

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
2015-YL-019**

SPİNOZA VE ÖZGÜRLÜK

Perihan BABÜR METİN

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

AYDIN 2015

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programı öğrencisi Perihan BABÜR METİN tarafından hazırlanan Spinoza ve Özgürlük başlıklı tez,tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Kurumu	İmzası
Başkan :Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN	ADÜ
Üye :Doç. Dr. Yavuz KILIÇ	ADÜ
Üye :Yrd. Doç. Dr. öZGÜL SOSYAL	EGÜ

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu Yüksek Lisans Tezi, Enstitü Yönetim Kurulu'nun Sayılı kararıyla tarihinde onaylanmıştır.

T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgi ve sonuçların, bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

...../...../2015

Ad ve Soyad

ÖZET

SPİNOZA VE ÖZGÜRLÜK

Perihan BABÜR METİN

Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Tuncay SAYGIN

2015, 124 sayfa

Spinoza'nın özgürlük anlayışı, sahip olduğu panteist Tanrı – Doğa tasavvuru ile direkt bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Spinoza felsefesinde insanın hareketleri, Tanrı'nın zorunluluğuna bağlanmakta ve bu hareketlerin niteliği, Tanrı tarafından belirlenmekte, sadece tanrısal hareketten kaynaklanmaktadır. Kişinin kendisini özgür zannetmesi ise iki nedene dayanmaktadır, Bilincinde oluşan arzularının hem kendilerini meydana getiren hem de onların gerçekleşmesine müsaade eden dış nedenleri bilmemek.

Spinoza felsefesinde, her çeşit kayıtsız özgürlük düşüncesi rededilmektedir. Spinoza'ya göre gerçek özgürlük, tam olarak kayıtsız özgürlüğün karşıtı olan şeydir ve bu, insanın kendisi için en yüksek derecede ve en büyük kendiliğinden oluşla birleşmiş en mükemmel belirlenmişliği ifade etmektedir. Spinoza'ya göre, hareketlerimizin dış nedenler tarafından belirlenmesi, hareket yeteneğimizi azaltmaktadır. Ancak bizim için sadece dış belirleyiciler değil, aynı zamanda iç belirleyiciler de söz konusudur. Bu nedenle de bizim özgür olabilmemiz için, hareketimizin bizzat kendimiz tarafından belirlenmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bu belirlenme, hareketimizin nedensiz olduğu anlamına değil, tüm bu nedenlere kendi içimizde sahip olduğumuz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla da özgürlük ilkesi, bu iç belirleme temelinde algılanmalıdır.

Tezin asıl amacı Klasik Teoloji ve Rasyonel Teoloji ayrımını yapıp, Özgürlük ve İrade arasındaki geleneksel bağı kırmaktır.

ANAHTAR SÖZCÜKLER: Spinoza, Tanrı, Doğa, Özgürlük, Panteizm.

ABSTRACT

SPINOZA AND FREEDOM

Perihan BABÜR METİN

M.sc. Thesis, at Philosophy

Supervisor: Asist. Prof. Dr. Tuncay SAYGIN

Spinoza's conception of freedom, owned pantheistic God – Nature imagination emerges with a direct connection. Movement of people in Spinoza, is connected to the necessity of God and the nature of this movement is determined by God, it is only due to the divine action. If the thought itself free people is based on two reasons, Be aware of our desire to know themselves and forming both external factors that allow them to happen.

In Spinoza's philosophy, oblivious to all kinds of delusions are denied freedom. According to Spinoza true freedom in this context, What is the opposite of freedom as the indifferent and the highest grade and largest self-being of people united for itself represents the perfect. According to Spinoza, determined by external causes of our actions and reduces our ability to act. However, not only for our external determinants, but also intra – setters is the question. We therefore for our free, our movement must be determined by ourselves. However, this determination, our movement does not mean that there is no reason, why all these means that we have within ourselves. Therefore, the principle of freedom should be understood on the basis of determining the interior.

The main purpose of the thesis is to break the traditional bond between freedom and will by distinguishing between classical theology and rational theology.

KEY WORDS: Spinoza, God, Nature, Freedom, Pantheism.

ÖNSÖZ

Spinoza ve Özgürlük başlıklı bu tezin amacı onyedinci yüzyıl felsefesini karakterize eden çeşitli unsurları kendisinde toplayan özgün bir özgürlük anlayışının nasıl tasarlandığını açıklamaktır. Bunun için klasik teolojiden, rasyonel teolojiye geçişleri anlamak ve Spinoza'nın rasyonel teolojiyi nasıl konumlandığını, zorunluluk ve özgürlük ilişkisini ve çelişkilerini nasıl yorumladığını anlamaktır.

Spinoza'nın felsefi düşüncelerinde yaşadığı dönemin etkileri yadsınamaz olmakla birlikte, onun felsefesini anlamak ve yorumlamak için sadece içinde bulunduğu yüzyıl felsefesinin niteliklerini bilmek yeterli değildir. Spinoza'nın felsefesini farklı ve çekici kılan şey, Spinoza ile ilgili farklı okumaların ve yorumlamaların olmasıdır. Bu farklılık aynı zamanda Spinoza'yı anlamayı zorlaştıran şeydir. Tezde Spinoza'nın konuyla ilgili temel yapıtları çeşitli dillerdeki güvenilir çevirilerinden anlaşılmasına çalışılır. Spinoza'nın *Etika* eserinden hareketle Özgürlük kavramı betimlemeye çalışılır.

Spinoza felsefesinde üzerinde en çok tartışılan asıl paradoks, zorunluk-özgürlük ilişkisinin getirdiği yaklaşımı anlamaktır. Bu ilişkiyi anlamak, onun kendi sisteminde kullandığı yöntem ve kavramları göz önünde bulundurmakla mümkündür. Tezin üzerinde durduğu, her biri hakkında sayısız yazılı yapıtın olduğu “doğa”, “tanrı” ve “panteizm” kavramlarıyla “özgürlük”ü ilişkilendirmek zaman isteyen bir çalışmadır. Diğer taraftan, ele alınan konunun düşünsel derinliği, geride cevaplanması gereken daha çok soruyu doğurması nedeniyle böyle bir çalışmanın tamamlanmasını neredeyse imkansız kılmaktadır.

Yukarıda sözü edilen bütün bu süreçte emeği olan tez danışmanım Sayın Yrd. Doç. Dr.Tuncay SAYGIN'a teşekkür ve saygılarımı sunarım. Sayın Doç. Dr. Metin BAL'a tez yazma sürecimde destekleri, görüş ve önerileri için teşekkür ederim. Felsefeyi sevmeme ışık olan Dicle Üniversitesi Lisans hocalarımdan Sayın Ersin Vedat ELGÜR ve Aydın GELMEZ'e teşekkürlerimi bir borç bilirim. Tez yazma sürecimin her aşamasında fikirleriyle, görüşleriyle ve sevgisiyle destekte bulunan eşime, Barış METİN'e sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Onlardan öğrendiklerim yaşamıma her daim rehber olacaktır.

Perihan BABÜR METİN

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI.....	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ	xi
GİRİŞ	1
1. KLASİK TEOLOJİ ANLAYIŞI İLE RASYONEL TEOLOJİ ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI.....	6
1.1. Klasik Teoloji Anlayışının Analizi	6
1.1.1. Klasik Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri.....	6
1.1.2. Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ Felsefesi'nde Gnostikler	13
1.1.2.1. Anselmus.....	14
1.1.2.2. Albertus Magnus	15
1.1.2.3. Aquinolu Thomas.....	16
1.1.2.4. Ockhamlı William.....	17
1.1.3. Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ İslam Felsefesi	19
1.1.3.1. Doğu Felsefesi Dönemi.....	20
1.1.3.2. Batı Felsefesi Dönemi	23
1.1.3.3. Tasavvufi Felsefe ve Aydınlanma Felsefesi.....	24
1.2. Rasyonel Teoloji Anlayışının Analizi	25
1.2.1. Rasyonel Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri	25

1.2.2. Rasyonel Teoloji ve Spinoza	28
1.2.2.1. Spinoza’da insan ve evren anlayışı.....	36
1.2.2.2. Spinoza ve panteizm.....	38
1.2.2.3. Spinoza teolojisi’nde içkinlik – aşkınlık ilişkisi.....	39
1.2.3. Rasyonel teoloji ve Hegel.....	41
1.2.4. Rasyonel Teoloji ve Feuerbach	44
2. SPİNOZA’DA BEDEN – DENEYİM – BİLGİ KAVRAMLARI.....	47
2.1. Spinoza’nın Töz Konusundaki Düşünceleri ve Düalizm’i Reddedişi	47
2.2. Spinoza Felsefesinde Zihin ve Beden Kavramları.....	52
2.3. İnsanda Beden ve Zihin Bağlamında Conatus.....	57
2.4. Spinoza’nın Bilgi Kuramı.....	60
2.4.1. Anlık (<i>intellectus</i>).....	64
2.4.2. Akıl (<i>ratio</i>).....	69
2.4.3. Sezgi (<i>intuition</i>).....	72
2.5. Spinoza’da Bilginin Dönüştürücü Etkisi	73
2.5.1. Birinci Tür Bilgi ve Kimlikler	73
2.5.2. İkinci Tür Bilgi ya da Akıl	75
3. SPİNOZA’DA TANRI – ÖZGÜRLÜK – ZORUNLULUK İLİŞKİSİ.....	78
3.1. Spinoza’nın Tanrı Kavramı, Tanrı’nın Tabiatı ve Özgürlük Anlayışı.....	78
3.2. Spinoza’nın Tanrı’nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri	88
3.2.1. Ontolojik (a priori) kanıt.....	90

3.2.2. Kozmolojik (<i>a posteriori</i>) Kanıt	91
3.3. Spinoza’da Tanrı – Doğa İlişkisi.....	92
3.3.1. Natura Naturans	93
3.3.2. Natura Naturata	94
3.3.3. Ruh–Beden Bütünlüğü	94
3.4. Spinoza’da Tanrı’nın İfadeleri Olarak Attributumlar: Düşünce ve Uzam	96
3.5. Spinoza’da Özgür İradenin Yadsınması.....	100
3.6. Spinoza’da Özgürlük – Zorunluluk Bağlantısı.....	105
SONUÇ VE ÖNERİLER	113
KAYNAKLAR	117
ÖZGEÇMİŞ	123

GİRİŞ

Özgürlük problemi, felsefe tarihinde birçok filozof ve ahlak felsefecisi tarafından üzerinde sıklıkla durulan bir problem alanını ifade etmektedir. “Özgürlük nedir?”, “İnsan, davranışlarında özgür müdür?”, “İnsan, davranışlarında tamamıyla mı, yoksa kısmen mi özgürdür?” vb. şekilde birtakım sorular sorulmuş ve bu sorular teizm, ateizm, panteizm bağlamında ve farklı Tanrı temellendirmeleri doğrultusunda cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Özgürlük, yaşamın en önemli sorunlarından biri olarak, çağlar boyunca toplumları ve bireyleri ilgilendirmiştir. Denilebilir ki tarih, özgürlük-otorite çatışmasının ürünüdür. Felsefe açısından özgürlük sorununa bakıldığında, evrende çeşitli engellerin, dış belirlemelerin insanı sardığı görülür. İnsanın, her şeyden önce, belli kuralların ve yasaların geçerli olduğu bir doğada bulunduğu açıktır. Nedensellik bağına dayalı belirlenimden kaçınılması imkânsız görünmektedir. Dışarıda oluşan olgu ve olaylardan insanı soyutladığımız gibi, felsefe yalnızca soyut irade özgürlüğü değil, tümel olarak özgürlüğü değerlendirip, soyuttan somuta geçebilmelidir.

Özgürlüğün her şeyden önce başı boşluk, istediğini yapma ya da bir keyfilik olmadığını görmek gerekir. Onu bireysel keyfilik, bedensel ve maddi istek ve arzuların bir yansıması olarak görmek büyük bir yanılğı meydana getirir. Özgürlük, kişinin kendi kendini belirlemesi, denetlemesi, yönlendirmesi ve düzenlemesidir. Kişinin hiçbir dış baskının etkisinde kalmadan veya zorlanmadan, kendi öznel arzu ve isteğiyle, bilinçli bir davranışta bulunmasıdır. Özgürlük, başka kişi ya da kişilerin buyruğuna girmeden, başka toplumun boyunduruğu altında olmadan, diğer bir ulusun işgali, ekonomik ve siyasi baskısı olmadan kendi kendini yönetmesi ve kendi kendine kararlar alıp, bunları gerçekleştirmesidir. Bu nedenle, özgürlük, bireye ait bir özellik olabildiği gibi, toplumsal ve ulusal düzeyde de olabilir.

Özgürlük, insanı insan yapan bir değer olması kadar, insanda-evrende, tarihte-doğada, istenilen-istenilmeyen, zorunluluk-zorunsuzluk, yaratan-yaratılan arasındaki çelişkileri ve karşıtlıkları birer uyum haline getiren ve insanın bilinçlenmesine yardımcı olan bir güç olarak doğa sistemi içinde görülebilir. Özgürlük, metafiziksel anlamda sadece Tanrı için söz konusu iken, sosyal alanda insan için düşünce, inanç ve siyasal özgürlük alanlarından bahsedebilir. İnsan için

özgür olabilmenin ilk koşulu, O'nun akıl ve düşünme özelliklerini en yüksek derecede kullanmasına, kendi tutkularından, başkalarının önyargılarından kendini kurtarmasına bağlıdır. Bir tarafta ruhani durum bir tarafta maddenin ortak hareketi... Doğanın zor koşullarında bedenın kendisine manevi bir güç arayışı ve bu arayışla ortaya çıkan ruhun kendisi değil midir? Peki beden ve ruhun bu süreçte uyumu insanlık üzerinde günümüze kadar bizde de bir araştırmaya itmiş olup günümüze kadar bu iki durum yani ruh ve beden arasındaki uyum, beraberinde ünlü filozoflarımızın görüş ayrılıklarına neden olmuştur.

Yıllarca düşüncelerin açıklık getirmek istedikleri bu durum aslında eşyanın tabiatı gereği kendi içerisinde var oluşudur, çünkü insanlık kol emeğiyle kafa emeğini kullanan bir varlık olması kendisinde algıda hassasiyeti de doğurmuştur ve etrafını yorumlama yetisi, onu analiz etme dürtüsü bütünleşince de iç dünyasındaki çatışmalar var oluşunu araştırmaya sürüklemiştir. Düşünün ki bir elmanın olgunlaşma sürecini tabiatı gereği tohum toprağa düşer toprak suyla bütünleşir ve tohumu yeşertir. Yeşeren tohum filizlenip ağaç olur ve bu durum doğa var olduğu sürece tekrarlanıp durur buradaki asıl soru şu oluyor, bize bu zamana kadar bu düşüncenin gerçekliğini ve bilimselliğini ortaya koyan unsur neydi ruhun kendisi mi yoksa maddenin kendisi mi yani yaratılışının gereği senin var oluşun varlığının sebebi sadece senle sınırlı olmayıp sınırların da ötesini görmeyen miydi? Peki Spinoza'da özgürlük nedir?

Doğa'nın bize verdiği ya da sağladığı desteğin farkına varmamızı engelleyen, bilgisizliğimiz ve gururumuzdur. Bu nedenle de Spinoza felsefesinde, ruhta asla mutlak ve özgür bir irade olmadığı savunulmaktadır. Ancak Spinoza, insan ruhunun bir neden tarafından şunu ya da bunu istemeye azmettirildiğini belirtmektedir ve bu nedenle insanın bir başka neden tarafından belirlendiğini ve bu başka neden de bir başka neden tarafından... ve bu durum sonsuz bir şekilde devam etmektedir (Spinoza, 2004:120).

Spinoza'nın özgürlük kavramı kendi içinde farklı anlamlar ve tanımlamalar barındırmaktadır. Spinoza özgürlüğü genel anlamda "zorunluluğun bilinci" olarak görür. Spinoza, etkin neden olan Tanrı'nın irade özgürlüğü ile hareket edemeyeceğini, hareket, sükunet ve diğer tüm doğa olaylarında olduğu gibi irade ve zekanın da Tanrı'nın mahiyetinde bulunduğunu belirtmektedir. Tanrı-Doğa birlikteliği olmadan Tanrı'yı evrenin yaratıcısı olarak anlamak mümkün olmadığı gibi, evreni de Tanrı'nın eseri olarak anlamak mümkün

olmayacaktır. Spinoza, bu noktadan şu sonuca ulaşmaktadır, Doğa Tanrı'da ve Tanrı'da Doğa'da hareket halindedir. Bu nedenle de Tanrı, sadece Doğa'nın zorunlulukları ile hareket etmektedir ve hiç kimse tarafından baskı altında tutulamaz. Bundan dolayı da özgür bir neden adını almayı hak eden sadece Tanrı'dır.

Spinoza'ya göre, zorunluluk anlaşılabilir olmanın, anlaşılabilir olma da gerçekliğin şartıdır. Her tikel fikrin töz fikrine bağlandığı ve yine her tikel varlık halinin bir evren sisteminin bütünlüğüne bağlandığı değişmez bir düzen söz konusudur. Eğer böyle bir düzen söz konusu olmasaydı, bireysel yaklaşımlarla mutlak yaklaşımlar arasında da bir ilişki olması düşünülemezdi. Dolayısıyla da her sonlu, belirli bir ölçüde sonsuzluk potansiyeline sahip değilse, sonlu ile sonsuz arasındaki ilişkinin varlığı da anlaşılamazdı. Bu nedenle Spinoza'ya göre, modus geçici bir veridir ve hayal gücünün bir yardımcı eseridir. Ancak akıl onu hareket noktası olarak kabul etmektedir ve bu yolla her türlü somut gerçekliğin kaynağı olan sonsuzluğa bağlanmaktadır. Moduslar evrenin gerçekliğine ya da evrenin gerçek nedenine götürmektedir ve o neden de Tanrı'dır. Spinoza, "Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan hiçbir şey ne vardır, ne de tasavvur edilebilir" demektedir (Spinoza, 2004:46).

Kaynakları sonsuz olduğu için moduslar bir öz niteliğe bağlanmışlardır. Aynı şekilde bir sonsuzluğa sahip oldukları için de öz nitelikler, bir töze (substance) bağlanmışlardır. Spinoza felsefesinde töz sonsuzdur ve hiçbir şey onun dışında değildir (Spinoza, 2004:37). Spinoza'da öznitelik olarak ruh ve beden ikiliği kabul edilmekle birlikte, ruh ve beden arasında bir paralellik olduğu da belirtilmektedir. Başka bir ifadeyle, Spinoza'da ruh ve beden birbirinden ayrı tözler olmayıp, bir ve aynı gerçekliğin öznitelikleri olarak değerlendirilmektedir. Bundan dolayı da zorunlu olarak yalnızca tek bir töz vardır. Töz, kendi cinsinden üstün olarak mükemmeldir ve tabiatı gereği sonsuzdur. Bu nedenle de evrende, aynı niteliğe sahip iki töz olamaz ve töz, bir başka töz tarafından meydana getirilemez (Spinoza, 2004:40).

Spinoza'ya göre, mutlak sonsuz varlık olan Tanrı, tözdür. Eğer töz olmasaydı, kendisinden başka bir varlık tarafından tasavvur edilmiş olacaktır ki, bu durum Tanrı'nın tanımına ters düşmektedir. Spinoza, Tanrı'dan, her biri sonsuz ve ebedi tözü ifade eden sonsuz öz niteliklerden meydana gelmiş mutlak sonsuz varlığı ya da tözü kast etmektedir (Spinoza, 2004:36). Töz sonsuzdur, çünkü

sonsuzluk “sonlu varlık” tanımından zorunlu olarak çıkmaktadır ve bu nedenle de var oluşun kendisini ifade etmektedir. Sonsuzluk, varlığın en somut şeklidir. Töz, kendi kendisine var olan ve tasavvur edilen ya da tasavvurun şekillenmesi için başka bir varlığın yardım ve tasavvuruna muhtaç olmayan şeydir (Spinoza, 2004:31).

Spinoza’da insanın gücü sınırlı olduğundan ve dış etkilerin gücü insanın sahip olduğu güçten çok daha üstün bulunduğundan, dışımızdaki şeyleri emrimiz altına alacak sonsuz gücümüz bulunmamaktadır. Bu nedenle Spinoza, ruhun özgürlüğünden zorunluluğun upuygun olarak bilinmesini anladığını ifade etmektedir. Spinoza’ya göre bilgili kişi daha fazla ruhsal özgürlüğe sahiptir, o kişi hareketlerinin zorunluluğu hakkında diğer insanlara oranla daha açık seçik bilgiye sahip bulunmaktadır. O kişinin ruhunda, bu şekilde özgür olması adına, açık seçik bilgiye sahip olmayan kişinin bilmediği bir huzur bulunmaktadır. Bu huzurun temel nedeni, Hakikat’in bilgisine sahip olunmasıdır.

Spinoza ve Özgürlük başlıklı tez, Spinoza’nın özgürlük anlayışını nasıl tasarladığının izini sürüyor ve bu yolda metnin esas aksını Spinoza’nın özgürlük kavrayışını Doğa ya da Tanrı kavramlarıyla ilişkilendirme tarzı ve bu ilişkilendirme biçiminin özgürlük-zorunluluk ilişkisine dair özgün bir yoruma nasıl kaynak teşkil ettiğine dair açıklamalar oluşturuyor. Bu araştırma çizgisinin temel çerçevesini ise Spinoza’nın *Etika* başlıklı kitabında yer alan görüşleri teşkil ediyor. Dolayısıyla tezde Spinoza’nın özgürlük kavrayışının serimlenişinde, bu kavrayışın politika felsefesine dair içerimleri (mesela, *TTP* eserinde karşımıza çıkan hak ve devlet üzerine görüşleri) kapsam dışı bırakılıyor. Bunun yerine metinde, *Etika*’dan yola çıkılarak, Spinoza’nın töz anlayışı (Tanrı ya da Doğa) ve bu anlayış çerçevesinde insan kavrayışı (zihin, beden, bilgi kavrayışları) detaylı bir şekilde inceleniyor. Bu incelemeyi ise Spinoza’nın özgürlük ve zorunluluk ilişkisine dair özgün yorumunun serimlenişi takip ediyor. İşte bu noktadan hareket ile benim bu tezde yapmaya çalışacağım asıl şey, Tanrı-Özgürlük ve zorunluluk kavramları çerçevesinde Spinoza’da *Özgürlük* kavramını irdeleyip şekillendirmek olacaktır. Ve özgürlük-irade kavramları arasındaki geleneksel bağı kırmaya çalışmak olacaktır. Bunu yaparken öncelikli olarak klasik teoloji ve rasyonel teoloji arasındaki fark ortaya konulacaktır. Bu farkı ortaya koymak için Spinoza’dan önce yani ortaçağ felsefesine bir göz atmak gerekir

Çalışmada da bu doğrultuda, Giriş Bölümü'nün ardından “Klasik Teoloji Anlayışı İle Rasyonel Teoloji Anlayışının Karşılaştırılması” başlıklı Birinci Bölüm kapsamında, “Klasik Teoloji Anlayışının Analizi”, “Klasik Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri”, “Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ Felsefesi'nde Gnostikler”, “Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ İslam Felsefesi”, “Rasyonel Teoloji Anlayışının Analizi”, “Rasyonel Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri”, “Rasyonel Teoloji ve Spinoza”, “Spinoza'da İnsan ve Evren Anlayışı”, “Spinoza ve Panteizm”, “Spinoza Teolojisi'nde İçkinlik – Aşkılık İlişkisi”, “Rasyonel Teoloji ve Hegel” ve “Rasyonel Teoloji ve Feuerbach” alt başlıkları doğrultusunda belirlemelerde ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Çalışmanın “Spinoza'da Beden – Deneyim – Bilgi Kavramları” başlıklı İkinci Bölüm kapsamında, “Spinoza'nın Töz Konusundaki Düşünceleri ve Düalizm'i Reddedişi”, “Spinoza Felsefesinde Zihin ve Beden Kavramları”, “İnsanda Beden ve Zihin Bağlamında Conatus”, “Spinoza'nın Bilgi Kuramı” ve “Spinoza'da Bilginin Dönüştürücü Etkisi” alt başlıkları doğrultusunda belirlemelerde ve değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Çalışmanın “Spinoza'da Tanrı – Özgürlük – Zorunluluk İlişkisi” başlıklı Üçüncü Bölümü kapsamında, “Spinoza'nın Tanrı Kavramı, Tanrı'nın Tabiatı ve Özgürlük Anlayışı”, “Spinoza'nın Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri”, “Spinoza'da Tanrı – Doğa İlişkisi”, “Spinoza'da Tanrı'nın İfadeleri Olarak Attributumlar: Düşünce ve Uzam”, “Spinoza'da Özgür İradenin Yadsınması” ve “Spinoza'da Özgürlük – Zorunluluk Bağlantısı” alt başlıkları doğrultusunda belirlemelerde ve değerlendirmelerde bulunulacaktır. Çalışmanın Sonuç Bölümü'nde, Spinoza ve özgürlük bağlamında çalışmada ele alınan belirlemeler ve değerlendirmeler ve özet mahiyetinde ele alınacaktır.

1. KLASİK TEOLOJİ ANLAYIŞI İLE RASYONEL TEOLOJİ ANLAYIŞININ KARŞILAŞTIRILMASI

1.1. Klasik Teoloji Anlayışının Analizi

1.1.1. Klasik Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri

Klasik teoloji anlayışı, “Klasik Çağ” ile “Modern Çağ” arasında kalan tarihsel dönemde söz konusu olan ve M.S. 1. yüzyıl ile 2. yüzyıl arasında başlayarak, 14. yüzyıla dek devam eden felsefe faaliyetlerini ifade etmeye yönelik olarak kullanılabilir. “Orta Çağ Felsefesi” olarak da adlandırılan bu kapsamdaki felsefe faaliyetleri, temel nitelikleri doğrultusunda dört ayrı gelenek çerçevesinde incelenebilmektedir.

Bu yönüyle klasik teoloji anlayışı, aşağıda verildiği şekilde değerlendirilebilmektedir,

1. Batı’da ve özellikle de Avrupa’da gelişmiş ve eserlerini Latince vermiş olan “Hıristiyan Felsefesi”,
2. Doğu’da ve İslam Dünyası’nda gelişmiş ve eserlerini Arapça vermiş olan “İslam Felsefesi”,
3. Hem Hıristiyanlığın hem de İslam Dini’nin hâkim olduğu bölgelerde yaşayan Yahudi düşünürler tarafından ortaya konulmuş olan ve eserlerini İbranice veren “Yahudi Felsefesi” ve
4. Bizans İmparatorluğu’nda Hıristiyanlık temelinde gelişmiş ve eserlerini Grekçe vermiş olan “Bizans Felsefesi”.

Orta Çağ’da hâkim olan klasik teoloji anlayışı, söz konusu edilen bu dönemlere göre farklılıklar içermekle birlikte, temelde bir bütünlük arz etmektedir (Dönmez, 2004:95). Bu bütünlük ise, Hıristiyan Felsefesi’nin, İslam Felsefesi’nin, Yahudi Felsefesi’nin ve Bizans Felsefesi’nin, Antik Yunan Felsefesi anlamında temelde ortak bir felsefi miras üzerine kurulmasından kaynaklanmaktadır denilebilir. Antik Yunan Felsefesi, “Geç Antik Çağ” olarak nitelendirilen dönemi itibarıyla ve özellikle de Yeni Plâtonculuk ile Orta Çağ felsefesine önemli bir etkide bulunmuştur.

Aynı şekilde Orta Çağ felsefesinin farklı temellendirmeler içermesine karşın bir bütünlük göstermesinin temelinde yer aldığı düşünülen nedenlerden bir diğeri de, belirtilen felsefe geleneklerinin birbirleri ile yakın ilişki içerisinde olması olarak ifade edilmektedir. Dönem itibariyle Yahudi düşünürlerin, özellikle Farabi ve İbn-i Sina anlamında İslam düşünürlerinden büyük oranda etkilendikleri görülmektedir. İslam Felsefesi aynı zamanda, 12. yüzyıl Rönesans'ı yolu ile Batı'ya kaynaklık etmiş ve Antik Yunan felsefesinin de Batı'ya aktarılmasına aracılık etmiştir.

Son olarak da Orta Çağ'da hâkim olan Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet temelli klasik teoloji anlayışı, neticesinde vahye dayalı olan tek Tanrılı dinlerin ve bu dinlere ilişkin kültürlerin bir uzantısı olmak bakımından, dini öğretileri ile felsefi spekülasyon ya da teolojik temeller her bir din anlayışında farklılık gösterse de, özünde yer alan temel problemler açısından ortak felsefi problemler etrafında şekillenmiştir (Çüçen, 2000:36).

Orta Çağ felsefesi, belirtildiği üzere her ne kadar temelinde Antik Çağ Yunan felsefesi yer almaktaysa da, bu felsefe anlayışından farklı temeller içermektedir (Gilson, 2005: 22). İlk Çağ Yunan felsefesi daha çok, belirli bir halkın–genel olarak Antik Yunan halkının–felsefesi olarak kendisini ortaya koymaktadır. Oysa Orta Çağ felsefesi, bireylerin ve halkların temel karakteristik niteliklerinin üzerinde dini toplulukların ve bu doğrultuda da Yahudi, Hıristiyan ve/veya Müslüman halkların felsefi anlayışını ifade etmektedir. Yine Antik Yunan felsefesi tümüyle dünyevi bir felsefe olarak nitelendirilmesine karşın, Orta Çağ felsefesi sekülerizmin klasik aklın en temel özelliği olduğu bu dönem itibariyle, kendisine özgü dünyasal bir ilgi kapsamında kendisini ortaya koymuş bir felsefe anlayışını ifade etmektedir (Thilly, 2002: 32). Antik Yunan'da insanın en temel problemi, bu dünyada mutluluğa erişmesinin yollarını aramak olarak değerlendirilmekteyken ve insanın bu problemi çözümlenebilecek güce sahip olması doğrultusunda iyi ve mutlu olana ulaşabileceği kabul edilmekteyken, Orta Çağ klasik teoloji anlayışının temelinde, insanın dünyadaki mutluluğundan ziyade ahiret hayatına yönelinmiştir.

Klasik teoloji anlayışında insan için en önemli olan şey, aşkın ve mutlak doğaüstü varlık alanı ile ilişki olarak nitelendirilmektedir (Gilson, 2005: 25). Klasik teoloji anlayışına göre, insanın yetkin varlıkla olan ilişkisi, yaşamının

temel belirleyicisi olmak durumundadır ve bu doğrultuda Orta Çağ felsefesinin mahiyeti ve konu alanı bu doğrultuda şekillenmiştir.

Antik Yunan'da doğa bilimleri ile sosyal bilimler kendi bütünsellikleri içerisinde ve insanın iyi ve mutlu bir yaşam sürdürülebilmesine yönelik önemli araçlar olarak değerlendirilmekteyken, Orta Çağ'da ve özellikle Skolâstik Felsefe temelinde bu bilimler ya da bu alanlara yönelik olarak yapılan çalışmalar sadece yararsız değil, aynı zamanda ve belki de daha çok tehlikeli olarak nitelendirilmiştir (De Libera, 2011:67 vd.).

Etik problemler bağlamında değerlendirildiğinde de görülmektedir ki, Antik Yunan'da ahlak felsefesi yine insan mutluluğunun sağlanması temel amacı doğrultusunda şekillendirilmekteyken, klasik teoloji anlayışında ahlaklı olmak dinin temel ögesi olarak ele alınmıştır (De Libera, 2011:67 vd.). Bu doğrultuda Antik Yunan'da ahlak felsefesi kimi zaman sosyal, kimi zaman da kozmolojik temeller üzerinde şekillendirilmişken, klasik teoloji anlayışında özü gereği teolojik temellerde değerlendirilmiştir.

Klasik teoloji anlayışı, insan eylemlerinin bireyin kendisi tarafından belirlenmiş olan amaçlarına göre değil, bilakis Tanrı'nın emirlerine uygun düşmesine ya da düşmemesine göre değerlendirmektedir. Klasik teoloji anlayışına göre Tanrı, insan için en yüce ve en yüksek ideali ifade etmektedir ve insan eksik bir varlık olması bakımından, eksiklik içermeyen tek varlık olmak bakımından her daim Tanrı'yı yol gösterici olarak kabul etmek durumundadır. Hatta insan günahkârlığını her an duyumsayarak, Tanrı'dan başka bir yol gösterici arayışında olmamalıdır.

Antik Yunan'da birlik içerisinde olan bir evren anlayışının kabul edildiği görülmektedir. Bu çerçevede "mikro kozmos" olarak nitelendirilen insan, "makro kozmos" olarak nitelendirilen evrenin önemli bir parçası olarak değerlendirilmekte ve kendisinden yola çıkarak kolaylıkla evreni anlayabileceği düşünülmektedir. Klasik teoloji anlayışında ise, insanın yaratıcısından ayrı düştüğü kabul edilmekte ve kendisine yabancı olan bu evrende yaşamak durumunda ve hatta zorunda olduğu kabul edilmektedir (Thilly, 2002: 39).

Klasik teolojide belirtildiği üzere tümüyle yabancı olduğu ve insanı, yaratıcısından her geçen gün daha fazla uzaklaştıran bir evren bulunmaktadır. Bu

nedenle aslında evren, insanın özüne uygun düşmemektedir ve özüne tamamen yabancı bir yapı arz etmektedir. Bu nitelikleri çerçevesinde klasik teoloji anlayışı, teorik ya da bilimsel temeller içermeyen bir anlayışı ifade etmektedir ve tümüyle pratik yönler içermesi bakımından, insana teolojik temellerde nasıl yaşaması gerektiğini öğretmektedir.

Orta Çağ felsefesinin Antik Yunan felsefesinden bir kopuş sergilediği düşünülmekle birlikte, bu iki felsefe anlayışı arasında birtakım ortaklıklar da bulunmaktadır. Orta Çağ felsefesinin Antik Yunan felsefesinden ayrıldığı en önemli nokta, Antik Yunan felsefesinin dini açıklamalardan ya da mitolojik değerlendirmelerden uzak ve bir anlamda da “özerk” bir felsefe olmasıdır. Orta Çağ felsefesi ise, tümüyle teolojik ve dogmatik temelli olması bakımından özerkliği olmayan bir felsefe olarak nitelendirilmektedir.

Daha önce vurgulandığı gibi, Orta Çağ felsefesi, hem İslam felsefesi hem de Batı felsefesi anlamında Antik Yunan felsefesine dayanmaktadır ve bu felsefi miras doğrultusunda kendisini şekillendirmiştir. Neticesinde teolojik ve dogmatik temelli olsa da Orta Çağ felsefesi, kavram ve kategorilerini direkt olarak Antik Yunan felsefesi doğrultusunda belirlemiş ve Orta Çağ’da felsefe geleneği, temelinde yer alan Platon ve Plotinos ile Aristoteles’in felsefelerinden hareketle oluşturulmuştur.

Klasik teoloji anlayışı, evrenin Tanrı tarafından ve belirli bir amaca yönelik yaratıldığı anlayışını içermektedir ve bu doğrultuda klasik teoloji anlayışına göre evren, Tanrı tarafından düzenlenmiş statik bir sistem olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle determinist değil ereksel bir anlayışı savunan Orta Çağ düşünürleri, maddi dünyanın tanrısal gerçekliği yansıtmaktan çok uzak olduğunu savunmaktadırlar. Orta Çağ felsefesi de her dönemde hâkim olan felsefe anlayışları gibi, birtakım ön kabuller doğrultusunda şekillendirilmiş bir felsefe anlayışını ifade etmektedir. Orta Çağ felsefesinin en önemli ön kabullerinden birisi, Orta Çağ felsefesine Platon’dan aktarılmış olan ve en yüksek ve en üstte bulunanın ontolojik olarak en gerçek ve aksiyolojik olarak da en değerli olan olarak görülmesi anlayışdır (Thilly, 2002: 48).

Klasik teoloji anlayışı, özü gereği dini anlamlandırma ve temellendirme çabasında olması doğrultusunda, temel argümanlarını bu yöndeki problemler ve bu problemlere yönelik çözümler çerçevesinde belirlemiştir. Bununla birlikte Antik

Yunan felsefesine bağlı kalması bakımından daha çok Antik Yunan'da şekillendirilen düşünce dünyasını benimsemiş ve bu felsefeye ilişkin temel kavramları işleyerek teolojii bu kapsamda temellendirmek istemiştir (Topdemir, 2012:72). Bu doğrultuda Orta Çağ felsefesi, benimsediği ve şekillendirdiği felsefe anlayışını tamamlanmış ve yetkin bir sistem olarak değerlendirmiş ve mutlak hakikatleri bulduğuna inanmıştır.

Klasik teoloji anlayışının temelinde Tanrı yer aldığı için, Orta Çağ felsefesi de Tanrı merkezli (theocentric) bir felsefe olarak temellendirilmiştir. Bu doğrultuda Orta Çağ felsefesinin temel konuları, Tanrı ve Tanrı'nın varoluşu problemi, iman ya da otorite–akıl ilişkisi, Tanrı–evren ilişkisi, kötülük problemi ve tümeller problemi kapsamında belirlenmiştir. Neticesinde metafiziğin dışında yer alan tümeller konusu dahi bu dönemde Tanrı'nın zihninde bulunan ve Tanrı tarafından yaratılan ebedi ve bağımsız gerçeklikler olarak değerlendirilmiş ve Tanrı ile bağlantılı olarak ele alınmıştır (Kılıç, 2004:46).

Klasik teoloji anlayışı, yine niteliği gereği inanca ve dolayısıyla vahye dayanmak durumundadır. Bu yönüyle Orta Çağ felsefesinin özünü oluşturan klasik teoloji anlayışı, rasyonel bir dünya görüşünün şekillendirilmesinin temelinde yer almıştır (Arıcan, 2006:136). Skolâstik felsefede, vahyin en temel belirleyici ya da aklın vazgeçilmez bir parçası olduğu kabul edilmekte ve Skolâstik dönem filozofları akıl ile iman arasında bir ayrıma giderek, tüm felsefi problemleri teoloji temelinde değerlendirmişlerdir.

Orta Çağ felsefesi, belirli bir gelenek ve vahye dayalı olan din çerçevesinde oluşturulan otoriteye saygıyı esas alan bir felsefe anlayışını ifade etmektedir. Bu nedenle dönem itibariyle felsefenin mahiyeti, kapsamı ve sınırları din otoriteleri tarafından belirlenmekte ve ruhani otoriteler tarafından yapılan bu belirlenmelerin hiçbir şekilde değiştirilemeyeceği kabul edilmekteydi. Bu kapsamda dogmatik bir nitelik arz eden Orta Çağ felsefesi, doğa olarak eleştiriye ve sorgulamaya yer vermemektedir.

Skolâstik felsefesinin gerileme dönemi olarak değerlendirilen dönemde etkili olan Ockhamlı William dışında Orta Çağ düşünürleri, tümüyle realist bir çizgide kendilerini ortaya koymuşlardır. Bu düşünürler, tümeller konusundaki realist yaklaşımları haricinde, zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olduğundan da hiçbir zaman kuşku duymadıklarını ifade etmektedirler.

Bununla birlikte yine de Orta Çağ düşünürleri, insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu kabul ettikleri bu gerçekliği, gerçekten ve mutlak olarak var olan ve aynı zamanda ezeli ve ezeli olarak kabul edilen Tanrı'ya dayandırmaları bakımından tinsel bir mahiyette değerlendirmektedirler. Dolayısıyla Orta Çağ realizmi, Platon'da ve Plotinus'ta olduğu gibi spiritüel temelde ele alınmıştır.

Orta Çağ felsefesi, ontolojinin epistemolojiden önce değerlendirildiği bir felsefedir. Bu doğrultuda Orta Çağ felsefesinde, öznenen hareket edilen, bilimsel gelişmelere bağlı olarak bilgiyi temel alan ve varlığın bilimin taleplerine göre sınıflandırılmasını ve yorumlanmasını öngören modern felsefe anlayışının tam tersine, öncelikli olarak insan zihninden bağımsız olarak var olduğu kabul edilen bir gerçekliğin varoluşuna teslim olunması gerektiği savunulmakta ve bu gerçekliğin bilgisine erişilmesinin ikincil amaç olarak görülmesi gerektiği düşünülmektedir.

Yine ontolojik bağlamda Orta Çağ felsefesi, varlığı bilinen maddi varlık alanı ile bilen özne ve zihin olarak ele alan modern felsefe kapsamındaki düalizmin tersine, monist bir felsefe anlayışı olarak karşımıza çıkmaktadır (Cevizci, 2002:123). Orta Çağ felsefesi, hem ezeli ve ebedi olan, hem de mutlak ve en yetkin varlık olarak kabul edilen Tanrı'nın, özellikle de geçici olan maddi varlık alanı ile mukayese edildiğinde biricik ve tek varlık olarak ortaya konulması anlayışına dayanmaktadır.

Klasik teoloji anlayışının temelinde yer alan metafizik anlayışı, var olan her şeyin temel nedeni ya da kaynağı olarak aşkın gerçekliğin araştırılması ve var olanların, varlık kaynağı olan Tanrı ile ilişkisi içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Orta Çağ felsefesi kapsamında metafizik, mutlak ve değişmez olan ezeli ve ebedi varlığın Tanrı'nın araştırılmasını içermektedir ve istisnasız tüm Orta Çağ filozofları, bu doğrultuda felsefi sistemlerinde Tanrı'dan yola çıkmaktadırlar.

Önce Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanmasını içeren Orta Çağ metafizik anlayışı, bu temelde varlığı da yaratan-yaratılmış olan ilişkisi içerisinde değerlendirmektedir. Konu ile ilgili olarak Aquinoli Thomas, Tanrı'nın varoluşunu beş ayrı kanıt kapsamında ispat etmeye yönelik felsefesini ortaya koymaktadır. Yaratıcı ve doğaüstü bir Tanrı dışında kalan tüm varlıkları ya da bir başka ifadeyle

Tanrı tarafından yaratılanları, Aristotelesçi bir kavramsal çerçeve kapsamında açıklamaktadır.

Orta Çağ İslam dünyasında da aynı yönde düşünceler hâkim olmakla birlikte ve Farabi, İbn – i Sina ve İbn – i Rüşd'te Aristotelesçi bir modus görülmesinin yanında, Plotinus'tan gelen bir “südür” ya da “türüm” öğretisi ile filozofların felsefelerini tamamladıkları görülmektedir (Şulul, 2003:59). Orta Çağ İslam dünyası metafizik anlayışının temelinde de varlığın ancak ve ancak varlığın tek kaynağı ve yaratıcısı durumunda bulunan Tanrı ile açıklanabileceği düşünülmektedir.

Orta Çağ felsefesinde hâkim olan bu yöndeki metafizik anlayışı, doğal olarak hemen hemen tüm Orta Çağ filozoflarına yansımış ve bu filozoflarda değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açmıştır (Şulul, 2003:61). Bu yöndeki bir varlık hiyerarşisi, varlıkların hiyerarşik bir yapılanma içerisinde sınıflandırılmasını ve buldukları dereceye göre kendilerine bir değer atfedilmesini öngörmektedir ve bu hiyerarşik yapılanmanın en üstüne Tanrı'yı yerleştirmektedir.

Söz konusu edilen bu kapsamdaki temellendirmeler çerçevesinde şekillendirilmiş olan klasik teoloji anlayışı ve Orta Çağ felsefesinin en belirgin özelliklerinden birisi de yöneme ilişkindir. Bu çerçevede Orta Çağ felsefesi, genel olarak Tanrı kelamı olarak kabul edilen kutsal kitapları dayanak olarak kabul etmekte ve iman kavramının felsefe sistematığı içerisinde ifade edilmesine, savunulmasına ve geliştirilmesine yönelik olarak, şerhlere ve kutsal kabul edilen metinlerin yorumlanmasına ve mantıksal / dilsel bir perspektifte analizine yönelmiştir.

Orta Çağ filozofları, öncelikli olarak Antik Yunan filozoflarının bilimsel ve felsefi terminolojilerini kullanmak adına hareket etmişler ve Antik Yunan felsefesi kapsamında ortaya konulan mantık anlayışı ile kendilerini temellendirmişlerdir. Orta Çağ filozofları, iman kavramının sistemleştirilebilmesi ve temellendirilebilmesi adına akli ve mantığın tümdengelsel tekniklerini kullanmışlardır.

Spinoza'nın rasyonel teoloji içerisindeki felsefi düşünceleri anlayabilmek için öncelikle, klasik teoloji bağlamında Orta Çağ Hıristiyan felsefesinde ve İslam

felsefesinde bazı önemli düşünürlerin Özgürlük ve Tanrı kavramlarına yaklaşımını incelemek gerekir.

1.1.2. Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ Felsefesi'nde Gnostikler

Gnostisizm (Bilinircilik), Eski Yunanca bilgiye sahip insan anlamına gelen “gnostikos” sözcüğünden türetilmiş olmak bakımından, Tanrı'ya ve o doğrultuda mutlak bilgiye bir anlık aydınlanma ve sezgi ile erişilebileceğini savunan felsefi bir öğretilerdir. Bu temelde Antik Yunan felsefesi ile Hıristiyanlığın temel argümanlarını örtüştürmeye çalışan Gnostisizm, M.S. 1. yüzyıl ile 2. yüzyıl arası dönemde kendisini ortaya koymuş bir öğretiyi ifade etmektedir (Bilgin, 2000:79).

Gnostisizm'in savunucusu olan filozoflar, dinlerin mutlak bilgiyi sağlamada yetersiz olduğu görüşündedirler ve bu bağlamda Gnostisizm, Hıristiyan bakış açısı ile “sapkın” bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. Gnostisizm'e göre mutlak bilgi, dogmatik nitelikteki bilginin çok üstünde bulunan kurgusal bilgi niteliğindedir. Bu çerçevede Hıristiyan dogmalarını yadsıyan Gnostisizm, sinizme uygun bir yaşam sürdürmüşlerdir (Kazanç, 2012: 85 vd.).

İlgili literatürde birçok Hıristiyan yazar tarafından, Hıristiyanlığın içerisinden kaynaklanan bir “heretic (orta yolun dışında kalmış olanlar)” şeklinde değerlendirilen Gnostiklerin temsilcisi olarak Simon Magus (1033 – 1109) kabul edilmektedir (Evkuran, 2012:247 vd.). Bununla birlikte Hıristiyanlık öncesinde dönemde de var olduğu bilinen Gnostisizm'in, İran felsefesinde, Eski Yunan felsefesinde, Eski Mısır – Mezopotamya uygarlığında ya da Babil uygarlığında karşılığının olduğu belirtilmekte ve bu yönüyle öğretinin daha çok Yahudi kaynaklı olduğu düşünülmektedir (Gündüz, 2006:40).

Gnostisizm'in temel argümanları, aydınlık ve karanlık ya da iyilik ve kötülük arasındaki düalizm, maddi evrenin ve bedeninin kötü olması düşüncesi, demiurg düşüncesi¹, ruhun ilahi evrene ait olması ve yeryüzünde süfli bedene hapsedilmesi, kurtuluşu için her maddi olandan olabildiğince uzaklaşması ve

¹ Demiurg düşüncesi, gnostik kozmogoni ve antropogoni öğretilerinde merkezi rol oynayan önemli bir husus olarak değerlendirilmektedir. Bu temelde “demiurg”; Gnostisizm'e göre Tanrı'dan uzaklaşmayı, günahkârlığı, cehaleti ve aymazlığı kendisinde toplayan bir figürü ifade etmektedir. Bilgi İçin Bakınız: Gündüz, 2012:148.

neticesinde de “gnosis”e ulaşabilmesi olarak ifade edilmektedir. Ortaçağ felsefesi içerisindeki tüm isimlerden bahsetmek zor olacaktır. Bu yüzden bazı önemli isimlerin felsefi görüşleri doğrultusunda klasik teolojinin özelliklerini açıklamaya çalışacağım.

1.1.2.1. Anselmus

1033 – 1099 yılları arasında yaşamış olan Anselmus, İtalyan olmasına karşın 1093 yılından itibaren İngiltere’de Canterbury Başpiskoposu olarak görev yapmaya başlamış ve yaşamını burada yitirmiştir (Thilly, 2000:171 vd.). Augustinus’un “anlamak için inanıyorum” argümanı doğrultusunda inancı akılla temellendirme çabasında olan Anselmus, bu yönüyle Skolâstik felsefede inancın akılla birleştirilmesine yönelik çabaların bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Augustinus’tan büyük ölçüde etkilenen Anselmus’a ikinci Augustinus’ta denir. Anselmus *monologian* (İnanç Temellendirmeleri Üzerine Bir Düşünme Örneği) adlı eserinde İsa’nın öğretilerinden hareket ederek sadece akıl yürütme ile Tanrı’nın varlığını ve onun öz niteliklerini kanıtlamaya çalışır. Proslogian (1077-1078 yılları arasında) yapıtında Tanrı’nın varlığını yalnızca tanımından (*ens perfectissimum* yani en yetkin varlık, kendisinden daha büyük düşünilemeyen varlık) hareketle kanıtlamaya çalışır.

Anselmus’a göre, yargıların nihai bir mutlağa dayanması söz konusu olmalıdır. Yani iyi varsa, mutlak iyi de olmalıdır ve varlık varsa, mutlak varlık da olmalıdır. Bu doğrultuda Tanrı’nın varlığını ispat etmek adına hareket etmiş olan Anselmus, bir başka Tanrı kanıtlamasında da aşağıda verilen belirlemelerde bulunmaktadır. “Tanrı en yetkin varlıktır. Eğer Tanrı’nı var olmadığı düşünülürse, var olmamak bakımından Tanrı’nın yetkinliği eksik kalmış olacaktır. Oysa yetkin olmanın içerisinde eksiklik yer almamaktadır. Bu doğrultuda, demek ki Tanrı yetkin olmak bakımından zorunlu olarak vardır” (Hermann, 2012:69 vd.).

Bu yöndeki düşüncelerinin yanında Anselmus, Augustinus’un ilk günahın tüm nesiller ya da insanlık boyunca devam ettiği düşüncesini de kabul etmektedir. Anselmus, Tanrı’nın insanları bu ilk günahtan kurtarmak adına insan biçimine girdiğini (İsa) belirtmekte ve bu amaca hizmet etmek için çarmıha gerilmeyi göze almıştır (Hermann, 2012:71).

Sonuç olarak Skolâstik felsefenin ilk dönemini ifade eden Anselmus ile birlikte din ve felsefenin uzlaştırılmasına yönelik bir çaba içerisinde bulunduğu görülmektedir ve bu dönemde dinsel kavramlar akılla temellendirilmeye çalışılmış ve bu kapsamda Platon'un kavram realizminden hareket edilmiştir.

1.1.2.2. Albertus Magnus

1207 – 1280 yılları arasında yaşamış olan Albertus Magnus, Dominiken Tarikatı'na üye olmuş ve Tarikat'ta, Aristoteles ile Farabi'nin, İbn-i Sina'nın İbn-i Rüşd'ün ve İbn-i Tufeyl'in Aristoteles yorumlarını öğrenmiştir. Bu yönde aldığı eğitiminin ardından Hıristiyan inançları ile bağdaşabilecek argümanlar geliştirmek adına hareket etmiş olan Albertus Magnus, bu temelde felsefi temellendirmelerde bulunurken kutsal kitapla çatışmamaya özen göstermiş ve öğrencisi Aquino'lu Thomas'yı da bu niteliği doğrultusunda etkilemiştir (Dönmez, 2007:33).

Platon'dan daha çok Aristoteles'in felsefesini benimsemiş olan Albertus Magnus'un bu yönde bir tercihte bulunmasının temelinde, İbn-i Rüşd gibi İslam filozoflarının etkisi olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda akıl ve inanç söz konusu olduğunda, birbirleriyle çelişen iki doğrudan bahsetmenin olanaklı olamayacağını belirten Albertus Magnus, tek bir doğrudan bahsedilmesi gerektiğini ve herşeyin bu doğru içerisinde ve büyük bir uyumla birleştiğini belirtmektedir.

Birçok bilimle ilgilenmesi bakımından felsefe tarihinde *Doctor Universalis* (Evrensel Bilgin) adı ile anılan Albertus Magnus, felsefe ile ilgilenmesinin yanında Kimya, Astronomi ve Biyoloji gibi birçok alanda da çalışmalar yapmıştır. Özellikle Biyoloji konusundaki çalışmalarında Aristoteles'in Arapça çevirilerinden hareket etmiş olan Albertus Magnus, bu çeviriler üzerine yorumlar yazmış ve kendisine özgü saptamalarını kaleme almıştır.

Felsefeyi, bütün bilimlerin merkezine alıp bu sistemin en önünde mantığı göstermektedir. Felsefeyi, Real felsefe ve Pratik felsefe diye iki anabölümüyle ele alır. Real felsefe, insandan bağımsız olan varlığın felsefesidir. Bu da kendi içinde teoloji, matematik ve fizik olarak ayrılır. Pratik felsefe ise insan istencine bağlı olan varlık öğretisidir. Ahlak, ekonomi ve politika gibi alanları içerir. Ve bu sistemin en üstünde Tanrı yer almaktadır. Tanrıdan maddeye kadar inilir. Çünkü Tanrı en yüksek gerçek ve en yüksek iyidir.

1.1.2.3. Aquinolu Thomas

1225 – 1274 yılları arasında yaşamış olan Aquinolu Thomas, Napoli Krallığı'na mensup aristokrat bir ailede dünyaya gelmiş olmasına karşın derebeyi yaşamını tercih etmemiş ve eğitim hayatını devam ettirmek için Dominiken Tarikatı'na üye olmuştur. Ancak Paris'e giderken, bu tarikata üye olmasını istemeyen babası tarafından yakalanarak tutsak edilen Aquinolu Thomas, tutsaklığından ancak iki yıl sonra kurtulabilmiştir (Yılmaz, 2007:211).

Albertus Magnus'un öğrencisi olan ve öğretisini büyük oranda Aristoteles'in metafizik anlayışı doğrultusunda şekillendiren Aquino'lu Thomas, Skolâstik felsefenin en büyük düşünürü olarak değerlendirilmektedir. Orta Çağ Hıristiyan felsefesinin en üst noktası olarak değerlendirilen bu öğreti, Katolik Kilisesi'nin resmi felsefesi olarak kabul edilmiştir.

Skolâstik felsefenin ilk dönemlerinde söz konusu olan inanılan ile bilinen birbirine denktir ve birbiriyle örtüşmektedir anlayışı, Aquinolu Thomas'da dini doğrular ve akıl iki ayrı bilgi kaynağıdır ve her biri insana başka yönde bilgiler sağlamaktadır şeklinde ifade edilmiştir. Bu doğrultuda Aquinolu Thomas'ya göre, bilmek tanıtlamak demektir, inanmak ise açıklamayı olduğu gibi kabul etmek ve bu şekilde doğru saymaktır.

Aquinolu Thomas'ya göre bilgi, insana, en yüksek ışığı anlayabilmesine yönelik ön koşulları sağlamaktadır. Bu temelde Aquinolu Thomas, bilginin çıkış noktasının deney olduğunu düşünmekte ve duyuşsal bilgilerimizi genel kavramlar haline getirebildiğimiz için, deney verilerini mantıkla işlememiz gerekmektedir.

Kavramlar, bize varlığın özünü ya da bilgisini vermektedir, ancak buna karşın insanın direkt olarak her şeyi kavramasını sağlayacak olan bilgi formu insanoğluna kapalıdır. Bu nedenle de Aquinolu Thomas'ya göre, varlığın, ancak özünün ve öze yönelik etkilerinin kavramlaştırılarak bilinmesi mümkün olabilmektedir. Eğer varlığın zihinsel tasavvuru gerçeği ile uyuşmaktaysa bilginiz doğru olacaktır ki, bu soyutlama işleminin bizi ulaştıracağı son noktada yine en yüksek kavram olan “varlık” olacaktır (Aydın, 2012:62).

Aquinolu Thomas, tümel kavramların varlığın özünde yer aldığını düşünmekte ve bu kavramların, nesnenin nesne ya da kendisi olmasını sağlayan zorunlu belirmeler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre her olan biten nesnedeki

özel formların açılmasından ve evrilmesinden ortaya çıkmaktadır ve formlar da, tıpkı tohumda olduğu gibi maddede bulunan gizli bir güç şeklinde kendisini göstermektedir .

Dünyada her olan biten belirli bir ereğe hizmet etmek amacıyla ve bu ereği belirleyerek oluşu başlatan Tanrı'dır. Evreni cansız cisimler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve melekler şeklinde aşamalara bölen Aquinolu Thomas, en yüksek aşamaya Tanrı'yı yerleştirmiştir ve varlık aşamalarını gelişen yaşamın aşamaları olarak nitelendirmiştir.

Ahlak öğretisi çerçevesinde de istenç özgürlüğünü her türlü ahlakın ön koşulu olarak Aquino'lu Thomas, ancak özgür olan ve akla dayanan düşüncelerden doğan eylemlerin iyi olarak nitelendirilmesi gerektiğini ifade etmiş ve Aristoteles'te olduğu gibi devleti doğal bir zorunluluk olarak görmektedir.

1.1.2.4. Ockhamlı William

Bir Fransız rahibi olan ve 1285 – 1347 yılları arasında yaşayan Ockhamlı William, Skolâstik felsefenin son dönemlerinin en önemli filozofu olarak kabul edilmektedir. Orta Çağ felsefesinde ilk olarak Roscelinus'la birlikte ortaya konmaya başlanan nominalizmin de önemli temsilcilerinden olan Ockham'lı William, tümellerin gerçek bir varoluşa sahip olmadıklarını ve ancak yapma ya da yapay şeyler olarak değerlendirilmeleri gerektiğini savunmaktadır (Bayar, 2007:169).

Ockhamlı William'a göre, tümellerin, ancak soyut düşüncenin ürünü olarak ve bilimsel çalışma içerisinde ortaya çıkarılabilmesi olasıdır. Zira tümeller, çokluğun ortak olan yanını ifade etmemektedir ve sadece onlara yüklenebilir isimler olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede bilimler genel olanı değil, bilakis özel olanı ya da tekil olan varlığı incelemelidir. Çünkü sadece tekil varlıkları bir gerçekliğe sahiptir ve “şeyler”, en başından itibaren “birey” olarak vardır.

Ockhamlı William, ampirik anlayışa sahip bir filozoftur ve her türden bilginin temeli sadece deney olarak görülmelidir. Ockhamlı William'a göre, özel ya da bireysel varlıklarla olayların varoluşunu, sadece ve sadece deney ve duyulara dayanan bilgi ile bilmek olasıdır. Bu nedenle Ockhamlı William, temel önermeleri deneyle sınamayacak olan rasyonel bir teolojinin ya da örneğin

ruhun ölümsüzlüğünün tanıtlanmasının, nesnesi gözlenemeyeceği için mümkün olamayacağını belirtmektedir (Maurer, 1999:2 vd.)

Bu belirlemeleri çerçevesinde Tanrı'nın birliğinin, sonsuzluğunun ve dahi varlığının bile kesin olarak tanımlanamayacağı savunusunda olan Ockham'lı William, bu yöndeki bilgilerin ancak inancın konusu olabileceğini belirtmekte ve ancak inanılarak ya da iman edilerek kabul edilebileceğini ifade etmektedir. Tanrı ve doğaüstü varlıklar ne tanıtlanabilir niteliktedir, ne de herhangi bir tanıtlamaya araç ya da ilke olarak kullanılabilirler .

İnanç ve bilgiyi kesin çizgilerle birbirinden ayırmış olan Ockhamlı William'ın bu görüşleri ile birlikte, felsefenin neredeyse tüm Orta Çağ boyunca dinin ya da teolojinin hizmetinde olduğu anlayışı değişmeye başlamıştır. Ockhamlı William'la birlikte bilgi inanç karşısında özgürleşmeye başlamış ve bu özgürleşme süreci de kendisini bulmasını beraberinde getirmiştir. Skolâstik felsefenin son dönemlerinde ortaya koyduğu bu yöndeki düşünceleri ile Ockhamlı William, Rönesans'ı üç yüzyıl önce müjdelemeye başlamış bir filozof olarak değerlendirilmektedir.

Ockhamlı William'ın kavramların maddi bir temelini olduğunu ileri sürmüş olması ile maddi gerçekliğin temelinde tümel kavramların yer aldığına yönelik düşüncesinin çeliştiği görülmektedir. Bu çerçevede Ockhamlı William'ın, doğanın tekil nesnelere ve somut olaylar üzerinde incelenmesi anlamındaki yaklaşımları ve bilginin bu şekilde elde edilmesine yönelik inancı, kendisinden önceki filozofların düşüncelerinin yeniden gündeme getirilmesi olarak değerlendirilmektedir (Cevizci, 2001:129 vd.).

Bu savunuları nedeniyle Skolâstik felsefenin son döneminde birçok eleştiriye maruz kalan Ockham'lı William, kilise tarafından aforoz edilmiştir. Ancak düşünceleri 14. ve 15. yüzyıla dek üniversitelerde tartışma konusu olmaya devam etmiş ve Rönesans ve Reform döneminde realistlerle nominalistler arasında devam eden tartışmaların temelini oluşturmuştur. Peki Orta Çağ İslam felsefesinde durum nasıldı?

1.1.3. Klasik Teoloji Anlayışı ve Orta Çağ İslam Felsefesi

Orta Çağ İslam Felsefesi, Orta Çağ'da hâkim olan ve İslam kültürlerinde doğmuş özgün bir felsefe geleneğini ifade etmektedir. Bu çerçevede Orta Çağ İslam Felsefesi, Batı'nın Karanlık Çağ'a girdiği dönemlerde sadece Antik Yunan'dan aktarılan bilgilerin korunmasını değil, aynı zamanda katkılarda bulunularak zenginleştirilmesini de sağlamıştır.

Bünyesinde farklı felsefi öğretileri ve alternatif felsefe tasavvurlarını barındıran Orta Çağ İslam Felsefesi, örneğin Meşşai felsefesi ile Antik Yunan tarzı bir felsefenin takip edilmesini içermektedir, buna karşın tasavvufi felsefe anlayışı ile de mistik bilgiyi temel almıştır. Bu doğrultuda Orta Çağ İslam Felsefesi'nde mistisizm ile Meşşai felsefesi haricinde birçok başka felsefi öğreti yer almaktadır, sadece bu iki öğretinin dahi Orta Çağ İslam filozoflarının o güne dek geleneksel anlamda devam ettirilen felsefe anlayışlarından farklı bir arayış içerisinde oldukları görülmektedir.

Meşşai felsefesi, 9. yüzyıl ile 12. yüzyıl arasında ve yaklaşık 300 yıl boyunca benimsenmiş olan bir felsefi anlayışı ifade etmektedir ve felsefe kavramının Eski Yunanca karşılığı olan *philosophia* kavramı yerine, Arapça karşılığı anlamında *felasife* kavramını kullanmıştır (Kılıç, 2008:66). Meşşai felsefe ile Orta Çağ İslam dünyasında Antik Yunan'a özgü felsefe geleneğinin dışında hareket edilmeye başlanmış ve Antik Yunan'da hâkim olan felsefe anlayışı, rasyonel felsefeye karşılık gelecek şekilde geliştirilmiştir.

Antik Yunan felsefesi, Skolâstik felsefede olduğu gibi, Orta Çağ İslam Felsefesi'nde de önemli etkiler yaratmış ve Orta Çağ İslam Felsefesi, geleneğinin oluşturulmasında önemli bir rol oynamıştır. Orta Çağ İslam Felsefesi, temelde önemli tarihsel faktör doğrultusunda şekillenmiştir. Bu faktörlerle ilgili belirlemeler aşağıda verildiği gibi değerlendirilebilmektedir,

- Orta Çağ İslam Felsefesi'nin şekillenmesinde etkili olan önemli tarihsel faktörlerden ilki, Orta Çağ İslam dünyasında söz konusu olan yabancı etkiler ve bu etkiler doğrultusunda farklı dini ve entelektüel çevreler arasında söz konusu olan rekabet olarak ifade edilmektedir (Ulukütük, 2010:255).

• Orta Çağ İslam Felsefesi'nin şekillenmesinde etkili olan önemli tarihsel faktörlerden üçüncüsü de, rasyonalist filozoflar ile gelenekçi filozoflar arasındaki mücadeleden kaynaklanmaktadır denilmektedir (Taylan, 2014:61 vd.).

Orta Çağ İslam Felsefesi geleneğinin temelinde yer alan ana kaynakların, hadislerden, kelimadan ve Antik Yunan felsefe geleneğinden etkilendiği söylenebilir. Bu çerçevede Antik Yunan felsefesinden farklı olarak Orta Çağ İslam Felsefesi, kuramsal aklın Kur'an-ı Kerim'in varlık anlayışı ile şekillendirmeyi amaçlamış ve gerçeklik kavramı, Allah'ın kendisi ya da varlığı ile birlikte değerlendirilmiştir.

Belirtildiği üzere, Orta Çağ İslam Felsefesi'nin şekillenmesinde etkili olan önemli tarihsel faktörlerden biri olan Antik Yunan felsefesi, 8. yüzyıl itibariyle Orta Çağ İslam filozoflarının Antik Yunan filozoflarının felsefeleri ile tanışmaları doğrultusunda etkili olmaya başlamıştır. Bu dönemde Antik Yunan filozoflarının temel eserleri Arapça'ya çevrilmiş ve sadece Antik Yunan felsefesinde önemli bir yere sahip olan Platon ve Aristoteles'in değil, atomcu ve materyalist filozoflarının da düşüncelerinin aktarılmasına çalışılmıştır.

Orta Çağ İslam Felsefesi, üç önemli dönem bağlamında değerlendirilebilmektedir. Çalışmanın bu aşamasında Orta Çağ İslam Felsefesi'nde söz konusu edilebilen bu üç dönem, "Doğu Felsefesi Dönemi", "Batı Felsefesi Dönemi" ve "Tasavvufi Felsefe ve Aydınlanma Felsefesi" alt başlıkları doğrultusunda ele alınacak ve değerlendirilecektir.

1.1.3.1. Doğu Felsefesi Dönemi

Orta Çağ İslam Felsefesi'nin ilk dönemi olarak nitelendirilen Doğu Felsefesi Dönemi, Kindi, Razi, Farabi, İbn – i Sina ve Gazali tarafından geliştirilen felsefe anlayışını ifade etmektedir. Doğu Felsefesi Dönemi filozofları, büyük oranda Aristoteles ve Platon'un etkisi altında kalmışlardır ve bu doğrultuda daha çok aklın ön planda tutulması gerektiği anlayışını savunmuşlardır.

Bu dönemi Gazali'nin sonlandırdığı kabul edilmektedir ve Gazali, aklın ön planda tutulmamasını ve bilakis imanın aklın önünde yer alması gerektiğini ifade etmesi bakımından, Doğu Felsefesi Dönemi kapsamında değerlendirilen diğer filozoflardan farklılık arz etmektedir.

Doğu Felsefesi Dönemi filozofları arasında yer alan ve 9. yüzyıl filozofu olan Kindi, Orta Çağ İslam Felsefesi'nin ilk filozofu olarak kabul edilmekle birlikte, dönemin ilk yaratıcı felsefe yazarı ya da filozofu olarak da görülmektedir. Orta Çağ İslam Felsefesi'ne terminoloji ve yöntembilim bakımından önemli katkılar sağlamış olan Kindi, İslam rasyonalizminin ilk büyük filozofu ve Aristoteles'in de Orta Çağ İslam dünyasında tanınmasını sağlayan ilk isimdir.

Vahyin rasyonel yöntemlerle değerlendirilmesi gerektiğini savunan Kindi, eserlerinde Aristoteles etkisi görülmesine karşın, dünyanın ve evrenin Yaratıcı tarafından yoktan var edilmesini öne sürmesi bakımından Aristoteles'ten ayrılmaktadır. Felsefeyi de insan sanatlarının en üstünü olarak gören Kindi, felsefenin temel görevinin, insanın sahip olduğu potansiyeller doğrultusunda varlığın hakikatini bilmeye aracılık etmesi olduğunu ifade etmektedir (Kaya, 2013:33 vd.).

Doğu Felsefesi Dönemi'nin ikinci önemli ismi olarak kabul edilen 10. yüzyılda yaşamış olan Razi'dir. Antik Yunan filozoflarından Platon'dan etkilenmiş olan Razi, doğalcılık öğretisinin öncülüğünü yapmış ve aklın vahyin önüne konulması doğrultusunda rasyonalist bir felsefeye ulaşılması gerektiğini savunmuştur. Aslında bir hekim olan Razi'nin doğalcılık öğretisini savunmasının temelinde

hekim olması yer almaktadır ve yine bu nedenle Razi, felsefe ile tıbbi eş kaynaklı alanlar olarak değerlendirmiştir (Karaman, 2002:34). Bu noktadan hareketle maddenin ezeli olduğu savunusunda bulunan Razi, kıyametin kopması ile birlikte dünya ya da evren dağıldığında maddenin ilk haline döneceğini belirtmektedir.

Doğu Felsefesi Dönemi'nin önemli filozoflarından bir diğeri de, aynı zamanda dünyanın en önemli filozofları arasında değerlendirilen Farabi'dir. 10. yüzyılda yaşayan ve Batı dünyasında "Avennasar" adı ile bilinen Farabi, mantık, metafizik ve siyaset felsefesi ile ilgili konularda çalışmalar yapmış ve bu yönüyle Batı'yı önemli ölçüde etkilemiştir.

Aristoteles'in mantık anlayışı doğrultusunda çalışmış olan Farabi, Aristoteles Mantığı'nın İslam düşüncesi içerisinde başarı ile uygulanmasını

sağlamış ve “Muallim – i Evvel (Birinci Öğretmen)” olarak adlandırılan Aristoteles’in ardından “Muallim – i Sani (İkinci Öğretmen)” adı ile anılmıştır.

Platon’un siyaset felsefesi ile ilgili görüşlerini döneminin düşünce koşulları doğrultusunda büyük bir ustalıkla yorumlayan ve Platon’un filozof – kral anlayışına peygamber anlayışını da ekleyen Farabi, devlet yönetiminde yasa koyucu olarak filozofların yanında peygamberin yer alması gerektiğini belirtmiştir. Farabi’ye göre, peygamber insanların nasıl yaşamaları gerektiğini bilen ve bu bilgiyi insanlara bildirme becerisine sahip olan kişidir.

Doğu Felsefesi Dönemi’nin önemli isimlerinden bir diğeri de, 11. yüzyıl filozofu ve bilim adamı İbn-i Sina’dır. Batı dünyasında “Avicenna” adı ile bilinen İbn-i Sina, kendi dönemine kadar devam eden zengin felsefe geleneğini yeni baştan yorumlamış ve büyük bir külliyat halinde değerlendirerek, özellikle metafizik alanında önemli etkilerde bulunmuştur (Erdem, 2011:103).

En önemli başarısı Platon ile Aristoteles’in sentezini yapmış olmak olarak değerlendirilen İbn – i Sina, İslam Dini’ni kendi sisteminin terimleri ile ifade etmesi ve yorumlaması açısından da önemli bir isim olarak kabul edilmektedir. Bu ve benzeri yöndeki katkılarından dolayı İbn – i Sina, felsefe tarihinde “Eş – Şeyhü’r – Reis (Filozofların Filozofu)” olarak kabul edilmektedir (Peker, 2008:161).

Bununla birlikte, belirtildiği üzere, Kindi tarafından başlatılan ve Farabi ile İbn-i Sina tarafından devam ettirilen ve ivme kazandırılan Doğu Felsefesi Dönemi felsefe geleneği, Gazali felsefesi ile sona ermiştir. Gazali, akıl ile imanın ve dolayısıyla felsefe ile dinin uzlaştıramayacağını savunmuş, bu nedenle felsefe ile din arasında kesin bir tercih yapılması gerektiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda imanın aklileştirilemeyeceğini ifade eden Gazali, Antik Yunan tarzı rasyonalist felsefeyi sonlandırmış ve hikmete yönelen felsefenin, yani tasavvufi felsefenin doğuşunu gündeme getirmiştir.

Orta Çağ Batı dünyasında Haçlıların, Orta Çağ İslam dünyasında da Bâtınilerin ve İsmaililerin etkisi ile çalkantılı bir süreç yaşanmaya başladığı bu dönemde, İslam dünyasına yeni bir dinamizm ve boyut kazandırma savunusu ile yola çıktığını belirten Gazali, felsefeyi eleştirerek işe başlamış ve bu doğrultuda

felsefeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir modus alarak, akılcı tüm sistemlere ve dolayısıyla bilime karşı olduğunu ifade etmiştir.

1.1.3.2. Batı Felsefesi Dönemi

Orta Çağ İslam Felsefesi'nin ikinci dönemi olarak nitelendirilen Batı Felsefesi Dönemi, Batı'da Endülüs'te gelişen ve temsilcileri İbn-i Bacce, İbn-i Tufeyl ve İbn-i Rüşd olarak kabul edilen dönemi ifade etmektedir (Hyman ve Arkan, 2002:49). Batı Felsefesi Dönemi'nde yoğun bir Aristoteles etkisi görülmektedir. Dönemin en önemli filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn-i Rüşd, kendisinden sonraki dönemde Batı'da da Aristoteles'in yeni bir bakış açısı ile yorumlanmasında etkili olmuştur.

Orta Çağ İslam Felsefesi'nin ikinci dönemi olarak değerlendirilen Batı Felsefesi Dönemi'nin öncü filozoflarından biri olarak kabul edilen İbn-i Bacce, 12. yüzyılda yaşamıştır. Platon'dan ve Aristoteles'ten etkilenmiş olan İbn-i Bacce, sosyal yaşamdaki birey ile Allah'a bağlanmış olan hikmet sahibi birey arasındaki karşıtlığı vurgulamak adına hareket etmiş bir isimdir (Bircan, 2013:136 vd.).

Farabi'nin felsefesinden etkilenen İbn-i Bacce, bilimleri beş alt başlıkta ele almaktadır. Bu şartlar felsefenin beş kısmında geçerlidir: Metafizik, fizik, pratik felsefe, matematik ve mantık. Mantık gerçeği elde etmek için bir alet olmaktadır. Aslında İbn-i Bacce'nin asıl amacı Aristotelesçi on kategorinin altında yatan kavramları açıklamaktır.

Batı Felsefesi Dönemi içerisinde değerlendirilen Endülüs Felsefesi'nin önemli temsilcilerinden bir diğeri de İbn- i Tufeyl'dir. Yeni Plâtonculuk öğretisinin doruk noktası olarak değerlendirilen İbn – i Tufeyl, toplumdan ve dinden destek görmeyen insan aklının Hakikat'in bilgisine nasıl erişebileceğini göstermek istemiş ve akıl ile vahyin ve dolayısıyla felsefe ile dinin uyumlu olabileceğini savunmuştur.

Ibn-i Tufeyl Tanrı'nın varlığına dair iki ispata değinmiştir. Birincisi, bütün ayaltı varlıklardaki madde ve suretin birleşiminin gerçeğiye, ikincisi ise alem ve parçalarının sınırlı ve sonlu varlığını sürdürmek için sonsuz bir güce ihtiyaç duymasıdır. Ancak bunu yaparken felsefeyi soyutlamayan bir anlayış sergilemektedir. "Ibn Tufeyl felsefesi tasavvufi birliğin imkanını açıklamak ve hatta yoldaki karışıklıklardan uzak durmak için gerekli bir zemin olarak görmekte,

ancak tasavvufi halin felsefi soruşturmanın bizatihi bir parçası veya sonucu olduğunu kabul görmemektedir” (Adamson ve Taylor, 2007:193)

Batı Felsefesi Dönemi'nin önemli isimlerinden bir diğeri de İbn-i Rüşd'dür. 12. yüzyıl filozofu olan İbn-i Rüşd, Antik Yunan felsefe geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir (Sarioğlu, 2003:149 vd.). Aristoteles'in felsefe anlayışını İslam düşüncesine uyarlama çabası içerisinde olan İbn - i Rüşd, bu şekilde Aristoteles'in hem İslam dünyasında hem de Batı dünyasında yeni bir bakış açısı ile ele alınmasını sağlamış ve hatta Aristoteles'in Batı dünyasında doğru bir şekilde anlaşılabilmesine katkıda bulunmuştur.

Diyalektik kavramı üzerinden yorumlanan ve tartışılan İbn-i Rüşd, felsefeyi ayrı dini ayrı bir hakikat olarak gören çifte hakikat öğretisini kabul etmeyip bilakis “hakikat hakikat ile çelişmez onunla tutarlıdır” ilkesini kabul eder.

Dante'nin *İlahi Komedy*a adlı eserinde “Büyük Yorumcu” olarak yer verdiği İbn-i Rüşd, filozofların tekfir edilmekle ya da dinden çıkmış / dinsiz kabul edilerek suçlandıkları bir dönemde felsefe ve din arasında herhangi bir uyumsuzluk ve çelişki olmadığını savunmuş ve yaşamı boyunca felsefeden ve ilerlemeden yana olduğunu sıklıkla ortaya koymuştur.

1.1.3.3. Tasavvufi Felsefe ve Aydınlanma Felsefesi

Orta Çağ İslam Felsefesi'nin üçüncü ve son dönemi olarak nitelendirilen Tasavvufi Felsefe ve Aydınlanma Felsefesi Dönemi, temelde Gazali tarafından başlatılan ve Suhreverdi ile İbn-i Arabî gibi filozoflar tarafından geliştirilen dönemi ifade etmektedir. Tasavvufi felsefe ya da İshraki felsefe geleneği, Gazali'nin Doğu Felsefesi Dönemi filozoflarına yönelttiği eleştiriler doğrultusunda ve Gazali'nin görüşleri ile uygunluk taşıyacak şekilde sezgiye dayalı bir bilgi anlayışının ortaya konulması gerekliliğiyle şekillenmiştir.

Orta Çağ İslam Felsefesi'nin üçüncü dönemi olarak nitelendirilen bu dönemde, mistik temellerde İshraki felsefenin oluşturulduğu görülmektedir. Aydınlanma felsefesi geleneği ile şekillendirilen İshraki felsefe, Doğu Felsefesi Dönemi felsefe geleneğine ve Batı Felsefesi Dönemi felsefe geleneğine alternatif olarak gelişmiştir. Geleneğin öncüsü olarak kabul edilen isim olan ve Doğu Felsefesi Dönemi'ni sonlandırdığı kabul edilen Gazali'nin eleştirileri ile birlikte

İşraki felsefe, sezgiye dayalı bir bilgi anlayışını savunmuştur. İşrak sözcüğü, aydınlanma ya da nurlanma anlamına gelmektedir (Okudan, 2001: 66 vd.).

İşraki felsefenin kurucusu olarak kabul edilen isimlerden bir diğeri de, 12. yüzyılda yaşamış olan filozoflar arasında yer alan Suhreverdi'dir. Suhreverdi'ye göre, insanın hakikate ulaşmasının "tefekkür" olarak bahs ve en yüksek seviyede ahlaki arınma olan ve çile çekme anlamına gelen "teellük" anlamında temel iki yolu bulunmaktadır. Teellükü esas alanlar peygamberler ve sufilerdir. Bahsi esas alanlar Aristoteles'i izleyen Farabi ve İbn-i Sina gibi filozoflardır. Her ikisini de savunanlar, İşraki felsefenin savunucularıdır.

13. yüzyıl filozofları arasında yer alan İbn – i Arabî'de İşraki filozoflardandır. Bu temelde mistisizmi savunmuş olan İbn– i Arabî, Vahdet – i Vücut öğretisini de ilk olarak ve açıklıkla ortaya koyan isim olarak kabul edilmektedir. İbn– i Arabî'ye göre, nesnelere oluşturduğu dünya, Hakk'ın geçici bir gölgesinden ibarettir ve asla hakikati içermemektedir (Çetinkaya, 2009:136).

İbn – i Arabî felsefesi tefekkür ya da mantıksal düşünmenin, sezgisel bilgi ya da ilahi bilgi ile aynı sonuçlara ulaşmayı sağlayıp sağlamayacağı sorusuna hem evet hem de hayır yanıtını vermek bakımından, akıl ile sezgi arasındaki dengenin korunmasını sağlamak adına hareket etmektedir.

Bazı felsefe tarihçilerine göre, aynı dönemde Orta Çağ Hıristiyan düşüncesinde İbn – i Arabî savunucu olan filozoflar akıl ile sezgi arasında söz konusu edilen bu dengenin korunmasını sağlayamamışlar ve tek yanlı bir bakış açısı ile tamamen rasyonel bir doğrultuda ilerlemişlerdir. Yukarıda da anlaşıldığı gibi klasik teoloji anlayışında Tanrı aşkın bir durumdadır. Aslında birey özgür değildir. Spinoza ise felsefesini rasyonel temellere oturtmaktadır. Şimdi de rasyonel teolojiye değinmek gerekir.

1.2. Rasyonel Teoloji Anlayışının Analizi

1.2.1. Rasyonel Teoloji Anlayışının Genel Özellikleri

Teolojik yönelişler, insan doğasının ayrılmaz bir parçası olması doğrultusunda hemen her dönemde söz konusu olmakla birlikte, ortaya çıktıkları dönemin temel felsefi niteliklerini de yansıtmaktadırlar. Rasyonel Teoloji anlayışı, dönem itibarıyla aklın gücünü temel alan bir anlayışın hâkim olması

doğrultusunda, insan–doğa–Tanrı bütünlüğünü öngören ve bu üç yapının bir ve aynı hakikatin bir parçası olduğu düşüncesi ile kendisini temellendiren bir felsefi anlayışını ifade etmektedir. Bu nitelikleri çerçevesinde Rasyonel Teoloji, içerisinde yer aldığı dönem itibarıyla olduğu gibi, teolojiye yaklaşım tarzı ve izlediği yol ve yöntem bağlamında diğer dönemlerde söz konusu edilen teoloji anlayışlarından farklılık göstermektedir.

Rasyonel Teoloji anlayışının temelinde yer alan “rasyonel” kavramı, aşağıda verilen tanımlarla karşılanmaktadır,

a) “Rasyonel, akıl ilkelerine uygun düşen, anlaşılabilir olan, tutarlılık, basitlik, tamlık, düzen ve mantıksal yapı sergileyen disiplin kurallarını nitelemektedir.

b) Rasyonel, aklın varlığı ya da faaliyeti kapsamında belirlenen şeyi ifade etmektedir.

c) Rasyonel, akla ve düşünce yasalarına uygun olanı ifade etmektedir.

d) Rasyonel, akıl içeren ve aklın varlığı ya da faaliyeti ile belirlenen şeyi ifade etmektedir” (Cevizci, 2007:286).

Teoloji kavramı ile ilişkilendirilmesi çerçevesinde ise rasyonel kavramı, “Rasyonel Teoloji”nin şu şekilde tanımlanmasını mümkündür, “Rasyonel Teoloji, akıl ilkelerinden hareket edilmesi doğrultusunda, düşünce yasalarına uygun bir şekilde ortaya konulan teoloji (Tanrıbilim) anlayışıdır” (Cevizci, 2007:286).

Çınar’a (2008:20) göre Rasyonel Teoloji, aşağıda verildiği şekilde tanımlanmaktadır, “Rasyonel Teoloji, insan, doğa ve Tanrı’yı bir ve aynı gerçekliğe yöneltilmiş üç ayrı bakış açısının nesnelere olarak gören felsefi temelli bir tanrıbilim anlayışını ifade etmektedir.”

Rasyonel Teoloji’de söz konusu edilen insan, doğa ve Tanrı kavramları, akıl çerçevesi içerisinde ele alınmakta ve bir anlamda aynı potada eritmeye çalışılmaktadır. Bu üç kavramın ortak noktası ise, akıl gerçekliğinden kaynaklanmaktadır.

Rasyonel Teoloji anlayışının temellerinin en eski dönemlere dek götürülmesi söz konusudur. Rasyonalizm öğretisi ile Rasyonel Teoloji'nin kökenleri, "ussal kategoriler" anlamında bir ve aynı noktadan hareket etmektedir. Bu nedenle, Antik Yunan felsefesinden başlayarak Orta Çağ'a uzanan bir dönem içerisinde ve modern dönem boyunca Rasyonel Teoloji anlayışı ile karşılaşmak olasıdır (Çınar, 2008:23).

Aklın ve zihinsel muhakemenin gerçekliğine ve kanıt değerine inanmayı içeren Rasyonalizm, "İrrasyonalizm"ın karşısında yeralan bir öğretiyi ifade etmektedir ve apriori anlamda bilginin kaynağının akıldan geldiğini savunmaktadır. Bu anlamı itibariyle "Empirizm (Deneycilik)" anlayışının karşısında yer alan Rasyonalizm, bilginin genel-geçer olmasının deneyden değil, bilakis akıldan kaynaklandığı anlayışına dayanmaktadır ve Rasyonalizm kapsamında akılda apriori olarak var olan yeti sayesinde, insanın mutlak evrensellik ve zorunluluk ilkelerine muhakeme ile ulaşmasının olası olduğu kabul edilmekte ve doğa ile birlikte insan ve Tanrı da bir bilgi objesi haline getirilmektedir.

Yavuz (2009:55) tarafından da Rasyonel Teoloji, akıl ilkeleri ile temellendirilmesi ve kriterlerini aklın öncülüğünde belirlemesidir. İnsan ve doğa kuralları ile Tanrı'nın varoluşunu bir ve aynı dizge içerisinde ele alan bir öğreti olarak değerlendirilmektedir.

Buna göre de Rasyonel Teoloji'nin Tanrı'nın varlığına yönelik ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtlarının, ilk neden düşüncesi çerçevesinde ve zorunlu varlık vb. gibi kavramlarla birlikte yer almaya başladığı görülmektedir. Yavuz'a (2009:55) göre, aklın önderliğinde hareket eden düşünce, akıl ilkeleri ile temellendirilmek durumundadır ve bu nedenle Rasyonel Teoloji, kendisini temellendirdiği bu argümanlara bağlı/bağımlı kalmak çerçevesinde hareket etmektedir.

Aydınlanma dönemi filozofları, Orta Çağ'da söz konusu olan geleneksel Kutsal Kitap anlayışı yerine, –Rasyonel Teoloji bağlamında ve Rasyonalizm'in niteliğine uygun olarak– rasyonel bir din anlayışı ortaya koymak adına hareket etmişlerdir. Bu çerçevede Tanrı'da –tıpkı doğada söz konusu olan zorunlu yasalar gibi– zorunlu yasalara tabi olmaya başlamıştır.

Rasyonel Teoloji bağlamında Aydınlanma Dönemi filozofları, akli zihnin kendisiymiş gibi değerlendirmek bakımından yanılığa düşmektedirler. Ve akli, ruh ve nefsi zihne indirgemekte ve aklın bağımsız yasalarının olduğunu düşünmektedirler. Oysa Aydınlanma dönemi filozoflarının saf akıl ilkeleri ile ulaştıkları nokta Tanrı'nın da zorunluluk yasaları kapsamında değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır ki, bu bakış açısı teolojik anlamda mucize ve vahiy gibi olağanüstü durumları yok sayan bir anlayışı ifade etmektedir.

1.2.2. Rasyonel Teoloji ve Spinoza

Rasyonalist bir filozof olan Spinoza, insan düşüncesinin merkezine Tanrı düşüncesini koymakta ve bu temelde yetkin ve olgun insan olmanın en temel ilkesinin, Tanrı'yı bilmek ve her zaman Tanrı bilincine sahip olmak olduğunu savunmaktadır. Bu bakış açısı çerçevesinde insan yaşamında Tanrı'nın yüceltilmesine yer veren Spinoza, ilahi dinlerin temel dayanakları arasında yer alan vahiy, Kutsal Kitap ve peygamber anlayışlarını da aynı bakış açısı ile değerlendirmektedir.

Tractatus adlı eserine Spinoza, peygamberlik ve vahiy konusu ile ilgili değerlendirmelerine yer vererek başlamaktadır. Bu kapsamda Spinoza, peygamberlik ve vahiy ile ilgili belirlemelerini aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir:

Vahiy, bir şey hakkında insanlara Tanrı tarafından vahyedilmiş olan emin bilgidir. Peygamber ise, Tanrı tarafından vahyedilen şey hakkında emin bir bilgisi olmayan ve bundan dolayı da onu ancak iman yolu ile alma olanağına sahip olan kişilere, vahyedilen şeyleri ulaştırmada aracılık eden kimsedir (Spinoza, 2011:13).

Bu belirlemeleri çerçevesinde Spinoza'nın peygamberi, Tanrı'nın emirlerini insanlara ulaştıran aracı kişi olarak tanımladığı görülmektedir. Spinoza kişinin mükemmel bir zihne değil, sadece canlı bir hayal gücüne sahip olması gerektiğinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir (Spinoza, 2011:25 – 27).

Spinoza, peygamberlerin hayal güçleri yardımıyla ya sözler ya görüntüler ya da hem sözler hem de görüntüler anlamında Tanrı tarafından iletilen vahiyleri

alabildiklerini düşünmekte ve bu vahiyleride her zaman için gerçeği yansıtmadığını, kimi zaman da hayali olabildiğini ifade etmektedir.

Tanrı'dan gelen vahiylerin, peygamberlerin üslubuna, belagatine, mizacına (Spinoza, 2011:29), hayal güçlerine ve algılama düzeylerine (Spinoza, 2011:29, 30 – 31) göre farklılık gösterdiğini belirten Spinoza, İbranilerin peygamberleri için “nebi (nabi)” tabirini kullandıklarını belirtmekte ve Kutsal Kitap temelinde değerlendirildiğinde “nebi” sözcüğünün, “Tanrı'nın yorumcusu” anlamına geldiğini söylemektedir (Spinoza, 2011:13).

Spinoza, Tanrı'nın peygamberlere vahiy yoluyla ulaşması sürecinde, peygamberlerle konuşma ya da onlarla diyalog kurması aşamasında kendisini ve gerçeklere onlara aktarırken hiçbir özel dil kullanmadığını düşünmektedir. Spinoza'ya göre Tanrı, sadece peygamberlerin eğitimlerine ve yeteneklerine uygun olarak, yerine göre veciz, yerine göre sert, yerine göre basit, yerine göre ayrıntılı ya da yerine göre karanlık bir dil kullanmaktadır (Spinoza, 2011:31).

Peygamberler tarafından insanlara iletilen vahiylerin doğruluğu konusunda da Spinoza, aşağıda verilen belirlemede bulunmaktadır,

Basit hayal gücü, doğası gereği her açık ve seçik fikir gibi kesinliği kendi bünyesinde barındırmadığından ve tersine hayal gücünün ya da tasarlanan bir şeyin bize kesinlik verebilmesi için zorunlu olan şeye, yani akla uygun düşünceyi kendisine eklemesi gerektiğinden, bu durumun neticesi olarak peygamberlik kesinliği kendi içerisinde taşıyamaz (...) Bundan dolayı da peygamberler, Tanrısal vahyin doğruluğundan vahyin kendisi ile değil, Tanrı'nın vaadi ile duyan ve ayrıca bir işaret de gerektiren – İbrahim Peygamber örneğinin de gösterdiği gibi – herhangi bir alametle emin olmuşlardır” (Spinoza, 2011:28).

Spinoza'nın, peygamberler tarafından iletilenlerin doğruluğunu, doğru her fikir gibi doğruluğunu kendi içerisinde taşıyan kesinliklere göre değil de, herhangi bir alametle ilişkilendirerek değerlendirdiği görülmektedir. Spinoza'nın peygamberlerin doğruluğunun göstergesi olarak değerlendirdiği alametler de, kehanet ve mucizeleri içermektedir.

Ancak Spinoza'ya göre, sahte peygamberler de kehanet ya da mucize gösterebildiklerinden, kehanetlerin ve mucizelerin tek başlarına peygamberlik göstergesi olarak kabul edilmeleri doğru olmayacaktır. Bu nokta itibariyle Spinoza, kehanet ve mucizelere ek olarak peygamberlerden, yalnızca iyiye ve doğruya yönelik olmanın beklenmesi gerektiğini belirtmektedir.

Peygamberlerin ahlak öğretilerinin aynı zaman peygamberliklerinin doğruluğunun bir kanıt olduğunu belirten Spinoza, erdemli olan ve her davranışında da erdemli olmaya uygun davranan peygamberlerin, peygamberlik vasfına sahip olmak için en önemli özelliği bu şekilde gösterebildiklerini savunmaktadır.

Spinoza işte bu nedenle, peygamberlerin aslında yüksek ve mükemmel bir zihin yapısına sahip oldukları için değil, bilakis sahip oldukları dindarlık düzeyinden ve inançlarının sarsılmaz olmasından dolayı çok övüldüklerini, değer gördüklerini ve dolayısıyla peygamber olarak seçildiklerini ifade etmektedir. Ve peygamberler bu sayede gerçek erdemi öğretebilecek ve diğer insanları da erdemli olmaya davet edebilecek durumdadırlar (Spinoza, 2011:47 – 49).

Rasyonel Teoloji anlayışı doğrultusunda Spinoza, insanın her şeyden önce Tanrı'yı bilmek ve sevmekten dolayı tadabileceği mutluluğu ve selameti önemsemesi gerektiğini belirtmektedir. Kutsal Kitap'ta da belirtildiği üzere, bu mutluluk ve selamet insan için – haklı olarak ve yerinde bir değerlendirme ile – “şan ve şeref” olarak verilmektedir. Kutsal Kitaplar, olumlu bilgiler içermesi bakımından, insanın Tanrı'yı bilebilmesi ve gereği gibi sevebilmesi için yol göstericidir ve yetkin bir insan olmak isteyen herkes bu doğrultuda Kutsal Kitapların bu yöndeki olumlu katkılarından yararlanmak adına hareket etmelidir (Spinoza, 2011:198).

Kutsal Kitapların ve vahyin gerekliliği ile ilgili olarak Spinoza aşağıda verilen belirlemelerde bulunmaktadır:

Ben, insana sağlayacağı faydayı ve bu kapsamdaki zorunluluğunu göz önünde bulundurarak Kutsal Kitap'a ya da vahye çok değer veriyorum. Zira bizi doğal ışık yolu ile mutluluğa erdiren yolun, basit itaat olduğunu kavramak olası olamayacaktır. Bu durumun, Tanrı ile özel lütfünden dolayı gerçekleştiğini bize gösteren

ve öğreten de sadece vahiydir (...) Bu noktada, Kutsal Kitap'ın ölümlü varlıklara büyük bir teselli kaynağı olduğu ortaya çıkmaktadır. Tüm insanlar itaat edebilirler, buna karşılık tüm insanlık ile karşılaştırıldığında, yalnız başına aklın kılavuzluğu ile erdemli bir yaşama kavuşma olanağına sahip insan sayısının çok az olduğu görülecektir. O halde, eğer Kutsal Kitap'ın tanıklığı olmasaydı, tüm insanların kurtuluşundan şüpheye düşülmesi gerekirdi (Spinoza, 2011:198 – 199).

Bununla birlikte Spinoza, Kutsal Kitap'ın amacını şu ifadeleri ile ortaya koymaktadır: “Kutsal Kitap'ın amacı, insanlara bilimleri öğretmek değildir. Bundan da kolayca şu sonuca ulaşılabilir ki, O, insanlardan bilgisizliği değil, sadece itaati istemektedir ve itaatsizliği mahkûm etmektedir” (Spinoza, 2011:176). “Tüm Kutsal Kitapların en genel ve en temel öğretisi, tapılması gereken tek bir Tanrı olduğu, O'nun her şeye gücü yeten üstün bir varlık olduğu, O'nun her şeyle ilgilendiği, Kendisi'ne tapınan ve başkalarını Kendisi gibi seven insanları herkesten fazla sevdiğidir” (Spinoza, 2011:104).

Spinoza, Rasyonel Teoloji anlayışı çerçevesinde Kutsal Kitap, peygamberlik ve vahiy ile ilgili olarak söz konusu edilen bu belirlemelerin yanı sıra “iman” konusuna ve “akıl ve iman” ilişkisine de dikkat çekmekte ve imanın ne olduğu ya da nasıl anlaşılması gerektiği hususunda şu belirlemelerde bulunmaktadır, “İman, Tanrı hakkında, bilinmemesi durumunda Tanrı'ya itaat etmeyi ortadan kaldıran ve bu nedenle de Tanrı'ya itaat etmenin sağlanabilmesi için var olması zorunlu olan şeyi bilmeyi ifade etmektedir” (Spinoza, 2011:184 – 186).

Bu belirlemeleri doğrultusunda Spinoza, imanın “bilme” ve “bildiğini uygulayabilme” eylemlerini içerdiğini belirtmekte ve bu yöndeki tespitlerini de aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir, “En iyi nedenlere sahip olan insan, en iyi inanca sahip olan insan değildir, en iyi inanca sahip olan insan, adalet ve sevgi yönünden en iyi davranışları ortaya koyan insandır” (Spinoza, 2011:188).

Bu ifadeleri doğrultusunda iman etmenin salt düşünsel bir durum değil, aynı zamanda ve belki de daha fazla eylemsel bir durum içermesini gerektiğini belirten Spinoza, imanın ancak adalet ve sevgi davranışları çerçevesinde eyleme dönüştürülmesi durumunda anlam ifade edeceğini belirtmekte ve eğer iman

davranışları yansıtılması söz konusu değilse de, bu durum da sahip olunan imanın gerçek bir iman olmasından söz edilemeyeceğini savunmaktadır.

Spinoza'ya göre, Kutsal Kitap'ta da belirtildiği üzere, “Amelsiz bir iman, boştur ve ölü olacaktır” (Spinoza, 2011:184 – 185). Bu nedenle insan, Tanrı'nın esas olarak ve potansiyel olarak her yerde hazır ve nazır olduğunu kabul etmek ve O'nun mutlak iradesi ile ve iradesinin zorunluluğu gereği her şeyi kuşattığını ve yönettiğini kabul etmek durumundadır ki, eğer böylesi bir kabul içerisinde değilse iman etmiş de olmayacaktır (Spinoza, 2011:188).

Spinoza'ya göre, bir insanın inancı, ancak o insanın kanılarından hareketle itaatsizliğe ulaşması ya da bu kanılarını temel alarak günah işleme özgürlüğüne ulaşması ile “dindarlık” ya da “dinsizlik” bağlamında değerlendirilebilir. Bu nedenle bir insan doğru bir inanca sahip olsa bile, eğer itaatsiz ve asi ise gerçekte dinsizce bir inanca sahiptir. Buna karşılık bir insan yanlış bir inanca sahip olsa da, eğer itaatkâr olursa o insan dindarca bir inanca sahiptir (Spinoza, 2011:180 – 181).

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Spinoza, bir insanın inanca ve imana sahip olması için, o inanç ve imana yönelik bilince ve şuura sahip olmasını ön koşul olarak belirlemektedir. *Önemli olan niyettir* ifadesi ile de değerlendirilebilecek olan bu belirlemelere göre, yapılan eylemle elde edilen sonucun iyiliği ve doğruluğu, eylemin bilinçli ve şuurlu olarak yapılmasına bağlı olacaktır.

İnsan doğru bir inançla hareket ettiğini düşünmesine karşın doğru eyleme ulaşamamaktaysa, bu durumda inancının bilinç ve şuur içermediğini görmek durumundadır. İşte tam da bu nedenle Spinoza'ya göre amellerin dış görünüşleri önemli değildir, Aksi taktirde inançsız gibi görünen durumdan iman ve itaat ya da bilakis inançlı gibi görünen bir eylemden de imansız, itaatsiz ve asi bir sonuç çıkabilir. Bu kapsamda insanın önemsemesi gereken, yapılan işteki görünüş değil, öznenin taşıdığı bilinç ve şuur ve bu temelde ulaşılabilecek olan güzel ve erdemli davranış olmalıdır (Spinoza, 2011:180 – 184).

Spinoza'ya göre, bu ve benzeri nedenlerden ötürü Kutsal Kitap insanlara, doğal olarak aklın reddettiği şeyleri öğretmiş olmaz. Çünkü Kutsal Kitaplar zaten

anlamsız şeyler içermez. Bu nedenle Kur'an ve Talmut gibi Kutsal Kitapların "tabii aklın ışığı" ile çelişen hiçbir şey içermesi olası değildir (Spinoza, 2002:169).

Spinoza'nın bu belirlemelerinde yer verdiği "tabii aklın ışığı" ifadesi, insanın doğuştan tanrı fikrine sahip olmasını ve İlahi Hakikat'e de ancak bu şekilde ulaşabileceğini ifade etmektedir. Bu belirlemesi çerçevesinde Spinoza, "tabii akıl" tanımlaması ile insan aklının hâlihazırda sahip olduğu akıl düzeyini değil, bu düzeyden daha yüksek bir düzeye yükselmiş olmasını kast etmektedir.

Aynı şekilde "tabiat kanunları" ifadesi ile "Tanrısal Kanunlar" ifadesini de aynı anlamda kullanan Spinoza, tabiatta mevcut bulunan kanunların zaten Tanrısal Kanunlardan başka bir anlam ifade etmediğini savunmakta ve bu savunusunu şöyle dile getirmektedir, "Tabiat kanunları, Tabii Aklın Işığı ile vahyedilen (revealed) Tanrı'nın emirleridir (The decrees of God)" (Spinoza, 2002:186).

Tanrı'nın insanlara salt vahiy yoluyla değil, aynı zamanda "Tabii Aklın Işığı" ile ulaşması ve yine aynı kapsamda vahyetmesi dolayısıyla tabii akılda da Tanrı'dan bir parça ve ilahi bir yön bulunduğunu belirten Spinoza, tabii akıl ile Tanrısal emirlerin bu nedenle her daim birbirleri ile uyumlu olduğunu ifade etmekte ve akıl ile dinin aynı nedenden dolayı hiçbir zaman ve hiçbir şekilde birbirleri ile çelişmediğini savunmaktadır.

Rasyonel Teoloji temelli değerlendirmeleri çerçevesinde Spinoza, akıl ile din arasındaki bu ilişki doğrultusunda, ne teolojinin akla ne de düşünüldüğünün aksine aklın teolojiye hizmet etmek durumunda olmadığını belirtmektedir. Zira Spinoza'ya göre, akıl hakikatin ve bilgeliğin alanını, teoloji ise dindarlığın ve itaatın alanını içermektedir ve aklın gücü, eşyanın tabiatının bilgisine sahip olunmaksızın, sadece itaat yoluyla mutlu olunabilmesini sağlayabilecek denli geniş bir alanı kapsamamaktadır.

Aklın ve din alanını iki ayrı alan olarak değerlendiren Spinoza, her bir alanın kendi bütünselliği içerisinde önemli olduğunu belirtmekte ve birinin diğerine tercih edilemeyeceğini, bilakis ikisinin gerçekliğinin de kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Spinoza'ya göre,

Mutlak olarak şunu iddia ediyorum ki, teolojinin temeli (insanların eşyanın tabiatına ilişkin bilgiye sahip olmaksızın sadece itaat etmek suretiyle mutlu olabilecekleri dogması), tabii aklın ışığı

ile temellendirilemez ya da hiç olmazda henüz bunu ispat edebilmiş hiç kimse ortaya çıkmamıştır. Bundan dolayıdır ki vahiy, son derece zorunluluk içermektedir (Spinoza, 2011:195).

Spinoza'da akıl ve din ayrı ayrı varlıklarını sürdürebilen iki ayrı alan olarak değerlendirilmelidir ve akıl ve din, ancak amaç birliği hususunda birbirlerine ihtiyaç duymuş olacaklardır. Bu iki alanın birbirleri ile uyum içerisinde olmaları kaçınılmazdır ve bu iki alan aynı hakikatin iki ayrı şekilde tezahüründen başka bir şey değildir.

Kutsal Kitaplarda yer alan kutsal metinlerin vahiyleri içermesi bakımından, bu kutsal metinlerde yer alan belirlemelerden yola çıktığını ifade ederek Spinoza, “felsefe” ve “iman” arasındaki ilişkiyi de şöyle değerlendirmektedir:

Şimdi bana iman ve teoloji ile felsefe arasında hiçbir ortaklık ya da akrabalık bulunmadığını göstermek kalıyor. Birbirinden tamamen farklı olan bu iki disiplinin nihai amaç ve temellerini bilen hiç kimse bu konuda tereddüt yaşamayacaktır. Zira felsefenin ana amacı hakikattir, buna karşılık imanın (dinin) amacı ise, daha öncesinde de yeterli derecede gösterdiğim gibi), sadece itaat ve dindarlıktır.

Buna karşılık felsefenin temelinde aksiyomlar bulunmaktadır ve o da yalnızca doğadan çıkarılabilmektedir. İmanın temelinde ise tarih ve dil yer almaktadır ve o da sadece Kutsal Kitap'tan ve vahiyden çıkarılmak durumundadır” (Spinoza, 2011:189).

Spinoza'ya göre, felsefe ile din arasında söz konusu edilen bu ayrımın bilinmemesi durumunda, bu iki alan arasındaki ilişkinin tam ve net olarak anlaşılabilmesi olası olamayacaktır. Ona göre,

Felsefeyi teolojiden ayırmasını bilemeyen insanlar, Kutsal Kitap'ın mı aklın, yoksa tam tersine aklın mı Kutsal Kitap'ın hizmetinde olduğunu, yani Kutsal Kitap'ın anlamının mı akla, yoksa aklın mı Kutsal Kitap'a uydurulması gerektiği konusunda da tartışma içerisinde olacaklardır. İkincisi aklın kesinliğini reddeden şüpheciler, birincisi ise dogmatikler tarafından ileri sürülmektedir. Ancak her iki

grubun da tamamıyla yanlgı içerisinde oldukları, daha önce söylediklerimden de açıkça ortaya çıkmaktadır. Zira bu görüşlerden birini ya da diğerini takip edersek, ya akıllı ya da Kutsal Kitap'ı tarif etmek zorunda kalmak söz konusu olacaktır. Biz, Kutsal Kitap'ın felsefi olan hiçbir şeyi öğretmediğini, sadece dindarlığı öğrettiğini ve tüm içeriğinin halkın anlayış seviyesine ve önceden sahip olduğu görüşlerine uydurulmuş olduğunu gösterdik. Dolayısıyla da kim ki Kutsal Kitap'ı felsefeye uydurmak isterse, o doğal olarak peygamberlere, rüyalarında bile göremedikleri şeyleri yüklemek durumunda olur. (...) Buna karşılık kim ki akıl ve felsefeyi teolojinin hizmetçisi kılmak isterse, o da antik dönemde yaşayan Yahudilerin önermelerinde yer verdikleri yargıları Tanrısal şeyler olarak geçerli kılmak zorundadır (Spinoza, 2011:190).

Spinoza'ya göre, vahyedilmiş olan bilginin salt itaati içermesi dolayısıyla, felsefe ve dinin alanlarının birbirinden farklı olması söz konusudur ve bu yönüyle dini bilginin hem konusu hem de temelleri ve araçları kapsamında doğa bilgilerden farklılık göstermesi söz konusudur (Spinoza, 2011:Önsöz / 9 – 10).

Bununla birlikte, Spinoza, felsefe ile dinin ya da bir başka ifadeyle Kutsal metinlerle aklın tamamıyla birbiri ile çeliştiğini ifade etmemektedir. Onun belirtmek istediği, sadece bu iki alanın birbirlerinden farklı olmasına ilişkindir ve eğer din ile felsefenin birbirlerinden farklı alanlar olarak görülmemesi söz konusu olursa, birinin diğerine uydurulmaya çalışılması gündeme gelecektir. Bu durumda hem Kutsal Kitap'ın ya da dinin hem de felsefenin ya da aklın özgün yapısının bozulması adına hareket edilmiş olunacaktır.

Spinoza, kozmolojik teoloji ile bilimsel bulgular arasında da herhangi bir çelişki görmediğini ifade etmekte ve bilakis din ile bilim arasında çelişki olarak nitelendirilebilecek herhangi bir husustan söz edilemeyeceğini, ancak kiliselerin uzun yıllar bu yönde bir yanlış belirleme içerisinde olduklarını belirtmektedir. Spinoza felsefesinde din ile felsefe, akıl ile iman, akıl ile vahiy ya da din ile bilim hiçbir zaman bir çatışma bağlamında değerlendirilmemiş ve sadece bütün Orta Çağ boyunca genel olarak dinin, hem felsefe hem de bilimle çatışma ve çelişki içerisinde olduğu düşünülmüştür.

Orta Çağ'da hâkim olan Hıristiyan felsefesinde din ile bilim ve din ile felsefe konusunda birçok görüş ayrılığının ortaya çıkmasının temel nedeni, Spinoza'ya göre, kilise babalarının ya da teologların Kutsal Kitabı halkın anlayamayacağı ölçüde spekülasyonlar bağlamında değerlendirmelerinden kaynaklanmaktadır.

Bu ve benzeri yöndeki belirlemeleri çerçevesinde Spinoza, ne Kutsal Kitap'ı, ne peygamberliği ne de vahyi salt bir reddetme ile değerlendirmemekte, kendi tabiri ile sadece Kutsal Kitap'ta yer alan metinlerden hareketle bazı konulara yönelik eleştirilerini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle, ona göre vahyin ya da dinin akıldan ya da felsefeden ayrıldığı en önemli nokta, felsefenin ve aklın dinden ve vahiyden daha fazla teoriye dayanması, dinin ve vahyin akıl ve felsefeden ayrıldığı en önemli nokta da, dinin ve vahyin felsefe ve akıldan daha fazla pratiğe dayanmasıdır.

1.2.2.1. Spinoza'da insan ve evren anlayışı

Spinoza'ya göre insane, ölümlü bir yaratık olsa da, “fiziksel bedeni” ve tinsel özelliği” anlamında tek bir varlıkta çifte özelliğin toplanması gibi bir niteliğe sahiptir. Buna karşın Spinoza bu özelliklerin insanda bir bütünlük içerisinde yer aldığını belirtmekte ve insanın özünün, evrensel varlığın/Tanrı'nın belirli bir hali olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle insanın özü, evrensel varlıkta var olan bir yapıyı ifade etmektedir ve bu özün, evrensel varlıktan bağımsız tasavvur edilmesi olası değildir, insanın özü evrensel varlığı belirli bir biçimde açığa çıkarma gibi bir anlama sahiptir.

Spinoza, insanla ilgili düşüncelerini rasyonalist bir bakış açısı ile aşağıda verildiği şekilde ifade etmektedir,

Farklı şeyler düşünen ve farklı şeyleri seven farklı iki insan, sanırım bu tümüyle tutarlı, tabii ve mantıklı bir şeydir. Bir ahlak hocaları korosundan da çok daha eğlenceli... Söz konusu olan, insan aklının bulutları içerisinde patırtı ile saklanan şeyi göstermek değil, zorunluluğun gücünü ve bizi yumuşak kolları ile sarmalayan tabiatın barışçıl gücünü göstermektir (Aktaran: Akal, 2004:81).

Spinoza'ya göre insan eylemleri, direkt olarak olmasa da kontrolü dışındaki etmenler tarafından belirlenmektedir. Spinoza, insanın özgür iradeye

sahip olması anlayışını, kimliğini, farklılıklarını, özyeterliliklerini ve bireyselliğini reddetmektedir. Ona göre insan, sadece doğanın / evrenin bir parçasıdır ve şeylerin biçimlerinden, kayalardan ve taşlardan daha önemli olmayan özelliklere sahiptir.

Spinoza, insanın kendi bireyselliğine sahip olmayan bir varlık olması bakımından, sadece Tanrı'nın kısa süreli bir görünümünü ifade ettiğini belirtmekte ve hiçbir şeyde en ufak bir seçme olanağının olmadığını savunmaktadır. Spinoza'ya göre insan, diğer varlıklar gibi, sadece tek bir özün / Tanrı'nın farklı bir görünüşü olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir (Scruton, 2002:63 – 64).

Spinoza, *Etika*'da da Tanrı – insan ilişkisini şöyle ifade etmektedir:

Bir kere, kendi kendisine yeterli ve mutlak gerçeklik ifade eden Tanrı, sonsuz, bölünmez ve değişmez evrensel tözdür ve insanın özüne ait olmayandır. Bir başka ifadeyle de, insanı insan yapan töz olmak değildir. Her şeyden önce insanı varoluşu zorunluluk içermemektedir ve bir insan ve hatta genel anlamda tüm insanlık var olabileceği gibi, olmayabilir de. Ama eğer var olacaksa, hangi biçim altında var olacağı bellidir. İşte insanın özü budur. İnsanın özü, evrensel varlığın belirli bir hali ya da modifikasyonudur. İnsanın özü, evrensel varlıkta / Tanrı'da var olan ve evrensel varlık olmadan kendisini ortaya koyamayacak olandır (Spinoza, 2004:26 – 27).

Tanrı ile insan arasındaki karşılaştırmalarını da Spinoza, yine *Etika*'da aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir,

Tanrı'yı oluşturan akıl ve irade, bizim aklımızdan ve irademizden büsbütün farklıdır ve onlara ancak “ad” bakımından benzemektedirler. Tıpkı “köpek” denilen burcun, bu addaki hayvana ancak “ad” bakımından benzemesi gibi. Tanrı'nın akli, bizim aklımızın özünü olduğu kadar varlığının da nedeni olduğundan, bundan da şu sonuç çıkmaktadır ki, Tanrı'nın akli, bizimkinden gerek özü ve gerekse de varlığı bakımından ayrılmaktadır ve onlar, birbirlerine ancak belirtilen ad bakımından benzemektedir. Tanrı'nun iradesi için de aynı şey söylenebileceğini ve aynı akıl yürütmenin yapılabileceğini anlamak kolaydır (Spinoza, 2004:38 – 39).

Evren anlayışı bağlamında doğa ile Tanrı'yı bir kabul eden ve özdeşleştiren Spinoza, *Etika*'da konu ile ilgili belirlemelerini aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir, “Evrende aynı tabiatı ya da aynı öz nitelik’i olan iki ya da birçok töz yer almamaktadır” (Spinoza, 2004:9 – 10).

Bu ifadesi ile Tanrı fikri ile doğa fikrini töz kavramında özdeşleştirmek adına hareket etmiş olan Spinoza, Tanrı'yı ve doğayı tek bir suret olarak düşündüğünü ifade etmekte ve doğayı, ancak Tanrı ile bilinen / bilinebilen bir şey olarak değerlendirmektedir. Bu temelde Tanrı'yı her şeyin özü ve temel nedeni olarak kabul eden Spinoza'ya göre her şey Tanrı ile iç içedir ve doğa, ancak Tanrı'nın dışı vurmuş görünümü olabilir. Tanrı ile doğa tek olarak tasavvur edilmeli ve doğa ile Tanrı özdeş olarak düşünülmelidir, bu nedenle şeylerin dünyası, ancak Tanrı'nın özünden mantıksal bir zorunlulukla ortaya çıkmış olmalıdır.

1.2.2.2. Spinoza ve panteizm

Batı felsefesinde Spinoza, öncelikli olarak “deist” olarak nitelendirilmekle birlikte, ardından sırası ile “ateist”, “rasyonalist”, “naturalist”, “determinist” ve “panteist” olarak nitelendirilmiş, ancak sonuç olarak da tek bir öğreti içerisinde ele alınmaya başlanmıştır (Akal, 2004/a:11 – 12). Aydın'a (1999:187) göre de, Spinoza sonuç olarak Tanrı ve evren özdeşliğine kurması, bu anlayışı sistemleştirmesi ve bu yönde bir düşüncenin kurucusu olması bakımından panteizme ulaşmaktadır.

Her ne kadar Spinoza'dan önce de John Scottus Eriugena, Giordano Bruno ve Jakop Boehme gibi isimler panteist olarak kabul edilmekteyseler de, bunlardan hiçbiri panteizmin mantıksal temellendirmelerinde Spinoza kadar başarılı olamamışlardır. Bu yüzden Spinoza'nın öncelikli olarak değerlendirilmesi yerinde olacaktır. Spinoza tarafından ortaya konulmuş olan geometrik ilkelere dayanılarak belirlenen varlık anlayışı da, yine onun tam bir panteizm düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Etika adlı eserinde Spinoza, Tanrı ile evren düşüncesinin töz kavramında birleştirmiş ve bu töz anlayışını, Tanrı – evren ikiliğini ortadan kaldırmaya yönelik tek mutlak gerçeklik olarak konumlandırmıştır. Bu belirlemeleri doğrultusunda Spinoza, panteist Tanrı – evren bütünlüğünün kavranabilmesi için töz anlayışının

iyi kavranabilmesi gerektiğini belirtmekte ve konu ile ilgili olarak aşağıdaki ifadelere yer vermektedir, “Töz, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni ifade etmektedir ya da bir başka ifadeyle de töz kavramından, bir başka şeyin onu oluşturmasına gerek duymayanı anlıyorum” (Spinoza, 2000:1).

Spinoza, varlıkla içkin olan bu tözün, evrenle de içkin olduğunu belirtmekte ve Tanrı ile tözün ve tabiatın aynı şeyler olduğunu savunmaktadır. Evren, Tanrısal özün kendisini genişletmesini ve geliştirmesini, ruh ve madde ise aynı tözün iki ayrı görünüşünü ifade etmektedir. Tözün modusları ve duygulanışları tözsüz var olamayacağına göre, ancak Tanrı'nın tabiatında bulunabilmekte ve O olmadan tasarlanamamaktadırlar. Görünen her şey tözün bir tavrını ifade etmektedir ve her şeyin varlığı sadece Tanrı'ya bağlıdır.

Spinoza töz, evren ve Tanrı kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanmış olmak bakımından panteist bir filozof olarak nitelendirilmektedir ve ona göre bu kavramlar bir ve aynı olmak yönünden birbirlerinden bağımsız olarak düşünülmemelidir.

1.2.2.3. Spinoza teolojisi'nde içkinlik – aşkınlık ilişkisi

İçkinlik–aşkınlık problemi, Tanrı–evren ilişkisinin ne tür bir ilişki bağlamında değerlendirildiğini ifade etmekte ve bu problem temelinde ortaya konulan düşünceler, Tanrı anlayışının ne yönde ve hangi nitelikte belirlendiğini ortaya koymaktadır. Tanrı ile evrenin içkin olduğu anlayışı çerçevesinde Spinoza'nın panteist bir filozof olarak değerlendirilmesinin temelinde, onun Tanrı ile evrenin birbirine içkin olduğunu düşünmesi yer almaktadır ve Spinoza'nın Tanrı ile evreni özdeş kabul etmesi doğrultusunda, Tanrı'nın evrende içkin olarak var olduğunu kabul ettiği görülmektedir.

Özellikle teizm gibi aşkıncı Tanrı öğretilerinde, Tanrı'nın varlığı ve birliği ile yaratıcı olması, vahiy ve peygamber göndermesi gibi niteliklere sahip olduğuna vurgu yapıldığı görülmekteyken, panteizm gibi içkin Tanrı öğretilerinde Tanrı'nın yaratıldığı değil “sudur” kabul edilmesi ön planda tutulmakta ve vahiy, peygamberlik ve mucize gibi teist öğretilerin temel inanç unsurlarına yer verilmediği görülmektedir. Panteizmde “*Tanrı her şeydir*” ve “*Her şey Tanrı'dır*” ifadeleri kabul edildiğinden, Tanrı ile evren bir ve aynı görülmekte ve dolayısıyla

da yaratılmadan, vahiy ve peygamberden söz edilmesi gerekliliği bertaraf edilmektedir (Erdem, 1990:4).

Bu temelde Spinoza'nın panteizm anlamındaki ifadeleri Etika'da aşağıda verilen kapsamda yer bulmaktadır, “Her şey Tanrı'dadır. Var olan her şey Tanrı'dadır” (Spinoza, 2004:11). “Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı sayesinde tasarlanabilir” (Spinoza, 2004:15). “Var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı'ya bağlıdır ki, Onsuz ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler” (Spinoza, 2004:18). “Var olan her bir şey Tanrı'dadır” (Spinoza, 2004:23). “Her şey Tanrı'dadır ve O'na bağlıdır. Onsuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz” (Spinoza, 2004:30).

Görüleceği gibi, panteizmin temelinde yer alan *Tanrı her şeydir* ve *Her şey Tanrı'dır* ifadeleri, Spinoza'da direkt olarak yer bulmamaktadır. Bu husus, Spinoza'nın konu ile ilgili belirlemelerinin daha doğru anlaşılabilmesi açısından önemli görülmektedir. Spinoza'nın aşağıda verilen ifadesi de, panteist bakış açısı ile değerlendirilmesini makul kılan ifadeleri arasında değerlendirilmektedir. “Tanrı her şeyin geçici nedeni değil, ancak nüfuz eden / içkin nedenidir” (Spinoza, 2004:18).

Aynı kapsamda Spinoza, yine aşağıda verilen ifadeleri doğrultusunda bir anlamda konu ile ilgili düşüncelerinin temellendirmesini sunmaktadır,

“Var olan her şey Tanrı'da vardır ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir Tanrı kendisinde olan tüm şeylerin nedenidir. Tanrı dışında hiçbir töz olamaz ve tasarlanamaz, yani Tanrı dışında kendiliğinden var olan hiçbir şey yoktur. O halde Tanrı, her şeyin tek nedenidir” (Spinoza, 2004:18).

Bununla birlikte Spinoza'nın “Tanrı evreni yaratmakla kalmamış, onu ilahi kudreti ile muhafazaya etmeye devam etmekte ve evreni daima gözetmektedir” (Spinoza, 2011:38) ifadesi ile “Tanrı'nın her yerde hazır ve nazır olarak bulunmaktadır” (Spinoza, 2011:104) ve “Tanrı aynı anda her yerde bulunmaktadır” (Spinoza, 2002:152) ifadeleri, Hampshire'a (1951) tarafından Spinoza'da Tanrı'nın deizmde olduğu gibi aşkinci bir bakış açısı ile değerlendirilmesi gerektiği şeklinde yorumlanmaktadır. Scruton'a (2007:20) göre ise Spinoza, bilakis içkin bir filozoftur ve “Tanrı'nın içkin olması” anlayışını da Kabala'dan almış olması söz konusudur.

Spinoza'nın Tanrı – evren ilişkisi hem aşkınlık hem de içkinlik göstermektedir ki, bu anlayış Spinoza'dan önce İbn – i Rüşd'te ve Spinoza'dan sonra da Hegel'de yer almaktadır. Bu nedenle Spinoza “Yeni İbn – i Rüşdçüler” arasında kabul edilmelidir, zira ne İbn – i Rüşd'ten ne de Hegel'den farklı düşündüğü söz konusu değildir (Bayrakdar, 2000:24 – 25).

Daha sonra Spinoza'nın rasyonel teolojisinden etkilenen ve felsefesine eleştirel bir bakış geliştiren Hegel ve Feuerbach'a bakmak, Spinoza'yı anlamak için daha sağlıklı olacaktır.

1.2.3. Rasyonel teoloji ve Hegel

Hegel'in Rasyonel Teoloji bağlamındaki düşünceler,, Batı felsefesinde gerek Orta Çağ ve gerekse de Yeni Çağ boyunca kilise temelli olarak şekillendirilmesi doğrultusunda ve Orta Çağ'da filozofların kilisenin doğrularını rasyonel temellere oturtma çabaları ile Yeni Çağ'da kiliseden uzaklaşmak / kurtulmak adına hareket etmeleri çerçevesinde şekillenmiştir ve Hegel felsefesi bu iki eğilimin ortasında durmaktadır denilebilir.

Hegel, aşkın olanın dünyasallaştırılması anlamında değerlendirilen ve aşkın olanın kaynağı olarak kabul edilen Tanrı'nın zaman içerisinde kendisini ortaya koyduğunu kabul etmekte, sabit ve aşkın olanın dünyada kendisini göstermesi ile birlikte, aşkın olanın ortadan kalktığını ve içkin olan şeklinde kendisini göstermeye başladığını belirtmektedir (Sönmez, 2008:15).

Hegel'e göre felsefenin temel konusu mutlak varlık, yani Tanrı'dır. Bu anlayışını “Tin” kavramı ile açıklayan Hegel, felsefeye başlama noktasının da bu olması gerektiğini ifade etmekte ve bu noktadaki amacını da *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde “Felsefeyi bilim biçimine, onun bilme sevgisi adını bir yana bırakıp edimsel bilme olabileceği hedefe yaklaştırmaya katkıda bulunmak” (Hegel, 2011:23) ifadesi ile ortaya koymaktadır

Hegel'e göre Tanrı, ancak dinle bilinebilmektedir ve bu nedenle Tanrı'yı din anlayışı dışında anlamaya çalışmak bir sapma olmaktan öte anlam ifade etmiş olmayacaktır. Din ise, ancak bir kurum (kilise) olarak kendisini ortaya koyabilmektedir. O nedenle Tanrı'yı anlayabilmek için “burada ve şimdi (Hegel'in kendisine göre söz konusu ettiği belirlemeleri anlamında)” bulunan kurumun yorumlarını esas almak ve bu kurum tarafından Tanrı nasıl betimlenmekteyse,

Tanrı'yı o şekilde anlamak gerekmektedir. Hegel konu ile ilgili düşüncelerini, *Lectures on The Philosophy of Religion* (1895) adlı eserinde aşağıdaki gibi ifade etmektedir,

Evvvela biz genelde, din felsefesinde uğraştığımız objeyi hatırlamayız. Bizim objemiz, üstün ve mükemmel olan din objesinin bizzat kendisidir. Din felsefesi, kendi amacına ve kendi içeriğine sahiptir. (Bu alan) Öyle bir alandır ki, orada dünyanın bütün bilimcelerinden, bütün karşılıksız zıtlıkların derin düşünce ile çözüldüğü ve her acı hissini dağıtıldığı ve iyileştirildiği, hakikatin ve esenliğin ebedi alanıdır (Hegel, 1895:87).

Hegel, din ile felsefenin alanlarının birbirinden farklı olduğunu altını çizmektedir. Bu farklılık içerisinde insanın yerini de, *Tinin Görüngübilimi* adlı eserinde aşağıdaki gibi belirlemektedir:

İnsan, oluş ve gerçekten de düşünce ve ruh sayesinde bilince doğru bir gidiştir. Bu durum, çeşitli imajlara ve şekillere yükselişini vermektedir. Örneğin, bilimler, sanatlar, politik ilgiler, ilişkiler insan özgürlüğü ve iradesi ile bağlanır. Onlara getirilen saygı, hoşnutluk, şeref ve mutluluk buradan akmaktadır. Bütün bu ilgiler, kendilerinin başlangıç ve sonlarını, kendi gerçeklerini bir düşünce içerisinde, Tanrı düşüncesi içerisinde buldukları kendi merkezlerine sahiptir. "Tanrı dinde bilinir." Tanrı, onların varlıklarında bütün bu şekiller içerisinde solunan yaşamın güçlü merkezidir. Şayet bir bu objeyi (Tanrı objesi) diğerleri ile ilişkide göz önünde bulundurursak, kabaca söyleyebiliriz ki o kendi amacı içindir, o (diğerleriyle) böyle ilgilere sahip değildir. Sıkı bir biçimde o kendinde mutlaktır, kendi amaç ve hedefinin kendisinde olduğu özgür ve sınırsızdır (Hegel, 2011:113 – 114).

Hegel, dönemi itibariyle din olarak ön planda tutulmanın ve Tin'in kendisini gösterdiği kurumun Kilise olduğunu düşünmektedir. Hegel'e göre, "Çağın dini Hıristiyanlıktır. Bilim Tin'dir. Tin'in edimselliği ve onun kendine, kendi ögesi içinde kurduğu ülkedir" (Hegel, 2011:35).

Hegel, dini anlamak için “burada ve şimdi” yapılması gerekenin Kilise’nin söylediklerini esas almak olduğunu belirtmekte ve Kilise dışında rasyonel bir yorum arayışında olunmasının bir sapma olduğunu ifade etmektedir. Hegel tarafından “Rasyonel Teoloji” olarak nitelendirilen bu anlayış, Tanrı üzerine düşünmekle mutlak’ı bozup kendine göre biçimlendirmenin kapısını açmaktadır. Bu noktada yapılması gerekeni ise Hegel, şöyle ifade etmektedir,

Kendinde var olanı bilgi yoluyla bilince kazanmaya yönelik tüm girişim kendi kavramı içinde anlamsızdır ve bilgi ile saltık arasına onları bütünüyle ayıran bir sınır düşer. Çünkü bilgi eğer saltık özü ele geçiren aletse, o zaman açıktır ki, bir aletin şey üzerine uygulanması onu kendi için olduğu gibi bırakmayacak, tersine biçimlendirip değiştirmeye başlayacaktır (Hegel, 2011:66).

Hegel, Tanrı’yı belirleyen rasyonalite değil, Kilise olması gerektiğini ifade etmekte ve Kilise’yi değil de akli temel alması dolayısıyla Kant’ı eleştirmektedir. Hegel’e göre, bilgiyi mutlak olandan ayrı görmek ile bilgiyi mutlak ile birlikte görmek çok farklıdır ve akıl mutlaktan ayrı düşünüldüğünde, mutlak’ı kavrama iddiasında olacaktır. Bu ise mutlak’ı biçimlendirmeye kapı açacak ve biçimlendirilen mutlak da doğal olarak, zaten mutlak olmaktan çıkacaktır.

O halde mutlak zaten bilincin içindedir ve yine kendi ile birlikte kavranabilir. Hegel’e göre hakikati idrak iddiası, bilmenin varlığın kendisinden kopmasını getirecektir. Çünkü orada varlık değil, onun görüngüsü vardır. Varlığın görüngüsü ise bana göredir ve bana göre olan şeyin de saltık olması mümkün değildir. Bu nedenle Hegel, saltık olandan değil, devim ve oluştan söz etmektedir, “Bilime giden yolun kendisi daha şimdiden bilimdir ve böylece içeriğine göre bilincin deneyiminin bilimidir” (Hegel, 2011:76).

Hegel, Rasyonel Teoloji olarak tanımladığı anlayışın, aslında din ve Tanrı kavramını yozlaştıracağını düşünmekte ve buna engel olmak için, dinin ve kutsalın anlaşılmasının, ancak çağın dinine bağlı olmakla mümkün olabileceğini belirtmektedir.

1.2.4. Rasyonel Teoloji ve Feuerbach

Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinin ilk bölümünde modern felsefeyi teolojinin bir formu olarak nitelendirmekte ve aşağıda verildiği ifadelerle değerlendirmede bulunmaktadır, “Spekülatif felsefenin özü, Tanrı’nın rasyonelleştirilmiş, gerçekleştirilmiş ve güncelleştirilmiş özünden başka bir şey değildir. Spekülatif felsefe, reel, tutarlı ve rasyonel teolojidir” (Feuerbach, 2011:78).

Feuerbach’a göre, teoloji reddedilmiştir ve Tanrı’ya bağlı olarak şekil verilse dahi, modern felsefenin mesajı gerçek ateizmdir. Feuerbach, Tanrı’nın aktüel doğasının gerçekten değişmiş olduğunu belirtmekte ve Yeni Çağ’ın görevini aşağıdaki gibi ifade etmektedir,

“Tanrı’nın gerçekleştirilmesi ve insanileştirilmesi, teolojinin antropolojiye dönüştürülmesi ve onun içinde eritilmesinin bir sonucudur“ (Feuerbach, 2011:77).

Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinin ikinci bölümünde, modern felsefenin doruk noktasını gösterdiğini belirttiği Hegel’in idealist felsefesinin geliştirilmiş eleştirine yer vermekte ve Hegel’in felsefesinin, kendi yerine başkasını koymanın nüvelerini içerdiğini ve bu nedenle de “yeni felsefe” ile aşkınlaşmaya ihtiyaç olduğunu belirtmektedir (Feuerbach, 2011:19 – 30).

Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinin üçüncü bölümünde de, birtakım temel ilkeler belirlemiş ve bu ilkeleri empirizm, natüralizm, realizm, hümanizm ve antropolojizm gibi terimlerle tanımlayarak, yeni felsefesinin karakteristiğini ortaya koymak istemiştir (Feuerbach, 2011:31 – 65).

Hegel’in ölümü ile birlikte Hegel felsefesi, Feuerbach’ın yeni radikal materyalizm anlayışı ile birlikte anılmaya başlanmış ve tarihsel ve politik mücadeleyi anlamının bir yolu olarak görülen Hegel diyalektiğini Feuerbach’ın bakış açısı ile gören “Sol Hegelciliği” oluşturmuşlardır. Dönem itibariyle Feuerbach tarafından yapılan Hegel eleştirileri özellikle bu yönüyle önem arz etmektedir ki, Sol Hegelciliğin oluşmasında Feuerbach yorumlarının etkili olduğu görülmektedir.

Feuerbach, idealist felsefenin temel argümanları ile tam bir kopma içerisinde olmadan Hegelci felsefeyi antropolojik materyalist bir anlayışla

eleştirmiş ve farklı bir bakış açısı ile ele almıştır. Bu yeni bakış açısı ile Hegel'in din felsefesine yönelik düşüncelerine antropolojik bir eleştiri başlatmış olan Feuerbach, Sol Hegelciliğin dönemi itibariyle kendi yorumunu ortaya koymasını sağlamış ve doktora çalışmasının ardından kaleme aldığı "Hegelci Felsefenin Eleştirisi" ile bu yaklaşımlar daha net olarak ortaya konulmaya başlanmıştır (Feuerbach, 2011:9).

Feuerbach, spekülative felsefeye karşı olması dolayısıyla, spekülative felsefenin önemli bir savunucusu olarak gördüğü Hegel'e karşı olmuş ve bu yöndeki düşüncelerini aşağıda verildiği gibi ifade etmiştir, "Spekülative Alman felsefesi dediğim zaman, özellikle günümüzde egemen olan Hegelci felsefeyi kastediyorum" (Feuerbach, 2011:23).

Hegel'in her şeyi bir bütüne indirgemesine yönelik eleştirilerini de Feuerbach, aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir,

Hegelci felsefe, yani belirli, özel ve deneye dayalı bir şekilde var olan bu felsefe, Hegel'in kendisi tarafından olmasa dahi, öğrencileri tarafından ve en azından bağınaz öğrencileri tarafından öğretisi ile uyum içerisinde ve ısrarla mutlak felsefe diye, yani felsefenin kendisi olarak belirlenmiş ve hükme bağlanmıştır. Kısa süre sonra bir Hegelci, usulüne uygun ve kendi tarzında olmak üzere, Hegelci felsefenin felsefe düşüncesinin mutlak gerçekliği olduğunu ayrıntıları ile kanıtlamaya çalışmıştır. Bu Hegelci, o denli özgürlü olmasına karşın, şu soruyu kendi kendisine sormamakla hiç de eleştirel bir tarzda da davranmamaktadır, Türün tek bir bireyse, sanatın tek bir sanatçıda, felsefenin tek bir felsefede mutlak olarak tahakkuk etmesi mümkün müdür? (Feuerbach, 2011:11 – 12).

Hegel'in kavramsal olarak işe varlık kavramı ile ya da soyut varlığın kendisinden başladığını ifade eden Feuerbach, oysa işle varlığın kendisinden, yani gerçek varlıktan başlaması gerektiğini savunmaktadır. Bu temelde Feuerbach, realitenin yerine felsefenin ölçütü olarak varlık (doğa) kavramını, realitenin ölçütü olarak da felsefeyi almıştır. Feuerbach, konu ile ilgili belirlemelerini şöyle ifade etmektedir: "Felsefe, hakikat ve bütünlüğünde realitenin bilimidir, fakat realitenin şekillendiricisi doğadır ve sadece doğaya dönüş bizi kurtuluşa götürebilir" (Feuerbach, 2011:45).

Feuerbach'ın, Hegel'le ilgili olarak aşağıdaki değerlendirmelerde de bulunduğu görülmektedir, “Hegel, doğa felsefecileri arasında, tıpkı sarhoşlar arasındaki biricik ayık kişi gibi görünmektedir. Düşünme ile varlığın birliği Hegel'de rasyonel, ama eleştiriyi aşamayan bir anlam kazanmaktadır. Hegel'in ilkesi düşünen tin'dir. Hegel rasyonalizm ögesini, yani anlığı mutlak olanın momenti olarak felsefeye dâhil etmiştir” (Feuerbach, 2011:33).

Feuerbach'ın “Hegelci felsefe” olarak nitelendirdiği soyut teoloji bağlamındaki değerlendirmelerine göre,

Hegelci felsefeyi terk etmeyen bir kimse, teolojii de terk etmiyor demektir. Doğanın ve realitenin idea tarafından konduğunu öne süren Hegelci öğreti, doğanın Tanrı tarafından, maddi varlığın maddi olmayan, yani soyut bir varlık tarafından yaratıldığını savunan teolojik öğretinin akılcı ifadesinden başka bir şey değildir. Mantık'ın sonunda mutlak idea, teolojik gökyüzünden geldiğini belgelemek için müphem ve anlaşılmaz bir karar dahi almaktadır. Hegelci felsefe, teolojinin son sığınağı ve akılcı son dayanağıdır. Biz zamanlar Katolik teologların, Protestanlığa karşı savaşmak için gerçek Aristotelesçiler olmaları gibi, bugün de Protestan teologlar ateizme karşı savaşabilmek için aslında birer Hegelci olmak zorundadırlar (Feuerbach, 2011:72).

Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* adlı eserinde Tanrı'nın insanileştirilmesini, yani Tanrı'yı insana ya da bir başka ifadeyle teolojik antropolojiye indirgemeyi amaçlamıştır. Feuerbach, bu yönüyle sonsuz olan Tanrı ile olmayan insanı birlikte değerlendirmesi açısından eleştirilmesine karşın, eseri ile aslında dine değil bilakis Hegel'in Rasyonel Teoloji anlayışına ve özellikle de Hegel'e karşı duruşunu ortaya koyduğu düşünülmüş ve eser, Rasyonel Teoloji'nin ve soyut olanın eleştirel bir çalışması kapsamında değerlendirilmiştir.

Spinoza'nın felsefesi bir bütündür. Bu yüzden özgürlük anlayışını anlamak için bilgi kuramlarını da incelemek gerekir. Bu yüzden tezimin ikinci bölümünü Beden-Deneyim ve Bilgi üzerine yazdım.

2. SPİNOZA’DA BEDEN – DENEYİM – BİLGİ KAVRAMLARI

2.1. Spinoza’nın Töz Konusundaki Düşünceleri ve Düalizm’i Reddedişi

Töz konusunda farklı felsefi öğretiler ve filozoflar tarafından felsefe tarihi boyunca farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Bazı filozoflara göre töz, tek bir yapıyı ya da gücü ifade etmektedir. Örneğin, Herakleitos, töz olarak kavramlaştırılmamakla birlikte, içerik açısından tözü “ateş” olarak belirlemiştir ve ona göre “ateş”, sürekli bir devinim ve değişim içerisinde olmasına karşın şeylerin değişmeyen özünü oluşturmaktadır. Bazı filozoflar çok sayıda töz olduğunu kabul eder. Örneğin, Anaksagoras, tözlerin sayıca çok olduğunu kabul eden filozoflar arasında değerlendirilmektedir.

“Töz” kavramı, Eski Yunanca “ousia”, “hypokeimenon” ve “hypostasis” ve Latince “susbtantia” ya da “essantia” kavramlarından türetildiği kabul edilen bir kavramdır. Genel bir değerlendirme çerçevesinde de “töz”, altta bulunan, değişen durumlar ve öz niteliklere karşı kalıcı olan ve bir başka şeyde değil de, kendi kendisi ile ve kendi kendisinde var olan ya da özünde değil kendinde var olan olarak tanımlanabilmektedir. Spinoza “töz”ü bağımsızca kendi içerisinde var olan ve varoluşu için başka bir şeye gereksinim duymayan şey” olarak tanımlanmaktadır (Akarsu, 1998:177).

Töz kavramı, aynı zamanda dünyanın kendisinden geldiği şey anlamında da kullanılmaktadır ve kendisine bir şeyin yüklenebileceği, ancak kendisinin başka bir şeye yüklenemeyeceği şey olarak anlaşılmaktadır. Böyle ele alındığında töz kavramı, doğanın ve/veya dünyanın yapısı hakkında metafiziksel araştırmalardan kaynaklanan bir problem alanı olarak değerlendirilmektedir ve doğanın hangi töz türlerinden meydana geldiği sorusuna verilen cevaplar, aynı zamanda konu ile ilgili olarak farklı bakış açılarının ortaya konulmasını ifade etmektedir.

“Cevher” kavramı ile de karşılanabilen “töz” kavramı, monizm (bircilik) bağlamında tek bir özden, düalizm (ikicilik) bağlamında iki özden ve plüralizm (çokçuluk ya da çoğulculuk) bağlamında ise ikiden fazla özden meydana gelen bir yapı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda “maddeci monizm”, sadece maddesel tözün var olduğunu ve tinsel tözün sadece maddesel tözün bir türevi olarak ortaya çıktığını savunan bir felsefi öğreti olarak değerlendirilmektedir.

“Tinsel monizm” ise, sadece tinsel tözün var olduğunu ifade eden bir felsefi öğretilerdir. Bu yönüyle “tinsel monizm”, maddi varlığın tamamıyla tinsel dünyanın bir kurgusu ya da konstrüksiyonu olarak ortaya çıktığını savunan “öznel idealizm” ve hem maddi hem de zihinsel evrenin tümüyle mantıksal varlıklar dünyasına ilişkin olduğunu ileri süren “nesnel idealizm” çerçevesinde ifade edilmektedir. Nesnel idealizm, aynı zamanda Spinoza’nın ruh – beden özdeşliğine dayanan monist kuramını dile getirmektedir.

Töz kapsamında her şeyin dört temel nedeninin olduğunu ifade eden Aristoteles’e (1993:25) göre de, her şeyden önce cisimler vardır ve gerçek tözler cisimlerdir. Aristoteles’e (1993:20 – 35) göre, kendisinden önceki filozoflar nedenlerden birini sezmişlerdir ve bunun da maddi neden olarak betimlenebilmesi olasıdır. Örneğin töz, Platon’a göre “Büyük ve Küçük olan (cisim dışı) madde”, İtalya Okulu için “Belirsiz olan”, Empedokles için “Ateş, Toprak, Su ve Hava” ve Anaksagoras için “benzer parçalardan meydana gelen sonsuz olan” şeklinde ifade edilmektedir.

Spinoza (2000) ise, *Etika*’da Tanrı’nın betimini ifade ettiği ilk bölümde tözle ilgili olarak, kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yeni kendisini meydana getiren başka bir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye “töz ya da cevher” adını vermektedir. Spinoza, mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz öz nitelikleri olup ezeli ve ebedi olan töze “Tanrı” demekte ve cevherin / tözün duygulanışının varlığından sonra geldiğini belirtmektedir.

Spinoza’ya göre, farklı yüklemeleri / öz nitelikleri olan iki tözün arasında ortak hiçbir şey bulunmamaktadır ve bir töz, başka bir töz tarafından meydana getirilememektedir. Her töz zorunlu olarak sonsuzdur ve mutlak olarak sonsuz bir tözün bölünemez olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle Spinoza, Tanrı’dan başka töz olamaz ve tasarlanamaz demekte ve bunu da “Var olan her şey Tanrı’da vardır” ve “Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz” ifadeleri ile ortaya koymaktadır (Spinoza:2000).

Spinoza’nın töz anlayışı, aynı zamanda birlik anlayışı doğrultusunda ortaya konulmaktadır. “Tanrı’dan başka töz olamayacağına ve tasarlanamayacağına” göre, Tanrı tüm nesnelere ve kavramları kapsamaktadır. Aynı şekilde “Var olan her şey Tanrı’da var olduğuna ve Tanrı olmadan hiçbir şey olamayacağına” göre, Tanrı her şeyde vücuda gelmektedir. Yani, tüm tasarlama ve

var olma ancak Tanrı ile olanaklı hale gelmekteyse, bu demektir ki tasarlama ve var olma Tanrı ile iç içedir ve onunla birlik halindedir.

Leibniz tarafından Monadların niteliklerinin anlatıldığı *Monadoloji*'de de, onun töz ile ilgili düşüncelerinin ortaya konulduğu görülmektedir. Leibniz'in ontoloji anlayışı olarak da ifade edilen "Monadlar Teorisi", Monad'ların genel nitelikleri bağlamında Leibniz tarafından şu şekilde ifade edilmektedir,

Monad, basit substans'dır, parçaları yoktur, bileşikler içine girer. Monadlar, doğanın gerçek atomlarıdır, uzam, şekil ve bölünebilme doğada vardır. Monadlar, doğal olarak başlayıp sona ermezler, yaratmayla başlar ve yok etmeyle biterler. Monadlar, içten ya da dıştan değiştirilemezler ve hareketleri içten olamaz. Monad'a dışarıdan ne bir töz, ne de ilinek girebilir. Monad'ların bazı nitelikleri vardır ve nicelik açısından ayırt edilemezler. Sadece algısı olana "monad" ya da "entelekya" adı verilebilir. Şeylerin ereksel nedeni zorunlu bir tözde bulunmalıdır. Bu töz ise Tanrı'dır. Tün ayrıntıların yeterli nedeni olan töz, sadece Tanrı'da vardır. Tanrı ilk birlik ve ilk basit tözdür. Yaratılmış ya da birbirinden çıkarılmış Monad'ların tümü, aşama aşama (türümsel olarak) ilahi varlığın dışarı sürekli saçınımla doğarlar (Leibniz, 1982:77 vd.).

Leibniz tözü "Monad" olarak adlandırmaktadır. Eski Yunanca "monas" sözcüğü "bir olan" anlamına gelmekte ve bölünemez son parça ve doğanın gerçek atomu olarak düşünülmektedir. Leibniz "Monad" kavramına, bir çeşit "ruh olma" hali yüklemektedir ve ona göre Monad'lar durgunluk değil, devinim içerisindedirler. Aynı şekilde Leibniz'e göre Monad'lar, bir yetkinlik sırasına sahiptirler ve yetkin olan, bulanık olanı açıklamaya yönelik değerlendirilmelidir. "Monad'ların pencereleri yoktur" ve yetkinliklerini Tanrı'dan, yetkin olmama hallerini ise kendi doğalarından alırlar. Hiçbir Monad Tanrı'ya erişemez, ancak Tanrı'ya benzeyebilirler. Leibniz'in tözünün, bağımsız ayrı bir dünyayı ifade ettiği görülmektedir.

Leibniz'e göre, Monad'larda bulunan özetkinlik bağlamındaki değişme ve devinme etkinliği, içsel belirlemenin belirli tasarımı ile evrene yönelmektedir. Bu doğrultuda Leibniz, Spinoza'da söz konusu edilen tümel bakış açısının dışında yer alarak tek tek Monad'ların ayrıntıları üzerinde durmaktadır. Yani Spinoza'da

“birlik” kavramının özü oluşturduğu görülmekteyken, Leibniz’de ayrılıkların özü oluşturduğu düşünülmektedir.

Hegel (2003:32) bağlamında da “töz” kavramı, sonsuz güç olarak, tüm doğal ve tinsel yaşamın sonsuz maddesi olarak tanımlanmakta ve sonsuz form olarak da, kendi taşıdığı içeriğin gerçekleşmesi olarak ifade edilmektedir. Hegel’e (2003:33 – 34) göre, töz denilince tüm gerçekliğin kendisi ile ve kendisinde varlığını kazandığı şey anlaşılır.

Spinoza, töz anlayışında düalizmi reddeden bir felsefi düşünce ortaya koymaktadır. Zihin ve beden ayrılığı, düalist ontolojinin temelinde yer alan bir anlayışı ifade etmektedir ve bu ayrılık içerisinde zihin “düşünce” tözü ve beden “uzam” tözü olarak kavranmaktadır. Düalist anlayışın temelinde, zihin ve bedenin iki ayrı işleyişinin olduğu anlayışının yer alması söz konusudur. Yani düalizme göre, zihnin ona ait kurallar ve deneyimler içerisinde, aynı şekilde bedenin de sadece bedenler dünyasında geçerli olan kurallara endeksli olarak anlaşılması gerekmektedir.

Beden, maddi evrenin bağımlı ilişkilerinde tutsak olarak kabul edilmekteyken, zihin de bedenlerin dünyasında hüküm süren determinizmin dışında yer aldığı iddiası ile gerçek özgürlüğe ait olduğu bilgisi ile açıklanmaktadır. Dingin olmak zihne özgü bir niteliği ifade etmektedir ve kendisini bedenin tutsaklığından arındırabildiği ölçüde insanın erişebileceği bir erdemi ifade etmektedir.

Descartes bağlamında değerlendirildiğinde de görülmektedir ki, varlık, her şeyden ve hatta kendinden de şüphe etmek doğrultusunda düşünce dünyası içerisinde kendisini kavramakta ve benlik bilincini kurmaktadır. Descartes’a göre, benlik, özünü sadece düşünerek kavrayan ve kuran bir tözü ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle “ben” ya da “ruh”, bedenden tamamıyla ayrı olan ve bedenin varlığının sona ermesi ile ortadan kalkmayandır.

Düalist ontoloji bağlamında bireye tekilliğini veren, onun ben’liğini kurmasını ve bedeninin tutsaklığından kurtulmasını sağlayan ve onun maddi evrenin bağımlı ilişkilerinden bağımsız düşünmek suretiyle elde etmiş olduğu ruhani özgürlüktür. Bu nedenle bedenin maddi evren içerisinde tutsaklığı zihnin

düşünme yetisi ile kontrol edilmeli ve bu yönüyle bir anlamda beden zihin tarafından kuşatılmalıdır.

Spinoza, töz konusunda Descartes'ın düalizm anlayışına karşı çıkmıştır. Spinoza'ya göre, tek bir töz olmalıdır ve zaten töz “kendi başına var olan, varlığı kendisi ile tasarlanan ve varlığı kendisinden başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayan (kendi kendisinin neden olan – *causa sui*)” olarak değerlendirilmektedir. Spinoza'ya göre töz, zorunlu olarak sonsuz olmalıdır ki, bir başka tözün olması diğerinin sınırlandırılması anlamına gelecektir. Tam da bu nedenden dolayı Spinoza, hem beden hem de zihin anlamında iki ayrı töz olamayacağını belirtmekte ve mevcut tek tözün “Tanrı” olduğunu ifade etmektedir.

Spinoza'ya göre, madde (uzamlı şey – *res extensa*) ve ruh (düşünen şey – *res cogitans*) töz değil, ancak Tanrı'nın sonsuz özniteliklerinden kaynaklanan iki nitelik olarak değerlendirilmelidir. “Sonlu şey – cisim (*corpus*)” Tanrı'nın yer kaplama özneliğinin, “sonlu düşünce – zihin (*mens*)” ise Tanrı'nın düşünce özneliğinin tarzları ya da “modus”u olarak belirlenmektedir. Bu nedenle Tanrı ile doğa aynı anlama gelmektedir (*Deus Sive Natura*) (Elmas, 2013:24).

Spinoza felsefesi daha sonraki dönemlerde de bir çok düşünürün üzerinde konuştuğu ve tartıştığı bir düşünce sistemidir. Özellikle Hegel en önemli isimlerden biridir. Hegel de Tanrı kavramının bir insana ifade ettiği anlamla, bilimsel anlamdaki Tanrı kavramı arasında bir ayrıma gidildiği görülmektedir. Hegel'e göre, inanan birisi için Tanrı kavramı alışlagelmiş, bilinen ve belirli bir içerikle değerlendirilmekteyken, bilimler içinse Tanrı kavramı gerçek içeriğini henüz bulamamış soyut bir ismi ifade etmektedir. Bu doğrultuda Hegel, Tanrı'nın ne olduğu sorusunun cevabını ancak din felsefesinin verebileceğini, fakat bu felsefe disiplinin de gelişim aşamasında olduğunu belirtmektedir. Gelişim aşamasında olan bu felsefe disiplinin ulaşacağı sonuç da, “Tanrı'nın kendinde ve kendisi için mutlak gerçeklik olduğu, O'nun her şeyi kuşattığı ve her şeyi içine aldığı” gerçeği olacaktır (Topakkaya, 2008:828).

Hegel'e göre bir şey olarak tözsellik (*Substantialität*), öznellikten (*Subjektivität*) ayırt edilemez. Tanrı ise tindir, yani ezeli ve ebedi olan mutlak tini ifade etmektedir. Bu ideallik, yani tinin özneliği ve aynı zamanda kendi kuşatıcılığı, kendisi ile olan ilişkisi ve mutlak anlamda her zaman kendisi olarak kalması ile ilgilidir. Oysa biz Mutlak'ı töz olarak betimlediğimizde, kuşatıcı

varlığı kendi içerisinde bir bütünlük olarak algılama olanağından yoksun kalmaktayız. Kendi içerisinde somut bir bütünlük olarak algıladığımızda ise, o artık tin haline gelmiş bulunmaktadır. Böyle bir tin ise, kendi somut belirlenimi içerisinde bir birlik sahibidir ve töz olarak betimlenen gerçektir.

Hegel, mutlak gerçeğin kendi kendisi ile birliği olan tözselliğin (*Substantialität*), Tanrı'nın kendisini tin olarak belirleme anının temelini oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre felsefenin hatası da bu noktadan kaynaklanmaktadır. Bu felsefenin sonuna kadar gidilmesi hemde, ateizme ve fatalizme ulaşılması kaçınılmaz olacaktır. Hegel'in bu nokta itibarıyla, Spinoza'nın töz anlayışına ve onun doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan panteizme karşı olduğu ortaya çıkmaktadır. Spinoza panteizminde Tanrı – evren ayrılığı söz konusu olmadığından, Spinoza felsefesi kapsamında Tanrı'nın kendisine özgü bir öznelliğinden söz etmek olası olamamaktadır. Hegel de tam bu nokta itibarıyla, Tanrı'nın kendisine özgü bir öznelliğinin olduğunu belirtmekte ve onun tözsel olmasının, belirli bir birlik içerisinde öznel olmasına engel olmasını ifade etmektedir.

Sonuç olarak Spinoza, “panteizm” olarak bilinen “Tanrı'nın dünyaya içkin olması (immanent)” düşüncesini ortaya koyan ve temellendiren isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncesi kapsamında Spinoza, Descartes tarafından ortaya konulan ve bedeni zihnin hâkimiyetinde görerek aralarında matematiksel bir ilişki olduğunu kabul eden anlayışın yerine, beden ile zihin arasında bir ayrım olduğunu savunmakta ve bedenin, zihnin dışında da eylemde bulunabileceğini belirtmektedir.

Spinoza'nın söz konusu edilen bu anlayışına yönelik ayrıntılı belirlemelere ve değerlendirmelere aşağıda yer verilen alt başlıklar doğrultusunda değinilecektir.

2.2. Spinoza Felsefesinde Zihin ve Beden Kavramları

Descartes'in zihin – beden ayrılığını savunan düalizm anlayışının karşısında yer alan Spinoza, buna karşılık zihnin düşünme gücü ile elde edilebileceği soyut bir özgürlük anlayışını tamamıyla reddetmektedir. Spinoza'ya göre, insana zihin gücünün etkisi ile özgür bir irade tanınması ve insanın, içerisinde yer aldığı maddi evrenden ayrılarak düşünme gücüne sahip “üstün bir varlık” olarak algılanması söz konusudur (Cengiz, 2009:24).

Spinoza, bu düşünceleri doğrultusunda tek bir tabiat gücünün varlığını kabul etmekte ve insan eylemlerinin soyut bir özgürlüğe endekli olarak değil, bizzat maddi evren içerisinde ve maddi evrene özgü ilişkiler zinciri içerisinde anlam kazanacağını ifade etmektedir. Aynı sistem içerisinde “uzam” ve “düşünce” iki ayrı töz olarak değil, tek tözün iki ayrı görünümü olarak değerlendirilmelidir. Buna göre, ne zihin bedeni eylemeye, ne de beden zihni düşünmeye yöneltebilmektedir. Zihin ve beden bir birlik içerisinde, zihin ve beden birliğinden anlaşılması gereken de, kimi zaman düşünce ve kimi zaman uzam yüklemeleri altında her ikisinin tek ve aynı şey olduklarıdır (Spinoza, 2000:82).

Düalizm bağlamında söz konusu edilen zihin – beden ayrımı ve bu iki kavrama iki ayrı anlam ve işleyiş atfedilmesi Spinoza felsefesinde ortadan kalkmaktadır (Spinoza, 2000:57). Zira Spinoza’ya göre, insan zihninin edimsel varlığını oluşturan ilk şey, edimsel olarak var olan tekil bir şeyin ideasından başka bir şey değildir (Spinoza, 2000:43). Dolayısıyla zihin, kendisini ancak bedendeki değişikliklerin ideaları ile kavrayacak ve beden dış etkilere karşılaştıkça, beden ile ilişkisi içerisinde bedeni etkileyen ve bedenden etkilenen bir yapı olarak zihin, bu etkileşim ölçüsünde bedeni etkileyen dış etmenlerin varlığına ilişkin bir fikir elde edebilecektir (Spinoza, 2000:55).

Spinoza’ya göre, zihnin yetkinliğini anlamanın yolu, bedeninin yetkinliğini anlamaktan geçmektedir. Beden aynı zamanda birçok şeyi yerine getirmeye ya da birçok şeyden etkilenmeye ne denli yatkınsa, zihin de aynı şekilde birçok şeyi algılamaya o denli yatkın olmak durumundadır. Spinoza’ya göre, düalizm tarafından öngörüldüğünün aksine, ne zihnin bedeni ne de bedeninin zihni kontrol ettiği özgür bir irade bulunmamaktadır (Spinoza, 2000:45).

Spinoza felsefesinde zihin ile beden arasındaki bağ dış cisimleri de bünyesinde barındıran ve onlarla etkileşim içerisinde anlamını belirleyen dinamik bir süreci ifade ettiğinden, insan için soyut bir özgürlük anlayışından söz edilemez. Bu yaklaşım Deleuze’e göre, Descartes tarafından ortaya konulan “cogito ergo sum” düşüncesine açık bir karşı duruşu ifade etmektedir ve Spinoza, zihin ve beden birliği içerisinde düşünen şeyin (res cogitans) bizzat kendisi tarafından her türlü kavranışını ya da her türlü “cogito” olanağını reddetmektedir. Spinoza felsefesinde bireyler, verili ilişkileri açıklamak amacıyla kullanılan yapıtaşları değil, bilakis verili ilişkilerin kendisi gibi, bu ilişkiler içerisinde açıklanmaya ihtiyaç duyan ilişki komplekslerini ifade etmektedir. Aynı şekilde bedenler, ancak

diğer bedenlerle içerisinde yer aldıkları ilişki vasıtası ile ve bu ilişkinin modusu doğrultusunda var olmaktadır (Cengiz, 2009:27).

Bu belirlemeler, tekil varlığı çokluğa açan Spinoza'nın zihin – beden birliği kavrayışını ifade etmektedir. Bu noktadan itibaren Spinoza, sonsuz anlamda süren ilişkisel oluşum sürecini ortaya koymaya ya da daha fazla açığa çıkarmaya yönelik olarak, devinen ya da dingin bir cismin devinmesinin ya da dinginliğinin bir başka cisim tarafından belirlenmiş olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Spinoza'ya göre, bu devinim ya da dinginlik de bir başka cisim tarafından belirlenmiş olmalıdır ki, bu durum neticesinde sonsuza dek bu şekilde devam edip gitmiş olacaktır (Spinoza, 2000:46). Aynı yöndeki bir başka belirlemesinde de Spinoza şunları söylemektedir,

Her tekil şey ya da sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan her şey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka tekil şey tarafından var olmaya ve eylemeye yönelik olarak belirlenmedikçe var olamaz ve eyleme belirlenemez. Bu da başka bir tekil şey tarafından var oluşa ve eyleme göre belirlenmeyi içermelidir (Spinoza, 2000:33).

Görüleceği gibi, hem bedenimize ve eyleme kudretimize hem de bizi etkileyen şeylere ilişkin fikirlerimizin oluşabilmesi için, bir başka tekil ile etkileşim içerisinde olunması gerekmektedir. Diğer tekil şeyleri etkilediğimiz ve onlardan etkilendiğimiz düzeye dek kudretimizi bilebilmemiz mümkün olabilmektedir.

Spinoza'ya göre varoluşumuzu anlamak, kendimizi diğerlerinden soyutlayarak keşfettiğimiz ve parçalarına ayırarak kuşattığımız bir süreç değildir ve varlığımızı ancak, diğer bedenlerle ilişki içerisinde ve onlarla birlikte eyleyerek bir anlamda oluşum süreci içerisinde kavrayabiliriz (Spinoza, 2000:29). Bu belirlemelere ilişkin olarak Deleuze tarafından da ifade edildiği gibi, hiçbir zaman cisim karışımlarından başka bir şey bilemeyiz ve kendimizi de diğer cisimlerin bedenimiz üzerindeki eylemleri dışında bir yoldan kavrayamayız (Cengiz, 2009:28).

Bu nedenle benlik bilincinin yıkımı, hapsedildiğimiz egolarımızdan sıyrılmamız, diğer bir tekil varlığın bize karışması ile oluşum süreci içerisinde

gerçekleşmektedir. Yani Ben’i Ben’den alan ve Ben’i yıkan varlığımla birleşen ve bana karışan diğer bir tekil varlıktır. Onun içindir ki tekil varlıklar hiçbir zaman tek başlarına değil, bilakis her zaman için belirli bir ilişki içerisinde var olmak durumundadırlar (Cengiz, 2009:28).

Deleuze’e (2008:75) göre de bu nedenle, keşfedilmiş ve keşfedilmeyi bekleyen herhangi bir kavram, sadece o kavrama sıkıştırılamayacak çoklu özellikler barındırır. Kavramlarda bulunan bu özellikleri ortaya çıkaran, onlardaki mevcut gizil potansiyeli harekete geçiren ve hatta bu potansiyelin artmasına neden olan da, bir başka tekil varlıkla olan karşılaşmadır ve bu da varlıklar arasında kurulan ya da kurulacak olan ilişki bağlarına bağlı olarak ortaya çıkmış olacaktır.

Deleuze (2008:75) tarafından düşünceleri ve bedenleri etkileme ve diğer düşüncelerden ve bedenlerden etkilenme kapasitesi, “kudret derecesi” olarak nitelendirilmektedir. Kudret derecesi şeklinde söz konusu edilen bir nitelendirme, tekillik anlamını çoğullukta ve öteki ile ilişki içerisinde bulmuş olacaktır. Kendi varlığımızı anlama ve onu yeniden oluşturma süreci bir başka tekil varlıkla olan karşılaşmaya bağlandığına göre de, tabiat kanunları bedenimizin tek başına ve olduğu hali ile sınırlarını ve neye muktedir olduğunu öğretmiş değildir denilebilir. Yani zihnimiz tarafından belirlenmedikçe, bir beden neyi yapıp neyi yapamayacağını bilmesi olası olamayacaktır.

Beden, bir diğer tekille karşılaşma içerisinde gücünü belirleyen ve bu gücü aktif hal getirebilen bir kudret derecesi ve sonsuz eylem planıdır. Potansiyelimizi aktüalize eden ve bizi eylemeye yönelten de, eyleme gücümüzü azaltarak bizi durduran ve bağlantılarımızı bozan da bir diğer varlıkla girdiğimiz etkileşimdir ya da tamamıyla bizden ötesidir. Bu doğrultuda çeşitli şekillerde etkilenmeye ve etkilemeye açık olan insan bedeninin eyleme gücü, bu duygulanımlar yoluyla artmakta ya da azalmaktadır.

Diğer tekil varlıklarla deneyimlediğimi, ilişkilerin birleşmesi ya da bozulması sürecidir. Bize yönelen her etkinin kendine özgü gücü ya da direnci bulunmaktadır. Tabiatımızla uyumlu olan bir etki ile karşılaştığımızı düşünürse, bu etki güç olarak belirlemektedir ve kendisinde bulunan bu güç doğrultusunda bize karışmaktadır. Eylem kudretimiz de bu ölçüde artmaktadır ya da bizi daha fazla etkin kılmaktadır. Bu durum, aynı sistem içerisinde bize karşıt bir tepki ile çarpışarak, etki – direnç olarak belirlemektedir (Deleuze (2008:73).

Tesadüfi olarak gerçekleştiğini düşündüğümüz karşılaşmalara bağlı olarak etkilendiğimize, ya keder ya da neşe temelli bir duygulanmış yaşarız. Eğer bu etkileşim süreci sonrasında iyi bir karşılaşma yaşamış olursa, “neşe (laetitia)” hâkim olmaya başlayacak ve diğer varlığın bağlantısı bize eklenecektir. Bu durum, bizim eyleme kudretimizi artıracak bir durum olarak kendisini ortaya koymuş olacaktır. Ancak eğer bu karşılaşma bizim uyumumuzu bozacak ya da bu uyumu tehdit edecek nitelikte ise de, bu durumda bağlantıların bozulması süreci başlamış olacak ve bu karşılaşma sonrasında “keder (tirstitia)” ortaya çıkmış olacaktır. Bu durumda da görülmektedir ki, diğer varlığın kudreti bizim bütünlüğümüzü bozmaya ve eyleme kudretimizi azaltmaya yönelik olabilmektedir. Varlıklar arasındaki etkileşim süreci de, varyasyonların farklılığı ile çeşitlenmiş olacaktır (Deleuze (2008:73).

Deleuze’e (2008:73 – 74) göre, bizler, yapabildiğimiz kadarı ile ya da kudretimiz buna yettiği sürece eyleme kudretimizi artıracak ve bağlantı kurabileceğimiz etkileşim süreçlerini ararız ki, arzu da bu arayış sürecini ifade etmektedir. Arzu ile dener ve başka tekillere açılırız ve tek arzumuz da birbirimizin eyleme kudretini artırabileceğimiz bir birleşim yaratmaktır. Bağlantıların birleşmesi ve birleşim bağlantıların daha üst düzeyde birleşmesi ile ilerleme sağladığımızda da kudretimizi artırmış oluruz.

Deleuze tarafından ortaya konulan Spinoza temelli bu belirlemeler kapsamında, arzu edilenin ve yararlı olanın kapsamı belirlenmektedir. Spinoza’ya göre, varlığımıza yararlı olanı, yani bedenimize eklenenecek diğer bedenleri ve var olma direncimizi artıracak karşılaşmaları arama isteğinin temel nedeni, her varlığın olabildiğince kendi varlığında devam etme istemine sahip olmasıdır. Spinoza tarafından *Etika* da *conatus* olarak tanımlanan bu çaba ya da güç (potentia), tekil varlıkların edimsel özünü (essentia) ifade etmektedir. Buna göre her tekil varlık, belirtildiği üzere kudret derecesini artırmak ve devamlılığını sağlamak için birçok başka cisme, karşılaşmaya ve karışmaya gereksinim duymaktadır ki, bu şekilde de sürekli olarak bir yeniden yaratım süreci ortaya çıkmaktadır (Spinoza, 2000:49).

Sonuç olarak Spinoza’ya göre, var olma çabamızı artırmak ve bize yardımcı olacak şeyleri aramak üzerine belirlediğimiz eylemlerimiz, aynı zamanda arzularımızı (cupiditas) ifade etmektedir ve bu şekilde de her varlık, söz konusu

ettiği bu çaba doğrultusunda eyleme kudretini artırılabilceği ve yapıcı ilişkiler kurabileceği diğer varlıkları arayarak varoluş çabasını doğrulamaktadır.

Erdem (virtus) ise, bu arayış sürecinden başka bir şeyi ifade etmemektedir ve herkes, kendisine yararlı olanı aramaya ve o temelde varlığını sakınmaya çabaladığı ve bunu gerçekleştirebildiği oranda erdemlidir. Bilakis ona yararlı olanı ve varlığını göz ardı ettiği ölçüde insan, güçsüz olacaktır (Spinoza, 2000:144). Buna göre de *Etika* 'nın, konu ile ilgili belirlemeler kapsamında conatus – essentia – potentia – cupiditas–virtus şeklinde birbirleriyle sonsuz ilişki içerisinde bulunan bir döngüsellik içerdiği görülmektedir.

2.3. İnsanda Beden ve Zihin Bağlamında Conatus

Conatus kavramı, Spinoza felsefesinin temel kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır ve dolayısıyla Spinoza felsefesinin özünü teşkil eden diğer kavramlarla sıkı bir ilişki ve bağlantı içerisinde. Spinoza'nın tüm felsefe sistemi, tek ve sonsuz töz olarak kabul edilen “Tanrı” üzerine kurulmakta ve bu felsefe sistemi içerisinde önemli rol üstlenmiş olan tüm kavramlar, Tanrı kavramı ile bağlantı içerisinde değerlendirilmiş ve kullanılmıştır. Neticesinde conatus kavramı ve bu kavram üzerinde temellendirilen düşünceler de, diğer tüm kavramlar gibi, Spinoza felsefe sistemini oluşturan hem bir unsur hem de bu sistemin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Conatus, şeylerin kendi varlıklarını koruma ve sürdürme çabası ya da şeylerin sahip oldukları bir tür varoluş ilkesi olarak ifade edilebilmektedir. Conatus kavramı, ilk olarak Spinoza tarafından kullanılan bir kavram olmamakla birlikte, ilk kez Spinoza tarafından bu denli önem atfedilerek kullanılmış ve Spinoza felsefesinde farklı bir anlam ve boyut temelinde ele alınmıştır.

Spinoza'ya göre, Doğa'da yer alan her şey Tanrı'nın bir modus'u olarak ortaya çıkmaktadır ve birer modus olarak Tanrı'nın Doğası'nı ortaya koymaya yönelik olan her şey, Tanrı'dan kaynaklanma zorunluluğuna tabidir. Spinoza, Doğa'da var olan ve olup biten her şeyi bir taraftan Tanrı ile bağlantılandırmakta, diğer taraftan da bu varlıkları birbirleri ile zorunlu ilişkileri içerisinde ele almaktadır. Bu nedenle de Spinoza'ya göre, herhangi bir modus, örneğin bir beden ya da bir düşünce, Tanrı'dan bağımsız olarak ve ilgili öz niteliğinin dışında düşünülemez.

Aslında modus'un kısmen bağımsız olduğu söylenebilir ya da bireyselliğinden söz edilebilir. Bu bireysellik, sadece söz konusu olan modus'un özünün Tanrı'da ezeli ve ebedi olarak içerilmesinden değil, aynı zamanda bu modus'un kendisi dışındaki şeylerden ayrı tekil bir şey olarak var olabilmesi ve etki üretebilmesi açısından da söz konusu olmaktadır. Bir modus var olduğu zaman, bu modus sadece ilgili öz niteliğinin altında Tanrı'da içerilmekle kalmamakta ve aynı zamanda zaman ve mekân içerisinde tekil ve sonlu bir şey olarak ele alınabilmektedir.

Bir modus'un ilgili öz niteliği dışında ele alınmış olan bireysel varoluşu, onu kendisi dışındaki bireylerle zorunlu bir nedensellik ilişkisine yerleştirmektedir. Spinoza'ya göre, doğada var olan tek tek her sonlu modus, başka modus'lar tarafından etkilenmekte ve bu şekilde de var olmaya ve etkinlikte bulunmaya, kendisi dışındaki modus'lar tarafından yönlendirilmektedir. Bu durum Spinoza tarafından aşağıda verildiği gibi ifade edilmektedir,

Hiçbir tekil şey ya da sonlu olan ve belirli bir varoluşa sahip olan hiçbir şey, eğer kendi gibi sonlu ve belirli bir varoluşa sahip başka bir neden ile var olmaya ve bir etki üretmeye belirlenmemişse, ne var olabilir ne de bir etki üretmeye belirlenebilir. Ve yine bu başka neden de, aynı şekilde sonulu ve belirli bir varoluşa sahip bir başka neden ile var olmaya ve etki üretmeye belirlenmedikçe, ne var olabilir ne de bir etki üretmeye belirlenebilir ve bu sonsuza dek sürer (Spinoza, 2000:19).

Spinoza'ya göre, Doğa'daki şeylerin varoluşları gibi yok oluşları da dış nedenler tarafından belirlenmektedir. Başka bir deyişle, bir şey dış bir neden tarafından belirlenmedikçe nasıl var olamazsa, aynı şekilde hiçbir şey bir dış neden olmaksızın yok edilemez. Dolayısıyla da bir şeyin varoluşu, dış bir neden tarafından sona erdirilmedikçe daima sürmüş olacaktır. Bu nedenle Spinoza'ya göre, şeylerin dış nedenler olmadıkça yok olmamalarının nedeni, kendi doğalarında varoluşlarına engel olabilecek hiçbir unsur barındırmamalarıdır. Neticesinde bu durum şeylerin doğası ya da o varlık olma tanımlarına bakıldığında da açık bir şekilde görülmüş olur. Herhangi bir şeyin tanımı, bize o şeyin doğasına ait olanı ya da o varlığın özünü vermiş olacaktır (Spinoza, 2000:75).

Spinoza bu durumu, *bir şeyin tanımı, o şeyin özünü olumlar ve ortaya koyar* ifadesi ile belirtmektedir. Bu nedenle de Spinoza'ya göre, dış nedenler bir kenara bırakılıp sadece şeyin kendi doğasına ya da tanımına bakıldığında, o şeyi olumsuzlayacak ve dolayısıyla da o şeyi ortadan kaldıracak hiçbir şey bulunamayacaktır. Bu durumun bir neticesi olarak da, Doğa'daki hiçbir şey kendi varoluşunu sona erdirecek ya da kendi doğasına aykırı olacak hiçbir şey içermemektedir anlayışı ortaya çıkmış olacaktır. Aksi takdirde aynı şeyin doğası hem o şeyin özünü olumlayan hem de olumsuzlayan ya da onu ortadan kaldıran bir şeye sahip olurdu ki, bu durum da şeyin tanımı gereği olası olmayacaktır. Dolayısıyla da bir şeyin doğası o şeyi her zaman için olumlayacaktır ve bu doğaya aykırı olan her ne varsa, o şeyin dışında olacaktır.

Doğa'daki her şey, sonsuz sayıda başka şeyler tarafından kuşatılmış durumdadır. Bu nedenle de Doğa'daki her sonlu modus, kendisi gibi sonlu modus'lar tarafından etkilenmekte ve sınırlanmaktadır. Bu durum daima var olabilecek sonlu bir modus'tan söz edilememesi durumunu ortaya çıkarmış olacaktır ki, oysa daima var olabilecek ve sonlu olmamayı, dolayısıyla da bu temelde hiçbir dış etki tarafından yok olmaya belirlenmemeyi hiçbir modus içermemektedir. Sonsuz olma, bir var olma gücü gerektirmektedir ve Spinoza'ya göre de sonsuz var olma gücüne sahip bir bireyin bulunması olası değildir (Spinoza, 2000:117).

Doğa'da tek bir şey dahi yoktur ki, ondan daha güçlü bir başka şey bulunmasın ve verili olan her ne varsa, onu yok edebilecek kadar güçlü bir başkası da vardır. Bu nedenle de modus'lar için dış etkiler ne denli kaçınılmaz ise, varoluşlarının sona ermesi de o denli kaçınılmaz olacaktır. Yani bir şeyin varlığını sürdürmesi, dış nedenlere karşı ve dış nedenlere rağmen sürdürülen bir çabayı ifade etmektedir (Spinoza, 2000:119).

Şeyler, kendi görelî bağımsızlıklarında, kendilerini zaman ve mekân düzeninde ortaya koyarlar ve varlığa gelirler, belirli bir zaman boyunca var olmaya devam ederler ve yok olurlar. Bununla birlikte ne şeylerin özleri kendi olumsuzlamalarını içerebilirler, ne de sadece zamanın geçip gitmesi şeyleri yok edebilir. Onları yok eden, sadece tekil şeylerin kendilerini daha güçlü bir şekilde olumlamalarıdır. Şeyler, kendilerini sonsuz sayıda başka şeylere karşı korumak zorundadırlar ki, bu sonsuz şeyden her biri de kendisini ortaya koyabilmek için aynı şekilde mücadele etmek durumundadır.

Bu belirlemeleri doğrultusunda Spinoza, doğadaki her şey ve dolayısıyla da her insan, kendisini sınırlayan diğer modus'lara ve tüm diğer dış etkilere rağmen zorunlu olarak varoluşunu korumaya ve sürdürmeye uğraşmaktadır sonucuna ulaşır. Bu nedenle de her şey, elinden geldiği oranda varlığını sürdürmeye çabalamaktadır ve şeylerin varlıklarını sürdürme çabaları da Spinoza tarafından conatus olarak adlandırılmaktadır (Spinoza, 2012: 122).

Spinoza'ya göre, var olan her şey Tanrı'nın özünü ya da gücünün belirli bir derecesini ifade etmektedir ve bu durum, Doğa'nın bir parçası olan insan için de söz konusudur. Bu nedenle de insanın gücü, onun fiili özü ile açıklandığı ölçüde, Tanrı ya da Doğa'nın sonsuz gücünün ya da özünün bir parçasıdır. Bu şekilde herhangi bir şeyin gücü yettiği oranda varlığını sürdürmeye yönelik bir çaba içerisinde olması, yani conatus'u, onun sahip olduğu güç derecesine işaret etmiş olmaktadır. Bu güç, kendisini söz konusu şeyde, şeyin kendisini ne ise o olarak sürdürmesine yönelik bir çaba olarak ortaya koymaktadır ve bir şeyin gücü ölçüsünde varoluşunu sürdürme çabasını ifade eden conatus, o şeyin varoluş gücünden ya da fiili özünden başka bir şey olmayacaktır.

2.4. Spinoza'nın Bilgi Kuramı

Spinoza, dünyanın ussal temellerde açıklanmasını öngören bir filozof olarak, çokluğun birliğe indirgenmesi ve yine oradan çıkarsanması gerektiği savunusundadır. Bu doğrultuda Spinoza'nın bilgi kuramı bağlamındaki görüşlerinin, ontoloji görüşleri ile iç içe olduğu görülmektedir. Spinoza'ya göre, var olanlar birer modustur ve onları olanaklı etkilenimlerle bilebiliriz. Var olanlara ilişkin olarak insanın bilebildiği öz nitelikler, uzam ve düşüncedir. Öznitelik ise Spinoza'da, anlama yetisinin tözün özünü oluşturan şey olarak algıladığıdır ve salt uzam ve düşünce insan bilgisine açık iki öz niteliği ifade etmektedir (Deleuze, 2008:16).

Spinoza, bilgi kuramı bağlamındaki düşünceleri bu yönde bir ontolojik temelle ortaya koymaktadır ve daha çok *İnsan Anlağının İyileştirilmesi Üzerine (Tractatus de Intellectus Emendatione)* adlı eserinde paylaşmaktadır. Sujeyi bilme ediminde başat bir konuma yerleştiren Spinoza, insan türünün her türlü ilkeyi keşfedebilme yetisine sahip olduğunu belirtmektedir. Spinoza'ya göre, her bireyin tüm bu keşifleri gerçekleştirebilecek donanıma sahip olması gerekmektedir. Spinoza, ancak donanım sahibi insanın var olanların gerçek bilgisine götüren yola

ulaşabileceğini ve kurallarını araştıran ve bulan insan olabileceğini belirtmektedir (Deleuze, 2008:19).

Bilgi kuramını ve bu doğrultuda bilginin temel işlevini Tanrı'nın bilgisine ulaşma olarak değerlendiren Spinoza, var olanların Tanrı'nın ya da tözün kendi özü gereği kendisini açığa çıkarması ve/veya kendisini gerçekleştirmesi ile varlık kazandığını belirtmektedir. Spinoza'ya göre, var olanların ideaları Tanrı'dadır ve Tanrı, kendisini açığa çıkarırken bu ideaları temel alır. Bu nedenle de Tanrı'nın bilgisine ulaşılması, aynı zamanda ideaların bilgisine de ulaşılmasını ifade eder.

Spinoza'ya göre, Tanrı'yı bilmek kolay değildir ve Tanrı'nın bilinebilmesi için öncelikli olarak anlağın iyileştirilmesi gerekmektedir ki, bu da etikle bağlantılı bir alanı ifade etmektedir. Spinoza, Tanrı'nın bilgisine erişilebilmesi için belirli bir yaşam ilkesine sahip olunması gerektiğini belirtmektedir. Ancak bu ilke Spinoza'da, deneyimle kazanılabilecek bir ilke olarak değerlendirilmemektedir. Spinoza, yaşamda sıklıkla karşılaşılan her şeyin boş ve anlamsız olduğunu belirtmektedir.

Spinoza, Tanrı'nın bilgisine erişilebilmesi için kendisini bir anlamda bu yönde bir ilkeyi tespit etmeye adanmıştır. Bu süreçte de Spinoza, insanlar arasında en yüksek iyilik olarak zenginliğin, ün ve duygusal hazların önemsendiğini belirlemiştir. Ancak Spinoza'ya göre, bu üç değer birbirleri ile öylesine karıştırılmaktadır ki, insanlar neredeyse onlardan ayrı bir iyilik üzerine düşünemez hale gelmektedirler (Spinoza, 2000:58) ve neticesinde bu durum insanların yıkımına neden olmaktadır (Spinoza, 2000:59).

Bu yıkımdan uzak durulabilmesi ve dolayısıyla da Tanrı'nın bilgisine erişilebilmesi için anlağın iyileştirilmesi ile ilgili olarak Spinoza tarafından önerilen kurallar, insanları daha mutlu kılacak ve ideal bir toplum düzenine ulaştıracak kurallar olarak ifade edilmektedir ve Spinoza'ya göre bu noktaya da, yaşamlarını ancak bu yönde sürdüren insanlar vasıtası ile erişebilmek olası olacaktır.

Spinoza bu kuralların, aynı zamanda bilimlerde ve her türlü bilgisel etkinlikte de geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu noktada da Spinoza, hem söz konusu edilen bu alanlarda görev yapanların kendilerini salt insansal bir erekle irdelerken hem de Tanrısal bilgiye erişmek isteyen her insanın şu üç temel kuralı

gözetmesi gerektiğini belirtir, “Her seferinde salt çoğunluğun anlayabileceği kavramlarla konuşmak, hazlara kapılmaktan uzak durmak ve yaşamsal gereksinimlerini karşılamak için gerekenden fazlasını beklememek” (Spinoza, 2000:61). Spinoza, bu kuralların yerine getirilmesi doğrultusunda Tanrı'nın bilgisine erişmenin olası olabileceğini belirtmekte ve bu sayede insanların “donanımlı kişiler” haline gelebileceğini ifade etmektedir. Bu durum da neticesinde Spinoza'ya göre, bu kişilerde Tanrı sevgisinin açığa çıkmasını sağlayacaktır.

Spinoza'ya göre, anlağın iyileştirilmesinin ardından kazanılacak bilgiler özel bilgilerdir, ancak tüm bilgiler bu türden değildir. Spinoza, bilgi türlerine ilişkin bazı ayrımlar yapmaktadır ve öncelikli olarak da imgelem ile algıyı birbirinden ayırmaktadır. Spinoza, doğruluk sorunu bağlamında ifade ettiği çözüm önerisini de bu ayrım kapsamında ortaya koymaktadır (Deleuze, 2008:17).

Spinoza, bir şeyi doğrulamak ya da yanlışlamak için imgelem değil, ancak algılar devreye girebilir demektedir. Ona göre doğruluk, en uygun olanı ifade etmektedir ki, bu da ancak algılarla sağlanabilir. Bilgi türleri üzerine konuşabilmek için de, öncelikli olarak algı türlerinin incelenmesi gerekir. Spinoza, algı türlerini algının kaynağı kapsamında dört bölümde değerlendirmektedir, “Söylentiden doğan algı, rastlantısal deneyimden doğan algı, çıkarımlardan doğan algı ve özün kendisinden doğan algı” (Deleuze, 2008:21).

Spinoza'ya göre, söylentiden doğan algı ile örneğin doğum günümüzü, rastlantısal deneyimden doğan algı ile örneğin öleceğimizi ya da yağın ateşi beslediğini suyun ise söndürdüğünü, çıkarımlardan doğan algı ile örneğin beden ile ruhun insanda birleştiğini ya da bulutlu bir günde yağmur yağma olasılığının daha yüksek olduğunu ve özün kendisinden doğan algı ile de örneğin iki ile üçün toplamının beş ettiğini öğreniriz.

Spinoza, bu ayrım doğrultusunda dört tür bilgi olduğunu belirtmektedir, Söylenti *bilgisi*, *deney bilgisi*, *çıkarımsal bilgi* ve *özel bilgi*. Spinoza, Etika'da üç tür bilgi olduğunu belirtmektedir, *Bulamık deney bilgisi*, *akıl bilgisi* ve *özel bilgi*. Spinoza, algı türlerinin eleştirisini yapmak doğrultusunda ilk üç algı türü ile salt sıradan bilgilere – ki bunları Spinoza yetersiz bilgiler olarak nitelendirmektedir ve özün kendisinden doğan algı ile de gerçek bilgilere ulaşılabileceğini ifade etmektedir (Deleuze, 2008:24).

Spinoza, söylentiden doğan bilgileri belirsiz bulunduğunu belirtmektedir. Rastlantısal deneyimden doğan algıların ise, ancak doğa hakkında konuşulduğunda salt ilineklere algılamada ve sınamada yararlı bulunduğunu ifade etmektedir. Çıkarımlardan doğan algılar anlamında da, bu algıların var olanların özü hakkında hiçbir şeyi yansıtamayacağını savunmakta ve bu nedenle de salt özün kendisinden doğan algıya güven duyulmasını gerektiğini söylemektedir.

Spinoza’da çıkarımsal bilginin hem sıradan bilgi olarak nitelendirilmesi ile Spinoza ontolojisinin temelinde bu bilgilerin yer alması bir çelişki olarak değerlendirilmemelidir. Spinoza’nın bilgi kuramı anlayışının temelinde iki tür çıkarımsal bilgiden söz edilmektedir. Bu çıkarımsal bilgilerden birisi sadece günlük yaşamın sürdürülebilmesine yönelik olarak söz konusu edilen ve gündelik çıkarımlar aracılığı ile kazanılan bilgiyi ifade etmektedir. Örneğin, bulutlu bir günde yağmur yağma olasılığının daha yüksek olduğuna ilişkin bilgi, çıkarımların bu tür aracılığı ile kazanılmasını ifade etmektedir ve bu bilgiler “sıradan bilgi” kategorisinde değerlendirilir.

Söz konusu edilen diğer çıkarımlar ise, felsefe kapsamında kullanılan felsefi çıkarımlar aracılığı ile alan çıkarımsal bilgiler bu türden bilgileri ifade etmektedir. Bu iki tür arasındaki fark ise, çıkarımlarda kullanılan öncüllerin kaynağı ve yapısı arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Spinoza’ya göre, felsefi çıkarımlarda kullanılan öncüller Tanrı sevgisi ile dolu bir zihnin tamamıyla sezgisel yolla edinmiş olduğu bir ilkeye ya da özsel bir bilgiye dayanmaktadır. Spinoza bu ilkeyi, “Tanrı İlkesi” ya da Doğa İlkesi” olarak ifade etmektedir. Gündelik çıkarımlarda kullanılan ölçütler ise, taşıdıkları bir tür empirik bilgi olma özelliğinden dolayı başka bir kategoride değerlendirilmelidir (Deleuze, 2008:25).

Spinoza, algı ve bilgi türleri anlamındaki ayrıma ilişkin olarak söz konusu edilen bu belirlemeleri haricinde, aynı zamanda bu ayrıma denk düşen bir bilme düzeni olduğunu savunmakta ve konu ile ilgili şu belirlemede bulunmaktadır,

Donanım sahibi insan, bu düzenin yapısını bilen ve bu düzen içerisinde özsel bilgiye ulaşan insandır, bu insan, diğer bilgi türlerini geride bırakarak özel bilgiye ulaşmış ve bu bilgi türünün diğerlerinden farkını kavramıştır. (...) Tüm bilgiler, var olana ilişkin bilgilerdir, var olmayanın bilgisine sahip değiliz. Var olanlar da, bilgiler gibi birer algı nesnesidir, ancak bu, var olanlar ile bilgiler

arasında bir ayırım yapılamayacağı anlamına gelmez. Öte yandan, var olanların kendisi ile ideaları arasında da bir fark vardır, var olanların kendisi olumsuzdur, ideası ise kişiye bağlı değildir, onlar kişi olmadan da vardır ve ideaların yurdu Tanrı'nın zihnidir (Spinoza, 2000:65).

Ancak Spinoza'da söz konusu edilen bu olumsuzluk, Septisizm bağlamındaki bir kuşkuculuğa yer vermemektedir. Spinoza'ya göre, bu kuşkuculuk bilimlerde bir işe yarayabilir, ancak var olanların kendisi hakkında savunulduğunda kişileri büyük açmazla sokacaktır. O nedenle de özel bilginin farkını anlamak için, diğer bilgilerin dolayımından geçilmelidir. Bu bilgilerin olanaklı koşulu da, hakkında oldukları var olanlardır. Bu nedenle Spinoza'ya göre, Septiklerin ortaya koydukları kuşkuculuk asla kabul edilebilir değildir.

Spinoza'ya göre ahlak, kimi ideaların bilgisine doğrudan, kimi ideaların bilgisine ise çıkarımla sahip olunmasını sağlar. Donanım sahibi insan, Tanrı'nın bilgisine ulaşır ideaların bilgisine de sahip olabilecektir ve insanın temel ödevi de bu olmalıdır (Spinoza, 2000:88). Bu belirlemeler doğrultusunda görülmektedir ki Spinoza, ontoloji, bilgi kuramı ve etik anlayışı arasında bu yönde bir ilişki kurmakta ve insanın temel ödevini gerçekleştirebilmesi için anlağın iyileştirilebilmesi amacıyla neler yapılması gerektiğini araştırmayı kendisine temel görev olarak belirlemiştir. Spinoza'nın bilgi kuramı bağlamındaki düşünceleri, *Etika*'da yer verildiği doğrultuda ve aşağıdaki alt başlıklar kapsamında insanın üç şekilde bilgi edinebileceğine yönelik olarak belirlenmiştir.

2.4.1. Anlık (*intellectus*)

Spinoza'ya göre anlığımız (*intellectus*), tekil şeylerden hareketle genel bir ide oluşturmaktadır ve bu süreçte temel belirleyici de Spinoza tarafından imgelem (*imagination*) olarak ifade edilmektedir. İmgelem ya da imagination, şeyleri olumsal (zorunlu olmayan ya da en uygun olmayan) tarzda görmemizin bir nedeni olarak belirlenmiştir ve bulanık bir tür deneyden ve dışımızda yer alan şeylerden etkilenmemizden kaynaklanan bu tür bilgi insan yanılgısının en temel nedenini oluşturmaktadır (Spinoza, 2000:114).

Bu bilgi türü nedeniyle de, insan kendisi ve çevresinde olup bitenleri olumsal algılamaktadır, olgular ardından yatan nedenleri kavrayamadığından,

insan diğerk iki bilgi türü olmadan Doğa'daki ve doğasındaki zorunluluğun bilgisine erişemeyecektir. İnsan ise deneyimleyebileceği, sadece ereklilik ve özgürlük yanılması içerisinde yaşamak olacaktır.

Spinoza'ya göre anlık, şeylerin kavramlarını oluşturmaktadır ve anlık, bedeninde de düşüncesini oluşturma potansiyeline sahiptir. Beden anlığın bir nesnesidir ve anlık ile beden arasındaki ilişki, sonsuz tözün iki yüklemine kendi aralarındaki ilişkiyi ifade etmektedir. İdealar arasındaki düzen ile şeyler arasındaki düzen bir ve aynı şeyi anlatmaktadır. Tek ve sonsuz olan tözü iki farklı şekilde kavramak olanaklı hale gelmektedir. Çünkü idealar da şeyler de tek tözün iki farklı değişkeni olarak yorumlanabilir.

Spinoza'ya göre, anlığın bedeni bilebilmesi için, bedeni etkileyen modusları ve bu modusların idealarını bilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla da anlık, bedeninde modus ile birlikte bedeninde modusunun ideasını da kavramaktadır. Beden, dışsal şeyler tarafından etkilenen bir yapıdadır ve aynı zamanda beden, dışsal şeyleri ve diğerk bedenleri etkileyebilir. Bu da bedeninde hem etkin hem de edilgin bir yapıda olduğunu göstermektedir. Beden dışsal şeylerden etkilendiğinden duygular ortaya çıkmaktadır. Beden, çoğu kez dışsal şeylerin eylemine maruz kalır ve bu durumda duygulanış ideaları ortaya çıkar. Duygulanış ideaları, birinci tür bilgileri oluşturmaktadır ve yalnızca şeyleri, sonuçları ve etkileri ile tanımaktadır (Deleuze, 2008:17).

Spinoza'ya göre şeylerin bilgisi, anlık – dışsal cisimler, anlık – beden ilişkilerini de içerisine almaktadır. Anlık, dışsal cisimleri bedeninde modusları olmadan bilemez. Dışsal cisimler, bedeni doğrudan doğruya etkilemektedir. Dolayısıyla da beden, şeylerle ilişkisinde farklı yollardan etkilenmeye açıktır. Ancak Spinoza'ya göre, düşünen anlık, kendi varlığını salt kendi öz kavranışı ile ortaya koyamaz. Anlık, bedeninde moduslarının idealarını algılamadığı sürece kendini bilemez (Spinoza, 2000:76).

Anlık, kendi varlığını Descartes'ın düşünen öznesinde olduğu gibi kuramamaktadır. Descartes'a göre, insan anlığını oluşturan iki doğadan söz edilebilir. Bunlardan biri anlığın düşünmesi, diğerk ise bedene etki etmesi ve ondan etkilenmesidir. Anlık, kendi düşünme etkinliği ile varoluşunu tek başına kanıtlamaktadır. Ve anlığın düşünmesi, bedeni de eyleme geçirme gücüne sahiptir (Descartes, 1992:3 – 4).

Descartes, anlığın varlığını cisimsel şeylerin varlığından tümüyle ayırıp düşünen şeyin, yalnızca kendisi tarafından kavranabileceğini belirtmektedir. Spinoza'nın bilen varlık olarak anlık kavrayışında, Descartes'in anlayışından ayrıldığı görülmektedir. Spinoza, insanı ve onun dışındaki bedenleri ya da cisimler, sadece cisimlerin beden üzerinde bıraktıkları duygulanışlar aracılığı ile bilebileceğimizi belirtmektedir. Dolayısıyla da anlığın şeylerin bilgisine ulaşırken, bedenin dışsal şeylerle ilişkisi belirleyici olmaktadır (Deleuze, 2008:25).

Spinoza'ya göre, anlığın yetkinlikleri vardır, ancak bedenin de yapabilirlikleri bulunmaktadır. Descartes, nesnel ve genel – geçer bilginin tek oluşturucusu olarak anlığı belirlemektedir ve ona göre düşünen varlık olarak anlık, sezgi ve tündengelimsel ile doğru ve genel–geçer bilgiye ulaşmaktadır. Bunun dışında da bilgi edinme işlevi görebilecek herhangi bir dayanak olamayacaktır.

Descartes felsefesinde beden, anlığın etkide bulunabileceği bir töz olarak değerlendirilmekteyken, bedenin düşünen anlığa bağlı olarak mı eylemde bulunacağı, yoksa mekanik yasalar tarafından mı devindiği ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Spinoza, bedenin anlığın istenci ve yöneltimi ile hareket ettiği anlayışına karşı çıkmaktadır. Spinoza'ya göre, bedenin tek başına yapabilecekleri de vardır ve bedenin yapabileceği şeyler de ancak doğanın yasalarına göre olanaklı olmaktadır (Spinoza, 2000:101 – 102).

Bu durumda bedenin anlıktan bağımsız olarak yapabileceği şeyler olacaktır. Ancak Spinoza'ya göre, bedenin doğanın yasalarına göre kendi başına etkinlikte olması, anlık – beden ilişkisinin kurulamayacağı anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde anlık ve beden, sadece tek bir tözün iki ayrı yüklemidir ve onlar birer töz olmadıklarına göre, kendi aralarındaki ilişkinin kurulması da olanaklıdır.

Spinoza felsefesinde beden, eyleme gücü olan ve eyleme gücünün artıp azaldığı bir yüklem olarak düşünülmektedir ve bedenin dışsal şeylerden etkilenmesi, onun eyleme gücünü artırmakta ve azalmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin anlıktaki ideası, bedenin etkilenme derecesinde etkili olabilmektedir. Anlığın yeterli ideaları olması, onun etkinliğini artırmaktadır. Bu şekilde bedenin eyleme gücünün artması ya da azalması, anlığın düşünme gücünün artması ya da azalması ile ilişkili olmaktadır. Bedenin etkinlik gücünü artıran ya da azaltan, ona yardım eden ya da onu kısıtlayan ne olursa olsun, o şeyin ideası anlığın düşünme gücünü

arttırmakta, azaltmakta, ona yardım etmekte ya da onu kısıtlamaktadır (Spinoza, 2000:107 – 108).

Bu kapsamda Spinoza’da anlık, bedenın etkinlik gücünü artıran ya da azaltan şeyleri bilmekle, dışsal şeylerden ne yolla etkilendiğini ve ne tür davranışlara girebileceğini de bilebilmektedir. Burada dışsal şeyleri bilen özne, sadece şeylerin kendisini etkilemesi yolu ile bilebilmektedir. Anlığın da kendisine ilişkin bilgisi bu yolla söz konusu olabilmektedir. Anlığın düşünen bir varlık olarak bilgisi, bedenın ideası ya da bilgisi ile aynı şekilde ilişkili olmaktadır. Zira anlığın kendisini bilmesinin koşulu, bedenın dışsal şeylerle ilişkisinden doğan ideaları düşünmesi ile gerçekleşmektedir. Anlık, bedenın değişikliklerinin idealarını algılamadıkça kendisini bilemez (Spinoza, 2000:78 – 79).

Anlığın hem kendisini hem de kendisinin dışındaki şeyleri nesnel olarak bilebilmesi ve bilginin nesnel olabilmesi için, şeyleri doğadaki düzeni ile birlikte algılaması gerekmektedir. Bu doğrultuda anlığın kendisinin dışındaki şeyleri bilmesinin ve imgelemesinin koşulu, dışsal şeylerin bedeni etkilemesidir. Ancak bu yolla edinilen bilgi, bilimsel ve nesnel olmayacaktır ki, bu bilgiler daha çok yaşam deneyimi ile elde edilen bilgiler niteliğinde olacaktır. Dolayısıyla da dışsal şeylerin ne oldukları, anlık ve bedenın onlardan nasıl etkilendiği ile ilgili olmaktadır (Deleuze, 2008:74 - 75).

Spinoza felsefesinde beden, kendi gücü ile neyi yapıp neyi yapamayacağı ile ilişkilendirilmektedir. Ancak bedenın dışsal cisimlerle olan ilişkisinde ortaya çıkan duygulanışlar, o şeylere ilişkin anlığın idealar oluşturmasını gerektirmektedir. Duygulanışların olabilmesi için öncelikle şeylere ilişkin ideaların var olması gerekmektedir. İdeanın duygudan önce geldiği ve duygulanışları belirlediğini söylemek olasıdır ve Spinoza felsefesinde şeylerin nesnel ve genel – geçer bilgisi, şeylerin özü ile ilişkilendirilmektedir. Spinoza’ya göre, herhangi bir tekil varoluşun bilgisine, ancak o şeyin özünün bilgisi ile ulaşılabilir (Spinoza, 1997:41).

Spinoza’ya göre, şeylere ilişkin en yeterli bilgi, şeylerin özünün bilgisi olabilir. Spinoza’nın temel amacı, gerçekliğin ne olduğunu ortaya çıkarmak olarak ifade edilebilir. Gerçekliğin ne olduğu ise, ancak tek ve sonsuz olan tözün doğasına bakılarak anlaşılabilir. Sonsuz ve tek olan töz, var olması için herhangi bir nedene gereksinim duymamıştır. Dolayısıyla da sonsuz ve tek olan

tözde, olumsal herhangi bir şey olmayacaktır. Tözün varlığı ve özü, kendi doğasından gelmektedir. Varlığının ve özünün nedeni yine kendisi olan tözün varlık nedeni de, kendisi dışında olamayacaktır. Tözü anlatan sonsuz yüklem çokluğunun sonsal bir neden bağlanmasından söz edilemeyecektir. Evrende hiçbir olayın olumsal olmaması da, Spinoza'nın monist töz anlayışının bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu temelde Spinoza'ya göre, tek töz, zorunlu olarak kendisinin nedenidir ve kendisini belirlemektedir, onun tüm öz nitelikleri, özünden ya da doğasından zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.

Spinoza'da şeylerin varoluşu ve düzeni, karşıtları olanaklı olmayan zorunlu bir yaklaşımla ele alınmaktadır. Bu doğrultuda evrende ister anlık ister fiziksel olsun tüm etkinlikler, tek ve sonsuz olan tözün farklı moduslar olarak anlaşılmalıdır. Şeylerin zorunlu olarak varlığı ve düzeni, anlık tarafından anlaşılmalıdır ve anlığın en önemli etkinliği de, evrendeki zorunlu olan düzeni algılamaktır (Spinoza, 2000:89).

Tekil olan şeyler de, gerçekte sonsuz olan tözün zorunlu varoluşundan çıkmaktadır. Tekil şeyler bir ve aynı şeyi belirli yollardan anlatan moduslardır ve Spinoza'ya göre anlık, kendinde olan idealarla kendisini, bedenini ve tüm dışsal cisimler algılamakta ve onların bilgisine ulaşabilmektedir. Bunun gerçekleşebilmesinin koşulu da, sonsuz olan tözün ideasına sahip olabilmektir. Anlık, sonsuz tözün yapısını kavradığı sürece şeylerin bilgisine ulaşabilmektedir.

Spinoza'ya göre, herhangi bir tekil şey tözün zorunlu yapısına içkindir ve evrende olan hiçbir şey töze aşkın değildir. Dolayısıyla da şeyler, zorunlu bir şekilde evrende var olmaktadır. Bu nedenle Spinoza felsefesinde herhangi bir şeyin bilgisi, nedensel ilişkiler göz önüne alınarak açıklanamamaktadır. Sonsal bir nedenin yer almadığı sonsuz ve tekçi töz kavrayışında gerçekliğin bilgisi, Spinoza felsefesinde yöntem aracılığı ile araştırılmaktadır. Spinoza tarafından önerilen yöntem, ussal bir etkinlik gerektirmektedir ve yöntem, bir nedenler araştırması olarak değerlendirilmemelidir. Aynı şekilde nedenler araştırmasında yapılan uslamlama de yöntem değildir ve yöntem, gerçek bir ideanın ne olduğunun anlaşılmasını ifade etmektedir (Spinoza, 1997:66).

Spinoza'ya göre, ideanın ne olduğunun araştırılması, anlığın ne olduğunun anlaşılmasında açıklayıcı olabilecektir. Anlık, şeylerin zorunlu varoluşlarının idealarını taşımaktadır ve şeylerin ideaları, onlarda olan tüm özellikleri

içermektedir. Bu noktadan herhangi bir şeyin ne olduğu ve tanımının nasıl yapılabileceği ile ilgili olarak, herhangi bir şeyin ne olduğunu araştırırken, şeyin tüm neden düşüncesinden ayrı düşünülmesi gerekmektedir ve açıklanması için kendi varlığının dışında başka şeye gereksiniminin olmaması gerekmektedir.

Sonuç olarak Spinoza’da şeyin anlaşılması ve özelliklerinin belirlenebilmesi için, sadece o şeyin tanımından ve ne olduğu bilgisinden yola çıkılması gerekmektedir. Şeylerin anlık için açık ve seçik olarak anlaşılması ise, ancak bu yolla olanaklı olmaktadır. Bilen ve ideaları yoluyla şeyleri kavrayan anlığın, bu yolla şeylerin gerçekliğini tanıtlaması zorunlu bir sonuçtur. Anlığın ideaları, şeylerin ne olduğunu, anlığı ve bedeni ne yolla ve nasıl etkileyebileceğini belirlemektedir.

İnsan için istenilebilecek bir şeyin ideası ile anlık kendi düşünme gücünü artırmakta, buna bağlı olarak da bedenin gücü artmaktadır. Anlık ve beden, bir ve aynı tözü anlatan iki farklı yüklemidir ve bu nedenle bedenin etkinlik gücünün azalması duygulanışları belirlemiş olacaktır. Bedenin etkinlik gücünü artıracak ya da azaltacak şeylerin ideaları, duygulanışların ortaya çıkışında belirleyicidir. Yaşam alanı içerisinde de insan için bir şeyin ne olduğu, anlığın ve bedenin iyi ya da kötü yolla etkilenmesi ile ortaya çıkmaktadır.

2.4.2. Akıl (*ratio*)

Spinoza’ya göre akıl (*ratio*) bilgisi, ikinci türden bir bilgidir ve akıl bilgisi, tüm insanlarda ortak olan ve tekil şeylerin doğasına ait olana ilişkin ortak kavramlar (*notiones communes*) temelinde oluşmaktadır. Bu kavramlar birinci türdeki bilgide sözü edilen genel ifadelerden farklılık göstermektedir ve akıl bilgisi, imge–ideler temelinde söz konusu edilen belirlemelerden farklı olarak en uygun olanı ifade etmektedir (Spinoza, 2000:114).

En uygun olanı ifade etmek bakımından matematik ve fizik gibi bilimlerin temelini oluşturan akıl bilgisi, Tanrı’nın “düşünme” özneliğinin bir tarzı olarak düşüncelerle kendisini ortaya koymak bakımından, Spinoza’nın akla verdiği değeri gösterir niteliktedir.

Spinoza’ya göre, akıl sadece insana ait bir nosyon değildir. Ancak, başlangıcı ve sonu olmayan evrene ilişkin bilgimiz derinleştikçe zorunlu olarak insanın, kendisi dışındaki şeyleri anlamaya ve onlarla uyumlu olmaya yönelmesi

söz konusu olmaktadır ve bu süreçte tek anlaşılması gereken de, aklın tikel ve denetleyici bir sistemi olmadığı ve var olan her şeyin kendi içerisinde bir anlam ve akıl barındırdığıdır. Bu doğrultuda insan, aklın evrenselliğini kavradığı ve kendisini bu evrensel bütünlük içerisinde yer alan bir parça olarak gördüğü sürece, etkilediği – etkilendiği tekil varlıkların üzerinde bıraktığı etki ile değil, kendi nedenleri ile anlamaya ve bilgi edinmeye çalışacaktır (Horkheimer, 1986:56).

Aklın nesnel dünyadan ayrıştırıldığı ve sadece insana özgü bir denetleyici mekanizma olarak sunulduğu Rasyonalizm karşısında, akli sadece bireyin zihninde değil, nesnel dünyada ya da insanlararası ve sınıflar arası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, Doğa’da ve Doğa’nın görünüşlerinde de var olan bir güce dönüştüren Spinoza ve onun bu yöndeki çabaları, evrensel akla ya da *Logos*’a ilişkin bir kırılma niteliği çerçevesinde değerlendirilmektedir. Spinoza akli öznelikten koparmakta ve onu var olan her şeye saçarak, Doğa ile bütünlük içerisinde diğer tekil varlıklarla ilişkimizi düzenleyen kolektif bir güç olarak belirlemektedir (Horkheimer, 1986:56 – 57).

İletişim ve eylemlerin gücü ile aktifleşen evrensel akıl sonsuz devinimi, şeylerle iletişim içerisinde bulunduğu ve onları kendi anlamları içerisinde anlamaya çalışıldığı oranda kazanmış olacaktır. Bu şekilde insan yaşamının akla uygunluk derecesi, bu bütünlükle arasındaki uyumu ve yaşadığı evrenle sadece kendisinin değil başka varlıkların ve başka akılların yer aldığını keşfeden insanın diğerine ve farklılığa duyduğu merak ve anlama çabasını ifade etmektedir.

Spinoza’ya göre bilgi güçtür ve insanın kendisini diğer tekil varlıklarla birlikte oluşmaya sürükleyen arzu ögesini ortaya koymaktadır. Bu bilgi edinme sürecinin hiçbir zaman sona ermeyeceğinin bilincinde olarak da, tekil varlıkları kendi nedenleri ile birlikte yeterli olarak tanımaya başlanılan an, onların varlıklarının “şu” ya da “bu” kimlik altında değil, çoklu özellikleri ile ve geçmiş ve geleceği birleştirerek sonsuzluk içerisinde, oldukları ve olabildiklerini dikkate alarak eylemek söz konusu olacaktır (Spinoza, 2000:188).

İnsan, tekil varlıkların bedenlerini belirli formlar altında kavramaz ve yargıları ile fethetmekten kaçınır. Bu yapılabildiği sürece de, sonsuz Doğa bütününe bir parçası olmaktan keyif alınır ve varlıkların tekil – çoğulluklarını ve bundan doğan belirsizliği yeni eylem olanakları olarak görmeye başlar. Bu doğrultuda da insan, eylem akıntısına kendisini bıraktığı ölçüde zamanın

bütünlüğünü, varlıklarla eyleme gücünü artırdığını ve pasif duygulanımları aktif duygulanımlara dönüştürdüğünü etkilenimlerle ortaya koyacaktır (Spinoza, 2000:188).

Bu süreçte akıl, bilgi edinme ile çoğalan ve tekil varlıkların çokluğu içerisinde kaybolarak onları kendisine katan, bütünlüğe dair bir kavrayış ve başkasına yönelmeyi içerdiği ölçüde de akış ve arzu işlevi olandır. Bu doğrultuda da birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçiren anlama çabası ve bilgi edinme hali kolektif bir süreç olarak değerlendirilmelidir. Bizi tutan duygunun üzerimizdeki gücünü yitirmesi, ancak etkileşimde olunan şey hakkında yeterli bir fikir oluşturulmaya başlandığı sürece gerçekleşebilecektir ve bir tutku olan duygu, açık seçik bir fikir oluşturur oluşturmaz bir tutku olmaya son verecektir (Spinoza, 2000:188).

O halde Spinoza'ya göre bu süreç, diğerini dışarıda bırakarak ve kendimizi dizginleyerek arı ve rasyonel duygu elde etmeye çabalamayı ifade etmemektedir. Bilakis diğerleri ile etkileşimde bulunmaya devam edildiği ve onlarla iletişimin devamlılığı sağlandığı sürece gerçekleşen, bazen tökezleyen ana zaman döngüsü içerisinde yeniden olanak sağlayabilen birlikte oluşum sürecidir. Eğer Spinoza ile birlikte iletişimin insan arzusunun içinde verildiği ve bedenlerin kendi aktivitelerini ifade eden cehaletin, “bilgi – batıl inanç ve ideolojik çatışma” ilişkileri ile yapılandığı kabul edilirse, aynı zamanda bilginin bir pratik olduğu ve bilgi için yapılan mücadelenin felsefi bir pratik olduğu da kabul edilmek durumundadır (Balibar, 2004:106).

Buna göre, sadece sanı ya da kör duyguları tarafından güdülen insan ile akıl tarafından güdülen insan arasındaki ayrımın ne olduğu da açıkça ortaya koyulabilmektedir. Zira sanı ya da kör duyguları ile güdülen insan, istesin ya da istemesin itkileri doğrultusunda en bilgisiz olduğu şeyleri yapacaktır. Akıl tarafından güdülen ya da aklın rehberliğinde eyleyen insan ise, diğer insandan farklı olarak itkileri ile savunmaktansa, diğer tekil varlık ile kurduğu ilişki doğrultusunda duygularını ve diğer tekilin varlığını anlamaya ve bilgi edinmeye çabalayacaktır ve tutkularının yönetimi ile sürüklenmeyecektir.

Bu nedenledir ki Spinoza'ya göre, kendimizi bir başka tekile olduğumuz halimizle açtığımız, kendimizi onunla paylaştığımız ve onunla ilişki kurmaya çabaladığımız sürece bizleri içerisine alan bütün olan akla yönelik bir bağıntı

parçası olmuş olacaktır. Bütünsel aklın ya da anlamın kendisi bu oluş halinin paylaşılmasını ifade etmektedir ve insan, ancak kendisini açtığında eyleyecektir (Arendt, 2008:58).

2.4.3. Sezgi (*intuition*)

Spinoza'ya göre “sezgi (*intuition*)” ve “sezgisel bilgi (*intuitif knowledge*)”, üçüncü tür bilgiyi ifade etmektedir ve onun bir neticesi olarak ortaya çıkmak bakımından akıl bilgisine dayanmaktadır. Spinoza, tek tek şeylerin en uygun bilgisinin insanı tümel olanın bilgisine, yani Tanrı'nın en uygun bilgisine götürdüğünü belirtmekte ve bu şekilde edinilen tek tek varlıklardan oluşan sistemli bütünün topyekûn bilgisinin insanı erdemli, mutlu ve yetkin (*perfectio*) kılacağını ifade etmektedir.

Spinoza'ya göre, ruhun en yüce erdemi Tanrı'yı bilmek ya da şeyleri üçüncü bilgi türü ile bilmektir. Yetkinlik (*perfectio*) ise, hazzı beraberinde getirmek bakımından insan etkinliğini artırmaktadır. Spinoza'da bu temelde “etkinlik” kavramını “kendimizde ya da dışımızda bir şeyin en uygun nedeni olmak”, “edilgenlik” kavramını ise “kendimizde ya da dışımızda bir şeyin kısmi nedeni olmak” şeklinde açıklamaktadır (Spinoza, 2000:115).

Spinoza'ya göre, üçüncü tür bilgi özlerin bilgisini ifade etmektedir ve bağıntılardan daha ileriye gitmektedir. Bu bağıntılarda ifade edilen öze ve bağıntıların bağımlı olduğu öze bu şekilde ulaşılmaktadır. Eğer bağıntılar gerçekten bana aitse ve eğer beni bağıntılar karakterize etmekteyse, bunun nedeni bu bağıntıların benim özümü ifade etmesidir. Öz ise kudret derecesini vermektedir. Bu nedenle sezgisel bilgi ya da üçüncü tür bilgi, bu kudret derecesinin kendisine ve başka kudret derecelerine sahip olduğu bilgiyi ifade etmektedir (Deleuze, 2008:217 – 218).

Spinoza, “sezgi (*intuition*)” ve “sezgisel bilgi (*intuitif bilgi*)” adını verdiği bu bilgi türü doğrultusunda, sezgisel kavrayışa ulaşmak için ideaların, ancak Tanrısal töz ile ilişkisi içerisinde anlaşılabilceğini belirtmektedir. “Tanrısal töz” fikri Spinoza'da, İlahi Varlık'tan farklı bir şekilde ele alınmaktadır. Söz konusu edilen bu Tanrı kavramı, Doğa ile özdeşleşmiş ezeli ve ebedi bir varlık olarak analiz edilmektedir. Spinoza'ya göre de, birinci tür bilgi bu yanlışlığın biricik nedenidir. İkinci tür bilgi ve üçüncü tür bilgi ise, zorunlu olarak doğrudur ve bu tür

bir bilgi bize, doğruyu yanlıştan ayırt etmeyi öğretmektedir (Spinoza, 2004:114 – 115).

Sonuç olarak Spinoza'ya göre bu bilgi düzeyinde insan, her şeyi ezeli ve ebedi bir hakikat altında ya da Tanrı aracılığı ile görme olanağına sahip olarak ulaşabileceği en yüksek mutluluk düzeyine ulaşır.

2.5. Spinoza'da Bilginin Dönüştürücü Etkisi

2.5.1. Birinci Tür Bilgi ve Kimlikler

Etika'nın İkinci Bölümü kapsamında Spinoza'nın, “Birinci Tür Bilgi”, “İkinci Tür Bilgi” ve “Üçüncü Tür Bilgi” bağlamında farklı bilgi türlerinden söz ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Spinoza'ya göre “Birinci Tür Bilgi”, dildeki kelimelerin anlatılarda ve öykülerde kullanımını ifade etmektedir ve bu bilgi türü, doğası gereği yetersizdir. Birinci tür bilgi, temel ilkesi doğrultusunda duyular, anılar ve duygular anlamındaki her insanın indirgenemez deneyimlerini ortak isimler ile ya da soyut ve genel kavramlarla kavramayı içermektedir (Balibar, 2004:106).

Belirtilen bu nitelikleri doğrultusunda birinci tür bilgi kapsamında, şeyleri kendi gerçeklikleri doğrultusunda anlamak yerine, üzerimizde bıraktıkları etkiler çerçevesinde değerlendirmekte ve varlığımız ve dış nedenler hakkında karışık ve yetersiz fikirler oluştururuz. Bu nedenle de birinci bilgi türü, belirtildiği üzere şeyleri kendi gerçekliklerini anlamamızı sağlamaktan daha çok, onları bedenimiz üzerinde bıraktıkları etki doğrultusunda tanımlamamızı ve bu tanımlar içerisinde sıkıştırdığımız ve gündelik deneyimler aracılığı ile edindiğimiz yetersiz bir bilgi olma niteliğine sahiptir.

Birinci tür bilgi doğrultusunda, şeylerle etkileşim içerisinde bulunmak sonrasında, etkileyeni tanımaktan çok bedenimizin durumuna dair fikirler üretmeye başlarız. Bu nedenle arışlaşmalarının var olma direncimizi artırması ya da azaltmasına göre, etkileşimde olduğumuz şeyleri iyi ya da kötü olarak değerlendiririz. Örneğin, etkileşimde olduğumuz şeylerin güçlerini kendimize katabiliyor ve onlarla yapıcı bir ilişki içerisinde olabiliyorsak, tekil – çoğul yapılarını “iyi” ya da “yararlı”, tam tersi bir durum söz konusu olduğunda ise “kötü” ya da “yararsız” olarak nitelendiriyoruz. Bu şekilde de iyi ya da kötü kavramları ve bu kavramlara eşdeğer diğer tüm kavramlar, tekil varlıkları

üzerimizde bıraktıkları güç artırımı ya da azaltımı etkisine göre tanımlanmakta ve bu tanımlama sürecinde onların belirsiz kompleks yapılarına genel tanımlar üretilmesine yönelik belirlemede bulunulmasından başka bir şey yapılmamaktadır (Balibar, 2004:63).

Spinoza'ya göre “Birinci Tür Bilgi” kapsamında söz konusu edilen bu tanımlar ne denli çok üretilmiş olunursa, o denli karışık imgeler üretilmesi de kaçınılmaz olmaktadır. Varlıkların tekil-çoğul nitelikleri onları tanımaya güçleştirdiğinden, insan anlayabilme sürecini kolaylaştırabilmek için onları belirli kavramlar altında tanımaya ve bu tanımlar üzerinde tanımlamalar yapmaya eğilimli bir varlıktır. Oysa varlıkların bu kompleks ve çoklu yapısı insanın yapısından farklı bir nitelik arz ettiğinden, yani insan için bir anlamda “yabancı” olanı oluşturduğundan, insan tekil varlıkların çoklu özelliklerini indirgemek ve onları kendi oluşturduğu tanımlamalar doğrultusunda “tanıdık” kılmaya yönelik hareket etmiş olacaktır ki, aslında bu da varlığın öz yapısından uzaklaşılmasını ifade etmiş olacaktır.

Spinoza'ya göre kavramlar, çoklu özellik barındıran tekil farklılıkların kelimenin gücü altında yitmesi ve kimlik üretme sürecini içermektedir. Kimlikler ise, neyi gerçekleştirmeye muktedir olduğunu bilmediğimiz bedenlerimizin biçimselleştirilmesine yardımcı oldukları sürece, onların organize edilmesini sağlamaktadır. Özünde ise bu bir anlamda, kavramların etiketlenmesi çatısı altında bedenlerin iletişimi ve yapıcı bir ilişki içerisinde olma olanağının olanaksızlaştırılmasını ifade etmektedir. Aksi takdirde bir başka kimlik içerisinde tanımladığımız tekili öteki olarak belirler ve dışarıda bırakırız. Dışarıda bıraktığımız sürece de, oluşabilecek eylem potansiyellerini yitirmiş oluruz. Bu durum ise, şeyleri yetersiz fikirler yoluyla tanımaya çalıştığımız sürece, aslında birbirimize karşı olmaya başlamışızdır (Balibar, 2004:149).

Spinoza'ya göre, insan bu düzeyde anladığı sürece de, şeylerle gerçekleştirdiğimiz etki – etkilenme süreci, eylemi belirlemekten daha çok pasifliği ve tutulmayı içermiş olacaktır. Tekil varlıklar hakkında basitçe karar verip yargıda bulunduğumuz sürece, onlarla kurabileceğimiz her türlü yaratıcı bağıntıyı ya da eylem potansiyellerini bir kavram içerisine sıkıştırmış ve yok etmiş oluruz.

Bu doğrultuda sonuç olarak Spinoza, tekil varlıkları tekil – çoklukları içerisinde tanımak ve haklarında yeterince bilgi sahibi olmaya çalışmak, yeterli bilgi edindiğimizi ve onları tanıdığımızı sandığımız an yeniden görmeye ve başka türlü görmeye başlamak ve yeni eylemlere gebe olmaktır demektir. Dolayısıyla da insanı deneyimler ve duyuların dünyası olan birinci tür bilgiden ikinci tür bilgiye geçirecek olan, bir tür anlama ve bilgi edinimi süreci olmalıdır.

2.5.2. İkinci Tür Bilgi ya da Akıl

Spinoza'ya göre “İkinci Tür Bilgi” ya da “akıl”, şeylerin nedenleri hakkında yeterli bilgi edinerek onları kendi gerçeklikleri içerisinde tanımayı ifade etmektedir. Dolayısıyla da bu durumda insanın diğer tekil varlıklarla bir ilişki içerisinde olabilmesi, aklın etkisi ile mümkün olabilecektir. Bir yaşam pratiği kurmak ve var olan pratiği sorgulamak amacıyla akıl nosyonunu ele alan Spinoza, bu eğilimi nedeniyle doğru yaşam biçimini kurmak için bedeni ve eylemi sınırlandıran erken dönem modern filozoflar arasında değerlendirilmiştir. Bu modern bakış açısı ile Hobbes yakın bulunan Spinoza, akıl kavramına rasyonalist ve iradeci bir anlam yüklemiştir.

Spinoza'nın akla yüklediği anlam ve bu anlamın Spinoza felsefesindeki yeri, aşağıda verilen önermeler bağlamında değerlendirilebilmektedir,

- “İnsanlar, tutkuları olan duyguların saldırısına uğradıkları sürece birbirlerine aykırı olabilmektedirler” (Spinoza, 2000:150).

- “İnsanlar, aklın kılavuzluğu altında yaşadıkları sürece yalnızca bu düzeye dek her zaman zorunlu olarak anlaşmaktadırlar. İnsanlar, tutkuları olan duygular tarafından saldırıya uğradıkça Doğa'da ayrı ve birbirlerine aykırı olabilmektedirler. Ancak insanların sadece aklın kılavuzluğunda yaşamaları durumunda daha etkin olabildikleri söylenebilir” (Spinoza, 2000:151).

- “Akla göre, yapmaya çalıştığımız her şey anlamaktan başka bir şey değildir ve zihin, akılı kullandığı sürece anlamaya katkıda bulunan dışında hiçbir şeyi ona yararlı olarak yargılamaz. Zihin, şeyleri açık ve seçik olarak anladığı sürece aklın özünü oluşturmaktadır. O halde akla göre yapmaya çabaladığımız her şey, anlamaktan başka bir şey değildir. Anlama çabası ise, erdemın ilk ve tek temelidir ve şeyleri herhangi bir erek uğruna anlamaya çabalamalıyız” (Spinoza, 2000:146).

• “İnsanlar, nadir de olsa aklın kılavuzluğu altında yaşarlar. Tersine bir durum, çoğu kez birbirlerine karşı düşmanlık dolu ve rahatsız edici olmalarıdır. Yine de insanların yalnız yaşama dayanmaları oldukça zordur. Deneyimden karşılıklı dayanışma ile gereksinimlerini daha kolay üretebildiklerini ve onları her taraftan kuşatan tehlikelerden, ancak birleşik güçleri ile kaçınabildiklerini öğreneceklerdir” (Spinoza, 2000:152).

Spinoza’ya göre insanlar düşünen varlıklardır, ancak bu onların her zaman için yeterli bilgi üreterek düşündükleri anlamına gelmemektedir. Bilgi edinme politik bir deneyimi gerektirmektedir ve kolektif bir süreci içermektedir. O halde tüm tekil varlıkların yapıcı ilişki kurmaya hazır ve benzer bir anlama yetisine sahip olduklarını söylemiş olsak, onları biçimlendiren bir tasarıdan ibaret olurlardı. Öyleyse tekil varlıklarla yapıcı ilişkiler kuracak ve onlarla bağıntılarımızı birleştirebilecek düzlemde ilişki kurabilmek, iletişim ve çokluğun kuvveti ile doğacak bir yolculuğu ifade edecektir (Balibar, 2004:109).

Spinoza’ya göre, bu yolculuk içerisinde varlıklar hakkında yeterli bilgi edinmemiz ve onları kendi nedenleri ile tanımamız, bu doğrultuda eylemde bulunarak yapıcı bir ilişki kurabilmemiz oluş süreci içerisinde karşılaşmaların ve bu karşılaşmalar neticesinde ortaya çıkan etkilerin gücü ile edinebileceğimiz bir erdemdir. O nedenle de akıl, sadece insan zihninde var olan ve insanın kendi zihnine kapanarak keşfedeceği bir kuvvet değil, varlıklar arası ilişkide var olan bir kuvvet olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle İkinci Tür Bilgi, şeyler hakkında yeterli bilgi edinme ve praxis içerisinde, başkaları ile karşılaştığımız ve deneyimlediğimiz bir oluşum süreci kapsamında gerçekleşmektedir.

Bu belirlemeler doğrultusunda görülmektedir ki, Spinoza’da akıl nosyonu, zihne önem atfederek ve onun aracılığı ile bedeni kontrol altında tutmaya çalışan ve rasyonel anlamların dışına çıkmış bilginin, bedensel karşılaşmaların gücü sayesinde elde edilen anlama çabasını ifade etmektedir ve praksise indirgenmiştir. Şeyler hakkında edindiğimiz yetersiz fikirler doğrultusunda, ilk yargılarımıza göre eylemde bulunduğumuz sürece, çoğunlukla yapıcı bir ilişki kurmak olası olmayacaktır.

Tekil varlıkları ulaşmak istediğimiz amaca yönelik araçlar olarak görmeyip onları araçsallaştırmamak, bilgi sevgisi ve hakikate ulaşma arzusu ile birlikte onların kendi içerisinde akıl ve anlam taşıdıklarını kavramak ile olası

olmayacaktır. Bunu yapabildiğimiz sürece, varlıkları kendi nedenleri ile ve çoklu özellikleri ile anlamaya başlamak söz konusu olacaktır ve bu etkileşim sonrasında da kendi üzerimizde oluşan duyguya dair idea üretmeye başlamak gündeme gelecektir (Spinoza, 2000:85).

Zihnin bir duygusu ya da tutkusu, karışık bir ideayı ifade etmektedir. O halde yetersiz idealara sahip olunduğu sürece, tutku ve insanı tutan bu duygu tarafından savrulmaya açık varlıklar haline gelinecektir. Tutkuların özü, salt insanın özü tarafından açıklanamaz. Ancak yine de zorunlu olarak insanın gücü ile bir karşılaştırmada bulunma içerisinde dışsal bir nedenin gücü tarafından tanımlanmış olacaktır.

Spinoza'ya göre, insanı etkileyen dışsal nedenleri kendi nedenleri ile tanımak, insanın varlığını ve duygularını tanımasına da açılım sağlayan özgürleştirici bir sürece dönüşmektedir. Bu durumda insanın etkilendiği, eyleme gücünü düşüren duyguya dair de bir bilgi edinmeyi sağlamış olmaktadır. Bu karşılaşmanın eyleme kudretini düşüren etkileri, insanları birbirlerinden ayıran tutku üzerindeki gücünü yitirmeye başlayacak ve kurucu bir ilişki kurmaya açık hale gelinecektir.

O nedenle de Spinoza'ya göre her şey bir akış ve oluş sürecinden ibarettir. Bu süreçte de Birinci Tür Bilgi'den İkinci Tür Bilgi'ye geçiş, anlama yetisinin güçlendirilmesi ile insanın öznelliğine kapılmaksızın diğerlerini anlamaya, tanımaya ve onlar hakkında yeterli bilgi edinmeye başlanılan an içerisinde gerçekleşmeye başlayacaktır. O halde tekil varlıkları anlamak için, haklarında hüküm vermeyerek onları tekil – çoklu nitelikleri içerisinde tanıma dirayetini gösterebilmeyi ve her an yeni bir keşfe açık olmayı gerektirmektedir.

3. SPİNOZA'DA TANRI – ÖZGÜRLÜK – ZORUNLULUK İLİŞKİSİ

3.1. Spinoza'nın Tanrı Kavramı, Tanrı'nın Tabiatı ve Özgürlük Anlayışı

“Tanrı sarhoşu” olarak nitelendirilen Spinoza'nın öğretisi, Tanrı merkezinde temellendirilmiştir. Spinoza'nın tüm felsefesi Tanrı düşüncesi çerçevesinde şekillendirilmiş ve Spinoza konu ile ilgili olarak ilk düşüncelerini Yahudi din geleneği kapsamında başlatmıştır. Spinoza, Yahudi din geleneğini bir süre sonra eleştirerek kendi Tanrı anlayışını ortaya koymak adına hareket etmeye başlamıştır. Bu süreçte Yahudi din geleneği içerisinde değerlendirilen filozoflarla Rönesans düşünürlerini de incelemiş olan Spinoza, onların düşüncelerinden de etkilenecek kendi felsefesini geliştirmiştir. Aynı şekilde onun, Skolastisizm ve Kartezyenizm temelli terminolojiden ve kategorilerden de yararlandığı görülmektedir (Copleston, 1996:18).

Copleston (1996:18) tarafından yapılan bu belirlemelere karşın, Spinoza'nın Tanrı anlayışının Descartes ve Skolastik dönem filozofları ile aynı olduğunu söylemek olası değildir. Spinoza, söz konusu edilen bu filozoflardan ayrı olarak tözün tek olduğu savunusu ile kendisini ortaya koymuş ve bu doğrultuda da, “Eğer Tanrı Doğa'dan ayrı olsaydı ve eğer Tanrı'dan başka tözler bulunsaydı, Tanrı sonsuz olmazdı” (Spinoza, 2004:25 – 26) belirlemesinde bulunmuştur. Bu doğrultuda da Spinoza, düalist töz anlayışlarına neden karşı olduğunun da gerekçesini paylaşmıştır.

Spinoza, töz, öz nitelikleri ve modus kavramları ile ilgili belirlemelerinin ardından Tanrı, doğa ve insan ile ilgili düşüncelerini temellendirmek adına hareket etmiş ve Spinoza Etika'da, töz kavramı ile Tanrı kavramını özdeş kabul ederek, bu kapsamdaki düşüncelerinin temel ilkelerini ortaya koymuştur. Spinoza tarafından Tanrı, töz ile özdeşleştirilmek temelinde “Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz Attributumları olup, sonsuz özü sonsuz Attributumlarından her biri ile ifade edilmiş töze Tanrı diyorum” (Spinoza, 2004:4) şeklinde ifade edilmiştir.

Spinoza, Tanrı tanımlaması ile ilgili olarak bu yöndeki ifadelerini paylaşmasının ardından, Tanrı'nın sahip olması gereken öz niteliklerle ilgili olarak da, “Başsız ve sonsuz olan şeyin yalnızca tanımının zorunlu bir sonucu diye

tasarlanması bakımından, başsız ve sonsuz” (Spinoza, 2004:4) açıklamasında bulunmaktadır. Spinoza, “Gerçekten böyle bir varlık, ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır. Bu sebepten, süre ya da zaman ile açıklanamaz, hatta süre başı ve sonu olmayan şey diye tasarlanmış olsa bile” (Spinoza, 2004:12) şeklinde ifadelerini devam ettirmektedir.

Spinoza’ya göre Tanrı, edebi kusursuz ve sonsuz olarak tasavvur edilmektedir. Spinoza’ya göre, gerçekte ne varsa Tanrı’dadır ve Tanrı dışında başka hiçbir varlık söz konusu değildir. Tanrı’dan başka töz olamaz ve tasarlanamaz. Bu nedenle e Spinoza’da töz, Tanrı ve Doğa özdeş kavramlardır ve töz için söylenebilecek her şey Tanrı için de söz konusudur. Aynı şekilde bütün var olanlar Tanrı’dadır ve Tanrı olmaksızın diğer varlıklar ne var olabilir ne de kavranabilirler. *Tanrı'nın tabiatı* ifadesi ile de Spinoza, tabiat kavramı temelinde *bir şeyi, ne ise o yapan şey* değerlendirmesinde bulunmaktadır ve *bir şey ne ise odur* ifadesi de, bir şeyin tabiatını ortaya koymaktadır. Yani bir varlığın tabiatı, şeyin özüne ait olan öz niteliklerin bilinmesini içermektedir. Örneğin, Tanrı’nın sonsuz ya da ezeli olması gibi (Arıcan, 2004:66).

Tanrı’nın tabiatı bağlamında bu yöndeki düşüncelerini Spinoza şu şekilde ortaya koymaktadır,

Tanrı için mutlak olarak sonsuz diyorum, yoksa kendi cinsinde sonsuz demiyoruz. Zira yalnızca kendi cinsinden sonsuz olan bir yerde, sonsuz Attributumları ya da yüklemeleri olumsuzlayabiliriz, fakat mutlak olarak sonsuz olan içinse, bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzluğu kuşatmayan her şey onun özüne aittir. (...) Tanrı'nın sonsuz Attributumları vardır, biz insanlar bunlardan yalnız ikisini, uzam ile düşünceyi bilebiliriz. Tanrı'nın özü, bize bu iki biçimde görünür, bu özü biz, ya madde dünyasında ya da tinsel olaylarda kendisini açığa çıkarmış olarak görmekteyiz. Tanrı'nın, bizim bildiğimiz iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin kendisine göre bir yapısı ve kendisine özgü bir yasallığı vardır. Bundan dolayıdır ki, birini ötekinden türetemeyiz, birini ötekine geri götürmeyiz, birini öteki ile anlayamayız. Onları ancak kendi içlerinde anlayabiliriz. Tinsel dünyayı düşünce modusu ile maddi dünyayı ise uzam modusu ile açıklayabiliriz. Bunlardan birinden ötekine bir

atlama olamaz, onlar ayrı bir tözün ve aynı bağlantının ayrı yönüdürler (Spinoza, 2004:4 – 5).

Spinoza'nın "Var olan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve kavranamaz" (Spinoza, 2004:5) düşüncesinden de anlaşılabilir ki, hiçbir var olan (modus), Tanrı'nın tabiatı dışında var olamaz ve tasarlanamaz. Bu nedenle her modus, sadece Tanrı'nın tabiatında var olabilir ve onunla kavranabilir. Tanrı tek töz olduğu için de, modusları ayrı töz olamazlar. Ancak bunlar, zorunlu olarak Tanrısal tözün görünüşleri olabilirler. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan sonsuz bir şekilde şeyler, yani sonsuz aklın tasarlayabileceği bütün şeyler çıkmaktadır (Spinoza, 2004:34).

Spinoza'ya göre, eğer herhangi bir şeyin tanımından, zihin bu şeyin gerçekten zorunlu sonuçları olan özelliklerini çıkarırsa ve şeyin tanımı özünde ne kadar çok gerçeklik gösterirse, Tanrı'nın tabiatının her biri kendi türünde sonsuz özü ifade eden mutlak sonsuz öz nitelikler olduğu için, sonsuz bir aklın tüm tasarlayabileceğinin zorunlu olarak bundan çıkması gerekmektedir (Spinoza, 2004:34). Bu noktadan da şu sonuç çıkmaktadır ki, Tanrı, sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin nedenidir ve Tanrı ilinekli olarak değil, kendisi olarak nedendir (Spinoza, 2004:34 – 35).

Bu nedenle Spinoza'da Tanrı mutlak suretle ilk nedendir (Spinoza, 2004:35) ve nedenle ilgili olarak ortaya çıkan üç sonuç Spinoza tarafından aşağıda verildiği şekilde özetlenmektedir, "Tanrı, sonsuz anlağın (zihnin) altına düşen her şeyin etken nedenidir ve ikinci olarak Tanrı, saltık (mutlak) olarak ilk nedendir" (Spinoza, 2004:35). "Tanrı, hiçbir baskıya bağlanmaksızın, sırf kendi doğasının kanunları ile etki etmektedir ve etkin olmaktadır. Böylelikle Tanrı'nın yalnızca kendi doğasının kanunlarından mutlak olarak şeyler çıkabilir. Yani hiçbir şey Tanrı'sız olamaz ve Tanrı'sız tasarlanamaz. Her şey Tanrı'dadır" (Spinoza, 2004:26).

Spinoza, Tanrı dışında ve O'nun eylemlerini etkileyen ya da zorlayan hiçbir varlığın olmadığını kabul etmekte ve terminolojisinde de, saltık olarak kendi tabiatının zorunluluğu sayesinde var olan ve eylemleri yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye zorlanmış demektir (Spinoza, 2004:34 – 35). Spinoza, zorunluya aynı zamanda imkânsız demektir. Spinoza'ya göre Tanrı zorunlu varlıktır ve

Tanrı'nın varlığını açıklayan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden bulunmamaktadır (Spinoza, 2004:35).

Spinoza, Tanrı'nın sonsuzluğunu O'nun sınırsız olması ile ifade etmekte ve Tanrı'nın sonsuz olması ile de aynı zamanda, bölünemez olmasını kast etmektedir. Bu da zorunlu olarak Tanrı'nın tek olduğu anlamına gelmektedir ki, Tanrı'nın bengi (ebedi ya da sonsuz) bir gerçeklik olması da bu noktadan çıkmaktadır. Spinoza, teistlerin Tanrı ile özgürlük arasında kurmuş oldukları ilişkiyi tatmin edici bulmamaktadır. Spinoza'ya göre, teist düşünürler problemin kendisini çözmek yerine, bilakis daha karmaşık hale getirmektedirler ve bu durum da onların Tanrı – Doğa ilişkisine yönelik tasavvurlarından kaynaklanmaktadır.

Spinoza, insanlar kendi tabiatlarından yola çıkarak, Tanrı'nın tabiatını tarif etmek ve O'na öz nitelikler yüklemek adına hareket etmektedirler demektir. Spinoza tarafından ortaya konulan Feuerbach'a göre de, insan olmasını istediği şeyleri Tanrı biçiminde kurmuştur ve yaşama ihtiyaçlarının insanda uyandırdığı birtakım istek ve arzular, düş gücü ile birleşerek insanın ideal tasavvurları olarak Tanrıları yaratmıştır (Aydın, 1999:167 – 168).

Spinoza, Tanrı – Doğa ikiliğini ortadan kaldıran panteist bir anlayışı benimsemiş olmakla birlikte, onun tarafından ortaya konulan panteizm anlayışı Platon'un takipçileri arasında yer alan Plotinus'un anlayışından farklılık arz etmektedir. Plotinus'un da varlığın kökensel kaynağı olarak Bir'den bahsetmektedir ve Plotinus'da göre Bir varlığın üzerinde yer almaktadır. Varlık Bir'den sudur etmektedir ve Bir, varlığı üretmek için kendinden çıkmamaktadır, eğer çıkmış olsaydı iki olurdu. Ancak varlık Bir'den çıkmaktadır (Deleuze, 2008:92).

Oysa Spinoza, Plotinus'un südur teorisini benimsememektedir ve Spinoza'ya göre Tanrı evrendedir ve evren Tanrı'dadır. Mutlak olarak sonsuz ya da bir başka ifadeyle tüm öz niteliklere sahip tek bir töz vardır ve yaratılmış denilen şeyler, aslında yaratılmış değildir. Bunlar, bütün tözün tarzları ya da var olma halleridir (Deleuze, 2008:94). Spinoza'da, Plotinus'ta olduğu gibi Tanrı'nın ya da tözün öz nitelikleri arasında bir hiyerarşi de bulunmamaktadır. Spinoza'ya göre töz, tüm öz nitelikleri eşit ölçüde sahiptir ve bu durum da, öz niteliklerarasında hiyerarşi olmamasını gerektirmektedir (Spinoza, 2004:31).

Spinoza'da töz, ezeli ve ebedidir, ancak bu tek Tanrılı dinlerdeki Tanrı anlayışında olduğu gibi, Tanrı'nın "zât" olarak değerlendirilmesi anlamına gelmemektedir. Spinoza'ya göre, söz konusu dinler tarafından savunulduğu gibi, Tanrı'nın zekâsından ve iradesinden bahsetmek olası değildir (Spinoza, 2004:52).

Weber'e (1998:230) göre de, tek tanrılı dinler tarafından ortaya konulan bu yöndeki düşüncelerden bahsedildiğinde, bireysel ve zât olan bir Tanrı'dan da bahsedilmeye başlanmış demektir. Oysa Spinoza için Tanrı evrenin nedeni olmasına karşın, Spinoza "neden olanı kendisinden önceki düşünürlerin kullandığı anlamdan farklı bir anlamda kullanmaktadır. Bu nedenle Spinoza'da, "neden fikri" "töz fikri" ile "sonuç fikri" ise "âraz fikri" ile karışmaktadır. Yani Spinoza'ya göre, elma nasıl kırmızı rengin nedeni ise, süt beyaz rengin, Tanrı da evrenin nedenidir.

Spinoza'da, tözün ya da Tanrı'nın insanlar tarafından bilinen ikisi arasında yer alan sonsuz öz niteliklerinden düşünce ve uzam,, "Düşünce, Tanrı'nın bir Attributumudur, yani Tanrı düşünen bir varlıktır" ve "Uzam, Tanrı'nın bir Attributumudur, yani Tanrı uzamlı bir varlıktır" (Spinoza, 2004:79 – 80) şeklinde ifade edilmektedir. Spinoza'ya göre, Tanrı bize kendisini bu iki şekilde göstermektedir ve söz konusu bu iki öz nitelikler kendisine göre yapıları bulunmaktadır. Öz niteliklerin işleyiş tarzı ve bağlantıları farklı olduğu için de, bu öz niteliklerin birbirlerine indirgenmesi doğru değildir. Descartes'te birer töz olarak değerlendirilen "ruh" ve "uzam", Spinoza'da birer öz nitelik mertebesine erişmiş durumdadırlar. Yani Spinoza, Tanrı'yı biricik töz ve tüm fenomenlerin içerisinde bulunan "neden" haline getirmekte ve Tanrı ile evren arasındaki farklılığı ortadan kaldırmış olmaktadır.

Tanrı, evrenin içindedir, evrenin kendisidir ve onun varlık nedenidir. Madde ile ruhun taşıyıcısıdır ve aynı zamanda onların kendisidir. Bu belirlemeleri doğrultusunda Spinoza, Tanrı'nın öz niteliklerini şu şekilde özetlemektedir,

O, zorunlu olarak vardır. Tektir, bizzat kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve etki edicidir. O, her şeyin özgür nedenidir. Her şey Tanrı'dadır ve O'na bağlıdır. Bu yüzden Onsuz hiçbir şey olamaz ve düşünülemez. Nihayetinde Tanrı her şeyi bir irade özgürlüğü ile ya da mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak tabiatının ya

da bir başka ifadeyle sonsuz gücünün eseri olarak önceden gerektirmiştir (Spinoza, 2004:68).

Spinoza, Tanrı'nın özgürlüğünden bahsederken, o'nun kendi kendisini belirlemesini kast etmektedir ve Tanrı, evren, töz, âraz, kudret vs. gibi dönemine ilişkin kavramları kullanmakla birlikte, bu kavramların içlerini boşaltmakta ve onlara yeni anlamlar yüklemektedir. Bu çerçevede Tanrı dolayısıyla Spinoza'ya göre, tabiatta zorunsuz hiçbir şey bulunmamaktadır ve evrende, her şeyin şu ya da bu modusta olması ve bir eser meydana getirmesi tanrısal tabiatın zorunluluğu ile söz konusu olmaktadır (Spinoza, 2004:60).

Spinoza'da varlık, Tanrı tarafından meydana getirildikleri modustan ve düzenden başka bir modus ya da düzende meydana getirilemez. Spinoza, Tanrı'nın kudretinde olduğunu tasarladığımız her şey zorunlu olarak vardır demektedir. Spinoza, özgürlük anlayışını ortaya koymaya yönelik olarak da şunları söylemektedir

Bir şeye, gerek özüne nispetle ve gerekse nedenine nispetle zorunluluk denir. Zira bir şeyin varlığı, ya kendi özünden ve tanımından ya da verilmiş bir etken nedenden zorunlu olarak çıkar. Aynı nedenlerden dolayı bir şey imkânsızdır, ya gerçekten ya özü ya tanımında bir çelişiklik bulunur ya da bu şeyi meydana getirecek modusta gerçekleştirilmiş olan hiçbir dış neden bulunmadığı için böyle olur (Spinoza, 2004:64).

Spinoza, insanların bilgi eksikliğinden kaynaklanması doğrultusunda bazı şeyleri zorunsuz olarak nitelendirdiklerini düşünmektedir. Oysa Spinoza'ya göre, şeyler tanrı tarafından yetkin olarak meydana getirilmektedir ve dolayısıyla da en yüksek dereceden yetkin olan tabiattan zorunlu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Yani, tabiatta her şeyin zorunlu olarak meydana geldiği açık seçik olarak anlaşılmaktadır. “Acaba tabiatta insanın durumu nedir? ya da İnsan özgür olarak eylemde bulunabilmekte midir? Spinoza bu noktada, insanın özgür olmadığını, ancak özgürleştirilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Ancak insanın özgür olmadığını söyleyen Spinoza, özgürleşmesinin mümkün olmasını nasıl açıklamaktadır?” (Deleuze, 2008:79).

Deleuze'e (2008:79) göre, Spinoza, insanın doğasına ait hiçbir şeyin olmadığı savonusundadır ya da bir başka ifadeyle Spinoza, Aristoteles'in ortaya koyduğu yönde, insanı "konuşan hayvan" olarak tanımlamaktadır. Spinoza, her şeyi oluşa bağlı olarak düşünen bir filozof olmak bakımından, ona göre insan özgür ve akıllı olarak doğmamaktadır ve bu durum insan için, ancak karşılaşmaların keyfiyetine ya da çözülüp dağılmaların nasıllığına bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Spinoza'ya göre, doğamız itibariyle özgür olduğumuz düşünen filozoflar, aynı zamanda belirli bir doğa fikrine sahip olan filozoflardır. Bu filozoflar, bir anlamda kendilerini bağımsız bir töz olarak düşünmektedirler. Oysa kendimizi bir töz olarak değil de bağıntılar toplamı olarak görüyorsak, özgür olduğumuzu iddia etmemiz de zor olacaktır.

Spinoza, conatus kavramı temelinde de her varlığın kendisini gerçekleştirmek ve kendisini korumak isteminde olduğunu belirtmektedir. Spinoza, yavrularını korumak için hayvanların saldırganlaşmasını ve insanların yiyecek bulmak adına mekân değiştirmelerini conatus olarak ifade etmektedir. Ancak Spinoza, insanın kendisini koruma kudretinin sınırlı olduğunu belirtmekte ve kişinin harici kuvvetler tarafından kuşatıldığını ifade etmektedir. Bu harici kuvvetler çoğu zaman insana galip gelmekte ve insan bu kuvvetlerin etkisinden kurtulamamaktadır. Ve insanın var oluşu da, zaten bu bağıntıların bir toplamını içermektedir (Deleuze, 2008:80).

Spinoza'dan önce Descartes (1997:112) da, Bize bağlı olmayan tutkuların kurtulmaktan söz ederek, bu yönde paylaşımda bulunmuştur. Aynı şekilde Spinoza'dan sonra Kant da, numen üzerinden bir sıçrama yaparak, fiziki dünyanın nedenselliğini aşmaya çalışmaktadır (Deleuze, 2008:80).

Spinoza açısından değerlendirildiğinden, bu iki görüşün de kabul edilebilir olmadığı görülmektedir. Spinoza'ya göre, ister Doğa ve isterse de Tanrı adı verilmiş olunsun, biz O'nun tarafından verilen nedensellikte belirlenmiş durumdayız. İnsanın harici nedenlerden bağımsız olarak kendisini gerçekleştirebileceği algısı, bu nedenle yanılgıdan başka bir şey olmayacaktır. Biz, zorunlu olarak içerisinde yer aldığımız Doğa'nın düzenini kabul etmek durumundayız. Spinoza, bu noktada şunlar söylemektedir (Spinoza, 2004:204), "Buradan şu sonuç çıkar ki, insan zorunlu olarak daima pasiyonlara (edilgilere) bağlıdır. Tabiatın ortak düzeni ardından gider ve ona boyun eğer ve şeylerin tabiatının gerektirdiği kadar ona uyar."

Spinoza, sonsuz sayıda bağıntı olduğu savonusundadır ve ona göre bağıntı iki kez gerçekleşmeyecektir. Doğa'nın tamamı, insan fiilleri de dâhil olmak üzere, mümkün tüm bağıntıların toplamını ifade etmektedir. Dolayısıyla da Spinoza'ya göre, tüm bağıntılar zorunludur ve bu bağıntılar, Doğa'yı adım adım oluşturan bir düzeni içermektedir. Spinoza, Doğa'yı bir birey olarak görmektedir ve ona göre, Doğa tüm bireyleri içerisine alan bir bireydir. Doğa'da bağıntılar belirli bir düzen içerisinde birleşmektedir ve Doğa'daki zorunluluk, etkili kılınmamış hiçbir bağıntının olmaması anlamına gelmektedir (Deleuze, 2008:188).

Spinoza, özgürlük ancak kişinin kendi potansiyasını ve bağıntılarını bilmesi ile mümkün olacaktır demektedir. Ancak Spinoza tarafından kullanılan "*potentia*" kavramı, Meşşai geleneğinin kullandığı "potansiyel güç" ifadesinden farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Spinoza "*potentia*" kavramını "kudret" anlamında kullanmakta ve insanın kudret sahibi bir varlık olduğunu belirtmektedir. Spinoza'ya göre, aynı şekilde her varlığın bir kudreti bulunmaktadır ve deniz, ırmak, kuş da bir kudrete sahiptir. O nedenle şüphesiz insan da bir kudret sahibidir ve bu yüzden kişi kudretini ortaya koymak adına hareket etmelidir. Ancak Spinoza potansiyel kudrete önem vermemekte ve kişi ya kendisini gerçekleştirir ya da gerçekleştirmez, ama mutlaka bir kudrete sahip olacaktır demektedir (Deleuze, 2008:189).

Kişinin kendi kendisini ortaya koyması ya da kudretini kullanması için sınırlarını çok iyi bilmesi gerekmektedir. Kişinin kendisini gerçekleştirmesinin önündeki en büyük engel, sınırlarının nerede başlayıp nerede bittiğini bilmemesi olacaktır. Dolayısıyla da kişinin özgürlüğünün yolu bilgidir. Spinoza, üç tür bilgidir söz etmektedir. Birinci tür bilgi, upuygun ya da açık seçik olmayan ideaların bilgisidir ve bu bilgi türü, upuygun olmayan idealardan kaynaklanan "duyguları (*affectus*)" ve "tutkuları" ifade etmektedir. Spinoza, insanın doğumundan itibaren bu idealara mahkûm olduğunu belirtmekte ve konu ile ilgili savonusunu şu şekilde ifade etmektedir, "İnsanın tabiatın bir parçası olmaması ve yalnızca tabiatı ile bilebileceği ve upuygun nedeni olduğu değişmelerden başka değişmeleri tecrübe edememesi ve duymaması imkânsızdır" (Spinoza, 2004:203).

Deleuze'e (2008:212) göre, insanları modus'a mahkûm eden durumu Spinoza, uzamlı parçalarımız olmasına bağlamaktadır. Uzamlı parçalar birbirlerine dışsaldır ve sonsuzdurlar ya da bir başka ifadeyle sürekli olarak dışarıdan

belirlenmektedir. Birbirlerine dışsal parçalar, aynı zamanda sürekli olarak birbirlerini etkilemektedirler ve bunların dâhil oldukları topluluklar da sürekli değişmektedirler. İşte söz konusu edilen upuygun olmayan ideaların bu durumu, bulanık algıların ve pasif duyguların düzenini ifade etmektedir.

Bu durumda eğer insanın karşılaştığı ve bağıntı kurduğu parça, ilişkiye geçtiği parçasına uyum göstermiş olursa ortaya çıkan durum “iyi”, değilse “kötü” olarak nitelendirilir. Örneğin, acıkma olayı ele alınmış olunsun. Önceki anlatımlarda da yer verildiği üzere, Spinoza’ya göre her varlık kendi varlığını devam ettirmek (*conatus*) isteyecektir. Belirli bir “potantia” ya da kudrete sahip olan canlı da, varlığını devam ettirebilmek için yemek yemek adına hareket etmiş olacaktır. Varlık, bu ihtiyacını gidermek adına bulduğu her şeyi alıp yiyecektir ve eğer yediği şey bünyesine uygun olursa ya da canlıyı o an rahatsız etmezse, yiyecek ve kendi midesi açısından gerçekleşen bağıntı “iyi” olarak nitelendirilecektir. Ancak bu belirleme, açık seçik olmaktan uzak ve bulanık bir belirlemeyi ifade etmektedir. Belki de söz konusu olan yiyecek, o an değilse bile daha sonrasında ya da uzun vadede insanın hastalanmasına yol açmış olacaktır (Deleuze, 2008:213).

Spinoza, insanın bilgi düzeyinde kalmasını kölelik olarak nitelendirmekte ve konu ile ilgili olarak şunları söylemektedir. “İnsanın kendi duygulanışlarını yöneltme ve azaltmadaki güçsüzlüğüne kölelik diyorum, duygulanışlarına bağlı olan insan kendi kendisine sahip değildir” (Spinoza, 2004:197).

Spinoza ikinci tür bilgi olarak, kendimizi oluşturan bağıntıların ve bizim dışımızda ve bizi oluşturan bağıntıların bilgisine sahip olmayı ifade etmektedir. Bu durumu Spinoza şu şekilde belirtmektedir (Spinoza, 2004:267), “Edilgi olan bir duygulanış, onun hakkında açık seçik bir fikir edinir edinmez, bir bilgi ve bir pasif hal olmaktan çıkar.”

Spinoza’ya göre, modus hakkında ne kadar çok bilgimiz olursa, modusun bizi o kadar az etkilemesi söz konusu olacaktır. İnsan, bulanık fikirlerden açık seçik bilgiye ve oradan da tüm varlığa ilişkin sezgisel bir bilgi elde edebilmektedir. Bu şekilde de düşünen varlık olarak insan, evrendeki yerini anlamaya başlayacaktır (Cevizci, 2002/a:116).

Bu kapsamda Spinoza, elimizden geldiği kadar, potentia ya da kudretimizi kullanmaya ve mümkün olduğu kadar da bağıntıların açık seçik bilgisine sahip olmaya çaba sarf etmemiz gerektiğini belirtmektedir. Çünkü insan, açık seçik olarak tanıdığı her modus ile dış nedenlere bağlama yanılığında ancak bu şekilde kurtulmuş ve modusun bu noktadan sonra doğru bir düşünceye bağlanma imkânı ortaya çıkmış olacaktır. Bu doğrultuda da, bizi dışarıdan etkileyen harici bir nesneye karşı duyulan sevgi ve nefret sönmekle kalmayacak ve aynı zamanda bu duygudan doğan ihtiraslar aşırı olmayacaktır.

Aynı şekilde insan, ancak bu şekilde pasif ve edilgin olmaktan kurtulmuş ve etkin (action) durumuna gelmiş olacaktır. İnsanların sürekli olarak tutkularına maruz kalmaları kaçınılmazdır, önemli olan bu sürecin iyi yönetilmiş olunmasıdır. Yani önemli olan, bu tutkuların insana egemen olmasına engel olmak ve zihnin kendisine egemen olduğu eylemler ortaya koymak olmalıdır. Bu yönde bir eylemin gerçekleşmesini sağlamak için de, tutkuların bilgisine sahip olmak gerekmektedir. Bu durumu Spinoza şu şekilde ifade etmektedir. “Kökü akıl olan bir arzunun aşırı hali olmaz” (Spinoza, 2004:245).

Spinoza bilginin üçüncü türü olarak da, bağıntılar arasındaki ilişkiyi anlamayı aşan bir bilgiden söz etmektedir ki, bu bilgi türü de özlerin bilgisini ifade etmekte ve bağıntılardan daha öteye gitmektedir. Önemli olan, bu bağıntıların bağımlı olduğu öze ulaşmaktır (Deleuze, 2008:217). Spinoza’da üçüncü tür bilgi, kişinin sezgisel olarak varlığın künhüne sahip olmasını içermektedir. Bilginin birinci basamağında bir anlamda kendi içine gömülü olan insan, bilginin ikinci basamağında içine girdiği bağıntıların farkına varmaya başlamakta ve bilginin üçüncü basamağında da varlığın bütünündeki yasalılığı akli olarak sezmektedir.

Spinoza, her varlığın potentia’sının bulunduğu düşüncesinden hareketle, üçüncü tür bilgiye erişen kimselerin, tabiattaki hiçbir tekil şey verilmiş değildir ki, ondan daha güçlü ve daha kuvvetli bir başkası verilmiş bulunmasın anlayışına sahip olmaya başlayacaklarını belirtmektedir. Spinoza, bunu anlayan kimsenin, en üstün gücün Tanrı ya da Doğa olduğunu kavrayacağını ifade etmektedir. Spinoza’ya göre, zihnin ulaşabileceği en üstün bilgi Tanrı’nın bilgisidir ve Tanrı, düşünülebilen her şeyin altındaki tek ortak töz ve hiçbir şeyin Onsuz düşünülemeyeceğidir.

Spinoza, üçüncü tür bilgi cinsi ile tüm bilinenlerden haz duyulacağını belirtmekte ve bu haz fikrinin de, sahip olunan Doğa ya da tanrısal düzenin anlaşılması olunmasından kaynaklanacağını savunmaktadır (Spinoza, 2004:285).

Spinoza gerçek özgürlüğün, ancak üçüncü tür bilgi ile elde edileceğini söylemektedir. Spinoza'ya göre, üçüncü bilgi türünden zorunlu olarak Tanrı'ya karşı zihinsel sevgi meydana gelmektedir. Bu aşamada Tanrı fikri ile birlikte, Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğu kavranmaya başlanmakta ve bu kavrama da, Tanrı'nın sevgisini beraberinde getirmektedir.

Kişinin sahip olduğu Tanrı sevgisi, tüm olanlara razı olmayı beraberinde getirmektedir. Ancak göz önünde bulundurulması gereken bir diğer husus, Spinoza'nın razı olmaktan kast ettiği, kişinin hiçbir şey yapmadan olan bitene seyirci kalmasını değil, kendi potentia'sını ya da kudretini bilip onu gerçekleştirmesini ve kendi kudretini aşan şeyleri kabul etmesini ifade etmektedir. Spinoza, insanın ancak bu şekilde akıl ve kudreti dâhilinde olmayan şeylerden dolayı başına gelenlere üzülmeceğini ve bu kapsamda tüm olan biteni anlayışla karşılayabileceğini belirtmektedir. Spinoza'da, insanın özgürlüğü mutlak değildir ve insan özgürlüğü, sahip olduğu potentia ya da kudret ile sınırlıdır. Spinoza, genel olarak varlıkta her şeyin bu şekilde olduğunu savunmakta ve özgürlüğümüzün, izafi bir özgürlük olduğunu ifade etmektedir.

3.2. Spinoza'nın Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri

Spinoza, Tanrı'nın zorunlulukla var olduğu düşünmesi bağlamında şöyle demektedir, “Tanrı ya da her biri ezeli – ebedi ve sonsuz öz ifade eden sonsuz attributum'lardan meydana gelen bir töz zorunlu olarak vardır” (Spinoza, 2004:7). Apaçıklarımızda olmayan, duyumlayamadığımız ya da algılayamadığımız şeyleri gözlem, deney ya da deneyimle kavramamız olası değildir. Bu tür durumlar için de Spinoza, mantıksal kanıtlama ya da tanıtılama yolunu tercih etmektedir ve Spinoza'ya göre, “zihnin şeyleri, gördüğü ve gözlemlediği gözleridir” (Spinoza, 2004:172).

Spinoza'ya göre, öncelikle bir şeyin var olmadığını söylemek demek, onun töz olmadığını söylemek demektir. Bir şey töz ise, var olmak onun kavramında ve tanımında zorunlu olarak içerilecektir. Dolayısıyla da mutlak anlamda sonsuz ve

biricik töz olan Tanrı'nı var olmadığı düşünülemez. Bu savunusunu Spinoza şu şekilde ifade etmektedir (Spinoza, 2004:7),

“Tanımsal ya da kavramsal hakikatler, zorunlu hakikatlerdir (örneğin, “karelerin birbirine eşit dört kenarları vardır” tanımsal bir hakikattir ve böylelikle de zorunludur). Var olmak, Tanrı'nın kavramının bir parçası olduğu için diyebiliriz ki, Tanrı vardır ifadesi zorunlu bir hakikattir. (...) Herhangi bir şeyin var oluşu ya da var olmayışı için bir neden ya da bir gerekçe bulunmalıdır.”

Bu doğrultuda Spinoza'ya göre, bir şey varsa onun var olmasını gerektiren ve eğer yoksa da onun var olmasının aksini gerektiren bir neden olmalıdır. Bu neden de, o şeyin kendi doğasında ya da başka bir şeyde bulunmalıdır. Yine eğer mümkünse, Tanrı'nın var olmadığını düşünelim. Bu durumda O'nun var olmayışını gerektiren bir neden olmalıdır. Böyle bir neden ise, ya Tanrı'nın tabiatından ya da başka bir şeyden kaynaklanmalıdır. Bu durumun Tanrı'nın kendi tabiatından kaynaklanması, Tanrı'nın tabiatı ile çelişik bir durumun ortaya çıkmasını ifade etmiş olacaktır. Yani Tanrı, tabiatı gereği zorunlulukla vardır ve kendisini var değil kılamaz (Spinoza, 2004:2).

Eğer bu neden başka bir nedenden kaynaklanıyorsa, yani bir başka şey Tanrı'nın var oluşunu engelliyorsa, o halde bu başka şey ya Tanrı ile aynı tabiatta olmalı ya da farklı bir tabiata sahip bulunmalıdır. Bu başka şeyin Tanrı ile aynı tabiatta bulunduğunu söylemek, o şeyin Tanrı olduğunu söylemek olacağından kabul edilebilir değildir. Tanrı'nın var oluşuna engel olabilecek şeyin, Tanrı'nın tabiatından farklı bir tabiata sahip bir şey olduğunu düşünmek de mümkün değildir. Birbirleri ile ortak bir şeye sahip olmayan şeylerden biri bir diğeri için nedeni olamaz. Yani aralarında ortak hiçbir şeye sahip olmayan şeylerden biri, bir diğeri için aracılığı ile anlaşılabilir ya da birinin kavramı diğeri için kavramını içermiş olmaz.

Sonuç olarak Spinoza'ya göre, Tanrı'nın varlığını ortadan kaldıracak ya da var oluşuna engel teşkil edecek, Tanrı'da ya da Tanrı dışında bir neden yoktur ki, bu da bize Tanrı'nın kesin olarak zorunlulukla var olduğunu göstermektedir. Bir başka kanıtlanmasında da Spinoza, var olabilmenin bir güç ya da yetkinlik, aksi durumun ise bir güçsüzlük ya da eksiklik olması gerektiğini varsayan ontolojik argümandan yola çıkmaktadır. Tanrı'nın varlığının ontolojik bağlamda ortaya

konulması, Spinoza'ndan önceki filozoflar ve çağdaşı olan bazı filozoflar tarafından ortaya konulmuş olursa da, Spinoza bu kapsamda kendi sistemini geliştirmek adına hareket etmiş ve yeniden düzenleyerek sunmuştur.

Roger Scurton'a (2007:57) göre de, kendisinden önceki filozoflar en az bir şeyin (Tanrı'nın) var olduğunu göstermek için ontolojik tartışmada bulunmayı tercih etmişlerken, Spinoza bu tartışmanın aynı zamanda en çok bir şeyin var olduğunu ve bu şekilde var olan her şeyin de bir anlamda Tanrı içinde olduğunu gösterdiğine inanmaktadır.

Spinoza'ya göre, var olabilmek bir güç ya da yetkinlik ve aksi durum ise bir güçsüzlük ve eksiklik ise ve yine eğer mümkünse Tanrı'nın var olmadığını düşünelim. Bu durumda, eğer şimdi zorunlulukla var olan şeyler yalnız sonlu varlıklarsa, o halde sonlu şeyler mutlak olarak sonsuz bir Varlık'tan daha güçlüdürler. Ancak bu durum, kendiliğinden apaçıktır ki saçmadır. O halde, ya hiçbir şey yoktur ya da mutlak anlamda sonsuz bir Varlık zorunlu olarak vardır. Yani Spinoza'ya göre, örneğin "ben varım" kabulü gibi, herhangi bir şeyin var olduğu kabul ediliyor var olmak da bir güç ya da yetkinlik olarak kabul görmekteyse, o halde öncelikle ve zorunlu olarak Tanrı'nın var olduğunu kabul etmek gerekmektedir.

3.2.1. Ontolojik (a priori) kanıt

Spinoza, önceki anlatımlarda da yer verildiği üzere ontolojik (*a priori*) kanıtlamayı Tanrı kavramının bizzat kendisine dayandırmak doğrultusunda izah etmektedir. Spinoza'ya göre, Tanrı kavramının kendisi, Tanrı'nın varlığının onaylanması için yeterlidir ve varlığı zorunlu olan Tanrı, varlığı ve gerçekliği için gerekli kesinliği zaten taşımaktadır. Bu durumu da Spinoza, Tanrı'nın bir ve tek olduğunu aşağıda verildiği gibi ifade etmektedir (Spinoza, 2004:9), "Evrende, aynı tabiatı ya da aynı Attributumı olan iki ya da birçok töz (Tanrı) olamaz."

Tanrı'nın varlığı ile ilgili olarak kesin bir düşünceye sahip olması bağlamında da Spinoza şu ifadeleri ortaya koymaktadır,

Varlık evreninde mutlak olarak sonsuz varlık, yani Tanrı'nın varlığı kadar güvenebileceğimiz hiçbir şey yoktur, zira O'nun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için, O'nun varlığından şüphe etmeye asla

hakkımız yoktur. Tersine, biraz dikkatle herkesin kabul edeceğini düşündüğüm gibi, O'nun varlığına dair elimizde mutlak kesinlik vardır (Spinoza, 2004:22).

Spinoza'ya göre, evreni ister dinsel kavramlara ve isterse de maddi varlıklara göre betimleyelim, özde aynı şeyi betimlediğimiz anlamına gelmektedir. Birindeki kategoriler soyut ya da anlıksaldır, diğerindekiler ise maddidir. Fakat bunlar aynı gerçekliği belirlemenin iki farklı yoludur. Sadece aynı mevcut varlık iki farklı yönden görünmektedir. Dolayısıyla da Tanrı evrenin dışında değildir, ancak bu evrende de değildir. Tanrı bu evrendir. Fiziksele evren Tanrı'nın bedenidir. Tanrı'nın tinsel kavranışı da, aynı varlığı tanımanın sadece farklı bir yoludur (Magee, 2002:92).

Spinoza, Tanrı'nın kendi varlığı ve var olabilme gücüne sahip olmasını, ontolojik ilkesinin iki temel ilkesi olarak kabul etmektedir. Spinoza, Tanrı'nın kendi varlığının onayı için yalın olarak yeterliliğine dikkat çekmek adına şu ifadeleri ortaya koymaktadır, “Var olmaya kusurlu bir varlık fikri kendi içerisinde çelişkilidir. Varlığı zorunlu olan ve tüm mükemmellikleri kendisinde bulduran Tanrı, varlığı ile gerçekliği için gerekli olan kesinlik ve güveni tabii olarak ifade etmektedir” (Spinoza, 2004:20).

Spinoza'ya göre, herhangi sonsuz ve ezeli özü ifade eden sonsuz öz niteliklerden kurulmuş töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır. Aynı şekilde, eğer Tanrı'nın varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden yoksa güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır. Sonuç olarak Spinoza, Tanrı'nın var olmasını engelleyen hiçbir neden olmaması noktasından hareketle, Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama yoluna gitmektedir.

3.2.2. Kozmolojik (a posteriori) Kanıt

Spinoza, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması noktasında ontolojik kanıtı daha fazla kullanmak adına hareket etmiş ve bu delili daha fazla ikna edici bulduğunu belirtmiştir. Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik olarak kozmolojik kanıtın da Spinoza tarafından kullanıldığı görülmektedir. Ancak Spinoza Tanrı ile evreni özdeş kabul ettiğinden, kozmolojik delil de bir bakıma Spinoza felsefesinde ontolojik delilin bir fonksiyonu olarak değerlendirilebilir. Spinoza'ya göre, evren Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu ile meydana gelmiştir ve

bu nedenle evrende var olan temel ilke, düzen ve yetkinliği ifade etmektedir. En üstün ve yetkin varlık olan Tanrı, evrende var olan her şeyi yetkin bir modusta meydana getirmiştir ve mutlak olarak yetkin olan Tanrı'nın varlığı kendisi ile kesinlik kazanmaktadır (Arıcan, 2004:100 – 102).

Töz ya da Tanrı, yetkinliği ve kendisi için gerekli olan hiçbir şeyi, kendisi dışında hiçbir dış nedene borçlu değildir. Bu nedenle Tanrı, tabiatının bir gereği olarak tüm yetkinsizlikleri dışarıda bırakır ve tüm yetkinliği kendisinde bulundurur. Yani varlık evreninde, her şeyin meydana gelmesine ve varlığını devam ettirmesine neden olan mutlak olarak sonsuz varlık Tanrı, varlığından asla şüphe edilemeyecek olan tek varlıktır. O halde, herkesin de kabul edebileceği üzere, O'nun varlığına ilişkin elimizde mutlak kesinlik var demektir.

Sonuç olarak görülmektedir ki, Spinoza'nın evrende var olan temel ilke düzen ve yetkinliktir ve en üstün olan ve en yetkin olan Tanrı, evrendeki her şeyi yetkin bir modusta meydana getirmiştir savunusu, Tanrı'nın varlığının kanıtı olmayı sağlayacak niteliktedir. Spinoza'ya göre, evren mükemmel bir donanımına sahiptir ve bu mükemmellik de Tanrı'dan kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla da Spinoza'da evren, mutlak düzen anlamında Tanrı'ya kanıt olarak gösterilmektedir. Aynı şekilde Spinoza'da, evrende hiçbir şeyin tek başına bir amacı bulunmamaktadır, çünkü amaç, bir eksikliğin tamamlanmasına yönelik bir gelişimi ya da yönelimi ifade etmektedir. Oysa Tanrı evreni mükemmel olarak yarattığı için ya da evren özde zaten mükemmel olarak tecelli ettiğinden, evrenin kendi başına bir amacı olduğunu söylemek olası değildir.

3.3. Spinoza'da Tanrı – Doğa İlişkisi

Spinoza'nın Tanrı'yı, “Tanrı deyince, mutlak anlamda sonsuz bir varlığı, yani her biri ezeli ve sonsuz olan bir özü ifade eden sonsuzca öz niteliklerden meydana gelen bir tözü anlıyorum” şeklinde ifade etmesi, Spinoza felsefesinde Tanrı'nın bir töz ya da *substantia* olmasını ifade etmektedir. Önceki anlatımlarda da yer verildiği üzere töz ise Spinoza'da, kendisinde olan ve kendisi aracılığı ile kavranan, yani kavramı bir başka şey tarafından oluşturulması gerekmeyen şeydir. Bu yöndeki savunularından hareketle Spinoza, varlığa ve var olan şeylerin bilgisine ilişkin bir ayırım ortaya koymaktadır. Bu ayırım, aşağıda verildiği gibi

ifade edilmektedir, “Her ne varsa, ya kendinde ya da bir başka şeyde vardır” (Spinoza, 2004:2).

Spinoza’da var olanlar, *varlığı kendisinden kaynaklanan ve kendisi aracılığıyla kaynaklanan şeyler* ve *varlığı bir başkasına dayanan ve yine bu başkası aracılığıyla kavranan şeyler* olarak iki şekilde ele alınmaktadır. Spinoza, varlığı kendisinden kaynaklanan ve kendisi aracılığıyla kaynaklanan şeylere töz adını vermektedir. Varlığı bir başkasına dayanan ve yine bu başkası aracılığıyla kavranan şeyler ise Spinoza tarafından moduslar olarak adlandırılmaktadır. Yani Spinoza’da var olan bir şey ya töz ya da modus olmak durumundadır. Tözler ve moduslar dışında hiçbir şey yoktur (Spinoza, 2004:10).

Spinoza’ya göre, yaşadığımız çevrede, Doğa’da ve tüm evrende karşılaştığımız ve ilişkiye girdiğimiz her şeyin ontolojik ve epistemolojik temeli mutlak anlamda sonsuz olan tözdür. Dolayısıyla da var olan her şey, varoluş temelini bu tözde bulmaktadır ve var olanın bilgisi de, temelini yine bu tözden almaktadır. Spinoza, içerisinde yaşadığımız Doğa’nın ve var olan her şeyin kendisine dayandığı bu varlığa ya da töze “Tanrı ya da Doğa (Deus sive Natura)” adını vermektedir (Spinoza, 2004:114).

3.3.1. Natura Naturans

Spinoza’ya göre Tanrı, hem düşünce hem de madde niteliğindedir. Spinoza, “Evrende aynı tabiatı ya da aynı Attributumı olan iki ya da birçok töz olamaz” (Spinoza, 2004:9) ifadesi ile de, Doğa ile Tanrı’yı özdeş saymakta ve ikisini birleştirmektedir. Tanrı ve Doğa düşüncesi Spinoza’da, töz kavramında özdeşleştirilmektedir. Spinoza’da, başka bir töz ne var olabilir ne de tasarlanabilir. Aynı şekilde bu töz, tüm Aöz nitelikleri ile sonsuzdur ve Tanrı ya da Doğa, tüm şeylerin neden olduğu gibi kendi kendisinin de nedenidir (Spinoza, 2004:3).

Spinoza, töz ile moduslar arasındaki ilişkiyi Natura Naturans ve Natura Naturata ifadeleri ile ortaya koymaktadır. Natura Naturans, Tanrı, Doğa, öz nitelikleri ya da Attributumları (attributem) ifade etmektedir. Spinoza’da Natura Naturans, Doğalaştıran Doğa ya da Yaratıcı Doğa olarak değerlendirilmektedir.

Spinoza, Natura Naturans sürecini etkin ve hayati bir süreç olarak nitelendirmekte ve kendi başına var olan ve kendi başına tasarlanan şeyi ya da bir başka ifadeyle ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden tözün öz niteliklerini, özgür

neden olarak göz önünde bulundurulması gerekmesi açısından Tanrı olarak ifade etmektedir (Spinoza, 2004:50).

3.3.2. Natura Naturata

Spinoza mantıksal çıkarsama sürecinde, sonsuz bir töz olarak Tanrı ile O'nun özünü meydana getiren öz niteliklerinin irdelenmesinin ardından, Natura Naturans'tan Natura Naturata'ya geçmektedir (Copleston, 1996:19). Spinoza'ya göre, moduslar ya da var olan her şey, yani varoluşu kendinde değil başka bir şeyde olan her şey, Natura Naturata'dır. Natura Naturata, Doğalaştırılan Doğa ya da Yaratılan Doğa olarak değerlendirilmektedir.

Natura Naturata, Doğa'nın Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelmemektedir. Spinoza'ya göre Doğa, Tanrı tarafından yaratılmış olmayıp ondan bir zorunluluk olarak meydana gelmiştir. Bu durumda da Tanrı aşkın olmamakta, bilakis içkin bir şekilde Doğa'nın kendisi haline gelmektedir. Yani Spinoza'da Natura Naturata ya da Yaratılmış Doğa, Tanrı'nın tabiatının zorunluluğu ya da öz niteliklerinin her birinin zorunluluğu ile veya Tanrı'dan ve Tanrı olmadan ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görünen, Tanrı'nın öz niteliklerinin tüm moduslarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeydir (Spinoza, 2004:51 – 52).

Sonuç olarak Spinoza'ya göre, Tanrı ile aynı şey olan Doğa, kendi kendisinin ve her şeyin nedenidir. Tanrı, mutlak olarak sonsuz varlıktır. Ancak bu sonsuzluk, statik bir yücelik ifade etmemektedir. Tanrı, kendi kendisinin nedeni olarak kendi öz üretimindeki devinimin de ta kendisi olmaktadır. Bir başka ifadeyle de Tanrı, kendinden olan tüm şeylerin üretici dinamiği konumundadır ve aynı zamanda da hem üreten hem de üretilendir.

3.3.3. Ruh–Beden Bütünlüğü

Spinoza felsefesinde insanın yeri, Tanrı ya da Doğa kavramı içerisinde düşünülecek şekilde ele alınmaktadır. Spinoza, insan hakkındaki düşüncelerini sonsuz olarak nitelendirdiği tözden çıkarmakta ve dolayısıyla da insan dair tüm psikolojik, sosyolojik ve ahlaki kavramlarının açıklamalarını bu töz üzerinden ortaya koymaktadır. Bu nedenledir ki Spinoza felsefesinde ruh – beden ilişkisi önemli bir yer teşkil etmektedir ve Spinoza'da insanın, ruh ve bedenden oluştuğu

ya da insan ruhunun beden ile birleştigi kabul edilmektedir (Spinoza, 2004:94 – 95).

Spinoza, bedeni insan düşüncesinin objesi, ruhu da bedenın düşüncesi olarak değerlendirmektedir. Spinoza, ruhun kendi kendisini ancak bedenın duygulanma düşüncelerini kavraması bakımından bilebileceğini belirtmektedir. Ruhun düşüncesi ya da bilgisi de, beden fikri ya da bilgisi ile birlikte aynı şekilde Tanrı'dan çıkmakta ve Tanrı'ya ait olmaktadır (Spinoza, 2004:253).

Spinoza, bedenın gelişmesini güçlü olmasına bağlamaktadır. Ruhun gelişimini ise, düşüncenin mükemmel oluşu ile açıklamaktadır. Bu kapsamda Spinoza, ruhun herhangi bir irade sahibi olmadığını savunmakta ve ruhun herhangi bir şeyi istemesi, Spinoza'da zorunlu nedene bağlanmaktadır. Ruhun, şunu ya da bunu istemesi bir nedenle gerekli kılınmış olmalıdır ki, bu neden başka bir nedenle, bu başka neden de yine başka bir nedenle gerekli kılınmıştır.

İnsan ruhu, bedenle birlikte tümüyle yok edilemez. Bununla birlikte onda ezeli olan bir şey kalır. Aynı şekilde bedenın özünü bir tür ezeli olmakla kuşatması bakımından ruhumuz ezeldir ve ruhun bu varlığı, zamanla tanımlanamaz ve süre ile açıklanamaz (Spinoza, 2004:109 – 132). Spinoza'da ruh ve beden arasındaki ilişkide hareket ya da durgunluk halinde veya başka herhangi bir halde, ne beden ruhu ne de ruh bedeni gerektirmemektedir. Bunun nedeni ise, iki farklı öz niteliklere dayanıp kendi yapısına göre tasarlanmasıdır.

Sonuç olarak Spinoza'ya göre insan, ruh ve bedenden meydana gelen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle de Spinoza felsefesinde insan, diğer varlıkların meydana gelmesinde etkin olan Tanrı'nın sonsuz düşünce ve sonsuz uzam öz niteliklerinin bir tezahürü olarak kendisini ortaya koymaktadır. Yani insan ruhu düşünce öz niteliklerinin bir modusunu ifade etmekten, beden de uzam öz niteliklerinin bir modusu olmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir. Bu açıdan da insan, Tanrı ile özdeş bir modustur. Yani insan, Tanrı'nın düşünce ve uzam olarak iki öz niteliklerinin değişimlerini içermektedir. Ancak bu durum, ruh ve bedenden oluşan insanın tözle özdeş sayılması anlamına gelmemektedir (Spinoza, 2004:95).

3.4. Spinoza’da Tanrı’nın İfadeleri Olarak Attributumlar: Düşünce ve Uzam

Spinoza’nın varlık anlayışını ortaya koyduğu kavramlar basamağında “attributum” veya öz nitelikler, Tanrı kavramından hemen sonra gelen ve ikinci basamakta yer alan kavramı ifade etmektedir. Hatta Spinoza, Tanrı’nın sonsuz sayıda öz niteliklerden meydana geldiğini belirtmektedir (Spinoza, 2008: Dipnot 2 ve Dipnot 21). Bu doğrultuda Spinoza’nın, Etika’nın bazı bölümlerinde öz nitelik kavramı ile töz kavramını aşağıda verildiği şekilde birbirlerine oldukça yakın kavramlar olarak kullandığı görülmektedir, “Bir tözün her bir attributum’u, kendisi aracılığı ile kavranmalıdır” (Spinoza, 2004:6). “Tanrı ya da aynı anlama gelecek şekilde Tanrı’nın bütün attributum’ları, ezeli – ebedidir” (Spinoza, 2004:16). “Doğa’daki her varlık, bir attributum altında kavranmak zorundadır” (Spinoza, 2004:6).

Bu doğrultuda Spinoza’da Tanrı, töz ve attributum kavramları aşağıda verildiği şekilde tanımlanmaktadır, “Tanrı, mutlak anlamda sonsuz bir varlık, yani her biri ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden sonsuzca attributum’dan meydana gelen bir tözdür” (Spinoza, 2004:36).

Töz, bir şeyin özüne ait şey verili olduğunda, o şey de zorunlu olarak var olur, alındığında ise şey de zorunlu olarak ortadan kalkar. Bir şey, özüne ait olan şey olmaksızın ne var olabilir ne de kavranabilir, aynı şekilde bir şeyin özüne ait olan şey de, şey olmadan ne var olabilir ne de kavranabilir (Spinoza, 2004:37).

“Attributum, aklın biz töze dair onun özünü oluşturuyor diye algıladığı şeydir” (Spinoza, 2004:1). Spinoza tarafından yapılan bu tanımlamalar doğrultusunda görülmektedir ki, Spinoza’ya göre Tanrı’nın özü verili olduğunda Tanrı da verili olmaktadır. Bir başka ifadeyle, Tanrı’nın özünden bahsedildiği sürece, zorunlu olarak Tanrı’nın varlığından da bahsedilmiş olunmaktadır. Bununla birlikte, Tanrı ne ve nasıl ise, özü ile öyledir. “O halde, Tanrı’nın özü öz nitelikler tarafından oluşturuluyor olarak kavranmaktaysa, sonsuzca öz niteliklerden her biri bize Tanrı’nın özünü belli bir şekilde ifade etmektedir. Dolayısıyla da bir öz nitelik verili olduğunda, Tanrı’nın öz nitelik tarafından belirli bir şekilde ifade edilen özü de verilmiş olunmaktadır. Aynı şekilde tüm öz nitelikler verilmiş olduğunda da, Tanrı’nın tek tek her bir öz nitelik tarafından

belirli bir şekilde ifade edilen özü, yani Tanrı da verilmiş olmaktadır. Yani Tanrı'nın öz niteliği ile Tanrı'nın özünün karşılıklı olarak birbirlerini varsaymaları söz konusudur. Spinoza'ya göre, Tanrı'nın her öz niteliği herhangi başka bir şey aracılığı ile olmaksızın kendi başına kavranmalıdır” (Spinoza, 2004:6).

Tanrı nasıl kendisi aracılığı ile kavranmaktaysa, O'nun özünü oluşturuyor diye düşündüğümüz attributum'lar da kendi başlarına kavranmalıdır. Bununla birlikte herhangi bir öz niteliğin Tanrı'dan bağımsız olarak ya da kendi başına var olduğu sonucuna ulaşılmamalıdır. Tanrı'nın özünü ifade eden modusların hiçbiri, özünü ifade ettikleri Tanrı olmadan var olamazlar ve Tanrı'nın tüm öz nitelikleri her zaman için Tanrı ile birlikte var olmuşlardır (Spinoza, 2004:6).

Deleuze'a (2008:27) göre de, öz niteliklerin kendi başlarına kavranabilseler dahi kendi başlarına var olamamaları noktası, Spinoza'da Tanrı-töz-öz nitelik ilişkisi bağlamında ve bu üç kavramın birbirleri ile karıştırılmaması adına göz önünde bulundurulması ve dikkat edilmesi gereken önemli bir noktayı ifade etmektedir. Bu durum Spinoza'da aşağıda verildiği gibi değerlendirilmektedir,

Töz ile attributum'u, attributum ile özü, öz ile tözü, bu çiftlerin her birini bağlayan üçüncü bir terimi göz önünde bulundurmadığımız takdirde birbirine karıştırırız. Töz ile attributum ayrı şeylerdir, ancak sadece her bir attributum belli bir öz ifade ettiği sürece. Attributum ile öz yarı şeylerdir, ancak sadece her öz, attributum değil tözün özü olarak ifade edildiği sürece. İfade kavramının özgünlüğü kendini burada göstermektedir, öz, var olduğu sürece ve içinde ifade bulduğu attributum'un dışında bir varlığa sahip değildir ve böyle olsa dahi, yine de öz olması itibariyle sadece töze aittir. Bir öz, bir attributum tarafından ifade edilir, fakat tözün kendisinin bir özü olarak. Sonsuz özler, içlerinde ifade buldukları attributum'lar aracılığı ile birbirlerinden ayrılırlar, fakat ait oldukları tözde özdeşleşirler. Her yerde, şu üç terimi ayırt etme zorunluluğuyla karşılaşırız, kendisini ifade eden töz, ifade olarak attributum ve ifade edilen öz (Deleuze, 2008:27).

Spinoza'ya göre, Doğa'daki öz niteliklerin tümü, bir arada Tanrı'da olmak anlamında, tek bir varlıktan başka bir şey değildirler ve her ne kadar birini bir

diğeri olmaksızın açık seçik bir şekilde bilebilsek de, gerçekte hiçbir şekilde birbirlerinden ayrı şeyler değildirler. Her öz nitelik, bir ve aynı şeyi, yani Tanrı'yı ifade etmektedir. Bununla birlikte, Tanrı'ya ait olan her öz nitelik Tanrı'da olanı içermek durumundadır (Spinoza, 2004:16).

Bir başka ifadeyle de, mademki öz nitelikler Tanrı'nın özünün ifadeleridir, o halde o özü Tanrı'ya ait olduğu şekilde ifade etmelidirler. Bir örnekle ifade edilecek olursa, Tanrı ezeli ve ebedidir, öz nitelikler Tanrı'nın ezeli ve ebedi özünü ifade ederler. O halde attributum'lar da ezeli ve ebedi olmak durumundadırlar. Attributum, bu belirli anlamı ile göz önünde bulundurulduğunda, "töz" ile "attributum"ları aynı anlamda kullanarak denilebilecektir ki, Tanrı ya da aynı anlama gelecek şekilde Tanrı'nın tüm attributum'ları ezeli ve ebedidir (Spinoza, 2004: Dipnot 60). Bu durumu Spinoza şu şekilde ifade etmektedir,

Töz deyince, kendisinde olan ve kendisi aracılığı ile kavranan şeyi anlıyorum, yani, kavramı herhangi başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeyi. Attributum ile de aynı şeyi anlıyorum, yalnız şu istisna ile ki, attributum'a, töze belli özel bir doğa atfeden zihin açısından bakıldığında böyle denir. (...) Düz yüzey" denilince, tüm ışık ışınlarını yansıtan bir yüzeyi anlıyorum. "Beyaz yüzey" denilince de aynı şeyi anlıyorum. Şu istisna ile ki, bu yüzeye ona bakan bir kimse açısından beyaz denir (2014:282 – 283).

Spinoza felsefesinde öz niteliklerinin, *Natura Naturans* ile *Natura Naturata* ya da Tanrı ile Tanrı'dan çıkan sonlu şeyler arasında bir ilişki veya geçiş sağladığı söylenebilir. Spinoza'ya göre, bir öz nitelikleri yalnızca Tanrı'nın özünü oluşturuyor diye kavramıyoruz. Aynı zamanda ve bu nedenle, Doğa'daki tek tek her şeyi bir öz nitelik altında kavramak durumundayız. Yani öz nitelikler, Doğa'ya ve Doğa'daki her şeye ortak olan temel form olarak düşünülebilir (Deleuze, 2008:45 – 46).

Spinoza, attributum'ları varlığın aynı anlamda alınan (*univocal*) formları olarak değerlendirmektedir. Yani özneleri değiştiğinde – sonsuz ya da sonlu şeylere – tözlere ve moduslara, Tanrı'ya ya da yaratılmışlara atfedilmeleri ile doğaları değişmez (Deleuze, 2008:49). Tanrı her ne kadar her biri sonsuz olan sonsuzca attributum'a sahipse de, sonlu zihinlere sahip sonlu birer var olan olarak

bizler, bunlardan sadece ikisinin ne olduğunu biliyor, kavlıyor ve algılıyoruz, Düşünce ve Uzam (Spinoza, 2008:39).

Dolayısıyla da bir yandan Tanrı'yı "Düşünce attriburum"una sahip olmak açısından düşünen şey (*res cogitans*) ve "Uzam attributum"una sahip olmak açısından da uzamlı şey (*res extensa*) olarak bilmekteyiz. Bununla birlikte Doğa'daki her şey, Uzam attributum'u altında olması bakımından beden (*corpus*) olarak ve Düşünce attributum'u altında olması bakımından da fikir (idea) olarak kavramaktayız.

Bir başka ifadeyle de, Spinoza'ya göre, aynı Tanrı'nın hem düşünen bir varlık hem de uzamlı bir varlık olması ile aynı biçim ve anlamda Doğa'daki o ya da bu beden ve bedensel ilişki anlamında Uzam attriburum'u ve o ya da bu fikir ve ideal ilişkide Düşünce attributum'u altında düşünülmesi söz konusudur. Dolayısıyla da bir şeyin fikir ya da beden olması, aşağıda verildiği şekilde aslında bir ve aynı şeyin iki farklı isim ya da daha doğrusu iki farklı attributum altında ifade edilmesi anlamında gelmektedir,

Tanrı'nın doğası, bizim bildiğimiz haliyle dünyada iki ayrı sistem dâhilinde kendisini göstermektedir. Bir başka ifadeyle de Tanrı'nın özgür nedenselliği ve mutlak gücü, iki ayrı güç hattı dâhilinde faaliyet halindedir. Bir "res extenca" olarak Tanrı, bizim maddi evren olarak bildiğimiz sistemin özgür nedenidir. İçi yapısı, hareketleri, değişimleri ve özellikleri, Tanrı'nın tek bir güç hattı dâhilinde işleyen mutlak gücünün etkileridir. Ayrıca, Tanrı'yı düşünme gücü sonsuz olan bir Varlık olarak biliriz, bir "res cogitans" olarak Tanrı, Düşünce attributum'undan zorunlulukla çıkan bütün sistemin özgür nedenidir (Spinoza, 2008:50).

Attributum'lar, bir anlamda Tanrı'ya ve Tanrı'dan çıkan şeylere ortak olan temel nitelikler olarak görülebilseler de, buradan Tanrı'ya atfedilen her niteliğin ya da özelliğin bir attributum olduğu sonucuna varılamaz. Spinoza'ya göre, kimi öz nitelikler (*propria*) Tanrı'ya ait olmakla birlikte, ne Tanrı'yı açıklayabilirler ne de kendi başlarına var olabilirler. Bu öz nitelikler Tanrı'nın özünü değil, ya tüm attributum'larını ya da belli bir attributum'unu ifade etmektedirler ve o attributum olmaksızın ne var olabilirler ne de anlaşılabilirler. Dolayısıyla da bu öz nitelikler,

Tanrı'ya dolaylı yoldan atfedilen harici isimlendirmeler (*extraneous denominations*) olarak adlandırılmaktadır (Spinoza, 2008:45).

Örneğin, ezeli ve ebedi olmak, kendi başına var olmak, her şeyin nedeni olmak ve sonsuz olmak gibi öz nitelikler, direkt olarak değil, tüm attributum'ları bakımından Tanrı'ya atfedilebilirler. Tanrı her şeyi bilendir (*omniscient*) gibi bir ifade Düşünce attributum'u, Tanrı her zaman her yerdedir (*omnipresent*) gibi bir ifade ise Uzam attributum'u bakımından Tanrı'ya atfedilebilir. Dolayısıyla da Spinoza'ya göre, aşağıda ifade edildiği gibi bu nitelikler birer attributum değil, bağlı oldukları attributum'un moduslarıdır,

Tanrı kendisini attributum'larında ifade eder ve attributum'lar kendilerini, kendilerine bağımlı olan moduslarda ifade ederler. Doğa'nın düzeni, Tanrı'yi işte böyle gözler önüne serer. Böylece Tanrı'yi ifade eden yegane isimler, yegane Tanrısal ifadeler, töze ve moduslara atfedilebilir ortak formlar olan attributum'lardır. Eğer bunlardan sadece ikisini biliyorsak, bunun nedeni Uzam'ın bir modusu ve Düşünce'nin bir modusu tarafından meydana getirilmiş olmamızdır (Spinoza, 2008:56).

3.5. Spinoza'da Özgür İradenin Yadsınması

Spinoza'nın Doğa düzenindeki determinist anlayışının bir neticesi olarak, insanın da Doğa'nın bir parçası olarak düşünülmesi söz konusudur ve bu nedenle irade ya da insanın her yerde bir ve aynı olan Doğa yasalarının dışına çıkma olanağı bulunmamaktadır. Dolayısıyla da Spinoza felsefesinde insanın, "özgür irade" sahibi bir varlık olarak düşünülmesi bir yanılsamayı ifade etmiş olacaktır. Spinoza'ya göre, insanların özgür olduklarını zannetmelerinin temelinde, yalnızca eylemlerinin ve bu eylemlere yönelten isteklerinin bilincinde olmaları, ancak onları gerektiren nedenleri bilmemeleri yer almaktadır (Spinoza, 2004:128). Nitekim Doğa olaylarında olduğu gibi, tüm insan eylemleri de belirli nedenlerin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır ve bu nedensellik zinciri sonsuza değin devam etmektedir.

Spinoza, her bir insanın kendi doğasının zorunluluğu ile eylemde bulunduğunu iddia etmektedir. Zorunluluk karşısında yapılması gereken şey ise, üzülme, isyan etmek ya da yerinmek değildir. Bilakis yapılması gereken şey, bu

zorunlulukla barışık yaşamak olmalıdır. Bu noktada sorulması gereken soru da, matematiksel açıklıkla insan eylemlerini belirleyen nedenlerin ne olduğunun bilinmesine yönelik olmalıdır. Nedenlerin bilgisi, kişinin kendi doğası ile olduğu ölçüde, başkaları ile de barışık yaşamasının kaynağı olacaktır (Spinoza, 2008:16 – 17).

Bununla birlikte Spinoza'ya göre, insan eylemlerinin temelinde akıl olabileceği gibi, akıl dışı arzular da olabilmektedir. Spinoza, insanın doğal gücünü ve dolayısıyla da doğal hakkını da akıldan daha fazla akıl dışı arzulara bağlamaktadır. Gerçekte insanlar akıldan daha fazla kör arzu ile davranmaktadırlar ve sonuç olarak da insanların doğal gücü ya da insanların doğal hakları akılla değil, ama eylemi zorunlu kılan ve kendileri aracılığı ile varlığını korumaya çalıştıkları akıl dışı arzularla tanımlanmalıdır (Spinoza, 2008:118 – 119).

Spinoza, insan olmanın ayrımını akıl olarak görmemekte ve akıl dışı yetilerin de, hiç değilse tabiat olarak insandan ayıramayacağına işaret etmektedir. Spinoza, insanın eylemde bulunmasını belirleyen her şeyi Doğa'nın gücü ile ilişkilendirerek, insan ile Doğa arasında düşünülebilecek herhangi bir karşıtlığa izin vermemektedir. Spinoza'ya göre, insanın eylemlerinde akli ya da arzuyu kılavuz edinmesi bir şey değiştirmemektedir, insan gerçekte ne yaparsa, ancak Doğa'nın yasalarına ve kurallarına göre yapmaktadır (Spinoza, 2008:17).

Dolayısıyla da Spinoza'da, akla göre yaşamak doğal zorunluluk alanından çıkmak anlamına gelmemektedir. Bu noktada sorulması gereken soru ise, özgür iradenin bu türden yadsınmasının sosyal açıdan ne anlama geldiği olmalıdır. Spinoza'da Doğa alanında ve Doğa'nın bir parçası olarak insan dünyasında görülen zorunluluk düşüncesi kadercilik anlamına gelmemektedir. Çünkü Spinoza Tanrı'nın sonsuz iradesinin her bir bireye özgü tanrısal karar olarak değil, Doğa'nın hiçbir şekilde değişmeyen zorunlu yasaları olarak anlamaktadır. Yani Spinoza'nın amacı, insanın sosyal ve siyasal alandaki rolünün yadsınmasını sağlamak değil, tanrısal inayetin Doğa düzeni ile aynı olduğunu belirleyerek, sözde Doğa dışı, Doğaüstü ya da Doğa ötesi olayları Doğa'ya değil de Tanrı'ya bağlayıp, Doğa düzeni ile tanrısal düzeni birbirine karşıt iki ayrı düzen gibi gösteren anlayışı yıkmaktır (Spinoza, 2008:119).

Başka bir ifadeyle de, Spinoza'ya göre, Doğa'nın dışında ya da kendi içimizde başka bir tanrısal öz aramanın bir anlamı yoktur. Aynı şekilde Doğa'da,

doğal düzene aykırı tanrısal etkiler de bulunmamaktadır. Doğal olan, tanrısal olanın bizzat kendisini ifade etmektedir. Bu doğrultuda Spinoza, Platon ile başlayan ve Yeni Plâtonculukla devam eden felsefe geleneğinin benimsemiş olduğu içebakış yöntemine karşıt olarak, Tanrı ile kurulan gerçek bağın ruhta değil, Doğa'da olduğuna işaret etmektedir. Bu nedenle bakışımızı içten dışa doğru değil, gökyüzünden yeryüzüne ve ölümden yaşama yöneltmemiz gerekmektedir.

Bu doğrultuda görölmektedir ki, Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıması metafizik bir sorunu çözümlmeye yöneliktir. Etik ve siyaset felsefesi açısından ise Spinoza, özgürlüğü hem bir temel hem de bir amaç olarak görmektedir. Bir başka ifadeyle de Spinoza'nın özgür iradeyi yadsıması, bireyin kendi aklını ve eyleme gücünü, "irade" adını alan Doğa dışı üstün bir gücün buyruğuna sunarak, bu irade karşısında köleleşmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis Spinoza'da özgürlüğün olanağı, doğal zorunluluğun kendisini ifade etmektedir (Spinoza, 2004:166).

Spinoza, kendisinden önce Platinus'un Tanrı – evren düalizmine yönelik söz konusu ettiği karşı çıkış gibi, Descartes'in ruh – beden düalizmi içerisinde yer aldığı insan anlayışına getirmiş olduğu eleştiri bağlamında, ruh ve bedenın iki ayrı töz olarak değil, bilakis tek ve aynı tözün iki ayrı niteliği olarak ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Spinoza'ya göre, ruh ve beden bazen düşünce niteliği ile bazen de uzam niteliği ile tasarlanmış olan bir ve aynı tözü ifade etmektedir ve her ikisi de Doğa yasalarına bağlı olmak durumundadır. Bu bakımdan Spinoza, ruh ve beden arasında bir yöneten – yönetilen ilişkisi kuran anlayış karşısında, ruh ve bedenın aynı Doğa ilkelerine bağlı ve birbirleri ile uyum içerisinde bir birlik olarak görülmesi gerektiği savunusundadır (Copleston, 1991:128).

Descartes'in Kartezyen düşüncesi, Doğa'nın maddeci bir yorumu ile zihnin maddeci olmayan yorumu arasında ayırım gözetmekteyken, Spinoza, sadece Doğa alanını değil psikoloji, etik ve siyaset alanını da kuşatan evrensel bir yöntem önermektedir. Descartes görünüşte sağlam zeminde yol almak ve matematiksel yöntemini teoloji ve etik gibi tartışmalı konularda kullanmaktan çekinmekteyken, Spinoza, siyaset de dâhil olmak üzere tüm bilimlerin hizmet ettiği tek bir amaçtan ve her birinin "töz bilimi" olarak adlandırdığı alanın bir disiplini olarak çalışabilme olanağından söz etmektedir.

Spinoza'ya göre, hangi niteliği göz önünde bulundurulursa bulundursun, nesnelerin düzen ve bağıntısı her zaman aynıdır. Bunun bir neticesi olarak da bedeninin etkin ve edilgin durumlarının düzeni, Doğa bakımından ruhun etkin ve edilgin durumlarının düzenine bir uygunluk ifade etmektedir. Spinoza, ruhun etkin ve bedeninin edilgin olarak görüldüğü şekli ile geleneksel düşünme biçimi yerine, etkinliği akla edilgiliği ise duygulanımlara özgü kulan bir anlayış geliştirmiştir. Duygulanışlar, bedeninin etkime gücünün artmasına ya da eksilmesine, yetkinleşmesine ya da eksik kalmasına neden olmaktadır. Spinoza, bu duygulanımların upuygun nedeni olduğumuzda “etki”, diğer durumlarda ise “edilgi” olarak adlandırılması gerektiğini belirtmektedir (Spinoza, 2004:163).

Bir duygulanışın upuygun nedeni ya da etkin olmak, akıl düsturuna göre yaşamak anlamına gelmektedir. Edilgin insan ise, duygulanımlarına göre yaşayan insandır. Bununla birlikte bu durum, etkin duyguların olmadığı anlamında anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, etkin duygular, bedensel değişikliklerin edilgin yansımaları değil, akıl etkin olduğu sürece akıldan doğan duygulanımlardır. Bu nedenle Spinoza'ya göre, bireyin yetkinleşmesi, edilgin duygulardan kurtulması ve edilgin duyguların olanaklı olduğu ölçüde etkin duygulara yerini bırakması ile olanaklı olacaktır.

Akla göre yaşama ile duygulanışlara göre yaşama arasındaki bu karşıtlık durumu, özgür birey ile köle arasındaki ayrıma da kaynaklık etmektedir. Spinoza bu temelde Etika'nın IV. Bölümü'nün sonlarına doğru, kölenin duygulanışlarla yönetilen kimse olup, istesin ya da istemesin eylemlerinin bilgisine sahip olmadığını belirtmektedir. Bununla birlikte Spinoza'ya göre özgür birey ise, akılla yönetilen insanı ifade etmektedir. Bu durum Spinoza tarafından şu şekilde ifade edilmektedir. “İnsanın gücünü bedeninin gücünden çok ruhun gücü ile (fortitudo) ölçmek gerektiğinden, en özgür insanlar, akılları üstün gelenler ve de aklın kılavuzluğunda yaşayanlardır” (Spinoza, 2008:19 – 20).

Spinoza felsefesinde özgürlük, tek bir durumla mümkündür, o da kişinin içerisinde bulunduğu zorunlulukların bilincinde olması gerekliliğidir. İnsan, bunu da akıl ve zeka ile sağlamaktadır. “İyi” zekayı geliştiren, “kötü” ise zekayı bulandıran şeydir. İnsan hareketleri belirlendiği için de, düzenine boyun eğdiğimiz Doğa'nın sadece bir parçasıyız. Eğer bu durum insan tarafından açık seçik bir şekilde anlaşılabilirse, varlığımızın zeka olarak tanımlanan yanı ya da en iyi tarafımız huzur bulacak ve huzurlu kalmak adına da çaba sarf edecektir.

Spinoza'nın, özgür bireyi etkin durumundan dolayı içerisinde yer aldığı toplumun kültürel değerlerinin üzerine çıkabilen, köleyi ise bu kültürel değerlerin edilgin alıcısı olarak gördüğü söylenebilir. Spinoza'ya göre özgürlük, aklın yanlış inançlarla donanmış kültürel değerlerin alıcısı olmaktan kurtulup, kendi doğasının bilgisine kavuşmasıdır. Spinoza'da özgürlük, bir erdem ve yetkinlik durumunu ifade etmektedir. Beden eyleme gücüne, zihin ise kendi eyleme yolu olan anlama gücüne eriştiğinde açığa çıkacak olan bir erdem ve yetkinlik durumu olacaktır. Bu bakımından insan, seçim yapma imkânına sahip olması bakımından değil, doğasının yasalarına uygun olarak var olma ve eylemde bulunma iktidarında olduğu sürece özgür olacaktır (Deleuze, 2011:83).

Bu nokta, Spinoza'nın Tanrı anlayışının etik ve siyasal alana yansımaları ifade etmektedir. İnsan özgürlüğü ile Tanrı'nın özgürlüğünün aynı şekilde anlaşılmasına yönelik olarak Spinoza şöyle demektedir (Spinoza, 2008:18), "Nitekim mutlak olarak özgür bir varlık olan Tanrı, nasıl ki kendi tabiatının zorunluluğu uyarınca var olur, mutlak bir zorunlulukla eylemde bulunur."

Spinoza, aynı şekilde insanın aklın kılavuzluğunda yaşadığı ölçüde özgür olduğunu belirtmektedir. Spinoza'ya göre bu ölçüde, insan sadece tabiatı yoluyla uygun olarak bilinebilen nedenler tarafından eylemde bulunmaya yönelik belirlenmiştir ve yine bu nedenler, insanı zorunlu olarak eylemde bulunmaya yöneltmektedir. Bu durum da Spinoza tarafından aşağıda verildiği gibi belirlenmiştir (Spinoza, 2008:20), "Özgürlük, gerçekte eylemin zorunluluğunu ortadan kaldırmaz, aksine onu ortaya çıkarır."

Spinoza, özgürlüğün "akıl" ve "zorunluluk" anlamında iki temeli olduğunu belirtmektedir. Başka bir ifadeyle Spinoza'da özgürlük, zorunluluğun bilincinde olmayı ifade etmektedir ve Spinoza'ya göre insan, ancak yasalar aracılığı ile ve yasaların bilincinde olmakla özgür olabilir. Aklın önündeki engeller de, ancak evrensel doğa yasaları ile ifade edilebilirler. Bireysel anlamda özgürlük, kişinin kendin gerçekleştirmesinin önündeki engellere, güdülere ve duygulanımlara akıl aracılığı ile egemen olmasını içermektedir. Toplumsal anlamda özgürlük ise, toplumsal yetkinleşmenin önündeki engellere, korkuya, baskıya ve bilgisizliğe karşı durmayı ifade etmektedir (Spinoza, 2008:21).

Spinoza özgürlüğü genel anlamda "zorunluluğun bilinci" olarak görür. Spinoza'ya göre yalnızca Tanrı özgürdür, çünkü varlığı zorunlu olan tek varlık

Tanrıdır. Bu noktadan hareketle şu söylenebilir: klasik teoloji ve rasyonel teoloji arasında fark vardır: Klasik teolojide tanrı doğa dışındadır, rasyonel teolojide ise tanrı doğa içindedir. Spinoza'nın Tanrısı doğanın içindedir. Özgürlük kavramında yapısal bir zorunluluk vardır, insan bunun farkında olduğu zaman özgürdür. İnsan doğa alanı üzerinde kurulan toplumsal uzamların yapısal zorunlulukların farkındadır. Doğayla özdeş olan bütünlüğü oluşturan zorunluluğun bilincidir. Özgürlük, tek bir ontolojik zemin içersinde oluşan yapıdaki zorunluluktur

Sonuç olarak Spinoza, özgür iradeyi yadsımakla mücadele edilmesi gerekenin Doğa değil, Doğa'yı bilgisizliğinin sınırları ile çevreleyen ve özgürlüğünün genişlemesine izin vermeyen insan olduğunu belirtmektedir. Bu neden de Spinoza'ya göre, eğer insan özgür değilse, bunun temel nedeni bilgisizliğinin karanlığında yol almaya çalışmasıdır. İnsan, aynı şekilde kendisini kuşatan toplumsal zincirlerini de kendisi yaratmaktadır. Bu süreçte insan, Tanrı'ya adalet ya da bağışlayıcılık gibi birtakım öz nitelikler yüklemekte ve Tanrı'yı bir anlamda yasa koyucu ya da hükümdar gibi kavramaktadır.

Spinoza'nın, gerek felsefe ve gerekse de teoloji anlamında dönemine egemen olan anlayışı büyük bir dönüşüme uğratmış olan bu yöndeki düşünceleri bakımından önemli olması söz konusudur. Descartes gibi büyük filozoflardan farklı olarak Spinoza, özgürlüğü Doğa'ya egemen olmak ve onu denetlemekle değerlendirmemiş ve özgürlükten Doğa'yı dönüştürmeyi değil, Doğa'nın içerisinde gömülmüş olan insanın kendi doğasını bilmeyi anladığını ifade etmiştir. Spinoza'da özgürlük, Doğa'dan kurtulmak ya da Doğa'nın üzerinde yer almaya çalışmak olarak değerlendirilmemiş, bilakis Doğa'nın ve insanın kendi doğasının nedensel bağlamları içerisinde yer almaya çalışmanın önemli olacağı üzerinde durulmuştur. Bu durum da neticesinde Spinoza'ya göre, insanın anlama yetisinin yetkinleşmesini sağlamış olacaktır.

3.6. Spinoza'da Özgürlük – Zorunluluk Bağlantısı

Özgürlük – zorunluluk bağlantısı, Spinoza'nın Descartes felsefesinden ayrı bir noktada yer almaya başlaması olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte Spinoza'nın özgürlük – zorunluluk bağlantısı bağlamında ortaya koymuş olduğu düşünceleri, onu felsefe tarihinde daha sonraki dönemlerde ortaya çıkmış olan düşüncelere bağlayan yönünü de ifade etmektedir (Türkyılmaz, 2007:1).

Spinoza felsefesinde Tanrı kavramı, sistemin hem başlangıç hem de son noktasıdır. Spinoza, kendi kendisinin nedeni olan, kendi başına varolan Tanrı kavramından yola çıkmaktadır. Yani Tanrı ile işe başlar. Tanrı düşünce sistemi içerisinde ilk varlık olduğu için ontolojik kanıtı kullanmak zorundadır. Dolayısıyla Spinoza da etik ontolojiye karşılık gelir. Ontolojisinde geometriyi kullanmasının nedeni ise rasyonalist olmasından kaynaklanmaktadır. Rasyonalizm için matematiksel yöntem en güvenilir yoldur. Hatta başyapıtı olan Etika'nın Geometrik Tarzda İspatlanmış Etika adını taşıması da bunun göstergesidir. Öyleyse özgürlük ile zorunluluk arasında nasıl bir bağlantı olduğunu, Tanrı hakkındaki görüşlerini yorumlamakla mümkündür.

Spinoza'da özgürlük – zorunluluk bağlantısı, Tanrı kavramı gibi birtakım temel kavramlar temelinde şekillendirilmiş bir anlayışı kapsamaktadır. Bu noktada Spinoza, önceki anlatımlarda da yer verildiği üzere, Skolâstik filozofların ve Descartes'in Tanrı anlayışından tümüyle farklı bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır. Spinoza'da Tanrı ile Doğa aynı anlama gelmektedir ve Spinoza'ya göre, "Tanrı her şeyin geçici nedeni değil, içkin nedenidir" (Spinoza, 2004:18).

Spinoza'da Tanrı her şeyin içkin nedeni olduğu için ve aynı zamanda Tanrı Doğa demek olduğundan, "Olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı olmadan ne var olunabilir, ne kavranabilir" (Spinoza, 2004:15). Spinoza'da, olan her şeyin nedeni olan, onsu tek tek şeylerin var olamayacağı ve kavranamayacağı Tanrı, kendi kendisinin nedeni (*causa sui*) olarak nitelendirilmektedir, yani tözdür. Bu noktada Descartes tarafından yapılan töz tanımına yakın bir töz tanımlaması yapmış olan Spinoza, "Tözden, kendi başına var olan ve kendisi aracılığı ile kavranan şeyi, yani kavramı kendisini oluşturacak başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeyi anlıyorum" demektedir (Spinoza, 2004:3). Bu nedenle Spinoza'ya göre, bu anlama gelebilecek ancak tek töz olabilir, "Doğa'da yapısı ya da öznitelikleri (attributum) bakımından iki ya da daha fazla töz olamaz" (Spinoza, 2004:5).

Spinoza, Descartes'in sonlu ve sonsuz töz ayrımını ortadan kaldırmış olmaktadır ve sadece Descartes'teki sonsuz tözü "töz" olarak kabul etmektedir. Spinoza'da töz ya da Tanrı veya Doğa, zorunlu olarak sonsuzdur. Spinoza'ya göre eğer töz sonlu olsaydı, aynı yapıda ve aynı özniteliğe (attributum) sahip olan başka bir töz tarafından sınırlandırılmış olması gerekirdi. Bu nedenle aynı öznitelikte birden fazla töz olamaz, eğer olsaydı bunlar birbirlerinden ayırt edilemezlerdi.

Spinoza'ya göre, bir şey ne kadar gerçeklik taşıyorsa, o kadar özniteliklerinin olması gerekir. Bu yöndeki düşüncesinden hareketle Spinoza, sonsuz ve tek olan tözün, Tanrı'nın sonsuz özniteliklerinin olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. İnsan ise Spinoza'ya göre, Tanrı'nın bu özniteliklerinin sadece iki tanesini bilmektedir, Düşünce ve Uzam. Bu iki özneliği doğrultusunda Tanrı, düşünen şey (*res cogitans*) ve uzamsal şey (*res extensa*) olarak nitelendirilmektedir (Spinoza, 2004:1 – 2).

Spinoza tarafından ortaya konulan Tanrı'ya yönelik bu yöndeki görüşler, belirtildiği üzere Skolâstik düşünce ile Descartes'in Tanrı anlayışına tamamıyla zıt görüşleri ifade etmektedir. Spinoza'da Tanrı'nın sonsuz düşünce olması, sonsuz uzam olmasını da beraberinde getirmektedir. Başka bir deyişle, sonlu şeyler (cisim – *corpus*) Tanrı'nın uzamsal özneliğinin, sonlu zihinler (zihin – *mens*) ise Tanrı'nın düşünce özneliğinin modusları ya da modusları olarak kendilerini ortaya koymaktadırlar. Tanrı'ya yönelik söz konusu ettiği bu bakış açısından hareketle de Spinoza, tüm Doğa'yı bir birey (*individuum*) olarak görmektedir. Bu tek bireyin parçaları olan tüm cisimler Spinoza'ya göre, bir bütün halindeki bireyde hiçbir değişiklik olmadan, onun sonsuz şekildeki moduslarını ve değişimlerini ifade etmektedir (Spinoza, 2004:7).

Spinoza, Doğa'yı ister düşünce ya da isterse uzamsal özneliği temelinde düşünelim, Doğa'da hep bir ve aynı olan düzeni ya da nedenler bağlantısını görmüş oluruz demektedir. Yani Spinoza'da öznitelikler arasındaki ayırım, tümüyle bakış açısına bağlı olarak değişmektedir. Ontolojik bağlamda değerlendirildiginse ise, bunların aynı şeyi göstermesi söz konusudur ve Spinoza'ya göre, ideaların düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısı aynı şeyi ifade etmektedir (Spinoza, 2004:7).

Spinoza'nın Tanrı olarak Doğa'da tam bir zorunluluk olarak gördüğü düşünülebilir. Spinoza'ya göre var olan her şey Doğa'dadır ve Doğa'nın yapısından bir zorunlulukla ortaya çıkmaktadır. Spinoza özgürlük bağlamındaki görüşlerini, determinist Tanrı ya da Doğa anlayışı temelinde ortaya koymaktadır. Spinoza, bu kapsamda “özgür (liber)” derken şunu anladığını ifade etmektedir, “Sırf kendi yapısının zorunluluğu ile (necessitas) var olan ve eylemlerini sadece kendisi belirleyen şeye özgür diyorum” (Spinoza, 2004:7).

Spinoza, Tanrı'nın özgürlüğünü – diğer şeyler Tanrı'nın yapısının zorunluluğundan çıktıklarından – özgür irade ya da özgür karara değil, kendi ifadesi ile “özgür zorunluluğa” bağlamaktadır. Ancak insan da dâhil olmak üzere sonlu şeyler, Tanrı'nın modusları olduklarından, öz, varlık ve eylemleri bakımından Tanrı'ya ya da nedenlerin zorunluluğuna bağlıdırlar ve bu nedenle özgür değildirler. İnsanın kendisini özgür sanmasının nedeni, kendi eylemlerinin nedenlerini bilmemesi ya da bilgisizliğidir. Ve insan için özgürlük, bir kuruntu ya da bir yanılsama olmaktan öte bir anlam ifade etmemektedir.

Spinoza'nın, determinist bir anlayışla hareket ettiği görülmekte ve Spinoza'nın, insanın özgürlüğünü tümüyle yadsıdığı düşünülmektedir. Oysa Spinoza, Etika'nın son bölümünün başlığını *Zihnin Gücü ya da İnsanın Özgürlüğü Üzerine* şeklinde belirlemiştir. Bununla birlikte *Etika*'nın Dördüncü Bölümü'nde de, insanın kendi duygularına ve tutkularına (affectus) egemen olma ve onları sınırlamadaki güçsüzlüğünü kölelik olarak nitelendirmiştir. Bu yönüyle Spinoza, insanın belirli bir anlamda özgür olabileceğine yönelik düşünceye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde *Teolojik – Politik İnceleme (Tractatus Theologico – Politicus)* adlı eserinde de, özgür bir toplumun tümüyle bu yönde bir özgürlüğe dayanabileceğini düşündüğünü belirtmektedir.

İnsanın ne anlamda özgür olduğu ve bunun zorunlulukla nasıl bağlantılı olarak belirlendiği, Spinoza'nın bilgi türleri arasında yapmış olduğu ayrımlar temelinde daha net olarak ortaya konulabilmektedir. Spinoza, nasıl ki insanın kendisini “özgür” zannetmesinin nedeni bilgisizlikle açıklamaktaysa, belirli bir anlamdaki özgürlüğün de bilgi ile bağlantılı olarak ortaya konulabileceğini savunmaktadır. Spinoza'nın bilgi türleri bağlamındaki değerlendirmeleri, *Etika* ve *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme (Tractatus de Intellectus Emendatione)* adlı eserlerinde yer bulmaktadır. Spinoza *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* adlı eserinde, dört tür bilgidен ya da bilme şeklinden söz etmektedir.

Önceki anlatımlarda yer verilmiş olmakla birlikte, özet mahiyetinde değerlendirilirse Spinoza'da bu dört tür bilgi şu şekilde değerlendirilmektedir, Birinci tür bilgi, kulaktan dolma ya da keyfi işaretler yolu ile edinilen algıyı (*perceptio*) ifade etmektedir. İkinci tür bilgi, anlık tarafından belirlenmemiş ve işlenmemiş olan deney yoluyla edinilen algıyı ifade etmektedir. Örneğin, köpeğin havlayan bir hayvan olduğunun bilinmesi, ikinci tür bilgi ile söz konusu

olmaktadır. Üçüncü tür bilgi, bir şeyin özünü ya bir nedenin etkisine bakarak ya da genel bir kavramdan bunu çıkarsayarak edinilen algıyı ifade etmektedir. Örneğin, görme algısına ve perspektife ilişkin bilgiden hareketle, güneşin görüldüğünden ya da algılanabildiğinden daha büyük olduğunun düşünülmesi, üçüncü tür bilgi ile söz konusu olmaktadır. Dördüncü tür bilgi ise, Spinoza tarafından upuygun (*adaequat*) bilgi olarak nitelendirilmektedir ve bu bilgi, bir şeyi kendi özüne ve en yakın nedenlerine göre bilmeyi ifade etmektedir. Örneğin, dördüncü tür bilgi ile ruhun (*anima*) özü bilindiğinde, onun bedenle (*corpus*) birleştiği de bilinebilmektedir (Spinoza, 1997:19 – 21).

İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme adlı eserinde söz konusu ettiği bu dörtlü ayrıma karşın Spinoza, *Etika*'da üç bilgi türüne yer vermektedir. *Etika*'da yer verildiği doğrultuda da birinci tür bilgi, bulanık bir deneyden kaynaklanan bilgiyi ifade etmektedir. Bu bilgi türünde, dışımızda yer alan şeylerden etkilenmemize bağlı olarak anlığımız (*intelectus*) tekil şeylerden hareketle genel bir bilgi oluşturmaktadır (Spinoza, 2004:40).

Bu noktada belirleyici olan imgelemdir ve şeylerin zorunlu değil de, zorunsuz görmemizin nedeni de imgelemdir. Spinoza, birinci tür bilgiyi yanlışlığın biricik kaynağı olarak gördüğünü belirtmektedir. Spinoza'ya göre bu yanlışlık, “upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık ideleri kendinde taşıyan bilgi eksikliğine bağlıdır” (Spinoza, 2004:35). Dolayısıyla Spinoza'da, her yerde rastlantısal ve zorunsuz nedenler ya da bunların bir sonucu olarak iradeye bağlı oluşlar görmek, bu türden bir bilgi eksikliğini ve yanlışlığı ifade etmektedir.

Spinoza'nın *Etika*'da söz konusu ettiği ayrım bağlamında ikinci tür bilgi, akıl (*ratio*) bilgisi olarak ifade edilmektedir. Akıl bilgisi, tüm şeylerde ortak olan ve tekil şeyin özünü oluşturana ilişkin bütün insanlarda var olan ortak kavramlara (*notiones communes*) dayanmaktadır. Bu ortak nosyonlar, birinci tür bilgide yer alan genel idelerle aynı anlama gelmemektedir. Birinci tür bilgi türünde yer alan genel ideler imgelemin eseridirler ve bunlar upuygun değildirler. Oysa akıl bilgisi olan orak kavramlar upuygundur ve matematik ile fiziğin temelini oluşturmaktadır.

Spinoza, bu iki bilgi türü haricinde bir üçüncü bilgi türünden de söz etmektedir ki, bu bilgi türü de intuitif bilgidir (Spinoza, 2004:40). Spinoza'ya göre üçüncü tür bilgi, ikinci tür bilgiye ya da akıl bilgisine dayanmaktadır ve onun bir

sonucu olarak ortaya çıkmaktadır, “Bir şeyi üçüncü bilgi türü ile bilme çabası ve arzusu, birinci bilgi türünden değil, ikinci bilgi türünden doğabilir” (Spinoza, 2004:28).

Üçüncü tür bilgi, Tanrı'nın bazı özneliklerinin özü hakkındaki upuygun idelerden ve şeylerin özü hakkındaki upuygun idelere dek yayılmaktadır. Spinoza'ya göre, “Biz tek tek şeyleri ne denli bu tarzda bilirsek, Tanrı'yı da o denli biliriz” (Spinoza, 2004:24). Spinoza'da şeyleri intuiutioan'la kavrama, Doğa'yı ya da Tanrı'yı asli yapısı ile ve özü ile kavramak ya da tek tek varlıkların meydana getirdiği sistemli bütünü tümüyle kavramak anlamına gelmektedir. Bu tür bilgi, insanı erdemli ve mutlu kılmaktadır. Bu doğrultuda da Spinoza'da ruhun en yüce erdemi Tanrı'yı bilmektir, yani şeyleri üçüncü tür bilgi ile bilmektedir.

Spinoza, üçüncü tür bilgi türü ile şeyleri bilmekle erdem ve mutluluk arasında bağıntı kurması yanında, kişinin yetkinliğini (*perfecto*) de buna bağlamaktadır. Spinoza'ya göre, “Kişi bu bilgi türünde ne denli yükselirse, kendini ve Tanrı'yı o denli çok bilir ve bunların bilincine o denli varır. Yani, o denli yetkin ve mutlu olur” (Spinoza, 2004:31). Bu tür bir yetkinlik de, hazzı beraberinde getirmiş olmaktadır. Bu bilgi aynı zamanda, bizim şeyler ya da duygular karşısında etkin olmamızı ve onlar karşısında edilgin kalmamızı sağlamaktadır. Etkin olma ise, kendimizde ya da dışımızda bir şeyin upuygun nedeni olmamızı ifade etmektedir. Tam tersi durumda ise, bizden ya da dışımızda olan bir şeyin kısmı nedeni olmamız da edilgin olduğumuz anlamına gelmektedir. Bu durumda görülmektedir ki, etkinliği sağlayan şey nedenlerin tam bilgisidir ve bu da üçüncü tür bilginin bir sonucu olarak kendisini ortaya koymaktadır.

Üçüncü tür bilgiye dayanan erdem yetkinlik, haz, güç ve dolayısıyla da kendimizde ve dışımızda bir şeyin upuygun neden olmamızın ya da etkin olmamızın özgürlükle olan bağlantısının tam olarak görülebilmesi için de, Spinoza'nın insan yapısına ya da insanın özünü belirleyen şeye, yani *conatus* kavramına yönelik değerlendirmelerinin göz önünde bulundurulması gerekmektedir Spinoza'ya göre insan, kendi doğasının yasalarına göre eylemde bulunmaktadır ve tüm çabalarımız ve arzularımız, doğamızın zorunluluğundan kaynaklanmaktadır.

İnsan, kendi doğasının zorunluluğu ile eylemde bulunduğu, çabasını bu alana yönelttiği ve bunda güçlü olduğu oranda özgür olmaktadır. Spinoza'ya göre,

insan kendi yapısının bilinci ile kendisine yararlı olanı aramaya ya da varlığını korumaya ne denli çabalarsa ve bu çabasında ne denli güçlü olursa, o denli erdemli olacaktır. Tam tersi bakış açısıyla da, insan kendi varlığını korumaktan ne denli kaçınmış olursa o denli güçsüz olacaktır. Bu doğrultuda da erdem Spinoza tarafından, “Yalnızca insanın özü ile yani yalnızca insanın varlığını koruma çabası ile tanımlanan insan güç (potentia)” (Spinoza, 2004:20). olarak tanımlanmaktadır.

İnsanın kendisini koruma çabası, onun için “iyi” ya da “kötü” olanı görebilmesi ile bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Spinoza’ya göre, varlığımızı koruma çabamızda bizi güçlü kılan ve bu anlamda da bizde haz duygusu (*laetitia*) uyandıran şey iyidir, tam tersi anlamda bizi güçsüz kılan ve kederli duygulara (*tristitia*) neden olan şey ise kötüdür. Neticesinde erdem de, böylesi bir güce ve yetkinliğe dayanmaktadır. Spinoza’ya göre, insan şeylerin yapısını, Doğa’yı ve dolayısıyla da kendi yapısını üçüncü tür bilgi ile kavradığında, yani kendi aklının yasalarına göre akla uygun olarak yaşadığında, kendisinde kedere neden olan duygularına gem vurabilir, kendi çabasını buna yöneltebilir ve duyguların köleliğinden kendisini kurtarabilir. Ve bu şekilde erdemli, güçlü ve özgür olabilir.

Spinoza’da erdemin, gücün, yetkinliği, etkin olmanın ve özgür olmanın aynı anlama – ve Doğa’yı tanımanın aynı zamanda insanın kendisini ve kendi doğasını tanıması ya da kendi doğasının zorunluluğunu tanıması anlamına – geldiği görülmektedir. Güç, bu noktada zihin gücü olarak görülmekte, insanın özgürlüğü ve erdem bilgi ile ve akla uygun yaşamla bağlantılandırılmaktadır. İnsan için bu yöndeki bir özgürlük olanağı, aynı zamanda özgür bir toplumun da özgürlük olanağını ifade etmektedir. İnsanın varlığını koruma çabasında engellenmemesi ve aklın yasalarına göre yaşaması, aynı zamanda doğal bir hakkı içermektedir ve “aklın yasalarına ve belirli ilkelerine göre yaşamamızın insan için yararlı olduğundan (...) kimse kuşku duyamaz” (Spinoza, 2008:16). Aklın yasalarına göre yaşamamızın ve bu anlamda özgür olmamızın güvencesi ise, Spinoza tarafından demokrasi olarak belirlenmektedir. Spinoza’ya göre, insanları akla aykırı talepleri bakımından sınırlamak ve onları olabildiğince aklın denetimine sokmak demokrasinin yegane amacıdır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Spinoza, düşüncelerini aktarma ve yazma şekli ya da felsefe yapma tarzı göz önünde bulundurulduğunda, tipik bir 17. yüzyıl filozofu olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, Spinoza'nın başyapıtı olarak nitelendirilen Etika'nın tam başlığı kapsamında da bu şekilde değerlendirilmektedir, *Ethica ordine Geometrico Demonstrata et In quinque Partes distincta, in quibus agitur (Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Etika)*. Spinoza Etika'nın tam başlığında, etiğin geometrin yöntemle kanıtlanmış olmasından bahsetmektedir. Bu yaklaşım, Spinoza'nın Galileo – Descartes çizgisi bağlamında ve özellikle de Descartes tarafından belirlenmiş olan kavramsal çerçevede felsefe sistemini oluşturduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmektedir.

Spinoza, rasyonalist bir düşünce çizgisi içerisinde düşüncelerini ortaya koymak adına hareket etmiştir. Bununla birlikte Spinoza, birçok yönü ile rasyonalizmin kavramsal çerçevesinin de dışına taşmaktadır. Spinoza'nın rasyonalizm ve mistisizmi kendi felsefesinde uzlaştırma çabaları yanında, düşüncelerinde 19. yüzyılda belirginleşmeye başlayacak olan birçok görüşün izlerinin ya da çekirdeklerinin bulunması ise, “Spinoza’da açık olarak bir “hayat” felsefesi vardır” (Deleuze, 2011:33) şeklinde değerlendirilmektedir.

Spinoza’da, kendi yapısının zorunluluğu ile var olan ve kendi kendisinin nedeni olan ya da eylemi bir başka şey tarafından belirlenmeyen tek varlık Tanrı’dır. Dolayısıyla tanımı gereği sadece Tanrı özgürdür. Bununla birlikte Tanrı’ya yönelik bu yöndeki bir özgürlük anlayışını Spinoza, geleneğe aykırı bir irade özgürlüğü olarak görmediğini belirtmektedir. Bu nedenle Spinoza tüm çabasını, “özgürlük ile irade arasındaki geleneksel bağı kırmak” olarak ifade etmektedir (Deleuze, 2011:96).

Özgürlük, istencin özelliği olamaz çünkü istençlik bir neden tarafından belirlenmiştir. Ve bu nedensellik sonsuzluğa kadar gider. Dolayısıyla kendisi bir neden olmayıp, başka nedenler tarafından belirlenmek özgürlük değildir. Özgür denmesi gereken tek neden, kendi tabiatının zorunluluğuyla var olandır. Ve sadece kendisi tarafından belirlenen Tanrıdır.

Tanrı yarattıklarını yaratmamada ya da yarattıklarından başka bir şey yaratmada özgür değildir. Spinoza’ya göre, “Tanrı, özgür irade ile (ex libertate

voluntatis) eyleyemez” (Spinoza, 2004:32). Bununla birlikte Tanrı her ne kadar özgür irade ile eyleyemezse de, Tanrı'nın varlığını belirleyen hiçbir dışsal neden olmadığı için Tanrı özgürdür, “Öyleyse Tanrı, kendisini ve tüm diğer şeyleri özgür biçimde kavrar, zira tüm diğer şeyleri kavraması Tanrı'nın yapısının zorunluluğundan çıkmaktadır” (Spinoza, 2004:33).

Ancak bu insan için farklı bir durumdur. İnsanın sürekli aklının yolunu izlememesi ve dış nedenlere, baskılara maruz kalması kaçınılmazdır. İnsan kendi doğasını dışa vuramıyorsa özgür değildir. Öyleyse insan sadece kendi tabiatının zorunluluklarına göre eylediği zaman özgürdür. Dolayısıyla insan pasif değil aktif olduğu zaman özgürdür. Spinoza bu şekilde özgürlüğün, hiçbir keyfi davranışla ve irade bakımından özgür olmakla ilgili olmadığını belirtmekte ve özgürlüğün doğal zorunlulukla ve insan yapısının zorunluluğuyla ilgili özel türden bir bilgi ile bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Bu tür bir özgürlük ise, insanın köleliği ya da onun duygularını engelleme ve sınırlamadaki güçsüzlüğü karşısında insanın gücünü, anlığının gücünü ve aynı anlamda olmak üzere onun erdemini göstermektedir.

Spinoza'ya göre insanın özgür olması, kendi tutkularını kontrol edebilen aklını kullanabilmesi demektir. Gerçek özgürlük kendi tabiatının zorunluluğunu bilebilmesi demektir. İnsan bilmediklerinin esiri olduğunda, ancak zorunluluklarını bildikleri ve söz konusu bilincine ulaştığı nispette özgür olabilir. Özgürlüğü anlamlı kılan şey, onun iyinin bir aracı olması değildir. Bir kapasite ve potansiyel olması itibariyle kendi başına değerlidir. Çünkü iyiyi de kötüyü de seçebilme hakkına sahiptir.

Özgür varlık ise Spinoza'da şu şekilde ifade edilmektedir, “Özgür varlık diye, sadece kendi mahiyetinin zorunlu kanunları ile var olan ve hareketleri yalnız kendisi tarafından belirlenmiş şeye diyorum”. Başka bir ifadeyle de, Tanrı bir tane olduğundan ve hiçbir şeye tabi olmadığından mutlak olarak özgürdür, çünkü yalnız kendisi tarafından belirlenmiştir. Tanrı'nın özgürlüğü baskı ile değil, zorunluluk ile aynı anlama gelmektedir. Zorunlu olarak etkilemek ise, kendi kendisini belirlemek demektir (Spinoza, 2004:32).

Tanrı zorunludur ve olduğundan başka birşey de olamaz.,aynı zamanda kendi tabiatının zorunluluğu ile hareket eder. Özgürlükte insanın kendi zorunlu tabiatının dışa vurumudur. İnsanın kendi eylemi kendi dışında bir şey tarafından

belirlenmişse özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse insan sadece kendi tabiatının zorunluklarına göre eylediği zaman özgür olur. Dolayısıyla özgürlük ve zorunluluk arasında çelişkili bir durum olmadığı gibi aksine zorunluluk özgürlüğü kuşatır. “Zihin her şeyin zorunlu olduğunu anladıkça duygular üzerindeki hakimiyetini artırır, yani duygulara daha az maruz kalır” (Spinoza, 2014a:430)

Spinoza dünyayı, mutlak bir zorunluluk ve bu zorunluluğun şimdi-buradalığı olarak betimler. Zorunluluk kavramı determinizmin izlerini taşır. Özgürlüğün bir zorunluluk olduğu materyalistlerin genel bir fikridir. Özgürlük kavramının beden bulduğu yer aslında hayatın kendisidir. Bunun da Spinoza'nın etik öğretisinde görebiliriz. “Spinoza'nın felsefesi, ölçü-olarak-zamanı dışlar. O yaşamın zamanını kavrar. Spinoza'nın zaman kavramını, yaşam ve imgelem arasına yerleştirirken bile “zaman” kelimesinden kaçınmasının nedeni budur. Aslında Spinoza açısından zaman yalnızca özgürleşme olarak vardır. Özgürleşmiş zaman, etikte kök salan üretken imgelem haline gelir” (Negri, 2011:7).

Böylece Spinoza'da özgürlüğün, hiçbir biçimde keyfi davranmakla, istenç bakımından özgür olmakla ilgili olmadığını, özgürlüğün doğal zorunlulukla, insanın yapısının zorunluluğuyla ilgili özel türden bir bilgiyle bağlantılı olduğunu görmekteyiz. Bu tür bir özgürlük insanın köleliği, yani onun duygularını engelleme ve sınırlamadaki güçsüzlüğünün karşısında, insanın gücünü, anlığının gücünü ve aynı anlama gelmek üzere onun erdemini gösterir. Yani aklını kullanabilen özgürleşir.

Özgür bir ruh, aklın tutkulara karşı bir mücadelesidir. Zorunluluğun bilincinde olan kişi, ahlak yasasının doğa yasasına aykırı olmadığını açık ve seçik bir şekilde farkında olan kişidir. Erdem ve güç, insana atfedilmesi bakımından, kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ya da tabiatıdır. Dolayısıyla duyguları kontrol altına alma gerekliliği, insan doğanın gereğidir. Yani zorunludur, peki bu mümkün müdür? Spinoza bunun bilgi aracılığıyla mümkün olduğunu ifade eder. Bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak o kadar iyi hakim oluruz. Devletleşmek (yasalar aracılığıyla bir arada yaşamak) insan doğasının gerektirdiği şeyleri yapmaktan başka bir şey değildir.

Bu düşünceleri kapsamında Spinoza'nın, bir yandan hem Tanrı'ya hem de insan irade bakımından özgürlük tanıyan, yanlış / hata ve/veya günah sorununu, insanın irade özgürlüğü ile açıklayan geleneğe aykırı bir felsefe sistemi ortaya koyduğu görülmektedir. Spinoza, zorunluluk ve özgürlüğü aynı şey olarak kabul edip, zorunluluk ile özgürlük arasında çelişkili bir durum olmadığını ifade etmektedir. Tam tersi zorunluluk özgürlüğü kuşatan bir şeydir. Dolayısıyla doğaya aykırı olan her şey akla da aykırıdır. İnsan aklını kullandığı müddetçe özgürdür. İnsanın aklın yolunu takip edememesi onun bir başka varlık tarafından zorlama altında olmasıdır. Aklın yolunu izlemesi insanı, Tanrı bilgisine ve sevgisine ulaştıracaktır. Özgürlük ve zorunluluğun aynı şey olup aralarında ki çelişkileri ortadan kaldıran şey, rasyonalizmdir. Bununla birlikte Spinoza, özgürlük ile zorunluluk arasında kurulan bağlantı bakımından, felsefe tarihinde kendisinden sonra ortaya çıkmış olan bazı düşünürleri de öncelemektedir. Spinoza'nın, özellikle de Kant, Hegel, Marx, Deleuze, Althusser'i öncelediği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Adamson, P. and Taylor, R. C. (2007). *İslam Felsefesine Giriş* (Çev. Kaya, M. C.). İstanbul: Babil Kitabevi.
- Akal, C. B. (2004). *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, C. B. (2004/a). *Varolma Direnci ve Özerlik*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Yayınevi.
- Arendt, H. (2008). *İnsanlık Durumu*. (Çev. Şener, B. S.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arıcan, M. K. (2004). *Panteizm, Ateizm ve Pan – Enteizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul: İz Yayınevi.
- Arıcan, M. K. (2006). Spinoza'nın Tanrı – Âlem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran Dönemi, 10 (1), 127 – 143.
- Aristoteles. (1993). *Metafizik*. (Çev. Arslan, A.). İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, A. (2012). *Felsefe: Düşünce Tarihi*, Ankara: PegemA Yayınevi.
- Aydın, M. (1999). *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Balibar, E. (2004). *Spinoza ve Siyaset*. (Çev. Soyarslan, S.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Bayar, Ş. (2007). Ockhamlı William'ın Epistemolojisi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 165 – 186.
- Bayraktar, M. (2000). Çağdaş Bir İbn – i Rüşdçülük: Alman İdealizmi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 23 – 29.
- Bilgin, M. F. (2000). Batı Siyaset Felsefesinde Yeni Arayışlar: Eric Voegelin ve Yeni Siyaset Bilimi. *Divan Dergisi*, 1, 77 – 104.
- Bircan, H. H. (2013). *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. İstanbul: DEM Yayınevi.

- Cengiz, Ö. (2009). Bir Anti – Hümanist Olarak Spinoza. *Varlık Dergisi*, 1220, Mayıs, 24 – 28.
- Çetinkaya, B. A. (2009). İhvân – ı Safâ Felsefesinin İbnü'l – Arabî Düşüncesindeki İzdüşümleri. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, İbnü'l – Arabî Özel Sayısı – 2, 23, 131 – 147.
- Cevizci, A. (2001). *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Cevizci, A. (2002). *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Cevizci, A. (2002/a). *Etiğe Giriş*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2007). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınevi.
- Çınar, A. (2008). *Modern Batı Düşüncesi Ekseninde Rasyonel Teoloji*. İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları.
- Copleston, F. (1991). *Kıta Ussalcılığı – Copleston Felsefe Tarihi – Çağdaş Felsefe*. Cilt: IV, Bölüm: b, (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi – Çağdaş Felsefe – Spinoza*. Cilt: IV, (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çüçen, A. K. (2000). *Orta Çağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi
- De Libera, A. (2011). *Orta Çağ Felsefesi*. (Çev. Ergüden, I.). Ankara: Dost Kitabevi. Değerlendirilmesi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1), 173 – 206.
- Deleuze, G. (2008). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (Çev. Baker, U., İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza – Pratik Felsefe*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Descartes, R. (1992). *Ahlak Üzerine Mektuplar*. (Çev. Karasan, M.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Descartes, R. (1997). *Ruhun İhtirasları*. (Çev. Karahasan, M.). Ankara, MEB Yayınevi.

- Dönmez, S. (2004). Orta Çağ Felsefesi Bir Hıristiyan Felsefesi Midir?. *Felsefe Dünyası Dergisi*, 2 (40), 94 – 107.
- Dönmez, S. (2007). Albertus Magnus ve Bir Bilim olarak Etik. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 27 – 44.
- Elmas, M. F. (2013). Spinoza'nın Antropomorfizm Eleştirisi ya da Aklın Hayal Gücünü İfşası Üzerine. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, Güz, 19 – 28.
- Erdem, E. (2011). İbn – i Sînâ'nın Metafizik Delili. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1), 97 – 119.
- Erdem, H. (1990). *Panteizm ve Vahdet – i Vücut Mukayesesi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Evkuran, M. (2012). Gelenekselci Öğretide Gnostik ve Okült Etkileşimler. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı: 25 – 27 Mayıs 2012*, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Feuerbach, L. (2011). *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. (Çev. Solmaz, G.). Ankara: Alter Yayınları.
- Gilson, E. (2005). *Orta Çağ Felsefesinin Ruhu*. (Çev. Öçal, Ş.). İstanbul: Açılım Kitabevi.
- Gündüz, Ş. (2006). *Sabiiler: Son Gnostikler*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1895). *Lectures on The Philosophy of Religion*. Internet Archive Resmi İnternet Sitesi, Online. 20 Kasım 2014, <https://archive.org/details/lecturesonphilo03hegegoog>.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Tarihte Akıl*. (Çev. Sözer, Ö.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi.

- Hermann, J. (2012). Aziz Anselmus, Serbest Seçim ve Günah İşleme Hakkı. *Batı Felsefesindeki 100 Temel Mesele*. (Çev. Topal, M.). İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Horkheimer, M. (1986). *Akıl Tutulması*. (Çev. Koçak, O.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hünler, S. Z. (2003). *Spinoza*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hyman, A. ve Arkan, A. (2002). İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 47 – 57.
- Karaman, H. (2002). Ebû Bekir Er – Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2 (1), 33 – 50.
- Kaya, M. C. (2013). İslam Felsefesi'nin Mahiyeti Üzerine. *İslam Felsefesi: Tarihi ve Problemler*. Editör: Kaya, M. C., İstanbul: İSAM Yayınları.
- Kazanç, F. K. (2012). Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu Bildiriler Kitabı: 25 – 27 Mayıs 2012*, Malatya: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
- Kılıç, C. (2004). Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 39 – 68.
- Kılıç, C. (2008). Sühreverdî'nin Varlık Düşüncesinde Nurlar Hiyerarşisi ve Meşşâî Felsefe İle Karşılaştırılması. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2), 55 – 72.
- Leibniz, G. W. (1982). *Monadoloji*. (Çev. Sahan, C.). İstanbul: Kuram Yayınları.
- Magee, B. (2002). *Felsefenin Öyküsü*. (Çev. Şener, B. S.). Ankara: Dost Kitapevi.
- Maurer, A. (1999). *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*. Pontifical: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (Çev. Çelebioğlu, N. Ve Canaslan, E.). İstanbul: Otonom Yayıncılık

- Okudan, R. (2001). *İşrak Filozofu Sühreverdî Maktûl ve Eserlerindeki Üslup ve Belağat*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Peker, H. (2008). Fârâbî ve İbn – i Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157 – 176.
- Roger, S. (2007). *Spinoza*. (Çev. Hakan Gür). Ankara: Dost Kitabevi.
- Sarıoğlu, H. (2003). *İbn – i Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınevi.
- Scruton, B. (2002). *Spinoza: Düşüncenin Ustaları*. (Çev. Atilla, C.). İstanbul: Altın Yayınları.
- Sönmez, B. (2008). *Modern Batı Düşüncesinde Hıristiyanlık ve Din Algısı*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Spinoza, B. (1997). *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*. (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Spinoza, B. (2000). *Törebilim / Ethica*. (Çev. Yardımlı, A.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Spinoza, B. (2002). *Principles of Cartesian Philosophy*. (Çev. Shirley, S.). Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (2004). *Etika*. (Çev. Ülken, H. Z.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2008). *Teolojik – Politik İnceleme*. (Çev. Akal, C. B. ve Ergün, R.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2011). *Tractatus Theologico – Politicus, Tractatus Politicus*. (Çev. Elwes, R. H. M.). Online.15 Kasım 2014, http://foll.s3.amazonaws.com/titles/1710/Spinoza1321.01EBk_v6.0.pdf
- Spinoza, B. (2012). *Conatus. Ethica – Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlâk*. (Çev. Dürüşken, Ç.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar*. (Çev. Ayhan, E.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2014a). *Ethica*. (Çev. Dürüşken, Ç.). İstanbul: Alfa Yayıncılık
- Şulul, C. (2003). Metafiziğin Tarihsel Evrimi. Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi*, 5, 57 – 69.
- Taylan, N. (2014). *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Thilly, F. (2000). *Bir Felsefe Tarihi*. (Çev. Küçük, N. ve Çevik, Y.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Thilly, F. (2002). *Felsefenin Öyküsü: Yunan ve Orta Çağ Felsefesi*. (Çev. Şener, İ.). İstanbul: İzdüşüm Yayınevi.
- Topakkaya, A. (2008). Hegel Panteist Bir Filozof Mudur? (Spinoza'nın Panteist Felsefesinin Eleştirisi Bağlamında). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (5), 825 – 836.
- Topdemir, H. G. (2012). Orta Çağ Uygarlıklarında Bilgi ve Bilim. *Bilim ve Teknik Dergisi*, Ocak Sayısı, 72 – 75.
- Türkyılmaz, Ç. (2007). Spinoza'da Özgürlük ve Zorunluluk Bağlantısı. *Yeditepe Felsefe Dergisi*, 6, – 7.
- Ulukütük, M. (2010). İslam Düşüncesinde Tercüme Faaliyetleri: Hermeneutik ve Bibliyografik Bir Katkı. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Güz Dönemi, 1 (2), 249 – 288.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. (Çev. Eralp, H. V.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Yavuz, H. (2009). *İslam'ın Zihin Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Yılmaz, S. (2007). St. Thomas Aquinas. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 209 – 214.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı : Perihan BABÜR METİN

Doğum Yeri ve Tarihi : Mardin/ 06.05.1986

EĞİTİM DURUMU

Lisans Öğrenimi : Dicle Üniversitesi, Felsefe Bölümü. 2006-2010
Pedagojik Formasyon Eğitimi Sertifika Programı,
Muğla Sıktı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi.
2011-2012 eğitim öğretim yılı.

Yüksek Lisans Öğrenimi : Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı. 2011-2015

Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

BİLİMSEL FAALİYETLERİ

PANEL: “Marksizm ve sanat anlayışı”, Perihan Babür Metin, Felsefe, Sanat Ve
Politika Paneli,

Düzenleyen kurum: Aktif Sanat Merkezi, Diyarbakır, 4 Mayıs 2012 Cuma, 18:00-
20:30.

SEMİNER: “Marx”, Felsefe Tarihinde “Özne Problemi” Seminerleri, V. Oturum:
Modern Öznenin Kaygı ve Postmodernizm,
Düzenleyen Kurum: Dicle Üniversitesi, Felsefe
Kulübü, 20 Mayıs 2009.

“Modernizm ve Postmodernizm”, XI. TÜFÖB Kongresi, Akdeniz Üniversitesi.
25-27 Nisan 2011.

“Toplumsal Cinsiyet Ekseninde Kürd Kadını Ve Lgbtt Hareketi”, Karaburun
Bilim Kongresi, 10 Eylül 2011, İzmir, Karaburun.

BİLİM ALANINDA DERNEK ÜYELİĞİ: Türkiye Felsefeciler Derneği
Diyarbakır Şubesi Yönetim Kurulu üyesi. (2010 - ...)

İŞ DENEYİMİ

Çalıştığı Kurumlar ve Yıl : Diyarbakır Özel Eflatun Okulları Rehber Öğretmen/2013-2014

Tunceli Özel Kalan Okulları Rehber Öğretmen/2014-...

İLETİŞİM

E-posta Adresi : perihanbabur@gmail.com

Telefon :0545 417 6655

Tarih :