

**ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**ORTAÖĞRETİM SOSYAL ALANLAR EĞİTİMİ ANABİLİM DALI**  
**FELSEFE GRUBU EĞİTİMİ BİLİM DALI**

**Mustafa CİHAN**

**SPİNOZA FELSEFESİNDE**  
**VARLIK VE BİLGİ PROBLEMİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Tez Yöneticisi**  
**Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY**

**ERZURUM-2001**

**ÖZET**  
**DOKTORA TEZİ**  
**SPİNOZA FELSEFESİNDE VARLIK VE BİLGİ PROBLEMİ**  
**Mustafa CİHAN**

Danışman: Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY

2001-Sayfa 170

Jüri: Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY

.....  
.....

Varlık ve bilgi felsefesinin en temel iki konu ve sorunudur. Bu iki felsefe disiplini birlikte ele alınması gereken, felsefenin teorik alanı ile ilgili konulardır. Bu bağlamda ne zaman bir şeyin varlığı hakkında konuşulursa, onun bilgisinden de bahsetmek mümkün olmaktadır.

Bu çalışmamızda, varlıkta hem zihinsel hem de fiziksel şeylerin olduğunu kabul eden Spinoza'nın varlık ve bilgi problemine bütüncü bir şekilde nasıl yaklaştığını ortaya koymaya çalıştık. O, sözkonusu soruna, monist metafiziği içerisinde sorgulayıcı bir şekilde yaklaşım gösterir.

XVII. yüzyıl felsefesinin önemli isimlerinden olan Spinoza, Descartes'in fiziksel ve zihinsel alanları tümüyle birbirinden ayırmasından doğan güçlükleri gidermeye çalışır. O, fiziksel ve zihinsel olanı, aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü olarak değerlendirir. Başka bir ifade ile, ruh ve beden bir ve aynı gerçekliğin, yani Tanrı'nın öznelikleri. Böylece onun Tanrı ya da Doğa adını verdiği gerçeklik, hem varlık hem de bilgi görüşünün temelinde yer alır.

Buna göre, Spinoza'da varlık ve bilgi problemine ele aldığımız bu çalışmamızda, birbirine zıt olan (fiziksel ve zihinsel gibi) birçok düşünce yollarının bir ve aynı gerçeklik altında nasıl birleştiğinin bir örneğini göstermeye çalıştık.

**ABSTRACT**  
**Ph.D.THESIS**  
**PROBLEMS OF EXISTENCE AND KNOWLEDGE IN SPINOZA'S**  
**PHILOSOPHY**  
**Mustafa CİHAN**

Supervisor: Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY

2001-Page: 170

Jury: Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY

.....  
.....

Existence and knowledge are two basic problems in philosophy. These two disciplines of philosophy are subjects that must be taken into consideration together and that are related to the theoretical field of philosophy. In this regard, whenever there is a talk about the existence of something, it is probable to talk about its knowledge.

This study is about how Spinoza, who accepts both mental and physical things in existence, approaches the problem of existence and knowledge in a complementary way. He considers the issue in a questioning way within monist metaphysics.

Spinoza, one of the leading figures of 17th Century philosophy, tries to eliminate problems resulting from Descartes' separation of mental and physical spheres completely. He evaluates mental and physical spheres as two separate appearances of the same reality. In other words, soul and body are the characteristics of one and the same reality, namely the God. Thus, the reality that he calls God or Nature lies in both existence and knowledge.

In this study, focusing on the problems of existence and knowledge, we tried to give an example of how a number of opposing thoughts (for instance, physical and mental) unite under one and the same reality.

**KISALTMALAR**

A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
A.g.e.	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Ata. Üniv.	: Atatürk Üniversitesi
AX.	: Axioms (Aksiyon)
bkz.	: Bakınız
Def.	: Definitions (Tanımlar)
Ed.Fak.	: Edebiyat Fakültesi
F.E.F.	: Fen Edebiyat Fakültesi
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.E.G.S.B.	: Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı
Prop.	: Propositions (Önermeler)
Sos.Bil.Enst.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Sos.Bil.Fak.	: Sosyal Bilimler Fakültesi
Vol.	: Volume (Cilt)
Yay.	: Yayınları

## ÖNSÖZ

Evreni bir bütün olarak kavramaya ve rasyonel bir açıklamasını yapmaya çalışan filozoflar, varlığı ya da dış dünyayı açıklama çabasında her zaman çokluğu birliğe indirgeme eğiliminde olmuşlardır. Bu eğilim sonucunda oluşturdukları metafizik sistemleri içerisine bütün diğer alanlarda ortaya koydukları düşüncelerini yerleştirmişlerdir. Bu bağlamda, Tanrı, evren ve insan arasında bir ilişki kurmuşlar ve bu ilişkinin de rasyonel bir açıklamasını yapmışlardır.

İşte bu çerçevede sözkonusu çalışmamız, XVII. yüzyılda Batı Düşüncesi Tarihinde yetişen önemli filozoflardan biri olan Baruch (Benedict) Spinoza'nın varlık ve bilgi ile ilgili görüşlerini eleştirel bir bakış açısıyla ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Buna göre, hakkında pek çok şey söylenmesine ve adı büyük filozoflar arasında yer almasına rağmen, ülkemizde Spinoza'nın varlık ve bilgi konusundaki görüşleri üzerine ciddi bir çalışmanın olmaması dikkatimizi çekmiştir. Spinoza üzerine yapılan çalışmaların özellikle pratik felsefe alanıyla ilgili olduğunu tespit ettik. Bu nedenle filozofun varlık ve bilgi konusundaki düşüncelerinin ne olduğunun derli toplu bir şekilde ortaya konulması gerektiğini düşündük.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Spinoza'nın yaşamı ve yetiştiği fikir ortamının ne olduğunu, belli başlı felsefi eserlerinin kısa bir tanıtımını ve düşüncelerini aktarmada izlediği metodunu nasıl oluşturduğunu göstermeye çalıştık.

Birinci bölümde Spinoza'nın varlık problemine nasıl yaklaştığını ortaya koymaya çalıştık. Burada onun öncelikle varlık anlayışının temelinde yer alan üç ana kavram olan, töz, sıfat ve modus kavramlarının bir analizini yaptık. Bu analizden sonra, filozofun Tanrı, doğa ve ruh-beden konusundaki düşüncelerini açıklamaya çalıştık.

İkinci bölümde, Spinoza'nın idea ve türleri, doğruluk sorunu ve bilginin türleri arasındaki farka dikkat çeken görüşlerini ön plana çıkararak, bilgi problemine nasıl yaklaştığını göstermeye çalıştık.

Sonuç bölümünde, birbirlerine paralel bir şekilde açıklamaya çalıştığımız Spinoza'nın varlık ve bilgi konusundaki fikirlerinin genel bir değerlendirmesini yaptık.

Çalışmamız boyunca mümkün olduğu kadar Spinoza'nın kendi eserlerinden yararlanmaya çaba gösterdik. Ayrıca Spinoza üzerine yapılan önemli çalışmalardan da ikinci dereceden kaynaklar olarak yararlandık.

Bütün bu çalışmanın başlangıcından sonuçlanmasına kadar desteğini esirgemeyen danışman hocam Yrd.Doç.Dr.Şeref GÜNDAY'a, kendilerinden yakın destek ve yardım gördüğüm saygıdeğer hocalarım Prof.Dr.Ali Osman GÜNDOĞAN'a ve Prof.Dr.Mehmet AKGÜN'e, ayrıca yakın ilgilerinden dolayı Yrd.Doç.Dr.Sebahattin ÇEVİKBAŞ'a ve bölümümüz çalışanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Mustafa CİHAN  
Erzurum-2001

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT.....	II
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV
GİRİŞ.....	1
1.Spinoza'nın Yaşamı Ve Yetiştığı Fikir Ortamı.....	1
2.Eserleri.....	7
3.Metodolojisinin Genel Yapısı.....	9

### I.BÖLÜM

#### SPİNOZA'DA VARLIK PROBLEMİ

1.1.Spinoza'nın Varlık Öğretisinin Üç Temel Kavramı.....	18
1.1.1.Töz (Substance) Kavramı.....	19
1.1.2.Sıfat (Attribute) Kavramı.....	26
1.1.3.Modus (Mode) Kavramı.....	32
1.2. Tanrı Tasarımı.....	37
1.2.1. Tanrının Varoluşu ve Töz İle İlişkisi.....	37
1.2.2. Tanrının Nedenselliği.....	41
1.3.Doğa Tasarımı.....	48
1.3.1.Tanrı ve Doğa İlişkisi.....	48
1.3.2. Natura Naturans.....	55
1.3.3.Natura Naturata.....	62
1.4.Ruh ve Beden Problemi.....	76

### II.BÖLÜM

#### SPİNOZA'DA BİLGİ PROBLEMİ

2.1.İdeanın Anlamı ve Özellikleri.....	88
2.1.1.İdea ve Objesi (ideatum).....	89
2.1.2.İdea, İrade ve Yargı.....	97
2.1.3. İdea ve Türleri.....	99
2.2. Doğruluk ve Yanlışlık.....	103
2.2.1. Doğruluğun Tanımı.....	106
2.2.2.Doğruluğun Ölçütü veya Standartı.....	111
2.2.3.Her Doğru Zorunlu Bir Doğrudur.....	120
2.3.Bilginin Türleri ya da Dereceleri.....	123

2.3.1.Bilginin Birinci Türü ya da İmgelem Bilgisi (Imagination) .....	126
2.3.2.Bilginin İkinci Türü ya da Akıl Bilgisi (Reason).....	138
2.3.3.Bilginin Üçüncü Türü ya da Sezgisel Bilgi (İntuitive) .....	150
SONUÇ.....	160
KAYNAKLAR.....	165
ÖZGEÇMİŞ.....	170



## GİRİŞ

### 1.Spinoza'nın Yaşamı Ve Yetiştığı Fikir Ortam

On yedinci yüzyıl Batı düşüncesinde birbirinden önemli pek çok filozoftan bahsedilir. Fakat bunlardan bazıları vardır ki, hem yaşadığı dönemde hem de yaşamından sonraki dönemlerde derin fikri etkiler bırakmış ve birçok felsefi-bilimsel düşüncelere kaynaklık etmiştir. İşte sözkonusu bu belirlenime uygun düşen filozoflardan ilk akla gelenlerinden biri de, Baruch Spinoza'dır. Spinoza, on yedinci yüzyılın tam merkez rolü oynayan bir filozofudur. Düşüncenin bütün yolları adeta onda birleşmiştir. Birçok birbirine zıt konular başka filozoflar arasında az çok büyük bir çatışma halindeyken, onda aynı kişiliğin bütünleyici elemanları olmuştur. Nitekim yüzyılında bütün problemler onun düşüncesinde birleşmiş ve ortaya koyduğu düşünceleriyle de kendisinden sonra gelenler üzerinde son derece etkili olmuştur.

Spinoza, kaynakların çoğunun ortak bir şekilde belirttikleri gibi, 24 Kasım 1632 yılında Amsterdam'da dünyaya geldi. O, Hollanda'ya onaltıncı yüzyılın sonlarına doğru engizisyon baskılarından kaçarak göç etmiş, Portekizli ya da İspanyol bir Yahudi ailenin çocuğudur<sup>1</sup>. Atalarının onaltıncı yüzyılda ülkelerinden sürülmekten kaçınmak için, görünüşte Hristiyanlığı kabul etmiş, gerçekte kendi dinleri olan Yahudiliğe sadık kalmış kişiler olan Marranolar'a dayandığı iddia edilir. Bu dönemde ülkelerindeki problemlerden dolayı pekçok Yahudi Hollanda'ya göç etmek zorunda kalmıştır. Hollanda'ya yerleşen Yahudi göçmenler ise, açık olarak Yahudilik bildirimlerinde bulunmuşlardır<sup>2</sup>. Çünkü Hollanda o sıralarda Avrupa'nın en özgür ülkesidir<sup>3</sup>. Böylece Spinoza, Amsterdam'daki Yahudi topluluğu içerisinde Yahudi geleneklerine göre yetiştirilecektir.

Bu amaçla 1640'larda bir çocukken onu dini geleneklerine göre yetiştirmek isteyen ailesi, Spinoza'yı Amsterdam'da din adamları yetiştiren Yahudi okuluna gönderir. Buradaki dini eğitimini başarı ile devam ettiren Spinoza, kısa sürede havranın en gözde öğrencisi olur. Babasının başarılı bir tüccar olmasına karşın, oğlunun bu yönde bir ilgisi olmamıştır. Dini eğitim esnasında, aydın bir kişiliği dolayısıyla yaşlılar onu, topluluklarının ve inançlarının gelecekteki ışığı gibi görürler. Bu dönemde Kutsal Kitab ve Talmud'un yorumlarını okumaya başlayan Spinoza, büyük Yahudi skolastikleri ve yorumcularının eserleri ile de tanışır<sup>4</sup>. Nitekim bunlardan Maimonides, Levi ben

<sup>1</sup> Frederick Pollocky, **Spinoza: His Life and Philosophy**, Duckworth and Co., London, 1901, s.1-3

<sup>2</sup> Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi**, Çev.Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996, C.IV, s.7

<sup>3</sup> Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990, s.293

<sup>4</sup> Will Durant, **Felsefe Kılavuzu**, Çev.Ender Gürol, Milliyet Yay., İstanbul, 1973, s.137; Ayrıca bkz. Gökberk, **a.g.e.**, s.293

Gerson, İbn Ezra ve Hasdai Grescas'ın eserlerini okur. Doymak bilmez bu okuma hevesi, ona İbn Gebriol'un tasavvuf felsefesi ile Cordabalı Moiz'in Kabala hakkındaki anlaşılması güç eserlerini bile okutturur<sup>5</sup>.

Spinoza'nın doğal dilinin İspanyolca olmasına karşın, çok küçük yaşta Portekizceyi de öğrenir. İlk eğitimi doğal olarak Eski Ahit ve Talmud'un öğrenilmesi biçiminde olan Spinoza, ayrıca Yeni-Platoncu gelenekten etkilenmiş olan Kabalistik kurgularla da tanışır<sup>6</sup>. Kısacası bu dönemde geleneksel bir takım dini bilgilere (özellikle Yahudiliğe) çok yoğun ilginin olduğu görülmektedir. Buna göre, Spinoza'nın da düşüncelerini oluştururken başlangıçta bu yönde bir takım eğilimlerinin olduğu görülmektedir.

Spinoza, dini bölünmelerin ve bilimsel keşiflerin olduğu bir dönemde Hollanda'da yaşamıştır. Bu dönemde de bilimsel, politik vb. değişmeler felsefenin uygulanmasını ve doğasını değiştirmiştir. Bütün bunlar olurken tabii ki, Hollanda'nın özgür ve güvenli ortamı Spinoza'nın kimliğini bulmasına ve düşüncelerinin gelişmesine yardımcı olur<sup>7</sup>.

Spinoza, Hollanda'da olduğu dönemde eğitici Van den Enden'den dersler alır. Özellikle matematik ve Kartezyen felsefe üzerine bilgiler edinir. Ayrıca skolastik felsefe hakkında da bilgiler öğrenir. Bu arada Latince eğitimi de alır. Böylece filozofun bilgi ve tecrübe alanı gelişmeye başlamıştır. Ayrıca bu yeni öğretmeni Van den Enden, Spinoza'nın modern bilime büyük ilgi göstermesini de sağlayan bir kişi olmuştur. Böylece düşüncelerinin gelişen bu çizgisinde Spinoza, din adamlarından aldığı dini bilgilerle yetinmeyerek daha çok doğa bilimine yönelmeyi tercih eder. Bu dönemde Spinoza, Yunanca ile de ilgilenir, fakat bu dile olan ilgisi Latince kadar olmaz<sup>8</sup>.

Düşüncelerinin olgunlaşmaya başladığı bu dönemde Spinoza'nın Cordabalı Moiz'in Tanrı'yı doğa ile bir tutması görüşü ilgisini çeker. Yine bu sıralarda dünyanın sonsuz olduğunu ileri süren Ben Gerson'un fikirlerinden hareketle, madde dünyasının Tanrının bedeni olduğu fikrini benimser<sup>9</sup>. Bu arada Maimonides'in çalışmalarının da etkisinde kalan Spinoza, bu çalışmalar aracılığıyla İslâm felsefesinden haberdar olmuş ve Aristoteles ve düşüncesini de öğrenmiştir<sup>10</sup>. Ayrıca Maimonides ve diğerleri ona Hristiyan skolastik fikirleri de sunmuşlardır. Spinoza'nın bu dönemde Kabalistik

---

<sup>5</sup> Durant, **a.g.e.**, s.137

<sup>6</sup> Pollock, **a.g.e.**, s.5-7; Ayrıca bakınız, Copleston, **a.g.e.**, s.7

<sup>7</sup> Roger Scruton, **Spinoza**, Oxford University Press, Oxford, 1986, s.1-6

<sup>8</sup> Scruton, **a.g.e.**, s.6; Ayrıca bkz. Copleston, **a.g.e.**, s.7; bkz. Durant, **a.g.e.**, s.138

<sup>9</sup> Durant, **a.g.e.**, s.138

<sup>10</sup> Scruton, **a.g.e.**, s.20

görüşün özellikle Tanrının içkinliği kavramını ve yaratıcı-yaratılan arasındaki özdeşliği fikirlerini de benimsediği görülür<sup>11</sup>.

Spinoza'nın bağımsız zihin gelişimi, onun Hollanda'daki ortodoks olmayan Hristiyanlara sempati ile yaklaşmasına zemin hazırlar. Fakat onun bu davranışı, Sinagogca iyi karşılanmaz. Spinoza, Van den Enden'den eğitim görmeye gittiğinde "Benedict" ismini benimser. Ve bu şahsın okulunda uzun bir dönem eğitim görür. Bu arada bağlantı kurduğu laik (secular) ve Hristiyan düşünürler ile zihinsel bağlantılarını gittikçe yoğunlaştırmaya başlar<sup>12</sup>.

Spinoza'nın düşüncesinin olgunlaşmasında ve dünyayı algılayış biçiminde son derece etkili olan Van den Enden okulu, eşsiz özgür bir merkez olarak Amsterdam'da ün kazanmıştır. Bütün bunlar olurken 1656'da Spinoza'nın yaşamı Yahudi topluluğu için çok büyük bir skandal olur. Çünkü Spinoza'nın Yahudi dinsel geleneğinde yetişmiş olmasına karşın, çok geçmeden ortodoks Yahudi tanrıbilimini ve Kutsal yazıların yorumlarını kabul etmediği görülür. Nitekim o, çok önceleri Kutsal Kitap, Talmud ve sonra Kabala eğitimi gördüğü dönemlerde bile, söyleşi yaptığı Yahudi topluluğunun ileri gelenleri ile tartışıyor ve eleştirmelerde bulunuyordu. İşte bu tutumlarından dolayı Spinoza 1656'da henüz 24 yaşındayken dinsel bir kararla afaroz edilir. Ve Yahudi topluluğundan dışlanır<sup>13</sup>. Bu olay onun yaşamında önemli bir kesittir. Böylece bir Yahudi olarak yetişen Spinoza, artık bir Yahudi olarak kabul edilmez.

Mensubu olduğu topluluktan dışlandıktan sonra Spinoza, geçimini sağlamada optik aletler için gerekli olan mercek işletmeciliği ile uğraşır. Böylece Spinoza'ya özel ve sakin bir yaşam yolu açılmış olur. 1660'da Leyden yakınlarına yerleşir. Burada iken Londra'daki Royal Society'nin sekreteri olan Henry Oldenburg ile mektuplaşmalarda bulunur. 1663'e gelindiğinde oturduğu yerden ayrılarak Lahey yakınlarına taşınır. Lahey'de iken 1676'da dönemin ünlü filozoflarından olan Leibniz onu ziyaret eder<sup>14</sup>. Leibniz'in bu ziyareti ile ilgili ise, Russell şöyle bir tespitte bulunur: "...Spinoza'nın felsefesine çok şey borçlu olan Leibniz, ona olan burcunu gizlemiş ve onun lehinde tek sözcük bile söylememiştir... Hatta daha da ileri giderek Spinoza ile olan tanışıklığını bile inkâr etmiştir..."<sup>15</sup> der.

Spinoza, hiçbir zaman akademik bir konumda bulunmamıştır. Nitekim 1673'de kendisine Heidelberg'da felsefe profesörlüğü önerilmesine rağmen, o bunu kabul etmez. Çünkü o, herşeyden önce tam anlamda özgürlüğünü sürdürmeyi isteyen bir kişiliğe

<sup>11</sup> Durant, **a.g.e.**, s.138; ayrıca bkz. Scruton, **a.g.e.**, s.20

<sup>12</sup> Scruton, **a.g.e.**, s.7

<sup>13</sup> Scruton, **a.g.e.**, s.6; Ayrıca bkz. Copleston, **a.g.e.**, s.7-8

<sup>14</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.7-8

<sup>15</sup> Bertrand Russell, **History of Western Philosophy**, George Allen and Unwin Ltd., London, 1947, s.592

sahiptir. Ayrıca Spinoza, mütevazı bir kişiliği dolayısıyla her ne olursa olsun hiçbir zaman ilgiyi üzerine çekmeyi isteyen bir insan olmaya da çaba göstermemiştir<sup>16</sup>.

Spinoza hayatının sonlarına doğru, suikastler ve komplolarla karşılaşır. Bu olaylar onu çok üzer ve bir köşeye çekilip sakin bir yaşam sürmeye başlar. Bununla birlikte Spinoza, kendisini tanımayan kişiler tarafından ilkeleri benimsenmemişse bile sevilmiştir. Hollanda hükümeti de alışılmış liberalizmi ile onun din konusundaki görüşlerini hoş görmüştür. Nihayet kısa fakat çok zorluklarla geçen yaşamı, yakalandığı verem hastalığı yüzünden 1677'de 45 yaşında iken sona erer<sup>17</sup>.

Buraya kadar ana hatlarıyla göstermeye çalıştığımız Spinoza'nın yaşam çizgisinden önemli kesitleri aktarmaya çalıştık. Şimdi kısmen yukarıda da değindiğimiz yetiştiği fikri çevre ile ilgili daha detaylı bilgiler vereceğiz.

Spinoza'nın düşüncelerinin oluşumunda Descartes felsefesinin etkisinden önce, belli bir takım Yahudi düşünürlerin etkisinde kaldığını da söylememiz (buna daha önce kısmen değinmiştik) gerekir. Çünkü özellikle onun panteist bir monizme ulaşmasında söz konusu düşünürlerin eserlerini okumuş olmasının önemi büyüktür. Onun yaşamının ilk dönemlerinde bir Yahudi olarak yetiştirilmesinin de bir takım etkileri olmuştur. Ancak filozofun bu konudaki etkilenmesi farklı olmuştur diyebiliriz. Nitekim Spinoza'nın Tanrı'nın Doğa ile özdeşleştirilmesini, kesinlikle böyle bir özdeşleştirmeyi yapmayan Eski Ahit'ten ödünç almadığı açıktır. Yine o, çok önceleri gençlik dönemi düşüncesinde, dünyayı özgür olarak yaratmış kişisel aşkın bir Tanrı inancının felsefi olarak savunulmaz olduğunu bile düşünmeye başlamıştı<sup>18</sup>.

Spinoza, Yahudi düşünür Maimonides'e karşı olarak felsefi gerçeği Kutsal yazılarda aramanın boşuna olduğunu, ama aynı zamanda gerçek felsefe ile Kutsal yazılar arasında hiçbir önemli çelişkinin olamayacağını iddia eder. Ve Spinoza, dini gerçek karşısında felsefi gerçeği betimlerken, felsefenin bize gerçeği resimsel değil, fakat saf akılsal bir biçimde verdiğini ve en son olgusallığın sonsuz olduğunu ileri sürer. Bu olgusallık ise, bütün varlığı kendi içerisinde kapsıyor olmalıdır. Buna göre, Tanrı'da dünyadan ayrı bir şey olamaz. Tanrı, kendini dünya içinde anlatan ve yine dünyayı kendi içinde kapsayan sonsuz bir Varlık'tır. En azından bu Tanrı düşüncesi filozofa gizemci Musevi yazarları okuması tarafından telkin edilmiş gibi görünür<sup>19</sup>.

Spinoza, Latinceyi öğrenmiş ve öğrendiği bu Latince aracılığıyla ilkçağ Batı felsefesini tanıma fırsatını bulmuştur. Nitekim Sokrates'i, Platon'u ve Aristoteles'i bu sayede okuduğu sanılmaktadır. Ancak onun atomculara ilgisi daha fazla olmuştur. Stoalılar ise, üzerinde silinmez bir iz bırakmıştır. Bu arada onun, Skolastik filozoflar

<sup>16</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.8

<sup>17</sup> Russell, **a.g.e.**, s.592

<sup>18</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.10

<sup>19</sup> **A.g.e.**, s.10-11

hakkında da yoğun bir şekilde okuma çabası içerisine girdiği de bilinen bir gerçektir<sup>20</sup>. Buna göre, Spinoza'nın "terminoloji ve kavramlar açısından Skolastizm'e genel olarak kabul edildiğinden daha fazla borçlu olduğu söylenir. Fakat Spinoza'nın Skolastizmin belli bir bilgisini edinmiş olmasına karşın, bunun yakından ya da derinden olmuş olduğunu söyleyemeyiz"<sup>21</sup>.

Spinoza'nın düşünceleri üzerinde etkili olan bir başka çevre, özellikle panteist eğilimli olan Rönesans filozof ve düşünürleridir. Bunlardan G.Bruno'nun (1548-1600) Spinoza'nın düşünceleri üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Şöyle ki, Bruno'da her gerçek, öz'de bir, neden'de bir, başlangıç noktasında birdir. Böylece Tanrı ile bu gerçek de birdir. Ayrıca zihin ile madde de birdir. Yani, gerçekliğin her zerresi birbirinden ayrılamayacak şekilde fiziksel olan ile ruhsal olandan oluşmuştur. Felsefenin amacı ise, bu çeşitlilikte birliği, madde'de zihni, zihin'de maddeyi algılamaktır<sup>22</sup>. Nihayet karşıtların buluşup kaynaştığı sentezi bulmaktır. Bruno'nun bu fikirleri de daha sonra Spinoza'nın kuracağı monist metafiziğin temelleri üzerinde son derece etkili olmuştur.

Nitekim Spinoza'nın kısa adı "Kısa Denemeler" olan çalışmasındaki bazı bölümlerinde, onun Bruno felsefesini bildiği ve gençlik yıllarında ondan etkilenmiş olduğu açıkça görülür. Bu bağlamda Bruno'nun "Natura naturans" (Yaratıcı doğa) ve "Natura naturata" (Yaratılmış doğa) arasında yaptığı ayrım, Spinoza'nın metafizik sisteminin önemli özelliklerinden biri olmuştur. Ancak Spinoza'nın hem Yahudi düşünürleri incelemesi hem de Bruno'dan etkilenmesi, Tanrı'yı Doğa ile özdeşleştirmeye doğru güdülenmiş olduğunu gösterir. Böylece Spinoza'nın bu merkezi düşüncesinin de sadece Kartezyenizm üzerinde düşünme yoluyla türetilmiş olmadığını da göstermektedir<sup>23</sup>.

Bununla birlikte Spinoza, kendi felsefesini ortaya koyarken en fazla Descartes (1596-1650)'dan etkilenmiştir. Özellikle o, Descartes'in belli problemleri ve konuları ele alış tarzından, yine onun amaçsal nedenleri değil de fâil nedenleri ele alması gerektiği tezinden, metot ve terminoloji konusundaki düşüncelerinden son derece etkilenmiştir<sup>24</sup>. Spinoza'nın Kartezyen felsefenin mantıksal sonuçlarını çıkarsamak bakımından da Descartes ve felsefesiyle bir etkileşim içerisine girdiği söylenebilir.

Descartes, analitik geometriye, kuramsal fiziğe, metodoloji ve metafiziğe katkılarıyla ün kazanmış bir filozoftur. O, matematiği en sevdiği saha olarak görmüştür. Çünkü bunun nedeni, matematiğin kanıtlarının kesinliği ve düşünme tarzının açık oluşudur. Yine Descartes, optik ve astronomideki yeni buluşlarla yeni keşfedilmiş olan

<sup>20</sup> Durant, a.g.e., s.138-139

<sup>21</sup> Copleston, a.g.e., s.12

<sup>22</sup> Durant, a.g.e., s.139; Ayrıca bkz. Copleston, a.g.e., s.11

<sup>23</sup> Copleston, a.g.e., s.11-12

<sup>24</sup> Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 1999, s.801-802

optik aletlerin kullanılışı konusunda bazı bilgiler de edinmiş birisidir. Bu açıdan o, ilk önce bilimlere eğilim göstermiş daha sonra metafiziğe yönelmiştir. Çünkü bu, bütün felsefenin yönelişini ve özelliklerini anlamak için son derece önemlidir. Nitekim Descartes bütünü anlamak için rastgele değil, metotlu bir şekilde hareket edilmesi gerektiğini ifade eden F.Bacon (1561-1626) ile aynı kaygı içerisinde olmuştur<sup>25</sup>.

Descartes, Ortaçağ biliminin olumsuz noktalarını kabul etmeyerek, yerine gerçek bir bilimsel metot ortaya koymaya çalışmıştır. Bu yeni metot ise, herkesin doğrulayabileceği sonuçları elde edebilecektir. Çünkü ona göre, her bilimdeki sonuçlar matematikteki kadar kesin olduğu zaman bir anlam ifade eder<sup>26</sup>. Böylece Descartes açısından, matematik her alanda örnek bir bilim olarak kabul edilmekte ve onun bu konudaki düşünceleri de döneminin bilim geleneğine uygun düşmektedir.

Yine Descartes, *Metod Üzerine Konuşma*'sında radikal bir zihinsel reform programını göstermeyi amaçlar. Zira ona göre, herhangi bir önerme açık bir şekilde ispatlanmadığı sürece doğru olarak kabul edilmez. Ve bütün bilim, kendi kendine açık doğruların olduğu sisteminin yer aldığı metafizikte kurulmalıdır. Bu kendinden açık olanları anlamak için ise, daha fazla delile gerek yoktur. Çünkü kendi kendine doğrular aklın doğal ışığında (natural light) gösterilen doğrulardır. Yani a priori doğrulardır<sup>27</sup>. Dolayısıyla Descartes'ın bütün bu düşünceleri de Spinoza'nın çok ilgisini çekmiştir.

Nitekim Spinoza, insan bilgisinin temel önermelerinin deney ile değil, akıl ile kurulmuş olduğuna inanır. Çünkü sadece akıl şeylerin özüne nüfuz etmemizi sağlayabilir. Böylece de bilimsel bilgi, özü içeren kendinde açık aksiyonlardan başlamalı ve açık-seçik idealar metodu ile oradan diğer bilgilere ilerlemelidir<sup>28</sup>. Başka bir ifade ile akıl, tümdengelim metotunu kullanmalıdır.

Bu bağlamda 17.yüzyıl filozofları (özellikle Descartes), kendinden açık önermelerden hareket ederek, dedüktif akıl yürütme metodu ile ilerleyen rasyonel bir bilgi görüşüne sahipdiler. Bu şekildeki bir çıkarsamadan elde edilen önermeler ise, zorunlu olduğu kadar evrensel bir gerçekliğe de sahip olduğu kabul edilir. Nitekim Descartes'ın fizik sistemi böyle bir açıklamayı doğrudan işaret etmiştir<sup>29</sup>. Onun ele aldığı bu açıklama biçimi de Spinoza tarafından hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Fakat Spinoza'nın bu konuda daha sonra pek çok açıdan Descartes'den ayrıldığı da görülecektir. Sonuç olarak bir metot ideali sağlama açısından Descartes ve felsefesi, Spinoza'nın sistemi üzerinde son derece etkili olmuş bir felsefe olduğu söylenebilir.

---

<sup>25</sup> Durant, a.g.e., s.139-142

<sup>26</sup> A.g.e., s.142-143

<sup>27</sup> Scruton, a.g.e., s.28

<sup>28</sup> A.g.e., s.29

<sup>29</sup> A.g.e., s.29-30

Buraya kadar ana hatları ile gösterdiğimiz üzere Spinoza, kendinden önce ve kendi döneminde yaşamış olan bir takım filozof ve düşünürlerden etkilenmiştir. Bununla birlikte o, çeşitli alanlarda yazdığı birçok eseri ile de felsefe tarihine önemli katkılarda bulunmuştur. Bundan ötürü ortaya koyduğu eserleri sayesinde adı büyük filozoflar arasında geçen birisi olmuştur.

## 2.Eserleri

Spinoza'nın eserlerine genel olarak baktığımızda, sayıca çok olmamalarına rağmen, bir kısmı ölümünden sonra yayınlanan eserlerinde felsefenin en temel disiplinleriyle ilgili açıklamalarda bulunulduğunu görüyoruz.

Spinoza'nın yaşamı boyunca sadece iki çalışması yayımlanmıştır. Bunlardan ilki, "Kartezyen Felsefenin İlkeleri" ve ekindeki "Metafizik Düşünceler" adlı çalışması, diğeri "Teolojik-Politik İnceleme"dir.

*Kartezyen Felsefenin İlkeleri* (Principles of Cartesian Philosophy)'nde Descartes'in "Felsefenin İlkeleri" adlı kitabının birinci ve ikinci bölümünün geometrik bir açıklamasını yapmıştır. Bu çalışma da onun ismini taşıyan ilk eser olarak 1663'de orijinal olarak arkadaşı Meyer'in bir önsözü ile Latince olarak basılmıştır. Böylece H.Z.Ülken'in Spinoza'nın Etika adlı çevirisinde belirttiği gibi onun bu ilk eseri Descartes'in felsefesine dair bir açıklama olarak henüz kendi felsefesini öğretmek istediği bir genç için yazılmıştır. Buna göre Kartezyenizmi bu şekilde kendi doktrinine giriş gibi görmesi dikkate değer bir durumdur<sup>30</sup>. Bu çalışmaya eklenmiş biçimde yayımlanan *Metafizik Düşünceler*'de (Thoughts on Metaphysics) ise, Kartezyen teizminin etkisi altında düşüncelerini ortaya koymuştur<sup>31</sup>. O burada Tanrı, sıfatları, insan zihni vb. konulardaki ilk düşüncelerini sunmuştur.

*Teolojik-Politik İnceleme* (Theologico-Political Treatise) adlı eserini ise, 1670 yılında Latince olarak yazdı. Eserin ilk basımında yazarın adı verilmeden yayımcısı ve yayım yeri yanlış bilgiler verilerek yayımlanmıştır. Spinoza bu eserinde ortaya koyduklarıyla din, devlet ve düşünce özgürlüğü... gibi konulardaki fikirleriyle geniş bir yankı uyandırmıştır. Nitekim eser, yayımlanır yayımlanmaz şiddetli eleştirilere maruz kalır ve kilisenin şikayeti üzerine 1674'de yasaklanır. Bu olay Spinoza'nın 1677'deki ölümüne kadar diğer eserlerini yayımlanmaktan çekinmesinin başlıca nedeni olur. Bu eserin konusu, adından da anlaşılacağı üzere teoloji ve politika arasındaki ilişkiler

<sup>30</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Spinoza'ya ve Etika Çevirisi Üzerine Birkaç Söz", *Etika*, M.E.Basımevi, İstanbul, 1965, s.XVI

<sup>31</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, Trans. By. Robert Hurley, City Light Books, San Francisco, 1988, s.110

üzerinde yoğunlaşır. Eserde Spinoza genel olarak din ve politikanın karşılıklı amaç, konu ve özlerini belirleyerek, politikanın aklın alanına giren bir konu olduğundan hareketle, bu araştırmada temelde din ve aklın karşılıklı ilişkilerini inceler<sup>32</sup>. Kısaca eser, teoloji ve politika arasındaki karşılıklı ilişkiler üzerine yoğunlaşan bir eserdir.

Başyapıtı *Etika* ve diğer bazı eserleri ise, Spinoza'nın ölümünden sonra yakın dostlarının (özellikle L.Mayer) yardımıyla yayımlanmıştır.

*Tanrı, İnsan ve Onun Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme* (Short Treatise on God, Man and His Well-Being) Bu eser genelde "Kısa Denemeler" olarak adlandırılır<sup>33</sup>. Eser, baş yapıtı olan *Etika*'dan daha az olgunluk içerisinde Spinoza felsefesinin temellerini içerir ve *Etika*'nın daha iyi anlaşılması için ön bilgiler verir. Eserin yaklaşık 1661 yılında tamamlandığı tahmin ediliyor. Orijinal olarak Latince yazılan eserin daha sonra yaygınlık kazanması için Almanca çevirisi de yapılmıştır. Bununla birlikte eserin Spinoza'nın düşünceleri için otorite bir kaynak olması şüphelidir<sup>34</sup>. Kısa Denemeler iki ana bölümden oluşur, birinci bölümde, Tanrının varlığı, Tanrının bütün şeylerin nedeni olması ve Tanrının zorunlu aktivitesi üzerine... gibi konular ele alınır. İkinci bölümde ise, bilginin farklı türleri... sevgi, nefret, irade, mutluluk ve özgürlük... gibi birçok konudaki düşünceler ortaya konulur. Bu eserinde Spinoza'nın daha çok Bruno'nun etkisinde kaldığını da söyleyebiliriz.

*Anlama Yetisinin Gelişimi/İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (Treatise on the Improvement of the Understanding) adlı eseri de 1661'de Latince olarak yazıldığı tahmin edilen ve 1677'ye kadar basılmayan tamamlanmamış bir eserdir. Bu eserinde Spinoza genel olarak bilgi ve metot konusundaki görüşlerini ağırlıklı olarak işlenmiştir.

*Geometrik Metoda Göre Düzenlenmiş: Etika* (Demonstrated in Geometrical Order: Ethics); Spinoza'nın tamamlanmış en olgun başyapıtı olan *Etika*, 1661-1675 yılları arasında yapılan çalışmaların ürünüdür. Latince olarak yazılmıştır. Genel olarak *Etika*, bütün unsurları birbiriyle kenetlenmiş bir bütünlük sunar. Tüm güçlükler buna da ele alınır ve *geometrik metot*'a göre düzenlenmiş bir biçimde bir bir belirlenip, kanıtlamaları, açıklamaları verilerek pekiştirilmiş temel unsurlardan kurulmuş olan bir sistem içinde çözümlenmektedir<sup>35</sup>. İşte bu bütünlük içinde Tanrı ya da Doğa vardır, insan vardır, insanın toplumsal yaşamı ile ilgili bilgiler vardır. *Etika*, beş bölümden oluşmaktadır: Bunlar, Tanrı hakkında; Zihnin doğası ve kökeni hakkında; Duygulanışların doğası ve kökeni hakkında; İnsanın köleliği veya duygulanışların kuvveti hakkında; Zihnin gücü ya da insanın özgürlüğü hakkında, başlıklarını taşır.

<sup>32</sup> Ahmet Arslan, "İbni Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s.116-117

<sup>33</sup> Copleston, a.g.e., s.8

<sup>34</sup> G.H.R.Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford University Press, London, 1964, s.5

<sup>35</sup> Atilla Erdemli, "Spinoza'nın Ahlak Anlayışı", *Felsefe Arkivi*, Ed.Fak.Basımevi, Sayı:27, İstanbul, 1990, s.115



*Politik İnceleme* (Treatise on Politics), adlı eseri ise, 1675-1677 yılları arasında yaptığı çalışmaların ürünü olan ve Latince yazılan bir eserdir. Bu eser de tamamlanmamış bir eserdir. Spinoza bu eserinde, doğal hak, en iyi devlet biçimi, demokrasi... gibi konuları ele almıştır.

Spinoza'nın belli başlı çalışmalarının dışında bazı özel denemeleri (Calculus of Probabilities, Treatise on the Rainbow, Outline of Hebrew Grammar gibi) ve *Mektupları* da bulunmaktadır. Mektuplarında da felsefi sisteminde ortaya koyduğu pek çok konuyu birçok ünlü kişi ile tartışmıştır.

### 3. Metodolojisinin Genel Yapısı

Felsefenin en temel sorunlarından biri de felsefi araştırmalara yol gösterilebilecek olan temel metotların ne olduğunun araştırılmasıdır. Metod konusunda ise, farklı farklı tavırlar sergilenir. Temel araştırma metotları açısından, Platon'un metodu ile Aristoteles'in metodu bir ve aynı değildir. Yine gizemci bir düşünür, kökten farklı olarak doğa bilgininin metotundan ayrı bir şekilde bilgi peşinde koşar<sup>36</sup>. Böylece birbirinden çok farklı farklı metot türleri ortaya koymak mümkün görünmektedir.

17.yüzyıl ise, metodoloji sorununa ilginin yoğunlaştığı bir dönem olarak görülür. Nitekim hakikat ya da doğruyu araştırmak için, yeni ve güvenilir bir temel ortaya koymak gereklidir. Artık insanlar az ya da çok gelişigüzel olarak konular hakkında araştırmalar yapmıyor, aksine bir kısım planlara göre bunları metodolojik olarak yapıyorlardı<sup>37</sup>. Bu bağlamda 1620'de F.Bacon bu amaç için "Novum Organum"unu yazdı. O, bu eserinde, "yardımcısı olmayan bir el veya zihin, kendi başlarına bırakıldıklarında, ancak küçük bir güce sahip olabilirler. Zihin, en az bir el kadar ihtiyaç duyduğu aletler ve yardımlar aracılığıyla bir takım sonuçlar elde edebilir. Nasıl ki, aletler elin hareketini hem geliştirip hem de düzenliyorsa, zihne uygulanan aletler de aynı şekilde zihni harekete geçirir ve korur"<sup>38</sup> diyerek metotla ilgili araştırmaların önemine işaret etmiştir.

Descartes da metotlu bir şekilde araştırma yapmanın önemli olduğu noktasında Bacon ile hemfikirdi. Nitekim O, bu amaçla *Aklını İyi Kullanmak ve Bilimlerde Doğruyu Aramak İçin: Metod Üzerine Konuşma* (1637) başlığındaki meşhur kitabını yazmıştır. A.Timuçin, Descartes'ın metot konusuna verdiği önem konusunda şunları söyler: "Düşünmeyi seven ve yaşamını düşünerek sürdürmek isteyen kişinin gözünde doğruların ve en önce de doğrulara götüren yolların büyük önemi vardır... Önemli olan

<sup>36</sup> John H.Randall-Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, Çev.Ahmet Arslan, Ege Üniv.Matbaası, İzmir, 1982, s.33

<sup>37</sup> Parkinson, **a.g.e.**, s.8

<sup>38</sup> Francis Bacon, **Novum Organum**, Çev.Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., Ankara, 1999, s.8

bir yere ulaşmak olduğu kadar o yere en kolay yoldan ve en kısa yoldan ulaşmaktır. Hiçbir filozof bu metot sorununu, bizi yanlıştan kurtaracak ve doğrulara en güvenilir biçimde ulaştıracak olan yolları bulmak sorununu Descartes kadar önemsememiştir<sup>39</sup>.

Spinoza'da böyle bir metot sorununun önemine daha ilk çalışmalarından biri olan *Anlama Yetisinin Gelişimi Üzerine* adlı eserinde değinmiş olması şaşırtıcı değildir. Zira o, bu çalışmasındaki amacını şöyle ifade eder: "...herşeyden önce zihni iyileştirmek ve onu başlangıçta olabileceği kadar araştırmak için ve böylece şeylere uygun, yanılıgısız ve olanaklı en iyi yolda anlayabilmesini sağlamak için bir araç geliştirmelidir"<sup>40</sup>.

F.Bacon, *Novun Organum*'unda Aristoteles mantığına karşı, deneyi ve dolayısıyla tümevarımı (indüksiyon) savunan görüşleri ileri sürmüştü. Bu bağlamda tümevarım (indüksiyon), adeta bilimsel çalışmalarda tümdengelim (dedüksiyon) karşı bir metot olarak ileri sürülüyordu. Yeniçağ'da bilimsel gelişmelerin ardından Aristotelesçi dünya görüşünün değişmesi sonucunda, yeni bir metot anlayışı ve buna bağlı olarak yeni bir mantık anlayışı ortaya çıkmıştır. Çünkü Aristoteles mantığı, nitel, organik ve töz kavramı üzerine kurulmuş ve hiyerarşik bir doğa anlayışını yansıtmaktaydı. Bu yüzden de nicel, mekanik, töz kavramına yer vermeyen yine aksiyomatik bir sistem ile tasviri yapılan doğanın işleyişini açıklamada yetersiz kalmıştı. Böylece eski mantık ile matematik düşünüşün özellikleri ve bu düşünüşün tasvir ettiği fizik dünya arasında, bağ kurmak artık mümkün olmamıştır<sup>41</sup>. Bu gelişmeler sonucunda da Descartes, Leibniz ve Spinoza gibi filozoflar bu sorunu çözme yoluna gitmişlerdir.

Artık 17.yüzyılda gelinen noktada bilim ve felsefe birbiri içine girmiş durumdadır. Galileo, Newton, Descartes ve Leibniz gibi düşünürler hem filozof hem de birer bilim adamı olarak kabul edilir. Deney ve gözlem merkezli cevap aranması bilimsel çalışmanın, spekülasyon yönü ağır basan cevaplar ise felsefi görüşlerin ortaya çıkması anlamına gelmiştir. Bunlar arasında bir etkileşim de olmuştur. Bu etkileşim sonucunda hem felsefe hem de bilimsel çalışmalar, oluşan yeni bir paradigma içinde gelişmelerini sürdürmüştür. Oluşan paradigmanın temel unsurlarından birisi de, fiziki dünyanın "nicel bir dil" kullanarak açıklanmasıdır<sup>42</sup>. İşte sözkonusu bu paradigmanın 17.yüzyıl düşüncesini derinden etkilemesinin en tipik göstergesini Spinoza'da bulacaktır.

Spinoza için artık felsefe, kanıtlanabilir ve kanıtlanmış bir bilgidir. Bu ise, zorunlu hakikatın bir sistemidir ve bu sayede kendi kendimizi ve evrendeki yerimizi daha iyi ve tam anlarız. Böylece felsefe, insan doğasının ve yaşamının tam bilgisini

<sup>39</sup> Afşar Timuçin, **Descartes Felsefesine Giriş**, Bulut Yayınları, İstanbul, 1999, s.55

<sup>40</sup> Benedict Spinoza, "On The Improvement of The Understanding", **The Chief Works of Benedict de Spinoza**, Tr.by R.H.M.Elwes, Dover Puplicaton, New York, Vol.II, 1955, s.7

<sup>41</sup> Şafak Ural, **Bilim Tarihi III** (Modern Çağ), Ağaç Yayıncılık, İstanbul, 1994, s.60

<sup>42</sup> A.g.e., s.61-62

sunar (Etika’da yapıldığı gibi). Burada hedeflenen de, ideal insan yaşamıdır. Bilgide ya da gerçeklikte yetkin olmak için, “iyi ya da kötü”, “yetkinlik ya da yetkinsizlik” yoktur. Herşey “doğanın kanunları” ya da “evrenin düzeni”nin zorunlu sonuçları olarak ortaya çıkar<sup>43</sup>. Fakat insan bilgisi, sadece belli bir bakış açısından şeyleri görme olanağına sahiptir. Bu nedenle iyi ve kötü ya da yetkin ve yetkinsizlik ancak görelî olarak anlaşılabilir.

Spinoza’nın metodolojisinin genel doğasını ortaya koyma, onun Etika’daki düşüncelerinin anlaşılması için önemlidir. Onun metodunun amacını gelince, “...şeylerin en iyi bilgisini elde etmede zihni (intellect) elverişli bir duruma getirmektir. Bunun yapılabilmesi için de, eğer bir nesnenin bilinmesi kendine-bağımlı (self-dependent) ise, biz bunu anlamak için onun sahip olduğu temel doğası ile sadece onu anlayabiliriz; eğer, bir nesne bağımlı (dependent) ise biz onu yakın (proximate) nedeninin bilgisi ile anlayabiliriz”<sup>44</sup>. Böylece birşeyi anlamak, onun nedenini ve ne olduğunu bilmeye bağlıdır. Başka bir ifade ile, onun varlığının zorunluluğunu görme ile ilişkilidir. Metod da, kavrayışın bu formu altında bilme için, zihni hazırlamalıdır. Bu bağlamda Spinoza’da metod, “şeylerin doğru bilgisine yönelen zihni yöneltme olarak”<sup>45</sup> tasvir edilir.

Spinoza, metodolojisinin doğası hakkında, “Anlama Yetisinin Gelişmesi” adlı eserinde ilk kez bazı şeyler söyler. Bu da *sonsuz geriye gidiş*’e (going back to infinity) bir itirazı içeren bir metod anlayışıdır. Bu konuda Spinoza şunları ifade eder: “İlkin geriye sonsuza giden bir araştırmaya girişmeme konusunda dikkatli olmalıyız, yani doğruluğu araştırmanın en iyi yöntemini saptayabilmek için, doğruluğu araştırma metodlarını araştırarak başka bir metota gerek yoktur; ne de ikinciye saptamak için bir üçüncü metota ihtiyaç vardır. Ve bu sonsuza kadar böyle gitmek üzere... Çünkü bu yolda hiçbir zaman doğruluğun bilgisine varamayız”<sup>46</sup>. Böylece Spinoza’ya göre, metod bilgisini elde etmek zorunludur. Zira metod sorunu bilginin kendiliğinden ortaya çıkan bir konusudur.

Bu *sonsuz geriye gidiş* olayını Spinoza, verdiği bir örnek ile de açıklamaya çalışır. Konuyu fiziksel aletlerin yapımı ile karşılaştırarak, benzer bir akıl yürütme uygular. Ona göre, “...demiri işleyebilmek için, bir çekiç gereklidir ve bir çekiç kullanabilmek için, ilkin onun yapılmış olması gerekir. Ancak onu yapabilmek için bir başka çekiç ve başka aletler gerekir ve bunun için başka aletler gerekir, bu sonsuza kadar böyle gider. Böylece boş yere insanların demiri işlemek için hiçbir güçlerinin olmadığını kanıtlamaya çabalayabiliriz. Fakat insanlar başlangıçta çok kolay şeyleri yapabilmek

<sup>43</sup> Harold H.Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, At the Clarenton Press, Oxford, 1901, s.1-3

<sup>44</sup> *A.g.e.*, s.5

<sup>45</sup> Parkinson, *a.g.e.*, s.9

<sup>46</sup> Spinoza, *a.g.e.*, s.11

için büyük çabalar ve yetkin olmayışlarla doğanın sunduğu aletlerden yararlanırken, daha sonra bunlar tamamlandığı zaman, daha güç başka şeyleri daha az çaba ve daha büyük yetkinlikle işlediler”<sup>47</sup>. Böylece aşamalı olarak gelinen bu noktadan sonra”...en basit işlerden aletlerin yapımına ve aletlerden başka işlere ve aletlere ulaşarak sonunda az bir çaba harcayarak, şimdi ellerinde bulunan o sayısız karışık düzeneği yapma noktasına varırlar”<sup>48</sup>.

Spinoza, yukarıda yaptığı karşılaştırmayı benzer olarak zihnin işleyişi konusuna da uygular. “...zihin de doğal gücü\* ile, kendi için zihinsel aletlerini yapar, bununla başka zihinsel işlemleri yerine getirmek için, güç kazanır ve bu işlemlerden yine yeni aletler ya da araştırmalarını daha ileri götürme gücünü elde eder. Böylece sonunda bilgeliğin (wisdom) doruğuna ulaşınca kadar ilerler”<sup>49</sup>. Sonuç olarak doğruluğu aramanın metotunun ne olduğunu yine karmaşık aletlerin yapımı ve araştırmanın ilerlemesi için zorunlu olan doğal aletlerin ne olduklarını anladığımız zaman, bunun zihin tarafından izlenen yol olduğu kolayca görülür.

Şu halde Spinoza bu konuda, açık olarak doğruluğun yetkinliği için, doğru bir ideayı taşıyor olmanın ötesinde daha başka hiçbir simge (sing)’nin zorunlu olmadığını ifade eder. Çünkü ona göre, bildiğimizi bilmek ve tekrar bu bildiğimizi bilmek zorunlu değildir. Ayrıca hiçbir kimse bir şeyin uygun ideasını ya da öznel özünü taşımadıkça en yüksek yetkinliğin ne olduğunu bilemez. Zira yetkinlik öznel öz ile birdir ve doğruluk hiçbir simgeye ihtiyaç duymaz. Böylece doğru metot, ideaların kazanılmasından sonra, simgeleri aramaktan oluşmaz. Bunun aksine doğru metot, bize hakikatın kendisini ya da şeylerin öznel özlerini ya da upuygun ideaları arama düzenini öğretir<sup>50</sup>. Yine bu konuda Etika’da da benzer ifadeler vardır. Nitekim burada da Spinoza’ya göre, “doğru bir ideaya sahip olan aynı zamanda doğru bir ideaya sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin doğruluğundan şüphelenmez”<sup>51</sup>. Dolayısıyla “...kim gerçekten bir şeyden önce emin değilse, bu şeyde emin olduğunu bilebilir? Öte yandan, hakikat normu olan doğru ideadan daha açık ve daha kesin ne olabilir? Şüphesiz ışık nasıl kendi kendini tanıtıyor ve karanlıkları açığa çıkarıyorsa, hakikat da kendi kendisinin ve yanlışlığın ölçütü olmaktadır”<sup>52</sup>.

Spinoza, metotun içeriğinin “bilginin bilgisi” (refléxive) olup olmadığını konusunu da ele alır. Nitekim ona göre; “...metot reflexif bilgiden ya da bir ideanın ideasından

<sup>47</sup> A.g.e., s.11-12

<sup>48</sup> A.g.e., s.12

\* Doğal güç ile Spinoza bize dışsal nedenler tarafından verilmeyeni anladığını söyler

<sup>49</sup> A.g.e., s.12

<sup>50</sup> A.g.e., s.13-14

<sup>51</sup> Benedict Spinoza, “The Ethics”, **The Chief Works of Benedict de Spinoza**, Trans. by. R.H.M.Elwes, Dover Puplication, New York, Volume II, 1955, Part II, Prop.XLIII, s.114

<sup>52</sup> A.g.e., **Part II, Prop XLIII, Note, s.115**

başka bir şey değildir. Ve bir idea daha önceden varolmadıkça bir ideanın ideası olamayacağı için, önceden var olan bir idea olmadıkça bir metot da olamaz. Öyle ise, bize zihnin “verili” (given) doğru ideanın ölçütüne göre nasıl yönetilmesi gerektiğini gösteren metot iyi bir metot olacaktır<sup>53</sup>. Bu bağlamda Spinoza açısından, iki idea arasındaki durum ve iki idea arasında varolan oran, bu idealara karşılık düşen nesnel öz arasındaki oran ile aynı olmaktadır. Buradan çıkan sonuç ise, en yetkin varlığın ideasına ilişkin reflexif bilgi, başka idealaların reflexif bilgisinden daha üstündür. Başka bir ifade ile, en yetkin varlığın “verili” (given) ideasının ölçütünü sağlayan metot, zihnimizi yönetebilmemizi sağlayan en yetkin metot olacaktır<sup>54</sup>.

Metodun reflexif doğasıyla ilgili olarak Joachim, zihne bir rehber olarak hizmet edemeyeceğinden bahseder. Nitekim ona göre, metot kesinlikle dayandığı doğru ideaların yeni düzenlenmesi ya da yeni modeli değildir<sup>55</sup>. Oysa Spinoza’da metot temel olarak reflexif bilgiyle ilişkilendiriliyor. Ve metot “verili doğru” ideaların ölçütleriyle belli düzende ilerleyerek, ideaları kazanma yolunda araştırmacıya yardımcı olunuyor.

Spinoza, zihin ve doğa arasında bir ilişkinin kurulabileceğini söyleyerek, metotun bütünü konusunda şunları ifade eder: “...zihin doğaya ilişkin olarak ne kadar çok şey anlarsa, kendini o kadar iyi anlar. Buna göre, zihin ne kadar çok şeyi anlarsa o kadar yetkin olacak ve zihin en yetkin varlığın bilgisini dikkate aldığı ya da kendini ona verdiğinde en yetkin olacaktır. Yine zihin ne kadar çok şey bilirse, kendi gücünü ve doğanın düzenini o kadar iyi anlar. Ancak kendi güçlerini ne kadar iyi anlarsa, kendini o kadar kolay yönetebilir ve kendi kurallarını verebilir ve doğanın düzenini ne kadar iyi anlarsa, yararsız olandan o kadar kolay uzaklaşabilir”<sup>56</sup>.

Spinoza, Mektupları’nda da metotun önemi konusu üzerinde durur. Nitekim ona göre, açık ve seçik kavramlara sahip olarak, *fikir zincirlemesi* (concatenation) halinde ilerleyebiliriz. Bu ilerleyişimizde ise, zorunlu olarak bir metot varolması gerekir. Başka bir ifade ile, açık ve seçik kavramlar mutlak olarak, diğer açık ve seçik kavramların nedeni olabilir<sup>57</sup>. Böylece idealar, dedüktif bir sisteme göre oluşturulan doğrular olmaktadır. Bu sistemde ortaya konulanlar ile bir araştırmacı yeni doğruları bulma hususunda iyi yönlendirilebilir.

Şu halde Spinoza açısından böyle bir metodolojinin doğada güçlü bir şekilde apriori olarak varolduğu kabul edilir. Bu çerçevede böyle bir metodu kabul eden bir matematikçi, tümevarım ve deney ile ilerlemez, aksine duyu-deneyime başvurmaksızın,

<sup>53</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.14

<sup>54</sup> **A.g.e.**, s.14

<sup>55</sup> Harold H.Joachim, **Spinoza’s Tractatus De Intellectus Emendatione**, Thoemmes Press, England, 1993, s.105-106

<sup>56</sup> Spinoza, **a.g.e.**, s.15

<sup>57</sup> Benedict Spinoza, “Correspondence”, **The Chief Works of Benedict de Spinoza** Trans.by R.H.M.Elwes, Dover Puplication, New York, Vol II, 1955, Letters XLII (XXXVII), s.360-361

aksiyomlar ve onun tanımlarının sonuçları ile sorunları çözüp anlamaya çalışır ve bunu bilginin bütün alanlarına yaymak ister. Nitekim Descartes’da olduğu gibi, Spinoza da bunun peşindedir. Böyle bir çalışma tarzının metodu ise, Bacon ve diğer ampirist düşünürlerin metotlarından tamamen ayrıdır<sup>58</sup>.

Spinoza için, zihin en yetkin varlığı dikkate alırsa, yani metotçu metotunu en yetkin varlığın ideası üzerine aksettirebilirse, onun metodu yetkin bir metot olacaktır. Bununla birlikte bu idea, adım adım kurulan bilginin toplamı olarak ortaya çıkmaz. Fakat buradaki idea, “verili” (bir nevi doğuştan) bir bilgi olarak apriori bilgidir. Böylece de bütün şeyler Tanrı’ya bağımlı ya da ondan çıkmaktadır<sup>59</sup>. Buradan da anlaşıldığı gibi Spinoza, Descartes’in zihinden (cogito) başlamasından farklı olarak, Tanrı’dan başladığı ve metodolojisinin de apriori karakter taşıdığını görülür (Bu ve benzeri yaklaşımları ileriki bölümlerde daha geniş olarak açıklamaya çalışacağız).

Kısaca Spinoza metodolojisinin genel doğasını bu şekilde özetleyebiliriz. Ancak onun metodolojisi ile de ilişkili olan, özel olarak kullandığı “geometrik metot” ve bu bağlamda tümdengelimli (deduction) metodu da ana hatlarıyla açıklamamız gerekiyor.

Spinoza’nın felsefesinde tümdengelimli bilgi modelinin yeri ve önemi büyük olmuştur. Bu konuda o, Descartes’in etkisi altındadır. Nitekim Descartes düşüncesinde de bu model önemli bir rol oynamıştır. Ancak Descartes’in kendi felsefesini ortaya koyuş biçimi bütünüyle tümdengelimli olmadığı görülür. Cottingham’un da belirttiği üzere, “Descartes metafiziğinin tümdengelimli kesinliğin yasalarına uyduğuna inanıyordu ve gerçekte sisteminin doğruluğu ve kuşku duymazlığı tam da buna dayanmaktaydı. Ancak Descartes biçimsel aksiyomatik tarzda bir sunuştan kaçınmış ve bunun yerine *keşif düzeni* adını verdiği bir sunuş biçimini tercih etmiştir”<sup>60</sup>. Yalnız Descartes bir kez olmak üzere, arkadaşları ve eleştirmen Mersenne’i memnun etmek için kendi sistemini geometrik tarzda (more geometrica) yani, tanım ve aksiyomlar kümesinden başlayarak sonuçları da teoremler şeklinde çıkarımlayarak ortaya koymayı denemişti<sup>61</sup>. Ancak bu tipteki bir sunuş biçimi Descartes’in pek hoşuna gitmemiş olmalı ki, bir daha böyle bir şematik tarzda eserlerini ortaya koymamıştır.

Spinoza’nın felsefesine baktığımızda, onun en üst dereceden bir tümdengelimci bilgi modelinin savunuculuğunu üstlendiğini görüyoruz. Nitekim onun baş yapıtının tam adı: *Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış: Etika* şeklindedir. Spinoza burada tüm felsefi sistemini Eukleides (öklit) geometrisine uygun olarak tam anlamıyla tümdengelimli bir tarzda ortaya koymuştur. Bu çalışmada, tanımlar ve aksiyomlar sıralanarak, çok sayıda önerme ve sonuçlar kanıtlanır. Her akıl yürütmedeki her

<sup>58</sup> Parkinson, a.g.e., s.14-15

<sup>59</sup> A.g.e., s.19

<sup>60</sup> John Cottingham, **Rationalism**, Theommes Press, England, 1984, s.47

<sup>61</sup> A.g.e., s.47

basamağın doğrulanması tanımlar ve aksiyomlardan adım adım geçildiği gösterilerek yapılır<sup>62</sup>. Buradaki Spinoza'nın amacı ise, ilk ilkelerden kalkarak temelde insanın mutlu olmasını hedefleyen metafiziksel bir evren tablosu çizmektedir.

Böylece Etika'da sunulduğu biçimiyle Spinoza felsefesinin en çarpıcı özelliği, fikirlerin sunuluşunun geometrik bir biçimde oluşudur. Spinoza'nın Descartes'ın "Felsefenin İlkeleri" adlı eserinin birinci ve ikinci bölümlerini de "Kartezyen Felsefenin İlkeleri" adlı eserinde, geometrik bir metotla açıklamıştır. Ancak Spinoza'nın bu dönemde Descartes felsefesinin tutkulu bir taraftarı olarak göremiyoruz. Onun bu şekilde açıklama girişimi ise, özellikle başyapıtı olan Etika'da kullandığı aynı metodu başka eserlerinde de kullanma ve sözkonusu metotdaki yanılmazlığın olduğunu gösterme çabası yatmaktadır<sup>63</sup>.

Spinoza'nın sözkonusu geometrik metodu kullanmasındaki bir başka amacını Copleston şu şekilde ifade ediyor: Geometrik metottan anlaşılan şey, "dışsal geometrik süslemeler değil, daha çok önermelerin açık ve seçik idealarını anlatan tanımlardan ve kendiliğinden açık aksiyomlardan çıkarsanması metodu, Spinoza'nın gözünde gerçek felsefeyi gerçekleştirmenin yanılmaz bir aracıydı"<sup>64</sup>. Öyle anlaşılıyor ki, Spinoza'da kullanılan geometrik metot, bir amaç değil bir araç olmaktaydı.

Bir takım önermelerin açık ve seçik düşünceleri ifade eden tanımlardan ve apaçık bir şekilde aksiyomlardan tümdengelim yoluyla çıkarsanmasından meydana gelen geometrik metot, Spinoza'ya adeta doğru felsefeyi geliştirmenin tek gerçek ve yanılmaz yolu olarak görülmüştür. Böylece o, her tanımın açık ve seçik bir düşünceden meydana geldiğini ve her tanım ya da açık-seçik düşüncenin doğru olduğunu düşünmüştür<sup>65</sup>. İnsan zihni ya da akli bu şekildeki açık ve seçik idealardan hareket ederek, bunların mantıksal sonuçlarını çıkartırsa, yanlışla düşmeden, kendi doğasına uygun bir şekilde işleyişini gerçekleştirmiş olur.

Spinoza metot konusundaki düşünceleri ile tümevarımın önde gelen savunucularından F.Bacon'dan da ayrılmaktadır. Nitekim Spinoza Bacon'ı insan zihninin sadece duyuların yanılabilirlikleri boyunca değil, ayrıca sadece sahip olduğu salt doğası dolayısıyla da hata yapmaya uygundur<sup>66</sup> şeklindeki iddiasını eleştirir. Çünkü Spinoza açısından, insan zihni açık ve seçik idealara sahiptir ve onda hata yapma ihtimalinden bahsedilemez.

Buna göre Spinoza, geçmişten beri rasyonel kanıtlamanın ideali sayılan Euklides geometrisini örnek almış ve sistemine adeta bu sentetik-demostratif bilimin formunu

<sup>62</sup> A.g.e., s.48

<sup>63</sup> Copleston, a.g.e., s.12-13

<sup>64</sup> A.g.e., s.13

<sup>65</sup> Cevizci, a.g.e., s.802

<sup>66</sup> Spinoza, a.g.e., Letters II (II), s.278

vermeye çalışmıştır. Etika'sında ise, en derin metafizik soruları bile bu katı kalıplar içerisinde işlemiştir. Spinoza'nın düşüncelerini içine sıkıştırdığı bu form, onun canlı ve mistik duygusuna pek uygun değildir. Çünkü Tanrı özlemiyle dolu bir gönül burada kendini kupkuru bir şekilde dile getirecektir<sup>67</sup>.

Spinoza'nın kullandığı geometrik metot, onun öğretisinin dış formunu vermekle kalmaz, onun öğretisinin içine de girerek, dünya görüşünün temel karakterini de oluşturur. Nitekim Spinoza dünya görüşünde, “Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Nasıl geometrici, uzayla başlayarak bütün geometrik şekilleri, bunların arasındaki bağılıkları ve yasaları hep uzaydan türetiliyorsa, Spinoza'da bunun gibi, her türlü bilgiyi Tanrı görüşünden türetmek ister”<sup>68</sup>. Böylece geometrinin şekilleri için uzay ne ise, bunun gibi tek tek nesnelere içinde Tanrı benzer bir öneme sahiptir.

Pollock'a göre, açıklamanın geometrik formu ile Spinoza felsefesinin açıklanması, Descartes tarafından yapılan bir öneriyi takip ederek, geometrinin kullanımından ödünç alınmış yapay bir form içerisinde bunun yerleştirilmesidir<sup>69</sup>. Böylece Pollock, Spinoza'da geometrik metotun kullanımını, yapay bir form olarak düşüncenin aktarımında kullanılan bir açıklama modeli olarak görmektedir.

Bu şekilde açıklamanın geometrik formunun Spinoza felsefesinde kullanılması konusu, Spinoza yorumcuları arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Nitekim P.Canevi, bu konuda iki önemli yorumun yapıldığını aktarır: Bunlardan ilki, Wolfson ve Joachim'a göre geometrik metot, Spinoza felsefesine dışarıdan empoze edilmiş yazınsal bir açıklama formu olarak kabul edilmekteyken, diğer yandan Parkinson, Spinoza felsefesinde uygulanan metotun sadece geometrik metot olduğu iddiasının, hatalı bir iddia olduğunu ileri sürmektedir<sup>70</sup>.

Geometrik metotun iki türünden bahsedilir. Bunlardan ilki, belli apriori, kendinden açık doğrulara sonuç olarak ulaşmanın sözkonusu olduğu analitik metot; ikincisi, belli apriori, kendinden açık doğruları kabul etme ile başlayan ve onları açıklamaya çalışan sentetik metot. Örneğin Descartes'ın “Meditations”larında analitik tipteki geometrik metot yönünde bir eğilim varken, Euklides'in “Elementler”i sentetik türdeki geometrik metot olarak ifade edilir. Spinoza ise, Euklides'in Elementleri'nde olduğu gibi geometrik yazınsal formu seçer<sup>71</sup>. Böylece, geometrik metotun kullanımından söz edildiği zaman, insanlar kanıtlamanın sentetik tarzını gözönüne

<sup>67</sup> Gökberk, a.g.e., s.295

<sup>68</sup> A.g.e., s.295

<sup>69</sup> Pollock, a.g.e., s.147

<sup>70</sup> Pınar Canevi, “Spinoza's Theory of Knowledge and Geometrical Method”, *Journal of Human Sciences*, M.E.T.U. 11/1, Ankara, 1983, s.23

<sup>71</sup> A.g.m., s.24



alırlar. Elementlerden (aksiyom, tanım, postula...) başlar ve gitgide karmaşık önermelerin büyüyen sırasında onların sonuçları inşa edilir. Bu metotta geometri çok güçlüdür. Çünkü ilk kavramlar, duyulanabilir tecrübemiz ile bağlanır ve böylece düzenli ve bütün olarak kabul edilir. Ancak metafizikteki ilk kavramların açık ve seçik kavranışı ise modern bilim açısından tartışmalı bir konu olarak görülür<sup>72</sup>.

Spinoza'da geometrik metotun kullanımında, şüphesiz Descartes'ın bu metodu kullanımındaki bazı hususların geliştirilerek kullanıldığı görülür. Nitekim Joachim'a göre geometrik kanıtlamanın sentetik formunun kesinliği ve inandırıcılığı Spinoza'yı etkilemiş olmalıydı. Yani, bütün amaçsal olanın kabul edilmemesi onu etkilemenin en güçlü kısmını oluşturuyordu. Böylece bu metot fizikte ve geometride nasıl kullanıldıysa metafizikte de kullanılması sağlanabilirdi<sup>73</sup>. İşte Spinoza bunu denemeye çalıştı. Fakat bunda ne derece başarılı olduğu da ayrıca tartışılacak bir konudur. Ancak şu kadarını sonuç olarak belirtmeliyiz ki, "geometrik metot" Spinoza'nın düşüncelerini ortaya koyarken kullandığı bir metot olarak, onun felsefesinin büyük oranda ana özelliğini oluşturmaktadır.

---

<sup>72</sup> Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, s.11

<sup>73</sup> *A.g.e.*, s.11

## I.BÖLÜM

### SPİNOZA'DA VARLIK PROBLEMİ

*Varlık* problemi, felsefenin *bilgi* problemi ile birlikte iki temel disiplininin birini oluşturur. İnsanın uğraş alanına girdiği ilk zamanlardan beri, *varlık* problemi felsefenin özel bir alanı olarak hep var olmuş ve önemini günümüze kadar sürdürmüştür. Hatta bundan sonra da önemini devam ettirecek bir problemdir. Fakat varlık problemi felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde ele alınmıştır. Bunlardan ilki, *varlık* konusunun metafizik terimi içinde değerlendirilmesidir. Burada daha çok, “dünyaya ya da varolanlara, bir bütün olarak gerçekliğe, varlığa ya da evrene ilişkin olarak genel, tutarlı ve kapsayıcı bir görüş formüle edilmeye çalışılır”<sup>74</sup>. Bu yönüyle varlık felsefesi, belli bir varlık türünde ya da belli bir varlık şeklinde ortaya çıkan olarak değil de genel olarak varlığa ilişkin araştırmaları kapsar. Aristoteles, (M.Ö.384-322) *varlık* kavramını en genel ve kapsayıcı bir kavram olarak kabul eder. Ve ona göre metafizik (ilk felsefe) “varolanı varolan olarak” ele alan disiplin olarak tanımlanır<sup>75</sup>. Varlık, bu ilk şekli ile ele alındığında, konusu daha çok ilk prensip ve temel neden, varolan olarak varlık, yetkin töz, ilk töz ve Tanrı...vb. konuları içine alır. Metafizik bu konular da ilgilenirken teolojiye de yaklaşmaktadır.

*Varlık* kavramı hakkında geleneksel açıklama (metafizik) tarzının dışında varlık, özellikle N.Hartman’ının (1882-1950) çalışmalarıyla birlikte farklı bir düzeyde ele alınmaya başlanır. Nitekim, “bugünün ontolojisi “varlığı”, “varolan”ın kendisini, en son şey olarak görmektedir... Varlık, “varolan”, kendisini fenomenlerinde bize gösterir... Bu fenomenlerin taşıyıcısı olan varlığın gerisinde bir substans (bir töz) ya da herhangi bir aieon kabul etmeye gerek yoktur”<sup>76</sup>. Böylece bu şekliyle varlığı anlama biçimi (ontoloji), metafizik açıklamalardan ayrılır. Varlığın gerek “metafizik” gerekse “ontoloji” terimleriyle açıklanmasının yanında, E.Husserl (1859-1938), yirminci yüzyılın başlarında “fenomenoloji” felsefesiyle bir “öz (mahiyet) ontolojisi” kurmaya çalıştı. Husserl, “varolan”dan özün nasıl elde edileceğini göstermeyi amaçlamaktaydı<sup>77</sup>.

Varlık hakkında bu genel açıklamadan sonra, bizim Spinoza’da varlık problemini ele alırken inceleyeceğimiz konular, varlığın metafizik terimi içerisinde incelenen konuları çerçevesinde olacaktır. Başka bir ifade ile Spinoza’da varlık problemi araştırmamızda bir yandan töz, Tanrı ve ruh... gibi konuları diğer yandan bunlarla bağlantılı olarak fiziki nesne ve olayların nasıl anlaşıldığını ortaya koymak olacaktır.

<sup>74</sup> Ahmet Cevizci, “Çağlara Göre yada Farklı Metafizik Anlayışlara Örnekler”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:22 Türk Fels.Der.Yay., Ankara, 1996, s.29

<sup>75</sup> Fritz Heinemann, “Metafizik”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev.Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997, s.137-138

<sup>76</sup> Takiyettin Mengüşoğlu, **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s.119-121

<sup>77</sup> A.g.e., s.150

Bu amaçla, öncelikli olarak bilinmesi gereken şey, Spinoza'nın varlık teorisinin temelini oluşturan üç temel kavramın anlamları ve birbirleri ile olan ilişkilerini açıklamak olmalıdır.

## 1.1.Spinoza'nın Varlık Öğretisinin Üç Temel Kavramı

### 1.1.1.Töz (Substance) Kavramı

Bu konuda ilk bakışta göze çarpan husus, töz kavramını ifade etmek için kullanılan kavramların çokluğudur. Metafiziğin çok önemli kavramlarından biri olan töz, kelime karşılığı olarak Almanca'da "substanz", Fransızca ve İngilizce'de "substance", Latince'de "substantia" ve Yunanca'da "Hypostasis, Hypokeimenon=altta bulunan" ve "ousia=öz"<sup>78</sup> anlamlarında kullanılmaktadır.

Töz kavramı, tek bir karşılığı olmayan ve farklı anlamları ifade eden bir kavram olarak, felsefi terminolojide de çok çeşitli anlamları vardır: 1.Bütün fenomenlerin temelini/zeminini oluşturan, fenomenlerin altında yeralan, 2.Herşeyin üstünde varolan, herşeyin varolmak için kendisine bağlı olduğu, kendisi varolmak için hiçbir şeye bağlı bulunmayan, 3.Görünüş ve yanılısamaya karşı olan gerçek varlık, kendi kendine yeten ve kendinde varolan, 4.O, olmadan bir şeyin ne ise o olmadığı, 5.Kendisi bir nitelik olmayan, doğasında nitelikleri bulunduran, niteliklere sahip, 6.Baştan sona niteliklerin değişimine dayanan, 7.Birşeyin gerçek özü, o olmadan birşey ne ise o olamaz, başka bir şey olurdu, 8.Bir şeyin ilk ve en önemli yönü... özsel doğası<sup>79</sup>.

Töz konusunda yapılan tanımların çokluğu, tözün düşünce tarihi içinde aldığı farklı anlamlar gibi görülebilir. Bu farklı anlamlarına rağmen, "...töz kavramı temelde bir ilke, başlangıç noktası, bir olanaklar ülkesi, bir şeyin varoluş nedeni, ama görünüşe çıktıktan sonra da bir şeyin devamını sağlayan ve olmazsa olmaz ilkesi olarak değerlendirilebilir"<sup>80</sup>.

Bu bağlamda, tüm metafiziksel sistemlerin ana konusunun varlık olduğu dikkate alındığında metafiziksel açıklamaların ya da bilginin köşe taşı durumunda olan kavramın *töz* kavramı olduğu görülecektir<sup>81</sup>. Nitekim bu kavramı birçok filozof değişik açılardan değerlendirerek çözümler getirmeye çalışmıştır. Ancak "töz" ya da "bir varlığı varlık yapan şey", yani varlığın kendisi felsefi bir problem olarak hep sorgulanmıştır.

Töz kavramı, değişik filozoflarda farklı anlamlara geldiği hatta aynı filizofta bile farklı şekillerde tanımlanan bir kavram olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

<sup>78</sup> Bedia Akarsu, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1988, s.179

<sup>79</sup> Peter A.Angeles, **Dictionary of Philosophy**, Harber and Row Publishers Inc., New York, 1981, s.278

<sup>80</sup> Sebahattin Çevikbaş, **Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv.Sosyal Bil.Enst., Erzurum, 1999, s.26

<sup>81</sup> A.g.e., s.26

İlkçağ Sokrates öncesi filozoflardan Parmenides (M.Ö.540-470) *oluş* problemini açıklamasında, temele aklın prensiplerini koyarak mantık kurallarına uygun, evrenin temel ilkesinin ne olması gerektiğini araştırmıştır. Çünkü o, *düşünce* ve *varlık* arasında bir ilişki kurarak, düşünülen şeyin var olduğunu, düşünülmeyen şeyin varolmadığını ileri sürer. Ona göre, varlık vardır ve varolmayan, varlık değildir. Sadece varolan düşünüldüğü için varolmayan ise düşünülemez. Böylece varlık, başlangıçsızdır, yaratılmamıştır ve bölünemezdir. Çünkü varlık, kendi kendisinde tam olarak, her yerde kendi kendisinin aynıdır. Bu durumda değişim, hareket ve oluştan bahsetmek imkansızdır<sup>82</sup>. Yine Parmenides'te varlık, "Bir ve bütün olarak kabul edilir... Bir olan varlık, merkezinden kenarına, bütün kenarlarına kadar aynıdır. Bu durumda varlık, evrenin ta kendisi olmaktadır. Bu fikirler ise panteist bir anlayışı ima etmektedir"<sup>83</sup>. İşte bu düşünceleriyle Parmenides'in, evrenin temel ilkesinin (bir anlamda tözünün) ne olması gerektiğini de bulmaya çalıştığını görüyoruz.

Platon'un (M.Ö.428-368) idealer kuramından ideaları duyulur şeylerin kendilerine göre meydana geldikleri başı ve sonu olmayan asılları (paradigma) olarak dikkate almakta bu durumda, nesnelere onların hayali (eidola), taklidi daima eksik kalan kopyaları (mimesis) olmaktadır<sup>84</sup>. Duyulur nesnelere, idealara katıldıkları ve onlardan pay aldıkları müddetçe vardır. Bu ilişki özellikle Aristoteles'ten itibaren, ortaya çıkacak olan töz-ilinek ilişkisini akla getirmektedir. Yani, Platon ideleri tözleştirilmekte, başka bir deyişle, onlara töz anlamı yüklemektedir denilebilir<sup>85</sup>. Böylece Platon'da töz, şeylerin varoluşunun ilk nedeni olan şeylere düzen ve anlaşılabilirlik kazandıran ve onları bizim için anlaşılır hale getiren varlıktır. Buna göre Platon'da töz, her nesne sınıfında mevcut olan tümel form ya da idea olmaktadır<sup>86</sup>. Yani, şeyleri başka şeylerden farklılaştıran ve onları her ne ise o yapan özsel doğa ya da varlık olarak kabul edilmektedir.

Töz konusunda en dikkate değer düşüncelerden birisini hiç şüphesiz Aristoteles'in ortaya koyduğu görülmektedir. Çünkü felsefi düşüncenin töz düşüncesi üzerindeki olumlu ve olumsuz tavırları bir şekilde Aristoteles'in kavrama verdiği anlamlardan birine bağlanır<sup>87</sup>. Platon, Aristoteles'ten farklı olarak duyum dünyasından ayrı ezeli ve ebedi idealer dünyasının varolduğunda ısrar eder. Gerçi Aristoteles ezeli ve ebedi bir idea fikrini kabul eder, fakat Platon'un ona yüklediği aşkınlığı ve duyumlar dünyasından ayrıldığını benimsememektedir. İdealar nesnelere ayrı değil, onların

<sup>82</sup> Mehmet Akgün, **Presokratiklerde Oluş Meselesi**, Atatürk Üniv., F.E.F. Yayınları, Erzurum, 1991, s.31-32

<sup>83</sup> A.g.e., s.34

<sup>84</sup> Platon, **Parmenides**, Çev.Saffet Babür, İmge Yay., Ankara, 1996, s.36-38; Ayrıca bkz, Platon, **Timaios**, Çev.Erol Güney-Lütfi Ay, M.E.B. Yay., İstanbul, 1989, s.59-60

<sup>85</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, Çev.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1993, s.55-56

<sup>86</sup> Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, s.852

<sup>87</sup> Çevikbaş, a.g.e., s.76

yapılarında bulunmaktadır<sup>88</sup>. Aristoteles'e göre, gerçekten varolan Platon'da olduğu gibi tümeller değil, aksine bireylerdir. Yani "şu" diye gösterdiğimiz belli bir doğaya sahip varlıklardır. Bu varlıklar, nicelik, nitelik, ilişki, yer... gibi kategorilerin temel nitelik ya da yüklemelerin kendilerine yüklenebildiği öznelerdir. İşte kendisine tüm kategorilerin yüklendiği bu özneye "töz" adı verilir<sup>89</sup>. Böylece Aristoteles'te var olmak belirli bir türden töz olmak anlamına gelmektedir.

Yine Aristoteles açısından bir töz, yani belirli bir doğası olan bir şey, bir yandan niteliklerin öte yandan da bu niteliklerin gerisinde bulunan bir dayanağın birleşiminden meydana gelir. Buna göre töz, bir "madde" ve bir "form"dan oluşur. Böylece varolan herşey somut bir birey olarak vardır ve herşey "madde ile formun" bir birliği olarak ortaya çıkar. Töz madde ve formdan meydana gelen varlık olur. Nitekim Aristoteles'in şeylerin doğalarına ilişkin olarak yaptığı değerlendirme sonucunda; varolan herşeyin bir taşıyıcı ve bir şekilden (madde ve form) oluşacaktır<sup>90</sup> demektir. Kısaca Aristoteles'te töz düşüncesinin, hep varoluşun temel bir unsuru olarak ortaya çıktığını görüyoruz.

Töz probleminin farklı dönemlerde bazen felsefi, bazen teolojik, bazen de teolojik ve felsefi bir problem olarak ortaya çıktığını da söylemek mümkündür.<sup>91</sup> Ortaçağ düşüncesinin töze dair düşünceleri ise, daha çok teolojiye bağlı bir problem olarak ortaya çıktığı görülür. Bu açıdan ilkçağ töz düşüncesinden ayrıdır. Nitekim, Ortaçağ töz düşüncesinin temel nitelikleri açısından ayrıldığı en önemli noktalardan biri mutlak anlamda tözün Tanrı (Yoktan-Yaratıcı) olarak ele alınmasıdır. Yine Ortaçağ düşüncesinin tözü öz'le (essence) özdeşleştirdiğini de söyleyebiliriz. Ancak buna rağmen Ortaçağ'da töz ile ilgili başlı başına ifadelerin bulunması oldukça güçtür. Fakat yine de bu dönemde Aristotelesçi, Platoncu ve Plotinosçu töz anlayışlarının bir karışımı olarak kabul edilen bir töz anlayışının varolduğundan da şüphe edemeyiz.<sup>92</sup> Böylece Ortaçağ düşüncesinde teoloji ağırlıklı olsa da, töz konusunun dönemin filozoflarının gündeminde olduklarına da tanık olunulur.

Rönesans döneminde, töz konusunda en önemli hususun, tözün evrenin yapıtaşları olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Bu dönemde, doğanın yapıcı unsurları ya da doğanın genel düzeni, madde, kuvvet, hareket ve matematiksel orantı ile açıklanmaya çalışılmıştır.<sup>93</sup> Örneğin bu dönemin ünlü filozoflarından G.Bruno'ya göre, evrenin tözü, en iç özü olan Tanrı olarak kabul edilmektedir. Tekil varlıklara gelince bunların kendi başlarına bir bağımsızlığından bahsetmek mümkün değildir. Onlar ezeli-ebedi olan tek

<sup>88</sup> Frank Thilly, **Felsefe Tarihi**, (Kitap Bir), Çev.İbrahim Şener, Sistem Yay., İstanbul, 1995, s.117-118

<sup>89</sup> Cevizci, **a.g.e.**, s.852

<sup>90</sup> Aristoteles, **Kategoriler**, Çev.Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s.19-20; Bkz. Cevizci, **a.g.e.**, s.853

<sup>91</sup> Şafak Ural, **Temel Mantık**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995, s.36-37

<sup>92</sup> Çevikbaş, **a.g.e.**, s.97-99

<sup>93</sup> **A.g.e.**, s.110

bir Tanrısal kuvvetin çeşitli şekillerde görünüşleridir.<sup>94</sup> Bruno'nun bu düşüncelerinin ise daha sonra Spinoza üzerinde büyük tesirlerinin olduğunu göreceğiz.

Ortaçağ ve Rönesans dönemlerinin *töz* hakkındaki düşüncelerine kısaca değindikten sonra, şimdi araştırmamızın konusu olan Spinoza'nın "töz" konusundaki düşüncelerini ve döneminin filozoflarının (özellikle Descartes ve Leibniz) bu konudaki düşüncelerini yeri geldiğinde karşılaştırmalı olarak incelemeye çalışacağız.

Felsefe tarihi açısından 17. yüzyıl dönemi en ciddi diyebileceğimiz metafizik sistemlerin kurulmuş olduğu bir dönemdir. Nitekim bu dönemde, fiziksel duyu verilerinin gözlemlenir olay ve olguların matematiksel bir kesinlikle ifade edilmesine dayanan *matematik-fizik* metodu ile gerçeğin bütününe sağlam bir tablosunun çizilmeye çalışıldığı görülür. İşte dönemin filozofları da bu kesinlik ve sağlamlığa ulaşma metotlarını örnek model olarak alarak, gerçekliğin ya da gerçeğin son öğeleri olarak kabul ettikleri tözü, düşüncede yeniden kurmaya çalışmışlardır.<sup>95</sup> Bu amaçla Descartes, dualist; Leibniz pluralist; Spinoza da monist metafizikleriyle gerçeğin en son öğeleri olan "töz" (substance) kavramını araştırma alanlarına almışlardır.

Dünyanın rasyonel bir açıklamasını verme çabasında olan kurgul metafizikçiler, her zaman çokluğu birliğe indirgemesine yönelmişlerdir. Bu bağlamda olaya nedensellik açısından bakıldığında, çokluğu birliğe indirgeme eğiliminde olmak, sonlu şeylerin varoluş ve doğalarını bir tek en son nedensel etmenle açıklamak olduğunu söylemek demektir.<sup>96</sup> Ancak bütün bu eğilimde olan filozofların açıklamalarını tam bir yetkinlik içerisinde olduklarını söylemek güçtür.

Spinoza Aristoteles'ten Descartes'a felsefe tarihinde devamlı varolan bir kavramla yani "töz" kavramı ile işe başlamaktadır.<sup>97</sup> Bu bağlamda Spinoza, töz konusunda başlama noktası olarak Descartes'ın bu konudaki düşüncelerinden hareket eder. Fakat Spinoza, oluşturduğu monist metafiziği ile Descartes'ın dualist metafiziğinden pek çok bakımdan ayrılır.

Descartes töz konusunda şunları söyler: "töz, varolmak için, ancak kendine muhtaç olan birşey olarak kavırıyoruz. Burada ancak kendine muhtaç olmak gücüyle ilgili... aslına bakarsak yalnız Tanrı böyledir ve onun kudreti tarafından tutulup muhafaza edilmeksizin bir tek an bile mevcut olabilecek hiçbir yaratık şey yoktur".<sup>98</sup> Bu düşünceleriyle Descartes, sadece başka bir şeye ihtiyacı olmayan varlık olan Tanrı'yı töz olarak kabul etmekte olduğu görülür. Tanrı'dan başka diğer şeyler için,

<sup>94</sup> Giardano Bruno, **Diyaloglar**, Tür.Sedat Umran, Berfin Yay., İstanbul, 1997, s.71-120

<sup>95</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s.256

<sup>96</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.16

<sup>97</sup> Stuart Hampshire, **Spinoza**, Penguin Books, Harmondsworth Middlesex, 1951, s.31

<sup>98</sup> Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev.Mehmet Karasan, M.E.G.S.B. Yay., İst., 1988, s.59

Tanrı için kullanılan anlamda bir töz kelimesi kullanılmaz. Yani, onda bağımsız bir varlık olma bağlamında töz ismi, Tanrı'dan başkasına yüklenemez.

Descartes, Tanrı'yı bu şekilde töz olarak adlandırırken, yaratılmış tözlerden de bahsetmektedir. Ona göre, yaratılmış tözler yayımlı ya da düşünen olup olmadığına bakılmaksızın, töz kavramı altında düşünülebilir. Çünkü onlar varolmak için sadece Tanrının kudretine ihtiyacı olan şeylerdir.<sup>99</sup> Bu yaratılmış tözler (ruh ve madde), sonsuz töz olan Tanrı'ya ihtiyaçları olmalarına rağmen, varolmak için diğer yaratıklara ihtiyacı olmayan tözler olarak da değerlendirilebilir.<sup>100</sup> Böylece Descartes'da gerçekte özlere bakımından birbirinden ayrı olan üç töz (Tanrı, ruh ve madde) ortaya çıkmaktadır. Bunlardan Tanrı sonsuz, ruh ve madde sonlu olan tözlerdir. Fakat sonsuz olan Tanrı, "en yetkin" ve "en gerçek" yani bütün gerçekliği kendisinde toplayan bir varlıktır.<sup>101</sup> Böylece diğer tözler, Tanrı olan tözün yaratıklarıdır.

Spinoza, Descartes'ın bu düşüncelerini sıkı bir elemeye tabi tutarak, geliştirmiş olduğu monist töz metafiziği ile tözün tanımı ve bu özellikleri konusunda farklı bir şekilde düşüncelerini geliştirmiştir.

Konuya nedensellik açısından yaklaşan Spinoza, bir şeyi bilmek için onun nedenini bilmek gerekir anlayışından hareketle, "etkinin bilgisi, nedenin bilgisine bağlıdır ve onu içerir"<sup>102</sup> der. Buna göre o, bir şeyi açıklama hususunda nedeni ya da nedenleri bilmenin önemini vurgulamaktadır. Bu bağlamda tözün (substance) varlığını da şu şekilde açıklamaktadır: Töz, "kendi başına (kendinde) olan ve kendisi yoluyla tasarlanan, başka bir ifade ile, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına ihtiyaç duymayandır".<sup>103</sup> Böylece tözü oluşturacak olan başka hiçbir şeyin yardımına gerek yoktur. Tözün kendi kendisinin nedeni olması düşüncesinin kabul edilmesi ise, dışarıdan bir nedene ihtiyaç duymadan sadece kendisi yoluyla açıklanabilmesi anlamındadır.

Spinoza, töz konusunda temel olarak, tözün doğal olarak değişkilerinden (moduslarından) önce geldiğini kabul eder. Çünkü töz, kendi başına varolan şey olması ve kendi kendisiyle tasarlanmasından dolayı, tözün modusu ya da değişkileri kendi başına değil, başka bir şeyle varolan ve ancak başka birşey yardımıyla tasarlanan şeydir.<sup>104</sup> Böylece töz doğası bakımından ancak kendi kendisiyle tasarlanan olarak moduslarından önce gelmektedir.

<sup>99</sup> A.g.e., s.60

<sup>100</sup> Julian Marias, **History of Philosophy**, Tran. By Stanley Appelbaum and Clarence C.Strowbridge, Dover Pub. Inc., New York, 1967, s.232

<sup>101</sup> Gökberk, a.g.e., s.267

<sup>102</sup> Spinoza, **Ethics, Part I, Ax.IV**, s.46

<sup>103</sup> A.g.e., **Part I, Def.III**, s.45

<sup>104</sup> A.g.e., **Part I, Prop. I and Proof.**, s.46-47

Töz, kendi kendine yeterli ve kendi varoluşunun nedeni olan bağımsız bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Eğer, tözün nedeni başka birşey olsaydı, tümüyle kendisiyle kavranan birşey olmayacaktı.<sup>105</sup> Bu da yukarıda yapılan töz tanımına aykırı bir durum olacaktır.

Spinoza, töz kavramı ile aynı anlamda olan kendi kendinin nedeni (causa sui) kavramını ise şu şekilde açıklar: “Özü varoluşunu kuşatan ya da doğası ancak var olarak tasarlanabilen şeye kendi kendisinin nedeni (self-caused) denir”.<sup>106</sup> Burada kastedilen kendi kendisinin nedeni ise, töz’den başkası değildir.

Spinoza’nın bu görüşlerinden anladığımız kadarıyla onun, “açık ve seçik” bir töz ideasını ortaya koyduğunu görüyoruz. Nitekim Spinoza, “Eğer birisi töze ilişkin açık ve seçik, yani doğru bir ideayı taşıdığını ve bununla birlikte böyle bir tözün varolup olmadığından da kuşkuda olduğunu söylese, onu doğru bir idea taşıyan yine de yanlış olabileceğinden kuşku duyan birine benzetebiliriz”<sup>107</sup> demektedir. Yine benzer düşüncelerini Spinoza şöyle devam ettirir: “...tözün doğası varoluşu gerektiriyorsa, tözün tanımı da zorunlu olarak varoluşu kapsamalıdır ve bunun sonucunda da yalnızca tözün tanımından onun varoluşu çıkarsanabilir”.<sup>108</sup>

Bu açıklamalarda gösteriyor ki, Spinoza açısından töz kavramından daha yukarıda olan bir kavram yoktur. Çünkü bütün öteki kavramlar ancak töz kavramının altına konabilirler. Yine töz kavramını oluşturmak için başka bir şeyin kavramına da dayanamayız ya da onu başka kavramdan türetemeyiz.<sup>109</sup>

Spinoza tözün bir çokluk olmadığını kabul ederek, bu konuda şunları söyler: “Evrende (şeylerin doğasında) aynı doğa ya da sığata sahip iki ya da daha fazla töz olamaz”.<sup>110</sup> Çünkü eğer değişik birçok töz varsa, bunlar birbirlerinden ya sıfatlarının ayrılığı yoluyla ya da değişiklerinin (moduslarının) ayrılığı yoluyla ayırtedilebilir. Eğer sadece sıfatların ayrılığı yoluyla ayırtedilirse, onların aynı doğası ve aynı sıfatı olmayacaktır. Ancak değişiklerin ya da modusların ayrılığı yoluyla ayırtedilirse, o zaman bir töz doğal olarak değişiklerine önsel olduğu için, değişikler bir yana bırakılıp töz kendinde irdelenir. Gerçekte töz başkasından seçik diye tasarlanamayacaktır. Yani, orada birçok töz değil, yalnızca bir töz olacaktır.<sup>111</sup> Böylece Spinoza’nın Descartes’dan farklı olarak tözün tek oluşunda son derece ısrarlı olduğu görülmektedir.

<sup>105</sup> Cottingham, a.g.e., s.48-49

<sup>106</sup> A.g.e., Part I, Def.I, s.45

<sup>107</sup> A.g.e., Part I, Prof.VIII, Note II, s.48

<sup>108</sup> A.g.e., Part I, Prof.VIII, Note II, s.48-49

<sup>109</sup> Gökberk, a.g.e., 256

<sup>110</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop.V, s.47

<sup>111</sup> A.g.e., Part I, Prop. V, Proof, s.47



Tözün bir başka şey tarafından meydana getirilemeyeceğini kabul eden Spinoza, “bir töz bir başka töz tarafından meydana getirilemez”<sup>112</sup> der. Filozof buna kanıt olarak ise şunları söyler: “...doğada aynı sıfatı olan iki töz olamaz, farklı sıfatları olan iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur. Yine iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman onlardan biri ötekinin nedeni olamaz. Ne de öteki ile türetilir”.<sup>113</sup> Böylece bir töz, bir başka töz tarafından ne meydana getirilebilir ne de yok edilebilir.

Spinoza, tözün kendi kendisinin nedeni olduğunu ve zorunlu olarak da var olduğunu kabul eder. Nitekim ona göre, “varolmak bir tözün doğası gereğidir”.<sup>114</sup> Bir töz başka şeyle meydana getirilmediğinden ve töz kendi kendisinin nedeni olduğu için, tözün özü zorunlu olarak varlığı kuşatır<sup>115</sup>. Yani, varolmak tözün doğası gereğidir.

Spinoza’ya göre, “her töz zorunlu olarak sonsuzdur”.<sup>116</sup> Çünkü aynı sıfatı ya da aynı doğası olan ancak tek bir töz olabilir. Ve tözün doğası zorunlu olarak varlığı gerektirir. Buna göre, tözün sonlu ya da sonsuz olup olmadığı sorulabilir. Ancak tözün sonlu bir şey olması düşünülemez. Çünkü kendisi de zorunlu olarak varolması gereken aynı doğada başka bir töz ile sınırlandırılmış olmalıdır, o zaman da aynı sıfatı olan iki töz olmuş olacaktır. Bu ise saçma bir durumdur.<sup>117</sup> Bu nedenle tözün doğası gereği sonsuz olması gerekir.

Bu bağlamda töz sonsuzdur ve onun varoluşu doğasından zorunlu olarak çıkar. Tözün ne varoluşu ne de özü sınırlanmıştır, onun tamlığı ve sonsuzluğu, kendisinden çıkar, yoksa dışsal bir nedenin sonsuzluğundan çıkmaz. Töz varoluşunu kendi doğasından aldığı içinde bu anlamda “causa sui”dir. Böylece tözün varolması, dışsal ya da contingent (zorunsuz) değil, içkin zorunluğunu gösterir. Tözün varolması, bir zaman akışı olarak tasarlanmaz. Biz onun varoluşunu sadece “sonsuz isteğine erişme” olarak tasarlayabiliriz.<sup>118</sup> Bu açıdan da tözün varlığı “sonsuz hakikat” ile ilişkili olan bir varlıktır.

Spinoza’ya göre, “bir tözün bölünebileceğini imleyen hiçbir yüklem doğru olarak kavranamaz”<sup>119</sup>. Çünkü tözün bölünebileceği kabul edilmiş olursa, bölünen parçaların tözün doğasına sahip olacağı düşünülebilir. Tözün zorunlu olarak sonsuz olduğu benimsendiğinden, bölünen her parça da sonsuz olacaktır. Bu durum tek tözden birçok tözün çıkabileceğini ifade eder ki, bu saçma bir durumdur.<sup>120</sup> O halde “mutlak

<sup>112</sup> A.g.e., Part I, Prop VI, s.47

<sup>113</sup> A.g.e., Part I, Prop VI, Proof, s.47-48

<sup>114</sup> A.g.e., Part I, Prop.VII, s.48

<sup>115</sup> A.g.e., Part I, Prop. VII, Proof, s.48

<sup>116</sup> A.g.e., Part I, Prop. VIII, s.48

<sup>117</sup> A.g.e., Part I, Prop. VIII, Proof., s.48

<sup>118</sup> Joachim, a.g.e., s.28-29

<sup>119</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop.XII, s.54

<sup>120</sup> A.g.e., Part I, Prop. XII, Proof, s.54

olarak sonsuz bir töz bölünemezdir".<sup>121</sup> Böylece Spinoza, tözün doğasının sonsuz olmaktan başka türlü kavranabileceğini kabul etmeyerek, tözün parçalanacağı fikrini de çelişkili bir durum olarak görmektedir.

Böylece tözün ne olduğunu anlama ya da tanımlama noktasında Spinoza, tözü "özel ve doğal özellikleri türünde kavramaya..."<sup>122</sup> çalışmaktadır. Bu görüşleriyle de Spinoza, bir tözün başka bir töz tarafından meydana getirilemeyeceğini ve onun varolmak için hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını, fakat varolmak için herşeyin kendisine bağlı olduğunu, bu tözün ise tek olduğunu kabul eder. O halde Spinoza açısından töz konusunda şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: "...tek bir töz vardır ve bu töz bağımsız, sonsuz, nedeni kendinde ve zorunlu olarak ebediyen varolması gerektirir".<sup>123</sup> Bu düşünceleri ile Spinoza tam bir monist töz metafiziğini de kurmuş olmaktadır.

Töz konusundaki Spinoza'nın bu monist tavrı, sadece Descartes'in dualist tavrından ayrılmaz, Leibniz'in pluralist anlayışından da ayrılır. Leibniz, töz konusundaki düşüncelerini "monad" düşüncesinde ortaya koyar. Monad ise, Leibniz'in tözü veya tözün ondaki versiyonlarıdır. Monadlar herşey bir yana sonsuz sayıdadır ve onlar mekanda yer işgal etmezler, dolayısıyla yer kaplamayan tinsel şeylerdir. Tanrı monadların monadı olurken, tek tek her bir insan ruhu ve dünyanın bütün bileşenleri de birer monad olmak durumundadır.<sup>124</sup> Bu anlayışı ile de Leibniz, Spinoza'nın töz anlayışının karşısında yer almaktadır. Çünkü Leibniz'de tek bir töz değil, çok sayıda töz olduğu kabul edilmektedir.

Spinoza, tözün tanımı ve özellikleri konusundaki düşüncelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra O, töz konusundaki görüşlerinin daha sonraki bir evresinde ezeli ve ebedi tek mutlak bir tözün varlığını ve bu tözün de "Tanrı" olduğu düşüncesine ulaşır. Ancak tözün Tanrı ile nasıl aynı olduğu, konusunu daha sonraki bölümde açıklamaya çalışacağız.

### 1.1.2.Sıfat (Attribute) Kavramı

Gerçekliğin (reality) genel doğası ile ilgilenen Spinoza, töz kavramı ile işe başlıyor. Gerçeklik, tek bir töz'dür ve onun temel metafiziksel önermeleri bundan sonra çıkarılır. Bu bağlamda da gerçekliğin doğası, Spinozacı söylemde Töz-Sıfat ve Töz-Modus ilişkilerinin anlamlarıyla izah edilmeye çalışılır. Gerçeklik, sadece "özel" (substantial) bir varlığa sahip olduğu için, başka herşey böyle bir töze bağımlı

<sup>121</sup> A.g.e., Part I, Prop. XIII, s.54

<sup>122</sup> Cottingham, a.g.e., s.49

<sup>123</sup> A.g.e., s.49

<sup>124</sup> G.W.Leibniz, **Monadoloji**, Çev.Suat Kemal Yetkin, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul, 1988, s.1-10; Ayrıca Bkz. Bryran Magee, **Büyük Filozoflar, (Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi)**, Çev.Ahmet Cevizci, Paradigma, İstanbul, 2000, s.104

gerçekliğe sahiptir ya da onun doğası “sıfatsal” (adjectival)’dır.<sup>125</sup> Acaba Spinoza’da *Sifat* (attribute) kavramı ne anlama gelmektedir? Yine sıfat kavramının töz ile olan ilişkisi nasıldır?

Spinoza, bazı *Mektuplar*’ında, sıfatlar konusunu ele alarak, bu konuya bizi hazırlar. Yine O, Etika’sının ilk başlangıcında da bu sıfatların bir taslağını çizer. Spinoza başlangıçta (özellikle mektuplarında), töz gibi aynı terimlerle asıl olarak sıfatı tanımlamaya çalışır. Nitekim O, “...sıfat ile ben, kendi kendisine tasarlanan ve kendi kendisine olan herşeyi kastediyorum. Böyle bir yolla, sıfatın kavranışı başka herhangi bir şeyin kavrayışını içermez. Yayılım... böyle tasarlanır, fakat hareket... böyle tasarlanmaz”<sup>126</sup> der. Böylece daha başlangıçta Spinoza’nın sıfatı töz gibi aynı terimlerle ele aldığını görüyoruz. Ancak bu sıfat ve töz arasındaki benzerlik daha çok “mektuplar”ındadır. Yine Spinoza, mektuplarında felsefi olmayan bir benzetme ile de töz ve sıfat arasındaki ilişkiyi açıklar. Örneğin, “Yakup” ve “İsrael” adları aynı varlığı (peygamberi) ifade eden iki farklı kelimeler olması gibi, töz ve sıfat kavramları da aynı şeyi ifade ederler.<sup>127</sup> Fakat daha sonra Spinoza’nın sıfatlar konusundaki düşüncelerinde Descartes’in bu konudaki terminolojisinden esinlenmeler görülür.

Nitekim bu bağlamda Spinoza Etika’sında sıfatların en kesin anlamını vermiştir. Burada O, Descartes’in töz ve sıfatlar konusundaki görüşlerinden belli açılardan farklı olarak, (özellikle sıfatların töz olamayacağı gibi) Etika’sının sıkı terminolojisi çerçevesinde sıfatlar konusunu ele alır. En sağlıklı olarak da Spinoza sıfatları şöyle tanımlar: “Bir sıfattan, zihnin bir tözün özünü oluşturuyor olarak kavradığı şey...”<sup>128</sup> anlaşılır. Böylece sıfatlar tözün özünü oluşturanlar olarak tasarlanmaktadır. Töz, gerçekten sıfatlarda açığa vurulmuştur (manifested), fakat bu açığa vurulmaların kendileri de birer hakikattirler.<sup>129</sup> Böylece Spinoza’da sıfatlar, tözün özünü oluşturanlar olarak tanımlanmaktadır.

Sıfatlar, töze ait olan ve ondan sonra gelenlerdir. Onlar tözün özünü oluşturan, zihnin kavradığı olarak tanımlanması ise, önemli bir belirlemedir. Ve şüphesiz olarak sıfatlar bir belirliliktir, fakat aynı zamanda onlar bir bütünlük olarak değişmeden kalırlar.<sup>130</sup>

Spinoza, tözü tanımladığı çerçevede, töze ilişkin dışsal bir nedenin etkisini kabul etmeyerek, töz açıklamasının sonunda “kendinin nedeni”, kendi öz açıklaması ve sonsuz olan bir varlığa ulaşmaktadır. Tözün sınırlı ve sonlu kabul edilmesi onun

<sup>125</sup> Joachim, a.g.e., s.14-17

<sup>126</sup> Spinoza, *Correspondence, Letters II (II)*, s.277

<sup>127</sup> A.g.e., *Letters XXVII (IX)*, s.316; Ayrıca Bkz. Joachim, a.g.e., s.19

<sup>128</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Def IV*, s.45

<sup>129</sup> Pollock, a.g.e., s.152

<sup>130</sup> G.W.F.Hegel, *Lectures on The History of Philosophy*, Trans.By.E.S.Haldane and F.H.Simon, M.A.Routledge and Paul, London, 1974, s.259-260

üzerinde etkide bulunulabilir olduğunu gösterir. Ve dışsal bir nedene açık olması anlamına gelmesi halinde ise, yalnızca kendisi yoluyla anlaşılmaz olur. Bu tözün tanımına aykırıdır. Çünkü töz sonsuz olmalıdır.<sup>131</sup> Spinoza, tözün sonsuz olduğu fikrini kabul etmenin yanında tözün sonsuz sayıda sıfatı olduğu fikrini de kabul etmektedir. Nitekim O, “bir şeyin ne kadar varlığı ve gerçekliği varsa, sahip olacağı sıfatları da o kadar çok olacaktır”<sup>132</sup> der. Yani, daha çok varlığa ve gerçekliğe (olgusallığa) sahip olmak daha çok sıfatları olmak demektir. Böylece sonsuz töz, sonsuz sayıda sığata sahip olmalıdır. Çünkü birşey ne kadar çok sığata sahip olursa, onun gerçekliği de o kadar fazla olacaktır.

Tözün sıfatlarının kendileri yoluyla kavrandığını da kabul eden Spinoza, bunu şu önermesi ile dile getirir: “Bir tözün belli her sıfatı kendisiyle kavranmalıdır”<sup>133</sup>. Sıfat, tözün özünü oluşturan olarak tanımlanır ve töz de kendi başına varolan ve kendisiyle tasarlanan olarak değerlendirilirse, bundan bir tözün her sıfatının kendisiyle tasarlanması ve kavranmış olması sonucu çıkar<sup>134</sup>. Böylece tözün özünü oluşturan olarak her sıfat, kendisiyle tasarlanmalıdır.

Spinoza, Oldenburg’a yazdığı bir mektubunda her sıfatın, “kendinde ya da kendisi boyunca tasarlandığını...”<sup>135</sup> söylemektedir. Bu açıdan sıfatlar, gerçeklikte açık (distinct)’dirler. Hiçbir sıfat tasarlanmak için, diğerine ilişkin kılınmaya ihtiyacı yoktur. Böylece onlar mutlak olarak basit (simple) temel nitelikleri ifade ederler<sup>136</sup>.

Bir töz’de her ne kadar ayrı iki sıfat varsa da, yani birini ötekinin yardımı olmaksızın tasarlıyorsak da bunların iki varlık, iki farklı töz meydana getirdikleri sonucunu çıkarmamalıdır. Çünkü bu sıfatlardan her birinin asıl kendisi ile tasarlanabilmeleri tözün doğasındandır. Gerçekten de tözün kendisinde her zaman sahip olduğu bütün sıfatları bulunur ve bu sıfatlardan hiç birisi kesin olarak başkası tarafından meydana getirilmemiştir. Ancak bu sıfatlardan herbiri tözün varlığını ve gerçekliğini ifade eder.<sup>137</sup> Spinoza, bu noktada da Descartes’den ayrılmaktadır. Çünkü Spinoza’nın görüşlerine göre evrende mutlak olarak sonsuz olan sadece tek bir töz vardır.

Spinoza, tözün sonsuz sayıda sığata sahip olduğunu kabul etmekle birlikte ancak bizim bunlardan sadece iki tanesini bilebileceğimizi söyler. Bunlar, *düşünce* (cagito) ve *yayılm* (extension) sıfatlarıdır<sup>138</sup>. Sonsuz sayıda sığata sahip olan töz, ne *düşünce* ne de *yayılm* sıfatları tarafından tüketilemeyendir. Sözkonusu edilen bu iki sıfat nihai

<sup>131</sup> Copleston, a.g.e., s.18

<sup>132</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. IX, s.50

<sup>133</sup> A.g.e., Part I, Prop. X, s.50

<sup>134</sup> A.g.e., Part I, Prop. X, Proof., s.50-51

<sup>135</sup> Spinoza, Correspondence, Letters II (II), s.277

<sup>136</sup> Deleuze, a.g.e., s.51-52

<sup>137</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. X, Note, s.51

<sup>138</sup> A.g.e., Part II, Prop. I and Prop. II, s.83-84

gerçekliğin (reality) temel özelliklerinden ikisidir. Ve bütün gerçekliğin esas doğasını kavrayabilmemizi bu sıfatlar altında gerçekleştirebiliriz.<sup>139</sup>

Böylece Spinoza, Descartes gibi sadece *düşünce* ve *yayılm* olarak iki sıfatın varlığını kabul eder. Bunlar tözün gerçeklikleri olarak kavradıklarımızdır, fakat bu iki sıfatın gerçekliği tözden daha yüksek değildir. Çünkü sıfatların gerçeklikleri töze ilişkindir.<sup>140</sup> Bu bağlamda düşünce ve yayılım, Descartes’da sonlu da olsa töz olarak kabul edilirken, Spinoza’da sadece tek bir tözün, ancak sıfatları olarak kabul edilmektedir.

Joachim, Spinoza’nın tözün bilinebilen iki sıfatıyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

1. Her sıfat, birşeyin ne olduğu konusunda real bir karaktere sahiptir. Sıfatın real bir karakterde olması, bizim keyfi nitelendirmemiz değildir. Bu özellik ile sergilenen gerçekliği, hayal ya da kuruntu sayamayız. Gerçeklik, bir yandan “yayılmış” (extended) bir gerçekliktir, yani cisimsel, maddi ve biçimlenmiş evren olacaktır ki, bu evren katı (solid) parçaları olan ve hareket durgunluğa sahiptir; diğer yandan gerçeklik, bir “düşünme” (thinking) gerçekliğidir ki, bu evrende yaşam, hissetme, irade ve düşünce vardır.

2. Her sıfat Real’in (Gerçek) nihai bir karakteridir; Bu özelliğiyle sıfatlar, diğerleri vasıtasıyla çıkarılamaz. Yani yayılım, düşünce değildir; düşünce de yayılım değildir. Bununla birlikte bunlar tek ve sonsuz tözün sadece sıfatlarıdır. Böylece her sıfat kendi kendinde tamdır. Başka bir ifadeyle, düşünce vasıtasıyla yayılımı anlamak ya da yayılım vasıtasıyla düşünceyi anlamak imkansızdır.

3. Her sıfat, diğer karakterlerin hepsi hariç olarak, onu ifade eden bütün karakterleri içerir: Her sıfat sonsuzdur ve kendi kendisiyle tamdır. Gerçekliğin bütün açılardan karakterini ifade eder. Yani varlık yayılım sıfatıyla da düşünce sıfatıyla da ifade edilir. Oysa tekil yayılmış bir şey (tekil cisim) sonludur ve bağımlıdır, bu yüzden ne onun varolduğu ne de onun doğası bağımsız bir yapıya sahiptir. Onun varoluşu nedenlerin sonsuz halkasında vardır ve diğer sonlu bir cisimden etkilenir. Burada tikel bir cisim, yayılım sıfatı altında tasarlanan tözün bir modusudur...

4. Her sıfat, töz ile coextensive (aynı müddet ve saha üzerinde uzanma)’dir; ya da her sıfat farklı olmasına rağmen, töz sıfatlarının bütünüdür: Her sıfat (düşünce ve yayılım) *kendi türünde* sonsuz ya da tam ve eksiksizdir. Yayılım sıfatı altında tözün bir modus’u olmamış bir “cisim” yoktur; düşünce sıfatı altında da tözün bir modus’u olmamış bir “düşünce” olamaz. Gerçeklik, baştan başa “yayılmış” ve “düşünme” olan bir gerçekliktir. Bu bir ve aynı gerçekliktir ki, her iki karakteri de ifade eden ve hem

<sup>139</sup> Deleuze, a.g.e., s.52; Joachim, a.g.e., s.21

<sup>140</sup> Hegel, a.g.e., s.260

“fikir” hem de “yayıma” olmamış real (gerçek) hiçbir şey yoktur. Kısaca, “yaşamsız madde”, “maddesiz ruh”dan bahsedilemez.<sup>141</sup>

Descartes ise, “Metafizik Düşünceler”inde dokunduğumuz ve gördüğümüz şeylerin ne olduğunu bir örnek ile açıklamaya çalışır. Örneğin belli bir şekle, ölçüye, renge ve kokuya sahip olan bir balmumu düşünölsün. Böylece onda bir cisimi seçikçe tanıtlamaya yarayan bütün şey vardır. Bu balmumu ateşe yaklaştırıldığı zaman, mumun şekli, kokusu, rengi ve tadı (duyusal nitelikleri) değişir. Ancak burada balmumunda değişmeden kalanlar vardır. Fakat bunlar duyular yoluyla edindiğimiz şeyler değildir. Çünkü bunlar değişmiş olanlardır. Yalnız bu haliyle mum, biraz önce başka şekilde görünen, şimdi yine başka bir şekle giren bir cisimdir. Balmumunun bu şekilde kavranmasında, ona ait olmayan şeyler uzaklaştırılsın. Geriye kalanlar ise, ancak yayımlı, eğilip bükölen, hareket eden şeyler olur. Bu haliyle de balmumu sonsuz değişmelere elverişli olabilir.<sup>142</sup> Balmumundan edindiğimiz bu fikir ise, hayal gücü tarafından meydana getirilmiş olan değildir. Onu ancak zihinle kavrayabiliriz. Ve bu balmumu parçasıdır deriz. Zihnin kavradığı bu balmumu parçası ise, gördüğümüz ve dokunduğumuz başlangıçtan beri bildiğimiz aynı balmumu parçasıdır. Burada şu noktaya ulaşırız ki, “...balmumunun idraki veya onu idrak eden fiil ne görüş, ne dokunuş, ne de tahayyüldür ve böyle imiş gibi göründüğü halde, hakikatte hiçbir zaman bunlar olmamıştır; fakat yalnız zihnin bir görüşüdür”.<sup>143</sup> Böylece sadece zihin ile cismin bütün özelliklerinin bilgisine ulaşabiliriz. Bunu da deneye başvurmadan dedüktif bir yolla yaparız.

Descartes’ın bu düşüncelerinden etkilenen Spinoza’nın da sıfatlar teorisinin temelini rasyonalist felsefenin bu paradigması oluşturur. Onun açısından da uzaktaki şeyler apriori anlaşılabilir. Ve onların doğası zihne kapalı değildir. Bu nedenle zihin, bazı şeylerin doğası hakkında tam olarak bilgi edinilmesini garanti etmektedir.<sup>144</sup>

Joachim’a göre Spinoza’da “sıfat” ne bilgiden başka gerçeklik ne de gerçeklikten başka bilgidir. Çünkü ona göre gerçeklik, bilinen ve bilinebilen şeydir. Tözün sıfatlarından başka sıfatlardan da bahsedilemez. Böylece bir şey ne kadar gerçek ise, o kadar onun içerdikleri pozitif karakterdedir, yani bilgi için o kadar içeriğe sahiptir. Yine ne kadar pozitif karakterde bir şeye sahipse o kadar “kendine bağımlı” ya da “tözsel”dir.<sup>145</sup> Tözün varoluşu da daha öncede belirttiğimiz gibi, kendine bağımlıdır ve varoluşu da doğasından zorunlu olarak çıkar.

<sup>141</sup> Joachim, a.g.e., s.22-25

<sup>142</sup> Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev.Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul, 1998, s.161-162

<sup>143</sup> A.g.e., s.163

<sup>144</sup> Scruton, a.g.e., s.41-42

<sup>145</sup> Joachim, a.g.e., s.27

Spinoza, Descartes'dan farklı olarak, yayılım ve düşünce sıfatlarını birbirine zıt iki ayrı töz olarak görmez. Ona göre sözkonusu bu sıfatlar, aynı bir töz düşünmenin iki ayrı şekli, yani bir tek ve aynı şeye verilen iki ayrı isim olarak değerlendirilir. Tözün sıfatlarından herbiri “rölatif” olarak sonsuzdur, fakat töz “mutlak” olarak sonsuzdur. Böylece sıfat, ancak rölatif olarak “kendi türünde” sonsuz olarak kabul edilebilir.<sup>146</sup>

Buna göre tözün bizim tarafımızdan bilinen sıfatları, yani ne düşünce ne de yayılım mutlak olarak sonsuz değildir. Çünkü tözün bizim bilmediğimiz sıfatlarını hesaba katmasak bile, yayılımın yanında düşünce, düşüncenin yanında yayılım vardır. Töze gelince o varolan şeylerin bütünüdür. Rölatif sonsuz olarak yayılım, bütün varlıkları kendinde toplamaz. Zira bundan başka rölatif sonsuz düşünce ve onun oluşturduğu ruhlar vardır. Bunun gibi düşüncede varlıkların bütünü oluşturmaz. Çünkü onun yanında yayılım ve buna bağlı cisimler vardır<sup>147</sup>. Böylece Spinoza Descartes'dan farklı olarak, sıfatları birbirine indirgenemez iki unsur olarak değil, aynı tözün iki farklı yönü olarak değerlendirmektedir.

Spinoza açısından töz ile sıfatları arasındaki ilişki, geometride uzayın boyutlarına olan ilişkisine benzetilir. “Nasıl boyutları olmak uzayın önünde bulunan özü ile ilişkili olan bir nitelik ise, bunun gibi, ana-nitelikler (attributum)'de tözün özü ile ilişkilidir”<sup>148</sup>. Buna göre, töz ile sıfatları arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki vardır.

Spinoza'nın Descartes'ın tözsel ikiciliğini (dualizmini) niteliksel bir ikiciliğe dönüştürdüğü sistemende, sıfatlar tözün bayağı (adi) nitelikleri değildir, aksine onların öz ve ana nitelikleridir. Sıfatlar töz ile birlikte verilmişlerdir. Sıfatların töz ile birlikte verilmiş olmaları, örneğin nasıl geometride uzayda üç boyut bağımsız değillerse ve nasıl yalnız uzay yapısının temel bir niteliğini gösteriyorlarsa, sıfatlar da başlı başına olan şeyler değildir, ancak tözün özünün geliştirdiği doğrultulardır<sup>149</sup>. Bu açıdan Spinoza'ya göre sıfatların töz olmaları düşünülemediği gibi, tözsüz sıfatların olamayacağı ve bilinemeyeceği de kabul edilmektedir.

Görülüyor ki, Spinoza açısından, sıfatlar töze nasıl ihtiyaç duyarlarsa, tözün de sıfatlara bir ihtiyacı vardır. Çünkü, tözün kendisini gerçekleştirebilmesi için sıfatlar gereklidir. Başka bir ifadeyle tözün özü ile ilişkili olan sıfatlar, töz ile birlikte verilmiştir. Dolayısıyla tözün kendini gerçekleştirebilmesi için sıfatlar gerekli olmaktadır.

---

<sup>146</sup> Weber, a.g.e., s.231

<sup>147</sup> A.g.e., s.231

<sup>148</sup> Gökberk, a.g.e., s.297

<sup>149</sup> Cevizci, a.g.e., s.803; Ayrıca bkz. Gökberk, a.g.e., s.297

### 1.1.3.Modus (Mode) Kavramı

Töz ile sıfatları arasında nasıl bir takım ilişkiler varsa bunun gibi, acaba töz ile dolayısıyla, tözün sıfatlarıyla moduslar arasında da bir ilişki var mıdır? Var ise bu ilişki nasıldır? Yine töz ile sonlu varlıklar arasındaki bağlantı nasıldır? İşte bu soruların cevabı, Spinoza’da modus kavramının ne anlama geldiğini ortaya koymakla mümkündür.

Joachim’a göre Spinoza, şeylerin felsefi yorumunu kendine bağımlı ya da kendine dayanan gerçekliğin ideaları ile başlar. Bu nedenle de gerçeklik (reality) iki büyük bölüme ayrılır: *kendi kendine* ve *başka bazı şey ile olan*. Kendi kendine olan, yani kendine bağımlı (self-depent) *tözdür*. Başka bazı şey ile olan ya da gerçekliği bağımlı olan *modus* ya da tözün durumları (state) olarak adlandırılır<sup>150</sup>.

Bu bağlamda Spinoza’ya göre moduslar, “tözün değişiklikleri (modifications), başka bir ifadeyle kendi kendisine değil, başka bir şey ile varolan ve ancak bu başka şey yardımıyla kavranan şeye denir”.<sup>151</sup> Böylece modus’lar Spinoza açısından bizim töz olarak bilmediklerimizdir. Çünkü onlar kendi kendine değil başka bir şeyle varoluşa sahip olabilenlerdir.

Yine Spinoza’ya göre tözün her sıfatı kendinde vardır ve kendisi boyunca tasarlanır, oysa modus aşamasına geldiğimizde durum farklılaşır<sup>152</sup>. Çünkü artık moduslar, sıfatlar değildir, tözün değişiklikleri olan tikel şeylerdir. Fakat bu özellikleriyle de tözün sıfatlarından ayrılmazlar ve onlarla doğrudan bir ilişkisi vardır.

Töz ile modusları arasındaki ilişki konusunda Spinoza, tözün doğal olarak değişikliklerinden (moduslarından) önce geldiğini kabul eder<sup>153</sup>. Töz ve modusların tanımları (I def. 3 ve I def.5) gözönüne alınınca, tözün doğası bakımından, moduslarından önce gelmesi gerekmektedir. Bu açıdan moduslar için alternatif ikinci bir tanımlama yapacak olursak, töz kendi kendine varlık; modus başka bir varlıkla varolan varlıktır. Çünkü, “varolan herşey ya kendinde (in itself) ya da başka bir şeyde vardır”.<sup>154</sup> Yine töz ile modus arasındaki ayrım, Joachim’in işaret ettiği gibi, bağımlı (dependent) ve bağımsız (self-dependent) varlık arasındaki bir ayrım gibidir.<sup>155</sup> Bu ayrım ise, Aristoteles’e kadar gerilere giden bir geleneğin peşinden gelen Descartes’da, Locke’da vardır. Ancak Spinoza bu gelenekten farklı yeni şeyler de ortaya koyar.<sup>156</sup>

<sup>150</sup> Joachim, a.g.e., s.14-15

<sup>151</sup> Spinoza, **Ethics, Part I, Def. V**, s.45

<sup>152</sup> E.M.Curley, **Spinoza’s Metaphysics: An Essay in Interpretation**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1969, s.18

<sup>153</sup> Spinoza, a.g.e., **Part I, Prop. I**, s.46

<sup>154</sup> **A.g.e., Part I, Ax.I**, s.46

<sup>155</sup> Joachim, a.g.e., s.14-15

<sup>156</sup> Curley, a.g.e., s.20-21



Spinoza için, en önemli noktalardan birisi, “neden ve sonucun fiziksel bağlantısı; öz’ler ve özelliklerin (niteliklerin) epistemolojik bağlantısı son olarak, moduslar ve tözün ontolojik bağlantısının tanınmasıdır”.<sup>157</sup> Nitekim moduslar, tözden öz ve varoluşta farklı olmasına rağmen, onlar tözün özünü oluşturan sıfatlarca üretilir. Böylece moduslar üretildiği yer olan sıfatlardan başka varlığa sahip olmayan varlıklar anlamındadırlar.<sup>158</sup> Çünkü, tözün özünü belli bir biçimde açığa çıkaran her sıfat, sayısız değişimleri ya da modusları ile vardır. Yani moduslar, tözün sıfatları çerçevesindeki hallerdir.<sup>159</sup> Sıfatların da töz ile olan ilişkilerini daha önce ortaya koyduğumuz bağlamında düşünülürse, töz ve modusların hiçbir şekilde aynı olmamasına rağmen, bu yolla düşünüldüğünde bütün varlığın tek bir anlamlılığı sözkonusu olmaktadır. Başka bir ifadeyle, monist bir evren tablosu çizilmeye çalışılmaktadır.

Spinoza, farklılığın sıfatlar ya da değişimler (moduslar)’de olduğunu iddia ettiği önermesinde şunları söylüyor: “İki ya da birçok seçik şey, birbirlerinden ya tözlerin sıfatlarının farklılığından ya da tözün değişimlerinin farklılığı yoluyla ayırt edilir”<sup>160</sup>. Böylece Spinoza açısından zihnin dışında, tözler ve değişimlerinden (moduslar) başka hiçbir şey olmadığından, zihnin dışında birçok şeyin birbirinden ayırtedilebilmesi için tözlerden ya da onun sıfat ve değişimlerinden başka hiçbir şey yoktur<sup>161</sup>.

Bu açıklamalar ışığında daha önce yapılan töz ve sıfat arasında bir ilişkiden bahsedildiği gibi, töz ve değişimleri (modifications) arasında da bir ilişkiden bahsedilmektedir<sup>162</sup>. Bu bağlamda da tözün değişimleri olarak moduslar, bağımsız bir şekilde varolmayan ve sadece diğer şeylerle varolan, hatta onlara bağlı olanlar olarak tanımlanmaktadır<sup>163</sup>. Sözkonusu tözün değişimleri ya da modusları tikel (particular) şeylerden başka birşey değildirler. Nitekim her maddi nesne, yayılımın bir modusu ve her hissetme de, düşüncesinin bir modusu olmaktadır<sup>164</sup>.

Scruton’a göre Spinoza’nın modusları, tikel varlıkları içerir. Yani, “sen” ve “ben” olarak gösterilen bütün tikel varlıklar, tözün moduslarıdır. Bu tekil varlıklar ise, bağımsız (self-dependent) varlıklar değildir<sup>165</sup>. Böylece moduslar tözün dışsal olarak olgusallaşmalarıdır ve her zaman başka bir şeyin olgusallığına bağımlı olarak kavranan tözün çeşitli değişimleri ya da durumları olmaktadır<sup>166</sup>.

---

<sup>157</sup> Deleuze, *a.g.e.*, s.91

<sup>158</sup> *A.g.e.*, s.91

<sup>159</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.298

<sup>160</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part I, Prop. IV**, s.47

<sup>161</sup> *A.g.e.*, **Part I, Prop. IV, Proof**, s.47

<sup>162</sup> Scruton, *a.g.e.*, s.39

<sup>163</sup> Baruch Spinoza, **Principles of Cartesian Philosophy with Metaphysical Thoughts**, Trans.by Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1998, Part I, s.94-95

<sup>164</sup> Pollock, *a.g.e.*, s.154

<sup>165</sup> Scruton, *a.g.e.*, s.39

<sup>166</sup> Hegel, *a.g.e.*, s.260-261

Yapılan tanımı doğrultusunda, sözkonusu modus kavramı oldukça geniş bir kavramdır. Nitekim “modus; özellikleri (bu kitabın kırmızılığı), bağlantıları (bu kitabın diğerinden daha küçük olması), olguları (bu kitabın varlığı), süreçleri (kitabı ayırma, bölme) ve ferdilikleri (kitabın kendisi) ortak bir deyim içinde kapsar”<sup>167</sup>. Bu kategoriler arasındaki ayrımın hiçbir değeri yoktur. Hepsi “modus” olarak adlandırılır.

Bununla birlikte Spinoza, *sonlu* ve *sonsuz* olarak modusları ikiye ayırır. O, varlık teorisinde mantıksal çıkarsama sürecinde doğrudan doğruya sonsuz tözden, sonlu moduslara ilerler. Ancak bu ikisi arasında deyim yerindse dolaylı ve dolaysız olan *sonsuz moduslar* vardır. Sonsuz moduslar, mantıksal olarak sonlu moduslardan önce gelir<sup>168</sup>. Böylece Spinoza, tözden başlayan mantıksal dedüksiyon sürecinde sonsuz tözden hemen ve doğrudan doğruya sonlu moduslara geçmez. Bu ikisi arasında bir takım sonsuz moduslardan bahseder.

Hampshire, Spinoza’da geçen sonsuz ve sonlu modusları konusunda şunları söyler: “Tözün durumları (state) ya da modusları evrenin zorunlu ve evrensel özellikleri olarak doğrudan sonsuz ve ezeli-ebedi modusları ile başlayan, mantıksal bağlılık düzeni içerisinde sınıflandırılabilir. Ve oradan Doğa’nın bozulma (çürüme) ve geçici (fani) farklılaşmaları ile sınırlandırılmış sonlu moduslara inilir”.<sup>169</sup> Buna göre moduslarla ilgili varlıksal neden zincirinde şöyle bir sıralanmadan bahsedilebilir: “bir şeyin varoluşunun nedeni bir başka şeydedir, bu başka şeyin varolması da yine başka bir şey yüzündendir, bu böyle sonsuza kadar gider, ayrı ayrı nesnelere birbirine bağlanmaları en sonunda töze ulaşır”.<sup>170</sup> Böylece bir nesnenin ya da görünüşün anlaşılması ve izah edilmesi ancak tek bir tözün varlığına bağlıdır.

Spinoza’ya göre modusların sonsuzluğu, tözün herhangi bir sıfatından doğan herşey bu sıfat yoluyla olarak ve sonsuz olarak varolan bir modus tarafından değiştirildiği sürece aynı yolda zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolmalıdır.<sup>171</sup> Yine, moduslar zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir modus olarak tasarlanırsa, bu ancak tözün bir sıfatıyla ve bu sıfatın varlığın sonsuzluğunu ve zorunluluğunu kuşatmasını ifade etmesi bakımından olabilir. Buna göre, modusların zorunlu ve sonsuz bir tarzda varoluşu ya doğrudan bağlı oldukları tözün sıfatından ya da tözün mutlak doğasından gelen bir tarzda olur.<sup>172</sup>

Tözün bilinebilen iki sıfatı ile modusları arasındaki ilişkide, “yayılm” sıfatı değişerek “hareket ve durgunluk” haline gelir; yine “düşünce” sıfatı değişerek “zekâ ve

<sup>167</sup> Scruton, *a.g.e.*, s.39

<sup>168</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.19

<sup>169</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.70

<sup>170</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.298

<sup>171</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXII*, s.65

<sup>172</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXIII ve Prof.*, s.65

irade” olur. Hareket ve durgunluk, yani sonsuz olarak değişen yayılım, cisimler dediğimiz sonsuz sayıda sonlu modusları doğurur. Zekâ ve irade, yani sonsuz olarak değişen düşünce sonsuz olarak değişerek ruhları ve özel veya sonlu zekâları ve iradeleri doğurur.<sup>173</sup> Böylece “düşünce” ve “yayılım” tözün sıfatı; “hareket ve durgunluk” ve “zekâ ve irade” sonsuz modusları; cisimler ve ruhlarda da sonlu modusları temsil etmektedir.

Tözün bir hali ya da durumu olan birşey için “modus” (tavır, tarz, kip) tabirini kullanan Spinoza’ya göre, “tözün modül ya da halleri evrenin zorunlu ve genel-geçer yönleri olarak doğrudan sonsuz ve ezeli-ebedi moduslarla başlayıp, doğanın sınırlı yok olup giden ve geçici farklılaşma ya da görünümleri olan sonlu moduslara incek şekilde bir mantıksal bağımlılık düzeni içinde sınırlanır”.<sup>174</sup>

Spinoza’nın sonsuz moduslar ile sonlu modusları birbirinden ayırmasındaki amacı, “hareketin ezeli ve ebedi olduğunu, oysa onun oluşturduğu cisimsel şekillerin başı ve sonu olduğunu, ezelden beri zekâlar ve iradelerin bulunduğunu, ama her bireysel zekânın sınırlı bir süresi olduğunu”<sup>175</sup> ifade etmektedir. Bu düşünceleriyle Spinoza, Weber’e göre, Heraklitos’u andırır bir şekilde hareketin töz kadar ezeli olduğunu kabul etmekte ve onu sonsuz yapmaktadır. Yine o, çelişme ilkesini hiçe sayarak deneyi de inkâr etmeden, yani deneye dayanarak varlığın hem değişmezliğini hem de sürekli değiştiği fikrini kabul etmektedir.<sup>176</sup>

Spinoza, yayılım sıfatı altındaki sonsuz moduslar olan hareket ve durgunluk hakkındaki düşüncelerini açıklamayı Doğa’nın zorunlu bir özelliği olarak tasvir eder. Ve Spinoza Galileo sonrası, diğer naturalist filozoflar ve Descartes gibi niceliğe ait terimlerle, şeylerin bütün değişmelerini düşünür. Bu aynı zamanda matematik-fiziğin metodolojik bir varsayımdır. Söz konusu bu anlayış ise, Bacon ve diğer ampiristlerce tamamen anlaşılmayan ya da gözardı edilen bir durumdur.<sup>177</sup>

Spinoza’nın “hareket ve durgunluk” deyimini günümüz terminolojisi ile *enerji* diye görmenin doğal olacağını ifade eden A.Cevizci’ye göre, “Spinoza, gerçekte yer kaplayan dünyanın kendi kendine yeten herşeyi kapsayan, kendisinde toplam enerji miktarının aynı kaldığı parçaları arasında karşılıklı ilişki ve etkileşimler bulunan bir sistem olarak anlaşılacak durumunda olduğunu söylemektedir”<sup>178</sup>. Böylece moduslar bu tek sistem içindeki enerji alışverişleri olarak da ifade edilebilir.

<sup>173</sup> Weber, a.g.e., s.233

<sup>174</sup> Cevizci, *Çağlara Göre ya da Farklı Metafizik Anlayışlara Örnekler*, s.36

<sup>175</sup> Weber, a.g.e., s.234

<sup>176</sup> A.g.e., s.234

<sup>177</sup> Hampshire, a.g.e., s.73

<sup>178</sup> Cevizci, a.g.m., s.37

Spinoza'ya göre, “sonlu tikel şeyler, yani sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan herşey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka neden tarafından varolmaya ve eyleme belirlenmedikçe varolamaz...”<sup>179</sup> Buna göre, tikel şeyler ya da cisimler olan objeler, sonlu moduslardan daha fazla birşey olamazlar. Çünkü onlar sonludurlar ve bütün sistem içinde yer alırlar. Fakat sistem içinde diğer objelerce sınırlandırılmıştır. Genel değişme içerisinde hareket ve durgunluğun özelliklerinin dağılımı olarak yok olurlar veya varlığa gelirler<sup>180</sup>. Böylece doğa içindeki sonlu her varlık, diğer sonlu varlıklar tarafından sürekli olarak etkileşim halindedir.

Bu arada Spinoza'nın moduslar ile ilgili düşüncelerini anlama, bize tözün anlaşılmasını da sağlayacaktır. Çünkü modusları anlamak, onların töze bağımlı varlıklar olduklarını bilmektir. Bir modusun ideası, tözün ideasını gerektirir. Yine bir modusun gerçekliği, tözün gerçekliğini gerektirir. Ancak tözün genel karakteri, onun moduslarında varsayıldığı gibi tikel formlar tarafından değiştirilmez. Çünkü modusların genel doğası baştan başa töz tarafından belirlenilmektedir.<sup>181</sup> Bu açıdan moduslar aracılığıyla tözü kavramak, bağımlı varlıklar aracılığıyla onların üzerinde yer alan bağımsız varlığı kavramak olur ki, bu yanlış bir kavrayıştır. Çünkü bu parçalar aracılığıyla bütünü kavramak olacaktır. Bununla birlikte Spinoza açısından, parçalar bütünün aydınlatıcı ışığı olmadan bir anlam ifade etmezler.

Her belli şey Doğa'nın “ortak düzeni” içerisinde belli diğer şeyler ile bağlantılı olarak, “herşeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba (canatus) o şeyin fiili (edimsel) özü dışında birşey değildir”.<sup>182</sup> Bu belli şeyler töz olamazlar ve bir öze sahip oldukları söylenebilir ve bunlar moduslar ile ilgili varlıklardır. Onlar kendi kendilerinden başka nedenlerin sonuçları olarak sürekli olarak durum değiştirmelere maruz kalırlar.<sup>183</sup> Onların başarı durumları, sadece sahip oldukları özlerinden çıkarılmazlar, fakat diğer belli şeyler üzerine bağlı eylem yapma referansı ile kısmi olarak açıklanabilirler.

Spinoza, modusu tözün zorunlu matematik bir sonucu olarak kabul etmektedir. Ve nesnelere de kendi aralarında benzer bir takım ilişkiler içerisinde olduğunu belirtir. Zira her nesne başka bir nesnenin, yine her olay başka bir olayın zorunlu sonucu olduğu kabul edilir.<sup>184</sup> Böylece bütün nesnelere arasından kesintisiz bir şekilde ortaya çıkan zorunlu bir bağlantı ortaya çıkar. Bu durumda evrende bir *rastlantı*'nın olabileceği imkanını ortadan kaldırır.

<sup>179</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XXVIII, s.67

<sup>180</sup> Hampshire, a.g.e., s.75

<sup>181</sup> Joachim, a.g.e., s.16-17

<sup>182</sup> Spinoza, a.g.e., Part III, Prop. VII, s.136

<sup>183</sup> Hampshire, a.g.e., s.76-77

<sup>184</sup> Gökberk, a.g.e., s.299-300

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki, töz ve moduslar Spinoza'nın varlık teorisinde önemli olan kavramlardır. Bu iki kavram ise, gerçekliği adeta ikiye bölmektedir. Çünkü Spinoza'da varolan herşey, iki açıdan tasarlanmaktadır: ya kendi kendine (töz) ya da başka bazı şey ile (modus) varolan. Ancak gerçeklik bu iki şekilde kavranmasına rağmen, Spinoza'nın monist varlık teorisi gereği, bütün varlık tek bir sistem içerisinde yer almaktadır.

## 1.2. Tanrı Tasarımı

### 1.2.1. Tanrının Varoluşu ve Töz İle İlişkisi

Spinoza töz, sıfat ve modus kavramlarından ne anladığını ortaya koyduktan sonra evreni anlamak için giriştiği teşebbüsünde, bu kavramlardan hareketle Tanrı, doğa ve insan hakkındaki düşüncelerini temellendirmeye geçer. Bu çerçevede Spinoza, ilk olarak Etika'sında *töz* kavramı ile *tanrı* kavramının bir ve aynı kavram olduklarını açıklamaya çalışır.

Etika'nın birinci bölümünü, *Tanrı Üzerine* (on God) şeklinde bir başlıkla ifade eden Spinoza, Tanrının töz ile bir ve aynı şey olduğunu kabul eder. Nitekim o, Tanrı ile mutlak ve sonsuz bir varlığı, yani herbiri ezeli ve ebedi özü anlatan sonsuz sıfatlardan oluşan tözü, anladığını söyler.<sup>185</sup> Bu bağlamda Tanrı, mutlak olarak sonsuzdur yoksa "kendi türünde" sonsuz değildir. Çünkü sadece kendi türünde sonsuz olan, bir yerde sonsuz sıfatları inkar edebilir. Fakat mutlak olarak sonsuz olan için, bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzlama içermeyen herşey mutlak olarak sonsuz olanın özüne aittir.<sup>186</sup> Böylece Tanrı mutlak sonsuz bir varlıktır. Mutlak sonsuz varlık olan Tanrı, aynı zamanda ezeli–ebedi özü anlatılan sonsuz sıfatlardan oluşan töz'den başkası değildir.

Tanrı ve tözün özdeşliğini kabul eden Spinoza'ya göre, "Tanrı'dan başka bir töz ne olabilir ne de tasarlanabilir."<sup>187</sup> Zira Tanrı, mutlak olarak sonsuz bir varlık olan ve bir tözün özünü ifade eden bütün sıfatlara sahip olan *zorunlu* bir varlıktır. Bu yüzden, Tanrıdan başka bir töz kabul edilseydi, bunun Tanrının belli bir sıfatı yoluyla anlatılması gerekir, ve bu durumda da aynı sıfatı taşıyan iki töz olmuş olurdu. Bu ise, saçmadır. Bu yüzden Tanrıdan başka hiçbir töz olamaz ve kavranamaz.<sup>188</sup>

Spinoza, Descartes gibi sadece Tanrı'yı mutlak olarak kendine bağımlı (self. dependent) ya da tözsel (substantial) bir gerçekliğe sahip varlık olduğunu kabul eder.<sup>189</sup> Fakat Spinoza'nın Tanrısı, Descartes'in Tanrısından çok farklıdır. Şöyle ki Spinoza, Etika'sında ifade ettiği gibi, tek bir Tanrının var olduğunu, dolayısıyla tek bir tözün

<sup>185</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Def.VI, s-45

<sup>186</sup> A.g.e., Part I, Def.VI, Explanation, S.45-46

<sup>187</sup> A.g.e., Part I, Prop.XIV, S.54

<sup>188</sup> A.g.e., Part I, Prop.XIV, Proof., S.54-54

<sup>189</sup> Joachim, a.g.e., S.36.

olacağı düşüncesini ve evrende mutlak olarak sonsuz tek bir tözün varolduğunu açık olarak ortaya koyar.<sup>190</sup> Böylece nasıl töz tek ise, Tanrı da tek olarak kabul edilmektedir.

“Etika” dan gelen çizgide, eserin birinci bölümünün (on God) ilk on dört önermesinde, bu *töz* ve *Tanrı* kavramlarının yer yer birlikte geliştirildiği görülür. Nitekim Spinoza’ya göre, “herbiri sonsuz ve ezeli bir özü ile ifade eden sonsuz sıfatlardan oluşan Tanrı ya da töz, zorunlu olarak vardır.”<sup>191</sup> Bu önermenin kanıtında ise Spinoza, söz konusu önermenin inkar edilmesinin Tanrı’nın ya da tözün varlığının inkar edilmesi olarak değerlendirir. Çünkü bir şey var değil gibi tasarlandığı zaman, bu şeyin özünün varlığı gerektirmediği görülür. Ancak, tözün doğası varlığını gerektirir ve hiçbir “neden” tarafından oluşturulmaz. Çünkü o (töz/Tanrı) kendi kendisinin (causa sui) nedenidir.<sup>192</sup> Buna göre, sonsuz sıfatlardan oluştuğu kabul edilen, töz ya da Tanrı’nın *zorunlu* olarak varolduğu kabul edilmektedir.

Spinoza açısından, çelişki içeren şeyler varolamaz. Bu nedenle de, her şeyin niçin varolduğunun ve niçin varolmadığının gösterilecek bir nedeni olmalıdır. Örneğin, bir üçgen var ise, niçin varolduğunun ve niçin varolmadığının nedeni olmalıdır. Varolmanın ve varolmanın bir nedeni ya şeyin doğasında ya da onun dışında aranmalıdır. Örneğin üçgenin doğasında, onun niçin dört köşeli bir üçgen olmadığı bulunur. Çünkü aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şeklinden bahsetmek, bizi çelişkiye götürür.<sup>193</sup> Bu bakımdan bir üçgenin dörtgen olmadığı onun doğası gereğidir. Bunun gibi Tanrı’da doğası gereği zorunlu olarak var olandır.

Bu çerçevede tözün ya da Tanrının doğasında onun varlığının nedeni vardır. Çünkü onun doğası ya da özü varlığını gerektirir.<sup>194</sup> Bu bağlamda, “bir şey kendisini varolmaktan alıkoyan hiçbir neden bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır. Eğer Tanrının varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden... yoksa ... Tanrı zorunlu olarak vardır”<sup>195</sup> Tanrının varolmadığını açıklayan bir neden olsaydı, o ya Tanrının doğasında ya da onun dışında bir başka doğadaki başka bir töz olacaktı. Böylece aynı doğadaki bir töz olsaydı bundan dolayı, Tanrının varlığı kabul edilmiş olacaktı. Ancak Tanrı’dan başka doğa’da olacak olan töz ile onun arasında hiçbir ortaklık yoktur. Bunun sonucu olarak Tanrının varlığına ne neden ne de engel olabilir.<sup>196</sup> Tanrının varlığını ortadan kaldıran neden, tanrısal doğanın dışında varolamaz. Eğer, tanrısal doğa varolmasaydı, zorunlu olarak onun doğası kendisinde olur ve bu doğa böylece bir çelişki içerirdi. Fakat mutlak olarak sonsuz ve en yüksek

<sup>190</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XIV, Corollary I, S.55

<sup>191</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, S.51

<sup>192</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Proof., S.51

<sup>193</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Another Proof., S.51–52

<sup>194</sup> A.g.e., Part I, Prop. VII, S.48

<sup>195</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Another Proof. S. 51–52

<sup>196</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Another Proof., s. 52–53; Ayrıca Bkz. A.g.e, Part I, Prop. II. s.46

düzeyde yetkin Varlık için bunu ileri sürmek olanaksızdır.<sup>197</sup> Böylece ne Tanrı ne de Tanrının, dışında onun varoluşunu ortadan kaldıracı bir herhangi bir neden vardır. Çünkü Tanrı zorunlu olarak varolan bir varlıktır.

Bu açıklamalar ile Spinoza'nın Tanrının varlığı konusunda *ontolojik delil*'i; kullandığını görüyoruz. Wolfson'un da ifade ettiği gibi Spinoza bunu Descartes'den almıştır.<sup>198</sup> Yukarıdaki açıklamalar ışığında Spinoza'nın görüşlerine göre, Tanrı hakkında bir tasavvura sahip olmak, bir tözü tasavvur etmek olduğu için ve varlık da tözün özüne ait olduğundan bir, tek ve sonsuz töz olan Tanrı varlığı, zorunlu olan bir töz olmaktadır. Bu açıdan Tanrının yok olduğunu düşünmek bir çelişki doğurur.<sup>199</sup>

Ontolojik delil, bir takım kavramlardan bazı şeylerin varoluşunu kanıtlama tarzıdır. Nitekim Spinoza, Tanrının “açık ve seçik” ideasından başlayan rasyonalist felsefenin paradigması çerçevesinde açık ve seçik Tanrı kavramının kılavuzluğu ile, dünya hakkında bir sonuca doğru ilerler. Daha önceki filozoflar bu delili, daha dar bir planda bir şeyin varolduğunu göstermek için kullanırken, Spinoza daha geniş bir kapsam ile varolan birşeyi göstermek için bu delilden yararlanır.<sup>200</sup> Bu bağlamda töz tanımından yola çıkıp ve tözü Tanrı ile özdeş kabul eden Spinoza, varlığı açıklamaya Tanrı ile başlıyor. Burada da *Tanrı* düşünce düzeyinde ilk varlık olarak kabul edildiği için, Spinoza'nın doğal olarak ontolojik delili kullanmak durumunda kaldığı söylenebilir.

Spinoza, yaptığı akıl yürütme ile tanrısal töz ile işe başlamakta ve sonra mantıksal olarak çıkarsanabilir evreler halinde ilerlemektedir. Nitekim o, bu yolu takip etmeyen filozoflar için şunları söyler: “Tanrının doğası hem bilgi hem doğa bakımından önsel olduğu için, herşeyden önce incelenmiş olması gereken Tanrının bu doğasını göz önüne alacakları yerde, bilgi düzeyinde onun en sonra geldiğini ve duyu objeleri adı verilen şeylerin başka herşeye önce olduğuna inanmışlardır”<sup>201</sup> Bu düşüncesi ile Spinoza, hem Skolastiklerden hem de Descartes'den ayrılmaktadır. Nitekim St. Thomas Aquinas felsefesinin zihin, Tanrı ile değil ama duyusal deneyim nesnesi ile başlar. Ve bunlar üzerinde düşünme yoluyla Tanrının varoluşunun doğrulanmasına yükselir. Böyle olunca Tanrı, düşünceler düzeninde önsel değildir, fakat ontolojik olarak önseldir. Öte yandan Descartes, Tanrı ile değil “Düşünüyorum öyle ise varım” (cogito ergo sum) şeklinde ortaya koyduğu açık ve seçik önermesi ile işe başlar. Bununla birlikte Spinoza,

<sup>197</sup> A.g.e., Part I, Prop XI, Another Proof., S.53

<sup>198</sup> A. Harry Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Harvard Un. Press, Cambridge, 1962, s.182–183

<sup>199</sup> Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay. Ankara, 1993, s. 31–32

<sup>200</sup> Scruton, a.g.e., s.35

<sup>201</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. X, Note, s.89–90

sözkonusu bu iki görüşten ayrılır.<sup>202</sup> Çünkü onun açısından Tanrı, hem ontolojik hem de epistemolojik bakımdan bütün diğer varolanlardan önce geldiği kabul edilmektedir.

Spinoza, Tanrının varlığı konusundaki ontolojik kanıtlamalarını şu şekilde devam ettirir: Var olmamak bir güçsüzlük, varolmak bir güçlülüktür. Bu açıdan bakıldığında zorunlu olarak varolan şey yalnızca sonlu varlıklar olursa sonlular sonsuzdan daha güçlü olacaktır. Oysa böyle bir durum imkansızdır. O halde ya hiçbir şey var değildir ya da zorunlulukla varolan mutlak olarak sonsuz varlıktır. Tözün doğası varlığını gerektirdiği için, mutlak olarak sonsuz olan Varlık, yani Tanrı zorunlu olarak vardır.<sup>203</sup> Bu bağlamda varolabilmek bir güç ise, böylece bir şeyin ne kadar gerçekliği varsa, onda varolabilmek gücü de o kadar çoktur.<sup>204</sup> Bu çerçevede mutlak olarak sonsuz varlık olan Tanrı, böyle bir güce sahip olan yegane varlık olduğu için, onun zorunlu olarak varolduğu kabul edilmelidir.

Spinoza, Tanrının yetkin oluşu açısından da konuya yaklaşır. Zira ona göre, “varlık dünyasında mutlak olarak sonsuz varlık, yani Tanrının varlığı kadar güvenebileceğimiz hiçbir varlık yoktur. Çünkü onun özü her türlü yetkinsizliği dışarda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız yoktur...”<sup>205</sup> O halde Tanrı zorunlu olarak vardır.

Bu düşünceleriyle Spinoza, ontolojik bir akıl yürütmeyi kullanarak Tanrı’yı idealar düzeyinde önce gelen olarak kabul etmektedir. Ayrıca Tanrı ile başladığı bu sisteminde Spinoza daha sonra sonlu şeylere doğru ilerler. Bu arada o, nedensellik ilişkisini mantıksal içerme ilkesi ile özdeşleştirerek doğada olumsuzluğa yer bırakmaz. Bu bağlamda varolan herşeyin Tanrı’ya olan nedensel bağımlılığı mantıksal bağımlılıkla paralel ya da bir ve aynı kabul edilirse, maddi varlıkların dünyasında olumsuzluğa, insan dünyasında ise özgürlüğe yer kalmaz.<sup>206</sup> Böylece Spinoza’nın Tanrının varlığı ile ilgili açıklamalarında varlık alanında adeta metafiziksel bir tdeterminizmden de bahsettiği görülmektedir.

Spinoza’nın varlık sisteminde Tanrı kavramı, bütün gerçekliği (Reality) kapsayan bir kavramdır.<sup>207</sup> Nitekim, “...yayımlı şey ile düşünen şey Tanrının ya sıfatları ya da Tanrının sıfatlarının değişikleri (modifikasyonları)’dır. Çünkü varolan herşey ya kendi başına ya da bir başkası tarafından vardır.”<sup>208</sup> Yani, varolan herşey ya bir tözün sıfatı ya da bir modusudur. Bu iki alternatif dışında varolan birşeyden bahsedilemez.

<sup>202</sup> Copleston, a.g.e., s.14

<sup>203</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XI, Proof., s.51

<sup>204</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Note, s.53

<sup>205</sup> A.g.e., Part I, Prop. XI, Note, s. 53–54

<sup>206</sup> Coplesten, a.g.e., s.15; Ayrıca Bkz. Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü, s.802

<sup>207</sup> Joachim, a.g.e., s.39

<sup>208</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XIV, Corollar II, s.55



Spinoza, Tanrı'nın insan gibi ruh ve beden'den bileşik bir varlık olduğunu ya pasif hallere ve edilgilere maruz kaldığını iddia eden bir anlayışın yanında yer almaz. Çünkü böyle bir görüşte olanlar onun açısından, Tanrının doğası üzerinde doğru bir fikre sahip olmaktan uzak olanlardır. Şöyle ki, gerçekten Tanrının doğası üzerinde biraz düşünmüş olanlar hepsi Tanrının asla cisimsel ve tensel olmadığını kabul ederler.<sup>209</sup>

Spinoza'ya göre, tek bir töz vardır, yani dolayısıyla tek bir Tanrı vardır.<sup>210</sup> Tanrının tek olarak adlandırılmasının yanında Tanrı, bir *bütün* (whole) olarak da düşünülür.<sup>211</sup> Mutlak olarak sonsuz olan Tanrı, bölünemezdir.<sup>212</sup> Bu bakımdan Varlığın akıl varlığı (reason being) ve gerçek varlık (real being) olarak ikiye bölünmesi yanlıştır.<sup>213</sup> Bu da gösteriyor ki, Spinoza “bütüncü” bir açıklama kuramı taraftarıdır, Çünkü o, parçaların durumu ve davranışlarını açıklamadan önce tüm varlığı bir *bütün* olarak kavrama ve anlama peşindedir. Bir *bütün* olarak düşünülen Tanrı da bütün varolanlardan, önce olarak kavranılması gereken bir varlıktır.

Sonuç olarak, Spinoza metafiziğinde töz ile Tanrı kavramları aynı şeyi ifade eden kavramlardır. Fakat Descartes, tek gerçek tözün Tanrı olduğu sonucuna ulaşmasına rağmen, bu konuda Spinoza kadar yeterince ısrarla olmamıştır. Nitekim Descartes, ruhların ve cisimlerin de en azından görelî tözler olmasına izin vermişti. Oysa Spinoza, ulaştığı sonuçta Descartes'in aksine yarattığı dünyadan ayrı bir yaratıcı, yani Tanrı ya da töz değil, Tanrının ya da tözün varolanların toplamı olduğu sonucuna varmıştır.<sup>214</sup>

Yine Tanrının varlığı konusunda daha ikna edici bulduğu için, “ontolojik delil”i çok sık kullanan Spinoza'nın, Tanrının varlığını kabul etmesi ve bunu da deliller ile göstermeye çalışması metafizik sisteminde “Tanrı” kavramının ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

### 1.2.2. Tanrının Nedenselliği

Spinoza, Tanrının nedenselliği konusuna öncelikle töz ve moduslar arasındaki bağlantıyı açıklama girişiminde ifade ettikleri çerçevesinde yaklaşır. Nitekim Spinoza, geometrik bir analogi kullanarak Tanrısal töz'den modusların (varlık tarzlarının) üretildiğini, başka bir ifade ile modusların töz tarafından belirlenmiş olarak meydana getirildiğini ifade etmektedir. Bu çerçevede modusların Tanrıyı takip etmesi ise, mantıksal bir içerme bağlantılarının kapsamında gerçekleşmektedir.<sup>215</sup> Bu açıdan

<sup>209</sup> A.g.e., Part I, Prop. XV, Proof., s.55

<sup>210</sup> A.g.e., Part I, Prop. XIV, Corollary I, s.55

<sup>211</sup> Joachim, a.g.e., s.42

<sup>212</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Proof. XIII, s.54

<sup>213</sup> Spinoza, *Metaphysical Thoughts*, Part I, s.96

<sup>214</sup> Magee, a.g.e., s.97

<sup>215</sup> Curley, a.g.e., s.44

bakıldığında, Tanrının nedenselliğinden nasıl bahsedilebilir? Ya da Tanrı ile belirlenmiş olarak meydana getirilen modusları arasında nasıl bir ilişki vardır?

Spinoza'nın, Tanrının nedenselliği ile ilgili konuya yaklaşımı başlangıçta, “varolan herşey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz”<sup>216</sup> şeklindedir. Bu açıdan bakıldığında, hiçbir modus (varlık tarzı) Tanrının doğası dışında varolamaz ve tasarlanamaz. Başka bir ifadeyle her bir modus, yalnız Tanrının doğasında varolabilir ve onunla kavranabilir. Tanrı varolan biricik töz olduğundan ve modusları da asla töz olamayacağından, bunlar ancak zorunlu olarak tanrısal tözün değışkileri ya da görünüşleri olabilirler.<sup>217</sup> Bu bağlama da varolan her şey Tanrısız ne varlık kazanabilir ne de kavranabilir.

Spinoza’ya göre, “Tanrının doğasının zorunluluğundan sonsuz biçimde sonsuz sayıda şeyler (yani,sonsuz aklın tasarlayabileceği bütün şeyler) çıkar.”<sup>218</sup> Eğer herhangi bir şeyin tanımından, zihin bu şeyin gerçekten zorunlu sonuçları olan özelliklerini çıkarırsa ve şeyin tanımı özünde ne kadar çok gerçeklik gösterirse, Tanrının doğasının herbiri kendi türünde sonsuz özü ifade eden mutlak sonsuz sıfatları olduğu için zorunlu olarak bundan çıkması gerekir.<sup>219</sup> Bu çerçevede Tanrı, farklı adlarla ifade edilen “neden” olarak görülür. Nitekim, bunlardan ilki, Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği her şeyin “etkin nedeni” (the efficient cause)’dir. İkincisi, Tanrı bir ilineği aracılığı ile değil, kendinde (in himself) bir nedendir. Üçüncüsü, Tanrı mutlak olarak ilk neden (first cause)’dir.<sup>220</sup>

Spinoza açısından Tanrı, hiçbir baskıya bağlanmaksızın sırf kendi doğasının kanunları ile etki eder ve etkin olur.<sup>221</sup> Böylece Tanrının yalnızca doğasının zorunluluğundan ya da aynı ifade olan yalnızca kendi doğasının kanunlarından mutlak olarak şeyler çıkabilir. Yani, “...hiçbir şey Tanrısız olamaz ve Tanrısız tasarlanamaz ... herşey Tanrı’dadır”<sup>222</sup> Bu bakımdan Spinoza, Tanrının dışında Onun etkisini zorlayan ve tesirde bulunmasını gerektiren hiçbir varlığın olmadığını kabul etmektedir. Zira Tanrı, böyle durumların dışında kalarak sadece kendi doğasının kanunlarıyla diğer varlıklar üzerinde bir tesir gücüne sahiptir.

Spinoza, bu düşüncelerinden sonra bir takım sonuçlara ulaşır: Birincisi, “Tanrının dışında ya da Tanrıda onun etki yapmasına neden olabilecek kendi doğasının yetkinliğinden başka hiçbir neden yoktur.” İkincisi, “... gerçekten özgür neden olarak yalnızca Tanrıdan bahsedilir... Çünkü kendi doğasının zorunluluğu ile yalnız Tanrı

<sup>216</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XV*, s.55

<sup>217</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XV, Proof.*, s.55

<sup>218</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVI*, s.59

<sup>219</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVI, Proof.*, s.59

<sup>220</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVI, Corollary 1,2,3*, s.59

<sup>221</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVII*, s.59

<sup>222</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVII, Proof.*, s.59–60

vardır ve yalnız o kendi doğasının zorunluluğu ile etki eder. Öyle ise, özgür neden olan ancak Tanrıdır.”<sup>223</sup> Fakat Spinoza, Tanrının *özgür neden* olması kosunuda, Tanrının kendi doğasından doğan ya da kendi gücünden olan şeylerin meydana gelmesini ve gelmemesini sağlayan bir *özgür neden* olması gerektiğini savunanlara karşıdır. Zira o, herşeyin Tanrının doğasının zorunlu sonucu ve eseri olduğunu iddia eder. Nitekim Spinoza, bu konuda şunları söyler : “... başkaları Tanrının özgür bir neden olduğunu, çünkü onun doğasından doğduklarını, onun gücü içinde olduklarını söylediğimiz şeylerin olmamasını ya da onun tarafından üretilmemesini sağlayabileceğini sanırlar. Ama bu tam olarak Tanrının bir üçgenin üç açısının iki dik açığına eşit olmasının bir üçgenin doğasından gelmemesini ya da verili bir nedenden bir etkinin doğmamasını sağlayabileceğini söylemektir ki, bu saçmadır.”<sup>224</sup>

Kendi doğasının zorunluluğu olarak varolan Tanrı, tekdir ve herşeye tesir eder. Tanrı herşeyin özgür bir nedenidir.<sup>225</sup> Ancak Tanrının özgürlüğü zorunluluğu ile aynı anlamı ifade eder.<sup>226</sup> Nitekim Spinoza, “yalnızca kendi doğasının zorunluluğundan varolan ve eylemi sadece kendisi tarafından belirlenen şeye özgür(free)”<sup>227</sup> denebileceğini belirtir. Bundan ötürü Joachim’in de ifade ettiği gibi, Spinoza’da bu anlamda zorunluluk özgürlüğe zıt değildir. Yine özgürlük kanunsuzluk(lawless) anlamında da değildir. Özgür, kendinde belirlenmiş (self-determined) ya da tamamen zorunluluktur. Tanrının eylemlerini kontrol edecek dışsal bir düzenden de bahsedilemez. Ayrıca Tanrı bir “kader” konusu da değildir, onun aktivitesi sonsuz şekilde kendisindedir. Bu anlamda Tanrı, mutlak olarak kendiliğinden olan ya da özgürdür.<sup>228</sup>

Spinoza, Tanrının doğasının ne akıl ne de iradeye sahip olabileceğini kabul eder. Çünkü ona göre, “Tanrının en yüksek gücünden ya da sonsuz doğasından sonsuz yolda sonsuz sayıda şey... ve tüm şeyler zorunlu olarak doğmuştur. Yani var olan herşey onun doğasının zorunlu sonucudur.”<sup>229</sup> Böyle olduğu için, eğer Tanrı’ya yüklenen akıl ve irade onun sonsuz özüne ait ise, bu yüklemeler hiç kuşkusuz insanların genellikle onları kullandıkları anlamda anlaşılabilir. Çünkü onun özünü oluşturabilecek akıl ve irade bizim akıl ve irademizden bütünüyle ayrı olmalıdır.<sup>230</sup> Bu bakımdan Spinoza, Tanrının eserlerini irade özgürlüğü ile meydana getirdiği düşüncesine katılmaz. Zira Tanrının

<sup>223</sup> A.g.e., Part I, Prop. XVII, Corollary 1,2, s.60

<sup>224</sup> A.g.e., Part I, Prop. XVII, Note, s.60–61

<sup>225</sup> A.g.e., Part I, Prop. XVII, Corollary 2, s.60

<sup>226</sup> Spinoza, *Short Treatise on God, Man and His Well-Being*, Trans. Ed. By, A. Wolf, M.A., D. Lit., Russell and Russell. Inc., New York, 1963, The First Book, S.41.

<sup>227</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Def.VII*, s.46

<sup>228</sup> Joachim, a.g.e., s.59

<sup>229</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XVII, Note, s.60

<sup>230</sup> A.g.e., Part I, Prop. XVII, Note, s.60–61

eserlerini meydana getirmesi, yalnızca onun zorunlu bir neden olarak görülmesi ile ilgilidir.<sup>231</sup>

Spinoza, “Tanrı ve şeyler (things) arasındaki nedensel bağlantı sadece zorunlu bir bağlantı değil, aynı zamanda bu zorunluluğun bir mantıksallığa da sahip olduğudur... Burada geçen mantıksal olma ise... zamansızdır. Böylece Tanrının nedenselliği zamansız olmalıdır.”<sup>232</sup> Zira “... sonsuz yolda sonsuz şeyler yani herşey Tanrının sonsuz gücü ya da onun sonsuz doğasınca zorunlu olarak meydana gelmiştir, ya da aynı zorunlulukta ondan çıkmıştır. Bunga göre, varolan herşey onun doğasının zorunlu sonucudur. Nitekim üçgenin doğasından da iç açılarının iki dik açiya eşit olduğu sonucu ezeli olarak çıkarılacaktır. Böylece Tanrının evrensel gücü fiil(edimsel) halindedir ve o ezeli olarak fiil halinde kalacaktır.”<sup>233</sup>

Curley’e göre, Spinoza’nın nasıl olupta değişimi kabul ettiğini anlamak zordu. Ve ona göre gerçekten bazı Spinoza yorumcuları bu noktada farklı yaklaşımlar içerisindeydi.<sup>234</sup> Hatta O, Spinoza açısından fenomenal dünyanın illüzyon olduğunu söylemekte Joachim gibi cesur davrananlar olduğunu bile ifade etmiştir. Yine bir kısım yorumcular da Tanrısal zorunluluk çerçevesinde sonsuz varlıktan sonlu varlıkların çıkarılmasını mümkün görmüşlerdir.<sup>235</sup> Ancak burada şu kesin olarak söylenebilir ki, Spinoza Tanrı ve diğer varolanlar arasındaki neden ve sonuç bağlantısını mantıksal bağlılıkla bir ve aynı görmektedir.

Kısa Denemelerinde Spinoza, Tanrının bütün şeylerin nedeni olduğunu ve herhangi bir töz tarafından ise üretilmediğini söyler. Ayrıca Tanrı, bütün sıfatların yüklenildiği bir varlıktır. Bütün diğer şeylere gelince onlar, Tanrının dışında anlaşılabilir ve ne anlama geldikleri de bilinemez.<sup>236</sup> Bu bakımdan bütün varolanlar Tanrı ile bir bağlantı içerisinde.

Tanrının bütün şeylerin nedeni olmasının bir anlamı da, O’nun *içkin* (immanent) bir neden olduğudur. Bu konuda Spinoza, hem Kısa Denemeleri’nde hemde Etika’sında bu amaçla şunları söyler: Tanrı, varolan herşeyin geçici(transeunt) nedeni değil, ama içkin (immanent) bir nedenidir.<sup>237</sup> Başka bir ifade ile, varolan herşey Tanrıya varolduğuna ve Tanrı ile tasarlanabildiğine göre, “Tanrı kendisinde olan bütün şeylerin nedenidir.”<sup>238</sup> Bu bağlamda Tanrı bütün şeylerin geçici değil, içkin bir nedeni olmaktadır. Böylece Spinoza geleneksel Yaratıcı(creator) ve Yaratılan(his creation)

<sup>231</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXXII, ve Corollary I, s.70; Ayrıca bkz. Erdemli, a.g.m, s.218

<sup>232</sup> Curley, a.g.e., s.46

<sup>233</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. XVII, Note, s.60

<sup>234</sup> Curley, a.g.e., s.46

<sup>235</sup> A.g.e., s.46

<sup>236</sup> Spinoza, Short Treatise, The First Book, s.41

<sup>237</sup> Spinoza, Short Treatise, The First Book, s.41; Ayrıca Bkz. Spinoza, Ethics, Part I, Prop.XVIII, s.62

<sup>238</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. XVIII, Proof., s.62

şeklindeki teolojiksel ayırımına<sup>239</sup> ve dolayısıyla “aşkın” (transcendental) bir şekilde Tanrının nedeni olması görüşüne de katılmadığı görülmektedir.

Hampshire’ye göre, eğer Tanrı yaratma eylemlerini gerçekleştiren ya da tek bir eylem ile evreni kuran bir mümessil olarak tasarlanırsa, O’nun özellikleri geçici (transient) neden olarak tasvir edilir. Böyle bir varsayım (ki Spinoza’ya göre bu kendisinden çelişik bir şeydir)’da Tanrının nedensel aktivitesi bir zamanda ortaya çıkar ve sonra durur (tıpkı insanın aktivitelerinde olduğu gibi). İşte böyle bir Tanrı kavramı da geçici neden olarak görülür. Fakat Spinoza, içkin neden olarak Tanrı kavramını kabul eder. Bu da bütün şeylerin sonsuz nedeni olarak Tanrının düşünülmesini kapsar. Buradaki sonsuz (eternal) ise, bir zamanda vukubulan ve sonra duran’a zıttır.<sup>240</sup> Dolayısıyla böyle bir anlayış, Tanrının yaratıcı bir neden olarak kabul edilmesini ortadan kaldırır.

Yine Hampshire’ye göre, Tanrının içkin bir neden olduğu düşüncesi, Spinoza’nın sisteminden soyutlanırsa, bu düşünce sadece mistik ve anti-bilimsel olarak görülür. Çünkü Spinoza’da doğal şeyler ve olaylar “aşkın” neden ya da nedenler tarafından açıklanabileceği kabul edilmez. Bu bakımdan eğer birisi onda “Tanrı” ve “Doğa” kelimelerinin aynı anlama geldiğini unutursa, onun doktrinini mistik ve anti-bilimsel olarak görecektir.<sup>241</sup>

Spinoza Tanrı’yı *içkin* bir neden olarak kabul etmek ile Descartes ve diğer Tanrı’yı *aşkın* neden olarak kabul eden filozofların Tanrı anlayışlarından da ayrılır. Nitekim, Descartes’in Tanrı’sının Hristiyanlığın Tanrısı olduğundan hiç şüphe yoktur.<sup>242</sup> Descartes’den sonra gelen Kartezyen filozoflardan Malebranche’de de “Tanrı hem insani bilgi düzeyinde hem de fiziksel nedensellik düzeyinde yegane yeterli neden olarak öne sürülmekteydi.”<sup>243</sup> Ancak onun Tanrı’sıda Hristiyanlığın Tanrısıydı. Oysa Spinoza’nın Tanrısı bunlarından farklıdır.

Spinoza’ya göre, “sonuç için olan bilgi, neden için olan bilgiye bağlıdır ve zorunlu olarak onun varlığını içerir.”<sup>244</sup> Nitekim o, bu önermeyi şöyle örneklendirir: A, B’nin nedeni olarak kabul edilirse, B’nin varoluş ve doğasının A’ya bağlı olduğu söylenir. Ve bu “şeyler” arasındaki bağlılık, “idealar” arasındaki bağlılıkta da görülür. Yani, A ideasına ait kurulan bir doğruluk kabul edilirse, B’nin ideası A ideası üzerine bağlıdır.<sup>245</sup> Burada matematiksel bir akıl yürütmeden bahsedilir. Nitekim, matematiksel akıl yürütme, idealar arasında rasyonel bağlılık ilişkisinin bir paradigmasıdır. Fakat bu

<sup>239</sup> Hampshire, a.g.e., s.42

<sup>240</sup> Hampshire, a.g.e., s.42–43

<sup>241</sup> A.g.e., s.44

<sup>242</sup> Etienne Gilson, **Tanrı ve Felsefe**, Çev. Mehmet Aydın, Birleşik Yay., İst., 1999, s.35

<sup>243</sup> A.g.e., s.81

<sup>244</sup> Spinoza, **Ethics, Part I, Ax. IV**, s.46

<sup>245</sup> Scruton, a.g.e., s.36

yöntem Spinoza açısından aynı zamanda nedenselliğin de bir paradigması olarak kabul ediliyor.<sup>246</sup> Böylece A ile B arasındaki bu şekilde bağlılık gibi, doğa'daki bütün şeyler de birbiri ile bağlantılıdır.

Tanrının nedenselliği konusunda *zorunluluk* fikrinin kabul edilmesi bütün zorunsuzlukları ortadan kaldırır. Dolayısıyla şansa ve rastlantıya da yer bırakılmaz. Bu yüzden Tanrının hükümlerinde bir “keyfilik” ve “irrasyonellik” den bahsedilmez. Bu bağlamda Doğa kanunları Tanrının hükümleri (derees) ile aynıdır.<sup>247</sup> Şöyle ki, “Doğada zorunsuz olan hiçbir şey yoktur. Fakat orada herşeyin şu ya da bu tarzda varolması ve bir sonuç meydana getirmesi Tanrısal doğanın zorunluluğu ile gerektirilmiştir.”<sup>248</sup> Öyle ise doğa'da asla bir zorunsuzluktan (olumsallıktan) bahsedilemez.

Spinoza'ya göre, “Tanrının gücü kendi özüdür”<sup>249</sup> Yani, Tanrı özünün zorunluluğu sonucu kendi kendisinin nedenidir ve herşeyin de nedenidir. Böylece herşeyi var ve etkin kılan ve kendisini varkılan Tanrının gücü, onun kendi özü olur.<sup>250</sup> Tanrı gücünde tasarladığımız herşey zorunlu olarak vardır.<sup>251</sup> Bu açıdan bakıldığında Tanrı, hem kendi kendisinin nedeni hem de herşeyin nedeni olarak görülmektedir.

Curley, Spinoza'nın bilimsel kanunlar aracılığıyla bütün olayların açıklanabileceğinin imkanına çok güçlü bir şekilde inancı olduğunu ifade eder.<sup>252</sup> Bu bakımdan Spinoza, “Teolojik ve Politik incelemesi”nin *mucize* konusuyla ilgili bölümünde doğal kanunlar tarafından doğadaki her olayın belirlenebileceğini ifade eder. Nitekim ona göre, “doğa'daki evrensel kanunların aksine, doğada hiçbir şey gerçekleşmez. Yine doğa kanunlarından çıkmayan ya da onun ile uyuşmayan herhangi birşeyden meydana gelmez.”<sup>253</sup> Buradaki “kanun” kelimesinden ne anladığını ise Spinoza şöyle ifade eder: “Kanun terimi, mutlak olarak alındığında her ferdi olana göre, ya da aynı türlerin bütün ya da bazı unsurları bir ve aynı tayin edilmiş ve belirli tarzda gerçekleşmesi anlamında önemli olandır.”<sup>254</sup> Bu bakımdan Spinoza, bütün olayların bu türden “kanunlar” tarafından tayin ve belirlendiğini düşünmektedir.

Bu konu ile bağlantılı olarak Spinoza, “mucize” olarak bir şeyin varolabileceğine inanmaz. Çünkü eğer bir olay mucize olarak ortaya çıktığı kabul edilirse, doğanın bazı düzenliliklerinin olamayacağına inanılır. Bu olay herhangi bir düzensizlik içerisinde olursa da bu bize, olayın tuhaf ve gizemli olacağına işaret eder. Yine bu tip inançlara

<sup>246</sup> A.g.e., s.36–37

<sup>247</sup> Joachim, a.g.e., s.60

<sup>248</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXIX*, s.29

<sup>249</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXXIV*, s.74

<sup>250</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXXIV, Proof.*, s.74

<sup>251</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXXV*, s.74

<sup>252</sup> Curley, a.g.e., s.83

<sup>253</sup> Benedict Spinoza, “Theologico–Political Treatise”, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, Trans. By. R.H.M. Elwes, Dover Publication, New York, Vol. I, 1955, s.83

<sup>254</sup> A.g.e., s.57

(mucize gibi) sahip olursak, doğal açıklamalara karşı çıkmış oluruz.<sup>255</sup> Bu da Spinoza açısından bir hatadır. Zira bütün olaylar ancak doğal nedenler ile açıklanabilir.

Spinoza'nın görüşlerine göre, kehanetler ve mucizeler gibi işaretlerin vereceği kesinlik, doğal bilgilerin taşıdığı kesinlikten daha aşağı bir düzeydedir. Çünkü doğal bilgilerin kesinliklerinin ölçütü, hiçbir işaret veya dış işarete ihtiyaç göstermezler. Aksine onu doğaları gereği kendi içinde taşırlar.<sup>256</sup>

Spinoza, Tanrının gücü ya da özünde (power ad essence) kullanılan aynı mantıksal dilin, doğa kanunlarında da geçerli olduğuna işaret eder. Nitekim ona göre, Tanrının evrensel kanunlarından çıkmayan hiçbirşey doğa'da gerçekleşmez.<sup>257</sup> Bu da Tanrının gücü ve özü ile doğa kanunları arasında çok yakın bağlantıların varolabileceğini ifade etmektedir. Teolojik–Politik İncelemesi'nde Spinoza, bu konuda şunları söyler: “Ben, Tanrının rehberliği ile sabit ve değişmez doğanın düzenini ya da doğal şeylerin zincirlemesini (concatenation) anlarım.Çünkü bütün şeylerde meydana gelen ve belirlenmişliğe göre, evrensel doğa kanunları, Tanrının her zaman ezeli–ebedi doğruluk ve zorunluluğu içeren hükümleri (decrees) hariç tutulursa, hiç bir şey ifade etmez. Böylece doğa kanunlarına göre meydana gelen bütün şeyler hakkında söylediklerimiz ile Tanrının rehberliği ve hükümleri tarafından yönetildiğini söylediklerimiz aynı şeyi ifade ettiklerimizdir. Çünkü bütün doğal şeylerin güçleri Tanrının kendinde olan gücü hariç tutulursa, hiçbir şey ifade etmez.”<sup>258</sup>

Spinoza bu konuyla ilgili benzer düşüncelerini Etika'sında da şu şekilde ifade eder: “Hiçbir şey Doğa'da varolan bu kusura yorulabilecek şekilde meydana gelmez. Çünkü Doğa her zaman, her yerde bir ve aynıdır. Onun erdemi (virtue) ve onun eylemlerinin gücü aynıdır. Yani, Doğa'nın kanunları ve kuralları, bütün şeylerde meydana gelmesi ve bir form'dan diğerine değiştirilmesine göre her zaman her yerde aynıdır.”<sup>259</sup> Buna göre, bütün açılardan şeylerin doğalarını bilmek, başka bir ifade ile doğanın kurallarını ve evrensel kanunları bilmek her zaman ve her yerde bir ve aynı olmaktadır. Spinoza'nın bu düşünceleri ise, “Doğa” ile “Tanrı”nın bir ve aynı olmasını (tıpkı töz ile Tanrının aynı olması gibi) gündeme getirmektedir.

Curley'e göre, Spinoza'nın Tanrının nedenselliği konusundaki düşüncelerin de onun, bir yolunu bulup Tanrı ya da Doğa'nın gücü ya da özü ile fenomenlerin idare edilmesi olan bilimsel kanunları, ortak bir platforma çekerek, tabir yerinde ise özdeşleştiriyor.<sup>260</sup> Bu bağlamda, Spinoza açısından “şeylerin doğal bir açıklamaya sahip

<sup>255</sup> A.g.e., 27–29; Ayrıca Bkz. Curley, a.g.e., s.47–48

<sup>256</sup> Spinoza, *Theologico–Political Treatise*, s.27–29; Ayrıca Bkz. Aslan, a.g.m., s.119

<sup>257</sup> Curley, a.g.e., s.48

<sup>258</sup> Spinoza, *Theologico–Political Treatise*, s.44–45

<sup>259</sup> Spinoza, *Ethics, Part III, On The Origin And Nature of The Emotions*, Preface, s.129

<sup>260</sup> Curley, a.g.e., s.49

olduğunu inkar etmek, Tanrının gücünü inkar etmektir.”<sup>261</sup> şeklinde bir sonuca ulaşılması da kaçınılmaz oluyor.

### 1.3.Doğa Tasarımı

#### 1.3.1.Tanrı ve Doğa İlişkisi

Batı düşünce tarihinde *doğa* konusu üzerinde farklı farklı yaklaşımların olduğu görülmüştür. Bu konuda belli başlı üç aşamadan bahsedilir: Birincisi, doğa tasarımının düşüncenin odağına girdiği dönem; İkincisi, doğanın yoğun ve sürekli olarak düşünmenin konusu olduğu dönem; Son olarak da herbiri onun üzerine kurulan ve doğa bilimine yeni bir görünüm kazandırılmış olduğu dönem.<sup>262</sup>

Yunan düşüncesinde, doğa denilen varlık alanının akılla dolu olduğu ya da her yanına aklın sinmiş olduğu ilkesine dayanılır. Böylece Yunan filozofları doğa’da aklın bulunuşunu doğada bir kurallığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görüyorlardı. Yine bu dönem filozofları, doğa dünyasının hareket halindeki cisimler dünyası olarak da görüyorlardı. Kısaca onlara göre, doğa dünyası sadece sürekli hareket halinde ve canlı olan değil, aynı zamanda düzenli ve kurallı bir hareket dünyasıydı. Başka bir ifade ile, doğa, her yere yayılan bu canlılık ve akılsallığın adeta kendine özgü yerel bir örgütlenişini temsil ediyordu.<sup>263</sup> Fakat daha sonraki yüzyıllarda özellikle Rönesans döneminde bu anlayışın değiştiğini görüyoruz.

Rönesans doğa görüşünde Copernicus’un, Telesio’nun ve Bruno’nun yapıtlarında adeta Yunan doğa görüşüne karşıt bir görünüş biçimlenmeye başlamıştı. Nitekim bu karşıtlığın odak noktasında, doğa dünyasının bir organizma olarak kabul edilmeyişi ve onun hem zekâdan hem de yaşamdan yoksun olduğunun ileri sürülmesi yer almaktadır. Bu yüzden doğa dünyası kendi hareketlerini akılsal biçimde düzenleyemez, hatta kendi kendini de harekete geçiremez. Doğa’da gerçekleşen hareketler ona dışarıdan gelir. Bu hareketlerin düzenliliği de aynı şekilde dışarıdan gelir, ve bunlara da *doğa yasası* adı verilir.<sup>264</sup> Böylece Rönesans düşünürleri, Yunan düşünürlerinin doğa konusundaki düşüncelerinden ayrılmaktaydılar.

Spinoza’nın da içinde bulunduğu dönem olan 17. Yüzyıla gelindiğinde “doğa” konusundaki düşünceler, hem geçmişten gelen bir takım izleri taşımakta hem de yeni bir takım düşünceleri ortaya koymaktadır. Nitekim 17. Yüzyıl felsefesi, Rönesans’ın elde ettiği kazançları derleyip düzenleyen ve bunlara dayanarak da birliği olan bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıldı.<sup>265</sup>

<sup>261</sup> A.g.e., s.49

<sup>262</sup> R.G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, Çev. Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ank. 1999, s.9

<sup>263</sup> A.g.e., s.11–12

<sup>264</sup> A.g.e., s.14

<sup>265</sup> Gökberk, a.g.e., s.249



Rönesans düşünürlerinin de etkisiyle gelinen noktada, doğa tasarımı konusuna genel olarak baktığımızda şunları görüyoruz: Bu dönem ile birlikte Aristokeles'den farklı olarak, doğa'da bir amaçsallığın olduğu reddedilir. Buna karşın biçimsel ve etkin nedenleri, doğa'da "içkin" olduğu vurgulanır. Bu biçimsel ve etkin nedenler, doğa dışında değil doğa dünyasının içinde olduğu düşünülür. Nitekim bu "içkinlik" anlayışı da doğa dünyasına bir değer katar.<sup>266</sup> Bu çerçevede Rönesans doğa anlayışı, doğayı tanrısal ve kendi kendine yaratan bir şey olarak görür. Ve bu yaratmanın etkin ve edilgin yanlarını da sırası ile *natura naturans* ve *natura naturata* deyimleri ile ifade eder.<sup>267</sup> Böylece Rönesans'ın bu söz konusu doğa tablosu, Spinoza'nın doğa anlayışı üzerinde de son derece etkili olacaktır.

Bu genel girişten sonra, şimdi Spinoza'nın doğa anlayışını, doğa ile Tanrı arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ve bu bağlamda da fiziki dünyanın nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışacağız.

Spinoza'nın varlık felsefesinde "neden" kelimesi söz konusu olduğu zaman, bu kelimeden anlaşılan anlam farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Nitekim Spinoza açısından "Tanrı, her şeyin nedenidir" denildiği zaman, "neden" ve "etki" (sonuç) kelimeleri ayrı ayrı düşünülmemelidir. Çünkü etki, nedenin özünü açması, yani kendini gerçekleştirmesidir.<sup>268</sup> Bu mantıktan hareket edilince, Tanrının ortaya koydukları, Tanrının kendisinden ayrı bir şey değildir. Başka bir ifade ile, Tanrı kendi kendisinin nedeni olduğu gibi, bütün varolanlarında nedeni olmaktadır.

Bu düşünceleri ile Spinoza, Malebranche ve diğer Okkasyonalistler'den ayrılır. Çünkü Malebranche Tanrı'yı evrende biricik neden olarak kabul eder, ve geri kalan bütün neden olarak görünenler ise, ancak Tanrının özünü gerçekleştirmesidir.<sup>269</sup> Böyle düşünüldüğünde, olaylar arasında katı bir neden-sonuç ilişkisi değil, sadece önceki olay sonrakinin meydana gelmesine "vesile" teşkil eder.<sup>270</sup> Böylece Spinoza'nın Malebranche ile Tanrının asıl neden olması konusunda aynı düşünüyordu, fakat aralarında yine de temel bir ayrılık vardı, bu da Malebranche'ın Tanrı'yı "yaratan" olarak kabul etmesiydi.<sup>271</sup> Oysa biliyoruz ki, Spinoza'da Tanrı asla doğanın dışında "aşkın" bir yaratıcı değil, varolanların genel özü olarak doğa'nın içinde "içkin" bir neden konumundadır.

<sup>266</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s.113-114

<sup>267</sup> *A.g.e.*, s.113

<sup>268</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Def. I* ve *a.g.e., Part I, Ax. IV*, S.45-46; Ay.Bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s.296

<sup>269</sup> Malebranche, *Metafizik ve Din Üzerine Görüşmeler*, Çev. Bedia Akarsu, M.E.B. Yay. Ankara, 1977, s.76-78; Ayrıca bkz. Gökberk, *a.g.e.*, s.298

<sup>270</sup> S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay. Ank., 1987, s.193

<sup>271</sup> Gökberk, *a.g.e.*, s.298

Spinoza'ya göre "varolan herşey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiç bir şey var olamaz ve kavranamaz."<sup>272</sup> Yani bütün varolanlar ne Tanrısız var olabilir ne de tasarlanabilir.<sup>273</sup> Tanrının sonsuz doğasından türeyen herşeyin ise, özsel bir birliğinden bahsedilir. Bundan ötürü Doğa'nın Tanrı'dan ayrıldığı kabul edilirse, o zaman Tanrının sınırları olur ve bu durumda O, sonsuz değil de, sonlu olmuş olur. Fakat Tanrı sonsuz kabul edilirse, bu takdirde Tanrı'nın varolan herşey ile adeta örtüşmesi ya da bir veya aynı olması gerekir.<sup>274</sup> Böylece Spinoza'da Tanrı'nın sonsuz olarak kabul edilmesi, varolan herşeyin ontolojik bakımdan Tanrı'dan ayrılmaması anlamına da gelmektedir.

Bu bağlamda Doğa, ontolojik olarak Tanrı'dan ayrı değildir. Ontolojik bakımdan ayrı olmamasının nedeni, Tanrı'nın sonsuz olmasında ve Tanrı'nın kendisinde tüm olgusallığı içermesindedir.<sup>275</sup> Bu açıdan Spinoza'da Doğa Tanrı'nın yetkinliğinden dolayı, onun faaliyetinin pasif bir yan ürünü olarak anlaşılır. Zira Doğa, varolan herşeyin bir toplamıdır ve kendi kendisini açıklayan bir konumdadır. Dolayısıyla Doğa denilen varlık bu çerçevede tıpkı Tanrı gibi yetkin bir varlık olarak varolabilen en yetkin bir varlık olmaktadır. Başka bir ifade ile, Tanrı adını almaya hak kazanır.<sup>276</sup> Böylece töz ile aynı anlamda olan Tanrı, Doğa ile de aynı anlamı taşır.

Tanrı ve Doğa kanunlarını bir ve aynı kabul eden Spinoza, bu konuda şunları söyler : Tanrının rehberliği ile sabit ve değişmez doğanın düzeni ya da doğal şeylerin sıralanışı bir ve aynı şeydir. Çünkü bütün şeylerde meydana gelen ve belirlenmişliğine göre evrensel doğa kanunları, Tanrı'nın her zaman ezeli–ebedi gerçekliğini ve zorunluluğunu içeren kanunları hariç tutulursa, hiçbir şey ifade etmez. Böylece doğa kanunlarına göre, meydana gelen bütün şeyler hakkında söylediklerimiz ile Tanrının rehberliği ya da hükümleri (kararları) tarafından yönetildiğini söylediklerimiz aynı şeyi ifade eder. Yine bütün doğal şeylerin güçleri, Tanrının kendinde olan gücü hariç tutulursa hiçbir şey ifade etmez.<sup>277</sup> Bu da gösteriyor ki, Spinoza metafiziğinde Tanrı ve Doğa kavramları kesinlikle ayrımları yapılamayacak iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Spinoza'ya göre Tanrı'dan başka bir töz ne varolabilir ne de tasarlanabilir.<sup>278</sup> Yine, "Tanrı, her biri kendi türünde sonsuzca yetkin olan sonsuzca sıfatlarıyla ya da her şey olarak dile getirilecek bir öz varlığı ifade eder."<sup>279</sup> Bu bağlamda da Tanrı biricik olarak kabul edilir ve şeylerin doğasında yalnızca tek bir töz vardır. Ve bu varlık mutlak

<sup>272</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop, XV*, s.55

<sup>273</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XV*, s.55

<sup>274</sup> Magee, *a.g.e.*, s.98

<sup>275</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.19

<sup>276</sup> Magee, *a.g.e.*, s.98

<sup>277</sup> Spinoza, *Theologico–Political Treatise*, s.44–45

<sup>278</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XIV*, s.51

<sup>279</sup> Spinoza, *Short Treatise, The First Books*, s.21–22

olarak sonsuzdur. Dolayısıyla Yayılımlı şey ile Düşünen şey ya Tanrının sıfatları ya da Tanrının sıfatlarının değişleri (modusları)'dirler.<sup>280</sup> Bu açıdan Doğa, “sonsuzca özniteliği ile varolan Tanrının sonsuzca özniteliklerinin herbirinden çıkan sonsuz sayıda modus ile kurulmuş...”<sup>281</sup> olarak düşünülür.

Spinoza'nın görüşlerine göre Tanrı ya da Doğa (Deus sive Natura) bütün şeylerin sonsuz nedeni olduğu gibi, kendi kendinin de nedenidir. Ve onun kendi kendine aktivitelerini oluşturmada özgür olduğu tasarlanır. Ancak bu özgürlük sadece sahip olduğu doğasının zorunluluğu ile vardır.<sup>282</sup> Çünkü, “Doğa'da zorunsuz olan hiçbir şey yoktur. Fakat orada herşeyin şu ya da bu tarzda varolması ve bir eser meydana getirmesi Tanrısal doğanın zorunluluğu ve gerektirilmiştir.”<sup>283</sup> Bu şekilde doğa'daki herşeyin bir belirlenmişlik içerisinde olduğunun kabul edilmesi, doğa'da bir *determinizm* ilkesinin hüküm sürdüğünün benimsenmesidir.

Spinoza, “Doğanın kendi özüne hiçbir amaç (final) koymadığını ve tüm amaç nedenlerin insanların uydurmalarından başka bir şey olmadığını...”<sup>284</sup> söyler. Çünkü ona göre, Tanrının doğasının zorunluluğundan sonsuz tavırlar (moduslar) halinde sonsuz şeyler çıkar.<sup>285</sup> Yine Tanrı eserlerini irade özgürlüğü ile meydana getirmez.<sup>286</sup> Çünkü varolan herşey Tanrıdadır ve Tanrı için “zorunsuz” (contingent) bir şeydir denemez. Zira O, zorunsuz bir tarzda değil, zorunlu olarak vardır. Tanrının doğasındaki moduslar ise, onlar da zorunsuz olarak değil, Tanrının doğasından zorunlu olarak çıkmışlardır.<sup>287</sup> Böylece Spinoza, doğa'da amaç (final) nedenlerin varlığını kabul etmemektedir.

Descartes'e göre de doğa'da amaç–neden'den bahsedilemez. Çünkü doğayı anlamak için, yayılım ve hareketten başka hiçbir dayanağımız yoktur. Bu açıdan canlı varlıklar mekanik nedenlere bağlıdırlar.<sup>288</sup> Fakat Spinoza'nın Descartes'den daha fazla bir şekilde amaççılığa karşı olduğunu görürüz. Çünkü ona göre, Tanrı'da amaç–nedenlerden bahsetmek saçmadır. Zira böyle bir düşünceyi Tanrı'ya yüklemek onu eksik görmek demektir. Nitekim bir amaca göre hareket etmek, bir eğilime bağlı olmaktır. Fakat eğilim ise, yalnız eksik olan, kendini tamamlamak isteyen varlıklarda ve insanlarda söz konusu olabilir.<sup>289</sup> Bu düşünceleriyle Spinoza, mutlak bir determinizm görüşünü benimseyerek, doğa'da bir amacın olacağını da kesin olarak reddetmektedir.

<sup>280</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XIV, Corollary I ve II*, s.55

<sup>281</sup> Erdemli, *a.g.m.*, s.116

<sup>282</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.44–45

<sup>283</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXIX*, s.68

<sup>284</sup> *A.g.e., Part I, Appendix*, s.75

<sup>285</sup> *A.g.e., Part I, Prop.* s.59

<sup>286</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXXII, Corollary I*, s.70

<sup>287</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXIX*, s.68

<sup>288</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, Ülken Yayınları, İstanbul, 2000, s.131

<sup>289</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Appendix*, s.77–78, Ayrıca Bkz. Ülken, *a.g.e.*, s.131

Spinoza'nın bu şekilde ortaya koyduğu ve kuvvetle savunduğu mutlak determinizm anlayışına karşın, Kartezyen ekole mensub Leibniz, amaçlılığı başka bir açıdan savunarak, Spinoza'dan ayrılır. Spinoza, doğayı mutlak varlık Tanrı'nın bir görünüşü olarak görür ve doğa'da tam bir yetkinliğin olduğunu kabul eder. Nitekim Spinoza'da "gerçeklik ve yetkinlik aynı şeyi ifade etmektedir".<sup>290</sup> Oysa Leibniz'in düşüncelerine göre, "doğa kusurlar ve eksikliklerle doludur... Tanrı, bütün bu eksik ve kusurlu varlıkların son hedefi, tamlaşmak ve yetkinleşmek için amacıdır."<sup>291</sup> Bu düşünceleri ile Leibniz, Spinoza'nın aksine doğa'da tam bir yetkinliğin olduğunu kabul etmez. Onun açısından doğa'da mutlak manada bir determinizmden bahsedilemez.

Hampshire'ye göre Spinoza'nın doğa anlayışında herşey bir *belirlenmişlik* içerisinde. Bu belirlenmişlik ise, kendi kendinin nedeni ya da kendi kendini yaratma anlamında değildir. Eğer doğa içinde herşey akledilebiliyorsa bunun anlamı herşeyin bir belirlenmişlik içinde olmasındandır. Çünkü herşeyin varoluşu Tanrı ya da Doğa olan biricik töz sistemi içinde doğrudan ya da dolaylı çıkmaktadır.<sup>292</sup> Bu anlamda doğa'nın dışında herhangi bir şeyi düşünmenin anlamsız olduğunu kabul eden Spinoza, kullandığı *Tanrı ya da Doğa* kavramı ile bu düşüncesini göstermiştir. Tanrı ya da Doğa'dan çıkan herşey ise, bir zorunsuzluk (contingent) içinde değil, bir belirlenmişlik içerisinde.

Bu bağlamda Spinoza açısından doğa akledilebilir bir yapıdaysa, bu onun içindeki herşeyin zorunlu nedenler tarafından belirlenmiş olarak tasarlandığını gösterir. Bu düşünce ise Spinoza'ya, "Euklides'deki çok yalın teoremlerden birisi gibi, temel olarak apaçık/besbelli (self-evident) olarak"<sup>293</sup> görünür.

Russell'in ifade ettiği gibi, Tanrı ya da Doğa olan yalnız tek bir tözün kabul edildiği Spinoza'nın metafizik sistemi, Parmenides ile başlayan türdendi.<sup>294</sup> Nitekim Parmenides'de, "Varlığı, Bir ve Bütün olarak kabul etmekteydi. Varlık her yere eşit olarak yayıldığından, âlem bir doluluk olmaktadır. Boş mekân bir yokluktur. Çünkü Bir olan Varlık, merkezinden bütün kenarına kadar aynıdır. Bu durumda Varlık kâinatın ta kendisi olmaktadır."<sup>295</sup> Bu fikirlerde *panteist* bir anlayışı ima etmektedir. Böylece Parmenides'in Spinoza'dan çok önceleri benzer bazı fikirleri ileri sürdüğünü görmekteyiz.

Panteizm kavramı ise, genel olarak, "Tanrı-doğa ikiliğini kaldıran, Tanrının herşeyi ihtiva ettiğini, hatta O'nun herşey olduğunu dolayısıyla ne doğa'nın ne de

<sup>290</sup> Spinoza, Ethics, Part II, Def. VI, s.83

<sup>291</sup> Ülken, *a.g.e.*, s.132

<sup>292</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.45

<sup>293</sup> *A.g.e.*, s.45

<sup>294</sup> Russell, *a.g.e.*, s.594

<sup>295</sup> Akgün, *a.g.e.*, s.34

insanın bağımsız varlıklar gibi görüleceğini...”<sup>296</sup> ileri süren bir anlayıştır. Bu bağlamda Spinoza ortaya koyduğu Tanrı ya da Doğa anlayışı ile, yani Tanrı ve Doğa özdeşliği, şeklindeki panteist fikirleriyle yaratma’dan, Tanrı’nın “varlık sebebi” olmasından söz edilmesine izin vermez. Ona göre, her şey Tanrısal kanuna göre tespit ve tayin edilmiş anlamına gelir. Tanrısal kanun ise, doğa’da içkindir. Tanrı’dan “neden” olarak bahsederek, bunun anlamı klâsik felsefenin “yeter nedeni” ya da “ilk neden”i anlamında değildir. Tanrı’dan ancak doğa’nın “içkin neden”i olarak bahsedilebilir.<sup>297</sup> Böylece Spinoza, ortaya koyduğu Tanrı anlayışı ile, şahsi, zâti ve doğa’nın nedeni olan ve doğa’dan ayrı olan bir Tanrının varlığını<sup>298</sup> kabul eden felsefi anlamdaki teizmin Tanrı anlayışından ayrılır.

Spinoza, Hugo Boxel’e yazdığı bir mektubunda ilkçağ Yunan filozoflarından Xenophanes’i (M.Ö. 570–475) hatırlatır bir biçimde Tanrı konusunda şunları söylüyor : “... görme, işitme, gözleme, istekte bulunma gibi nitelikleri Tanrı’ya yüklemediğimi söylediniz. Bundan çıkardığım sonuç, adı geçen nitelikler ile açıkladığınız varlığın şeylerden daha yüksek yetkinliğe sahip olmadığına inandığınızı gördüm. Bunu ise şaşkınlık ile karşılıyorum. Çünkü benzer bir varsayım ile, bir üçgen dile gelseydi o da aynı şekilde Tanrının tam bir üçgen olduğunu söylerdi, daire de Tanrısal yaradılışın tam bir daire olduğunu söylerdi. Böylece herkes kendi niteliklerini Tanrı’ya yansıtmak ister.”<sup>299</sup> Bu açıklaması ile Spinoza, Tanrı’yı insan gibi bir kişi olarak görme anlayışlarına karşı çıkmaktadır.

Spinoza, Tanrı ya da Doğa konusundaki düşüncelerinde en çok etkisinde kaldığı kişi, G. Bruno’dur. Nitekim Bruno’ya göre Tanrı, “her bir şeyin ve her bir hareketin hem kendi içinde bir ilkesi ya da bir kaynağı hem de kendi dışında bir nedeni ya da kaynağı vardır: Tanrı hem ilkedir hem neden; doğanın her bir parçasında içkin olarak ilke her bir parçayı aşan olarak nedendi.”<sup>300</sup> Bu anlayış da panteist bir evren tablosu kurma anlayışı olarak kendini gösterir. Spinoza’da Tanrı ya da Doğa anlayışı ile, Doğa’yı bağımsız tözlerin toplamından meydana gelen organik bir yapı olarak değil, tek ve bölünmez bir töz olarak kabul eder. Bu açıdan Descartes’in “yayımlı” dediği töz ile “düşünen” dediği töz, Spinoza’da bir ve aynı tözü ifade eder.<sup>301</sup> Buna göre, Spinoza’da Tanrı ve Doğa ikiliği ortadan kalkmaktadır.

---

<sup>296</sup> Aydın, a.g.e., s.179

<sup>297</sup> A.g.e., s.181

<sup>298</sup> Bolay, a.g.e., s.267

<sup>299</sup> Spinoza, **Correspondence, Letter LX(LVI)**, s.386

<sup>300</sup> Collingwood, a.g.e., s.118,

<sup>301</sup> Aydın, a.g.e., s.181

Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa anlayışında “teolojik bir determinizm” yoktur.<sup>302</sup> Çünkü onun determinizmi, “objektif rasyonelizmin ulaştığı en tam ve mutlak bir determinizm...”<sup>303</sup>dir. Dolayısıyla Spinozacı sistemde “dini” anlamda bir *fatalizm*'den de bahsedilemez. Çünkü onun doğa anlayışında, rastlantılara yer yoktur. Bütün varolan şeyler değişmez kanunlar tarafından zorunlu olarak belirlenmiştir.<sup>304</sup> Bu anlamda insan, bütün olan doğanın bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Spinoza'nın ortaya koyduğu doğa anlayışı ile Aristoteles'in doğa konusundaki düşüncelerini karşılaştırdığımızda benzer ve farklı yönlerinin olduğunu görürüz. Her iki filozofun da doğa anlayışlarının karmaşık ve çok geniş kapsamlı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda her ikisinin de doğa-üstüçülükten kaçındıklarını ve insanı doğanın bir parçası olarak tasarladıkları görülür. Fakat Aristoteles'in asıl felsefi araştırmalarının büyük ölçüde deneyci olmasına karşın, Spinoza'nın aşırı ölçüde rasyonalist olduğu söylenebilir.<sup>305</sup> Yine, Aristoteles doğa'da herşeyin bir amaca göre düzenlenmiş olduğuna önem vermekte ve rastlantıya inanmakta iken,<sup>306</sup> oysa Spinoza'nın mutlak bir determinizm lehine bunların her ikisini de metafizik sisteminin dışında bıraktığı görülür.

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, gerek Aristoteles gerekse Spinoza'nın kendi felsefelerinde olağanüstü bir şekilde zamanlarının bilimsel metotlarını uygulama çabası içerisinde olduklarını görüyoruz. Nitekim Aristoteles'e göre, “değişmenin, bir nesnede herhangi bir form veya doğa veya özü meydana getirmek veya gerçekleştirmek üzere araçların bir işbirliği olarak yorumlanması gerekir. Böylece ... doğal olaylar Aristoteles'te bu formlar veya özleri birer erek olarak gerçekleştirmek üzere zorunlu olan araçlar olarak *niteliksel* açıdan ele alınmaktaydılar.”<sup>307</sup> Oysa Spinoza'da doğal olayların sadece niceliksel ve ölçülebilir yanları üzerinde durulduğunu ve amaç nedenlere ise başvurmanın reddedildiğini görüyoruz.<sup>308</sup> Bundan başka Spinoza'nın fikirleri üzerinde elbette doğayı büyük bir geometrik model olarak tasarlamaya yönelik zamanın bilim anlayışının da etkisi olmuştur. Çünkü O, “kuramlarını ortaya koyma ve onlardan sonuçlar çıkarma işlemlerine matematiği uygulamaktan ve elde ettiği başarılarından sarhoş olmuş”<sup>309</sup> bir kişiydi. Bu bakımdan Spinoza, tıpkı Descartes gibi,

<sup>302</sup> Joseph Rather, “Introduction to the Philosophy of Spinoza”, **The Philosophy of Spinoza Selected from his chief Works**, The Modern Library, New York, 1954, s.XL.

<sup>303</sup> Bolay, **a.g.e.**, s.46

<sup>304</sup> Rather, **a.g.e.**, s.XLII

<sup>305</sup> Randall-Buchler, **a.g.e.**, s.170

<sup>306</sup> S. Hayri Bolay, **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, M.E.B. Yay., İst.,1993, s.61–62

<sup>307</sup> Randall, Bucher, **a.g.e.**, s.170

<sup>308</sup> **A.g.e.**, s.170

<sup>309</sup> **A.g.e.**, s.170–171

doğa biliminin felsefi bir paraleli olarak rasyonalist ve tündengelimci bir metotun ifadesini sistemine aktarmıştır.

Spinoza, Tanrı ya da Doğa anlayışında ortaya koyduklarıyla tam bir panteist evren tablosu çizmektedir. Dolayısıyla o, panteist adını almaya hak kazanan ender filozoflardan biri olmaktadır. Ancak Spinoza'nın bu konudaki düşünceleri kendisinden sonra çeşitli yorumlara da yol açmıştır. Nitekim Hegel, Spinoza'nın bu konudaki görüşleri hususunda şunları söylüyor: Spinoza ortaya koyduğu düşünceleriyle Tanrı ile Doğa arasında bir ayırım yapmadığı için ve Tanrı'dan ziyade ortada sadece Doğa kaldığı için, ateistlikle suçlanmıştır. Fakat Spinozacılık(Spinozizm) gerçek bir şekilde *Akozizm* (acosmism) terimi ile açıklamak daha yerinde olur. Çünkü onun öğretisine göre, sonlu varlıklar (bütün evren) kendi başına (substantial) bir temele sahip değildir, fakat buna sadece Tanrı sahiptir.<sup>310</sup> Bu sözleri ile Hegel'in, Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa görüşünden dolayı ateistlik ile suçlanması iddiasına, filozofun felsefesinin bütününe göz önüne alarak katılmadığı görülür.

Spinoza'nın Tanrı ve Doğa ilişkisini (Tanrı ya da Doğa anlayışını) bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi Spinoza'da G. Bruno'dan aldığı bilinen “natura naturans” (yaratıcı doğa) ve “natura naturata” (yaratılmış doğa) deyimlerinin ne anlama geldiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken de Tanrı ya da Doğa'nın genel özü olarak “natura naturans”dan, kendilerinde bu özün çeşitli görünüşler kazandığı nesnelerin bütünü olarak da “natura naturata” dan bahsedebiliriz.

### 1.3.2. Natura Naturans

Spinoza'nın varlık sistemi ile ilgili şimdiye kadar yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda, onun düşüncesinde töz kavramının, Tanrı ve Doğa kavramı ile aynı anlamlarda kullandığını gördük. Bu geldiğimiz noktada Spinoza Doğa'yı iki görüş açısından kavramaktadır. Bunlardan ilki onun “Natura Naturans”(Yaratıcı Doğa) dediği, etkin ve hayati bir süreçtir. Ötekiyse bu sürecin edilgin ürünü, “Natura Naturata”\* (Yaratılmış Doğa)'dır. Buna göre, töz ve görünüşleri (modusları); düzen ve geçici düzen; etkin doğa ve edilgin doğa; Tanrı ve Dünya bütün bunlar Spinoza için aynı anda olan ve eş anlamlı “ikiye-bölünmeler”<sup>311</sup> olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Bu bağlamda Spinoza, doğanın bütününe natura naturans ve Natura naturata olarak ikiye ayrılması düşüncesini benimser.<sup>312</sup> Doğanın bu şekilde ikiye bölünmesinin ne anlama geldiğini Spinoza hem Etika'sında hem de Kısa Denemeleri'nde şu şekilde izah etmektedir: Kısa Denemesinde, Natura naturans ile, “kendi kendisini açık ve seçik

<sup>310</sup> Hegel, a.g.e., s.281

\* Spinoza bu deyimleri G. Bruno'dan almıştır.

<sup>311</sup> Durant, a.g.e., s.161-162

<sup>312</sup> Spinoza, *Short Treatise on God, Man and His Well-Being, The First Book*, s.56

olarak tasarladığımız bir varlığı ve kendi kendisinden başka herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın (şimdiye kadar tasvir ettiğimiz bütün sıfatlar gibi), yani Tanrı'yı anlarız".<sup>313</sup> Etika'da da *Natura naturans*'ı Spinoza, "kendi başına varolan ve kendi başına tasarlanan şeyi başka bir ifade ile ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden tözün sıfatlarını ya da özgür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrı'yı anlamak"<sup>314</sup> şeklinde açıklar. Böylece doğa'nın bir yüzü *Natura naturans* olarak ortaya konulurken, öteki yüzü *Natura naturata* olarak kabul edilir. Ancak bunlar birbirlerinden ayrı ve biri diğerine aşkın olan iki dünya olarak tasarlanmamalıdır.

*Natura naturata*'ya gelince, Kısa Denemeler'de "genel" (general) ve "tikel" (particular) adlarıyla ikiye ayrılır. Genel olan Tanrı'ya doğrudan bağlı bütün moduslardan oluşur; Tikel olan ise, genel modus tarafından üretilen tikel şeylerin hepsini kapsamaktadır.<sup>315</sup> Etika'daki *Natura naturata* tanımlaması ise, "Tanrının doğasının zorunluluğu, yani sıfatlardan herbirinin zorunluluğu ile ya da Tanrıda olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen, Tanrının sıfatlarının bütün moduslarının zorunluluğundan çıkmış olan herşeyi..."<sup>316</sup> kapsamaktadır.

Buna göre *Natura naturans*, hem Etika'da hem de Kısa Denemeler'de ortak olarak ifade edildiği gibi, kendi başına varolan ve kendi başına açık ve seçik olarak tasarlanan, ezeli-ebedi bir özü ifade eden Tanrının sıfatlarını ya da özgür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrı'yı ifade etmektedir.<sup>317</sup>

Spinoza'nın metafizik sisteminde Tanrının sıfatları problemini açıklamak bir nevi onun varlık konusundaki düşüncelerini açıklamakla ilgilidir.<sup>318</sup> Çünkü onun felsefesinde bütün varlık, bir bakıma sıfatların çeşitli modusları olarak ortaya çıkmalarıyla ilişkilidir. Dolayısıyla Spinoza'nın metafizik sisteminde varlığı açıklamak için öncelikli olarak onun *Natura naturans* hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak gerekmektedir.

Tanrının sonsuz olduğunu kabul eden Spinoza, onun sıfatlarında sonsuz olduğunu kabul eder. Nitekim ona göre, "Tanrı ve Tanrının bütün sıfatları(attributum) sonsuzdur."<sup>319</sup> Tanrı, zorunlu olarak var olan, yani var olması doğası gereği olan bir töz olarak sonsuz olduğu kabul edilir. Tanrının sıfatları ise, tanrısal doğanın özünü ifade ettiklerinden töze ait olan herşey, sıfatlarda da bulunmalıdır. Bu açıdan Tanrı sonsuz olduğu için, onun her sıfatı da sonsuz olmayı gerektirir.<sup>320</sup> Buna göre, Spinoza'da Tanrının her sıfatı, sonsuz olarak kabul edilmektedir.

<sup>313</sup> A.g.e., *The First Book*, s.56

<sup>314</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXIX, Note*, s.68

<sup>315</sup> Spinoza, *Short Treatise on God Man and His Well-Being, The First Book*, s.56

<sup>316</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXIX, Note*, s.68

<sup>317</sup> Spinoza, *Short Treatise, The First Book, s.56*; Ayrıca bkz. *Ethics, Part I, Prop. XXIX, Note*, s.68-69

<sup>318</sup> Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kül. ve Tur. Bak. Yay., Ank., 1990, s.21

<sup>319</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XIX*, s.62

<sup>320</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XIX, Proof*. S.62-63



Tanrının varoluş ve özü konusunda Spinoza, Tanrının varoluş ve özünün bir ve aynı şey olduğunu kabul eder. Tanrının sonsuz özünü ifade eden sıfatlar, aynı zamanda onun sonsuz varlığını da ifade etmektedir. Yani, Tanrının özünü kuran şey onun varlığını da kurar.<sup>321</sup> Bu nedenle Tanrının özü ve varoluşu bir ve aynı şeyden ibaret olmaktadır.

Spinoza'ya göre, “Tanrının bir sıfatının mutlak doğasından çıkan bütün şeyler, hem sonsuzdur hem de her zaman vardır ve böyle olmaları gerekir. Yani, onlar bağlı oldukları sığata göre sonsuz olabilmektedirler”.<sup>322</sup> Bu amaçla Spinoza, Tanrının bir sıfatından ya da bu sıfatın mutlak doğasından çıkan bütün şeylerinde sonsuz olması gerektiğini vurgular. Bu konu ise, daha sonra açıklayacağımız modusların sonsuzluğu ile ilgilidir.

Bir töz, yani Tanrı ya da Doğa, sonsuz olarak gösterilir. Tanrının temel doğası ise, sıfatların sonlu listesinde tüketilen ilkeler olarak tasarlanmaz. Sonsuz ya da bir bütün olarak, Tanrı ya da Doğa'yı tasarlamak Spinozacı söylemde, sonsuz sıfatlara sahip olarak Tanrı'yı tasarlamakla aynı anlamdadır. Tanrının temel doğası sonsuz olduğu için zihin, tarafından onun tasarlanabilmesinde sonsuz bir çok yol vardır.<sup>323</sup>

Tanrının özünü ifade eden sıfatların sayısına gelince, bunlar sonsuz sayıdadır. Çünkü bir şeyin ne kadar varlığından ve gerçekliğinden bahsedilirse, o kadar sayıda sıfatından da bahsedilir.<sup>324</sup> Buna göre, Tanrının bütün var olanların *içkin nedeni* olduğunu düşünürsek, aynı oranda Tanrının sıfatlarının da varolanlarla doğrudan bir bağlantısı olduğunu düşünürüz. Bu bağlamda Tanrının her sıfatının nihai karakteri altında, Tanrı bütün doğasını ifade eder. Böylece hiçbir sıfat herhangi bir diğer sıfattan üstün değildir ve ondan da türetilmez. Kısaca Tanrı'nın her sıfatı ancak kendisiyle tanımlanabilir.<sup>325</sup>

Tanrının sonsuz sıfatları olmasına rağmen, insan akli ancak bunlardan ikisini bilebilir: Bunlar da *Düşünce* ve *Yayılm* sıfatlarıdır.<sup>326</sup> Tanrının bu sıfatları diğer bütün sıfatları gibi sonsuzdur.<sup>327</sup> Hampshire, sıfatların böyle “sonsuz” olarak kabul edilmesinin, Spinoza yorumcuları arasında tartışmalı bir konu olarak görüldüğünü belirtir.<sup>328</sup> Ancak Spinoza'da mutlak sonsuz varlık olan Tanrı'nın her sıfatı, onun sonsuzluğunu ifade eder. Bu açıdan *Düşünce* ve *Yayılm*, her biri sonsuz olan Tanrının bilinenbilen iki sıfatıdır. Buna göre, Descartes'de, Yayılmış töz ve Düşünen töz,

<sup>321</sup> A.g.e., Part I, Prop. XX ve Proof. S.63

<sup>322</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXI, s.63

<sup>323</sup> Hampshire, a.g.e., s.56

<sup>324</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Def. VI*, s.45 Ayrıca bkz. A.g.e., Part I, Prop. IX, s.50

<sup>325</sup> Joachim, a.g.e., s.67

<sup>326</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. I ve II* s. 83–84

<sup>327</sup> A.g.e., Part I, Prop. XIX, s.62

<sup>328</sup> Hampshire, a.g.e., s.56

Tanrısal töz tarafından yaratıldığı kabul edilirken,<sup>329</sup> Spinoza’da Düşünce ve Yayılım töz olarak değil, tanrısal tözün sadece sıfatları konumunda olduğu kabul edilmektedir.

Spinoza’ya göre, “Düşünce, Tanrının bir sıfatıdır, yani Tanrı düşünen bir varlıktır.”<sup>330</sup> Bu bağlamda, tikel düşüncelere ya da şu ya da bu düşünce, Tanrının doğasını belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden moduslardır. Fakat bütün tikel düşünceleri kapsayan ve kendisi ile bu düşüncelerin kavrandığı her sıfat, Tanrı’ya aittir. Böylece *Düşünce* Tanrının sonsuz özünü anlatan sonsuz sıfatlardan biri olmaktadır. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç ise, Tanrının düşünen bir varlıktır.<sup>331</sup>

Tanrı düşünen bir varlık olarak ne kadar düşünebilirse, biz onun o kadar gerçekliği ve yetkinliğinin var olduğunu tasarlarız. Nitekim “sonsuz şeyleri sonsuz tavırlarla düşünebilen bir varlık, düşünmek özelliği sayesinde zorunlu olarak sonsuzdur.”<sup>332</sup> Buna göre, Düşünce sıfatı, Spinoza’da Tanrının sonsuz sıfatlarından biri olma özelliğine sahiptir.

Yine Spinoza’ya göre “Yayılım, Tanrının bir sıfatıdır. Başka bir ifade ile Tanrı yayılımlı bir varlıktır.”<sup>333</sup> Burada da şu ya da bu şekilde gördüğümüz fiziksel alana ait tek tek cisimler, Tanrının doğasını belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden Tanrının moduslarıdır. Ancak bütün bu tek tek cisimleri, Tanrının bir sıfatı olan *Yayılım* dan ayrılmalıyız. Çünkü “Yayılım” tıpkı “Düşünce” sıfatında olduğu gibi Tanrının sonsuz özünü anlatan sonsuz sıfatlardan biridir. Kısaca Spinoza’da Tanrı, yayılımlı bir varlık olarak da kabul edilmektedir.

Sıfatlardan her biri gerek *Düşünce* gerekse *Yayılım* yalnız tek başına Tanrı ya da tözü ifade etmez. Çünkü yayılım sonsuz olmasına rağmen, diğer sonsuz olay düşüncenin ve onun cisimlerinin bütünü bir özde toplamaz.<sup>334</sup> Buna rağmen, tözün özünün bir gelişme doğrultusu olan düşünce ve yayılım’ın arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Bunlar Tanrısal doğanın özünü bize yansıtan iki ana–niteliktir. Nitekim biz bu iki sıfat sayesinde Tanrının özünü bazen “madde” dünyasında bazen de “ruh” dünyasında kendini açığa vurmuş olarak görebiliriz.<sup>335</sup>

Spinoza’nın görüşlerine göre Tanrının Düşünce ve Yayılım sıfatları, sınırlı olan insan zihni için, kendinden aktüel bir şekilde varolan olarak Evren’in (self-creating Universe) her tarafına nüfuz etmiş iki ana–özelliğidir. Nitekim Evren, ya yayılmış cisimler sistemi olarak, uzaya ait sonsuz bir sistem; ya da düşüncenin bir sistemi olarak

<sup>329</sup> Emile Brehier, **The History of Philosophy**, (The Seventeenth Century), Trans. By Wade Baskin, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1966, s.167.

<sup>330</sup> Spinoza, **A.g.e., Part II, Prop. I**, s.83.

<sup>331</sup> **A.g.e., Part II, Prop. I, Proof.**, s.83

<sup>332</sup> **A.g.e., Part II, Prop. I, Note**, s.83–84

<sup>333</sup> **A.g.e., Part II, Prop. II**, s.84

<sup>334</sup> Erdem, **a.g.e.**, s.21–22

<sup>335</sup> **A.g.e.**, s.21–22

tasarlanabilir.<sup>336</sup> Evrenin bu her iki kavramı (düşünce ve yayılım) ise, bizzat kendilerinde tamdır ve biri diğerine indirgenemez. Yani, “biz yayılımın değişikleri (modifications) olarak düşünceyi ya da düşüncenin değişikleri olarak yayılımı tasarlayamayız”<sup>337</sup> Ancak bu iki ana-nitelik, nihayetinde Tanrısal doğanın özünü dile getiren, insan zihninin bilebildiği iki sıfat konumundadır.

*Yayılım* sıfatı konusunda Spinoza, Kartezyen yayılım kavramından hareket etmekle birlikte bu konudaki görüşlerini daha da genişletmiştir. Nitekim Descartes’a göre, “Tanrı cisimli bir varlık değildir ve bizim gibi duyuların yardımıyla bilmez... cismin özünü yayılım teşkil ettiği ve yayımlı olanın birçok parçalara ayrılabildeği ve bu da bir eksiklik işareti olduğu için, Tanrının bir cisim olmadığı sonucunu çıkarıyoruz.”<sup>338</sup> Yine, “... Tanrı büyük gücü ile maddeyi hareket ve durgunluk ile birlikte yaratırken evrene koyduğu aynı hareket ve durgunluğu korur.”<sup>339</sup> Burada önemli olanı ise, Descartes şöyle ifade eder: “Cisimde renk veya acı, koku, tat, zevk ve duyulara atfedilmesi gerektiğini söylediğim bütün şeyler değil, gözlemlenen cisimdeki büyüklük, şekil... gibi cisimlerde açıkça gözlemlendiğimiz özelliklerdir.”<sup>340</sup> Böylece Descartes cismin birincil niteliklerini (büyüklük, şekil vb.) ikincil niteliklerinden (renk, koku gibi...) daha önemli görmekte-dirler.

Spinoza, bu konuda Descartes’ı takip eder. Nitekim ona göre, cisimsel evrende gerçekte hiçbir şey, şekil ve hareket hariç ona uygun düşmez.<sup>341</sup> Böylece cisimsel ya da maddi evren olarak adlandırılan şeyler *Yayılım* sıfatının değişikleridir (moduslardır). Fakat, *Yayılım* (res extensa) Tanrının yarattığı değildir.<sup>342</sup> Tanrının doğasının bir sıfatıdır. Yayılım sıfatı altında maddi ve cisimsel evren, yaşamsız bir yığın da değildir. Tanrının mutlak sonsuzluğu altındaki ise, evrende hareket ve durgunluk vardır.<sup>343</sup> Bu açıdan Tanrının bir sıfatı olarak yayılım, sadece Tanrının gerçekliğinin bir formu olmaktadır.

*Düşünce* (res cogitans) sıfatı bağlamında Tanrının mutlak gücü adeta bu gücün ikinci bir hattı olarak görünür. Tanrının doğası ve mutlak gücü tamdır. Bu bakımdan Tanrının gücü, gücün söz konusu hatlarını (düşünce ve yayılım) içerir.<sup>344</sup> Tanrının bu mutlak gücünün iki hattı olan düşünce ve yayılım sıfatı da zihinsel ve fiziksel bir varlık olan insan tarafından bilinebilir.<sup>345</sup>

<sup>336</sup> Hampshire, a.g.e., s.57–58

<sup>337</sup> A.g.e., s.58

<sup>338</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.41–42

<sup>339</sup> A.g.e., s.101

<sup>340</sup> A.g.e., s.101

<sup>341</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Appendix*, S.76–77; Ayrıca Bkz. Joachim, a.g.e., s.68

<sup>342</sup> Spinoza, *Short Treatise, The First Book*, s.19 Ayrıca Bkz. Joachim, a.g.e., s.68

<sup>343</sup> Spinoza, *Correspondence, Letter LXX(LXXXI)*, s.407–408; Ayrıca bkz. Joachim, a.g.e., s.68.

<sup>344</sup> Joachim, a.g.e., s.69

<sup>345</sup> Thilly, a.g.e., s.341

Thilly'ye göre, Spinoza'nın bu Tanrının bilinen iki sıfatı durumunda, "Tanrı ya da Doğa, en azından yapısal ve zihinseldir."<sup>346</sup> Yani, nerede bir yayılım sıfatının sonuçları olarak değişkileri (uzay ya da madde) varsa, orada düşünce sıfatının sonuçları olan değişkileri (ruh ya da zihin) vardır. Ve bunun tam terside geçerlidir. Böylece söz konusu Tanrının iki sıfatı, Tanrının bulunduğu her yerde, yani Doğa'nın her yerinde mevcuttur. Fakat, "iki sıfattan her biri kendi türü içinde sonsuzdur, ama mutlak olarak sonsuz değildir"<sup>347</sup> Bu iki sıfat, birbirinden bağımsızdır ve birbirini etkileyemezler. Zira Spinoza açısından, iki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman, onlardan biri ötekinin nedeni olarak kabul edilmez.<sup>348</sup>

Bu açıklamalar da gösteriyor ki, Spinoza açısından Tanrı, "yalnız şeylerin varoluşlarının başlangıç nedeni değil, aynı zamanda onların varlığının sürüp gitmesinin de nedenidir, yani (skolastik bir terim ile) Tanrı şeylerin varlığının nedenidir. Çünkü gerek şeyler var olsun, gerekse var olmasın biz onların özünü göz önünde bulundurursak, bu özün ne var olma başlangıcını ne de varlığın süresini kuşatmadığını görürüz. Böylece onların özü, ne başlangıcın nedenidir, ne varlıkların süresinin nedenidir. Var olabilen yalnız Tanrı'dır."<sup>349</sup> Çünkü doğası varlığını kuşatan yalnız Tanrı'dır.<sup>350</sup>

Deleuze göre, Spinoza'da Tanrının sıfatları arasında hiçbir hiyerarşi söz konusu değildir. Çünkü Tanrı (ya da töz) bütün sıfatlara eşit ölçüde sahiptir. Bundan ötürü sıfatlar arasında bir hiyerarşiden bahsedilemez. Yani, sıfatlardan bir diğerinden daha fazla değerli değildir. Başka bir ifade ile, eğer düşünce Tanrının bir sıfatıysa, yine yayılım'da aynı şekilde onun bir sıfatıysa, düşünce ve yayılım sıfatları arasında hiçbir hiyerarşiden bahsedilemez.<sup>351</sup> Buna göre, düşünce yayılım'dan, yayılım'da düşünce'den daha değerli değildir. Böylece Spinoza'da Tanrı'nın sıfatları oldukları kabul edilen bütün sıfatlar aynı değere sahiptir. Dolayısıyla onların birbirlerine karşı üstünlükleri yoktur.

Bu açıklamalar ışığında Deleuze, Spinoza'nın metafizik sistemini varlığın *tek sesliliği* olarak değerlendirir.<sup>352</sup> Spinoza'da varlığın tek sesliliği ile anlatılmak istenen bütün sıfatlara eşit olarak sahip olan ve her şeyin onun modusları (kipleri) olduğu kabul edilen, töz'den başkası değildir. Başka bir ifade ile, bu deyim bütün her şeyin üzerinde

<sup>346</sup> A.g.e., s.342

<sup>347</sup> A.g.e., s.342

<sup>348</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XIII*, s.54

<sup>349</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXIV, Corollary*, s.65-66

<sup>350</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XIV, Corollary I*, s.55

<sup>351</sup> Gilles Deleuze, *Felsefe Dersleri I, Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, Öteki Yay. Ankara, 2000, s.91

<sup>352</sup> A.g.e., s.92

olup bittiği ve kaydedildiği bir tür planın var olduğunu da ifade etmektedir.<sup>353</sup> Böylece Deleuze, tek sesli varlık deyimi ile Spinoza’da bütün varlığın sadece tek bir anlamda dile getirebileceğini söylemektedir.

Buna göre, Spinoza’nın Yayılım ve Düşünce sıfatları arasındaki bağlantıyı açıklamasındaki temel hareket noktası, “ideaların düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısı ile aynıdır”<sup>354</sup> önermesinde yatmaktadır. Bu önermeden anlaşılan ise, “Tanrının düşünme gücü, onun edimsel (aktuel) gücüne eşit olduğu, yani Tanrının sonsuz doğasından biçimsel olarak doğan her şeyin, Tanrının ideasından aynı düzen ve aynı bağlantı içinde objektif(nesnel) olarak Tanrıdan doğduğudur.”<sup>355</sup> Yine bu bağlamda Spinoza, “... sonsuz bir zihince tözün özünü kurmak üzere tasarlanabilen her şeyin yalnızca tek töze ait olduğunu ve bunun sonucu olarak, düşünen töz ile uzamlı tözün tek ve aynı töz olduğunu...”<sup>356</sup>da belirterek bu konudaki düşüncelerini destekler.

Spinoza’ya göre, “... bir yayılımın modusu ve bu modusun ideası, iki ayrı yolda anlatılan bir ve aynı şeydir... Örneğin, Doğa’da varolan bir daire ve var olan bir dairenin Tanrı’daki ideası ayrı sıfatlar yoluyla anlatılan bir ve aynı şeydir. Böylece doğayı ister düşünce sıfatı altında isterse yayılım sıfatı ya da başka herhangi bir sıfatı altında kavrayalım, nedenlerin bir ve aynı düzen ya da bir ve aynı bağlantılarını, yani her durumda aynı şeylerin birbirini izlediğini buluruz.”<sup>357</sup> Böylece Spinoza açısından, Tanrının farklı sıfatlarının var olduğunun bahsedilmesi, aslında bir ve aynı gerçekliğin bahsedilmesidir.

Bu konuda Curley, şöyle bir yorumda bulunur: “Diğer önermeler ile mantıksal bağlantı taşıyan idea ya da bir önerme olarak bir modus hakkında konuşmak, düşünce sıfatı altında modusu tasarlamaktır. Buna paralel olarak, diğer olgular ile nedensel bağlantıya sahip bir olgu (fact) olarak modusu konuşmak yayılım sıfatı altında onu tasarlamaktır.”<sup>358</sup>

Görülüyor ki Spinoza, yayılım ve düşünce sıfatlarının birbirleri ile olan bağlantılarının ne olduğu konusunda, ideaların düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısı arasında bir uygunluğun var olduğunu kabul etmektedir.

Doğru önermelerden oluşan bir düşünce dünyasını tasarladığımızda buna paralel olarak, olguların kuruluşu ile oluşmuş yayılım sıfatı altındaki dünyayı da tasarlarız.<sup>359</sup> Fakat buradaki, iki ayrı dünya birbirinden kopuk iki farklı dünya değildir. Çünkü Spinoza’nın monist evren tasarımı mümkün olabilen tek bir dünya vardır.

<sup>353</sup> A.g.e., s.92–93

<sup>354</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. VII*, s.86

<sup>355</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VII, Proof.*, s.86

<sup>356</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VII, Note*, s.86–87

<sup>357</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. VII, Note*, s87

<sup>358</sup> Curley, *a.g.e.*, s.124

<sup>359</sup> A.g.e., s.126

Spinoza, Tanrının sonsuz sayıda sıfatı olduğunu, ancak bizim bunlardan sadece ikisini (düşünce ve yayılım) bilebileceğimizi söylüyordu. Acaba, Tanrının bilinmeyen sıfatları nelerdir? Bu konuda Spinoza Mektuplarında şunları söyler: “Yayılım ve Düşünce’den başka biz Tanrının çoğu sıfatını bilemeyiz... dahası diğer sıfatları kapsayan yaratıkların bundan çıkıp çıkmadığı da bilemeyiz. Öte yandan Tanrının sıfatları kadar, çok dünya oluşturur görünürüz. Örneğin söylediğimiz gibi, bizim yayılan dünyamız vardır ve şu ya da bu boyuta sahiptir; aynı zamanda diğer sıfatları oluşturan dünyalar da vardır ve aynı boyuta sahiptir; yayılım ötesinde düşünceden başka hiçbir şeyi algılamadığımız gibi, o dünyaların yaratıklarını da kendi dünyalarından ve düşüncelerinden başka hiçbir sıfatı algılamak zorunda değildir.”<sup>360</sup>

Yine Spinoza bu konuda, Etika’nın ikinci bölümünün, yedinci önermesinin note’sini referans göstererek, şunları söyler: “Ben, bu önermenin note’sinde elde ettim ki, dünya kesinlikle biriciktir. Bundan çıkan ise, zihnimin oluşturduğu modifikasyonlar ve bedenimin ifade ettiği modifikasyonlar bir ve aynı modifikasyonlar olmasına rağmen, yine de sonsuz yollarla ifade edilirler. Biri düşünce vasıtasıyla, diğeri yayılım vasıtasıyla üçüncüsü ise bana bilinmeyen Tanrının bir sıfatı vasıtasıyla, bu sonsuzca böyle gider... Böylece modifikasyonların düzen ve bağlantısı hepsinde aynı olarak görünmek üzere, Tanrının sonsuz sayıda sıfatından da bahsedilebilir.”<sup>361</sup> Bu da gösteriyor ki, Tanrının bilinen iki sıfatından başka, bilinmeyen sonsuz sıfatları da bulunmaktadır. Ancak biz sadece bunlardan iki tanesini (düşünce ve yayılım) bilebilmekteyiz.

Spinoza’da Tanrı, keninde mümkün olan bütün sıfatları ve varlığın bütünü kapsayan bir varlıktır. Bu bağlamda Weber’e göre, “aynı bir tözün hem düşüncenin sujesi, hem de yayılımın sujesi olabileceğini ileri sürmek, ne materyalist ne de idealist olmaktadır. Çünkü Spinoza, bu aşırı uç teorilerin doğru olarak içerdikleri şeyi, daha yüksek bir sentezde toplamaktadır.”<sup>362</sup> Yine Spinoza, düşüncenin hareketin bir sonucu olduğunu ya da onun ifadesiyle, “yayılımın bir modusu” olduğunu kabul etmez. Zira her sıfat kendi kendisiyle açıklanabilmektedir. Şu halde düşünce, madde ve hareketle açıklanamaz. Öte yandan madde ve hareketin, başka bir ifade ile yayılımın, düşüncenin bir ürünü olduğu da söylenemez.<sup>363</sup> Sonuç olarak Spinoza’nın Tanrının sıfatları konusundaki düşüncelerinde hem aşırı materyalizmden hem de aşırı idealizmden uzaklaştığı söylenebilir.

### 1.3.3.Natura Naturata

<sup>360</sup> Spinoza, *Correspondence, Letter LXV(LXIII)*, s.397

<sup>361</sup> *A.g.e., Letter LXVII (LXV)*, s.400

<sup>362</sup> Weber, *a.g.e.*, s.232–233

<sup>363</sup> *A.g.e.*, s.233

Spinoza'nın varlık teorisinde, mantıksal çıkarsama sürecinde, sonsuz bir töz olarak Tanrı ile onun özünü oluşturan sıfatlarının irdelenişinden sonra, Tanrının moduslarının irdelenişine geçişte zihin, *Natura naturans*'tan *Natura naturata*'ya geçer<sup>364</sup>. Bu geçiş olayında, doğa'nın Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünülmemesi gerekir. Çünkü doğa, Tanrı tarafından yaratılmış olmayıp, ondan bir zorunlulukla meydana getirilmiştir. Böylece Tanrı, dışsal (aşkın) bir neden olarak değil, içkin bir neden olarak doğanın kendisidir.

Spinoza'ya göre *Natura naturata* (yaratılmış doğa), “Tanrının doğasının zorunluluğu, yani sıfatlarının herbirinin zorunluluğu ile ya da Tanrı'da olan ve Tanrısız ne varolabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrının sıfatlarının bütün moduslarının zorunluluğundan çıkmış olan herşeydir”<sup>365</sup>. Bu bağlamda genel olarak *Natura naturata*, “Tanrıya doğrudan bağlı ya da var edilmiş olan yaratılmış doğadır. Bu bakımdan moduslar veya yaratıklar sözkonusu olduğunda biz, yalnızca ikiden fazlasını bilemeyiz: maddedeki hareketi ve düşünen şeydeki kavrama gücünü (under standing)...”<sup>366</sup> Gerek *hareket* gerekse *kavrama gücü*, sıfatlardan çıkan sonsuz moduslardır. Bunlar da birbirlerinin nedeni olarak sonsuzca gelişen “sonlu modus”lara dönüşerek, dünyamızı ya da doğamızı oluşturacaktır<sup>367</sup>.

Spinoza varlık sisteminde *Natura naturans* gözönüne alındığında *Doğa* aktif olarak kendi kendini yaratma ve sonsuz sıfatlarında öz güçlerini geliştirme durumundadır. Bununla birlikte *Doğa*, sözkonusu sıfatları ile çeşitli moduslarında bu öz güçlerini açığa çıkarır. Fakat *Doğa*, *Natura naturata* düzeyinde ele alınan bir sistem olarak düşünüldüğünde *pasif* kapasitesi içinde düşünülür<sup>368</sup>. Bu bakımdan *Doğa*, Spinoza'nın varlık felsefesinde kullanıldığı şekliyle iki farklı anlamda kullanıldığı görülür.

Tanrının nedenselliğinin zorunlu sonucu, *Natura naturata*'dır. Başka bir ifade ile, Tanrı ve sıfatlarından zorunlu olarak çıkan varlıklar, moduslardan oluşan varlık tarzlarıdır<sup>369</sup>. Bu bakımdan Deleuze'ün de ifade ettiği gibi, Tanrı ve sıfatları ilişkisinde *birinci seviyede* yalnızca bir ifade etme (expression) ilişkisi olduğu halde; moduslar basamağı olan *ikinci seviyede* bir ifade etme ilişkisi, hatta bir “üretme” (production) ilişkisi söz konusudur. Yani birinci ilişkinin yer aldığı düzlem *Natura naturans* iken, ikinci düzlemdeki ilişki, *Natura natura* kısmını oluşturur<sup>370</sup>. Yine Deleuze göre burada

<sup>364</sup> Copleston, a.g.e., s.19

<sup>365</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXIX, Note*, s.68

<sup>366</sup> Spinoza, *Short Treatise, The First Book*, s.57

<sup>367</sup> Spinoza, a.g.e., *The First Book*, s.57; Ayrıca bkz. Erdemli, a.g.m., s.117

<sup>368</sup> Hampshire, a.g.e., s.46

<sup>369</sup> Joachim, a.g.e., s.73

<sup>370</sup> Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Zone Books, New York, 1992, s.14; Ayrıca bkz. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996, s.39

sözkonusu olan Spinoza açısından “ifade etme” (expression) fikrinin yeralması, sadece “ontolojik” değil, aynı zamanda “epistemolojik”tir<sup>371</sup>. Nitekim şeylere ilişkin bilgi ile Tanrının bilgisi arasında nasıl epistemolojik bir ilişki varsa, şeyler ile Tanrı arasında da ontolojik bir ilişki sözkonusudur<sup>372</sup>. Yani, bu iki ilişki bir ve aynı ilişkidir.

Spinoza'nın metafizik sisteminde “Tanrı ya da Doğa” sonsuz sayıda sıfatlara sahiptir ve bu sonsuz sayıda sıfatların da sadece ikisi bizim tarafımızdan bilinebilmektedir. Yani, bir yandan düşünce ya da bilinç, diğer yanda yayılım ya da yer kaplama sıfatları (öz-nitelikleri) bulunmaktadır. Magee'nin ifade ettiği gibi Spinoza daha sonra, “yerel ve zamansal oluşumların, tek tözün herşeyi ihtiva eden bütünsel dokusunda, bir elbisedeki kırıksıklar gibi birden bire ortaya çıktıklarını söylemeye geçer”<sup>373</sup>. İşte bu kırıksıklar ise, Spinoza'da moduslar ya da “varlık tarzları” adını alır.

Spinoza açısından bu moduslar ya da varlık tarzları, “masalar, sandalyeler, kendimiz, dostlarımız ve Himalayalar gibi, normalde kendinde-kaim şeyler diye düşündüğümüz varlıkların gerçek doğalarıdır... Tıpkı denizdeki dalgalar veya elbisedeki kırıksıklar gibi...”<sup>374</sup> Buna göre Spinoza'da Natura naturata, moduslar ya da varlık tarzlarından başkası değildir.

Spinoza'ya göre, “Tanrının herhangi bir sıfatından doğan herşey, bu sıfat yoluyla zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki (modus) tarafından değiştirildiği sürece, aynı yolda zorunlu ve sonsuz olarak varolmalıdır”<sup>375</sup>. Yine, bu bağlamda, “sonsuz olan ve zorunlu olarak varolan her modus zorunlu olarak ya Tanrının belli bir sıfatının mutlak doğasından ya da zorunlu olarak ve sonsuz olarak varolan bir değişki tarafından değiştirilmiş belli bir sıfattan doğmalıdır”<sup>376</sup>. Böylece Spinoza, modusların kendi başına duramayacağını ve ancak kendi kendisiyle tasarlanan tözde bulunması dolayısıyla varolabileceğini kabul eder. Bu açıdan modus, yalnız Tanrıda varolabilir ve ancak Tanrı ile tasarlanabilir. Zira zorunlu olarak varolan ve sonsuz olan bir modus tasarlanırsa, bu ancak Tanrının bir sıfatı ile ve bu sıfatın, varlığın sonsuzluğunu ve zorunluluğunu kuşatması ve ifade etmesi bakımından olabilir<sup>377</sup>.

Spinoza, “Tanrının meydana getirdiği şeylerin özünün varlığı kuşatmadığını”<sup>378</sup> belirtir. Çünkü sadece, kendi başına gözönüne alınan ve doğası varlığı gerektiren herşey, kendi kendisinin nedenidir (causa sui). Bundan ötürü de yalnız kendi doğasının

<sup>371</sup> Deleuze, a.g.e., s.14

<sup>372</sup> Bumin, a.g.e., s.79

<sup>373</sup> Magee, a.g.e., s.100

<sup>374</sup> A.g.e., s.100

<sup>375</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXII*, s.65

<sup>376</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXIII*, s.65

<sup>377</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXIII, Proof.*, s.65

<sup>378</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXIV*, s.65



zorunluğu ile vardır.<sup>379</sup> Ancak, Tanrının meydana getirdikleri olarak tanrısal tözün modusları, kendi başına var olamazlar ve bunların özü varlığı kuşatmaz.

Spinoza, Tanrının yalnız şeylerin varoluşlarının değil, aynı zamanda onların özünün de “etkin nedeni” (efficient cause) olduğunu söyler.<sup>380</sup> Zira şeylerin (modusların) özünün ve varoluşunun Tanrısız tasarlanması mümkün değildir. Çünkü tanrısal doğa var kabul edilince, şeylerin özü ve varlığı ondan zorunlu olarak çıkmaktadır. Bu yüzden, “bireysel şeyler, Tanrının sıfatlarının modifikasyonları hariç, hiçbir şeydirler ya da Tanrının sıfatlarının belirli olarak bu ve şu tarzda ifade edilen moduslarından başka birşey değildirler”.<sup>381</sup>

Bütün şeyler, Tanrının doğasından zorunlu olarak ve kaçınılmaz bir aynılık ile çıkmalarına rağmen, onlar gerçekliğin (reality) ya da yetkinliğin dereceleri açısından birbirlerinden farklıdırlar. Gerçekte fark sadece derece’de değil, tür’de de sözkonusudur. Örneğin, fare ve melek, kızgınlık ve neşe Tanrıya eşit olarak bağlı olmalarına rağmen, bir fare meleğin özel bir türü olmadığı gibi, kızgınlıkta neşenin özel bir türü olamaz. Fakat birşey ne kadar yetkinliğe sahipse o kadar tanrısal doğa’ya katılır ve Tanrının yetkinliğini o derece ifade eder.<sup>382</sup> Bu bağlamda Natura naturata düzeyinde gerçekliğin ya da yetkinliğin dereceleri sergilenir. Tanrının doğasından çıkan modusların sıralanışında bir düzen vardır. Bu düzen ise, onların yetkinliğinin dereceleri ile ilişkilidir. Düzen geçici (temporal) değildir, fakat mantıksaldır. Nitekim bütün moduslar, Tanrının nedenselliğinin ezeli-ebedi (eternal) sonuçları olarak mantıksal öncelik ve sonralıkları vardır. Bu da onların gerçekliğine bağlı olan dereceleri ile ilişkili bir durumdur.<sup>383</sup>

Spinoza’ya göre, “herhangi bir sonucu (eseri) meydana getirmesi gerektirilmiş olan herşey, bu yaptığı işde zorunlu olarak Tanrıca gerektirilmiştir. Böylece Tanrıca gerektirilmiş olmayan herşey bir sonuç (eser) meydana getirmede kendi kendini gerektiremez”.<sup>384</sup> Bu şekilde varlıkların cereyan etmesinin temel nedenini Tanrı’ya bağlayan Spinoza, varlıkların özü ve varoluşunun da “etkin nedeni” olarak Tanrı’yı görmektedir. Bu açıdan, “Tanrının bir eser meydana getirmek için gerektirdiği birşey, kendini belirlenmemiş kılamaz”.<sup>385</sup> Bu da gösteriyor ki, Spinoza’da varolan herşey bir “belirlenmişlik” içinde cereyan etmektedir.

Descartes dualizminden farklı olarak monist bir varlık öğretisi geliştiren Spinoza’ya göre, “evrende varolan herşey, özünü ve doğasını yalnızca düşünce ve

<sup>379</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXIV, Proof., s.65-66

<sup>380</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXV, s.66

<sup>381</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXV, Corollary, s.66

<sup>382</sup> Spinoza, Correspondence, Letter XXXVI (XXIII), s.348; Ayrıca bkz. Joachim, a.g.e., s.73

<sup>383</sup> Joachim, a.g.e., s.73-74

<sup>384</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. XXVI, s.66

<sup>385</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXVII, s.66

yayımlı gibi iki sonsuz sıfatla bilebildiğimiz, biricik ve herşeyi kuşatan tözün (Tanrının) bir değişimi ya da farklılaşması olarak anlaşılabilir durumundadır<sup>386</sup>. Tanrısal töz, belirli yollarda kendini sonsuzca ifade eder. Yani, Tanrı idealar sistemi ve yapılar sistemi içinde, başka bir ifade ile, fiziksel ve zihinsel biçimler sistemi içinde olabilmektedir<sup>387</sup>. Çünkü, Spinoza'nın monist bakış açısı gereği, gerek düşünce dünyası gerekse hareket dünyası bir ve aynı gerçekliğin görünümüdür.

Spinoza'ya göre, “herhangi bir sıfatın moduslarının nedeni, başka bir sıfat ile görülmesi bakımından değil, yalnız bu modusların sıfatı ile görülmesi bakımından Tanrıdır”<sup>388</sup>. Bundan dolayı herhangi bir sıfat kendisi olmayan başka bir sıfattan ayrılarak kendi başına kavranabilir. Böylece herhangi bir sıfatın modusları ise, kendi sıfatlarının kavramını içerirler, dolayısıyla başka bir sıfatın kavramını içermezler<sup>389</sup>. Böylece herhangi bir sıfatın modusunun nedeni, başka bir sıfatla değil, bu modusların sıfatı ile ilişkilidir.

Spinoza'nın görüşlerine göre, yayımlı sıfatı altında tanrısal tözün mantıksal olarak önsel (apriori) durumu, *hareket ve durgunluk*'tur. Hareketin de dünya üzerinde dışsal bir “neden” tarafından meydana getirilmesi sözkonusu değildir. Oysa Descartes'da Tanrı, yaratılış olayını gerçekleştirmede yayımlı dünya üzerinde belli bir miktarda hareket sağlar. Ancak Spinoza bu hareket olayını doğanın kendisinde olan bir özellik olarak kabul eder<sup>390</sup>. Çünkü onun açısından doğa'dan başka doğa üzerinde hareketi gerçekleştirebilecek, hiçbir dışsal ve aşkın bir neden yoktur.

Yine Spinoza açısından bir cisim, “yayımlı birşey olarak görülmesi bakımından, Tanrının özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden bir modusdur”<sup>391</sup>. Bu bağlamda, “bütün cisimler hareket veya durgunluk içerisindedirler” ve “her cisim ya da daha hızlı ya da daha ağır hareket eder”<sup>392</sup>. Böylece, “cisimler birbirlerinden hareket ve durgunluk, hızlilik ve ağırlık nedenleriyle farklılaşırlar, fakat tözleriyle ayrılmazlar”<sup>393</sup>. Bu bakımdan cisimler birbirlerinden zorunlu olarak çıktıkları töz'de değil, hareket ve durgunluk gibi özellikleri açısından ayrılmaktadırlar.

Spinoza, “hareket ve durgunluk halinde bulunan bir cismin, kendisi de hareket veya durgunluk halinde bulunan bir başka cisim tarafından, o da başka bir cisim tarafından ve böyle sonsuzca hareket veya durgunlukla gerektirilmiş olmalıdır”<sup>394</sup> der.

---

<sup>386</sup> Cevizci, a.g.m., s.36

<sup>387</sup> Thilly, a.g.e., s.342

<sup>388</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. VI*, s.86

<sup>389</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VI, Proof.*, s.86

<sup>390</sup> Copleston, a.g.e., s.19-20

<sup>391</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Def.I*, s.82

<sup>392</sup> A.g.e., *Part II, Ax.I ve II*, s.83

<sup>393</sup> A.g.e., *Part II, Lemma I*, s.93

<sup>394</sup> A.g.e., *Part II, Lemma III*, s.93

O halde cisimler, birbirlerinden hareket ve durgunlukları açısından ayrılmış olan tikel şeylerdir. Böylece, her cisim başka tikel bir şeyle, yani kendisi de hareket ve durgunluk halinde bulunan başka bir cisim tarafından zorunlu olarak hareket veya durgunlukla gerektirilmiş olmalıdır<sup>395</sup>.

Hareket ve durgunluk yayımlı Doğanın birincil özelliği olmaktadır. Fakat hareket ve durgunluğun tümleyici oranları değişmez olarak kalırken, bireysel cisimler durumunda sözkonusu oranlar sürekli olarak değişirler. Böylece hareket ve durgunluğun tam miktarı (oranı), evrenin özünü bir özelliği olarak değişmezken, fiziksel evren de bireysel cisimler olmaları halinde değişme içerisinde olurlar<sup>396</sup>. Hareket veya durgunluk ise, yayılım sıfatı altında tasarlanan Tanrı ya da Doğa'nın sonsuz moduslarından başka birşey değildir.

Bileşik cisimler parçalardan oluşur ve herbir parça bireysel bir cisim olarak algılanır. İnsan bedenleri gibi şeyler ise daha yüksek düzeyde olan bireyler olmaktadır. Parçalar değişme içerisinde dirler, ancak bileşik yapıdaki hareket ve durgunluk oranı korunmaktadır. Nitekim, bütün doğa tek bir bireydir ve parçaları yani tüm cisimler, bir bütün olarak bireyin (doğa) herhangi bir değişimi olmaksızın sonsuz yollarda değişmeye uğrarlar<sup>397</sup>. Bütün bir birey olarak tasarlanan Doğa, eğer uzaysal dizge ya da cisimsel bir dizge olarak düşünülürse, Tanrı ya da Doğanın yayılım sıfatı altında dolaylı sonsuz bir modusu olur. Bu da *evrenin yüzü* olarak adlandırılan, Tanrısal doğanın bir yönüdür<sup>398</sup>.

Görülüyor ki, Spinoza'da yayılım sıfatı sözkonusu olduğunda, sonsuz bir modusa, hareket ve durgunluk adı verilmektedir. Bu bağlamda da doğa'daki şeyler ya da nesnelere büyüklük ve küçüklükleri kadar, hareket ve durgunluk vasıtasıyla belirlenebileceği kabul edilmektedir. Böylece, *hareket ve durgunluk* evrende yer kaplayan şeyleri belirleyen en temel "sonsuz modus"lar olmaktadır.

Tanrı ya da Doğanın sıfatlarından olan düşünce sıfatının altında yer alan sonsuz moduslara gelince, "ister sonlu ister sonsuz olsun fiil halinde zihin, tıpkı irade, arzu, sevgi vb. gibi Natura naturans ile değil ancak Natura naturata ile ilişkilendirilmelidir"<sup>399</sup>. Spinoza, burada zihin ile kastedilenin mutlak düşünceyi değil, fakat yalnızca düşünmenin herhangi bir modusunu anlamaktadır. Zihin ise, arzu, sevgi vb. gibi öteki moduslardan ayrılır ve mutlak düşünce yardımıyla tasarlanmaktadır. Yani,

<sup>395</sup> A.g.e., Part II, Lemma III, Proof, s.93-94

<sup>396</sup> A.g.e., Part II, Lemma IV ve Proof. ve Lemma V, s.95; Ayrıca bkz. Copleston, a.g.e., s.20

<sup>397</sup> A.g.e., Part II, Lemma VII, Note, s.96; Ayrıca bkz. Copleston, a.g.e., s.20

<sup>398</sup> Copleston, a.g.e., s.20

<sup>399</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. XXXI, .69

zihin düşüncenin ezeli ve sonsuz özünü ifade eden Tanrının bir sıfatı (düşünce sıfatı) yardımıyla tasarlanır. Ve bu sıfat olmadan ne var olabilir ne de tasarlanabilir<sup>400</sup>.

Buna göre Spinoza açısından, “sevgi, arzu veya düşünmenin başka modusları gibi düşünme modusları ancak sevilen ve arzu edilen, bir şeyin ideası verilmiş olduğu zaman vardır. Ancak, bir idea başka hiçbir düşünme modusu olmadan verilmiş olabilir”<sup>401</sup>. İnsanın özü, Tanrının sıfatlarının bazı moduslarıyla, yani düşünme moduslarıyla kurulmuştur. Nitekim bütün bu moduslardan, *idea* doğaca ilk olanıdır. Bu açıdan insan zihnini ilk meydana getiren şey, bir idea olmaktadır<sup>402</sup>. Düşünce ve yayılım sıfatları ise, aynı tözün sıfatları ya da tek bir tözün değişik yanları oldukları için, düşünme sıfatı altındaki tözün dolaylı ve sonsuz modusu, bütün bir cisimler dizgesinin tam bir karşı eşi olmak zorundadır<sup>403</sup>.

Yine, Spinoza bu konuda şunları söyler: “...zihnimiz bilmesi bakımından, öyle bir ezeli düşünme tarzıdır ki, başka bir ezeli düşünme tarzı ile, o da buna karşılık başka bir düşünme tarzı ile sona erer ve hepsi Tanrı’daki ezeli ve sonsuz zihni meydana getirecek biçimde, sonsuzca bu böyle gider”<sup>404</sup>. Bütün bunlar ise, *Natura naturans*’a ait değil, *Natura naturata*’ya ait şeylerdir.

Buna göre, Spinoza açısından nesnelere ve olgular dünyası (sonlu moduslar) nasıl meydana gelmektedir? Bunların Tanrı ile olan ilişkileri nedir? Sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı olan her şeyin diğer sonlu varlıklarla olan bağlantısı nasıldır? Bu bağlamda fiziki dünyada bir değişmeden bahsedilebilir mi?

Herşeyden önce Spinoza, sonlu tikel şeylerin varoluşu konusunda şöyle işe başlar: “Herhangi bir tikel şey ya da sonlu olan ve belli bir varoluşu olan herşey, kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka neden tarafından varolmaya ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmedikçe varolamaz ve eseri meydana getiremez. Ve yine bu neden kendisi de sonlu olan ve varolmaya ve bir eser meydana getirmeye gerektirilen bir başka neden olmadıkça varolamaz ve bir eser meydana getiremez, bu sonsuza kadar böyle gider”<sup>405</sup>. Çünkü varolması ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmiş olan herşey, Tanrıca gerektirilmiştir. Fakat sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan birşey Tanrının herhangi bir sıfatının mutlak doğasından üretilmez. Zira Tanrının herhangi bir sıfatının mutlak doğasından doğan herşey sonsuz ve ezelidir. Öyleyse bu şeyin Tanrıdan ya da onun bir tavırlaşmaya uğramış gibi görülmesi

<sup>400</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXXI, Proof., s.69

<sup>401</sup> A.g.e., Part II, Ax. III, s.83

<sup>402</sup> A.g.e., Part II, Prop. XI, Proof., s.90-91

<sup>403</sup> Copleston, a.g.e., s.21

<sup>404</sup> Spinoza, Ethics, Part V, Prop. XI, Note, s.268

<sup>405</sup> A.g.e. Part I, Prop. XXVIII, s.67

bakımından sıfatlarından birinden çıkması gerekir<sup>406</sup>. Nitekim Spinoza'da töz ve tözün moduslarının dışında evrende hiçbir şeyden bahsedilmez.

Hegel, Spinoza'da geçen sonlu (finite) kavramının anlamını ise şöyle açıklar: Sonlu, ona değen ve onunla ortak bir alanı olan, fakat onun dışına götüren, aynı doğal başka şeyler tarafından sınırlanmış olan demektir. Örneğin, düşünceler yine başka bir düşünceler tarafından sınırlandıkları sürece sonludurlar; öte yandan cisimler ancak birbirleri tarafından sınırlandıkları sürece sonludurlar. Ancak düşünce ve yayılım sıfatlarının her ikisi de sonsuzdurlar.<sup>407</sup> Söz konusu bu iki sıfat birbirlerine asla belirli sınırlamalar oluşturmazlar. Çünkü aralarında ortak bir yönün olduğu söylenemez.

Bununla birlikte, sonlu şeyler benzer doğal diğer şey tarafından sınırlandırılabilenlerdir. Zira benzer doğaya sahip sonlu şeyler birbirini sınırlayabilir, dokunabilir ve birbiriyle bağlantıya girebilir. Nitekim, bir düşünce sadece diğer bir düşünce tarafından, bir bedende başka bir beden tarafından sınırlanır. Fakat düşünceler, bedenler tarafından; bedenlerde düşünceler tarafından sınırlandırılmazlar<sup>408</sup>. Böylece sonlu tikel şeylerin varoluşu, benzer doğa'ya sahip diğer bir tikel sonlu şeyler tarafından belirlenmektedirler.

Spinoza'da, Tanrı mutlak olarak düşünüldüğünden onun doğasından zorunlu olarak çıkan bazı şeylerin, Tanrı tarafından doğrudan doğruya meydana getirilmesi gerekir. Nitekim, 1.Tanrı, kendisinin doğrudan doğruya meydana getirdiği şeyler için mutlak olarak "yakın neden"dir. 2.Tanrı için tikel şeylerin "uzak neden"i denemez. Çünkü uzak neden ile hiçbir şekilde eseriyle bağlantısı olmayan anlaşılır. Ancak, varolan herşey Tanrı'dadır ve varolan herşey ona öylesine bağlıdır ki, onsu ne olabilir ne de kavranabilirler.<sup>409</sup> Buna göre, bütün tikel şeyler Tanrıdan hiçbir suretle ayrı oldukları düşünülemez.

Spinoza, doğa'da zorunsuz hiçbir şeyin varolamayacağını ve herşeyin tanrısal doğanın bir zorunluluğu ile belirlenmişlik içerisinde olduğunu ifade eder: Nitekim ona göre, "doğa'da zorunsuz (contingent) olan hiçbir şey yoktur. Fakat orada herşeyin bu ya da şu tarzda varolması ve bir eser meydana getirmesi Tanrısal doğanın zorunluluğu ile gerektirilmiştir".<sup>410</sup> Böylece Tanrının varlığı zorunsuz değildir. Çünkü o, zorunsuz bir şekilde değil, zorunlu olarak vardır. Tanrının doğasındaki modusları da bu doğadan zorunsuz olarak değil, zorunlu olarak çıkarlar.<sup>411</sup> Bu bakımdan doğada zorunsuz olan hiçbir şey yoktur.

<sup>406</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXVIII, Proof., s.67

<sup>407</sup> Hegel, a.g.e., s.259

<sup>408</sup> A.g.e., s.259

<sup>409</sup> Spinoza, Ethics, Part I, Prop. XXVIII, Note, s.67-68

<sup>410</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXIX, s.68

<sup>411</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXIX, Proof., s.68

Görüldüğü gibi, Spinoza’da Tanrı tarafından belirlenmemiş hiçbir şeyin varlığından bahsedilmez. Zira “Tanrı, tavırlarının (moduslarının), sadece varolmaları bakımından değil, aynı zamanda bir eser meydana getirmeleri gerektirilmiş gibi görülmeleri bakımından da bu tavırların (modusların) bir nedenidir”.<sup>412</sup> Başka bir ifade ile bütün herşey Tanrı tarafından belirlenmiştir.

Spinoza açısından, “şeyler Tanrı tarafından meydana getirildikleri, tarz ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemezler”<sup>413</sup>. Çünkü, herşey verilmiş diye varsayılan Tanrının doğasından çıkar. Ancak bu şeylerin herhangi bir tarzda varolması ve bir eser meydana getirmesi Tanrının doğasının zorunluluğu ile gerektirilmiştir<sup>414</sup>. Böylece Spinozacı söylemde sonlu şeylerin olduklarından başka bir tarz ve düzende oldukları kabul edilmemektedir.

Tanrının sonsuz ve sınırsız özünü belli bir şekilde objektifleştiren sıfatlarından herbiri, sayısız değişmeleri, görünüşleri (modusları) ile nesneye ve eşyaya dönüşmektedirler. Örneğin, düşünce sıfatı değişerek zeka ve irade; yayılım sıfatı da değişerek hareket ve durgunluk olur. Bu değişmeler ve görünüşlerin (moduslar) ise, sonsuz oldukları kabul edilir. Çünkü bunlar ya Tanrıdan ya da onun sıfatlarından doğrudan doğruya çıkarlar. Bunun yanından bir de modusların sonsuz değişmesiyle birtakım sonlu suretler elde edilir ki, bunlar sonlu varlıkları ve tikel şeyleri temsil eder. Örneğin, mekan içinde yer alan sayısız nesnelere ile ruh dünyasındaki bütün psişik olaylar sonlu moduslardandır<sup>415</sup>.

Spinoza tikel şeyler konusunda, “Anlama Yetisinin Gelişimi” adlı eserinde de birtakım şeyler söyler: Nitekim ona göre, “...insan zayıflığı için tikel değişebilir şeylerin dizisini izlemek, hem bunların bütün sayıyı aşan çokluğundan ötürü, hem de bir ve aynı şeyi çevreleyen ve herhangi biri onun varoluşunun ya da varolmayışının nedeni olabilen sonsuz ölçüde türlü koşullardan ötürü, olanaksız olacaktır. Çünkü bunların varoluşlarının özleri ile hiçbir bağlantısı yoktur... bir sonsuz gerçeklik değildir...”<sup>416</sup> Yine, tikel değişebilir şeylerin özleri, “varoluş dizilerinden ya da düzenlerinden çıkarılamaz... dışsal ilişkilerinin ötesinde hiçbir şey vermezler ve bunların hepsi de şeylerin en iç özlerinden çok uzaktır”<sup>417</sup>. Fakat şunu da belirtmeliyiz ki, bu değişebilir tikel şeyler, “değişmez şeyler üzerine... öylesine içten ve özden bağlıdır ki, onlar olmaksızın ne olabilirler ne de kavranabilirler. Bu yüzden bu değişmez ve sonsuz şeyler tikel değişebilir... tüm şeylerin en yakın nedenleri”<sup>418</sup> olarak varolacaklardır.

<sup>412</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXIX, Proof., s.68

<sup>413</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, s.70

<sup>414</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, Proof., s.70-71

<sup>415</sup> Erdem, a.g.e., s.23

<sup>416</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.37

<sup>417</sup> A.g.e., s.37

<sup>418</sup> A.g.e., s.37

Spinoza'ya göre, "...şeyler Tanrı tarafından en yüksek yetkinlikle meydana getirilmiştir. Çünkü bu şeyler en yüksek dereceden yetkin olan verilmiş bir doğadan zorunlu olarak çıkarlar. Bu bakımdan Tanrı'ya hiçbir eksiklik yüklenemez. Zira bunu olumlamaya bizi zorlayan onun yetkinliğidir"<sup>419</sup>. Bu da gösteriyor ki, "Herşey Tanrının gücüne bağlıdır. Şeylerin olduklarından başka türlü olabilmeleri için, zorunlu olarak Tanrının iradesinin başka türlü olması gerekirdi. Halbuki Tanrının iradesi olduğundan başka türlü olamaz... Öyleyse şeyler de başka türlü olamaz..."<sup>420</sup> Yani, şeyler tanrısal bir belirlenmişliğin kapsamı içindedir.

Spinoza, Tanrı ve Doğa'yı birbiri ile özdeş iki kavram olarak değerlendirir. Bununla birlikte Spinoza açısından doğa'yı iki bakımdan düşündüğümüzde doğa, ya sonsuz bir töz olarak ya da bir kipler (moduslar) dizgesi olarak kabul edebileceğimizi düşünebiliriz. Bu durumda eğer doğa'yı ikinci yolda düşünürsek (natura naturata olarak), varolan her modus (kip) önceki bir modus ya da moduslar tarafından meydana getirilmiştir ve bunlar da başka moduslar tarafından meydana getirilecektir. Örneğin tikel bir cisim başka bir cisim tarafından meydana getirilecek ve bunlarda başkaları tarafından ve bu sonsuza kadar böylece gidecek. Ancak tikel bir cisim ya da zihni meydana getirmek için de "işe karışan" (tabir yerinde ise) doğa'dan ayrı aşkın bir Tanrı sözkonusu değildir<sup>421</sup>.

Bu bağlamda Natura naturata, Tanrının esas doğasının zorunlu bir ifadesidir. Ancak Tanrının meydana getirdikleri bu gerçek (actual) dünyadan başka, yaratılan dünyaların imkanına izin veren bir Tanrı ya da Doğa'nın yaratıcı güç olarak tasarlanması anlamına gelmez. Çünkü bu durum, yaratan olarak Tanrının (Natura naturans) yaratılmış (Natura naturata) olan şeyle eş-uzamlı (co-extensive) ve özdeş olmadığını ima etmek olurdu<sup>422</sup>. Nitekim Spinoza'dan farklı olarak Leibniz, gerçek (actual) dünyayı mümkün olan birçok dünyadan biri olan anlamında düşünmüştür. Oysa, Spinoza'da gerçek (actual) dünya tek mümkün dünyadır. Buna göre de sıradan bir seçim veya irade anlamında Tanrının dünyayı yaratmada seçim ve irade gösterdiğini düşünmek anlamsız olur<sup>423</sup>. Böylece Spinoza, Leibniz'deki "mümkün dünyalar"dan ayrı olarak mümkün olan sadece "tek bir dünya"nın var olduğunu, başka bir ifade ile gerçek (actual) dünyanın tek mümkün olan dünya olduğunu kabul etmektedir.

Spinoza'nın modus'lar teorisi çerçevesinde düşünüldüğünde, "sonsuz bir tikel nedenler zinciri vardır. Öte yandan sonlu nedenler zinciri mantıksal olarak ve ontolojik olarak kendine-bağımlı ve öz-belirlenimli tek bir töz olarak düşünülen Doğa (Natura-

<sup>419</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXXIII, Note II*, s.71

<sup>420</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, Note II*, s.71-72

<sup>421</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XVIII ve Proof.*, s.62-63; Ayrıca bkz. Copleston, *a.g.e.*, s.23

<sup>422</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.54

<sup>423</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.54; Ayrıca bkz. Curley, *a.g.e.*, s.102

naturans) üzerine bağımlıdır"<sup>424</sup>. Tanrı ya da Doğa ise, bütün değişki ya da moduslarının içkin nedenidir<sup>425</sup>. Böylece bütün şeyler, Tanrı ya da Doğa'da varolurlar. Ancak bu Tanrının moduslarından ayrı olarak ve sonlu nedenler zincirine karışabilir anlamına gelmez. Çünkü, "sonlu nedensellik zinciri tanrısal nedenselliktir"<sup>426</sup>. Başka bir ifadeyle sonlu varlıklar, mutlak sonsuz varlık olan Tanrı ya da Doğa'nın varlık tarzlarından başka birşey değildir.

T.Bumin'nin de ifade ettiği gibi, Spinoza'da "Tanrı davranışlarının belirlenmemiş olması, nedensiz olması anlamında özgür değildir. O zorunluluğa ve yasaya uyar; ama bunlar, kendi iç zorunluluğu ve yasaları olduğu, ona yabancı bir doğanın yasaları olmadığı için özgürlüğün bu yeni anlamında o, en özgür olanıdır"<sup>427</sup>. Böylece Tanrı, kendi dışından herhangi bir zorlamaya maruz kalmaz. Çünkü hiçbir varlık, Tanrı ya da Doğa'nın dışında yer almaz. Bu bağlamda, "Tanrı, şeyleri yaratmaz, üretir"<sup>428</sup>.

Spinoza'da sonlu şeylerin Tanrıdan belli düzen ve belirlenim içerisinde zorunlu olarak meydana gelmesi olayı, Plotinus (M.S.205-270)'un *sudur* (emanation) kuramının Spinozaca düşünülmüş biçimi olduğu izlenimini vermektedir. Ancak Plotinus'un sudur kuramı ile Spinoza'nın Tanrı'dan zorunlu olarak varlıkların üretilmesi olayı aynı şey midir? Yoksa bunlar birbirinden ayrı varlığı açıklama tarzları mıdır?

Plotinus Bir'den sonra gelen nesnelere türemesi ve düzenini şöyle açıklar: "Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiçbiri değildir. Herşeyin ilkesi olduğu için, herşey değildir; fakat herşeydir. Çünkü herşey sanki ona döner veya daha çok, onun kadar var değillerdir. Bütün nesnelere Bir'den nasıl türer? Onda hiçbir şey olmadığı için herşey ondan gelir. Varlığın varolması için, Bir bizzat varlık değildir; fakat varlığın türeticisidir (générateur). Ve varlık ondan ilk olarak doğan şey gibidir. Bir... hiçbir şey ihtiyacı olmadığı için yetkindir; yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma ondan farklı bir şeyi meydana getirir. Türemiş şey Bir'e doğru döner"<sup>429</sup>. Bir'den türeyen varlıklara gelince bunlar; "Bir'in soyundandır ve bakışını kendine doğru yönelterek zekâ olurlar... Zekâ, Bir'e benzediği için gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir... O kendinden önce olan Bir gibi dışarıya dökülür... Varlıktan çıkan bu fiil Ruh'tur; bu türemede zekâ hareketsiz kalır... Bir'de zekâyı türetirken hareketsiz kalır. Fakat ruh, birşey meydana getirirken hareketsiz kalmaz... türetmek için harekete geçer... farklı bir hareketle ve ters yönde ilerleyerek bitkilerde, doğada, duyum demek olan, bizzat kendinin bu imajını üretir"<sup>430</sup>. Bununla birlikte hiçbir şey kendinden önce gelen şeyden

<sup>424</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.23

<sup>425</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XVIII*, s.62

<sup>426</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.23

<sup>427</sup> Bumin, *a.g.e.*, s.79

<sup>428</sup> *A.g.e.*, s.579

<sup>429</sup> Plotinus, *Enneadlar*, (Seçmeler), Çev.Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996, s.21-22

<sup>430</sup> *A.g.e.*, s.22



asla koparılarak ayrılamaz. Böylece ilk varlıktan (Bir) son varlığa (maddeye) kadar üretme olayı gerçekleşir.

Fakat Plotinus'un sudur (emanation) kuramında Bir'den (bir nevi Tanrı'dan) çıkan varlıklar, ondan uzaklaştıkça adeta silikleşir ve değerini yitirir<sup>431</sup>. Dolayısıyla ontolojik ağırlıklarından birşeyler kaybederler. Böylece Bir ve Çok arasında sudur (taşma) kuramı yoluyla kurulmaya çalışılan süreklilik ilişkisinin bedeli, basamaklı bir düzen tasarımıdır. Sözkonusu düzende sonlu tikel varlıklara tam gerçeklik konumu tanınmamaktadır. Çünkü onların merkezi anlamı kendilerinin dışında üstün bir yerdedir. Bu yüzden onların nihai hedefi tikelliklerinden arınarak Bir'e doğru yükselmek olacaktır<sup>432</sup>. Bu da gösteriyor ki, Plotinus'da Bir ve sonlu varlıklar arasında kurulan ilişkide tikel sonlu varlıkların, varlık planında geçici ve değersiz olanı temsil eder duruma getirilmektedir.

Yine Plotinus, Bir'den diğer varlıkların çıkışını, Güneşten çıkan ışıklar şeklinde<sup>433</sup> ifade ettiği bir metafor aracılığıyla açıklamaya çalışır. Oysa Spinoza'da Plotinus'un ileri sürdüğü düşüncelerden farklı olarak, sonlu varlığın konumu ve Bir ile çokluk arasındaki ilişki ele alınmaktadır. Nitekim Spinoza, problemleri gidermek için, geometrik yöntemi uygulayarak "Güneş ve ışınları arasındaki ilişki yerine, önermeler arasındaki mantıksal bağlantıya yer verir. Birinci model'deki (Plotinus'un) ışığın taşması, yayılması ve böylece sonlu varlıkların oluşması yerine, bir teoremden sonuçların zorunlu olarak çıkması biçiminde anlaşılan "üretme" kavramı geçer"<sup>434</sup>.

Deleuze ise, sözkonusu olaya *ifade etme* bağlamında yaklaşarak şu tespitlerde bulunur: Spinoza'da sonlu varlıkların üretimi olayının gerçekleşmesi, tözün değişerek modifikasyonlarına (modification) dönüşmesi ile olur. Burada tek tözün sonsuz sayıdaki sıfatı, değişik adlarla ve değişik düzlemde kendini ifade eder. Böylece ondan ayrı ve ondan daha az varolan ya da daha değersiz değildir. Başka bir ifadeyle, varlık aynı modusta olmamakla birlikte sonsuz ve sonlu varlıklar için aynı anlam içindedirler<sup>435</sup>. Buna göre, varlığın bu şekilde baştan başa moduslara (kipliklere) bürünmesi olayı, hiçbir suretle varlığın doğasının değiştirildiğini göstermez.

Görülüyor ki, Spinoza geliştirmiş olduğu panteist fikirleriyle Plotinus'tan farklı olarak madde'ye ya da sonlu varlıklara olumsuz bir bakış açısından bakmaz. Bu bakımdan Spinoza'nın varlığı yokluk olarak görmeyen Parmenides ile benzer düşünceleri benimsediği görülür. Çünkü Parmenides'de de herşey varlıktır. Oysa

<sup>431</sup> Plotinus, *a.g.e.*, s.39-42; Ayrıca bkz. Bumin, *a.g.e.*, s.80

<sup>432</sup> Plotinus, *a.g.e.*, s.39-42; Ayrıca bkz. Bumin, *a.g.e.*, s.80

<sup>433</sup> Plotinus, *a.g.e.*, s.70

<sup>434</sup> Bumin, *a.g.e.*, s.80

<sup>435</sup> Deleuze, *a.g.e.*, s.62-63

Plotinus sonlu varlıklar ya da madde alanını olumsuz bir alan olarak görür. Böylece Spinoza'nın Plotinus ile aynı düşüncelerde olduğunu söylemek güç olmaktadır.

Spinoza'nın varlık teorisinde Bir ve Çok ilişkisinin, içkinlik ilkesi olarak tanımlanması yolunda kullanılan matematiksel (daha özel olarak geometrik) metot sayesinde, bütün varolanlar aynı bir ontoloji ve epistemoloji içinde eş türden bir ortamda değerlendirilir<sup>436</sup>. Böylece Spinoza'nın Tanrı ve sonlu şeyler arasında kurduğu ilişki de içkinlik ilkesi çerçevesinde, geometrik metodu kullandığı görülür. Bu açıklama tarzı ile o, Plotinus'un metafor (benzetme) yoluyla yaptığı açıklama tarzından daha da etkili olduğu söylenebilir.

Burada şöyle bir soru gündeme gelebilir: Tanrı'dan sonlu şeylerin çıkmasında, başka bir ifadeyle Bir'den Çok'un çıkmasında Tanrı ya da Bir'in varlığından ve yetkinliğinden birşeyler eksilir mi? Bu soruya Spinoza'nın verdiği cevap, "...şeyler Tanrı tarafından en yüksek yetkinlik ile meydana getirilmiştir. Çünkü bu şeyler en yüksek dereceden yetkin olan verilmiş bir doğadan zorunlu olarak çıkarlar. Ve bu bakımdan Tanrı'ya hiçbir eksiklik yüklenemez"<sup>437</sup> şeklindedir. Yine, nasıl bir üçgen, iç açılarının toplamının yüzseksen derece olmasıyla üçgenliğinden çıkmamakta ve birşeyler kaybetmemekte bunun aksine bu sonuç altında desteklenmekte ise, benzer durumun Tanrı'da da olduğu görülür. Zira, o da sonlu varlıkları (çokluğu) üreterek ya da kendini sonsuz sayıda sıfatlarında ifade ederek kendi dışına çıkmamakta, kendi sonuçlarından varlığını, içkin bir tarzda sürdürmektedir<sup>438</sup>.

Deleuze, *Spinoza'da İfade Kuramı* adlı eserinin "içkinlik ve ifadenin tarihsel unsurları" başlıklı bölümünde, sudur (emanation) kuramının neden anlayışı ile içkin (immanent) neden anlayışı arasında hem bir ortaklık hem de derin bir ayrılık olduğunu söyler. Şöyle ki, her iki anlayışta da ortak olarak, "neden" olan şey sonlu varlıkları oluşturma hususunda bir neden olarak kendi dışına çıkması gerektiği düşünülmektedir. Ancak sudur kuramında sonlu varlıklar Bir'in içinde kalmazlar, varoluşlarını onun dışına çıkmalarına borçludurlar. Sonlu varlıklar karşısında "neden", aşkın bir amaçsallık boyutuna yerleşen iyi olmaktadır. Yine sonlu varlıkların anlam ve değeri de Bir'e dönmeleri ve yönelmeleriyle belirlenir. Fakat Spinoza'da olduğu gibi, "neden" içkin bir neden olarak kabul edilirse, sonuç ya da eser "neden"nin içinde kalır. Bundan başka sudur kuramı varlıklar arasındaki ayrılıkları hiyerarşik bir düzen ilkesi çerçevesinde bir düzey farkı olarak ortaya koyarken, Spinoza'nın "içkinlik" kuramında bu söz konusu değildir<sup>439</sup>. Böylece bu iki anlayış arasında bir farkın olduğu ortaya çıkar.

<sup>436</sup> Bumin, a.g.e., s.80

<sup>437</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXXIII, Note II*, s.71-72

<sup>438</sup> Bumin, a.g.e., s.80-81

<sup>439</sup> Deleuze, a.g.e., s.171-172; Ayrıca bkz. Bumin, a.g.e., s.81-82

Spinoza'ya göre Tanrı, mutlak olarak sonsuz bir varlık olarak kabul edildiğinden Tanrı bütün sıfatlarıyla birlikte hem zaman'ın hem de zaman fikrinin üstünde yer alır. Başka bir ifade ile, böyle bir varlık "süre" (duration) ve "zaman" (time) ile açıklanılmaz. Zaman daha çok Tanrının zorunlu olarak meydana getirdiği sonlu varlıklarda ya da nesne ve olaylar dünyasında ortaya çıkar<sup>440</sup>. Böylece Tanrı mutlaklığı ve sonsuzluğu dolayısıyla zamanın üstünde yer alır. Yani Tanrı'da öncelik ve sonralık'tan bahsedilemez. Zira zaman ve süre nerede ortaya çıkmışsa, bu sonlu varlıklar ile ilişkilidir.

Spinoza, Doğa'nın kendi özüne hiçbir "amaç" (final) koymadığını ve bütün amaç nedenlerin insanın uydurmalarından başka bir şey olmadığını iddia eder<sup>441</sup>. Zira ona göre, "...amaç nedenler öğretisi Doğayı bütünüyle alt üst eder. Çünkü bu şekilde gerçekte neden olanı etki (eser) ve etki olanı neden olarak görmek olur. Yine Doğa'a ilk olanı son yapar ve son olarak en yüksek ve yetkin olanı en yetkin olmayan yapar"<sup>442</sup>. İşte Spinoza böyle bir amaç nedene dayalı öğretiyi kabul etmez. Çünkü bu öğretinin kabulü Tanrının yetkinliğini ortadan kaldırır<sup>443</sup>. Bu bağlamda Spinoza, zorunluluk esasına dayalı evren anlayışını alt üst edeceği gerekçesiyle "teleolojik" bir evren açıklamasını kabul etmediği görülür. Zira ona göre, "şeyleri zorunsuz değil, fakat zorunlu olarak görmek, aklın doğası gereğidir"<sup>444</sup>.

Diğer yandan Spinoza'nın bu zorunlu belirlenimciliği, daha sonra Hegel tarafından benimsenen zorunlu belirlenimciliğe benzer. Ancak Hegel'den tamamen farklı olarak Spinozacı belirlenimcilik, herhangi bir amacın elde edilmesinin aracı değildir<sup>445</sup>. Nitekim Hegel'e göre, "mekanik nedensellik, içeriği dışsal olan, bir görünümle sınırlı bulunan bir etkinliktir; ...bir varoluşun temel özelliğini ortaya çıkaran belirlenimler arası ilişki (bağıntı) mekanizmanın nedenlerinde bulunmaz. Bu ilişki, yani özsel bir birlik olarak bütün, ancak kavramdadır, erektedir"<sup>446</sup>.

Copleston, Spinoza'da amaç (final) nedenlerin ortadan kaldırılışını iki açıdan irdelenebileceğini söyler: İlki, "dikey yan" denilen bir durumdur. Yani Natura naturata (moduslar), zorunlu olarak Natura naturans'tan (sonsuz töz ya da Tanrıdan) doğar ve bu sürecin hiçbir amaç (final) nedeni yoktur. İkinci olarak "yatay yan" durumu gündeme gelir. Burada ise modusların sonsuz sisteminde herhangi verili bir modus ve herhangi bir verili olay, en azından ilke bakımından, öteki modusların nedensel etkinliğine

<sup>440</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Def. VIII*, s.46; Ayrıca bkz. *Ethics, Part V, Prop. XXIII, Proof.*, s.259; Ayrıca bkz. *Metaphysical Thoughts, Part I*, s.104

<sup>441</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Appendix*, s.77

<sup>442</sup> *A.g.e., Appendix*, s.77-78

<sup>443</sup> *A.g.e., Part I, Appendix*, s.78

<sup>444</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XLIV*, s.116

<sup>445</sup> Randall-Buchler, *a.g.e.*, s.171

<sup>446</sup> G.W.F.Hegel, *Seçilmiş Parçalar*, Çev.Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s.92

gönderme yapan etkin, nedensellik terimlerinde açıklanabilir<sup>447</sup>. Gerçekte bu iki yön, Spinoza'nın varlık sisteminde birbiriyle bağlantılıdır. Başka bir ifade ile, modusların varoluşu moduslar sistemindeki nedensel etmenlerle ilişkili olduğu gibi, aynı şekilde sonsuz töz ya da Tanrı ile ilişkilendirilmektedir. Zira, Spinoza'nın çokluğu birliğe indirgeme konusunda sonlu şeylerin varoluşunu nihai noktada tek bir en son nedensel etmen olan Tanrı ile açıkladığını şimdiye kadar yaptığımız açıklamalar göstermektedir.

Böylece Spinoza'da tikel şeyler ya da sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı bulunanlar diğer tikel şeyler ile bir nedensel bağlantı içerisine girebileceklerini kabul edilmektedir. Fakat, onda moduslar sistemi, (Natura naturata) Tanrı ya da Doğa'dan (Natura naturans) ayrı bir tözü olarak kabul edilmez. Çünkü Spinoza'da tek bir varlık sistemi vardır.

#### 1.4.Ruh ve Beden Problemi

Spinoza'nın varlık teorisinde insanın yeri, şimdiye kadar açıklamaya çalıştığımız, Tanrı ya da Doğa kavramı içinde düşünülecek bir tarzda yer almıştır. Başka bir ifade ile o, insan hakkındaki görüşlerini sonsuz töz'den çıkarır. Böylece bütün psikolojik, sosyolojik ve ahlaki kavramların açıklanmaları da bu kaynaktan çıkar. Ancak burada sadece insanın hem maddi-fiziksel hem de tinsel-zihinsel yönlerinin ele alındığı *ruh ve beden* problemi üzerinde duracağız. Nitekim Spinoza'nın "bütüncü" görüşleri içerisinde ruh ve beden problemi önemli bir yer işgal eder.

Bu bağlamda, acaba yalnızca zaman ve mekan içerisinde yer alan maddi-fiziksel varlıklar mı vardır, yoksa bu tür bir özelliğe sahip olmakla birlikte başka türden bir varlığa sahip gibi görünen tinsel-zihinsel varlıkların da var olduklarından bahsedilebilir mi? Eğer bu iki tür varlık varsa, onlar arasındaki sözkonusu ilişkiler nelerdir? Hatta bu iki farklı tür varlığın birer örneği olarak sayılması mümkün olan beden ile ruh arasındaki ilişkiler nelerdir?<sup>448</sup> İşte Spinoza monist varlık anlayışı içerisinde bu soruların cevabını bulmaya çalışırken, ruh ve beden ya da zihin ve madde problemi üzerinde yoğunlaşmaya koyulur. Ancak Spinoza'nın bu konudaki fikirlerine geçmeden önce, kendisinden önce bu konuya nasıl bakıldığını belli başlı isimler çerçevesinde kısaca açıklamaya çalışacağız.

İlkçağ filozoflarından Platon için, insan ruhu ölümsüzdür ve değişim ve bozulmaya bağlı fiziksel-maddi alemden öz bakımdan farklıdır. Bundan ötürü beden ölümü ya da ortadan kalkması ile ruh herhangi bir şekilde etkilenmez<sup>449</sup>. Böylece beden gelip geçici bir varlık yapısına sahip iken, ruh için bedenden tamamen farklı olarak

<sup>447</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.30

<sup>448</sup> Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Vadi Yayınları, 4.Baskı, Ankara, 1999, s.86

<sup>449</sup> Platon, *Devlet*, Çev.S.Eyüpoğlu ve M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s.296-297

ölümsüz bir yapı içerisinde görülmektedir<sup>450</sup>. Bu bakımdan, “...bu dünyada doğan, büyüyen, ölen birbirinden farklı bireysel-duygusal milyarlarca insan olmasına karşılık, idealar dünyasında doğmamış olan, ölmeyecek olan, asla değişme içinde olmayan tek bir insan ideası vardır”<sup>451</sup>. Böylece Platon’da insan ruhu, tinsel, yani maddi olmayan ve ölümsüz bir yapıda görülürken; beden, fiziksel ve maddi olan dolayısıyla gelip-geçici, yok olan olarak görülmektedir.

Aristoteles’de Platon’dan farklı olarak varlıkta hem maddi-fiziksel hem de ruhsal-tinsel şeylerin bulunduğunu kabul eder. O, bu konudaki düşüncesini madde-form öğretisi ile açıklar: Örneğin “bir yatağın maddesi ağaçtır, ağaç ise güç halinde bir yataktır. Yapılan yatakta ağaçta gerçekleşen bir form’dur... Şu halde bu iki kavram birbirine gerekli, aralarında uyumsuzluk olmayan karşılıklı çekim ve tesirle bir birlik ve varlık meydana getiren esaslardır”<sup>452</sup>. Böylece Aristoteles’de her varlık madde ve form ya da daha da özel olarak ruh ve beden gibi iki ayrı unsurdan meydana gelmektedir.

Ayrıca Aristoteles, madde ve formu “birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız iki töz olarak kabul etmek yerine, onları bir ve aynı gerçekliğin iki farklı görüntüsü, iki ayrı anı gibi tasarlamaktadır. Bu, akılsal dünyanın maddi dünyadan ayrı olmadığı, onunla ilişki içinde olduğu anlamına gelecektir. Özel olarak insanı ele alırsak bu durum daha da açıkça görülecektir”<sup>453</sup>. Bu bakımdan Aristoteles, gerek maddeyi gerekse ruhu birbirine indirgenemeyen zıt ilkeler olarak görmez.

Descartes’a gelindiğinde, özellikle ruh konusundaki Platoncu öğretisi korunmuştur. Ancak Descartes, bu öğretiyi kökten farklı iki töz olan ruh ve beden/zihin ve madde arasındaki “gerçek ayırım” cinsinden geliştirmiştir<sup>454</sup>. Descartes’a göre, ruh bir “res cogitans”tır, düşünen bir tözdür ve özde bölünemez ve yayılımı yoktur; uzayda yer kaplamaz ve maddesel şeylere bağımlı değildir. Bunun karşısında yer alan ve tam karşıtı özsel niteliklere sahip olan madde ise, “res extansa”dır, yayılımdır ve dolayısıyla özde bölünebilir bir tözdür, doğası gereği de yer kaplar<sup>455</sup>. Böylece Descartes’da ruh ve beden/zihin ve madde birbirinden tamamen farklı olmakla kalmıyor, bir araya getirilemeyen ve bağdaşamayan iki ayrı töz olarak kabul ediliyor.

Bu bağlamda Descartes, ortak olmayan nitelikler olarak insan tını ve bedeni arasındaki ilişkiyi ikici (dualist) bir yaklaşımla açıklamaya çalışmaktadır. Çünkü ona göre, fiziksel ve zihinsel olaylar değişik türde varlık taşırlar, zira onlar birbirine indirgenemeyen iki değişik tözde meydana gelen olaylardır.<sup>456</sup> Bu bakımdan Descartes,

<sup>450</sup> Cottingham, **a.g.e.**, s.52

<sup>451</sup> Arslan, **a.g.e.**, s.100

<sup>452</sup> Bolay, **a.g.e.**, s.47-48

<sup>453</sup> Arslan, **a.g.e.**, s.105

<sup>454</sup> Cottingham, **a.g.e.**, s.52

<sup>455</sup> Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, s.233-236

<sup>456</sup> Arda Denkel, **Bilginin Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s.94

dualist anlayışını tözcü bir temele oturtmaktadır. Descartes'ın kuramını belirleyen bir başka düşünce ise, bu iki tözde meydana gelen olaylar arasında karşılıklı nedensel etkileşimlerin bulunduğu düşüncesidir. Bu kurama göre, “hem düşünce ve duygularımız bedenimizde meydana gelen olayları hem de bedenimizde meydana gelen olaylar zihnimizi etkiler”.<sup>457</sup> Descartes'ın burada zihne tamamen ayrı bir statü tanıdığı da görülmektedir.<sup>458</sup> Bu bağlamda yapı ve işleyiş bakımından ruh ve beden arasındaki bağlantı ise, bir “karşılıklı işleme” ve “karşılıklı etki” olarak anlaşılır.<sup>459</sup> Hatta Descartes, ruh ile bedenin birbirlerine karşı nasıl etkide bulduklarını, beyindeki küçük bir bez (kozalaksı bez) aracılığı ile olduğunu iddia eder. Nitekim o, bu “kozalaksı bez”i iki ayrı yön olan ruh ve beden yönlerinden gelen etkilerin ayarlandığı bir merkez diye göstermiştir.<sup>460</sup> Ancak onun bu şekilde daha önce tamamen birbirinden kesin olarak kopardığı bu iki tözün (ruh ve madde) birbirine yeniden bağlanması için çözüm yolu olarak gördüğü bu düşünceleri, kendi sistemi içerisinde doyurucu bir cevap bulamamıştır. Bu yüzden Descartes'den sonra gelen Kartezyen filozoflar da bu sorundaki olumsuzlukları gidermeye çalışmışlardır.

Bu güçlüğü gidermek için Malbranche, Descartesçi kuramın mantığı içerisinde iki ayrı töz olan ruh ve bedenin etkileşimleri konusunda “ara neden” olarak bilinen kuramını gelirtirerek işin içine Tanrıyı karıştırır. Onun kuramına göre, ruh ile beden birbirleriyle doğrudan doğruya bir bağlantıları yoktur, bunlar kendi başlarına aralarında bir bağlantı kuramazlar. Fakat onları birbirine bağlayıp birlikte işlemelerini sağlayan Tanrı vardır.<sup>461</sup> Başka bir ifade ile, “...Tanrının şimdi birleşmiş buldukları tenlerle ruhları birleştirmeye gücü yetmişti. Ruhların Tanrıyla olan ilişkileri bundan dolayı doğal, zorunlu ve salt olarak çok gereklidir. Ancak ruhumuzun tenimizle olan ilişkisi ne zorunlu ne de çok gereklidir”.<sup>462</sup> Bu şekildeki bir yaklaşım ise, bir açıklamadan çok ruh ve beden arasındaki ilişkinin açıklanamaz bir gizem olduğunu kabul etmek oluyordu.<sup>463</sup> Dolayısıyla Malbranche'ın da ruh ve beden arasındaki ilişki problemini tam olarak çözdüğünü söylemek güçtür.

Spinoza ise, ruh ve beden arasındaki ilişki problemine, hem Descartes'den hem de Malbranche'den farklı olarak geliştirdiği ve kendi içerisinde tutarlı olan monist varlık öğretisi ile çözüm yolları arar.

---

<sup>457</sup> Denkel, **a.g.e.**, s.94

<sup>458</sup> Şeref Günday, “Şuur-Beden İlişkinine Dair Bazı Yaklaşımlar”, **Felsefe Dünyası**, Sayı:18, Ankara, 1995, s.69

<sup>459</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s.300

<sup>460</sup> Descartes, **Ruhun İhtirasları**, Çev. Mehmet Karasan, M.E.B. Yay., İstanbul, 1991, s.31; Ayrıca bkz. Gökberk, **a.g.e.**, s.300

<sup>461</sup> Gökberk, **a.g.e.**, s.301

<sup>462</sup> Malebranche, **Hakikatın Araştırılması I**, Çev.Miraç Katircioğlu, M.E.B. Yay., İstanbul, 1997, s.XXI

<sup>463</sup> Cottingham, **a.g.e.**, s.61

Spinoza'nın töz öğretilerinden de hatırlayacağımız üzere, Descartes'ın başlı başına birer töz kabul ettiği ruh ile beden onun felsefesinde töz olmaktan çıkıp tek ve sonsuz tözün (Tanrı'nın) birer ana-niteliği ya da öz-niteliği olmuşlardır.<sup>464</sup> Yine "Herhangi bir sıfatın moduslarının nedeni, başka bir sıfatla görülmesi bakımından değil, yalnızca bu modusların sıfatı ile görülmesi bakımından Tanrıdadır".<sup>465</sup> Böylece her sıfat içindeki moduslarla kendi içinde kapalı bir bağlantı oluştururlar. Bu bakımdan düşüncenin bir modusu yayılımın; yayılımın bir modusu düşüncenin bir modusuna bağlanamaz. Ancak birbirine kapalı olan bu sıfatlar sonunda Tanrısal tözde birleşirler<sup>466</sup>.

Spinozacı varlık sistemi, tek bir sistemdir. Burada bir ruhlar sistemi ve bir de bedenler sistemi olarak iki ayrı sistem yoktur. Ancak bu sisteme iki bakış açısından bakılabilir. Başka bir ifade ile, tek sistem ya düşünce sıfatı altında ya da yayılım sıfatı altında düşünülebilir. Fakat yayılım sıfatı altındaki her modusa düşünce sıfatı altındaki bir modus karşılık düşer ve bu modus "idea" olarak adlandırılır<sup>467</sup>. Bu bakımdan her yayımlı şeye bir "idea" karşılık düşer.

Descartes'da cisimler düzeni ile idealar düzeninin birbirinden ayrı iki düzen olarak kabul edilmesine karşılık, Spinoza'da iki farklı yoldan kavranırsa da salt bir düzen vardır. Nitekim Spinoza'ya göre, "ideaların düzen ve bağlantısı, şeylerin düzen ve bağlantısının (connexion) aynıdır"<sup>468</sup>. Bu önermenin sonucuna göre de, "Tanrının düşünme gücü, onun tesir etme işindeki edimli (actuel) gücüne eşittir. Yani Tanrının sonsuz doğasından şekilsel olarak çıkan herşey, Tanrı ideası ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar"<sup>469</sup>.

Spinoza, hatırlanacağı gibi, "...sonsuz bir zihince tözün özünü kurmak üzere kavranabilen herşeyin yalnızca tek töze ait olduğunu ve bunun sonucu olarak, düşünen töz ile yayımlı tözün tek ve aynı töz olduğunu..."<sup>470</sup> kabul eder. Bu bakımdan, "yayımlı bir modusu ve bu modusun ideası, farklı bir tarzda ifade edilmiş olan aynı şeydir... Örneğin, Doğa'da varolan bir daire ile varolan bir dairenin ideası (ki bu idea Tanrıda da vardır) farklı sıfatlarla açıklanan tek ve aynı şeydir"<sup>471</sup>. Sonuç olarak, "Doğayı ister yayılım sıfatı altında ister düşünce sıfatı altında, isterse herhangi bir başka sıfat altında düşünelim, bir ve aynı düzeni ve bir ve aynı nedenler bağlantısını

<sup>464</sup> Gökberk, a.g.e., s.301

<sup>465</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. VI*, s.86

<sup>466</sup> Spinoza, a.g.e., *Part II, Prop. VI, Proof.*, s.86; Ayrıca bkz. Gökberk, a.g.e., s.301

<sup>467</sup> Copleston, a.g.e., s.24

<sup>468</sup> Spinoza, a.g.e., *Part II, Prop. VII*, s.86

<sup>469</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VII, Corollary*, s.86

<sup>470</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VII, Note*, s.86

<sup>471</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VIII, Note*, s.86-87

buluruz...”<sup>472</sup> Yani, doğa’da hangi durumla karşılaşırsak karşılaşalım her durumda aynı şey ortaya çıkmaktadır.

Spinoza’nın, bedende vukubulan şeyler ile zihindeki durumlar arasında kurduğu sistematik bağlantı, *paralelizm* olarak adlandırılır. Yani, zihinsel konular bedensel olarak bilinen konularla ilişkilidir. Herhangi maddi “x” konusunun karşılığı “x’in ideası” olarak adlandırılır.<sup>473</sup> Bu zihin ve beden paralelizmi tezi, zihinlerin bedenler ile bağlantılı görünmelerinin nedenini açıklamak için kullanılan bir tez olarak değerlendirilir. Örneğin, bir bıçaklama olayı bir acıya neden olurken, acı da ağlamaya yol açar. Fakat gerçekte bıçaklama bedende acı yaratacak birşeye neden olur ve bu ağlama ile sonuçlanır. Bununla birlikte bıçaklamanın acıya neden olduğu “ideası”, ağlama “ideasına” neden olur. Burada iki nedensel bir zincir vardır. Biz her ikisinde biraz bilincindeyizdir. Bu iki süreci tek bir nedensellik zincirine indirgeyebiliriz. Yani burada yayılımdan düşünceye, düşünceden yayılıma doğru ilerleyen bir eylem vardır<sup>474</sup>. İşte bu eylem Spinoza’da zihin ve madde/ruh ve beden paralelizmi olarak değerlendirilebilir.

Şeylerin düzeni ile ideaların düzeninin bir ve aynı olduğunu kabul eden Spinoza’ya göre, “her doğru fikrin kendi objesine uygun olması da gerekir”<sup>475</sup>. Bu açıdan bakıldığında düşünce ve yayılım sıfatları arasında bir bağlantı olması gerekir. Nitekim, doğru bir idea, objesi ile uyuşması bağlamında, yayılımın modusları ile düşünmenin modusları iki farklı yoldan bir ve aynı şeyi ifade eder. Böylece doğru bir önerme, olgu (fact) ile uyuşur. Başka bir ifade ile, diğer önermelerle mantıksal bağlantı taşıyan bir idea ya da bir önerme olarak bir modus hakkında konuşmak, düşünce sıfatı altında modusu tasarlamaktır. Benzer şekilde diğer olgular ile nedensel bağlantıya sahip bir “olgu” (fact) hakkında konuşmak yayılım sıfatı altında modusu tasarlamaktır. Böylece doğru önermelerden kurulmuş düşünce sıfatı altında dünyayı kavradığımız gibi, olguların kuruluşu ile de dünyayı yayılım sıfatı altında kavrarız<sup>476</sup>. Fakat bu iki dünya birbirinden kesin çizgiler ile koparılmış olmayan tek bir dünyadır.

Spinoza, Descartes’daki güçlülüğün özellikle zihin ve bedeni bütünüyle birbirinden ayırmasından ileri geldiğini düşünmektedir. Nitekim o, “bu güçlüğü aşmak için bu gerçekliklerden birini diğerine tabi kılan materyalist veya idealist çözümlerden hiçbirini kabul etmemeyi, tersine onları yani beden ve ruhu Aristoteles gibi bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı görüntüsü olarak almayı uygun bulur”<sup>477</sup>. Zira Spinoza’da beden

<sup>472</sup> A.g.e., Part II, Prop. VII, Note, s.86-87

<sup>473</sup> Jonathan Bennett, "Spinoza's Metaphysics", *The Cambridge Companion to Spinoza*, Ed.by.Don Garreth, Cambridge University Press, 1996, s.78

<sup>474</sup> A.g.m., s.78

<sup>475</sup> Spinoza, *Ethics*, Part I, Ax.VI, s.46

<sup>476</sup> Curley, a.g.e., s.124

<sup>477</sup> Arslan, a.g.e., s.107



yayılmının bir modusu, zihin de düşüncenin bir modusu<sup>478</sup> olmasına rağmen, onlar bir ve aynı gerçeklik olarak Tanrının sıfatlarının birer modusları olmaktan öteye bir anlam taşımazlar.

Şu halde bir ve aynı gerçekliğin görüntüleri olan zihinsel dünya ile fiziksel dünya arasındaki ilişki nasıldır? Spinoza açısından bunlar arasında yukarıda da değindiğimiz gibi bir “paralelizm” diyebileceğimiz bir ilişki sözkonusudur. Bu paralel ilişkiye göre, bir alanda gerçekleşen birşeye karşılık olarak derhal diğer alanda da bir şey meydana gelir. Örneğin, “parmağıma bir iğne batırıldığında maddi-fiziksel alanda meydana gelen bu harekete, ruhumda bir duyum veya algı karşılık olmaktadır. Veya ruhumda meydana gelen bir heyecan, yüzümde ortaya çıkan bir harekette paralelini bulmaktadır. Çünkü fiziksel ve zihinsel dünyalar gerçekte bir ve aynı gerçekliğe iki farklı bakış tarzından başka bir şey değildir”<sup>479</sup>.

Spinoza, bu konuyu Simon de Vires’e yazdığı bir mektubunda da tartışır. Mektup’ta Vires ondan, bir ve aynı şeyin iki farklı adla nasıl adlandırılacağını bir örnekle göstermesini istemiştir. Spinoza ise buna Tevrat’dan bir örneği kullanarak cevap verir: “Ben size iki örnek vereceğim, ilki “israel” adı belirli bir kişinin adı olarak kullanılmaktadır, ancak bu kişi başka bir yerde diğer bir adla “Yakup” adıyla anılmaktadır. Yine de iki ad aynı kişiyi göstermektedir. Yani bir peygamberin adlarını...”<sup>480</sup> Spinoza’nın bu örneği ise, felsefi açıdan pek tatmin edici görünmemektedir. Ancak onun buradaki amacı, bir ve aynı şeyin iki farklı adla adlandırılabilmesinin olanaklı olabileceğini göstermektedir.

Öyle anlaşılıyor ki, Spinoza açısından zihin, madde olmadığı gibi, madde de zihin değildir. Bu bakımdan birbirinden bağımsız olarak iki süreç diye birşeyden bahsedilemez. Çünkü, kimi zaman içte düşünce, kimi zaman dışta hareket olarak görünen tek bir süreç vardır. Başka bir ifade ile, kimi zaman içte zihin, kimi zaman dışta madde olarak görünen tek bir varlıktan bahsedilir. Çünkü zihnin kararlarıyla bedenın istekleri bir ve aynı şeyi ifade eder<sup>481</sup>.

Spinoza’da ruh ve beden arasındaki ilişkide “hareket veya durgunluk halinde ya da başka herhangi bir halde, ne beden ruhu, ne de ruh bedeni düşünme bakımından gerektirmez”<sup>482</sup>. Çünkü, bunlar iki farklı sıfat üzerine dayanır ve her sıfat varlığı kendisi boyunca tasarlanır<sup>483</sup>. Bu bakımdan, “Düşüncenin bütün moduslarının nedeni, düşünen bir şey gibi gözönüne alınan, yoksa başka bir sıfatıyla hiçbir şekilde ifade olunmayan

<sup>478</sup> Deleuze, **Spinoza: Practical Philosophy** s.86

<sup>479</sup> Arslan, **a.g.e.**, s.107

<sup>480</sup> Spinoza, **Correspondence, Letter XXVII (IX)**, s.316

<sup>481</sup> Durant, **a.g.e.**, s.166

<sup>482</sup> Spinoza, **Ethics, Part III, Prop. II**, s.131

<sup>483</sup> Deleuze, **a.g.e.**, s.87

Tanrıdır. Bu sebepten ruhun düşünmesini gerektiren düşünmenin bir modusudur, yoksa yayılımın bir modusu değildir, yani asla bir cisim değildir”<sup>484</sup>. Bunun yanında, “Bedenin hareket ve durgunluğu başka bir cisimden gelmesi gerekir. Ve onun hareket ve durgunluğu da yine başka bir cisimle gerektirilmiştir... Böylece bir cisimde meydana gelen herşeyin modusundan değil de, yayılımın modusundan duygulanmış (affections) olması bakımından Tanrıdan gelmesi gerekir. Başka bir ifade ile, bir düşünce modusu olan ruhtan gelmez... Kısacası Beden Ruhunu gerektiremez”<sup>485</sup>.

Yine Spinoza’da ruh ve bedenin ilişkisi konusunda birinde bir şey cereyan ettiğinde diğesinde de bir şey cereyan eder. Ruh ve beden ise, özerkdirler. Fakat yine de ikisi arasında bir uygunluk vardır. Çünkü bütün sıfatlara sahip tek bir töz olarak Tanrı, bir ve aynı düzene göre, her sıfatı meydana getirmeksizin herhangi bir şey üretmez<sup>486</sup>. Bu bakımdan Yayılımda ve Düşüncede bir ve aynı düzen olduğu gibi, bedenlerin ve ruhlarında bir ve aynı düzeni vardır.

Bu açıklamalar doğrultusunda insana gelindiğinde, Spinoza açısından “bir zorunlu bağlam olan doğa’da insan, iki öznelikten gelen yanılla belirlenir: Yani, yer kaplayan, hareket ve durgunluk yasalarına bağlı olan beden ile düşünen ve anlama gücü etkinliği bulunan ruh”<sup>487</sup>. Bu bağlamda, “...insanın özü Tanrının sıfatlarının bazı tavrılaşmaları üzerine kurulmuştur. Çünkü tözün varlığı insanın özüne ait değildir. Töz Tanrıda var olan ve Tanrı olmadan var olmayan ve tasarlanmayan bir şeydir”<sup>488</sup>. Zira, “hiçbir şey Tanrısız varolamaz ve tasarlanamaz. Çünkü Tanrı gerek özleri gerek varlığı bakımından herşeyin biricik nedenidir”<sup>489</sup>. Tanrının nedensel oluşunda ise, bir aşkınlık değil, bir içkinlik sözkonusudur.

Spinoza’nın görüşlerine göre, insan ruhunun etkin varlığını kuran ilk şey, etkince varolan bir tek şeyin ideasından başka bir şey değildir. İnsanın özü ise, Tanrının sıfatlarının belirli moduslarından oluşur. Yani düşünmenin moduslarından oluşur. İdea da doğası gereği, bütün moduslardan önce gelmektedir. Nitekim idea verildiği zaman diğer modusların hepsi aynı bireyde ortaya çıkar<sup>490</sup>. Buna göre insan ruhunun varlığını oluşturan idea, ilk olan olarak kabul edilir.

İnsan ruhunun etkin varlığını bu şekilde ortaya koyan Spinoza’ya göre, “insan ruhu, Tanrının sonsuz zihninin bir parçasıdır. Bundan dolayı insan ruhu bu veya şu şeyi kavlıyor (algılıyor) dediğimiz zaman, Tanrının sonsuz olması bakımından değil, fakat

484 Spinoza, *a.g.e., Part III; Prop. II, Proof.*, s.131

485 *A.g.e., Ethics, Part III, Proof.*, s.131

486 Deleuze, *a.g.e.*, s.87

487 Erdemli, *a.g.e.*, s.119

488 Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. X, Corollary*, s.89

489 *A.g.e., Part II, Prop. X, Corollary*, s.89

490 *A.g.e., Part II, Prop. XI, Proof.*, s.90-91; Ayrıca bkz. Erdemli, *a.g.m.*, s.119

insan ruhunun doğasıyla ifade edilmiş olması veya insan ruhunun özünü kurması bakımından, Tanrının bu veya şu ideası olmasından başka şeyi anlamıyoruz"<sup>491</sup>.

İnsan ruhunu oluşturan ideanın objesinde olup biten herşeyin insan ruhu tarafından algılanması zorunludur. Nitekim, "insan ruhunu oluşturan ideanın objesi de bir beden olduğundan, bu bedende aynı zamanda ruh tarafından algılanmayan hiçbir şey yoktur"<sup>492</sup>.

İnsan ruhunu oluşturan ideanın objesinin beden (cisim) olduğunu<sup>493</sup> kabul eden Spinoza için ruh ve beden birbirinden ayrılmaz olmaktadır. Çünkü o, insan ruhunu insan bedeninin düşüncesi diye tanımlar. Bu ise, genelde ruhun bir töz değil, bir varlık tarzı (modus) olduğu ve bütün modusların geçici olduğu teorisinin imkansız kıldığı bir şey olarak, ruhun ölümsüzlüğüne yer bırakmamaktadır<sup>494</sup>. Bu arada Spinoza'ya göre eğer beden gerçekten insan ruhunun bir objesi olmasaydı, bedenin duygulanışlarının (affections) fikirlerinin, ruhumuzu oluşturması bakımından Tanrıda da varolamayacağını ifade etmek olurdu<sup>495</sup>. Sonuç olarak, insan ruhunun objesi, onun var olan bedeninden başka bir şey değildir.

Bu gelinen noktada Spinoza'ya göre insan, ruh ve beden'den meydana gelen bir varlık olarak kabul edilmektedir<sup>496</sup>. Bu yüzden insan, "diğer varlıkların meydana gelmesinde etkin olan Tanrının (insan tarafından bilinen) sonsuz Düşünce ve sonsuz Yayılım sıfatlarının bir tezahürüdür"<sup>497</sup>. Bu bağlamda insan ruhu, düşünce sıfatının bir modusu olurken, beden de yayılım sıfatının bir modusu olmaktan öteye bir şey ifade etmez. Bu bakımdan insan, Tanrının (tözün) bir modusudur. Yani, sadece Tanrının düşünce ve yayılım olarak iki sıfatının değişimleridir (modifications)<sup>498</sup>. Bundan ötürü, ruh ve beden'den meydana gelen insan, tözsel bir varlık olarak asla kabul edilmez.

Ruh ve beden her ne kadar insanda birleşerek bir bütün oluşturmuş olsa da, Descartes'daki kadar açık olmamakla birlikte, yine de ayrı şeylermiş gibi görünüyorlar. Ancak Spinoza'da bunlar özde aynı şeyler olmakla birlikte, fakat yine de cisim yer kaplamaktan, ruh da düşünceden ibaret sayılan ve birbirine indirgenemeyen iki ayrı varlık alanını da ifade ettikleri görülmektedir<sup>499</sup>.

Spinoza'nın görüşleri açısından beden, bütün madde dünyası ile bağlantılıdır. Bu nedenle bütünde geçerli olan bedende de geçerli olacaktır. Bu bakımdan madde

---

<sup>491</sup> A.g.e., Part II, Prop. XI, Corollary, s.91

<sup>492</sup> A.g.e., Part II, Prop. XII, s.91

<sup>493</sup> A.g.e., Part II, Prop. XIII, s.92

<sup>494</sup> Magee, a.g.e., s.100

<sup>495</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XIII, Proof., s.92

<sup>496</sup> A.g.e., Part II, Prop. XIII, Note, s.92

<sup>497</sup> Erdem, a.g.e., s.26

<sup>498</sup> Marias, a.g.e., s.234

<sup>499</sup> Erdem, a.g.e., s.27

dünyasında hareket ve durgunluk ile birleşmiş olan mekanik yasalar egemendir. Böylece insan bedeni, bütün bir birey olan Doğa'da, onu oluşturan birleşik bireylerden biri konumundadır. Beden, ruh ile birlikte olduğuna göre ruh da birleşik olacaktır<sup>500</sup>. Nitekim Spinoza'ya göre, “insan varlığının biçimsel varlığını kuran idea yalın değil, pek çok ideanın birleşmesinden oluşmuştur”<sup>501</sup>. Bundan ötürü doğanın bir parçası olarak insan, ruh ve bedenden bileşik olarak meydana gelen bir varlık konumundadır.

İnsan bir bütünün parçası olarak da bütün içinde yer alır ve diğer unsurlarla etkileşim halindedir. Bu bağlamda, “insan varlığını sürdürebilmek için nedenselliğe dayalı zorunluluğun egemen olduğu dış dünyayı da tanımak ve bilmek zorundadır. Dış dünya ile doğru bilgilere dayanan bağlılıkların kurulması insan yaşamının önemli yanlarından birini oluşturur”<sup>502</sup>. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için de bu gereklidir.

Deleuze, Spinoza'nın bazı filozofların tinden, ruhdan, ruhun beden üzerindeki gücünden ve üstünlüğünden söz etmelerini bir tür felsefe dışı gevezelikler olarak değerlendirdiğini ifade eder<sup>503</sup>. Zira Spinoza'da beden ruha, ruhun da bedene karşı bir üstünlüğünden bahsedilemez. Ayrıca ruh ve beden, birbirine indirgenemeyen iki ayrı varlık tarzı olmasına rağmen, tek bir tanrısal tözün modusları olması bakımından bir ve aynı gerçekliği de ifade etmektedirler.

Spinoza'nın görüşleri açısından, madde alanında meydana gelen bir olaya ruh alanında bir karşılık bulunur. Aynı şekilde ruh alanında meydana gelen bir olaya da madde alanında bir karşılık bulunmaktadır<sup>504</sup>. Madde alanında, “hareket veya durgunluk halinde bulunan bir cisim, kendisi de hareket veya durgunluk halinde bulunan bir başka cisim tarafından ve böyle sonsuzca hareket veya durgunlukla gerektirilmiş olmalıdır”<sup>505</sup>. Bundan ötürü, madde alanında olup biten bütün olaylar zorunlu olarak determine edilirler. Buna karşılık ruhsal durumlarda zorunlu olarak determine edilmiştir. Zira, “ruhta mutlak ya da özgür bir irade yoktur, fakat ruhun şu ya da bu şeyi istemesi nedenle gerektirilmiş olup, o da başka bir nedenle gerektirilmiştir”<sup>506</sup>. Bu ise, doğa'da bütün (maddi olsun, ruhsal olsun) olup bitenlerin zorunlu olarak determine edilmiş bir yapıda olduğunu göstermektedir.

Tözün tek olduğu konusunda Spinoza, Bruno ile aynı düşüncelere sahip olmasına rağmen, ondan daha sistemli ve tutarlı bir şekilde bu tek töze, Tanrı ya da Doğa adını vermektedir. Böylece ruh ve beden sorunu bağlamında bu tek töz, “yayılmı olarak madde dünyası, düşünme olarak ruh dünyası olan sonsuz bir değişmez bütün olarak

<sup>500</sup> Erdemli, *a.g.e.*, s.120-121

<sup>501</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XV*, s.97

<sup>502</sup> Erdemli, *a.g.e.*, s.121

<sup>503</sup> Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, s.255

<sup>504</sup> Tahsin Yılmaz, *Determinizm ve Hürriyet Problemi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972, s.55

<sup>505</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Lemma III*, s.93

<sup>506</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XLVIII*, s.119

tasarımları”<sup>507</sup>. Tözün bu iki görünüşleri de tek tek cisimleri ve tek tek ruhları olan sonlu değişen ve yok olan parçaları oluştururlar. Her parçada yalnız etkin nedenlerin eylemleriyle, yani öteki parçaların onun üzerindeki eylemiyle değişmeye uğramaktadır<sup>508</sup>.

Konuya neden ve sonuç bakımından yaklaştığımızda, Spinoza açısından, ruhsal bir şey bedensel birşeyin nedeni olmazken, aynı şekilde bedensel bir şey de ruhsal bir şeyin nedeni olamamaktadır. Çünkü neden ve sonuç ancak birbirini sınırlayan şeyler arasında sözkonusudur. Bu bakımdan, hiçbir zaman maddi (ya da bedensel) bir şey, ruhsal (tinsel) birşey ile sınırlanamadığı gibi, ruhsal bir şeyde bedensel bir şey ile sınırlanamaz. Şu halde bedensel ve ruhsal oluşları birbirine bağlamada tamamen kapalı bir nedensellik zincirinin varlığı düşünülmektedir.<sup>509</sup>

Spinoza'nın ana hatlarıyla yukarıdaki gibi temellendirdiği ruh ve beden arasındaki paralelizm görüşü, psikolojide psiko-fizik denilen akımı hatırlatır. Bu görüşü savunanlara göre bedendeki değişimleri incelemekle ruhsal alandaki değişimleri de bilebiliriz<sup>510</sup>. Örneğin “x kişisi acı çekiyor” dediğimiz zaman, zihinsel ya da psikolojik bir betimlemede bulunuruz. Bu betimleme ile göndermede bulunan şey, x'in beyinsel olarak işleyişinin, fizyolojik açıdan bir betimlemesini kullanarak göndermede bulunduğumuz olaylarla tıpatıp aynılığıdır. Burada ise, açıklanmaya çalışılan iki farklı (psikolojik ve fizyolojik) bir betimleme olmasına rağmen tek bir durumla karşı karşıya kalmaktayız.<sup>511</sup>

Burada yeri gelmişken belirtmeliyiz ki, Freud öncesi psikoloji, özne anlayışı bakımından kartezyen felsefenin kuramsal çerçevesinde yer alırken, psikanaliz Spinozacı bakış açısını daha çok benimsemiştir.<sup>512</sup> Nitekim, “Psikanalizin bedeninden bağımsız gücüne vurgusu ve edimlerimiz üzerinde istemin denetlemesine getirdiği sınırlama, klasik özne anlayışına karşı Spinoza'nın 17.yüzyılda dile getirdiği düşüncelerdir”<sup>513</sup>.

Böylece Spinoza, Tanrı ve Doğa ikiliğini ortadan kaldırdığı gibi, ruh ve beden ilişkisi konusunda da geliştirdiği “paralelizm” görüşü ile Descartes'in dualizminden ayrılmaktadır. Ancak Descartesçi güçlüklerden uzaklaşmak isteyen Spinoza, geliştirmiş olduğu sözkonusu ruh ve beden paralelizmi görüşü ile de tam anlamıyla bu problemi çözdüğünü söylemek güç olduğu kanaatindeyiz.

<sup>507</sup> Collingwood, *a.g.e.*, s.126

<sup>508</sup> *A.g.e.*, s.126

<sup>509</sup> Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara Üniv.İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1977, s.222

<sup>510</sup> Yılmaz, *a.g.e.*, s.56

<sup>511</sup> Cottingham, *a.g.e.*, s.62

<sup>512</sup> Bumin, *a.g.e.*, s.88

<sup>513</sup> *A.g.e.*, s.88

Sonuç olarak Spinoza, geliştirmiş olduğu monist varlık öğretisiyle ve özellikle son olarak açıkladığımız ruh ve beden/zihin ve madde konusundaki görüşleriyle, bilgi kuramının metafizik temellerini de kurmuş olmaktadır. Böylece Spinoza'nın varlık konusundaki düşüncelerini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, şimdi de bu temel üzerine kurduğu bilgi öğretisini açıklamaya çalışacağız.

## II.BÖLÜM SPİNOZA'DA BİLGİ PROBLEMİ

Bilgi konusu ve sorunu, felsefe tarihinin çok erken dönemlerinden beri, felsefenin en temel konu ve sorunları arasında yer almıştır. Pek çok filozof, insanda bilen varlık ve eyleyen varlık olarak iki temel yönün olduğunu belirtirler. Bilen varlık olarak öznenin gerçekleştirdiği bilme edimi, öznenin nesneyle karşılaşmasında ortaya çıkan bir edim olarak görülür. Böylece bilgi, özne ve nesne ilişkisinin bir ürünü olarak tanımlanır. Bu temel ilişkinin ürünü olarak ortaya çıkan bilginin kaynağı, değeri (doğruluğu) ve sınırları gibi konu ve sorunlar ise felsefe tarihi içerisinde çok çeşitli açılardan ele alınmışlardır.<sup>1</sup> Hatta bu konu ve sorunlar günümüzde de ele alınmaya devam etmektedir.

Bilgi konusu ve sorununu ele alan felsefe disiplini *epistemoloji*'dir. Aslına bakılırsa, epistemolojinin bir felsefe disiplini olarak ortaya çıkışı Yeniçağ felsefesine tekabül eder. Ancak bilgi konusu ve sorunu bir felsefe disiplini halinde epistemolojinin konusu olmadan önce de felsefenin erken dönemlerinden beri filozofları her zaman meşgul etmiştir.<sup>2</sup> Böylece bilgi kuramı, “ilkkez Yeniçağ’da ayrı bir disipline dönüşmüşse de, Eskiçağın metafiziğinde de, Ortaçağın teolojisinde de hep temel bilim olmuştur.”<sup>3</sup>

Bilgi kuramının kurucusu olarak, *İnsan Zihni Üzerine Bir Deneme* adlı eseriyle J. Locke(1632–1704) olduğu kabul edilir. Locke, “tanrı ve evren üzerine spekülasyonlara başvurulmadan önce, insan zihninin çözümlenmesini ve insan zihninin sahip olduğu olanakların araştırılmasını talep etmiştir.”<sup>4</sup> Onun bu konudaki amacına gelince, “bilginin kökeni, doğruluğu ve sınırları, buna göre de, inanç, kanı ve yargılarımızın derece ve temellerini araştırmaktır.”<sup>5</sup> Locke, bu açıklamasıyla da bilgi kuramının bir nevi tanımını yapmaktaydı.

J. Locke’a gelinceye kadar, bilgi konusu ve sorununun felsefe tarihi içerisinde diğer felsefe disiplinleriyle (varlık, etik ... vd.) içiçe geçtikleri bir bağlam içerisinde işlendiğini görüyoruz. Locke ile birlikte epistemoloji kendini bir yandan ontoloji, metafizik ve teolojiden öbür yandan da başta ahlak felsefesi olmak üzere pratik felsefe disiplinlerinden olabildiğince bağımsız bir şekilde konumlamak istemiştir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Doğan Özlem, **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995, s.32

<sup>2</sup> A.g.e., s.23

<sup>3</sup> Fritz Heinemann, “Bilgi Kuramı”, **Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1997, s.181

<sup>4</sup> A.g.e., s.181

<sup>5</sup> A.g.e., s.181

<sup>6</sup> Özlem, a.g.e., s.35

Bu arada araştırmamızın da konusu olan Spinoza'nın bilgi konusu ve sorununa yaklaşımı, Locke'dan büsbütün farklıydı. Çünkü onda bilgi konusu, varlık konusu ve sorunundan hiçbir şekilde bağımsız olarak anlaşılmamaktaydı.

Bu nedenle Spinoza'nın bilgi kuramını tam olarak anlamak için, onun varlık kuramını tam olarak bilmek gerekir. Çünkü onun bilgi kuramı monist varlık görüşünün bir parçası olarak sistemiyle tutarlılık içerisindedir. Böylece sistem kuran bir filozof olması açısından Spinoza'nın bilgi kuramı, aynı zamanda onun varlık kuramıyla bir paralellik arzeder.<sup>7</sup> Spinoza'nın varlık konusundaki düşüncelerini ise araştırmamızın birinci bölümünde daha önce ortaya koymaya çalıştık.

Bilginin elde edilmesi konusunda ilk çağdan beri filozoflar iki kaynağın önemi üzerinde tartışa gelmişlerdir. Bunlardan birincisi, zihin ikincisi de deney ve gözlem'dir. Nitekim bazı filozoflar bilginin kazanılmasında gözlemve deneyi asıl kaynak olarak görürken, bazıları da bu konudaki önceliği zihne vermişlerdir. Bunun bir sonucu olarak bilginin kazanılmasında birbirine zıt iki doktrin ortaya çıkmıştır: Ampirizm ve Rasyonalizm<sup>8</sup>. Ampiristler, deney ve gözlemden ayrı bilgi ilkeleri olarak aksiyomların, akli ilkelerin, doğuştan ilkelerin ve kategorilerin varlığını kabul etmezlerken;<sup>9</sup> rasyonalistler, ampiristlere zıt olarak, bilginin kazanılmasında deney ve gözlemin varlığının dışında, aklın varlığını, aklın önceliğini ve üstünlüğünü savundular. Çünkü onlara göre, insan doğuştan bir takım bilgileri beraberinde getirmiştir.<sup>10</sup> Söz konusu iki zıt doktrinin ise, felsefe tarihi boyunca pek çok temsilcileri olmuştur. Ancak bunları tek tek ele almak araştırmamızın konusunu aşmak olacağından, doğrudan Spinoza'nın bilgi konusu ve sorununa nasıl yaklaştığını ve ne gibi çözümler getirdiğine geçeceğiz.

Bu tartışmada rasyonalist kanatta yerini alan Spinoza, rasyonalizmi bilgi öğretisinin temel unsurlarından biri yapar. Spinoza'nın bilgi öğretisi ise, onun genel felsefi sistemiyle ayrılmaz olarak, "hem *modern* özellikler (kartezyen etkiler) hem de çok eski düşüncelerde kökleşmiş fikirler ya da ilhamlar ile oluşturulmuş, orijinal ve ayırt edici bir özelliğe sahiptir."<sup>11</sup>

Spinoza'nın bilgi konusu ve sorununa yaklaşımını içeren düşüncelerini öncelikli olarak, "Anlama Yetisinin İyileştirilmesi" adlı tamamlanmamış ve bir açıdan olgunlaşmamış eserinde ele almıştır. Ancak bu eser, onun bütün olarak bilgi kuramını yansıtmaz. Fakat bu çalışması ile o, özellikle bilginin türleri ile ilgili görüşlerini Etika'sında daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve aynı zamanda metafiziğine de ışık

<sup>7</sup> A. Kadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Kitabevi, Bursa, 1999, s.153

<sup>8</sup> Randall-Buchler, *a.g.e.*, s.55; Ayrıca Bkz. İsmail Çetin, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, E.F.K. Yayınları, Bursa, 1998, s.33-34

<sup>9</sup> Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s.16

<sup>10</sup> Bolay, *a.g.e.*, s.233; Randall-Buchler, *a.g.e.*, s.58

<sup>11</sup> Margaret D. Wilson, "Spinoza's Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, 1996, s.89



tutmuştur.<sup>12</sup> Asıl olarak Spinoza, bilgi konusundaki olgun düşüncelerini Etika’ında ortaya koymuştur. Bu çalışmasının özellikle ikinci bölümü olan “Zihnin Doğası ve Kökeni Üzerine” başlığı altında varlıksal bir temeli de olan bilgi konusundaki düşüncelerinin adeta bir örgü gibi dokuduğu görülür. Bundan başka Spinoza, bilgi konusu ve sorununa “Kısa Denemeler” ve “Teolojik–Politik İncelemesi”nde de yer yer değinmiştir. Ancak bizim Spinoza’da bilgi problemini araştıracağımız bu bölümde ana ilgimiz ve hareket noktamız daha çok en olgun çalışması olan “Etika” çerçevesinde olacaktır.

Spinoza’da bilgi konusu ve sorununu incelerken, bilgimizin kaynağı zihinde midir, yoksa duyum ve algılarımızda mı? Doğru bilginin nesne ile uygunluğu nedir? Bilgimiz sadece deneyle mi sınırlıdır, deney ötesi bir bilgiden söz edilemez mi? Duyum ve algılar bizim edilgin olarak sahip olduğumuz şeyler midir, yoksa onlar zihnimizin etkin müdahaleleri altında bizim biçim verdiğimiz şeyler midir?<sup>13</sup> İnsan bilgisinin sınırları nelerdir? Bilgiyi değerli kılan unsurlar hangileridir? vb. soruların cevaplarını bulmaya çalışacağız.

Daha önce de belirttiğimiz gibi J. Locke ile birlikte bilgi konusu ve sorunu, bilginin kaynağı, sınırları ve değeri başlıkları altında sistemli bir şekilde incelenmeye başlanmıştı. Ancak Spinoza’da bilgi konusu bu şekilde bir sistemlilik içerisinde ele alınmamıştır. Bu yüzden Spinoza’da bilgi konusu ve sorununu incelerken daha çok onun bu konuyu işleyiş biçimini dikkate alarak, idea’nın anlam ve özellikleri, doğruluk–yanlılık ve bilginin türleri ... gibi konuları nasıl açıkladığını göstererek, filozofun bilgi konusundaki düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

## 2.1.İdeanın Anlamı ve Özellikleri

On yedinci yüzyıl’da Descartes’dan sonra ikinci büyük rasyonalist filozof olan Spinoza, bütün felsefesini Descartes’in öne sürdüğü açık ve seçik bilgiler ışığında Descartesçi dualizmi aşarak, ruhun ve maddenin aslında tek bir varlığın (Tanrısal tözün) iki değişik öz–niteliği olduğu görüşünde yoğunlaştırır.<sup>14</sup> Çünkü ona göre, herşey bu Tanrısal tözün değişik görünüşlerinden başka bir şey değildir.

Spinoza’nın bilgi konusundaki görüşlerinin ise, Kartezyen bir arka planı vardır. Nitekim O, Descartes’in kusurları olarak kalan bir çok konuya cevap niteliğinde açıklamalar getirmiştir. Spinoza düşüncesi ve terminolojisi, temel özelliklerinin çoğunu Kartezyen felsefeden açık bir şekilde türetir. Pek çok yerde Spinoza, şüphecilik,

<sup>12</sup> Parkinson, a.g.e., s.1

<sup>13</sup> Özlem, a.g.e., s.34

<sup>14</sup> Çüçen, a.g.e., s.149

kesinlik, yargı ve idea ... gibi başlıkları ele alırken, Descartes'a karşı eleştiriler yönelterek de açıklamalarda bulunur.<sup>15</sup>

Spinoza bilgi konusunu ve sorununu temellendirirken, şöyle bir tasarıma dayanır: Bütün var olanları Tanrı, belli ve değişmez bir düzene göre kendi özünden zorunlu olarak türetmiştir. Bu bakımdan kökleri Tanrı'da olan bütün bu nesnelere ideaları da ancak onda olacaktır. Dolayısıyla Tanrı kavramını bilince, bu kavramın kapsadığı bütün öteki ideaları ve bu ideaların birbirleri ile olan bağlantılarını da biliriz.<sup>16</sup> Böylece Tanrı bilgisi ve kavramı, Spinoza felsefesinde sadece bir çıkış noktası değil, aynı zamanda varılmak istenen son amaçtır.<sup>17</sup>

Bu genel girişten sonra acaba Spinoza'da, İdea nedir? İdea'nın objesi (ideatum) ile nasıl bir ilişkisi vardır? Doğru idea ne anlama gelmektedir? Doğru ideayı yanlış ideadan ayırabileceğimiz bir kriter var mıdır? Uygun (yeterli) ve Uygun olmayan(yetersiz) idea'dan kastedilen nedir? fiimdi bu soruların cevaplarını Spinoza'da ayrı ayrı bulmaya çalışalım.

### 2.1.1.İdea ve Objesi (ideatum)

İdea ve objesi (ya da ideatum) konusu, Spinoza'nın bilgi kuramında önemli ve orijinal diyebileceğimiz bir yere sahiptir. Onun bu konudaki düşüncelerinin ise, bir bütünlük arzeden monist karakterli varlık sistemi ile doğrudan bir ilişkisi vardır. Zira, Spinoza bu konudaki düşüncelerini ortaya koyarken, öncelikli olarak Düşünce ya da Yayılım sıfatları ve dolayısıyla ruh ya da beden modusları açısından idea ve objesi ilişkisini ele alır.

Spinoza'nın, daha önce metodolojisinde de ortaya koyduğumuz gibi, bu konunun metot ile de yakın bağlantısını kurar. Nitekim ona göre, metod, reflexif (reflexive) bilgiden ya da bir ideanın ideasından başka bir şey değildir. Bir idea ise, daha önceden var olmadıkça bir ideanın ideası olamaz. Böylece önceden var olan bir idea olmadıkça bir metottan da bahsedilemez. Sonuçta, bize zihnin “verili doğru bir ideasının” (given true idea) ölçütüne göre nasıl yönetilmesi gerektiğini gösteren bir metod, iyi bir metod olacaktır.<sup>18</sup> Bu bakımdan doğru metod, önceden kabul edilen verili doğru bir ideadan ve bu idea üzerinde tekrar bir düşünmeye uygun olmalıdır. Ve bundan sonra, diğer doğruların çıkarılması anlamında bu metod kullanılmalıdır.

Herşeyden önce Spinoza'ya göre “Tanrı edim(actual) halinde var olan tikel bir şeyin ideasının nedenidir. Ancak bu sonsuz olması bakımından değil, *edimde(filde)* var olan başka tikel bir şeyin başka bir idea ile duygulanmış (affected) gibi gözönüne

<sup>15</sup> Wilson, a.g.m, s.89

<sup>16</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XVI ve Proof.* S.59; Ayrıca bkz. Gökberk, a.g.e., s.294

<sup>17</sup> Gökberk, a.g.e., s.294

<sup>18</sup> Spinoza, *On The Impovement Of The Understanding*, s.14

alınması bakımındandır. Zira o da bir başkasıyla duygulanmış olması bakımından nedendir ve bu sonsuzca böyle gider.”<sup>19</sup> Nitekim edimde var olan tikel bir şeyin idesi ise, düşüncenin tikel bir modusu olarak adlandırılır. Bu açıdan “idea”, Düşünce sıfının bir modusudur.<sup>20</sup>

Düşüncenin bir modusu olarak kabul ettiği idea’yı Spinoza şu şekilde tanımlar: “İdea deyince, zihnin düşünen bir şey olduğu için, oluşturduğu bir zihin kavramı anlaşılır.”<sup>21</sup> Spinoza idea’nın bu tanımından hareketle, *kavram* ve *algı* arasında önemli bir ayrımın da olduğunu ileri sürer. Zira, “algı kelimesi, zihnin bir objeden duygulanmış olduğunu ve edilginliğini ifade eder. Kavram ise zihnin etkinliğini ifade eder.”<sup>22</sup> Böylece algı düzeyinde zihin, edilgin olarak objeden duygulanmış olduğu kabul edilirken, kavram düzeyinde ise zihin, bizzat etkin bir eylem düzeyinde olduğu vurgulanmaktadır.

Descartes ise, zihnin pasif ve aktif oluşu konusunda şunları söyler : “Zihnimize yükleyeceğimiz şeyleri, düşünceler olarak görmek kolaydır. Bu düşüncelerde ise iki türdür. Birincisi zihnin aktif oluşu (aksiyon’ları) ikincisi ise pasif oluşudur (passion’ları). Zihin aktif durumları denilen düşüncelerin hepsi iradelerdir. Çünkü bunlar doğrudan doğruya zihnimizden gelirler. Bunun aksine, bizde bulunan idrak (algı) ve bilgi türleri ise, genel olarak zihnin pasif yönleridir”<sup>23</sup>

Burada Descartes’in Aristotelesçi görüşün temaları gibi, düşünce akledilebilir (intelligible) bir formun kavrayışı (algılanışı) olarak değerlendiriliyor. Zihnin pasif olarak kavraması Aristoteles’den çakırıldığından, Spinoza zihnin aktif olarak bilme eylemini gerçekleştirdiğini kabul ederek, Aristoteles’ten ayrılır. Ancak ondan zihnin pasif oluşunun reddedilmesinin nedenleri ise, açık değildir.<sup>24</sup>

Spinoza’nın obje (ideatum) kelimesinin kullanımı ile ilgili olarak zihin, objesi ile pasif bir bağlantı içerisinde değildir. Çünkü zihin ve obje bir ve aynı tözün farklı sıfatlarının dile getirilmelerinden başka bir şey değildir.<sup>25</sup> Bu bağlamda bilme eyleminde zihin aktif durumdadır. Aktif olan zihnin ise, obje ile aynı tözün sıfatlarının görüşleri olması açısından birbirleriyle bir ilişkisi sözkonusudur.

Sadece zihnin aktif olduğunu değil, aynı zamanda idealarında aktif olduğunu kabul eden Spinoza’ya göre, “gerçekten doğru bir idea’ya sahip olan birisi, doğru ideanın yüksek kesinliği gerektirdiğini bilir ... doğru bir idea’ya sahip olmak, bir şeyi yetkin suretle veya mümkün olduğu kadar en iyi bilmekten başka bir şeyi

<sup>19</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. IX*, s.88

<sup>20</sup> *A.g.e., Part II, Prop. IX, Proof.*, s.88

<sup>21</sup> *A.g.e., Part II, Def. III.*, s.82

<sup>22</sup> *A.g.e., Part II, Def. III., Explanation*, s.82

<sup>23</sup> Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s.19–20

<sup>24</sup> Parkinson, *a.g.e.*, s.92–93

<sup>25</sup> *A.g.e.*, s.93

göstermez...”<sup>26</sup> Çünkü bir idea, bir tablo üzerindeki portre gibi dilsiz ve cansız bir şey değil, aksine düşüncenin bir modusu olarak değerlendirilir.<sup>27</sup> Benzer bir şekilde, idealar bizim objelerle karşılaşmamızla kurulan imgelerden ibaret olan düşünceler değildir. Bu yüzden de idealara bir tablo üzerindeki dilsiz resimler gözüyle bakılamaz.<sup>28</sup>

Spinoza, aynı gerçekliğin ifadeleri olarak ideaları ve objelerinden hareket ile “idea” kavramını temellendirir. Nitekim bir idea, Düşünce sıfatı altında, obje (bedenficisim) ise, Yayılım sıfatı altında ifade edilen moduslar olarak düşünülmesine rağmen, aynı gerçekliği ifade ederler.<sup>29</sup> Çünkü, “ideaların düzen ve bağlantısı objelerin (şeylerin) düzen ve bağlantısı ile aynıdır.”<sup>30</sup> Ayrıca Spinoza açısından, “... sonsuz bir zihinci tözün özünü oluşturmak üzere kavranabilen herşeyin yalnızca tek töze ait olduğunu ve bunun sonucu olarak düşünen töz ile yayılımlı tözün tek ve aynı töz olduğu da...”<sup>31</sup> unutulmamalıdır.

Spinoza’da idea ve obje terimleri, idea ve ideatum olarak da adlandırılır. Skolastik bir terim olan “ideatum” terimi ise, Spinoza’da bir ideanın objesi anlamında kullanılır. Zira düşüncenin bir modusu olan idea, yayılımın bir modusu olan ve fiziksel bir cisim olan ideatum ile bağlantılıdır. Ve iki farklı yoldan bir ve aynı gerçekliği ifade ederler.<sup>32</sup> Tanrının düşünme gücü ise, “onun tesir etme işindeki edimli (actuel) gücüne eşittir. Başka bir ifade ile, Tanrının sonsuz doğasından şekilsel olarak çıkan her şey, Tanrı ideası ile aynı düzende ve aynı bağlantı ile objektif olarak Tanrıdan çıkar.”<sup>33</sup>

Spinoza birçok farklı yoldan idea ve ideatum arasında bağlantı kurar. Özellikle o, yukarıda da açıkladığımız bağlamda zihinsel(mental) ve fiziksel(physical) varlıkların farklı sıfatlar altında tözün modusları olarak ifade ettiğinden hareket ile zihin ve beden arasındaki ayırım benzer şekilde idea ve ideatum arasındaki ayırımı dönüştürülür. Zihin ve beden ayrı varlıklar olmayıp aynı tözün farklı sıfatlarının moduslarından ibarettir.<sup>34</sup> Dolayısıyla idea ve ideatum arısında da böyle bir bağlantı düşünülebilir. Yani, bunlar da bir ve aynı gerçekliğin iki yönünü gösterdiği kabul edilir.

Spinoza’ya göre, “insan zihnini teşkil eden ideanın objesi, cisimdir(bedendir). Başka bir ifade ile, edim halinde varolan yayılımın bir modusundan başka bir şey değildir.”<sup>35</sup> Böylece beden insan zihninin bir objesi olarak kabul edilmesinden dolayı,

<sup>26</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XLIII, Note*, s.114–115

<sup>27</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLIII, Note*, s.115

<sup>28</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLIX, Note*, s.121

<sup>29</sup> Thomas Carson Mark, *Spinoza’s Theory of Truth*, Columbia University Press, New York and London, 1972, s.17

<sup>30</sup> Spinoza, a.g.e., *Part II, Prop. VIII*, s.86

<sup>31</sup> A.g.e., *Part II, Prop. VII, Note*, s.86–87

<sup>32</sup> Marg, a.g.e., s.18

<sup>33</sup> Spinoza, a.g.e., *Part II, Prop. VII, Corollary*, s.86

<sup>34</sup> Mark, a.g.e., s.18

<sup>35</sup> Spinoza, a.g.e., *Part II, Prop. XIII*, s.92

bedenin duygulanışlarının (affection) ideaları da insan zihnini teşkil etmesi bakımından Tanrıda var olacaklardır. Bu bakımdan insanda bedenin duygulanışlarının ideaları vardır, ve insan zihnini teşkil eden ideanın objesi beden ya da edim halinde var olan cisimdir.<sup>36</sup>

Bu nedenle, herşey bir ruhsal–yön ile(soul–side) ya da Düşünce sıfatının bir modusu ile ilişkilidir. Böylece her beden bir ideadır. Onun ideal yanı ise, ruhudur(soul) veya bedeninin kavranışıdır. Bu genel ilke de insanda ortaya çıkar.<sup>37</sup> Burada ruh(soul) ya da zihin(mind) Düşünce sıfatının bir modusu olmasına rağmen, her sıfatın modal sistemi o sıfat içerisinde tamdır. Bu yüzden nedenler zinciri bir sıfattan diğerine karışmaz. Fakat her sıfat aynı saha üzerine uzanan bir şekilde (coextensively) aynı doğayı (Tanrının doğasını) ifade eder.<sup>38</sup>

Bu bağlamda, her hangi bir ideanın objesinde meydana gelenler sözkonusu olduğunda, “bu objesinin ideası ile duygulanmış sayılması, yani herhangi bir şeyin ruhunu teşkil etmesi bakımından Tanrının zorunlu bilgisi vardır.”<sup>39</sup> Tanrıda insan zihninin doğasını oluşturması bakımından, “insan zihnini oluşturan ideanın objesinde meydana gelen herşeyin bilgisine zorunlu olarak sahiptir. Başka ifadeyle, bu şeyin bilgisi zorunlu olarak zihinde olacaktır... yani zihin bu şeyi kavrayacaktır.”<sup>40</sup>

Düşüncenin bir modusu ya da ideası olarak insan zihni: 1–İnsan bedeninin ne nedeni ne de sonucudur. 2– İnsan zihni (idea olarak) Yayılımın modusuna uygun, insan bedeninin ruhsal–yönüdür. Böylece insan, tözün sonlu bir modusu olarak, Yayılım ve Düşünce sıfatlarının sadece ikisinde ifade edilir.<sup>41</sup> Bu bakımdan insanın temel doğası tözsel (substantial) değil, tözün görünüşü (modal)’dür.<sup>42</sup> İnsan ise, zihin ve bedenden oluştuğundan, insan bedeni ona duyumsadığımız gibi varolur.<sup>43</sup> Böylece insan varlığını oluşturan moduslar, düşünce’nin idea (zihin) modusları ve ona uygun yayılımın modusları olan ideatum’lardan (beden) ibarettir. Bunlar ise birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen bir ve aynı gerçekliğin (tözün) insanda yansımaları (görünüşleri)’dir. Yani, “her idea ve her beden, Düşünce ve Yayılımın modusları olarak, Tanrının durumları (state)’dirlar.”<sup>44</sup>

Spinoza’da idea ve objesi bağlamında herşey ya idea olarak (zihin ile ilgili) ya da obje olarak (beden ile ilgili) tasarlanmaktadır. Zihin ile beden arasında ise, nedensel bir

<sup>36</sup> A.g.e., Part II, Prop. XIII, Proof., s.92

<sup>37</sup> Joachim, a.g.e., s.125

<sup>38</sup> A.g.e., s.125–126

<sup>39</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XII, Proof., s.91

<sup>40</sup> A.g.e., Part II, Prop. XII, Proof., s.91

<sup>41</sup> Joachim, a.g.e., s.126

<sup>42</sup> Spinoza, Ethics, Part II, Prop. X, s.89; Ayrıca bkz. Correspondence, Letter. IV(IV), s.283–284

<sup>43</sup> Spinoza, Ethics, Part II, Prop. XIII, Note, s.92

<sup>44</sup> Joachim, a.g.e., s.127

bağlantı yoktur. Çünkü bunlardan biri diğerini içermez. Böyle olunca iki şey arasında nedensel bir ilişkiden bahsedilmez. Bir idea onun kavramları (conceptions) içerisinde diğer idealarla; bir obje de diğer objeler ile ilişkili olabilir. Ancak idealar sistemi ile fiziksel sistem birbirine paralel iki sistemdir. Çünkü bu iki sistem tek bir bütünlüğün (Tanrı ya da Doğa'nın) ölçülemez ifadelerinden oluşmaktadır.<sup>45</sup> fiu halde idealar ve objeler arasındaki bağlantılar aynı gerçekliğin iki farklı yönü olmaları nedeniyle, bir bütünün birbirine paralel iki unsurundan başka bir şey değildir.

Bu bağlamda Spinoza'nın görüşleri'ne göre, tek bir sürecin iki farklı yönüne sahip olduğumuzdan idea ve yayılımın modusları (obje olarak), arasındaki bağlantıda, “mantıksal bağlantılar, metafiziksel olan nedensel bağlantılarla aynıdır.”<sup>46</sup> Buna göre, “bedenin serileri ve zihnin serileri arasında sadece aynı bir düzen değil, ayrıca eşit ilkeler altında aynı bağlantıların serileri de vardır.”<sup>47</sup> Sonuç olarak, varlığın bir benzerliğinden bahsedilir. Nitekim Spinoza'da zihin ve beden bazen Düşünce sıfatıyla bazen de Yayılım sıfatıyla tasarlanmış olan aynı şey olduğu noktasında düşüncenin bir ittifakı sözkonusudur. Pratik bakımdan da düşünüldüğünde, geleneksel ahlâki görüşün aksine, bütün beden eylemleri aynı zamanda zihin eylemleridir. Ve bütün zihin istek'leri aynı zamanda beden istekleridir.<sup>48</sup> fiu halde idea ve onun objesi arasında genel anlamda “epistemolojik bir paralelizm” olduğu dikkate alınmalıdır.<sup>49</sup> Bu da Spinoza'da “etkinin bilgisi, onun nedeninin bilgisini içerir,”<sup>50</sup> şeklinde bir aksiyoma götürür.

Spinoza'da zihin ve beden paralelizmi ile ilgili olarak, her idea'ya uygun bazı şeylerin (objelerin) var olduğu (zira hiçbir şey onu varlık haline getiren bir neden olmaksızın bilinemez); her şeye de, uygun bir ideanın olduğu (zira Tanrı, onun özünün bir ideasını oluşturur ve hepsi ondan çıkar) kabul edilmektedir. Fakat bu idea ve objesi arasındaki paralelizm, sadece düşünmenin bir modusu ile özel bir sıfat altında düşünülen farklı bir modus arasındaki uygunluk olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte Spinoza açısından, farklı sıfatların da modusları olduğu kabul edilir, ve hatta bütün sıfatların altındaki moduslar arasında, “ontolojik bir paralelizm”den bahsedilir.<sup>51</sup> Böylece epistemolojik bir paralelizme göre, farklı sıfatlar altında tasarlanan düşünmenin ideası ve objesi bir ve aynı bireyi ifade ederler. Bunun gibi ontolojik

---

<sup>45</sup> Scruton, *a.g.e.*, s.63

<sup>46</sup> Mark, *a.g.e.*, s.19

<sup>47</sup> *A.g.e.*, s.19–20

<sup>48</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part III, Prop. II, Note**, s.131–132; Ayrıca bkz. Deleuze, **Spinoza: Pratical Philosophy**, s.88

<sup>49</sup> Deleuze, *a.g.e.*, s.88

<sup>50</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part I, Ax. IV**, s.46

<sup>51</sup> Deleuze, *a.g.e.*, s.88

paralelizimde de bütün sıfatlar altındaki moduslar, bir ve aynı gerçekliğin modifikasyonlarını (modifications) oluştururlar.<sup>52</sup>

Buraya kadar yapılan idea ve ideatum(obje) ayırımı, Düşünce ve Yayılım sıfatları arasındaki ayırım ile tasarlandı. Böylece bir idea, her zaman Düşüncenin bir modusudur ve ideatum ise, yayılımın bir modusudur. Bu durum ise, Spinoza’da rastlanan genel olan bir durum olmasına rağmen, bunun böyle olduğu konusunda bir zorunluluk yoktur. Nitekim idea ve ideatum ifadesi “idealar” ve “objelerin ideaları” olarak da tercih edilebilir.<sup>53</sup>

Buna göre, ideanın objesi olarak ideatum, sadece fiziksel bir obje olarak ele alınır, fiziksel bir objenin bir ideasına sahip olunur. Ve bu şekilde anlaşılan idea ve ideatum arasındaki ayırım ise, Düşünce ve Yayılım sıfatları arasındaki ayırımı andırır. Fakat Spinoza’nın düşünceleri açısından fiziksel obje olmayan, objelerin idealarına, yani “ideaların ideaları”na da sahip olabiliriz. Böylece bir idea ve onun ideatumu ilişkisinde, ideatum olarak fiziksel obje olmayan diğer idealardan da bahsedilebilir. Bu durumda hem idea hem de onun ideatumu konumundaki idealar, yani düşüncenin modusları ortaya çıkar.<sup>54</sup> Bu şekildeki idea ve ideatum arasındaki ayırım, Düşünce ve Yayılım arasında yapılan ayırım gibi tasarlanmaz.

fiu halde Spinoza’ya göre, “asıl zihin(mind) beden ile nasıl birleşmişse, bu zihin ideası da ruhla aynı şekilde birleşmiştir.”<sup>55</sup> Zihin ile bedenin bir birleşmesi söz konusu olduğunda, beden zihnin bir objesidir. Fakat aynı nedenden zihin ideası, kendi objesi ile birleşmelidir. Tıpkı zihnin beden ile birleşmiş olduğu gibi, asıl zihinle de birleşmiş olması gerekir.<sup>56</sup> Bu yüzden zihin ve zihin ideası tek ve aynı sıfat içinde, yani Düşünce sıfatı içinde kavranan tek ve aynı şeyden oluşur. Zihin ideasının varlığı, ve asıl zihin varlığı da aynı düşünme gücünün aynı zorunluluğu ile Tanrıdadır.<sup>57</sup>

Bu açıklama üzerine şöyle bir sonuca ulaşılır ki, “... gerçekten ruh ideası, yani ideanın ideası, obje (fiziksel alan) ile hiçbir ilişkisi olmayan düşünmenin bir modusu gibi görülmesi bakımından ideanın şeklinden başka bir şey değildir. Nitekim bir şeyi bilen bir kimse bundan dolayı onu bildiğini bilir ve aynı zamanda bu bildiğini bilmekte olduğunu da bilir ... ve bu sonsuzca böyle gider.”<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XXI, Note**, s.102, Ayrıca bkz. Spinoza, **Correspondence, Letter LXVII(LXV)**, s.401, bkz., Deleuze, **a.g.e.**, 89

<sup>53</sup> Mark, **a.g.e.**, s.19

<sup>54</sup> **A.g.e.**, s.19

<sup>55</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XXI**, s.102

<sup>56</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XXI., Proof.**, s.102

<sup>57</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XXI., Note**, 102–103

<sup>58</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XXI, Note**, s.103

Buna göre, Spinoza insan zihninin yalnız bedenün duygulanışlarını değil, aynı zamanda bu duygulanışlarının idealarını da algıladığını kabul etmektedir.<sup>59</sup> Duygulanışların idealirinin ideaları ise, “duygulanışların (affection) ideaları ile aynı biçimde Tanrıdan çıkarlar, ve Tanrıyla ilişkilendirilirler... Böylece ideaların ideaları, insan zihninin bilgisine veya ideasına sahip olmak bakımından Tanrıda vardır. Bu nedenle yalnız bedenün duygulanışlarını değil, bu duygulanışların idealarını da kavrayan insan zihninde var olacaklardır.”<sup>60</sup> fiu halde zihin kendi kendisini ancak bedenün duygulanışlarının idealarını kavraması açısından bilebilmektedir.<sup>61</sup> Ancak, “zihnin ideası veya bilgisi bedenün ideası veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrıdan çıkar.”<sup>62</sup>

Spinoza idea ve ideatum ayrımını tasvir etmenin başka bir yolunu da sunar. Bunlar ise *essentia objective* ve *essentia formalis* kavramlarıdır. Bu kavramlar “objektif” ve “formel” gerçeklikleri ifade eder.<sup>63</sup> Descartes’de de bu kavramların kullanıldığı görülür. Nitekim onun düşünceleri açısından, objektif bir gerçeklik düşüncede var olanı ifade eder, ve bir idea tarafından sunulanla ilişkilidir. Formel gerçekliğe gelince bu, kendiliğinden var olmak, yani her türlü ideanın dışında var olmak tarzında ortaya konulur.<sup>64</sup> Descartes’in bu düşüncelerinden hareket eden Spinoza da detaylı bilgiler vermemekle birlikte, idea ve ideatum ayrımının bir tasvirini yapmada farklı bir yol olarak bu iki kavramdan yararlanır.

Doğru bir ideanın var olduğunu kabul eden Spinoza’ya göre, doğru bir idea objesinden (ideatum) ayrı bir şeydir. Böylece bir daire, bir daire ideasından ayrıdır. Çünkü bir daire ideası bir daireden olduğu gibi bir çevresi ve maddesi olan bir şey değildir. Benzer bir şekilde bir cismin ideası cismin kendisinden ayrıdır. O halde idea objesinden ayrı olduğu için, kendinde anlaşılır bir şey olur.<sup>65</sup> Spinoza bu olayı “*essentia formalis*” ve “*essentia objectiva*”\* kavramları (Descartes gibi) ile de açıklar. Yani, “idea, *essentia formalis* sözkonusu olduğu sürece, bir başka *essentia objectiva*’nın öznesi olabilir. Ve yine bu ikinci *essentia objectiva*, kendinde görüldüğünde, olgusal(real) ve anlaşılabilir bir şey olabilir, ve bu sonsuza kadar böyle gider.”<sup>66</sup>

Spinoza bu konunun daha iyi anlaşılması için ise, “Anlama Yetisinin Gelişimi” adlı çalışmasında şöyle bir örnek verir: “Peter olgusal(real) birşeydir; fakat Peter’in

<sup>59</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXII, s.103

<sup>60</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXII, Proof., s.103

<sup>61</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXIII, s.103

<sup>62</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXIII, Proof., s.103

<sup>63</sup> Mark, a.g.e., s.19–20

<sup>64</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s.154–155

<sup>65</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.12

\* Bu kavramlarda geçen, objektif ve formal terimleri ise (Descartes’de olduğu gibi) günümüzdeki kullanımından farklı kullanılmıştır. Nitekim objektif kelimesi, zihinde, düşünce; bilinçte olanı anlatırken, formal terimi ise edimsel ve olgusal olanı anlatır.

<sup>66</sup> Spinoza, a.g.e., s.12–13



doğru ideası Peter'in *essentia objectiva*'sıdır, ve kendinde olgusal(real) birşeydir ve Peter'in kendisinden bütünüyle ayrıdır. Bu bakımdan, Peter'in bu doğru ideası (true idea) kendinde kendine özgü bir özü (gerçekliği) olan olgusal(real) bir şey olduğu için, anlaşılabilir bir şey olmaya, aynı şekilde Peter'in ideasının formel olarak (actually) kapsadığı herşeyi objectif (objective) olarak kapsayacak bir başka ideanın öznesi olmaya da yetenekli olacaktır. Yine Peter'in ideasının bu ideasında kendi özü (gerçekliği) vardır ki, yine bir ideanın öznesi olabilir; ve bu sonsuza kadar böyle gider."<sup>67</sup>

Böylece gelinen bu noktada; "... Kesinlik, bir şeyin *essentia objectiva*'sının kendisinden başka bir şey değildir. Başka bir ifade ile, *essentia formalis*'i duyumsayış modumuz Kesinlik'in kendisidir. Dahası, doğruluğun kesinliği için; doğru bir ideayı taşıyor olmanın ötesinde daha başka hiçbir simge (sign) zorunlu değildir... Bu yüzden hiçbir kişi bir şeyin upuygun bir ideasını ya da *essentia objectiva*'sını taşımadıkça, en yüksek kesinlik'in ne olduğunu bilemez. Çünkü kesinlik *essentia objectiva* ile birdir."<sup>68</sup>

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Spinoza, Düşünce ve Yayılım sıfatları arasındaki ayrıma uygun olmayan bir şekilde de, (objektif öz ve formal öz arasındaki fark gibi) idea ve ideatum arasındaki bağlantıyı ele aldığı görölmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak Deleuze'de Spinoza'daki "idea" kelimesinin ne anlama geldiğini açıklamaya çalışır. O, Spinoza'da idea adı verilen şeyin daha çok "herhangi bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzı, yani temsili bir düşünme tarzı"<sup>69</sup> olarak tanımlandığını ifade eder. Yine terminoloji açısından Ortaçağdan bu yana ideanın bu yönünün *nesnel gerçeklik* adını aldığını belirten Deleuze, bu anlamda ideanın, birşeyi temsili olarak ele alma olduğunu, ve bir ideanın temsil ettiği şeyle olan ilişkisini dile getirdiğini belirtir.<sup>70</sup>

Bu amaçla Spinoza'da idea ile duygu(affectus) arasında da bir ayırımın yapılması gerektiğini vurgulayan Deleuze, hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzına "duygu" adının verileceğini belirtir. İdea ise, duygudan önce gelir, yani temsili düşünme tarzının temsili olmayan düşünme tarzına bir önceliği vardır. İdea ve duygu, doğaları bakımından birbirinden farklı ve birbirlerine indirgenemez iki düşünme tarzı ya da türüdür. Ancak idea ile duygu arasında bir ilişkinin olduğuda varsayılır. Çünkü istediği kadar karışık olsun duygu,bir ideayı varsayar.<sup>71</sup> Böylece idea, temsili bir düşünme tarzıdır ve bu anlamda ideanın nesnel gerçekliliğinden bahsedebiliriz.

<sup>67</sup> A.g.e., s.13

<sup>68</sup> A.g.e., s.13

<sup>69</sup> Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s.10

<sup>70</sup> A.g.e., s.10–11

<sup>71</sup> A.g.e., s.11–12

Bir ideanın sadece nesnel bir gerçekliği yoktur, ayrıca terminolojiye bağlı olarak ideanın “biçimsel(formel) bir gerçekliği” de vardır. Bu da “nesnel gerçekliğin, ideanın herhangi birşeyi temsil etmesi açısından gerçekliği olmaktan öteye gitmediği ... ideanın biçimsel gerçekliği ... kendisi de bizzat bir şey olması açısından ideanın gerçekliğidir.”<sup>72</sup> İdeanın bu iki durumu bir örnekle ortaya konulacak olursa, örneğin üçgen ideasının nesnel gerçekliği üçgen nesnesini temsil etmesi bakımından üçgen ideasıdır. Fakat üçgen ideası da bizzat bir şeydir. Böylece onunda bir şey olması bakımından o şeyin bir ideasını her zaman oluşturur. Yani bir ideanın ideası her zaman kurulabilir. Bu bakımdan yalnızca her ideanın bir şeyin ideası olduğunu söylemekle kalınmaz. Bunun yanında bir de bizzat kendisi bir idea olarak herhangi bir şey olduğu için ideanın biçimsel bir gerçekliği olduğuda söylenir.<sup>73</sup>

Spinoza'nın düşüncelerinden hareket ile Deleuze, söz konusu tartışmanın Tanrı ve sonlu şeyler noktasında da bir karşılaştırmasını yapar. Nitekim Tanrı ideası ile, sonlu bir şeyin ideasının farklı nesnel gerçeklikleri vardır. Yani, bunlar aynı şeyi temsil etmezler, ancak aynı zamanda aynı içsel gerçekliğe de sahip değildirlere. Bu nedenle aynı biçimsel gerçekliğe de sahip oldukları söylenemez. Başka bir ifade ile, Tanrının sonlu şeye göre sonsuzca daha büyük bir gerçeklik derecesi vardır.<sup>74</sup> Böylece Spinoza'da Tanrı ideasının sonlu bir şeyin ideasına göre sonsuz ölçüde daha büyük bir biçimsel gerçekliği, içsel gerçekliği veya yetkinlik derecesi olduğu ifade edilmektedir.

### 2.1.2.İdea, İrade ve Yargı

Spinoza'da idealar konusuyla ilgili olarak ele alınan bir başka konuda irade, idea ve yargının doğaları üzerine yapılan açıklamalardır. Onun bu konularda özellikle Descartes'a karşı bir takım açıklamalarda bulunduğu görülmektedir.

Descartes'a göre, biz de ancak iki tür düşünce vardır. Bunlar anlayışın algısı ve iradenin edimidir. Çünkü kendimizde gördüğümüz tüm düşünme biçimleri bu iki genel biçime indirgenebilir. Yani, anlayışla kavrarız, irade ile karar veririz. Örneğin duymak hatta salt akla uygun şeyleri kavramak, çeşitli kavrayış biçimlerinden başka bir şey değildir. Ancak arzu, tikslenme, onay, yadsıma ve kuşkulanma çeşitli *isteme* biçimleridir.<sup>75</sup>

Yine, Yargıda bulunmak için anlayış kadar iradenin de gerekli olduğunu belirten<sup>76</sup> Descartes, insanda zihin ve iradenin yetileri arasında bir ayırımın olduğunu kabul eder. Bu bağlamda o, iradenin dış nedenler tarafından belirlenmemiş olarak özgür olduğunu

<sup>72</sup> A.g.e., s.12

<sup>73</sup> A.g.e., s.12

<sup>74</sup> A.g.e., s.13

<sup>75</sup> Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s.48

<sup>76</sup> A.g.e., s.49

düşünür. Bunlar da yargıda içerilecektir. Yani, zihinde var olan idealar doğrulama ya da inkar etmek şeklinde yargılamaya tabi tutulabilir. Bu bakımdan zihin sınırlanmıştır, fakat irade sınırsızdır. İrademizi yanlış olarak kullandığımızda ise, hata oluşur.<sup>77</sup>

Spinoza'da hatırlanacağı üzere töz olarak Tanrı'ya, Yayılım ve Düşünce sıfatları aracılığıyla açığıdır. Bu iki sıfattan Düşünce ile evreni tanırız. Düşüncenin düzeni ile eşyanın düzeni ise aynıdır. Bu nedenle Yayılım, değişerek hareket ve durgunluğu; düşünce de değişerek zekâ ve iradeyi oluşturur. Düşünce sıfat ile evreni tanımamızda düşünce, “evreni sonsuz mutlak tözün, yani Tanrının bir görünümü olarak bir sonsuzluk ve zorunluluk olarak kavrar.”<sup>78</sup> Nitekim evrende herşey belirlenmişlik içerisindedir. Bu nedenle, “irade olsa olsa, düşüncenin bir eğilimi olabilir, ve iradenin bu bakımdan düşüncenin öbür yüzü, yani zekâdan bir farkı yoktur. İrade de zekâ gibi edilgindir, belirlenmiştir. İrade ancak ahlâksal yaşamda etkin olabilir, ama bu etkinlik bile bizim yaradılışımızla ilgili bir detarminasyonun ürünüdür.”<sup>79</sup>

Bu bağlamda Spinoza açısından, “zihinde mutlak ya da özgür hiçbir irade yoktur. Fakat zihin şu ya da bu şeyi istemesi nedeniyle gerektirilmiştir...”<sup>80</sup> Nitekim zihin, düşünmenin gerektirilmiş bir modusu olduğundan o, aksiyonlarının özgür nedeni olamaz. Yani zihin, istemek ya da istememek şeklinde mutlak bir yetiye sahip değildir.<sup>81</sup> fiu halde zihnin anlamak, arzu etmek vb. için hiçbir mutlak yetisi yoktur. Bu yetiler ancak, ya zihnin yapıntıları (fiction) ya da tikel varlıklardan oluşturmaya alışkın olduğumuz metafizik varlıklar, yani tümellerdir.<sup>82</sup> Burada iradeden anlaşılan ise, olumlama ya da olumsuzlama yetisi olmaktadır.<sup>83</sup>

Zihinde isteme edimleri değil de olumlama ya da olumsuzlama durumlarının olduğunu kabul eden Spinoza'ya göre, “zihinde idea olması bağlamında ideanın içerdiğinden başka hiçbir istek, başka bir ifade ile, hiçbir olumlama ya da olumsuzlama yoktur.”<sup>84</sup> fiu halde zihinde istemek ya da istememek için hiçbir mutlak yetiden bahsedilemez. Ancak sadece tikel istekler, yani bu ya da şu olumlama veya bu ya da şu olumsuzlamadan bahsedilebilir.<sup>85</sup> Örnek olarak, bir üçgenin üç açısı toplamının ikidik açıya eşit olduğunu olumlayan zihnin bir düşünme tavrı olduğu tasarlansın. Buradaki olumlama ise, üçgen kavramını ya da ideasını içine alır, yani üçgen ideası olmadan o kavranamaz. Bunun gibi tersine (vice versa) bu üçgen ideasının da bu olumlama

<sup>77</sup> A.g.e., s.49–50

<sup>78</sup> Doğan Özlem, *Ahlak Felsefesi*, Ders Teksiri, Ege Üniv. Sos. Bil. Fak. Felsefe Böl., İzmir, 1982, s.28

<sup>79</sup> A.g.e., s.28

<sup>80</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XLVIII*, s.119

<sup>81</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLVIII, Proof.*, s.119

<sup>82</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLVIII, Note*, s.119

<sup>83</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLVIII, Note*, s.119–120

<sup>84</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLIX*, s.120

<sup>85</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLIX, Proof.*, s.120

olmadan var olması ve tasarlanması düşünülemez. Böylece bu olumlama üçgen ideasının özüne aittir ve bu ideadan başka bir şey değildir.<sup>86</sup>

Bu açıklamalarından sonra Spinoza, Descartes'dan tamamen farklı olarak, “irade ve zihnin tek ve aynı şey”<sup>87</sup> olduğu şeklinde bir sonuca ulaşır. Bu bakımdan ona göre, irade ve zihin tikel istekler ve idealardan başka birşeyi ifade etmezler. *Tikel* istek ve ideada tek ve aynı şeyden ibaret olduğundan, irade ve zihnin tek ve aynı şey oldukları söylenebilir<sup>88</sup>.

fiu halde gerçekte *irade*, ideadan ayrı hiçbir şeydir. Bu nedenle idealar zorunlu olarak olumlama(affirmation) ya da olumsuzlama (negation)’ları içerir.<sup>89</sup> Bu nedenle Spinoza’da irade olumlama ya da olumsuzlama başka bir ifade ile, onaylama ya da inkar etmek gücü olarak adlandırılmaktadır.<sup>90</sup> Ancak Descartes’dan farklı olarak Spinoza, irade ve idea ya da irade ve zihnin yetilerinin bir ve aynı olduğunu kabul ettiği gibi, bir ideanın bir yargı (judgement) olması yönünü de kabul ettiği görülmektedir. Ayrıca olumlama (affirmation) bir ideadan ayrı düşünülemediği için, olumlama’dan başka bir idea ne tasarlanabilir ne de varolabilir. Çünkü bunlar bir ve aynıdır.<sup>91</sup>

Spinoza, “irade” konusunda insanların çoğunun hayalleri, kelimeleri ve ideaları büsbütün birbirine karıştırdıklarını söyleyerek onlara katılmaz. Çünkü ona göre, “idea düşüncenin bir modusu olduğundan ne imge (image)’den ne kelimelerden oluşmadığını açıkça görülecektir. Gerçekten kelimelerin ve imgelerin özü ancak bedenimizin hareketleriyle kurulmuştur. Bu hareketlerde hiçbir şekilde düşünce kavramını çağırılmaz.”<sup>92</sup> Bu anlamda ideaların imge(image) ya da kelimelerden oluştuğu düşüncesi yanlıştır. Bu açıklamaları ile de Spinoza, Kartezyen iradeci (volontarizm) kuramından ayrılmaktadır.

### 2.1.3. İdea ve Türleri

Descartes, duyu(sense) ve imgelem(imagination) ile öncelikli olarak bağlantılı olan “karışık ve anlaşılmaz” (obscure and cofused) olan idealar ile; akıl ya da zekâyâ ait “açık ve seçik” (clear and discint) ideaların birbirine zıt olan idealar olduğunu belirtmiştir. Spinoza ise, bu konuda bazı açıdan Descartes’ı takip eder. Ancak o, farklı idea türleri için, yani taraflar olduğu ve olmadığı idealar arasındaki ayırımı işaret etmek

<sup>86</sup> A. g. e., Part II, Prop. XLIX, Proof., s.120–121

<sup>87</sup> A. g. e., Part II, Prop. XLIX, Corollary, s.121

<sup>88</sup> A. g. e., Part II, Prop. XLIX, Corollary, s.121

<sup>89</sup> Wilson, a. g. m., s.124

<sup>90</sup> Spinoza, *Short Treatise, The Second Book*, s.105

<sup>91</sup> Parkinson, a. g. e., s.94

<sup>92</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XLIX, Note*, s.121–122

için, farklı bir terminoloji kullanır: Nitekim ona göre, idealar ya *upuygun* ya da *upuygun olmayandır*.<sup>93</sup>

Bu amaçla Spinoza, upuygun ideayı şu şekilde tanımlar: “Upuygun idea (idea adaquata) ... obje ile ilişkisi olmadan kendi başına gözönüne alınca doğru bir ideanın bütün “içsel” (intrinsic) özellikleri ya da adlandırmaları olan idea ...”<sup>94</sup> anlaşılmaktadır. Burada söz konusu “içsel” kavramı ise, “dışsal” (extrinsic) olandan, yani ideanın objesine uygunluğundan ve ilişkisinden ayrıdır.<sup>95</sup> Böylece “içsel” özellikler ile bir idea ifade edildiğinde bu daha çok “upuygun idea” ile ilişkili olmaktadır.

fiu halde bu anlamı ile upuygun idea, obje ile ilişkili olmadan doğruluğu içsel olarak gözönüne alınan bazı şeylere aittir. Bu şekilde Spinoza’da upuygun bir ideanın anlaşılmasının anlamı, açık ya da upuygun bir ideanın kendisinde doğrunun bir garantisini taşıdığı bir anlamı ifade etmektedir. Yani, upuygun bir idea durumunda objesi konumunda bulunacak bir şeyin var olup olmadığına bakılmaksızın, kendi kendisinde doğruluğu taşıyan bir idea olarak görülür.<sup>96</sup>

Spinoza açık ve seçik ya da upuygun ideaların karşısında uydurma ya da yanlış ideaların bulunduğunu kabul eder. Nitekim uydurma ya da yanlış idealar, herhangi birşeyi açık ve seçik olarak algılamadığımız ve zorunlu olarak karşılık olan idealardan oluşmaktadırlar. Yine bu tür idealarca kavranan şeylerin varoluşları sonsuz bir gerçekliği de içermez.<sup>97</sup> Fakat açık ve seçik olarak kavranan idealar, “hiçbir zaman yanlış olamazlar. Çünkü açık ve seçik olarak kavranan şeylerin idealarının ya kendileri çok basittir(simply) ya da çok basit ideaların bileşimleridir. Yani, onlardan çıkarsanmışlardır.”<sup>98</sup> Bu bakımdan açık ve seçik idea, asla yanlış olamayacağı için gerçekliğin ve yanlışlığın doğasını çok iyi anlayan bütün herkes için de bu şekilde ideanın açık ve seçik oluşundan şüphesi olmayacaktır.

Bir başka yerde Spinoza, yanlış idea ile doğru idea arasında yaptığı bir ayırımda şunları ifade eder: “... açıktır ki, doğru ideayı yanlış bir ideadan (düşünceden) yalnızca dışsal değil ama başlıca içsel belirtisi tarafından ayırte edilir.”<sup>99</sup> Örneğin bir yapı ustası doğru olarak düzenlenmiş bir yapı tasarlırsa, böyle bir yapı hiçbir zaman varolmamış ve hiçbir zaman varolmayacak olsa bile, yine de düşüncesi gerçektir, yani ideası doğrudur.<sup>100</sup> Yine Spinoza konunun daha iyi anlaşılması için bir başka örnek ile konuyu

<sup>93</sup> Wilson, *a.g.m.*, s.94

<sup>94</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Def. IV**, s.82

<sup>95</sup> *A.g.e.*, **Part II, Def. IV, Explanation**, s.82–83

<sup>96</sup> Albert G. Ramsperger, “Early Modern Rationalism”, *A History of Philosophical Systems*, Ed. By Vergilius Ferm, New York The Philosophical Library, New York, 1950, s.245–246

<sup>97</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.21–25

<sup>98</sup> *A.g.e.*, s.25

<sup>99</sup> *A.g.e.*, s.26

<sup>100</sup> *A.g.e.*, s.26

irdelemeye devam eder: “... Eğer birisi Peter’in var olup olmadığını bilmeksizin Peter’in var olduğunu öne sürerse, düşünce(idea) onu öne süren açısından yanlıştır... doğru değildir, üstelik Peter gerçekten varolsa bile, Peter’in var olduğu bildirimini ancak Peter’in var olduğunu kesin olarak bilen açısından sadece doğrudur.”<sup>101</sup>

Birçok idea doğruluğun içten(intrinsic) işaretlerine sahip olmada yetersiz kalır. Yetersizliğin doğal sonucu yanlışıktır, ve idealar sistemini tam kavrayamamaktadır. Yani kısmi ve karışık şeylerin kavramları olarak kalır.<sup>102</sup> Bunlar “upuygun olmayan idealar” olarak değerlendirilir. Bundan ötürü sadece “upuygun idealar”, şeylerin düşüncemizde sergilenmesini garantiye alır. Nitekim bu tür idealar ayırt edilebilir doğruluğun içten (intrinsic) gelen işaretleridir.<sup>103</sup> Buna göre, Spinoza’da “upuygun idea” kavramı Descartes’in “açık ve seçik idealar” kavramına benzer fonksiyonları yerine getiren bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte Spinoza’nın “upuygun idea” kuramı onun Kartezyan ilk örneğinden daha sistematik olduğu söylenebilir.<sup>104</sup>

Spinoza’ya göre, “insan zihni bedenini oluşturan parçalara ait upuygun bilgiyi içermez.”<sup>105</sup> Çünkü insan bedenini oluşturan parçalar, insan bedeni ile hiçbir ilgisi olmayan bireyler olarak ele alınması bakımından değil, hareketlerini ancak gerektirilmiş bir biçimde birbirine ulaştırmaları bakımından bedenün özüne aittirler. Fakat bileşik bireysellikler olarak insan bedeninin parçaları, doğası ve biçimini bozmaksızın insan bedeninden ayrılabilir. Bu nedenle her parçanın ideası ya da bilgisi, doğası bakımından önce gelen tikel bir şeyin başka bir ideası ile duygulanmış olması bakımından Tanrıda varolacaktır.<sup>106</sup> Bundan dolayı “insan bedenini oluşturan her parçanın bilgisi yalnız insan bedeni hakkında ideası olması, yani insan zihninin doğasını kurması açısından değil, tikel şeylerin birçok idealarıyla duygulanmış olması bakımından Tanrıda bulunmaktadır.”<sup>107</sup>

Yine Spinoza açısından, insan bedenine ait her hangi bir duygulanış ideası, dış cisime ait upuygun(yeterli) bilgiyi kapsamaz.<sup>108</sup> Çünkü insan bedenine ait duygulanış ideası, dış cismin insan bedenini herhangi bir tarzda gerektirmesi bakımından bu dış cismin doğasını içerir.<sup>109</sup> Ancak, “dış cismin insan bedenine bağlı olmayan bir birey olması bakımından bu dış cismin bilgisi, ya da ideası Tanrıdadır.”<sup>110</sup> Bununla birlikte

<sup>101</sup> A.g.e., s.26

<sup>102</sup> Scruton, a.g.e, s.63–64

<sup>103</sup> A.g.e., s.63–64

<sup>104</sup> A.g.e., s.64

<sup>105</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XXIV*, s.104

<sup>106</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XXIV, Proof.*, s.104

<sup>107</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XXIV, Proof.*, s.104

<sup>108</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XXV*, s.104

<sup>109</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XVI*, s.98

<sup>110</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XXV, Proof.*, s.104

dış cisimlerin varoluşu, beden değişiklerinin (duygulanışlarının) ideaları aracılığıyla algılanır. O halde insan bedeninin herhangi bir tarzda bir dış cisimle duygulanmış olması bakımından, insan zihni dış cismi kavrar.<sup>111</sup>

Bu arada Spinoza açısından, insan bedeninin duygulanışlarının ideaları, “sadece insan zihnine nispet edilirse açık ve seçik (clear and discint) değil, fakat karışık (bulanık)tırlar.”<sup>112</sup> Zira duygulanışlar, “insan bedenine ait parçalar ve bunun sonucu olarak bütün beden duygulanmış olduğu oluş tarzlarıdır.”<sup>113</sup> Fakat dış cisimlere ait upuygun bilgi ve bu arada insan bedeninin parçalarına ait upuygun bilgi, insan zihninden duygulanmış olarak değil, başka idealardan duygulanmış diye alındığı için Tanrıdadır.<sup>114</sup>

Bu anlatılanlar doğrultusunda Spinoza’da doğruluğun sadece dışsal(extrinsic) işaretlerine sahip bir idea, yanlışın kaynağı olabilir, ve bu yanlış olarak tasvir edilir. Nitekim biz ideanın ideatumuna(objesine) uygunluğunu bilirken, ideanın içsel(intrinsic) özelliklerini bilemeyiz.<sup>115</sup> Bu bakımdan yanlışlık ve hata upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık ideaları olan bilgi yokluğuyla ilişkilidir.<sup>116</sup> Yani, upuygun olmayan idealar daha çok yanlış ya da hatalı olan idealar konumundadır.

Upuygun ideaları doğruluğun içsel özellikleri olarak değerlendiren Spinoza, bu sayede evren ve onun üzerindeki upuygun kavranışlarımız arasındaki boşluğu kapatır. Çünkü ona göre, her upuygun idea ona sahip olan insan için kendinde–açıktır(self–evident).<sup>117</sup> Gerçeklik’teki (reality) bütün düşünceler ve bütün şeyler, açık ve seçik bir biçimde tam bir birlik oluştururlar. Bu yüzden sadece tam olarak (completely) upuygun bir idea, “Tanrının sonsuz ideası”<sup>118</sup> ile ilgili olacaktır. Fakat ikincil olarak sonlu zihinler ya da idealar doğrunun ya da upuygunluğun dereceleri olabilirler. Yani, sonlu zihnin düşünceleri ancak bu tam düşünce sistemi içerisinde bu tutarlılık oluşturabilecektir.<sup>119</sup>

Bu bakımdan sonlu bir zihnin düşünmesi, Tanrının zihni içerisinde olan bir şey olması bağlamında bir anlam ifade edebilir. Başka bir ifade ile sonlu insan zihninin düşünmesi ikincil bir derecede doğru ve upuygun olacaktır.<sup>120</sup> Spinoza’ya göre de bu konu insanın bilme gücü ile ilgili bir konudur. Bu konuyu ise daha sonra bilginin ya da bilmenin dereceleri konusunda daha detaylı bir şekilde tekrar ele alınacaktır.

<sup>111</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXVI, Proof., s.105

<sup>112</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXVIII, s.105

<sup>113</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXVIII, Proof., s.105

<sup>114</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXVIII, Proof., s.105–106

<sup>115</sup> Scruton, a.g.e., s.65

<sup>116</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXXV, s.108

<sup>117</sup> Scruton, a.g.e., s.66

<sup>118</sup> Joachim, a.g.e., s.151

<sup>119</sup> A.g.e., s.151

<sup>120</sup> A.g.e., s.151

Sonuç olarak Spinoza’da idea ve türleri bakımından idealar iki kısımda incelenmektedir. Uygun (yeterli) olan idealar, bir nesneye ihtiyaç duymadan kendiliğinden bütün özelliklere sahip olan idealar. Uygun olmayan (yetersiz) idealar ise, çelişkili hatta yanlış olan ideaları ifade etmektedir.

## 2.2. Doğruluk ve Yanlışlık

Doğruluk(truth) konusu ve sorunu filozofların temel sorunlarından biridir. Doğruluğun bir sorun olması da çok merkezli bir kavram olduğu kadar, kullanıldığı bağlam ile ona yüklenen anlamların çokluğuyla ilişkilidir. Filozoflar ise, felsefenin ilk başlarından beri bu konuyla ilgilenerek, konuyu felsefenin hep temel uğraşlarından biri olarak görmüşlerdir.<sup>121</sup>

Doğruluk, en genel anlamı ile bir önerme, inanç, düşünce ya da kanaatin bazı temellere ya da ölçütlere göre doğru olma özelliği<sup>122</sup> olarak kabul edilir. Bu bağlamda doğruluk neye ilişkindir? Doğruluğun taşıyıcısı nedir? Doğruluk, varolanla mı, yoksa bilgiler ya da ifadelerle mi ilişkilidir? Yine doğruluk, önermeler, savlar ve kuramlar tarzında olan bilgi biçimleriyle mi ilişkilidir? Buna göre, gerçeklik (reality) bilenden bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin bir özelliğe sahip iken: doğruluk, varlığını farklı olarak bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye borçludur.<sup>123</sup> Bu nedenle doğruluk ve gerçeklik kavramları aynı anlama gelen iki kavram olmaktan uzaktır.

Bu amaçla varolana ya da varolanlara ilişkin saptamada bulunan bir özne olmaksızın bir bilgiden, bir önermeden ya da kuramdan ve bunun doğal sonucu olarak doğruluk–yanlışlıktan söz edilemez. Çünkü doğru ya da yanlış olan şey yalnızca bilgi öznesi tarafından ortaya konulan ifadelerdir.<sup>124</sup> Bu ifadeler ise, şeyler ve nesnelere değil, bilgilerdir. Bu da epistemolojinin bir konusudur.

Söz konusu doğruluk açıklamaları daha çok önermelere ilişkin doğruluk açıklamalarıdır. Bu eğilim felsefe tarihinde hep ön plandadır. Ancak bunun dışına çıkan örneklerde vardır. Yani, doğruluğun taşıyıcısı bilgiler ve önermeler olmayan bir kullanımında vardır. Bu da varlığa ilişkin olarak kullanılan doğruluk kuramı ya da “varlıksal doğruluk”tur. Varlıksal (ontolojik) doğruluk (ya da hakikat), “varlığın kendi özüne ya da ideasına uygun düşmesi olarak anlaşılmaktadır.”<sup>125</sup> Böylece bilgiye ilişkin doğruluk kavramından bahsedildiği gibi varlıkla bağlantılı bir doğruluk kavramından da

<sup>121</sup> Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk Yada Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s.1–2

<sup>122</sup> Cevizci, *Pardigma Felsefe Sözlüğü*, s.262

<sup>123</sup> Tepe, *a.g.e.*, s.3–4

<sup>124</sup> *A.g.e.*, s.4–5

<sup>125</sup> *A.g.e.*, s.5–6



bahsedilebilir. Fakat bugün doğruluk tartışmalarına konu olan doğruluk ise, daha çok “bilgilere, önermelere ilişkin olan doğruluktur.”<sup>126</sup>

Nitekim felsefe tarihine baktığımızda *doğruluk* konusu ve sorununa farklı farklı yaklaşımların olduğunu görüyoruz. Platon’da doğruluk sorunu doğrudan doğruya ilgilenilen bir sorun olmamasına rağmen, idealar ile diğer varolanlar arasındaki bağlantıda doğruluk sorunu çözülmeye çalışılır. Özellikle bu konuyu “Devlet” adlı çalışmasında ele alan Platon, “görülenler” ve “kavrananlar” (düşünülenler) arasında yaptığı ayırımı konuya değinmektedir. Onun bu konudaki düşünceleri ise, Aristoteles’de daha açık ifadesini bulduğumuz doğruluğun “uygunluk” kuramını bize hatırlatmaktadır.<sup>127</sup>

Aristoteles’e gelindiğinde doğruluk kuramının Platon’dan daha sistematik bir şekilde ele alındığı görülür. O, “Metafizik” adlı çalışmasında, doğruluk ve yanlışlığın şeylerde değil, düşüncede var olduğunu vurgular. Çünkü ona göre, bağlantı kurma ve ayırma şeylerde değil, düşüncede olup bitmektedir. Bu nedenle doğru ya da yanlış olması sözkonusu olan şeylerde değil, var olanlar üzerine söylenenlerdir.<sup>128</sup> Böylece Aristoteles’te doğruluk konusunda ontolojik bir yaklaşımın kendini gösterdiğini görmekteyiz. Nitekim doğruluk burada, “nesne denilen şeyin yapı ve özelliğini ortaya koyma işlemindedir. Nesnenin bu özelliğini olduğu gibi dile getiren yargı doğru, onu olduğundan farklı dile getiren yargı ise yanlıştır.”<sup>129</sup> Bu görüş de doğruluğun uygunluk olduğu görüşünü hatırlatmaktadır.

Yeniçağ felsefesinde doğruluk sorunu Descartes ile yeni bir boyut kazanır. Descartes, doğruluk sorununu kesinlik sorunu ile birlikte ele alır. Çünkü onun açısından, doğru olan kesin olandır ve kesin olan ise “açık ve seçik” kavramış olan, kendisinden şüphe edilemeyecek olandır.<sup>130</sup> Ayrıca Descartes, “Metafizik Düşünceler” adlı çalışmasında doğruluk ve yanlışlık üzerine ayırdığı bölümde de konuyu ele alır. Burada o, doğruluk ve yanlışlığın ne olduğunu değil, kaynağını araştırır. Ona göre, yanlışlığın kaynağı insanın yapısındaki bir eksikte, yani Tanrı gibi yetkin bir varlık olmamasından kaynaklanır. Bu nedenle yanılma Tanrı’dan değil, Tanrının insana verdiği doğruyu yanlış olandan ayırma, ayırtetme gücünün sınırlı olması yüzündendir. Bizi doğru bilgiye göterecek olan ise, insanın “açık ve seçik” olarak kavradıklarıdır.<sup>131</sup>

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki, Descartes’in doğruluk konusundaki görüşleri bir değişimin ifadesidir. Çünkü gerek Platon gerekse Aristoteles’teki, “doğruluğun varlıksal

<sup>126</sup> A.g.e., s.7

<sup>127</sup> Platon, *Devlet*, s.195–195; Ayrıca bkz. Tepe, a.g.e., s.21–24

<sup>128</sup> Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Ege Üniv. Basımevi, Cilt II, İzmir, 1993, s53–54

<sup>129</sup> Tepe, a.g.e., s.57

<sup>130</sup> A.g.e., s.39

<sup>131</sup> Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s.201–203

temeline Descartes’de rastlanmaz.”<sup>132</sup> Descartes’den başlayan kesin ve şüphe edilemeyecek bir bilgisel temel arama ve felsefeyi’de buna göre inşaa etme çalışmaları, 17. Yüzyılın diğer filozoflarında devam eder. Nitekim Spinoza’nın “geometrik modele göre bir etik kurma çabasında görüldüğü gibi, kesinliğe ve güvenilirliğe sahip olduğuna inanılan matematik ve geometrinin temel kuralları, felsefeye de uygulanarak, orada da aynı kesinliğe ulaşılmaya çalışılır.”<sup>133</sup> Spinoza’dan sonra da doğruluk ve kesinlik, şüpheden arınma, zorunlu olanla rastlantısal olanı birbirinden ayırma gibi konu ve kavramlar pekçok filozofun (Leibniz, Hume, Kant ...) çalışmalarının da temelinde yer almıştır.

Doğruluğun ölçütleri veya standartları nedir? Başka bir ifade ile doğru bilginin, doğru bilgi olduğunu nereden biliyoruz? Ya da kısaca doğru nedir? Bu sorulara verilen cevaplar ise, birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan en yaygın olan bir kullanımına göre, “doğru, düşüncemizin gerçekle uyuşmasından ibarettir.”<sup>134</sup> Burada bir obje hakkında oluşturduğumuz düşünce (görüş) objenin kendisine uyuşursa “doğru”, uyuşmazsa “yanlış” olur. Buna doğru hakkında *uyuşma (correspondence) kuramı* denir. Fakat doğru ile ilgili başka kuramlar da vardır. Nitekim doğruluğun *tutarlılık (coherence) kuramı*’na göre, doğru “zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya uyması olarak değil de yine zihindeki bir başka tasarıma, bu tasarımdan önce gelen ve daha asli olan bir tasarıma uyması, onunla uyuşması olarak”<sup>135</sup> tanımlanır. Burada düşünce ile objenin uyuşması değil, bir düşüncenin (önermenin) diğer bir düşünceyle (önermeyle) tutarlılık içerisinde olması gerekir. Son olarak bu iki kuramdan ayrı olarak doğruyu tanımlama girişimleri de olmuştur. Nitekim pragmatistlere göre “doğru, pragmatik olarak işe yarayan, pragmatik olarak doğrulanabilen”<sup>136</sup> şeklinde değerlendirilmektedir.

Bu amaçla Spinoza’da doğruluk kavramını inceleyeceğimiz bu bölümde, Spinoza acaba hangi grupta yer almaktadır? Buna göre, bilginin bir özelliği olarak doğruluğun tanımı ve ölçütü nedir? Doğruluğun olanaklı olup olmamasından ne anlaşılır? Doğruluğun bir taşıyıcısı var mıdır, varsa bu nasıl oluşturulur? Bu arada yanlıştan bahsedilebilir mi, bahsedilirse yanlış hangi durumlarda söz konusudur? Yine doğruluğun bilgi ya da önerme ile doğrudan bir ilişkisinden bahsedilebildiği gibi, doğruluk ile varlık arasında da bir bağlantı var mıdır? Bütün bu soruların açıklanması ise, bize Spinoza’da doğruluk kuramının ne olduğunu ve nasıl anlaşıldığını ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

---

<sup>132</sup> Tepe, **a.g.e.**, s.40

<sup>133</sup> **A.g.e.**, s.41

<sup>134</sup> Arslan, **Felsefeye Giriş**, s.31

<sup>135</sup> **A.g.e.**, s.32

<sup>136</sup> **A.g.e.**, s.32

### 2.2.1. Doğruluğun Tanımı

Spinoza'nın *doğruluk* (truth) konusundaki tartışmalarının çoğu özellikle onun "Etika" ve "Anlama Yetisinin Gelişimi" adlı çalışmalarında geçmektedir. Ancak ikinci çalışmasında bu konuda olgunlaşmış olmayan düşünceleri vardır. Oysa ki Etika'sında zihinsel bir düzende düşüncelerini sıralar ve en özlü, yetkin bir şekilde sonuçlara ulaşır.

Spinoza'nın her iki çalışmasındaki nihai ilgisi, "insan için en üstün iyi nedir?" sorusudur. *Doğru idea* tartışmasında bu temel sorudan kaynaklanır. Bu amaçla Spinoza, insan doğasının tam bilgisi için gerekli olan bazı araştırmaları sıraladıktan sonra, "bilgi" konusuna geçer. Çünkü diğer araştırmalara geçmeden önce, bilgiyi nasıl tanıdığımızı bilmeliyiz.<sup>137</sup> Ancak, Spinoza bu konuda şöyle bir uyarıda bulunur: "... ilkin geriye sonsuza giden bir araştırmaya girişmeme konusunda dikkatli olmalıyız. Yani doğruyu araştırmanın en iyi metodunu saptayabilmek için, doğruyu araştırma metodunu araştırarak başka bir metoda gerek yoktur, ne de ikinciye saptamak için bir üçüncü metoda gerek vardır... Çünkü bu yolla hiçbir zaman doğrunun bilgisine ya da giderek herhangi bir bilgiye bile ulaşamayız."<sup>138</sup>

"Sonsuz geriye gidiş"den sakınmanın bir yolu, ispatsız olarak bir başlama noktasının kabul edildiğinin söylenmesidir. Böylece herşey açıklanamaz ve biz tanımlar ve aksiyomlar biçiminde açıklamaksızın bazı şeyleri kabul etmeliyiz. Sonsuz geriye gidişe (kısırdöngü) düşmeden önce garantiler, zorunluluklar ve yeterli şartlar aranmalıdır. Bu bakımdan Spinoza açısından bazı şeyler doğrudur ve kesin doğru olarak kabul edilir.<sup>139</sup>

Bu bağlamda, öncüllerin doğru olduğu iddiasını terk edersek, sonuçlarımızın da doğru olacağını iddia edemeyiz. Bu yüzden eğer öncüller doğruysa sonuçlar da doğrudur.<sup>140</sup> Fakat bunu nasıl bilebiliriz? Doğru sonuçları her zaman üretecek kuralların garantisi nedir?... Ancak Spinoza farklı alternatif tartışmalara girmeden, kesin bilginin imkanını bırakmadan, dışsal bir kriter aramanın gerekli olmadığını belirtir. Nitekim ona göre, "doğruluk (truth) hiçbir simgeye (sing) ihtiyaç duymaz, aksine bütün şüphelerin giderilmesi için, şeylerin öznel özlerine (subjective essence), ya da başka bir ifade ile onların idealarına sahip olmak yeterli olduğu için, buradan çıkan doğru metod ideaların kazanılmasından sonra simgeleri aramaktan oluşmaz."<sup>141</sup>

Bazı şeylerin herhangi dışsal bir garanti olmaksızın, doğru olarak bilinebileceğini kabul eden Spinoza'ya göre, "doğru bir ideaya sahip olan aynı zamanda doğru bir

<sup>137</sup> Mark, *a.g.e.*, s.34

<sup>138</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.11

<sup>139</sup> Mark, *a.g.e.*, s.35

<sup>140</sup> *A.g.e.*, s.36-37

<sup>141</sup> Spinoza, *a.g.e.*, s.13-14

ideaya sahip olduğunu da bilir. Bu bilgisinin doğruluğundan ise, asla şüphe etmez.”<sup>142</sup> Bundan dolayı doğruluk, “kendinin ve yanlışlığın kriteridir. Tıpkı ışığın kendisini ve karanlığı açığa vurması gibi.”<sup>143</sup> Doğru olan idea ise, “insan zihninin doğasıyla ifade edilmesi bakımından, Tanrıda upuygun olan idealardır”.<sup>144</sup>

Bu gelinen nokta itibariyle bütün idealar, “Tanrıyla ilişkilendirilmeleri bakımından doğrudurlar.”<sup>145</sup> Gerçekten bu önermede de işaret ettiği üzere Spinoza, Tanrıda bulunan bütün ideaların objelerine tam olarak uygun olduğunu ve bu yüzden bütün ideaların Tanrıyla ilişkilendirilmeleri bakımından “doğru” olduklarını<sup>146</sup> kabul etmektedir.

Buna göre, Spinoza açısından doğru bir ideaya sahip olma, doğruluğundan şüphenemeyeceğimiz zorunlu ya da kendinde–açık(self–evident) önermelere sahip olma ile aynı anlamdadır. Çünkü kendinde–açık olan önermeler şüphe edilmeyen ve mantıksal olarak zorunlu olan önermelerdir.<sup>147</sup> Bu yüzden eğer doğru bir bilgiye sahip olunursa, yani inkar edilmesi mantıksal olarak olanaksız olan bir bilgiye sahip olunursa, zorunlu olarak bilinenin bilgisine sahip olunur.

Bu da gösterir ki, Descartes’in şüphe metodu, Spinoza’nın bahsettiği bu mantıksal olarak zorunlu ve kendinde–açık önermelere uygulanması, mantıksal olarak imkansızdır. Çünkü bunlar sadece mantıksal olarak zorunlu önermeler değil aynı zaman kesin bilginin oluşumları olarak da kabul edilirler.<sup>148</sup> Böylece Spinoza’da mantıksal olarak zorunlu demek, şüphe götürmez ile aynı anlama gelmektedir. Bu yüzden Hampshire’nin de ifade ettiği gibi, Spinoza açısından mantıksal kesinlik taşıyan önermeden şüphelendiğimizi söylersek, yekûn şüpheciliği (scepticism) kabul etmiş oluruz. Ve herhangi kesin bir bilginin imkanını inkar etmiş oluruz. Böylece açık ve seçik olarak tasarlanmış upuygun idea, yani inkar edilmez ya da şüphenilmez bilme ile ilk adımda duruşumuzu alırız. Mantıksal zorunluluk ya da kendinde–açıklık ise bu bilgimizin garantisidir.<sup>149</sup>

Doğru bir ideaya sahip olan bir kimsenin, doğru ideanın yüksek kesinliği gerektirdiğini bildiğini ifade eden Spinoza’ya göre, “doğru bir ideaya sahip olmak bir şeyi yetkin bir biçimde veya mümkün olduğu kadar en iyi bilmekten başka bir şeyi göstermez.”<sup>150</sup> Öte yandan, “doğrunun bir standartı olarak doğru bir ideadan daha kesin

<sup>142</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XLIII*, s.114

<sup>143</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.100

<sup>144</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. XLIII, Proof.*, s.114

<sup>145</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XXXII*, s.108

<sup>146</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XXXII*, s.108

<sup>147</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.100

<sup>148</sup> *A.g.e.*, s.100

<sup>149</sup> *A.g.e.*, s.100

<sup>150</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. XLIII, Note*, s.114–115

ve daha açık ne olabilir? Böylece ışık nasıl kendi kendini tanıtıyor ve karanlıkları açığa çıkarıyorsa doğruluk da kendi kendisinin ve yanlışlığın standartı<sup>151</sup> olmaktadır.

Doğrunun ölçütünün kendisi olduğunu kabul eden Spinoza açısından, bir çıkarımın doğruluğu, çıkarımın kavranması tarafından açığa çıkarılır. Birkez biz onu kavradık mı diğer bir delile gerek yoktur ya da kavrayışın aynı türünden başkasına dayanacak şey yoktur. Her durumda doğru, sadece anlama gücüfiyetisi (understanding) tarafından garanti edilir ve açığa çıkarılır.<sup>152</sup> Bu bakımdan bilmenin tek bir yolu vardır; çıkarımın doğruluğunu kavramak. Bu nedenle, “anlama gücüfiyetisi(understandin) doğruyu bilme için yeterli ve zorunlu şarttır.”<sup>153</sup> Böylece doğruyu kavramanın tek bir yolu, doğru bir ideaya sahip olmaktan geçmektedir.

Doğru bir ideanın yanlış bir idea’dan nasıl ayrıldığını göstermeye çalışan Spinoza’ya göre, “... açık ve seçik olarak kavranan idealar hiçbir zaman yanlış olamazlar. Çünkü açık ve seçik olarak kavranan şeylerin ideaları ya kendileri çok basittir (simply) ya da çok basit ideaların bileşimleridir, yani onlardan çıkarsanmışlardır.”<sup>154</sup> Nitekim çok basit bir idea asla yanlış olamayacağından doğruluğun ve yanlışlığın doğasını çok iyi anlayan bütün herkes için bunun açık oluşundan şüphe yoktur.

Doğrunun realitesini neyin oluşturduğu konusunu Spinoza şöyle açıklar: “... doğru bir ideayı yanlış bir ideadan (düşünceden) yalnızca dışsal değil, ama başlıca içsel belirtilişi tarafından ayırt edilir.”<sup>155</sup> Bu bağlamda idealar ve objeler birbirine bağlanmadığı sürece doğruluğun kriteri zihne dışardan değil, içeriden olmalıdır. Sonuç olarak, “doğru idealar kendinde–açık (self–evident) olmalıdır”<sup>156</sup> Böylece de bütün idealar, basit (simple) olan, zorunlu olarak açık ve seçik olan ve doğru olanlar olmaktadır.

Tanrıyı düşüncesinin temel hareket noktası olarak kabul eden Spinoza’ya göre, Tanrının bir parçası olarak idealar yanlış olamaz. Ancak tek bir insan aklının ögesi olarak idealar “yanlış” olabilir. Yanlış idealar ise, objelerini çelişkili ve upuygun olmayan bir biçimde temsil ederler. Bu yüzden objelerin idealarındaki çelişkiler de şeylerin doğasındaki “determinizmi” göremeyiz. Zira, bu şekildeki ideaları Spinoza, öncülleri olmayan sonuçlar olarak tanımlar.<sup>157</sup> Bu şekildeki tutumu ile Spinoza, çelişkili hatta yanlış olan ideaların, doğanın bütün kısımlarına yaydığı zorunluluk ya da

<sup>151</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XLIII, Note, s.115

<sup>152</sup> Mark, a.g.e., s.38

<sup>153</sup> A.g.e., s.38

<sup>154</sup> Spinoza, On The Improvement of The understanding, s.25

<sup>155</sup> A.g.e., s.26

<sup>156</sup> Canevi, a.g.m., s.27

<sup>157</sup> Çüçen, a.g.e., s.150

determinizmden uzak olduklarını ileri sürmektedir.<sup>158</sup> Bu nedenle Spinoza ideaların doğru olmalarını da determinizm kalıpları içerisinde değerlendirmektedir.

Mark'ın ifade ettiği gibi, Spinoza'da *kendinde gerçeklik*'in (reality itself) anlamını sağlamak bağlamında da “doğru ideaların” ele alındığı görülür. Bununla birlikte fiziksel objelerin upuygun ve doğru idealarına sahip olamayız. Ancak bu konuda bir kısım doğru idealara sahip olabiliriz. Çünkü bizde olan doğru idealar aynı yolla Tanrıda da vardır. Tanrıda olduğundan farklı bizde olan sadece bazı şeyler doğru olabilmektedir. Zira Tanrıda olan bütün idealar doğrudur.<sup>159</sup> Buna göre Spinoza'nın ifade ettiği üzere, “her şeyde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir tarzdan tasarlanabilir.”<sup>160</sup> Bütünde ve parçada eşit olarak varolan bazı şeyler aynı yolla Tanrıda olduğu gibi, bizde de vardır. Diğer sonlu zihinlerde de bu böyledir.

Spinoza'ya göre, “gerçek olarak (actualy) var olan her hangi bir cismin, ya da tikel bir şeyin ideası zorunlu olarak Tanrının ezeli ve sonsuz özüne bağlıdır.”<sup>161</sup> Nitekim fiil halinde var olan tikel bir şeyin ideası, bu şeyin özü kadar varlığına da zorunlu olarak bağlıdır. Ancak tikel şeylerin Tanrısız tasarlanması düşünülemez. Fakat bu tikel şeyler Tanrının bir sıfatının modusları olarak düşünülmesi bakımından onların nedeni, Tanrı olduğu için, bu tikel şeylerin ideaları zorunlu olarak sıfatlarının kavranımlarını, başka bir ifade ile Tanrının ezeli ve sonsuz özünü gerektirmektedir.<sup>162</sup> Böylece Tanrının doğası, bütünde ve parçada eşit olarak varolandır. Bundan ötürü bizim doğru ideayı kavramamız Tanrı ya da tözün doğasını kavramadır.<sup>163</sup>

Bu arada Mark, Spinoza'da töz ile doğru'nun (truth) özdeş olarak kabul edildiğinden söz eder. Doğruluk, ölçütü kendisinde olandır. Bu nedenle doğru idea kendi kendine doğru olarak bilinen ve kendi dışında bir açıklama ihtiyacı olmayandır.<sup>164</sup> Ölçütü kendinde olan doğruluk, Spinoza'da tözü tasarlamamanın sonsuz birçok yollarından biri olduğu gibi, tözün bir formu olarak da yorumlanabilirdi. Nitekim bir açıdan “doğru bir ideaya sahip olmak töz ya da Tanrının özünü tasarlamakla”<sup>165</sup> aynı anlamdadır.

Bu arada Spinoza'nın doğruluğun ne anlama geldiğini açıklarken, töz konusunda yaptığı açıklamaları hatırlatır bir takım düşüncelerde bulunduğu görülür. fiöyle ki, “... doğru idea yanlış ideadan bütünüyle ayrıdır. Çünkü eğer idea, hiçbir nedeni olmayan ve kendinde ve kendisi için bilinen bir ilkenin özünü öznel (subjectively) olarak içeriyorsa, bu ideanın doğru olduğundan bahsedilir. Bu yüzden doğru ideanın gerçekliği (reality)

<sup>158</sup> A.g.e., s.151

<sup>159</sup> Mark, a.g.e., s.73–74

<sup>160</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XXXVIII*, s.109

<sup>161</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLV*, s.117

<sup>162</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XLV, Proof.*, s.117

<sup>163</sup> Mark, a.g.e., s.74

<sup>164</sup> A.g.e., s.74–75

<sup>165</sup> A.g.e., s75

başka idealarla bağlantılı olmaksızın bu ideanın kendisinde aranır. Bu nedenle hiçbir dışsal obje doğruluğun nedeni olarak görülmez.”<sup>166</sup> Doğruluğun bu şekilde Spinozaca ele alınması, neden kendi kendisinde olduğu kabul edilen “töz”ün tanımını hatırlatmaktadır.

Ancak şunu da belirtiyoruz ki, “... doğru idealarımız bir tözün farklı ifadeleridir. Birden fazla doğru ideaya sahip olma ise, birden fazla tözün olduğunu... ortaya çıkarmaz. (Çünkü töz biridir) Ancak töz sonsuz tarzlarla ifade edilebilir.”<sup>167</sup> Böylece Doğru bir idea, Düşünce sıfatı altında Tanrının özünün bir ifadesidir. Fakat Düşünce sıfatı Tanrının sonsuz sıfatlarından sadece biridir. Bu nedenle doğru bir idea’ya sahip olma Tanrının varlığının tüketimi değildir. Buna rağmen böyle bir idea Causa sui (kendi kendisinin nedeni olan)’nin gerçek bir ifadesidir, fakat causa sui’yi ifade etmenin tek bir yolu değildir.<sup>168</sup>

Spinoza, “Biz de mutlak olan, başka bir ifade ile yetkin ve upuygun olan her ideanın doğru”<sup>169</sup> olduğunu kabul eder. Çünkü bizde upuygun ve yetkin bir ideanın bulunduğunu ifade ettiğimiz zaman aslında zihnimizin özünü meydana getirmesi açısından Tanrının yetkin ve upuygun bir ideaya sahip olmasından başka bir şeyi ifade etmiş olmayız. Ve bunun sonucunda da bir ideanın *doğru* olduğundan başka bir şeyi de söylememiş oluruz.<sup>170</sup>

Bütün ideaların Tanrıda olduğunu<sup>171</sup> kabul eden Spinoza’ya göre, bütün idealar Tanrıyla ilişkilendirilmeleri bakımından doğru ve upuygundur. Bu yüzden herhangi bir şeyin sonlu zihnine ilişkilendirilmeleri durumunda ancak upuygun olmayan ve bu bulanık olan idealardan bahsetmiş oluruz.<sup>172</sup>

Spinoza’nın doğruluk kuramı bir başka yönden ele alınacak olursa, varlığın ya da objelerin doğruluğu ile olan ilgileri (ontolojik doğruluk) açısından da bir değerlendirilmesi yapılabilir. Buna göre doğruluk, düşünceler ve sözlerin özelliklerinin var olmalarının yanında, fiziksel obje ya da objelerin diğer türlerinin çeşitli özellikleri bakımından düşünülür. Yani burada “... en genel seviyede doğruluk varlık ile tanımlanır.”<sup>173</sup> Nitekim yukarıda yapmaya çalıştığımız gibi doğruluk ve töz kavramlarının yakın bir bağlantı içerisinde olmaları, bu bağlamda düşünülebilir.

Bu çerçevede Spinoza’da varlığın doğruluğu, Tanrı ya da tözün varlığı ile ilişkilidir. Tanrı hakkında konuşmak ile doğruluk ve varlık hakkında konuşmak aynı

<sup>166</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.27

<sup>167</sup> Mark, *a.g.e.*, s.78

<sup>168</sup> *A.g.e.*, s.78

<sup>169</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop, XXXIV*, s.198

<sup>170</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XXXV, Proof.* s.108

<sup>171</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XXXVI, Proof.*, 109

<sup>172</sup> *A.g.e., Part II, Prop. XXXVI, Proof.*, 109

<sup>173</sup> Mark, *a.g.e.*, s.86

şeydir.<sup>174</sup> Çünkü, “gerçek olarak varolan herhangi bir cismin ya da tikel bir şeyin ideası zorunlu olarak Tanrının ezeli ve sonsuz özüne bağlıdır.”<sup>175</sup> Her ideanın içerdiği Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkındaki bilgi ise, upuygun ve aynı zamanda da yetkin<sup>176</sup> olan bir bilgidir.

### 2.2.2.Doğruluğun Ölçütü veya Standartı

Doğruluk hakkında konuşulduğu zaman, doğruluğun ölçütü veya standartları konusunda sık sık meşgul olunur. Özellikle doğruluğun *uygunluk* (correspondence) ya da *tutarlılık* (coherence) olup olmadığı sorgulanır. Spinoza'nın bu konudaki tutumunun ne olduğu konusunda ise, farklı görüşler vardır. Joachim, Hampshire ve Roth gibiler bunun “tutarlılık” olduğunu iddia ederlerken, Parkinson ve Curley ise buna katılmazlar ya da en azından bunu tartışmalı görürler.<sup>177</sup> Bu konuda her iki yaklaşım için temel delil Etika'dadır. Fakat Spinoza'nın başka eserlerinde de bu konuyla ilgili açıklamalarda bulunulduğu görülmektedir.

Spinoza'da doğruluğun ölçütü veya standartı “tutarlılık” mıdır yoksa “uygunluk” mudur? Ya da bu iki ölçütün ortak bir yorumundan bahsedilebilir mi? Yoksa Spinoza'da bu iki ölçütten başka bir doğruluğun ölçütü de var mıdır?

Spinoza, bu konudaki düşüncelerinin önemli bir çoğunu Etika'nın ikinci bölümünde özellikle de 32. ve 36. önermeler arasında ele almaktadır.

Spinoza, bütün ideaların Tanrıyla ilişkilendirilmeleri bakımından doğru olduğunu kabul etmektedir.<sup>178</sup> Çünkü Tanrıda bulunan bütün idealar objelerine tam uygun olan idealardır. Bu yüzden bütün idealar, Tanrıyla ilişkilendirilmelerinden dolayı doğrudurlar.<sup>179</sup> Bu önermenin kanıtında Spinoza, Etika'nın birinci bölümünde geçen bir aksiyom'a atıfla bulunur. Bu aksiyom'a göre, “doğru bir idea, objesine uygun olmalıdır.”<sup>180</sup> Burada geçtiği şekliyle söz konusu aksiyom, sadece doğrunun zorunlu bir şartı olarak görünmektedir. Ancak Spinoza, Etika'nın ikinci bölümü 32. önermesinin kanıtında bu aksiyomu yeterli bir şartmış gibi ifade eder.<sup>181</sup> Böylece bu aksiyomu ile Spinoza, doğruluğun bir uygunluk kuramı olduğunu bahseder gibi görünmektedir.

Bununla birlikte Etika'nın ikinci bölümünde Spinoza, upuygun bir ideayı şu şekilde tanımlamaktadır: “Upuygun idea deyince, obje ile ilişkisi olmadan kendi başına göz önüne alınan doğru bir ideanın bütün içsel (intrinsic) özelliklerini ya da

<sup>174</sup> A.g.e., s.87

<sup>175</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XLV, s.117

<sup>176</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLVI, s.118

<sup>177</sup> Mark, a.g.e., s.1-2

<sup>178</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXXII, s.108

<sup>179</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXII, Proof., s.108

<sup>180</sup> A.g.e., Part I, Ax. VI, s.46

<sup>181</sup> Wilson, a.g.m., s.108



adlandırmaları olan ideayı anlıyorum”<sup>182</sup>der. O, buradaki tanımlamasında ideaların objelerine uygunluğu ve ilişkisi gibi dışsal olan özelliklerinden ayırmak için, upuygun ideayı içsel özellikler ile açıklamanın önemine işaret etmektedir.<sup>183</sup> Bu bağlamda Spinoza'nın gerçek niyeti doğru bir ideanın hem upuygun hem de zorunlu şartlarını sağlama şeklindedir.<sup>184</sup>

Buna göre doğruluğun ölçütü olarak, 6. aksiyom alındığı zaman, doğruluk, daha çok idea ve onun ideatumu (objesi) ile uyuşan bir anlamda açıklanabilir. İdea ve ideatum sırası ile Düşüncenin modusları ve Yayılımın moduslarına atfedilebilir. Böylece “bir idea ya da Düşüncenin modusu, bazı fiziksel objelerle ya da Yayılımın modusları ile ilişkilidir.”<sup>185</sup> Bu anlamda her idea onun ideatumu ile uyuşur. Çünkü gerek Düşünce, gerekse Yayılım tek bir tözün iki farklı yönlerini ifade etmektedir.

Böylece 32. önerme ve 6. Aksiyom gözönüne alındığında Spinoza'nın doğruluğun uygunluk kuramından bahsettiği görülmektedir. Fakat Mark'a göre 6. aksiyom doğrunun yeterli şartı değildir. Çünkü bütün idealar ideaturları (objeleri) ile uyuşur ifadesinden, bütün ideaturları ile uyuşan ideaların doğru olur şeklinde bir sonuç çıkarılmıız.<sup>186</sup> Yine bütün idealar doğruysa, doğrunun çelişigi yanlış idealarından nasıl bahsedilir? Örneğin bütün idealar doğru olarak iddia edilmesine rağmen, buradan bütün ideaların mutlak olarak doğru olduğu sonucu çıkmaz. Ancak Spinoza'da “Tanrı ya da Doğa” tam gerçek varlık olarak kabul edildiğinden bütün idealar bu realiteye uygun düşürse doğru olurlar. Böylece Tanrı ideasının hariç tutulduğu bütün idealar realiteye uygunlukta başarısız olur.<sup>187</sup> Bu açıdan da belli bir uygunluk eksikliği olarak ideayı kabul etmek, yanlış bir ideaya sahip olmak olarak değerlendirilebilir.

Ancak Spinoza'ya göre, “bütün idealar Tanrıyla ilişkilendirilmeleri bakımından doğru”<sup>188</sup> olduğundan, idealara yanlış deditbilecek onlarda pozitif hiçbir yönden bahsedilemez. Bu yüzden yanlışlığın şeklini meydana getiren düşünmenin bir tavrı, Tanrıda olamaz. Tanrının dışında da hiçbir şey var olamayacağı için, idealara yanlış dememize neden olacak pozitif bir yönden bahsedemeyiz.<sup>189</sup>

Bu amaçla, “bizde mutlak olan, yani upuygun ve yetkin olan her idea doğrudur.”<sup>190</sup> Buna göre bizde upuygun ve yetkin bir ideanın bulunduğunu söylediğimiz zaman, zihnimizin özünü oluşturmaları bakımından Tanrının upuygun ve yetkin bir

<sup>182</sup> Spinoza, *a.g.e.*, Part II, Def. IV, s.82

<sup>183</sup> *A.g.e.*, Part II, Def. IV, Explanation, s.82

<sup>184</sup> Wilson, *a.g.m.*, s.108

<sup>185</sup> Mark, *a.g.e.*, s.55

<sup>186</sup> *A.g.e.*, s.56

<sup>187</sup> *A.g.e.*, s.56–57

<sup>188</sup> Spinoza, *a.g.e.*, Part II, Prop XXXII, s.108

<sup>189</sup> *A.g.e.*, Part II, Prop. XXXIII, ve Proof., s.108

<sup>190</sup> *A.g.e.*, Part II, Prop. XXXIV, s.108

ideaya sahip olmasından başka bir şey söylemiş olmayız. Ve bunun sonucunda böyle bir idea da “doğru” bir ideadan başka bir şey değildir.<sup>191</sup> Bu nedenle Yanlışlık ya da hata, “upuygun olmayan ya da eksik ve bulanık ideaları olan bilgi yoksunluğundan (privation of knowledge) ya da eksikliğinden”<sup>192</sup> oluşurlar.

fiu halde bilgi yoksunluğundan ibaret olan yanlışlıktan kastedilen nedir? Spinoza’ya göre örneğin insanlar, hareketlerinin nedenlerini bilmemelerinden dolayı özgür olduklarını zannederler.<sup>193</sup> Bu da bilgi yoksunluğundan başka bir şey değildir. Yine güneşe baktığımızda onun çok uzakta olduğunu imgeleriz. Ve bir yanılma ile karşılaşırız. Böylece yanılma, böyle imgelememiz (imagination) esnasında gerçek uzaklığın nedenini bilmememizden kaynaklanır. Gerçi bizden çok uzakta olmasına rağmen, onu her zaman daha yakın diye imgeleriz. Bunu da güneşin gerçek uzaklığını bilmediğimiz için değil, bedenimizin onunla duygulanmış olmasından güneşin özü bedenimizin duygulanışını kavradığı için güneşi yakın olarak imgeleriz.<sup>194</sup> Böyle bir durum ise, bilgi yoksunluğundan kaynaklanan bir “yanılma” durumundan başka bir şey değildir.

Spinoza’ya göre, “upuygun olmayan ve bulanık durumda bulunan idealar da zorunlu olarak upuygun veya açık ve seçik idealar kadar objelerinin doğasına bağlıdırlar.”<sup>195</sup> Nitekim Spinoza açısından bütün idealar Tanrıdadır ve Tanrıyla ilişkilendirilmeleri açısından doğru ve upuygundur. Durum böyle olunca ancak herhangi bir şeyin tikel zihnine (sonlu zihinlere) ilişkilendirilmeleri bakımından upuygun olmayan ve bulanık olan idealardan bahsedilebilir. Böylece upuygun olmayan ve bulanık idealar da upuygun ya da açık ve seçik idealar kadar aynı zorunlulukla kende objelerinin doğasına bağlıdırlar.<sup>196</sup> Bu bakımdan yanlışlık, sadece sonlu zihinlerde ortaya çıkar ve sonsuz zihin olarak tasarlanan realitede yer almaz.<sup>197</sup>

Spinoza, bir rasyonalist olarak, doğruluğu idea ile objenin birebir uygunluğu olarak görme eğiliminde olan “deneyci” gelenekten ayrılmaktadır. Çünkü deneyci gelenekte, “evren şu ya da bu varlıktan oluşmuştur. Ve ... bir önerme, ancak ve ancak olgulara (şeylerin fiili olarak buldukları duruma) karşılık geliyorsa doğru ...”<sup>198</sup> olarak kabul edilir. Böylece deneyci gelenekte doğruluk, mutlak elde edilen bir önermenin olgularla birebir örtüşmesi durumunda doğru olarak kabul edilir. Aksi

<sup>191</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXIV, Proof., s.108

<sup>192</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXV, s.108

<sup>193</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXV, Note, s.108–109

<sup>194</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXV, Note, s.109

<sup>195</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXVI, s.109

<sup>196</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXVI, Proof., s.109

<sup>197</sup> Mark, a.g.e., s.57

<sup>198</sup> Cottingham, a.g.e., s.50–51

durumda sözkonusu önerme yanlış olur.<sup>199</sup> Bu bakımdan Spinozacı sistem deneyici geleneğin doğruluk anlayışından farklı olarak konuya yaklaşmaktadır.

Bu noktada Spinoza'da doğruluğun ölçütünün tutarlılık kuramı olup olmadığı tartışmaya alınmalıdır. Doğruluğun tutarlılık kavramı ise, Hegel'i takip eden İngiliz idealist filozoflarınca açık bir şekilde formüle edilmiştir. Nitekim Spinoza yorumcularından Joachim "Doğrunun Doğası" (The Nature of Truth) adlı çalışmasında bu kuramı açık bir şekilde oluşturmuştur. Bununla birlikte bu kuram felsefenin bütün evrelerinde de farklı farklı biçimlerde dile getirilmiştir.<sup>200</sup> Doğruluğu tutarlılık kuramı Spinoza'da, realite ve doğruluğun dereceleri doktrini ile; bilginin farklı düzeylerinin apriori ayrımı ile gündeme getirilmiştir. Bu arada söz konusu kuram hemen hemen bütün dedüktif metafiziklerde ya da evrenin apriori kuramlara dayandırılarak açıklanmalarında önplana çıkarılmıştır.<sup>201</sup>

Doğruluğun tutarlılık kuramı, Spinoza'nın monist metafiziği ve tek töz anlayışına dayalı sisteminde, mantıksal olarak zorunlu bir bölüm şeklinde özel bir yere sahiptir. Descartes'ı izlerken üzerinde durduğu sağlam kesinlik tipi Spinoza'yı "karşı konulmaz biçimde, tüm sonuçların sistemin ilk ilkelerinden mantıksal ve kaçınılmaz bir biçimde çıktıklarının gösterildiği tündengelimli bir bilgi anlayışına süreklemiştir."<sup>202</sup> Bu şekildeki rasyonalist bir sistemde temele konulacak olan güvencenine ne olduğu önemlidir. Spinoza için, bu girişim sadece başlangıç aksiyomlarının akla yakınlığı olarak değerlendirilmemelidir. Bu durumda da daha çok bugün "tümcü" (holistik) sistem adı verilen bir sistem amaçlanmıştır.<sup>203</sup> Nitekim Spinoza tarafından, "aksiyomlar ve başlangıç tanımları ancak daha sonra çıkarımlanan önermeler cinsinden anlaşılabilir, sonra ki çıkarmalar için ise aksiyom ve tanımlara başvurma gereği vardır. Bu sistem ise, parça parça değil, bütünlüğü açısından değerlendirilmelidir."<sup>204</sup> Böylece Spinoza'nın felsefesini değerlendirirken sistemi bütün olarak gözönünde bulundurmalıdır. Çünkü onun felsefesinde tek tek bireylerin veya nesnelere kendi başlarına değil, sistemin bütünlüğü ile olan bağlantılarında bir değeri vardır. Bundan ötürü önemli olan tek tek parçalar değil, bütünü kendisi olmaktadır.

Hampshire'nin ifade ettiği gibi, Spinoza açısından eğer biz sadece bir zorunluluk değil aynı zamanda onun doğruluğunun yeterli şartı olarak bir önermeyi kendinde açık (self-evidence) kabul etmezsek, sonsuz geriye gidiş aracılığıyla toplam bir şüphecilik içerisine düşebiliriz. Çünkü Spinoza'da her argüman mantıksal olarak şüphe

<sup>199</sup> A.g.e., s.50-51

<sup>200</sup> Hampshire, a.g.e., s.101

<sup>201</sup> A.g.e., s.101-102

<sup>202</sup> Cottingham, a.g.e., s.50

<sup>203</sup> A.g.e., s.50

<sup>204</sup> A.g.e., s.50

götürmeyen bir önermenin kendi kendine önceden doğru olarak kabul edilmesi şeklinde düzenlendi.<sup>205</sup> Nitekim Spinoza, bunu şu sözü ile destekler: “Doğru kendi kendisinin ölçütüdür.”<sup>206</sup>

Bu bağlamda Descartes dualizminin olumsuzluklarını gidermeye çalışan Spinoza'nın “mantıksal tutarlılık ile doğrunun zorunlu bağlantısı, metafiziksel monizminin gerektiği bir sonuç olarak görülür.”<sup>207</sup> Yani Spinoza'da doğruluğun tutarlılık görüşünün temelinde onun “tümcü” (holistik) açıklamaları yatmaktadır. Zira o, “doğanın her parçasının bütün ile uyum içinde olduğunu”<sup>208</sup> kabul etmektedir. Spinoza, tümcü açıklama yaklaşımı ile ne demek istediğini ise, yaptığı hayali bir örnekle şöyle açıklar: “Kanın içinde yaşamakta olan bir küçük solucan, kan yuvarlarını, lenfleri vb. ayırt edebilecek durumdadır. Burda her taneciğin diğer tanecik ile etkileşim içinde olduğu gözlenir. Böylece bir solucan benzetme ile aynı bizim evrenin bir parçası olarak yaşadığımız gibi kanın içinde yaşadığı kabul edilebilir. Ancak eğer solucan çevresini incelerken kendini bireysel ve parça parça bir incelemeyle sınırlarsa, tüm parçaların kanın genel doğası tarafından nasıl dönüştürüldüğünü ve birbirleriyle sabit bir ilişki içinde olmaya nasıl zorlandıklarını belirleyemeyecektir.”<sup>209</sup> Böylece parçaların davranışlarını ve durumlarını açıklamadan önce, sistemi bir bütün olarak kavrama ve anlama zorunlu olmaktadır. Yani her parçanın bütün ile uyum içinde olması gerekmektedir.

Bu açıklamalar ile de Spinoza'nın akılcılığı ile Descartes'in akılcılığı arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Nitekim Descartes için “bilimsel açıklama özde indirgeyicidir; evreni oluşturan farklı görüngüler ve olaylar, biçimleri, boyutları ve hareketleri matematiksel olarak nicelikselleştirilebilen madde taneciklerinin mekanik etkileşimleri cinsinden açıklanabilir ya da ona indirgenebilir.”<sup>210</sup> Oysa Spinoza için açıklamanın yönü adeta tersine çevrilmiştir. “Her hangi bir etki ya da tepki ne kadar kesinlik içinde ve matematiksel olarak betimlenmiş olursa olsun bu etki ya da tepkinin tümüyle anlaşılması ancak evrenin bütünlüğündeki yapısıyla ilişkisinin ortaya konmasıyla olanaklı olabilir.”<sup>211</sup> Bu açıklamalar da gösteriyor ki, monist bir metafizik sistem, doğruluğun tutarlılık kuramının formlarını gerektirmektedir.<sup>212</sup>

Doğru ve upuygun kavramları konusunda Descartes'de görülen bazı problemlerin Spinoza'da ortaya çıkmadığı görülür. Çünkü onda, eğer birisi açık ve seçik bir ideayı

<sup>205</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.105

<sup>206</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop XLIII, Note**, s.114

<sup>207</sup> Hampshire, *a.g.e.*, s.105

<sup>208</sup> Cottingham, *a.g.e.*, s.52

<sup>209</sup> Spinoza, **Correspondence, Letter XV(XXXII)**, s.291

<sup>210</sup> Cottingham, *a.g.e.*, s.52

<sup>211</sup> *A.g.e.*, s.52

<sup>212</sup> Mark, *a.g.e.*, s.52

sahipse bu ya tözün doğasından ya da doğru olan bir ideanın gerçekliğinden çıkar. Böylece açık ve seçik idealar için Spinoza, dışsal (eternal) bir garanti bulma ihtiyacını duymaz. Başka bir ifade ile o, Tanrının aldatmaları veya şeytanların kötülükleri hakkında kaygılanmaz. Çünkü dışsal bir garanti aramak sonsuz bir geriye gidişe yolaçar.<sup>213</sup>

Buna göre, şimdiye kadar anlatılanlar Spinoza'nın doğruluğun tutarlılık kuramını savunması konusunda deliller olabilir. Fakat özellikle böyle bir görüş için başlıca delil, onun “upuygun idealar” hakkında söyledikleridir.<sup>214</sup> Nitekim o, upuygun ideayı, “obje ile ilişkisi olmadan kendi başına gözönüne alınan doğru bir ideanın bütün içsel özellikleri...”<sup>215</sup> olarak tanımlar. Durum böyle olunca “... doğru bir ideayı yanlış bir ideadan yalnız dışsal değil, fakat içsel belirtilişi tarafından ayırt edilir.”<sup>216</sup> Bu amaçla upuygun (adequacy) olması açısından doğru bir ideanın içsel adlandırılmalarının iki özelliği vardır : 1–Böyle bir idea içsel olarak tutarlıdır. 2– Yine böyle bir idea bilginin bir örneğidir ve böylece tesadüf bir ifadeden ayrılarak doğru olarak kabul edilir.<sup>217</sup> Fakat bunlar Spinoza'nın önerdiği ideaların doğruluğu ile ilgili özellikler olarak gösterilmemelidir. Zira onun düşüncelerinde, “doğru ve upuygunluk aynı değildir. Doğru bir idea kendi kendine sadece upuygun değil, aynı zamanda onun ideatumu'nada uygundur.”<sup>218</sup>

Spinoza'ya göre, “doğru bir ideaya sahip olan aynı zamanda doğru bir ideaya sahip olduğunu da bilir ve bilgisinin doğruluğundan (ya da kesinliğinden) şüphe etmez.”<sup>219</sup> Bizde doğru olarak bulunan idea ise, insan zihninin doğasıyla ifade edilmesi bakımından Tanrıda upuygun olan idealardır. Upuygun bir ideaya sahip olan, yani bir şeyi doğru olarak bilen kimse de aynı zamanda bilgisinin upuygun ideasına, yani doğru bir bilgisine sahip olmalıdır.<sup>220</sup>

Buna göre Spinoza, upuygun ideaların ya da önermelerin içsel özellikleri açısından doğruluğu tanımlamaktadır. Bu çerçevede yanlışlık ya da hata konusunu değerlendirilecek olursak, Spinoza için yanlış ya da hata olarak adlandırılan şey, “asla mutlak değildir, fakat her zaman rölatif bir şekilde tam olmayan (incomplete) bilgiye sahip olma konusuyla ilgilidir.”<sup>221</sup> Bilginin dereceleri bölümünde de açıklayacağımız üzere, birisi sadece en düşük seviyede bilgiye sahip olduğu sürece, yanlış bir düşünceye

---

<sup>213</sup> A.g.e., s.66–67

<sup>214</sup> Parkinson, a.g.e., s.129

<sup>215</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Def. IV**, s.83

<sup>216</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.26

<sup>217</sup> Parkinson, a.g.e., s.132

<sup>218</sup> A.g.e., s.132

<sup>219</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XLIII**, s.114

<sup>220</sup> A.g.e., **Part II, Prop. XLIII, Proof.**, s.114

<sup>221</sup> Hampshire, a.g.e., s.106

sahip olduğu söylenebilir, (sadece imgeleme (imagination) bağlı algılarla ilgili idealara sahip olunduğu sürece) fakat burada herhangi idea ya da önermenin mutlak olarak yanlış olabildiğinin söylendiği bir anlam yoktur.<sup>222</sup>

Bu nedenle Spinoza'nın da kabul ettiği gibi, yanlış ya da hatalı idealardan (özellikle imgelemin idealarından) bahsedildiğinde, her zaman bilginin bir yoksunluğu (privation) söz konusudur<sup>223</sup>. Bu bakımdan bir idea ya da önermeyi yanlış ya da hatalı diye ifade ettiğimiz de onun rölatif bir şekilde eksik (incomplete) ya da bölük pörçük (parçalı) olduğunu söylemiş oluruz. Ayrıca bu durumda diğer idealarla da mantıksal bağlantı bakımından bir eksiklik sözkonusu olur<sup>224</sup>. Böylece “eğer idea, daha yüksek bilgi sisteminde diğer idealarla bağlantı içerisine girerse, yanlış ya da hata düzeltilmiş olur”.<sup>225</sup>

Genel olarak doğruluğun tutarlık kuramına göre, bir ideanın doğruluğu sadece onun diğer idealarla bağlantısında ortaya çıkar. Ve diğerlerinden ayrılmış bir ideanın doğru oluşundan bahsedilemez<sup>226</sup>. Buna göre Spinoza, doğruluğun tutarlılık kuramı ile ilgili şunları söyler: “... doğru düşüncenin formu, düşüncenin kendisinde, yani kendi kendine varolmalı, diğer düşüncelere başvurulmadan anlaşılmalıdır”.<sup>227</sup> Dolayısıyla doğruluğun ölçütü (kiretiri) kendisinde aranmalıdır.

Tutarlılık kuramına göre eğer, biz bir ideanın doğru olup olmadığını belirlemek istersek, onun diğer idealarla bağlantılarını araştırmalıyız. Bunun gibi Spinoza doğruluğun ölçütünü kendi içerisinde taşıyan olarak değerlendirir. Dolayısıyla doğru bir idea kendi kendine (by itself) anlaşılabilir. Dahası doğruluk, bir ideanın gerçek doğası tarafından ortaya çıkarılmalıdır.<sup>228</sup> Böylece Mark'ın da ifade gibi Spinoza, bir tutarlılık olarak doğruluğu açık bir şekilde hiçbir yerde iddia etmemesine rağmen, doğruluğun ölçütünün kendisi olduğunu ileri sürmekle bu konuda önemli bir tanımlama da bulunduğu görülmektedir.<sup>229</sup>

Spinoza'da düşünceleri açıklama biçimi, dedüktif bir açıklama biçimidir. Dolayısıyla burada her önerme ya da idea sistemin diğer parçalarından mantıksal olarak çıkarılarak açıklanır. Bu nedenle Spinoza, “evrenin bütün parçalarının diğer parçalarla nedensel olarak bağlantılı olması için, evrenin gerçekte düzenlenmiş olduğuna inanır. Böylece bütünü anlamaksızın tam bir nedensel açıklama ile bütünün parçasını

---

<sup>222</sup> A.g.e., s.106

<sup>223</sup> Dagebert D. Runes, **Spinoza Dictionary**, Ed. By Dagobert D. Runes, Philosophical Library, New York, 1951, s.80

<sup>224</sup> Hampshire, a.g.e., s.106

<sup>225</sup> A.g.e., s.106

<sup>226</sup> Mark, a.g.e., s.46

<sup>227</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.26

<sup>228</sup> Mark, a.g.e., s.47

<sup>229</sup> A.g.e., s.47

açıklamaya çalışmaz".<sup>230</sup> Durum böyle olunca, Spinoza'daki doğruluğun ölçütünün kendisi olduğu doktrini, bütün ile bağlantılı olarak anlaşılmalıdır. Böyle bir anlaşılmanın sağlanması da önerme ya da idealerin "doğru" olarak bilinmesini gerektirir.

Spinoza metafiziğinde insan zihni, doğrulama ya da inkar etme de özgür bir unsur olamaz. Çünkü sonlu bir zihin, sonlu bir modus olan bedenin değişimlerinin idealarını basit bir biçimde oluşturur. Bu idealar, "bir bütün olarak Doğanın düzeni içerisinde belirlenmiş bir düzeni ifade ederler".<sup>231</sup> Bu nedenle insan zihni, "idealarn sadece pasif bağlantıları ya da hafızanın (memory) ve duyguların karışık algılarınca oluştuğu sürece, hatanın diğer şekillerine ve imgelemin (imagination) aldatmalarına maruz kalır".<sup>232</sup> Fakat insan zihni, ortak kavramlar (common notions)'dan çıkarılmış açık ve seçik idealardan oluşursa, idealarn karışıklığı ortadan kalkar. Böylece yanlış veya hata bu seviyede imkansızlaşır. Çünkü yanlış idealar gerçek rasyonel ya da bilimsel bilgi ile birlikte zihinde bir arada bulunmaz.<sup>233</sup> Bu konuda ise, daha sonra bilginin dereceleri bölümünde detaylı bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

Bu düşüncelerden sonra, Spinoza'da doğruluğun tutarlılık kuramı ile bağlantılı iki noktaya ulaşabiliriz. 1–Yetkin olarak doğru bir idea, "bütün"ün ideasıdır. Bu bakımdan yetkin olarak doğru olabilen bir idea, "bütün"den ayrı düşünülemez. 2–Doğru'nun (ya da hakikatin) dereceleri açısından düşünüldüğünde aşağıda yer alan bütün idealar, "bütün"ün ideasından daha az yetkin olduğu için, bunların doğruluk değerleri daha azdır.<sup>234</sup> Bu sonuçlar da Spinoza'nın evrenin rasyonel düzenliliği düşüncesine uygundur.

Spinoza, doğru bir ideaya sahip olan sonlu zihnin, şeyleri birbirine bağlama ve açıklama tarzına göre nasıl meydana gelebildiklerini gösterme ihtiyacı duyar. Bu amaçla onun metodu açık olarak, "doğru idealara sahip sonlu bir zihnin imkanı üzerine bağlıdır".<sup>235</sup> Bu bakımdan doğruyu tanımak için ilkin doğru bir ideaya sahip olmalıyız. Aksi takdirde hiçbir suretle doğru ideaları oluşturamayız.

Spinoza açısından, bütünde ve parçada herhangi bir şey eşit olarak varsa, bu bütün aracılığıyla da parça aracılığıyla da anlaşılabilir. Nitekim ona göre, "herşeyde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir tarzda tasarlanabilir".<sup>236</sup> Bu arada şunu da belirtmeliyiz ki, Spinoza'da Tanrı ideası her yerde

<sup>230</sup> A.g.e., s.48

<sup>231</sup> Hampshire, a.g.e., s.107

<sup>232</sup> A.g.e., s.107

<sup>233</sup> A.g.e., s.107–108

<sup>234</sup> Mark, a.g.e., s.48

<sup>235</sup> A.g.e., s.48

<sup>236</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XXXVIII*, s.109

var olduğu kabul edilen bir ideadır<sup>237</sup>. Zira, “gerçek olarak varolan herhangi bir cismin ya da tikel bir şeyin ideası zorunlu olarak Tanrının ezeli ve sonsuz özüne bağlıdır”.<sup>238</sup> Bu yüzden eğer Tanrı ideası her yerde ortaksa orada upuygun bir ideanın olması gerekliliği ortaya çıkar. Çünkü “her ideanın içerdiği Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkında ki bilgi, upuygun ve yetkin”<sup>239</sup> olan bir bilgidir. Buradan hareketle de Spinoza’nın talep ettiği metotla, doğru ideaya ulaşılır. Ve bir model, bir rehber olarak (öncül olarak değil) doğru idea kullanılabilir. Dolayısıyla diğer doğru olan idealar da elde edilir. Sonuçta bilgi büyür ya da gelişir.<sup>240</sup>

Spinoza, sadece Tanrı ya da bütünü idealarının yetkin olarak doğru olacağını kabul eder. Bu açıdan, “bizim bütün doğru idealarımız Tanrı ya da tözün belirtileri olmalıdır”.<sup>241</sup> Ancak tözün özünün birçok belirtileri tanımlanamaz olarak varolabilir ve onların hepsi doğrudur. Her doğru ideayı tözün özünün bir belirtisi ya da göstergesi olarak kabul eden Spinoza, sonlu modusların ise upuygun idealara sahip olamayacağını belirtir<sup>242</sup>.

Spinoza, doğanın tutarlı bir şekilde düzenlendiğine inanır. Bu düzende her sonlu modus, nedensel olarak diğerleri ile bağlantılıdır. Nedensel bağlantıdan ise, mantıksal bağlantı ayrılmaz. Bu bağlamda doğanın tutarlılığı kuramı, tutarlılık kuramı ile aynı değildir. Fakat doğanın tutarlılığı belki de doğrunun tutarlılığı için zorunlu bir şarttır. Bu şekilde doğruluğu tutarlılık olarak değerlendiren birisi aynı zamanda doğanın tutarlılığı görüşünü de destekler<sup>243</sup>. Ancak doğanın tutarlılığı görüşü, doğrunun tutarlılığının tanımı için yeterli değildir. Fakat yine de Mark’ın ifadesiyle, “herhangi metafiziksel monizm, doğruluğun tutarlılığının bir formunu gerektirir”.<sup>244</sup>

Kısaca Spinoza’ya göre doğruluğun ölçütü ya da standartı kendindedir. Dolayısıyla onun bağlı kalacağı herhangi bir ölçüt yoktur. Başka bir ifade ile doğruluk, “hükümdarlığını yalnız kendi kendisinden alır”.<sup>245</sup> Buna göre, Spinoza’da doğruluk kendiliğinden doğruluğun ölçütünü taşır. Bu yüzden, ideanın objesine uygunluğundan kaynaklanan “dışsal” bir ölçüt doğruluğun ölçütü olamaz<sup>246</sup>. Bu düşüncesiyle de Spinoza’nın doğru bilginin ölçütünü, düşüncenin objesi ile bire bir örtüşmesi şeklinde değerlendiren “deneyci” doğruluk anlayışından uzak kaldığı ve farklı bir boyutta konuyu değerlendirdiği görülmektedir. Sonuç olarak, onun doğruluğun ölçütü

<sup>237</sup> Mark, *a.g.e.*, s.49

<sup>238</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XLV**, s.117

<sup>239</sup> *A.g.e.*, **Part II, Prop. XLVI**, s.118

<sup>240</sup> Mark, *a.g.e.*, s.49–50

<sup>241</sup> *A.g.e.*, s.81

<sup>242</sup> *A.g.e.*, s.81–82

<sup>243</sup> *A.g.e.*, s.83–84

<sup>244</sup> *A.g.e.*, s.84

<sup>245</sup> Weber, *a.g.e.*, s.236

<sup>246</sup> Çüçen, *a.g.e.*, s.150



konusunda ortaya koydukları daha çok doğruluğun tutarlılık kuramına yaklaşmakta olduğunu söyleyebiliriz.

### 2.2.3. Her Doğru Zorunlu Bir Doğrudur

Spinoza'nın felsefi sistemini özellikle Etika'sında ortaya koyduğu şekliyle değerlendirecek olursak, onun katı bir determinizm içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. O, bir çok önermesinde de ifade ettiği üzere, "doğa'da zorunsuz olan hiçbir şey yoktur. Fakat orada herşeyin şu ya da bu tarzda varolması ve bir şey meydana getirmesi Tanrısal doğanın zorunluluğu ile gerektirilmiştir".<sup>247</sup> Bu önermesini ile Spinoza, adeta sisteminin ana çatısını determinist bir yapıda oluşturmaktadır. Yine Spinoza, bir başka önermesinde de "şeyler, Tanrı tarafından meydana getirildikleri tarz ve düzenden başka hiçbir tarzda ve düzende meydana getirilemez"<sup>248</sup> diyerek de bu konudaki düşüncelerini desteklemektedir.

Bu düşünceleri ileri sürmesinde Spinoza'ya cesaret veren onun monist metafiziğidir. Çünkü ona göre varolan herşey tek tözün (Tanrının) bir görünüşüdür. Töz kendi kendinin zorunlu nedeni olarak kendini belirlemektedir. Tözün bütün ana-nitelikleri, yani sıfatları ise tek tözün özünde ya da doğasından "zorunlu" bir şekilde ortaya çıkmaktadırlar<sup>249</sup>.

Spinoza'ya göre, bir açıklama olarak hesaba katılan herhangi bir şey rasyonel'dir, yani şiirsel veya ikna edici değildir<sup>250</sup>. Bu açıdan bir açıklama yapılırken öncelikli olarak, imgelem (imagination) ya da bir isteğe göre değil, zihine başvurulur. Bu nedenle Spinoza açısından akıl yürütme, dedüktif bir anlam ifade eder. Rasyonel bir açıklamayı vermek ise, dedüktif bir çıkarımı ortaya koymak anlamına gelir<sup>251</sup>. Bundan ötürü Spinoza, farklı açıklama türlerini kabul etmez. Zira bir açıklama olarak dikkate alınan herhangi bir şey zorunlu olarak dedüktif bir çıkarıma dayanmalıdır. Burada ki hedef ise, "bilimin bütünlüğü ve doğanın tek düzelliği üzerine yapılan bir ısrardır".<sup>252</sup> Böyle bir görüş de bütün şeyler açıklamanın tek bir bakış açısına göre yapılabilmektedir. Nitekim bu açıklama modelinde Spinoza'ya göre, "hiçbir şey Doğa'da var olan bir olumsuzluğa yorulabilecek bir tarzda ortaya çıkmaz. Doğa daima aynıdır... her şeyin kendilerine uyarak ortaya çıktığı ve bir formdan başka bir forma geçtiği Doğa kanunları ve kuralları her yeredir ve daima aynıdır".<sup>253</sup> Böylece bütün şeylerin doğasını kavramanın metodu bir ve aynıdır.

<sup>247</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Prop. XXIX, s.68

<sup>248</sup> A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, s.70

<sup>249</sup> Cottingham, a.g.e., s.56

<sup>250</sup> Mark, a.g.e., s.27

<sup>251</sup> A.g.e., s.27

<sup>252</sup> A.g.e., s.28

<sup>253</sup> Spinoza, Ethics, Part III, Praface, s.129

Genel anlamda bir olayın zorunlu olduğunu söylemek o olayın başka türlü olabileceğini dışlamak demektir. Örneğin “ağır olan “x” cismi zorunlu olarak yere düşer” şeklindeki bir ifade, “ağır olan “x” cismi zorunlu olarak yere düşmez” fikrini reddetmektedir.<sup>254</sup> Çünkü birinci cümle zorunlu olarak gerçekleştiği için onun başka türlü olabileceğini düşünmek gereksiz olmaktadır.

Bir olayın zorunlu olarak gerçekleştiğinin kabul edildiği bir yaklaşımda, insanın özgürlüğü açısından bir takım sorunlar ortaya çıkar. Çünkü genelde kabul edilen bir anlayışa göre, “başka türlü davranabiliyorsak özgür bir eylemde bulunduğumuzdan söz edebiliriz”.<sup>255</sup> İşte Spinoza bu şekildeki bir özgürlük anlayışının karşısındadır. Çünkü onun monist metafiziğinde belirlenmemiş etkenler olduğu düşüncesi “doğru” olarak kabul edilmemektedir.

Bu bağlamda Spinoza için “her doğru zorunlu bir doğrudur”<sup>256</sup> olmaktadır. Nitekim o, sistemini de bu doğrultuda temellendirmektedir. Spinoza her doğrunun zorunlu bir doğru olduğu konusundaki düşüncesiyle Leibniz’den önemli noktalarda ayrılır. Zira, Leibniz’e göre “iki türlü gerçeklik vardır: Akıl gerçeklikleri, olgu gerçeklikleri. Akıl gerçeklikleri zorunludurlar; karşıtları mümkün değildir; Olgu gerçeklikleri ise, olumsuzdurlar, karşıtları da mümkündür”.<sup>257</sup> Yine Leibniz açısından, aklın doğruları zihnin doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı doğrulardır. Bu tür doğrular çelişmezlik ilkesine dayalı doğrulardır. Salt akıldan çıkan aklın doğruları, zorunlu olan doğrulardır. Bu doğruların başka türlü olabilecekleri düşünülmez, düşünülmeyle kalkınmasında çelişki doğar. Bu doğruların örnekleri ise, Tanrının var oluşu, mantığın kanunları ve matematiğin önermeleridir<sup>258</sup>.

Leibniz’in görüşleri açısından kökleri akılda olan aklın doğrularına karşılık deneyden gelen “olgunun doğruları” da vardır<sup>259</sup>. Olgu doğruları, zorunlu olan aklın doğrularından farklı olarak rastlantısal ve olanaklı olan doğrulardır. Bu tür doğrular “yeter neden ilkesi”ne dayanırlar<sup>260</sup>. Bundan dolayı olgu doğrularında mümkünlük, yani olabilirlik ve değişebilirlik olanağı artmış olmaktadır. Çünkü olgu doğrularının arasındaki bağlantılar, akıl doğrularının aksine her zaman zorunlu olmayan bir şekilde düzenlendikleri kabul edilir<sup>261</sup>. Böylece Leibniz’de her doğru anlamındaki önerme, zorunlu doğru olarak kabul edilmemektedir.

<sup>254</sup> Cottingham, a.g.e., s.56

<sup>255</sup> A.g.e., s.63–64

<sup>256</sup> Curley, a.g.e., s.83

<sup>257</sup> Leibniz, a.g.e., s.7–8

<sup>258</sup> Leibniz, a.g.e., s.8–9; Ayrıca bkz. Curley, a.g.e., s.86–87

<sup>259</sup> Gökberk, a.g.e., s.313

<sup>260</sup> Leibniz, a.g.e., s.8–9; Ayrıca bkz. Curley, a.g.e., s.86–87

<sup>261</sup> Kutsi Kahveci, **G.W. Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık** (Basılmamış Doktora Tezi), Ata. Üniv. Sos. Bil. Ens., Erzurum, 1999, s.179

Oysa ki Spinoza, zorunlu ve zorunsuz hakkında yaptığı ayırımında şunları söyler: “Bir şeye ya özü açısından ya da nedeni açısından zorunlu denir. Çünkü bir şeyin varoluşu ya zorunlu olarak şeyin kendisinin özünden ve tanımından ya da verili bir etkin nedenden doğar. Bir şeyin şu iki aynı nedenle olanaksız olduğu söylenir: ya şeyin kendisinin özü ya da tanımı bir çelişki içerdiği için, ya da böyle bir şeyi üretmeye belirlenmiş hiçbir dışsal neden olmadığı için. Ama bilgimizdeki bilgi eksikliğinden başka hiçbir nedenden dolayı bir şeye zorunsuz denemez”.<sup>262</sup> Buradan da Spinoza şöyle bir sonuca ulaşır ki: “bir şeyin özünün bir çelişki içerdiğini bilmiyorsak, ya da kesinlikle hiçbir çelişki içermediğini biliyorsak ve yine de nedenlerin düzenini bilmediğimiz için var oluşu konusunda hiçbir şeyi yetkinlikle ileri süremiyorsak, böyle bir şey bize hiçbir zaman zorunlu ya da olanaksız görünemez ve dolayısıyla ona ya zorunsuz ya da olanaklı deriz”.<sup>263</sup>

Bu bağlamda Spinoza açısından şeyler, “Tanrıca üstün bir yetkinlikle meydana getirilmiştir. Çünkü bu şeyler en yüksek dereceden yetkin olan verilmiş bir doğadan zorunlu olarak çıkarlar”.<sup>264</sup> Bu yüzden Tanrıya herhangi bir şekilde eksiklik yüklenilmez. Böylece tam bir zorunluluk anlayışıyla Spinoza, Leibniz’den ayrılmaktadır. Çünkü ona göre, her doğru zorunlu bir doğrudur. Bu nedenle doğru olupta zorunsuz olan bir önermeden bahsedilemez.

Her şeyin niçin var olduğunun veya var olmadığıının gösterilecek bir nedeni olması gerektiğini belirten Spinoza’ya göre, “... var olmanın ya da var olmamanın nedeni ya şeyin doğasında ya da onun dışında bulunmalıdır. Örneğin üçgenin doğasında niçin dört köşeli üçgenin var olmadığı bulunur. Çünkü aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir. Bunun gibi tözün doğasında da onun varlığının nedeni vardır. Zira onun doğası veya özü varlığını gerektirir”.<sup>265</sup> Bu durum kendi başına apaçık görünen bir durumdur. Ve buradan Spinoza şöyle bir sonuca ulaşır: “bir şey kendisini var olmaktan alıkoyan hiçbir nedenin bulunmadığı yerde zorunlu olarak vardır”.<sup>266</sup> Bu nedenle Tanrının varlığını alıkoyan ya da ortadan kaldıran hiçbir nedenden bahsedilemediğinden Tanrı zorunlu olarak vardır.

Fakat neden olan bir şeyin doğasının dışında, yani bir bütün olarak maddi (corporeal) doğa düzeninin (sonlu varlıklar düzeninin) ya da verilmiş yeterli bir neden (the given efficient cause) dolayısıyla olduğu kabul edilen şeyin iddia edilen varoluşsal

<sup>262</sup> Spinoza, *Ethics, Part I, Prop. XXXIII, Note I*, s.71

<sup>263</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, Note I*, s.71

<sup>264</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XXXIII, Note II*, s.71–72

<sup>265</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XI, Another Proof.*, s.52

<sup>266</sup> *A.g.e., Part I, Prop. XI. Another Proof.*, s.52

önermesi mutlak değildir. Ancak bu sonlu varlıklar düzlemi, sadece rölatif olarak zorunludur. Bu da genel olarak tözün modusları için doğru olacaktır<sup>267</sup>.

Spinoza, bazı önermelerin zorunsuz (contingency) olması konusunda da bazı düşünceler ortaya koymaktadır. O, bunları daha çok ya önermenin mutlak zorunluluğunu açık bir şekilde algıladığımız şeylerin özünü bilemediğimiz ya da onun rölatif zorunluluğunu algılamada yeterli bilimsel bilgiden yoksun olduğumuz durumlarda ortaya çıktıklarını kabul eder<sup>268</sup>. Böylece Curley'in de ifade ettiği gibi, Spinoza'nın determinist doktrininden anlaşılan her doğrunun ya mutlak olarak ya da rölatif olarak bir zorunluluğu söz konusudur. Yani, Spinoza'da Tanrının var olduğu önermesinden onun mutlak olarak zorunlu oluşundan bahsedildiği gibi, bütün tikel doğruların da bilimsel bir açıklamaya sahip olan rölatif zorunluluk<sup>269</sup> içerisinde oldukları kabul edilmektedir.

### 2.3.Bilginin Türleri ya da Dereceleri

Bilginin türleri ya da dereceleri, filozofların özellikle bilgi probleminde bilginin konusuna, biliş tarzına, bilen kişinin yönelim ve amacına bağlı olarak yaptıkları ayırım için kullanılan bir terimdir<sup>270</sup>. Nitekim filozoflar ortaya koydukları sistemlerinin amaçlarına uygun bir biçimde bilginin birçok tür ya da derecelerinden bahsetmişlerdir. Örneğin Platon dört ayrı bilgi türünden ya da düşünüş biçiminden söz eder<sup>271</sup>. Burada genel kavramların, ideaların apriori bilgisi en üstte yer alacak şekilde, herbiri ayrı nesnelere konu olan dört ayrı biliş ya da bilme tarzı vardır. Buna göre, bilme tarzlarının altta yer alan iki tanesi duyuşal dünya, yani değişme ve oluş içerisinde olan bireysel, duyuşal varlıkların dünyası ile ilgilidir. Buna karşın, üstte yer alan iki biliş tarzı ise daha çok değişmez, genel ve ezeli-ebedi varlıkların dünyasıyla ilgilidir<sup>272</sup>.

Yine empirist bilgi anlayışının önde gelen temsilcilerinden olan J.Locke'da üç tür bilgiden söz eder. Bunlar sırasıyla sezgi, kanıtlama ve duyumdur. Ona göre, taşıdığı kesinlik açısından bu bilgi türlerinin en üst derecesini sezgisel bilgi oluşturmaktadır. Zira sezgisel bilgiyi elde ederken zihin, "herhangi bir kanıtlama veya açıklama faaliyetinde kesinlikle bulunmayıp, gözün ışığı görmesi gibi sadece hakikate yönelmiş olarak onu kavramaktadır. Bu nedenle bilgi edinme gücü sınırlı olan insanın erişebileceği en açık ve en kesin bilgi sezgisel bilgidir"<sup>273</sup>. Öte yandan sezgisel bilgi gibi *kanıtlı bilgiyi* de bir kesinliğe sahip bilgi derecesi olarak gören Locke, bu bilgi

<sup>267</sup> A.g.e, Part I, Prop. XI, Another Proof., s.52-53; Ayrıca bkz. Curley, a.g.e., s.91-92

<sup>268</sup> Curley, a.g.e., s.92

<sup>269</sup> A.g.e., s.93

<sup>270</sup> Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s.128

<sup>271</sup> Platon, *Devlet*, s.198

<sup>272</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2000, s.128-129

<sup>273</sup> Çetin, a.g.e., s.69

derecesini sezgisel bilgininkinden daha aşağıda görür. Çünkü, “zihin kanıtlı bilgiye ulaşırken idealar arasındaki ilişkiyi ancak başka bir ideanın aracılığıyla kavramaktadır”.<sup>274</sup> Son olarak Locke, bilginin üçüncü bir türünden de bahseder ki, bu bilgi derecesi de hiçbir kesinlik taşımayan duyuusal bilgi derecesidir<sup>275</sup>.

Rasyonalist bir bilgi anlayışının önemli filozoflarından olan Spinoza’da bilginin türlerinden ya da derecelerinden söz eder. Nitekim o, öncelikli olarak kaleme aldığı “Anlama Yetisinin İyileştirilmesi” adlı çalışmasında genel olarak, dört farklı düzeyde biliş tarzları ya da algılama biçimlerinden bahseder. Bu düzeylerden ilki ve en alt derecede olanı, *söylenti* (hearsay) den ya da herkesin memnun olduğu gibi adlandırabileceği belli bir simge (sing)’den kaynaklanan<sup>276</sup> biliş tarzı ya da algılama düzeyidir. Örneğin, söylenti yoluyla doğum günümüzü, belli insanların annemiz ve babamız olduklarını vb. şeyleri biliriz. Ve bu şeylerden hiç şüphe duymayız<sup>277</sup>. Böylece belli bir günde doğmuş olduğumuzu bilmemiz konusunu kanıtlamak için herhangi bir çaba göstermeyiz. Çünkü bize belli bir günde doğmuş olduğumuz söylenmiştir ve belli bir tarihi de doğum günü olarak biliriz, yani bunlara alıştıırılırız. Bu söylentilerin gerçek olduğundan ise şüphe duymayız<sup>278</sup>. Kısaca bu bilgi türü, başkalarının tanıklığı yoluyla, yani söylenti yoluyla kazanılmıştır.

İkinci algı düzeyi ya da biliş tarzı ise, yalnız *deneyim*’den (experience) kaynaklanır. Yani, henüz zihin tarafından belirlenilmiş olmayan ve yalnızca rastlantısal olarak kendini sunan ve karşısına geçebilecek başka hiçbir aykırı deneyimimizin olmadığı bir algılayış biçimidir<sup>279</sup>. Örneğin bu deneyim yoluyla öleceğimizi biliriz. Bu düşüncüyü ise, benzerlerimizin ölmüş olduklarını görmüş olduğumuzdan çıkarırız. Gerçi hepsi aynı zamanda ve hastalıktan ölmemiş olsalarda. Benzer şekilde gazın ateşi alevlendirdiğini, suyun ise söndürmeye yaradığını bu deneyim yoluyla biliriz... Ve bu yolla yaşamdaki pekçok şeyi de bilmemiz mümkündür<sup>280</sup>.

Üçüncü algılayış biçimine yükselindiğinde bir şeyin özünün bir başkasının özünden, fakat upuygun olayan olarak çıkarsandığı zaman doğan algı türü<sup>281</sup> ile karşılaşırız. Bu üçüncü algı türü ya belli bir sonuçtan nedeni çıkarsadığımız zaman ya da her zaman belli bir özellekle yüklü evrensel birşeyden bir sonuç çıkarsandığı zaman olur. Yine görme doğası ile bir tanışıklık kazandıktan ve bir ve aynı şeyin uzakken yakinken olduğundan daha küçük görünmesine yol açan özelliği taşıdığını öğrendikten

<sup>274</sup> A.g.e., s.70

<sup>275</sup> A.g.e., s.71

<sup>276</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.8

<sup>277</sup> A.g.e., s.8

<sup>278</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.32

<sup>279</sup> Spinoza, *a.g.e.*, s.8

<sup>280</sup> A.g.e., s.8-9

<sup>281</sup> A.g.e., s.8

sonra, güneşin görüldüğünden daha büyük olduğunu çıkarsayabilir ve aynı türden başka sonuçları da elde edebiliriz<sup>282</sup>.

Son olarak, “bir şeyin yalnızca özü yoluyla ya da yakın nedeninin bir bilgisi yoluyla algılandığı zaman doğan algı vardır”<sup>283</sup>. Nitekim bir şeyi bilmemiz olgusu dolayısıyla herhangi bir şeyi bilmenin ne olduğunu biliriz. Yani eğer somut bir bilme ediminde açık olarak bilginin özünü algılıyorsak, bu sayede dördüncü algı düzeyine sahip oluruz. Yine aynı algılayış biçimi ile iki artı üçün beş ettiğini ya da bir üçüncüye koştur iki çizginin birbirine koştur olduklarını... vb. biliriz. Ancak bu tür algı yoluyla anlayabildiğimiz şeyler çok az olmuştur<sup>284</sup>. Bu algı türünden ya da biliş tarzından matematik de yararlanır<sup>285</sup>.

Buna göre, Anlama Yetisinin İyileştirilmesi’nde dört ayrı bilgi türünden bahseden Spinoza, Etika’ında bundan ayrı olarak üç tür bilgi derecesinden söz eder. Yani dört olan bilgi türü ya da derecesi Etika’da üçe indirilir. Nitekim Spinoza, Etika’da *söylenti* yoluyla olan algılayış biçiminden ayrı bir bilgi türü olarak bahsetmez. Yine Etika’da, Anlama Yetisi’ndeki ikinci algılayış düzeyi, *ilk türden bilgi* ya da *sanı veya imgelem* (imagination) olarak görülür<sup>286</sup>. Böylece birinci ve ikinci dereceden algılayış türleri, tek bir çatı altında toplanır. Bununla birlikte Spinoza, *Kısa Denemelerinde*, Etika’daki tanımlamaya uygun bilginin üç türünden bahsedilir. Bunlar, “opinion” (zan, kanaat), “belief” (inanç), “clear knowledge” (açık bilgi)’dir<sup>287</sup>. Fakat o, bu eserinde bazı zaman bilginin dört türü varmış gibi de söz eder<sup>288</sup>.

Ancak Spinoza’da bilginin türleri ya da derecelerinin araştırılmasında, genelde Etika’da geçen şekliyle üç tür bilgi derecesinden ya da düzeyinden söz etmek bir gelenek olmuştur. Biz de bu geleneğe uyarak, Spinoza’da bilginin türlerini üç kısımda ele alarak: 1.Sanı ya da imgelem (imagination) bilgisi; 2.Akıl ya da bilimsel bilgi (Reason); 3.Sezgisel bilgi (intuitive) şeklinde detaylı bir şekilde incelemeye çalışacağız. Copleston’un da ifade ettiği gibi, Spinoza’nın bilgi ideali belli bir düzeye kadar Platon’un bilgi idealini hatırlatır. Zira, Spinoza’da da Platon’da olduğu gibi, *bilgi dereceleri* kuramını buluruz. Ayrıca her iki filozof bize yükselen yeterlilik olgunluk basamaklarını ve özlüleştirilmiş görüş derecelerini sunarlar<sup>289</sup>. Bu açıklamalardan sonra şimdi sistemli bir şekilde, Spinoza’da bilginin türleri ya da derecelerinin neler olduğunu en alt düzeyde yer alan birinci bilgi türünü ele alarak sıra ile açıklamaya çalışalım:

282 A.g.e., s.9

283 A.g.e., s.8

284 A.g.e., s.9

285 Copleston, a.g.e., s.33

286 A.g.e., s.33-34

287 Spinoza, *Short Treatise, The Second Book*, s.69

288 Parkinson, a.g.e., s.138-139

289 Copleston, a.g.e., s.32

### 2.3.1. Bilginin Birinci Türü ya da İmgelem Bilgisi (Imagination)

Spinoza'ya göre, insan bedeni başka cisimler tarafından etkilenirler. Bu şekildeki etkilenme sonucunda ortaya çıkan her değişiki ya da durum bir idea'da yansıtılır. Bu türden idealar ise az ya da çok duyumdan türetilen idealar<sup>290</sup>. Spinoza bu tür ideaları ya da önermeleri (çünkü Spinoza "idea" terimi yerine "önerme" terimini de kullanır.) "imgelem" in (imagination) ideaları olarak adlandırır<sup>291</sup>. Buna göre, "çevremdeki cisimlerin benim bedenim üzerindeki etkileri, öncelikle imgelemin etkilerinden başka hiçbir şey olmayan idealarda yansıtılır"<sup>292</sup>. Zihnin, imgelemin ya da "belirsiz (muğlak) deneyim" in (experientia vague) bu türden ideaları ile doldurulmasını rasyonalist bir filozof olarak Spinoza, bilginin en aşağı düzeyi (cognitio primi generis) diye tanımlar<sup>293</sup>.

Spinoza açısından insan bedeni, diğer cisimler ile nedensel açıdan bağlantılıdır ve bu cisimlerin etkilerine maruz kalır. Bedenimiz olarak adlandırdığımız şey, parçacıkların (corpuscles) bir bileşimidir. Bütün parçacıklar ise, diğer cisimlerin etkileri yüzünden devamlı değişme halindedir. Böylece bedenimiz bu karmaşıklığı yüzünden, birçok yoldan duygulanmış olarak, değişmelerin büyük çeşitliliğine maruz kalabilirler<sup>294</sup>. Buna göre, "insan bedeninin korunmak için, kendisini sürekli olarak yenileştiren ve büyüten birçok başka cisimlere ihtiyacı vardır"<sup>295</sup>. Başka cisimlerden etkilenen insan bedeninin bu şekilde etkilenmesi sonucunda, ortaya çıkan her değişiki de imgelemin ideaları olarak tanımlanır.

Spinoza'da imgelem (imagination) ideası, "bu tarzdaki bütün biliş (cognition) biçimlerinin sayılarını kapsamak için düşünülmüş çok geniş bir terimdir"<sup>296</sup>. Bilişin bu düzeyinde, ortak bir gerçeklik olarak, dedüktif akıl yürütmede olduğu gibi bir "kesinlik"ten bahsedilmez. Çünkü burada ortaya konan idealar (önermeler), "mantıksal çıkarsamalar yoluyla öteki düşüncelerden türetilmemişlerdir"<sup>297</sup>. Nitekim bu tür idealar, duyumlardan türetilirler, yani bunların duyumlarla bir çeşit temasları sözkonusudur. Yoksa bir takım önermelerden hareketle ya da başka bir takım önermelerden mantıksal olarak çıkarılmazlar.

Hampshire'nin de ifade ettiği gibi Spinoza'da insan bedeninin de dahil olduğu, "sonlu tikel moduslar üzerinde dış cisimlerin etkilediği bütün değişiki ya da durumlar

<sup>290</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Postula I ve VI*, s.97; Ayrıca bkz. Copleston, *a.g.e.*, s.33

<sup>291</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.33

<sup>292</sup> Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s.142

<sup>293</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. XL, Note II*, s.113; Ayrıca bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.142

<sup>294</sup> *A.g.e., Part II, Postula I-IV*, s.97; Ayrıca bkz. Joachim, *a.g.e.*, s.152

<sup>295</sup> *A.g.e., Part II, Postula IV*, s.97

<sup>296</sup> Parkinson, *a.g.e.*, s.139

<sup>297</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.33

imgelem'in idealarında yansıtılır"<sup>298</sup>. Böyle idealar, insan bilgisinin en düşük seviyesini temsil ederler. Zihin, imgelemin idealarınca oluştuğu ya da *belirsiz deneyim* (vague experience)'in etkisinde kaldığı sürece, aktif değil pasif olduğu söylenir. Çünkü imgelemin ya da sözkonusu deneyimin ideaları öncelikli olarak bize ait bir aktiviteyi yansıtmazlar<sup>299</sup>. Bunlar bir takım dış nedenlerin etkilerinin sonuçlarıdır.

Bu bağlamda, Spinoza'ya göre biliş tarzının ya da bilme düzeyinin ilk derecesi, karışıklık ve belirsizliklerin derecesidir. Burada idealar, bedenimizi etkileyen nedensel birlikler tarafından oluşturulur. Ve bu ideaların oluşumunu açıklamak için de fizyolojik bir takım açıklamalara başvurulur. Böylece sözkonusu bilgi düzeyinde oluşturduğumuz her idea, düşünceler (thoughts)'den ziyade esas olarak imgeler (images) şeklindedir.<sup>300</sup> Bir imge ile diğeri arasındaki bağlantı ise, "herhangi bir mantıksal bağlantı olmaktan ziyade mekaniksel bir bağlantıdır"<sup>301</sup>.

Spinoza'ya göre insan bedeni, bir dış cismin doğasını kapsayacak bir biçimde duygulanmış ise, "insan zihni bu dış cismi edimsel olarak var veya kendisinde hazır gibi görecektir"<sup>302</sup>. Çünkü insan bedeni bu şekilde duygulandıkça, insan zihni bedenin bu duygulanışını her zaman gözönünde bulunduracaktır. Yani, insan zihni, "dış cismin doğasını kavrayan edimde verilmiş bir oluş tarzının ideasına sahip olacaktır"<sup>303</sup>. Bu bağlamda, eğer insan bedeni dış cisimlerle herhangi bir şekilde duygulanmışsa, artık bu cisimler var olmasa ya da hazır bulunsa bile, "zihin onları hazırmış gibi görecektir"<sup>304</sup>. Bu düşüncesini de desteklemek için Spinoza şunları ekler: "Böylece gerçek nedenden çok uzaklaşmış olacağımı zannetmiyorum. Çünkü çıkardığım bütün postulatlarda hemen deneyle kanıtlanmış olmayan hiçbir şey bulunmuyor, duyularımızın bize söylediği tarzda insan bedeninin var olduğunu gösterdikten sonra, artık bu deneyin varlığından, şüphe etmeye hakkımız yoktur"<sup>305</sup>.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Spinoza başka bir yerde bir örneklemede de bulunur: Örneğin Peter'in zihninin özünü meydana getiren "Peter ideası" ile başka bir kişi olan Paul'un kafasındaki "Peter ideası" arasında bir fark vardır. Çünkü bu ideadan birincisi, doğrudan doğruya Peter'in varlığının özünü ifade eder ve Peter var oldukça onun varlığını da kapsar. İkinci durumda, Peter'in doğasından ziyade Paul'un bedeninin durumunu gösterir. Bu nedenle Paul'un bedeninin durumu devam ettikçe Paul'un zihni

<sup>298</sup> Hampshire, a.g.e., s.84

<sup>299</sup> Spinoza, a.g.e., Part III, Def. II, s.130; Ayrıca bkz. Hampshire, a.g.e., s.84-85

<sup>300</sup> Alasdair Macintyre, "Benedict (Baruch) Spinoza", *The Encycpepedia of Philosophy*, Ed.by Paul Edwards, New York, 1967, Vol. VII, s.536

<sup>301</sup> A.g.e., s.536

<sup>302</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XVII, s.98

<sup>303</sup> A.g.e., Part II, Prop. XVII, Proof., s.98

<sup>304</sup> A.g.e., Part II, Prop. XVII, Corallary, s.98-99

<sup>305</sup> A.g.e. Part II, Prop. XVII, Note, s.99



Peter var olmasa bile onu var gibi tasarlayacaktır<sup>306</sup>. Buna göre, kullanılan terimler bize onların şekillerini tasvir etmeseler bile, dış cisimleri bize hazır gibi tasvir eden insan bedeninin duygulanışlarına şeylerin imgeleri (images) denir. Ve zihnin şeyleri bu tarzda kavradığını söylediğimiz zaman, onu imgelediğini söylemiş oluruz<sup>307</sup>. Bu nedenle böyle “imgeler” kelimesinin normal anlamında, zihinsel bir tasvirin (tablonun) bir türü değildir. Böyle bir zihinsel tasvir ya da tablo, “imgelem”in (imagination) bir tablosudur<sup>308</sup>.

Spinoza, insan bedeninin dış cisimlerin etkilerine maruz kalarak bir takım duygulanışlar (affection) içerisine girdiğini kabul etmektedir. Buradaki, duygulanışın anlamı da “bir cismin, bir bedenin başka bir cismin eylemine maruz kalmasındaki bir durumu”<sup>309</sup> ifade etmektedir. Örneğin, güneşi üzerimizde hissediyoruz ya da üzerimize bir güneş ışını yansıtorsa, bu bedenimizde bir duygulanışa neden olur. Buradaki bedenimizin duygulanışı, güneş değil, güneşin bizim üzerimizdeki eylemi ya da etkisidir<sup>310</sup>. Yani, bir cismin başka bir cisim (ya da beden) üzerindeki eylemi ya da etkisinden başka bir şey değildir. Deleuze göre, buradaki durum Spinoza fiziğinin gerektirdiği nedenlerden dolayı, uzaktan eylem diye bir şey değil, eylem her zaman bir temas gerektirir tarzındadır. Böylece duygulanış olayı, iki cismin (ya da bedenin) eylemlerinin bir karışımıdır. Yani, öteki üzerinde eyleyen dediğimiz bir cisim ile berikinin izini alan başka bir cismin etkileşimidir<sup>311</sup>. Bu nedenle Spinoza’da cisimlerin karşılıklı her etkileşimine “duygulanış” adı verilmektedir.

Spinoza, duygulanışı bedenlerin bir etkileşimi olarak tanımlamakla birlikte, “duygulanış” durumu ya da değişkisi etkileyen cismin doğasından çok daha fazla olarak “etkilenen” cismin doğasına işaret etmektedir. Nitekim “Güneşi ikiyüz ayak uzaklıkta duran yassı bir disk olarak görüyoruz...”<sup>312</sup> ifadesi bir tür duygulanış ideasıdır ya da en azından bir duygulanışın algılanışıdır. Yine güneşin dünyadan 600 metreden daha fazla uzakta olduğunu bilirsek de, bununla birlikte onu her zaman daha yakın diye imgeleriz. Çünkü bunu yakın diye imgelememizin nedeni güneşin gerçek uzaklığını bilmememiz değil, ama bedenimizin kendisi onun tarafından etkilendiği sürece bedenimizin bir duygulanışının güneşin özünü içermesidir<sup>313</sup>. Bu şekildeki bir yaklaşımıyla Spinoza’nın imgelemin ideaları konusuna, duyu deneyimleri açısından yaklaştığını görüyoruz.

Deleuze’nin de ifade ettiği gibi, Spinoza açısından ilk idea türü, yani imgelemin ideaları bedenin bir duygulanışını temsil eden her tür düşünme tarzını ifade etmektedir.

<sup>306</sup> A.g.e., Part II, Prop. XVII, Note, s.99

<sup>307</sup> A.g.e., Part II, Prop. XVII, Note, s.99-100

<sup>308</sup> Parkinson, a.g.e., s.141

<sup>309</sup> Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s.19

<sup>310</sup> A.g.e., s.19

<sup>311</sup> A.g.e., s.19

<sup>312</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXXV, Note, s.108

<sup>313</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXV, Note, s.108-109

Yani bir cismin başka bir cisimle etkileşimi girmesi ya da başka bir cismin bedenimiz üzerinde bıraktığı iz, duygulanış ideası adını alacaktır<sup>314</sup>. Bu birinci türden idealar ise, Spinoza'nın birinci bilgi tarzı adını verdiği şeye uygun düşer. Bu seviyede en aşağı bilme seviyesi olarak kabul edilir.

Bu bilme derecesinin niçin en aşağı seviyede kaldığı da bellidir. Zira bu duygulanış ideaları, şeylerin yalnızca sonuçlarıyla yani etkileriyle ilişkilidir<sup>315</sup>. Deleuze ise, bu konuda şöyle bir örnek verir: “Güneşin üzerimdeki duygulanışını, üzerimdeki izini hissediyorum. Bu güneşin bedenim üzerindeki etkisidir. Ama nedenleri, yani bedenimin ne olduğunu, güneşin cisminin ne olduğunu kesin olarak hiç bilmiyorum”<sup>316</sup>. Dolayısıyla iki cisim arasındaki ilişkinin nedenleri konusunda duygulanış ideaları arasında bir ilişki yoktur. Çünkü duygulanışların ideaları sadece şeylerin sonuçlarıyla ya da etkileriyle ilişkilidir.

Spinoza'ya göre insan zihni, “dış cismi imgelemesi açısından, bu cisme dair upuygun bir bilgiye sahip değildir”<sup>317</sup>. Bu nedenle insan zihni, dış cisimleri kendi bedeninin duygulanışlarının idealarıyla gözönüne aldığı zaman, zihin bunları imgeliyor deriz<sup>318</sup>. İnsan zihninin de, bu işlevinde dış cisimlere ait upuygun bilgilere sahip olduğu söylenemez. Zihnin sözkonusu ideaların oluşumundaki konumu, aktif değil pasiftir. Çünkü bu idealar zihnin aktif gücünden kaynaklanmazlar<sup>319</sup>. Bunun tersine sözkonusu idealar, başka cisimler tarafından oluşturulan bedensel bir takım değişim ve durumları yansıtmaktadır.

Yine Spinoza, insan zihninin upuygun olmayan bilgisi konusunda şunları söyler: “...insan zihni doğanın ortak düzenine göre şeyleri her kavrayışında ne kendisi, ne bedeni, ne de dış cisimler hakkında upuygun bir bilgiye sahiptir. Ancak zihnin bu konuda bulanık ve eksik bir bilgisi vardır”<sup>320</sup>. Böylece, zihin doğanın ortak düzeninde objeleri algıladıkça, “ne kendisinin, ne kendi bedeninin, ne de dışsal cisimlerin upuygun değil ancak karışık ve bulanık bir bilgisini taşır”<sup>321</sup>. Burada ideaların elbette bir birleşiminden bahsedilebilir. Ancak bu bilgi düzeyinde, yani duyuşsal-algı ya da karışık ve bulanık deneyim düzeyinde oluşturulan bir birleşimde, “bedenlerimiz birleşik değişikleri tarafından belirlenirler, yoksa şeyler arasındaki nesnel nedensel ilişkilerin açık bir bilgisi tarafından değil”<sup>322</sup>. Bu bakımdan imgelemin ideaları türünden

---

<sup>314</sup> Deleuze, a.g.e., s.20

<sup>315</sup> A.g.e., s.20

<sup>316</sup> A.g.e., s.20

<sup>317</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXVI, Corollary, s.105

<sup>318</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXVI, Proof., s.105

<sup>319</sup> Copleston, a.g.e., s.33

<sup>320</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXIX, Corollary, s.106

<sup>321</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXIX Note, s.106-107

<sup>322</sup> Copleston, a.g.e., s.34

oluşturulan idealara ilişkin olarak belli bir “rastlantısallık”tan söz edilebilir. Nitekim bunlar gerçekten de deneyimi yansıtırlar, ancak bu deneyim “bulanık” bir deneyimdir<sup>323</sup>.

Spinoza, bedenimizin süresine dair olarak da upuygun olmayan bir bilginin olabileceğini kabul eder<sup>324</sup>. Çünkü bedenimizin süresi kendi özüne ya da Tanrının mutlak doğasına bağlı değildir. Ancak bunların bir takım nedenlerle varolmaları ve etki yapmaları gerektirilmiştir. Yine bunların da varolmaları ve etkide bulunmaları başka bir nedenlerle gerektirilmiştir. Bu sonsuzca böyle gider... Buna göre, bedenimizin süresi doğanın “ortak düzenine” ve şeylerin yapılışına bağlıdır<sup>325</sup>. Bu bağlamda, “dışımızda bulunan tikel şeylerin süresine dair de upuygun olmayan bir bilgiye sahibizdir”<sup>326</sup>. Çünkü tikel bir şeyde insan bedeni gibi belirli ve gerektirilmiş bir biçimde var olmak ve etki etmek için başka bir tikel şey tarafından, o da bir başkası tarafından sonsuzca gerektirilmiş bir şekilde var olmaktadır<sup>327</sup>. Bu nedenle tikel şeylerin sürelerine dair ancak upuygun olmayan bir bilgiye sahibizdir. Ayrıca buradan çıkan bir sonuç olarak Spinoza, “bütün tikel şeylerin zorunsuz (contingent) olduğunu ve bozulmaya uygun olduğunu”<sup>328</sup> da kabul eder. Çünkü tikel şeylerin sürelerine dair hiçbir upuygun bilgiye sahip değildir. Tikel şeylerin bu durumu da bilginin en alt düzeyi ile ilişkilidir.

Mark’ın ifade ettiği gibi Spinoza açısından, insanlar bilgi araştırmalarında sık sık bir takım engellerle karşılaşırırlar. Bunlardan birisi de idea ve imge ayrımı konusundaki başarısızlıklardır. Zira, onlar “gerçeği imgesel olanak anladıklarını varsayırlar. Buradaki idea ve imge arasındaki ayrım ise, Düşünce ve Yayılım arasındaki ayrımaya uygundur. Zira idealar Düşüncenin modifikasyonlarıdır ve zihin (mind) ya da zeka (intellect) tarafından üretilir. Oysa imgeler, Yayılımın modifikasyonlarıdır ve fiziksel ürün ve süreçlerle ilişkilidir”<sup>329</sup>. Buna göre, Spinoza imgelemin idealarının sadece fiziksel objelerle ilişkili<sup>330</sup> olduğunu kabul etmektedir.

Copleston’a göre Spinoza’daki birinci dereceden bilgi düzeyiyle alakalı olarak, “duyusal-algı düzleminde insan, öteki insanların bilgisini taşır”<sup>331</sup>. Ancak insanın buradaki bilgisi, tikel şeylerle bir etkileşimin sonucu ortaya çıkan bir bilgidir. Yani insanların bu noktadaki bilgisi sınırlı ve yüzeysel olmakta hatta pasif bir biliş tarzı ya da bilme düzeyinde kalmaktadır. Bu yüzden bunların bilimsel bir bilgi kimliği taşıdıkları

<sup>323</sup> A.g.e., s.33-34

<sup>324</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXX, s.107

<sup>325</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXX, Proof., s.107

<sup>326</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXI, s.107

<sup>327</sup> A.g.e., Prop. XXXI, Proof., s.107

<sup>328</sup> A.g.e., Prop. XXXI, Corollary, s.107-108

<sup>329</sup> Mark, a.g.e., s.23

<sup>330</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.28

<sup>331</sup> Copleston, a.g.e., s.34

da düşünülemez. Çünkü insanın düşüncesi bu noktada upuygun (yeterli) olmayan bir düzeydedir. Buna göre “dışsal bir cismi duyusal-algı yoluyla bildiğim zaman, onu kendi bedenimi etkilemekte olduğu sürece bilirim. Bilirim ki, dışsal cisim vardır ve en azından bedenimi etkilemekte olduğu sürece onun doğasına ilişkin herşeyi bilirim”<sup>332</sup>. Fakat dışsal bir cismin özünün upuygun bir bilgisine bu düzeyde sahip olamayız. Bu türden zihinde oluşan bilgi, yani salt duyusal-algı bağlamındaki bir bilgi “upuygun olmayan ve karışık” bir bilgidir ve bilgi türünün en alt düzeyini oluşturur.

Bu bağlamda Spinoza'nın “imgelem ya da karışık deneyim” adını verdiği bilgi düzeyi, duyusal-algı'dan çıkarılan bilgiye de uygun düşmektedir. Böylece bilginin bu alt düzeyinde yer alan türü, duyu deneylerine de ait olan bilgilerdir. Duyu deneyleri de “bilginin pasif formları olup, akıl bilgilerinin formları ile karşıtırlar”<sup>333</sup>. Duyu deneyine ait bilgilerin pasif formları da upuygun olmayan ideaların kaynağı olmaktadır. Çünkü, “imgelemin ideaları, içsel (intrinsic) mantıksal düzenden değil, bedensel işlemlerimizin düzeninden gelmektedirler”<sup>334</sup>. Bu nedenle imgelemin ideaları, upuygun olmayan olarak kavranmış işlemlerin mantıksal olmayan bağlantılarını içerir.

Bu çerçevede, “bir nesneyi algıladığımız bir durumda bedenimizde bir değişme olur ki, bu da zorunlu olarak bir ideada yansıtılır”<sup>335</sup>. Böylece “karışık deneyim”in bu ideası ne bedeninin özünü ve gerçek doğasını ne de dış objelerin gerçek doğasını temsil ederler. Ancak bu idealar, yayılımın tikel (particular) bir değişimini yansıtır. Bu temsil de, sözkonusu değişimin (modification) doğru nedenlerini kendiliğinden yansıtmazlar. Bu nedenle de duyusal algıdan çıkarılan sözkonusu bilgiler, gerçek olmayan, subjektif ve değişken olan bilgilerdir<sup>336</sup>.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Spinoza imgelem ideaları ile duyu algıları arasında bir bağlantı kurarak, bu tür ideaların upuygun olmayan idealar olduğunu ve bilme tarzının ise en alt düzeyinde yer aldığı ortaya koymaktadır.

Spinoza, “hafıza” (memory) olayı ile imgelemin ideaları arasında da bir ilişki kurar. Nitekim ona göre, “eğer insan bedeni iki veya daha çok şeyden aynı anda duygulanmış bulunursa, zihin bu cisimlerden birini ne zaman imgelerse, diğerini de aynı zamanda hatırlayacaktır”<sup>337</sup>. Bu noktada hafızanın ne olduğu sorulabilir. Spinoza için hafıza, “insan bedeninin dışında olan objelerin doğalarını kavrayan bir idealar zincirlenmesinden başka birşey değildir”<sup>338</sup>. Bu ideaların zincirlemesi de insan bedeninin duygulanışlarının düzenine göre insan zihninde ortaya çıkar. Buna göre,

<sup>332</sup> A.g.e., s.34

<sup>333</sup> Çüçen, a.g.e., s.152

<sup>334</sup> Scruton, a.g.e., s.67

<sup>335</sup> Hampshire, a.g.e., s.85

<sup>336</sup> A.g.e., s.85

<sup>337</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XVIII*, s.100

<sup>338</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XVIII, Note*, s.100-101

Spinozaca hafızanın açıklaması onun imgelem açıklamasına benzemektedir. Ancak aralarındaki tek bir fark vardır. Bu da, “hafızanın sadece bir ideayı değil, aynı zamanda birkaç ideanın zincirlemesini (concatenation) içermesidir”<sup>339</sup>.

Yine Spinoza, imgelem ile hafıza arasındaki ilişki konusunda bir takım noktalara da işaret eder. İnsan bedeninin dışında olan objelerin doğalarını içeren ideaların belli bir zincirlenmesi olarak hafızayı tanımlayan Spinoza’ya göre bu zincirleme, ilk olarak “yalnızca insan bedeninin dışında olan şeylerin doğasını içeren ideaların bir zincirlemesidir. Yoksa şeylerin doğasını açıklayan ideaların değil. Çünkü bunlar gerçekte insan bedeninin duygulanışlarının idealarıdır. Bu yüzden hem insan bedeninin hem de dışsal cisimlerin doğasını içerirler”<sup>340</sup>. İkinci olarak bu zincirleme, “insan bedeninin duygulanışlarının düzen ve zincirlemesine karşılık düşer. Böylece onu, ideaların zihnin düzenine karşılık düşen ve zihne şeyleri ilk nedenleri yoluyla algılama yeteneği veren ve bütün insanlarda aynı olan zincirlemeden ayırt edebiliriz”<sup>341</sup>.

İmgelem ve hafıza arasındaki ilişki konusuna Spinoza, “Anlama Yetisinin İyileştirilmesi”nde de ele alır. Buna göre hafıza, “anlama yetisinin yardımı olmaksızın, imgelemin ya da sağduyu denilen şeyin, tikel bir fiziksel şey tarafından etkilenmesini sağlayan güç aracılığıyla güçlendirilir”<sup>342</sup>. Bu bağlamda imgelemin, tikel ve fiziksel olanla bir ilişkisinden bahsedilir. Zira, “...imgelem yalnızca tikel (particular) şeyler tarafından etkilenir. Örneğin tek bir aşk komedisi okursak, aynı türden başkalarını okumadığımız sürece bile onu çok iyi hatırlarız. Çünkü imgelem (imagination)’de yalnızca o egemen olacaktır. Fakat aynı türden başka birçok şeyi okursak, onları birlikte imgeleyecek ve birbirlerini kolayca karıştıracağız... Böylece imgelem yalnızca fiziksel olanlar tarafından etkilenir...”<sup>343</sup> Buna göre, hafızanın anlama yetisinden ayrı olması gerekir. Çünkü, “...kendinde ve kendi için görüldüğünde anlama yetisinin (understanding) ne hafıza ne de unutkanlık olduğu sonucu çıkarılabilir”<sup>344</sup>. Bu açıklamadan sonra Spinoza, hafızayı şöyle tanımlar. Hafıza, “beyindeki izlenim duyumundan başka birşey değildir”<sup>345</sup>. Dolayısıyla imgelemin ideaları ile de bir ilişkisi sözkonusudur.

Spinoza açısından bir insan bedeni, sık sık başka insan bedenleri tarafından etkilenir. Bu şekilde üretilen bedensel değişimleri yansıtan idealar karışık olarak, genelde insan ideasını oluşturmak için bir araya gelirler ve ortaya çıkan şey bir tür

<sup>339</sup> Parkinson, a.g.e., s.142

<sup>340</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XVIII, Note, s.101

<sup>341</sup> A.g.e., Part II, Prop. XVIII, Note, s.101

<sup>342</sup> Spinoza, On The Improvement of The Understanding, s.31

<sup>343</sup> A.g.e., s.31

<sup>344</sup> A.g.e., s.31

<sup>345</sup> A.g.e., s.31

karışık ve bileşik imgeden başka bir şey değildir<sup>346</sup>. Bu arada Spinoza, bilinmesi zorunlu olan şeyleri eksik bırakmamak için, Varlık, fiy, Birşey gibi aşkınsal denilen terimlerin köklerinin nereden geldiğini araştırır. Ona göre, bu terimler “insan bedeninin sınırlı olması dolayısıyla ancak belirli sayıda seçik imgeleri kendisinde aynı zamanda teşkil edebilişinden ileri gelmektedir. Eğer bu sayı aşılabilecek olursa, bu imgeler birbirine karışmaya başlar. Ve eğer bedenin kendi içinde aynı zamanda seçik olarak oluşturmaya yetenekli olduğu imgelerin sayısı, çok fazla aşılabilecek olursa, hepsi bütünüyle birbirlerine karışacaktır”<sup>347</sup>. Böylece insan zihninin aynı zamanda seçik olarak imgeleyebileceği cisimlerin sayısı, bedeninde aynı zamanda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır.

Bu bağlamda, imgeler bedende büsbütün birbirine karışır karışmaz zihinde, “hiçbir seçme yapmaksızın bütün cisimleri bulanık (ya da karışık) olarak imgeleyecektir. Ve hepsini de bir bakıma tek bir sıfat altında, Varlık, fiy vb. sıfatları altında toplayacaktır”<sup>348</sup>. Bütün bunlar da bu terimlerin aşırı ölçüde karışık ideaları belirttiği olgusuna dayanır. Ve benzer nedenlerden dolayı, insan, at ve köpek vb. gibi “evrensel” denilen kavramlar doğmuştur<sup>349</sup>. Bu kavramlar, yani ortak idealar ya da bileşik imgeler (insan gibi...) bütün insanlarda aynı değildir. Yani bireyden bireye farklılık gösterir. Ancak benzerlik, insan bedenlerinin yapısal olarak birbirini andırmaları ve sık sık birbirini andıran yollarda etkilendikleri olgusudur<sup>350</sup>.

Böylece bu şekilde oluşturulan evrensel ya da genel ideaları, “duyuların zihnimizde eksik, bulanık ve düzensiz bir biçimde temsil ettiği tikel şeylerden oluştururuz”<sup>351</sup>. Nitekim bu algı türüne genel olarak bulanık deneyden gelen bilgi türü adı vermek bir alışkanlık olmuştur.

Yine Spinoza’ya göre “...belli sözcükleri duyduğumuz ya da okuduğumuz zaman şeyleri hatırlar ve onların onları imgelememizi sağlayan ve onlara benzer belli ideaları oluştururuz”<sup>352</sup>. İşte şeylere ilişkin bu iki görüş açısına, Spinoza birinci türden bilgi ya da imgelemin ideası<sup>353</sup> adını verir.

Spinoza’nın “bulanık ve rastlantısal deneyim” öğretisini yanlış anlamamak için iki noktaya dikkat etmeliyiz. Öncelikli olarak, Spinoza ilk ve en alt bilgi düzeyinin upuygun oluşunu inkâr ediyorsa da bu bilgi derecesinin “yararlılığını” inkâr etmiyor. Nitekim o, bu bilgi türünden bahsederken, “...bu yolla hemen hemen yaşamda yararlı

<sup>346</sup> Copleston, a.g.e., s.34

<sup>347</sup> Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XL, Note I*, s.111

<sup>348</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note I*, s.111-112

<sup>349</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note I*, s.111

<sup>350</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note I*, s.112; Ayrıca bkz. Copleston, a.g.e., s.34-35

<sup>351</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note I*, s.112

<sup>352</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note I*, s.113

<sup>353</sup> A.g.e., *Part II, Prop. XL, Note II*, s.113

olan bütün şeyleri bilirim”<sup>354</sup> derken, bu bilgi düzeyini büsbütün değersiz ve yararsız olarak görmemektedir. Yine Spinoza verdiği bir örnekte de bu konuya şöyle değinir: “ikincinin birinciye karşı durumu ne ise, dördüncünün üçüncüye karşı durumu aynı olmak üzere, üç sayı verilmiş olsun. Tüccarlar ikinci ile üçüncüyü çarpmak ve çarpımı birinciye bölmede tereddüt etmeyecektir. Çünkü hiçbir kanıtlama olmaksızın ustalardan öğrendikleri şeyi henüz unutmamışlardır...”<sup>355</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere, tüccarların bilgileri yeterli matematiksel bilgiler değildir. Bundan ötürü bu şekildeki bir bilginin pratik yararlılığını da inkâr etmek güçtür<sup>356</sup>.

Bilginin bu düzeyi ile ilgili dikkat edilmesi gereken ikinci noktaya gelince; bir ideanın “upuygun olmayan” bir şekilde ifade edilmesinde, o ideanın bu anlatım içinde yanlış olduğu sonucunu vermez. Nitekim Spinoza kendi ifadesiyle, “idealarda onlara yanlış denmesine neden olabilecek olumlu hiçbir şey yoktur”<sup>357</sup>. Bu konudaki düşüncelerini Spinoza verdiği bir başka örnekle şu şekilde sürdürür: Örneğin güneşe baktığımızda bizden ikiyüz metre uzakta olduğunu görürüz. Bu izlenim bütünüyle kendinde düşündüğümüz sürece yanlıştır. Çünkü güneşin bize yakın gibi görüldüğü doğrudur. Ancak öznel izlenim üzerine konuşmayı terkedip ve güneşin gerçek anlamda bizden ikiyüz metre uzakta olduğunu ifade edersek, yanlış bir bildirimde bulunmuş oluruz. Burada ise onu yanlış yapan bir bilgi yoksunluğudur. Yani, izlenimin nedeninin ve güneşin gerçek uzaklığının bilgisinden yoksun olduğumuzun bir ifadesi vardır. Yine de açıktır ki, bu yoksunluk bizim yanlış bildirimimizin ya da ideamızın biricik nedeni değildir. Çünkü belli bir izlenim ya da imgelem taşımaysaydık, güneşin bizden ancak ikiyüz metre uzakta olduğunu söyleyemezdik<sup>358</sup>. Böylece Spinoza’ya göre yanlışlık, upuygun olmayan ya da bulanık ve karışık idealar tarafından etkilenmiş, “bilgi yoksunluğundan oluşur”<sup>359</sup>.

Ancak şu kadarını da belirtmeliyiz ki, Spinoza’da imgelemin ya da karışık deneyim ideaları, “Doğadaki nedenlerin gerçek düzenini temsil edemezler: ussal ve tutarlı bir Doğa görüşüne uymayacaktır ve bu anlamda yanlıştır”<sup>360</sup>.

İmgelem ya da karışık deneyim düzeyinde, genelde bilgiyi oluşturmada “tümevarım” (induction) metoduna başvurulur. Zira genel bir kural, birkaç örnekten hareket edilerek çıkarılır. Böylece bu düzeyin ideaları, sadece örneklerin sonlu sayılarına dayandığı için zayıftır ve bir insanın bununla karşılaşması da

<sup>354</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.8

<sup>355</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XL, Note II**, s.113

<sup>356</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.34-35

<sup>357</sup> Spinoza, **a.g.e., Part II, Prop. XXXIII**, s.108

<sup>358</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XXXV, Note**, s.108; Ayrıca bkz. Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.29-39; bkz. Copleston. **a.g.e.**, s.35

<sup>359</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XXXV, Note**, s.108-109

<sup>360</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.35

rastlantısal'dır<sup>361</sup>. Buna göre, bu idealar herhangi bir şekilde zorunlu doğruları vermez. Ancak günlük yaşam ihtiyaçlarının giderilmesi için kullanılır.

İmgelemin ideaları ya da bilgisinin upuygun olmadığını ve yanlış<sup>362</sup> olduğunu kabul eden Spinoza'ya göre, "birinci türden bilgi yanlışlığın biricik nedenidir"<sup>363</sup>. Çünkü upuygun olmayan ve karışık ya da bulanık olan bütün idealar birinci düzeydeki bilgiye aittirler<sup>364</sup>. Bu nedenle bu düzeydeki bilme tarzı yanlışlığın biricik nedeni olarak kabul edilir. Bu arada Spinoza'da upuygun olmayan bir idea, insan zihninin pasif duygulanışlarıyla da ilişkilendirilir<sup>365</sup>. Buna göre, "zihnimiz bazı şeylerde aktif, bazı şeylerde pasiftir... Yani upuygun ideaları olduğu zaman zorunlu olarak aktif, upuygun ideaları olmadığı zaman da zorunlu olarak pasif"<sup>366</sup> olarak değerlendirilir.

Spinoza, doğru bir idea ile başka algılar arasındaki ayrımı ortaya koyarken, yanlış ve benzeri ideaların köklerini imgelem ile ilişki kurarak açıklar. Buna göre Spinoza, imgelem düzeyinde "...zihnin gücünün kendisinde değil, ama uyuyan ya da uyanık bedenin çeşitli hareketleri kabul etmesine göre dışsal nedenlerden doğan rastgele ve gevşek belli duyumlarda bulduklarını..."<sup>367</sup> belirtmektedir. Bu yüzden "...imgelerin üretilmesini sağlayan işlemler, anlama yetisinin (understanding) yasalarından bütünüyle ayrı yasalar altında yer alır. Ve ruh (soul) onlar açısından bütünüyle bir edilgenlik ilişkisi içindedir"<sup>368</sup>. Yine anlama yetisinin kendi üzerine düşünmesini önleyen bir takım karışıklıklardan da kaçınmamız gerektiğini belirten Spinoza'ya göre, "kimi zaman, imgelem ve zihin arasında herhangi bir ayırım yapmazsak, daha kolay imgelediğimizin bize daha açık olduğuna inanırız ve ayrıca imgelediğimizi anladığımıza da inanırız. Buna göre, son olması gerekeni ilk olarak kavrarız ve böylece ilerlemenin gerçek sırası tersine çevrilir ve hiçbir geçerli sonuç çıkarılmaz"<sup>369</sup>.

Spinoza, imgelemi (imagination) akıl yerine alanları da eleştirir. Ve bu konuda insanların sağlıklarına yararlı olanları iyi, olmayanları kötü olarak değerlendirmelerini de doğru bulmaz. Nitekim o, bu konuda şunları söyler: "...şeylerin doğasını anlamayıp tersine onları yalnızca imgeleyenler şeylere ilişkin hiçbir şey ileri sürmedikleri ve imgelemi akıl diye aldıkları için, şeylerin ve kendi doğalarının bilgisizi olarak şeylerde bir düzen olduğu konusunda katı bir inanç taşırlar"<sup>370</sup>. Benzer şekilde Spinoza, şeylerin

<sup>361</sup> Parkinson, a.g.e., s.148

<sup>362</sup> Guttorm Floistad, "Spinoza's Theory of Knowledge Applied to the Ethics", **Studies in Spinoza Critical and Interpretive Essays**, Ed.by.S.Paul Kashap, University of California, London, 1973, s.251

<sup>363</sup> Spinoza, a.g.e., **Part II, Prop. XLI**, s.114

<sup>364</sup> A.g.e., **Part II, Prop. XLI, Proof.**, s.114

<sup>365</sup> A.g.e., **Part III, Def.II ve III**, s.129-130

<sup>366</sup> A.g.e., **Part III, Prop. I**, s.130

<sup>367</sup> Spinoza, **On The Improvement of the Understanding**, s.32

<sup>368</sup> A.g.e., s.33

<sup>369</sup> A.g.e., s.33-34

<sup>370</sup> Spinoza, **Ethics, Part I, Appendix**, s.78-79



bize duyular tarafından sunulduğunda onları kolayca imgeleyebileceğimiz bir durumdaysa onlara iyi, aksi durumlarda ise kötü düzenlenmiş olacaklarını belirtir. Çünkü bunlar, “...imgelemin değişik yollarda etkilenmesine yol açan imgelem kiplerinden başka birşey değildir ve bunlar bilgisizler tarafından şeylerin başlıca sıfatı olarak görürler. Zira herşeyin kendilerine göre yapılmış olduğuna inanırlar ve birşeyin doğasını ancak o şey ile duygulanışlarına göre iyi ya da kötü olduğunu söylerler”<sup>371</sup>. Bütün bunlar da, “...insanların şeyler hakkında ancak kendi zihinlerinin yatkınlığına göre hüküm verdiklerini ve şeyleri bilmekten ziyade imgelediklerini kanıtıyor... Eğer onları açıkça tanımış olsalardı, kanıtları matematik, yani herkesi kendine çekmek gücü değil, ikna etmek gücü olurdu”<sup>372</sup>.

Görülüyor ki, Spinoza’da biliş tarzının ya da bilme düzeyinin birinci adımında ortaya çıkan imgelemin ya da karışık deneyimin ideaları, birbirleri ile olan ilişkilerinde zorunlu bağlantıları içermezler. Böyle ideaların birleşimi kişisel alışkanlıklara göre yürütülür. Ve tümevarıma dayalı bir metot ile gözlemlerde bulunularak, zorunlu olmayan sonuçlara ulaşılır. Buna göre, biliş düzeyinin bu en alt basamağında mantıksal bir düşünmeden de bahsedilemez.

Parkinson’a göre, “Spinozaca kabul edilen bilginin bu türü (imagination), basit olarak bir illüzyon (illusion) değildir... Bu idea ya da bilgi türü, dedüktif bir kesinlikten yoksundur. Fakat günlük yaşamın ihtiyaçları için uygundur”<sup>373</sup>. Bu nedenle yararlılık açısından bu bilgi türü düşünüldüğünde, uygun olan bir bilgi olarak görülebilir. Nitekim Spinoza, Mektuplarında bir şeyi tanımlamada, deneyime (experience) olan ihtiyacın önemini belirtir<sup>374</sup>. Ancak rasyonalist bir bilgi kuramı kurmayı hedefleyen Spinoza için, bu biliş tarzı ya da bilme düzeyi, yanlış ve yetersizliği içerir. Zira bir şeyin varoluşunun doğru bir şekilde bilinebilmesi ancak dedüktif bir şekilde olabilir.

Spinoza, belli zaman ve yerde gerçekleşen anlamında tikel (particular) olayların bilgisinin kabul edilmesini olası görür. Ancak o, belli zaman ve yer ile bağlantılı olarak şeylerin algılanışını (kavranışını) imgelemin düzeyi olarak değerlendirir<sup>375</sup>. Nitekim Spinoza’ya göre, “...insan zayıflığı için tikel değişebilir şeylerin dizisini izlemek hem bunların tüm sayıyı aşan çokluğundan ötürü hem de bir ve aynı şeyi çevreleyen ve herhangi biri onun varoluşunun ya da varolmayışının nedeni olabilen sonsuz ölçüde türlü koşullardan ötürü, olanaksız olacaktır. Çünkü bunların varoluşlarının özleri ile hiçbir bağlantısı yoktur... Ve sonsuz bir gerçeklik değildir. Yine tikel değişebilir şeylerin özleri varoluş dizilerinden ya da düzenlerinden çıkarılmaz... dışsal ilişkilerin

<sup>371</sup> A.g.e., Part I, Appendix, s.78-79

<sup>372</sup> A.g.e., Part I, Appendix, s.78-79

<sup>373</sup> Parkinson, a.g.e., s.156

<sup>374</sup> Spinoza, Correspondence, Letter XXVIII (X), s.316

<sup>375</sup> Parkinson, a.g.e., s.158

ötesinde hiçbir şey vermezdi ve bunların hepsi de şeylerin en iç özünden uzaktır<sup>376</sup>. Buna göre, Spinoza açısından şeyler, ancak bilginin ikinci (reason) ve üçüncü türü (intuitive) bağlamında düşünüldüğünde, zaman ve yer ile bağlantısız bir şekilde şeyler sonsuz (eternal) olarak düşünülür<sup>377</sup>. Böylece, bilginin birinci türü dedüktif bir kesinlik taşımaz. Çünkü Spinoza’da bilginin dedüktif bir kesinlik taşıması daha çok bilginin ikinci ve üçüncü türleri ile ilişkilidir.

Bilme düzeyinin en altında yer alan bu imgelemin ideaları ya da bilgisi, zorunlu olarak bulanık ve upuygun olmayan idealardır. Zira Deleuze’un da belirttiği gibi, Spinoza açısından bu idealar, “...öncüllerinden, nedenlerinden ayrılmış, koparılmış sonuçlar; ya da... bu nedenlerin bilgisinden bağımsız etkilerin, sonuçların bilgisidir<sup>378</sup>. Böylece bu bilme düzeyinde insan, sürekli çevresi tarafından duygulanmış olmaktan kaçınmaz. Bu süreç ise, onun bedeni üzerine duyulara ait (sensory) iz bırakma süreçleridir. Ve bunlar da idea olarak karşılığı zihinde yansıtılır. Bu idealar da zorunlu olarak karışık olan idealardır<sup>379</sup>.

Deleuze, bu bilme derecesiyle ilgili Spinoza’nın düşüncelerinin Descartes’a karşı zorunlu bir tepki olduğunu belirtir. fiöyle ki, Spinoza Etika’nın ikinci bölümünde, büyük bir ısrarla kendimizi ve dışımızdaki bedenleri ya da cisimleri sadece ve sadece dış cisimlerin bizim bedenimiz üzerinde bıraktıkları duygulanışlar aracılığıyla bilebileceğimizin altını çizmektedir. Bunlar ise anti-Descartesçi önermelerdir<sup>380</sup>. Çünkü Spinoza, düşünen şeyin (res cogitans) bizzat kendisi tarafından her türlü kavrayışını reddetmektedir. Yani, cogito’nun varoluş imkanlarının her türünü reddetmektedir<sup>381</sup>.

Spinoza’ya göre, “...zihin upuygun olmayan idealara sahip olması bakımından zorunlu olarak pasiftir<sup>382</sup>. Buna göre, pasif durumlar, zihinde olumsuzluğu içine alan birşey bulunmaması bakımından, kendi başına açık ve seçik olarak algılanmayan Doğanın bir bölümü gibi görülmesi bakımından zihne yüklenebilir. Yine bu pasif haller, zihne yüklendikleri tarza benzer bir şekilde tikel şeylere de yüklenebilirler<sup>383</sup>. Bu çerçevede, “bedenimizde onun etki gücünü artıran ya da azaltan herşeyin ideası, zihnimizde düşünme gücü üzerine aynı etkiyi yapar<sup>384</sup>. Nitekim zihin büyük değişikliklerden edilgin bir durumda olabilir. Bu pasif durumlar da “neşe” ve “keder”

<sup>376</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.37

<sup>377</sup> Parkinson, **a.g.e.**, s.158-159

<sup>378</sup> Deleuze, **a.g.e.**, s.22

<sup>379</sup> Yirmiyahu Yovel, “The Second Kind of Knowledge and the Romoval of Error”, **Spinoza on Knowledge and the Human Mind**, Ed. by Yirmiyahu Yovel, Spinoza b. 2000, The Jerusalem Conference E.J.Brill, New York, Vol.II, 1994, s.94

<sup>380</sup> Deleuze, **a.g.e.**, s.24

<sup>381</sup> **A.g.e.**, s.24-25

<sup>382</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. III, Proof.**, s.135

<sup>383</sup> **A.g.e., Part III, Prop. III- Note**, s.135-136

<sup>384</sup> **A.g.e., Part III, Prop. XI**, s.138

duygulanışlarını ortaya çıkarır. fiöyle ki Spinoza, “Neşe deyince ben ileride zihni daha büyük bir yetkinliğe geçiren tutkuyu anlayacağım. Keder deyince de zihni daha az yetkin kılan tutkuyu anlayacağım”<sup>385</sup> şeklinde bir değerlendirmede bulunur. Buna göre Spinoza, “bütün tutkuları en ince ayrıntısına varıncaya kadar bu iki temel duygudan türetecektir”<sup>386</sup>.

Bu nedenle, bu duygulanış idealarının dünyasına ve neşe ile kederin bu sürekli duygusal varyasyonlarına bütünüyle kapatılmış haldeyiz. Yani, bu duygulanış idealarının dünyasında hep tutkuların dünyasındayızdır. Ve kendi duygularımızın nedeni ise biz değilizdir. Kendi duygularımızın nedeni olmadığımız için de, onlar hep bizden başka birşey tarafından üretiliyorlar, yani böyle bir durumda hep pasif durumdayızdır<sup>387</sup>. İşte bunlardan kurtulmak için de biliş tarzının ya da bilme düzeyinin bu en alt basamağından uzaklaşıp, ikinci tür bilme düzeyine ya da akıl bilgisine geçmeliyiz.

Sonuç olarak Spinoza’da birinci tür bilgi ya da imgelemin ideaları ya da bilgisi, başka bir ifade ile duygulanış ideaları, biliş tarzlarının ya da bilme düzeylerinin en alt derecesinde yer alırlar. Bu bilme düzeyinin de duyu deneyleri ile bağlantısı olduğu kabul edilmektedir. Bu duyu deneylerine ait bilgiler ise, bilginin pasif formları olarak, akıl bilgilerinin formlarına karşıttırlar. Ayrıca bu düzeydeki bilgi türleri, upuygun olmayan ve yanlış ideaların da kaynağıdır. Bu tür olumsuzluklardan kurtulmak isteyen insan zihni de bilginin ikinci türüne, yani akıl bilgisine yükselmek zorundadır.

### 2.3.2. Bilginin İkinci Türü ya da Akıl Bilgisi (Reason)

İmgelemin idealirından nasıl kurtulabiliriz? Ya da duygulanış idealarından nasıl çıkabiliriz? Yine eylem gücümüzün artışına ve azalışına dayalı olarak “pasif” duygulardan nasıl kurtulabiliriz? Ayrıca upuygun olmayan ideaların dünyasından nasıl çıkabiliriz? Yanlış ya da hatalı bilgiden uzaklaşmak olanaklı mıdır? Kısacası, bilginin birinci türünden, ikinci türüne nasıl geçebiliriz? Ve bilginin bu ikinci türü, biliş tarzlarının ya da bilme düzeylerinin son bir noktası mıdır? Yoksa bir geçiş ve ara bilgi düzeyi midir?

Spinoza’nın “ikinci tür bilgi” (cognitio secundi generis) adını verdiği bilgi düzeyi ya da derecesi, upuygun ideaları kapsayan ve zorunlu olarak doğru olan bilgidir<sup>388</sup>. Spinoza, bu bilgi düzeyini “imgelem”in düzeyinden ayırarak *akıl* (reason) düzeyi olarak adlandırır. Ancak bu bilgi türü, yalnızca bilim adamlarına açık olan bir bilgi değildir.

<sup>385</sup> A.g.e., Part III, Prop. XI, Note, s.138

<sup>386</sup> Deleuze, a.g.e., s.27

<sup>387</sup> A.g.e., s.32-33

<sup>388</sup> Copleston, a.g.e., 36; Ayrıca bkz. Cevizci, a.g.e., s.143

Çünkü bütün insanlar kimi upuygun idealara sahip olabilmektedirler<sup>389</sup>. Buna göre, insan bilginin birinci düzeyinden ikinci düzeyine geçerken Spinoza açısından, ilişkisiz izlenim ve muğlak ya da bulanık idelardan, birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış açık önerme ve upuygun idealara geçilir<sup>390</sup>.

Spinoza'ya göre, "... insan zihni, Tanrının sonsuz zihninin bir parçasıdır. Bu nedenle insan zihni şunu ya da bunu algılıyor dediğimiz zaman, bizim Tanrı'nın, sonsuz olmak bakımından değil, fakat insan zihninin özü yoluyla açıklanmak bakımından veya Tanrı insan zihninin özünü oluşturduğu sürece, bu ya da şu ideaya sahip olduğundan başka hiçbir şey söylemediğimiz sonucu çıkar".<sup>391</sup> Bundan dolayı bireysel insan zihni, bir düşünceler toplamından, bir idealar kümesinden meydana gelir. Nitekim, bu ideaların objeleri de bireysel insan bedeninin değişki ya da durumlarıdır<sup>392</sup>. Buna göre de insan zihni, "bedenden bağımsız bir etkinlik içinde olan müstakil bir töz olmayıp, bedenimin ardışık hallerinin idealar düzenindeki ifadesinden başka hiçbir şey değildir<sup>393</sup>." Dolayısıyla bilgi denilen olgu, zihnin bu işleyişde ortaya çıkan durum ya da değişkilere verilen addır.

Spinoza açısından, bütün insan bedenleri yayılımın moduslarıdır. Buna göre, insan zihni ise, bedenlerin ideaları durumundadır<sup>394</sup>. Böylece bütün zihinler, bedenlerin kimi ortak niteliklerini, yani yayılımlı Doğa'nın kimi yaygın özelliklerini ya da ortak özelliklerini yansıtacaklardır<sup>395</sup>. Nitekim, Spinoza'ya göre, "her şeyde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir şekilde tasarlanabilir<sup>396</sup>. Başka bir ifade ile, bir özellik parçada ve bütünde eşit bir şekilde bütün cisimlerde ortaksa zihin zorunlu olarak onu algalayacak ve ona ilişkin ideası da upuygun bir idea olacaktır.

Bu konunun daha iyi anlaşılması için Spinoza, şöyle bir örnek verir: "A, bütün cisimlerde ortak olan olarak, bütünde olduğu kadar her cismin parçalarında da bulunan bir şey olsun. A'nın upuygun bir tarzda kavranabileceğini ileri söylüyorum. Çünkü A'nın ideası, Tanrının hem insan bedeninin hem de onun değişkilerinin idealarını taşıması ölçüsünde onda zorunlu olarak upuygun olacaktır. Ve bu idealar, insan bedeninin olduğu kadar dış cisimlerin de doğasını bir parça kavrayacaktır. Başka bir ifade ile, bu idea zorunlu olarak, insan zihni kurması bakımından Tanrıda upuygun

---

<sup>389</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.36

<sup>390</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.143

<sup>391</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XI, Corallary**, s.91

<sup>392</sup> *A.g.e.*, **Part II, Prop. XIII ve Proof.**, s.91-92; bkz. Cevizci, *a.g.e.*, s.142

<sup>393</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.142

<sup>394</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XII ve Prop. XIII ve Proof.**, s.91-92

<sup>395</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.36

<sup>396</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XXXVIII**, s.109

olacaktır”.<sup>397</sup> Bu bakımdan da zihin, zorunlu olarak A’ya upuygun bir tarzda kavrayacaktır. Bu kavrayışta zihin, “A’yı yalnız kendi kendisini kavraması bakımından değil, aynı zamanda kendi bedenini ve başka bütün dış cisimleri kavraması bakımından da kavrar<sup>398</sup>.” Sonuçta A’nın başka türlü kavranması düşünülemez.

Spinoza bu açıklamasından sonra, bütün insanlarda ortak bazı idealar ve kavramların (common notions) var olduğu<sup>399</sup> sonucunu çıkarır. Çünkü, “bütün cisimler herkes tarafından upuygun olarak ya da açık ve seçik olarak algılanması (kavranması) gereken belli noktalarda benzerlik gösterirler”.<sup>400</sup> Bu *ortak kavramlar* ise, imgeleme dayalı bilgi türünde ifade edilen *evrensel idealar* ile karıştırılmamalıdır. Çünkü evrensel idealar, bileşik imgelerdir ve mantıksal olarak ilişkisiz idealar karışıklığı tarafından oluşturulmuşlardır. Oysa ortak kavramlar, şeylerin anlaşılması için mantıksal olarak gereklidir.<sup>401</sup> Dolayısıyla ortak kavramlar düzeyinde, insan zihni, biliş tarzının ya da bilme düzeyinin bir üst basamağına yükselmiştir.

Yine, bu konuda Spinoza’ya göre, “şayet insan bedeninin ve bu bedeni uygulandırmakta olan bazı dışsal cisimlerin ortak özellikleri varsa ve bu özellik, dış cisimlerin herhangi birinin parçasında olduğu kadar bütününde de bulunuyorsa, bu özellikten dolayı idea zihinde upuygun bir şekilde bulunacaktır”.<sup>402</sup> Böylece bir ideanın upuygun olması ile ortak kavramlar (common notions) arasında doğrudan bir ilgi gören Spinoza’ya göre, “... bedenin başka bedenlerle *ortak* ne kadar özelliği varsa, zihin de birçok şeyleri o kadar *upuygun* olarak kavramaya yetkilidir”.<sup>403</sup> Buna göre, bu gelinen noktada, “zihinde yetkin olan idealardan çıkan bütün idealar da upuygundurlar”.<sup>404</sup> Bu bağlamda Spinoza, şeylerin özelliklerine ilişkin ortak kavramları ve upuygun ideaları, akıl(reason) ya da ikinci türden bilgi<sup>405</sup> olarak adlandırır.

Ortak kavramlar ya da idealar düşüncesini, sıfatlar ve sonsuz moduslar konularına taşıyan Spinoza’ya göre “bütün cisimler belli bakımlardan anlaşılır”.<sup>406</sup> Zira, gerçekten bütün cisimler aynı ve tek sıfatın kavramlarını kapsamaları dolayısıyla birbirleriyle ilişkilidirler. Bu yüzden bazen hızlı bazan de yavaş hareket etmeleri bakımından ya da hareket ve durgunluğa uygun olmaları bakımından birbirlerine uygundurlar<sup>407</sup>. Buna

<sup>397</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXVIII, Proof., s.109–110

<sup>398</sup> A.g.e., Prop. XXXVIII, Proof., s.109

<sup>399</sup> A.g.e., Prop. XXXVIII, Corallary, s.110

<sup>400</sup> A.g.e., Prop,XXXVIII, Corallary, s.110

<sup>401</sup> Copleston, a.g.e., s.36

<sup>402</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XXXIX, s.110

<sup>403</sup> A.g.e., Part II, Prop. XXXIX, Corallary, s.111

<sup>404</sup> A.g.e., Part II, Prop. XL, s.111

<sup>405</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLI, Note II, s.113

<sup>406</sup> A.g.e., Part II, Lemma II, s.93

<sup>407</sup> A.g.e., Part II, Lemma II, Proof., s.93

göre, “ortak kavramlar,” hareket ve durgunluk gibi sonsuz moduslarla ya da yayılım sıfatının kavramlarıyla ilişkilidir.

Ortak kavramlar (common notions), bütün zihinlerde ortak olanlar olmayıp, ya bir bütün olarak (yayılım, hareket ve durgunluk) ya da bir parça olarak (en az iki şey olarak, ben ve diğeri) cisimlerle ortak bazı şeyleri temsil ederler ve dolayısıyla böyle adlandırılırlar. Bu anlamda ortak kavramlar, soyut (abstract) idealar olarak görülmezler<sup>408</sup>. Bu bağlamda söz konusu ortak kavramlar, iki ya da çok cisim (ya da beden) arasında bir birleşimin betimlenmesi ve bu birleşimin birliğidir<sup>409</sup>. Bundan ötürü Deleuze göre, ortak kavramların anlamı, “matematiksel olmaktan çok biyolojikseldir”.<sup>410</sup> Yine bu kavramlar, varolan cisimler arasındaki birleşim ya da uyumun bağlantılarını ifade eder. Ve bunlar sadece ikinci aşamada zihinlerde ortaya çıkanlardır. Çünkü ortak kavramlar, sadece etkilenen bedenlere sahip olan zihinlerde ortak(common) olanlardır<sup>411</sup>. Böylece bilginin ikinci türü, şeylerin özelliklerinin upuygun ideaları ile bağlantılı olduğu gibi, ortak kavramlara sahip olmamız gerçeği ile de ilişkilidir.

Ortak kavramlar ya da bilginin ikinci türü seviyesinde, Spinoza'nın bilginin birinci türünde ortaya çıkan bir takım olumsuzlukları gidermeye çalıştığı görülür. Deleuze göre, Spinoza'nın ortak kavramlar seviyesinde, ortak bir bedenin diğeri üzerindeki etkisiyle (birinci bilgi türü) ilgilenilmemektedir. Ortak kavramlar (ikinci tür bilgi) seviyesinde daha çok iki beden (ya da cisim) arasındaki karakteristik oranların uygunluk ve uygunsuzlukları dikkate alınır<sup>412</sup>. Böylece ortak kavram ya da idealar, “... bir bedenin öteki üzerindeki etkisini, yani iki bedenin karışımını temsil etmek yerine, iki bedenin karakteristik oranlarının iç uygunluk ve uygunsuzluğunu temsil eden...”<sup>413</sup> idealardır.

Bu bağlamda, imgelemin ideaları ile ortak kavramlar arasındaki farka gelince ortak kavramlar, “... bir bedenin başkasıyla dıştan karışımının veya bir bedenin diğeri üstündeki etkisinin yakalanması değildir... nedenin kavranmasına yükselmektedir”<sup>414</sup>. Böylece imgelemin idealarında olduğu gibi şeylerin yalnızca sonuçlarıyla ilgili değildir.

Copleston'un ifade ettiği gibi, ortak kavramlar matematiğin ve fiziğin temel ilkelerinin temel dayanakları durumundadırlar. Bu ilkelerden mantıksal olarak çıkarılacak sonuçlar da açık ve seçik ideaları temsil ettikleri için, dünyanın dizgesel

---

<sup>408</sup> Deleuze, **Spinoza: Pratical Philosophy**, s.54

<sup>409</sup> **A.g.e.**, s.54

<sup>410</sup> **A.g.e.**, s.54

<sup>411</sup> **A.g.e.**, s.55

<sup>412</sup> Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, s.32–33

<sup>413</sup> **A.g.e.**, s.33

<sup>414</sup> **A.g.e.**, s.33

ve bilimsel bilgisini olanaklı kılmaktadır<sup>415</sup>. Ancak Spinoza, ortak kavramlar terimini sadece matematiğin ve fiziğin temel ilkeleri ile sınırlamaz. O, bu terimi kendiliğinden açık olan bütün gerçeklikleri de içermek üzere kullanır.

Spinoza, ikinci tür bilgiye zorunlu olarak “doğru” (truth) olan olarak bakmaktadır<sup>416</sup>. Bu bilgi düzeyinin zorunlu olarak doğru olmasında, upuygun idealar üzerine dayandırılmalarına bağlıdır. fiöyle ki, “... upuygun olan idealar ikinci ve üçüncü türden bilgilere aittir”.<sup>417</sup> Bu bağlamda upuygun idealar, “obje ile ilişiği olmadan kendi başına gözönüne alınca doğru bir ideanın bütün içsel özelliklerini...”<sup>418</sup> ifade etmektedirler. Böylece upuygun bir ideanın doğruluğunun ölçütü, ideanın kendisinin dışında aranmamalıdır. Çünkü onun ölçütü kendisidir<sup>419</sup>. Ve ona sahip olma konusunda biz onun upuygun oldukları konusundaki bilgimizden kesin emin oluruz.

Spinoza’ya göre, ikinci bilgi türü, hatta daha sonra açıklayacağımız üzere, bilginin üçüncü türü, birinci tür bilgidan farklı olarak, “bize doğruyu yanlıştan ayırmayı öğreten”<sup>420</sup> türden bilgilerdir. Spinoza açısından bu önerme ise, kendiliğinden apacık bir önerme olarak kabul edilir. Zira gerçekten, “doğruyu yanlıştan ayırmasını bilen bir kişi doğru ve yanlış hakkında upuygun bir ideaya sahip olmalıdır”.<sup>421</sup> Buna göre, ikinci (hatta üçüncü) tür bilgi sayesinde, doğruyu yanlıştan ayırabilme imkanına sahip olabilmekteyiz.

Upuygun ideaların doğruluğu konusunda Spinoza, düşüncelerini şu şekilde devam ettirir: “Doğru bir ideaya sahip olan birisi, aynı zamanda doğru bir ideaya sahip olduğunu bilir ve bu bilgisinin hakikatından asla şüphe duymaz”.<sup>422</sup> Upuygun bilgi de, varolan bir şeyin nedenini açıklamayı içerir. Böylece upuygun bir A ideasının bilgisi, A’nın nedenini içerecek ve objesini upuygun bir şekilde temsil edecektir<sup>423</sup>. Buna göre bizdeki doğru idealar, “insan zihninin doğasıyla ifade edilmesi bakımından, Tanrıda upuygun olan idealardır”.<sup>424</sup>

Spinoza “Anlama Yetisinin İyileştirilmesi” adlı eserinde de bilginin bu ikinci türü konusunda düşüncelerini ortaya koyar: Algılayış türünün bu düzeyinde, “... ya nedeni sonuçtan ya da tikel bir özelliğin gerekli varlığını genel bir kavramdan çıkarsayarak, bir

<sup>415</sup> Copleston, a.g.e., s.36

<sup>416</sup> Spinoza, **Ethics, Part II, Prop. XLI**, s.114

<sup>417</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XLI, Proof.**, s.114

<sup>418</sup> **A.g.e., Part II, Def. IV**, s.82

<sup>419</sup> Copleston, a.g.e., s.35–36

<sup>420</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XLII**, s.114

<sup>421</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XLII, Proof.** s.114

<sup>422</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XLIII**, s.114

<sup>423</sup> Diana Steinberg, “Metod and the Structure of Knowledge in Spinoza”, **Pacific Philosophical Quarterly**, University of Southern California and Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1998, Vol 79, s.162–163

<sup>424</sup> **A.g.e., Part II, Prop. XLIII, Proof.**, s.114

şeyin özünü başka bir şeyden türeten bilgiye ...<sup>425</sup> ulaşılır. Örneğin, bir şeyi başkasından çıkarsamamızda, bir başkasını değil, ama belli bir cismi duyumsadığımızı açıkça algıladığımız zaman, oradan açıkça zihin cisim ile birleştiğini ve birliklerinin böyle bir duyumun nedeni olduğunu çıkarırsınız. Ancak, oradan duyumun ve birliğin doğasını tam olarak anlayamayız<sup>426</sup>. Başka bir anlatımla konuyu Spinoza şöyle açıklar: “... görmenin doğası ile bir tanışıklık kazandıktan ve bir ve aynı şeyin uzakken yakinken olduğundan daha küçük görünmesine yol açan özelliği taşıdığını öğrendikten sonra, güneşin görüldüğünden daha büyük olduğunu çıkarırsayabilir ve aynı türden başka sonuçları çıkarabilirim”<sup>427</sup> der. İşte bu algılayış düzeyi de Spinoza’da bilginin ikinci türüne uygun düşmektedir.

Bilginin ikinci türü ya da akıl (reason) bilgisi, şeylerin özellikleri hakkında upuygun idealarla ve ortak kavramlarla ilgilidir<sup>428</sup>. Buradaki akıl bilgisi ise, dedüktif (deducive) bilgiyi içerir<sup>429</sup>. Parkinson, Spinoza’nın akıl bilgisi (reason) konusundaki yorumunda, “... birkaç istisna ile birlikte Etika’nın bütünün, bilginin ikinci türünün sözlü (verbal) bir formu içerisinde bir ifadesi olduğunu...”<sup>430</sup> belirtmektedir. Böyle bir iddianın ise, Fløistad’a göre Etika’da önemli destekleri vardır. Nitekim, Etika baştan başa dedüktif formun bir türüne sahiptir. Buna göre ortaya konulacak önermeler, temel aksiyom, postulat ve tanımlardan çıkarılır<sup>431</sup>. Dolayısıyla bilginin oluşumunda zihin dedüktif bir şekilde işler.

Bu bağlamda, Spinoza açısından kendiliğinden açık aksiyomlardan mantıksal olarak türetilmiş herhangi bir önermeler dizgesi zorunlu olarak doğru olduğu kabul edilir. Böylece kendiliğinden açık olan bir önermenin doğruluğundan da kuşku duymak mümkün olmamaktadır. Ayrıca kendiliğinden açık olan bir önerme tarafından mantıksal olarak gerektirilmiş görülen önermelerin doğruluğunda da hiçbir suretle kuşku duyulmaz<sup>432</sup>. Buna göre, Spinoza bilgi’nin kaynağı konusunda rasyonalist bir tutum sergilemektedir.

Yovel’e göre, Spinoza bilginin dereceleri ya da düzeylerini açıklamada, asla upuygun bilgi ile başlamaz. Çünkü, insanın başlangıçtaki bilişsel (cognitive) duruşu, zorunlu olarak duyu–algıları (sense–perception)’dır. Ve bunlar da yanlış ya da hatalı bilgilerin kaynağıdır. Bu nedenle akıl bilgisi (reason) ya da bilginin ikinci türü, hata ya

425 Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.8

426 A.g.e., s.8

427 A.g.e., s.9

428 Spinoza, *Ethics, Part II, Prop. XL, Note II*, s.113

429 Fløistad, *a.g.m.*, s.257

430 Parkinson, *a.g.e.*, s.35

431 Fløistad, *a.g.m.*, s.258

432 Copleston, *a.g.e.*, s.37



da yanlışın düzeltilmesini sağlayacaktır<sup>433</sup>. Zira, bu bilme düzeyi ya da biliş tarzında devreye upuygun olmayan idealar değil, upuygun idealar girmiş ve hataların giderilmesi sağlanmıştır.

Copleston'a göre, Spinoza'da "ikinci tür bilgiyi temsil eden genel önermelerin, tündengelimli ya da çıkarsama temelindeki bir dizgesi hiç kuşkusuz soyut karakterdedir".<sup>434</sup> Buna göre, birinci'den ikinci tür bilgi düzeyine geçirildiğinde, "mantıksal olarak ilgili ve açık önermelere ve upuygun idealara geçilir... Aynı zamanda duyusal–algının ve imgelemin somutluğu, matematiğin, fiziğin ve öteki bilimlerin soyut genelliği için terkedilir".<sup>435</sup> Böylece akıl bilgisinin, bilimsel bilgi ile bir ilgisi ortaya çıkmaktadır.

Bu bağlamda, Spinoza açısından bilimsel bilginin içerikleri, akıl bilgisi ya da ortak kavramlar<sup>436</sup> olmaktadır. Bilimin içeriği, mutlak olarak doğru (true) olarak kabul edilenlerdir. Buna göre, bilimsel bilgi, bütün insanlar için akıl bilgisi bağlamında hatadan uzak, upuygun ideaların tutarlı sistemi içerisinde değerlendirilir. Upuygun idealardan bilim, dedüktif bir çıkarsama ile evrenini oluşturur<sup>437</sup>. Kısaca "bilim, ortak kavram ile başlar".<sup>438</sup> Yani, Spinoza'da ortak kavramlar, Descartes'in öne sürdüğü açık ve seçik olan birincil niteliklere karşılık olarak, bilimin başlangıcında yer alırlar. Bilimin ideaları ise, upuygun olan idealardır. Buna göre, bilimin ideaları gerçekliğin algılanabilir bütün unsurlarına referans ettikleri sürece gerçekliğin hakikat ya da doğru görünmesini sağlar<sup>439</sup>. Bundan dolayı bilim, bütün herkes için aynı ve ortaktır.

Görüldüğü gibi Spinoza açısından, "akıl ve bilim ortak kavramların öz niteliklerinin özsel öğeleri içinde ortaya çıkarlar... Böylece bilginin sistemleşmesi olarak bilim, her ne kadar duyu deneylerine dayanıyorsa da duyu deneylerinden daha fazla şeylerin edimsel düzenini bize verir".<sup>440</sup> Buna göre, bilim ortak kavramlar ile doğrudan ilişkilidir<sup>441</sup>. Bu amaçla Spinoza'ya göre, "aklın (reason) doğası, şeyleri zorunsuz olarak değil, fakat zorunlu olarak görmektedir".<sup>442</sup> Böylece şeyleri doğru olarak, yani zorunlu olarak algılamak, aklın doğası gereğidir. Çünkü şeyleri zorunsuz olarak görmek, ancak imgelem ideaları ile mümkün olabilmektedir<sup>443</sup>.

---

<sup>433</sup> Yovel, **a.g.m.**, s.93

<sup>434</sup> Copleston, **a.g.e.**, s.37

<sup>435</sup> **A.g.e.**, s.37

<sup>436</sup> Joachim, **a.g.e.**, s.175

<sup>437</sup> **A.g.e.**, s.175

<sup>438</sup> **A.g.e.**, s.176

<sup>439</sup> Çüçen, **a.g.e.**, s.152

<sup>440</sup> **A.g.e.**, s.152

<sup>441</sup> Joachim, **a.g.e.**, s.176

<sup>442</sup> Spinoza, **a.g.e.**, **Part II, Prop. XLIV**, s.116

<sup>443</sup> **A.g.e.**, **Part II, Prop. XLIV, Proof.**, ve **Corollary I**, s.116

Bu nedenle, Spinoza açısından “şeyleri herhangi bir tarzda ezeli olarak kavramak aklın doğasından gelir”.<sup>444</sup> Öyle ki, akıl şeyleri zorunlu bir tarzda, yani kendinde olduğu gibi kavrar. Ancak şeylerin bu zorunluluğu Tanrının ezeli doğasının zorunluluğunun aynıdır. Buna göre, şeyleri herhangi bir tarzda ezeli olarak kavramak aklın doğası gereğidir. Yine aklın temelleri, bütün şeylerde “ortak” (common) olan ve dolayısıyla hiçbir suretle tikel özü açıklamayan şeylerdir. Sonuç olarak akıl bilgisi düzeyinde şeyler, zaman ile herhangi bir ilişkisi olmaksızın belli bir “ezelilik” türü altında tasarlanmaları gerekir<sup>445</sup>. Bu yönüyle de akıl bilgisi ya da bilimsel bilgi, imgelemin bilgisi ya da idealarından ayrılır. Dolayısıyla burada “bilimsel bilgi, zamansız (timeless) zorunlu bir tutarlılığın ifadesi olan bir gerçekliği sergilemektedir.<sup>446</sup> Böylece Spinoza’da bilimsel bilgi ile kastedilen, bilginin ikinci türü ya da akıl bilgisi ile aynı anlama gelmektedir.

Spinoza’da biliş tarzının ya da bilme düzeyinin bu basamağında yer alan “ortak kavramlar” (common notions) Deleuze göre, soyut bir şekilde değil, aksine somut olarak düşünülür. Ayrıca ortak kavramlar, nedenlerden ayrılmış sonuçlarla ya da etkilerle tanınmaya mahkum olmak yerine, nedenlerle tanınacaktır. Ve sonuçta uygun idealar oluşacaktır.<sup>447</sup> Buna göre Spinoza’da ortak kavramlar, soyutlama ile asla karıştırılmaz. Nitekim ortak kavramlar, “... bütün bedenlere ya da çok sayıda bedene – en az iki– ortak olan, aynı zamanda hem bütüne hem de kısma ait olan ideadır. Öyleyse bütün zihinlerde ortak olan kavramlar bulunmalıdır, ama bunlar bütün zihinlere ancak önceden bütün bedenlere ortak bir şeyin ideası oldukları ölçüde bütün zihinler de ortaktır”.<sup>448</sup> Bundan ötürü, bilginin ikinci düzeyinde geçerli olan ortak kavramlar, soyutlamalar olarak değerlendirilmez.

Burada şöyle bir soru akla gelebilir. Bütün bedenlerde “ortak” olan nedir? Örneğin, hareket ve durgunluk bütün bedenlerde ortaktır diyebileceğimiz kavramların nesnelidir. Böylece iki bedende ya da iki zihinde ortak olan bir şeyi işaret eden ortak kavramlar vardır. Ortak kavramlar ise, soyut değildirler, tür ve cinslerle de bir ilgileri yoktur<sup>449</sup>. Bunlar yalnızca birçok bedende veya bütün bedenlerde ortak olan şeyleri dile getirmektedir. Zira ortak kavramların objeleri ya da ideatusunu (objesi) her cisim ya da her yayılımın moduslarının özellikleridir<sup>450</sup>.

Hampshire’ye göre, ortak kavramları (common notions), bilginin birinci türünde geçerli olan evrensel kavramlardan (universal notions) ayıran en önemli özelliklerden

<sup>444</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLIV, Corallary II, s.117

<sup>445</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLIV, Corallary II, Proof., s.117

<sup>446</sup> Joachim, a.g.e., s.176

<sup>447</sup> Deleuze, a.g.e., s.34

<sup>448</sup> A.g.e., s.34–35

<sup>449</sup> A.g.e., s.35

<sup>450</sup> Hampshire, a.g.e., s.95

birisi, “ortak kavramların yayılımlı şeylerin mantıksal olarak zorunlu ideaları üzerine yükselmesidir. Oysa evrensel kavramlar, mantıksal olarak karışık ve bağlantısız ideaların terkibinden oluşmuştur”.<sup>451</sup> Bu bağlamda ortak kavramlar ya da idealar, açık ve seçik olarak tasarlanan, upuygun idealardır. Yani upuygun bir ideanın işaretidir ve bir kesinlik taşır. Çünkü ortak kavramlar, evrende mantıksal olarak zorunlu birşeyleri temsil eder<sup>452</sup>. Böylece bütün diğer gerçek bilgi olarak iddia edilen idealar ve yargılarla karşılaştırılırsa, ortak kavram ya da idealar, açık ve seçiklik, upuygunluk ve kesinlik taşıyan kavramlar olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda Yovel’e göre, Spinoza’da “bütün upuygun idealar, ya ortak kavramlardan ya da ortak kavramlardaki kurallara göre çıkarılır”.<sup>453</sup> Buna göre ortak kavramlar (Descartes’a benzer bir anlamda) açık ve seçik kavramlardır. Ortak kavramları oluşturmada ise zihin, doğuştan güçlerini kullanılır. Bütün evrelerde zihin, kendi kendisi tarafından üretilen ideaları kullanılır. Bunlar da upuygun idealar anlamında tertip edilenlerdir<sup>454</sup>. Böylece Spinoza, ortak kavramlar açıklaması ile Descartes, Leibniz hatta Kant’ta tartışılmayan bir şekilde konuyu ele aldığı görülür. Zira Spinoza, naturalistik insan bakışı ve içkin metafizik görüşüyle, aklın bu yönünü ele alır. Ve aklın temellerini çizmeye çalışır<sup>455</sup>. Çünkü aklın temelleri ortak kavramlarla doğrudan ilgilidir.

Spinoza, akılsal doğruları ya da ortak kavramları, doğa dışında değil içkin bir şekilde doğa içinde naturalist bir şekilde ele alır. Böylece o, bu konuyu aşkın bir şekilde ya da bir takım salt idealardan hareketle açıklamaya çalışanlardan ayrılır. Öyle ki Spinoza, aklın temellerini “dış etkilerden gelmeyen, içkin objektif bir şekilde doğa’da var olan, rasyonel doğrular olarak”<sup>456</sup> değerlendirir. Ayrıca bu rasyonel doğrular, “Platonik idealar dünyasından miras olmadığı gibi; bu doğrulara içten bir şekilde bağlı olan aşkın bir Tanrı zihninden (Leibniz) ya da onların seçimi ve garantisi olarak insan zihnini gösteren (Descartes) düşüncelerden de miras değildir”.<sup>457</sup> Çünkü Spinoza’da zihin, gözlenen doğa ile bağlantısında ortak kavramları ya da rasyonel doğruları oluşturmakta olduğu görülür.

Bu yönüyle de Spinoza'nın, diğer *rasyonalist* filozoflardan ayrıldığı görülmektedir. Çünkü o, ortak kavramlar görüşüyle bir rasyonalist filozof olmasına rağmen, akılsal doğruları doğa dışında değil, bir nevi deneysel bir şekilde, doğa'nın

---

<sup>451</sup> A.g.e., s.95

<sup>452</sup> A.g.e., s.96–97

<sup>453</sup> Yovel, a.g.m., s.96

<sup>454</sup> Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Company, 1984, s.178

<sup>455</sup> Yovel, a.g.m., s.96

<sup>456</sup> A.g.m., s.97

<sup>457</sup> A.g.m., s.97

içinden çıkarmaktadır<sup>458</sup>. Buna göre Spinoza, bu kuramı ile, “... tikellerden (particulars) hareketle soyutlamanın empirik modellerini reddeden Kartezyan doktrinin doğuştan idealar kuramından ayrılır”.<sup>459</sup> Böylece Spinoza, ortak kavramlar kuramı ile tamamen salt bir akılsal değerlendirmelerden hareket eden bir filozof görüntüsünde değildir. Nitekim Spinoza’da “... ortak kavramlar, doğa kanunlarının temellerinin epistemolojik karşılıkları olarak ele alınır...”<sup>460</sup>

Spinoza, bilginin ikinci türü ya da akıl (reason) bilgisi konusunu Etika’da “orantılı dördüncü” (fourth proportional) adını verdiği örneği ile de açıklamaya çalışır<sup>461</sup>. İkincinin birinciye karşı durumu ne ise dördüncünün üçüncüye karşı durumu aynı olmak üzere üç sayı vermiş olsun. Burada dördüncü sayının ne olduğu bulunmaya çalışılsın, Tüccarlar ikinci ile üçüncüyü çarpım ve çarpımı birinciye bölmede şüphe etmeyeceklerdir. Çünkü ustalarından öyle öğrenmiştir. (Bu durum daha önce gösterdiğimiz üzere bilginin birinci türü ile ilgilidir.) Bundan başka bu usule ait çoğu kere çok basit sayılarda, ya da Euklides’in 7’inci kitabının 9’uncu önermesinin kanıtından tüm orantıların ortak özelliği kuvveti ile deney yapmışlardır (bilginin ikinci türü.) Fakat (daha sonra göstereceğimiz üzere) en basit sayılarda tüm bunlara gerek görülmez. Örneğin, 1,2, 3 sayıları verilmişse dördüncü orantının “6” olacağını herkes görür. Bu çok açıktır. Çünkü birinci ve ikinci arasında tek bir sezgi yoluyla gördüğümüz orandan dördüncüyü çıkarırız(bilginin üçüncü türü)<sup>462</sup>.

Spinoza, *Anlama Yetisinin İyileştirilmesinde* de bu konuyu ele alır. Burada ele aldığı biliş tarzlarının ya da algı düzeylerinin üçüncüsü hakkında söyledikleri, Etika’da ortaya koyduğu ikinci tür bilgiye tekabül eder. O, burada bu algı ya da bilgi düzeylerini (türlerini) Etika’da olduğu gibi tek bir örnek ile açıklar. Bilginin ikinci türü konusunda da, Etika’da verdiği örneğe benzer bir örneği verir: “... matematikçiler Euklides’in 7’inci kitabının 19’uncu önermesinin kanıtı yoluyla hangi sayıların kendi aralarında orantılı olduklarını, yani orantının doğası ya da özelliğinden birinci ile dördüncünün çarpımından çıkan sayının ikinci ile üçüncünün çarpımından çıkan sayıya eşit olacağını bilirler”.<sup>463</sup>

Ancak burada, yani bilginin ikinci türünde Spinoza’ya göre, yine de verilir sayıların yeterli orantılığı görülmez. Bunun gerçekleşmesi, “... Euklides’in önermesi dolayısıyla değil, ama herhangi bir işlem olmaksızın sezgi (bilginin üçüncü türü) yoluyla görürler”.<sup>464</sup> Böylece Spinoza, bilginin düzeyleri ya da dereceleri konusunda

<sup>458</sup> A.g.m., s.97–98

<sup>459</sup> A.g.m., s.98

<sup>460</sup> A.g.m., s.98

<sup>461</sup> Parkinson, a.g.e., s.167–168

<sup>462</sup> Spinoza, a.g.e., Part II, Prop. XL, Note II, s.113

<sup>463</sup> Spinoza, *On The Improvement of The Understanding*, s.9

<sup>464</sup> A.g.e., s.9–10

“ikinci tür bilgi”yi belli bir noktada ara bir basamak olarak görmekte olduğunu görüyoruz. fiöyle ki, bilginin ikinci türü ya da Anlama Yetisinin İyileştirilmesi’ndeki ifadesi ile, üçüncü algı düzeyi, “bir bakıma diyebiliriz ki, bize şeyin ideasını verir ve bir yanılığın tehlikesi olmaksızın sonuçlar çıkarabilmemizi sağlar; yine de kendi başına bizi amaçladığımız eksiksizliğe (perfection) erdştirmeye yeterli değildir”.<sup>465</sup> Yine, Spinoza bu bilgi düzeyi için şunları da söyler: “... yine de bu tür bilgi yoluyla anlayabildiğimiz şeyler şimdilik azdır”.<sup>466</sup> Fakat bu demek değildir ki, akıl bilgisi, upuygun olmayan ve hatalıdır.

Deleuze’ün belirttiğı gibi Spinoza’da ortak kavramların kuruluş düzeni tamamen farklı bir konudur. Bu bağlamda bizim ile uyum (agree) içinde bir beden (cisim) ile karşılaştığımızda bizde ortak olan şeylerin upuygun bilgisine sahip oluruz<sup>467</sup>. Ve sevinç tutkuları (joy–passion) ile duygulanmış oluruz. Sonuçta eyleme geçme gücümüz artar. (İkinci bilgi türü); bunun aksine keder ile duygulama durumunda kaldığımızda ise eyleme geçme gücümüz azalır (birinci bilgi türü). Çünkü ne zaman kederli bir duygumuz oluşursa, bunun nedeni bize uygun olmayan bir ilişkiler ve şartlar çerçevesinde etkilenmiş olmamızdır.<sup>468</sup> Dolayısıyla bu durum bizi ortak kavramları oluşturmaya götürmeyecektir. Oysa, bir sevinç duygusunda bizi duygulandıran beden, ilişkisini bizimkiyle besleyen ve bizim ilişkilerimizi çözmeyen bir beden olarak kabul edilmelidir. Bu andan itibaren, bir şeyler bizi bedeninizle bizi duygulandıran beden arasında; zihninizle bizi duygulandıran zihin arasında ortak olan bir şeyin kavramını oluşturmaya zorlayacaktır<sup>469</sup>. Böylece bedenimiz diğer beden ya da bedenlerle etkileşiminde ortaya çıkan sevinç duygulanışı bize ortak kavramlar oluşturma olanağı sağlamaktadır.

Deleuze, ortak kavramların kuruluş düzeninde Spinoza’nın hiç de bir rasyonalist gibi düşünmediğini söyler. Çünkü rasyonalistler de her zaman ön planda aklın dünyasının varolması, idealar dünyasının varolmasıdır. Yine eğer bir ideamız varsa, kuşkusuz bütün idealara sahip olursunuz. Yani, aklı başındasınız demektir. Spinoza ise, aklı başında olmayı ve bilge olmayı bir “oluş” sorunu olduğunu düşünüyor<sup>470</sup>. Bu da akıl kavramının içeriğini bütünüyle değiştirmek olur.

Buna göre, Deleuze Spinoza’nın metinlerinde çok karmaşık olan ortak kavramların kuruluş düzeni ile ilgili, sevinç tutkularından yola çıkarak, eyleme geçme gücümüzde artış olacağını ve bunlardan da ortak kavramları oluşturmak için

---

<sup>465</sup> A.g.e., s.11

<sup>466</sup> A.g.e., s.11

<sup>467</sup> Deleuze, **Spinoza: Pratical Philosophy**, s.55

<sup>468</sup> Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, s.35–36

<sup>469</sup> A.g.e., s.36

<sup>470</sup> A.g.e., s.37–38

faydalanacağımızı göstermektedir. Böylece bu andan itibaren upuygun idealar içinde olduğumuz söylenebilir. Çünkü bu düzeyde artık nedenlerin bilgisine geçmiş bulunuyoruz<sup>471</sup>. Ayrıca Deleuze, bu düzeyde felsefenin içinde olduğumuz ve hesaba katılması gereken tek şeyin ise, yaşam tarzları olduğunu söyler. Bu açıdan felsefe, hayata dair bir meditasyondan başka bir şey olamaz. Buna göre “yaşamayı bilmek, ortak kavramların şeylerin ve öteki bedenlerin sizinkine hangi bakımdan uyum gösteremeyeceklerini size anlatmaya başladıkları ana erişmektir”.<sup>472</sup>

Spinoza’ya göre, “Tanrıda, zorunlu olarak şu ya da bu insan bedeninin özünü bir çeşit ezellik türü altında anlatan bir idea vardır”.<sup>473</sup> Bu nedenle Tanrı, sadece şu ya da bu insan bedeninin varoluşunun değil, aynı zamanda insan bedeninin özünün de nedenidir<sup>474</sup>. Bu bağlamda “insan zihni insan bedeni ile birlikte büsbütün yok edilemez. Bunun aksine onda ezeli olan bir şey kalır<sup>475</sup>.” Buna göre, Tanrıda zorunlu olarak insan bedeninin özünü anlatan bir kavram ya da idea var olduğundan, bu zorunlu olarak insan zihninin özüne ait birşeydir. Ancak burada süre (duration) aracılığıyla açıklanabilen ve zaman tarafından tanımlanabilen insan bedeninin edimsel varoluşunu anlatması dışında, insan zihnine zaman tarafından tanımlanabilen bir süre yükleyemeyiz<sup>476</sup>. Çünkü, “... belli bir ezeli zorunluluk altında Tanrının özü yoluyla kavranan bir şey olduğu için, insan zihninin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli olacaktır”.<sup>477</sup> Böylece Spinoza’da ezellik ile zorunluluk arasında bir bağlantının olduğu kabul edilmektedir.

Spinoza’da, Tanrı sonsuz birşeydir<sup>478</sup>. Buna göre, akıl (reason) sonsuzun belli yönleri altındaki şeyleri kavrar. Bunu da Tanrı bazı sıfatlarına ve sonsuz moduslarına referans ile gerçekleştirir. Örneğin akıl, bilginin belli alanlarında (fizik gibi) devreye girdiği zaman, bu sonsuzun yönlerinden sadece biri ile, yani yayılım sıfatı altında, zihin kavrayışını gerçekleştirir. Fakat zihinde her zaman için sözkonusu olgunun bu bilgisine sahip olunmayabilinir<sup>479</sup>. Çünkü burada aklın yaptığı, bir şey sadece sonsuzun bir yönü altında tasarlama olmaktadır.

Bu bağlamda akıl, şeyleri zorunsuz olarak değil, zorunlu olarak kavrar<sup>480</sup>. Böylece sonsuzluk (eternity), zorunluluk kavramına yakın bir kavramdır. Hatta Spinoza, aşırı bir iddia olarak bu iki kavramın özdeş( identical) olduğunu söyleme cesaretinde bile

<sup>471</sup> A.g.e., s.39–40

<sup>472</sup> A.g.e., s.40–41

<sup>473</sup> Spinoza, *Ethics, Part V, Prop. XXII*, s.259

<sup>474</sup> A.g.e., *Part V, Prop. XXII, Proof.*, s.259

<sup>475</sup> A.g.e., *Part V, Prop. XXIII*, s.259

<sup>476</sup> A.g.e., *Part V, Prop. XXIII, Proof.*, 259

<sup>477</sup> A.g.e., *Part V, Prop. XXIII, Proof.*, s.259

<sup>478</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XIX*, s.62

<sup>479</sup> Parkinson, *a.g.e.*, s.169–170

<sup>480</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. XLIV, Corollary II, Proof.*, s.117

bulunur<sup>481</sup>. Nitekim o, kimi önermelerinde “... zorunluluğu ya da ezililiği...”<sup>482</sup> gibi ifadelerde bulunduğu da görülmektedir.

Bu açıklamalar doğrultusunda Spinoza’da ezililik ya da sonsuzluk (eternity) süre (duration) ve zaman (time) kavramlarından farklı bir anlamda kullanılmaktadır. Zira, zaman ya da süre’den sonsuzluğa geçiş, imgelemin idealarından (I. tür bilgiden), bilginin ikinci ve üçüncü türüne geçişe tekâbül eder<sup>483</sup>. Yine Parkinson’un ifade ettiği gibi, “sonsuzluğun anlamıyla tözün varoluşunu açıklamak mümkün olurken, süre (duration) aracılığıyla sadece modusların varoluşunu açıklamak mümkün olmaktadır”<sup>484</sup>. Buna göre Spinoza’da, töz kavramı “sonsuzluk” (eternity) kavramı ile ilişkilendirilmekte ve sadece akılla (reason) kavranılabileceği kabul edilmektedir. Oysa ki, sonlu olan ve duyuşsal algıya konu olan modusların ise, sadece "süre" (duration) kavramı ile açıklanabilmektedir.

Görüldüğü gibi Spinoza, özellikle sistemin açınıladığı Etika’sının büyük bölümünde bu ikinci bilgi düzeyinin ya da derecesinin bir örneğini verir. Spinoza çok iyi biliyordu ki, “cisimlerin özsel özellikleri mantıksal çözümleme tarafından çıkarılabılır ya da bulgulanabilir olsa bile, Doğanın bütünü, tüm somut kipleri ile, mantıksal bir karşılıklı ilişkililik dizgesi olarak serimlemek insan zihninin gücünün ötesinde olacaktır”<sup>485</sup>. Bu bağlamda felsefi bir çıkarılamadır, genel önermelerin bir çıkarılamasıdır. Ve bu genelleme de geçici bireysel kiplerden (moduslardan) ziyade zamansız gerçekliklerle ilgilidir. Ancak ikinci tür bilgi düzeyi kavranılabilecek en yüksek ve kapsamlı bilgi düzeyi değildir. Bu yüzden insan zihninin ancak yakınlaşabileceği sınırlayıcı bir ideal olarak üçüncü bilgi, yani “sezgisel” bilgiyi düşünebiliriz<sup>486</sup>. Böylece bütün bir Doğa sistemi kapsamlı bir görüş ediminde kavranır.

Buna göre Spinoza’da bilginin ikinci türü, insan varlığına kurtuluşunu sağlayacak ya da onun özgürleşmesini temin edecek bilgi yolunda önemli bir aşamadır<sup>487</sup>. Ancak Spinoza’ya göre bilginin bu ikinci türü, doğru ve ortak idealara dayanmasına ve mutlak bir tutarlılık sergilemesine rağmen, son bir tahlilde bir araç, yani üçüncü bilgi türü olan sezgisel bilgiye (scentia intuitiva) götüreceği bir ara adım olmak durumundadır<sup>488</sup>.

### 2.3.3. Bilginin Üçüncü Türü ya da Sezgisel Bilgi (İntuitive)

<sup>481</sup> Parkinson, a.g.e., s.170

<sup>482</sup> Spinoza, a.g.e., Part I, Def. VIII, s.46; bkz. Part I, Prop. X, Note s.51; bkz. Part I, Prop. XXIII, s.65

<sup>483</sup> Parkinson, a.g.e., s.170–172

<sup>484</sup> A.g.e., s.174

<sup>485</sup> Copleston, a.g.e., s.37

<sup>486</sup> A.g.e., s.37

<sup>487</sup> Cevizci, a.g.e., s.144

<sup>488</sup> A.g.e., s.144

Spinoza’da bilginin türleri ya da dereceleri konusunda birinci ve ikinci tür bilgiyi açıkladıktan sonra, şimdi onun bilgi kuramında önemli bir yeri olan bilginin üçüncü türü ya da derecesinin ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız.

Spinoza, bilginin üçüncü türüne, birinci ve ikinci türden farklı olarak *sezgisel bilgi* (ya da bilme) (*scientia intuitiva*) adını verir<sup>489</sup>. Bu bilgi türü ya da bilme düzeyinde, “Tanrının bazı sıfatlarının biçimsel özü hakkında upuygun idealardan, şeylerin özü hakkındaki upuygun idealara doğru ilerlenir”.<sup>490</sup> Bu önerme üçüncü tür bilgiyi ikinci tür bilgiye eşitliyor gibi görünürse de Spinoza’ya göre bu üçüncü tür bilgi, ikinci tür bilginin bir sonucu olarak düşünülür<sup>491</sup>.

Yine Spinoza Etika’nın bir başka yerinde de konuda şunları söyler: Bütün şeyler Tanrıda oldukları ve Tanrı tarafından kavrandıkları için, buna göre bu bilgiden upuygun olarak bilebileceğimiz birçok şeyi çıkarsayabilir ve böylelikle üçüncü tür bilgiyi oluşturabiliriz.<sup>492</sup> Böylece Spinoza, “Doğanın özsel ve sonsuz yapısının Tanrısal sıfatlarından mantıksal çıkarsamasını tüm şeyleri, eş deyişle somut olgusalılığı içinde Doğanın bütünü, sonsuz töz üzerine nedensel olarak bağımlı tek bir büyük dizge olarak görmek için zorunlu çatıyı sağlıyor olarak düşünüyordu”.<sup>493</sup> Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, “zihin, bir bakıma bireysel şeylere geri döner... ama yine de onların Tanrı ile özsel ilişkileri içinde algılar”.<sup>494</sup> Bu yönüsel sezgisel bilgi, birinci bilgi (imgelemin ideaları) türünden ayrılır.

Üçüncü tür bilgiyi ikinci tür bilgiden ayıran önemli özelliklerden birisi, “ikinci bilgi türünde doğanın bir bölümü, belirli neden–sonuç ilişkileri dedüktif bir sistem içinde bilinirken, üçüncüsünde doğanın bütünü Tanrı’yla ilişki içinde kavranır. Doğa sonsuz töze nedensel olarak bağımlı olan bir büyük sistem diye görülür”.<sup>495</sup> Durum böyle olunca sezgisel bilgi düzeyinde, “doğadaki fenomenler artık yalıtlanmış fenomenler olarak değil, fakat Tanrı’dan çıkan, tek tözün ana–nitelikleri kapsamı içine giren fenomenler olarak değerlendirilir”.<sup>496</sup> Böylece doğanın özsel yapısı Tanrısal tözün sıfatlarından türetilir.

Bu bağlamda, Spinoza’da “şeylere bir bakış yolundan ötekine geçiş ancak birinciden ikinci bilgi düzeyine yükselişte olanaklı kılınır. Ve bu ikinci düzey üçüncü düzeye erişmek için zorunlu bir ön evredir”.<sup>497</sup> Böylece, ikinci ve üçüncü tür bilgi

<sup>489</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XL, Note II**, s.113

<sup>490</sup> *A.g.e.*, **Part II, Prop. XL, Note II**, s.113–114

<sup>491</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.37–38

<sup>492</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. XLVII, Proof.**, s.118

<sup>493</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.38

<sup>494</sup> *A.g.e.*, s.38

<sup>495</sup> Cevizci, *a.g.e.*, s.144

<sup>496</sup> *A.g.e.*, s.144

<sup>497</sup> Copleston, *a.g.e.*, s.38



arasında bir kırılma yoktur<sup>498</sup>. Yani ortak kavramlara dayalı akıl bilgisinden, sezgisel bilgiye yükselişte bir kopmadan bahsedilemez. Çünkü birinden diğerine geçiş zorunludur.

Spinoza bu sezgisel bilgi türünü “Anlama Yetisinin İyileştirilmesi” adlı eserinde de ele alır. Nitekim ona göre, sezgisel bilgi ya da buradaki adıyla en son algılayış düzeyi, “... bir şeyi yalnızca özü ya da onun en yakın nedeni aracılığıyla kavrama yoluyla ulaşılan bilgidir”.<sup>499</sup> Yine bu tür bilgi ya da kavrama yoluyla, “... bir tür yanlış tehlikesi olmaksızın şeyin upuygun özünü kavrarız. Ve bu nedenle başlıca ondan yararlanmalıyız”.<sup>500</sup> Son olarak bir şeyi yalnızca özü yoluyla algılama ile ilgili olan sözkonusu bilgi düzeyi, “birşeyi biliyor olmam olgusundan o şeyi bilmenin ne olduğunu bildiğim zaman, ya da ruhun özünü bilmekten onun beden ile birleşmiş olduğunu bildiğim zaman, ortaya çıkar. Aynı tür bilgi yoluyla iki artı üçün beş ettiğini ya da bir üçüncüye koşut iki çizginin birbirine koşut olduklarını vb. biliriz”.<sup>501</sup>

Yine Spinoza üçüncü tür bilgi ya da sezgisel bilgi konusunda “Kısa Denemeler”inde de bir takım bilgiler verir. Ona göre, biz “opinion” (zan) “belief” (inanç) ve “clear knowledge” (açık bilgi) olmak üzere bilginin üç farklı düzeyine sahibiz<sup>502</sup>. Bunlardan ilkinde (opinion) hataya maruz kalırız ve herhangi bir şeyden emin olmadığımız zaman, fakat sadece tahmin etmek ve zanda bulunduğumuz zaman ki durumdur (birinci tür bilgi ile ilgili). İkincisinde (belief) ise, sadece aklımızla kavradığımız şeylerin hepsi bize görülmez, ama onun bu şekilde olması gerektiğini anlayan yetimizle biliriz (ikinci tür bilgi ile ilgili). Fakat, açık bilgi (clear knowledge) düzeyinde akıl ile ikna edilmemiz yoluyla değil, fakat kendi kendine şeyleri hoşlanma ve hissetmemizden ortaya çıkan bilgi derecesidir (üçüncü tür bilgi ile ilgili). Ve bu son bilgi düzeyi diğerlerinden daha üstün olanıdır<sup>503</sup>. Böylece Kısa Denemeler’de Spinoza, “açık bilgi” kavramlarına sahip olmayı sezgisel olarak bir şeyi bilme ile aynı görmektedir<sup>504</sup>. Ancak buradaki sezgisel bilgi ile ilgili açıklamalar, Etika’daki kadar detaylı bir şekilde olmamıştır.

Spinoza, üçüncü bilgi düzeyini, bilginin en yüksek derecesi olarak görür<sup>505</sup>. Buna göre, “İdeaların toplam sistemi Tanrının sonsuz ideasıdır. Ve sadece Tanrı kendi kendisinin toplam olarak upuygun ideasına sahiptir. Biz böyle bir ideaya yaklaştığımız oranda zorunlu olarak Tanrının mertebesine yaklaşırız ve zorunlu olarak bu mertebede

<sup>498</sup> Deleuze, **Spinoza: Pratical Philosophy**, s.58

<sup>499</sup> Spinoza, **On The Improvement of The Understanding**, s.8

<sup>500</sup> **A.g.e.**, s.11

<sup>501</sup> **A.g.e.**, s.9–10

<sup>502</sup> Spinoza, **Short Treatise, The Second Book**, s.69

<sup>503</sup> **A.g.e.**, **The Second Book**, s.69.

<sup>504</sup> Parkinson, **a.g.e.**, s.191

<sup>505</sup> MacIntyre, **a.g.e.**, s.537

Tanrı ile bir oluruz".<sup>506</sup> Sözkonusu bu durumu Spinoza, sezgisel bilgi düzeyi ile ilişkili olarak değerlendirilir.

Spinoza'ya göre, "biz tikel olan şeyleri ne kadar çok bilirsek, Tanrıyı o kadar çok anlarız".<sup>507</sup> Bütün tikel şeyler ise, evrende yayılmış olarak bulunan ya Tanrının sıfatlarının duygulanışlarından ya da Tanrının sıfatlarını bu ve şu şekilde ifade eden moduslardan başka bir şey değildir.<sup>508</sup> Buna göre sezgisel bilgi, bilimsel bilginin (ikinci tür bilgi) bir sonucudur, yani bilimsel bilgiye dayanılarak elde edilir. Bu nedenle bilimsel bilgideki tümel durumdan tikel nesnelere, bu tümelden hareket edilerek gerö dönülür. Başka bir ifade ile sezgisel bilgi, tikel nesnelere Tanrısal töze indirgenen ilişkileri içinde algılamının bir ürünü olarak değerlendirilir. Böylece sezgisel bilgi, birinci tür bilgide olduğu gibi tikel olanı Tanrısal tözle olan ilişkisinden soyutlanmış olarak değil, tikel olanı bir kenara bırakmadan Tanrısal tözle olan ilişkisi çerçevesinde kavrar.

Bu amaçla Spinoza, zihnin en büyük çabası ve en büyük erdeminin şeyleri üçüncü bilgi tarzıyla bilmek olduğunu söyler.<sup>509</sup> Nitekim, üçüncü bilgi düzeyinde Tanrının bazı sıfatlarının upuygun idealarından şeylerin özünün upuygun bilgisine doğru gidilir. Bundan dolayı da biz şeyleri ne kadar bu tarzda bir bilgi ile bilmeyi başarırız, Tanrıyı o derece bilebiliriz.<sup>510</sup> Buna göre, zihnin en büyük çabası ve erdemi şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile, yani sezgisel bilgi ile bilmektir.

Deleuze'ün de ifade ettiği gibi, ikinci tür bilgi düzeyinde, yani yayılımları açısından bedenlerin uyum ve uyumsuzluklarını düzenleyen hareket ve durgunluk ilişkilerine dair bir bilgimiz olduğunda, henüz bir üstünlük olan özümüze tam anlamıyla sahip değildir.<sup>511</sup> Bu yüzden her birimizin tikel özünün bir üstünlük türü ve üstünlük sınırı olduğunu kavramak gerekir. Bu da üçüncü türden bilgi ya da sezgisel bilgi düzeyine yükselmekle mümkündür. Üçüncü türden bilginin ait olduğu bilme düzeyi ya da biliş tarzı, "özlerin dünyası"dır. Orada Spinoza açısından "... hem benim tikel özüm, hem Tanrı'nın tikel özü, hem de dışımızdaki şeylerin tikel özleri ilişkileri içinde bilinirler"<sup>512</sup>.

Spinoza açısından "edimsel olarak (actually) varolan her cismin ya da her tikel şeyin ideası zorunlu olarak Tanrının ezeli ve sonsuz özüne bağlıdır".<sup>513</sup> Çünkü, edimsel olarak varolan tikel bir şeyin ideası, bu şeyin özü kadar varlığına da zorunlu olarak

<sup>506</sup> A.g.e., s.537

<sup>507</sup> Spinoza, *Ethics, Part V, Prop. XXIV*, s.260

<sup>508</sup> A.g.e., *Part I, Prop. XXV, Corollary*, s.66

<sup>509</sup> Spinoza, *a.g.e., Part V, Prop. XXV*, s.260

<sup>510</sup> A.g.e., *Part V, Prop. XXV, Proof.*, s.260

<sup>511</sup> Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s.42-43

<sup>512</sup> A.g.e., s.43

<sup>513</sup> Spinoza, *a.g.e., Part II, Prop. XLV*, s.117

bağlıdır. Ancak tikel şeyler Tanrı olmaksızın kavranamazlar. Bununla birlikte bu tikel şeyler, Tanrının bir sıfatının modusları gibi düşünölmeleri açısından onların nedeni olarak Tanrı kabul edilir. Ve bu tikel şeylerin ideaları ise, zorunlu olarak Tanrının sıfatlarının kavramını ya da Tanrının ezeli ve sonsuz özünü gerektirmelidir<sup>514</sup>. Bu bağlamda, “her ideanın içerdığı Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkındaki bilgi, upuygun ve yetkin olan bir bilgidir”.<sup>515</sup> Bu açıklamalar doğrultusunda da Spinoza şöyle bir sonuca ulaşır: “Her insan zihninin, Tanrının ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun bir bilgisi vardır<sup>516</sup>.” Sözkonusu bu bilgi de üçüncü tür bilgi ile ilişkili olan bir bilgidir.

Yine, Spinoza açısından zihin, şeyleri bu şekilde üçüncü bilgi türü ile bilmeye ne kadar çok yatkınsa, şeyleri bu bilgi türü ile bilmeyi ya da anlamayı o kadar çok istemektedir<sup>517</sup>. Buna göre, zihin gerçekten bu bilgi ya da biliş tarzı ile bilmeye yetkili ve yatkın olduğu oranda, şeyleri daha çok bilme imkanına sahip olabilmektedir. Bunun sonucunda, “üçüncü bilgi türünden, zihnin bu bakımdan edinebileceği en yüksek memnuluk ortaya çıkar”.<sup>518</sup> Çünkü, zihnin en büyük erdemi Tanrıyı bilmek, yani şeyleri üçüncü bilgi türü ile bilmektir<sup>519</sup>. Böylece zihin şeyleri bu bilgi ya da biliş tarzı ile ne kadar bilirse sözkonusu ortaya çıkacak olan erdemde o kadar büyük olur. Öyle ise, “her kim bu bilgi tarzı ile şeyleri bilirse en yüksek insani yetkinliğe yükselir ve sonuç olarak en yüksek sevinç (pleasure) ile duygulanır”.<sup>520</sup> Buna göre, Spinoza’da üçüncü tür bilgi düzeyinde insan zihni en yüksek bir memnuluk içerisinde olduğu kabul edilmektedir.

fiyeleri üçüncü bilgi tarzı ile bilme çabası, Spinoza’a göre, “birinci bilgi türünden değil, ikinci bilgi türünden doğabilir”.<sup>521</sup> Çünkü açık ve seçik olarak anladığımızı ya kendisi yoluyla, ya da kendisi yoluyla kavranan bir başkası ile kavrarız. Başka bir ifade ile, “bizde açık ve seçik olan, ya da üçüncü bilgi türü ile ilişkili olan idelar, birinci tür bilgi ile ilişkili bulanık ve karışık idealardan değil, ama upuygun idealardan ya da ikinci ve üçüncü bilgi türlerinden doğabilirler”.<sup>522</sup> Bu nedenle, şeyleri üçüncü tür ile bilme çabası, birinciden değil, ikinci tür bilgiden doğmaktadır.

Spinoza’da üçüncü tür bilgiyi doğruluk ve yanlışlık açısından değerlendirilecek olursak, birinci tür bilgi yanlışlığın yegane nedeni olurken, ikinci ve üçüncü türden bilgi zorunlu olarak doğru (truth) olanı temsil eder. Çünkü birinci tür bilgi (imagination),

<sup>514</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLV, Proof., s.117

<sup>515</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLVI, s.118

<sup>516</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLVII, s.118

<sup>517</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXVI, s.260

<sup>518</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXVII, s.261

<sup>519</sup> A.g.e., Part IV, Prop. XXVIII, s.205; bkz. Part V, Prop. XXV, s.260

<sup>520</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXVIII, Proof., s.261

<sup>521</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXVIII, s.261

<sup>522</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXVIII, Proof., s.261

upuygun olmayan ve karışık olan bütün ideaları kapsar. Ve bu nedenle yanlışlığın yegane nedenidir. Oysa ki, upuygun olan ikinci ve üçüncü tür bilgiler zorunlu olarak doğru olan bilgilerdir<sup>523</sup>. Buna göre, birinci türden farklı olarak, ikinci ve üçüncü tür bilgi, “doğruyu yanlıştan ayırmayı bize öğreten...”<sup>524</sup> bilgilerdir. Doğruyu yanlıştan ayırmasını bilen bir kimse ise, doğru ve yanlış hakkında upuygun bir ideaya sahip olandır.

Joachim’in ifade ettiği gibi, Spinoza’da insan için iyi ve doğru olan, Tanrı ile bilinçli bir birliğin olduğu, şeylerin doğasının tam bir kavranışıdır. Ayrıca insan doğasının sürekli tatmini aynı zamanda varlığın yetkin bir tamlığını (fullness) ve bilgisini içerir<sup>525</sup>. Buna göre, “Gerçekliği (reality) bilmek ya da bilinen Gerçeklik ile bir olmak, gerçekleştirilmek istenen en üstün idealin iki yanısıdır<sup>526</sup>.”

Spinoza açısından, “zihnimiz, kendisini ve bedenini bir çeşit ezililik türü altında bildiği sürece, zorunlu olarak. Tanrının bilgisine sahiptir ve Tanrıda olduğunu, Tanrı yoluyla kavrandığını bilir”.<sup>527</sup> Sözkonusu ezililik ise, zorunlu varlığı kuşatması bakımından Tanrının özüdür. Bu nedenle şeyleri bir çeşit ezililik kavramak, kendi kendilerini Tanrının özü ile gerçek varlıklar olarak kavramaları bakımından şeyleri kavramak demektir. Başka bir ifade ile, Tanrının özü dolayısıyla onlar varlığı içerirler<sup>528</sup>. Böylece zihnimiz bir çeşit ezililik ile kendi kendisini ve şeyleri kavraması açısından zorunlu olarak Tanrının bir bilgisini taşır.

Bu bağlamda Spinoza’da bilginin üçüncü türü, “zihnin kendisinin de ezeli olması ölçüsünde, biçimsel nedeni olmak üzere zihne bağlıdır”.<sup>529</sup> Buna göre zihin, bir tür ezililik ile hiçbir şeyi kavradığı düşünülmez. Yani, zihin ancak ezeli olması dolayısıyla şeyleri kavrar. Yine zihin ezeli olması bakımından, onda Tanrı bilgisi vardır ve bu bilgi zorunlu olarak upuygun olan bir bilgidir<sup>530</sup>. Bundan dolayı zihin, “ezeli olduğu sürece, Tanrının bu verili bilgisinden doğabilecek her şeyi bilmeye, yani şeyleri üçüncü bilgi tarzı ile bilmeye yatkındır”.<sup>531</sup>

Spinoza’nın sezgisel bilgi kavramı ya da üçüncü bilgi tarzı, insanın kurtuluşu (salvation), mutluluğu ve özgürlüğü kavramıyla da ilişkilidir<sup>532</sup>. Nitekim Spinoza’ya göre, “herkes bu bilgi tarzında ne kadar yükselecek olursa, kendisini ve Tanrıyı o kadar çok bilir, onların bilincine o oranda sahip olur. Yani o kadar daha yetkin olur ve üstün

<sup>523</sup> A.g.e., Part II, Prop.XLI ve Proof., s.114

<sup>524</sup> A.g.e., Part II, Prop. XLII, s.114

<sup>525</sup> Joachim, a.g.e., s.181

<sup>526</sup> A.g.e., s.181

<sup>527</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXX, s.262

<sup>528</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXX, Proof., s.262

<sup>529</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXI, s.262

<sup>530</sup> A.g.e., Part V., Prop. XXXI, Proof., s.262–263

<sup>531</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXI, Proof., s.263

<sup>532</sup> Jouchim, a.g.e., s.181–182

mutluluğa ulaşır”.<sup>533</sup> Yine bu üçüncü bilgi türü ile, “bildiğimiz herşeyden sevinç (pleasure) duyarız...”<sup>534</sup> Ancak bu sözler Spinoza’nın genel olarak felsefesinin özel olarak Tanrıyı Doğa ile özdeşleştirmesinin ışığında yorumlanmalıdır. Nitekim sözkonusu görüş, aşkın bir Tanrının görüşünü ima etmediği gibi, dinsel bir görüşüde ima etmez<sup>535</sup>.

Bu gelinen noktada Spinoza, üçüncü tür bilgiden “zorunlu olarak Tanrıya karşı zihinsel sevginin (the intellectual love towards God) doğduğunu”<sup>536</sup> kabul eder. Çünkü bu tür bilgiden nedeni olarak Tanrı ideasının eşliğinde sevinç, yani Tanrı sevgisi doğar. Ancak onu hazırmış gibi imgelememiz bakımından değil, tersine Tanrının ezeli olduğunu kavramamız bakımından Tanrı sevgisi doğar<sup>537</sup>. Deleuze ise, Spinoza’daki sözkonusu “Tanrının Zihinsel Sevgisi” düşüncesinin gündeme gelmesini yeniden Platonist ya da Neo-platonist konuların gündeme getirilmesi olarak değerlendirir<sup>538</sup>.

Buna göre, bu üçüncü bilgi türünden doğan, “Tanrıya karşı zihinsel sevgi ezeldir(eternal)”<sup>539</sup> Tanrıya yönelik olan bu zihinsel sevginin de hiçbir başlangıcı olmasa da, yine de sevginin bütün yetkinliklerini taşır. Bu nedenle zihinsel sevgiden başka hiçbir sevginin ezeli oluşundan bahsedilemez<sup>540</sup>. Böylece Spinoza’da Tanrı sevgisi, insan zihninde en yüksek yeri kapladığı<sup>541</sup> düşünülebilir.

Bu bağlamda Spinoza’ya göre “Tanrı, kendini ancak sonsuz bir zihinsel sevgi ile sever”.<sup>542</sup> Nitekim Tanrı, mutlak olarak sonsuz olan bir varlıktır. Yani Tanrının doğası sonsuz bir yetkinlik halinde gelişir. Ve bu kendi kedisinin ideası ile, yani kendi nedeninin ideası ile birliktedir<sup>543</sup>. Buna göre zihnin Tanrıya karşı zihinsel sevgisi, “sonsuz olduğu sürece değil, fakat bir çeşit ezellik türü altında görülen insan zihninin özü yoluyla açıklanabildiği sürece Tanrının onunla kendisini sevdiği sevgidir. Başka bir ifade ile, zihnin Tanrıya karşı sevgisi, Tanrının kendi kendisini sevdiği sonsuz sevginin bir parçasıdır”.<sup>544</sup>

Spinoza, bu konudaki düşüncelerinden sonsa şöyle bir sonuca ulaşır: “Tanrı kendisini sevmesi bakımından insanları sever. Ve bunun sonucu olarak Tanrının insanlara karşı sevgisi ile zihnin Tanrıya karşı zihinsel sevgisi bir ve aynı şeydir”.<sup>545</sup>

<sup>533</sup> Spinoza, a.g.e., Part V, Prop XXXI, Note, s.262

<sup>534</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXII, s.263

<sup>535</sup> Copleston, a.g.e., s.38

<sup>536</sup> Spinoza, a.g.e., Part V, Prop.XXXII, Corallary, s.263

<sup>537</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXII, Corallary, s.263

<sup>538</sup> Deleuze, Spinoza: Pratical Philosophy, s.124–125

<sup>539</sup> Spinoza, a.g.e., Part V, Prop. XXXIII, s.263

<sup>540</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXIII, Note, s.264 ve Part V, Prop. XXXIV, Corallary, s.264

<sup>541</sup> Russell, a.g.e., s.598–599

<sup>542</sup> Spinoza, Part V, Prop. XXXV, s.264

<sup>543</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXV, Proof., s.264

<sup>544</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXVI, s.264–265

<sup>545</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXVI, Corallary, s.265

Böylece Spinoza'daki "Tanrıyı zihinsel olarak sevme" görüşünün bilginin üçüncü türü ile doğrudan bir ilişkisi kurulabilir<sup>546</sup>. Ve buradan sezgisel bilginin özellikleri konusunda birtakım sonuçlara da ulaşılabilir. Nitekim sezgisel bilgi de akıldan (reason) çok daha büyük bir detayla çıkarımlarını (deductions) yakalamaya çalışırlar. Yine akıl, dedüktif bilimin gerektirmelerinden daha fazla bir şey olmazken, sezgisel bilgi, Tanrının bir sıfatından çıkan modusların (modus) tam olarak nasıl olduklarını gösterir ve tikel şeylerin bilgisi olarak adlandırılır<sup>547</sup>. Bununla birlikte sezgisel bilgi, "... mistik bir aydınlanma süreci olmayıp, gelişen kavrayışa, kazanılan vukufa bağlı olarak ortaya çıkan bir bilgi türü, doğanın ezeli-ebedi bir yapı içinde kavranması sürecidir".<sup>548</sup>

Spinoza, bu açıklamalardan hareketle esenliğimizin ve mutluluğumuzun ya da özgürlüğümüzün neden oluştuğunu açıkça anlaşılacağını belirtir. Ve ona göre bu noktalara ulaşmamız, "... Tanrıya karşı değişmez ve ezeli bir sevgide ya da insanlara karşı Tanrının sevgisinde..."<sup>549</sup> mümkün olmaktadır. Ancak bu sevgi ister Tanrı ile ister zihin ile ilgili olsun, ona "zihnin hoşnutluğu" (mental satisfaction) denebilir. Bundan başka zihnimizin özü sadece, ilke ve temeli Tanrı olan bilgiden ibaret olduğu için, biz bu nedenle zihnimizin nasıl ve hangi şartlarda öz ve varoluş bakımından Tanrısal doğadan çıktığını ve sürekli olarak Tanrıya bağlı bulunduğunu açıkça kavırıyoruz<sup>550</sup>. İşte bu konuda doğrudan Spinoza'nın sezgisel bilgi ya da üçüncü tür bilgi adını verdiği bilgi düzeyi ya da bilme derecesi ile ilişkilidir.

Buna göre, zihin ne kadar ikinci ve üçüncü bilgi tarzı ile şeyleri bilecek olursa, bunun sonucunda zihin "kötü olan şeylerin etkisinde o derece az kalır ve ölümden de o derece az korkar"<sup>551</sup>. Çünkü, Spinoza açısından zihnin özü bilgiden ibarettir ve zihin de ne denli çok şeyi ikinci ve üçüncü bilgi türleri ile bilecek olursa, o kadar büyük bir parçası kaybolmadan kalacaktır. Dolayısıyla kötü olan şeylerin etkisinde az kalacaktır<sup>552</sup>. Ayrıca söz konusu sezgisel bilgi, yani "herşeyi ezeli-ebedi bir ışık altında Tanrı'da ve Tanrı aracılığıyla göre insana, onu kölelikten, yabancı bir düzende kendisine tamamen yabancı güçlerin oyuncağı olmaktan kurtarmak suretiyle, olabilecek en yüksek tatmini ve saadeti sağlar"<sup>553</sup>.

Görüldüğü gibi Spinoza'da bilginin üçüncü türü ile ilgili düşünceler ortaya konulurken, epistemoloji ile etik'in içiçe girdiği görülmektedir. Nitekim Parkinson, Spinoza'nın sezgisel bilgi ile ilgili açıklamalarının epistemolojideki önemini ahlâk

<sup>546</sup> Parkinson, a.g.e., s.186

<sup>547</sup> A.g.e., s.186-187

<sup>548</sup> Cevizci, a.g.e., s.144

<sup>549</sup> Spinoza, a.g.e., Part V, Prop. XXXVI, Note, s.265

<sup>550</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXVI, Note, s.265

<sup>551</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXVIII, s.266

<sup>552</sup> A.g.e., Part V, Prop. XXXVIII, Proof., s.266

<sup>553</sup> Cevizci, a.g.e., s.144-145

kuramındaki öneminden daha az olduğunu belirtmiştir<sup>554</sup>. Bununla birlikte Parkinson'a göre söz konusu anlatım (sezgisel bilgi) onun ahlâk kuramında insanın en önemli zihinsel (intellectual) aktivitesi olarak görülür. Ancak bu epistemolojide akıldan(reason) çok farklı olmayan sadece dedüktif bir bilgi türü olarak da yorumlanabilir. Buna göre, üçüncü tür bilme tarzı, mistik (mystical) görüşe giden bir yol olarak görülmez. Daha çok dedüktif bilginin çeşitli yönlerinin bir anlatımı olarak görülmelidir<sup>555</sup>.

Bu açıklamalar ışığında özellikle Etika'da ortaya konulan bilgi teorisi, doğa ve insan arasındaki zorunlu bağlantıların çeşitli biçimlerinin bir teorisi olarak değerlendirilebilir. Burada herşey yani bütün ve parçaların herbiri bu sistem içerisinde tasarlanır. Bütün ya da parçaların en yüksek seviyesinde Doğanın bütünü ya da Tanrı vardır. Buna göre bu sistem özlerin ya da formların çeşitli şekillerde bir sistemi olur. Tanrı ya da Doğa bir bütün olarak baştan başa bir bağlanma (interacting) güçlerinin dinamik bir sistemidir. Böylece insan zihni bütün bu dinamik sistemin bir parçası olarak bedeni ve kendi kendisini tecrübe edebilir<sup>556</sup>. İşte Spinoza açısından bu tecrübe hepsinden önce sezgisel bilgi de garanti edilebilir ve bu da bilginin en güçlü olanıdır.

Tanrı ya da bir bütün olarak doğa'nın anlamı, ferdiliklerin sonlu özlerinin herhangi bir şekilde idealarından çıkarılmaz. Çünkü bütünün bilgisi, onunu parçasının bilgisinden türetilmez<sup>557</sup>. Ayrıca "Tanrının doğası hem bilgi hem de doğa bakımından önce geldiği..."<sup>558</sup> için, Tanrının bilgisi, ferdiliklerin (onların actual sonlu özlerinin) bilgisini kapsar. Yani, Tanrının ezeli-ebedi varoluşu (dolayısıyla Tanrı bilgisi) bütün sonlu ferdiliklerin bilgisini içerir. Kısaca, sezgisel bilgi, birbiri ile bağlantılı bir sistem olarak, Tanrı ya da Doğa'nın bir bilgisidir. Başka bir ifade ile, tüm bütün'ün parçaları olarak varlıkların bilişsel bir tecrübesidir<sup>559</sup>

Spinoza'da Tanrı ideası ya da bilgisi bütün insan bilgisinin temelinde (orjininde) olandır. Buna göre, insan bilgisi, akıl bilgisi ya da ikinci bilgi düzeyinde göz önüne alındığında analitiksel olurken sezgisel bilgi düzeyinde doğası gereği sentetiktir. Çünkü ikinci tür, sonuçtan nedene ilerlerken, sezgisel bilgi nedenden sonuca ilerlemektedir<sup>560</sup>. Böylece "akıl analitiksel olarak ilerleyerek Tanrı ideasını keşfederken, Sezgisel bilgi sentetiktir ve daha başlangıçta Tanrı ideası ile başlar<sup>561</sup>. Ve tikel şeylerin bilgisine doğru ilerler. Bu nedenle: "sezgisel bilgi somut (concrete)'dur. Oysa ki akıl bilgisi soyut

<sup>554</sup> Parkinson, *a.g.e.*, s.190

<sup>555</sup> *A.g.e.*, s.190

<sup>556</sup> Guttorm Fløistad, "Spinoza's Theory of Knowledge and the Part – Whole Structure of Nature", *Spinoza on Knowledge and the Human Mind.*, Ed. by Yirmiyahu Yuveı, Spinoza by 2000, The Jerusalem Conferences, E.J. Brill, New York, Vol. II, 1994, s.40–41

<sup>557</sup> *A.g.m.*, s.45–46

<sup>558</sup> Spinoza, *a.g.e.*, **Part II, Prop. X, Note**, s.89

<sup>559</sup> Fløistad, *a.g.m.*, s.46

<sup>560</sup> Canevi, *a.g.m.*, s.35–36

<sup>561</sup> *A.g.e.m.*, s.37

(abstract)'dur<sup>562</sup>. Buna göre, biz bilginin üçüncü düzeyinde Tanrı ideası ya da bilgisine sahip olma dolayısıyla, tikel şeylerin özünün bir bilgisine sahip olabiliriz. Yine sonuç olarak, biz üçüncü tür bilgiye sahip olmaksızın, insan bilgisinin bütünlüğüne (unity) ulaşamayız.<sup>563</sup> Bu da gösteriyor ki Spinoza, epistemolojisinin bütünlüğü Tanrı ideası ya da bilgisi üzerine dayanmaktadır.

Bilginin üçüncü türü ya da sezgisel bilgi görüşü ile Spinoza, (Descartes'de benzer) klasik rasyonalist filozoflar gibi, “bilgiyi, sağlam ve sarsılmaz bir temele dayanan bir doğrular bütün olarak tasarlar<sup>564</sup>.” Yani o, duyuların herkes tarafından kabul edilen yanılıcılığından ve günlük insani yarguların eksikliklerinden uzaklaşmak ve onları aşmak ister. Bu amaçla “bilginin temelini daha ziyade bir ilkeler bütününden, sezgisel olarak bilinen evrensel önsel ilkelerden ibaret olduğu görüşünü ileri sürer<sup>565</sup>.” Böylece Spinoza, kendi epistemolojisi içerisinde Sezgisel bilgiye de önem veren rasyonalist bir filozof olarak, gerçekten bilgi denen olguya sezgisel olarak bilinen doğrulardan dedüktif çıkarsamalar yapmak suretiyle ulaşılacağını kabul etmektedir.

Sonuç olarak, Spinoza açısından bütün bilgilerimizin tek bir amacı vardır. O da, bütün dünyayı bir bütün olarak kavramak ve anlamaktır. Bu bağlamda Spinoza'nın bilgi kuramı, “bir bütün olarak Tanrı ya da Doğanın parçası olarak insanın zihin ve bedeninin nasıl çeşitli derecelerde olabileceğini gösterme teorisi. Yine, insanın zihin ve bedeninin Tanrı ya da Doğa ile nasıl bir bağlantı içerisinde olduğunu da<sup>566</sup>” ortaya koyma kuramıdır. Ayrıca onun bilgi kuramı monist varlık görüşünün bir parçası olarak da felsefi sistemiyle bir tutarlılık içermektedir.

---

<sup>562</sup> Parkinson, **a.g.e.**, s.187

<sup>563</sup> Canevi, **a.g.m.**, s.39–40

<sup>564</sup> Randall–Buchler, **a.g.e.**, s.58

<sup>565</sup> **A.g.e.**, s.58

<sup>566</sup> Fløistad, **a.g.m.**, s.37



## SONUÇ

Felsefe, insan varoluşunu, evreni ve içinde yaşanılan dünyayı anlamak ve anlamlandırmak için başvurulan bir düşünme faaliyetidir. Felsefe sorunları ve problemlerine her dönemde farklı çözüm önerileri getirilmiştir. Bu öneriler de felsefi sistemleri ve disiplinlerini ortaya çıkarmıştır.

Spinoza’da varlık ve bilgi problemlerini ele aldığımız bu çalışmamızda, onun felsefenin temel sorunlarından olan, “varlık” ve “bilgi” sorununa nasıl yaklaştığını ve ne gibi çözüm önerileri getirdiğini göstermeye çalıştık.

XVII. yüzyılın bir sistem filozofu olarak Spinoza, felsefi sisteminin nasıl ifade edileceğini düşündüğü noktada metot konusunda “geometrik metot”u benimsemiştir. Çünkü ona göre, bu metot doğru bir felsefeyi gerçekleştirmenin yegane ve şüphe götürmez tek yoludur. Böyle bir metottan hareket eden insan zihni ya da aklı ise, kendinden açık ve seçik düşüncelerden ilerleyerek sonuçlara ulaşır. Böylece aklın herhangi bir şekilde hataya düşmeden sahip olduğu kendi doğasına uygun bir şekilde işlemiş olduğu kabul edilmektedir.

Buna göre, Spinoza rasyonel bir metot ya da yetkin bir bilgi modeli olarak matematiği (özel olarak geometriyi) görmektedir. Çünkü ona göre, matematikteki kanıtlamalar en ufak bir şüpheye bile yer bırakmadan doğabilecek her türden yanlışı ortadan kaldıracak bir yapıdadır. Bu bakımdan sözkonusu metot ile hareket eden birisi bir kesinliğe ulaşılır ve karşılaşabileceği bütün çekişmeli ve problemleri durumlardan uzaklaşma imkanına kavuşabilir.

Spinoza, ortaya koyduğu felsefi sisteminin tek bir amacı olduğuna inanmaktadır. Bu da içinde yaşanılan dünyanın insan varlığı için nasıl anlaşılır bir hale getirilebileceğinin yollarını aramak şeklindedir. Bu amaçla o, evrenin rasyonel bir biçimde düzenlendiğini düşünerek, doğa’daki bütün olayların bir “zorunluluk” içinde cereyan ettiğine inanmaktadır.

Spinoza, dünyanın rasyonel bir açıklamasını verme çabasında “çokluğu birliğe indirgeme” eğilimindedir. Bu amaçla Descartes’in da etkisiyle “töz” tanımından hareket eden Spinoza, varolmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık olarak tanımladığı töz kavramını, Tanrı ile özdeşleştirir. Böylece o, monist metafiziğinin temeline Tanrıyı koyar. Çünkü ona göre Tanrı, düşünce düzeyinde ilk olan varlıktır.

Buna göre, Descartes’in yaratılmamış töz’ü Spinoza için sadece Tanrı hakkında geçerli olabilir. Bu nedenle Spinoza açısından Tanrısal tözün dışında bir töz düşüncesini kabul etmek, kendisiyle çelişik bir durumdur. Böylece Spinoza’nın varlık öğretisinde töz konusundaki dualist (Descartes) ve pluralist (Leibniz) anlayışlardan uzaklaştığı

görülmektedir. Zira onun bu konuda tek bir amacı vardır. Bu da tözsel bir monizmi geliştirmektir.

Spinoza, kendi kendisinin nedeni olarak tanımladığı tözün, yani Tanrı'nın bir bütün olarak anlaşılabilir doğayla özdeş olduğu fikrini de kabul eder. O, herşeyi içine alan bu yegane bütüne, "Tanrı ya da Doğa" adını verir. Bu da Spinoza'nın varlık öğretisinin en temel bir tezi olarak görülmektedir. Çünkü onun felsefi sisteminin temelini ve düşüncesinin hareket noktasını bu tez oluşturmaktadır.

Yine Spinoza, tek töz olarak kabul ettiği Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğu düşüncesindedir. Zira ona göre, Tanrı varolmaması düşünülemeyen bir varlıktır, yani varoluş Tanrının (tözün) özünün bir gereğidir. Böylece Spinoza, Tanrının varolmadığını düşünmenin çelişki içerdiğini ve hatta saçma olduğuna inanmaktadır. Bu inancı onun hem bir deist hem de bir ateist olarak yorumlanmasına zemin hazırlamıştır.

Tanrı'nın herşeyin yegane nedeni olduğunu kabul eden Spinoza, bu "neden" oluşun, aşkın bir şekilde değil "içkin" bir şekilde olduğuna inanır. Tanrı'da içkin bir neden olarak kendi özünden evreni zorunlu bir sonuç olarak meydana getirmiştir. Buna göre, evren Tanrı'nın yoktan yarattığı bir varlık alanı değildir. Böylece Tanrı'nın eseri olarak görülen doğa, Tanrı'nın kendisinden ayrı birşey olarak görülmez.

Spinoza, evrende sadece tek bir tözün varolduğunu ve bundan ayrı bağımsız olarak herhangi birşeyin gerçekleşebileceği düşüncesini kabul etmez. Bu nedenle Spinoza açısından varolan herşey, bu yegane tözün bir sıfatı ya da değişimi (modus) ya da Tanrı ya da Doğa'da bir biçimde varolan birşey olarak anlaşılmalıdır. Bu da Spinoza'nın varlık konusunda tam bir "panteist" olarak yorumlanmasına imkan vermektedir.

Spinoza'ya göre, Tanrısal tözün sonsuz sayıda sıfatları vardır. Zira bir şey ne kadar çok sayıda sığata sahip olursa, onun gerçekliği de o kadar fazla olacaktır. Sıfatlar, tözün özünü oluşturan ana niteliklerdir. Fakat, insan zihni bu sıfatlardan sadece ikisini bilebilme yetisine sahiptir. Bunlar da "Düşünce" ve "Yayılm" sıfatları olarak adlandırılır. Bu sıfatların gerçekliklerinin Tanrısal töze bağlı olduğunu kabul eden Spinoza, onları ayrı birer bağımsız töz olarak değerlendirmez. Bunlar aynı bir tözü (Tanrıyı) düşünmenin iki ayrı şekli, yani bir tek ve aynı şeye verilen iki ayrı addır. Bu düşünceleriyle de Spinoza'nın Descartes'ın tözsel dualizminden ayrıldığı ve bu konuya monist bir yaklaşımla çözüm önerisinde bulunduğu söylenebilir.

Spinoza'nın monist varlık öğretisinde, sonlu zihinler Tanrısal tözün Düşünce sıfatı altındaki görünümüleri olurken; sonlu cisimler de Tanrısal tözün Yayılım sıfatı altındaki görünümüleri olarak görülür. Böylece Tanrı, sonsuz sayıda sığata sahip olması ile kendisinde tüm gerçekliği içermektedir. Bu nedenle Spinoza, doğa'yı ontolojik

olarak Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak görmez. Çünkü o, bütün varlığın tek bir anlamlılığında bahsetmektedir.

Spinoza, Tanrı'dan (tözden) başlayan varlık öğretisinde birden bire sonlu varlıklar düzeyine geçmez. Bu iki arasında sonsuz bir takım değişmelerden (moduslardan) bahseder. Bu sonsuz moduslar ise, Düşünce sıfatı altında “düşünce ve kavrayış”, Yayılım sıfatı altında “hareket ve durgunluk” adını alır. Bu sonsuz moduslardan sonra, bütün cisimleri değişen bir birey olarak bütün bir doğa'ya ulaşılır.

Doğa'daki sonlu varlıkları da Spinoza, sonlu modus'lar kuramı ile açıklamaya çalışır. Ona göre doğa'daki sonlu varlıkların özleri varoluşlarını içermez. Bu sonlu varlıklara Tanrı zorunlu olarak neden olur. Buna göre, doğa'da mutlak bir zorunluluk (ya da determinizm) hakim olup, buradaki bütün varlıkların faaliyetleri de bir belirlenmişlik içerisindedir. Tanrı'dan belli bir düzen ile zorunlu olarak ortaya çıkmış olan bütün sonlu varlıkların yer aldığı doğa'da da bütün objeler sonsuz bir bağlantı içerisinde birbirine zorunlu olarak bağlıdır. Yani, her obje ya da olay bir başka obje ya da olayın zorunlu sonucudur. Böylece Spinozacı varlık öğretisinde bütün bir evrende rastlantıya yer yoktur. Rastlantıdan bahsedilemediği için de, evreni teleolojik bir açıklama ile açıklamanın imkanı da ortadan kalkmaktadır.

Spinoza, monist varlık öğretisi doğrultusunda, ruh ve beden (ya da madde ve zihin) arasında da bir “paralelizm”in var olduğuna inanır. Çünkü ona göre, ruhsal ve bedensel ya da zihinsel ve fiziksel alanlar arasında bir paralelizm vardır. Nitekim bir alanda cereyan eden birşeye karşılık diğer alanda da bir şey cereyan eder. Bu amaçla Spinoza'ya göre zihinsel ve fiziksel dünyalar gerçekte bir ve aynı gerçekliğin (Tanrı'nın) iki ayrı bakış tarzından başka bir şey değildir. Böylece Spinoza, bu kuramı ile Descartes'ın ruh ve beden arasında gördüğü aşılmaz ayrılığı gidermeye çalışmıştır. Ancak Spinoza, bunu yaparken birini diğerine üstün kılan aşırı materyalist ve idealist yaklaşımlardan da uzaklaşmıştır. Çünkü Spinoza açısından, zihinsel ve fiziksel dünyalar bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı görünümünden başka bir şey değildir.

Spinoza'nın bilgi sorunuyla ilgili görüşleri onun monist varlık görüşünün bir parçası görünümündedir. Nitekim Spinoza açısından, bütün bilgilerimizin temel amacı, evreni bir “bütün” olarak kavramak ve anlamaktır.

Spinoza, bilgi konusunda da işe her tür şüpheden uzak Tanrı bilgisinden başlar. Bu yönüyle Spinoza, Descartes'ın zihinden (cogito) yola çıktığı yerde, o Tanrı'dan hareket etmektedir. Bu bağlamda Spinoza, doğa'da nedensel bir zincirlemeden hareket edildiğinde kendi kendisinin nedenine (causa sui) ulaşılacağını ve bu varlığında herşeyin başlangıcı olduğuna inanmaktadır. İşte Spinoza, bilgi konusunu buradan açıklamaya başlamaktadır. Böylece o, bütün bilgimizin Tanrı bilgisinden

kaynaklandığını kabul etmekte ve bu bilginin de en kesin ve güvenilir bir bilgi olduğuna inanmaktadır.

Bu bağlamda Spinoza, bilgi konusundaki düşüncelerini, rasyonalist bir eğilimle, Descartes'ın ileri sürdüğü açık ve seçik bilgilerin ışığında, fakat Kartezyen dualizmi aşarak fiziksel ve zihinsel dünyanın aslında tek bir varlığın iki farklı yönü olduğunu göstermek üzerine yoğunlaştırır. Böylece Spinoza, Tanrı ya da Doğa adını verdiği tek bir doğruluk ya da hakikattan hareketle bilgi kuramını geliştirir. O, zihnin bilgisi için var olduğu kabul edilen düzenle, şeylerde var olduğu kabul edilen düzenin bir ve aynı olduğuna inanmaktadır. Çünkü ona göre, bütün herşey gibi bunlar da tek bir hakikatın değişik görünüşlerinden başka bir şey değildir.

Spinoza açısından herşey Tanrıdan geldiği kabul edildiğinden, onun bir parçası olarak kabul edilen ideaların yanlış oldukları düşünülmez. Ancak ona göre, sadece tek bir insan aklının unsuru olarak idealar yanlış olabilir. Zira böyle ideaların objeleri ile ilişkilerinde bir uygunsuzluk ve bir çelişkinin olduğu kabul edilmektedir. Nitekim Spinoza, böyle ideaları öncülleri olmayan sonuçlar olarak değerlendirmektedir.

Buna göre Spinoza ideaları, upuygun ve upuygun olmayan olarak ikiye ayırır. Upuygun idealar, doğru olan, çelişki içermeyen, doğrulanması için bir objeye götürülmeden kendiliğinden doğru oldukları kabul edilen idealardır. Oysa upuygun olmayan idealar ise, yanlış ve çelişmeli olan idealardır. Buna göre Spinoza, doğruluğun ölçütünü ya da standartını kendinde taşıdığına inanmaktadır. Çünkü ona göre, doğruluk yeterlilikle aynı anlamdadır. Böylece Spinoza, bu konudaki düşüncelerinden hareketle “doğruluğun tutarlılık kuramını” benimsemektedir.

Bu bağlamda Spinoza, bilginin türleri ya da dereceleri olduğuna inanır. Çünkü ona göre, tek bir doğruluk olan Tanrı ya da Doğa'nın değişik görünüşleri arasında varolan realitenin dereceleri bilginin dereceleri ile bir paralellik arzeder. Buna göre, Spinoza'nın bilgiyi üç ayrı türe ayırarak incelemeye çalıştığı görülür.

Bunlardan birinci bilgi türü ya da düzeyi (imagination), insan bedeninin başka bedenlerle (cisimlerle) etkileşime girmesi sonucunda ortaya çıkan bilgidir. Böylece bu tür bilgiler duyulardan ya da imgelemden türetilmiş olan idealara dayanırlar. Bu nedenle insan zihni sözkonusu idealardan oluştuğu sürece pasif ve alıcı durumda kaldığı kabul edilir. Çünkü bu düzeydeki idealar başka idealardan mantıksal dedüksiyon ile çıkarılmış olan idealar değildir. Buna göre, Spinoza insan zihninin, bilginin bu düzeyinde kaldığı sürece yanlış ya da hatalı bilgilerle yüzyüze kalabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca bu düzeyde insan zihni, bedeninin, başka cisimlerin, başka bir ifade ile bireysel şeylerin bilgisine sahip olmakla birlikte onların özüne nüfuz edemez. Dolayısıyla upuygun bir bilgiye ve bununla aynı anlama gelen bilimsel bilgiye sahip olamaz.

Spinoza'ya göre ikinci tür bilgi ya da akılsal bilgi, zorunlu olarak doğru olan bilimsel bilgilerdir. Bu bağlamda, yanlışın kaynağı olan imgelemin bilgisinden, doğru olan bilimsel bilgi düzeyine yüksenildiğinde, ilişkisiz izlenimlerden ve bulanık fikirlerden, upuygun idealara, yani birbirlerine mantıksal olarak bağlanmış olan önermeler düzeyine geçilir. Yine Spinoza, bu bilgi düzeyinde şeylere ilişkin olarak gerçek bir kavrayış için, mantıksal bakımdan gerekli olan ortak kavramların (common notions) varlığını ileri sürmektedir. Bu ortak kavramlar, açık ve seçik kavramlarla ilişkili olarak düşünülerek, bilimsel bir bilgiyi mümkün kılan kavramlar olarak değerlendirilmektedir.

Ancak Spinoza bu bilgi düzeyinde de kalmayarak, insan varlığının kurtuluşunu ve özgürleşmesini sağlayacak bilgi yolunda, akıl bilgisi ya da bilimsel bilgi düzeyini, bir araç konumunda tutarak bilginin üçüncü türüne ya da sezgisel bilgi düzeyine geçer. Çünkü, ikinci düzeyde sadece doğa'nın bir bölümü belli bir neden-sonuç ilişkileri dedüktif bir sistem içerisinde biline bilme imkanına sahipken, sezgisel bilgi düzeyinde doğa'nın bütünü "Tanrı ya da Doğa" ile ilişki içerisinde kavranır. Kısaca sezgisel bilgi düzeyinde insan, herşeyi ezeli-ebedi bir hakikat altında, yani Tanrı aracılığıyla görme imkanına sahip olarak ulaşabileceği en yüksek mutluluk düzeyine ulaşır.

Böylece Spinoza, varlık düzeni ile düşünce düzenini bir ve aynı gerçekliğin iki ayrı görünümü olarak kabul ettiği monist metafizik sisteminde, Tanrı'nın varoluşunu realitedeki her şeyin kaynağı olarak gördüğü gibi, Tanrı ideasını da bütün bilgilerin kaynağı olarak görmektedir. Başka bir ifade ile, Spinoza'da bütün varlık Tanrı ya da Doğa'nın çeşitli şekillerde görünüm kazanması olduğu gibi her türlü bilgi de Tanrı kavramından türetilmektedir.

## KAYNAKLAR

- AKARSU, Bedia. **Felsefe Terimler Sözlüğü**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1988
- AKGÜN, Mehmet. **Presokratiklerde Oluş Meselesi**, Atatürk Üniv. Fen Ed.Fak. Yay., Erzurum, 1991
- ANGALES, A.Peter. **Dictionary of Philosophy**, Harber and Row Publishers Inc., New York, 1981
- ARİSTOTELES. **Kategoriler**, Çev.Saffet Babür, İmge Yay., Ankara, 1995
- ARİSTOTELES. **Metafizik**, Çev.Ahmet Arslan, Ege Üniv. Basımevi, Cilt II, İzmir, 1993
- ARSLAN, Ahmet. **Felsefeye Giriş**, Vadi Yayınları, Ankara, 1999
- ARSLAN, Ahmet. **“İbni Sina ve Spinoza’da Felsefe-Din İlişkileri”**, İslam Felsefesi Üzerine, Vadi Yay., Ankara, 1999
- AYDIN, Mehmet. **Din Felsefesi**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1993
- BACON, Fransis. **Novum Organum**, Çev.Sema Önal Akkaş, Doruk Yay., Ankara, 1999
- BENNETT, Jonathan. **A Study of Spinoza’s Ethics**, Hackett Company, 1984
- BENNETT, Jonathan. **“Spinoza’s Metaphysics”**, The Cambridge Companion to Spinoza, Ed. by Don Goreth, Cambridge University Press, 1996
- BOLAY, S.Hayri. **Felsefi Doktrinler Sözlüğü**, Akçağ Yay., Ankara, 1987
- BOLAY, S.Hayri. **Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması**, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993
- BREHIER, Emile. **The History of Philosophy, (The Seventeenth Century)**, Trans. By Wade Baskin, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1966
- BRUNO, Giordano. **Diyaloglar**, Tür.Sedat Umran, Berfin Yay., İstanbul, 1997
- BUMİN, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1996
- CANEVİ, PINAR. **“Spinoza’s Theory of Knowledge and Geometrical Metod”**, Journal of Human Sciences, M.E.T.U., 11/I, Ankara, 1983
- CEVİZCİ, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999
- CEVİZCİ, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2000
- CEVİZCİ, Ahmet. **Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi**, Asa Kitabevi, Bursa, 2001
- CEVİZCİ, Ahmet. **“Çağlara Göre yada Farklı Metafizik Anlayışları”**, Felsefe Dünyası, Sayı:22, Türk Fels.Der.Yay., Ankara, 1996
- COPLESTON, Frederick. **Felsefe Tarihi**, Çev.Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996
- COLLINGWOOD, R.G. **Doğa Tasarımı**, Çev.Kurtuluş Dinçer, İmge Kitabevi, Ankara, 1999

- COTTINGHAM, John. **Rationalism**, Theommes Press, England, 1984
- CURLEY, E.M., **Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation**, Harvard University Press, Cambridge, 1969
- ÇETİN, İsmail. **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, E.F.K. Yayınları, Bursa, 1998
- ÇEVİKBAfi, Sebahattin. **Töz Sorununa Eleştirel Bir Bakış (Başlangıçtan Hume'a Kadar)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bil.Enst., Erzurum, 1999
- ÇÜÇEN, A.Kadir. **Felsefeye Giriş**, Asa Kitabevi, Bursa, 1999
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza: Pratical Philosophy**, Trans. By Robert Hurley, City Lights Books, San Francisco, 1988
- DELEUZE, Gilles. **Expressionism in Philosophy: Spinoza**, Zone Books, New York, 1992
- DELEUZE, Gilles. **Felsefe Dersler I; Spinoza Üzerine On Bir Ders**, Çev.Ulus Baker, Öteki Yay., Ankara, 2000
- DENKEL, Arda. **Bilginin Temelleri**, Metis Yayınları, İstanbul, 1998
- DESCARTES. **Felsefenin İlkeleri**, Çev.Mehmet Karasan, M.E.G.S.B. Yayınları, İstanbul, 1988
- DESCARTES. **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, Çev.Mehmet Karasan, M.E.B. Yayınları, İstanbul, 1998
- DESCARTES. **Ruhun İhtirasları**, Çev.Mehmet Karasan, M.E.B.Yay., İstanbul, 1991
- DURANT, Will. **Felsefe Kılavuzu**, Çev.Ender Gürol, Milliyet Yayınları, İstanbul, 1973
- ERDEM, Hüsamettin. **Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi**, Kül ve Turizm Bak.Yay., Ankara, 1990
- ERDEMLİ, Atilla. **"Spinoza'nın Ahlak Anlayışı"**, Felsefe Arkivi, Ed.Fak. Basımevi, Sayı:27, İstanbul, 1990
- FLØISTAD, Guttorm. **"Spinoza's Theory of Knowledge Applied to the Ethics"**, Studies in Spinoza Critical and Interpretive Essays, Ed. by S.Paul Kashap, University of Claifornia, London, 1973
- FLØISTAD, Guttorm. **"Spinoza's Theory of Knowledge and the Part-Whole Structure of Nature"**, Spinoza on Knowledge and the Human Mind, Ed. by Yirmiyahu Yovel, Spinoza by-2000, The Jerusalem Conferences, E.J.Brill, New York, Vol.II, 1994
- GILSON, Etienn. **Tanrı ve Felsefe**, Çev.Mehmet Aydın, Birleşik Yay., İstanbul, 1999
- GÖKBERK, Macit. **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1990
- GÜNDAY, fieref. **"fiuur-Beden İlişkinine Dair Bazı Yaklaşımlar"**, Felsefe Dünyası, Sayı:18, Ankara, 1995
- HAMPSHIRE, Stuart. **Spinoza**, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1951

- HEINEMANN, Fritz. **“Metafizik”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev.Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997
- HEINEMANN, Fritz. **”Bilgi Kuramı”, Günümüzde Felsefe Disiplinleri**, Çev.Doğan Özlem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1997
- HEGEL, G.W.F. **Lectures on The History of Philosophy**, Trans. By E.S. Haldane and F.H.Simon, M.A.Roudledge and Paul, London, 1974
- HEGEL, G.W.F. **Seçilmiş Parçalar**, Çev.Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986
- JOACHIM, Harold. **Spinoza’s Tractatus De Intellectus Emanatione**, Thoemmes Press, England, 1993
- JOACHIMU, HAROLD. **A Study of the Ethics of Spinoza**, At the Clarenton Press, Oxford, 1901
- KAHVECİ, Kutsi. **G.W.Leibniz Felsefesinde Bilgi Teorisi ve Mantık**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniv. Sosyal Bil.Enst., Erzurum, 1999
- LEIBNIZ, G.W. **Monadoloji**, Çev.Suut Kemal Yetkin, M.E.G.S.B. Yay., İstanbul, 1988
- MACINTYRE, Alasdair. **“Benedict (Baruch) Spinoza”**, The Encycyopedia of Philosophy, Ed. by Paul Edwards, New York, 1967
- MARIAS, Julian. **History of Philosophy**, Trans. By Stanley Appelbaum and Clarence C.Strowbridge, Dover Pub. Inc., New York, 1967
- MARK, Thomas Carson. **Spinoza’s Theory of Truth**, Columbia University Press, New York and London, 1972
- MAGEE, Byran. **Büyük Filozoflar (Platon’dan Wittgstein’a Batı Felsefesi)**, Çev.Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul, 2000
- MALEBRANCHE. **Hakikatın Araştırılması I**, Çev.Miraç Katırcıoğlu, M.E.B. Yay., İstanbul, 1997
- MENGÜFİOLU, Takiyettin. **Felsefeye Giriş**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983
- ÖZLEM, Doğan. **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, İzmir Kitaplığı, İzmir, 1995
- ÖZLEM, Doğan. **Ahlak Felsefesi**, Ders Teksiri, Ege Üniv. Sos.Bil.Fak.Fels.Böl., İzmir, 1982
- PARKINSON, G.H.R. **Spinoza’s Theory of Knowledge**, Oxford University Press, London, 1964
- PLATON. **Parmenides**, Çev.Saffet Babür, İmge Yay., Ankara, 1996
- PLATON. **Timaios**, Çev.Erol Güney-Lütfi Ay, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993
- PLATON. **Devlet**, Çev.S.Eyüpoğlu-M.Ali Cimcoz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995
- PLOTINUS. **Enneadlar (Seçmeler)**, Çev.Zeki Özcan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996



- POLLOCK, Frederick. **Spinoza: His Life and Philosophy**, Dueskworth and Co., London, 1901
- RANDALL, J.H.-BUCHLER, J. **Felsefeye Giriş**, Çev.Ahmet Arslan, Ege Üniv. Matbaası, İzmir, 1982
- RAMSPERGER, Albert. **“Early Modern Rationalism”**, A History of Philosophical Systems, Ed. By Vergilius Ferm, New York The Philosophical Library, New York, 1950
- RATHER, Joseph. **“Introduction to the Philosophy of Spinoza”**, The Philosophy of Spinoza Selected From His Chief Works, The Modern Library, New York, 1954
- RUNES, D.Dagobert, **Spinoza Dictionary**, Ed. by Dagobert D.Runes, Philosophical Library, New York, 1951
- RUSSELL, Bertrand. **History of Western Philosophy**, George Allen and Unwin Ltd., London, 1947
- SCRUTON, Roger. **Spinoza**, Oxford University Press, Oxford, 1986
- SPINOZA, Benedict. **“Ethics”**, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Tr. by R.H.M.Elwes, Dover Publication, New York, Vol.II, 1955
- SPINOZA, Benedict. **“On The Improvement of The Understanding”**, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Tr. by R.H.M. Elwes, Dover Publication, New York, Vol.II, 1955
- SPINOZA, Benedict. **“Theologico-Political Treatise”**, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Tr. by R.H.M. Elwes, Dover Publication, New York, Vol.I, 1955
- SPINOZA, Benedict. **“Correspondence”**, The Chief Works of Benedict de Spinoza, Tr. by R.H.M.Elwes Dover Publication, New York, Vol.II, 1955
- SPINOZA, Baruch. **Principles of Cartesian Philosophy with Metaphysical Thoughts**, Trans. By Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1998
- SPINOZA. **Short Treatise on God, Man and His Well-Being**, Trans. By A.Wolf, M.A., D.Lit, Russell and Russell, Inc., New York, 1963
- SPINOZA, **Etika**, Çev.H.Ziya Ülken, M.E.Basımevi, İstanbul, 1965
- SUNAR, Cavit. **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, A.Ü.İlahiyat Fak.Yay., Ankara, 1977
- STEINBERG, Daine. **“Metod the Sructure of Knowledge in Spinoza”**, Pasific Philosophical Quarterly, University of Southern California and Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1998

- TEPE, Harun. **Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk yada Hakikat**, Ark Yayınevi, Ankara, 1995
- THILLY, Frank. **Felsefe Tarihi (Kitap Bir)**, Çev.İbrahim fiener, Sistem Yay., İstanbul, 1995
- TİMUÇİN, Afşar. **Descartes Felsefesine Giriş**, Bulut Yay., İstanbul, 1999
- URAL, fiafak. **Bilim Tarihi III (Modern Çağ)**, Ağaç Yay., İstanbul, 1994
- URAL, fiafak. **Temel Mantık**, Çantay Kitabevi, İstanbul, 1995
- ÜLKEN, H.Ziya. **Genel Felsefe Dersleri**, Ülken Yay., İstanbul, 2000
- WEBER, Alfred. **Felsefe Tarihi**, Çev.Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul, 1993
- WILSON, D.Margaret. **"Spinoza's Theory of Knowledge"**, The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press, 1996
- WOLFSON, A.Harry, **The Philosophy of Spinoza**, Harvard Uni. Press, Cambridge, 1962
- YILMAZ, Tahsin. **Determinizm ve Hürriyet Problemi**, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972
- YOVEL, Yirmiyahu. **"The Second Kind of Knowledge and the Removal of Error"**, Spinoza on Knowledge and the Human Mind, Ed. by Yirmiyahu Yovel, Spinoza by 2000-The Jerusalem Conferences, E.J.Brill, New York, Voll II, 1994

## ÖZGEÇMİŞ

1972 yılında Nevşehir'in Kozaklı ilçesinde doğdu. İlk öğrenimini Merkez Cumhuriyet İlkokulu'nda, orta ve lise öğrenimini Kozaklı Lisesi'nde tamamladı. 1989 yılında girmiş olduğu Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1993 yılında mezun oldu. Eylül 1994 yılında Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitim Bölümü'de Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. Haziran 1995 yılında Bilim Uzmanı oldu. Halen adı geçen bölümde çalışmalarını sürdürmektedir.

Mustafa CİHAN