

Cogitata Metaphysica'nın II. Kısım ve Spinoza'nın Sıfat Teorisi Açısından Önemi [*]

Part II of Cogitata Metaphysica and Its Importance in terms of Spinoza's Theory of Attributes

YAKUP KALIN 

Necmettin Erbakan University

Received: 18.04.2022 | Accepted: 30.06.2022

Abstract: In 1663, Spinoza wrote Descartes' *Principles of Philosophy* (PPC) for Cassearius. In his foreword for the work, L. Meyer writes that Spinoza transferred Descartes' ideas directly and didn't make any changes. Despite this comment, he also writes that Spinoza had to make additions on issues that Descartes never discussed. This inconsistency of the foreword author creates ambiguity about how readers should read the work. In order to resolve such ambiguities, the entire work and its appendix *Cogitata Metaphysica* (CM) should be read along with Descartes' related work, In this way, it is possible to determine the extent to which Descartes' ideas are contained in the work or whether Spinoza presents his own ideas deviating from Descartes' thoughts. To this end, we limited the present study to examine only the first nine chapters of the second part of CM using content analysis. Because the "Part II" of CM, on the divine attributes is valuable because it is an indication of the transition of attributes from traditional theologies to Descartes' thought and the way it is received and transformed by Spinoza. In this framework, we studied this part of the work in terms of the metaphysics of Spinoza generally, and the theory of attributes specifically.

Keywords: *Cogitata Metaphysica*, attribute, mode, extension, thought, life, understanding, will, power.



Giriş

Spinoza, 1663 yılında Casarius'a verdiği Descartes felsefesi dersleri neticesinde "Descartes Felsefesinin İlkeleri" (*PPC*) isimli eserini oluşturur. Bu eser, Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nin ilk iki kısmının "geometrik yöntemle" tanıtılmış bir versiyonudur. Eseri düzenleyerek yayına hazırlayan Lodewijk Meyer, kaleme aldığı "Önsöz"ünde yazarın amacının kendi fikirlerini sunmak olmadığını belirtir. Spinoza, bu eserde Descartes'ın fikirlerini eleştirel bir süzgeçten geçirip değerlendirmemiştir. Eseri, kendine uyguladığı biçimsel müdahalesi dışında olduğu gibi bırakmıştır. Metnin yazılış süreciyle yakından ilgilenen Meyer'in tanıklığıyla eser, hem kavram hem de içerik açılarından Kartezyen felsefenin yeni bir sunumu olarak değerlendirilebilir (Meyer, 2014, s. 21). Dolayısıyla özellikle Spinoza felsefesinde uzmanlaşmamış okurun, bu eseri nasıl değerlendirmesi gerektiği hususunda bir karışıklık doğmaktadır. Zira Meyer, Spinoza'nın eserde, Descartes'ın fikirlerinden milim sapmadığını belirtmiş olsa da bununla çelişerek onun hiç temas etmediği bazı hususları eklemek zorunda kaldığını da ifade etmiştir (Meyer, 2014, s. 21).

Spinoza'nın, *PPC*'de, genel olarak Kartezyen öğretiye sadık kaldığı iddia edilebilir. O, her ne kadar kendi adıyla özdeşleşmiş geometrik yöntemi bu esere uygulamış olsa da eserin içeriği Kartezyen bir karaktere sahiptir. Bununla birlikte Spinoza, *Ethica*'da veya *Mektuplar*'ında, *PPC*'ye, onu sahiplenerek referans verir (Spinoza, 1985, s. 428; 2014b, s. 109; s. 134) [(Sırasıyla) *E I: Ö19, N*; "Mektuplar": 13; 19]. Dolayısıyla bu türden durumlar, söz konusu metin ile *Felsefenin İlkeleri (Fİ)* ve Spinoza'nın *Ethica* gibi eserleri arasında bir sorunlaştırmayı gerekli kılar.¹ Bu, dikkat çekici ve geniş kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir. Çalışmamızda, bu kapsamı daraltarak eserin "Ek" bölümünü oluşturan "Cogitata Metaphysica"nın (*CM*), "İkinci Kısım"ının ilk dokuz maddesini ele alacağız. Esere eklenen bu bölüm, kitabın alt başlığından da anlaşılacağı üzere "Yazarın [Spinoza], Metafiziğin hem genel hem özel kısmında karşılaşılan daha güç sorunları kısaca açıkladığı" bir bölümdür (Spinoza, 1985, s. 315; 2014a, s. 129) [*CM II: 1*]. Dolayısıyla bu bölümün, Meyer'in belirttiğine göre "yazarın [Descartes] hiç değinmeden" bıraktığı hususların yoğunlaştığı yer olması beklenir.

¹ Bu eser hakkındaki tartışmalar ve sorunlaştırmaların genel bir tanıtımı için (Bkz. Curley, 1985, ss. 221-224).



CM, Kartezyen kaygılardan hareketle oluşturulmuş bir metin olsa da Descartes'ın yeterince işlemediği ve açık bıraktığı hususlara ilişkin Spinozacı karakterde bir dipnot olma özelliği taşır. Bu doğrultuda *CM*'nin Tanrı'nın sıfatları ve insan zihni üzerine yazılan, özellikle ikinci kısmının, Spinoza felsefesinin genel karakteristiğini taşıyan bir metin olduğunu iddia edeceğiz. Şöyle ki, *CM*, *Kısa İnceleme*'den (*KV*) başlayıp *Ethica* ile nihayete eren Spinoza düşüncesinin olgunlaşma sürecini takip etmek açısından önemlidir. Spinoza'nın kritik bir dönemine yerleşen bu metinle söz konusu eserleri arasında bir sürekliliğin bulunduğunu gözlemek mümkündür. Dahası geleneksel teoloji ile Spinoza metafiziği arasındaki süreklilik ve geleneksel teolojinin Spinoza felsefesindeki dönüşümü, bu metinle somutlaşmıştır. Bu çerçevede, *Felsefenin İlkeleri* ile birlikte *Meditasyonlar*'ı da devreye sokmak gereklidir. Çünkü Meyer, *CM*'ye ilişkin notunda, *Meditasyonlar*'a açıkça işaret eder (Meyer, 2014, s. 20). Ayrıca Spinoza'ya ait metinde de *Meditasyonlar*'a referans verilir (Spinoza, 1985, s. 344; 2014a, s. 159) [*CM* II: 12]. Bu nedenle hem *FP*'de hem de *Meditasyonlar*'da Tanrı ve sıfatlarına ilişkin pasajlarla Spinoza metni arasındaki paralellikleri veya uzlaşmazlıkları içerik analiziyle tespit edeceğiz. Bu sayede Spinoza'nın Tanrı anlayışına veya sıfat teorisine yönelik araştırmalarda, bu metinden istifade etmenin meşruiyetine veya istifade edilecekse bunun nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bir kanaat oluşturacağız. Dolayısıyla burada söz konusu metnin otantitesi problemini merkeze aldığımız için, metinde karşılaşılan -Tanrı anlayışı, sıfat teorisi, negatif/pozitif teoloji, antropomorfizm eleştirisi, dışavurum, sudûr, özgürlük/determinasyon ve irade gibi- Spinoza felsefesine özgü problemlerin derinlemesine işlenmesini çalışmamızın amacı, kapsamı ve sınırları dışında bırakacağız.

1. *Felsefenin İlkeleri* ve *Meditasyonlar*'da Tanrısal Sıfatlar

Spinoza ile Descartes arasındaki en önemli ayrımlardan biri, iki filozofun ontolojileri ile teolojileri arasında kurdukları özdeşlik-fark ilişkisidir. Spinoza felsefesinde ontoloji ile teoloji, Tanrı/doğa kavramı üzerinden belli koşullarla aynılaştırılırken Descartes felsefesinde bu ikisi, farklı felsefi disiplinlere işaret eder. Başka bir ifadeyle Spinoza felsefesi, ontolojinin teoloji veya teolojinin ontoloji içerisinde eritildiği bir tür ontoteolojidir. Buna mukabil Descartes, ontoloji ile teoloji arasında belirgin bir ayrımı öngörür.



Bu çerçeveye bağlı olarak eserlerinde Tanrı'ya ve sıfatlarına, sisteminde üstlendiği kritik rolünden dolayı değişir. Onun, *Fİ* ve *Meditasyonlar*'ındaki önceliği, kendi epistemolojik ve ontolojik anlayışını serimlemektir. Tanrı'ya veya Tanrısal sıfatlara ise metnin ana amacı doğrultusunda ve temellen-dirme süreci açısından gerektiği ölçüde yer verir. Tanrı'nın aldatıcı olup olmadığı metodolojik şüphenin kritik boğumlarından birini temsil eder (Descartes, 1985, s. 194; s. 197) [*Fİ* I: 5, 6, 13]. Bu noktanın açıklığa kavuşturulması için izlenecek yol, kendisinden kuşku duyulmayan temel referans noktası olarak öznel zihnin, bir "Tanrı idesi"ni barındırmasından geçmektedir. Bizde apaçık bir fikir olarak bulunan Tanrı idesi, her şeyi bilen, kadir-i mutlak ve eksiksiz bir varlığın idesidir. Bu ide, taşıdığımız diğer apaçık idelerden farklı olarak Tanrı'nın varlığını gerektirir (Descartes, 1985, ss. 197-198) [*Fİ* I: 14]. Şöyle ki, yokluktan varlık çıkamaz. Varlığın kaynağı, yine varlık olmalıdır. Aynı zamanda yetkin olan bir şeyi oluşturanın, en az o şey kadar yetkin olması gerekir. Bu nedenle eksiklik içerdiğini bildiğimiz kendi zihnimiz ya da tecrübi dünya, söz konusu yetkinliğin kaynağı değildir. Bizdeki yetkin Tanrı idesi, en az bu fikir kadar yetkin olan, dolayısıyla tüm yetkinlikleri kendisinde toplayan; yani, sonsuz, bağımsız, değişmez, âlim-i mutlak ve kadir-i mutlak bir varlıktan kaynaklanmalıdır (Descartes, 1985, ss. 198-199; 2013, ss. 86-87) [*Fİ* I: 15-18]. Tanrı dışında hiçbir varlık kendi kendisinin veya yetkinliğin yaratıcısı değildir. Tanrı'dan başka tüm yetkinlikleri kendisinde toplayan bir varlık yoktur (Descartes, 1985, s. 200) [*Fİ* I: 20]. Yetkinlik ilkesi uyarınca ve verili varlık alanlarının garantörü olmak üzere Tanrı, aldatıcı olmamalıdır (Descartes, 1985, s. 203) [*Fİ* I: 29].

Felsefenin İlkeleri ve *Meditasyonlar*'da sıfatlar mevzusu için dizgesel anlamda kritik olan nokta bu çerçeve içerisine yerleşir. Tanrı'nın tüm yetkinlikleri kendisinde toplamış, yani tüm noksanlıklardan beri olması; daha spesifik bir ifade ile aldatıcı olmamasıdır. Tanrı'nın doğası "yetkinlik" olarak kurulurken ister istemez birtakım sıfatlarının üzerine düşünülmesi gerekmektedir. Descartes bu düzlemde Tanrı'nın yetkinliğini kurarken kısa değinilerle de olsa, sıfatlarını gündeme getirmeye niyetlidir. Hatta bu doğrultuda sıfatların "araştırılmayı bekleyen o kadar çok konu" arasında bulunduğunu dillendirir (Descartes, 2013, ss. 130-131). Bununla birlikte Tanrısal sıfatların mahiyetine ilişkin önemli bir tespit bulunur. Sonsuzca yetkin



olan Tanrı, sonsuzca yetkinlik sıfatına sahiptir. Tanrı'nın sıfatları, ona ilişkin birlik ve basitlik ilkelerini ortadan kaldırmaksızın özüyle aynılık arz etmektedir. Sıfatlar, Tanrı'da içkin olmakla birlikte birbirlerinin aynısıdır. Başka bir ifadeyle sıfatların “öze eklenmiş” varoluşlarından bahsedilemez (Descartes, 2013, ss. 100-101). Dolayısıyla onun düşüncesinde sıfatların bağımsız ontolojik gerçeklikler olarak kurulmadıklarını, aksine Tanrı'nın özü ile özdeşleştirildiklerini rahatlıkla ileri sürebiliriz.

Descartes açısından varolmak en yüksek yetkinlik düzeyi olduğu için Tanrı'nın özü/zâtı varoluşunu gerektirir. Kendisi bizzat sonsuz olan Tanrı, sonsuzca “iyi”, “iyilik sahibi” veya “iyiliksever”dir. “Sanatkâr yaratıcıdır”; her şeye kadirdir; sonsuzca akıl ve irade sahibidir (Descartes, 2013, s. 65; s. 75; s. 89; s. 99; s. 109; ss. 111-119; ss. 127-129; ss. 137-145; s. 151; ss. 173-175; ss. 181-185; s. 191). Tanrı'nın sanatkâr yaratıcı olması, zihnimizdeki Tanrı idesi gibi varolan her şeyin varlık nedeni olduğu anlamına gelir. Tanrı, tüm Aristotelyen öğretilerde kabul edildiği gibi, ilk nedendir. Dolayısıyla hareketin de ilk nedenidir. Descartes Tanrı'nın, hareketin ilk nedeni olmasını teleolojik bir çerçeveden kopararak fiilî bir çerçeve ile açıklaması nedeniyle Aristoteles'ten ayrılır. Buna göre Tanrı mutlak anlamıyla hareketsiz olmayıp değişmez bir harekete sahiptir. Tanrı'nın özünün değişmezliği kadar, hareketinin değişmezliği de bir yetkinlik durumudur. Maddenin, kaynağını Tanrı'dan alan, sabit hareket kuvveti, Tanrı'nın özü kadar fiilin de değişmezliğini gösterir ve bu, “doğa yasaları” kavramsallaştırmasıyla ifade edilir (Descartes, 1985, s. 202; ss. 240-241; s. 242) [*Fİ* I: 28; II: 36-37; 39]. “Doğa yasaları” sayesinde gösterilen Tanrı'nın fiilindeki değişmezlik, tekil varlıklarda gözlemlenen değişimle çelişiyor gibi görülebilir. Fakat değişime yön veren ilkelerin -yani yasanın- değişmezliği esastır ve Tanrı'nın değişmezliğinin kanıtıdır. Tanrı'nın evren üzerindeki işlevi, ilk neden olduğu için sadece onu ilk defa yaratmasıyla veya varlığa getirmesiyle sınırlı değildir. Şeylerin özlerinin varlık gerektirmemesi, eş anlatımla varlıklarının zorunlu olmaması; kendilerini varolma sürelerince varlıkta tutacak kudrete gereksinecekleri anlamına gelir. Başka bir ifadeyle Tanrı, var ettiği kadar varlık vermeyi sürdürür veya varlık verdiklerini korur. Yaratma fiili ile koruma fiili aynı kudretten veya aynı biçimdeki etkiden kaynaklanır (Descartes, 1985, s. 243; s. 200; s. 210) [*Fİ* II: 42; I: 21; 51]. Hiçbir varlık türü, varolma-



sının ardından kendisini koruyacak kudrete sahip değildir ve Tanrı tarafından korunmaya muhtaçtır. Bununla birlikte Tanrı'nın özünün varoluşu gerektirmesi ilkesi, onun, hiçbir zaman varlığını bir şeye veya bir nedene borçlu olmadığı anlamına gelir. Tanrı kendi varlığını korur. Daha doğrusu onun varlığını tehdit eden herhangi bir şeyden bahsedilemez. Dolayısıyla her şeyi bilen, kudreti her şeye yeten, her türlü iyi ve doğrunun kaynağı olan, sonsuz yetkinliğe sahip olup hiçbir eksiklikle sınırlandırılmayan Tanrı, varlığı sonlandırılmayandır (Descartes, 1985, s. 200) [Fİ I: 22].

Bu düzlemde Tanrı'nın zorunluluğu ile ezeli ve ebedî oluşu da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Dahası zamana bağlı bir anlam taşımaz. Ezeliklik, ebedilik, nedensizlik veya zorunluluk, ihtiyaçsızlık demektir. Descartes bu nedenle Tanrı'nın özünün "basit" olduğunu ifade eder. Çünkü aksi, yani Tanrı'nın parçalardan müteşekkil bileşik bir yapıda olduğu düşünülürse, Tanrı'nın varlığı, bu parçaların tamamının varlığını gerektirir. Ve parçaların varlığı, Tanrı'nın varlığını önceleyerek ezeliğini, ebediliğini veya zorunluluğunu bozar. Öyleyse Tanrı'nın aklı, iradesi veya kudreti de özünden farklı olan ya da özünü oluşturan parçalar olarak değerlendirilemez (Descartes, 1985, ss. 200-201; 206) [Fİ I: 23; 41]. Aynı zamanda bileşiklik, bir tür eksiliği beraberinde taşıdığından ve cisimsel/uzamsal şeyler bileşik yapıya sahip olduklarından Tanrı cisme de sahip olmamalıdır (Descartes, 1985, ss. 200-201) [Fİ I: 23]. Tanrı'nın ezeliği, düzeninin de ezeliği anlamına gelir. Bir başka deyişle aklının, iradesinin ve kudretinin ezeliği ile eş anlamlıdır. Ve insan, bu düzeni bozmaya güç yetiremez (Descartes, 1985, s. 206) [Fİ I: 40]. Mekanik bir çerçeveye kolaylıkla indirgenebilecek bu ifadelerine rağmen Descartes açısından Tanrı'nın evren üzerindeki tasarrufu mutlak ve serbesttir, yani Tanrı, bilindik anlamıyla fiillerini özgürce işler. Bu düzlemde sözelimi insanın ya da herhangi bir varlığın eksik ve kısıtlı yaratılışının nedeninin sorgulanması anlamsızdır (Descartes, 1985, s. 205) [Fİ I: 38].

Tanrı'nın ezeliyette belirlediği düzen fikri bir tür determinizm anlamına gelse de mutlak kudreti ve şeyler üzerindeki özgürce tasarrufu Tanrı'yı büsbütün mekanik çerçeveye hapsedmez. Benzer şekilde insan da özgür bir iradeye sahiptir. Dolayısıyla insan, büsbütün mekanik veya mutlak anlamda belirlenmiş bir varlık değildir. Bilakis insanı Tanrı'ya en çok benzeten melekesi, özgür iradesidir (Descartes, 1985, s. 205) [Fİ I: 37]. Ben-



zer şekilde dinî metinlerde yer alan ve Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını belirten ifade, Descartes tarafından onaylanır (Descartes, 2013, ss. 102-105). Dolayısıyla Tanrı'nın sonsuz aklı, iradesi ve kudreti kısmi olarak insanda da bulunmaktadır (Descartes, 2013, ss. 118-119). Bu da Descartes felsefesinde pozitif teolojiye açılan yolu verir. Aslında insan, eksik ve sonlu yaratılmışlığı nedeniyle sonsuz ve eksiksiz Tanrı'nın özünü, tüm yetkinliklerini, amacını kavrayamaz (Descartes, 1985, ss. 201-203) [*FI* I: 26-28]. Tanrı'nın, zihnimizin gücünü aşan, canlanma ve teslis sıraları veya vahiy gibi özüyle yaptığı birçok işi de vardır. Bu türden gizemlerin mevcudiyeti nedeniyle Descartes, metafelsefi bir soruşturma açısından dikkate değer bir tutumu salıklar ki, akıl vahiyle çeliştiğinde vahiyle iletilene ve dolayısıyla diğer şeylerden daha değerli olan bilgi kaynağına bel bağlamalıdır (Descartes, 1985, s. 201; ss. 221-222) [*FI* I: 25; 76]. Bu doğrultuda belirlenen negatif teoloji göstergelerine rağmen Tanrı'nın özü basit olduğu için ona ilişkin kavrayışımız (bir tür sezgisel sıçrama ile), topyekûn tikelleri kavrayabilme imkânımızın üstünde ve ondan daha açık-seçik olabilir (Descartes, 1985, s. 199) [*FI* I: 19]. Hatta Kartezyen yöntem uyarınca yaratılan şeylere ve onların gerçekliklerine ilişkin açıklamaya koyulmadan önce, Tanrı'nın özüne ve sıfatlarına ilişkin sağlıklı bir kavrayış geliştirilmelidir (Descartes, 1985, s. 201; s. 221) [*FI* I: 24; 75]. Bir taraftan insan zihninin Tanrı'nın özünü, sıfatlarını, amacını ve düzenini mutlak anlamda kavrayamayacağı iddia edilir: “[H]atta belki de düşünce ufkuma bile hiçbir surette düşmeyecek kadar [Tanrı'ya ait] sayısız başka sıfatlar bulunuyor” olabilir. Sonsuzluğun, doğası gereği insan türünden sonlu bir varlık tarafından idrak edilememesi gayet normaldir. Yetkinlik iması taşıyan bütün sıfatların veya hiç bilinmeyen sıfatların Tanrı'da bulunmasına rağmen, yukarıda belirtildiği gibi Tanrı'nın basit özüne ilişkin apaçık ideye sahip olunması metafizik sistemin inşa edilmesi için yeterlidir. Dahası, insanın Tanrı'nın suretinde yaratılmış olması veya özgür iradesi dolayısıyla Tanrı'ya benziyor olması gibi kabuller Descartes'a şunları söyler: “Belki ben, olduğumu sandığım şeyden daha büyük bir şeyim ve benim Tanrı'ya atfettiğim bütün yetkinlikler, her ne kadar açığa vurulmamış ve fiiliyata dökülmemiş olsalar bile, belki bir şekilde bende imkân halinde mevcuttur”. Bu imkân aktüel hâle getirilirse veya insanın tecrübe ve bilgisi sonsuzca genişlerse Tanrı'nın bütün yetkinliklerine ulaşılabilir (Descartes, 2013, s. 91).



2. Geleneksel Teolojilerden CM II'ye Tanrısal Sıfatlar

Ana hatlarıyla *Felsefenin İlkeleri ve Meditasyonlar*'da Tanrısal sıfatların ele alınış biçimi geleneksel teolojilerden devralınan miras üzerine oturmaktadır. Hatta kimi özniteliklerin, mutlak varlığa yüklenmesinin izlerini Presokratik geleneğe kadar takip edebiliriz. Bu tutum, Orta Çağ'ın teolojik felsefelerinde Tanrı'yı anlama ve kavrama tarzlarının ana çerçevesini oluşturarak dönüşüme uğrar. Ezelilik, ebedilik, birlik, basitlik, değişmezlik gibi özsel nitelikler özellikle Elea Okulu'na ait olsa da bunlara eklenen akıl, irade ve kudret gibi vahiy kaynaklı sıfatlar, Orta Çağ felsefelerine özgüdür. Bu türden sıfatlara haberî sıfatlar denir. Greklerin mitostan logosa geçiş süreçlerinde yaşadığı sancuların bir benzerini birçok Orta Çağ filozofunun yaşadığını iddia edebiliriz. Başka bir ifade ile dinî felsefelerin başlangıcına yerleştirilebilecek İskenderiyeli Yahudi filozof Philon ile Ksenophanes'in kaygıları oldukça benzerdir. Şöyle ki, kutsal kitapların Tanrı'ya ilişkin betimlemelerinde sıklıkla antropomorfik çağrışımlar yer alır. Akıl, irade ve kudret gibi yetkinlik belirten sıfatlar bir yana, Tanrı'nın öfkelenmesi, kıskanması, üzülmesi, oturması gibi yetkinsizlik iması taşıyan veya elinden, yüzünden vs. bahsedilmesi dolayısıyla ona ilişkin cisimsel bir imgenin kurulmasına sebep olacak ifadeler kutsal kitaplarda bulunur. Kutsal kitapların öngördüğü anlatılara mukabil teologlar veya filozoflar, bu unsurların nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin birtakım kanaatler belirtir. Özellikle bir tür yetkinlik durumuna işaret eden akıl, irade, kudret, bilgelik gibi haberî sıfatlar, kimi Patristik filozoflarda görüldüğü gibi Yeni Platoncu doktrin aracılığı ile rasyonalize edilerek teslis öğretisine uyarlanır. Örneğin Marius Victorinus'un Baba'yı varlık (*esse*), Oğul'u hayat (*vita*), Kutsal Ruh'u ise akıl/zekâ (*intelligentia*) şeklinde ifade etmesi gibi. Bunlar üç şahıs olmakla birbirlerinden ayrırsa da Tanrısal nefiste birlikte bulunmaktadır. Benzer şekilde John Scotus Eriugena, Baba'yı zât/öz (*essentia*), Oğul'u hikmet/bilgelik (*sapientia*), Kutsal Ruh'u ise hayat (*vita*) ile karşılamaktadır (Wolfson, 2016, s. 93). Ya da İslam dünyasında görüldüğü gibi Mu'tezile ve Eş'arilik gibi iki kelam ekolünün doğuşuna zemin hazırlar. Mu'tezililer ezelilik, birlik ve basitlik ilkelerinin zarar görmesini engelleme kaygısıyla sıfatların Tanrı'nın özü ile aynı olduğunu iddia ederken Eş'ariler vahiyle bildirilen Tanrısal isimler arasındaki farkın buharlaşmasını engelleme kaygısıyla sıfatları, öze eklenmiş ontolojik gerçeklikler olarak anlamayı tercih eder. Onlara göre,



bu ontolojik gerçeklikler ne Tanrısal özün aynısıdır ne de bu özden farklıdır. Bu, üçüncü mantık ilkesini ihlal eden bir tutum olmakla suçlanabilir. Aynı suçlama Yeni Platonculukla teslis öğretisini sentezleyen Kilise Babaları'na da yöneltilmiştir. Ki, bu nedenle Mu'tezililer, Eş'ariler'i Hristiyanvari olmakla töhmet altında bırakmıştır (Wolfson, 2016, ss. 85-86; ss. 96-97; vd.). Tanrı'nın sıfatları ile özünü özdeşleştiren Mu'tezilî girişimin, dinî filozofların ezici bir çoğunluğunun kanaatini belirlediği söylenebilir. Meşşâî felsefeyi benimseyen Maimonides'in başını çektiği Yahudi felsefesi ve kelamı açıkça Mu'tezilî bir karaktere sahiptir (Maimonides, 2019, s. 191).

Felsefe tarihinin, tarihsel anlamda en uzun kesitinin (Orta Çağ felsefesinin) kültürel sermayesinin merkezî problemlerden biri budur. Sözü edilen kültürel sermayeden derin etkiler taşıyan Descartes ve Spinoza felsefeleri de bir anlamda bu zemin üzerine yerleşir (Wolfson, 2016, s. 270). Nitekim Descartes'ın, çalışmamızın bir önceki bölümünde işlediğimiz fikirleri bu bağlam dikkate alınarak okunursa hakkıyla anlamını bulur. Öte taraftan Descartes, sistemindeki fonksiyonu itibarı ile bu tartışmanın detaylarına girmez ve Tanrısal sıfatlara dağınık biçimde işaret eder. Descartes felsefesini yeniden ele alan Spinoza ise sözü edilen geleneğe yaslanarak ve onu yeniden alımlayarak sistematik bir biçimde bu detayları verir. *FP*'de ele alınan sıfatlar, *CM* II'de ezellik-ebedilik (*aeternitas*), birlik (*unitas*), ölçülemezlik (*immensitas*), değişmezlik (*immutabilitas*), basitlik (*simplicitas*), hayat (*vita*), akıl (*intellectus*), irade (*voluntas*) ve kudret (*potestas*) başlıkları altında sistematize edilir. Böylece Spinoza, Descartes'ın "incelenmeyi bekleyen o kadar konu[dan]" biri olarak işaret ettiği çalışmaya kendisi girişir.

Tanrı'nın ezeliği-ebediliği, birliği, ölçülemezliği, değişmezliği ve basitliği tam olarak Tanrı'nın özüyle ilişki olan, eş anlamlı kavramlardır. Yani bunlardan bir tanesinin kabul edilmesi zorunlu olarak diğerlerinin çıkarılmasıyla sonuçlanır. Söz gelimi Tanrı'nın basitliği, ezeli ve ebedi oluşuyla aynı anlamdadır. Yani basitliğinin değil de bileşikliğinin kabul edilmesi durumunda onu oluşturan parçalar onun varlığının nedeni olur. Bu da parçaların ontolojik önceliğinin kabulü demektir ki, bu durumda Tanrı ezeli ve ebedi olamaz (Spinoza, 1985, s. 324; 2014a, s. 132) [*CM* II: 5]. Ezeli ve ebedi olmaklık süreye ilişkin bir ima taşımamakla birlikte tam olarak ontolojik bir içeriğe sahiptir. Yani Tanrı'nın varlık gerektiren özünden bağımsız olarak düşünülemez (Spinoza, 1985, s. 316, 2014a, s. 132) [*CM* II: 1]. Benzer



şekilde onun birliğinin aksi kabul edilecek olursa, eksiksizlik veya mutlak yetkinlik ilkesi ihlal edilir (Spinoza, 1985, ss. 318-319, 2014a, s. 134) [CM II: 2]. Spinoza burada, kelamcılardan “temânû delili” adını verdikleri kanıtlamadan istifade eder (Bkz. Maimonides, 2019, ss. 234-235). Şöyle ki, birden fazla tanrının varlığı kabul edilirse, bunlardan hiçbiri yetkin olamaz. Çünkü yetkinlik anlamına gelen eksiksiz bilgi, dışsal bir koşula, yani diğer Tanrı’nın bilgisine bağlanır. Hâlbuki ezeli ve ebedi olan Tanrı’ya, ontolojik düzlemde denk gelecek dışsal bir şeyden söz edilemez (Spinoza, 1985, ss. 318-319; 2014a, s. 134) [CM II: 2]. Benzer şekilde değişim, içsel veya dışsal koşullardan kaynaklanan bir olgudur. Tanrı’nın değişimi dışsal bir koşula veya şeye bağlı olamaz. İçsel koşullardan kaynaklanan değişim ise öznesini, bulunduğu durumdan daha yetkin bir duruma dönüştürmeyi hedefler. Ki, bu durum Tanrı açısından düşünülürse saçmadır. Çünkü Tanrı’nın, bir Tanrı’dan başka bir Tanrı’ya dönüşmesi ezeli ve ebedi olması hususuyla çelişir (Spinoza, 1985, ss. 322-323; 2014a, ss. 137-138) [CM II: 4]. Ayrıca Tanrı, mutlak anlamda yetkindir. Gerçi Kutsal Kitap’ta Tanrı’nın kullarının fiillerinden etkilendiğini (üzülmesi, öfkelenmesi vs.), dolayısıyla değişip dönüştüğünü ima eden pasajlar bulunur. Fakat bu pasajların rasyonel yordamlarla tevili gerekir (Spinoza, 1985, s. 322; 2014a, s. 138) [CM II: 4]. Tanrı mutlak anlamda eksiksiz ve yetkin olduğu için onun yetkinliğini sınırlandıracak bir şey bulunamaz. Dolayısıyla o, sonsuzdur. Sonsuzluğun niceliksel bir anlam taşımaması gibi, Tanrı’nın ölçülemezliği de niceliksel bir anlam taşımaz. Sonsuzluğa ve ölçülemezliğe niceliksel anlam verilmesinden hareketle Tanrı’nın her yerdeliği (*omnipraesentia*) anlaşılmalıdır. Tanrı’nın her yerdeliği onun ilk neden olmasından hareketle anlaşılmalıdır (Spinoza, 1985, ss. 319-320; 2014a, ss. 135-136) [CM II: 3]. Ki, şeylerin özleri varoluş gerektirmez, varlık nedenlerini Tanrı’ya borçludurlar. Tanrı’nın, şeyleri bir kere yaratması ve sonra varlıkta tutması, yani koruması, yaratma eylemini sürekli devam ettirmesi demektir. Dolayısıyla şeyler sürekli olarak varoluştan yararlandıkları (ilk neden olan Tanrı’dan varlık aldıkları) için Tanrı her yerdedir. Bununla birlikte Tanrı’nın her yerde bulunuşu, Tanrı’nın iradesinin en iç doğasına ilişkin açık bir sezgi olmaksızın kavranılamaz (Spinoza, 1985, s. 320; 2014a, s. 136) [CM II: 3]. Bu ifadeler, Spinoza’nın, parçalardan müteşekkil olmayan, dolayısıyla cisimsel bir ima taşımayan, bölünemez ve basit



bir doğaya sahip olan Yer Kaplama'yı (*extensio*) nasıl, Tanrısal bir sıfat olarak sunduğunu anlamak için iyi bir ipucu olabilir (Spinoza, 1985, ss. 421-424) [E I: Ö15, N]. Görüldüğü gibi, tüm bu sıralananlar ayrı ayrı şeyler olmayıp Tanrı'nın varlık içeren özünün farklı açılardan açılmaya çalışılmasıdır. Bunların ve aşağıda sıralanacak olanların birbirinden farklı olarak düşünülmesi, antropomorfizm kaynaklı bir hatadır. Ezelilik-ebedilik, birlik, basitlik, ölçülemezlik ve değişmezlik nasıl Tanrı'nın özünü ifade ediyorsa sonsuz varlığı, sonsuz aklı, sonsuz kudreti ve her yerde bulunuşu da Tanrı'nın özüdür. İnsani düzlemde akıl, kudretten ayrışabilir. Fakat insanın anlama yetisi veya kralın gücü ile Tanrı'nın aklı veya kudretini karıştırmamak gerekir (Spinoza, 1985, ss. 320-321; 2014a, ss. 136-137) [CM II: 3].

Öte taraftan Spinoza'nın bu beş sıfatın akabinde incelediği dört sıfat Tanrısal özle ilişkili olduğu kadar tekil varlıklarla da ilişkilidir. Daha doğrusu bunların, ontolojisinin tavırlar düzleminde yansımaları bulunur. Ayrıca ilk beş sıfat Spinoza'nın, değil Descartes, herhangi bir Orta Çağ filozofu ile arasındaki farkı belirlemek açısından yeterince elverişli değildir. Çünkü bu sıfatların, söz konusu filozoflarca benzer şekilde anlaşıldığına rastlamak mümkündür ve Descartes'ın da, Spinoza'nın da Orta Çağ'dan devraldığı Tanrısal sıfatlara ilişkin müktesebatı temsil eder. Öte taraftan hayat, akıl, irade ve kudret şeklinde sıralanan dört sıfatın işleniş biçimi ayırt edicidir. Belirtmek gerekir ki, akıl, irade ve kudretten farklı olarak teolojik felsefelerde görülen "hayat" (*vita*) sıfatı, Descartes'ın metninde yer almaz. Öncelikle kavramın Aristotelyen kavranışına ilişkin bir eleştiri getiren Spinoza bu sıfatı, varlık kavramıyla birlikte düşünür. Tanrı'nın varlık vermesi neticesinde varolan her şey hayat sahibidir. Aristotelyen düzlemde genel olarak ruhla veya zihinle birleşmiş cisimsel şeylere atfedilen "hayat", Spinozacı düzlemde varolan her şeye yüklenmelidir. Yani zihnin ve cismin kendilerinde birleştiği insan ve hayvan türlerinin ötesinde cisimsiz zihinler veya zihinsiz cisimler de hayat sahibidir. Zira Spinoza açısından "hayat", "şeylerin kendilerini kendi varlıklarında sürdürmelerini sağlayan kudret"tir. Bu kudret, şeylerin kendilerinden ayrıken Tanrı'nın kendi varlığını sürdürmesini sağlayan kudret, özü dışında değildir. Bu nedenle kimilerinin Tanrı'ya "hayat" demeleri, Yahudilerin ise "Hayy Yehovae" şeklindeki ifadeleri veya "Yaşayan Yehova üzerine" yemin etmeleri oldukça isabetlidir (Spinoza, 1985, ss. 325-326; 2014a, ss. 141-142) [CM II: 6].



Spinoza, *CM II*'de "hayat" sıfatına ek olarak Tanrı'nın aklından bahseder. Ona göre, akıl ve bununla ilişkili olarak "bilgi" bir yetkinlik özelliği olduğundan en yüksek düzeyiyle Tanrı'ya aittir. Tanrı'nın eksiksizlik ve yetkinlik prensipleri uyarınca kuvve hâlinde olmayan bilgisinde, şeylere ilişkin ideler bulunur. Ki, bu ideler, yani Tanrı'nın bilgisinin nesnelere Tanrı'ya dışsal değildir. Tam aksine tüm yaratılmış şeyler Tanrı'nın aklı tarafından belirlenir. Spinoza, Tanrı'nın kendisi ile birlikte ezeli ve ebedi olarak mevcut olan heyula kavramı üzerinden varoluş süreçlerinin anlaşılması, olumsal varoluşu bilme tarzı, tümelleri bilip tikelleri bilmemesi ve akıl varlıkları, kötülük, günah gibi nedeni olmadığı şeylere ilişkin bilgisi gibi klasik sorunlar için geliştirilen Peripatetik izahları eleştirir. Örneğin Tanrı'nın, akli varlıklar olan tümelleri bilip tikelleri bilmemesi şeklindeki açıklamayı saçma bulur. Tanrı'nın esasen tikelleri bildiğini, onun bilgisinin tikellerden ayrıştırılamayacağını ve tümelleri ise insan zihnini bilmesi üzerinden bildiğini belirtir. Tanrı'nın bilgisinin nesnesi yine kendisi olduğundan basitlik ilkesi uyarınca Tanrı'nın bilgisi de basit olmalıdır. Öte taraftan Tanrı'nın yaratılmış şeylere ilişkin bilgisinin çoklu bir yapıda olup olmayacağı ya da Tanrı'nın her yerde nasıl bulunduğu gibi sorular hakkında apaçık bilgimiz bulunmamaktadır. Yalnızca *natura naturatanın* (doğalanan doğa), içerdiği tüm çeşitlilik ve çokluğa, başka bir deyişle farklı açığa vurumlarına, rağmen tek bir varlık olarak ele alınması, Tanrı'nın bilgisinin basit bir ideden ibaret olmasını açıklayacaktır (Spinoza, 1985, ss. 326-329; 2014a, ss. 142-145) [*CM II*: 7]. Bu nokta, *Ethica*'da sıklıkla dile getirilen, şeylere ilişkin idelerin, Düşünce (*cogitatio*) sıfatında nasıl içerildiğini anlamak hususunda yardımcı olabilir.

Bununla birlikte akıl, irade ve kudret arasında da herhangi bir fark bulunmamaktadır. Bunlar insan zihni açısından farklı şeylermiş gibi görünse de Tanrı açısından durum başkadır. Tanrı ile insan arasında kurulacak her türden analogi hatalıdır. Bu durumu anlatmak için Spinoza yine bir analogi kullanır. Buna göre insanın bilgisi ile Tanrı'nın bilgisi arasındaki benzerlik, en fazla havlayan köpek ile takımyıldızı Köpek arasındaki benzerlik kadardır (Spinoza, 1985, s. 340; 2014a, s. 155) [*CM II*: 11]. Dolayısıyla insan aklı, iradesi veya kudreti arasında bulunduğu varsayılan ayırım başta olmak üzere, insanın kendi yetilerinden hareketle Tanrı'nın sıfatlarını kavraması sakıncalıdır.



Yukarıda da ifade edildiği gibi Tanrı'nın bilgisinin kuvve hâlinde değil de mutlak anlamıyla edimsel olması, akıl içeriğinin irade ile istenmesi ve bunun kudret ile gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Bu da şeylerin sadece varolmalarını değil, belli bir doğayla varolmalarını -özleriyle varoluşlarını- belirleyen mutlak bir determinasyon anlamına gelir. Tanrı'nın iradesini kavramak bu determinasyon düzenini kavramaktan başka bir şey değildir (Spinoza, 1985, s. 330, 2014a, s. 145) [CM II: 8]. Yani Descartes'ın iddia ettiği farklı olarak Tanrı'nın iradesi mutlak anlamıyla özgür, daha doğrusu serbest ve keyfi değildir. Şeylerin özleri ve belirli bir neden uyarınca varolmaları Tanrı'nın iradesidir. Kimi felsefecilerin şeylere ilişkin nedenleri bilmemeleri durumunda Tanrı'nın iradesine başvurmaları gülünçtür. Bu durumlarda anlaşılmayan şeylerin Tanrı'nın keyfi iradesine bağlanması batıl inançtan öteye gitmez (Spinoza, 1985, s. 326, 2014a, s. 142) [CM II: 7]. Kudret de aynı argümantasyonla anlaşılmalıdır. Klasik anlamıyla Tanrı'nın kudretinin ancak olumsuzluk üzerinde tahakkuk etmek suretiyle ortaya çıktığını savunan anlayıştan farklı olarak Spinoza, kudreti, olumsuzluk üzerinden değil de zorunluluk üzerinden kurar. Üçgenin iç açıları toplamının iki dik açığa eşit olması gibi her şey zorunludur. Bu zorunluluğun kaynağı ise Tanrı'nın doğasıdır. Dolayısıyla olumsuzluğun yadsınması, sanıldığı gibi Tanrı'nın kudretsizliğine işaret etmez (Spinoza, 1985, ss. 331-332, 2014a, ss. 147-148) [CM II: 9]. Her ne kadar Tanrı'nın iradesinin özgürlüğünden bahsetmiş olsa da bu iradenin değişmez olduğunu ve emirlerine aykırı fiillerinin eksiksizlik prensibini bozacağını vurgular (Spinoza, 1985, s. 332; 2014a, s. 147) [CM II: 9]. Öyleyse mümkün dünyaların en iyisinden bahsetmekten ziyade, Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanan ve bu nedenle zaten iyi olan tek bir dünyadan bahsedilebilir. Buna ilaveten Tanrı'nın kudretini, olağan ve olağandışı olmak üzere ikiye ayıran Spinoza açısından olağan kudret, dünyayı değişmez bir düzen içerisinde tuttuğu kudret iken olağandışı kudret mucize türünden hadiselerle sebep olan kudrettir. Fakat Spinoza olağandışı kudrete ilişkin kuşkularının bulunduğunu kaydederek şöyle der: "Tanrı'nın dünyayı bir ve aynı, sabit ve değişmez bir düzen içinde yönetmesi, doğada en iyi biçimde ve salt özgürlüğüyle kendi koyduğu yasaları insanoglunun budalalığı yüzünden kaldırmasından, daha büyük bir mucize gibi gözükmektedir" (Spinoza, 1985, s. 333; 2014a, ss. 148-149; 2016, ss. 152-169; 2010, ss. 118-133) [CM II: 9; TTP: 6].



Bunlarla birlikte *CM II*'de dikkatimizi çeken üç önemli pasaj daha bulunmaktadır. Bu pasajlardan birinde Spinoza, Kutsal Kitap'ta aklın tabii ışığına aykırı hiçbir şeyin bulunmadığını, aksi takdirde onun da Kuran ve Talmud gibi çürütülebileceğini söylemiştir (Spinoza, 1985, s. 331; 2014a, s. 147) [*CM II*: 8]. Bu, Descartes'ın *FP*'deki akılla vahiy arasında gözlemlenecek bir uyumsuzluk durumunda vahyin tercih edilmesi gerektiğine ilişkin tavsiyesiyle birlikte düşünülebilir. Bir diğerinde ise Spinoza, Baba ve Oğul'dan, ayrıca Tanrı'ya atfedilen kişilikten (*personalitas*) bahsetmiştir. Spinoza "şahıs Tanrı" kavramına teologlar vasıtasıyla aşına olduğunu fakat bu kavrama ilişkin açık-seçik bir kavrayış oluşturmadığını belirtir (Spinoza, 1985, ss. 329-330; 2014a, s. 145) [*CM II*: 8]. Meyer bu ifadenin Descartes metninde geçmediğini ve kimilerini gücendireceğini Spinoza'ya bildirerek ondan, bu pasajı kitaptan çıkarmasını rica etmiştir (Spinoza, 1985, s. 206; 2014b, s. 108) ["Mektuplar": 12a]. Gerçekten de Descartes *FP*'de açıkça teslisten bahsetmiş olsa da onu sıfatlar üzerinden kurmaya yeltenmez. Üçüncüsü ise Descartes'ın aksine, Spinoza'nın, köpek analogjisinden anlaşılacağı üzere antropomorfizm karşıtlığıdır. Hatta metnin Felemenkçeye tercümesinin girişindeki ekte Tanrı'nın varoluşu ile insanın varoluşunun karıştırılmaması, ikisinin birbirine benzetilmemesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu kısımda Tanrı'nın varoluşunun insanların anladıklarından farklı bir şekilde açıklanacağı ve "yaratılmış olanların varoluşundan bütünüyle farklı olduğunu[n] olabildiğince açık bir biçimde" gösterileceği bildirilmiştir (Spinoza, 1985, s. 315; 2014a, s. 131) [*CM II*]. Hâlbuki Descartes, hatırlanacağı üzere, geleneksel bir tutumla Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını kabul etmiştir. Tanrı'nın özgür iradesiyle insanınki arasında bir benzerlik bulunduğunu belirtmiştir. Akıl ve kudret gibi insana özgü yetkinlikleri Tanrı'ya da yüklemiştir.

3. *KV*, *CM II*, *Etbica* ve *TTP* Arasında Süreklilikler ve Dönüşümler

Spinoza felsefesinin en özgül yanlarından biri, içerdiği radikal antropomorfizm karşıtlığıdır. Antropomorfizm karşıtlığını Maimonides gibi birçok dinî filozofta gözlemlersek de Spinoza'yı bu düşünürlerden ayıran en önemli husus, onun Kutsal Kitap'ı ele alma tarzıdır. Zira kelimacılar veya teolojik filozofların kahir ekseriyeti, akli ve hatta geometrik yöntemlerle Tanrı'nın özünün yaratılmışlara benzemezliği sonucuna varmakla birlikte vahyedilmiş "metin"lere olan itimatlarını yitirmemiştir (Maimonides, 2019,



s. 99). Hâlbuki inananları antropomorfizme veya Tanrı'ya ilişkin analogilere iten de vahiyde içerilen haberî sıfatlardır. Descartes ve Maimonides, Tanrı'nın insanı kendi suretinde yarattığını belirten pasajı dikkate alarak Tanrı'nın özü ile insanınki arasında bir münasebet kurar (Maimonides, 2019, ss. 49-51). Buna ilaveten Descartes, *FP*'de vahiyde aklın çelişmesi durumunda akıldan vazgeçerek vahyin dikkate alınmasını salıklar. Öte taraftan Spinoza, *CM*'de Tanrı'nın iradesini anlatırken Kutsal Kitap pasajlarından yararlanır. Bu pasajları tevîl ederek onların akla aykırı olmadığını belirttikten sonra, Kutsal Kitap'ta aklın tabii ışığına aykırı şeylerin bulunması durumunda onun da Kuran'ı ve Talmud'u eleştirildiği gibi özgürce eleştirilebileceğini ekler (Spinoza, 1985, s. 331; 2014a, s. 147) [*CM* II: 8]. Bu yaklaşım ise *FP*'de salıklanan yaklaşımla taban tabana zıttır. Nitekim Spinoza, Kutsal Kitap'ta aklın tabii ışığına aykırı birtakım unsurları bulmuş olacak ki, 1670 senesinde bunun için müstakil bir eseri, *Teolojik Politik İnceleme*'yi (*TTP*) yayınladı. Bilindiği üzere bu eserin merkezî temalarından biri Kutsal Kitap'ın antropomorfik Tanrı betimlemeleridir (Spinoza, 2016, s. 163; s. 105; 2010, s. 128; s. 77) [*TTP*: 6; 2]. Peygamberlerin Tanrı ve sıfatları hususunda pek de dikkate değer şeyleri öğretmediğinden yakınan Spinoza'nın mucizelere yaklaşım biçimi de *CM*'de kudret sıfatına ilişkin yaklaşımıyla örtüşür (Spinoza, 2016, s. 102; 2010, s. 75) [*TTP*: 2]. *CM*'de gözlemlenen antropomorfizm eleştirisi *TTP*'de olduğu gibi *Ethica*'da da sürekliliğini korur. Örneğin *CM*'deki insanın akli veya kralların kudreti ile Tanrı'nın akli ve kudreti arasında kurulacak benzerliğe karşı benimsenen tutum iki eserde de gözlemlenir. Hatta *CM*'de verilen köpek analogisi, *Ethica*'da metinlerarası dönüştürümle bir kez daha karşımıza çıkar (Spinoza, 1985, s. 427) [*E* I: Ö17, N]. Spinoza burada Tanrı'nın yetkinliğini açıklamak ve kavramak için insandaki yetkinlik sıfatlarının kullanılmaması gerektiğini belirtir. Akabinde Tanrı'nın özünün ne akli ne de iradeyi gerektirdiğini okura kanıtlayacağını söyleyerek Tanrı'yı kavrarken haberî sıfatlardan büsbütün vazgeçeceğinin müjdesini verir. Veyahut da bu sıfatlar kullanılacaksa, onlara bunların yaygın anlamlarından başka anlamlarla anlaşılması gerektiğinin altını çizer (Spinoza, 1985, s. 426) [*E* I: Ö17, N]. Spinoza'nın haberî sıfatlardan vazgeçme isteğine rağmen eser boyunca özellikle aklın ve kudretin Tanrı'nın özü ile özdeşleştirilerek kullanımı sürdürülür (Spinoza, 1985, s.



435; s. 439) [E I: Ö32, ÖS2; Ö34]. Bu da Spinoza'nın ikinci yolu tercih ettiğini gösterir.

İşte sözü edilen sıfatlara egemen anlamlarından başka hangi anlamların verilmesi gerektiğini anlamak için *CM*'de bu sıfatlara ilişkin verilen detaylar oldukça önemlidir. Esasında Spinoza erken dönem metni olan *KV*'de, *CM*'de sıralanan ilk beş sıfatın gerçek sıfatlar olmadıklarını, bunların Tanrı'nın özüne ilişkin eş-anımlı adlandırmalar olduğunu belirtmiştir. Bu sıfatlar arasında yalnızca “varlık” gerçek bir sıfattır. Öte taraftan gerçeklik özelliği taşıyan diğer haberî sıfatlar (âlim-i mutlak oluşu veya her yerdediği gibi) bilgimizin sınırları dâhilinde olan iki gerçek sıfatın, yani Yer Kaplama ve Düşünce'nin içerisinde eritilerek anlaşılmalıdır (Spinoza, 1985, s. 88; 2015, s. 58) [*KV* I: 7]. Burada haklı olarak şu soru sorulabilir: “Spinoza'nın düşüncesi *KV*'de bile bu şekilde oluşmuşken neden o, *CM*'de sıfatları geleneksel bir tarzda ifade etti?” Bu sorunun yanıtını iki noktada aramak gerekir. Birincisi Spinoza Descartes'a bir tür açılımla getirme gayretindedir. Nitekim *CM* II'nin ilk dokuz bölümünde sıralanan sıfatlar, belli kayıtlarla *Fİ*'de ve *Meditasyonlar*'da içerilir. Ayrıca metin, doğada Yer Kaplama ve Düşünce olmak üzere iki tözün bulunduğu onaylanmasıyla -yani Kartezyen referanslardan hareketle- başlar (Spinoza, 1985, ss. 315-316; 2014a, s. 131) [*CM* II: 1]. İkincisi ise, Spinoza muhatabının zihinsel durumunu ve yeteneklerini dikkate almaktadır. Bu nedenle argümanlarını aktarırken her şeyi ortaya saçıp dökmekten kaçınmaktadır. Bu doğrultuda Spinoza'nın bir mektubu oldukça dikkat çekicidir. Ki, dostlarından diğer eserlerini Casearius'tan sakınmalarını rica eder. Çünkü bu genç, söz konusu eserleri okumak için henüz hazır değildir (Spinoza, 1985, ss. 193-194; 2014b, s. 90) [“Mektuplar”: 9]. İlk yanıt lehine, metnin giriş kısmında yer alan ifadelerin ve metindeki sıralanan sıfatların, Kartezyen öğretiye ait oldukları kabul edilebilir. Ya da sıralananların sıfat olarak kabul edilmesi ve hatta bu sıfatların sıralanma biçimi ise geleneksel teolojilerden devralınmıştır. Buna mukabil bunların açıklanmasında Descartes'inkilerden ziyade, natura naturata kavramsallaştırması gibi Spinozacı temaları gözlemleriz (Spinoza, 1985, s. 329; s. 333; 2014a, s. 145; s. 148) [*CM* II: 7; 9].

Öte taraftan Tanrı'ya özgür irade yüklenmesi gibi Spinoza felsefesiyle uyuşmayan bir tutum da *CM* II'de bulunmaktadır (Spinoza, 1985, ss. 330-331; 2014a, s. 146) [*CM* II: 8]. Bilindiği gibi Spinoza, *Ethica*'da akıl ve kudret



sıfatlarından vazgeçmez, bunlara bilinen anlamları dışında (muhtemelen *CM* II'de gözlemlendiği şekilde) anlamlar yükler. Fakat o, *Ethica*'da irade sözcüğünün Tanrı veya insan için kullanımından tam olarak vazgeçmiştir. Öyle ki, sanki bu sözcüğün sözlüklerden bile kaldırılmasını talep ediyor gibidir. Buna rağmen *CM*'de, irade veya özgür irade kavramının işlenmesi nasıl yorumlanabilir? Aslında eserde iradenin ele alınması ilk bakışta Spinoza düşüncesi ile bir çelişki intibası yaratır. Fakat Spinoza, bu sığata ilişkin açıklamasında, bilindik anlamıyla keyfi bir irade tasarlamaz (Spinoza, 1985, s. 435) [*E* I: Ö32; Ö32K]. Bilakis Tanrısal irade yine doğa yasası ile ilişkilendirilerek açıklanır ki, kudret sıfatına ayrılan başlıkta Tanrı'nın bu yasayı, mucize gibi hadiseler vasıtasıyla bozmasına kuşkuyla yaklaşılması gerektiğine işaret edilmiştir (Spinoza, 2016, ss. 112-113; 2010, s. 84) [*TTP*: 3]. Bu da aslında Spinoza'nın özgür iradeden kastının da geleneksel anlaşılma biçimlerinin dışında bulunduğunun belirtisidir. Yani Descartes'ın evren üzerinde keyfi tasarrufta bulunan özgür iradeli (bu nedenle insanın kendisine benzediği) Tanrı'sından farklıdır. Tanrı'ya özgürlük verilecekse bu *Ethica*'da görüldüğü gibi, tabi olduğu determinasyonu kendisi yarattığı için veya ona irade atfedilecekse bu da, bilkuvve olmayan ve mutlak anlamıyla bilfiil olan, aklı ve kudreti ile özdeşliğini vurgulayan bir irade olmalıdır (Spinoza, 1985, ss. 426-427) [*E* I: Ö17, N].

Burada her ne kadar haberî sıfatlar işleniyormuş gibi görünse de aslında, haberî sıfatların vahiyde verilme amacından uzaklaşılır. Şöyle ki, haberî sıfatlar, teşbih veya antropomorfizm vesilesiyle sıradan halkın zihninde bir Tanrı kavrayışı oluşturmak içindir. Öte taraftan Spinoza'nın bu şekilde işlettiği akli yordamı bu amacı işlevsizleştirir. Çünkü o, hem sıradan halkın antropomorfik kavrayışını hem de peygamberlerin vahyini olanaklı kılan muhayyileye (*imaginatio*) karşı akli, her daim öne çıkarır (Spinoza, 2016, s. 94; 2010, s. 67) [*TTP*: 2]. Kökleri Elea Okulu'na kadar uzanan özsel sıfatların akli karakteri ortadadır. Akıl, irade, kudret veya Tanrı'nın her yerde bulunması türünden haberî sıfatların, gerçek sıfatlar olarak kurulan Yer Kaplama ve Düşünce sıfatları içerisinde eritilmesi fikri Spinoza'ya özgü bir rasyonalizasyon girişimidir. Deyim yerindeyse teolojiyi vahiyden ve muhayyileden kopararak deneyime ve akla bağlamak suretiyle sekülerleştirme çabasıdır. Spinoza'da gerçek sıfatlar, Tanrı'nın özünü dışavurmaya aracılık eden ve en nihayetinde bireysel tekleri -tavırları- oluşturan sıfatlardır (Spinoza,



1985, s. 409) [E I: T5; T6]. İnsan, her ne kadar iki tanesi ile tanışık olsa da Tanrı, özünü, sonsuz gerçek sıfatla dışavurur. Bu da rasyonel düzlemde insanın deneyimine kapalı olan bir sıfatlar ve tavırlar dünyasının bulunduğunu ifade eder.² Dolayısıyla insan zihni açısından muazzam bir bilinemezlik alanı mevcuttur. Buna mukabil yine aynı zihnin içerdiği Tanrı'nın eksiksiz idesi veya eksiksiz/yetkin Tanrı idesi vesilesiyle Tanrısal özün bilinebileceği anlamına gelir (Spinoza, 1985, s. 482) [E II: Ö47]. Tıpkı Descartes'ın temellendirmesinde gözlemlendiği gibi. Çünkü ona göre tekilerin topyekûn bilgisinden ziyade Tanrı'nın "basit" özünün bilinmesi daha olasıdır. Dolayısıyla negatif teoloji, Spinoza'da yeni bir forma bürünür: Tanrı'nın özünün değil, sıfatlarının ve tavırlarının bilinemezliği. Aynı şekilde sudûr da Spinoza'da biraz farklı bir düzlemde yeniden kurgulanır ki, bu dizgede Düşünce'nin, maddeye önceliği yoktur. İkisi de, diğer tüm sıfatlarda olduğu gibi Tanrı'nın özüne bakan yönleriyle yekdiğerinin aynısı olup tavırların özerlerine bakan yönleriyle eş ve paralel düzlemlile olacak şekilde yekdiğerinden ayrışır. Gözden kaçırılmaması gereken nokta, Tanrı'nın özünüyle diğer şeylerin özlerinin benzemezliği, birbirlerinden özsel uzaklığıdır. Özsel uzaklık fikrini kabul etmelerine rağmen geleneksel teolog-filozoflarla Spinoza'nın ayrıştığı nokta ise Kutsal Kitap'a yaklaşım biçimidir. Dinî filozofların, Spinoza'nın vargılarına kimi zaman ulaştıkları vakidir. Fakat bu filozoflar kutsal kitaplara yönelik itimatlarını korudukları için "Şahıs Tanrı" fikrini de zihinlerinin bir köşesinde mahfuz tutarlar. Fakat Spinoza'nın teşbihe veya antropomorfizme olan husumeti onun vahye dayalı bir Şahıs Tanrı'ya mesafe almasına ya da bu fikri anlamlandıramamasına neden olur (Spinoza, 1985, s. 206, 2014b, s. 108) ["Mektuplar": 12]. Gerçekten de Spinoza metinlerinde İsa için kullanılan, "Tanrı'nın ağzı" (*os Dei*), "Tanrı'nın sesi" (*vox Dei*) gibi birkaç ifade dışında antropomorfik çağrışıma sahip olan hiçbir pasaj bulunmaz (Spinoza, 2016, s. 133; s. 84; 2010, s. 102; s. 59) [TTP:

² Spinoza, Hugo Boxel ile 1674 yılında yaptığı yazışmalarında, Tanrı'ya ilişkin açık ve seçik bir ideye sahip olduğunu fakat ona ilişkin açık-seçik bir imgeye sahip olmadığını belirtir. Tanrı'yı imgeleyemeyeceğini fakat kavrayabileceğini belirten Spinoza, Tanrı'yı bütünüyle bilemeyeceğini zira onun sıfatlarının bütününe veya çoğunluğunu değil de sadece bazılarını bildiği gerekçesine bağlar. Ayrıca bu nokta bizi sonsuz ile sonlu arasında benzerlik kurulamayacağı ve ikisi arasındaki özsel uzaklık fikrine götürür: "Tanrı ile en büyük ve mükemmel yaratık arasındaki fark, Tanrı ile en küçük yaratık arasındaki farka denktir" (Spinoza, 2014b, s. 289; ss. 279-280).



4; 1]. Bu ifadeler ise Origenes gibi Patristik filozoflarda aynı bağlamda kullanılır (Origenes, 1872, s. 232; s. 387; s. 396; s. 404). Paralel biçimde *CM*'de görüldüğü gibi, sıfatların Baba-oğul analogisiyle verilmesine *KV*'de ve *Mektuplar*'da da rastlanır (Spinoza, 1985, s. 92; 2015, s. 64; 2016, s. 468; 2014b, s. 336) [*KV* I: 9; “Mektuplar”: 73]. Bu da, sonsuz gerçek sıfatın bulunduğu hatırd tutulması kaydıyla Tanrısal özün ve bu özü dışavuran iki sıfatın teslis akidesiyle ilişkili olup olmadığı sorusunu akıllara getirir. Zira Spinoza'nın hem Patristikleri hem de Pavlus'u saygıyla yâd etmesi boşuna olmamalıdır (Spinoza, 1985, ss. 584-585; 2016, s. 467; 2014b, s. 335) [*E* IV: Ö48, N; “Mektuplar”: 73]. Nitekim gerçek sıfatların bir yönüyle Tanrı'nın özü ile özdeşliğini, diğer yönüyle ise farkını vurgulayan yaklaşımı bu kanaati perçinler. Fakat onun, sözü edilenlerden en belirgin farkı teslis öğretisinin sistematik yapısına iki-üç sıfatı değil de sonsuz sıfatı giydirek Kutsal Kitap'ı ve haberî sıfatları askıya almaya teşebbüs etmesidir.

Sonuç

Spinoza, Casarius'a Descartes felsefesini daha iyi öğretebilmek için *Felsefenin İlkeleri*'ni geometrik yöntemle yeniden hazırlar ve hazırladığı metni bizzat Casarius'a dikte ettirir. Eser için bir “Önsöz” kaleme alan, onun düzenlenme ve yayımlanma süreçlerinde önemli bir rol oynayan Meyer'in esere ilişkin ikircikli tutumu, onun Spinoza felsefesinde nereye oturduğu hususunda bir karışıklık yaratmaktadır. Spinoza'nın bu esere *Ethica* gibi eserlerinde atıflar vermesi eseri, bunun da ötesinde Kartezyen öğretiyi kimi boyutlarıyla sahiplendiğini tesciller. Bu durum da *PPC*'nin, Spinoza felsefesi ile Descartes felsefesi arasında ara bir konumda değerlendirilmesi gerektiğini doğrular. Bu konuya ilişkin en iyi yöntemlerden biri *Fİ* (ve bu eserdeki atıflar dolayısıyla başta *Meditasyonlar* olmak üzere Descartes'in diğer eserleri) ile *PPC* arasında bir içerik analizinin yapılmasıdır. Bu, daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olarak önerilebilir.

Bu çalışmayı, söz konusu yöntemi genel olarak *PPC*'ye değil de eserin ek bölümünü teşkil eden “*CM*”nin ikinci kısmına uygulamakla sınırlandırdık. Çalışmanın sınırlarının bu şekilde belirlenmesinin iki nedeni bulunmaktaydı. Bunlardan ilki ek bölümün -alt başlıktan da anlaşılacağı üzere- Descartes'in derinlemesine işlemediği güç sorunların kısaca Spinoza tarafından izahını içermesiydi. Dolayısıyla burası *Felsefenin İlkeleri*'nde görülen



fakat detaylandırılmayan kimi hususların Spinoza'nın tarafından nasıl alındığının çarpıcı bir resmini sunmasıydı. İkincisi ise bu kısmın, Spinoza felsefesinin en tartışmalı konularından biri olan sıfatlara tahsis edilmiş olmasıydı. Öyleyse bu bölümün, Spinoza felsefesi açısından otantisitesinin tespiti, sözü edilen tartışmaya önemli bir katkıda bulunma imkânını taşımaktadır.

Çalışmada gördük ki, Tanrısal sıfatlar, *FP*'de ve *Meditasyonlar*'da genellikle ismen bulunmaktadır. Descartes tarafından, ne Spinoza'nın sıfatların tertip ve düzenine ilişkin benimsediği tutum benimsenmiş ne de sıfatlar bu eserdeki gibi izah edilmiştir. Hatta sıfatlara ilişkin bu bölümdeki kimi yorumlar, Descartes'ın söz konusu eserlerindeki kimi yorumlarla çelişir. Buna karşılık genel olarak Spinoza'nın düşüncesinin kimi temalarına uygundur. Paralel bir şekilde eserde "Hayy Yehovae" gibi ifadelerin kullanılması veya Talmud'dan bahsedilmesi Spinoza'nın İbrani köklerinden devraldığı kültürel sermaye ile ilişkilidir. Bu nokta, çalışmamızda da gösterildiği gibi Spinoza'nın sıfat teorisini inşa ederken geleneksel sıfat teorisinden nasıl istifade ettiğini ve onu kendine özgü bir biçimde nasıl dönüştürdüğünü göstermesi açısından önemlidir. Buna ilaveten köpek analojisi örneğindeki gibi *Ethica*'da da karşılaştığımız metinlerarası gönderimler eserin karakterinin, Kartezyen felsefeye düşülen Spinozacı bir dipnot/şerh olma çerçevesinde şekillendiğini gösterir. Nitekim bu çalışmada Spinoza'nın diğer eserleri ile *CM II* arasındaki sürekliliklere dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla *CM II*, kronolojik açıdan olmasa da Spinoza felsefesi ile hem teolojik felsefeler ve hem de Descartes felsefesi arasında, bir geçiş metnidir. Daha yerinde bir ifade ile *Ethica* ve *TTP* gibi otantisite problemi bulunmayan eserlerde çizilen Tanrı kavrayışının, teolojik geleneklere yaslanan arkeolojik katmanıdır. Ayrıca eser, nihai kertesinde haberî sıfatlardan vazgeçmeye yeltenen Spinoza felsefesinin, bunu nasıl yapacağına ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

- Curley, E. (1985). Editorial Preface. B. D. Spinoza. *The Collected Works of Spinoza I*. (Ed.-Trans E. Curley). Princeton&New Jersey: Princeton University Press, 221-224.
- Descartes, R. (1985). *The Philosophical Writings of Descartes I*. (Trans. J. Cottingham, D. Murdoch, & R. Stoothoff). Cambridge: Cambridge University Press.



- Descartes, R. (2013). *Metafizik Üzerine Düşünceler*. (Çev. Ç. Dürüşken). İstanbul: Kambalçı Yayınları.
- Maimonides. (2019). *Delâletül-hâirîn*. (Çev. O. Bayder & Ö. Akdağ). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Meyer, L. (2014). Lodewick Meyer'in Önsözü. B. D. Spinoza. *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (Çev. C. Şenkaya). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 17-22.
- Origenes. (1872). *Against to the Celsus*. (Trans. R. F. Crombie). Edinburgh: Murray and Gibb.
- Spinoza, B. D. (1985). *The Collected Works of Spinoza I*. (Ed. Trans. E. Curley). Princeton&New Jersey: Princeton University Press.
- Spinoza, B. D. (2010). *Teolojik Politik İnceleme* (Çev. C. B. Akal & R. Ergün). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. D. (2014a). *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*. (Çev. C. Şenkaya). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. D. (2014b). *Mektuplar*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. D. (2015). *Kısa İnceleme*. (Çev. E. Ayhan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. D. (2016). *The Collected Works of Spinoza II* (Ed. & Trans. E. Curley). Princeton&Oxford: Princeton University Press.
- Wolfson, H. A. (2016). *Kelâm Felsefeleri*. (Çev. K. Turhan). İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Öz: Spinoza 1663 yılında, Casarius için *Descartes Felsefesinin İlkeleri*'ni (PPC) kaleme alır. Çalışmanın "Önsöz"ünü kaleme alan L. Meyer, Spinoza'nın, Descartes'in fikirlerini olduğu gibi aktardığını, onlar üzerinde tasarrufta bulunmadığını ifade eder. Bu ifadesine rağmen eserin kimi yerlerinde Descartes'in hiç ele almadığı konuları eklemek zorunda kaldığından da bahseder. Önsöz yazarının bu tutarsızlığı, okurun, eseri nasıl okuması gerektiği hususunda bir belirsizlik yaratmaktadır. Bu türden belirsizliklerin çözümü, eserin tamamının ve "Ek"i olan Co-



gitata Metaphysica'nın (CM), Descartes'ın ilgili eseri ile birlikte okunmasını gerektirir. Böylece eserde Descartes düşüncesinin ne düzeyde içerildiği ya da Spinoza'nın Descartes düşüncesinden saparak kendi fikirlerini sunup sunmadığı tespit edilebilir. Bu doğrultuda çalışmamızı sadece CM'nin ikinci kısmının ilk dokuz maddesini içerik analizi yöntemiyle incelemek üzere sınırlandırdık. Çünkü CM II'nin Tanrısal sıfatlara ilişkin bölümü, sıfatların geleneksel teolojilerden Descartes düşüncesine geçişinin ve bunun, Spinoza tarafından alınma ve dönüştürüm biçimlerinin göstergesi olması nedeniyle değerlidir. Bu çerçevede eserin ilgili kısmındaki düşüncelerin genel olarak Spinoza metafiziği, özel olarak ise onun sıfat teorisi açısından önemini araştırdık.

Anahtar Kelimeler: *Cogitata Metaphysica*, sıfat, tavır, yer kaplama, düşünce, hayat, akıl, irade, kudret.

^[1] Bu çalışma, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde sunduğumuz *Şeyh Bedreddin ve Spinoza'da Tanrı veya Varlık: Fark ve Özdeşliğin Paradoksal Uzlaşımı* (2021) başlıklı tez çalışmasında kendisine kısaca değindiğimiz bir problemi merkeze alarak detaylıca incelemektedir. Çalışmada karşılaşılan Spinoza felsefesine ilişkin problemlerin etraflıca analizi ve değerlendirmesi için söz edilen çalışmamıza bakılabilir.

