

SPİNOZA'YA DAİR PANENTEİST VE PANTEİST KATEGORİZASYONLAR*

[The Panentheist and Pantheist Categorizations on Spinoza]

Osman Gazi BİRGÜL

Araş. Gör., ODTÜ, Felsefe Bölümü
gazibir@metu.edu.tr

ÖZET

Spinoza'nın panteist olarak kategorize edildiği okumalar, panenteist kategorizasyonun da dâhil olduğu alternatiflere kıyasla ikincil literatürde çoğunlukla daha baskındır. Şüphesiz, bir düşünürü dar bir metafizik kategoriye dâhil etmek, en azından bu kategorizasyonun metinsel dayanaklarla gerekçelendirilmesi yükümlülüğünü de beraberinde getirmektedir. Bu yükümlülüğün farkında olarak, iki bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümüne Spinoza'nın Oldenburg ile yazışmalarında yer alan bir pasajı irdelerek başlayacağız. Devamında *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* kavramlarının ontolojik olarak seçik antitelere göndermede bulunup bulunmadığını soruşturacağız. Daha sonra Tanrı ve modlar arasında ontolojik bir seçikliğin bulunup bulunmadığını tartışacağız. Son olarak da Spinoza'nın içkinlik kavramından panenteist bir aşkınlığa varılıp varılamayacağını soruşturacağız. İkinci kısımda ise, Spinoza'nın metafizik ve teolojik pozisyonunu tasrih ederek, onun, Mander'in panteistlere dair yaptığı sınıflamalara dâhil olup olmadığını

* Değerli eleştirilerinden ötürü sevgili dostum Berk YAYLIM'a ve makaleyi değerlendiren anonim hakeme teşekkürlerimi sunarım.

tartışacağız. Bu tartışmayı dört hususu merkeze alarak yürüteceğiz. İlk husus olarak Spinoza'nın panteizme yorulan görüşlerinin çıkış noktasının *a priori* mi yoksa *a posteriori* mi olduğu sorularını yanıtlamaya çalışacağız. İkinci husus olarak Tanrı ve Doğa özdeşliğinin mahiyeti tartışmasına girecek, buna müteakiben Spinoza'nın üleştirici ve bütünleştirici panteizm türleriyle örtüşen yönlerinin bulunup bulunmadığını da üçüncü husus olarak irdeleyeceğiz. Son ve dördüncü hususta ise Spinoza'nın evrenin doğası bakımından fizikalistler, idealistler ve çift-yön kuramı şeklinde ayrılan panteizm kollarından herhangi birine yakınlık gösterip göstermediğini ele alacağız. Sonuç olarak, Spinoza'nın panenteist olmayıp panteizme daha yakın olduğu ve ikincil literatürde detayıyla ele alınmaksızın kullanılan panteizm kavramının bu dört husus bağlamında daraltılarak kullanılması gerektiği kanaatini dile getireceğiz.

Anahtar Sözcükler: Spinoza, Tanrı, doğa, panteizm, panenteizm, kategorik okuma.

ABSTRACT

In the secondary literature, the pantheist categorization of Spinoza has a prevalent dominancy over its alternatives, and one of which is the panentheist categorization. No doubt, including a philosopher into a narrow metaphysical category brings along the duty to justify that categorization at least on the textual grounds. Being aware of this responsibility, in the first part of the paper which consists of two, we will begin with an analysis of a passage from the correspondence between Spinoza and Oldenburg. The debate will continue with a second discussion investigating whether the terms *Natura Naturans* and *Natura Naturata* refer to ontologically distinct entities. Then, we will cover whether there is any ontological distinction between God and the modes. As the fourth and the last point, we will discuss whether it is possible to derive a kind of panentheist transcendence from Spinoza's concept of immanence. In the second part, by specifying his theological and metaphysical position, we will inquire whether Spinoza falls under any of Mander's classifications of pantheisms. This inquiry will divide into four sub-debates, beginning with a search for an answer to the question whether the origin of those views of Spinoza is *a priori* or *a posteriori*. Then we will engage in a debate regarding the nature of the identity of God and Nature, after which we will analyze if Spinoza nears to any of distributive pantheism or collective pantheism. Lastly and fourthly, we will focus on the question whether Spinoza nears to any of the

three pantheist subsections which decamp by their views concerning the nature of the universe as physicalism, idealism and dual-aspect theory. We will conclude that Spinoza is not a panentheist and seems to be closer to pantheism; and the concept of pantheism, though applied superficially in the secondary literature, should be used after some specification regarding the four points of discussion which we will look through in the second part.

Keywords: Spinoza, God, nature, pantheism, panentheism, categorical reading.

GİRİŞ

Panenteizm sözcüğü, en genel anlamıyla her şeyin Tanrı'da olduğu şeklindeki teolojik-metafizik yaklaşıma verilen addır. *Panteizm* sözcüğü ise, görünüşe göre ilk defa İrlandalı düşünür John Toland tarafından 1705'te kullanılmış (Mander, 2016), aslında tek bir çeşidi olmayıp kendi içinde farklılaşan ve evren-Tanrı özdeşliğine dayanan teolojik-metafizik bir açıklamadır. Her ne kadar Spinoza yorumcuları ağırlıklı olarak Spinoza'nın panteist olduğu kanaatini taşıyalar da onun panenteist olduğu görüşünü benimseyen yorumcular da mevcuttur. Tanrı ve Doğa'yı¹ katı bir monizm içinde bir ve aynı şey olarak alıp bunu *Tanrı veya Doğa* şeklinde ifade eden Spinoza felsefesini panenteist olarak nitelemek kanaatimizce Spinoza'nın metafiziğini düalist/plüralist olarak okumaktan kaynaklanmaktadır. Lakin panteizm ve panenteizm iddialarını ele almadan önce, Spinoza'nın yaşadığı dönemin teolojik-politik konjonktürüne değinmekte fayda var, nitekim ileride yer vereceğimiz bazı alıntılar bu konjonktürün etkisinden bağımsız tartışmak mümkün görünmemekte.

Bilindiği üzere Spinoza din ve politikanın iç içe geçtiği oldukça sert bir konjonktürde yaşamıştır. 1618-1648 arası Avrupa'da adeta bir dünya savaşı düzeyinde yıkıcı etkileri olan otuz yıl savaşı vuku bulmuş ve insanların din konusundaki tavırları katılaşmıştır. Konjonktür nedeniyle tartışmaların hoşgörüden kimi zaman tamamen yoksun olduğu bu dönemi Spinoza'nın mektuplarında birinci ağızdan tanıma imkânı bulmaktayız. Örneğin, konjonktürün baskısı yüzünden Jarig Jelles, kendisi hakkında öne sürülen sapkın inançlara sahip olduğu şeklindeki iddiayı bertaraf

¹ *Doğa* sözcüğünü büyük ilk harfle başlatarak kullandığımız yerlerde Spinoza'nın Tanrı ile özdeş tuttuğu, kendisinin de büyük harfle başlatarak kullandığı *Doğa*'dan bahsetmekteyiz.

edebilmek için dostlarına *Evrensel Hıristiyan İnancının İkrarı* başlıklı bir yazı göndermek zorunda kalmış (Spinoza, 2002b, s. 890-91), Katolikliği reddederek Yahudilikte ısrar eden ve Spinoza'nın da bizzat tanıdığı Don Lope de Vera y Alarcon çarmlıya gerilip yakılarak öldürülmüştür (Spinoza, 2002b, s. 950). Spinoza'nın kendisi de daha yirmi üç yaşındayken bu konjonktürden payına düşeni almış, 27 Haziran 1656'da Yahudi cemaati tarafından yayınlanan bir aforoz metni ile hem dini hem toplumsal dışlanmaya maruz bırakılmıştır. Doğduğu kent olan Amsterdam'da artık bir kâfir olarak bilinen Spinoza bir gün sinagogdan çıkarken kendisine kâfir diye bağırarak bir Yahudi fanatiğin bıçaklı suikast girişiminden sağ kurtulmuş ve kısa zaman sonra Amsterdam'dan göç ederek Leyden'e, oradan da Rijnsburg'da bir kenar mahalleye yerleşmiştir. Rivayetlere göre, Spinoza delinen paltosunu bu olayın bir hatırlatıcısı olarak yıllarca yamamaksızın kullanmıştır (Deleuze, 1988, s. 5-6).

Elbette tür elim olaylar genel olarak dinsizlik dedikodularının oluşturduğu önyargılar sonucunda vuku bulmaktaydı. Jelles'in ikrar yayınlamasına neden olan benzer dedikodular *Etika ve Teolojik-Politik İnceleme* hakkında da yapılmaktaydı. Bu dedikoduların kamuoyunda karşılık bulması belki Spinoza'nın da Vera y Alarcon'unki gibi bir akıbeta maruz kalmasına sebep olacaktı. Bu konjonktür gereği Oldenburg, Spinoza'ya dini erdemini pratiğini baltalıyormuş gibi görünen hiçbir şeyi *Etika*'ya koymaması tavsiyesinde bulunmuş (Spinoza, 2002b, s. 915), Spinoza da *Etika* hakkında çıkan dedikodulardan ötürü çaresizliğini dile getirerek kitabının baskısını ertelemiştir (2002b, s. 935). Aynı şekilde *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Flemenkçeye çevrildiğini ve basılmak istendiğini haber alan Spinoza, kitabının yasaklanmaması adına bu girişimin durdurulmasını istemiştir (2002b, s. 882). Spinoza'nın Tanrı ile ilgili görüşlerini mümkün mertebe kamuoyunda herhangi bir önyargıya sebebiyet vermeyecek şekilde yazdığını ama buna rağmen görüşlerinin önyargılara sebep olduğunu, bunlara ise nispeten mektuplarında açıklamalar getirmeye çalıştığını biliyoruz. Bu noktada, panteizm ve panenteizm tartışmasında belki de en çok atıfta bulunulan, Doğa ve Tanrı kavramlarını konu edinen ve tartışmamızın da başlangıç noktası olan kilit ifadeyi analiz ederek başlayalım.

I. SPİNOZA VE PANENTEİZM

Söz konusu ifade Spinoza'nın Oldenburg'a cevaben yazdığı bir mektupta geçer. *Teolojik-Politik İnceleme*'de Doğa ve Tanrı'yı birbirine karıştırdığı iddiası karşısında Spinoza'nın Oldenburg'a yolladığı mektupta söz konusu ifade şöyle yer alır:

Çünkü ben, Tanrı'nın, onların dediği gibi geçişli değil, her şeyin için nedeni olduğunu iddia ediyorum. Farklı bir şekilde ifade edilmiş olsa da, tüm antik düşünürler ve Paul gibi, tüm şeylerin Tanrı'da olduğunu ve Tanrı'da hareket ettiğini söylüyorum ve her ne kadar, çok tahrife maruz kalmış olsalar da, belli geleneklerden çıkarılabildiği kadarıyla, tüm antik İbraniler gibi [düşünüyorum] demeye cüret ediyorum. Bununla birlikte, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin Tanrı'nın Doğa ile tanımlanmasına dayandığı şeklindeki belli kimselerin görüşüne gelince (Doğa'dan bir çeşit kütleyi veya cismani maddeyi anlıyorlar), oldukça yanılıyorlar. (2002b, s. 942)

Spinoza'nın cevabında geçen bazı çarpıcı ifadeler üstünkörü bir şekilde okunduğunda Spinoza'nın panenteist olduğu şeklinde bir izlenim uyandırabilir. Morgan'ın değindiği üzere Spinoza'nın arkadaşı olmasına rağmen Oldenburg'un, Vries, Meyer, Balling, Bouwmeester veya Jelles gibi yakın bir arkadaş olmadığı (2002, s. 755-756) ve o dönemlerde doğrudan panteist savların ne tür sonuçlara yol açabileceği göz önünde bulundurulduğunda yukarıdaki pasajın dikkatle analiz edilmesi gerektiği açıktır.

Öncelikle metinde Tanrı ve Doğa'nın özdeş kılınmadığı, bunların birbirinden ontolojik olarak ayrıldığı şeklindeki kanaatin hatalı olduğunu belirtmeliyiz. Zira Spinoza *Deus sive Natura* diyerek bunları açıkça özdeş tutmaktadır (2002a, s. 321). Yalnız metinde Doğa'nın, parantez içinde özellikle vurgulanarak, *bir tür kütle veya cismani maddeden* kesin bir şekilde ayrıldığına dikkat edilmelidir. Bu tüm yorumun seyirini etkileyecek kadar önemli bir ayrıntıdır ve göz ardı edildiğinde Spinoza'nın Tanrı kavramını kaçınılmaz olarak indirgemeci bir şekilde yorumlama tehlikesine yol açmaktadır.² Melamed'in de vurguladığı üzere bu alıntı Tanrı ve Doğa'nın özdeş tutulmasını reddetmez, Tanrı ile *cismani bir maddeden veya bir tür kütleden ibaret olarak anlaşılan doğanın* özdeş tutulmasını reddeder (Melamed, 2009, s. 39). Bu reddiyenin iki nedeninden bahseden Melamed ilk nedeni böyle bir özdeşliğin Tanrı'nın sonsuz niteliği varken ona sadece yer kaplama niteliğinin atfedilmesi anlamına geleceği şeklinde açıklarken ikinci nedeni ise Spinoza'nın Descartes'a yönelttiği, yer

² Bu ayrıntının göz ardı edildiği örneklerden biri olarak şu makaleye bakabilirsiniz: Arıcan, M. K. (2012) "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", *Beytulhikme*, sayı : 2 (1), s. 17-32.

kaplama niteliğinin "hareketsiz bir kütle" olarak tanımlanmasının onu hareket ettirecek daha kuvvetli dışsal bir gücü gerektirdiği için yanlış olduğu eleştirisini (Spinoza, 2002b, s. 956) hatırlatarak, *bir kütle olarak* doğanın Tanrı ile özdeşleştirilmesinin Spinoza'nın monizmine aykırı olduğu gerekçesi ile izah eder (2009, s. 39-40). Gerçekten de Spinoza'nın metafiziği Tanrı ile özdeş tutulması itibarıyla Doğa'nın sadece yer kaplama niteliğine indirgenmesine müsaade etmez. Fakat parantez içinde dile getirilen ayrıntıya dikkat etmeksizin yapılan okumalar Kartezyen bir perspektifle Spinoza'nın Doğa kavramını sadece hareketsiz bir kütleyle indirgeyecektir. Bu hususta, Tanrı ile sadece ama sadece *bir kütleyle indirgenmiş Doğa'nın* özdeşleştirilmesi fikrinden yola çıkarak Spinoza'nın bir panteist olduğunu iddia eden yorumcuların hatalı oldukları tespitinde bulunan Mason'a (1992, s. 31-2) katılmaktayız. Woolhouse'un da ifade ettiği üzere uzamlı evrenin Tanrı ile özdeşleştirilmesi söz konusu değildir (1993, s. 50). Zira uzamlı evren, Spinoza'nın Doğa olarak tanımladığı yekûnun, yani Tanrı'nın yer kaplama niteliğinin ikincil sonsuz bir modudur. Dolayısıyla, cevabın bu kısmı ile ilgili tartışma aslında Spinoza'nın panenteist olup olmadığı ile ilgili değil onun Doğa kavramının kaplamına dair bir tartışmadır. Son tahlilde, Spinoza'nın burada yer kaplama niteliğinin sonsuz ikincil moduna indirgenmiş bir Doğa ve Tanrı'nın özdeşleştirilmesine yönelttiği itiraz aslında panteizme karşı bir itiraz değil, Doğa'nın Kartezyen bir perspektifle ele alınışına yaptığı bir itirazdır.

Metni irdelemeye devam edecek olursak, *her şeyin Tanrı'da olduğu ve Tanrı'da hareket ettiği* şeklindeki iki ifadeyi, bu ifadelerde referans verilen antik İbraniler ve düşünürlerle birlikte ele aldığımızda Spinoza'nın Tanrı'nın her yerde bulunmasına (*omnipresence*) göndermede bulunduğu kanaatini taşımaktayız. Bu kanaati güçlendiren gerekçe ise Spinoza'nın referans verdiği düşünürlerin ve antik İbranilerin görüşleridir. Wolfson, bu düşünürlerin Paul'un da referans gösterdiği Stoacı şairler Aratus ve Cleanthes'in yanı sıra, Aristoteles gibi Tanrı ve materyal olanı ayıran ama materyal olanı yine nihai, formel ve etkin neden olan Tanrı'da konumlandıran görüşü savunan düşünürler olduğunu söyler (1934, s. 298). Paul bu iki Stoacı şaire "Nitekim, 'O'nda yaşıyor ve hareket ediyoruz; O'nda varız.' *Bazı ozanlarınızın belirttiği gibi, 'Biz de O'nun soyundanız.'*"(Kutsal Kitap, 2014, s. 1183) diyerek referans verir (italikler bize ait).

Spinoza'nın, *çok tahrife maruz kalmış olsalar da* diyerek referansta bulunduğu antik İbrani geleneğin öğretileri ise Melamed'in de işaret ettiği üzere pre-modern İbranicede *gelenek* anlamına gelen *Kabala'nın* panteist öğretilerinden başkası değildir (2009, s. 40). Bu gelenekteki tahrifatçılar

ise, daha sonra 18. yy.'da Salomon Maimon ve Moses Mendelssohn'un da yapacağı gibi, Kabalayı mitik³ yapısından uzaklaştırarak rasyonalist veya neo-Platoncu bir temel üzerine kurulu olarak gören erken modern dönemin Yahudi düşünürleridir (Melamed, 2009, s. 40). Wolfson, söz konusu antik İbrani öğretilere baktığımızda Paul ile birlikte referans gösterilen bu öğretilerin tarihsel olarak Paul'un yaşadığı döneme tekabül eden ve Tanrı'nın her yerde olduğunu vurgulayan Filistinli ve Helenistik Yahudi geleneklerin öğretileri olduğunu belirtip, bu öğretilerin karşılığı olarak o dönemde Yahudilikte olduğu kadar İslam ve Hıristiyanlıkta da sıkça başvurulan ifadenin, 'Tanrı, dünyanın mekânıdır.' (*God is the place of the world*) şeklindeki ifade olduğuna dikkat çeker (1934, s. 299). Bu ifade panenteizmin temel savıyla hatta etimolojik anlamı ile örtüşüyormuş gibi görünebilir. Dahası, semavi dinler Tanrı'nın bizatihiğini muhafaza ettikleri sürece panenteist yorumlara müsaade de edebilir. Fakat Spinoza'nın her şeyin Tanrı'da olduğuna dair diğer yazılarında da karşımıza çıkan ifadelerinin semavi dinlerde başvurulan bu ifade ile aynı anlama geldiğini düşünmek son derece yanıltıcıdır. Nitekim *Tanrı ve dünya* sözcüklerinin semavi dinlerin terminolojilerindeki karşılıkları ile Spinoza'nın metafiziğindeki karşılıklarının farklı olduğuna dikkat edilmeli ve Spinoza'nın bu öğretilerin Platonik-idealist bir tahrifata maruz bırakılmadan önceki hallerine atıfta bulunduğu asla gözden kaçırılmamalıdır. Bilindiği üzere Spinoza *yaratılan* ve *yaratan* kavramlarını asla semavi dinlerde yahut Kartezyen-düalist metafizikte anlaşıldığı şekliyle kullanmaz. Onun antropomorfik Tanrı anlayışına itirazı, Tanrı ve Doğa'yı ontolojik olarak bir ve aynı şey olarak değerlendiren katı monizmi ve yaratan-yaratılan arasında ontolojik bir ayrımı reddetmesi gibi metafiziğinin temel taşları dikkate alındığında, Spinoza'nın düalist bir eğilim sergileyerek semavi dinlerin öğretilerindeki gibi bir metafizik çerçeveye çizdiğini düşünmek hatalı olacaktır. Aynı şekilde Spinoza'nın her şeyin Tanrı'da olduğu şeklindeki ifadelerini de semavi dinlerin panenteist yorumlarındaki karşılığı ile aynı anlamda kullanmasını beklemek de hatalıdır. Bu hataların kaynağı ise metnin üstü kapalı üslubunun göz ardı edilmesidir. Görünen o ki, Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de yaptığı gibi bu mektupta da kullandığı kavramların kendi metafiziğindeki karşılıklarına değinmeksizin muhatabını Hıristiyan terminoloji sınırlarında düşünmeye yönlendirmektedir. Bu bakımdan Spinoza'nın *Etika*'da geçen benzer ifadelerini de Kartezyen bir Tanrı-varlık ayrımı olarak değil Tanrı'nın her yerde bulunabilirliği veya var olduğu şeklinde yorumlamak daha isabetli olacaktır. Şimdilik, *Tanrı'da* ifadesinin bu teolojik yönüne işaret

³ Burada *mit* kökünden türeyen *mitik* sözcüğünü mistik ile karıştırmamak gerekmektedir. Nitekim antik İbrani geleneğin öğretileri karakter olarak mitik olup, söz konusu tahrifatlarla bu karakterinden uzaklaştırılarak neo-Platoncu bir mistisizmle harmanlanmıştır.

etmekle yetinerek bizim için daha temel konumda olan metafiziksel boyutunu daha detaylı bir şekilde ele almak üzere erteleyelim.

Spinoza'nın Tanrı ve varlıklar arasında Kartezyen bir ayırım yapıp yapmadığı tartışmasına eğilecek olursak, Tanrı ve varlıkların özdeşliğini tartışan yorumcuları Spinoza'nın modal sistemine yükledikleri anlamlara göre ikiye ayırmak mümkündür: Spinoza'nın Tanrı kavramını evrene hem içkin hem de aşkın olarak yorumlayıp modların *Tanrı'da* olduğunu savunarak Spinoza'yı panenteist düşünürler arasında konumlandırılanlar ve modları tözün modifikasyonları olarak ele alıp Spinoza'yı panteistler arasında tasnif edenler. Spinoza'nın modal sistemini, örneğin "Tanrı ve varlıklar" şeklinde ifade etmek bile bize göre Kartezyen ve düalist bir perspektife işaret eder. Bu da Spinoza'nın monist evren tasavvuru ile tutarsızlık arz ettiği gibi tözsel/ontolojik bakımdan değil *sadece perspektifsel bakımdan* ayrılan *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* anlayışı ile tutarlılık arz etmemektedir. Çünkü Spinoza, *Natura Naturans* ile tözü *niteliksel bakımdan* ele alırken *Natura Naturata* ile yine bir, aynı ve tek olan tözü *modal bakımdan* ele aldığını belirtir (2002a, s. 234). Töz niteliksel ve modal perspektiflerden değerlendirildiğinde, değerlendirilen şeyin bir ve aynı *Natura* olduğunun göz ardı edilip bu perspektiflerin ontolojik düalizme karşılık gelecek şekilde anlaşılması kanaatimizce Spinoza'nın monizmi ile doğrudan çelişecektir. Zira Spinoza için *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* terimleri farklı perspektiflerden de olsa bir ve aynı gerçekliğe göndermede bulunur. Bununla beraber perspektifsel ve nominal düalizm, ontolojik düalizmi zorunlu kılmaz. Bunu Frege'nin *Morgenstern und Abendstern* örneğinde daha açık bir şekilde görebiliriz. İki farklı sözcük, farklı perspektiflerden aynı gezegene göndermede bulunmaktadır. *Morgenstern* Venüs'ün aydınlıktaki görünüşünü, *Abendstern* ise karanlıktaki görünüşünü ifade etmesine rağmen, gönderge tektir. Spinoza da bir ve aynı *Natura'yı*, *Naturans* ve *Naturata* olmağı perspektiflerinden ele almaktadır. Bu gerekçeyle şunu açıkça belirtelim: *Naturans* ve *Naturata* aynı şey değildirler, *Naturata'yı* ele aldığımız farklı perspektiflerdir ve *ontolojik olarak tek bir* göndergeye göndermede bulunmaktadır. Bu nedenle biz, Spinoza'nın Descartes'a yönelttiği itirazlarını da göz önünde bulundurarak, Spinoza'nın düalist/plüralist bir panenteist olduğu yargısının Spinoza'nın metafiziğiyle tutarlı olmadığını düşünmekteyiz.

Natura Naturata ile ilgili bir karmaşayı burada açıklığa kavuşturmak isabet olacaktır. Zira *Natura Naturata'da*, yani modal bakımdan ele alınan *Natura'da* iki modal sistem karşımıza çıkar ve bu modal sistemlerden birini diğerinde konumlandırmak panenteizm yorumlarına kapı aralamakta gibi

görülmektedir. Spinoza bu iki modal sistem arasındaki epistemik ayrımı, ikincil literatürde *kandaki kurtçuk* örneği olarak bilinen 32. mektupta şu sözlerle izah eder:

Şimdi isterseniz *kandaki* bir kurtçuğu ele alalım. ... Bu kurtçuk kanda, bizim evrende yaşadığımız gibi yaşayacak ve *kandaki* her bir parçacığı birer parça olarak değil birer bütün olarak değerlendirecektir. Dolayısıyla, tüm parçaların kanın evrensel doğası tarafından nasıl denetlendiğini ve kanın evrensel doğası uyarınca aralarında belli bir bağlamda uyum kurmak üzere birbirlerine uymaya nasıl zorlandığını bilmeyecektir. Zira ne kana yeni hareketler katacak dışsal bir nedenin, ne kan dışında bir yerin ne de *kandaki* parçacıkların kendi hareketlerini aktarabilecekleri başka bir cismin bulunmadığını farz edersek, kanın süresiz olarak mevcut halinde kalacağı ve parçacıklarının kanın, lenfin, kilusun, vs. hareketleri arasında mevcut ilişkiden kaynaklanabilecek değişiklikler dışında hiçbir değişim geçirmeyeceği şüphe götürmez. Böylece kan daima bir parça olarak değil bir bütün olarak değerlendirilecektir. Oysa kanın doğasının yasalarını belirli bir biçimde değiştiren ve kan tarafından değişime uğrayan birçok neden bulunduğundan, buradan çıkan sonuç, kanda sadece parçacıklar arası karşılıklı ilişkiden değil aynı zamanda kanın hareketi ile dışsal nedenler arasındaki ilişkilerden de kaynaklanan başka hareket ve değişimlerin meydana geldiğidir. Bu açıdan bakıldığında kan bu defa bir bütün olarak değil parça olarak karşımıza çıkar (2014, s. 195).

Bu metaforunda kan, bir yandan vücudun bir parçasıdır, diğer yandan kurtçuğun içinde yaşadığı bütündür. Bir başka örnek verecek olursak, içinde yaşadığımız galaksi bir bütün olarak karşımıza çıktığı gibi, aynı galaksi evrenin bir parçasıdır. Bu alıntıyı panenteizme yakınlaştıracak muhtemel okumalar ise genellikle uzamlı evreni *Natura Naturans*'tan ontolojik olarak ayrı bir parça olarak yorumlama, akabinde Tanrı'yı *Natura Naturans*'a indirgeme ve evrenin tıpkı panenteizmde olduğu gibi Tanrı'da konumlandığı sonucuna varma şeklinde ilerlerler. Bu akıl yürütmenin aşikâr iki varsayımı ise uzamlı evrenin *Natura Naturans*'tan epistemolojik değil *ontolojik* olarak ayrı kavranabileceği ve Tanrı'yı *Natura Naturans*'a indirgeyip bu uzamlı evrenin böyle bir Tanrı'da konumlandırılabilirliğidir. Yorumu panenteizmin sınırları içine iten de bu ontolojik ayırım ve konumlandırılmadır. Lakin Spinoza Tschirnhaus'a yazdığı 64. mektupta, tözün yer kaplama niteliğinin ikincil moduna örnek olarak "tüm evrenin çehresi" (2002b, s. 919) ifadesini verir. Burada *tüm evrenden* kasıt *Natura* iken, *çehreden* kasıt uzamlı evrendir. Tam da bu noktada

sorulması gereken iki kritik soru ise çehrenin bir *mod* olarak tüm evrenden ontolojik olarak ayrı kavranılıp kavranılmayacağı ve Tanrı'da konumlanıp konumlanmadığı sorularıdır. Spinoza, "Tüm şeyler ya kendilerindedir (*in themselves*), ya da başka şeyde" (2002a, s. 217) ve "Her ne varsa, Tanrı'dadır, Tanrı olmaksızın bir şey ne var olabilir ne de kavranabilir" (2002a, s. 224) diyerek öncelikle Tanrı'yı modların *mekânı* olarak anlamadığını, aksine modların Tanrı'dan bağımsız müstakil bir kendinde olma durumlarının mümkün olmadığını, bu özelliğin ise sadece töze mahsus olduğunu belirtmektedir. Buradaki *kendinde olma* ifadesinin Kant'ın *kendinde-şey (thing-in-itself)* teriminden elbette farklı olduğunu ve bu iki önermedeki özelliklerle, yani *ontolojik seçiklik* ve *aracısız kavranabilirlik* nosyonlarıyla sınırlı bir kullanımı olduğuna dikkat çekmekte fayda var. Yukarıdaki iki önerme, bu bakımdan *Tanrı'da* ifadesinin daha önce bahsettiğimiz ikinci ve metafizik kullanımını ortaya koymaktadır. Spinoza'ya dair çoğu panenteist yorum her şeyin Tanrı'da olduğu şeklindeki ifadeleri maalesef fiziksel bir lokasyon veya mekân gibi ele almakta, bu ifadelerin aslında töze has bir özellik olan kendinde olma (*be in itself*) özelliğinin modlarda bulunmadığını göz ardı etmektedir. Spinoza, "Mutlak olarak sonsuz olan töz bölünemez" (2002a, s. 224) diyerek de *Natura Naturata* ve uzamlı evreni birbirinden *ontolojik* olarak ayırıp birini diğerinde konumlandırma şeklindeki varsayımın olanaklarını ortadan kaldırmaktadır. Kanaatimizce bu iki varsayımın bertaraf edilmesi aslında panenteist yorumun bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan biz, örneğin Guérout gibi Spinoza'yı objektivist-düalist okuyarak tözün ikincil sonsuz modu olan uzamlı evreni *Natura Naturans*'ta konumlandırarak bir panenteizm çıkarımında bulunulmasına (1968, s. 220-239) katılmamakta ve böyle bir çıkarımın bertaraf edildiği kanısındayız. Bu hususta Parkinson gibi düşünen, yani her şeyin Tanrı'da olduğunu belirten ifadelerin modları tözün modifikasyonları olarak ele alarak Spinoza'nın panteist olduğu fikrini güçlendirdiğini (1954, s. 48-63) düşünen yorumcularla aynı fikirdeyiz.

Spinoza'nın monist evren anlayışında panenteizme yorulan ve ele alacağımız diğer kavram, *içkinlik* kavramıdır. O, Oldenburg'a verdiği cevapta Tanrı'nın var olan her şeyin geçişli değil aracısız ve içkin nedeni olduğunu belirtirken bunu *Etika*'da "Tanrı her şeyin, geçişli değil, içkin nedenidir"(2002a, s. 229) diyerek ifade etmiştir. Bu bağlamda panenteist içkinlik ve Spinoza'nın içkinlik anlayışını birbirinden ayırmak muhtemel kavramsal karmaşaları önleyecektir. Panenteist içkinlik, "doğaüstü bir Varlığın doğal alanın içinde aşkın olarak mevcut olması" (Culp, 2017) şeklinde anlaşılabilir olup, Tanrı'ya atfedilen bizatihilik, bu anlayışa göre Tanrı doğaya müdahalede bulunduğu anda bile ihlal edilmemektedir. Bu ihlalin dışarıda tutulması da zaten

panenteizmi semavi dinlerde hoş görülebilir kılan en temel unsurlardan biridir. Spinoza'nın içkinlik tanımına baktığımızda ise Tanrı'nın Spinoza'nın anladığı şekilde içkin bir neden olmasının, varlık-Tanrı düalizmi ile tutarsız olduğunu görürüz. Nitekim Spinoza *Kısa İnceleme*'de, Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olduğunu belirtirken her şeyi kendi içinde ürettiğini, kendisinin dışında bir şey olmadığını söyler (1910, s. 41). Eğer Tanrı *causa sui* olarak kendi kendisinin nedeni ise ve onun dışında hiçbir şey yoksa, bu ancak fail ve mefulün, üreten ve üretilenin özdeş olduğunu gösterir. Dolayısıyla, Spinoza'nın içkinlik anlayışı Tanrı'ya zat olarak bir aşkınlık tanıyarak kendisinden başka varlıklara içkin bir neden, ama zat olarak da varlığa aşkın bir konum atfetmez. Spinoza, semavi dinlerdeki gibi bir aşkınlığı tamamen reddeder ve aşkınlık kavramını *hayali bir uzam* olarak tanımladığı bir mektubunda, "... Tanrı'nın sağda, solda ya da herhangi bir yerde değil, özüne uygun şekilde her yerde olduğunu; maddenin her yerde aynı olduğunu; Tanrı'nın dünyanın ötesindeki hayali bir uzamda tecelli etmediğini ..." (2014, s. 340) belirterek metafiziğinde panenteist aşkınlığı dışlar. Bundan ötürü, Spinoza'nın metafiziğinde içkinlik kavramın üzerinden bir panenteist aşkınlık iddiası türetilmeyeceği, böyle bir girişimin ise Tanrı'nın bir zat olarak kendi kendisine aşkın olması şeklinde bir paradoksla nihayete ereceği kanaatindeyiz.

II. Spinoza ve Panteizm

Spinoza'nın panteizmi konusunda literatürde birçok farklı nitelendirme görmekteyiz. Örneğin Wolfson, Avenarius'un dikkate değer şöyle bir tespitini aktarır: Avenarius'a göre Spinoza'nın panteizmi üç aşamalı olup bu aşamalar *natüralist bütüncülük*, *teist bütüncülük* ve *tözsel bütüncülük* şeklindedir (1934, s. 299).⁴ Bu aşamaları tek bir çatıda toplayan Windelband, Spinoza'nın Tanrı anlayışını "apaçık, tam bir panteizm" (Wolfson, 1934, s. 299) olarak niteleyerek bu aşamaların aslında panteizm odağında birleştiğini öne sürer. Fakat ikincil literatürdeki bu tür sınıflandırmaları genelleme hatasına düşmemek adına dikkatle okumak gerekmektedir. Tek tip bir teolojik pozisyon olmaması ve kendi içinde çeşitli Doğa-Tanrı tasavvurlarını içermesi nedeniyle panteizmi teolojik bir sınıf adı olarak ele almak daha isabetli olacaktır.

⁴ Burada şu ayrıntıya dikkat çekelim: *Teist bütüncülük* ifadesinde geçen *teist* kavramını aşkın ve zati bir Tanrı'nın varlığı düşüncesi olarak değil, ateizmin karşıtı olarak ve kendi kendisinin içkin nedeni olup evrenle özdeş olan tek bir Tanrı'nın varlığı kanaati şeklinde anlamaktayız. Bilindiği üzere çoğu panteizm türü, *evrene aşkın ve bizatihi bir Tanrı'nın varlığı* şeklinde anlaşılan teizme itiraz etmektedir.

Şu durumda panteizmin olabildiğince genel tanımlarından birini sunacak olursak panteizm, var olan her şeyin oluşturduğu bir tür bütünlük ve her şeyi içeren bu bütünlüğün ilahî olduğuna dair bir görüştür (Levine, 2003, s. 25). Panteizm türleri, Tanrı ve varlığı özdeşleştirdikleri için sadece teolojik bir sınıf değil, teolojik-metafizik bir sınıftır. Bu nedenle bir panteist düşünürün bu kategori içindeki yerinin tespit edilmesi için gereken ipuçları o düşünürün metafiziğinde gizlidir. Dolayısıyla herhangi bir düşünür için olduğu kadar Spinoza hakkında da doğrudan kategorik bir panteist yakıştırması yapmayıp onun bu sınıf altındaki yerini tespit etmek ve bu tespiti onun metafizikinden hareketle yapmak gerekmektedir. Bu, hem Spinoza'yı diğer panteistlerden ayıran ve genellemeye müsaade etmeyen özgün yönleriyle aktarmak için hem de panteizm içerisinde onu konumlandıran önemli metafiziksel dayanakları görmemiz için gereklidir.

İlk ölçüt olması hasebiyle panteizmin hareket noktasına bakacak olursak, Mander'in sınıflamasına göre panteizmin iki hareket noktası olup ilki *a posteriori* dini tecrübeden yola çıkma şeklindedir. Bu da derin bir hürmet bağı aracılığı ile evren ve inanan arasında içsel bir özdeşlik veya aidiyet duygusunun kurulduğu, sonrasında Tanrı'nın veya ilahî olanın insanlardan uzakta olmadığı fikrine varılması ile başlar. Akabinde var olan her şeyde bu ilahî olanın kendisi tecrübe edilerek var olan her şeyin toplamı ile ilahî olanın bir ve aynı şey olduğu sonucuna varma şeklinde bir çizgi takip edilir (2016). Mander'in işaret ettiği diğer hareket noktası ise *a priori* bir felsefi soyutlama şeklinde olup, burada birey birinci hareket noktasına kıyasla daha soyut bir kavramdan yola çıkar. Bu kavram, 'Tanrı' kavramıdır. Birey, Tanrı kavramından yola çıkarak onun içeriğini doldurur ve aşkın Tanrı tezmini de aşarak, zorunluluk ve Tanrı'nın içkinliği temelinde Tanrı kavramını evren kavramıyla özdeşleştirir (Mander, 2016).

Etika'nın yapısına baktığımızda ise Spinoza'nın *a posteriori* bir çıkış noktasından hareket ettiğini söylemek zordur. Elbette burada *a posteriori* kavramının içinin Mander tarafından nasıl doldurulduğu önemlidir. Kantçı anlamda tecrübeye dayanma söz konusu olsa da bu tecrübenin takip ettiği belli bir çıkarımlar dizisi söz konusudur ve bu çıkarımlar Mander'e göre dini tecrübeye dayanma şartını sağlamalıdır. Eğer Spinoza bu kullanımı ile *a posteriori* bir yol izleseydi *Etika* muhtemelen önce evrenin insanda derin bir hürmet duygusu uyandırdığı gibi bir dini tecrübeden başlayıp, belli adımlar takip edip en nihayetinde de hürmetin muhatabı olan evren ve ilahî olanın bir ve aynı şey olduğu sonucuna varan bir çizgi takip ederdi. Fakat *Etika*'nın yapısı çok daha farklıdır. Spinoza, *Etika*'nın ilk altı tanımında panteizmine hareket noktası olarak kullanacağı tanımları sıralar

ve altıncı tanımında, Tanrı'yı "mutlak anlamda sonsuz varlık ve sonsuz niteliklerden ibaret töz" (2002a, s. 217) olarak tanımlayarak, bir nevi önceki beş tanımı da *Etika*'nın en merkezi kavramı olan Tanrı kavramında birleştirir. Dolayısıyla kitabın daha en başında Tanrı kavramının tanımı ve bu tanımın alt kavramları karşımızdadır. Bu tanımların Kantçı kullanımı ile *a priori* olmayıp, aynı şekilde tam anlamıyla gayr-i maddi bir içeriği tanımlayan soyutlamalar olmadıkları da açıktır. Dikkat edilecek olursa bu ölçüt panteizm türlerini *hareket noktaları* bakımından karşılaştırmasına rağmen dini tecrübe gibi bazı koşulları öne sürerek bir yandan da metodolojik bir kıyas yapmaktadır. Metodolojik noktayı irdeleyecek olursak, Brunschvicg'in Spinoza'nın metoduna dair *Etika*'nın Tanrı'dan başlayıp niteliklere doğru ilerleyen sentetik bir yöntemin yanı sıra, insan tecrübesinden yola çıkarak niteliklere varan bir analitik yöntem izlemiş olduğu (1923, s. 791-795) şeklindeki yorumu önemlidir. Nitekim Brunschvicg'in *insan tecrübesi* dediği şeyin Mander'in *dini tecrübe* kavramına karşılık gelmediği, aynı şekilde *analitik* ve *a priori* kavramları ile *sentetik* ve *a posteriori* kavramlarının da birbirilerinin yerine kullanılmamaları gerektiği açıktır. Dolayısıyla bu önemli noktayı akılda tutmak koşuluyla Brunschvicg ile metodoloji konusunda aynı fikirdeyiz. Spinozacı panteizmi *hareket noktası* bakımından ele aldığımızda, Spinoza'nın, Mander'in tarif ettiği şekliyle, *a posteriori* değil, *a priori* bir hareket noktasına daha yakın görüldüğünü söyleyebiliriz. Elbette Spinoza ve rasyonalist panteistler arasında tam bir metafizik doktrinler örtüşmesi bulunmadığından onu asla rasyonalist bir panteist olarak kategorize etmediğimizi, sadece hangi koşulda arada kısmi bir yakınlık bulduğumuzu belirtmiş olalım.

İkinci ölçüt ise Tanrı-evren özdeşliği konusundadır ve panteistleri *diyalektik özdeşlik* ve *kısmi özdeşlik* şeklinde iki alt sınıfa ayırır. Diyalektik özdeşliğe göre Tanrı hem evrende içkin hem de bizatihi Tanrı olarak evrene aşkın olup, bir bakıma evrene hem içkin hem de aşkındır (Mander, 2016). Böyle bir *ikircikli* ontolojik özdeşlik kurmanın panteizmden ziyade panenteizmin sınırları içinde yer alacağını söylemek mümkündür. Zira en başta *evrenden bağımsız* bir bizatihiliği içeren bir Tanrı kavramı söz konusudur. Yukarıda Spinoza'nın semavi dinleri andıran böyle bir bizatihiliği kabul etmediğine ve aşkınlığı *hayali bir uzam* olarak tanımladığına yeterince değindiğimiz için Spinoza'da diyalektik özdeşliğin mümkün olmadığını belirtip, bu tartışmayı daha ileri bir noktaya taşımayacağız.

Kısmi özdeşlikte ise *Tanrı* ve *evren* olarak iki ögenin kombinasyonu üzerinden dört farklı özdeşlik formülü karşımıza çıkar: (1) evrenin bir parçası olarak Tanrı, (2) Tanrı'nın bir parçası olarak evren,

(3) kısmen örtüşen iki varlık olarak Tanrı ve evren ve (4) evreni varlık ve Tanrı'nın özdeşleştiği tek bir yekûn olarak ele alan katı özdeşlik (Mander, 2016).

Spinoza monist bir Doğa tasavvuruna sahip olduğu için ilk üç seçeneği bu monizm ile çelişik olmaları itibarıyla doğrudan eleyebiliriz. Dolayısıyla Spinoza'nın katı özdeşlik başlığı altında yer aldığını daha önce yer verdiğimiz *Natura Naturans* ve *Natura Naturata* arasında herhangi bir ontolojik ayrım olmadığı, bunların aslında bir ve aynı şey olan, yani katı bir şekilde özdeşleştirilen *Deus* veya *Natura*'nın farklı perspektiflerden ele alınışı olduğu şeklindeki kanaatimize istinaden savunmaktayız. Zira Spinoza'nın felsefesinde böyle bir ayrımın tözsel-ontolojik bir ayrım olduğunu düşünmek, Spinoza'nın *Deus ex machina* olarak aşkın bir Tanrı ile hareket-hareketsizliği açıklamasını gerektirirdi ki Spinoza'nın metafiziğinde hareket-hareketsizliğe dair böyle bir açıklamanın olmadığını, aksine hareket-hareketsizliğin Tanrı veya Doğa'nın birincil, sonsuz, ezeli-ebedi bir modundan ibaret olduğunu bilmekteyiz. Spinoza da bunu Schuller'e yazdığı bir mektupta açıkça ifade eder (2002b, s. 919). Bu mod birincil bir moddur, çünkü arada geçişliliğe yol açan aracı bir mod bulunmamaktadır. Aynı şekilde bu mod sonsuzdur, zira kendi cinsinden onu sınırlandıracak bir başka mod daha yoktur. Dolayısıyla *Natura Naturata* ve *Natura Naturans* arasındaki ayrım sadece nominal ve perspektifsel bir ayrım olup, ontolojik ve fiziksel bir seçiklik ima etmez, aksine hareket ve hareketsizliği geçişsiz ve maddeye içkin kabul ederek herhangi bir aşkın *Deus ex machina* imkânını ortadan kaldırır. Bundan ötürü, panteistler arasında evren-Tanrı özdeşliği konusunda Spinoza'nın katı özdeşlikçi olduğu şeklinde bir değerlendirmeyi makul görmekteyiz.

Panteistleri sınıflandıran üçüncü ölçüte gelecek olursak panteistlerin Tanrı ve evrenin ne bakımdan özdeş olduğuna dair yaptıkları açıklamalara bakmamız gerekmektedir. Bu konuda dört sınıflama yapan Mander, Tanrı'nın *bizatihi varlık* şeklinde anlaşıldığı köklü teolojik gelenekte *varlıkların toplamı* ve *bizatihi varlık olarak Tanrı* arasında bir ayrım yapılabilmesine rağmen, her ikisinin de ancak birbiri üzerinden aktüel gerçeklik kazandığını söylemektedir (2016). Bu sınıfın Spinoza için uygun olup olmadığına baktığımızda tözün kendi kendisine aşkınlığı şeklinde paradoksal ve Tanrı'nın Doğa'dan kendisini ayıran bir bizatihiliğinin olduğu şeklinde bir düalizm aramamız gerekir. Bunlar ise yukarıda bahsettiğimiz katı özdeşliğe dair sunduğumuz gerekçeler ve metinsel dayanaklarla çelişecektir.

Varlık ve Tanrı özdeşliğinin mahiyeti konusundaki ikinci sınıf, varlığın yaratımsal kökeni üzerinedir. Geleneksel öğretilerde Tanrı varlığı yoktan var etmiştir. Mander'e göre geleneksel

öğretilerin, *nihil ex nihilo fit* ilkesine rağmen yoktan yaratımda ısrarı, Tanrı ile yaratılan ayrımı yaparak panteizmi bertaraf edeceği için devam etmiştir (2016). Bu tercih aslında bir teoloji-metafizik gerginliğine işaret etmekte ve geleneksel semavi öğretilerin vahiyden yana teolojik bir çizgiden gittiklerini göstermektedir. Fakat bu güzergâh metafizik ile elbette karşılaşacaktı. Nitekim Tanrı ve yaratan ayrımı, hem Tanrı'yı zamansal bir varlığa dönüştürecek hem de onu varlığı yaratan aşkın bir zat konumuna yerleştirecektir. Spinoza ise Tanrı'yı zamansallık içine sokmayarak, Fullerton'un da işaret ettiği üzere, '*kendi kendisiyle eşzamanlı*' (1894, s. 258) olarak anlamış, bu bakımdan da geleneksel öğretilerden ayrılmıştır. Spinoza'nın bu kullanımı, yaratımın varlık ve Tanrı olarak nedensel-zamansal bir düalizm içinde ardışıklığı ima eden *iki* antite arasında değil, tözün kendi kendisi ile ilişkisi şeklinde yorumlanmalıdır. Çünkü töz, kendi doğasının zorunluluğu ile hareket eder (Spinoza, 2002a, s. 227). Zamandan münezzepliği itibarıyla da kendisinin modlarına önceliği bulunmaktadır (Spinoza, 2002a, s. 218) ve bu öncelik uzamsal veya zamansal değil yalnızca *mantıksaldır*. Bu bakımdan, Spinoza varlık-Tanrı ayrımını monizm gereği kabul etmeyerek geleneksel öğretilerden ayrılmakla kalmaz, Erigena gibi geleneksel öğretilerle uyum sağlamak için Tanrı'yı "kendisinden varlığın türediği yokluk" (Mander, 2016) olarak tanımlayan ve dolayısıyla bu sınıfta yer alan düşünürlerden de farklılaşır.

Özdeşliğin mahiyeti konusunda Mander'in "teleolojik özdeşlik" (2016) adıyla zikrettiği üçüncü sınıflandırmaya baktığımızda, varlığın en nihayetinde *bir* olmak için devindiği şeklinde bir amacı varlığa atfeden düşünürleri görmekteyiz (Bowie, 2016). Spinoza ise zorunluluk anlayışı gereği teleolojiyi reddederek tüm teleolojik amaçların aslında "insanların kurgusundan başka bir şey olmadığını" (2002a, s. 240) savunması ile bu sınıftan ayrılır. Onun dâhil olduğu sınıf bu bakımdan Mander'in belirttiği *tözsel özdeşlik sınıfıdır* (2016). Bunun en temel kanıtını ise Spinoza'nın "Tanrı derken, mutlak sonsuz bir varlığı, yani, her biri, kendisinin ezeli-ebedi ve sınırsız özünü ifade eden sonsuz niteliklerden ibaret tözü anlıyorum." (2002a, s. 217) şeklindeki töz ve Tanrı'yı monist bir tavırla ontolojik olarak özdeşleştirdiği tanımında görmekteyiz.

Panteist öğretiler dördüncü bir sınıflama ölçütü nazarından ele alındığında varlığın birliği ve bu birliğe atfedilen ilahîlik bakımından ikiye ayrılmaktadırlar: üleştirici panteizm ve bütünleştirici panteizm (Oppy, 1997, s. 321). Üleştirici panteizm ilahîliği varlık kategorisi altına giren her bir şeye bölüştürür veya yayar. Bu ilahîlik anlayışı ise Spinoza'nın *gerçeklik ve mükemmellik* arasında kurduğu orantıyla karıştırılmamalıdır. Buna göre, her bir tikel varlık ilahîlikten müstakil bir pay alır.

Bütünleştirici panteizm ise varlığın tamamının bir bütün olarak ilahî olduğunu öne sürer. Elbette üleştirici panteizmin varlığı plüralist bir perspektifle ele aldığı, bütünleştirici panteizmin ise varlığı bütünsel bir yaklaşımla ele aldığı açıktır. Spinoza bir monist olması itibarıyla tözü parçalı olarak ele almaz; dahası, tözün parçalı bir yapıda algılanmasını muhayyilenin bir hatası olarak yorumlar. Ona göre "muhayyilemiz, *töz*, *uzam* ve *zamanı* bölerek ulaştığı *sayı*, *ölçü* ve *süreyi* kullanmadan imge oluşturamaz." (Spinoza, 2014, s. 103) Haliyle, evreni parçalı olarak algılamamız muhayyilemizin işleyişinin bir yan ürünüdür. Töz tek olmasına rağmen algılanan bu parçalılık hakkında "Ölçü, Süre ve Sayı, düşünmenin modlarından, daha doğrusu, muhayyilenin modlarından başka bir şey değildirler." (2002b, s. 789) diyen Spinoza, muhayyilenin sentezlerinden ibaret olduklarına işaret etmektedir. Bu nedenle Spinoza'yı üleştirici panteizm altında yorumlamak monist ontolojisi nedeniyle daha başlamadan biten bir projeye dönüşecektir. Diğer yandan monizmin Spinoza'nın metafiziğinde bütünsel bir perspektifi işaret ettiği açık olmasına rağmen *ilahî olmanın* Spinozacı metafizikteki karşılığının ne olduğu üzerinde düşünmek gerekmektedir. Spinoza'ya göre *ilahî* sözcüğü kutsallık iması taşımaz. Eğer taşıyaydı, semavi dinlerde baş gösteren kötülük problemi kılık değiştirerek kutsal olanlar ve kutsal olmayanlar şeklinde bir ayırım üzerinden Spinoza'nın sisteminde de karşımıza çıkar ve nasıl olup da kutsal bir Tanrı'nın modları arasında kutsal olmayanın mevcut olabildiği şeklinde bir tartışmaya yol açardı. Bu bakımdan, *ilahî* sözcüğü Spinoza'nın ontolojik çerçevesinin sınırlarında *Tanrısal olan* yahut *Tanrı'ya dair* ifadeleriyle aynı anlama gelir. Dolayısıyla töz bir bütün olarak *Tanrısal olandır*. Bu da Spinoza'nın ontolojisi çerçevesinde katı özdeşlik sonucu ortaya çıkan bir totolojidir. Bu noktayı göz önünde bulundurmak kaydıyla Spinoza'nın bütünleştirici panteizme yakın olduğunu, lakin evreni hiçbir şekilde kutsamadığını belirtebiliriz.

Panteistlerin farklılık arz ettiği son ve beşinci husus evrenin doğasına dair perspektif ayrılıklarını ölçüt edinir. Bu konuda panteistler üçe ayrılmakta olup bu kategoriler fizikalistler veya doğal/bilimsel panteistler; idealist panteistler ve son olarak da çift-yön teorisini benimseyen panteistler şeklindedir (Mander, 2016). Mander'e göre sadece beş duyu ile bilinebilen varlıkların var olduğunu savunan fizikalist panteizm, günümüzde doğal/bilimsel panteizm olarak tekrar popülerite kazansa da aslında antik bir panteizm formu olup Stoacılarla örneklendirilebilirken Fichte, Schelling ve birçok İngiliz idealistin de içinde yer aldığı idealist panteizm, spiritüel olanı öne çıkarıp her bir tikelin tek bir spiritüel antiteye dâhil olduğunu savunur (2016). Çift-yön teorisini benimseyen panteistler ise bu iki eğilim konusunda taraf tutmayan, sistemlerinde maddi ve gayr-i

maddi olana aynı anda yer verenlerdir. İlk iki sınıftan farklı olarak Spinoza metafizik sisteminde ne Stoacılar gibi fiziksel olanı ne de idealistler gibi zihinsel veya spiritüel olanı öne çıkarmıştır. Onun sisteminde yer kaplama ve düşünme birer nitelik olup tüm nitelikler gibi birbiri üzerinde herhangi bir önceliğe sahip değildir. Spinoza bunu "İdelerin düzeni ve bağlantısı, şeylerin düzeni ve bağlantısı ile aynıdır." (Spinoza, 2002a, s. 247) diyerek, yani modlarındaki düzen ve bağlantıların aynı olması itibarıyla yer kaplama ve düşünme niteliklerinin Tanrı'nın özünü ifade etmede eşit oldukları, aralarında herhangi bir kapasite üstünlüğü veya önceliği bulunmadığı şeklinde dile getirmiştir. Zira bazı düşünürler Harris'in de değindiği üzere, Spinoza'nın kavramlarıyla ifade edecek olursak, ya düşünme niteliğini yer kaplama niteliğine indirgemiş ve Hobbes gibi monist materyalizme kaymışlar ya da yer kaplama niteliğini düşünme niteliğine indirgemiş ve Berkeley gibi sübjektif idealizm yolunu takip etmişlerdir (1995, s. 104). Spinoza, yer kaplama ve düşünme niteliğinden zihin-beden ilişkisi problemine varana kadar metafiziğinin tamamında paralelizm öğretisi sayesinde monist materyalizm ve sübjektif idealizm arasındaki ince çizgide kalmaya çalışmıştır. Elbette Spinoza'nın fiziksel olanı zihinsel olana, maddi olanı spiritüel olana indirgemeyen bu yaklaşımı onu çift-yön panteisti olarak sınıflamanın daha doğru olacağı fikrini destekliyor gibi görünebilir. Lakin böyle bir iddia aslında Spinoza'nın Tanrı kavramının niteliklerinin sadece iki tane olduğunu var sayacağı için eksik kalacaktır. Mander böyle bir sınıflama yapmamakta, ama velev ki *sonsuz-yön teorisi* şeklinde bir teori olsaydı, özgün metafiziği nedeniyle Spinoza muhtemelen böyle bir kategoride yer alırdı.

Sonuç

Spinoza'ya dair kategorik okumaların büyük çoğunluğu bazı metodolojik zorluklar içermektedir. İnsanları demir yatağa yatırıp boylarının yataktan uzun gelmesi halinde uzuvlarını kesen, kısa gelmeleri halinde ise başlarından ve bacaklarından çekiştirerek yatağa uyduran mitolojik dev Prokrustes gibi, Spinoza'yı kategorik okuyan yorumcular ya onun metafiziğinin önemli noktalarını kırmakta ya da beraberinde birçok çelişki getiren aşırı yorumlamalar önermektedirler. Göstermeye çalıştığımız üzere, Spinoza'nın metafiziğinde yer verdiği Doğa kavramı nasıl bizim gündelik kullanımda karşımıza çıkan doğa kavramından farklı ve özgün bir kullanımla karşımıza çıkmaktaysa, onun Tanrı anlayışı da bir o kadar özgündür ve antropomorfizmi dışlayan bir Tanrı anlayışıdır. Doğa ve Tanrı'yı bir ve aynı şey olarak telakki eden Spinoza Tanrı'ya aşkın ve bizatihi bir varlık olarak muamele edilmesine itiraz eder. Onun seleflerine ve çağdaşlarına karşı yönettiği

en büyük metafizik-teolojik itirazın bu bağlamda Tanrı ve Doğa özdeşliği biçiminde kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. Doğa ve Tanrı'nın bir ve aynı şey olduğu iddiası bir özdeşlik olarak Spinoza'nın panteizmine dair en büyük kanıtlar arasında okunmalıdır. Lakin Spinoza'nın Doğa kavramı ile tam olarak neyi kastettiğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Dolayısıyla, panenteist sözcüğü kadar panteist sözcüğünü de Prokrustes'in yatağı gibi hazır bir kategori olarak Spinoza'nın metafiziğine uygulamanın kaçınılmaz olarak Spinoza'yı ya indirgemeci okumakla ya da ona benimsemediği doktrinleri iliştiirmekle sonuçlanacağı kanaatindeyiz. Sonuç olarak, Spinoza'nın herhangi bir panenteist eğilim sergilemediğini düşünmekte olup, onun metafiziğini kırpmaksızın ve çelişik eklentiler iliştiirmeksizin, özgünlüğünü de göz önünde bulundurarak onun bir panteist olduğu iddiasını savunmaktayız.

KAYNAKÇA

- Arıcan, M. K. (2012) "Panteizm ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza", *Beytulhikme*, sayı : 2 (1), s. 17-32.
- Bowie, Andrew (29.04.2016) "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2010 Edition), (ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/schelling/>>
- Brunschvicg, Léon (1923) *Spinoza et ses Contemporains*, Paris: Librairie Félix Alcan.
- Culp, John (22.10.2018) "Panentheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), (Ed. Edward N. Zalta), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/panentheism/>>.
- Deleuze, Gilles (1988) *Spinoza: Practical Philosophy*, çev. Robert Hurley, San Francisco: City Light Books.
- Fullerton, George S. (1894) *The Philosophy of Spinoza*, 2. baskı, New York: Henry Holt and Company.
- Guérout, M. (1968) *Spinoza vol. I: Dieu (Ethique I); vol. II L'Ame (Ethique II)*, Paris: Aubier-Montaigne.
- Harris, E. E. (1995) *The Substance of Spinoza*, New Jersey: Humanities Press.
- Kutsal Kitap* (2014) Korea: Yeni Yaşam Yayınları.
- Levine, Michael P. (2003) *Pantheism*, New York: Taylor & Francis e-Library.
- Mander, William. (24.04.2016). "Pantheism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), (Ed. Edward N. Zalta), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/pantheism/>>.
- Mason, Richard (1997) *The God of Spinoza*, New York: Cambridge University Press.
- Melamed, Yitzhak Y. (2009) "Spinoza's Metaphysics of Substance", *Philosophy and Phenomenological Research*, sayı: 78 (1), s. 17-82.
- Morgan, Michael L. (2002) "Introduction", *Spinoza Complete Works* içinde, Spinoza, Benedictus De. 2002., ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Oppy, Graham (1997) "Pantheism, Quantification and Mereology", *The Monist*, sayı: 80 (2), s. 320-336.
- Parkinson, G. H. R. (1954) *Spinoza's Theory of Knowledge*, London: Clarendon Press.

- Spinoza, Benedictus De (1910) *Short Treatise on God, Man and His Well-Being*, çev. Abraham Wolf, London: Adam and Charles Black.
- Spinoza, Benedictus De (2002a) "Ethics", *Spinoza Complete Works*, ed. M. L. Morgan, çev. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Benedictus De (2002b) "Letters", *Spinoza Complete Works*, ed. Michael L. M., çev. Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, Benedictus De (2014) *Mektuplar*, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Wolfson, Harry A. (1934) *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, c. I, Cambridge: Harvard University Press.
- Woolhouse, R. S. (1993) *Descartes, Spinoza, Leibniz: The concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*, London: Routledge.