T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SPİNOZA FELSEFESİNDE SOSYAL SÖZLEŞME DÜŞÜNCESİ

Umut Eren GÖÇMEN

Danışman
Yrd. Doç. Engin TOPUZKANAMIŞ

İZMİR-2017

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

SPİNOZA FELSEFESİNDE SOSYAL SÖZLEŞME DÜŞÜNCESİ

Umut Eren GÖÇMEN

Danışman
Yrd. Doç. Engin TOPUZKANAMIŞ

İZMİR-2017

TEZ ONAY SAYFASI

YEMİN METNİ

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum “Spinoza Felsefesinde Sosyal Sözleşme Düşüncesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

29/06/2017

Umut Eren GÖÇMEN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Spinoza Felsefesinde Sosyal Sözleşme Düşüncesi

Umut Eren GÖÇMEN

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Kamu Hukuku Programı

Literatürde Spinoza'nın bir sosyal sözleşme teorisyeni olup olmadığı konusunda çeşitli görüşler bulunmaktadır. Gerçekten de Spinoza, okuyucusuna, bir sosyal sözleşme teorisyeni olduğunu düşündürtecek teorminolojiye sahiptir. Fakat sosyal sözleşme kuramlarının siyasal iktidarı meşrulaştırıcı işlevi gözönünde bulundurulduğunda, onun sözleşme terminolojisiyle ifadesini bulan kuramının bir siyasal iktidar eleştirisi olduğu görülür.

Bu çalışmada öncelikle Spinoza'nın genel felsefesi özetlenecek, ardından siyaset felsefesi sosyal sözleşme kuramı bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Spinoza, Hobbes, Siyaset Felsefesi, Sosyal Sözleşme, Siyasi İktidar.

ABSTRACT

Master's Thesis

Social Contract Thought in Spinoza's Philosophy

Umut Eren GÖÇMEN

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Public Law

Public Law Program

There are several opinions in Spinoza literature on whether he is a social contract theorist or not. Indeed, Spinoza has a terminology which makes his reader think that he is a social contract theorist. However, given the justificative function of social contract theories about political power, it is seen that Spinoza's theory, which finds its expression in social contract terminology, is a criticism of political power.

In this paper, firstly, Spinoza's philosophy in general will be summarized, then his political philosophy will be examined in the context of social contract theory.

Keywords: Spinoza, Hobbes, Political Philosophy, Social Contract, Political Power.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ii
YEMİN METNİ iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
İÇİNDEKİLER vi
KISALTMALAR viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN GENEL FELSEFESİ

1.1. TANRI KAVRAMI 2
1.1.1. Töz 2
1.1.1.1. Aristoteles ve Descartes'ın Töze Yaklaşımı 2
1.1.1.2. Spinoza'nın Töze Yaklaşımı 5
1.1.2. Tözün Birliği 7
1.1.3. Töz Ve Sıfat Özdeşliği 9
1.1.4. Spinoza'nın Tanrısı Yaratmaz 11
1.1.5. Tanrı Zorunlulukla Var Olur 14
1.1.6. Deus Sive Natura 15
1.1.7. Her Şey Tanrıdadır 19
1.1.8. Sınırsız Moduslar 21
1.2. İNSAN 23
1.2.1. Zihin Nedir? 23
1.2.2. Beden ve Duygulanışları 26
1.2.2.1. Conatus 26
1.2.2.2. Beden, İdea ve Duygu 28
1.2.3. Kötülük 31
1.2.4. Özgürlük 37

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN SİYASET FELSEFESİ

2.1. HAK KAVRAMI 42

2.1.1. Doğal Hak 42
2.1.2. Hak ve Güç Özdeşliği 45
2.2. YASA KAVRAMI 52
2.3. DEVLETİN KURULUŞU 54
2.3.1. Hobbes'a Göre 54
2.3.1.1. Doğa Durumu 54
2.3.1.2. Doğa Yasaları 56
2.3.1.3. Sözleşme 59
2.3.2. Spinoza Bir Sosyal Sözleşmeci Midir? 63
2.3.2.1. Doğa Durumundan Çıkmanın Olanağı 63
2.3.2.2. Doğal Hakkın/Gücün Devri 71
2.3.2.3. İktidarın Sınırı ve Sözleşme Söylemi 73
SONUÇ 78
KAYNAKÇA 80

KISALTMALAR

A Aksiyom

çev. Çeviren

der. Derleyen

E Ethica

ed. Editör

Ö Önerme

s. Sayfa No

ss. Sayfadan Sayfaya

T Tanım

yaz. Yazan

GİRİŞ

Son yıllarda ülkemizde Spinoza'ya karşı artan bir ilginin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu çalışma da böyle bir ilginin ürünüdür.

Spinoza felsefesi, döneminde ve Spinoza'nın ölümünden sonra önemli bir süre mahkum edilmiş bir felsefedir. Ancak çağımızda Spinoza'nın bu mahkumiyetten kurtulduğunu söyleyebiliriz.

Spinoza, gerek metafiziği gerekse siyaset felsefesi olsun, çeşitli okumalara yol açan bir filozoftur. Bu da felsefesinin zenginliğini gösterir. Bu okumalardan bir kısmı, Spinoza'nın bir sosyal sözleşme kuramcısı olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği üzerinedir. Bu çalışmanın amacı, söz konusu tartışmaya ufak da olsa bir katkı sağlamaktır.

Bunun için öncelikle ilk bölümde Spinoza metafiziği genel olarak gözden geçirilecek, töz ve insan kavramları üzerinde durulacaktır. Ardından ikinci bölümde Spinoza'nın siyaset felsefesi mercek altına alınacaktır. Çalışma, Spinoza'da sosyal sözleşme düşüncesinin izini sürmeyi amaçladığından, ağırlık bu düşüncenin kendini daha belirgin şekilde gösterdiği *Teolojik-Politik İnceleme*'ye verilecektir. Bu çerçevede Spinoza düşüncesi sosyal sözleşme kuramı açısından değerlendirilmeden önce, Hobbes'un sosyal sözleşme kuramına değinilecektir. Böylelikle iki düşünür arasında karşılaştırmalı bir okuma yapılarak aralarındaki farkın ortaya konması hedeflenmektedir. Son olarak da Spinoza'da sosyal sözleşme düşüncesine ilişkin çeşitli yorumcuların görüşlerine yer verilecek ve çalışmanın ana tezi serimlenmeye çalışılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN GENEL FELSEFESİ

1.1. TANRI KAVRAMI

1.1.1. Töz

1.1.1.1. Aristoteles ve Descartes'ın Töze Yaklaşımı

Spinoza, ünlü eseri *Ethica*[1]'nın ilk bölümünü Tanrı kavramına ayırmıştır. Geometrik yöntemle yazılmış bu eser tanımlar, aksiyomlar, önermeler, kanıtlamalar, notlar, önerme sonuçları ve yardımcı önermelerden oluşur. Eser bir dizi tanımla başlar. Daha sonra bu tanımları aksiyomlar izler ve ardından önermelere geçilir. Spinoza Tanrıya ayırdığı ilk bölümde Tanrıdan önce tözü tanımlamıştır. O halde incelemeye töz kavramıyla başlamakta yarar var.

Töz kavramı Antik Yunan'dan beri felsefi düşüncede kendine yer bulmuştur. Aristoteles öncesi dönemde de töz düşüncesinden söz edilebilirse de bu çalışmanın kapsamı bakımından Aristoteles'in töz anlayışından bahsetmeyi uygun buluyoruz. Aristoteles töz için *ousia* terimini kullanmıştır. Terim daha sonra Latincedeki *substantia* sözcüğüyle karşılanmış dilimize ise cevher ve töz olarak geçmiştir. Yine de belirtelim ki Kuçuradi'ye göre *ousia* kavramı, töz kavramıyla karşılanabilse bile onu aşan bir kavramdır. Yani *ousia* salt töze indirgenemez, töz onun anlamlarından sadece biridir. Buna göre *ousia* hem varlık anlamında, var olan anlamında, hem de bir şeyi o şey yapan anlamında, onun yapısı ya da nelik anlamında kullanılır. Aynı

1 Ethica'nın Türkçe'de üç çevirisi bulunmaktadır. Bu çalışmada esas olarak Çiğdem Dürüşken çevirisi kullanılmış olup İngilizce çeviriler olan Curley ve Shirley çevirilerinden de yararlanılmıştır. Sözü edilen çeviriler şunlardır: Benedictus de Spinoza, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012; Spinoza, **Complete Works**, çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002; Benedictus de Spinoza, **The Collected Works of Spinoza**, çev. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985. Bu çalışmada yararlanılmayan fakat Türkçe'de yer alan diğer iki çeviri ise şunlardır: Benedictus Spinoza, **Törebilim**, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000; Benedictus Spinoza, **Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

şekilde *ousia* bir anlamda *hypokeimenon* (altta duran, pasif olarak altta duran ve maruz kalan)dur, diğer bir anlamda varlık ve başka bir anlamda ise bir şeyin *ousia*sıdır[2].

Öncelikle töz kavramının varlık felsefesinin konusunu oluşturduğunu belirtelim. Şimdi çevremizdeki her şeyin bir oluş içinde yer aldığı muhakkaktır. İnsan doğar, büyür, yaşlanır ve ölür; çiçekler açar ve solar; ağaçlar yeşerir ve kurur; Güneş doğar ve batar; yağmur yağar ve güneş açar. Peki tüm bu oluş, tüm bu değişme içinde acaba değişmeden kalan bir şey var mıdır? Tüm bu oluşun altında bozulmadan, parçalanmadan, değişime uğramaksızın kalan, kendisi bir nedenin sonucu olmayıp tüm şeylerin nedenini oluşturan bir şey, bir varlık gerçekten de var mıdır? Varsa bu şeyin diğer var olanlarla ilişkisi nedir? İşte bu sorular varlık felsefesinin konusunu oluşturur[3] ve Spinoza düşüncesinin birazdan değineceğimiz bölümü de bu sorulara yanıt verme iddiasındadır. Ancak öncelikle Aristoteles'te *ousia* nasıl ele alınmaktadır ona değinelim.

Aristoteles'e göre *ousia*lar birincil ve ikincil olmak üzere ikiye ayrılır. Birincil *ousia*lar başka bir şeyde bir nitelik olarak var olmayan, başka bir şeye yüklenemeyen tekil varlıklardır. Örneğin köpek A bir birincil *ousia*dır fakat "köpek" kavramının kendisi "A"ya atfedilebildiği ölçüde ikincil *ousia*dır. Yani tekil varlıklar birincil *ousia* iken, şeyleri altlarında kavradığımız tür adları ise ikincil *ousia*ları oluşturur. Bu, Aristoteles'in *Kategoriler*'deki *ousia* tanımıdır[4]. *Metafizik* adlı eserinde ise Aristoteles *ousia*'yı form ve madde kavramlarıyla açıklamaya girişir. Form şeyin ne türden olduğuyla, şeyin özüyle ilgilidir, madde ise şeyin neyden yapıldığıyla. Aristoteles *Metafizik* adlı eserinin yedinci kitabı olan Z (Zeta) kitabında *ousia* hakkında şunu söyler: "İmdi öyleyse *ousia*nın ne olduğunu ana hatlarıyla söylemiş olduk, ki o başka <taşıyıcılar> için söylenmeyen, ama başkaları kendisi için söylenen bir şey."[5] Aristoteles yine aynı kitapta *ousia*yı şeyi ne ise o yapan form,

2 Ionna Kuçuradi, "Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı", **Özne**, Aristoteles Özel Sayısı (2. Baskı), Kasım 2016, ss.54, 55, 57.
3 Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, 23. Baskı, Adres Yayınları, Ankara, 2016, ss. 125 – 131.
4 Aristoteles, **Kategoriler**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016, ss. 11, 13.
5 Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 159, 160.

biçim olarak tanımlar: “O halde aranan, maddeyi bir şey yapan nedendir, bu ise onu nesne <yapan> biçim, bu ise *ousia.*”[6]

> “Gerçekten de, eskiden beri cevabı aranagelen, hal-i hazırda sorulmakta olan ve daima sorulacak olan ‘varolan nedir?’ sorusu, ‘*ousia* nedir?’ sorusunun aynıdır. Nitekim bazılarının ‘bir’ olduğunu söylediği, bazılarınınsa ‘birden fazla’ dediği, bunların bir kısmının sonlu sayıda olduğunu iddia ettiği, bir kısmının da sonsuz kabul ettiği budur. Bu yüzden bizim temaşa edeceğimiz en önemli, asli ve yegane konu bu anlamıyla varolanın ne olduğu konusudur.”[7]

O halde Aristoteles’i kendimize rehber alırsak diyebiliriz ki “töz nedir?” sorusu “varlık nedir?” sorusudur. Bunun sonucunda varlığın ne olduğunu anlamak için önce tözü anlamamız gerekir.

Spinoza’nın Descartes’tan ve kartezyen felsefeden etkilendiği açık. Öyleyse Spinoza’nın töz kavramına bakışı incelenmeden önce Descartes’ta tözün neyi ifade ettiği konusunda fikir edinmek faydalı olacaktır.

Descartes tözü, var olmak için hiçbir şeye dayanmak zorunda olmayan şey olarak tanımlar. Bu tanıma göre yalnızca tek bir töz vardır o da Tanrıdır. Zira yalnızca Tanrı var olmak için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaz. Ancak tözün bunun dışında bir anlamı daha vardır Descartes’a göre. Var olmak için Tanrı dışında herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan şeyler de tözdür. Bunlar yaratılmış tözlerdir ve bu anlamda, yani var oluşunun başka her şeyden bağımsız oluşu anlamında, Tanrı ile yaratılmış tözler arasında bir fark vardır. Yaratılmış tözler Tanrıya dayanırken Tanrı var olmak için hiçbir şeye gereksinim duymaz. Yaratılmış tözler ikiye ayrılır: uzamsal töz, düşünen töz. Descartes’a göre düşünen töz zihindir, yer kaplayan/uzamsal töz ise yer kaplayan şeydir, bir diğer deyişle beden. Bizler tözleri sıfatları aracılığıyla bilebiliriz. Zira tözler bizde sıfatları aracılığıyla etki yaratırlar. Yaratılmış tözlerin herbiri bir temel sıfatı içerir. Bu sıfatlar yer kaplayan töz için uzam, düşünen töz yani zihin için düşüncedir[8]. Görüldüğü gibi Descartes zihin ve bedeni iki ayrı töz olarak mutlak şekilde birbirinden ayırmaktadır. Böylece o bedenin yer kapladığını ancak düşünemediğini, zihninse düşündüğünü ancak yer kaplamadığını öne sürmektedir[9].

6 Aristoteles, **Metafizik**, s. 191.
7 Aristoteles, **Metafizik**, s. 158.
8 Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 97, 98.
9 Arslan, s. 159.

1.1.1.2. Spinoza'nın Töze Yaklaşımı

Spinoza'ya göre şeyler özlerinin var oluş içerip içermemesine göre ikiye ayrılır: özü var oluş içerenler ve özü var oluş içermeyenler. *Ethica*'nın ilk bölümünün[10] ilk tanımı bize özü var oluş içeren şeyin kendi kendisinin nedeni olduğunu söyler (EI-T1). Yani bir şey var olmak için başka bir şey tarafından belirlenmiyor aksine var olmak onun özünden çıkıyorsa Spinoza bu şeye kendi kendisinin nedeni demektedir. Tözden ne anlamamız gerektiğini ise üçüncü tanımda belirtir Spinoza. Buna göre töz, kendisi aracılığıyla kavranan ve kendinde olan, yani kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeydir (EI-T3). O halde töz yalnızca kendisi aracılığıyla kavranabilir. Tözün sıfatları ise, dördüncü tanıma göre, anlama yetimizin tözün özünü kuran şey olarak kavradığıdır (EI-T4). Birinci tanımla üçüncü tanım birlikte düşünüldüğünde Spinoza şu sonuca varır: "Farklı sıfatlara sahip iki tözün arasında hiçbir ortaklık yoktur."(EI-Ö2) Buradan hareketle de söz konusu iki tözün birbirinin nedeni olamayacağını söyler (EI-Ö3) ve bunun ardından bir tözün diğeri tarafından yaratılamayacağı sonucuna varır (EI-Ö6 ve Önerme Sonucu). Tüm bunlar birlikte düşünüldüğünde tözün özünün var oluş içerdiğini söyleyebiliriz, zira tözü kavramak için başka bir şeyin kavramına ihtiyacımız yoktur; yani töz kendi kendisinin nedenidir (EI-Ö7).

Spinoza tözü ve sıfatlarını tanımladıktan sonra tözün tavırlarını da tanımlar. Spinoza'ya göre tavır (veya tarz veya modus) tözün duygulanışıdır (EI-T5 gereği), başka bir ifadeyle bir başka şeyde olan ve bu başka şey aracılığıyla kavranabilendir. Bu durumda tözün tavırları kendi kendisinin nedeni değildir zira kendi kendinin nedeni olan töz, var olmaksızın düşünülemezken belirli bir tavrın özü var oluş içermediğinden, düşünülmesi ile var olması arasında bir bağlantıdan söz edemeyiz. Yani tavırlar var olmaya ve belirli şekilde var olmaya doğaları tarafından değil ancak başka bir şey tarafından belirlenmişlerdir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse töz kavramının tanımı, yani bu kavramın doğası, zorunlu olarak var oluş içerir; var

10 Bundan sonra *Ethica*'ya gönderme yapılırken önce E harfi kullanılacak ardından Roma rakamıyla bölüm numarası verilecek, tanım için T, aksiyom için A, önerme için Ö harfleri kullanılacak ve bunların numarası Arap rakamıyla verilecektir. Örnek: *Ethica* birinci bölüm birinci tanım için EI-T1 kullanılacaktır.

olmayan bir töz düşünülemez, aksi durum bir çelişkidir. Oysa tözün bir tavrı olan beden doğasında var oluş içermez. Bedenin tanımı bedenin var olmasını zorunlu kılmaz. Bu, yedinci aksiyomdan da çıkar zira bu aksiyoma göre bir şeyin var olmadığı kavranabiliyorsa o şeyin özü var oluş içermez (EI-A7). Dolayısıyla tavırlar kendi kendilerinin nedeni olmadıklarına göre başka bir şey tarafından var olmaya ve eylemeye belirlenmiştir ve bu başka şey de yine başka bir şey tarafından aynı şekilde belirlenmiştir ve bu sonsuzca böyle sürer.

Spinoza var olmaya ve eylemeye başka bir şey tarafından belirlenen şeye zorunlu (ya da kısıtlı), aksine var olmaya ve eylemeye kendi doğasının zorunluluğu tarafından belirlenen şeye özgür demektedir (EI-T7). Spinoza bu tanımla determinizmi hakkında okuyucuyu bilgilendirmektedir. Zira tanımları takip eden birinci aksiyoma göre var olan her şey ya kendinde vardır ya da başka bir şeyde (EI-A1). Yani var olan her şeyin özü ya var oluş içerir ya da içermez ve var olmaya başka bir şey tarafından belirlenmiştir. Üçüncü tanıma göre töz kendinde olan şeydi, kavramı başka bir şeyin kavramını gerektirmeyen şeydi. Yani töz kendisi aracılığıyla kavranabilen, başka bir nedenin kavramına ihtiyaç duymayan şeydi. O halde tözün özünün var oluş içerdiğini söylemiştik. Buna göre 7. tanım gereği töz özgürken tözün tavırları özgür değildir; zira töz başka bir şey tarafından belirlenmemişken tavırlar var olmaya ve eylemeye başka bir şey tarafından belirlenmiştir. Daha sonra değinileceği gibi zihin ve beden de tözün farklı sıfatlar (Düşünce sıfatı ve Uzam sıfatı) altında düşünülen birer tavrı olduğuna göre bunlar da yani insan da 7. tanımdan çıkan sonuca göre özgür değildir.

Yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra Spinoza'nın Tanrı kavramından ne anladığına geçebiliriz. Spinoza bize Tanrı kavramını 6. tanımda verir. Buna göre Tanrı mutlak anlamda sonsuz varlıktır, yani her biri ezeli ve ebedi özü ifade eden sonsuz sıfattan oluşmuş tözdür. Buna göre Tanrı kendi kendisinin nedenidir, sonsuz sayıda sıfattan oluşmuştur ve (EI-T5 gereği) tarzlara sahiptir. Yalnız hemen şunu da belirtelim ki, Tanrı sonsuz sıfatlardan oluşmuştur fakat biz onun yalnızca iki sıfatını bilebiliriz: uzam ve düşünce; bunlar dışında Tanrıya atfettiğimiz hiçbir şey bize onun özü hakkında bilgi vermez[11].

11 Spinoza, **Kısa İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 40.

1.1.2. Tözün Birliği

Spinoza Tanrı ile tözü özdeşleştirdikten sonra tözün yaratılamazlığını kanıtlar. Buna göre evrende aynı doğaya ya da aynı sıfata sahip iki töz var olamaz (EI-Ö5). Evrendeki her şey de EI-A1 ile EI-T3 ve T5 gereği töz, tözün sıfatları ve bunlar altında kavranan tavırlar olduğuna göre (EI-Ö4 Kanıtlama) iki töz birbirinden ya sıfatlarındaki ya da tavırlarındaki farklılıkla ayırt edilebilecektir. Yani iki tözden söz ediliyorsa bunlar mutlak anlamda birbirinden farklı sıfatlar içereceklerdir. Aynı sıfatı içeriyorlarsa burada iki farklı tözden söz edilemez, zira sıfat tözün özünü kuran şeydir ve aynı sıfata sahip iki töz aynı öze de sahip olacağından burada iki farklı töz söz konusu olmayacaktır. Eğer tavırlarındaki farklılığa göre ayrılıyorsa da EI-Ö1 gereği töz tavırlarından önce geldiği için tavırları bir kenara koyduğumuzda geriye elimizde, tavırlar farklı olmasına rağmen sıfatlar farklı olmadığı için, tek bir töz kalacaktır. Bu durumda iki tözden söz ediliyorsa bunların mutlak anlamda farklı sıfatlar içermeleri gerekecektir. O halde bunların ortak bir noktaları olmayacaktır (EI-Ö2 gereği). Bu da, EI-Ö3 gereği, aralarında nedensellik ilişkisi bulunmadığı, yani birinin diğerinin nedeni olmadığı anlamına gelir. O halde bir töz diğeri tarafından yaratılmamıştır. Spinoza'da tözün yaratılamazlığı şaşırtıcı değildir. Zira o zorunluluğun filozofudur ve felsefesinde yaratım edimine yer yoktur.

Spinoza tözün yaratılamazlığını kanıtlayarak kartezyen felsefedeki yaratılmış töz kavramını aşar. Ayrıca EI-Ö8'de her tözün zorunlu olarak sonsuz olduğunu kanıtlayarak yine kartezyen felsefedeki sınırlı töz kavramına karşı çıkar. Descartes'a göre sonsuz töz olan Tanrı'nın yanında bir de ikincil nitelikte yaratılmış ve sonlu tözler olan zihin ve beden bulunduğu yukarıda açıklanmıştı. Oysa Spinoza tözün yaratılamazlığı ve sonsuzluğunu kanıtlayarak kartezyen felsefenin ötesine geçer.

Spinoza'nın kartezyen felsefeden ayrıldığı bir diğer nokta ise tözün birliğidir. Spinoza öncelikle bir tözün diğeri tarafından yaratılamayacağını, ardından tözün zorunlu olarak sonsuz olduğunu kanıtlar. Ardından Tanrıdan başka bir tözün var olamayacağını savlar ve bu savını önceki önermelerine dayanarak kanıtlar ve doğada yalnız tek bir tözün var olabileceği sonucuna varır (EI-Ö14 ve bu önermenin 1. sonucu).

Spinoza'ya göre bir töz diğeri tarafından yaratılamadığı gibi mutlak anlamda sonsuz olan töz bölünemez de (EI-Ö13). Buna göre ne yaratım yoluyla ne de bölünme yoluyla birden fazla töz var olabilir. Tözün bölünemezliği onun sonsuzluğuyla ilişkilidir[12]. Spinoza'ya göre bazı şeyler doğası gereği sonsuzken bazı şeylerse bağlı bulundukları neden gereği sonsuzdur. Ayrıca bazı şeyler sayıyla ifade edilemedikleri için sonsuz veya belirsiz diye adlandırılabilirler. Fakat bu üçüncü türden şeyler yine de daha fazla veya daha az şeklinde ifade edilebilirler. Ayrıca bağlı bulunduğu neden gereği sonsuz olarak adlandırılan şeyler de soyutlama yoluyla kavrandığı takdirde parçalara bölünüp sonlu olarak kavranabilir. Ancak doğası gereği sonsuz olan şey ne bölünebilir ne de sonlu olarak kavranabilir. O bölünemez ve sonlu olarak kavranamaz olandır ki bu şey tözdür[13]. Töz zorunlu olarak sonsuzdur çünkü sonsuz olmak onun doğasından gelir. Spinoza geometrik yöntemini kullanarak ustalıklı bir şekilde bize önce aynı doğaya sahip iki tözün var olamayacağını ardından da bir tözün diğeri tarafından yaratılamayacağını ve nihayetinde doğada bölünemez, mutlak anlamda ve zorunlu olarak sonsuz tek bir tözün var olabileceğini kanıtlar. Spinoza *Deus sive Natura*'ya (Tanrı ya da Doğa) giden yolu örmektedir.

Spinoza'nın Tanrı ile tözü özdeşleştirdiğinden bahsetmiştik. Tekrar etmek gerekirse EI-T6'da Spinoza Tanrı tanımını vermiş ve onu bir töz olarak kavradığını belirtmişti. Tözün yaratılamazlığı ve ardından doğada yalnızca tek bir töz olduğunu belirten Spinoza'ya göre bu tek töz Tanrıdır. Töz de sonsuz sayıda sıfattan oluştuğuna göre hem uzam hem de düşünce Tanrının birer sıfatıdır. Ayrıca doğada töz ve sıfatlarından başka bir şey olmadığına göre var olan her şeyin Tanrıda var olduğu sonucuna varacaktır Spinoza (EI-Ö15). Fakat Tanrının hem uzamlı hem de düşünen varlık olması onun insanlar gibi bir zihne ve bedene sahip olduğu anlamına gelmez. Zihin ve beden, düşünce ve uzam sıfatları altında kavranan birer tavırdan ibarettir sadece. Bunun farkına varmak önemlidir zira böylece antropomorfik bir Tanrı kavrayışına düşme tuzağından kaçınılabilir. Spinoza'nın Tanrısı insan biçimli bir Tanrı değildir. Sevmez, nefret etmez, iyilik ve kötülük yapmaz, öfkelenmez,

12 Musa Kazım Arıcan, **Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, Hece Yayınları, Ankara, 2015, (Spinzoa'nın Tanrı Anlayışı), s. 55.

13 Mektup 12; Spinoza, **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 105.

merhamet etmez vs. Bunlar Tanrı hakkında yeterli bilgisi olmayanların Tanrı hakkındaki yanlış düşüncelerinden ibarettir.

Son olarak, töz ve Tanrının özdeşleştirilmesi ve yalnızca tek bir tözün bulunması, Spinoza düşüncesinin monoteistik bir düşünce olduğu anlamına gelmez; Spinoza düşüncesinde ifade edilen Tanrının tekliği tektanrıcı dinlerdeki gibi anlaşılmamalıdır. Spinoza'ya göre tek olan şey varlığın kendisidir[14]. Çünkü birazdan görüleceği gibi Spinoza Tanrıyı var oluşla özdeşleştirir.

1.1.3. Töz Ve Sıfat Özdeşliği

Spinoza sıfatı tözün özünü kuran şey olarak tanımlamıştı. EI-Ö10'da Spinoza her bir sıfatın kendi başına kavranması gerektiğini söyler. 3. tanımda tözü tanımlarken onun kendi başına kavranacağını, kavramının başka şeyin kavramını gerektirmediğini söylemişti. Buna göre sıfatlar tözün sonsuz özünü kurdukları ölçüde onun bir özniteliğidir ve onun gibi kendi başına kavranmalıdır. Önerme 10'a düştüğü notta Spinoza sıfatlar arasında gerçek ayrımdan bahseder. Buna göre sıfatlar arasındaki gerçek ayrım, bir sıfatın diğeri olmadan kavranması demektir. Fakat buradan hareketle iki farklı sıfatın iki farklı töz oluşturduğu söylenemez. Oysa Descartes zihin ve beden arasında gerçek ayrım bulunduğundan hareketle bu ikisinin iki farklı töz oluşturduğunu söylemişti. Spinoza ise iki farklı sıfatın iki farklı töz meydana getirmeyeceğini belirtir[15].

Yine de Spinoza'ya göre sıfatlar birbirine indirgenemez. Yani aynı tözün özünü kurmak demek ikisinin bir ve aynı şey olduğu anlamına gelmez.

Ancak Spinoza tözü sıfatlarıyla özdeşleştirir görünmektedir. Bu özdeşliğin ifadelerini *Ethica*'da bulmaktayız. Spinoza *Ethica*'nın ilk bölümünde tözden bahsederken "Tanrı ya da Tanrının sıfatları" ifadesini kullanır. Örneğin EI-Ö19'da Spinoza "Tanrı ya da Tanrının bütün sıfatları" demektedir, yine aynı şekilde EI-Ö20'nin 2. Önerme Sonucunda Spinoza "Tanrının ya da Tanrının tüm sıfatlarının..."

14 Arıcan, **Spinozanın Tanrı Anlayışı**, s. 58.

15 Noa Shein, "Spinoza's Theory of Attributes", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes/, (15.06.2017), ss. 5, 6.

ifadesini kullanırken EI-Ö29'a düşülen Notta "Tanrının doğasından ya da Tanrının herhangi bir sıfatından" ifadesine yer verilir. O halde Spinoza tek töz olan Tanrıyla onun sıfatlarını bir mi tutmaktadır? Töz ve sıfatlar birbirine özdeş midir? Eğer sıfatlar Tanrıya özdeşse bu durumda her bir sıfat da birbirine özdeş olmayacak mıdır? Fakat her bir sıfat birbirine özdeş olamaz çünkü bunlar birbirine indirgenemez ve birbirinden bağımsız olarak kavranmak zorundadır Spinoza'ya göre. Shein'a göre bu özdeşliğin mutlak anlamda anlaşılmasının yolu töz ve sıfatlar arasındaki ayrımın rasyonel bir ayrım olduğunun, dolayısıyla töz ve sıfatlarının gerçeklikte özdeş olduklarının ve sıfatlar arasındaki ayrımın da ontolojik değil yalnızca epistemolojik bir ayrım olduğunun düşünülmesidir[16].

Rizk'e göre de sıfatlar ile töz bir ve aynı şeydir. Sıfat idrakimizin dışsal nesnelere yüklediği özellik değildir. O kendi başına var olur: "Dolayısıyla, sıfatların idrak gücünün içinde değil tözün içinde olduklarını, dahası bu sıfatların tamamen tözsel gerçeklikler oluşturduklarını eklemek gerekir. Sıfat başlı başına bir gerçekliktir (...) Sonuç olarak her sıfat sonsuz bir varlık gücü olarak var olur."[17]

Nadler de Spinoza'nın tözü sıfatlarıyla özdeşleştirdiğini öne sürer. Gerek yukarıda *Ethica*'dan verilen örnekler gerekse Spinoza'nın Oldenburg'a yazdığı ikinci mektup[18] Nadler'in düşüncesine dayanak oluşturur. Öte yandan Spinoza Mektup 9'da açıkça töz tanımından sıfatla aynı şeyi anladığını yazmaktadır. O halde töz ve sıfat bir ve aynı şeyi belirten iki farklı kelimedir. Nadler'e göre töz söz konusu şeyin şey olmaklığına, onun ontolojik varlığına gönderme yaparken sıfat ise onun ayırdedici bir karakteri ya da doğası olduğu olgusuna gönderme yapar[19].

Curley de Spinoza'nın sıfat ve töz özdeşliğini kurduğunu söyler. Curley'e göre Spinoza Descartes'ın aksine töz ve sıfatları özdeşleştirir. Ona göre töz sıfatların totalitesiyle, sıfatlar tarafından oluşturulan birlikle özdeştir[20].

Görüldüğü üzere gerek Shein'ın, gerek Rizk'in, gerekse Curley ve Nadler'in görüşleri bu konuda ortaktır. Spinoza töz ve sıfat kavramlarını birbirleriyle özdeş

16 Shein, ss. 9, 22, 23.
17 Hadi Rizk, **Spinoza'yı Anlamak,** çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 60 – 62.
18 Mektup 2; Spinoza, **Mektuplar**, ss. 61 – 64.
19 Steven Nadler, **Spinoza's 'Ethics' An Introduction**, Cambridge University Press, New York, 2006, ss. 57, 58.
20 Edwin Curley, **Spinoza's Metaphysics**, Harvard University Press, Cambridge, 1969, s. 16.

kılar. Yalnız bu durum sıfatların birbirlerine indirgenebilecekleri anlamına gelmez. Spinoza'da töz sonsuz sıfattan oluşmuş bir birliktir, bu birliğin dışında hiçbir sıfat var olamadığı gibi edimsel olan her şey bu birlikte içerilmiştir. O var olan tüm gerçekliği kendi içinde barındırır[21]. Zaten Spinoza da EI-Ö15'te var olan her şeyin Tanrıda var olduğunu belirtmektedir.

1.1.4. Spinoza'nın Tanrısı Yaratmaz

Spinoza Tanrıyı var olan her şeyin etkin nedeni olarak görür. Buna göre tüm varlıklar Tanrının doğasından zorunlulukla çıkar. Yalnız bu bir yaratım süreci değildir. Tanrı yaratmaz. Spinoza'nın yukarıda değinilen özgürlük tanımı hatırlanırsa onun özgürlük ile zorunluluğu bir arada düşündüğü gözden kaçmayacaktır. Spinoza da Tanrı'yı özgür varlık olarak kabul eder çünkü yalnızca Tanrı kendi doğasının zorunluluğundan hareketle var olur ve eyler. Ancak dikkatimizi zorunluluk kelimesine yöneltmemiz gerekir. Tanrının var oluşu ve eylemesi de bir zorunluluğun sonucudur. Tanrısal doğanın zorunluluğu... Tanrıyı özgür neden kılan şey onun başka bir neden tarafından belirlenmemesidir, Tanrıyı belirleyen şey salt doğasının zorunluluğudur. O halde şeyler Tanrı tarafından yaratılmaz fakat ondan zorunlu olarak çıkar[22].

Yukarıda Spinoza'nın determinizmine değinmiştik. Buna göre insanlar özgür değillerdi. Eğer özgürlük bir belirlenmemişlik olarak düşünülürse Spinoza'da özgür olan hiçbir şey yoktur. Tanrı dahil... Oysa Spinoza özgürlüğü zorunlulukla birlikte düşünerek özgün yanını ortaya koyar. Ona göre zorunluluk ve özgürlük karşıt değildir. Aksine bir şeyin özgürlüğü, tekrar etmek gerekirse, kendi doğasının zorunluluğu tarafından belirlenmesine bağlıdır. Yani Spinoza'da belirlenmemişlik anlamında bir özgürlükten söz edemeyiz. Spinoza düşüncesinde her şey, Tanrı bile, belirlenmiştir. Ya başka bir şey tarafından ya da kendi doğasının zorunluluğu tarafından. EI-Ö16 şöyledir: "Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde, sonsuz sayıda varlık (yani aklın sonsuz ufkuna dahil olabilen her varlık) çıkmalıdır."

21 Nadler, ss. 69, 70
22 Solmaz Zelyüt, **Spinoza**, 3. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, ss. 29, 30.

Tanrının zorunluluğu fikri klasik irade özgürlüğüyle hareket eden Tanrı fikrinin karşısında yer alır. Spinoza'ya göre Tanrı özgür iradeyle hareket etmez. Tanrının doğası iradeyi gerektirmez. Bu sebeple var olanlar dışında Tanrının nedeni olabileceği başka hiçbir şey yoktur. Zira Tanrısal imkan dahilindeki her şey zorunlu olarak Tanrısal doğadan çıkmıştır zaten. Spinoza'da irade bir düşünme tarzıdır ve kaynağını tüm diğer var olanlar gibi Tanrıda bulur. Bunun dışında iradenin Tanrıyla ilişkisi tüm doğal şeylerin Tanrıyla ilişkisi gibidir. Yani irade de aslında Tanrısal doğanın zorunluluğu tarafından belirlenmiş bir düşünme tarzıdır ve özgür değildir. Bu sebeple Spinoza EI-Ö32'de iradenin özgür neden değil zorunlu neden olduğunu söyler ve aynı önermenin ikinci sonucunda Tanrının özgür iradeyle etki etmediğini belirtir. Spinoza'nın irade özgürlüğünü reddetmesi, hatta Tanrının bile özgür iradeyle eylemediğini söylemesi antropomorfik Tanrı anlayışına vurduğu en önemli darbedir belki de. Tanrı hiçbir şeyi yaratmaz, kendini bile...

Spinoza'ya göre var olanlar dışında Tanrının nedeni olabileceği hiçbir şey olmadığını söyledik. Bu durum Tanrının kadiri mutlak oluşuyla bir çelişki içerir mi? Spinoza bunun bir çelişki olmadığını söyleyecektir. Ona göre asıl aksini iddia etmek; yani Tanrının var olmayan şeylerin de nedeni olabileceğini öne sürmek saçmadır. Var olmayandan kastedilen Tanrının doğasından çıkmamış, Tanrı tarafından fiilen idrak edilmelerine rağmen varlığa gelmemiş şeylerdir. Bu iddiada olanların temel varsayımı şudur: Eğer Tanrı mümkün olan her şeyi meydana getirmiş olsaydı geriye meydana getirilebilecek hiçbir şey kalmazdı ki bu durum da Tanrının her şeye gücü yeterliğine halel getirirdi. Oysa Spinoza'ya göre her şey Tanrısal doğadan zorunlulukla çıkar. Tanrısal akıl insani akla sadece adı yönünden benzer, bunun dışında birbirlerinden tamamen farklıdırlar. Bu sebeple aslında Tanrının aklı şeylerin hem var oluşlarının hem de özlerinin nedenidir. Yani Tanrının bir şeyi düşünmesi demek o şeyin zorunlu olarak Tanrıdan çıkmasıyla aynı anlama gelir. Spinoza burada tanrısal iradenin de insani irade ile ancak ad bakımından benzeştiğini, aralarında başka hiçbir ortak yön bulunmadığını söyler. Yani Tanrının aklı, iradesi ve kudreti aslında bir ve aynı şeydir ve bu kelimeler insandaki anlamlarıyla anlaşılmamalıdırlar. Bir diğer deyişle özetlemek gerekirse Tanrı bir şeyi düşünmüşse o şey zorunlu olarak Tanrısal doğadan çıkmış demektir, meydana gelmiş demektir. O halde Tanrının fiilen

idrak ettiği yani aklında bulunan ancak meydana getirmediği şeylerin bulunduğunu öne sürmek saçmalıktır ve Tanrıya insani aklın ve iradenin atfedilmesinden doğan bir yanlışlıktır[23].

Dahası Spinoza'ya göre Tanrı'dan çıkan şeyler zorunlulukla var olmakla kalmaz, onlar ayrıca şu anda ne iseler o olmaya da Tanrısal zorunlulukla belirlenmişlerdir. Zira Tanrı özgür nedendir ve özgür neden olması demek onun kendi yetkinliği dışında hiçbir neden tarafından belirlenmemesi demektir. O halde eğer Tanrı şeyleri şimdi olduklarından farklı biçimde meydana getirseydi, onu bunu yapmaya zorlayan başka bir neden olması gerekirdi. Oysa Tanrı ilk nedendir. Bu durumda Tanrının şeyleri olduklarından farklı şekilde meydana getirmesini sağlayacak başka bir nedenin bulunması Tanrıda bir yetkinsizliğe işaret eder ve Tanrının özgür neden olması durumuyla çelişir[24].

Peki iradesi, daha doğrusu özgür iradesi olmayan bir Tanrı bize neyi ifade etmelidir? Öncelikle yukarıda da belirttik ki bu, Tanrının insanbiçimli olmadığı anlamına gelir. Öte yandan Tanrının var olanlar dışında başka bir şey meydana getiremeyeceğini, zira var olabilecek her şeyin zorunlulukla onun doğasından çıktığını da belirtmiştik. Bununla birlikte Tanrı irade serbestisiyle hareket etmiyorsa, insanlara karşı sevgi, nefret vb. beslemiyorsa bu aynı zamanda onun insanları cezalandırmadığı anlamına da gelir. Bu durum, örneğin doğal afetlerin sebeplerinin Tanrısal bir kızgınlıkta değil ancak doğanın kendi dinamiklerinde aranması gerektiği gibi, doğanın yine doğaya gönderme yapılarak açıklanması gerektiği sonucunu doğurur. Dolayısıyla Tanrı bir yargıç değildir. Tanrının yargıç pozisyonundan dışlanması özellikle Tanrısal tabii hukuk anlayışına vurulmuş bir darbedir. İleride açıklanacağı gibi Spinoza Tanrıyı bir yasa koyucu olarak görmez. Tanrı yargıç pozisyonundan indirildiğindeyse insanların eylemlerini yargılamak için yine insanların kararlarına başvurmak gerekecektir ki bu da bize hukuki pozitivizmi hatırlatır. Aynı şekilde Tanrı bir yargıç ve yasa koyucu değilse, insan topluluklarını yönetmek için koyulan yasaların kendilerine refere edileceği Tanrısal yasalardan da söz edilemez.

23 Spinoza, **Ethica**, ss. 49 – 51.
24 Spinoza, **Kısa İnceleme**, ss. 50 – 52.

1.1.5. Tanrı Zorunlulukla Var Olur

Yukarıdaki açıklamalarda da belirtildiği gibi Spinoza'ya göre tözün özü var oluş içerir ve zorunlulukla var olan bu töz Tanrıdan başkası değildir. Fakat Spinoza bunu böylelikle kestirip atmaz. O Tanrının zorunlu var oluşu için üç kanıt sunar. Nadler bu kanıtları aşağıdaki gibi açıklamaktadır.

Spinoza'nın Tanrının varlığını ortaya koymak için başvurduğu ilk kanıt ontolojik kanıttır. Buna göre töz özünde var oluş içeren şeydir. Eğer Tanrı var olmasaydı bu onun özünün var oluş içermediği anlamına gelirdi. Oysa Tanrı EI-T6'ya göre tözdü. Bu durumda Tanrının özünün var oluş içermediğini söylemek de tözün özünün var oluş içermediğini söylemek olurdu ki bu durum EI-Ö7 ile çelişirdi. Bu durumda Tanrı özü var oluş içeren tözdür ve zorunlulukla var olur[25].

Spinoza'nın ikinci kanıtı yeterli sebep ilkesine dayanır. Buna göre bir şeyin var olması ya da var olmaması için bir neden bulunmalıdır ki bu neden ya şeyin kendi doğasında yer alır ya da bu doğanın dışında bulunur. Örneğin kare bir daire tanımı gereği var olamaz ve onun var olmamasını sağlayan neden tanımına içkindir yani kare dairenin kendisine içkindir. Yine eğer Tanrı yoksa bu durumda onun var olmamasını gerektiren bir nedenin bulunması gerekir. Spinoza'ya göre var oluşunu engelleyen bir sebep yoksa şey var olur. Tanrının var olmasını engelleyen şey ya Tanrının doğasında bulunmalıdır ya da bu doğaya dışsal bir neden olmalıdır. Eğer dışsal bir nedense ya Tanrıdan farklı bir doğada olmalıdır ya da aynı doğaya sahip olmalıdır ki bu durumda bu neden Tanrıyla aynı doğaya sahip olur ve bu da Tanrısal doğaya sahip bir varlığın mevcut olduğu yani Tanrının var olduğu anlamına gelir. Bu şey Tanrı'dan farklı bir doğaya sahip ise bu durumda da onu ne var kılmaya ne de yok kılmaya elverişli olur. O halde Tanrının dışında onun var oluşunu engelleyici bir neden bulunamaz ve böyle bir neden yalnızca Tanrısal doğanın kendisinde aranmalıdır. Ancak Tanrısal doğanın Tanrının var oluşunu engelleyici bir neden barındırması düşünülemez çünkü bu bir çelişkidir. Mutlak anlamda sonsuz ve mükemmel varlık çelişki içeremez, içerseydi mükemmel olamazdı. O halde Tanrı zorunlulukla var olur[26].

25 Nadler, s. 71.
26 Nadler, s. 71.

Spinoza’nın sunduğu üçüncü kanıt a posteriori kanıt olarak adlandırılabilir. Spinoza’ya göre var olmak güç sahibi olmaktır. Var olmamak ise bir güç eksikliğidir. Şimdi biz sonlu tekil varlıkların var olduğunu biliyoruz. Örneğin kendimiz varız. Kendimizin var olduğunu nasıl biliyoruz? Descartes bunu kanıtlamıştı. O, işe her şeyden şüphe ederek başlamış en sonunda şüphesinden şüphe edemeyeceği çünkü bu durumda da şüphe içinde olacağı sonucuna varmıştı. Şüphe etmek düşünmekti demek ki düşündüğümüzden şüphe edemezdik ve düşünebiliyorsak bu en azından var olduğumuz anlamına gelirdi: *Cogito ergo sum!* Şimdi var olmak bir güç olduğuna göre Tanrı yoksa bu onun güç eksikliğine işaret eder. Aynı şekilde sonlu tekil varlıklar varsa -ki var olduklarını kendi varlığımızdan biliyoruz; zira bizler de birer sonlu tekil varlığız- bu onların güç sahibi oldukları anlamına gelir. Ancak bu, sonlu tekil varlıkların mutlak anlamda sonsuz varlıktan daha güçlü olduğunu söylemektir ki Spinoza’ya göre bu saçmadır. O halde ya hiçbir şey var değildir ya da Tanrı zorunlulukla vardır. Biz hiçbir şeyin var değil olmadığını kendi varlığımızdan bildiğimize göre Tanrı yani mutlak anlamda sonsuz varlık da zorunlulukla vardır[27].

1.1.6. Deus Sive Natura

Spinoza’ya göre Tanrının sıfatlarından birinin de uzam olduğu yukarıda belirtilmişti. Buna göre Tanrı düşünen varlık olmanın yanısıra aynı zamanda yer kaplayan varlıktır. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi yer kaplayan varlık olması Tanrının bizimki gibi bir bedene sahip olduğu anlamına gelmez. Peki ne anlama gelir? Öncelikle uzam ve düşünce tek ve bir Tanrının iki farklı sıfatıysa, yani onun özünü niteleyen iki öznitelikse, bu öncelikle aralarında hiyerarşik bir düzen olmadığı anlamına gelir. Böylelikle Spinoza’nın felsefesinin monistik yanı ortaya çıkar. Zihin ve beden de bu öznitelikler altında kavranan tavırlarsa o halde ne zihin bedene üstündür, ne de beden zihne.

Öte yandan Spinoza’ya göre “Var olan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz.”(EI-Ö15) Balanuye’ye göre bu, Spinoza düşüncesinde her tavrın, meydana gelmiş ve gelecek her varlığın Tanrı’nın

27 Nadler, s. 72.

bir modifikasyonu olduğu, tüm bunların Tanrı'nın sonsuz özünden türediği anlamına gelir[28]. Yine EI-Ö16 da bir önceki önermeyle paralel olarak Tanrısal doğanın zorunluluğundan sonsuz şekilde ve sayıda varlığın çıkması gerektiğini söyler Spinoza. EI-Ö20'de ise Spinoza, Tanrının var oluşu ve özünün bir ve aynı şey olduğunu söyler. Bu önermenin 1. sonucuna göre Tanrının var oluşu özü gibi ezeli ve ebedi hakikattir. Var olan her şey de Töz, sıfatlar ve bunların modusları yani tavırlardan ibaret olduğuna göre Spinoza var oluşla Tanrıyı özdeşleştirmektedir.

Var olan her şey Tanrıdaysa ve Tanrı tüm var olanların içkin nedeniyse (EI-Ö18 gereği) o halde Tanrı bütün bir var oluşla özdeşleştirilmiş demektir. Yani Tanrı Doğadır ve Doğa Tanrıdır. Bu Tanrı her şeydir demekle eşdeğerdir ve Zelyüt'e göre Tanrı her şeydir demek Tanrı hiçbir şeydir demektir aynı zamanda[29].

Tek töz olan Tanrıyı Doğayla özdeşleştiren Spinoza düşüncesi panteist olarak yorumlanabilirse de bu yorum Zelyüt'e göre gerçeği tam olarak yansıtmaz. Ona göre Spinoza panteist ya da ateist olarak sınıflandırılamaz. Gerçekten de Spinoza'nın ateist ya da panteist olduğu yönünde yorumlar vardır ve Spinoza'nın Tanrı kavrayışı bu yorumları bütünüyle yanlış saymamızı engeller. Ancak Spinoza kendisine kendi döneminde dahi yöneltilmiş olan ateizm suçlamasına karşı çıkmıştır. O bir tanrı tanımaz olduğunu kabul etmemiştir. Zelyüt'e göre Spinoza kendi Tanrısına inanır[30].

Cevizci ise Spinoza'nın bir panteist olduğu görüşündedir. En azından panteist teriminin Spinoza için uygun olmadığının söylenemeyeceğini okuyucusuna hissettirir. Gerçekten de Spinoza şeylere aşkın bir Tanrı fikrini reddeder. Spinoza'nın Tanrısı evrene aşkın ve onu onun dışından yaratan bir tanrı değildir. Spinoza'nın Tanrısı şeylere içkindir. Yani şeylerin aşkın ve geçici nedeni değil, onların içkin ve kalıcı nedenidir. Öte yandan Spinoza, Tanrının evreni özgür bir yaratım edimiyle değil de zorunlulukla meydana getirdiğini belirtir. Bu açıdan şeyler birbirlerine nedensellik bağıyla bağlıdır ve şeylerin özellikleri aşkın bir Tanrısal odağa gönderme yapmaksızın tümdengelimsel bir şekilde bilinebilir. Bu da Cevizci'ye göre Spinoza'nın ateist olarak adlandırılmasına yol açar[31].

28 Çetin Balanuye, **Spinoza: Bir Hakikat İfadesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, ss. 84, 85.
29 Zelyüt, **Spinoza**, s. 29.
30 Zelyüt, **Spinoza**, s. 37.
31 Ahmet Cevizci, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 519 – 522.

Durkheim da Spinoza'yı panteistler arasında sayar. Yalnız onun panteizmini Tanrı/Doğayı maddi olarak tasavvur eden Stoacı panteizmden de, İde'yi evrenin ve tüm varlıkların başlangıcına yerleştiren Hegelci panteizmden de ayırır. Spinoza'nın Tanrısı düşünen ve yer kaplayan tözdür[32].

Spinoza'nın Tanrı ile Doğayı özdeşleştirdiği sonucu yalnızca bir yorumdan ibaret değildir. Spinoza Deus sive Natura (Tanrı veya Doğa) ifadesini bizzat kendisi *Ethica*'da kullanır[33]. Bunun yanısıra *Kısa İnceleme*'nin ikinci bölümünün 12. paragrafında Spinoza şöyle der: "Öyleyse, tüm bunlardan çıkan sonuç şudur: Doğaya ait olan her şey yüklemlidir ve netice itibariyle Doğa, her biri kendi türünde yetkin olan sonsuz sıfatlardan meydana gelir. Bu da Tanrı'ya verilen tanımla birebir örtüşür."[34] Ayrıca Spinoza Henry Oldenburg'a yazdığı 6 numaralı mektupta[35] bizzat kendisi Doğa ile Tanrı arasında bir ayrım yapmadığını söyler.

Nadler'e göre Spinoza'nın Deus sive Natura derken neyi kastettiği uzun bir süre Spinoza okurlarını ve eleştirmenlerini meşgul etmiştir. Acaba Spinoza böyle demekle Tanrıyı Doğaya indirgeyen bir ateist mi olmakta, yoksa Tanrının her yerde olduğunu ileri süren bir teist mi olmaktadır. Spinoza dönemdaşları tarafından birincisi olmakla suçlanırken daha sonradan gelen romantikler tarafından ikincisi olarak görülmüştür[36].

Ancak Spinoza bununla kalmaz. O Tanrı ifadesinin yerine *natura naturans*ı yerleştirir. Spinoza'ya göre Tanrı veya Doğa iki yönlüdür. Bir yönü *natura naturans* (doğalayan doğa) diğer yönü ise *natura naturata*dır (doğalanan doğa). Doğalayan doğadan anlamamız gereken Töz ve onun sonsuz sıfatlarıyken doğalanan doğadan anlaşılması gerekense bu sıfatlar altında kavranan sonsuz sayıda modus yani tüm bir var oluştur. Bu bakımdan irade, sevgi vb. de *natura naturans* değil *natura naturata* altında kavranmalıdır[37]. Dolayısıyla Doğa hem var olan hem de var kılan şeydir. Bu kavrayış Spinoza felsefesinin içkinci yanını açığa vurur.

32 Emile Durkheim, **Durkheim's Philosophy Lectures**, ed. Neil Gross/Robert Alun Jones, Cambridge University Press, New York, 2004, s. 309.
33 Spinoza, **Ethica**, s. 238.
34 Spinoza, **Kısa İnceleme**, s. 35.
35 Mektup 6.
36 Nadler, s. 53.
37 Balanuye, s. 92.

Rizk'e göre bu içkinlik sonsuz kudretin her şeyin nedeni olmasından ileri gelir. Bununla birlikte aynı içkinlik sonlunun bir anlamda sonsuz öze katılımını da sağlar: "(...)her şey, Tanrı'dan sonsuz kudretin bir bölümünü alıyor gibidir ve bu şeylerin kendi gücünü oluşturan da bu bölümdür. Böylece, sonlu şeyin kendi varlığını ileri sürerek sonsuzun kudretini kendi içinde kapsadığı ve ifade ettiği ileri sürülebilir."[38] Rizk'in ifadesine göre sonsuz olan tözün, Tanrının ya da Doğanın sonlu varlıklara içkinliği sayesinde bu sonlu varlıklar da özünde sonsuzdur. Rızk bu içkinci karakteri şöyle ifade eder: "Sonsuz sonluya içkindir; bu demektir ki sonlu özünde sonsuzdur."[39]

Nadler iki tür panteizmi birbirinden ayırır. İçkinci panteizme göre Tanrı ontolojik olarak Doğadan ayrı olmasına rağmen ona içkindir, Doğanın içinde taşınmaktadır. Tıpkı bir süngerin içinde suyun yer alması veya bir meyvede meyve suyunun yer alması gibi der Nadler. Bunun yanısıra indirgemeci panteizme göre Tanrı var olanlarla özdeştir. Var olan her şey Tanrıdır ve Tanrı var olan her şeydir. Fakat Nadler'e göre Spinoza Tanrının Doğaya içkin olduğunu söylerken ilk anlamda yani içkinci panteizm anlamında konuşmaz. Tanrı ontolojik olarak varlıklardan farklı, onlarda içerilen doğaüstü bir varlık değildir. Ancak ne ki Spinoza, Nadler'e göre, ikinci anlamda yani indirgemeci anlamda panteist de değildir. Yine de Nadler Spinoza'nın indirgemeci panteizmle paylaştığı ortak bir noktanın olduğunu söyler. O da Tanrının Doğa dışında (ister Doğanın bir parçası ister onun tümü olsun, yani ister yalnızca *natura naturans* olsun isterse *natura naturata*yı da kapsasın) bir varlığı olmadığı gerçeğidir. Fakat der Nadler, bir ateist de bunu savunabilir ve bir ateistle bir panteist arasında bu konuda ontolojik açıdan bir fark yoktur. Yine de panteizm de bir teizm olduğu ölçüde Spinoza'nın panteist olarak adlandırılmasının yanlış olduğu görüşündedir Nadler. Çünkü der Nadler Spinoza'nın panteist mi yoksa ateist mi olduğu tartışmasında dikkate almamız gereken husus insanların Tanrıya karşı takındıkları psikolojik tavırdır. Panteizm Tanrıya karşı takınılan tapınma tavrını reddetmez. Sadece onun Tanrısı Doğaya yayılmıştır. Oysa Spinoza felsefesi Tanrıya karşı takınılan tapınımsal tavrın karşısındadır. Onun felsefesi bu tarz ritüelleri kabul etmez. Spinoza'da Tanrı sevgisi (*amor Dei*) bilişsel bir aktivitedir (*amor Dei*

38 Rizk, s. 47.
39 Rizk, s. 51.

intellectualis). Yani Tanrıyı anlamak ve sevmek Doğayı ve Doğadaki sebep sonuç ilişkilerini, genel nedenleri anlamak, kavramaktır. Tanrıyı anlamanın ve sevmenin yolu tapınmaktan değil felsefeden ve bilimden geçer. Bu açıdan değerlendirildiğinde Nadler Spinoza'nın açıkça bir ateist olduğu görüşündedir[40].

Deus sive Natura anlayışı antropomorfik Tanrı anlayışının karşısında yer alır. Zira yanlış olarak Tanrıya yüklenen tüm insani özellikler aslında *natura naturata*ya aittir. Bu bakımdan yine Spinoza'nın klasik Tanrı anlayışı karşısında yer aldığı görülüyor. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda kendisine yöneltilen ateizm suçlamasına şaşmamalı...

1.1.7. Her Şey Tanrıdadır

Spinoza EI-Ö15'te var olan her şeyin Tanrıda olduğunu ve Tanrı olmaksızın hiçbir şeyin kavranamayacağını belirtmektedir. Buna göre evrende Tanrı dışında bir töz yoktur. Ayrıca var olan her şey de töz ve tözün tavırlarından ibarettir. Tavırlar ise töz olmaksızın ne var olabilirler ne de kavranabilirler. O halde Spinoza'ya göre var olan her şey yegane töz olan Tanrıdadır ve ancak onun aracılığıyla kavranabilir.

Spinoza yukarıda açıklanan kanıtlamasında nettir. Fakat var olan her şey Tanrıdadır demek ne anlama gelmektedir? Yani bu var olan her şey Tanrıda içerilmektedir anlamına mı gelmektedir, yoksa Tanrının tüm varlığın nedeni olduğu anlamına mı gelmektedir? Nadler bu konuda iki okumanın söz konusu olduğunu söyler.

Öncelikle şunu belirtelim ki Balanuye'ye göre Tanrı sonsuz çeşitlilikleri içinde barındıran bir hacim değildir. Ona göre Spinoza'nın kastettiği şey tüm tavırların Tanrının bir hali, varlığa gelişi, tarz oluşları olduğudur[41]. Nadler'e göre Pierre Bayle da Spinoza'yı böyle okumuştur. Bayle'a göre, Spinoza her şey Tanrıdadır derken tüm modusların (yani tavırların/tarzların) Tanrının bir özelliği, bir durumu ya da duygulanımı olduğunu kastetmiştir[42].

40 Nadler, ss. 118 – 121.
41 Balanuye, s. 84.
42 Nadler, ss. 74, 75.

Bayle Spinoza'yı böyle okumuştur okumasına ama bu okumadan çıkardığı sonuçlarla da Spinoza'ya karşı çıkmıştır. Bayle'a göre şeyler Tanrının bir özelliğiyse bundan çelişik sonuçlar çıkar. Örneğin mutlu bir insanla mutsuz bir insan eşit şekilde Tanrının bir durumu, özelliği ya da tarz oluşuysa Tanrı aynı anda hem mutlu hem de mutsuz demektir ki bu bir çelişki yaratır. Ayrıca şeyler gözlemlediğimiz gibi değişime tabidir. Oysa bu Tanrının değişmezliğiyle çelişir. Oysa Spinoza Tanrının sabit olduğunu söylemişti (EI-Ö20 ek 2'de Spinoza Tanrının ve Tanrının tüm sıfatarının değişimden ari ve sabit olduklarını söyler). Bayle'ın gördüğü üçüncü bir sorun da Tanrının tüm davranışlarımızın faili olduğudur. Buna göre nasıl ki yaptığımız iyiliklerin kaynağı Tanrı ise yaptığımız kötülüklerin kaynağı da odur. Bu ise hatalıdır çünkü Tanrı mutlak anlamda iyidir[43].

Curley ise Bayle'ın okumasını hatalı bulur. Zira Spinoza'nın modusları birer tekil varlıktır, nitelik değil. Bu açıdan Spinoza'da modus – töz ilişkisi Descartes'taki modus – töz ilişkisi gibi ele alınamaz. Ancak tekil varlıkların Tanrısal doğada içerildiğini söylemenin ne anlama geldiğini kavramak güçtür Curley'e göre[44]. Ayrıca Spinoza felsefesi Bayle'ın öne sürdüğü tutarsızlıklara da sahip değildir. Birincisi mutlu ve mutsuz insan örneğinde Bayle'a verilebilecek cevap şudur ki Tanrı aynı anlamda ve aynı anda hem mutlu hem de mutsuz değildir. Bir açıdan mutlu olarak kavranırken başka bir açıdan mutsuz olarak kavranabilir. Yani Tanrının birbiriyle çelişik görünen iki farklı duygulanışının iki farklı açıdan ele alınması gerektiği söylenebilir[45]. Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi bu tarz duygulanımlar *natura naturans*a değil *natura naturata*ya aittir. Tanrının ve sıfatlarının değişmezliğini de bu şekilde anlamamız gerekir. Değişmeyen şey tözün ve sıfatlarının var oluşları ve doğalarıdır ancak moduslar değişimle belirlenmiş olabilirler[46]. Tanrının iyi ve kötü olmasına gelince, Spinoza ileride ele alınacağı üzere doğada kendinde iyi ve kötü hiçbir şeyin bulunmadığını söyler.

Nadler'in aktardığı ikinci okuma ise töz – modus ilişkisinin nedensel bir ilişki olduğu yönündedir. Buna göre şeyler birer özellik olarak Tanrıda içerilmekten

43 Nadler, ss. 75, 76.
44 Curley, **Spinoza's Metaphysics**, s. 18.
45 Nadler, s. 78.
46 Nadler, s. 78.

ziyade, Tanrı şeylerin sınırsız, sonsuz ve kendisi hiçbir nedene bağlı olmayan zorunlu nedenidir. Bu okumada Tanrının sıfatları şeylerin kendilerine göre var oldukları evrensel yasalara tekabül eder. Örneğin uzam sıfatı tüm maddi şeylere neden olan evrensel yasaları kapsar. Düşünce sıfatı ise düşüncenin evrensel yasalarını yani mantık kurallarını kapsamına alır[47].

Bu okumaların önemi *Deus sive Natura* özdeşliğini nasıl anlamamız gerektiği konusunda ortaya çıkar. Birinci okumayı esas alırsak Tanrı hem Doğa ile hem de Doğanın içerdiği tüm tekil varlıklarla özdeş kılınmış olur. Yani Tanrı bir yönüyle Doğanın genel düzenleyici kurallarıyken diğer bir yönüyle bu kurallara tabi varlıklar olarak algılanmalıdır. İkinci okumayı esas alırsak Tanrı yalnızca genel düzenleyici kurallar yani *natura naturans* ile özdeş kılınmış olur[48].

1.1.8. Sınırsız Moduslar

Ethica'nın 21 – 29. önermelerini kapsayan dokuz önerme Balanuye'ye göre belki de metnin en tartışmalı bölümüdür[49]. Gerçekten de Spinoza'nın bu bölümde anlatmak istediğini kavramak güçtür.

Spinoza EI-Ö21'de Tanrının sıfatlarından herhangi birinin mutlak doğasından çıkan her şeyin sonsuz ve sınırsız yani var olmak zorunda ve sınırsız olması gerektiğini söyler. Şimdi, evrende töz, sıfatlar ve moduslar dışında hiçbir şeyin var olmadığı yukarıda açıklanmıştı. O halde bu önermede Spinoza'nın bahsettiği şeyler modus olmak durumundadır. Ancak bunlar ne çeşit moduslardır? Yani bunların herhangi bir tekil varlık olmadıkları ortadadır çünkü tekil varlıklar sonlu ve sınırlıdır, önceli ve sonralıdır

Spinoza devam eden EI-Ö22'de, sınırsız ve zorunlulukla var olan bir modifikasyona uğramış sıfatlardan çıkan her şeyin zorunlulukla var olması ve sınırsız olması gerektiğini söyler. EI-Ö23'te ise zorunlulukla var olan ve sınırsız her modusun ya doğrudan bir sıfattan çıkması gerektiğini ya da zorunlulukla var olan ve sınırsız bir modifikasyona uğramış bir sıfattan çıkması gerektiğini belirtir. Bu

47 Nadler, s. 77; Balanuye, s. 89.
48 Nadler, ss. 81 – 83.
49 Balanuye, s. 87.

ikisinden ilkine dolayımsız sınırsız modus denirken ikincisine dolayımlı sınırsız modus denir. Zira dolayımsız sınırsız modus hiçbir dolayıma uğramadan doğrudan tözün bir sıfatından çıkmaktadır. Dolayımlı sınırsız modusun çıktığı sıfat ise modifikasyona uğramıştır ve bu modifikasyon zorunlulukla var olur ve sınırsızdır. Yani yukarıdan aşağıya sıralarsak şu tabloyla karşılaşırız: sıfat > dolayımsız sınırsız modus > dolayımlı sınırsız modus. Tablonun en altında da sınırlı moduslar yani gündelik hayatta karşılaştığımız tekil varlıklar yer alır.

Buraya kadar anlatılanlar biraz kafa karıştırıcıdır çünkü Spinoza *Ethica*'sında dolayımlı ve dolayımsız sınırsız moduslara örnek vermez. Acaba bunlar ne anlama gelmektedir? Bu soruyu Schuller vasıtasıyla Tschirnhaus da Spinoza'ya sormuş ve ondan bu konuyu örneklendirmesini istemiştir[50].

Spinoza Mektup 63'e cevaben yazdığı Mektup 64'te Tschirnhaus'un ricasını yerine getirmiş ve muğlak da olsa dolayımsız ve dolayımlı sınırsız modusları örneklendirmiştir. Dolayımsız sınırsız moduslara örnek olarak düşünce sıfatı söz konusu olduğunda mutlak anlamda sınırsız anlama yetisini (absolutely infinite intellect), uzam sıfatı söz konusu olduğunda ise hareket ve durağanlığı (motion and rest) belirtmiştir. Dolayımlı sınırsız modusa örnek olarak ise sınırsız şekilde çeşitlenmesine rağmen aynı kalan bütün evrenin yüzü demekle yetinmiştir.

Nadler'e göre düşünce sıfatı altında kavranan dolayımsız sınırsız modus, yani mutlak anlamda sınırsız anlama yetisi, Tanrının şeyleri düşünme kudreti olarak okunabilir. Yani Tanrının anlama yetisini kuran, upuygun fikirler dizisi. Bir başka deyişle Tanrının her şeyi mükemmelen bilmesi. Dahası şeyler özleri bakımından Tanrıya bağlı olduklarından (EI-Ö25) bu upuygun fikirleri düşünce sıfatı altında kavranan sonsuz özler olarak da okuyabiliriz. Bu sonsuz özlerin ait oldukları şeyler ise düşünce sıfatı altında kavranan, kendileri sonsuz olmayan, aksine süreli olan şeylerdir, yani edimsel olarak var olan fikirler ve zihinlerdir[51].

Curley'e göre Spinoza uzam sıfatı altında kavranan dolayımsız sınırsız modusla evrensel yasaların uzama dair genel nosyonlardan çıktıklarını belirtmek istemektedir. Buna göre hareket ve durağanlık evrenin genel yasası olan atalet yasasını imler. Yani Curley'e göre hareket yasaları genel nosyonlardan çıkarsanabilir

50 Mektup 63.
51 Nadler, ss. 90, 91.

demek hareket ve durağanlık uzam sıfatının mutlak doğasından çıkar demekle aynıdır[52]. Bu yoruma göre "tüm evrenin yüzü" ifadesi de uzamın doğasına bağlı olan tüm genel olguların toplamına işaret eder[53]. Bu okumaya göre düşünce sıfatı altında kavranan dolayımsız sınırsız modus da mantığın veya psikolojinin genel yasalarının düşünce sıfatından çıkarılabileceğine tekabül etmektedir[54].

Farklı bir okumaya göre ise uzam sıfatı altında kavranan dolayımsız sınırsız modus, Tanrının/tözün sahip olduğu gücün uzam sıfatı altında hareket ile kendini göstermesidir. Buna göre bu modus evrende var olan ve hareket ile durağanlık arasında gidip gelen tekil bedenlerin sahip olduğu sonsuz özlerin totalitesidir[55]. Bu okumaya göre dolayımlı sınırsız modus olan tüm evrenin yüzü ise bu özleri gerçekleştiren tekil varlıkların totalitesini imler[56].

Balanuye'ye göre dolayımsız sınırsız moduslar Tanrının bir ve aynı özünü ifade eden ussallığı ve bedenliliğidir. Dolayımlı sınırsız modus ise bundan çıkan doğa yasalarıdır[57]. Balanuye'nin okuması ile Curley'nin okuması arasında paralellik bulunmaktadır ve bu okuma daha açıklayıcıdır. Bu okuma nomolojik okuma olarak adlandırılmaktadır.

1.2. İNSAN

1.2.1. Zihin Nedir?

Spinoza insan zihninin doğası ve kökenini incelediği *Ethica* bölüm ikiye (EII) ilginç bir şekilde bedenin tanımıyla başlar. Aslında bu durum bize Spinoza'nın beden ve zihin arasındaki ilişkiyi düşünme biçimi açısından bir ipucu verebilir. Spinoza bu bölüme bedenin tanımıyla başladığına göre beden ve zihin birbirinden tamamen ayrı şeyler olmayıp birbirleriyle ilişki içinde bulunsalar gerek. Fakat incelememizin

52 Curley, **Spinoza's Metaphysics**, s. 60.
53 Curley, **Spinoza's Metaphysics**, s. 61.
54 Nadler, s. 94.
55 Nadler, ss. 92, 93.
56 Nadler, s. 95.
57 Balanuye, s. 89.

henüz bu aşamasında söz konusu çıkarsama yalnız bir tahmin gibi görünse de ilerleyen kısımlarda çıkarsamamızın doğru olduğunu göz önüne sereceğiz.

Spinoza'nın tanımına göre beden, yer kaplayan varlık olarak düşünülen Tanrının (Deus sive Natura) özünü belli bir biçimde ifade eden bir modustur (tavır/tarz) (EII – T1).

Yine EII – A2'ye gereği Spinoza'ya göre insan düşünür. Spinoza insanın düşündüğünü bir aksiyom olarak kabul etmektedir. O bundan şüphe etmez. Oysa Descartes aynı sonuca bildiği her şey hakkındaki şüphesinden yola çıkarak varmıştı. Tekrarlamak gerekirse Descartes öncelikle bildiği her şeyden şüphe etmişti. O güne kadar öğrendiklerinden hatta kendi bedeninden bile. Ancak Descartes'ın şüphe edemeyeceği tek şey şüphe etmenin kendisiydi, çünkü şüphe etmekten şüphe edildiği anda bile bir şeyden şüphe edilmekteydi. Şüphe etmek de düşünmek demek olduğuna göre şüphe edilemeyecek tek şey Descartes'ın düşündüğüydü. O halde Descartes şu sonuca varmaktaydı ki düşündüğüne göre vardı. Descartes'ın her şeyden şüphe ederek vardığı *cogito*ya Spinoza bir aksiyom yoluyla ulaşır. Gerçekten de Spinoza'nın geometrik yönteminde kuşkuya yer yoktur. Zira Descartes özneden yola çıkıp Tanrıya varmaktaydı; oysa Spinoza varlığından kuşku duyulamayacak yegane varlık olarak Tanrıdan yola çıkıp tekil şeyler hakkındaki bilgiye ulaşmaktadır; çünkü her şey Tanrıdan çıktığına göre şeylerin bilgisi de Tanrı bilgisinden zorunlu olarak çıkmalıdır; zira şeyler birbirlerine zorunlu bir nedensellik bağıyla bağlanmışlardır[58].

EII – Ö1'e göre Tanrının sonsuz sayıdaki sıfatlarından biri düşüncedir. Tanrının diğer bir sıfatı ise EII – Ö2 gereği yer kaplamadır. Ayrıca EII – Ö7'ye göre ideaların düzeni ve bağlantısı şeylerin düzeni ve bağlantısıyla aynıdır. Yani Spinoza'ya göre idealar ile şeyler arasında bir paralelizm vardır. Bu önermenin sonucuna göre ise maddi dünyada ne varsa aynı şey Tanrı ideasından da zorunlulukla aynı düzen ve bağlantı içinde çıkmalıdır. Önerme sonucuna düştüğü notta Spinoza yer kaplayan töz ile düşünen tözün bir ve aynı töz olduğunu söyler. Dahası, Spinoza aynı notta yer kaplama sıfatı altında düşünülen bir modusla bu modusun ideasının da iki farklı yolla kendini gösteren bir ve aynı şey olduğunu söyler. Buradan çıkan

58 Cevizci, ss. 513, 514.

sonuç ise Spinoza'nın beden – zihin dikotomisini aştığıdır, zira bunlar bir ve aynı gerçekliğin iki farklı kendini gösterme biçimidir.

Şimdi Spinoza'ya göre bir idea, yani bir fikir, zihnin düşünen varlık olmasından ötürü biçimlendirdiği bir kavramdır. Peki zihin nedir? EII – Ö11'e göre insan zihnini kuran ilk şey edimsel olarak var olan tekil bir varlığın fikridir. Aynı önermeye düştüğü notta Spinoza, insan zihninin Tanrının sonsuz anlama yetisinin bir parçası olduğunu söyler. Demek ki zihin de Tanrının düşünce sıfatı altında kavranan bir modusudur. Dahası Spinoza EII – Ö13'te çok ilginç bir şey dile getirir. Ona göre insan zihnini kuran ideanın nesnesi insan bedenidir. Yani insan zihni insan bedeninin ideasıdır[59], bedenin düşünülmesidir. Ayrıca EII – Ö12'ye göre zihni kuran ideanın nesnesinde ne olup biterse zihin tarafından algılanır. Buna göre insan zihnini kuran idea da bedenin ideası olduğuna göre bedende meydana gelen her değişiklik insan zihni tarafından algılanmak zorundadır. Bu da az önce işaret ettiğimiz paralelizme gönderme yapar. Yani insan bedeninin tecrübe ettiği her duygulanış zihinde karşılığını bulur. O halde biz bedenimizin yaşadığı karşılaşmaları bilebiliriz. Yani insan bedeni neyle etkileşime geçmişse zihin de onu bilebilir. Ancak bu yalnızca tecrübi bilginin mümkün olduğu anlamına gelmez. İleride ele alınacağı gibi Spinoza üç bilgi türünü birbirinden ayırır ve en alt basamağa gündelik hayat tecrübelerinden elde edilen bilgiyi koyar. Üstelik tecrübi bilgi yanıltıcıdır da. Spinoza bu yanıltıcılığı ortaya sermek için Güneşi örnek gösterir. Güneşe baktığımda onun gerçekte olduğundan daha yakın olduğunu mesela üç yüz ayak uzaklıkta olduğunu görürüm. Oysa bu açık bir yanılgıdır. Deleuze'e göre bilinç yanılsamanın yeridir. Bunun sebebi bilincin sonuçları kaydederken nedenler hakkında bir şey bilmemesidir. Bu durum şöyle işler: bir beden diğer bir bedenle veya bir idea başka bir ideayla karşılaştığında aralarında bir ilişki kurulur. Bu ilişki yapıcı bir ilişki olabilir, bunun sonucunda beden veya idea daha güçlü, daha yetkin bir aşamaya geçer. Aksine bu ilişki yıkıcı bir ilişki de olabilir. Bu karşılaşma sonucunda beden veya ideanın yapısal ilişkileri dağılabilir, çözülebilir ve sonucunda daha güçsüz, daha az yetkin bir aşamaya geçebilir. Örneğin vücuduma yararlı bir besin tükettiğimde besin ve vücudum yapıcı bir ilişki içine girer ve ben neşeyle duygulanırım. Tam tersine vücuduma zararlı bir şey mesela bir zehir

59 Nadler, s. 123.

tükettiğimde ise zehir, vücudumla yıkıcı bir ilişkiye girer ve ben kederle duygulanırım. İşte bilincimiz bu duygulanımların farkındadır ancak bunlara yol açan nedensel ilişkiler ağının bilgisizidir. O sadece sonuçlara odaklanmıştır. Bu sebeple de bilinç yanılsamaya konu olur. Ayrıca bilinç, Deleuze'e göre, üç tür yanılsamaya sahiptir. Bunlardan birincisi nihai nedenler yanılsamasıdır. Buna göre bilinç, nedenlerle sonuçları yer değiştirir ve sonuçları nedenmiş gibi ele alır. İkinci olarak bilinç, özgürlük yanılsamasına kapılır. Yani bir bedenin kendi bedenimiz üzerindeki etkisini sanki kendi edimlerinin son nedeniymiş gibi ele alır ve kendisinin ilk neden olduğunu düşünür. Böylelikle de özgürlük yanılsamasına kapılır. Üçüncü yanılsama ise teolojik yanılsamadır. Burada artık bilinç kendini ilk neden olarak ele almaz. Düzenleyici, anlayış ve istenç sahibi bir Tanrının, insana ödül veya ceza dolu bir yaşam hazırlayan bir Tanrının ilk neden olduğunu düşünür[60].

1.2.2. Beden ve Duygulanışları

1.2.2.1. Conatus

Spinoza'da beden ve duygulanışları *conatus* kavramıyla yakından ilişkilidir. Bu sebeple beden ve duygulanışlara geçmeden önce, *conatus* kavramına göz atmakta yarar var.

Spinoza EIII – Ö4'te dış bir neden olmaksızın hiçbir şeyin yok olmayacağını söyler. Buna göre bir modusun ortadan kalkmasına ancak dışsal bir neden sebep olabilir. EIII – Ö6'da ise Spinoza, her şeyin kendi varlığında sürmeye çabaladığını (conatus) söyler. Yani her varlık, var olduğu müddetçe, varlığını korumaya, onu sürdürmeye çabalar. Bu çaba, yani *conatus* şeylerin özünü oluşturur (EIII – Ö7'ye göre). Başka bir deyişle şeylerin eyleme güçleri, varlıkta kalma ısrarları onların özünü oluşturur.

> "Hal böyle olsa da, hiç kimse daha büyük bir sevinç yaşamak için bir şeyden nefret etmeye ya da kederlenmeye çalışmaz; ya da şöyle söylersek, hiç kimse yarası iyileşecek umuduyla yaralanmak, sağlığına kavuşmak için hastalanmak

60 Gilles Deleuze, **Spinoza: Practical Philosophy**, çev. Robert Hurley, City Light Books, San Francisco, 1988, ss. 19, 20.

istemez. Çünkü her insan mevcudiyetini korumaya ve her zaman mümkün mertebe kederden uzak durmaya çabalar."[61]

Yalnız Spinoza'nın *conatus* doktrininin teleolojik olarak yorumlanıp yorumlanamayacağı hususu tartışmalıdır. Daha açık bir ifadeyle dile getirmek gerekirse acaba şeyler belirli bir amaca yönelik olarak mı hareket ederler? Spinoza Tanrı ya da Doğanın ereksel hareket etmediğini savunur. Ancak buna rağmen *conatus* kavramı, sınırlı modusların hareketlerinde belirli bir ereği gözettikleri şeklinde yorumlanabilir mi?

Jonathan Bennett "Teleology and Spinoza's Conatus" adlı makalesinde bu hususu tartışır. Bennett'a göre Spinoza yalnızca evrensel düzlemde değil tekil varlıklar düzleminde de erekselliği reddeder. Bennett'ın örneğiyle ifade edelim ve şöyle düşünelim: suratıma doğru bir taş fırlatılıyor, elimi kaldırıyorum ve taşı savuruyorum. Burada elimi kaldırmama sebep olan şey nedir? Niçin elimi kaldırıyorum? Taşı savurmak için mi? Oysa taşı savurmam hareketimin sonucudur, nedeni değil. O halde savurma hareketi elin kalkması hareketinin nedeni olamaz. Aksi halde nedenlerle sonuçlar yer değiştirmiş olurdu. Bennett'ın Spinoza okumasına göre Spinoza teleolojik açıklamaların her türlüsüne karşıdır çünkü teleolojik açıklamalar nedenlerle sonuçların yerlerini tersine çevirir. Bu sebeple Spinoza'nın *conatus* kuramı hiçbir şekilde teleolojik değildir[62].

Conatus kavramıyla ilgili söylenmesi gereken bir başka şey ise Spinoza'ya göre onun, erdemin temelini oluşturduğudur. EIV-T8'de Spinoza erdem ve güçten aynı şeyi anladığını söyler. Buna göre erdem, insanın kendi doğasının yasalarından kaynaklanan şeyleri yapma gücünü imler. EIV-Ö18'e düştüğü notta da erdemin, insanın kendi doğa yasasına göre davranması olduğunu söyler Spinoza. Bununla birlikte bu yasa insana, kendi varlığını sürdürmeye çabalamasını söyler. Dolayısıyla Spinoza'nın varacağı sonuç, *conatus*un erdemin temelini oluşturduğu olacaktır. Buna göre kendi varlığını korumaya çabalayan ve bunu başaran kişi erdemla donanacağı gibi aksi durum erdemsizliğe işaret edecektir (EIV-Ö20). Yine EIV-Ö22'nin Önerme Sonucu'na göre *conatus* erdemin ilk ve tek temelidir. EIV-Ö18 Not'ta aklın doğaya

61 Spinoza, **Ethica**, s. 197.

62 Jonathan Bennett, "Teleology and Spinoza's Conatus", **Midwest Studies in Philosophy**, Cilt: 8, Sayı: 1, 1983, ss. 143 – 160.

aykırı hiçbir şey talep etmediğini belirten Spinoza, aklın tek talebinin herkesin kendini sevmesi, kendi yararına olanı araması, kendini mükemmelleştirecek şeyleri arzulaması ve kendi varlığını korumaya çabalaması olduğunu söyler. Demek ki Spinoza'ya göre *conatus* aklın bir talebidir ve EIV-Ö24'te mutlak anlamda erdemli hareket etmenin aklın klavuzluğunda hareket etmek, yaşamak ve varlığı sürdürmek demek olduğunu söyleyen Spinoza, bu üçünün aynı anlama geldiğini söylerken bu bağlam içinde konuşmaktadır.

Peki her varlık kendi varlığında kalmaya çabalıyorsa intihar olgusunu nasıl açıklayacağız? EIV-Ö18 Not'ta Spinoza, intihar eden insanların zayıf ruhlu olduklarını ve doğalarına aykırı dış nedenlere yenik düştüklerini söyler.

Spinoza *conutas* kuramından bir demokrasi kavramsallaştırmasına varacaktır. O, "insana insandan daha yararlı hiçbir şey yoktur"[63] diyecektir EIV-Ö18 Not'ta. Yine aynı yerde, insanların zihinleri ve bedenleriyle oluşturacağı birliğin, herkesin kendi yararını araması ve herkesin kendi varlığında devam etmeye çabalaması için en uygun şey olduğunu söyleyecektir Spinoza. Ayrıca EIV-Ö35'in 1. Önerme Sonucu'nda, doğada hiçbir şeyin insana, aklın klavuzluğunda yaşayan başka bir insandan daha yararlı olamayacağını belirtir.

1.2.2.2. Beden, İdea ve Duygu

Spinoza'ya göre bir beden nedir? Bunu yukarıda belirtmiştik, uzam sıfatı altında kavranan bir modustur. Peki bir birey nedir? Spinoza bunun tanımını bize EII – T7'de verir. Buna göre tekil varlıktan, sınırlı ve belirli bir var oluşa sahip şeyi anlamamız gerekir. Bunun yanısıra birden fazla tekil varlık aynı sonucu yaratmak üzere aynı eylemde bir araya gelmişse, Spinoza bunları da bir ve aynı tekil varlık olarak ele alır. Demek ki birey en basit tanımıyla sınırlı ve belirlenmiş bir var oluştur. Daha da genişletirsek, bir bireyin, aynı sonucu yaratmak üzere eylemsel birlik içinde bulunan sınırlı ve belirlenmiş tekil var oluşlar toplamı olduğunu söyleyebiliriz.

Şimdi Spinoza'nın felsefesi beden ve onun karşılaşmaları üzerine kuruludur diyebiliriz. Ancak Spinoza'ya göre biz bedenin neler yapabileceğini bilmiyoruz[64].

63 Spinoza, **Ethica**, s. 258.
64 Deleuze, **Spinoza: Practical Philosophy**, s. 17.

Fakat bedenin sayısız karşılaşmalara konu olduğunu biliyoruz. Örneğin bir besini tükettiğimde, bir yemeği yediğimde bu benim bedenimle başka bir bedenin, yemeğin karşılaşmasıdır.

Yukarıda bir ideanın yani bir fikrin ne olduğunu söylemiştik. Buna göre idea zihnin biçimlendirdiği bir kavramdı. Bunu biraz daha açmak gerekirse, Deleuze'ün tanımıyla, bir ideanın, bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzı olduğunu söyleyebiliriz. Bir idea ile bir affectus (duygu) arasındaki fark da burada ortaya çıkar. Zira, yine Deleuze'e dönersek, affectus (duygu) da bir düşünme tarzıdır fakat hiçbir şeyi temsil etmeyen bir düşünme tarzıdır. Buradan çıkan sonuç ise ideanın affectusa, yani temsili düşünme tarzlarının temsili olmayan düşünme tarzlarına olan önceliğidir. Deleuze'ün örneğiyle, sevmek için sevilen şeyin fikrine, ideasına, istemek içinse istenilen şeyin fikrine, ideasına sahip olmak gerekir. Bu bakımdan idea her zaman affectusa önceldir fakat bir affectus asla bir idea değildir, yani bir ideaya indirgenemez[65].

Şimdi bir ideanın ne olduğunu açıkladık. Onun bir şeyi temsil eden bir düşünme tarzı olduğunu söyledik. Şunu da söylemek gerekir ki bir ideanın da ideası kurulabilir. Yani bir fikir, fikir olmak bakımından iki türlü gerçekliğe sahiptir. İmdi şeyler iki türlü gerçeklik içerirler. Şeylerin bir biçimsel (formal) gerçekliği, bir de nesnel (objektif) gerçekliği vardır. Önce bu kavramları açalım. Şeyin formal gerçekliği (17. yüzyıl – Spinoza'nın yaşadığı dönem – açısından konuşuyoruz), o şeyin gerçek yani edimsel var oluşudur. Şeyin şey olarak gerçekliği biçimsel gerçekliğini imler. Şeyin bir fikrin konusu olarak gerçekliği ise nesnel (objektif) gerçekliğine tekabül eder. Örneğin bu çalışmayı üzerinde yazdığım bilgisayar masanın üstünde duruyor şu an. Bu, bilgisayarın biçimsel gerçekliğidir. Orada duruyor, kendisi olarak öylece var oluyor. Bir de bende bilgisayar fikri vardır. Bilgisayar fikrine sahibim; benim fikrimde içerilmek bakımından bilgisayarın bir de nesnel gerçekliği vardır. Bunu açıkladıktan sonra şunu da söyleyebiliriz ki fikirler yani idealar da tıpkı şeyler gibi hem biçimsel hem de nesnel gerçekliğe sahiptir. Bir fikir, fikir olmak bakımından biçimsel gerçekliğe sahiptir. Fakat fikrin fikrini de

65 Gillez Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000, ss. 10 – 12.

kurabilirim ve bu durumda fikrim, fikrini kurduğum şey olarak nesnel bir gerçekliğe de sahiptir[66].

Artık bir duygunun ne olduğuna geçebiliriz. Deleuze duyguyu bir varyasyon olarak açıklar. Buna (ve Spinoza'ya) göre bir duygu eyleme veya var olma gücümdeki değişimi imler. Yolda yürüyorum, sevmediğim bir kişiyi görüyorum, bende bir idea uyanıyor, sevmediğim kişinin ideası, fikri, bunun sonucunda eyleme gücümde bir azalma meydana geliyor; kederle duygulanıyorum. Yürümeye devam ediyorum, sevdiğim bir kişiyle karşılaşıyorum, bedenlerimiz karşılaşıyor, bedenlerin düzeni fikirlerin düzeniyle bir ve aynı olduğundan (paralelizm) yine bende bir fikir oluşuyor, sevdiğim kişinin fikri, eyleme gücümde artış meydana geliyor; neşeyle duygulanıyorum. Eyleme gücümdeki artış ve azalışlar... Sürekli birbirini takip ediyor. Neşe ve keder ardışık bir şekilde birbirini izliyor. Bu varyasyon duygunun kendisini oluşturur. Bu neşenin ve kederin melodisidir. Yaşamın müziğidir. Yaşamak sürekli bir hareket içinde bulunmaktır. Biz, varyasyonlarla yaşarız ve Spinoza için önemli olan kederle duygulandıran varyasyonları azaltıp neşeyle duygulandıran varyasyonları arttırmaktır[67].

*Conatus*u ve duyguyu tanımladıktan sonra artık duygulanışa geçebiliriz. Spinoza'da bedenlerin birbirleriyle karşılaşma içinde olduğunu söylemiştik. Bedenler bu karşılaşmalar sonucunda birbirlerinde etkiler bırakırlar. İşte duygulanış bedenimizin başka bir bedenin etkisine, eylemine maruz kalmasıdır[68]. Örneğin rüzgar esiyor, soğuk hava tenime temas ediyor, üşüyorum. Bu bir duygulanıştır.

Spinoza'ya göre duygulanış bize değişikliği yaratan bedenden çok değişikliğe maruz kalan bedenin doğasını gösterir[69]. Biz duygulanışlarımız sonucunda da bazı fikirler ediniriz. Spinoza bu fikirleri birinci tür bilgi olarak kategoriler ve hayalgücü olarak adlandırır[70]. Birinci tür bilgi, yani duygulanışlardan edindiğimiz fikirler sonucu elde ettiğimiz bilgi, bilgi türlerinin en aşağı seviyesinde bulunur. Zira bu bilgi türü yanlışlığın yegane sebebidir (EII-Ö41). Bunun sebebi ise bu bilgi türüyle, yalnızca etkileri bilmemizdir, birinci tür bilgiyle bilirken etkileri yaratan nedenleri

66 Nadler, ss. 124, 125.
67 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, ss. 15 – 18.
68 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, s. 19.
69 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, s. 20.
70 Spinoza, **Ethica**, s. 128.

bilmeyiz, yalnızca sonuçlardan haberdarızdır[71]. Spinoza ikinci ve üçüncü tür bilgi için böyle bir problemin olmadığını söyler. İkinci tür bilgi şeyler hakkında bildiğimiz ortak mefhumların bilgisidir. Buna genel olarak akıl der Spinoza. Üçüncü tür bilgi ise sezgisel bilgidir.

1.2.3. Kötülük

Artık Spinoza'da kötülük problemine geçebiliriz. Kötülük problemi ahlakın en bilinen problemlerinden biridir. İyi ve kötünün ne olduğu, kendinde bir iyi ve kötünün var olup olmadığı, varsa iyiye nasıl ulaşılacağı, kötüden nasıl kaçılacağı öteden beri tartışılmıştır.

Spinoza'da iyi ve kötü de bedenle ve onun karşılaşmalarıyla ilişkili kavramlardır. Öncelikle belirtelim ki Spinoza iyi ve kötünün kendinde birer değer olmadığını düşünür. Ona göre iyi ve kötü yoktur; iyi ve kötü karşılaşmalar vardır. Spinoza'ya göre iyi ve kötü kavramları olumlu birer anlam ifade etmezler. Bir kimseye iyi gelen bir şey başkasına kötü veya alakasız gelebilir. Spinoza'nın kullandığı bir örnekle müzik melankolik kişi için iyiyken yas tutan kişi için kötüdür, sağır olan biri içinse ne iyi ne de kötü. Spinoza bunu EIV'ün önsözünde şöyle ifade eder:

> "*İyi* ve *kötü*ye gelince; bunlar da kendi başlarına ele alındıklarında şeylerdeki olumlu bir niteliğe işaret etmezler; düşünme biçimlerinden ya da şeyleri birbiriyle kıyaslayarak oluşturduğumuz kavramlardan başka bir şey değillerdir. Bu yüzden bir ve aynı şey aynı zamanda hem iyi hem kötü, hem de ne iyi ne de kötü olabilir."[72]

Bizler gündelik yaşantımızda birçok bedenle karşılaşırız ve birçok edimde bulunuruz. Bu edimlerimizde bazı amaçlar güderiz. Ayrıca bu karşılaşmalar sonucu bazı soyutlamalarda bulunuruz. Bu soyutlamalar cisimlerin ideallerini oluşturmamızı sağlar. Örneğin ideal bir insan, ideal bir masa, ideal bir at gibi. İşte Spinoza'ya göre iyi ve kötünün anlamı da burada yatar. Eğer bir şey güttüğümüz amaca uygunsa ona iyi deriz, aykırıysa da kötü. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse bizi ideal insan kurgumuza yaklaştıran ve bizim bir beden olarak içsel yapımızı olumlayan şeye, içsel

71 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, s. 20.
72 Spinoza, **Ethica**, s. 240.

ilişkilerimizi dağıtmayan ancak onunla birleşen şeye iyi deriz, bunun tam tersini yapanı ise kötü olarak adlandırırız[73]. Demek ki iyi ve kötü kendinde değerler değildir. Aksine bunlar diğer bedenlerin benim bedenimle kurdukları ilişki sonucu iyi ve kötü olarak adlandırılır ve yukarıda da ifade edildiği gibi, bir şey aynı anda bir bakış açısından iyi olabilirken başka bir bakış açısından kötü ya da hiçbirisi olabilir. Buradan çıkan sonuç da açıkça şudur ki iyi ve kötü söz konusu olduğunda Spinoza bir rölativisttir. Bu bakış açısı EIII-Ö9'a düşülen notta şöyle ifade edilir:

> "Bütün bunlardan da açıkça anlaşıldığına göre, biz bir şey için çabalıyorsak, onu istiyorsak, ona iştah kabartıyorsak, yani onu arzuluyorsak, bunu o şeyin iyi olduğuna hükmettiğimiz için yapmıyoruz; tersine, bir şeye çaba harcadığımız, onu istediğimiz, ona iştah kabarttığımız, yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz."[74]

Spinoza'ya göre iyi ve kötü ile günah yalnızca birer düşünce tarzıdır "Zira Doğadaki tüm şeyler ve edimler yetkindir"[75]. Ethica'nın bir taslağı niteliğindeki Kısa İnceleme'de de Spinoza iyi ve kötünün ne olduğunu sorar. Sorgulamasına şöyle başlar Spinoza:

> "Bazı şeyler Doğada değil, anlama yetimizde bulunur; dolayısıyla, bunlar sadece bizim eserimizdir ve şeyleri açıkça anlamamıza yardımcı olur. Başka başka şeylere atıfta bulunan tüm ilişkileri aralarına dahil ettiğimiz bu şeylere *akla ait varlıklar* [*Entia Rationis*] diyoruz."[76]

Bu açıklamanın ardından Spinoza, iyi ve kötünün akla ait varlıklar mı yoksa gerçek varlıklar mı olduğunu sorar. İyi ve kötü ancak şeylerin diğer şeylerle ilişkileri bakımından söz konusu olacağı için de bunların gerçek değil fakat akla ait varlıklar olduğu sonucuna varır. Bir şeyi kendisiyle karşılaştırabileceğimiz başka bir şey yoksa iyi ve kötü de yoktur. Spinoza'ya göre eğer bir şeye iyi veya kötü diyorsak bu o şeye ilişkin kurduğumuz tümel fikirle o şeyin uyuşup uyuşmaması halini belirtir yalnızca. Yani söz konusu şey o şeye ilişkin idealize edilmiş fikrimizle uyuşuyorsa ona iyi, yok eğer uyuşmuyorsa da kötü deriz. Bunun dışında şeylere veya eylemlere karşılık gelen bir iyi ya da bir kötü söz konusu değildir. Yani Doğada iyi ve kötü bulunmamaktadır[77].

---

73 Nadler, s. 216; Deleuze, **Spinoza: Practical Philosophy**, s. 33.
74 Spinoza, **Ethica**, s. 163.
75 Spinoza, **Kısa İnceleme**, s. 57.
76 Spinoza, **Kısa İnceleme**, s. 65.
77 Spinoza, **Kısa İnceleme**, ss. 65, 66.

Bu açıklamalar Spinoza'nın iyi ve kötü söz konusu olduğunda tam bir rölativist olduğunu ortaya koyar. Ancak yine de Spinoza bize eylemleri kendisine göre değerlendireceğimiz, keyfi olmayan bir iyi ve kötü standardı sunabilir mi? Della Rocca'ya göre bu sorunun yanıtı evettir. Della Rocca'nın Spinoza okumasına göre failin eyleme gücünde artışla sonuçlanan her eylem iyi, aksine yol açan her eylem ise kötüdür. Della Rocca bunu EIII-Ö39'a Nottan çıkarır. Bu önermede Spinoza "iyi" derken her tür neşe (joy)yi ve ona yol açan her şeyi kastettiğini belirtmektedir. Neşe de daha yüksek bir eyleme gücüne, daha yetkin bir hale geçiş olduğuna göre (EIII-Duyguların Tanımı 2) daha yüksek bir eyleme gücüne geçiş sağlayan her eylem Spinoza tarafından iyi olarak adlandırılacaktır. Spinoza şeylerdeki mükemmelliğin doğalarına ve güçlerine göre değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Della Rocca'ya göre aynı şey şeylerdeki iyilik için de söylenebilir. Yani iyilik de şeyin doğası ve gücüne göre yargılanmalıdır. İyilik ve mükemmelliğe yönelik ifadelerdeki güce yapılan vurguyu göz önünde bulunduran Della Rocca bunların eşuzamlı olduğunda karar kılar. Yani bir şey iyi olduğu ölçüde mükemmel ve mükemmel olduğu ölçüde iyi olacaktır. Çünkü her ikisi de şeylerin gücüyle ilintilidir. Erdem de Spinoza'ya göre güçten başka bir şey olmadığına göre (EIV-T8), şeyler güçlü oldukları oranda erdemli, aynı ölçüde iyi ve aynı ölçüde mükemmel olacaktır. Yani Spinoza iyiyi, mükemmelliği ve erdemi güç bağlamında ele almaktadır[78]. O halde EIV-Ö31'de "Bir şey bizim doğamızla uyuştuğu ölçüde zorunlu olarak iyidir"[79] diyen Spinoza'yı bu bağlamda okumak gerekir.

Spinoza'nın iyi ve kötü üzerine düşüncelerini en açık şekilde ifade eden metinler Blyenbergh'le olan mektuplaşmalarıdır. Bu mektuplaşmalar karşılıklı dörder tane olmak üzere toplamda sekiz mektuptan oluşur. Deleuze bunları "Kötülük Mektupları" olarak adlandırır.

İlk mektup 18. mektuptur ve Blyenbergh tarafından Spinoza'ya yazılmıştır. Burada Blyenbergh Tanrının her şeyin var olmasının ve eylemesinin nedeni olmasından ötürü, ya kötülük diye bir şeyin hiç var olmaması ya da kötülüğün sebebinin Tanrı olması gerektiğini yazar Spinoza'ya. O halde, der Blyenbergh, nasıl olmuş da Adem yasak elmayı yiyebilmiştir. Zira Tanrı Adem'e bu edimi

78 Michael Della Rocca, **Spinoza**, Routledge, New York, 2008, ss. 181, 182.
79 Spinoza, **Ethica**, s. 266.

yasaklamıştır. Ancak Tanrı Adem'in iradesinin sebebiyse ve onun iradesinin Tanrının emrine karşı gelecek şekilde olmasının da sebebiyse, bunun Tanrı açısından bir çelişki olup olmadığını sorar. Spinoza'nın bu soruya yanıtı Mektup 19'da yer alacak fakat Blyenbergh'i tatmin etmeyecektir. Buna göre Spinoza günah ve kötülüğün edimlerde olumlu bir yan belirtmediğini söyler. Ayrıca Tanrıya karşı günah işlediğimizi söylemenin uygunsuzca bir söylem, Tanrıya insani özellikler yükleyen bir söylem olduğunu ifade eder. Spinoza'ya göre bir şey, başka bir şeyle karşılaştırılmadığı müddetçe özünün uzandığı yere kadar yetkinlik içerir. Yani her şey, her nesne ve her edim kendinde ele alındığında özü neyse o kadar yetkinlik içerir, ne eksik ne de fazla. Bu durumda Adem'in elmayı yemesi edimi de kendinde ele alındığında bir yetkinsizlik içermez ve günah veya kötülük belirtmez. Zira günah ya da kötülük olsa olsa bir yetkinsizlik halidir. Bunun yanısıra Spinoza elmayı yeme ediminin, Adem'e Tanrı tarafından yasaklanmadığını da belirtir. Spinoza'ya göre Tanrı Adem'i sadece ediminin sonucu konusunda bilgilendirmiştir. Bizler nasıl ki zehrin ölümcül olduğunu anlama yetimiz sayesinde bilebiliyorsak Tanrı da elmanın Adem'in ölümüne yol açacağı konusunda Adem'i bilgilendirmiştir. Fakat Adem Tanrıyı yanlış anlamış ve bu bilgilendirmeyi bir yasak olarak düşünmüştür. Dolayısıyla ortada Tanrısal bir yasağı delerek Tanrı hilafına eyleme söz konusu değildir ve bir çelişki de yoktur. Spinoza'nın Tanrısı bir yasa koyucu değildir. O, yasalar ve yasaklar getirmez. Fakat insanlar onu doğru anlayamadıkları için Tanrı, avam tarafından, bir yasa koyucu olarak görülmüştür. Peki Adem'in edimi niye kötü ya da günah olarak görülmektedir. Bunun tek yolu Adem'in edimi sonucunda daha yetkin bir halden mahrum kalmasıdır. Eğer Adem elmayı yemeseydi ölümlü olmayacak ölümsüz kalacaktı. Ancak edimini gerçekleştirerek bu olanaktan mahrum kalmıştır. İşte Adem'in edimindeki kötülük ancak budur ve bu yalnızca Adem için kötüdür. Fakat bu mahrumiyet yine Tanrısal bir bakış açısından söz konusu değildir. Bizler şeyleri türler olarak kavrarız. Yukarıda da belirtildiği gibi karşılaştığımız şeyleri idealize eder ve ideal tipler yaratırız. O türün tüm bireylerinde de bu ideale ulaşma potansiyeli görürüz. Buna ulaşamayanlara ise bir mahrumiyet yakıştırırız. Dolayısıyla mahrumiyet yalnızca bizim anlama yetimiz bakımından söz konusudur. Adem'i de böyle bir mahrumiyet içinde algıladığımızdan onun edimine kötü deriz.

Yoksa kendinde ele alındığında Adem'in ediminde hiçbir kötü yan veya günah söz konusu değildir.

Spinoza bir beden ve güç filozofudur diyebiliriz. O bedenin yapıp etmeleriyle ve güçle ilgilenir. Bir bedenin o anki durumu onun doğasını ifade eder. İşte Spinoza mahrumiyet ve olumsuzlamayı da bu bağlamda ele almaktadır. Mektup 21'de Blyenbergh'in kuşkularını gidermek için mahrumiyet ve olumsuzlama konularını ele alacaktır. Buna göre bizler şeylerin geçmiş veya o şeye ilişkin oluşturduğumuz tümel fikre ait durumlarını sanki şimdiki doğalarına aitmiş gibi görürüz. Böylelikle şeyin şimdiki doğasıyla var olmayan durum arasında bir kıyaslama yaparız. Bu kıyaslama sonucunda da şeyin o durumdan mahrum olduğu sonucuna varırız. Spinoza kör bir insanı örnek gösterir. Bizler kör bir insanın görme duyusundan mahrum olduğunu düşünürüz. Oysa yaptığımız onu geçmişteki haliyle veya tümel bir insan fikriyle kıyaslamaktır. Ancak Spinoza'ya göre bu yanlıştır, çünkü görme duyusu kör insanın doğasına ait değildir ve onun görme duyusundan mahrum olduğunu söylemekle bir taşın görme duyusundan mahrum olduğunu söylemek arasında fark yoktur. Dediğimiz gibi Spinoza bir beden filozofudur, bir bedenin doğasına ait olmayan hiçbir şey onun özüne de ait değildir, böylece kör bir insanın doğasına görme duyusu ait olmayacağından onun görme duyusundan mahrum olduğunu söylemek de saçma olacaktır. Mahrumiyet, şeyler ancak kendinde ele alınmadıklarında, başka şeylerle karşılaştırıldığında söz konusu olabilecek bir düşünme biçimidir.

Mektuplaşmanın ilerleyen safhalarında da ikna edemez Spinoza Blyenbergh'i ve sonunda mektuplaşma Spinoza tarafından kesilir (Mektup 27). Yalnız biz bu mektuplaşmadan edimlerin olumlu bir yan içerdikçe kendinde kötü olarak adlandırılamayacağını, Tanrının bir yasakoyucu ve iyi ile kötüyü yargılayan bir yargıç olmadığını, kötünün ancak bir mahrumiyet veya olumsuzlamaya işaret edeceğini fakat bunun da sadece bizim anlama yetimize göre böyle olduğunu Tanrının şeyleri böyle kavramadığını öğreniriz.

Peki Spinoza iyi ve kötü kavramlarını bir kenara atmakta mıdır? Bu soruya yanıtımız hayır olacaktır. Spinoza bu kavramlardan yine de vazgeçmez. O, kendisini örnek alacağımız bir insan doğasını bir model olarak sunar ve bizi bu modele yaklaştıran her şeye iyi derken bu modelden uzaklaştıran her şeyi de kötü olarak

adlandırır[80]. Yalnız bu durumda dahi Spinoza'nın bir rölativist olduğunu aklımızda tutmamız gerekir. Doğanın ebedi düzen ve yasaları içinde hiçbir şey iyi ya da kötü, yetkin veya yetkin değil olarak adlandırılamaz[81]. Yine de önümüze örnek bir insan modeli koyabilir ve ona ulaşmaya çalışabiliriz. İşte iyi ve kötü kavramlarının anlamı burada ortaya çıkabilir. Spinoza bunu şöyle ifade eder:

> "Ne var ki, insan bu düzeni kendi düşüncesi içinde kavramaktan aciz olduğundan ama aynı zamanda bizzat sahip olduğundan daha güçlü ve kalımlı bir insan doğasını kavrayıp kendisinin de böyle bir doğaya kavuşmaması için hiçbir gerekçe görmediğinden ötürü, onu böyle bir yetkinliğe ulaştıracak yollar aramaya yönelir. Onun bu amaca ulaşmasına aracılık edebilecek her şey gerçek iyi olarak adlandırılırken, en üstün iyi ise, böyle bir doğanın -şayet mümkünse, diğer bireylerle birlikte- tasarrufuna ulaşmaktır. Bu doğanın ne olduğunu yeri geldiğinde göstereceğiz: Zihnin Doğanın bütünüyle sağladığı birliğin bilgisidir bu."[82]

Yine aynı şekilde Spinoza daha yetkin veya daha az yetkin bir hale geçişle, insanın etkinlik gücünün artış veya azalışını anlatmak istediğini belirtmektedir[83].

İyi – kötü kavramları günah – sevap kavramlarıyla ilişki içindedir. Spinoza EIV-Ö37'ye düştüğü 2. Not'ta bize bir doğa durumu modeli sunar. Buna göre doğal durumda herkes üstün bir hakla var olur ve bu üstün hakka dayanarak şeyleri iyi veya kötü olarak nitelendirir, kendi yararına olan şeyin peşine düşer, kendi çıkarına en uygun olan şeyin arayışındadır. Kısacası insan bu üstün hakkına dayanarak kendi varlığında sürmesi için gerekli her şeyi yapar. Spinoza'ya göre insanlar aklın egemenliğinde yaşasalardı kimse bir diğerine zarar vermeden bu hakkını kullanabilirdi. Ancak durum böyle değildir, insanlar akıldan çok duygularının hakimiyeti altında yaşarlar ve bu sebeple doğal durumda birbirlerine zarar verirler. Yine bu sebeple doğa durumunda herkes neyin iyi neyin kötü olduğuna kendisi karar verir ve ortak bir iyiden veya kötüden söz edilemez. Çünkü doğa durumunda herkes salt kendi çıkarını düşünür ve kendi düşünme biçimine göre iyiye ve kötüye karar verir. Doğa durumunda kişi kendisinin yasa koyucusudur. Bu sebeple doğa durumunda günahtan da söz edilemez der Spinoza. Günah olsa olsa insanların iyiye ve kötüye karar verme yetkilerini kendisine devrettikleri *devlet*te ortaya çıkabilir ve

80 Spinoza, **Ethica**, s. 240.
81 Spinoza, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 42.
82 Spinoza, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, s. 43.
83 Spinoza, **Ethica**, s. 240.

günahın tek anlamı iyiye ve kötüye karar vermenin yegane mercii olan *devlet*e karşı itaatsizliktir. Çünkü *devlet* durumunda insanlar artık kendilerinin yasa koyucuları değillerdir. O anda insanlar iyiye ve kötüye karar verme yetkisini umumi bir rızaya devretmişlerdir. Aynı şey haklı ve haksız kavramları için de geçerlidir. Doğa durumunda haklı ve haksız söz konusu olamaz, bu kavramlar ancak *devlet* içinde ortaya çıkabilir.

Spinoza'nın iyi ve kötü konusundaki bu tutumu onu Hobbes'a yaklaştırır. Hobbes'a göre de doğada kendinde iyi veya kötü şeyler yoktur. İyi ve kötü kişinin bakış açısına göre değişir. Bunun dışında mutlak olarak iyi veya kötü olarak değerlendirilebilecek hiçbir şey yoktur. İyi ve kötünün ölçüsü ancak şunlar olabilir: Devletin olmadığı yerde kişinin kendisi, devletin olduğu yerde onu temsil eden kişi, ihtilaf durumlarında ihtilafı çözmekle yükümlü tayin edilen hakem[84]. Görüldüğü gibi Hobbes'ta da tıpkı Spinoza'da olduğu gibi iyi ve kötü ancak daha üstün bir hakka dayanarak karar veren üçüncü bir kişinin varlığında ortaya çıkmaktadır.

1.2.4. Özgürlük

Yukarıda Spinoza'nın özgürlükten ne anladığı kısaca açıklanmıştı. İmdi Spinoza'ya göre özgürlük kendi doğası dışında başka bir neden tarafından belirlenmemiş olmaktı, yani özgürlük de aslında varlığın bir belirlenim türüydü. Bu tanıma göre ise özgür olan tek varlık Tanrıydı.

Gerçekten de özgürlük problemi metafiziğin önemli problemlerinden biridir. Gündelik hayatımda birçok etkinlikte bulunuyorum, birçok karar veriyorum, örneğin şu anda bu çalışmayı yazıyorum. Fakat tüm bunları yaparken acaba ben özgür irademle mi hareket ediyorum? Acaba beni bu alanda çalışmaya yönelten şey kendi özgür seçimim mi? Şu ya da bu hareketi yapmayı seçerken gerçekten özgür müyüm? Şüphesiz kimse kafama silah dayayıp beni zorla bu çalışmayı yapmaya yöneltmedi; ancak acaba kendi irademin dışında bazı nedenler beni yönlendirmiş olabilir mi? Acaba ben yaşamımdaki seçimlerde, davranış tarzlarımda kendi iradem dışı nedenler tarafından belirleniyor muyum? Eğer yanıt evetse bu nedenlerin farkında mıyım?

84 Thomas Hobbes, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 12. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 50.

Acaba özgür olduğumu sandığım her defasında bir yanılgı içinde miyim? İşte Spinoza bize bu soruların yanıtını verir.

Spinoza'ya göre insanlar varlıkların nedenlerini bilmeden doğar. Her insan kendisine yararlı olduğunu düşündüğü şeyi arzular fakat arzusunun nedenini bilmez. Ancak arzusunun farkındadır. İşte bu sebeple özgür olduğunu düşünür insan. Çünkü arzularının ve seçimlerinin farkında olmasına rağmen onu belirli bir şeyi seçmeye veya arzulamaya iten nedenlerin habersizidir[85].

Demek ki özgür olduğunu, özgür iradeyle hareket ettiğini sanan insan bir yanlışlık içindedir. O yanılmaktadır. EII-Ö35'e göre yanlışlık birebir olmayan (inadequat) fikirlerdeki bilgi eksikliğidir. Spinoza aynı önermeye düştüğü notta şöyle demektedir:

> "Sözgelimi insanlar kendilerinin özgür olduğunu sandıklarından yanılırlar. Bu sanının tek dayanağı, insanların kendi eylemlerinin bilincinde oldukları halde, bu eylemleri belirleyen nedenleri bilmemeleridir. Demek ki, onların özgürlük fikri, kendi eylemlerinin nedenini hiç bilmemeleridir. İnsanın eylemlerinin iradeye bağlı olduğunu söylemeleri ise bir laf kalabalığıdır, çünkü bu söze dair hiçbir fikirleri yoktur."[86]

Demek ki Spinoza'ya göre özgürlük sanısı bir bilgi eksikliğinden doğmaktadır. Bu bilgi eksikliği ise eylemlerimizin nedenlerine ilişkin bir bilgi eksikliğidir. Bizler bizi şöyle veya böyle eylemeye yönelten nedenleri bilmediğimizden kendimizi hatalı bir şekilde özgür sanırız. Aynı şekilde doğada meydana gelen olayların da nedenlerinin bilgisizi olduğumuz için doğaya da özgür irade atfederiz. Doğada işimize yarayan tüm varlıkları sanki bizim için yaratılmış gibi düşünürüz. Bu, doğaya da ereksellik atfetmek sonucunu doğurur. Örneğin gözün görme yetisinden hareketle gözün görmek için yaratıldığı sonucuna, hayvan ve bitkilerin birer besin olarak kullanılabilmesi gerçeğinden onların sanki insanın hizmeti için var oldukları sanısına kapılırız. Tüm bu ereksel bakış açısı sonucunda da doğaya özgür irade ile hareket eden bir yönetici atfederiz. Bu yöneticinin doğasını bilmediğimiz için de kendimizde bulduğumuz özellikleri ona yakıştırırız. Bu şekilde antropomorfik Tanrı anlayışı ortaya çıkar[87].

85 Spinoza, **Ethica**, s. 71.
86 Spinoza, **Ethica**, s. 122.
87 Spinoza, **Ethica**, s. 72.

İşte tüm bunlar Spinoza'ya göre şeylerin gerçek nedenine yönelik bilgi eksikliğimizin bir sonucudur. Spinoza'ya göre doğanın işleyişinde bir erek yoktur. Ona göre insanın doğada bulduğunu sandığı erekler insanın hayal gücünün bir ürünüdür[88].

Peki Spinoza kaderci (fatalist) bir filozof mudur? Yanıtımız hayır olacaktır. Evet özgürlük kendi doğasının zorunluluğu tarafından var olmaya ve eylemeye belirlenmişliktir, fakat o insanın özerkliğini reddetmez. Yine de zihinsel bir özgürlüğe veya daha doğru fakat Spinoza'nın kullanmadığı bir ifadeyle belirtmek gerekirse özerkliğe kapı aralar. Zaten *Ethica*'nın son bölümünün başlığında "insanın özgürlüğü" terimini kullanır. Fakat bu, entelektüel yani ussal bir özgürlüktür, daha doğrusu bir tür özerkliktir; çünkü insan Tanrı/Doğanın bir parçası olmak bakımından onun tarafından belirlenmiştir.

Şimdi, özerklik konusuna geçmeden önce özgürlüğün karşıtı üzerinde durmamız gerekir. Özgürlük kavramının karşıtı esarettir. Peki esaret nedir? Kölelik ne anlama gelmektedir? Tanrı/Doğa tarafından belirlendiğine göre insan acaba esir midir? Eğer insanın özerkleşme/özgürleşme ihtimali yoksa, o, esarete mahkumsa ahlakın, iyi yaşamanın olanağı nedir? Böyle bir durumda ahlaki olanın mümkün olmayacağı açıktır, zira ahlak ya da iyi yaşama insanın özgürlüğünü varsaymak zorundadır[89].

Spinoza'ya göre esaret, insanın duygularını yönetmede ya da denetlemede duyduğu acizliktir[90]. İnsanın esareti duygular karşısındaki acizliğiyse özgürlüğü/özerkliği de şüphesiz aklın hakimiyeti altındaki bir yaşam olacaktır.

Arıcan'a göre Spinoza'da Tanrı düşüncesi bir özgürlük deneyimidir. İnsanın özgürlüğe ve erdemliliğe ulaşmasının yolu ise Tanrıyı bilmek ve sevmekten geçer[91]. Bu ise öncelikle insanın kendi duygulanışlarını bilmesini, tanımasını gerektirir. İnsan kendi duygulanışlarını bildikçe, kendini tanıdıkça, duygularının nedenlerinin bilgilisi oldukça Tanrıyı da daha çok tanıyacak, bilecek ve sevecektir[92].

88 Spinoza, **Ethica**, s. 73.
89 Arslan, ss. 185 – 187.
90 Spinoza, **Ethica**, s. 237.
91 Musa Kazım Arıcan, **Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar**, Divan Kitap, İstanbul, 2015, s. 143.
92 Arıcan, **Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar**, ss. 124, 125.

Spinoza'ya göre insan doğanın bir parçasıdır. EIV-Ö4'e göre bunun aksi olanaksızdır. Aynı önermeye göre insan birçok değişimin de konusudur ve bu değişimler yalnızca kendi doğasından kaynaklanmaz. Aksi halde der Spinoza, insanın hiç ölmemesi gerekirdi ki bu saçmadır. Aynı önermenin sonucunda ise insanın tutkularının esiri olduğunu hissettirir bize Spinoza. Spinoza'nın bu önermeden çıkardığı sonuç, insanın her zaman edilgin olacağı durumlarla karşılaşmak zorunda kalacağıdır. Yani insanın edilgin durumlardan azade olması mümkün değildir. Bedenimiz sürekli başka bedenlerle karşılaşır ve bu karşılaşmalar sonucunda conatusumuzda artışlar ve azalışlar meydana gelir. Bu artış ve azalışlar da yukarıda açıklandığı gibi affectusa yani duyguya işaret eder. İşte Spinoza'ya göre bu artış ve azalışlardan azade olmak mümkün değildir. Ancak bu, insanın söz konusu esaretten kurtulamayacağı anlamına gelmemelidir. Spinoza EIV-Ö32'de edilgin duygulara bağımlı kaldıkları müddetçe insanları doğal anlamda uyuştuklarının söylenemeyeceğini belirtir. Ancak bunun çaresi insanın aklın klavuzluğunda yaşamasıdır. EIV-Ö35'te Spinoza insanların aklın klavuzluğunda yaşadıkları müddetçe zorunlu olarak doğal bir uyum içinde olduklarını söyler. Aynı önermenin kanıtlamasında ise aklın klavuzluğunda yaşayan insanın edilgin değil etkin olduğunu belirtir.

Yukarıda duygunun bir varyasyon olduğundan bahsetmiştik. Ayrıca şeylerin biçimsel ve nesnel olmak üzere iki tür gerçeklik içerdiklerini belirtmiştik. Spinoza'ya göre eğer biz bu varyasyonların birebir (adequat) nedeni olabilirsek o zaman burada etkin bir duygudan söz ederiz, tersi durumda ise edilgin bir duygudan bahsederiz (EIII-T3). Şimdi insanın esareti duyguları denetlemek ve yönetmekteki acizliği olduğuna göre, etkin duyguları arttırıp edilgin duyguları azaltmak da özgürlüğe giden yol olacaktır. Bir duygunun da ideası, fikri kurulabileceğine göre bizler duygunun adequat ideasını kurduğumuz ölçüde etkinizdir. Zelyüt'e göre de bu etkinliğe ulaşan kişi özgürlüğe de ulaşmış olur[93].

Demek ki Spinoza'da özgürlük bir eylemlilik, etkinlik halidir. Daha doğrusu kendi eyleminin, bedenindeki varyasyonların bilincinde olma halidir. İnsan bu bilince ulaştıkça edilgin duygulardan da arınacak ve etkin bir hale gelecektir. Böylece aklın

93 Zelyüt, **Spinoza**, s. 68, 69.

buyruğunda yaşayacak ve Spinoza'ya göre özgür olacaktır. EIV-Ö66'ya düştüğü notta Spinoza, sadece duygular altında yaşayan insanın hiç bilmediği eylemlerde bulunduğunu, aklıyla yaşayan insanınsa eylemlerinin bilincinde olduğunu ve yalnızca kendi istediği şeyleri yaptığını söyler. Bu yüzden de ilkine köle ikincisine özgür dediğini belirtir.

Gerçekten de Spinoza aklın buyruğuna göre yaşayan insan için özgür insan terimini kullanır. EIV-Ö67'nin kanıtlamasında şöyle der: "Özgür insan, yani sadece aklın buyruğuna göre yaşayan insan ölüm korkusuna kapılmaz(...)"[94].

Özgürlük aklın hakimiyetinde yaşamak olduğuna göre, yaşayışında duygulardan en az etkilenen kişi en özgür kişi olacaktır. EV-Ö3'ün önerme sonucunda Spinoza bir duyguyu ne kadar iyi tanırsak zihnimizin ondan daha az etkileneceğini belirtir. Aynı şekilde EV-Ö6'da da zihnin, her şeyin zorunlu olduğunu kavraması halinde duygulardan daha az etkileneceğini, duygular üzerindeki hakimiyetini arttıracağını ifade eder. Demek ki Spinoza'ya göre özgür kişi duygularından en az etkilenen, şeyleri gerçek nedenleriyle kavrayan ve eyleminin gerçek nedeninin bilincinde olan kişidir. Yani aklın hakimiyetinde yaşayan kişi özgür kişidir.

94 Spinoza, **Ethica**, s. 306.

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'NIN SİYASET FELSEFESİ

2.1. HAK KAVRAMI

2.1.1. Doğal Hak

Hak kavramı bilindiği gibi hukukun temel kavramıdır. Spinoza'nın siyaset felsefesi de tabii ki bu kavramı es geçmeyecektir. Ancak onun düşüncesi diğer siyaset felsefelerinden biraz farklıdır. Spinoza göreceğimiz üzere tabii hukuk düşüncesine karşı olmakla birlikte doğal haktan söz eder. Bu bakımdan o, özgün bir düşünce ortaya koyar.

Doğal hak deyince iki şey anlaşılabilir. Birincisi doğanın sahip olduğu hak. İkincisi ise insanın pozitif bir yasa koyma edimi tarafından tanınmasına gerek olmayan, doğuştan getirdiği ve her insanın insan olmak bakımından sahip olduğu hak.

Spinoza'ya göre doğanın hakkı doğanın düzeninin kendisidir. Bundan anlaşılması gerekense doğanın sahip olduğu evrensel tabiat yasalarıdır. Yani bugün hukukun değil bilimin inceleme alanı olarak ele aldığı yasalar doğanın hakkı ya da düzenidir. Doğa, var olan tüm tekil varlıkları belirli bir şekilde var olmaya ve eylemeye belirleme gücüne sahiptir. İşte doğanın sahip olduğu bu güç onun hakkını oluşturur. Bu ise tekil güçlerin toplamından başka bir şey değildir. Yani doğanın sahip olduğu güç var olan tüm tekil varlıkların gücünün totalitesinden başka bir şey değildir. Bu da doğanın hakkını oluşturur. Doğa ya da Tanrının hakkı, onun sahip olduğu gücün totalitesidir[95].

İnsanın doğal hakkı ise bir sonraki başlıkta ele alacağımız gibi onun gücüdür. Bir önceki bölümde ele aldığımız gibi Spinoza bedenle ve bedenin yapıp etmeleriyle

95 Reyda Ergün, "Benedictus (Baruch) de Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi", **Kral-Devletten Ulus-Devlete,** yaz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, (Spinoza), s. 57.

ilgilenen bir filozoftur. Bu bağlamda düşünüldüğünde onun hakkı da bedenin gücüyle tanımlaması asla şaşırtıcı değildir.

Doğal hak kavramı akıllara ilkin tabii hukuk düşüncesini getirir. Acaba Spinoza doğal hak kavramsallaştırmasıyla bir tabii hukukçu mu olmaktadır? Bu sorunun yanıtı olumsuzdur. Spinoza bir tabii hukuk kuramcısı değildir. Fakat bu hususu aydınlatmak için öncelikle tabii hukukun ne olduğuna kısaca değinmemiz gerekmektedir.

Öncelikle belirtelim ki tabii hukuk düşüncesi hukukun kaynağı problemine yöneliktir. Bu problem şöyle formüle edilebilir: hukuk kuralını bir norm yapan şey nedir? Başka bir deyişle, hukuk kuralını kendisine uymamız gereken bir kural haline getiren şey nedir? Bu bir bağlayıcılık sorunudur ve Ergün'e göre temelde bir meşruiyet sorunudur. Bu sorulara yanıt verme iddiasında olan iki temel yaklaşım vardır: tabii hukukçuluk ve hukuki pozitivizm[96].

Tabii hukuk kuramları çeşitlidir. Tabii hukuk kuramlarındaki temel özellik pozitif hukukun yanısıra bir de tabii hukuktan söz etmeleridir. Buna göre iki tür hukuk düzeni vardır. Biri insanların yarattığı hukuk olarak pozitif hukuk ve diğeri ise insan yapısı olmayan, yaratılmayan fakat insanlar tarafından keşfedilen, yani bir veri olan tabii hukuk. Tabii hukuk kuramcıları doğrudan tabiata gönderme yapabilecekleri gibi tabiat yoluyla Tanrıya da gönderme yapabilirler. Dediğimiz gibi tabii hukuk kuramları çeşitlidir fakat hepsine ortak olan yön, bunların pozitif hukuk yanında bir de ona aşkın bir tabii hukuktan söz etmeleridir. Ancak Ergün'e göre pozitif hukukun yanısıra bir de tabii hukukun varlığı iddiasında olmak tabii hukukçu olmak için yeterli değildir. Buna göre bir kuramın tabii hukukçu olması için yalnızca tabii hukukun varlığını kabul etmesi gerekmez. Aynı zamanda tabii hukuka pozitif hukukun üstünde bir yer tanıması gerekmektedir. Bu ikisi arasında tabii hukuk lehine bir hiyerarşi kurmalıdır. Bir başka deyişle tabii hukukçu bir kurama göre, pozitif hukuk geçerliliğini tabii hukuka borçludur. Pozitif hukuka normatiflik niteliğini kazandıran, ona kaynaklık eden tabii hukuktur. Bu şu demektir, bir pozitif hukuk

96 Reyda Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, (Modern Siyasi-Hukuki), ss. 17 – 19.

kuralı ancak tabii hukukla uyum içindeyse geçerli bir hukuk kuralı olarak kabul edilebilir, aksi halde ortada bir hukuk kuralı yoktur, zira tabii hukuk hiyerarşik olarak pozitif hukukun üstündedir[97].

Spinoza ise bir önceki bölümün muhtelif başlıklarında da değinildiği gibi Tanrıyı bir yasakoyucu olarak görmez, ayrıca o doğada bir ereksellik olduğuna, Tanrının amaçlar güttüğüne ve özgür iradeyle hareket ettiğine karşı çıkar. Yukarıda da belirtildiği gibi o, tabiatın hakkından yalnızca doğal düzeni anlar. Teolojik-Politik İnceleme'nin XVI. bölümünde şöyle der Spinoza:

> "Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde varolmak ve davranmak üzere belirlendiğini düşünürüz. Örneğin tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçükleri yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla, üstün bir tabii hak uyarınca balıklar suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer. (...) Bir başka deyişle, tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır."[98]

Buradan da anlaşılacağı gibi tabiatta hukuka kaynak olabilecek normatif bir düzen yoktur. Tanrı ya da Doğa bir yasakoyucu değildir. Zira *Deus sive Natura*nın düzenine karşı gelinemez, oysa tabii hukukçu kurama göre her ne kadar gerçek anlamda hukuki bir değeri olmasa da tabii hukuka aykırı pozitif hukuk kuralları olabilir. Örneğin Sofokles'in Antigone'si bu dualizmi işler. Yine Ergün'ün de isabetle belirttiği gibi tabii hukuka göre tek "gerçek" yasa tabii hukukun yasasıdır. Ancak insan kararından doğan yasa tabii yasaya uygun olabileceği gibi ona aykırı da olabilir. Bu da tabii yasayı hukuk kategorisiyle özdeşleştirmek anlamına gelir[99]. Spinoza ise böyle bir özdeşleştirmede bulunmaz. O, yukarıda da belirtildiği gibi tabiatta normatif bir düzen görmez. Aksine *Deus sive Natura*nın düzeni zorunlu bağlantılar düzenidir.

Peki insan neden Tanrıyı bir yasakoyucu olarak algılar? Bunun nedeni daha önce de belirtildiği gibi bizlerin şeylerin gerçek bağlantılarına ilişkin bilgisizliğimizde yatar. Örneğin Tanrı Adem'e yasak meyveyi yememesini söylerken bunu bir yasakoyucu olarak yapmaz. Tanrının yaptığı yalnızca Adem'in olası edimi sonunda ortaya çıkacak kötülüğe dikkat çekmektir. Fakat bunu yaparken söz konusu

97 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, s. 19.
98 Benedictus Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, 3. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012, s. 230.
99 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, ss. 53, 54.

bağlantının zorunluluğuna dikkat çekmediğinden Adem bunu bir gerçek olarak değil bir buyruk olarak algılamıştır. Yani insanın Tanrıyı bir yasa koyucu olarak görmesi doğal şeylere ilişkin bilgisizliğinden ileri gelmektedir[100]. Yoksa Tanrı daha önce de belirtildiği gibi sevmez, nefret etmez, cezalandırmaz, ödüllendirmez ve yasalar koymaz. Üstelik her şey Tanrısal zorunluluğa göre var olduğuna göre ona aykırı bir şey de yapılamaz ve kendisine aykırı davranılamayan şey hukuki anlamda bir yasa olamaz. Tıpkı bilim tarafından ortaya koyulan yerçekimi yasasının hukuki anlamda bir değerinini olmaması gibi.

2.1.2. Hak ve Güç Özdeşliği

Doğal hak düşüncesini klasik ve modern olarak ikiye ayırabiliriz. Klasik doğal hak görüşü varlıkların, niteliksel bir ayrımla tanımlanmaları esasına dayanır. Örneğin insanı tanımlarken akıl sahibi olma niteliğini öne çıkaran "insan akıl sahibi hayvandır" tanımı, insanın niteliksel açıdan tanımlanmasıdır. Buna göre klasik doğal hak görüşünün ilk önermesi şeylerin özleriyle tanımlandığıdır. İnsan da özünde akıl sahibi olarak tanımlandığına göre onun doğal hakkı özüne uygun bir yaşam sürmesidir; yani akla uygun bir yaşam insanın doğal hakkını oluşturur. Buradan da önemli bir başka önerme çıkar. Bu önerme doğal hakkın sivil hale öncel bir durumu imlemediğidir. Yani doğa durumu sivil durumdan önce gelmez. Aksine doğa durumu, içinde insanın özüne en uygun bir biçimde yaşayabileceği medeni haldir[101].

Ancak modernitede klasik doğal hak görüşünden büyük bir kopma yaşanır. Bu kopmanın öncü isimleri ise şüphesiz Hobbes ve Spinoza olacaklardır. Artık şeyler tanımlanırken niteliklerine göre değil niceliklerine göre yani neye muktedir olduklarına göre tanımlanacaklardır. Hobbes şeylerin bir kudret tarafından tanımlandığını söyler. *Conatus*un şeyin özü olduğunu söyleyen Spinoza da Hobbes'la aynı çizgide yer alacaktır. Hobbes'a göre doğal hak şeyin özüne uygun olan değil, şeyin yapabileceği her şeydir. Buradan çıkan diğer bir sonuçsa doğal durumun, kavramsal olarak, sivil duruma öncel olduğudur. Zira sivil durumda doğal olarak

100 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 101.
101 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, ss. 101, 102.

yapabileceğimiz şeyler kısıtlanmıştır. Bu da şu demektir ki hiçbir insan toplumsal olarak doğmaz, zamanla toplumsallaşır[102].

Hobbes *Leviathan'*da doğal hakkı şöyle tanımlamaktadır:

> "Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür."[103]

Spinoza da tıpkı Hobbes gibi klasik doğal hak görüşünün karşısında yer alır. Ona göre insanın tabii hakkı gücüyle özdeşleşir. Nasıl ki doğanın hakkı doğanın gücünden başka bir şey değilse insanın doğal hakkı da onun yapabileceklerinden başka bir şey değildir. Spinoza'ya göre tabii hak klasik görüşün aksine akılla değil arzu ve güçle belirlenir. Herkesin gücünün yettiği her şeyi yapmaya yönelik tabii bir hakkı vardır ve doğa durumu söz konusu olduğunda ister bilge ister cahil, ister akıllı ister deli olsun herkes bu hak uyarınca dilediğince yaşayabilir[104].

Burada Spinoza'nın hakla gücü birarada düşündüğünü görmekteyiz. Spinoza'nın beden ve bedenin yapıp etmeleriyle ilgilenen bir filozof olduğunu daha önce belirtmiştik. Bu akılda tutulduğunda onun hak kavramını da bedenle ve bedenin gücüyle ele alması hiç de şaşırtıcı değildir.

Spinoza felsefesinde *conatus* burada da karşımıza çıkar ve politik alanda tabii hak adını alır[105]. Hatırlanacağı üzere Spinoza *conatus*u varlıkların özü olarak tanımlamıştı. Burada Spinoza incelikli bir manevrayla özü güçle tanımlayarak klasik doğal hak görüşünün karşısında konumlanmaktadır. Şeylerin özü bir kez daha niteliklerine göre değil neyi yapabildiklerine göre, varlıklarında sürme çabalarına göre tanımlanmakta, tabii hakları da bu çabayla belirlenmektedir. Buna göre ister canlı olsun ister cansız her varlığın, tabiat tarafından belirlendiği biçimiyle var olma ve davranma üstün hakkı vardır[106]. Spinoza'nın hakkı sadece insana özgülemeyip tüm varlıklar için geçerli bir kavram olarak sunması Hobbes'tan ayrıldığı noktalardan

102 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, ss. 104, 105.
103 Hobbes, s. 103.
104 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 231.
105 Marcelo Gross Villanova, "Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak", **Spinoza Günleri 2**, der. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s.106.
106 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 231.

biridir; Hobbes'tan ayrıldığı bir diğer nokta ise, hakkı doğa durumuna özgülememesidir[107].

Spinoza'nın doğal hak kavramını güçle özdeşleştirmesi tabii hukuk – pozitivizm karşıtlığında önem arz eder. Zira Zabcı'nın belirttiği üzere Spinoza hakkı güçle özdeşleştirerek, bu kavramı dinsel ve ahlaki her türlü göndermeden azade etmektedir[108]. Hak kavramı güçle özdeşleşerek somut bir zemine oturmaktadır. Gönderme aşkın ve kutsal bir odağa yapılmamakta tam tersine tekil varlığın kendine, bedene yapılmaktadır. Burada artık dünyevi bir odak söz konusudur. Akal bu durumu şöyle ifade eder:

> "Oysa güç Spinoza'da tekil varlıkların varolma ısrarıyla, *Conatus*'la özdeşleşerek, düşünürün terminolojisindeki özel anlamıyla 'hak'kı oluşturmuş, tekil varlığı herkes karşısında bedensel/zihinsel açıdan özerkleştirmiştir. Ancak dönüştürülen daha da önemli bir ek unsur vardır. Spinoza düşüncesi bedene odaklanmış bir düşüncedir. Onda güç deyince akla 'beden' gelir. Kendisi olarak varolmayı sürdürmek isteyen tekil varlığın varolma istenciyle özdeşleşmiş son derece maddi bir şey... Her tekil varlığın gücü ve hakkı, bedenin gücünden ve hakkından başka şey değildir. Akıl da, Spinoza'da bedeni bedenle düşünmekten başka şey olmadığına göre devre kapanır."[109]

Görüldüğü gibi Spinoza hak kavramını tamamen somut, dünyevi bir zemine oturtarak pozitivist bir tavır takınmaktadır. Hakkım gücümün uzandığı yere kadardır. Hak artık bedenimin ne yapabileceğiyle ilgili bir kavramdır.

Spinoza bize ilginç bir kavramsallaştırma sunmaktadır. O, bir taraftan insanı doğanın bir parçası olarak görür ve insanın doğa içinde "krallık içinde bir krallık" olmadığını söyler. Öte yandan insanı ne olduğuyla değil ne yapabildiğiyle tanımlar. Bir bakıma tabii hukukçuluğun kavramlarını dönüştürür. Tabii hukuka göre, yukarıda da açıklandığı gibi, ben özümle tanımlanırım. Özüme uyan şey hakkımdır. Özümse akıl sahibi olmaktır. O halde hakkım evrensel akla uygun olan şeydir, ya da Tanrının bana bahşettiği şey. Oysa Spinoza varlığı, klasik anlamda, özüyle tanımlamaz. Daha doğrusu öz kavramını dönüştürür. Onu *conatus*la, var olma kudretiyle özdeşleştirir.

---

107 Edwin Curley, "Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan", **The Cambridge Companion to Spinoza**, ed. Don Garrett, Cambridge University Press, New York, 1996, s. 319.

108 Filiz Zabcı, "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe", **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 468.

109 Cemal Bâli Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik – Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, 2. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, (Varolma Direnci Ve Özerklik), s. 41.

Buna göre her varlık doğa tarafından belirlendiği biçimde var olma çabasındayken yapabildikleriyle tanımlanır. Özün bu tanımlanışı aynı zamanda tümelden tikele geçişe işaret eder. Artık insanın özünden bahsederken tümel bir insan kavramından değil tek teklerden, ayrı ayrı her bireyden bahsedilmektedir. Ben artık akıl sahibi olarak tanımlanmam. Eğer akıl sahibiysem bu benim yapabileceğim bir şey olarak gücümü yani hakkımı imler. Bu bakımdan, Deleuze'ün de belirttiği gibi, bir deliyle bir akıllıyı birbirinden ayıran şey artık özsel bir nitelik farkı değildir. Zira bir deli de bir akıllı kadar kendi varlığında sürmeye çabalar[110]. İkisi arasındaki yegane fark yapabilecekleridir. Yani neye muktedir oldukları, güçlerinin neye yettiğidir. Akıl sahibi olmak akıllı bir insanın gücü dahilindedir. Delinin ise böyle bir gücü yoktur. Ancak doğal hak açısından bakıldıkta, ikisi de kendi varlıklarında sürmek için ellerinden geleni yaparlar. O halde hak aklın bahşettiği şey olmaktan çıkmaktadır. Hak, adeta bedenin eylemselliği haline gelmektedir. Spinoza bu hususu *Politik İnceleme* (Tractatus Politicus) adlı eserinde şu şekilde ifade etmektedir:

> "Öyleyse, eğer insan doğası insanların sadece aklın buyruklarına göre yaşayacakları şekilde düzenlenmiş olsaydı, insan türüne özgü olduğunu düşündüğümüz sürece doğal hak, sadece aklın gücü tarafından belirlenmiş olurdu. Ama insanlar akıldan ziyade kör arzuyla davranırlar ve sonuç olarak insanların doğal gücü, yani insanların doğal hakkı akılla değil, ama onları eylemde bulunmaya mecbur eden ve sayesinde kendilerini korumaya çabaladıkları tüm iştahlarla tanımlanmalıdır."[111]

Spinoza'nın doğal hukuk anlayışını nasıl doğal hukukun kendi terimleriyle vurduğuna bir de şöyle bakalım. Doğal hukuk geleneğinin ünlü düşünürlerinden olan Grotius'a göre "doğal" terimi, şeylerin özlerinden zorunlulukla çıkan evrensel ve değişmez özellikleri ifade eder[112]. Buna göre şu şekilde bir doğal hukuk tanımı yapabiliriz: Doğal hukuk insanın özünden zorunlulukla çıkan yaşama kuralları bütünüdür. İnsanın özü de akıl sahibi olmak olduğuna göre doğal hukuk, evrensel akıldan zorunlulukla çıkan yaşama kuralları olmaktadır. Buna göre doğal hak da evrensel akla, yani özüme uygun olarak yapabileceğim her şey olmaktadır. Şimdi Spinoza aklı zihnin bir niteliği olarak görmemektedir. Ona göre akıl zihnin anlama

110 Deleuze, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, s. 122.
111 Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, 4. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 18.
112 Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 4. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, s. 94.

yetisi vasıtasıyla ulaştığı bir bilgi türüdür[113]. Yani biz şeyleri ikinci tür bilgiyle, varlıklara ortak olan nosyonların bilgisiyle bildiğimizde akılla hareket etmiş oluruz. O halde akıl insanın özünden zorunlu olarak çıkan bir özellik değildir. İnsanın özü varolma kudretiyle, güçle özdeşleştirildiğinde işlem tamamlanmış olur. Artık özüme uygun olan şey gücümün yettiği her şeydir. Dolayısıyla doğal hakkım da gücümle belirlenmiş olmaktadır. Doğal hukuk özümden zorunlu olarak çıkan davranış kuralları olduğuna ve doğal hakkım da özüme uygun olanı yapmak olduğuna göre, güç – hak ikili sistemini kurmamak için hiçbir sebep yoktur. Bu sistem Spinoza felsefesinden zorunlu olarak çıkmaktadır. Güç ve hakkın birliği sayesinde doğal hukuk kendiliğinden rafa kalkmaktadır. Zira gücümün yettiği şey hakkımsa, hakkımı sınırlayan herhangi bir kuraldan söz edilemez. Böylelikle doğal hukuk, hukuk olma niteliğini kaybetmektedir.

Bu açıdan baktığımızda hakkın yalnızca akıl sahibi olan insana ait olmak bir yana, insana özgü bir durum olmadığı da görülür. Hak Doğanın bir tezahürüdür. Her varlık gücü yettiğince varlığında devam etmek için çabalar ve bu her varlığın hakkını oluşturur. Bu bağlamda taşın doğal hakkı rüzgara olan direncidir. Bu hususun Spinoza'yı Hobbes'tan ayıran hususlardan biri olduğunu yukarıda açıklamıştık.

Eğer gücümüzün yettiği ölçüde her şey üzerinde doğal hakkımız varsa bu ne anlama gelir? Öncelikle buradan şu sonuç çıkar ki doğada haklı ve haksız yoktur. Gerçekten de doğa durumunda ağaçtan bir elma koparıp yemem ne kadar haklı veya ne kadar haksız olabilir ki? Spinoza'nın iyi ve kötü kavramları karşısında takındığı tavrı yukarıda açıklamıştık. Burada aynı tavırla karşılaşmaktayız. Doğada haklı ve haksız yoktur. Tıpkı doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün olmaması gibi. Eğer bir şeye gücüm yetiyorsa o şeye hakkım da vardır. Spinoza'ya göre günah yalnızca sivil halde söz konusu olabilecek bir kavramdır. Doğanın bakış açısından günah veya haksızlık diye bir kavram söz konusu olamaz. Bunlar ancak sivil halde söz konusu olabilir ve sivil yasaya aykırılık olarak anlaşılmalıdır[114].

Yine buradan çıkan diğer bir sonuç doğada hiçbir şeyin yasak olmadığıdır. Bu sonuca kolaylıkla ulaşılır, zira hak güçle tanımlanmıştır bir kere. Hakkın tek sınırı arzu eksikliği veya güç yoksunluğudur. Bir şeyi yapmak için arzum ve buna yetecek

113 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, s. 49, 140 numaralı dipnot.
114 Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 24.

gücüm varsa o şeyi yapmaktan beni alıkoyacak herhangi bir yasak söz konusu değildir. Yani doğa hiçbir şeyi yasaklamaz[115].

Hakkın güçle belirlenmesinden çok önemli bir sonuç daha çıkar. Eğer benim, gücümün yettiği her şeyi yapmaya hakkım varsa, bu durum şüphesiz bir başkası için de geçerlidir. Yani bir başkası da gücü yettiği ölçüde benim veya benim hakimiyetim altında olan şeylerin üzerinde hak sahibidir. O halde bu çok önemli sonuç şudur ki aslında doğa durumunda hak aslında sadece bir kavramdan ibarettir. Çünkü "hakkın muhafazasını temin etmek için hiçbir yol yoktur."[116] Bu da insanların varlıklarında sürmeleri için yapabilecekleri en önemli şeyin bir araya gelmek ve güçlerini birleştirmek olduğu anlamına gelir. Üstelik güç – hak özdeşliği kurulduğuna göre ne kadar fazla insan güçlerini birleştirirse bu topluluğun hakkı da o kadar çok olacaktır.

Spinoza'nın EII-T7'deki birey tanımından yukarıda bahsetmiştik. Buna göre bir birey, bir sonuç meydana getirmek üzere aynı eylemde bir araya gelmiş, sonlu ve sınırlı bir var oluştu. Yine Spinoza'ya göre her birey belirli bir hareket ve durağanlık ilişkisiyle belirlenmiştir ve birbirlerinden de bu hareket ve durağanlık ilişkisine göre ayrılırlar (EII-Ö13'ten sonra gelen 1. Aksiyom ve 1. Yardımcı Önerme). EII-Ö13'ten sonra gelen Tanımda Spinoza bize, bileşik bir cismin veya bir bireyin biraz daha farklı bir tanımını yapar. Buna göre bir birey, sahip oldukları hareket ve durağanlık ilişkilerini birbirine uyduran, hareketlerini birbirine ileten birçok basit cisimden oluşur. İnsan da böyle bir bireydir ve kendine has bir hareket ve durağanlık ilişkisi taşır. İşte Spinoza düşüncesinde devletin de tekil bir varlık, birçok cismin bir araya gelmesinden oluşmuş bileşik bir cisim, bir birey olduğu sonucuna buradan hareketle varabiliriz. O halde devletin hakkı da onun gücünün uzandığı yere kadar uzanacaktır. Peki bu sınırsız bir güç müdür? Başka bir deyişle bireyin tabii hakkının bir sınırı var mıdır? Daha doğrusu bireyin gücü dahilinde olan şey nedir? Spinoza'ya göre gücümüz dahilinde olan şey, yani hakkımız olan şey uzun vadede eyleme kudretimizi arttıran şeydir. Buna göre egemen, uyrukları üzerinde dilediğince hüküm sürme hakkına sahip değildir. O, eylemlerinde mutlaka devletin çıkarını düşünmelidir. Kısa vadede gücü dahilinde olan bir edim uzun vadede devletin yıkımına ve doğa durumuna geri dönülmesine yol açacaksa burada artık egemenin o şeyi yapmaya

115 Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 20.
116 Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 23.

gücü olmadığından bahsedilir. Yani Spinoza için önemli olan kısa vadede neyi gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğimiz değildir. Uzun vadede edimimizin bize ne katacağı önemlidir. Buna göre de egemenin hakkı ve gücü yalnızca devletin çıkarına olan şeyi yapmaktır. Zira ancak devletin çıkarına olan şey onun gücünün devamına ve uzun erimde artışına yol açacaktır[117].

Aynı durum diğer tekil varlıklar açısından da söz konusudur. Della Rocca'ya göre, Spinoza için bireyin hakkı nosyonu, birey için neyi yapmanın doğru olacağı nosyonuna eşdeğerdir. Birey için doğru olan da gücünde artışa yol açacak olan neyse onu yapmaktır. Birey için doğru olanı yapmak, onun için iyi olanı yapmaktır, iyi olan da gücümde artışa yol açan olduğuna göre doğru olan gücümde artışa yol açanı yapmaktır[118].

Curley'e göreyse Spinoza basitçe gücü hakla özdeşleştirmez; eğer hak ve gücü özdeşleştirmek güç sahibinin tüm edimlerinin, "haklı" olarak moral bir değer taşıdığı anlamına geliyorsa. Başka türlü söylersek Spinoza güç sahibinin eylemlerini meşrulaştırmak için böyle bir özdeşliğe başvurmaz. Spinoza'nın yaptığı hak ve gücün eşuzamlı (coextensive) olduğunu ortaya koymaktır. Yoksa iki kavram arasında kurulan özdeşlik herhangi bir moral değere gönderme yapmaz. Bu iki kavram arasında basitçe bir özdeşlik kurulmuş değildir. Spinoza meşruiyet dışı bir çerçeveden konuşur. Eyleme hakkım olduğunu söylemek aslında yalnızca bunu yapabilecek gücüm olduğunu söylemektir. Bu, eylemin doğru veya adil olduğu anlamına gelmez. Bunu yaparak da Spinoza, güç sahibinin eylemini yargılayabileceğimiz aşkın bir adalet standardı olmadığını belirtmektedir. Ancak böyle bir standardın olmaması, söz konusu eylemin hiçbir türlü yargılanamayacağı anlamına da gelmez, Curley'e göre. Çünkü eylem doğal hakka uygun olsa da akla aykırı olabilir[119].

117 Della Rocca, ss. 207, 208.
118 Della Rocca, ss. 208, 209.
119 Curley, **Kissenger, Spinoza, and Genghis Khan**, s. 322.

2.2. YASA KAVRAMI

Spinoza'nın felefesinde tüm varlıkların Tanrıdan zorunlulukla çıktığını belirtmiştik. Doğada her şey zorunlu bir neden – sonuç ilişkisiyle birbirine bağlanmıştır. Spinoza felsefesinde olumsallığa yer yoktur ve bu durum onu Machiavelli'yle yan yana getirir[120]. Machiavelli'de tarih olumsal bir akış içinde değildir ve talih (fortuna), bu akışta karşımıza çıkan fırsatlar olarak okunmalıdır[121]. Yine de ne Spinoza, ne de Machiavelli tarihsel olayları olumsalmış gibi kabul etmenin işlevsel olduğunu yadsır. Zira nedensel ilişkileri mutlak olarak bilmemiz mümkün değildir[122].

Spinoza'nın yasa kavramına ilişkin açıklamaları da şüphesiz yukarıda belirtilen olumsallık karşıtlığıyla belirlenecektir. Spinoza yasa kavramından ne anladığını *Teolojik-Politik İnceleme*'nin IV. bölümünde açıklar: "Mutlak anlamıyla yasa sözcüğü, ister aynı türden tümü olsun, ister bazıları, bireylerin kesin ve belirli, tek ve aynı neden uyarınca davrandığını anlatır."[123] Spinoza burada iki yasa türü arasında ayrım yapar: tabii yasa ve insani yasa. Spinoza'ya göre tabii yasa "zorunlulukla şeyin tabiatından ya da tanımından kaynaklanan yasadır"[124]. Buna göre yerçekimi yasası bir tabii yasadır. Yani tabii yasa olarak adlandırılan yasalar normatif niteliği olmayan ve hukukun değil ancak doğa bilimlerinin inceleme alanına giren yasalardır. Bir başka deyişle, Spinoza'nın tabii yasa diye adlandırdığı yasalar tabii birer fenomendir[125].

Buna karşılık Spinoza bir de insan yaratısı yasadan söz eder. İnsanların kendileri ve başkaları için koydukları bu yasa, hukuk kuralı (ius) olarak adlandırılır ve bir insani karara bağlıdır[126]. Bu tanım Spinoza'nın hukuk kuralı söz konusu olduğunda bir pozitivist olduğunu açığa vurur, zira doğada normatif bir düzen görmeyen Spinoza, hukuk kuralını (ius) insani bir karara özgülemiş bulunmaktadır.

120 Filippo Del Lucchese, **Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk**, çev. Orkun Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 37.
121 Del Lucchese, s. 28.
122 Del Lucchese, ss. 40, 41.
123 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 95.
124 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 95.
125 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, s. 51.
126 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 95.

Spinoza tabii yasayla insan kararından doğan yasa olarak hukuku birbirinden ayırdıktan sonra yasa sözcüğünü yalnızca insan kararından doğan yasaya özgüler ve tabii yasa kavramını dışarıda bırakır: "Ama gerçekte yasa sözcüğü tabii şeylere metaforik olarak uyarlanmışa benzer. Yasadan genel olarak anlaşılan şey, yalnızca insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur."[127] Bu tanıma göre yalnızca normatif olan yasa olarak adlandırılabilir. O halde Ergün'ün de ifade ettiği gibi, Spinoza öncelikle tabii yasayı insan kararından doğan yasadan ayırmakta, hukuk kategorisini insan kararından doğan yasaya özgülemekte ve son olarak da tabii yasayı yasa kategorisinden çıkarmaktadır[128]. Spinoza, yasanın normatif yönünü ön plana çıkarmaktadır. Yasa, insani gücü belirli sınırlar içinde tutar; ancak insani güç bu sınırların çok ötesindedir. Yani bir yasaya uymamak insanın gücü dahilindedir[129]. Bu bakımdan yasa, insana gücünü aşan hiçbir şey buyuramaz, zira böyle bir buyruk yerine getirilemez[130].

Spinoza'nın yasa kavramına getirdiği açıklama Tanrının niçin bir yasakoyucu (law-giver) olarak anlaşılamayacağını da ortaya koyar. Zira yasa, aksi gerçekleştirilebilecek bir buyruktur. Tanrının buyruklarının ise aksi gerçekleştirilemez; çünkü Tanrı bir şeyi istemişse o şey gerçekleşir. Aksi halde Tanrı kadir-i mutlak olmazdı. O halde bize, aksini gerçekleştirebileceğimiz bir yükümlülük yükleyen buyruk ancak insani bir buyruk olabilir. Çünkü insani buyrukların aksini gerçekleştirmek insanın gücü dahilindedir. Bu durumda bizi yükümlü kılan her buyruk Tanrısal değil fakat insan yaratısıdır. Bu da Tanrının bir yasakoyucu olamayacağını ortaya koyar[131].

127 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 96.
128 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, s. 54.
129 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 96.
130 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, s. 53.
131 Curley, **Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan**, s. 321.

2.3. DEVLETİN KURULUŞU

2.3.1. Hobbes'a Göre

2.3.1.1. Doğa Durumu

Spinoza ve Hobbes çağdaş düşünürlerdir ve birbirlerini okudukları bilinmektedir. Ancak siyasi düşünce üzerine yapılan çalışmalarda Hobbes'a geniş bir yer ayrılmasına rağmen Spinoza genellikle es geçilmiş ve Hobbes'un bir türevi olarak görülmüştür; fakat Zelyüt'e göre bu okuma hatalıdır[132]. Öte yandan Hobbes politika felsefesinin kendi eseri olan *De Cive*'den daha eski olmadığını öne sürer[133]. Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde bu çalışma bağlamında Hobbes düşüncesine bir parantez açmak uygun görünmektedir. Zira Spinoza düşüncesinin sosyal sözleşmeci olup olmadığı hususunda Hobbes'la bir karşılaştırma yapmak, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya sermek yararlı olabilir.

Doğa durumu ifadesinin modernitede bir kırılmaya uğrayarak yeni bir anlam kazandığını ve bunun öncülerinden birinin Hobbes olduğunu yukarıda belirtmiştik. Buna göre klasik anlamında doğa durumu insanın özüne en uygun biçimde yaşadığı medeni hali belirtirken, modernitede toplum öncesi bir anı imler. Hobbes'a göre de kuramsal açıdan medeni hali önceleyen bir doğa durumu söz konusudur. Şimdi Hobbes bu doğa durumunu nasıl betimlemekte onu görelim.

Hobbes'a göre doğa durumunda tüm bireyler eşittir. Bu eşitlik iki yönlüdür, hem fiziksel açıdan eşittir insanlar, hem de zihinsel açıdan. Bu iki açıdan bazı ufak tefek farklar bulunsa bile bu durum bir eşitsizlik yaratmaz. Zira doğa durumunda en güçsüz insan bile başkalarıyla birleşerek en güçlü olanı öldürebilir[134]. Ayrıca bu eşitlikten amaçlarımıza ulaşma umudumuzdaki eşitlik doğar. Eğer hepimiz eşit güçteysek belirli bir amaca ulaşma konusunda bizi diğerinden ayıran herhangi bir farklılık söz konusu olamaz. Bu durum da güvensizlik ortamı ortamı yaratır; çünkü

132 Zelyüt, **Spinoza**, s. 87.
133 Solmaz Zelyüt, **Dört Adalı – Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, 3. Baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, (Dört Adalı), s. 29.
134 Hobbes, s. 99.

iki kişi beraber sahip olamayacakları bir şeyi arzulayabilirler ve böylelikle birbirlerinin düşmanı olurlar. Ayrıca düşmanlığın tek sebebi rekabet veya güvensizlik de değildir Hobbes'a göre. Arkadaşlıkta insanlar diğerlerinin de kendisine kendi verdiği değeri vermelerini ister. Ancak bu gerçekleşmediğinde şiddet ve korkutma yoluyla bunu sağlamaya çalışır. İşte bu üç nedenden, yani rekabet, güvensizlik ve şeref arzusu nedeniyle insan doğası kavgaya meyillidir[135]. Bunun sebebi ise insanların sürekli çıkarları peşinde koşan bencil yaratıklar olmasıdır. İnsanın çıkarı yaşamını sürdürmek için yapması gereken şeydir. Bunun için de insanın güç sahibi olması gerekir. O halde insan, yaşamını sürdürmek için sürekli güç peşinde koşan bencil bir varlıktır, bu da insanın doğası gereği toplumsal olmadığını ortaya koyar[136].

Hobbes'un çizdiği bu güvensizlik ortamı aslında herkesin herkese karşı yürüttüğü bir savaş ortamıdır. Hobbes'a göre insanlar böyle bir durumda sürekli olarak bir diğerine karşı çarpışma, onunla dövüşme eğiliminde olacaklardır. Bu da sürekli bir savaş halini imler. Bu savaş hali yalnızca fiili çatışmalardan oluşmaz. Çatışma eğiliminin var olması savaş hali için yeterlidir. Böyle bir savaş halinde medeni halin hiçbir kazanımı söz konusu değildir. Öncelikle böyle bir durumda mülkiyet söz konusu değildir. İnsanlar şeylere yalnızca onları ellerinde tutabildikleri sürece sahip olabilirler. Karşılığı belirsiz olduğundan çalışma ve toprağı işleme de yoktur. Böyle bir durumda bilim ve sanat olmadığı gibi toplum da yoktur[137]. Kısacası doğa durumu tam bir toplum öncesi haldir.

Peki bu doğa durumu sürekli midir? İnsanın bu halden kurtuluşu mümkün müdür? Aslında bu soruların yanıtının olumsuz olduğunu biliyoruz zira Hobbes dahi doğa durumunun bilimsel bir varsayım olduğunu kabul etmektedir. Öyleyse bu kuramsal durumdan çıkmanın koşullar nelerdir? Yani insanları doğa durumundan çıkmaya yönelten sebepler neler olabilir? Hobbes bu sebepleri şöyle açıklıyor:

> "İnsanları barışa yönelten duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu. Akıl, insanların üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir. Bu şartlara Doğa Yasaları da denilir."[138]

135 Hobbes, ss. 100, 101.
136 Zelyüt, **Dört Adalı**, ss. 30, 31.
137 Hobbes, s. 101.
138 Hobbes, s. 103.

2.3.1.2. Doğa Yasaları

Hobbes'un doğal haktan ne anladığı yukarıda belirtilmişti. Buna göre doğal hak kendi hayatını devam ettirmek için gücünü ve aklını dilediği gibi kullanmak ve bu amaçta işine yarayan her şeyi yapmaktı. Hobbes'un doğa yasasından ne anladığı ise bir önceki başlığın sonundaki alıntıdan açıkça çıkmaktadır. Buna göre doğa yasası aklın bir buyruğudur. Fakat bu buyruğun içeriği nedir? Hobbes bu buyruğun içeriğini açıklamaktadır. Hobbes'a göre doğa yasası insanın kendi hayatını sürdürmesi için yararlı olanı yapmasını buyururken bunun aksine olanı yasaklar. Yani doğa yasası, insan hayatını en iyi şekilde koruyabilecek bir genel ilkedir[139].

Hobbes'a göre doğa durumunun bir savaş durumu olduğunu ve herkesin doğal hakkının, hayatını sürdürmek için gereken her şeyi yapmak olduğunu belirtmiştik. Buna göre doğada hiçbir edim yasak değildir. Eğer hayatımı sürdürmek için gerekiyorsa bir başkasının malı hatta canı üzerinde bile hak sahibiyimdir. Bu da doğa durumunda haklı ve haksızın, günahın olmadığı ve ayrıca herkesin her şey üzerinde hakkı olduğu anlamına gelir[140]. Hobbes'a göre doğa durumunda, insan yaşamı "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa" sürdüğüne ve doğa yasası da insana yaşamını sürdürmesi için en yararlı olanı buyurduğuna göre buradan birinci doğa yasası çıkar. Bu yasa savaşın sonlandırılmasını buyurur. Başka bir deyişle "*herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği*" ilkesi birinci doğa yasasını oluşturur[141].

Bu birinci doğa yasasından ikinci doğa yasası çıkar. Hobbes, herkesin her şeye hakkı olduğu doğa durumunu bir savaş durumu olarak tasavvur etmişti. Savaşın sona erdirilmesi ve barışın aranması bir doğa yasasıysa bunun nasıl yapılması gerektiği de kendiliğinden ortaya çıkar. Buna göre herkes, her şey üzerinde doğal olarak sahip olduğu hakkını bırakmalıdır. Yalnız bu bırakma tek taraflı olmamalı herkes tarafından gerçekleştirilmelidir. Ayrıca herkes kendisine karşı başkalarına ne kadar özgürlük tanıyorsa ancak o kadar özgürlük sahibi olmalıdır[142].

139 Hobbes, ss. 103, 104.
140 Hobbes, ss. 102, 103, 104.
141 Hobbes, s. 104.
142 Hobbes, s. 104.

Hobbes'a göre bir hakkın bırakılması iki türlü olur. Bir kimse hakkından ya feragat eder ya da onu bir başkasına devreder. Hobbes öncelikle bir hakkın bırakılmasından ne anladığını açıklar. Hobbes'a göre doğa durumunda herkesin her şey üzerinde hakkı olduğunu biliyoruz. Bu durumda bir hakkın bırakılması, başkalarının o şey üzerindeki haklarının semerelerinden yararlanmalarını engelleme özgürlüğünden vazgeçilmesi demektir. Yani hakkım ölçüsünde başkalarının o şeyden yararlanmasını engellerim. Ancak hakkımı bıraktığımda bu engellemeyi de sona erdirmiş olurum. Şimdi feragat ile devir arasındaki farka gelebiliriz. Eğer hakkımı bırakırken kimseyi gözetmemişsem burada feragat söz konusudur. Ancak hakkımı devrettiğimde o haktan belli kişileri yararlandırmak isterim. Yani hakkımı belirli kişiler lehine bırakmış olurum, belirli kişileri gözeterek bırakırım hakkımı. Kısacası feragat ve devir arasındaki fark, hakkımı bırakırken bunu bir kimsenin lehine yapıp yapmamamdır. Eğer hakkımı, başkalarının ondan yararlanabileceği şekilde bırakıyorsam devir, kimsenin yararlanmasını gözetmeden bırakıyorsam feragat söz konusudur. Yine Hobbes'a göre adaletsizlik veya haksızlık bir hakkın bırakılmasıyla ilişkili durumlardır. Eğer hakkımdan feragat etmişsem veya hakkımı devretmişsem artık başkalarının o haktan yararlanmalarına engel olmamam gerekir. Hobbes'a göre bu benim görevimdir. Ben bu görevime aykırı olarak hakkı bırakma işleminden geri dönersem, bu yaptığım *sine jure* (hukuksuz, haksız) bir eylem olur. İşte haksızlık veya adaletsizlik buna denir[143].

Yine de Hobbes'a göre bütün haklar devredilebilir nitelikte değildir. Hobbes'a göre bir kimse bir haktan feragat ederken veya bir hakkını devrederken karşılığında bundan bir yarar umar. Fakat bazı hakların bırakılması sonucunda kişinin bir yarar beklentisi içinde olması mümkün değildir. Örneğin saldırı altındaki bir insan canını korumak için harekete geçme hakkını bırakamaz. Daha doğrusu böyle bir devir veya feragattan bir yarar bekleyeceği düşünülemez. Aynı şekilde özgürlüğü tehdit altında olan bir insan da onu korumak için mücadele edecektir. İşte Hobbes'a göre devredilemez haklar bunlardır; canını, vücut bütünlüğünü ve özgürlüğünü korumak için mücadele hakları bırakılamaz niteliktedir. Yine Hobbes'a göre bir insan hakkını devrediyor veya ondan feragat ediyorsa bunun amacı, canını koruma güvenliğini

143 Hobbes, s. 105.

sağlama almak için yapıyordur. Bu bakımdan her ne kadar korkuyla yapılan anlaşmalar Hobbes'a göre geçerli olsa da, kişi hakkı bırakma amacına aykırı bir şekilde aldatılmışsa iradesi geçersizdir[144].

Hobbes diğer doğa yasalarını ilk iki doğa yasasından türetir[145]. Toplamda on dokuz tane (aslında yirimi tane diyebiliriz; çünkü Hobbes kitabın sonunda bunlara bir tane daha ekler) olan doğa yasalarının üçüncüsünden de bahsetmek uygun olacaktır, zira bu yasa verilen sözlerle ve yapılan sözleşmelerle ilgilidir. Üçüncü doğa yasası adalettir. Hobbes'a göre adaletsizliğin ne olduğunu yukarıda görmüştük. Hobbes'ta adaletsizlik sözleşmeye aykırı davranış anlamına geldiğine göre, adalet de ahde vefa ilkesiyle tanımlanacaktır. Yalnız adalet ve adaletsizlik doğa durumunda söz konusu olamayacak kavramlardır. Doğa durumunda herkes, karşı tarafın edimini ifa etmeyeceğinden korkmasını sağlayacak makul bir şüpheye kapıldığı anda verdiği sözden cayabilir. Bu durumda sözleşmelerin geçerliliğini sağlayacak, taraflardan daha güçlü bir kişiye ihtiyaç duyulur. Bu kişi de ancak devlet olabilir. O halde adalet ancak devlet kurulduktan sonra ortaya çıkabilecek bir kavramdır[146].

Hobbes'a göre doğa yasaları şu basit kuralla özetlenebilir: kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma[147]. Peki bu doğa yasalarının niteliği nedir? Hobbes, doğa yasalarının dışsal olarak değil ancak içsel olarak, vicdanen daima bağlayıcı olduğunu söyler. Öte yandan Hobbes, bu yasaları ahlak felsefesinin temeli olarak görür. Dahası Hobbes'a göre doğa yasalarının yasa diye adlandırılmaları da aslında uygun değildir. Hobbes şöyle açıklıyor:

> "İnsanlar, aklın bu buyruklarını, uygunsuz bir biçimde, yasalar diye adlandırırlar: bu, uygun bir adlandırma değildir, çünkü bunlar, insanların kendilerini korumasına ve savunmasına nelerin yarayışlı olduğu ile ilgili çıkarsamalar veya teoremlerdir; yasa ise, tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür. Ancak, bu teoremleri, her şey üzerinde buyurma yetkisine sahip olan Tanrı'nın sözü biçiminde tebliğ edilmiş olarak düşünürsek, o zaman onlara yerinde olarak yasalar denilebilir."[148]

144 Hobbes, s. 106.
145 Zelyüt, **Dört Adalı**, s. 36.
146 Hobbes, ss. 113, 114.
147 Hobbes, s. 123.
148 Hobbes, ss. 124, 125.

Hobbes yukarıdaki paragrafla doğa yasalarının statüsü hakkında okuyucularını bilgilendirmektedir. Buna göre doğa yasaları bağlayıcı yasalar değil, bir tür çıkarsamadır. Çıkarsamanın kaynağı şüphesiz insan doğasıdır; ancak Hobbes'un tasvir ettiği şekliyle kendi yaşamını koruma altına almaya çalışan insanın doğasıdır. Yani Hobbes bize doğa durumundaki öldürülme tehlikesinden kurtulmak için ne yapmamız gerektiğini söylüyor gibidir. Curley'e göre Hobbes bir ateisttir ve bu göz önünde bulundurulduğunda, doğa yasasının bağlayıcılık kazanabileceği tek ihtimal, yani onun bir Tanrı kelamı olması ihtimali ortadan kalkmaktadır. Böylelikle doğa yasalarının yalnızca, yaşamımızı sürdürme konusunda birer tavsiye niteliğinde olduğu sonucuyla başbaşa kalırız, der Curley. Fakat Curley bu okumanın Hobbes'un kendisi açısından tatmin edici olmadığını da belirtir. Zira Hobbes sözünde durmanın önemi üzerinde ısrarla durur ve *Leviathan* bölüm 15'te sözünde durmamayı ancak bir aptalın meşru görebileceğini belirtir[149]. Zelyüt de bu doğa yasalarının akılla bulundukları ölçüde doğal olmadıklarını; fakat devlet içerisinde ortaya çıkmadıkları için yapay da olmadıklarını, bu sebeple yasa olarak adlandırılamayacaklarını belirtir[150].

2.3.1.3. Sözleşme

Hobbes'un ahde vefayı bir doğa yasası olarak ortaya koyduğu ve üzerinde önemle durduğu yukarıda belirtildi. Hobbes, devletin kuruluşunu ele alırken de bu doğa yasasından faydalanacaktır. Bir sözleşme ile devletin kurulmasına geçmeden önce, kişi, amil (author) ve fail (actor) kavramlarını açıklar Hobbes.

Hobbes'a göre iki tür kişi vardır: doğal kişi ve yapay kişi. Eylemleri ve sözleri kendisine ait kabul edilen kişiye doğal kişi denir. Eylemleri ve sözleri başka bir kişiye atfedilene, eylemlerin ve sözlerin atfedildiği bu kişiyi temsil edene ise yapay kişi der Hobbes[151].

Failse söz ve eylemi gerçekleştiren kişidir. Eğer kişinin ortaya koyduğu söz ve eylem kendine aitse bu kişi aynı zamanda amildir, yani söz ve eylemin gerçek

149 Curley, **Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan**, s. 323.
150 Zelyüt, **Dört Adalı**, s. 35.
151 Hobbes, ss. 125, 126.

sahibidir. Ancak bir yapay kişi başkası adına hareket ederek, yani başkasından aldığı yetkiyle, söz ve eylemde bulunuyorsa bu durumda eylemin faili ve amili birbirinden ayrılmıştır. Böyle bir durumda yapay kişi, yani başkasını temsilen hareket eden kişi failken, temsil edilen, yani sözün ve eylemin gerçek sahibi olan kişi amildir. Failin kendisine verilen yetkiye dayanarak yaptığı her ahit amili bağlar fakat faili bağlamaz. Çünkü failin, kendisine verilen yetkiye dayanarak yaptığı her ahit aslında amilin sözünü yansıtır. Bu yüzden amil, sanki ahdi kendisi gerçekleştirmiş gibi bu ahitle bağlıdır. Ancak verilen yetkiye aykırı olarak veya yetki aşımı ile yapılmış ahitler amili bağlamazlar. Bununla birlikte birden çok kişi tek bir eylemin amili olarak birleşebilir. Daha doğru bir deyişle birden çok amil, tek bir kişilik halini alabilir. Bunun için olması gereken temsil edenin, yani failin birliğidir. Hobbes'a göre birliği sağlayan amilin değil failin tek olmasıdır. Böyle bir durumda failin gerçekleştirdiği eylemin amili, ona yetki vermiş olan çok sayıdaki insanın herbiridir[152].

"Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir"[153] diyen Hobbes toplumsallığın en önemli koşulunu böylelikle bize sunar. Verilen sözlerin tutulması için zorlayıcı dışsal bir güç gerekmektedir. Bu güç de tüm haklarını, uyruklarının birbirleriyle yaptıkları bir sözleşmeden alan egemen olacaktır.

Hobbes'a göre devletin amacı bireysel güvenliktir. Ancak bu güvenliği sağlamak için doğa yasaları yeterli değildir. Çünkü bu yasalar, belirtildiği gibi, yalnızca içsel olarak bağlayıcıdır. Bunlara uyulmasını sağlayacak dışsal bir kuvvet olmadığında, insanları bunlara uymaya yöneltecek herhangi bir güçten söz edilemez. Yani bunlar ancak vicdanlarda yaşayabilirler. Bu güvenlik doğa durumunda da sağlanamaz; çünkü doğa durumu herkesin herkese karşı savaş durumudur. Tüm insanlar doğa durumunda birbirlerine eşit olduklarına göre, hiçbiri bir diğerine göre daha güvende değildir. O halde insanlar güvenliklerini sağlamak için birleşmeli ve ahitlere ve dolayısıyla doğa yasalarına uyulmasını sağlayacak bir güç oluşturmalılar. Fakat Hobbes'a göre bu güç birkaç kişi veya ailenin birleşmesiyle de oluşturulamaz. Çünkü böyle birleşmeler ancak zafer hırsını ve savaş arzusunu artırır. Hobbes'a göre oluşturulacak güç öyle bir derecede olmalıdır ki, düşmanın mücadeleyi kazanma olasılığı onu harekete geçmekten alıkoyacak şekilde azalmalıdır. Hobbes bunu şöyle

152 Hobbes, ss. 126 – 128.
153 Hobbes, s. 133.

ifade ediyor: “Güvenliğimiz için itimat edebileceğimiz çokluk, herhangi bir sayı ile değil, korktuğumuz düşmana kıyasla belirlenir; ve düşmanın, savaşın sonucunu belirleme şansı, onu teşebbüs etmeye itecek kadar belirgin ve kesin olmadığında bu çokluk yeterli güçte demektir.”[154] Fakat insanların yalnızca bir araya gelmeleri, birleşmeleri yeterli değildir. Bu birliğin aynı zamanda tek bir karar verici merci tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Çünkü insanlar, sahip oldukları gücün nasıl kullanılacağı konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahiptir. Eğer ortak bir karar verici merci bulunmazsa, insanlar birleştirdikleri güçlerini nasıl kullanacakları konusunda bir sonuca varamaz ve böylece kendilerinden daha küçük toplulukların hakimiyeti altına girerler. Ortak bir düşmanın olmadığı yerlerde de çözülüp dağılırlar. O halde insanların yapması gereken, birleşmek ve bu birlikle beraber herkes adına karar verebilecek bir egemen yaratmaktır[155].

Anılan gücü yaratmanınsa tek bir yolu vardır. İnsanlar, bütün güç ve dolayısıyla haklarını tek bir kişiye veya tek bir heyete devrederek bu gücü yaratabilirler. Böylelikle, bu kişi veya heyet failken, herkes bu kişi veya heyetin eylemlerinin amili olur. Bu durumda herkes iradesini ve muhakemesini de bu kişi veya heyete devretmiş olur. Burada bir onay veya rızadan ötesi vardır; Hobbes, şöyle açıklıyor: “(...) herkes herkese, *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum* demişçesine herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte gerçekten birleşmeleridir.”[156]

Görüldüğü üzere, insanlar aralarında anlaşarak bir egemen yaratmakta ve onu, bütün eylemleri için yetkilendirmektedirler. Burada amil – fail ilişkisini göz önünde tutmalıyız. Buna göre verilen yetki dahilinde failin gerçekleştirdiği her edim aslında amile aittir. Burada da kişiler egemeni tüm eylemlerinde yetkilendirdiklerine göre, egemenin gerçekleştireceği her edim özünde uyrukların kendi edimi olarak kabul edilmelidir. Çünkü egemen failken, onun eylemlerinin amili ise uyruklardır. Artık burada bir sözleşme söz konusudur ve bu sözleşme herkesin herkesle yaptığı bir

154 Hobbes, s. 134.
155 Hobbes, ss. 133, 134.
156 Hobbes, s. 136.

sözleşmedir. Sözleşme, lehinde oy verenleri bağladığı gibi aleyhinde oy verenleri de bağlar[157].

Hobbes, egemen gücün sahip olduğu tüm hakları bu kurgusal sözleşmeden çıkarır. Egemenlik bir kere sözleşmeyle yaratıldıktan ve tüm haklar egemene devredildikten sonra artık geri dönüş yoktur. Örneğin uyruklar yönetim biçimini değiştiremeyecekleri gibi egemeni alaşağı da edemezler. Ayrıca egemen, sözleşmeyle bağlı da değildir. Çünkü, sözleşmeyi uyruklar kendi aralarında yapmışlardır. Sözleşme yapılırken henüz bir egemen yoktur. Egemenlik sözleşme ile yaratılır ve yine aynı sözleşme egemenliğin kullanıcısını belirler. Fakat taraflar uyruklardır. Bu yüzden egemenin hakları sosyal sözleşme ile sınırlanmış değildir; zira ortada bir sınırlama yoktur, hak devri vardır. Bu sebeple hiçbir uyruk, egemeni sözleşmeye aykırılıkla suçlayamayacağı gibi egemen fail, uyruk da amil konumunda olduğundan egemenin hiçbir eylemi uyrukları tarafından eleştirilemez de. Egemenin hakları o kadar sınırsızdır ki uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine, hangi düşüncelerin yararlı hangilerinin zararlı olduğuna karar verme yetkisi de egemendedir. Hobbes gerçekten de sosyal sözleşme kurgusuyla bir ölümlü tanrı yaratmaktadır. Egemenin hakları bölünemediği gibi, yok da olmamaktadır[158].

Hobbes, sözleşme kurgusuyla modernitenin çocuğunu, devleti meşrulaştırır. Görüldüğü gibi sözleşmenin yapılmadığı, devletin olmadığı ortam tam bir sivil toplum öncesi dönemdir. Sözleşme hem sivil toplumu hem de onun Tanrısını[159], devleti yaratır. Sözleşme kurgusu sayesinde, herkes tüm hakkını bir egemene devrettiğine göre, herkes egemenin eylemlerinin amili olduğuna göre egemene niçin itaat etmeliyiz sorusunun yanıtı da ortaya çıkar. Egemene itaat etmeliyiz; çünkü onun yaptığı her şey özünde bize aittir. Bu da bir meşruiyet ilişkisinin, modern bir meşruiyet ilişkisinin kurulması anlamına gelir. Hobbes, egemeni tarafı olmadığı kurgusal bir sözleşmeye gönderme ile meşrulaştırır. Böylelikle hukukun kurucusu da egemen olacaktır. Tabii halde şeyleri kendilerine göre yargılayacağımız yasalar

157 Hobbes, s. 137.
158 Hobbes, ss. 137 – 145.
159 “Sivil toplumun Tanrısı” ifadesi Cemal Bâli Akal’a aittir: Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, 4. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

olmadığına göre, hukukun kaynağı da sözleşme ile tüm uyrukların haklarını devralan egemendir.

2.3.2. Spinoza Bir Sosyal Sözleşmeci Midir?

2.3.2.1. Doğa Durumundan Çıkmanın Olanağı

Yukarıda Spinoza'nın hak ve gücü birlikte düşündüğünden bahsedilmişti. Buna göre hakkım gücümün uzandığı yere kadardı. Curley ise bunun basitçe bir özdeşlik olarak algılanmaması gerektiğini, daha doğrusu bu bakışın meşruiyet dışı bir bakış olduğunu ifade etmişti. Eğer bir şeye hakkım olduğundan bahsediyorsam, söylemek istediğim o şeye gücümün yettiğidir; ne eksik, ne fazla. Göreceğimiz üzere Spinoza meşruiyet dışı bu söylemi siyasi iktidarın kuruluşu konusunda da sürdürecek ve ona eleştirel bir bakış açısı getirebilmemizi sağlayacak argümanları ortaya koyacaktır.

Doğa durumu konusunda Spinoza da Hobbes gibi düşündüğü izlenimini verir. Yukarıda da ifade edildiği gibi doğa hiçbir şeyi yasaklamaz, doğada iyi ve kötü yoktur. Hakkım da gücümle eşuzamlı olduğuna göre doğa durumunda gücümün yettiği her şeyi yapabilirim. Doğa durumunda beni sınırlayan herhangi bir aşkın yasa veya ilkeden söz edilemez. Ancak doğa durumunda her şeye hakkım olmasının aslında hakkımın gerçekleşememesi demek olduğu da yukarıda ortaya konmuştu. Çünkü her şeye hakkım varsa bir başkasının da aynı şekilde her şeye hakkı vardır. Hak güçle eşuzamlı olduğuna göre, doğa durumunda bir başkasının benim üzerimde hakimiyet kurmasını engelleyecek herhangi bir yasa söz konusu olamaz. Bu da bu durumun, doğal hakkımın gerçekleşmediği, yalnızca kuramsal bir hak olarak kaldığı bir durum olmasına yol açar. *Ethica*'da doğa durumu hakkında şunları söylüyor Spinoza (EIV-Ö37 Not 2):

> "Her insan üstün bir doğal hakla varolur, dolayısıyla her insan üstün bir doğal hakla kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanan şeyleri yapar. Bu yüzden her insan en yüce doğal hakka göre neyin iyi, neyin kötü olduğuna karar verir, kendi yaradılışına göre kendi çıkarına en uygun olana bakar (bu bölümün 19 ve 20. Önermelerine göre), kendi intikamını alır (III. Bölümün 40. Önermesinin 2. Sonucuna bakın), sevdiğini korumaya, nefret ettiğini yok etmeye çalışır (III.

> Bölümün 28. Önermesine bakın). İşte insanlar aklın kılavuzluğunda yaşamış olsaydı, herkes başkalarına hiç zarar vermeden bu hakkından yararlanabilirdi(...)"[160]

Zelyüt'e göre insan doğası konusunda Hobbes ve Spinoza arasında önemli bir fark vardır. Zelyüt, Spinoza'ya göre, kişinin kendi için iyi olanla başkaları için iyi olan arasında gerçek bir çatışma bulunmadığını söyler. Buna göre Spinoza'nın insanı çatışmacı değil, dayanışmacı ve paylaşmacı bir yapıdadır. Bununla birlikte Zelyüt, doğa durumunun sosyallik öncesi bir durum olmadığını da belirtir. Buna göre ister uygar ister barbar olsun, ister doğa durumunda ister sivil durumda yaşasın, toplumsal olmayan insan yoktur. Doğa durumu toplumsallık öncesi bir durumu imlemez ve Zelyüt, toplumsallık öncesinin insanlık öncesi olduğunu ifade eder; yine de Spinoza'nın doğa durumu tahayyülünde insanların çatıştıklarını dile getirir. Fakat bunun sebebi insanın doğası değildir. Doğa durumunda insanları birbirleriyle savaşmaya yönelten şey tutkularının esiri olarak yaşamalarıdır[161].

Spinoza'ya göre her insan mümkün olduğunca güvenlik içinde ve korkudan uzak yaşamak ister. Fakat gücümün hiçbir ilkeyle sınırlanmadığı doğa durumunda bu mümkün değildir. Bu sebeple Spinoza'ya göre insanların bu durumdan kurtulup daha güvenli ve korkudan uzak bir yaşamı kurmak için bir araya gelmeleri gerekmiştir. Böylelikle birleşen insanlar birlikte hareket ederek her şey üzerindeki haklarını oluşturdukları birliğe aktarmışlar, hakkın artık tek tek her insanın gücü ve iştahıyla değil fakat topluluğun tümünün gücüyle belirlenmesini sağlamışlardır[162]. Spinoza burada sözleşmeci terimlerle konuşmaktadır. Ona göre insanların doğa durumundan kurtulabilmeleri için birbirleriyle bir sözleşmeye, mutabakata varmaları gerekmektedir. Spinoza şöyle ifade ediyor:

> "Dolayısıyla, çok sağlam bir düzenleme yapıp şu konularda kesin bir söz vermeleri gerekti. Her şeyi yalnızca aklın buyruğuna göre yönlendirmek (ki sağduyudan yoksun gözükmek istemiyorsa, hiç kimse buna açıkça karşı çıkmayı göze almaz); insana başkasına zarar verebilecek herhangi bir şey önerdiği ölçüde iştahı dizginlemek; kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamak; son olarak da başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak..."[163]

160 Spinoza, **Ethica**, s. 276.
161 Zelyüt, **Spinoza**, ss. 86, 89, 91.
162 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 232.
163 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 233.

Gördüğümüz gibi Spinoza açıkça sözleşmeci terimlerle konuşmakta – en azından Teolojik-Politik İnceleme'de bunu yapmakta –, insanların bir araya gelip sözleşerek doğa durumundan kurtulduklarını ifade etmektedir. Peki bu Spinoza'yı modern anlamda bir sosyal sözleşme kuramcısı yapmaya yeter mi? Bu sorunun yanıtını ilerleyen satırlarda vermeye çalışacağız.

Spinoza insanların böyle bir anlaşmayı nasıl yaptıklarını açıklarken insan doğasının evrensel yasası olduğunu iddia ettiği bir ilkeden bahseder. Bu ilkeye göre insan, iki iyiden daha iyi olanı, iki kötüden daha az kötü olanı seçer. Yani insan bir şeye ancak şu durumda katlanır: ya daha büyük bir iyilik umuyordur, ya da daha büyük bir kötülükten korkuyordur. Buradaki iyi ve kötü kavramları seçimi yapan kişinin bakış açısına göredir. Bu seçim doğal hakkım gereğidir. Çünkü doğal hak gereği kendime yararlı olduğunu düşündüğüm şeyin peşinden koşar ve bana zarar vereceğinden korktuğum şeyden kaçarım; yani doğa tarafından nasıl belirlenmişsem o şekilde var olmaya çabalarım. Spinoza'ya göre insanlar birbirleriyle böyle bir anlaşma yapmışlarsa, bunu ancak daha büyük bir iyilik umdukları veya daha büyük bir kötülükten korktukları için yapmışlardır. Dolayısıyla daha büyük bir iyilik ummadığım veya daha büyük bir kötülükten korkmadığım anda sözümden dönebilirim çünkü buna gücüm vardır ve gücüm de hakkımla eşuzamlıdır, onunla belirlenir. Spinoza burada bir soyguncu örneği vermektedir. Beni canımla tehdit eden soyguncuya üzerimdeki bütün parayı vermeyi taahhüt edebilirim. Ancak bunu soyguncudan kurtulmak için yapar ve ona yalan söyleyebilirim. Böylelikle dilediğim anda bu taahhüdümden dönebilirim. Spinoza'nın tüm bunlardan varacağı yer şu önemli sonuç olacaktır: anlaşmaların geçerliliği kişiye olan faydasına göre belirlenir. Eğer fayda ortadan kaldırılırsa anlaşma da geçersiz olur ve ortadan kalkar[164]. Spinoza'nın burada Hobbes'tan koptuğunu görmekteyiz. Hatırlanacağı üzere Hobbes'ta anlaşmalara uymak bir doğa yasasıydı ve korkuya dayalı olarak yapılmış olsa bile anlaşma geçerliydi. Hobbes anlaşmalara uymanın aklın bir zorunluluğu olduğunu düşünüyordu. Oysa Spinoza anlaşmanın geçerliliğini kişiye olan yararına göre belirlemektedir. Eğer yararlılık yoksa hiçbir anlaşma geçerli olamaz, hükümsüz kalır.

164 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, ss. 233, 234.

Eğer anlaşmaların hüküm ifade etmesi yararlılıklarına bağlanıyorsa, doğa durumundan bir anlaşmayla çıkmak nasıl mümkün olabilir? Spinoza'ya göre çıkarımın o yönde olduğunu düşündüğüm her an anlaşmadan geri dönebilirim. Gücümün yettiği ölçüde beni engelleyen hiçbir şey yoktur.

Rosenthal bu soruyu yanıtlamak için bir oyun teorisi oyunu olan mahpus açmazına (prisoner's dilemma) başvurmaktadır. Rosenthal öncelikle Spinoza'da iki tür rasyonalite arasında ayrım yapar. Daha doğrusu Spinoza'nın siyaset felsefesinde iki tür bencil insan bulunduğundan bahseder. Bunlardan ilki "geniş anlamda" rasyonel bencil insandır ("broadly" rational egoist). Geniş anlamda rasyonel olan kişi şu iki kriteri de karşılar: 1. daha büyük iyiyi amaçlar ve daha az kötüyü seçer; 2. kendi öz-çıkarını nesnel standartlar çerçevesinde algılar. Yani kendi çıkarının diğerleriyle işbirliğinden geçtiğinin farkındadır. Fakat her insan bu anlamda rasyonel değildir. İnsanlar genellikle iştah ve arzularıyla hareket ederler. Her ne kadar daha iyiyi amaçlamak ve daha kötüden kaçınmak insan doğasının evrensel bir yasası olsa da çoğu insan kendi öz-çıkarının başkalarıyla işbirliğinden geçtiğini düşünmez. Bu sebeple insanların çoğu "dar anlamda" rasyonel bencil kategorisine girer. Dar anlamda rasyonel bencil insan yukarıda belirtilen iki kriterden yalnızca birincisine uyan kişidir. Geniş anlamda rasyonel bencil insan kuramsal açıdan herhangi bir sorun yaratmaz. Zira o zaten kendi çıkarının diğerleriyle oluşturacağı güçbirliğinde yattığını görmektedir. Ancak dar anlamda rasyonel bencil insan bu görüden yoksundur. İnsanların çoğunluğu da geniş anlamda değil fakat dar anlamda rasyonel olduğuna göre – yani kendi çıkarları için belirli oranda hesaplama yapabildiklerine fakat çıkarlarının diğerleriyle güçlerini birleştirmesinden geçtiğini görmediğine göre – doğa durumundan bir anlaşmayla çıkmanın nasıl mümkün olabileceği sorunu ortaya çıkar[165].

Rosenthal bu sorunu ortaya koymak için mahpus açmazı oyununa başvurur. Buna göre doğa durumu bir mahpus açmazıdır. Şimdi, doğa durumunda bulunan, güçleri bakımından eşit ve birinin diğerini etkileyemeyeceği iki insanı düşünelim: A ve B. Bu iki insanın yapabileceği iki şey ve buna bağlı olarak dört olası durum vardır. Ya birbirlerine verdikleri sözleri tutacaklar ya da cayacaklar. Bu olası dört durumdan

165 Michael A. Rosenthal, "Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory", **History of Philosophy Quarterly**, Cilt: 15, Sayı: 4, 1998, ss. 390, 391.

elde edecekleri kazanımı da 1 ve 4 arasındaki bir skalada değerlendirelim – 1 en kötü durumu ifade ederken 4 en iyi durumu ifade etsin. Birinci durumda A verdiği sözü tutmaz ve B tutar. Bu halde A'nın kazanımı 4 iken B'ninki 1 olur. Çünkü A, B'nin ediminden yararlanacak fakat kendisi herhangi bir edim ifa etmek durumunda olmayacaktır. İkinci durumda A verdiği sözü tutar ve bu sefer B tutmaz, böylelikle A 1 alırken B 4 alır. Üçüncü durumda her ikisi de sözlerini tutarlar ve kazanımları 3 olur. Dördüncü ve son durumda ise her ikisi de sözünde durmaz ve bu durumda her ikisinin de kazanımı 2 olur. O halde dar anlamda rasyonel olan kişi için optimum davranış şekli sözünde durmamaktır. Zira sözünde durursa en yüksek 3 en düşük de 1 kazanabilecek ve kazanımı karşı tarafın da sözünde durması ihtimaline bağlı olacaktır. Yani risk almış olacaktır. Ancak eğer sözünde durmazsa kazanımı en yüksek 4 en düşük 2 olacaktır. Bu da anlaşmaya riayet etmemeyi kişi açısından en yararlı davranış biçimi yapmaktadır; her ne kadar anlaşmaya uymak kolektif olarak daha uygun görünse de bu büyük bir risk almak olacaktır. Oysa anlaşmaya uymamak en kötü ihtimal riskini tamamen ortadan kaldırmaktadır[166].

Yukarıda da gösterdiğimiz gibi Hobbes için anlaşmalara uymak bir doğa yasasıydı. Bu ayrıca aklın da bir gereğidir; çünkü karşı taraf edimini yerine getirdiği halde anlaşmaya uymayan kişi doğa durumunda yalnızlığa mahkum olacaktır. Oysa doğa durumunda hayatta kalabilmek için diğerlerinin yardımının gerektiği açıktır, zira doğa durumunda kimse hayatını garanti altına alacak kadar güçlü değildir. Böylelikle anlaşmayı bozan kişinin itibarı zedelenecek, bu kişi diğer kişiler tarafından güvenilmeyecek ve hiçbir ittifakın içine de alınmayacaktır. Rosenthal'a göre Spinoza'nın soruna yaklaşımı bir yönden Hobbes'unkiyle benzeşirken aslında ondan ayrılır. Spinoza anlaşmaları koruyabilmenin yolunun, herkesin sahip olduğu gücü topluma devretmesinden geçtiğini söyler. Böylece oluşturulan birlik üstün gücü elinde tutacaktır. Böyle bir durumda devlet tarafından cezalandırılma korkusu, iki kötüden daha az kötüyü seçme prensibi gereğince, kişiyi anlaşmaya uymaya yönlendirecektir. Fakat insanları böyle bir birliği oluşturmaya ne yönlendirebilir? Sorun budur. Doğa durumunda henüz bir devlet olmadığına göre doğa durumundan çıkmayı sağlayacak anlaşmayı kim icra edecektir? Rosenthal'a göre Spinoza

166 Rosenthal, ss. 391, 392.

Hobbes'un kullandığı ittifak tezini kullanmaktan özellikle kaçınır; çünkü Hobbes böyle yaparak doğa durumuna ileri derecede sosyallik atfetmektedir. Oysa, Rosenthal'in Spinoza okumasına göre, egemen bir güç olmaksızın sosyal yapıların en ilkel hali bile kararsız (unstable) bir yapıda olacaktır. Üstelik, Hobbes'un da ifade ettiği gibi, doğa durumundaki kısmi ittifaklar doğa durumunun sorunlarını çözmeye yetmediği gibi çatışmanın sürmesine de yol açar. Rosenthal'a göre doğa durumundaki insanı egemen bir güç kurmaya iten şey ittifakların yarattığı korkudur. Doğa durumunda bulunan üç kişi düşünelim: A, B ve C. Bu kişilerin her biri diğeriyle üçüncüye karşı birleşme arzusunda olsun. Bu durumda A, B ile C'ye karşı, B, C ile A'ya karşı, C, A ile B'ye karşı birleşme niyetinde olacaktır. Ancak herbirinin ittifakın dışında kalma olasılığı eşittir. Yani herbiri kendisine karşı kurulacak bir ittifaktan korkmaktadır. Her kişi bir ittifak içinde işbirliği yapmak istemekte fakat yine de kendisini dışta bırakan bir ittifakın kurulmasından da korkmaktadır. İşte bu korkunun üstesinden gelmenin tek yolu bu kişilerin hepsini birden içine alacak bir ittifakı yani egemen gücü oluşturmaktan geçer. Böylelikle, Spinoza için, anlaşmaya uyup doğa durumundan çıkmayı sağlayan şey diğer müttefikler karşısında itibar kaybetme korkusu değil, fakat kısmi ittifakların oluşması korkusudur Rosenthal'a göre. Dar anlamda rasyonel insan için en avantajlı seçenek sözünde durmamak gibi görünse de, doğa durumunda yaratılacak kısmi ittifakların arz ettiği tehlike diğerleriyle işbirliğini daha rasyonel bir seçenek konumuna getirmektedir. Böylelikle kişiyi anlaşmaya uymaya yönelten motif, itibarının zedelenmesi korkusu değil fakat doğa durumunda oluşturulacak kısmi ittifakların korkusudur. Her birey diğerlerinin ittifak oluşturup kendisini dışarıda bırakmasından korktuğu için, herkes herkesi kapsayan bir birlik oluşturmak isteyecek, yani egemen gücü kuracaktır[167].

Yine de Rosenthal'e karşı olarak, yukarıda anlatılanların Hobbes ve Spinoza arasında ciddi bir fark yaratmadığı öne sürülebilir. Aynı şekilde, Zelyüt'ün ifade ettiği gibi, doğa durumunun sosyallik öncesi bir durum olmadığı söylenebilir ve bu yüzden Rosenthal'in karşısında konumlanılabilir. Nitekim Rosenthal'in aktarımına göre Curley, Spinoza'nın doğa durumu kavrayışında sosyalliğin bulunduğunu, eksik olanın etkili bir yönetim olduğunu öne sürer[168]. Buna rağmen Spinoza, doğa

167 Rosenthal, ss. 393 – 397.
168 Rosenthal, s. 395.

durumundaki sosyalliğin kararlı (stable) bir yapıda olmadığı konusunda Rosenthal'e hak vermemizi sağlayacak yazılı veriyi de bize sunar: "Bu yüzden, hiçbir toplum, bir siyasi bütün ve bir güç, dolayısıyla da insanların sınırsız arzusunu ve engel tanımayan coşkusunu dizginleyen ve durduran yasalar olmadan varlığını sürdüremez."[169] Bunun sebebi ise, Zelyüt'ün belirttiği gibi, insanların aklın rehberliğinde yaşamaktan ziyade, tutkuların hakimiyeti altında yaşamalarıdır[170]: "Bu bir yana, tabiat insanları, arzuları gerçek aklın yolundan hiç sapmayacak biçimde oluştursaydı, toplumun yasalara hiç ihtiyacı olmazdı."[171] Yine de Spinoza'ya göre toplum zorunlu bir şeydir; çünkü kimse yaşamak için gerekli olan edimleri tek başına gerçekleştirecek imkana ve zamana sahip olamaz[172].

Bu çalışmada aralarındaki asıl farkın, Hobbes sözleşme teorisiyle iktidarı meşrulaştırırken, Spinoza'nın sözleşme terminolojisiyle bir iktidar eleştirisi sunması olduğu gösterilmeye çalışılacaktır.

Curley, Spinoza yorumcularının sıklıkla Spinoza'nın sosyal sözleşmeci tarzının *Teolojik-Politik İnceleme*'de yer almasına karşın buna *Politik İnceleme*'de rastlanmadığına işaret ettiklerini ve buradan Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de sosyal sözleşme düşüncesinden vazgeçtiği sonucunun çıkarılabileceğini belirttiklerini söyler. Bu yorumculara göre Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de sosyal sözleşmeci iken *Politik İnceleme*'de bu tavrından vazgeçmiştir, zira sözleşmeler yalnızca yararlılıkları süresince geçerlidir. Böylelikle egemen, uyruklarını sürekli olarak sosyal sözleşmenin kendi yararlarına olduğu konusunda ikna etmek zorundadır. Eğer uyruklar egemene itaatin kendi yararlarına olduğu konusunda ikna olmazlarsa ortada egemene itaati sağlayacak geçerli bir sözleşme olduğu söylenemez[173].

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşmeci terimlerle konuşurken *Politik İnceleme*'de bundan vazgeçtiğini belirten ve böylelikle bir incelemeden diğerine bir evrim geçirdiğini söyleyen düşünürlerden biri de Alexandre Matheron'dur. Ergün, Matheron'un *Spinoza'da Birey ve Topluluk* (1969) adlı eserinin Spinoza çalışmaları açısından bir dönüm noktası olduğunu ifade etmektedir.

169 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 111.
170 Zelyüt, **Spinoza**, s. 89.
171 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 110.
172 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 110.
173 Curley, **Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan**, s. 324.

Matheron'a göre Spinoza *Teolojik-Politik İnceleme*'de sözleşmeci bir bakış açısına sahiptir; ancak *Politik İnceleme*'ye doğru bir evrim geçirir ve sözleşmeci bakış açısını terk eder. Matheron'a göre *Politik İnceleme*'de "çokluk"un (multitudo), hakkını bir meclise veya bir krala devretmesi ifadesi, halihazırda zaten çokluk, yani kolektif bir varlık olarak bir hakka sahip olduğunu, dolayısıyla ortada zaten bir egemen bulunduğunu ve bu egemenin de çokluk olduğunu gösterir. Dolayısıyla toplum bir sözleşme ile değil, aksine kendiliğinden ortaya çıkmıştır[174].

Curley ise, yorumcuların çoğu noktada haklı olduğunu belirtir. Ancak yine de Spinoza'nın bir eserden diğerine fikrini değiştirdiği görüşünde değildir. Spinoza'nın sözleşmeciliği hakkında, sözleşmeci terimlerle konuştuğu *Teolojik-Politik İnceleme*'de dahi alışılmadık bir şeyler vardır. Bir kere, Spinoza sözleşmelerin geçerliliğini yararlılıklarına bağlamıştır. Sonra, Spinoza'ya göre insanlar doğal hakları gereği hilekar davranabilir ve verdikleri sözü tutmayabilirler. Bunlar göz önünde bulundurulduğunda, Curley'e göre, söz vermek tek başına, egemenin uyruklarına hükmetmesi için gerekli otoriteyi sağlamaz. Spinoza, insanların verdikleri sözlere güvenilmesi için, söze başka bir şey eklenmesinin gerekli olduğunu belirtir[175]. Curley, söze eklenmesi gereken bu başka şeyin, sözleşmelerin uygulanmasını mümkün kılacak güç ve iradede bir egemenin bulunması olduğunu söyler[176].

Spinoza'ya göre doğal hakla çelişmeksizin bir toplum oluşturabilmenin yegane yolu, herkesin sahip olduğu gücünü topluma devretmesidir. Böylelikle üstün güç toplumda olacak ve bu sayede toplum herkesin üzerinde hak sahibi olacaktır, güç hakla eşuzamlı olduğu için. Aynı şekilde buyruk verme hakkı da yalnızca güç elde tutulduğu müddetçe mümkün olabilecektir. İşte Spinoza'ya göre böyle bir toplumun hakkına demokrasi denir. Tüm güç toplumun kendisine devredildiği için de demokrasi, doğa durumuna en yakın yönetimdir ve orada herkes tıpkı doğa durumundaki gibi eşit kalır[177].

174 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, ss. 155 – 163.
175 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 234.
176 Curley, **Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan**, ss. 324, 325.
177 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, ss. 234, 236.

2.3.2.2. Doğal Hakkın/Gücün Devri

Şimdi bu devrin kapsamına bakalım. Spinoza, üstün gücün hiçbir yasayla bağlı olmadığını ancak herkesin her konuda ona itaat borçlu olduğunu söyler. Çünkü herkes kendini savunma hakkını üstün güce devretmiştir. Eğer bazı şeyleri bu devirden saklamak isteselerdi bunu korumanın yolunu da bulmaları gerekirdi. Ancak bunu yapamadıkları (veya yapmadıkları) için insanlar sahip oldukları hakkı üstün güce devretmişlerdir. Ayrıca Spinoza, üstün güç en saçma buyrukları vermiş olsa bile, bunlara uyulmasının aklın bir gerekliliği olduğunu belirtmektedir, iki kötüden daha az kötünün seçilmesi prensibi gereğince. Yine de demokratik bir siyasi bütünde saçmalıktan korkmaya gerek olmayacaktır. Zira herkesin aynı saçmalık üzerinde hemfikir olması zordur. Ayrıca üstün gücü elinde tutanlar, yalnızca bu gücü elde bulundurdukları süre boyunca insanlara buyurma hakkına sahip olurlar. Bu gücü de kaybetmemek için yapmaları gereken şey, siyasi bütünün korunması ve ortak çıkarın, ortak iyinin gözetilmesi yönünde hareket etmektir[178]. Görüldüğü gibi Spinoza ortak iyi kavramına başvurmaktadır. Fakat bunu yaparken siyasi iktidarı meşrulaştırmamaktadır. Aksine, Del Lucchese'ye göre, Machiavelli kadar açıkça olmasa da onunkine benzer bir şekilde ortak iyi kavramının ideolojik kullanımını eleştirir. Spinoza'da ortak iyi kavramı siyasi iktidarı doğrulayan bir kavram değil, siyasi iktidarın, kendi varlığını korumak istiyorsa sürekli sağlamak zorunda olduğu bir koşuldur[179]. Del Lucchese bu hususu şöyle ifade ediyor:

> "Ortak iyi egemenin eylemlerini ne *a priori* olarak meşrulaştırır, ne de politik topluluğu birbirine bağlar. Daha ziyade, ortak iyinin sürekli ispatlanması ve ortak eylemle yaşam bulması gerekir. İşte bu yüzden devletin istikrarlılığı, her an, uyruklarından elde edebildiği konsensüsün derecesiyle orantılıdır."[180]

Benzer şekilde Curley de yönetenin yönetebilmesinin koşulunun, uyrukların buyruklara uyarak, yöneticiye gösterdikleri rıza olduğunu ifade eder[181].

Her ne kadar Spinoza doğal hakkın kuramsal olmaktan çıkıp edimsel hale gelebilmesi ve herkesin güvenlik içinde yaşayabilmesi için bireyden topluma bir hak

178 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 235.
179 Del Lucchese, ss. 65 – 74.
180 Del Lucchese, ss. 73, 74.
181 Curley, **Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan**, s. 326.

devrini ve böylelikle bir üstün gücün yaratılması gerektiğini belirtiyorsa da bu devrin sınırsız olamayacağını ifade eder. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVI. bölümünde herkesin tabii hakkını üstün güce devretmesi gerektiğini, böylece üstün gücü elinde tutanların her şeye hakkı olduğunu söyler. Fakat devam eden XVII. bölümde ise, bu şekilde mutlak bir hak devrinin sadece kuramsal açıdan mümkün olabileceğini, uygulamada kimsenin doğal hakkından tümüyle vazgeçemeyeceğini ifade eder. Çünkü doğal hakkın tümüyle devri insanı insan olmaktan çıkarmak olacaktır ve bu durum doğanın zorunluluğuna aykırıdır. Örneğin Spinoza, kimsenin sevdiği bir kimseden nefret etmeye zorlanamayacağını, üstün gücü elinde tutanın buna gücünün yetmeyeceğini dile getirir. Kısacası, her istediğini yapabilecek bir üstün güç kuramsal açıdan belki mümkün olsa da uygulamada hiçbir üstün güç her istediğini yapabilecek kadar sınırsız bir güce sahip değildir. Bu durum deneyimden de ortaya çıkar: "Çünkü insanlar hiçbir zaman, haklarından, o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir."[182] Böylelikle şu ortaya çıkar ki, üstün gücü ellerinde tutanlar, hiçbir zaman, istedikleri her konuda mutlak bir güce sahip olamazlar[183]. Spinoza bunu belirttikten sonra Yahudi tarihinden örnekler vererek şunu ifade eder: siyasi gücü elinde tutanın yararı, yaptığı her şeyi yürürlükteki ve herkes tarafından açıkça tanınan yasalar uyarınca gerçekleştirmesinden geçer. Bu durum özellikle yasaları yorumlama hakkı siyasi iktidarı elinde tutanlardan bağımsızlaştığında ortaya çıkar. Çünkü siyasi iktidarı elinde bulunduran kişi, bir hukuksuzluk yapmış olsa bile, eğer yasanın yegane yorumcusuysa, yaptığı şeyin yasal olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ancak yasayı yorumlama işlevi siyasi gücü elinde tutandan bağımsızlaşmışsa, bu durum ortadan kalkar. Böyle bir durumda yöneten, yönetme gücünü elinde tutmak istiyorsa, eylemlerini yasaya uygun hale getirmeli ve böylelikle halkın saygısını kazanmalıdır. Halkın saygısını kazanmak önemlidir, çünkü Spinoza'ya göre "uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hakimiyetin de sahibidir."[184]

182 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 243.
183 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 245.
184 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, ss. 244, 254.

2.3.2.3. İktidarın Sınırı ve Sözleşme Söylemi

Spinoza, kimsenin doğal hakkından bütünüyle vazgeçemeyeceğini belirtir, fakat siyasi iktidara ibadetin dışsal şeklini bile düzenleyebileceği kadar geniş bir alan yaratır. Peki siyasi iktidarın karışamayacağı alan nedir? Doğal hakkımdan vazgeçmemin sınırını ne oluşturur? Başka bir deyişle, vazgeçilmesi kişiyi insan olmaktan çıkaracak ölçüde kişiye bağımlı olan o hak hangisidir? Spinoza'ya göre bu hak, istediğini düşünme ve düşündüğünü söyleyebilme hakkıdır. Bu bağlamda siyasi iktidar kişileri belirli şeyleri düşünmeye zorlayamayacağı gibi, kişilerin Tanrı hakkındaki görüşlerine de karışamaz. Zira bunlar insanların isteseler bile vazgeçemeyecekleri haklarıdır[185]. Gerçekten de düşünce içsel bir durumdur. Kimse bir başkasının kafasından geçenleri bilemeyeceği gibi bunlara müdahale de edemez. Bu bağlamda Akal'a göre inanç ve düşünce özgürlüğü Spinoza'da pratik öneme sahip özgürlük kategorileri değildir. Çünkü zaten bunlara istense de müdahale edilemez, inanç ve düşünme salt içsel bir konumdadır. Bu sebeple Akal, Spinoza'da uygulanabilir özgürlüğün, bu özgürlüğün kısıtlanabileceği bir durumda söz konusu olabileceğini söyler. Böylelikle uygulanabilir nitelikteki ve esas sorunu teşkil eden özgürlük ifade özgürlüğüdür; çünkü ancak ifade özgürlüğü kısıtlanma veya engellenme tehlikesiyle karşı karşıyadır[186].

Spinoza, düşündüğünü söyleme özgürlüğünün hiçbir devlette bütünüyle kısıtlanamayacağını belirtir. Bir kere böyle bir şey doğaya aykırıdır. Yukarıda yasanın sınırının asla doğanın düzeninin ötesine ulaşamayacağını belirtmiştik. Yani yasa, doğal zorunlulukla belirlenen hiçbir şeyi tersine çeviremez; çünkü böyle bir yasa uygulanamaz. Zira yasa, insani bir karardır ve her insan Doğanın bir parçası olarak onun tarafından belirlenmiştir. Bu bakımdan ifade özgürlüğünün engellenmeye çalışılması da öncelikle doğaya aykırıdır. EIII-Ö2'ye düştüğü notta şöyle der Spinoza: "(...) susmak da konuşmak da insanın elinde olsaydı bu dünya sahiden çok daha mutlu bir dünya olurdu. Ama yaşam bize defalarca göstermiştir ki, insan dilinden başka her şeye daha çok hâkim ve başka her şeyi yapabiliyor da bir tek

185 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 283.
186 Akal, **Varolma Direnci Ve Özerklik**, ss. 59, 60.

arzularına gem vuramıyor."[187] Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi insanın düşündüğünü söylemesi veya söylememesi insanın elinde olan bir şey değildir, doğanın zorunluluğu tarafından belirlenir. En azından buradan, ifade hürriyetinin mutlak anlamda kısıtlanmasının mümkün olamayacağı sonucu çıkar. Şüphesiz bazı siyasi bütünlerde yöneticiler, uyruklarının ifade özgürlüklerini mutlak bir kontrol altında tutmak isteyebilir, hoşlarına gitmeyen ifadelerde bulunan uyrukları düşman ilan edip cezalandırabilirler. Ancak Spinoza'ya göre bu, uzun vadede siyasi bütünü bir felakete sürükler. Bu açıdan bakıldığında Spinoza, siyasi gücü ellerinde tutanların böyle bir şey yapmaya hakları olmadığının da söylenebileceğini belirtir. Çünkü yukarıda da ifade edilmiş olduğu gibi siyasi bütünün hakkı onun var olma gücüyle belirlenir ve edim uzun vadede bu güce aykırıysa, bu edimi gerçekleştirme gücünün, dolayısıyla hakkının olduğundan söz edilemez. Böylelikle Spinoza, düşündüğünü söyleme özgürlüğünü uyrukların elinden alan bütünü, en şiddetli siyasi bütün olarak tanımlayacaktır. Bu özgürlüğün yerine getirilmemesi devletin amacına da aykırıdır. Zira Spinoza'ya göre devletin amacı insanları birer otomata dönüştürmek değil, üstün gücün olmadığı yerde hakimiyet sürecek güvensizlik ve korkudan insanları kurtarmak, onların özgür aklı kullanmalarını temin etmektir. Yani son tahlilde devletin amacı özgürlüktür. Üstelik insanlar doğal haklarını devrederken yaptıkları şey tüm haklarını devretmek de değildir. İnsanlar akıl yürütme ve yargıda bulunma haklarını kendilerinde tutmuş, yalnızca kendi kararlarına göre davranma haklarını devretmişlerdir. Çünkü herkesin kendi yargısı farklıdır ve eğer herkes kendi kararına göre davranma gücünü (dolayısıyla hakkını) devretmiş olmasaydı barış içinde yaşamak mümkün olmazdı. Ancak tekrar edelim ki burada devredilen hak herkesin kendi yargısına göre hareket etmesi hakkıdır, yoksa herkesin kendince akıl yürütme ve yargılama hakkı devredilmemiştir[188].

Ancak Spinoza'da ifade özgürlüğü de sınırsız değildir. Burada Spinoza'nın çizdiği sınır, kendi kararına göre eylemek gücünün topluma devredildiği sözleşmedir. Spinoza'ya göre öyle fikirler vardır ki, savunulmaları ancak sözleşme öncesi duruma dönülmesiyle mümkündür. Spinoza yine de bu tarz düşüncelerde asıl tehlikeli olanın,

187 Spinoza, **Ethica**, s. 156.
188 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, ss. 284, 285.

düşüncenin kendisinden ziyade içerdiği eylem olduğunu belirtmekten geri kalmaz. Spinoza şöyle ifade ediyor:

> "Örneğin biri şunları düşünebilir: Üstün güç kendi hakkına dayanmamaktadır; hiç kimse verdiği sözü yerine getirmek zorunda değildir; her insan kendi iradesine göre yaşamalıdır. Ya da sözkonusu antlaşmaya doğrudan aykırı herhangi bir başka şey... Bunları düşünen bir kışkırtıcıdır; vardığı yargı ve sahip olduğu fikirlerin kendilerinden çok, böyle yargıların içerdiği eylem yüzünden... Çünkü tam da bu fikre sahip olduğu için, üstün güce verdiği sözden üstü kapalı ya da açık olarak dönmüş olur. Bu nedenle, antlaşmanın bozulması, intikam, öfke, vs. içermeyen diğer fikirler kışkırtıcı değildir."[189]

Fakat anlaşmaların geçerliliğini onların yararına bağlayan bir düşünürün bu sözleri çelişik görünebilir. Spinoza direnme hakkından bahsetmez. Ancak şiddete dayalı bir yönetimin uzun süreli olamayacağını da Seneca'ya referansla belirtir. Belki de şu şekilde düşünebiliriz: Evet anlaşmaların geçerliliği yararlarına bağlıdır ancak iki kötüden daha az kötüyü seçmemizi söyleyen akıl sosyal sözleşmeye uymamız gerektiğini ifade eder. Ancak siyasi iktidarın da sözleşmenin yararını sürekli yeniden ispatlaması gerekir[190].

Akal, *Teolojik-Politik İnceleme*'deki sözleşme söyleminin Spinoza'yı Hobbes, Locke ve Rousseau'dan farklı kıldığını, onlar karşısında çizgidışı bir konuma oturttuğunu belirtir. Akal'a göre tüm sözleşmeciler içinde kurgusal olmayan tek sözleşmenin Spinoza'nın sözleşmesi olduğu söylenebilir. Buna göre Spinoza'da sözleşme, toplumun kurgusal bir oluşumunu değil, insanların doğal güçlerinin sayısal birlikteliğini, önü ve sonu olmayan sosyal birlikteliği ifade eder. Yani Spinoza'nın sözleşmesi kurgusal bir birliği ifade etmez, burada söz konusu olan bedenleri ve güçleriyle bir araya gelmiş, bir güçbirliği oluşturmuş tekil varlıklardır. İnsani güçlerin sayısal birliği... Böylelikle insanlar aslında haklarını (güçlerini) kimseye devretmeden onların sahibi olarak kalırlar, zira hak güçle belirlendiği ölçüde devredilebilir nitelikte değildir. Ortada bir devir olmadığına göre geleneksel anlamda bir sözleşmenin de olmadığını belirtir Akal. Böylelikle Akal'a göre sözleşmenin yokluğu ulusun yokluğuna, ulusun yokluğu modern meşruiyet ilişkisi olan egemenliğin yokluğuna götürecektir. Bu da, yine Akal'ın ifadesiyle, Machiavelli'yi

189 Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, s. 287.

190 Del Lucchese, Matheron'un bu bağlamda "anlık konsensüalizm"den bahsettiğini söyler; Rizk de aynı şekilde, Matheron'un bu hususu "anlıkçı sözleşmecilik" olarak adlandırdığını belirtir. Del Lucchese, s. 74, 55 numaralı dipnot; Rizk, s. 209.

hatırlatır ve Spinoza'yı meşruiyet dışı bir düşünür yapar. Spinoza'da sözleşme, doğa durumundaki eşitliğe en yakın durum olan demokrasinin kuruluş koşuludur. Kurgusal olmayan fakat gerçek bir sayısal toplamı, güçlerin biraradalığını imleyen sözleşme aracılığıyla kurulan düzen olarak demokrasi ise, doğal olanın başka bir düzlemde devamı olarak adlandırılacaktır Akal tarafından[191].

Zelyüt de Spinoza'da bir sözleşme ile hak devrinin mümkün olamayacağını öne sürer. Zelyüt'e göre Spinoza da Hobbes gibi güç ile hakkı özdeşleştirir. Fakat bu iki düşünürün güçten anladıkları bütünüyle farklıdır. Spinoza, insanın gücünden, aklı kullanma gücünü anlar ve bu güç Doğa'nın gücü hilafına kullanılmaz, der Zelyüt. Böyle olunca da insanın doğal gücüne, dolayısıyla doğal hakkına yabancılaşması ve bunları devretmesi mümkün değildir. Siyasi yapı bir sözleşme ile değil, insan doğasının zorunluluğuyla tarihsel süreç içinde oluşmuştur[192].

Ergün ise *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Ethica*'nın birlikte ele alınması sonucunda Spinoza'nın bir sözleşmeci olarak düşünülemeyeceğini belirtir. Üstelik bu iki çalışma beraber okunduğunda Spinoza'nın, meşruiyet dışı konumuyla, bir devlet kuramcısı olmadığını söyler Ergün ve bu doğrultuda *Teolojik-Politik İnceleme'*nin XVI. bölümünde yer alan *pactum* kavramının herhangi bir birlikteliği değil, demokratik örgütlenmeyi imlediğini ifade eder. Ancak Ergün'e göre, *Politik İnceleme*'de Spinoza bir devlet kuramcısına dönüşür ve söz konusu eserde sosyal sözleşme düşüncesi, sanılanın aksine, yer alır[193].

Görüldüğü gibi Spinoza sözleşmeci terimlerle konuşmaktadır, özellikle *Teolojik-Politik İnceleme* bize Spinoza'nın bir sosyal sözleşme teorisyeni olduğunu düşündürecek verilere sahiptir. Kaldı ki yalnızca *Teolojik-Politik İnceleme'*de değil, *Politik İnceleme'*de de Spinoza, "halkın hakkını bir meclis ya da bir insana devrettiği sözleşmeler"den bahseder[194]. Öte yandan onun düşüncesi alışılagelmiş sosyal sözleşme kuramlarıyla, özellikle dönemdaşı Hobbes'un kuramıyla örtüşmez. Spinoza birçok yerde Hobbes'tan farklı yönde seyreder. Örneğin Jarig Jelles'e yazdığı Mektup 50'de Hobbes ile arasındaki farkın, Hobbes düşüncesinin aksine, kendi

191 Akal, **Varolma Direnci Ve Özerklik**, ss. 113 – 116.
192 Zelyüt, **Spinoza**, s. 93.
193 Ergün, **Modern Siyasi-Hukuki**, ss. 137, 164, 165.
194 Spinoza, **Politik İnceleme**, s. 38.

felsefesinde doğal hakkın sivil durumda da korunması olduğunu belirtir. Üstelik hak güçle sıkı bir ilişki içerisine sokulur ve bunlar birbirinden ayrılmaz. Spinoza'nın, insanların biraraya gelerek güçlerini ve haklarını toplumun tümüne devretmeleri gerektiği düşüncesi ilk anda akla onun bir sosyal sözleşmeci olduğu fikrini getirir. Ancak ardından hakkın bedenden ayrılamayacağını, yapılan devrin niteliğinin yalnızca kendi kararına göre davranma niyetinden vazgeçmek olduğunu belirten Spinoza, bilinen anlamıyla bir sosyal sözleşmeci olmadığını düşündürecektir. Üstelik Spinoza hiçbir zaman meşrulaştırıcı bir söylemde de bulunmaz. "Hakkım gücümün uzandığı yere kadardır" derken edimimi yargılayabileceğim aşkın bir odağın olmadığını ifade eder. Öte yandan siyasi iktidarın istikrarını da yurttaşların ortak yararına bağlar ve sözleşmelerin geçerliliğini yararlılıklarıyla sınırlı tutar. Tüm bunlar birarada ele alındığında Spinoza'nın kuramının, sosyal sözleşmeci olarak düşünülsün veya düşünülmesin, iktidarı belirli sınırlar içinde tutmaya çalışan, demokratik yapılanmayı öne çıkaran bir siyasi iktidar eleştirisi olarak okunabileceği sonucuna varılabilir. Siyasi örgütlenmenin amacı korkudan uzak ve özgür bir şekilde yaşamaksa ve siyasi iktidarın varlığı her an yeniden kurulan bir yurttaşlar konsensüsüne bağlıysa, burada Spinoza'nın siyasi iktidara bir sınır çizdiğini söyleyebiliriz. Muktedir, Hobbes düşüncesinin aksine bir "ölümlü Tanrı" değildir. Varlığı onu var edenlere, yani demokratik olarak biraraya gelmiş, güçlerini ve dolayısıyla haklarını birleştirmiş tekil varlıklara bağlıdır.

SONUÇ

Artık çalışmanın sonuna gelmiş bulunuyoruz. Bu çalışmada amaçlanan, Spinoza'nın siyaset felsefesinde sosyal sözleşme düşüncesinin izini sürmek ve bu düşüncenin Spinoza felsefesindeki işlevine değinmekti. Bunu yapmak için de öncelikle onun genel felsefesine değinildi.

Amaçlanan sonuca ulaşmak için öncelikle Spinoza düşüncesinin genel hatları incelendi. Buna göre Spinoza'da her şey zorunlulukla belirlenir. Tanrı, var olan tek töz olarak zorunlulukla var olur ve kendi zorunluluğuyla hareket eder. Kendi doğasının zorunluluğuyla hareket etmesi bağlamında Tanrı, özgür varlıktır. Burada kilit kavram zorunluluktur. Tanrı dahi zorunluluğun pençesinden kurtulamaz. Üstelik Spinoza düşüncesinde Tanrı var olanlara aşkın bir konumda da değildir. Tanrı yaratmaz, tüm var olanlar ondan zorunlulukla çıkarlar. Bu bağlamda Tanrı, Doğa ile özdeşleştirilmiştir, *Deus sive Natura*. Tanrı yaratmadığı gibi kural da koymaz. Kısacası Tanrı bir yasakoyucu değildir. Bu da Spinoza'nın içkinlikçi yanını ortaya koyar.

İnsan da Tanrıdan zorunlulukla çıkan sınırlı bir var oluş, bir modustur. Bu açıdan o da Doğanın bir parçasıdır ve Doğanın sahip olduğu güçten pay almıştır. İyi ve kötü ayrımı yalnızca insani bakış açısından söz konusudur, Doğanın bakış açısından böyle bir ayrımdan söz edilemez. Doğada edimleri kendilerine göre yargılayacağımız aşkın ilkeler yoktur. Tanrıyı yasakoyucu konumdan indiren, onu Doğayla özdeşleştiren ve iyi ile kötünün yalnız insani bakış açısından söz konusu olabileceğini ifade eden Spinoza düşüncesi hukuki pozitivist bir düşüncedir. Spinoza bir tabii hukuk karşıtı olarak konuşur. Denebilir ki o, tabii hukuku tabii hukukun kavramlarıyla vurmaktadır. İnsan artık soyut bir özle değil, somut bir güçle, Doğa tarafından belirlendiği şekilde var olma çabası olarak *conatus*la tanımlanmaktadır. İnsanı insan yapan eyleme gücü (*potentia agendi*) olmuştur. Bunun sonucunda hak da ister canlı ister cansız olsun tekil varlığın gücüyle belirlenir hale gelmiştir. Bu düşünce tekil varlığın bedenine odaklanmış bir düşüncedir.

İnsanların niçin biraraya gelip siyasi bütünler oluşturduğu sorusu da bu felsefede yer bulmuştur. Bu soruya Spinoza'nın verdiği yanıt ise geçmişten bugüne

çeşitli ve kimisi birbiriyle uyuşan, kimisi uyuşmayan farklı okumalara kapı açmıştır. Bu çalışma da kendince bir Spinoza okumasıdır. Bu çalışmanın tezine göre Spinoza, sözleşmeci olarak adlandırılmasına yol açan verileri fazlasıyla sunar. Ancak yine de aceleci davranmamak gerekmektedir. Evet Spinoza herkesin sahip olduğu tüm gücü (dolayısıyla hakkı) topluma devretmesi gerektiğini ve böylelikle kurulan yapının da demokrasi olarak adlandırıldığını söyler; ancak anlaşmaların geçerliliğini de yararlılıklarına bağlar. Üstelik doğal hak güçle belirlendiğine göre ondan bütünüyle vazgeçmek de mümkün olamayacaktır. Kaldı ki Spinoza devredilen şeyin hak değil, kendi yargısına göre eyleme keyfiyeti olduğunu da ekler. Demokratik bir toplumda yöneticinin bize saçma görünen buyruklarına dahi uymamız gerektiğini belirten Spinoza saçmalığa da bir sınır çizer. Demokratik bir yapılanmada çokluğun aynı saçmalık üzerinde uzlaşması zordur. Dahası yönetenler, yönetme hakkına ancak yönetme gücünü ellerinde tuttukları sürece sahiptir. Hiçbir toplum da salt kaba kuvvetle yönetilemeyeceğine göre, yöneticinin uyruklarda uyandırması gereken duygu korkudan ziyade saygı olmalıdır. Sözleşmelerin geçerliliğini yarara, siyasi iktidarın istikrarını çokluğun ortak iyiliğine ve tekil varlıkların her an yeniden kurulan konsensüsüne bağlayan Spinoza düşüncesinin meşruiyet dışı bir düşünce olduğu açıktır. Tüm bunlar birlikte ele alındığında, bu çalışmayı doğuran okumaya göre, Spinoza’nın, sözleşme terminolojisiyle ifadesini bulan kuramı, siyasi iktidarı meşrulaştırma amacı gütmek bir yana, bu kuram bir siyasi iktidar eleştirisi olarak okunmaya müsaittir. Spinoza, sözleşme terminolojisini kullanarak siyasi iktidarı meşrulaştırmaz, aksine onun sınırlarını çizer ve onun varlık koşulu olarak tekil varlıkların birliğinin yararını ortaya koyar; zira ortada beden ve ona sıkı sıkıya bağlı, bedenin gücü olarak hak vardır. Denebilir ki o, sosyal sözleşme terminolojisini kullanarak sözleşme kuramlarının ötesine geçer ve meşrulaştırıcı değil eleştirel bir pozisyon alır. Bu açıdan bakıldığında Spinoza düşüncesinin bir siyasi iktidar eleştirisi olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, 4. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

Akal, Cemal Bâli, **İktidarın Üç Yüzü**, 4. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009.

Akal, Cemal Bâli, **Varolma Direnci ve Özerklik – Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, 2. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010, (Varolma Direnci Ve Özerklik).

Arıcan, Musa Kazım, **Panteizm, Panenteizm ve Ateizm Bağlamında Spinoza'nın Tanrı Anlayışı**, Hece Yayınları, Ankara, 2015, (Spinzoa'nın Tanrı Anlayışı).

Arıcan, Musa Kazım, **Spinoza Felsefesi Üzerine Yazılar**, Divan Kitap, İstanbul, 2015.

Aristoteles, **Kategoriler**, çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2016.

Aristoteles, **Metafizik**, çev. Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Arslan, Ahmet, **Felsefeye Giriş**, 23. Baskı, Adres Yayınları, Ankara, 2016.

Balanuye, Çetin, **Spinoza: Bir Hakikat İfadesi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Bennett, Jonathan, "Teleology and Spinoza's Conatus", **Midwest Studies in Philosophy**, Cilt: 8, Sayı: 1, 1983, ss. 143 – 160.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Curley, Edwin, “Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan”, **The Cambridge Companion to Spinoza**, ed. Don Garrett, Cambridge University Press, New York, 1996, ss. 315 – 342.

Curley, Edwin, **Spinoza’s Metaphysics**, Harvard University Press, Cambridge, 1969.

Deleuze, Gilles, **Spinoza: Practical Philosophy**, çev. Robert Hurley, City Light Books, San Francisco, 1988.

Deleuze, Gilles, **Spinoza Üzerine On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara, 2000.

Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Durkheim, Emile, **Durkheim’s Philosophy Lectures**, ed. Neil Gross/Robert Alun Jones, Cambridge University Press, New York, 2004.

Ergün, Reyda, “Benedictus (Baruch) de Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi”, **Kral-Devletten Ulus-Devlete,** yaz. Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı ve Reyda Ergün, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2009, (Spinoza), ss. 11 – 100.

Ergün, Reyda, **Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, (Modern Siyasi-Hukuki).

Hobbes, Thomas, **Leviathan**, çev. Semih Lim, 12. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

Kuçuradi, Ionna, “Aristoteles’in Ousia’sı ve Substans Kavramı”, **Özne**, Aristoteles Özel Sayısı (2. Baskı), Kasım 2016, ss. 53 – 62.

Lucchese, Filippo Del, **Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk**, çev. Orkun Güner, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Nadler, Steven, **Spinoza's Ethics An Introduction**, Cambridge University Press, New York, 2006.

Rizk, Hadi, **Spinoza'yı Anlamak,** çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.

Rocca, Michael Della, **Spinoza**, Routledge, New York, 2008.

Rosenthal, Michael A., "Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory", **History of Philosophy Quarterly**, Cilt: 15, Sayı: 4, 1998, ss. 389 – 409.

Shein, Noa, "Spinoza's Theory of Attributes", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013 Edition)**, (Ed. Edward N. Zalta), https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/spinoza-attributes/, (15.06.2017).

Spinoza, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Spinoza, **Complete Works**, çev. Samuel Shirley, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 2002.

Spinoza, Benedictus de, **Ethica**, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2012.

Spinoza, **Kısa İnceleme**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Spinoza, **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.

Spinoza, Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, 3. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2012.

Spinoza, Benedictus de, **The Collected Works of Spinoza**, çev. Edwin Curley, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1985.

Spinoza, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, 4. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Villanova, Marcelo Gross, "Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak", **Spinoza Günleri 2**, der. Reyda Ergün, Cemal Bali Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 103 – 111.

Zabcı, Filiz, "Spinoza ve Locke: Siyasal Özgürleşmeden Bireysel Özgürlüğe", **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, ed. Mehmet Ali Ağaoğulları, 6. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 457 – 506.

Zelyüt, Solmaz, **Dört Adalı – Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, 3. Baskı, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2012, (Dört Adalı).

Zelyüt, Solmaz, **Spinoza**, 3. Baskı, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.