

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN HAKLARI HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME'DE YASA'NIN KAYNAĞI PROBLEMİ
VE
DİN – İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ İLİŞKİSİ

Fatih Abdullah Kızıldaş

114614027

Prof. Dr. Cemal Bâli Akal

İSTANBUL

2017

TEOLOJİK – POLİTİK İNCELEME'DE YASA'NIN KAYNAĞI PROBLEMİ

VE

DİN – İFADE ÖZGÜRLÜĞÜ İLİŞKİSİ

**PROBLEM OF THE ORIGINS OF THE LAW IN THEOLOGICAL POLITICAL
TREATISE AND RELIGION – FREEDOM RELATIONS**

Fatih Abdullah Kızıldaş

114614027

Tez Danışmanı

**: Prof. Dr. Cemal Bâli Akal
(İstanbul Bilgi Üniversitesi)**

Jüri Üyesi

**: Prof. Dr. M. Türker Armaner
(Galatasaray Üniversitesi)**

Jüri Üyesi

**: Yrd. Doç. Dr. Reyda Ergün
(Kadir Has Üniversitesi)**

Tezin Onaylandığı Tarih

: 29.09.2017

Toplam Sayfa Sayısı

: 137

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Spinoza
- 2) Teolojik Politik İnceleme
- 3) Yasa'nın Kaynağı Problemi
- 4) İfade Özgürlüğü
- 5) Ontoloji ve Yasa

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Spinoza
- 2) Theological Political Treatise
- 3) Problem Of The Origin Of Law
- 4) Freedom of Expression
- 5) Ontoloji ve Yasa

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:SPİNOZA'DA ONTOLOJİK ÖRGÜ: YASA'NIN ÖNKOŞULU ...	11
1.1. İLK NEDENLER TEORİSİ: DEUS SIVE NATURA.....	11
1.1.1 Töz Kavramı	11
1.1.2 Yüklem ve Tavrılar Arasındaki İlişki.....	13
1.1.3 Doğa: Natura Naturans ve Natura Naturata İlişkisi.....	16
1.2 ANTROPOMORFİK TANRI TAHAYYÜLÜ	18
1.2.1 Zorunluluk Ve Nedensellik.....	18
1.2.2 İrade Karşıtlığı.....	20
1.2.3 Ereksellik Yanılgısı.....	27
1.3 TEKİLLİK KAVRAMI: ZİHİN VE BEDEN ARASINDAKİ İLİŞKİ	30
1.3.1 Zihin ve Beden Özdeşliği: Tekillik Kavramı ve Çokluk	30
1.3.2 Conatus Kavramı	40
1.3.3 Conatus ve Güç - Hak, Özdeşliği	46
İKİNCİ BÖLÜM:TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME	50
2.1 YASA ÇEŞİTLERİ VE ARALARINDAKİ İLİŞKİLER.....	50
2.1.1 Deus sive Natura: Evrensel Yasa	50
2.1.2 Evrensel Yasa ve Conatus, Güç - Hak Özdeşliği İlişkisi	53
2.1.3 İnsani Buyruk Olarak Yasa: Hukuk ve Zorunlu Toplumsallık	57
2.1.4 Toplumda Mevcut Yasa'nın Somut Görünüş Biçimleri: Yahudi Siyasi Bütünlerine İlişkin Varyantlar	64
2.2 TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME'DE MEVCUT YÖNTEME GENEL BİR BAKIŞ.....	74
2.2.1 Teolojik Politik İnceleme ve Yasa'nın Ontolojisi.....	74
2.2.2 Kutsal Kitap ve Tefsir Teorisi	79
2.3 DİNİN SİYASİ BÜTÜN İÇERİSİNDEKİ KONUMU	92
2.3.1 Evrensel Etik ya da Evrensel Yasa'ya İlişkin Olan	92
2.3.2 Modern Siyasi Bütün İçerisinde Din - İfade Özgürlüğü İlişkisi.....	101
2.3.3 Modern Siyasi Bütünde İfade Özgürlüğü: Kapsamı ve Siyasi Bütün Bakımından Sınırlılığı.....	106
§ SONUÇ	113
KAYNAKÇA.....	119

§ ABSTRACT

The main objective of this thesis is showing that the evaluation norm of the Freedom of Expression notion on the parallel of law basis problematic in Spinoza's Theological – Political Treatise.

To indicate that, as such approachment involves two aspects. Begin with, in Spinoza's thought it is the necessity that some cognitive make its ontology to be explained. This necessity can be shaped through the (expression of) Ontology and Law relations. Secondly, this study aim to signify that how the conception of Freedom of Expression accordingly to this relation which mention above, can be treated in Theological Political Treatise.

Notably in Ethics and also Spinoza's other Works when treated Ethic and thus Political approach which is accepted by him, can be seen that shaped from the theory of first principles. That is to say, the ontological method which is existed in his Ethics and following passages of the same work representing his epistemological method moreover the view from the Theological Political Treatise and Political Treatise about the origins of law are the same aspects of the certain method.

In this respect, albeit the fact that Spinoza's philosophy involves some inevitable colors and differencies, the main theme that conception of Ontology to express and signfy that the Notion of Power, Right and Law are same, unique, and one.

When we recognize about the correlation between Law and Right we have also investigate and examine about the monist system which through shaped from Deus sive Natura to put in other words God or Nature. Therefore, comprehense and precise analysis of the monist system shows that the conception of God is the center element of the Spinoza's theory of first principles. Dwelling on the which intellectual means build up the notions of the God also significant point to see that how kind of basic elements which are tools for defining God exclude from his definition of God and hence his cosmology.

That is to say, Spinoza's conception of God takes shape vice versa to the monotheistic and scholastic intellectual tradition. Briefly, the first part of the study focuses on the conception of ontology in Spinoza's thought, specifically in Ethics. Thus, that which includes explanatory framework intended for the themes will have been came up in the second part of the study. In second part of the study, Spinoza's contribution to Freedom of Expression will be investigated along with conception of Law with reference to the first part of the study. In this respect, Spinoza's philosophy has got quality which is formed a layer involves many meanings of the the law that intimated to each other.

Thence, another aim in the study, to show that variety of Laws and how can be analyzed their correlation. Relationship between the Laws also make it possible canvassing the Notion of freedom of expression. Here is the question which might investigated in the second part of the thesis. In that case, the path of the following which is formed through the question and relationship between Freedom of Expression and Conceptions of Law.

§ ÖZET

Bu tezdeki temel amaç İfade Özgürlüğü kavramının Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme adlı eseri içerisinde Yasa'nın Kaynağı problemi üzerinden ne şekilde ele alındığını göstermek olacaktır. Böylesi bir yaklaşımın ikili bir incelemeyi gerektirdiğini belirtmek yerinde olacaktır. Öncelikle Spinoza düşüncesinde ontolojinin hangi kavramsal araçlar üzerinden şekillendiğini açıklamak gerekmektedir. Bu gereklilik Ontoloji ile Yasa ilişkisinin açıklanması üzerinden şekillenecektir. İkinci olarak ise İfade Özgürlüğü kavramının bu ilişki dolayısıyla Teolojik Politik İnceleme adlı eserde nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Ethica başta olmak üzere, Spinoza'nın eserleri incelendiğinde, Etik ve Politik yaklaşımın, ilk nedenler teorisi üzerinden şekillendiği görülecektir. Bir başka deyişle, Ethica'da mevcut ontolojik yaklaşımla aynı eserin takip eden bölümlerinde yer alan epistemolojik yaklaşımın dahası Teolojik Politik İnceleme ile Politik İnceleme'de benimsenen Yasa'nın Kaynağı problemine ilişkin görüşün, aynı zincirin halkaları olduğu söylenebilir. Bu bakımdan; Spinoza düşüncesi her ne kadar kendi içerisinde kaçınılmaz olarak nüanslara sahip olsa dahi Ethica'da mevcut haliyle karşımıza çıkan Ontoloji; Güç, Hak ve Hukuk mefhumlarını ifade eder. Ontoloji ile Yasa ve Hak ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, Deus sive Natura yani Tanrı ya da Doğa kavramsallaştırması üzerinden şekillenen içkinlikçi düşünce sisteminin incelenmesi gerekmektedir. Söz konusu sistemin incelenmesi, Spinoza düşüncesi içerisinde yer alan Tanrı kavramının ne tür bir yaklaşım üzerinde inşa edildiğinin üzerinde durulması, aynı zamanda bu yaklaşımın nasıl bir düşünsel geleneği dışarıda bıraktığının tespit edilmesi bakımından önemlidir. Buradaki önem sorunu özellikle de çalışmanın ikinci kısmında, Teolojik Politik İnceleme içerisinde İfade Özgürlüğüne kerteriz noktası olma özelliği teşkil eden Yasa probleminin, daha anlaşılır kılınmasına yönelik bir önkoşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Kısaca; çalışmada yer alan ilk kısım Spinoza düşüncesinde Ontoloji kavramsallaştırmasına odaklanmak suretiyle ikinci kısımda ele alınacak kavramların açıklanmasına yönelik öncelikli olarak ele alınması gereken bir konu olma özelliğine sahiptir. Çalışmanın ikinci kısmında ise, düşünürün İfade

Özgürlüğün'e yaklaşımı ilk kısımdan hareketle, Yasa kavramsallaştırılması ile birlikte ele alınacaktır. Bu bakımdan, Spinoza düşüncesi; yasaların bir katman olarak iç içe geçtiği bir sistematik taşır. Bu bakımdan çalışmadaki bir diğer amaç Yasa çeşitlerini ve aralarındaki ilişkileri göstermek olacaktır. Yasalar arasındaki ilişki; İfade Özgürlüğü kavramını tartışılmasını nasıl mümkün kılar? Bu ikinci kısmın etrafında şekillendiği soru olacaktır. O halde Teolojik Politik İnceleme içerisinde peşine düşülecek temel izlek; Yasa kavramları ve İfade Özgürlüğü ilişkisi üzerinden şekillenecektir.

GİRİŞ

Bireyin kendisini var eden koşullar üzerine düşünmek kuşkusuz merak duygusu ile ilgilidir. Ancak sosyal bilimler alanında bireyi var eden koşullar üzerine çalışmak ve hangi tarihsel karşılaşmaların dolayısıyla da tesadüf ve kırılmaların bireyi var ettiği üzerine düşünmek aynı zamanda belirli bir yöntem uyarınca hareket etmenin biricik koşulu olarak karşımıza çıkar. İnsanı ya da sonlu ve sınırlı tekil bireyi var eden, nev'i şahsına münhasır kılan çok özel koşulları en azından tahmin etmeye çalışmak da içerisinde birçok ihtimali ve elbette ki cevapları içeren bir sorun üzerine düşünmek anlamı taşır. Bu anlamıyla, toplumların tarihsellikleri üzerine yapılan çalışmalar ile bireyin küçük yaşantısının konu edindiği biyografik anlatıların çoğu zaman birbirine paralel özellikler arz ettiği söylenebilir. O halde Spinoza düşüncesine intibak etmeye çalışmak ister istemez 17. y.y. içerisinde yer aldığı siyasi bütünü ve toplumsallığı anlamaya çalışmak üzerinden şekillenen bir serüvene, uğrak noktalarına, muhtaçtır denebilir. O halde şu şekilde bir başlangıç yapmak belki de bir giriş yazısı için en uygunudur. “*Spinozacı kuraldışılık, Hollanda kuraldışılığıdır.*”¹ Peki, Hollanda’nın 17 y.y. içerisinde kuraldışı bir başka deyişle istisnai bir siyasi bütün ve toplumsallık üzerinden değerlendirilmesinin sebebi nedir?

Buna verilebilecek ilk yanıt için Spinoza’ya, Politik İnceleme’ye kulak vermek gerekmektedir. “... *Dirlik ve düzen hâkim kılmak amacıyla kurulmuş olduğunu söylediğim devlet, mağlup bir halk üzerinde fetih hakkıyla kurulmuş olarak değil, özgür bir halk tarafından kurulmuş olarak anlaşılmalıdır.*”² Bahsedilen görece özerk ve özgür bir siyasi bütündür. Gerçekte, tıpkı Rembrandt’ın doğumundan önce olduğu gibi³ Spinoza’nın doğumu öncesindeki 50 yıllık zaman diliminde dahi modern paradigma içerisinde düşünülebilecek bir “Hollanda Ulus ya da Toplumuna” gönderme yapmak ne kadar mümkün olabilirdi? 16. y.y.’nin ikinci

¹ Negri, Antonio Yaban Kuraldışılık s. 50

² Bkz. Spinoza, Benedictus Politik İnceleme s. 41 Bundan sonra T.P. kısaltması ile anılacaktır.

³ Huizinga, Johan Dutch Civilisation in the Seventeenth Century s. 10

yarısından itibaren⁴ bağımsız bir siyasi bütün olmak amacıyla İspanya'ya karşı savaşı ve yüzyılın büyük bir bölümünü savaşlarla geçiren bir halk nasıl oldu da 17. yüzyılda yalnızca birkaç on sene içerisinde kültürel bir zenginliğe ulaşabildi? ⁵ İşte tam da bu noktada Spinoza'yı biricik kılan koşullardan birine ulaşmış oluyoruz; *“Çok sonraları Hollanda Cumhuriyeti adı verilen bu yapı, gerçekte sorumlulukları asla kesin ya da yasal biçimlerle tanımlanmamış “Genel Temsilci”ler tarafından temsil edilen Ortaçağ şehirlerinin gevşek bir biçimde birlik oluşturmalarından ibaretti.”*⁶ Böylelikle daha sonra “Birleşik Eyaletler” adını alacak olan ve özerk bir teşkilatlanma özelliği gösteren bir yapının varlığından söz etmek Spinoza'dan çok daha önce mümkün hale gelmişti. Söz edilen koşullar, Spinoza'nın Politik İnceleme içerisinde yer alan ve yukarıda aktarılan ifadelerini doğrulayıcı bir tarihsellik imkânı veriyor bizlere. Artık buradan ikinci bir yere varabiliriz; Ethica'nın son bölümünde karşımıza çıkan yüce gönüllülük ya da tevazu gibi fikirlerin vücut bulmasına katkı sağladığını öne sürebileceğimiz toplumsallığa, bir tür kültürün yaşanış biçimine ilişkin iki unsura; inşa ve reform etmeye.

Ve elbette ki, bu iki unsurun yeşermesini sağlayan bir iklime; 17 yüzyıl Hollanda'sının içerisinde konumlandığı Hümanizm fikri ve Rönesans düşüncesi.⁷ İşte denebilir ki böylesi bir toplumsallık; görece özerklik ve liberal özgürlük düşüncesinin getirdiği imkân; dahası bu türden bir ontolojik-politik bakış açısına dair tartışmaların vücut bulduğu ve yayılma imkânı kazandığı alternatif kurumlar⁸

⁴ Bkz. Ward, Lee Modern Democracy and The Theological Political Problem in Spinoza, Rousseau and Jefferson p.35-39

⁵ Huizinga, Johan Dutch Civilisation in the Seventeenth Century s.10

⁶ Scruton, Roger Spinoza s.15-16

⁷ Negri, Antonio Spinoza: Yaban Kuraldışılık s.51 Negri söz konusu kültürel iklimi ele aldığı çalışmasının ilk bölümünde Hollanda 17. Yüzyılına ilişkin şu şekilde değerlendirmelerde bulunur. “...Hatta on yedinci yüzyılın, Hollanda'ya hiç ulaşmadığı bile söylenebilir.Burada hala hümanizmin diriliği, hümanizmin bozulmamış muhteşem diriliği ve muhteşem Rönesans hakimdir.” a.g.e s.51

⁸ Spinoza'nın da eğitim aldığı Frances Van Enden'inokulu böylesi bir “kuruma” örnek gösterilebilir. Scruton'dan alıntılanmak gerekirse, “Van Enden'in okulu Amsterdam'da özgürce sorgulamalarda bulunma merkezi olma dolayısıyla zaten kötü bir üne sahipti” bkz. Scruton, Roger Spinoza S.21

ve ilişki ağı⁹. Ancak gözden kaçırılmaması gereken; her bir tarihsel faktöre sınırsız bir güç atfedilmemesi gerektiğidir. Tekillikler arası ilişkileri ve siyasi bütünlerin kendileri arasındaki ilişkileri tıpkı şeylerin düzeni gibi ele aldığımızda, geometrik bir formu okur gibi tarihi okumak; her şeyden önce kaçınılmaz olarak Spinoza'nın öncüsü olduğu bir yaklaşımdan yola çıkmak olarak özetlenebilir. Söz konusu yaklaşımı pratik anlamıyla 17 y.y. Hollanda'sı ile birlikte düşündüğümüzde ise karşılaştığımız gerçeklik, bizleri diğer bir faktörün de göz önünde bulundurulması gerçekliğine götürür; Monarşi yanlısı bir Kilise ve kelimenin anakronik anlamı ile de olsa kullanabileceğimiz “*totaliter bir toplum*”¹⁰ yanlılığına eşlik eden diğer politik aktörler.

O halde bir kez daha Spinoza'ya kulak vermekte fayda var; konumunu kendi tanıklığı üzerinden göstermek için. “*Devletin hesabına kurulan üniversiteler zihinleri yetiştirmekten çok onları bastırmak için kurulur. Özgür bir cumhuriyette ise, aksine, bilimleri ve sanatları geliştirmenin en iyi yolu, herkese kendi hesabına ve ününü tehlikeye atmak pahasına öğretme izni vermektir.*”¹¹ Böylelikle bir başka yere varmış oluyoruz; Spinoza'nın 17. y.y. Hollanda'sı içerisinde karşımıza çıkan ve halen güncelliğini koruyan söylemi aynı zamanda İfade Özgürlüğü kavramının hem tarihselliği hem de siyasi işlevi dolayısıyla, pozitif hukuk metinleri açısından daha fazla üzerinde düşünülmesi gereken bir faaliyet alanı olduğu gerçeğini içerisinde barındırıyor. Bir başka açıdan bakıldığında ise kendi nev'i şahsına münhasırlığını yakalamamıza imkân veriyor söz konusu söylem; ancak ortak mefhumlardan türemiş bir yasa anlayışı ve ortak iyi üzerinden şekillenen bir hayat tasavvuru böyle bir söyleme kaynaklık edebilirdi. Teklik

⁹ Bu ilişki ağı Spinoza'nın karşılaşmalarının şemasını içerir. Böyle bir şemayı tıpkı yıllar sonra Walter Benjamin'in karşılaşmalarını ve okumalarını bir kroki bir pusulaya dönüştürdüğü gibi Spinoza'nın Mektupları üzerinden kurgulamak, bir 17 y.y. düşünürüne ilişkin daha fazla detay yakalamak açısından hoş olabilirdi. Çalışmaya geri dönecek olursak bu ilişki ağının ne türden bir kapsamı içerdiğine ilişkin olarak Negri'ye bakmak yerinde bir tercih olacaktır “*Yansıma kanunları üzerine yapılan çalışmalar optikçiler ve mercek yapımcıları Jelles ve Spinoza tarafından yürütülür. Schuller, Meyer, Bouwmeester ve Ostens, bedenini iyileştirilmesinin (emendatio), zihne faydalı olacağını iddia eden doktorlardır.*” bkz. Negri, Antonio Yaban Kuraldışılık s.57

¹⁰ Söz konusu baskıcı tutumu Negri şu şekilde ele alır; “...Bu dönemde mutlakyetçilik, devletin edebi ve bilimsel birliğini kontrol etme ve güçlendirme güdüsüyle, akademilerdeki yenilik hareketlerini tecrit edip buraları yeniden biçimlendirmeye uğraşıyordu.” bkz. Negri, Antonio Yaban Kuraldışılık s. 51

¹¹ Spinoza, Benedictus Politik İnceleme s.95

içerisindeki çokluğu düşünebildiği ve bir başka güncelliğe de buradan kapı araladığı için. Bunu da ancak çok özel koşullarda karşımıza çıkmış ve tıpkı herkes gibi hayatı birçok karşılaşma¹² ile örülmüş; elbette ki Hollanda yüzyılına ait bir toplumsallıkta; gizlendiği ölçüde kendisini ferahfeza bir kültür ortamında bulan¹³ “bir birey” yapabilirdi.¹⁴

Ancak elbette ki bireyin ihtiva ettiği anlamı ile belirli bir coğrafya içerisindeki toplumsal ilişkiler ve kültür aktarımı üzerinden tezahür ettiğini hatırlatmak kaydıyla. “*Gilles Deleuze’ün ilk kez Spinoza’da bulduğu felsefi düzeydeki “ifadecilik” de bu zamanların verimidir. Batı felsefesi içerisinde, özellikle Spinoza’dan başlayarak, oradan Nietzsche’ye ve Bergson’a uzanan bir fikriyat içerisinde, hızlanmaya dönük güç istenci, yaşamı temellendiren bir kaynak gibi tarifini bulur. Rönesans’la birlikte gözleri açılan, bir izlenimci gibi dünyanın değişen manzaralarına tanık olan Batı dünyasının sakinleri, özellikle Barok Çağ’la birlikte ifade biçimlerinde de sınırsızlık arayışı içerisine girerler; iki yönlü genişleyen bir sonsuzluğa gözlerini dikerler. Mikroskop ve teleskopun eriminde büyüyen küçülen bir dünya gibi, ruhlar da tüm sonsuzluğu doldurmak, keşfetmek ister. Sadece yeryüzünü duymak değil, onu ifade etmek, yeniden yaratmak isterler. Bu sonsuzluğu tecrübe edebilecekleri ve kendini sınırsız şekillerde açan yeryüzüne, açık duyularla, gelişmiş ifade biçimleriyle cevap vermek, genişlemek, açılmak, keşfetmek Batılı bir dürtü olur.*”¹⁵

¹² Kronolojik olarak ifade etmek gerekirse, Yahudi Tarih ve Din Eğitimi, Stoik ve Neo-Platonik İzler, Descartes Felsefisi ile karşılaşmalar da bu kapsamda belirtilmesi gereken hususlardır.

Bkz. Negri, Antonio Yaban Kuraldışılık s.45-50 arası

¹³ Negri, Antonio Spinoza: Yaban Kuraldışılık s.50

¹⁴ Hilmi Ziya Spinoza’nın pratik hayat tasavvuru ile felsefesi arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetler; “Hayatını harcadığı düşüncesinin bu sessiz çalışmasıyla, yeni dünya görüşü ve yeni bilimi benimsemeye elverişli bir eser yapmaya, ondan, ruhi unsurun gerçekliği ve özerkliğini kabul ederek, bütün sonuçlarını çıkarmaya çalıştı: bu eserde olayların çeşitliliği ve fertliğini gördüğü halde, bütününde, evrensel düzende, her şeyi taşıyan ve her şeyi etkin olan kuvveti görüyordu. Ve bu eser onun için sırf teorik bir çalışma değildi; bu onun için kişisel bir açıklık ve anlayış ihtiyacının tatmini idi. Kendi çabasıyla ezeli kanunların kavranmasına yükselmek için var oluşun huzursuzluk ve karanlığından çıkarak kazandığı mutluluğu ona verdi. Başeseri Etika’yı basit bir zihin eseri değil, bir sanat eseri yapan budur.” Bkz. Ülken, Hilmi Ziya Etika Çevirisine Önsöz s. VIII 1965 basımı içerisinde

¹⁵ Bkz. Taburoğlu, Özgür “Yavaşlık Felsefesi” Online Birikim Dergisi içerisinde; <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/8115/yavaslik-felsefesi#.WZbyXChJZdg>

İfade Özgürlüğü üzerine düşünmek aynı zamanda Yasa problemi ile iç içe geçmiş bir kavramı düşünmek anlamı taşımaktadır. İfade Özgürlüğü'nü Spinoza ile birlikte düşünmek ise, iki veçhesi olan bir düşünce sistemini kat etmek demektir. İlk olarak modern siyasi bütün tartışmaları etrafında şekillenen, tartışmaların ana gövdesini Yasa'nın kaynağı probleminin oluşturduğu Teolojik Politik İnceleme dâhilinde takip edilecek bir yaklaşım ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. İkinci olarak ise modern siyasi bütünlerin alanında, tarih ötesi aşkın bir odağı veri olarak yapılan meşruiyet ve hak kavramsallaştırmalarının hilafına bir tür Hak ve Siyaset düşüncesinin tartışılması da ikinci bir yaklaşımın başlangıç noktasını teşkil eder. Bu bakımdan ikinci yaklaşımın aynı zamanda Teolojik Politik İnceleme'nin meşruiyet dışı güncel bir okumaya sağladığının belirtmek yerinde olacaktır. *“Spinoza'nın TTP'de ortaya koymayı amaçladığı temel konularla, günümüzün başat sorunları bir arada düşünüldüğünde, TTP'nin yeniden ve yeniden açılıp okunması gereken bir kitap olduğu görülür. Her şeyden önce, modernite içinde çözülmüş olan sorunlar, aslında moderniteyle birlikte çözülmüş olmadığı için... İkinci olarak da, modern çağın kendisinin yol açtığı sorunlara, başka bir yerden bakabilmek için...”*¹⁶

Ancak aynı zamanda Spinoza'da Yasa Problemi demek öncelikle ilk neden teorisine, ontolojinin kurulduğu yere; Tanrı'nın ne şekilde ele alındığına bakmak ve incelemek demektir. Etika'nın ilk bölümünde kavramsallaştırıldığı hali ile Deus sive Natura yani Tanrı ya da Doğa kendi zorunluluğu ile var olur. Söz konusu içkin yaklaşım felsefi sistemin girizgâh kısmını teşkil eder. Töz, yekpare bir bütün olarak Tanrının bizatihi kendisidir; özündeki tanımı zorunlu olarak var oluşunu gerektirir. Özden tanımı gereği sonsuz sayıda yüklem¹⁷ (Attribitum) çıkar. Söz konusu yüklemelerden bilinebilecek olanları ise yer kaplama ve düşünme yüklemeleri olarak iki tanedir Ontolojinin bu şekilde kurulması aynı zamanda antropomorfik yani insanbiçimci tahayyülün reddiyesini oluşturur. Bu anlamıyla antropomorfizm eleştirisinin iki karşıtlık üzerinden şekillendiği

¹⁶ Bkz. Ergün, Reyda “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı” T.T.P. s.36

¹⁷ Attribitum kavramının farklı Türkçe çevirilerde yüklem/öznitelik/sıfat olarak karşılandığı görülecektir. Bu tezde ise yüklem çevirisi uygun görülmüştür.

söylenebilir; ereksellik yani şeylerin bir gaye uyarınca hareket ettiklerine dair yaygın sanı ile arzu ve iştahın nedenlerinden bihaber olmaları, tam da bu nedenle, insanların irade sahibi oldukları yanılgısına kapılmaları. Bu da ilk ve son nedenler arasında; nedenler ve sonuçlar arasındaki işleyişe ilişkin bilgi eksikliğinden ileri gelir ki; Spinoza epistemolojisi ile varlık ve gücü arasında mevcut ilişkiyi anlamamıza yarayan yaklaşımın emarelerini de böylelikle yakalamış oluruz.

Ontolojide yer alan kavramlara dikkat ettiğimizde, zihin ve beden arasındaki ilişkinin; zihin ve bedenin bir ve aynı şey olması bakımından kurulduğu görülecektir.¹⁸ Bu ise ilk nedenlere ilişkin içkinlikçi yaklaşımdan çıkan zorunlu bir sonuçtur. Tanrı'ya atfedilen birçok özelliğin İnsani öznellik üzerinden şekillendiğinin ifşa edildiği ve bu yaklaşımın eleştirildiği bir düşünce sisteminde; zihin ve beden arasındaki özdeşliğin, Yükleme ve Tavrı (Modus)¹⁹ arasındaki ilişkide karşımıza çıkması kaçınılmazdır. Tanrı'nın yer kaplama ve düşünme yüklemeleri göz önünde bulundurulduğunda her bir tavrı da kendi yüklemi altında incelenmek zorundadır. Bir başka yer kaplama yüklemi altında yer kaplama tavrı, düşünme yüklemi altında ise, düşünme tavrının incelenmesi zorunludur. Böyle bir düşünce sayesinde teklik içerisindeki çokluk ve çokluktan varılabilecek olan teklik bir zorunluluklar silsilesi uyarınca karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan Tanrı'nın sonsuz yüklemelerinin hiç birisi arasında bir sıradüzen olmadığı, tam da bu sebepten ötürü hiçbirinin birbiri aracılığıyla açıklanamayacağı ama hepsinin tözün bütünselliğini ve yekpareliğini teşkil ettiğini ve ondan zorunlu olarak çıktıklarını, belirtmek yerinde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Spinoza'nın ontolojik yaklaşımı, modern siyasi bütün içerisinde birey kavramının ele alınmasını sağlayacak bir tartışmayı beraberinde getirir. İşte tam da bu sebeple Etika, Teolojik Politik İncelemede yer alan ifade özgürlüğü tartışmalarının başlangıcını teşkil eder.

¹⁸ Zihin ve Bedenin Spinoza düşüncesinde tekabül ettiği yer, zihin ve bedenin bir aynı şey olarak özdeş mi olduğu yoksa bir ve aynı şey olarak bir tür karşılıklılık esasına mı dayandığı tartışması üzerinden şekillenir. Söz konusu tartışmaya Deleuze üzerinden ilerleyen bölümlerde dönülecektir.

¹⁹ Modus kavramı Ethica'nın Türkçe çevirileri içerisinde tavrı/kip/tarz/tezahür sözcükleri ile karşılanmaktadır. Bu çalışmada ise tavrı sözcüğü tercih edilmiştir.

Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme içerisinde temel yaklaşımı; Tanrı'yı insandan kurtarmak ve insanı da Tanrı'dan kurtarmak olarak özetlenebilir. Daha açık bir ifadeyle; Tanrı'yı antropomorfik yani insan biçimci perspektiften soyutlama girişimi olarak nitelendirilebilecek olan söz konusu yaklaşım Kutsal Kitap içerisinde mevcut bulunan ortak mefhumlardan; en genel, temel ve anlaşılabilirlik bakımından sahih noktalardan hareket etmek suretiyle ele alınır. Ancak gene de belirtmek gerekir ki nüvelerini Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme 'de yer alan teorik çabada²⁰ bulabileceğimiz ortak mefhum ya da ortak nosyonlardan hareketle oluşturulan, matematiksel bir düşünme tarzı ya da yeni bir bilim olarak felsefe, söz konusu tefsir teorisi içerisinde önemli bir yer tutar. Bu bakımdan Kutsal Kitap'ın kendinden yola çıkarak bir Tanrı fikrine ulaşma çabası ile sonsuz sayıda doğa yasasından ibaret bir Tanrı fikrine dayanan metodik gözlem ve bu bakış açısından hareketle kutsal kitabı yorumlama ve ona bakma girişimi iç içe geçmiştir.

Her iki yaklaşımın birbirini tamamlayıcı nitelikte olduğu söylenebilecekse de bazen her iki bakış açısının çatıştığı bazen de birisinin susmak zorunda kaldığı gözlenir.²¹ Vahiy ve Yasa ilişkisi bakımından düşünüldüğünde ayrıntıları hakkında bu bölüm içerisinde daha fazla duramayacağımız söz konusu çaba; aynı zamanda Yasa'nın kaynağına ilişkin içerisinde barındırdığı teklif itibariyle de İfade Özgürlüğü konusunda önemli bir mihenk taşı olma özelliği teşkil eder. Burada tekrar Etika'ya başvurulması yerinde olacaktır. Deus sive Natura yani Tanrı ya da Doğa; sonsuz sayıda doğa yasasını içerisinde barındıran bir kavram

²⁰ Buradaki temel yaklaşım mantık formülasyonu içerisinde; tekilliklerden tikele varmak olarak özetlenebilir. Dolayısıyla her bir tekilde ortak olanın araştırılması, verili bir fikrin standardı uyarınca anlama yeteneğinin yönlendirilmesi gibi yaklaşımlar daha sonra Etika'daki hali ile Tanrı fikri ve Tekillik kavramının oluşumunun izlerini taşımaktadırlar.

²¹ Felsefe ve Teoloji arasındaki ilişki; her iki disiplini birbirinden ayırma girişimi içerisindeki temel gerilime ilişkin Balibar'ın şu görüşlerine başvurulması yerinde olacaktır: *“Böylelikle Spinoza kendisini felsefe açısından çok daha endişe verici bir soruyla karşı karşıya buldu: Felsefe ile Teolojiyi birbirinden ayıran sınır neresidir? Eğer bilgi, biri uygulamaları diğeri ise teorik ilkeleri olmak üzere birbirinden bağımsız iki yol üzerinden gelişimini sürdürüyorsa ve sadece akıl birinci nedeni ve evrensel doğa kanunlarını ya da sonsuz hakikatleri belirleyebiliyor ve anlatabiliyorsa, nasıl olur da onun sadece metafiziğe değil, aynı zamanda açık ya da kapalı olarak teolojiye dayandığı reddedilebilir? İlerlemesini bu geleneksel teolojik engel ortadan kaldırıldığı anda durduran bir bilim adamı-felsefeci kendisini daha güç algılanan başka bir teoloji içerisinde hapsolmuş bulabilir.”* Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset s.21-22

olarak tanımlanır.²² O halde, buradan çıkarılabilecek en temel sonuç itibariyle, Spinoza düşüncesinde Yasa kavramının çok katmanlı bir anlam taşıdığı söylenebilir. İlk ve geniş anlamı ile Yasa ancak bilimsel bir gözleme konu olan; gözlem konusu belirli bir fenomenin işleyişini, çalışma prensiplerini gösteren olarak kullanılır. Dolayısıyla hukuki-toplumsal bir nitelik arz etmesi söz konusu değildir.

İkinci olarak Yasa kavramsallaştırması ise, antoropo-ontolojik nitelikte; toplum ve hukukun olduğu her yerde zorunlu ve daimi olarak üretilen ve icra edilendir. Bir başka deyişle, toplumun mevcut olduğu her yerde, karşılaşmalardan ve de normatif olandan yani hukuktan bahsedileceği için; insani buyruk ile yasa, pozitif hukuk ile de hukuk özdeşleştirilmiş olur. Her türden kurumsal ve örgütlü dine ilişkin yasa kavramsallaştırması da bu kapsamda Tevrat tefsir teorisi içerisinde kendisine yer bulan bir tarihsellik düşüncesi ile birlikte değerlendirilir. Bu anlamı ile yasa, antropolojik gözleme ilişkin bir nesne olma niteliği taşır. Tefsir teorisine kaynaklık ettiği şekli ile antropolojik yaklaşım; tarihi herhangi bir bilinç ve erekten dolayısıyla da varması gereken herhangi bir son nedenden azade kıldığı ölçüde toplumların göreceliği üzerinde inşa edilmiş olur.

Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme içerisinde benimsediği metoda ilişkin bir unsur olarak *“siyasi bütünleri kendi tarihsellikleri içerisinde konumlandırma”* anlayışının her türden köken arayışını reddeden tarih felsefesi yaklaşımlarının içerisinde konumlandığından bahsetmek mümkündür. *“Doğa uluslar yaratmaz tekillikler yaratır.”*²³ Bu yaklaşım çok açık bir biçimde; teolojik ya da monarşik siyasi bütünlerin birer *“tarihsel”* varyant olarak nasıl ortaya çıktıkları da Tevrat kaynaklı anlatılar üzerinden somutlaşır. Tam da bu Yasa kavramsallaştırılması nedeniyle, insani buyruk ve vahiy odaklı yasa, belirli tarihsel ve toplumsal koşullar içerisinde verili bir anlam ihtiva eder.

Son olarak değinilmesi gereken bir diğer Yasa kavramı, Evrensel Etik'e ilişkin olandır. İnsani buyruk ve vahyin belirli bir toplumsallığa ilişkin olması, modern

²² Bkz. T.T.P. s.232

²³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.259

bir siyasi bütün içerisinde ne şekilde ele alınması gerektiği muğlaklaşan din; içsel ve vicdani bir düşünme biçimi olarak tanımlanmak suretiyle bireysel bir tecrübe olarak düşünülür. Bu anlamı ile din; tarih üstü aşkın bir kurum olma iddiasındaki din anlayışından Kutsal Kitap içerisine yer alan farklı türden pasajların pozitif bilimsel bir soruşturmaya tâbi tutulması üzerinden soyutlanır. Evrensel Yasa ve ona dair Etik'e ilişkin olan bu Yasa çeşidi ya da dinin gerçekliği, Spinoza'nın yorum yöntemi üzerinden "*gerçek*" anlamını kazanır. Evrensel Yasa'ya yaklaştığı haliyle din, vahye ilişkin kaynağını Etik bir temellendirmede bulur. Böylelikle de, Kutsal Kitap içerisinde yer alan ortak mefhumlardan hareketle kendi gerçekliğine indirgenen din anlayışı ifade özgürlüğü içerisinde konumlanır. Bu anlamı ile Etika'da belirtildiği haliyle gerçek yaşama usulünden farklı ama ona yakın olan Etik anlayışı, dine ilişkin temel bir ilke olarak daha çok yardımlaşma ya da sevgi gibi ortak mefhumlar üzerinden açıklanmaya çalışılır.

Bu mefhumlara Spinoza'nın İsa, Süleyman ve Pavlus anlatılarını bir tür taklit edilebilir arketipler olarak konumlandırması eşlik eder. Söz konusu tanıklıklar Teolojik Politik İnceleme'de benimsenen temel yaklaşımı somutlaştırmaya yarayan bir işlev görürler. Bu anlamı ile Etik, Evrensel Sonsuz Yasa ve ondan çıkması muhtemel bir demokratik siyasi bütüne uygun bir takım ilkelerin şekillendirdiği bir dine ilişkindir; tekrar belirtmek gerekirse, Spinoza açısından dinin gerçekliğine. Tüm bu Yasa kavramsallaştırmaları ve aralarındaki ilişkilere dair incelemenin İfade Özgürlüğü'nün çıkış noktalarını oluşturduğu görülecektir.

İster modern siyasi bütün içerisinde ele alındığı hali ile bir ifade özgürlüğü problemi daha doğrusu ifade özgürlüğüne yönelik bir katkı olarak düşünölsün ister modern siyasi paradigmanın tanımladığı halleri ile hakları yeniden düşünmenin imkânına yönelik bir çabanın izlekleri aransın; her iki ihtimalde dahi Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme adlı eseri Yasa'nın kaynağına ilişkin olarak ele aldığı sorunlar, içerisinde barındırdığı teklif ve din-kamusallık ilişkilerinin Etik ve Siyasi perspektif içerisinde kat ettiği tartışmalar ve anlam ayrımları düşünüldüğünde halen güncelliğini korumaktadır. Bu çalışmadaki temel amaç ise Teolojik-Politik İnceleme üzerinden dinin içsel ve deneyime dair, tekilliklere

ilişkin yönünün İfade Özgürlüğü ile ilişkilendirilmesi bakımından siyasi bütün içerisinde konumunun belirtilmesi, dışsal yani kurumsallık iddiasını teşkil eden yönünün ise tarihsel toplumsal koşullardan yani göreceli ve geçici Hukukilikten ibaret olduğunun vurgulanması olarak özetlenebilir. Ancak sonuç kısmında Conatus kavramı üzerinden modern siyasi kurumların eleştirisine yönelik yaklaşımlardan da söz edilmesi yerinde olacaktır. Etika ve Teolojik Politik İnceleme'nin modern siyasi hakların yeniden düşünülmesine yönelik olarak ne şekilde bir kavramsal perspektif üzerinden şekillendiği ve bunun nasıl yorumlandığının özet olarak dahi belirtilmesi, İfade Özgürlüğü'nün meşruiyet dışı yönünün vurgulanması açısından önem arz eder.

BİRİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'DA ONTOLOJİK ÖRGÜ: YASA'NIN ÖNKOŞULU

1.1. İLK NEDENLER TEORİSİ: DEUS SIVE NATURA

1.1.1 Töz Kavramı

“Herhangi bir şeyin doğru tanımı, tanımlanan şeyin doğasından başka bir şey içermez ve ifade etmez.”²⁴ İlk nedene ilişkin yapılacak tanım ancak tanımlanan şeyin doğasını upuygun bir şekilde açıklamak bir şeyi o şey yapan unsurlar haricinde başka hiçbir şeyi içerisinde barındırmamalıdır.²⁵ Aynı şekilde var olan, özü tanımını gerektiren, bir şeyin tanımının çelişki içermemesi gerekmektedir. Var olan ile tanım özünden çıkan arasındaki ilişki aynı zamanda Tanrısal doğaya ilişkin olanda da zorunlu olarak karşımıza çıkar. Buradan hareketle, Spinoza ontolojisinde ilk neden; bizatihi kendisinin ve her şeyin nedeni olarak kabul edilen²⁶ sadece kendisi aracılığıyla kavranabilecek olan Töz yani Tanrı ya da Doğa’dır.²⁷ İlk neden kendi zorunluluğu ile var olur ve eylemde bulunur.²⁸ Bu ise özü var oluşunu gerektirmesi nedeniyle mümkün olabilir.²⁹ Bu sebepten ötürü, Töz

²⁴ Burada Spinoza tanıma ilişkin olarak yalın bir doğayı ifade eden unsurları dikkate alır. “...Pek çok bireyin var olmasını sağlayabilecek türde bir doğaya sahip her şey, bunların var olmasını sağlamak için kendi dışında bir nedene sahip olmalıdır. O halde var olmak tözün doğası gereği ise, onun tanımı zorunlu olarak var oluşunu da içerecektir; o halde tözün var oluşu salt tanımından çıkarılacaktır.” Ethica s.43-44 Spinoza, Benedictus. Tanım sorununun olası-zorunlu-imkânsız arasındaki ilişkide tekrar ele alındığı bölümler de Tanrı ve zorunluluk ilişkisinin ele alınması bakımından ayrıca önem taşır; bu aynı zamanda Spinoza’daki epistemolojinin de kurulmasına gidecek olan yolu göstermektedir. Bkz. Etika XXXIII. Önerme I. Not Ethica s.84

²⁵ Bu koşul aynı zamanda TIE’de karşımıza çıkar. Verili bir standart uyarınca bir yöntemin anlama yeteneği yani müdrikenin iyileştirilmesi amacıyla benimsenmesi de bir tanım ve varlık sorunu olarak ele alınır.

²⁶ Causa sui yani içkin neden olarak Tanrı’nın tanımı şu şekilde yapılır. “Tanrı her şeyin içkin nedenidir, geçici nedeni değildir.”. Aynı şekilde söz konusu önermenin açıklamasına bakılması da yerinde olacaktır. “Var olan her şey Tanrı’da vardır ve Tanrı aracılığıyla kavranmalıdır.” Bkz. Ethica Bölüm I XVIII. Önerme s. 67

²⁷ Spinoza düşüncesinde temel yaklaşım Töz ile Tanrı veya Doğa arasında kurulan özdeşlik ile onların bir ve aynı şey olmaları üzerinden şekillenir. Bu anlamı ile Deus sive Natura yani Tanrı ya da Doğa kavramsallaştırmasına ise açık bir şekilde, Ethica Bölüm IV Önsözünde yer verilir. “Çünkü bizim Tanrı yani Doğa dediğimiz varlık nasıl zorunlu olarak varsa zorunlu olarak da hareket eder” s.311

²⁸ Ethica’nın Causa Sui yani kendi kendisinin nedeni olan bir Tanrı kavramı ile başladığı görülür. Ancak “...özü var oluşunu gerektiren” şeklinde yapılan bir tanıma daha sonra bir başka unsur eklenir. “Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilecek olanı anlıyorum.” Bkz. Ethica ilk Bölüm I. ve III. tanımlar.

²⁹ “Kendisinin neden derken, özü var oluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani var olmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi.” Ethica I. Bölüm I. Tanım s. 33. Dahası Spinoza düşüncesinde Tanrısal öz ve var oluş bir ve aynı şeydir. Bkz. Bölüm I XX. Önerme, Daha doğrusu Tanrı, özü var oluşu gerektirdiği için zaman ve mekândan azadedir. Böylelikle Natura Naturata ve Natura Naturans arasındaki ayrım da kurulmuş olur. “Var olmak tözün doğasına özgüdür.” I. Bölüm, Önerme VII. s.40 Yukarıdaki önerme, Var olması kendi doğasına özgü olan şeyin ilk neden olarak kabul edildiğini ve buradan yola çıkmak suretiyle kendi doğası gereği var olanın ise

yani Tanrı ezeli ve ebedidir; mutlak anlamı³⁰ ile sonsuzdur. Hem nitelik hem de nicelik açısından bölünemez; yekparedir.³¹ Hiçbir şey tarafından sınırlandırılmasının mümkün olmadığı, yalnızca kendi var oluşu üzerinden ve dolayimsız bir şekilde eylemde bulunduğu için de mutlak olarak özgürdür.³² Bu bakımdan da herhangi bir zaman dilimi ya da mekân içerisinde tasavvur edilmesi de söz konusu olamaz.³³

Bu türden bir tanım özellikle antropomorfik tanrı imgesinin merkezinde yer aldığı irade ve ereksellik düşüncesini dışarıda bıraktığı dahası böyle bir düşünceye zıt olarak geliştiği için, Teolojik-Politik İnceleme 'de karşımıza çıkacak olan yorumun temellerini içerisinde barındırması açısından ayrıca önem taşımaktadır.

ancak özü var oluşunu gerektirdiği için var olduğunu göstermesi açısından önemli bir ayrıma işaret eder.

³⁰ Spinoza'da kendi cinsinde sonsuz ve mutlak anlamda sonsuz Töz yani Tanrı kavramının insani olandan arındırılması anlamında önemli bir ayrım teşkil eder; "*Mutlak anlamda sonsuz diyorum, kendi cinsinde sonsuz demiyorum; çünkü salt kendi cinsinde sonsuz olan bir şeyin sonsuz sıfatlara sahip olduğunu yadsıyabiliriz.*" Bkz Ethica s.35 Buradaki amaç kendi cinsinde olan bir şeyin kendi cinsinde olan bir başka şey tarafından kısıtlanabileceği düşüncesini bertaraf etmek anlamı da taşır. Bkz. Ethica Bölüm I Tanım II s.33

³¹ Ortak mefhumlardan hareket etmek suretiyle bir zorunluluk ve nedensellik felsefesi inşa eden Spinoza; neden doğada tek bir Töz ya da Tanrı bulunduğunu da bu suretle yani ortaklık ve nedensellik ilişkisi üzerinden ispat eder. İlk bölümde yer alan ikinci tanım gereği töz "kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranan" olarak tanımlandığından dolayı aralarında hiçbir ortaklık bulunmayan tözler birbirlerinin nedeni olamaz düşüncesine varılır. Bu ise bir tözün bir diğerinin sonucu olamayacağı sonucunu doğurur ki bir tözün başka bir tözün nedeni olması aynı zamanda onun da nedenini içermesi demek olduğundan o halde ikinci töz kendi nedeni olmaktan çıkacağından aynı zamanda töz olmaktan da çıkacaktır. Bkz. Ethica Bölüm I V. Ve VI. Önermeler. Aynı şekilde tözün niceliksel olarak bölünmezliği yaklaşımı da her türden düalizmi yani sıra düzeni reddetmesi bakımından önemlidir. Tözün bölünmezliğine ilişkin olarak; Ethica ilk bölüm içerisinde yer alan XII ve XIII. Önermelere bakılabilir. Aynı şekilde daha detaylı bilgi için bkz. Ethica Bölüm I, XV. Önerme Not Kısmı.

³² Zorunluluk ve özgürlük kavramları arasında kurulan özdeşlik aynı zamanda; öz ve var oluş arasındaki ilişkiyi gündeme getirir. Zorunlu olarak var olan özü var oluşunu gerektirdiği için vardır. Bu itibar ile de özgürdür. Ancak özü var oluşunu gerektirmeyen ise özü var oluşunu gerektiren tarafından belirleneceğinden özgür olduğundan söz edilemez. Özgürlük kavramının tanımı için Bkz. Ethica s.35 Ayrıca ilk bölümde yer alan XI. Önermenin her iki kanıtlaması aynı zamanda zorunluluk-özgürlük ilişkisine gidecek bir tartışmayı aralaması açısından da ayrıca önem arz eder. Bkz. Ethica I. Bölüm XI. Önerme ve Kanıtlamaları s. 46-50.

³³ Tanrının zaman kavramından azade olduğu onun herhangi bir gösterge ya da limit içerisinde düşünülmemesini sağlar. Bkz. Ethica s.36 Aynı şekilde maddi tözün niceliksel ve uzamsal olarak tasavvur edilemeyeceğinin ispatı da burada ikinci unsur yani mekândan azade olma hali bakımından önemlidir; Spinoza'ya göre maddi tözün nicelik ile birlikte düşünülmesi sadece bir varsayımdır. Söz konusu tartışmalar için bkz. Ethica. S.56-60 arası. Aynı şekilde Ethica s.62'de yer alan XVII. Önerme Kanıtlamasına da bakılması yerinde olacaktır.

1.1.2 Yüklemler ve Tavırlar Arasındaki İlişki

Zorunlu ve dolayimsız olarak yani vasıtasız var olan³⁴ Tanrı kendi özünü ifade eden ve kuran sonsuz nicelik ve nitelikteki yüklemeleri sayesinde kendisini var eder ve açar. Bu inkişaf yani açılım yüklemeler ve tavırlar arasındaki ilişki ile belirlenir. Yüklemler ve tavırlar arasındaki ilişki ise anlamını Natura Naturans ve Natura Naturata ilişkisinde bulur.³⁵ Yüklemler sonsuz nicelik ve nitelikte olmak suretiyle Tanrı'nın özünü kurar ve ifade ederler. Bir başka deyişle Tanrı, özünü kuran ve ifade eden sonsuz ve değişmez³⁶ yüklemden müteşekkildir.³⁷

Yüklemler kendi aralarında sıradüzen teşkil etmedikleri gibi bunların birbirlerine indirgenmek suretiyle açıklanmaları da söz konusu olamaz.³⁸ Bir başka deyişle yüklemeler mevcudiyetlerini birbirlerine borçlu değildir; ancak var oluşları tözün yani Tanrı'nın doğasına özgü olmalarından kaynaklanmaktadır.³⁹ Bir ve aynı şey olarak kabul edilmek suretiyle mutlak tözün özünü kurdukları ve ifade ettikleri söylenebilir. Natura Naturans ve Natura Naturata arasında bir bağdan söz edilebilmesi için yüklemelerden zorunlu olarak var olan tavırların⁴⁰ ne şekilde tanımlandığının gösterilmesi gerekmektedir. Yüklemler ve Tavırlar arasında mevcut mündemiç bağ aynı zamanda Natura Naturans ve Natura Naturata arasındaki yaratım harici ve aşkın olmayan ilişkinin kurulmasını sağlar. Tavır öncelikli olarak *“başka şeyde olan ve başka şey aracılığıyla kavranan”*⁴¹ şeklinde

³⁴ Bkz. Ethica İlk Bölüm XVI. Önerme ve II. ve III. Sonucu ve XVII. Önerme ve I. ve II. Sonucu s.61, s.62

³⁵ Söz konusu kavramsallaştırma Yaratıcı Doğa ve Yaratılan Doğa olarak Türkçeye çevrilmiştir. Ancak Spinoza düşüncesindeki neden ve sonuç ilişkisi dahası yaratılış karşıtı bir kozmoloji düşünüldüğünde Doğalaştırıcı Doğa/Doğalaştırılan Doğa şeklinde çevrilmesi de mümkündür. Söz konusu çeviri önerisi için bkz. Hünler, Solmaz Zelyut Spinoza s.17

³⁶ Yüklemler Tanrının hem var oluşunu ve mevcudiyetini hem de özünü dışarıya vurur ve ifade ederler. Yüklemler var oluş bakımından değişselerdi öz bakımından değişmiş olacaktı ki bu da Tanrı'ya bir başka öz ve var oluş atfetmek anlamı taşıması bakımından saçmadır. Bkz. Ethica XX. Önerme II. Önerme sonucu s. 69

³⁷ Bkz. Ethica I. Bölüm IV. ve VI. Tanım s.34-35, X. Önerme Kanıtlaması s.45 XIX. Önerme s.67

³⁸ Bkz. Ethica I. Bölüm X. Önerme s.45

³⁹ Bu konu hakkında detaylı bilgi için Bkz. Ethica I. Bölüm X. Önerme Not Kısmı s.45

⁴⁰ Orijinal metin içerisinde Modus olarak kavramsallaştırılan söz konusu sözcük tavır/hal/tarz/tezahür olarak çevrilebilir. Ancak çalışma içerisinde tavır olarak çevrilmesi tercih edilmiştir.

⁴¹ Bkz. Ethica I. Bölüm s. Tanım V. s.34-35

tanımlanır.⁴² Ancak tavrın aynı zamanda ait olduğu yüklem altında kavranması gereken, ait olduğu yüklemın kendisini ifade etme biçimi, görünüş biçimi, şeklinde tanımlanması⁴³ aynı zamanda Natura Naturans'tan Natura Naturata'ya bir bağ kurulmasını sağlar. Söz konusu silsilenin yüklemelerin niteliğindeki değişim bakımından iki şekilde kurulması mümkündür.⁴⁴ Tanrı'nın sonsuz olan herhangi bir yükleminden zorunlu olarak; sonsuz yüklemın sonsuz nitelikte bir değişime uğramasına bağlı bir şekilde tavrın çıkması söz konusu olabilir.⁴⁵ Ancak sonlu ve sınırlı tekillik emsali olan insan; herhangi bir sonsuz tavrın sonlu ve sınırlı nitelikte bir değişime uğraması vücut bulmuş yani mevcudiyet kazanmıştır.⁴⁶ Sonlu ve sınırlı bir tavır olarak tekilliğin Tanrı tarafından dolaysız şekilde meydana getirilmeyen bir sonuç olmasının vurgulanması⁴⁷ aynı zamanda ereksellik ve irade karşıtlığı eleştirisinde ilk nedenler ve son nedenler arasındaki bilgi eksikliğine dayalı karışıklığın düzeltilmesinde karşımıza çıkan yaklaşımın temelini teşkil eder.

Sonlu ve sınırlı nitelikte⁴⁸ bir değişim geçirmiş bir yüklemın tavrı olan bir tekillik olarak İnsan, sonsuz nicelik ve nitelikteki yüklemlerden yalnız ikisini idrak edebilir. Bir başka deyişle yalnız iki yüklem İnsanın müdrikesine, anlığına, dâhil

⁴²Ethica'da ki mantık şeması öncelikli olarak temel tanımlar üzerinden hareket eder. Verili tanımlar kendi ispat vasıtaları olarak kullanılmak suretiyle aynı zamanda ne olmadıklarının da ispatını yapmış olurlar. Böylelikle Spinoza kendi düşüncesini inşa ederken ne türden bir düşünceyi dışarıda bıraktığının da ispatlamasını yapmış olur. Ayrıca başlangıçtaki verili tanımların birçok kavramı birden karşıladığının ispat edilmesi aynı zamanda Spinoza felsefesinin pratik ve içkinlikçi düzleminin yaklaşımını özetler.

⁴³ Bkz. XXV. Önerme Sonucu Ethica s.74

⁴⁴ Ancak Gilles Deleuze söz konusu ilişkiyi bir başka perspektiften; yüklemler arası ilişki ile tavrılar arası ilişki şeklinde bir yaklaşıma dayanmak suretiyle açıklayacaktır. Yüklemler arasındaki ilişki ile tavrılar arasındaki ilişki çalışmada belirtildiğinden burada yüklem ve tavır arasındaki bağa vurgu yapılması yerinde olmuştur. Deleuze'un beş maddeden müteşekkil doğa yaklaşımı ile Spinoza'da kozmoloji ve ontoloji arasındaki ilişki için bkz. Spinoza: Pratik Felsefe içerisinde Doğa alt başlığı s.59

⁴⁵ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXIII. Önerme ve XXVIII. Önerme Kanıtama Kısmı s.72 ve s.76

⁴⁶ Bu ilişkinin daha net anlaşılması için XXI, XXII, XIII ve XVIII. Önermelerin açıklamaları ile birlikte okunmaları tavsiye edilir. Bkz Ethica Bölüm I s.69,s.70,s.71,s.75-76.

⁴⁷ Bkz. Ethica s.77 Not kısmı. Ayrıca Sürenin nitelik olarak belirsizliğine ilişkin olarak bakınız Ethica Açıklama V II. Bölüm s.107

⁴⁸ Bkz. s.75-76 XXVIII. Önerme ve Kanıtaması. Daha önce de açıklandığı üzere Natura Naturans ve Natura Naturata arasındaki şecere ilişkisi ya da illiyet bağı yüklem ve tavır üzerinden kuruluyordu. Bu ise bir tavrın yüklemden zorunlu ve doğrudan, zorunlu ve yüklemın sonsuz nitelikte bir değişim geçirmesi ile ya da zorunlu ve yüklemın sonlu ve sınırlı bir nitelikte değişim geçirmesi ile mümkün olabilir.

olabilirler. Bunlar; düşünme ve yer kaplama yüklemeleridir.⁴⁹ Tanrının sonsuz özünü kuran ve ifade eden yüklemeler arasında bir sıradüzen olmadığı ve birbirlerine indirgenmeleri mümkün olmadığı gibi tavırlar arasında da bir sıradüzen ya da tavırları birbirlerine indirgeyerek açıklama söz konusu olamaz.⁵⁰ Bunun pratik anlamdaki karşılığı yer kaplama yüklemi altında yer kaplama yani uzama ilişkin tavır olarak beden, düşünme yüklemi altında da düşünmeye ilişkin tavır olarak ise zihnin, zorunlu olarak mevcudiyet kazandıklarını söylemek olacaktır. Ancak bu anlamı ile Tanrı'nın etkin bir neden olarak görülebileceği söylenebilir.⁵¹ Bu Spinoza'nın zorunluluk felsefesi içerisinde çokluk düşüncesinin kurulmasını sağlar; fikirlerin biçimsel varlığı ve nesneleri ile fikirlerin kendileri ait oldukları yüklemeler altından incelenirler.⁵² Dahası tek bir töze ait olan yüklemeler bir ve aynı tözden çıktıklarından bir ve aynıdır; ister düşünme ister yer kaplama ya da başka bir yüklem olsun, hakiki ve biricik neden olarak tek ve aynı tözün idrak edilmelerini sağladıkları için.⁵³ O halde denilebilir ki; Tanrı'nın kudretini kuran ve ifade eden her şey; söz gelimi düşünme yüklemi ile yer kaplama yüklemi birbirinden ayrı olarak düşünülse dahi; bir ve tek Tanrı'yı ifade etmeleri bakımından da düzenin özdeşliğine açılmış olurlar.⁵⁴

⁴⁹ Söz konusu yüklemelerin ne şekilde tanımlandığı için, Bkz. Ethica II. Bölüm I. ve II. Önerme s.109-110

⁵⁰ Bkz. Ethica II. Bölüm VI. Önerme ve Kanıtlaması s.113 Bu Önerme'nin I. Bölüm X. Önermeye dayandığı söylenebilir.

⁵¹ Bkz. Ethica II. Bölüm VI. Önerme Kanıtlaması s.113

⁵² Bkz. Ethica II. Bölüm VII. Önerme ve Sonucu s.114-115-116.

⁵³ “Tanrı'nın düşünme kudreti; onun gerçekleştiren kudretine eşittir; yani biçimsel dünyada Tanrının sonsuz doğasından ne çıkmışsa, hiç istisnasız aynı düzende ve bağlantıda, düşünce dünyasında da Tanrı fikrinden çıkar.” Ethica s.117 VIII. Önerme Sonucu. Bu aynı zamanda Spinoza epistemolojisine giden yolu da açmış olur; bir fikrin doğruluk ölçütü olarak öncelikle dışsal bir nedenden bağımsız olarak doğru bir fikrin ölçütlerine sahip olması ikinci olarak da fikrin nesnesine olan uygunluğu doğru bir bilgi türü olduğu için. Bkz. Ethica II. Bölüm Açıklama IV.

⁵⁴ Ethica II. Bölüm VII. Önerme Sonucu s.115

1.1.3 Doğa: Natura Naturans ve Natura Naturata İlişkisi

Spinoza düşüncesinde doğa yekpare bir görünüm arz eden, birbirini mündemiç, biri diğerrinin sonucu olan tek bir yapıdan müteşekkildir.⁵⁵ Bir başka deyişle Töz ve nedenden meydana gelen sonuç, ürün ya da tavır halen Töz tarafından belirlenmeye devam eder. Ancak ikinci doğa mevcudiyetini ilk doğadan kazanmakla beraber ona bağlı bir sonuç ya da ürün olma özelliğini sürdürür. Bir başka deyişle, tek ve yekpare olanın içerisinde kendi sonucunu içkin ve bu suretle de daima oluş halinde olduğundan söz edilebilir. Bu bağ yüklemeler ve tavırlar arasındaki ilişki ile kurulur. Natura Naturans ya da Doğalaştırıcı Doğa kendisinden ve yüklemelerinden ibaret bir yapı arz eder. Natura Naturata ya da Doğalaştırılan Doğa ise ancak Doğalaştırıcı Doğa sebebi ile kavranabilir. “*Var olan her şey ya kendi başına vardır ya da başka bir şeye bağlı olarak.*”⁵⁶ Bu anlamı ile ilişki Doğalaştırıcı Doğa ve Doğalaştırılan Doğa⁵⁷ arasındaki ilişki olarak özetlenebilir. Bu bağ bir diğerr anlamı ile özü varoluşunu gerektiren ile özü var oluşunu gerektirmeyen, bir diğerr deyişle, bir başkası aracılığı ile var olan arasındaki ilişkidir. Öz; ezeli ve ebedi bir hakikat olarak⁵⁸ şeyin onsuz kavranamayacağı ve mevcut olamayacağı neyse⁵⁹ odur. Bu bakımdan Natura Naturans ve Tanrı özdeşdir.⁶⁰ Ancak Natura Naturata da sonuç ve ürün olması bakımından ancak Tanrı vasıtası ve dolayımı ile kavranabilecek olan olarak karşımıza çıkar. Bu anlamı ile Natura Naturata tavırların belirlenmiş hallerini yani mekanizmaların çalışma usulünü Natura Naturansa borçludur.

⁵⁵ Gilles Deleuze söz konusu bağlantıyı şu şekilde açıklar; “*Natura naturans (töz ve neden olarak) ve natura naturata (sonuç ve kip olarak) karşılıklı bir içkinlik bağı içinde kabul edilirler.*” Bkz. Deleuze, Gille Spinoza: Pratik Felsefe s.58

⁵⁶ Söz konusu yaklaşım Spinoza düşüncesinin özeti mahiyetinde bir nitelik taşır. Bir şey ya kendi aracılığıyla kavranabilir ya da bir başka şey aracılığıyla, buradaki vasıta olma durumu bir şeyin ya kendisinin ya da bir başka şeyin vasıtası olması anlamı taşır ki bu aynı zamanda zorunlu olan ve olası olan arasındaki ilişkiyi görünür kılmayı bakımından da önemlidir. Bkz. Ethica İlk Bölüm 36 I. Aksiyom s. 46 XI. Önerme Kanıtlaması

⁵⁷ Spinoza’nın kozmolojisinde söz konusu olan Yaratansız/Yaratılışsız bir içkinlik sistemi, zorunluluklar silsilesidir. Türkçede Yaratıcı Doğa/Yaratılan Doğa şeklinde söz dizimleri ile söz konusu kavramın çevrildiği görülecektir. Ancak bu çalışma içerisinde Doğalaştırıcı Doğa/Doğalaştırılan Doğa çevirisi tercih edilmiştir. Detay için Bkz. Solmaz Zelyüt Hünler Spinoza s.17.

⁵⁸ Bkz. Ethica I. Bölüm s.66

⁵⁹ Bkz Ethica II. Bölüm II. Tanım s. 106 ve s.122 X. Önerme Sonucu

⁶⁰ Natura Naturans ve Natura Naturata Ethica İlk Bölüm XXIX. Önerme’ye düşülen not içerisinde tanımlanır. Bkz. s.76

*Tanrı özü mevcudiyetini gerektirmesi dolayısıyla kendi kendisinin nedenidir.*⁶¹ Ancak zorunluluk silsilesi ile düşündüğümüzde özü var oluşunu gerektirmeyen her şey; Tanrı ya da Doğa'nın yüklemelerinden zorunlu olarak çıkan ve ait oldukları yüklemelerin altında tanımlanan tavırlar özlerini Tanrı'da bulurlar. Bir başka deyişle, doğanın zorunluluğu gereği zuhur eden, sonsuz nitelik ve nicelikteki tavırlar ile sonlu nitelik ve varoluşa sahip olan tavırlar yani tekilliklerin de özü ve var oluşu Tanrı'dadır.⁶² Bu anlamı ile ilişki, bir tür şecere ya da soy kütük ilişkisi olarak adlandırılabilir; nedenden sonuca gidilebileceği gibi sonuçtan da nedene gidilebileceği bir yekparelik ve varoluş hali söz konusu olduğu için⁶³. Ancak temel ayrım noktası da burada karşımıza çıkar; *“neden neden olduğu sonuç ya da üründen tamamen farklı olmalıdır, tam da birincisinin ikincisine kazandırdığı nitelik açısından.”*⁶⁴ Bu açıdan bakıldığında neden ve sonuç arasındaki ilişki de ikili bir anlam taşır. Söz konusu ilişki Tanrıdan zorunlu ve mutlak olarak var olan ile Tanrıdan zorunlu ve mutlak olarak var olanda var olan olarak⁶⁵ iki unsuru haizdir. Ancak her iki ihtimalde de neden ile sonuçlar arasındaki bağın korunduğundan söz edilmelidir. Bu nedenle, Natura Naturans ve Natura Naturata arasındaki ilişki kurulurken Tanrı ve onu kuran ve ifade eden yüklemelerin; sonsuz nicelik ve nitelikteki tavırların nedeni tamamen insani olandan soyutlanacaktır. Böylelikle de ontolojik tasavvur; irade, ereksellik, arzu, sevgi, nefret gibi hayal gücü ya da duygulanıma dayalı düşünme tarzlarının ancak Natura Naturata içerisinde düşünebileceğini hatta o düzen içerisinde dahi neden düşünülemediğini göstermek suretiyle inşa edilecektir.

⁶¹ Bkz. Ethica İlk Bölüm I. Tanım s.33

⁶² Bkz. Ethica İlk Bölüm XVI. Önerme s.60 Söz konusu ilişki için Ethica ilk bölüm içerisinde özellikle sıralanan önermelere bakılması yerinde olacaktır; XV. Önerme s.53, XX. Önerme s.68 ve XXIV. Önerme s.73

⁶³ Deleuze söz konusu ilişkiyi şu şekilde tanımlar; *“Bir yandan neden üretmek için kendinde kalır, diğer yandan sonuç ya da ürün nedende kalır. Bu ikili koşul, başka hiçbir belirlenim olmadan, Doğa hakkında genel olarak konuşmamızı sağlar.”* Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe Norgunk s.58 Aynı şekilde Ethica s.36 Aksiyomlar alt başlığında yer alan IV. Aksiyoma'da göz atmak yerinde olacaktır; *“Sonucun bilgisi nedenin bilgisine bağlıdır ve bu bilgiyi gerektirir.”* Ethica s.36

⁶⁴ Bkz. Ethica XVII. Önerme II. Önerme Sonucu s.66

⁶⁵ *“Tanrı tek tek varlıkların, deyim yerindeyse, uzak nedenidir denemez, belki sadece Tanrı'nın dolaysız şekilde meydana getirmiş olduğu şeylerden ya da daha ziyade Tanrı'nın mutlak doğasından çıkan şeylerden ayırt etmek için böyle denebilir.”* Bkz. Ethica Bölüm I Not Kısmı s.77

1.2 ANTROPOMORFİK TANRI TAHAYYÜLÜ

1.2.1 Zorunluluk Ve Nedensellik

Spinoza düşüncesi içerisinde yer alan ve insan zihni içerisinde düşünülen nedensellik ve zorunluluk kategorileri dolayısıyla ki, her şey belirlendiği hali ile var olmak ve eylemde bulunmak zorundadır. Bu türden bir belirlenim aynı zamanda irade ya da ereksellik düşüncelerinin de karşılığını ve eleştirisini oluşturur. Böylelikle Tanrı'ya neden irade atfedilemeyeceği ve doğanın neden insani bir anlama yeteneği sahibi olmak suretiyle erek ya da gayeyi takip edemeyeceği de açıklanmış olur. Dahası Tanrı'ya ne için bir olasılık ve irade atfedilemeyeceği aynı neden üzerinden açıklanır. *“Tanrı olası olarak değil, zorunlu olarak vardır.”*⁶⁶ Buradan çıkacak sonuçlar aşikârdır; Tanrı hem şeylerin varlık bulmalarının tek nedeni hem de ne ise o olmalarının nedenidir.⁶⁷ Tanrı'dan mutlak ya da dolaylı olarak var olan her şey zorunlu bir şekilde var olmaya belirlenmiştir.⁶⁸ *Tanrı tarafından etki etmeye belirlenmiş bir şey kendisini belirlenmemiş kılamaz.*⁶⁹ Aynı şekilde Tanrı tarafından etki etmeye belirlenmemiş bir şey de zaten var olmadığı ve var olamayacağı için kendisini belirlenmiş kılamaz. Zorunluluk uyarınca var olan bir şey aynı zamanda etki etmeye de belirlenmiş olur. Bu bakımdan şecere Tanrı'dan başlar; zorunluluk ve belirlenim ister mutlak nedene dayansın isterse de mutlak nedenden zorunlu olarak var olan tavırların arasındaki ilişkilere, bu yaklaşım her şeyin neden uyarınca var olduğu bir ontolojik gerçekliği karşımıza çıkarır.⁷⁰ Söz konusu yaklaşım Spinoza düşüncesi içerisindeki yerini, mükemmellik ve gerçeklik özdeşliği ile noksanlık ve imkânsızlık ya da olası olan ilişkisinde bulur. *“Var olamamak imkânsızlıktır, var olabilmek ise imkânlılık.”*⁷¹

⁶⁶ Bkz. XXIX. Önerme Kanıtlanması Ethica İlk Bölüm s.78

⁶⁷ Bkz. X. Önerme Sonucuna Düşülen Not. Ethica II. Bölüm s.121 Aynı şekilde, XXXIII. Önermeye de göz atılması tavsiye edilir. *“Mutlak, zorunlu ve mükemmel doğadan her şey meydana getirilebilecek en mükemmel hali ile meydana getirilir.”* Ethica İlk Bölüm s.83

⁶⁸ Ethica İlk Bölüm XXVI. Önerme s.74

⁶⁹ Ethica İlk Bölüm XXVII. Önerme

⁷⁰ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXV. Önerme s.89 XXXVI. Önerme s.90

⁷¹ Bkz. Ethica İlk Bölüm XI. Önerme III. Kanıt s.48

Bir başka deyişle bir şeyin mümkün olması için onun var olduğunu gösteren bir gerekçe olmalıdır. Burada ise tanıma ilişkin unsurlara geri dönecektir; ancak var olan bir şeyin tanımı yapılabileceği için. “...İşte bu gerekçe ya da neden ya şeyin kendi doğasında ya da dışında bulunmak zorundadır.”⁷² Öyleyse kendi doğasından zorunlu olarak edindiğimiz bilgi dolayısıyla var olan ile bir başka etkin nedene bağlı olarak varlığını kavrayabildiğimiz her şey zorunlu olarak vardır.

İmkânsız denilen şey; yani bir varlığın mümkün olmama sebebi ise ya özündeki tanımı çelişki içerdiğinden ya da herhangi bir dış neden onun varlığında bir rol oynamadığından dolayı mümkün olmayandır.⁷³ Öyleyse bir şey ya kendi doğasında gerçekliğine engel olan unsurlar nedeniyle ya da bir başka şeyin varlığı onun olmadığını ispatladığından yok kabul edilir. Mükemmellik ise mümkün olan ve var olan ile yani gerçekliğin bizatihi kendisi, yani bir şeyin şu ya da bu şekilde o olması hâli özdeş olarak değerlendirilir. Mükemmellik bir şeyin gerçekliğidir, var olan her şey mükemmelliği ile var olduğu için. Noksanlık ise bir şeyin var olmayışı ve gerçekliğini imkânsız kılan çelişkidir.⁷⁴ Mükemmel olan ve sonsuz nicelik ve nitelikte yüklemden ibaret Tanrı ve onun yüklemelerinin zorunlu mevcudiyetleri olan tavırlar en mükemmel hal ile zorunlu olarak var olmuşlardır. Dolayısıyla, Tanrı’ya irade, gaye ya da arzu v.b. insani özelliklerin atfedilmesi aynı zamanda onun mutlak zorunluluğunun olası ve keyfi olan üzerinden hayal edilmesidir. Olası⁷⁵; herhangi varlığın tanımındaki çelişkiden yani yokluğundan bihaberlik ya da maddi âlemdeki dış nedenler arasındaki ilişkinin gerçekliğinden kopuk değerlendirilmesinden ötürü bir şeyin var olarak düşünülmesidir. Her iki ihtimalde de olası bir tür bilgi eksikliği ve şeylerin düzeni hakkında kifayetsizlik içerdiğinden bir ihtimale ilişkin olan irade kavramını Tanrı ile düşünmek aynı

⁷² Bkz. XI. Önerme II. Kanıtlama s.46 ve XXXIII. Önerme I. Not s.84

⁷³ Bkz. Ethica I. Bölüm XI. Önerme II. Kanıtlama s.46 “Örneğin kare bir dairenin kendi doğası, bize açık bir şekilde kare bir dairenin niçin varolmadığını gösterir; çünkü karede daireye ilişkin bir şey yoktur.” Aynı şekilde Bkz. Ethica s.84 XXXIII. Önerme I. Sonuç

⁷⁴ Bkz. Ethica İlk Bölüm XI. Önerme Not Kısmı s.50 ve Ethica I. Bölüm XVI. Önerme s.60

⁷⁵ Olasının tanımı için; Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXIII. Önerme I. Sonuç s.84. Aynı şekilde bu Tanrı’ya ilişkin yanlış bir fikre sahip olunmasında yol açacaktır. Ethica II. Bölüm XXXII. Önerme s.157, XXXV. Önerme s.158

zamanda Tanrı'ya bir tür noksanlık atfetmek anlamı da taşıyacaktı. O halde denilebilir ki antropomorfik yani insanbiçimci tahayyül Tanrı ve maddi âlemin düzeni hakkında, bir tür bilgi eksikliğidir. Kısaca kavrayıştaki acizlikten ileri gelir.⁷⁶

1.2.2 İrade Karşıtlığı

Spinoza düşüncesi içerisinde irade karşıtlığının iki vechesi olduğu söylenebilir. İlk olarak iradenin neden Tanrı'ya atfedilemeyeceği ve dolayısıyla neden Tanrı'nın doğası içerisinde düşünölemeyeceği üzerinde durulur. Daha sonra ise, Tanrı'da mevcut tavırlardan biri olan sonlu ve sınırlı bir varlık olarak insanın neden irade sahibi olamayacağı ispatlanır.⁷⁷ Her şeyin Tanrı'da zorunlu olarak ve en mükemmel haliyle mevcudiyet kazandığı bir silsile içerisinde, her şeyin nedeninin de Tanrı olduğu düşünöldüğünde ona atfedilemeyecek olanın ondan doğrudan var olan ya da Tanrı'dan doğrudan var olandan var olanda da bulunamayacağı aşikârdır. Burada yalnızca “*yasa koyucu bir hükümdar*”⁷⁸ tahayyülü ve bu geleneği dışarıda bırakan bir Tanrı anlayışının, vahye dayalı dinlerin de bu kapsamda yer alan skolastik ve teolojik geleneğin eleştirisi üzerinden şekillendiğini göstermek yeterli olacaktır. Özgür olan bizatihi kendi doğa yasalarına göre zorunlu olarak var oluşunda süren ve özgür bir nitelikte eylemde bulunan Tanrı'dır.⁷⁹ Her bir istek ya da irade de kökenini onda bulacağından *iradeye de özgür neden denemez ancak zorunlu ya da kısıtlı bir neden denebilir*.⁸⁰ Bu aynı zamanda Tanrı'nın özgür neden olarak tasavvur edilmesinin de doğal sonucudur. Tanrı'nın zorunlu bir şekilde var olduğu için özgür olduğu ve iradenin

⁷⁶ “Spinoza'ya göre her varlık, nihai var oluş ilkesini kendisine benzeterek hayal eder. Bu yüzden diye düşünüyordu Spinoza, eğer bir daire düşünöbilseydi, Tanrısına dairevi bir doğa atfederdi. Şimdi gerek vahyedilen dinlerin bilginlerinin, teologlarının gerek filozoflarının Tanrı anlayışlarının upuygunsuzluğu, kifayetsizliği, onların kendi doğalarını kifayetsiz bir şekilde kavramalarından kaynaklanır. Yanlışlık, hata tam da buradadır. Aslında onların tam da başlangıç noktalarındadır; kendilerinden başlamalarıdır. Kendi zihinlerini tüm zihinlerin ölçütü kılmalarıdır.” Bkz. Hünler, Solmaz Zelyut Spinoza s.19-20

⁷⁷ Bkz. Ethica II. Bölüm XLVIII. Önerme s.179 XLIX. Önerme ve Sonucu s.180, s.81

⁷⁸ Bkz. III. Önerme Not Kısmı “...Çünkü Tanrı'nın kudretini kralların insani gücüyle ya da insani haklarıyla karıştırmamaya dikkat göstermedikçe, bir insanın benim demek istediklerimi doğru şekilde algılamasına imkân ve mani yok.” Ethica II. Bölüm s.111

⁷⁹ Bkz. Ethica İlk Bölüm Tanım 7, XVI. Önerme ve Sonuçları, XVII. Önerme ve Sonuçları

⁸⁰ Bkz. Ethica İlk Bölüm VII. Tanım s.35 ve XXXII. Önerme s.81

noksanlıkla özdeşleştirildiği bir düşünce sistemi içerisinde irade kavramının da özgür nedene dayanması kaçınılmazdır.⁸¹ Bir başka deyişle mutlak doğa ve kudret zorunlu ve mükemmel olarak, noksan ve olası olanın yani iradenin yerini almış olur; *Tanrının etki etmesinin nedeni kendisini idrak etmesine neden olan zorunluluktur.*⁸² Tam da burada temel ayrımın düşünce tarzları arasındaki ayrım üzerinden şekillendiği belirtilmelidir.

Skolastik ve teolojik Tanrı tasavvurunun noksanlığını ve insanbiçimci hayal gücüne dayanan ontolojinin yanlışlığını göstermek üzerine kurulu bu yaklaşımın iki veçhesi vardır. İlk olarak belirtmek gerekir ki; İnsan, zihninde mevcut bir bilgi türü olarak anlama yeteneği ve anlama yeteneğine dayanan sezgi vasıtasıyla Deus Sive Natura yani Tanrı ve yüklemelerinin işleyiş düzenine belirli bir ölçüde - yalnızca yer kaplama ve düşünme yüklemeleri dâhilinde olmak suretiyle- vâkıf olabilir.

Ancak buradaki esas mesele tıpkı anlama yeteneği gibi arzu, irade ve sevgi gibi tüm düşünme tarzlarının⁸³ Natura Naturata ile ilişkilendirilmek suretiyle, o alana ilişkin, orada anlam teşkil eden, düşünme tarzları olarak tasavvur edilmeleridir.⁸⁴ Böylelikle tüm bu tarzların Tanrı'ya atfedilemeyecekleri sonucu ortaya çıkar. Atfediliyor olsalar dahi Tanrı'nın bizatihi insana has anlama yeteneğinden farklı olan anlama yeteneğine ilişkin, o anlama yeteneği ile bir ve aynı şey olarak düşünülebilirler. Bu bakımdan Tanrı'ya anlama yeteneği haricinde bir tür irade atfedilmesi ancak insana has olan zihnin sınırlılığından kaynaklanır.⁸⁵ Mutlak doğa ve kudrete ilişkin her şeyin zorunlu ve mükemmel olduğu; dahası olabilecek en mükemmel hali ile var olduğu, Spinoza düşüncesinde⁸⁶ Tanrı'ya neden irade ve anlama yeteneği gibi düşünme tarzlarının atfedilemeyeceği öncelikli olarak şeyler

⁸¹ Ethica İlk Bölüm XXXIV. Önerme s.89, XXXV. Önerme ve XXXVI. Önerme s.89-90

⁸² Bkz. Ethica II. Bölüm s.111 III. Önerme Kanıtama Kısım

⁸³ Spinoza Tanrı'ya ait olan akıl ile anlama yeteneği arasındaki ayrımı şu şekilde belirginleştirir. “...Biz burada akıl derken mutlak düşünceyi anlamıyoruz sadece belirli bir düşünme tarzını anlıyoruz.” Bkz. Ethica XXXI. Önerme s.80.

⁸⁴ Bkz. XXX. ve XXXI. Önermeler s.80-81 Ethica İlk Bölüm

⁸⁵ Bkz. Teolojik Politik İnceleme Bölüm III s.100 Söz konusu eser bundan sonra T.T.P. olarak adlandırılacaktır.

⁸⁶ Bkz. XXXIII. Önerme Ethica İlk Bölüm s.83

arasındaki nedensellik bağı üzerinden açıklanır. Tanrı'nın imkânı dâhilinde olan varlıklar haricinde yer alan varlıkları da yaratabileceği görüşü; her bir nedenden zorunlu bir sonuç çıkması gerektiği göz önünde bulundurulduğunda nedenden sonuç çıkmaz görüşünü savunmak anlamına geleceğinden tutarsızdır.⁸⁷

İkinci olarak ise; Tanrı nedensellik ilkesi uyarınca tüm hallerinden önce geleceğinden, Tanrı ile ilişkilendirilebilecek olsa dahi anlama yeteneği, ilk nedene ilişkin olarak düşünüldüğünde kendisinden zorunlu olarak vücuda gelen ve tezahür eden nesnelerden yani tavırlardan önce gelmek zorundadır. Oysa bizim anlama yeteneğimiz idrak ettiği nesnelerden sonra gelir. Tam da öncelik olarak Tanrı ve yüklemelerin daha önceden, tavırların ve sonlu bir tavır olarak insanın ise daha sonradan mevcudiyet kazandığı ve ürün haline geldiği bir silsile söz konusu olduğu için. Tanrısal doğanın öz ve varoluşunu kurduğunu tasavvur ettiğimiz anlama yeteneği ya da irade sonuç ve ürünlerinkinden tamamen farklı olmalıdır. Sonucun özünü içinde barındıran ve varoluşuna neden olan, nedeni olduğu sonuca kazandırdığı nitelik bakımından farklı olacağından ötürü.⁸⁸

Öyleyse, Deus Sive Natura ve kendisini ifade eden yüklemeler ile tavırlar, sözcğelimi tavırlardan bir tavır yani Tanrı'dan zorunlu bir şekilde mevcudiyet kazanan bir ürün olarak insan mevcudiyeti arasında düşünce tarzları bakımından kurulabilecek bir ilişki ancak kavramlara ilişkin bir ad benzerliği olarak nitelendirilebilir. Elbette ki, adların ihtiva ve işaret ettiği anlam benzeşmezliğinin vurgulanması koşuluyla.⁸⁹ Dahası Spinoza aklın nasıl Tanrısal doğa ile düşünülebileceğini tanımlar; *"Bu yüzden Tanrı'nın akli tanrısal özün kurucusu olarak kabul edildiğinden gerçek anlamda şeylerin hem özünün hem de varoluşunun nedeni olacaktır."*⁹⁰ Ancak akıl ya da irade kavramlarının Tanrı ile beraber düşünülmesi onlara nitelik bakımından diğer düşünme tarzları ya da

⁸⁷ Bkz. Ethica İlk Bölüm XVII. Önerme II. Önerme Sonucu s.62 - 63

⁸⁸ Bkz. Ethica İlk Bölüm XVII. Önerme II. Önerme Sonucu s.65-66 Aynı şekilde bkz. Ethica İlk Bölüm XX. Önerme s.68, Ethica İlk Bölüm XXXIV. Önerme s.73

⁸⁹ "...Çünkü Tanrı'nın özünü kuracak olan aklın ve iradenin bizlerin akıl ve iradesinden tamamen farklı olması, bunların adlarından başka hiçbir ortak yönlerinin bulunmaması gerekir." Bkz. Ethica İlk Bölüm XVII. Önerme II. Önerme Sonucu

⁹⁰ Bkz. Ethica İlk Bölüm XVII. Önerme II. Önerme Sonucu

mefhumlara nazaran bir öncelik tanınacağı anlamı taşımaz. Söz gelimi hareket ve hareketsizlik mefhumlarından da birçok sonuç çıkmasına karşın, tüm bu sonuçların da mutlak yani en yakın ya da dolaylı olarak ilk neden olan Tanrı'da düşünüleceği göz önünde bulundurulduğunda, esasen her şeyin bir nedene tâbi olduğu ve nedenle var olduğu bir kez daha vurgulanır.⁹¹

Bir başka deyişle akıl, irade, hareket ya da hareketsizlik gibi düşünme tarzları ya da zorunlu olarak mevcudiyet kazanan ortak mefhumlar arasında bir öncelik sonralık ilişkisi olduğundan söz etmek mümkün olmayacaktır. İkinci olarak Tanrı'ya irade, akıl ya da sevgi gibi düşünme tarzları atfedilmesi aynı zamanda Tanrı'dan nasıl bir sonuç çıkmayacağı bir başka deyişle, şeylerin Tanrı'dan neden mevcudiyet kazanamayacakları ispat edilmek suretiyle yapılır. Bu yöntem de iki unsurdan ibarettir. İlk olarak Tanrı'yı irade kavramı ile düşünmek aynı zamanda onun doğasına keyfilik ve olasılık atfetmek olacağından böylesi bir yaklaşım Tanrı'nın mevcut doğalar içerisinde başka doğaları da mümkün bir içkinlik taşıdığını ve böylesi bir olasılığı yani olma ihtimalini kendisinde barındırdığını iddia etmek demektir. Daha önceden belirtildiği gibi, bu nedenden sonuç çıkmadığını söylemek ile aynı şey olacağı gibi aynı zamanda da farazi bir sonuca dayanmak suretiyle Tanrı'ya olduğundan bir başka doğa ve kudret atfetmek zorunluluğu doğacaktır ki bu da saçmadır.⁹² Yöntemin ikinci kısmı şu şekilde özetlenebilir; irade bir şeyi istemeye yönelik istektir. İstek ise kendinde olmayana yönelik bir yönelim içerdiğinden, Tanrı'yı irade ile düşünmek ona noksanlık atfetmek anlamı taşıyacaktır.⁹³

Tanrı'yı irade ile düşünmenin bu anlamı ile imkânsız oluşu, Tanrı'nın iyiye yönelik bir istencinin olmasının, kendisinde olmayanı ve bir tür eksikliği temin

⁹¹ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXII. Önerme II. Önerme Sonucu s. 82

⁹² Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXIII. Önerme Kanıtama Kısmı ve XXXIII. Önerme II. Sonu. s.83,84,85 Aynı şekilde Spinoza Tanrısal öze bir başka irade ve ondan çıkacak mümkünler atfedilmesine rağmen doğasının aynı kalabileceği hakkındaki görüşü ise şu soru üzerinden bertaraf eder; “Eğer Tanrı'ya özünde ve mükemmelliğinde hiçbir değişiklik olmaksızın başka bir akıl ve başka bir irade yüklenebiliyorsa, yaratılış hakkındaki fikirlerini şimdi değiştirememesinin ve buna rağmen mükemmel olarak kalabilmesinin sebebi nedir?” Bkz. Ethica İlk Bölüm s.87

⁹³ “Çünkü Tanrı bir amaca yönelik etki ediyorsa; bir şeyi istiyor demektir. Bu da o şeyden yoksun olduğu anlamına gelir bunun da anlamı Tanrı'nın o şeyden yoksun olduğudur.” Bkz. XXXVI. Önerme Kanıtama Ek Kısmı Ethica İlk Bölüm s.96

etmeye yönelik belirli bir çabayı işaret ettiğinden Tanrı'nın iradesinin iyiye yönelik bir fonksiyonu takip etmek suretiyle tecelli ettiği düşüncesinin eleştirisinde de karşımıza çıkar. Tanrı'nın dışından ona emsal teşkil edecek bir model ya da hedefin bulunduğu dair söz konusu düşünce, Tanrısal doğa dışında bir mükemmellik ya da gaye ortaya koyduğu için eleştirilir.⁹⁴

Bu bakımdan hem nedenden hem de sonuçtan ya da üründen bakmak suretiyle Tanrı'ya neden irade atfedilemeyeceği ve atfedilmiş olsaydı dahi irade ile Tanrı'nın neden düşünölemeyeceği ispatlanmış olur. İnsan biçimci ve merkezli Tanrı eleştirisinin bir diğer yönünü ise Tanrı'nın zaman ve mekândan, nicelikle ölçölebilecek her şeyden, azade olmasının ispatı oluşturur. Bu konu hakkındaki yaklaşımın da odak noktası esasen Tanrı'ya kusursuzluk ve kadiri mutlaklık atfedenlerin yaklaşımlarının insani kudrete ilişkin olarak gördükleri en mükemmel özellikleri Tanrı ile birlikte düşünmelerinin yanlışlığını göstermek üzerinden şekillenir.⁹⁵

Bir başka deyişle, insan için en mükemmel olduğuna dair hayal gücüne ilişkin üretilen sanı ve kanaatlerin, Tanrı ve yüklemeleri için bir noksanlıktan başka bir anlam ihtiva etmesi mümkün değildir. İlk yaklaşım⁹⁶ maddi tözün bölünebilecek bir nicelikte olmadığını göstermek üzerinden ayrı bir töz olmadığını açıklamak, Tanrı'yı maddi bir yüklem ile tasavvur edemeyenlerin onu bir beden ve belirli bir uzam içerisinde hayal ettiklerini ispat etmek gibi ikili bir amaç taşımaktadır. Tam da maddi olanı Tanrı'nın doğasından dışlamak, hesaplanabilir bir niceliğin alanına hapsetmek, onu bir bedenle tahayyöl etmek sonucunu doğuracaktır.⁹⁷ Yayılım ya

⁹⁴ Bkz. Ethica s.89 XXXIII. Önerme II. Not

⁹⁵ Bu yaklaşımın eleştirisi en açık hali pek çok yerde karşımıza çıkar ancak burada iki kritiğin gösterilmesi ile yetinilecektir. “Çok iyi biliyorum ki, birçokları üstün nitelikteki aklın ve iradenin ancak Tanrı'nın doğasına özgü olduğunu kanıtlayabileceklerini sanıyor. Çünkü bizdeki bu en mükemmel nitelikten başka Tanrı'ya atfedilebilecek daha mükemmel bir nitelik bilmediklerini söylüyorlar.” XVII. Önerme II. Sonuç Ethica I. Bölüm s.63 “Lafı daha da uzatabilseydim, o zaman sıradan insanları Tanrı'ya atfettiği kudretin aslında insani bir kudret olduğunu kanıtlamakla kalmaz (ki bu bize insanların niçin Tanrı'yı bir insan olarak ya da insana benzer bir varlık gördüklerini de açıklardı, bunun bir kudretsizlik olduğunu bile kanıtlayabilirdim.” Bkz. III. Önerme Not Kısmı Ethica II. Bölüm s.111

⁹⁶ Bu konu hakkındaki geniş ölçekli değerlendirme için; Bkz. Ethica İlk Bölüm XV. Önerme ve Not Kısmı s. 53-60 arası

⁹⁷ Bkz. Ethica İlk Bölüm s.53-54

da yer kaplama yüklemine ilişkin olanın yani maddi olanın bölünemeyeceği; maddenin her yerde aynı olduğu ve tabiatta boşluk olmadığı düşüncesinin savunusu üzerinden gelişir.⁹⁸ Dahası maddenin bölünebileceği ise farazi bir durumdan kaynaklanmaktadır. Bir başka deyişle farazi bir durum gerçek olarak kabul edilerek tözün nicelik bakımından bölünebilirliğinin iddia edilmesi bir varsayımdan başka hiçbir şey değildir.

Aynı muhayyel durum Tanrı'nın bir beden imgesi içerisinde düşünülmesinde de karşımıza çıkar. Tanrı'yı ruh ve bedenden müteşekkil duygularının esiri bir insan olarak tasarlamak⁹⁹ ve ona insani düşünme tarzları ve yalnızca insan için geçerlik arz eden mefhumları atfetmek, insanın kendisini ve hayal gücünü, her şeyin başlangıcı olarak görmesinin ve bu suretle de tabii şeyler arasındaki ilişkileri sanıları üzerinden yorumlamasının sonucudur. İnsanın kendisini her şeyin kıstası olarak düşünmesi ise, yalnızca kendisi için anlam ihtiva eden nicelik birimleri uyarınca düşünülebilecek bir biçimi Tanrı ile düşünmek anlamına gelir. Oysaki nicelik; uzunluk, genişlik ve derinliği gerektirir. Böylelikle maddi olanı Tanrı'nın yaratımı ya da ondan südür eden bir töz olarak görmekle Tanrı'ya bir beden atfetmek aynı görüşte birleşmiş olur. Biçimsel bir Tanrı hayali ile maddi olan tözün niceliksel olduğu görüşü aynı önyargı ve tabii şeylerin işleyiş ilişkilerine dair eksik bilgiye dayalı varsayımdan kaynaklanmaktadır. Ya da şu şekilde de ifade edilebilir; maddi olan bir şeyin şeklen bölünebileceği üzerinden tamamen bölünebileceğini sanmak¹⁰⁰ aynı zamanda nedenler ile sonuçları karıştırmaktan ileri gelmektedir.

⁹⁸ Sonsuz, biricik ve bölünemeyen olarak kabul edilen maddi töz; Ethica İlk Bölüm içerisinde V., VIII, ve XII. Önermeler içerisinde açıklanmıştır.

⁹⁹ Bkz. Ethica İlk Bölüm s.53-54 XV. Önerme Not Kısmı.

¹⁰⁰ “Neden bizim doğamız niceliği bölünebilir olarak düşünmeye daha yatkın? Benim o kişiye yanıtım şöyle olur: Bizler niceliği iki şekilde kavrarız ya yüzeysel olarak yani hayalimizde canlandırdığımız şekliyle ya da bir töz olarak ki bu sadece aklımızın yapabileceği bir iş.” Bkz. Ethica İlk Bölüm s.59 Böylelikle Spinoza düşüncesinde hayale dayalı bilgi ile şeyler arasındaki nedenselliği idrake dayalı bilgi arasındaki ayrım bir kez daha belirtilmiş olur. Bilgi türlerine yönelik ayrım Ethica II. Bölüm içerisinde XL. Önerme ve devamında düşülen notta belirginleşecektir. Spinoza şeklen ve nitelik olarak bölünebilecek olan ile anlama yeteneğine dayanan bir bakış ile bölünmesi mümkün olmayan arasındaki ayrımı şu örnek üzerinden açıklar. “...Suyu su olarak düşündüğümüzde, onun bölünebileceğini ve parçalarına ayrılabilceğini

Tanrı'yı niceliksel olandan kurtarma girişiminin bir diğer sonucu; irade ile ilişkilendirilmesi zorunlu olan emir kavramının da tıpkı irade ya da diğer düşünce tarzları gibi, tavırlardan bir tavır olan insan ile ilgili olduğunu göstermek olacaktır. Tanrı kendi özünü kendi zorunluluğu ile idrak ettiğinden¹⁰¹ emirleri ya da iradesinin de bir ve aynı şey olması¹⁰² gerekmektedir. Esasen söz konusu yaklaşım; niceliğin bölünebilir olarak düşünülmesi, herhangi bir zaman dilimi içerisinde de düşünülebileceğine ilişkin olarak karşımıza çıkan vahiy eksenli ve skolastik din anlayışının bir diğer eleştirel kısmını oluşturur. Tanrı'ya atfedilen akıl, irade, emir, yasak ya da sevgi gibi bütün mefhumların bir ve aynı şey olduğu düşüncesi, Tanrı ve emirleri arasında bir zamansal nicelik ölçütü düşünülmesi imkânsızlaşır; bu türden bir ölçüt öncelik sonralık ilişkisi bakımından düşünülemeyeceği gibi eşanlı bir zaman dilimi içerisinde dahi düşünülemez. Emrin verilmesi bir zaman dilimini gerektirir ancak Tanrı için zaman söz konusu değildir. Spinoza'nın yaklaşımı "*Tanrı'nın emirlerini ezelde verip kutsadığı*"¹⁰³ iddiasının karşısında konumlanır. Tanrı ne emirlerinden önce var olmuştur ne de emirlerinden sonra ne de onlarla birlikte. Bir başka deyişle Tanrı'nın mükemmelliği ne emirlerinin niteliğine ne de onların herhangi bir zaman diliminde gerçekleşmiş olmalarına bağlıdır.¹⁰⁴

tasavvur edebiliriz, ama suyu maddi töz olarak ele aldığımızda, hiçbir şekilde ayrılamayacağını ve bölünemeyeceğini anlarız." Ethica İlk Bölüm XV. Önerme Not Kısmı s. 59

¹⁰¹ Ethica İkinci III. Önerme Not Kısmı Bölüm s.110

¹⁰² "Bu hakikati Yahudiler 'in sislerin arkasından da olsa fark ettiklerini sanıyorum, Tanrı'nın aklının ve Tanrı tarafından idrak edilen şeylerin özdeş olduklarını ileri sürdüklerine göre." Ethica İlk Bölüm VII. Önerme Not Kısmı s.115 Aynı şekilde bkz. XVII. Önerme ve I. ve II. Önerme Sonucu s.61-67 arası

¹⁰³ Bkz. XXXII. Önerme Kanıtlama II. Not Ethica İlk Bölüm s.86

¹⁰⁴ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXII. Önerme II. Not s.86

1.2.3 Ereksellik Yanılgısı

Ereksellik eleştirisinin dayandığı görüşün de tıpkı irade karşıtlığında karşımıza çıktığı gibi iki veçhesi olduğundan söz etmek mümkündür. Söz konusu yaklaşım tabiatın herhangi bir amaç ya da gayesi olmadığı ve insanların amacına da tâbi olmadığını göstermek şeklinde özetlenebilir. İnsanlar kendilerinden yola çıkarak, kendilerini, daha doğrusu kendi iştah ve arzularını ilk neden olarak gördükleri için tıpkı özgür bir iradeye sahip oldukları¹⁰⁵ yanılgısına kapıldıkları gibi ereksellik yanılgısına kapılırlar. Bu yanılgının altında yatan neden ise bir çeşit önyargı ya da inanç olarak nitelendirilebilir. “*Tanrı her şeyi insan için insanı da kendisine tapsın diye yaratmış.*”¹⁰⁶ Spinoza, ereksellik yanılgısının altında yatan nedeni söz konusu önyargının çözümlemesini yapmak suretiyle gösterir. İnsanbiçimci bir hayale dayalı ontoloji eleştirisinin irade karşıtlığından sonra ikinci unsuru ereksellik yanılgısının altında yatan nedenlerin gösterilmesi oluşturur. Böylesi bir inanç ya da önyargı nedenlerden bihaber olma hali ile açıklanır. Nedenlerin idrak edilmesi suretiyle olası ya da noksan olan ile zorunlu ve mükemmel olan arasındaki ayrım yapılabileceği için.¹⁰⁷ Nedenlere dair bilgisizlik üç maddeden müteşekkil bir kategori içerisinde özetlenebilir.

1-“*İnsanlar varlıkların nedenlerini bilmeden doğarlar.*”¹⁰⁸

2-“*Herkes kendisine fayda sağlayacak şeye arzu duyar. Bu arzusunun da farkındadır.*” Özgürlük yanılsaması da tam da buradan doğar; “*Çünkü kendi seçimlerinin ve arzularının farkındadırlar ama kendilerini bunlara iten nedenlerden bihaberdirler.*”

3-*İnsanlar daima bir amaç doğrultusunda hareket eder. Özellikle de elde etmek istedikleri çıkarları doğrultusunda.*

¹⁰⁵ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXII. Önerme s.81

¹⁰⁶ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXXVI. Önerme Ek Kısmı s.91

¹⁰⁷ “*Bize doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi öğreten, birinci tür bilgi değil ikinci ve üçüncü tür bilgidir.*” Bkz. XLII. Önerme Ethica II. Bölüm s.168 Ayrıca olası olan ve zorunlu olan ile yanlış olan ve doğru olan arasındaki ilişkinin bilgi türlerinde tekabül ettikleri yer için Bkz. XXXV. Önerme s.158 ve XLIV. Önerme ve I. Önerme Sonucu s.172-173

¹⁰⁸ Üç madde içerisinde özetlenen yaklaşıma dair alıntı için Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısmı s.92 Ethica İlk Bölüm içerisinde

Arzu edilen ve çıkar etrafında şekillenen umudun yöneldiği nesnenin varlığı aynı zamanda çıkar ve amaçlara yönelik olarak bazı araçların araştırılmasını gerektirir.¹⁰⁹ Bu araçlar insanların kendi fiziksel varlıklarına ilişkin cüzler olabileceği gibi (eller, dişler, ayaklar vs.) eko sistem ve coğrafya içerisinde kendi çıkarları için uyum arz eden araç konumunda olan nesneler ya da araç olmaya müsait materyaller de (güneş ya da ay ışığı, su, ateş ya da araç olmaya elverişli herhangi bir şey) bu kapsam içerisinde yer alırlar.¹¹⁰ İnsanlar karşılarında hazır ve mevcut buldukları eko sisteme kendi iştah ve arzularından doğan fayda ölçütlerine göre bir anlam yüklemişlerdir. Bu ise kaynağını; şeylerin düzeninin anlama yeteneğine değil sadece muhayyel olana hitap etmesi ve bu bakımdan antropo ontolojik öznellikte değerlendirilmesinde bulur.

Bir başka deyişle fayda ölçütüne dayanan bir anlam yüklemesi, zihinde istikrarsız değişim arz eden hayal gücüne ilişkin fikirlerin aktarımına ve buna yol açan tesire göre belirlenir.¹¹¹ Antropomorfik ya da İnsanbiçimci bir tahayyüle de buradan ulaşılır; tabii şeyler arasındaki işleyişin ereksel bir döngüye tâbi olduğu ve fiziki anlamıyla doğada her şeyin insan için yaratıldığı düşüncesi. Bu düşünce nedeniyle, insanlar kendi iştahlarını ilk neden, iştahlarına tesir eden ya da amaçlarına uygun birer vasıta olma özelliği teşkil eden nesne ve eşyaları da nitelik bakımından mükemmel düzenli ya da güzel bulmuşlardır.¹¹² İnsanların öznelliğine uygun ve bu öznelliğe olumlu tesir bırakan her şey Tanrı'nın insanlara ihsanı ve ödülü olarak düşünülmüş, tam tersi bir tesir bırakan eşya ve nesneler ise Tanrı'nın

¹⁰⁹ Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısım s.93 Ethica İlk Bölüm içerisinde

¹¹⁰ Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısım s.93 Ethica İlk Bölüm içerisinde

¹¹¹ “Örneğin, gördüğümüz nesnelerin hareketi göz sinirlerine olumlu bir etkide bulunuyorsa, bu harekete neden olan nesnelere güzel diyoruz, tersi bir hareket oluşturduğunda da çirkin.” Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısım s.101 Ethica İlk Bölüm içerisinde

¹¹² Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısım s.99 Ethica İlk Bölüm içerisinde
Spinoza'ya göre gündelik dilin pratik işlevi de bu şekilde meydana gelmiştir. Bu ise sorunun bir diğer kısmın teşkil eder. Böylelikle duygulara hitap etme üzerinden kurulan zıtlıklar ile şeylerin doğası karışırılmış olur. Böylelikle de hayale ilişkin bir çıkarım şeylerin gerçekliği sanılır. “İnsanoğlu yaratılanların kendisi için yaratıldığına kani olduktan sonra, doğal olarak kendisine en faydalı olanı tek tek varlıklardaki en önemli nitelik olarak değerlendirdi, kendisini en memnun edenleri de en mükemmel şeyler olarak gördü. Böylece varlıkların doğasını açıklayacağı iyi-kötü, düzen-karışıklık, sıcak-soğuk, güzellik-çirkinlik vb. soyut kavramlar oluşturmaya başladı...” Konu ile ilgili olarak aynı şekilde bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısım s.100-101 Ethica İlk Bölüm içerisinde

öfkesi cezası ya da sınavı olarak tasnif edilmişlerdir. Tam da bu sebepten ötürü; şeylerin düzenindeki zorunluluğun anlama yeteneği uyarınca değerlendirilmesinin önündeki en büyük engel doğanın yalnızca İnsanda olumsal bir etki bırakmasına göre yorumlanması olarak çıkar karşımıza.¹¹³ O halde denilebilir ki; ereksellik düşüncesi insanların kendilerinden yola çıkmak suretiyle her şeyin kendilerine ne için verildiği ya da ihsan edildiği araştırması üzerinden yanılgıya düşmelerinden başka bir şey değildir. Ya da şu şekilde ifade edilebilir; zihinlerinde var olan son nedenlere bakmak, gerekli gördüklerinde, aralarında bir benzerlik arayışına girmek¹¹⁴ ve sadece gaye nedenlere göre yaşamak¹¹⁵ ile ilk nedenler ve son nedenler arasındaki ilişkiye dair bulanık bir görüş; bir bilgi eksikliğidir. Bu bilgi eksikliği sebebiyledir ki; doğa mevcut gerçekliği göz önünde bulundurulmadan, yalnızca hayal edilmiş ve yanlış bir şekilde yorumlanmış olur.

¹¹³ Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısmı s.102-103 Ethica İlk Bölüm içerisinde

¹¹⁴ Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısmı s.92-93 Ethica İlk Bölüm içerisinde

¹¹⁵ Bkz. XXXV. Önerme Kanıtlama Ek Kısmı s.92-93 Ethica İlk Bölüm içerisinde

1.3 TEKİLLİK KAVRAMI: ZİHİN VE BEDEN ARASINDAKİ İLİŞKİ

1.3.1 Zihin ve Beden Özdeşliği: Tekillik Kavramı ve Çokluk

Spinoza düşüncesi içerisinde insan sonlu¹¹⁶ ve sınırlı bir varoluşa sahip, bir süreye tâbi ve kısıtlı¹¹⁷ bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu anlamı ile insan tekillikler içerisinde bir tekilliktir¹¹⁸. Bir başka deyişle tekilliklerden şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya belirlenmiş olan herhangi biridir.¹¹⁹ “*İnsan Tanrı’nın yüklemelerinin belirli durumlarından oluşur.*”¹²⁰ Söz konusu önermenin pratikteki anlamı açıktır; insan Tanrı’nın yer kaplama ve düşünme yüklemelerinden zorunlu olarak mevcudiyet kazanmış tavırlardan biri olarak karşımıza çıkar. Böylelikle insanın Tanrı’dan doğrudan çıkan bir ürün ya da sonuç olarak ele alınması zorlaşır. Bir başka deyişle, bir tekillik olarak insan ancak dolaylı bir sonuçtur.¹²¹ Ya da Tanrı için mutlak anlamıyla en yakın neden değildir denebilir. Bu önerme aynı zamanda insanın doğadaki konumunu belirtmesi açısından önemlidir. Özellikle de doğada insandan bağımsız bir son neden, erek ya da bilinç olmayışı ile birlikte düşünüldüğünde. Tam da bu nedenden, sonsuz doğa yasalarından herhangi bir yasa¹²² ile belirlenmiş olan insan, zihin ve bedenden ibaret bir yapı

¹¹⁶ Ancak İnsan bedeninin varoluş süresi ile ilgili kesin bir bilgiye sahip değildir.

Bkz. XXX. Önerme s.155 Ethica İkinci Bölüm içerisinde

¹¹⁷ Daha önce de belirtildiği üzere özgür olan zorunluluğu nedeniyle var olan Tanrı’dır. Her şeyin özü Tanrı’da olduğundan Tanrı’nın yüklemelerinin görünüm biçimleri, tezahürleri olan tavırlar ancak kısıtlı bir var oluşa sahip olabilirler. Bkz. Tanımlar; III. , IV. , V. , VII. ve XXIV. Önerme Ethica İlk Bölüm s.34-35, s.73

¹¹⁸ Tekil olan Tanrı’nın herhangi bir yüklemının sonlu ve sınırlı nitelikte bir değişim geçirmesiyle meydana gelen tavırlardan zorunlu olarak meydana çıkan her şeydir. Söz konusu yaklaşım karşımıza ilk olarak Ethica ilk bölüm içerisinde yer alan XVI. Önerme ile birlikte çıkar. Aynı şekilde Ethica ilk bölüm içerisinde yer alan XXV. Önerme Sonucu ile XXVIII. Önerme ve Kanıtlamasına bakılması “yüklemelerin tezahürleri olarak tavırların ve ürünler ya da sonuçlar olarak tekilliklerin” nasıl teşekkül ettikleri, zorunlu sonuçlar olarak nasıl meydana geldiklerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

¹¹⁹ Bkz. Ethica İlk Bölüm XXVI. s.74 ve XXVIII. Önerme s.75 Ethica II. Bölüm III. Yardımcı Önerme

¹²⁰ Ethica II. Bölüm X. Önerme Sonucu s.120

¹²¹ Türker Armaner söz konusu önermeyi şu şekilde açıklar: “Etikada’ki parça-bütün ilişkisi bu önerme ile ispatında da belirgin olduğu gibi özsel bir ilişki değildir. Bu nedenle insan ne Tanrı’nın ya da sonsuz ve ebedi bir varlığın parçası, ne de onun veçhelerinden biridir, insan ya da doğanın herhangi bir parçası da kesinlikle “bütünün sureti” değildir. Kısaca söylemek gerekirse, Spinoza’da bütün parçada değildir, parça da bütünün bir yansıması değildir.” Bkz. “Spinoza İçin İnsanın Varoluşunda Yok Olmayan” Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya s.49

¹²² Buradaki Yasa kavramsallaştırması XXV. ve XXVIII. Önerme içerisinde karşımıza çıkan bir tür eylemde bulunmaya belirlenme ya da çalışma prensipleri olarak düşünülebilir. Söz konusu ayrıma detayları ile birlikte ikinci bölüm içerisinde yer verilecektir.

arz eder.¹²³ Zihin ve beden arasındaki ilişki yani bağ¹²⁴ zihnin nesnesi olarak bir beden var olması ile kurulur. Beden zihni kuran ilk fikir olarak karşımıza çıkar; “zihinde yer alan ilk fikir bizatihi bedenin fikridir.”¹²⁵ Ancak hemen belirtmek gerekir ki, burada mevcut fikir niteliği itibarıyla “birçok fikrin bileşiminden oluşmuştur.”¹²⁶ Esasen zihin ve beden bir ve aynı şey olması şu şekilde açıklanabilir.¹²⁷

¹²³ Ethica II. Bölüm XII. Önerme ve XIII. Önerme Sonucu Ayrıca Spinoza söz konusu özdeşlik ilişkisini şu şekilde açıklar; “...Dolayısıyla düşünen töz ile yer kaplayan tözün bir ve aynı şey olduğunu; ister düşünen sıfatıyla idrak edilmiş olsun bu töz, isterse yer kaplayan sıfatıyla. Bu yüzden, iki şekilde ifade ediliyor olsalar da, yer kaplayan sıfatının bir tavrı ile o tavrın fikri de bir ve aynı şeydir.” Bkz. Ethica II. Bölüm VII. Önerme s.115

¹²⁴ Zihin ve beden arasındaki ilişki Spinoza düşüncesi içerisindeki en tartışmalı konulardan birisidir. Bu bakımdan zihin beden ilişkisi söz konusu olduğunda bu ilişkiye getirilen en genel yorum, en yaygın kabul edilen bir diğer kanaat zihin ve beden paralellliği olarak karşımıza çıkar. Gilles Deleuze söz konusu ilişkiyi şu şekilde açıklar; “Nasıl beden bizi şaşkınlığa düşürebilecek bir mekanizması varsa, düşüncenin de otomatizmi vardır. Her şey aynı anda beden ve zihin, şey ve fikirdir; işte bu anlamda tüm bireyler animatadır. Fikrin temsili gücü ancak bu mütakabiliyet ilişkisinden kaynaklanır.” Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.113 Dahası zihin ve beden birbirine paralel olduğu görüşü kaçınılmaz olarak kozmoloji tasavvurunda da karşımıza çıkar; bir başka deyişle yüklemeler arasında da bir tür paralellik ve mütakabiliyet ilişkisi olduğunu söylemek mümkün olabilir. “... Nereden geliyor bu mütakabiliyet sistemi? Her biri kendisi aracılığıyla kavranan iki sığata(yükleme) beden ve zihin arasındaki tüm gerçek eylemlerdir. Bu nedenle, zihin ve beden, sırayla birine ve diğerine olan şeyler, özektir. İkisinin arasında hatırı sayılır bir mütakabiliyet ilişkisi vardır, çünkü tüm sıfatlara(yüklemelere) sahip tek töz olarak Tanrı, bir ve aynı düzene göre he sığat (yüklem) için mütakabiliyet ilişkisi üretmeden hiçbir şey üretmez. Demek ki, düşünce ve uzamda bir ve aynı düzen vardır, bedenlerin ve zihinlerin bir ve aynı düzeni.” Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza:Pratik Felsefe s.114

¹²⁵ Bkz. Ethica II. Bölüm XIII. Önerme ve XIII. Önerme sonucu. Aynı bölüm içerisinde XII. Önermeye de bakılabilir. Türker Armaner zihin ve beden arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar; “Spinoza için zihinde bir beden fikri değil, bir beden eylemlerinin fikri bulunur; beden her eylemi zihinde bir fikir olarak temsil edilir, beden yalın değil bileşik bir cisim olması, fikrinin de yalın değil bileşik bir fikir olması, beden olduğu kadar zihnin de bir eylem içerisinde olduğuna işaret eder.” Bkz. “Spinoza İçin İnsanın Varoluşunda Yok Olmayan” Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya s.50

¹²⁶ XV. Önerme Ethica II. Bölüm s.137 Dahası bedendeki duygu durumlarına ilişkin fikirler olmasa zihnin bedenden bihaber olması sonucu ortaya çıkacaktır. Bkz. XIX. Önerme Ethica II. Bölüm s.144

¹²⁷ Bu ilişki bir fikrin nesnesine olan uygunluğu ile özdeş ondan çıkması muhtemel sonuç olarak görülmesi şeklinde düşünülebilir. Tıpkı cisimsel olarak düşünülen doğa yasaları ile bunların biçimsel kavramları arasındaki ilişkinin; fikirlerin düzen ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısının bir ve aynı olması gibi zihin ve beden de bir ve aynı şeydir. Tavrılar ve ifade biçimleri arasındaki bu ilişki Tanrı'nın yüklemeleri arasındaki paralellikte de karşımıza çıkar ki Spinoza düşüncesi içerisinde teklik içerisinde çokluğun kurulması ile tekilliğin çokluk teşkil etmesi bu paralellik düşüncesi sayesinde oluşmuştur denilebilir. Bkz. Ethica II. Bölüm içerisinde; VII. Önerme, Önerme Sonucu, Not Kısmı. VIII. Önerme Kanıtlama ve Not Kısmı. S. 114-188 arası.

İster yer kaplama yüklemi altında incelenen bir tavır olarak beden ele alınsın ister düşünme yüklemi altında kavranan zihin tavrı, her iki durumda da ilk neden olarak Tanrı karşımıza çıkmaktadır. Dahası her yüklem ve altında incelendiği tavır *düşünce ve uzamda bir ve aynı düzen olduğundan*¹²⁸ bu anlamı ile ilişki bir ve aynı şeyin farklı yüklemeler üzerinden ele alınmasından ibarettir. Bu ilişki beden ve beden hallerine ilişkin fikirlerin zihin tarafından farkındalığı üzerinden şekillenir.¹²⁹ Hemen belirtmek gerekir ki zihin ile beden özdeşliği, zorunluluklar düzeni içerisinde, bir ve aynı şey olmaları, aynı zamanda aralarında bir sıradüzen kurulmasını da engeller.¹³⁰ Böylelikle zihin ve beden ilişkisinin ikinci unsuru karşımıza çıkar. Her iki tavır arasında bir nedensellik ilişkisinin olmadığını vurgulanması aynı zamanda irade karşıtlığının da bir diğer nedenini oluşturur.¹³¹

¹²⁸ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.114 Deleuze söz konusu ilişkiyi mütakabiliyet ilişkisi olarak tanımlar. Ve zihin ile beden arasında pozisyon ve ilişkileri itibarıyla bir tür özerklik olduğunu belirtir. Böylece insanı var kılan her iki tavrın hem görece özerklikleri korunmuş olur hem de tanrıya gönderilmeleri bakımından da bir ve aynı düzende tanımlanmış olurlar. “...Nereden geliyor bu mütakabiliyet sistemi? Her biri kendisi aracılığıyla kavranan iki farklı sığata dayandıkları için dışlanan, beden ve zihin arasındaki tüm gerçek eylemlerdir. Bu nedenle, zihin ve beden, sırayla birine ve diğerine olan şeyler, özerktir. İkisinin arasında hatırı sayılır bir mütakabiliyet ilişkisi vardır, çünkü tüm sıfatlara sahip tek töz olarak Tanrı, bir ve aynı düzene göre her sıfat içinde mütakabiliyet üretmeden hiçbir şey üretmez. Demek ki düşünce ve uzamda bir ve aynı düzen vardır, bedenlerin ve zihinlerin bir ve aynı düzeni.” Bkz. a.g.e. s.114

¹²⁹ O halde zihinde hem beden hem de beden hallerine ilişkin bir fikir ve fikirlerin olduğu ve bunların da devrim içerisinde oldukları söylenebilir. Bkz. Ethica II. Bölüm XI. Önerme XII. Önerme s.122-128 arası. XIX. Önerme s.144-45, XXII. ve XXIII. Önerme s.147-48

¹³⁰ Tanrı’nın her bir yüklemine kendi başına kavranmasının gerektiği, her bir tavrın sonlu ve sınırlı ya da sonsuz nitelik geçirmek suretiyle mevcudiyet kazandığının hatırlatılması yerinde olacaktır. İşte bu sebeple her bir tavır vücut bulduğu yüklem altında incelenir. Bu bakımdan tavırlar arasında da bir sıra düzen olmadığı bir düşünce sistemi içerisinde yer kaplama ve düşünme tavırlarının da birbirlerine paralel olmaları zorunlu bir sonuç teşkil eder. İlgili Önermeler İçin Bkz. Ethica İlk Bölüm X. Önerme s.45 Ethica II. Bölüm V. ve VI. Önermeler s.112-113

¹³¹ “Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde zihin de beden hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz.” Ethica III. Bölüm II. Önerme ve Kanıtlama Kısmı s.201-208 arası. Aynı zamanda söz konusu ilişkinin nüvelerini daha İlk Bölümde bulduğumuz söylenebilir. Bir şeyin ancak kendi doğasından bir şeyle sınırlanabileceği; yani bir cismin bir cisim ile bir düşüncenin ise bir düşünce ile sınırlanabileceği görüşü; her bir tekil bireyin ancak kendisi gibi sonlu ve sınırlı varoluşa sahip bir neden tarafından var olmaya ve dahi eylemde bulunmaya belirleneceği önermesine dönüşür.. Bkz. Ethica I. Bölüm Tanımlar: II. Tanım s.33 XXVII. Önerme s.75 Ethica II. Bölüm V. ve VI. Önermeler s.112-114 arası. Şeylerin olası olarak telakki edilmelerinin de zorunluluklar silsilesine dair bir tür bilgi eksikliğinden kaynaklandığı önceki bölümlerde belirtilmişti. Aynı şekilde zihinde iradenin olmadığı dahası bir bilgi türü olarak akıl ve iradenin bir ve aynı şey olduğu savı aşağıdaki önermelere bakılabilir. Ethica İlk Bölüm XXXII. Önerme, Ethica II. Bölüm XLVIII. ve XLIX. Önerme ve Önerme Sonucu s.178-193 arası

Ancak esas olarak zihin ile beden arasındaki ilişkinin tamamen epistemolojik bir anlam ihtiva ettiği belirtilebilir. Kısaca, zihin bilgi türlerine ilişkin kategorileri mündemiç bir yapı arz eder.¹³² Bu aynı zamanda doğru ve yanlış yani; anlama yeteneği vasıtasıyla kavranan ile hayal gücüne dayanan yani muhayyel bilgi türü arasındaki ilişki olarak karşımıza çıkar. Fikir; “*düşünen bir şey olan zihnin biçimlediği zihinsel kavram*” şeklinde tanımlanır.¹³³ Doğru ve yanlış arasındaki ayırım da bir fikrin ne olduğu üzerinden şekillenir. Yanlışlık, birebir olmayan fikirlerdeki bilgi eksikliğidir.¹³⁴ Bir başka deyişle, “*fikirlerin düzeni ve bağlantısı ile şeylerin düzen ve bağlantısının bir ve aynı olduğu düşünce sistemi*” içerisinde birebir olmayan bilgi ancak gerçekliğe ilişkin bir tür kifayetsizlik ya da uygunsuzluk içermesi nedeniyle yanlış olarak kabul edilir. Söz konusu olan varlığın maddi gerçekliğine ilişkin içsel ya da dışsal bir nedenden bihaber olma ya da nedene dair tam ve mevcut bilgi edinememek üzerinden şekillenen bilgidir. Bu bakımdan yanlış, zihnin yapısına ilişkin bir sorundan ileri gelmez, yalnızca bir tür bilgi eksikliğidir.¹³⁵

Birebir fikir ise, maddi gerçekliğe ilişkin olarak upuygun ve yeterli bir bilgi edinilmesi anlamı taşımaktadır. Bu bilgi türünde neden ve sonuç arasındaki ilişki anlama yeteneği aracılığıyla edinilmiş olur. Varlığın gerçekliğinin içsel zorunluluğu ya da dış bir neden hakkında upuygun yani nedene dayanan bir bilginin varlığından söz etmek yerinde olacaktır. Esasen yukarıda tanımlandığı

Aynı şekilde burada zihnin etkin haline gönderme yapıldığı için; zihnin etkinliğini arttıran fikrin; birebir fikir olarak ayrılması yerinde olacaktır. Bu aynı zamanda Spinoza düşüncesi içerisinde bilgi türleri arasındaki ayırımın da temelini oluşturur. Böylelikle birebir olmayan bilgi türlerinden kaynaklanan fikirler de zihnin edilgin haline tekabül etmiş olur. Bilgi Türleri arasındaki ayırım için Bkz. XXXIII - XLI. Önergeler. Özellikle bilgi türlerinin tasnif edildiği kısım için Bkz. XL. Önerme Kanıtlama kısmı Ethica II. Bölüm s.163-168 arası

¹³³ Bkz. Ethica II. Bölüm Tanımlar III. Tanım.

¹³⁴ “Öyleyse yanlışlık bilgideki eksikliktir; yani şeylerin birebir olmayan bilgisindeki, başka deyişle birebir olmayan ve bulanık fikirlerdeki bilginin eksikliğidir.” Bkz. Ethica Bölüm II XXXV. Önerme s.158

¹³⁵ Bu aynı zamanda öznel bakış açısını, antropomorfik yaklaşıma yani insanların kendilerinden yola çıkmak suretiyle anlamlandırma çabalarına yönelik eleştirelilik arz etmesi bakımından da önemlidir. Kısaca, zihin kendi içerisinde ne iyidir ne kötü tam da bu nedenle özellikle takip etmesi gereken bir fonksiyon da söz konusu olamaz. Spinoza’ya kulak verecek olursak; “...Herhangi bir tekil zihinle ilişkilendirilmedikleri sürece, hiçbir fikir yetersiz ya da bulanık değildir. Demek ki gerek yetersiz olsunlar, gerekse tam, bütün fikirler aynı zorunluluğun eseridir.” Bkz. Ethica Bölüm II. XXXVI. Önerme Kanıtlama Kısım s.160

şekli ile doğru ve yanlış arasındaki ayrımın da doğrunun kendisinin ve yanlışın ölçütü olması üzerinden sağlandığından söz etmek yerinde olacaktır. Spinoza'ya göre, doğruluk hem kendisinin hem de yanlışın ölçütüdür.¹³⁶ Doğru bir fikri olan kimse aynı zamanda doğru bir fikri olduğunu da bileceğinden; doğruluk kendinden menkul bir gerçeklik ya da bildiğinden apaçık bir şekilde emin olmak şeklinde düşünülmelidir.¹³⁷ Dahası; doğruluk ve yanlışlık yani birebir fikir ile birebir olmayan fikir arasındaki ayrım temel bir mantık kuralı üzerinde şekillenir; “...Doğru ve yanlış arasındaki farkı ayırt etmesini bilen kimse doğru ve yanlış hakkında birebir bir fikir sahibi olmalıdır.”¹³⁸ Bu bakımdan zihinde işaret edilen kategori; anlama yeteneği olarak karşımıza çıkar. Birebir ve birebir olmayan fikir ayrımı üzerinde temellenen zihnin özünü kuran ve meydana getiren bilgi türleri üç unsurdan müteşekkil bir kategori içerisinde ele alınabilirler.¹³⁹ Kısaca, Spinoza düşüncesinde üç tür bilgi vardır. Bunların hepsi de yukarıda belirtildiği gibi birebir ve birebir olmayan fikirlere ilişkindir. Birinci tür bilgi; birebir olmayan, nedeni ile kavranamayan, bilgi türü olarak karşımıza çıkar. Söz konusu bilgi hayal gücüdür; muhayyel bilgi ya da tahayyül kaynaklı bilgi olarak da adlandırılması mümkündür.

Hayal gücüne dair olan her türlü imaj ve gösterge ile görsel ve işitsel işaretlere dair yorumlar bu bilgi türü içerisinde yer alırlar. Hayal Gücü olarak adlandırılan bilgi türü ile Anlama Yeteneği olarak adlandırılan bilgi türü arasındaki ilişki ve mantık çerçevesinde şekillenen zorunlu kategorizasyon aynı zamanda tümel ve tekil arasındaki ilişkiyi belirtmesi açısından da önem taşır.

Esasen, Spinoza'nın tümel adlara yönelik söz konusu yaklaşımı ne için hayal gücüne ilişkin bilgi türünün bir tür kendinden menkul doğruluk ihtiva etmediğini göstermesi bakımından önemli bir ayrım teşkil eder. “İnsan zihninin aynı anda

¹³⁶ Spinoza düşüncesinde hakikat hem kendisinin hem de yanlışın ölçütü olarak karşımıza çıkar. Bkz. Ethica II. Bölüm XLIII. Önerme Not Kısmı s.170 Dolayısıyla doğru bir fikre sahip olduğumuzda tereddüt etmemiz söz konusu olamaz.

¹³⁷ Bkz. Ethica II. Bölüm XLII. Önerme s.169

¹³⁸ Bkz. Ethica II. Bölüm XLII. Önerme Kanıtlama Kısmı s.168

¹³⁹ Bilgi Türlerinin Genel Tasnifi İçin Bkz. XL. Önerme Sonucu II. Not Ethica II. Bölüm 166-67-68 İçerisinde

imgeleyebileceği nesne sayısı, bedeninde aynı anda oluşturulabilecek imgelerin sayısı kadar olacaktır. Ama bedendeki bütün imgeler büsbütün birbirine karıştığında, zihin de bütün nesneleri bulanık bir şekilde, hiçbirinin ayırdına varmadan imgeleyecektir ve hepsini sanki bir sıfatın altındaymış gibi görecektir. Örneğin, Varlık, Şey ya da benzer bir sıfat altındaymış gibi.”¹⁴⁰ Her bir tekilliği nev’i şahsına münhasır kılan niteliklerin belirli süre sonra ayırt edilemeyecek noktaya gelmesi nedeniyle belirli benzerlikler üzerinden bulanık bir bilgi elde edilmiş olur. Bu bakımdan bütün terim adları maddi gerçekliğe ilişkin olarak kifayetsiz bir bilgi içermeleri dolayısıyla tekilliklerin özüne ait olmayan genel adlar olarak karşımıza çıkar.

İkinci tür bilgi ise anlama yeteneğidir. Bu tekilliklerin özelliklerine ve aralarındaki ortaklıklara vâkıf olmaktan ileri gelen bir bilgidir. Anlama yeteneğine dâhil olan bilginin dayanak noktası *“tüm cisimler belirli açılardan bağdaşırlar”¹⁴¹* önermesinde karşımıza çıkar. Söz konusu ilişki türünü, belirli ve sahil bağdaşma unsurları üzerinden şekillendiği için, aynı zamanda ortaklığın kurulmasını sağlayan faktörler olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bakımdan unsurlar şu şekilde açıklanabilir; *“tüm cisimler, birbirleriyle uyuşmayanlar bile (mesela bir zehir ve zehirlenen beden) ortak bir şeye sahiptirler: uzam, hareket ve durağanlık.”¹⁴²* Bu aynı zamanda ortak mefhumlar teorisinin de çıkış noktasını oluşturur. İnsanlar da hareket-hareketsizlik ve uzamdan müteşekkil bir yapı ve eylemlilik arz ettiklerinden bütün insanlarda bazı fikirler ya da kavramlar ortaktır.¹⁴³ Bu ortaklık nedeniyledir ki *“her şeyde ortak olan hem parçada hem de bütünde eşit olarak kavranan ögeler ancak birebir kavranırlar”¹⁴⁴* O halde bir şeyin birebir kavranması yani nedeni ile kavranması ile anlama yeteneği aracılığıyla kavranmasının aynı şeyi ifade ettiğinden söz etmek mümkündür.

¹⁴⁰ Bkz. Ethica II. Bölüm XL. Önerme Kanıtlamaya düşülen Not Kısmı s. 165

¹⁴¹ Spinoza söz konusu bağdaşma ilişkisini ise şu şekilde açıklar; *“Bütün cisimler bir ve aynı sıfatın kavramını gerektirmeleri bakımından örtüşürler, örtüşükleri ikinci husus kimi zaman daha yavaş, kimi zaman daha hızlı, kimi zaman da mutlak anlamda hareket halinde veya hareketsiz olabilmeleridir.”* Bkz. Ethica II. Bölüm II. Yardımcı Önerme s.129

¹⁴² Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.89

¹⁴³ Bkz. Ethica II. Bölüm XXXVIII. Önerme Sonucu

¹⁴⁴ Bkz. Ethica II. Bölüm XXXVIII. Önerme s. 161

Üçüncü tür bilgi ise, anlama yeteneğine dayalı sezgi olarak telakki edilmiş olup, Tanrı'nın yüklemelerinin biçimsel özüne dair birebir fikirler elde etmek suretiyle onları oldukları mükemmelliğince kavramaktan şeylerin özüne ilişkin birebir fikirlere kadar uzanır.¹⁴⁵ “*Tanrı fikri bizi gerçek varlıkların ve onların zincirleşiminin alanına sokar. Sıfat artık sadece kendisine denk gelen tüm varolan kiplerin ortak bir özelliği olarak değil, tanrısal tözün tekil özünü oluşturan ve kiplerin tüm tikel özlerini içeren şey olarak anlaşılacaktır.*”¹⁴⁶

Kısaca zihindeki bilgi türlerine dair kategori incelendiğinde, zihnin özünü kuranın tamamen birebir fikirler ve birebir olmayan fikirlerden ibaret olduğu görülecektir.¹⁴⁷ Anlama yeteneğine dâhil olan her şey; ya bizatihi kendisinin ölçütü olması yani tanımına uygunluğu ya da nesnesine uygunluğu bakımından bire bir fikir olma özelliği arz eder.¹⁴⁸ O halde birebir, nedeni ile beraber kavranan her şey zihnin etkinliğini arttırır. Zihin tarafından birebir olarak kavranamayan şeyler ise; hayal gücüne ilişkin olduklarından ve nedenleri konusunda eksik bir ilişki üzerinden şekillendikleri için zihnin etkinliğini azaltırlar.¹⁴⁹ Zihin ve bedene ilişkin olarak, birinci durumda etkin ve aktif, ikinci durumda ise edilgin ve pasif bir durumdan söz etmek mümkün olacaktır. Sonuç olarak, zihnin etkinliğini arttıran nesne ile zihni edilgin kılan bir nesnenin aynı tesiri beden üzerinde de bıraktığı söylenebilir.¹⁵⁰ Böylelikle bedenin nasıl tanımlandığı; tekillik ve çokluk ilişkisini göstermesi bakımından da ayrıca önem arz eder. Beden her biri farklı doğaya sahip tekillikleri içkin bir yapıdır. Böylece birçok tekil parçanın

¹⁴⁵ Bkz. Ethica s.167 XL. Önerme II. Not s.167

¹⁴⁶ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.303

¹⁴⁷ Bkz. Ethica III. Bölüm Kanıtlama Kısmı s.199 ve Ethica II. Bölüm XXXVI. Önerme ve Kanıtlama Kısmı s.160

¹⁴⁸ Doğru Fikir ve Birebir Fikir arasında bir ayrım yapıldığından söz etmek yerinde olacaktır. Doğruluk bir şeyin kendinden menkul bir hakikat içermesi sebebiyle birebir olmanın öncülüdür. Daha açık bir deyişle; bir fikrin kendi kendisine olan uygunluğu yani tanımının çelişki içermemesi ve kendi nesnesine olan uygunluğu onun birebir fikir olarak nitelendirilmesini sağlar. Bkz. VI. Aksiyom Ethica İlk Bölüm s.37. IV. Tanım Ethica II. Bölüm s.107

¹⁴⁹ Bkz. II. Tanım s.198 I. Önerme s.199, III. Önerme s.209 Ethica III. Bölüm Duygular da aynı şekilde bedenin halleri ve hallerine ilişkin zihinde yer alan fikirler olarak ele alınırlar. Etkin olmanın ölçütü olan bir olgu ya da eylemin birebir nedeni ile bilinmesi söz konusu duygular olduğunda da geçerlidir. Bir başka deyişle birebir nedeni ile bilinen duygular etkin, nedeni konusunda bir tür idrak acizliği içerisinde olduğumuz duygular ise edilgin olarak kabul edilir. III. Tanım Ethica III. Bölüm s.198

¹⁵⁰ Bkz. Ethica III. Bölüm XI. Önerme s.215

terkibinden bir tekil bedene varmış oluruz. Ancak önemli olan husus; her biri farklı ve nev'i şahsına münhasır doğaya sahip tekilliklerin hiçbirinin doğaları itibariyle birbirlerine aykırılık teşkil etmemelerinden ibarettir. Böylelikle beden farklı ancak birbirlerine aykırılık teşkil etmeyen doğalara sahip tekilliklerden mürekkep olduğu gerçeği karşımıza çıkar.¹⁵¹

İşte bu türden bir beden tasavvuru ile zihin özdeş olarak düşünüldüğünde, zihin ve beden özdeşliğinin *etkileme ve etkilenme dinamiği*¹⁵² üzerinden toplumsallığa açıldığını söylemek mümkündür.¹⁵³ Karşılaşmaların ne türden bir mekânı işaret ettiğinin ve nasıl bir alanda vukuu bulduğunun açıklanması için Deleuze'un fizik ve mekanik ile metafizik ve etik arasındaki ilişkiye gönderme yapan Spinozacı Etkilenme Teorisinin açıklanması yerinde olacaktır.

Karşılıklı belirlenim ve tesir esasına dayalı olarak karşımıza çıkan Etkileme – Etkilenme Dinamiği bir tekil bireyin kendisini eşsiz ve biricik kılan, kendisini nev'i şahsına münhasır bir şekilde ifade etmesine yol açan Etkilenme Kudreti kavramsallaştırması üzerinden ele alınır. Deleuze etkilenme ya da maruz kalma kuvvetini fiziksel ve mekanik veçhesini şu şekilde açıklar. Bu bakımdan Etkilenme Kudreti verili bir sabittir, kendisini ne şekilde takdim ve ifade edeceği

¹⁵¹ Beden tanımına ilişkin unsurlara dair; Ethica II. Bölüm XIV. Önerme Öncesinde yer alan Ön kabullere bakılabilir. Spinoza düşüncesinde imgelerin daha çok beden halleri ile ilintili olduğundan bahsetmek yerinde olacaktır. Bkz. Ethica III. Bölüm I. ve II. Ön kabul s.198-99 Ancak aynı doğaya sahip olan cisimlerin bir arada bulunabileceğine ilişkin önerme için Bkz. V. önerme Ethica III Bölüm s.210 Bu önerme dolayısıyladır ki zihinde beden var oluşunu dışlayan bir fikrin bulanamayacağı düşüncesinde ulaşmış oluruz. Bu ise beden böyle bir fikre müsait olmayışından kaynaklanır. Bkz. X. Önerme III. bölüm s.215 Bu yaklaşım aynı zamanda Conatus kavramına kapı aralanmasını sağlayacaktır.

¹⁵² Gaye Çankaya Eksen kurulduğundan söz eder. Bu ise karşılaşmalar ve etkileşimler yani toplumsallığın düşünülmesini sağlar. Spinoza düşüncesi içerisinde siyaset ve haklar da ancak bu şekilde gündeme gelebilecektir. Bkz. Spinoza'da Etik Siyaset İlişkisi Üzerine s.18 Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında

¹⁵³ Söz konusu ilişkiyi Gaye Çankaya Eksen şu şekilde açıklar; "...Buradaki birey kendi dışındaki benzerleri ve ona benzer olmayanlar tarafından sürekli olarak etkilenmektedir ve tamamen kendisinin yönetemediği bir dışsallığa açıktır. Dolayısıyla bütünlüğü sürekli tehdit altında olan bir birey gibi var olur. Aslında burada konu edilen ruh(kastedilen zihin olmalı)* - beden, düşünce-uzam bileşiminin ifade ettiği şey (yani bir tür "özne"), bireylik fikrinden vazgeçmeden, bir bileşik yapının istikrarında ısrar etmeye devam ederek, bu karşılaşmalar sürecinin ta kendisi olarak düşünülen bir bütünlüktür." Bkz. Spinoza'da Etik Siyaset İlişkisi Üzerine s.18 Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında

*İlk parantez zihin ile ruhun özdeş olması dolayısıyla anlam karışıklığına imkân vermemek için açılmıştır.

ise kendisini belirleyen karşılaşmaların niteliğine bağlı olarak değişkenlik arz eder. Bu açıdan öncelikli olarak maruz kalma kuvvetinin açıklanması yerinde olacaktır. *“Diyelim ki belli bir öze ve belli bir etkilenme kudretine sahip bir kip var. Bu kipi edilgin etkilenişleri (upuygun olmayan fikirleri ve tutku-hisleri) sürekli olarak değişmektedir. Bununla birlikte, etkilenme kudreti edilgin etkilenişlerle dolmuş bulunduğu sürece, bu kudret de kendisini bir maruz kalma kuvveti ya da gücü olarak sunar.”*¹⁵⁴

İkinci olarak ise eyleme kuvvet ya da gücünün Etkilenme Kudreti ile ilişkisi çıkar karşımıza. *“Şimdi varsayalım ki kip, sürdüğü oranda, etkilenme kudretini (en azından kısmi olarak) etkin etkilenişlerle doldurmayı başarmış olsun. Bu açıdan, bu kudret kendisini eyleme kuvveti ya da gücü olarak sunar.”*¹⁵⁵ Aynı zamanda verili bir sabit olarak tasavvur edilen Etkilenme Kudreti kendi içerisinde değişkenlik arz eden belirli bir tanımlı fonksiyon olma özelliği teşkil eder. *“Zira etkilenme kudreti her zaman ya da her bakış açısına göre sabit kalmaz. Nitekim Spinoza var olan bir kipi bütünü içinde karakterize eden ilişkinin bir çeşit esnekliğe sahip olduğunu belirtir. Dahası, oluşması ve çözülüp dağılıp kalması o kadar çok uğraktan geçer ki, neredeyse bir kipi çocukluktan çıkarken ya da yaşlılığa girerken beden ya da ilişki değiştirdiği söylenebilir. Büyüme, yaşlanma, hastalık: Bunlarda aynı bireyi tanımakta güçlük çekeriz. Acaba gerçekten aynı birey midir o?”*¹⁵⁶

Etkilenme Kudretinin ikinci veçhesini ise maruz kalma kuvveti ile eyleme kudreti arasındaki ilişki oluşturur. *“... Bizim de birbirinden ayrı olan bir maruz kalma kuvvetimiz ve bir eyleme kuvvetimiz vardır. Ama maruz kalma kuvvetimiz salt yetkinsizliktir, kendinde eyleme kuvvetimizin sonluluğu ya da sınırlanmasıdır. Maruz kalma kuvvetimiz hiçbir şeyi olumlamaz, çünkü hiçbir şeyi ifade etmez: Sadece bizim güçsüzlüğümüzü, yani eyleme gücümüzün sınırlanmasını kuşatır. Aslında maruz kalma gücümüz bizim güçsüzlüğümüz, köleliğimiz, yani eyleme*

¹⁵⁴ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.220

¹⁵⁵ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.221

¹⁵⁶ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.221

gücümüzün en alt derecesidir. Etika'nın IV. bölümünün başlığı da buradan gelir: İnsanın Köleliği Üzerine”¹⁵⁷

Bu bakımdan Etkilenme Kudretinin, en basit tabiriyle iki sonlu ve sınırlı tekil bireyin karşılaşmalarından müteşekkil ve fikirlerin aktarımına ilişkin varyantlar olarak toplumsallığa açıldığını söylemek mümkündür . Söz konusu varyantlar zihnin etkinlik gücünü artırmaları ya da azaltmaları bakımından bir sonuç doğururlar. Bir başka deyişle, *var olan her cismin belirli bir hareket ve durağanlık ilişkisi ile belirlendiği*¹⁵⁸ bir düşünce sistemidir söz konusu olan. Hareket ve durağanlığa bağlı olarak nedeni ile bilinen her şey, yani birebir fikirler ya da nedeni herhangi bir sebeple muğlaklık arz eden yani birebir olmayan fikirlerin dolaşımı¹⁵⁹ zihin ve bedenlerin yani sonlu ve sınırlı tekilliklerin dolaşımları ve karşılaşmaları ile eşanlı olarak gerçekleşir.

Fikirlerin düzeni, karşılaşmalar söz konusu olduğunda eylemliliğe bağlı olarak süreye tâbi bir değişim arz eder: “*Bir fikir bir başka fikrin yerini aldığı müddetçe zihin bir yetkinlik derecesinden bir başka yetkinlik derecesine geçmiş olur.*”¹⁶⁰ Bedenlerin eylemlilikleri onların hal ve durumlarına ilişkin olarak birçok fikrin zihinde oluşmasına yol açmış olur. Bu açıdan söz konusu ilişkinin ne şekilde kurulduğunun en yalın ifadesi şu şekilde karşımıza çıkar; “*Farklı yapıdaki insanlar bir ve aynı nesneden farklı etkiler alabilir, ayrıca bir ve aynı insan bir ve aynı nesneden farklı zamanlarda farklı tarzlarda etkilenebilir.*”¹⁶¹ Söz konusu önerme, tüm sınırlı ve sonlu tekilliklerin nevi şahsına münhasır olmalarını ve bu nedenle daimi bir değişim içerisinde oluşlarını, mevcut konumlarından hareketle, göreceliklerini esas alarak, göstermesi açısından önemlidir. Önermenin ikinci önemi ise her bir tekilliğin etkiye açık olmasını vurgulaması bakımından önem taşımaktadır. Karşılaşmalar ve toplumsallığın ikinci veçhesini ise etkileme dinamiği oluşturur. Ortak mefhumlara ilişkin olarak karşımıza çıkan bakış açısı burada da tekrarlanır. “*Bedenin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o*

¹⁵⁷ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.220

¹⁵⁸ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe

¹⁵⁹ Bkz. Ethica III. Bölüm I. ve II. Önkabuller s.198 I. ve III. Önergeler s.199 s.209

¹⁶⁰ Deleuze, Gilles Spinoza Üzerine On Bir Ders “Birinci Ders” s.15-16 Çev. Baker, Ulus

¹⁶¹ Bkz. Ethica III. Bölüm LI. Önerme s.265

oranda daha çok şeyi birebir kavramaya uygun hale gelir."¹⁶² Tekil bir beden ile başka bir tekil beden arasındaki ortaklık; esasen her bir tekillik diğersinin dış nedeni olduğundan her bir tekillikte kendine özgü olan üzerinden de bir ortaklık kurulmasına imkân tanınması bakımından önem taşır.

Var oldukları sürece durağanlık-hareket mefhumu üzerinden daimi bir dolaşım ürünü olan insanlar birbirlerinden etkilenmekle kalmaz, birbirlerine dair upuygun ve birebir fikirler geliştirirler. Söz konusu iki önerme birlikte düşünüldüğünde tekilliklerden herhangi birinin diğerslerine nazaran bir tür emsal teşkil etmeyişi, daha açık bir deyişle, karşılaşmalara dayalı toplumsallığın soyut bir insan modelinden yola çıkmak suretiyle değil¹⁶³ sadece bedenlerin birbirlerine ilişkin konumlarına göre belirlenmesi aynı zamanda çokluk düşüncesinin kurulmasını sağlar. Tam da etkileme-etkilenme dinamiği nedeniyle her bir tekilliğin kendi konumu üzerinden duygulanıma maruz kaldığı ve duygulanımların da zihinde fikirlere karşılık geldiği vurgulandığı için. Esas olan bir tekillikten hareketle kurgulanan bir toplumsallık değildir. Aksine, her bir tekilliğin maddi varoluşunun, genel ve ortak olan üzerinden benzerlikleri vurgulansa dahi, onları nev'i şahsına münhasır kılanın özerk bir alan içerisinde konumlanması suretiyle bir toplumsallık fikrine varmak olarak çıkar karşımıza. O halde, tekil bireyi var eden ve toplumsallık içerisinde edimde bulunmasına yol açanın tespit edilmesi gerekmektedir. Bir başka deyişle sorulması gereken soru; *"Zihnin ve bedenin özdeşlikleri doğrultusunda eylemliliğini sağlayan, etkime güçlerinin artmasına ya da azalmasına neden olan şey nedir?"* olarak belirlenmelidir. Bu aynı zamanda Spinoza düşüncesi içerisinde Hak kavramının düşünülmesini sağlaması bakımından öncelik teşkil eden bir problem olma özelliği taşımaktadır. Söz konusu soru hemen sonraki bölümde tartışılacak ve cevaplandırılmaya çalışılacaktır.

¹⁶² Ethica II. Bölüm Bkz. XXXIX. Önerme Sonucu s.162

¹⁶³ Cemal Bali Akal, Spinoza ontolojisinin selefi olduğu Rönesans ve Hümanizm düşüncelerinin, kendiliğinden iyiyi kendiliğinden kötünden ayırt etmek suretiyle evrensel değerlere ulaşabilecek aşkın, soyut ve özneci insan tasarımının hilafına geliştiğini belirtir. Bu varlığın zihinsel/bedensel özerkliğini zorunluluklar içerisinde konumlandıran bir yaklaşıma uymayacaktır. Bkz. Spinoza'da Tekilden Çoğula Geçilmez Tekil Çoğulluklar İçerisinde Düşünülür Kimlik Bedenin Hapishanesidir s.169

1.3.2 Conatus Kavramı

Conatus kavramının öncelikli olarak ne olduğunun belirtilmesi sonrasında ise toplumsallık bakımından temel faktör olarak ne şekilde ele alınabileceğinin vurgulanması önem arz eden iki husus olarak karşımıza çıkar. Her varlık var olması bakımından etkindir. Var olma çabası her bir varlığın biçimsel özünü teşkil etmek ile birlikte varlığın kendisini mahfuz kılması yani koruması anlamını da taşır.¹⁶⁴ Dahası, sonlu ve sınırlı olan her bir tekil varlık karşılıklı olarak belirlenir. Bu belirlenim, varlığın kendi çabası hakkında bir farkındalık ve bilinç¹⁶⁵ teşkil etmesi dolayısıyla kimi zaman yeterli kimi zaman da yetersiz bir fikir içerir.¹⁶⁶ Bu bakımdan Conatus; her bir tekilliği içkin¹⁶⁷ ve onu belirleyen, her bir tekilliğe ilişkin olarak varlığını koruma ve sürdürmeye dair bir çaba¹⁶⁸ olarak tanımlanabilir. Bir başka deyişle her şey uzanabileceği yere kadar, başka herhangi bir şeyi hesaba katmaksızın, mevcut durumunu sürdürmeye çabalar.¹⁶⁹ Her bir tekillik ve özelde Tanrı'nın yüklemelerinden zorunlu bir silsile ilişkisi uyarınca vücuda gelen insan da Conatus ile özdeş bir yapı arz eder.¹⁷⁰ Dahası her bir tekil birey varlığını sürdürmeye çabalarken aynı zamanda sahip olduğu Güç tarafından kendisini korumak için gerekli olan araçları temin etme ve kullanma Hak'kına sahiptir.

¹⁶⁴ Bkz. Rice, C. Lee Revue Internationale de Philosophie Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977), pp. 101-116 1977 p.108

¹⁶⁵ Bkz. Ethica III. Bölüm IX. Önerme s.213

¹⁶⁶ Bkz. Rice, C. Lee Revue Internationale de Philosophie Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977), pp. 101-116 1977 p.109 Ayrıca Bkz. Ethica Bölüm III. Tanımlar I-II-III s.197-198

¹⁶⁷ “Spinoza Conatus doktrinine doğada yer alan her bir tekilliğe ilişkin olanı açıklamak için başvurur. Dolayısıyla da söz gelimi İnsan, Hayvanlar, Kayalar ya da Siyasi Oluşumlar arasında varlığını koruma ve sürdürme çabası bakımından herhangi bir farklılık söz konusu değildir”. Bkz. Melamet, Y. Yitzhak Theological Political Treatise: A critical Guide p.142

¹⁶⁸ Conatus kavramının birçok eserde Türkçeye Çaba olarak çevrildiği görülmektedir. Ancak metin içerisinde orijinal haliyle kullanılması tercih edilmiştir. Ayrıca Conatus kavramsallaştırmasının literatürde varlığında sürme çabası olarak da çevrildiğini belirtmek yerinde olacaktır.

¹⁶⁹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.232

¹⁷⁰ “Conatus, sadece insana ait değildir. Bütün natura naturata içerisinde yer alan bütün tavırlar yani her bir tekil birey Conatus sayesinde belirlendiği şekli ile eylemde bulunur. Böylelikle Spinoza'nın güç, hak ve eylemde bulunma ilişkisi bakımından da antropomorfik bakış açısının karşısında bir tutum sergilediği söylenebilir.” Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique of Religion p.231

Ki varlığını koruma ve sürdürme çabası; bir başka deyişle her bir tekilliğin en üst Güç ve Hak'kî edimsel özü olan Conatus'tan başka bir şey olmadığından söz konusu araçları kullanırken diğer hiçbir cismi hesaba katmak zorunda değildir.¹⁷¹ Her bir tekilliğin kendine has fiili özünden¹⁷² başka bir şey olmayan Conatus, insanın da fiili özünü teşkil eder. Bir düşüncenin bir düşünce, bir cismin ise ancak bir cisim ile sınırlanabildiği¹⁷³ dahası dış bir neden devreye girmedikçe¹⁷⁴ şeylerin mevcut konumlarını yani eylem ya da eylemsizliklerini sürdürmeye çabaladıkları,¹⁷⁵ istikrar konusunda bir istidada sahip oldukları içkinlikçi sistem içerisinde, işte bu kabiliyet ya da istidat Conatus olarak kavramsallaştırılmıştır. Dahası Conatus, insanların kendi nev'i şahsına münhasır yapılarından, yani öznelliklerinden yola çıkmak suretiyle, dünyayı bir son neden ve varılması gereken bir erek üzerinden düşünmelerinde olduğu gibi nedenler ile sonuçlar arasındaki ilişkiden bihaber olma durumlarının eleştirisinin de bir diğer veçhesini oluşturur. Bu bakımdan Spinoza, son nedenler teorisini nedenler ile sonuçlar arasındaki ilişkiyi göstermek suretiyle tersine çevirir.

İnsanlar, kendilerini cezbeden şeylere yönelik bir çaba, iştah ya da arzu göstermezler. Aksine, görünüşleri ile kendi tekil zihinlerinde mevcut hayal gücüne ilişkin fikirlere hitap eden onları cezbeden şeylere iştah ve arzu duydukları için onların iyi ve yararlı olduklarına kanaat getirirler. Gene tekilliklerin görece özerklikleri yani zihinlerinde yer alan fikirlerin bilgi türleri bakımından hayal güçlerine hitap eden bazı şeyler, belirli bir mekân ve zamanda tasavvur edilen çaba, iştah ve arzuya hitap etmemelerinden kötü olarak nitelendirilirler.¹⁷⁶

Daha açık bir ifadeyle; *“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*

¹⁷¹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.232

¹⁷² Bkz. VII. Önerme s.212

¹⁷³ Bkz. II. Tanım Ethica Bölüm I s.33

¹⁷⁴ Bkz. Ethica IV. önerme III.Bölüm s.210

¹⁷⁵ Bkz. I. ve II. Aksiyom ile III. Yardımcı Önerme Sonucu Ethica II. Bölüm s.128 ve s.130 Ayrıca bkz. Ethica III. Bölüm VIII. Önerme s.213

¹⁷⁶ Bkz. Rice, C. Lee Revue Internationale de Philosophie Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977), pp. 101-116 1977 p.112

*kabarttığımız yani onu arzuladığımız için o şeyin iyi olduğuna hükmediyoruz.”*¹⁷⁷

Söz konusu pasaj iki açıdan önem arz eder. İlk olarak, insan biçimci yani antropomorfik yaklaşım nedeniyle iyilik ve kötülük şeylerin özüne atfedilmiş olur.

Yoksa şeylerin maddi gerçekliğini var eden ve onları kendiliğinden iyi kılan, evrende ya da doğada iyiye yönelik ideal bir fonksiyonun varlığından söz etmek mümkün değildir. İkinci olarak ise Conatus ile öznel yargı ve muhakeme ilişkisi üzerinde, durmak gerekmektedir. Her bir tekilliğin zihnine ve zihinde yer alan fikirlerin düzenine tekabül eden bilgi türleri, zihinde mevcut kategoriler olduklarından; hayal gücüne ilişkin bilgi, anlama yeteneğine ilişkin bilgi ve anlama yeteneğine ilişkin sezgiye dayalı bilgi Conatus ile özdeştir. Çünkü Conatus yani edimsel öz olmasa, istikrarlı ya da istikrarsız olarak süregiden herhangi bir fikir düzenine yol açacak karşılıklı belirlenim de söz konusu olmayacaktı. Dolayısıyla; Conatus; zihin ve bedenden müteşekkil sonlu ve sınırlı tekil bireyin edimsel özünü teşkil ettiğinden zihne ilişkin bilgi türleri olan kategorilere dair üretilen fikirler de her şey gibi Conatus kavramını mündemiç bir yapı teşkil eder.

Peki ya Conatus’u tekilliklerin karşılaşmalarından müteşekkil, daimi olarak karşılıklı belirlenimin mevcut olduğu bir alanda düşünmek nasıl mümkün olabilir? Bunun için edimsel yani fiili özü teşkil eden, beden ve zihindeki fikirlerin düzeninin nasıl bir değişkenlik arz ettiğinin hatırlatılması yerinde olacaktır.¹⁷⁸

Conatus kavramının toplumsallığı içerisinde barındırdığı karşılıklı belirlenime, karşılaşmalara yönelik eylemlilikte karşımıza çıkar. Bu bakımdan niteliği itibarıyla; *“şu ya da bu duygu altında kendi bilincine varmış olan Conatus; uygulanma yeteneğini koruma ve azami ölçüde kendini açma eğilimindedir.”*¹⁷⁹

Bir başka deyişle, söz konusu eğilim karşılıklı belirlenimin nedeni olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla Spinoza düşüncesi içerisinde Etkilenme Teorisinin iki farklı unsurdan müteşekkil olarak açılım kazandığının belirtilmesi özellikle de

¹⁷⁷ Bkz. Ethica III. Bölüm IX. Önerme Not Kısmı s.214-25

¹⁷⁸ Ayrıca bu konu için bir önceki bölüme bakılması Conatus kavramının toplumsallık ile ilişkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

¹⁷⁹ Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s. 78

Conatus kavramının karşılıklı belirlenimin işaret ettiği mekân olan karşılaşmalar neticesinde oluşan, toplumsallığa açılan veçhesinin daha anlaşılır kılınması açısından önem taşımaktadır. Bu ise, *affectio* yani duygulanım ile *affectus* yani his ya da duygu arasındaki anlam ayrımı üzerinden şekillenir.¹⁸⁰ Duygulanım tekil bireylerin karşılıklı belirlenimlerine ilişkin olarak karşımıza çıkar.¹⁸¹ Bu nedenle tesir altındaki zihin ve beden o an için mevcut durumuna bağlı olmak kaydıyla belirli bir süre içerisinde değişkenlik arz eder. His ya da duygu ise; bedenin o anki zaman ve uzamdaki konumuna bağlı olarak hâllerinin zihinde bir intikal ve devinime sebebiyet vermesi nedeniyle zihinde oluşan hayal gücüne ilişkin upuygun olmayan, istikrarsız fikirlerdir.¹⁸²

Deleuze, duygulanım ve his kavramları arasındaki ilişkiyi tavırların karşılıklı belirlenimi üzerinden açıklar; bir başka deyişle hem duygulanım hem de his bir tür etkileniştir. “Örneğin, hissettiğimiz edilgin bir etkileniş bir cisim ya da bedenin bizim bedenimiz üzerindeki etkisidir. Bu etkilenişin fikri, nedeni, yani dış bedenin doğasını ya da özünü ifade etmez: Daha ziyade bizim bedenimizin mevcut kuruluşuna, dolayısıyla da etkilenme kudretimizin belli bir anda doldurulma tarzına işaret eder. Bedenimizin etkilenişi yalnızca bedensel bir imgedir; zihnimizde bulunduğu haliyle etkileniş fikriyse, upuygun olmayan bir fikir ya da bir imgeleyiştir. Bir başka etkilenişimiz daha vardır. Bize verili olan bir etkileniş fikrinden, zorunlu olarak “duygular” ya da hisler (*affectus*) doğar. Bu hislerin kendileri de birer etkileniştir, daha doğrusu özgün doğaları olan birer etkileniş fikridir.”¹⁸³ Dahası her iki çeşit etkileniş tarzı da ister bedenin hâlleri şeklinde karşımıza çıksın isterse de bedenin değişimleri olarak, her iki durumda, ikincil olan değişimlere ilişkin fikirler ilk durumda bedenin hâllerini imleyen fikirlere zincirlenmek suretiyle daimi bir değişim arz ederler.¹⁸⁴ Bu bakımdan mevcut ayrımı tekrar belirtmek gerekir gerekir ki; Spinoza düşüncesi içerisinde, sonucu sırf kendisiyle kavranan neden birebir bilgi, sonucu kendisiyle kavranamayan

¹⁸⁰ Söz konusu ayırım için Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.60

¹⁸¹ Bkz. Ethica III. Bölüm I. Önkabul s.198

¹⁸² Bkz. Ethica III. Bölüm III. Tanım s.198

¹⁸³ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.218

¹⁸⁴ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.218

neden ise birebir olmayan bilgidir.¹⁸⁵ Etkileme-etkilenme dinamiği ya da karşılıklı belirlenim olarak adlandırabileceğimiz, karşılaşmalardan müteşekkil söz konusu süreç tamamen zorunluluk ve nedensellik üzerinden bir işleyişe tâbi olarak şekillenir. Neden içsel bir zorunluluk uyarınca meydana gelebileceği gibi tamamen dış kaynaklı da olabilir. Burada da söz konusu ilişkinin niteliği aynı zamanda zorunluluk ve belirlenimin nedenine ilişkin olarak temel ayrım noktasını teşkil eder. “...Bizim içimizde ya da dışımızda olagelen herhangi bir şey bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa o şeyin sadece bizim doğamız sayesinde açık ve seçik olarak anlaşılabilirliğini söylüyorum. Buna karşı ancak kısmi nedeni olduğumuz bir şey bizim içimizde oluyorsa veya bizim doğamızdan kaynaklanıyorsa bizim edilgin olduğumuzu söylüyorum.” Tam da bu sebeple zihin ve beden ilk durumda etkin ikinci durumda ise edilgin olarak adlandırılmaktadır.

Deleuze ise, söz konusu ilişkiyi Conatus ve Güç kavramsallaştırmaları arasındaki özdeşliğe vurgu yapmak suretiyle tanımlar “Var olan bir kip, belirli bir duygulanma gücüyle tanımlanır. Bu kip, başka bir kip ile karşılaştığında, bu başka kip ona iyi gelebilir, yani onunla bileşebilir, ya da aksine onu çözüp dağıtır ve ona kötü gelebilir. İlk durumda, var olan kip daha yetkin bir hale, ikinci durumda ise daha az yetkin bir hale geçer. Sonuçta söz konusu duruma bakarak şu söylenebilir; onun eyleme kudreti ya da var olma kuvveti, diğer kipten kudreti ona eklendiği ya da aksine onu hareketsizleştirip sınırlayarak ondan eksildiği için, artar ya da azalır.”¹⁸⁶ Sonlu ve sınırlı bir tekillik emsali olan insan, kendisini karşılıklı belirlenimler üzerinden ya aktif bir şekilde yani yeterli ve upuygun olarak ya da edilgin bir şekilde yani yetersiz ve kifayetsiz olarak deneyimler ve bu suretle de ifade etmiş olur.¹⁸⁷ Bu bakımdan herhangi bir tekilliğin

¹⁸⁵ Bkz. Ethica III. Bölüm I. Tanım s.197-98

¹⁸⁶ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.61

karşılaşmaları bizatihi o tekilliğin zihninde mevcut fikirlerin düzen ve aktarımındaki göreceliğe göre bir anlam ihtiva eder. Cisimler arasında gerçekleşen rastlantıya bağlı dışsal karşılaşmaların düzeni aynı zamanda, insani bir ayırım ölçütü üzerinden; doğruluğun hakikatin ve kendisinin ölçütü olmasından ötürü, zihindeki fikirlerin düzen ya da düzensizliğinde karşılığını bulur.¹⁸⁸

Özetlemek gerekirse, her şey edimsel yani fiili öz olan Conatus yani varlığını korumaya ve sürdürmeye çabalayan sonlu ve sınırlı tekil bireylerin kendilerini belirleyen içsel ya da dışsal bir nedene dair edindikleri bilginin niteliği ve bu bilgiye tekabül eden fikirlerin düzenine ilişkin olarak değişkenlik gösteren, karşılaşmalardan müteşekkil bir toplumsallıkta şekillenir. Özetle Conatus, edimsel bir öz teşkil ettiğinden, işaret ettiği mekân bakımından yalnızca karşılaşmaların var ettiği toplumsallığı icra eden ilişkilerde meydana gelir.

1.3.3 Conatus ve Güç - Hak, Özdeşliği

Spinoza düşüncesinde, Hak kavramı insanın maddi var oluşuna gönderme yapılmak suretiyle açıklanır.¹⁸⁹ Bu bakımdan insanın fiili özü olan Conatus'un Hak kavramı ile özdeşlik arz ettiğini söylemek mümkün olacaktır. Hak kavramının her bir tekilliğe, mevcudiyetini sürdürme ve buna ilişkin olarak eylemde bulunmaya dair görece bir özerkliği işaret ettiği, bunun da her bir tekil var oluşun gerçekliğinin kendisi üzerinden tanımlandığı söylenebilir. Bir başka deyişle Hak, maddi var oluş gerçekliğinin bizatihi kendisine dair bir gösteren olarak beden ve zihne ait olan her şeydir.¹⁹⁰ Tekil var oluşlar; konumları itibariyle

¹⁸⁷ Deleuze, Spinoza'da Conatus kavramsallaştırmasının fizik ve metafizik olmak üzere iki veçhesi olduğu görüşünden hareketle Conatus'un Etik ve Siyasi yönüne de vurgu yapar. Bu konuya ilerleyen bölümlerde değinilecektir. *"Conatus'un dinamik özellikleri mekanik özelliklere eklenir. Bileşik bir cismin Conatus'u aynı zamanda o cismin pek çok şekilde etkilenme yeteneğini koruma çabasıdır. Oysa tıpkı edilgin etkilenişlerin bizim etkilenme kudretimizi kendi tarzlarında doldurmaları gibi, biz sadece uygun fikirlerle ve etkin hislere sahip olduğumuz varsayıldığı ölçüde değil, uygun olmayan fikirlerle sahip olduğumuz ve tutkulara kapıldığımız ölçüde de varoluşa sürüp gitmeye çabalarız."* Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.229

¹⁸⁸ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe s.65

¹⁸⁹ Bkz. Ergün, Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı, s.77

¹⁹⁰ Söz konusu ilişki şu şekilde de özetlenebilir; *"Spinoza rasyonel hayvan olarak insan biçimindeki klasik varsayımı bir kenara bırakır. Gerçekte olup bitmekte olan, aynı dürtü (bilinçli*

görecelik ve öznelliklerine ilişkin bir şekilde, ister edilgin ve pasif ister etkin ve aktif bir konumda bulunmalarından hareketle bir fikir geliştirmiş olsunlar, her türden fikir maddi varoluşun yalın gerçekliğine dair olduğundan Hak kavramı içerisinde yer alır. O halde, maddi varoluşun gerçekliği ne olarak karşımıza çıkar? Bu, her bir tekillik ve bir tekil olarak insan varoluşunun ne ise o olmasından başka bir şey değildir. Bir başka deyişle, varlıklar nasıl belirlendilerse o şekilde eylemde bulunmak zorundadırlar. Bu ise varlığın kendisinde verili ve tanımlı bir Hak ile birlikte şu ya da bu şekilde belirlendiği ve eylemde bulunduğu anlamına gelmektedir.

Herhangi bir varlık kendisini belirlenmemiş kılamayacağı gibi belirlendiğinden başka türlü bir şekilde kendisini belirlemesi de söz konusu değildir.¹⁹¹ Bu açıdan bakıldığında eylemlilik her bir tekillik edimsel özünü teşkil eden Conatus uyarınca kendisine bir sınır edinir. Bu sınırın nasıl belirleneceği ise açıktır. Eylemin var olduğu yerde eylemi var eden Conatus'tan, Conatus'un dış nedenler bakımından sınırlı olması bakımından ulaşabileceği yerde ise bir alandan söz etmek mümkün olacaktır. Conatus istikrara dair bir istidat olarak düşünüldüğüne, eylemliliğin alanı karşılıklı belirlenim üzerinden açılım kazanan Conatus'un kat ettiği süre ve mekândan başka bir şey değildir. Her bir tekillikte zorunlu olarak mevcut Conatus'un da bir sınırlılık teşkil etmesi nedeniyle elbette... Bir başka deyişle, *"Etkilenişler her an Conatus'u belirlemektedir; ama Conatus her an onu belirleyen etkilenişlere bağlı olarak yararın ararışdır. Bu nedenle bir beden hem eylemde hem de tutkuda gidebileceği kadar uzağa gider; yapabileceği her şey onun hakkıdır. Doğal hak teorisi hem kudretle onun icrası, hem debu icrayla hak arasındaki ikili bir özdeşliği içermektedir."*¹⁹² Daha açık bir deyişle, Güç ve Hak kavramları arasında bir özdeşlikten bahsetmek her iki kavramın da Conatus'un işaret ettiği yer; yani eylemi var eden güç ile gücü belirleyenin bir ve aynı şey olması dolayısıyla mümkün olacaktır. Bu bakımdan her iki kavramın aynı anlamı

ya da değil) arzusun (Conatus'un) tezahürleri arasındaki güç çatışmasıdır." Bkz. Van Reijen, Miriam Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa s.46-47 Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünya'ya

¹⁹¹ Bkz. Ethica I. Bölüm XXVI. Önerme Kanıtlama Kısmı

¹⁹² Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.257

ifade ettiklerinden söz edilebilir; bu Conatus'un kendisini deneyimlediği ve ifade ettiği alanın bizatihi kendisidir.

Buradan hareketle Spinoza, Conatus'tan ibaret Güç ve Hak kavramları arasındaki ilişkinin niteliği itibariyle özdeşlik arz ettiğini şu şekilde açıklar; “...*Tüm tabiatın gücü, bir arada ele alındıklarında tüm bireylerin oluşturduğu güçten başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, her bireyin gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Ya da her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır.*”¹⁹³ Dahası Doğa'nın etki ve gücü her yerde bir ve aynıdır; doğa tüm insani ölçütlerden azadedir. Doğa'nın kendisi ve etkisi herhangi bir niceliksel ölçütün konusu yapılamaz; yani herhangi bir birim değer uyarınca değişkenlik göstermez.¹⁹⁴

İnsan Deus sive Natura yani Tanrı ya da Doğa'nın zorunlu bir sonucu olmak suretiyle aynı zamanda Doğa'nın gücünün de kendisi nispetinde bir parçasını oluşturur.¹⁹⁵ Spinoza'nın söz konusu yaklaşımı son derece açıktır, her şey belirlendiği hali ile eylemde bulunacağından ve kendisini belirlenmemiş kılamayacağından ötürü, bir mekanizma olarak Conatus'un kendisini var eden çalışma prensip ve usullerine¹⁹⁶ göre eylemlilik arz etmesinden daha açık bir şey olamaz. Bu ise ancak eylemi var eden Conatus ve Güç'ün içsel bir nedene yani beden ve zihindeki bizatihi kendisi kaynaklı değişime ya da dış bir cisim ve fikir düzenine bağlı olarak yani dış bir neden dolayısıyla, belirlenime açık olmasından ötürü bir sınır teşkil eden eylem olarak karşımıza çıkar. Bu sınır ise gücü belirleyen bütünsel ve içkinlikçi sistemin kendisidir. Doğanın gücünün tekilliklerin toplamı olduğu bir düşünce sistemi içerisinde her bir tekiliğin gücü ile onu eylemlilikte bulunmaya iten şey, her bir tekillikte var olan Conatus'un

¹⁹³ Bkz. Teolojik Politik İnceleme Bölüm XVI s.231

¹⁹⁴ Bkz. Ethica III. Bölüm Duyguların Kökeni ve Doğası Önsöz Kısmı

¹⁹⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.96

¹⁹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.231

kendisidir. Tam da bu sebeple Hak “*tekil varoluşun tabii gerçekliği*”¹⁹⁷ olarak tanımlanır.

Conatus kavramsallaştırmasının Spinoza düşüncesi içerisindeki konumu itibarıyla Güç ve Hak ile özdeşliği düşünüldüğünde, söz konusu yaklaşıma kaynaklık eden Yasa kavramsallaştırması ile ilişkisinin gösterilmesi iki açıdan önem arz eder. Yasa belirli bir nitelik ilişkisi üzerinden işleyen, zorunluluk ve nedensellik ilişkisine dayanan bir işleyişi işaret etmek için kullanıldığında, belirlenim esasına dayalı olarak kendisini ifade eden her bir tekillik görece konumu üzerinden diğer tekilliklerle ilişkisinin nasıl düşünülebileceği, kaçınılmaz olarak açıklanması gereken bir önkoşul olarak çıkar karşımıza. Yasa kavramsallaştırması ile Conatus arasındaki ilişkinin ne şekilde kurulabileceğinin gösterilmesi üzerinden, her bir tekilikte mevcut bulunan Conatus’un karşılaşmaları ve fikirlerin düzeni üzerinden daimi olarak kendisini üreten, icra eden, değişen ve yenilenen bir toplumsallık tasavvurunda Yasa’nın tarihsel bir koşullanma olarak ne şekilde farklı görünüş biçimleri arz ettiği de belirtilmiş olacaktır. Kısaca Conatus, Hak kavramını da içeren bir kapsam teşkil ettiğinden dolayı, Yasa’nın zorunlu izdüşümü olarak Hak kavramsallaştırmasının Hukuk ile ilişkisi, dahası Yasa’nın mekânsal ve zamansal niceliklerle incelenmeye tâbi tutulmasının ne şekilde mümkün olabileceğine ilişkin tartışmalar da bu kapsamda yer alırlar. Ayrıca, Yasa kavramsallaştırmasının belirli alt başlıklar altında ele alınması bir Yöntem sorununu da içerisinde barındırması bakımından Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Teorisini, dahası söz konusu teorinin ifade özgürlüğü ile ilişkisinin gösterilmesini kolaylaştıran bir işlev taşıdığından söz etmek mümkündür. Bir başka deyişle, tam da bu türden bir Yasa kavramsallaştırması nedeniyle, İfade Özgürlüğü’ne belirli bir Yöntem izlenmek suretiyle alan açılmış olur. Öncelikli olarak Spinoza’nın Yasa’yı ne şekilde ele aldığı; tanımladığı, unsurlara ayırdığı, nitelediği mahiyetini belirlediği üzerinde durulması önem arz eden bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹⁹⁷ Bkz. Akal, Cemal Bali “Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme Hukukun Neresindeler” s.3 Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında

İKİNCİ BÖLÜM

TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME

2.1 YASA ÇEŞİTLERİ VE ARALARINDAKİ İLİŞKİLER

2.1.1 Deus sive Natura: Evrensel Yasa

Yasa kavramının kaynağını nereden aldığı ve Haklar ile olan ilişkisi Yasa Kavramı'nın ikili anlamının açıklanmasını sağlamakla kalmaz, Yasa ekseninde Hak ve Hukuk ilişkisinin Spinoza düşüncesi içerisinde nasıl ele alındığını göstermek gibi ayrıca tanımlayıcı bir işlev görür. Yasa çeşitleri ile aralarındaki ilişkilerden söz etmek için öncelikli olarak Spinoza düşüncesinde neden-sonuç ilişkisinin ne şekilde ele alındığının hatırlatılması yerinde olacaktır. “*Neden ve sonuç birbirlerinden farklıdır. Tam da ikincisinin ilkinden kazandığı nitelik açısından.*”¹⁹⁸ Bu bakımdan anlama yeteneği kavramı aracılığıyla Tanrı ile insan arasında bir ilişki kurulmak istendiğinde söz konusu ilişkinin anlama yeteneğinin mahiyetine ilişkin olarak ancak ad benzerliği üzerinden kurulabileceğinin hatırlatılması yerinde olacaktır.¹⁹⁹ Dolayısıyla Doğa Yasaları'nı belirten Evrensel Yasa ile İnsani Buyruk Olan Yasa kavramları arasındaki ilişkinin de yalnızca ad bakımından bir benzerliğe dair olduklarından bahsetmek mümkündür.²⁰⁰ Tam da neden ile nedenden zorunlu olarak mevcudiyet kazanan arasındaki ilişki, nitelik bakımından bir farklılık üzerinden şekillendiği için. İlk olarak Toplumsal ve Hukuki anlamı ile Yasa'ya öncel olan; bilimsel bir fenomen olarak ve nedensellik ilişkilerinin belirtmek için kullanılan Yasa kavramsallaştırmasından bahsetmek yerinde olacaktır. Yasa ilk anlamı ile tabii şeylerin kendi içlerindeki işleyişlerini

¹⁹⁸ Bkz. Ethica XVII. Önerme II. Önerme Sonucu s.66

Aynı zamanda bu tezin Natura Naturata – Natura Naturans ilişkisi adlı alt başlığına da bakılabilir.

¹⁹⁹ “Spinoza'nın “İlahi Olanı” da kapsayacak şekilde Yasa kavramını kullanması “Doğa'ya İlişkin Olan” ile “Normatif Olan” arasındaki ayrıma yönelik bir tür köprü kurma çabasıdır. Aynı zamanda Yasa kavramsallaştırması Spinoza düşüncesi içerisinde kendisine tahsis edilen konum itibarıyla, sistematik bir bütünselliğe dayanan Etik anlayışın da taahhüt altına alınmasını bir başka deyişle de Etiğin kapsam ve mahiyetinin daha iyi anlaşılır kılınmasını sağlar.” Rutherford, Donald Theological - Political Treatise: Critical Guide p.143

²⁰⁰ Bu konu hakkında tezin ilk bölümünde yer alan İrade Karşıtlığı başlığına göz atılabilir. Ayrıca Bkz. Ethica İlk Bölüm XVII. Önerme II. Önerme Sonucu

aralarındaki ilişkilerin dışsal kaynağını belirtmek için metaforik bir anlam ihtiva etmek suretiyle kullanılmıştır.²⁰¹

Bir başka deyişle, bu anlamı ile Yasa, her bir tekillikte mevcudiyet arz eden ve ortak olandan türetilen olarak karşımıza çıkar. Spinoza'nın Evrensel Yasa üzerinden işaret ettiği alan, tabii şeylerin işleyiş ilişkileridir. “*Tabiatı insanın küçük bir parçası olduğu tüm tabiatın düzenine ilişkin sonsuz sayıda yasalar yönetmektedir.*”²⁰² Tüm bireyler yalnızca bu düzenin zorunluluğuyla, belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlenmişlerdir.”²⁰³ “*İnsanın doğanın bir parçası olmaması ve sadece kendi doğasıyla anlaşılabilir değişimler dışında hiçbir değişime uğramaması imkânsızdır.*”²⁰⁴ Bu bakımdan, ilk anlamıyla Yasa'nın hiçbir normatif niteliği yoktur; bu anlamı ile Yasa yalnızca tabii şeylerin zorunluluk uyarınca nasıl davrandıklarını ve kendi doğalarının zorunluluğunu ne şekilde izlediklerini betimleyen önermelerden müteşekkildir.²⁰⁵ Bir başka deyişle, Yasa kavramsallaştırması metaforik anlamda yalnızca tabii şeylerin kendileri ya da tanımlarından hareketle mutlak bir zorunluluk gereği varoluşlarını ve aralarındaki ilişkiyi ifade eder.²⁰⁶

Belirlenim; tabiat tarafından nasıl belirlendiyse o şekilde eylemde bulunma hali, aynı zamanda her bir tekil var oluşun tabiat yasaları uyarınca eylemde bulunması anlamı taşır. Yasa tekil varlıkların çalışma prensibinden, onları şu ya da bu şekilde eylemde bulunmaya iten fiziki mekanizmanın işleyiş tarzına yönelik bir ifadeden başka bir şey değildir. Yasa kavramı bu anlamı ile kullanıldığında her bir tekilliğin maddi varoluş gerçekliğinin biricik nedeni; yani tavırlar ve tekilliklerin eylemlilik nedeni olarak karşımıza çıkar. Spinoza, söz konusu var olma biçim ve şeklini yani her bir tekilliğe ilişkin mekanizmanın çalışma prensiplerinin nedeni

²⁰¹ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.96

²⁰² Türker Armaner *Natura* ya da *Doğa* kavramının *Ethica* içerisinde yer alan “tözün bölünemezliği” ilkesinden hareketle “fiziksel bir doğa” olmadığını belirtir. “Doğanın kendisi sonsuz, yasaları ise evrensel, sabit ve değişmez bir düzeni içeren tanrısal yasalardır. Bkz. Armaner, Türker Spinoza'da Doğal Hak ya da Aklın Doğası Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.9-10 Ayrıca Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.232

²⁰³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.232

²⁰⁴ Bkz. *Ethica* IV. Bölüm IV. Önerme s.320

²⁰⁵ Bkz. Rutherford, Donald *Theological - Political Treatise: Critical Guide* p.144

²⁰⁶ Bkz. Rutherford, Donald *Theological - Political Treatise: Critical Guide* p.144

olan ve onları ifade eden tabii şeyler arasındaki ilişkilerde mevcut Yasa'nın işleyişini şu şekilde açıklar; “*Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde var olmak 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.*”²⁰⁷

Kısaca, bütün bir tabiatla ortak Evrensel Yasalar uyarınca olup bitendir söz konusu olan.²⁰⁸ Bu bakımdan Yasa hukuki bir kavram olmaktan çok, bilimsel fenomenlere gönderme yapan bir kavram olma özelliği arz eder. Tıpkı maddi gerçekliklere ilişkin herhangi bir ortak mefhumun, söz gelimi hareket ve hareketsizliğin işleyiş tarzı bakımından, Yasa kavramsallaştırması adı altında ele alınıp Yasa kavramının ise tam da bu türden bir işleyişe atfedildiği için “*metaforik olarak doğa*”²⁰⁹ ile birlikte düşünülebileceğinde olduğu gibi.

²⁰⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.231

²⁰⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

²⁰⁹ Bkz. T.T.P. IV. Bölüm s.96 Ayrıca Bkz. T.T.P. VII. Bölüm s.139

2.1.2 Evrensel Yasa ve Conatus, Güç - Hak Özdeşliği İlişkisi

Nasıl ki her yerde aynı etkiye sahip, değişmez ve sabit düzene ilişkin olan “bilimsel gözlem nesnesi olan tabii fenomenler”²¹⁰ doğa yasaları olarak adlandırılıyorsa, nedensellik uyarınca zorunlu olarak mevcudiyet kazanan bütün tekilliklerin fiili özüne, insanda da mevcut bulunan Conatus için de Hak her bir tekilliğin maddi var oluş gerçekliğinden başka bir şey değildir. Bu gerçeklik ise, her bir tekilliğin maddi varoluşuna ilişkin olarak, Conatus’un çalışma prensiplerinden, şu ya da bu şekilde belirlenmiş olmasından, başka bir şey değildir. Bir başka deyişle; “Varlıklar için kesin ve belirli bir norm yoktur. Yalnızca her bir varlıkta neşet eden bir çaba olarak Conatus’tan söz edilebilir.”²¹¹ Dolayısıyla Doğa, Hak kavramının atfedilebileceği her bir tekil varlığın Gücünden başka bir bütünsellik arz etmez. O yalnızca tekil güçlerin eylemliliğinden ibarettir. Spinoza Arzu ve Güç özdeşliği üzerine kurulu söz konusu ilişkiyi şu şekilde açıklar; “...Her insanın tabii hakkı sağlıklı akılla değil arzu ve güçle belirlenir. Çünkü herkes, tabii olarak, aklın yasaları ve kuralları uyarınca davranmak üzere belirlenmemiştir. Tam tersine, herkes her şeyden habersiz doğar. İnsanlar iyi eğitilmiş de olsalar, gerçek yaşama usulünü tanımayı ve erdemli alışkanlıklar edinmeyi becerene kadar, hayatlarının büyük bir bölümü geçip gider. Yine de bu süre içerisinde yaşamak ve ellerinden geldiğince varlıklarını korumak, yani bunu yalnızca iştahın itkisiyle yapmak zorundadırlar.”²¹²

Bir başka deyişle Deus sive Natura, insanları anlama yeteneğine göre hareket etmeye, yalnızca hayal gücüne ilişkin duygunun ve duyguya tâbiyete neden olan İştah ve Arzunun yasalarına göre yaşamaktan edimsel olarak daha fazla zorlamaz.²¹³ Buradan çıkarılabilecek olan sonuç şu olabilir; zorunlu olarak

²¹⁰ Bkz. Ergün, Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı, s.51

²¹¹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza’s Critique Of Religion Chapter IX. p.238

²¹² Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.231

²¹³ “...Her varlık, tabiatının yasalarına uyarak yaptığı her şeyi üstün bir hak uyarınca yapar. Çünkü tabiat tarafından belirlendiği biçimde davranmaktadır ve başka türlü de davranamaz. Bu nedenle, insanların yalnızca tabiatın hükümranlığı altında yaşadıkları göz önüne alındığı sürece, henüz akıldan ya da erdemli alışkanlıklardan yoksun olan yalnızca iştahın yasaları altında yaşar; kararlarını aklın yasalarına göre yönlendirenin de sahip olduğu aynı üstün hak uyarınca.” Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.231-232

mevcudiyet kazanan bir ürün olarak insan ve kendisini var eden bütünsel ve içkinlikçi sistem arasında, tekilliklerden herhangi bir tekillik olan insan için özellikle bahşedilmiş hiçbir ortaklık bulunmaz. “*Bu nedenle her insanın tabii hakkı sağlıklı akılla değil Arzu ve Güç’le belirlenir.*”²¹⁴ Söz konusu önermenin anlamı açıktır; doğa tekilliklerin nasıl belirlendiğinin anlaşılmasını sağlayan bir fenomen olarak ele alındığı için tıpkı sevgi, arzu ya da insan merkezli nihai bir erek gibi düşünme tarzlarından soyutlandığı gibi suç-ceza, günah-itaat gibi kavramlardan da soyutlanır.

Zihinde yer alan söz konusu düşünme tarz ve kavramları, antro-po-ontolojik bir mahiyet taşıdıklarından, zihinde tekabül ettikleri bilgi türlerine bağlı olarak ancak toplumsallığın alanında anlam teşkil edebilirler. Bir başka deyişle, “*Aklın kötü saydığı şey tabiatın düzeni ve yasalarına göre değil, salt kendi tabiatımızın yasalarına göre kötüdür.*”²¹⁵ Tam da bu sebeple adalet-adaletsizlik gibi düşünme tarzlarından da ancak insanlardan müteşekkil bir Toplum içerisinde söz edilebilir.²¹⁶ Buradaki temel yaklaşım şu şekilde açıklanabilir. İnsan varlığının zorunluluğu uyarınca meydana gelen toplumun icra ettiği Hukuk’un tıpkı diğer insani düşünme tarz ve mefhumlarında olduğu gibi antropomorfik Tanrı eleştirisine konu yasa koyucu Tanrı fikrinden soyutlandığı ölçüde insan ve topluma ait olması gerçeği çıkar karşımıza. Bu bakımdan söz konusu yaklaşımın hareket noktası; insanda mevcudiyet kazanan bir düşünme tarzı olarak Hukuk’un da bir buyruk olarak Deus Sive Natura’dan soyutlandığı ölçüde, O’nun bir sonuç ve ürünü olan insana özgülenmesidir.²¹⁷ Çünkü hem Toplum hem de Hukuk sadece insana dair olarak zorunlu bir şekilde mevcudiyet kazanırlar; tam da yalnızca bir tekillik olarak insana ait olan düşünme tarzları oldukları için. Hak ise

²¹⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.233

²¹⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.232

²¹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.275 son paragraf ile T.T.P. Bölüm XVI s.235-7

²¹⁷ Burada Cemal Bâli Akal’ın Özgürlüğün Geleceği Yoktur adlı kitabında, hemen girizgâh kısmında zikrettiği Julio Cortázar alıntısına yer vermek İnsanın kendi icra ettiği sosyal yapılanmayı nasıl da kendi somut ve aşkın gerçekliğine dönüştürdüğü konusunda ufuk açıcı bir değerlendirme sunar. “*İnsalığın içinde, bir insan ne arar? diye soracaktır Julio Cortázar ve “uzaktaki okuru”yla bu soru üstüne konuşur. Rayuela’da (Seksek). Ona göre, insan kendini tarihi bir varlık arıyorsa, bu, zaman kaybından başka bir şey değildir; merkezi her yerde olan ve daire çizgisi hiçbir yerde olmayan bir daire olmayan bir daire içinde dönüp durur...*” Bkz. Akal, Cemal Bâli Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza “Başlarken” s.11

Güç ve Arzu ile özdeşleştiği yani her bir tekil bireyin maddi var oluşuna atfedildiği ölçüde Doğa'ya ait olandır. Daha açık bir deyişle, Hak verili bir Hukuki kimlikten ibaret değildir. Bu nedenle; Toplumsallık ve Hukuk bakımından imal edilmiş bir kimlik olmanın ötesinde bir anlam arz eder. Tanımlanması için de, kendisini var eden fikirlerin aktarım değişim ve ifadesine dayalı toplumsal ilişkiler haricinde, aşkınlık arz etme ihtimali olan herhangi bir odağa ihtiyaç duyulmaz.²¹⁸ Çünkü Doğa'nın kendisi güçten ibaret bir yapı arz etmesi itibariyle güç ilişkilerinin yalın alanı olarak karşımıza çıkar. Buradan hareketle, Spinoza düşüncesi içerisinde Hukuk kavramının toplumsallığı üzerinden varılacak nokta aşikârdır; her toplum bizatihi kendine has karşılaşmalardan müteşekkildir.

Dolayısıyla da tekil varoluşların karşılaşmalarından zorunlu olarak mevcudiyet kazanan toplumlar da kendilerinden yola çıkmak suretiyle Hukuk ihdas ederler. Bu bakımdan, Hak kavramı Güç ve Arzu da Conatus ile özdeşleştiği ölçüde Hukuk kavramına öncel olduğu gibi Hukuk da Toplum ile özdeşleşir. Tam da Spinoza düşüncesi içerisinde tekilliklerden yola çıkıldığı için.²¹⁹ “*Spinoza’da insan haklarla korunacaksa, bunun nedeni yalnızca ve alternatifi olmayan bir biçimde sosyallik içinde yaşamasıdır. Hakkı hak yapan aşkın bir kaynak olamayacaktır.*”²²⁰ Bu bakımdan Hukuk kavramı, Toplumların değişkenliği göz önünde bulundurulduğunda ise, her bir toplumu içkin olarak tarihsellik arz eder, daimi olarak yeniden icra edilir ve bu bakımdan da görecedir.²²¹

Bu açıdan bakıldığında her bir tekilliğin maddi gerçekliği olarak tanımlanan Conatus ve Hak ile toplumsallığın temelini teşkil eden Hukuk arasındaki ayrımın Evrensel Yasa'nın ne olduğu dolayısıyla da Hukuki anlamı ile Yasa'nın neyi

²¹⁸ “Spinoza hakkın kaynağını insanın tekil varoluşunda, etnik, dinsel, ulusal, cinsel... her türlü kimliğin ötesinde –ve belki insanın da ötesinde tüm tekil varoluşlarda buluyor.” Bkz. Akal, Cemal Bali “Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme Hukukun Neresindeler” s.4 Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında

²¹⁹ Bkz. “Spinoza’da Tekilden Çoğula Geçilmez Tekil, Tekillikler İçinde Düşünülür” Cemal Bâli Akal İle Söyleşi Kimlik Bedenin Hapishanesidir İçerisinde s.163-164

²²⁰ Bkz. Akal, Cemal Bâli Varolma Direnci ve Özerklik içerisinde “*Hak ve Haysiyet*” s.190

²²¹ Spinoza Teolojik Politik İnceleme'nin birçok yerinde toplumların ne türden bir görecelik arz ettiğini açıklar. Ancak Yahudi Siyasi Bütünleri ile ilgili ayrı bir bölüm oluşturması aynı toplumun zamana bağlı olarak değişkenlik gösterdiğine somut bir örnek teşkil eder. Bkz. Bölüm XVII s.243-264 arası

ihtiva etmediğinin gösterilmesi üzerinden şekillendiği söylenebilir. Hukuk, İnsani bir Buyruğa ilişkin Yasadır. Çünkü normatif olandır, toplumsallığın alanında vukuu bulur, yani emir ve yasağın, her türden müeyyide ile mükâfatın alanıdır.²²² Hak ise her bir tekil bireyin fiili özüne; Arzu ve Güç'üne ilişkin olandır. Dolayısıyla İnsani Buyruk Olarak Yasa üzerinden tanımlanması ve tamamen sınırlandırılması mümkün değildir.

Hukuk kendisini var eden toplum içerisindeki karşılaşmalarda mevcut güç ilişkilerine bağlı olarak değişkenlik arz eder. Toplumlar da kendilerini teşkil eden her bir tekil bireyin ilişkileri uyarınca görecelik arz ettiklerinden,²²³ belirli bir bölge ve zamanla sınırlı herhangi bir toplumda mevcut güç sahibinin söylem ve pratiğine dayanan İnsani Buyruk Olarak Yasa ve Hukuk'un ihdas ve icra ettiği hali ile kimlik niteliği üzerinden şekillenen Hak'lar ise geçicidir. Ancak Hak kavramı tabiatın değişmez ve sabit düzenine ilişkin olarak tabii şeyleri var eden Güç kavramına atfedildiği sürece Arzu ve Güç ile özdeş kabul edildiğinden yani tabiatın genel işleyişine ait olduğundan, her bir tekil bireyde ortak olandır. Dolayısıyla da sabit ve değişmez bir nitelik taşır. Tam da toplumu var eden ve her bir toplumda mevcut karşılaşmalar güç ilişkileri üzerinden şekillendiği için. İnsani Bir Buyruk Olarak Hukuk üzerinden imal edilen Haklar maddi varoluş gerçekliğine giydirilen belirli bir toplumda mevcut üstün güç uyarınca adlandırılan ve anlam arz eden bir kimlik ihdası olarak karşımıza çıkarlar. Bu açıdan bakıldığında Hukuk'un İnsani Buyruk Kaynaklı Yasa Olarak temel niteliğinin ne olduğunu zikretmek yerinde olacaktır; Hukuk'tan ancak toplumsallığın olduğu yerde söz edilebilir.

²²² Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.97

²²³ Emirle bütünleşik ceza tehdidi her toplumda zorunlu olarak var olandır. Ancak söz konusu Hukuk anlayışı ulusların mizacına göre değişebileceği gibi aynı ulus içerisinde de zamana farklı olarak değişkenlik arz eder. Bkz. T.T.P. Bölüm V s.107-112

2.1.3 İnsani Buyruk Olarak Yasa: Hukuk ve Zorunlu Toplumsallık

İnsan tabiatının ne ise o olarak var olması ve varoluşunu sürdürmeye ilişkin karşımıza çıkan, metaforik olarak Yasa kavramı adı altında betimlenen çalışma prensipleri yani insan tabiatının kendisini var kılan zorunluluklar; aynı zamanda Spinoza düşüncesi içerisinde toplumsallığın ve Hukukiliğin tartışılmasına imkân sağlar. Bir başka deyişle, tabi bir fenomen olarak ele alınan ve inceleme konusu olan bir tekillik olarak insan tabiatının zorunlulukları dolayısıyla idrak edilen insan yapısının zorunluluğundan hareketle, Toplumsallık ve Hukuk ilişkisi üzerinden bir başka tür Yasa yani İnsani Buyruk Olarak Yasa kavramı karşımıza çıkmış olur.

Yasa sözcüğü ikinci anlamı ile toplumsallık ve gündelik hayat içerisindeki işleyişi belirtmek için, toplumsallığı doğuran gündelik ilişkilerin sonucu olarak kullanılır. Bu anlamı ile Yasa, tabii şeyler arasındaki zorunluluk ve nedenselliğe dayalı ilişkilerin insanlar tarafından tam olarak bilinmesinin imkânsızlığından ve bu suretle de zihnimizde olası adı altında bir kategori oluşturmamız mecburiyetinden kaynaklanmaktadır.²²⁴ Niteliği itibariyle söz konusu Yasa kavramsallaştırmasının mantıksal biçimi tamamen teorik ve varsayımsal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar.²²⁵ Bir başka deyişle, insana ait zorunlu bir var olma şekli gereği özel olarak nitelenen şeylere ilişkin bir tür tahmin ve öngörüye dayalı düzen ihtiyacından İnsani Buyruk Olarak Yasa ve Hukuk kavramları ortaya çıkmıştır. Bu anlamı ile Yasa, niteliği itibariyle, insanların yerine getirebilecekleri ya da ihmal edebilecekleri bir buyruktur.²²⁶ Kaynağını ancak ve ancak ait olduğu toplum içerisinde bulan, adlandırılan ve anlam ihtiva eden, belirli bir Siyasi Bütünü ve kurumu işaret eden bu türden Yasa, en temel şekli ile bazı insanların başka insanlar için geliştirdikleri yaşam biçimine ilişkin buyruklar olarak tanımlanır.²²⁷

²²⁴ “Şeylerin birlikteliği ve zincirleme bağlantısı konusunda kesinlikle bilgisiziz. Bir başka deyişle, şeylerin gerçekte nasıl düzenlendiklerinden ve zincirleme olarak nasıl bağlandıklarından hiç mi hiç habirimiz yok. Öyleyse gündelik hayatta şeylerin olanaklı olduğunu düşünmek daha iyi olur ya da daha doğru bir deyimle böyle düşünmek kaçınılmazdır.” Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.96

²²⁵ Bkz. Rutherford, Donald Theological Political Treatise: A Critical Guide p.145

²²⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.96

²²⁷ Spinoza bu türden Yasa kavramını “kişinin kendisi ve başkaları için istediği yaşama usulü” olarak tanımlar. Bu Yasa’nın her bir tekil bireye ilişkin olarak var olma sebebidir. Ancak

Elbette ki niteliğinin zorunlu sonucu gereği, ceza ve cezadan kaçınarak elde edilecek olan mükâfata yönelik beklentiler; yani umut ve korku üzerinden şekillenmek suretiyle.²²⁸ Her iki Yasa kavramsallaştırması arasındaki ilişkiyi Deleuze ise, Etik ile Ahlak ve Buyruk arasındaki fark üzerinden ele alır; “*Doğa yasası olsun, teknik kurallar olsun, onun hakkında upuygun bir bilğimiz olmadığı ölçüde her tür yasanın bize ahlaki bir biçimde görünmesi kaçınılmazdır; bir yasa, onu (şeylerin kurucu ilişkilerine değil) buyurucu bir göstergenin etkisine her bağlı kılışımızda, bize ahlaki nitelikte ya da ahlaki tipte görünür.*”²²⁹

Kendimizi bu türden bir Yasa’nın emir ve müeyyide denklemi içerisine bıraktığımızda, tabii şeylerin gerçekten nasıl düzenlendiğini ve birbirleri ile hangi düzen uyarınca bağlantı teşkil ettiklerinden bihaber oluşumuzu da kabul ve tasdik etmiş oluruz.²³⁰ Dahası, İnsan zihni insanların bir kararı olan yasadan soyutlanabilir. Ancak tabiat yasalarından soyutlanamaz. Kendisi de tabiatın bir parçası olduğu için.²³¹ Bir kez buyruk niteliğini haiz olduğunda ise, bu türden Yasa gündelik ilişkilerin işleyişine dair, niteliği itibarıyla bir tür pratik çözüm sağlamış olur.²³² Evrensel Yasa ile İnsani bir buyruk olarak mevcudiyet kazanan Yasa arasındaki ilişki, şu şekilde karşımıza çıkar: İlk türden Yasa kavramsallaştırması tabiatı var eden tabii şeylerin aralarındaki bağlantının işleyiş niteliğine ilişkin olarak bir anlam taşır.

Dolayısıyla da insan dâhil bütün tekillikler için bütünsel ve kapsayıcı bir mevcudiyet teşkil eder. Ancak İnsani Buyruk Olan Yasa, kendi doğasına ilişkin zorunluluklar nedeniyle toplumsallık meydana getiren insanın gündelik hayatın

Spinoza’ya göre insanlar daimi olarak duygularına tâbi bir şekilde yaşadıklarından söz konusu Yasa’nın varlığından habersiz yaşarlar. Genel olarak Korku ve Umut duyguları arasında gidip gelen toplumlara ilişkin olarak Yasa koyucular onların yönetimlerini kolaylaştırmak amacıyla ceza tehdidi ile bütünleşik bildiğimiz Hukuki anlamı ile bir Yasa kavramı geliştirmişlerdir. Bkz. T.T.P. s.96-100 arası

²²⁸ (Yasa koyucuları kast ederek) “*Yasaya saygı gösterene, sıradan insanın en sevdiği şeyi vaadettiler. Tersine yasayı ihlal edecek olanı da sıradan insanın en korktuğu şeyle tehdit ettiler. Böylece sıradan insanı, mümkün olduğu ölçüde, bir atı dizginlerinden tutar gibi tutmaya çalıştılar.*” Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.96-97

²²⁹ Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.292

²³⁰ Bkz. Rutherford, Donald Theological Political Treatise: A Critical Guide p.147

²³¹ Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.96

²³² Bkz. Rutherford, Donald Theological Political Treatise: A Critical Guide p.147

işleyişinin işaret ettiği alanda belirli durumlar dâhilindeki ilişkilerini sürdürülebilmesi için ehemmiyet arz eder.²³³ Söz konusu ilişki Conatus ve Hak kavramlarının özdeşliği düşünüldüğünde ise bir başka niteliğe sahip olarak çıkar karşımıza. İnsani güç ve dolayısıyla da eylemliliğin özünü teşkil eden Conatus insani buyruk altında belirli sınırlar içerisinde tutulabilir. Ancak insani güç, insani buyruk olan yasanın vazettiği sınırların çok ötesindedir. Dolayısıyla İnsani Buyruk Olan Yasa, niteliği gereği, belirli bir cezai yaptırım alanını işaret edebilir. Ancak bu alan hiçbir zaman, bir tekilliğe ilişkin olarak insani gücü tamamen sınırlayamaz.²³⁴

Bir başka deyişle insani buyruk niteliği ile vaz edilmiş olan Toplumsal ve Hukuki Yasaların hiçbir zaman her bir tekil bireye ilişkin olarak onların güçlerinin içerisinde barındırdığı bütün eylemlilikler hilafına bir hüküm getirmeleri mümkün olmayacaktır. Esasen bu türden bir Yasa ihdas etmeleri de mümkündür. Ancak söz konusu yaklaşım en başta siyasi bütünün üstün güç ve hakkını elinde tutanlar için bir istikrarsızlaşma nedeni olur.²³⁵ Dahası Spinoza'ya göre her istediğini yapabilen bir üstün güç de hiçbir zaman var olmayacaktır.²³⁶

*“Tabiat uluslar yaratmaz, bireyler yaratır. Onlar da yalnızca dilleri, yasaları ve kazanılmış adetlerindeki farklılığa göre uluslara ayrılır.”*²³⁷ İnsani Buyruk olarak Yasa toplum içerisinde tanımlanan, üretilen ve icra edilen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Spinoza için esas olan; bir başka deyişle herhangi bir buyruğun Yasa niteliğini kazanması belirli bir toplumda mevcut siyasi bütünü yönetenlerin üstün güç ve hakkı ile belirlenmiş olmasına bağlı olarak tezahür eder.²³⁸ Bu bakımdan Yasa'nın kaynağını, belirli bir toplumu var eden karşılaşmalarda ve o karşılaşmalarda mevcut güç ilişkilerinde aramak gerekmektedir. Her buyruk bir Yasa olarak meşruiyetini sağlayan araçları ise içerisinde mevcut bulduğu

²³³ Bkz. Rutherford, Donald Theological Political Treatise: A Critical Guide p.148

²³⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.96

²³⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XX. s.284

²³⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.243

²³⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.259

²³⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

toplumsal güç ilişkilerine bağılı olarak değişen fikirlerin aktarımında bulur. Ve ancak meşruiyeti de bu toplumsallığın alanında ve süresince bir anlam ihtiva eder.

Spinoza'ya göre İnsani Buyruk Olarak Yasa ve Hukuk niteliğini teşkil ve icra eden vahyin Yasa güç ve niteliğinde olması da, belirli bir tarihsel süreci işaret eden zaman aralığı ve coğrafi bölge ile sınırlı bir toplumsal koşula bağılı olarak gerçekleşmiştir. Vahiy niteliği itibariyle bir tür Hukuk ihdas eden buyruk olarak, mahiyeti bakımından peygamberlerin Tanrı'yı yasa koyucu olarak hayal etmelerinden başka bir şey içermez.

İnsani Buyruk bu anlamı ile düşünüldüğünde hayal gücüne ilişkin bilgi kaynaklıdır. Hayal gücü ise kaynağını belirli bir bölge ile sınırlı toplumların içerisinde barındırdığı ilişkilerde ve karşılaşmalara dayalı hayal gücüne ilişkin fikirlerin aktarımında bulur. Daha açık bir deyişle, Vahiy içerisinde yer alan insanların eylemlerine ilişkin olan her türden Yasa ve toplumsallığın ihdas edilmesine yönelik her ifade, yalnızca içerisinde yer aldığı mevcut toplum için bir anlam taşır. Bu bakımdan söz konusu toplumun başka türden bir İnsani Buyruk Olarak Yasa icra etmesine, üstün gücü ellerinde bulunduranların toplumsal meşruiyet araçlarının işlevini yitirmesine ya da toplumda üstün güç ve hakkı ellerinde tutanların değişmesine bağılı olarak meşruiyetini yitirir; kendisine meşruiyet sağlayan toplumsal araçlarını yitirdiği için. Sözgelimi dini törenler yalnızca ait oldukları toplum içerisinde o toplumun varlığına ilişkin olarak bir anlam taşırlar; tam da toplum tarafından kendilerine yüklenen değerden ötürü.²³⁹

Ancak unutmamak gerekir ki, dinin siyasi bütüne ilişkin Hukuki bir kurum olarak vaz ettiği her şey toplumsaldır, toplumsal olan her şey ise geçicidir. Böylelikle dinin Hukuki ve toplum tarafından icra edilen kurumsal veçhesi, kurumların ait oldukları toplumlar tarafından sürekli olarak yeniden inşa edilen ve güç ilişkilerine dayanan kaynağı gösterilerek tarihsellikleri vurgulanmış olur. Tam da bu nedenle herhangi bir toplum içerisinde, yönetme üstün güç ve hakkının meşruiyet araçları ve bu araçların toplumdan ne şekilde türetildikleri ile tesis

²³⁹ Söz konusu konular hakkında çalışmanın ilerleyen bölümlerinde somut örnekler verilecektir. Ancak detaylı bilgi için Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.207-220 arası

edildikleri ise o an ki toplum ile sınırlı olduğundan toplumdan topluma göreceli bir anlam taşır.²⁴⁰ Bu açıdan bakıldığında Spinoza'ya göre dinin Yahudi siyasi bütünü içerisinde Yasa niteliği kazanması üstün güç ve hakkı ellerinde tutanların meşruiyetini; antropomorfik bir Tanrı tahayyülüne dayandırmalarından ve bu suretle bir yargıç olarak Tanrı imgesine dayanmak suretiyle meşruiyet araçları temin etmelerinden başka bir şey değildir.²⁴¹

Toplum'un olduğu her yerde Hukuk'tan bahsetmek ya da Hukuk'un olduğu her yerde Toplum'dan söz etmenin zorunluluk olduğu bir düşünce sistemidir söz konusu olan. İnsani Buyruk Olarak Yasa kavramı da toplumları var eden ilişkilerin göreceliği ve daimi değişimi göz önünde bulundurulduğunda, kaçınılmaz olarak yazılı ya da sözlü Pozitif Hukuk verisi olarak karşımıza çıkar. Tam da toplumu var kılan karşılaşmalarda, o karşılaşmalarda mevcut güç ilişkilerinde ve o güç ilişkileri üzerinden şekillenen üstün güç sahibinin, gücü ve fikri ile özdeş olarak ihdas edilen Yasalar, Toplum kaynaklı oldukları için. Bu bakımdan Hukuk, Pozitif Hukuk ile özdeş olarak, karşılaşmalara dayalı fikirlerin aktarımı ve toplumsal icrasında daimi olarak yeniden üretilip icra edilir. Bu açıdan bakıldığında, toplum tamamen insan varlığının zorunluluğundan kaynaklanan nedenlere dayandırılır. Dolayısıyla da, İnsan varlığına ilişkin olan her düşünme tarzı ancak toplumsallık içerisinde adlandırılır. Anlam ihtiva eder ve kimlik kazanır.

Hukuk'un ancak toplumsallıkta bir anlam ifade etmesi ve İnsani Buyruk olarak Yasa niteliği uyarınca icra edilmesi, Spinoza düşüncesi içerisinde karşılığını son derece açık bir şekilde bulur. “...*Mademki sonunda barbar olsun uygar olsun insanlar her yerde adetler oluşturunlar ve kendilerini sivil bir hale sokuyorlar, kamusal güçlerin nedenlerini ve doğal temellerini aklın öğrettiklerinden değil de insanların ortak doğasından yani insani koşullardan anlamak gerekir.*”²⁴²

²⁴⁰ Bk. T.T.P. Bölüm XIX s.273

²⁴¹ Bkz. T.T.P Bölüm XIX. s.275 son paragraf

²⁴² Bkz. Politik İnceleme Birinci Bölüm 1 s. 16

O halde insanların toplum teşkil etmelerinin nedenleri nedir? Bir başka deyişle, insanlar ne için toplum halinde yaşarlar? Toplum insan olmanın doğası gereğidir; insan olmanın zorunluluğudur. Spinoza'ya göre, İnsanlar güvenlik içerisinde ve elden geldiğince iyi yaşamak için birlikte hareket etmek zorunda kalmışlardır.²⁴³ Söz konusu zorunlu nedenler, toplumsallık ve toplumsallığın hukuki dayanak noktaları insan tabiatından çıkan zorunlu sonuçlar olarak değerlendirilir. Hukuk da tıpkı insanların Toplum teşkil etmesinde olduğu gibi, insan tabiatının zorunlu sonucu olarak icra edilir. Sonlu ve sınırlı bir teklik emsali olan insan, kendisini var eden ilk nedene dair zorunlu bir mevcudiyet ve ürün olduğu gibi, Hukuk ve Toplum gibi kavramlar da ancak, sonlu ve sınırlı bir tavır ve tekliğe ilişkin olarak insan doğasına has sonuçlardır. Ve ancak insan için bir anlam arz edebilirler.

Bu bakımdan Hukuk tam da kendisinin normatif değerini, Yasa olarak teşekkül etmesinin kaynağını herhangi bir aşkın odağa atıfla değil insan ve toplumdan alması nedeniyle bu özelliğe sahiptir.²⁴⁴ Tam da bu sebeple Hukuk, toplumsal yapı içerisinde, Siyasi Bütünü şu ya da bu şekilde teşkil eden Üstün Güç sahibi tarafından, Siyasi Bütünün kurumsallığına dayandırılarak üretilen kimlik ve söylemler üzerinden tanımlı bir Pozitif Hukuk verisi olarak karşımıza çıkar. Hukuk'un toplumda mevcudiyet kazanan ve toplum tarafından, daimi olarak değişime tâbi bir ürün olmasından ötürü; Hukuk ve Pozitif Hukuk kavramları birbirini ile özdeşleşmiş olur.

Özetlemek gerekirse, Hukuk kendisini var eden Topluma bağlı olarak aynı Toplum içerisinde zamana bağlı bir şekilde ya da aynı zaman dilimi içerisinde var olan farklı Toplamlar bakımından göreceli bir anlam ve nitelik taşır. Bu bakımdan kaynağını, vücut bulduğu her bir Toplumda söz konusu Toplum'un o anki

²⁴³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.232

²⁴⁴ Reyda Ergün Doğal Hukuk kavramının Tanrı ya da Akıl kavramlarına atıfla, aşkın birer özne üzerinden tanımlandığını ve hakların da bu suretle meşruiyet temeline dayandırıldığını belirtir. Doğal Hukuk kavramının Antik Yunan Düşüncesi ve Modern Dönem Öncesi Skolastik Felsefe'de farklı görünüş biçimleri için Bkz. Ergün Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı s.17-44 Yayınlanmamış Doktora Tezi

mevcudiyetine bağılı karşılaşmalarda mevcut güç ilişkilerine göre değişkenlik arz eden fikirlerin düzenine ilişkin farklı meşruiyet araçlarına borçludur. Ancak söz konusu farklılığın temel dayanak noktası değişmez; insanlar umut ve korku arasında varlıklarını idame ettirirler. Daha doğrusu umut ve korku arasında gidip gelmek insan doğasına has bir zorunluluktur.²⁴⁵ Bu bakımdan karşılaşmalar üzerinden mevcudiyet kazanan toplumsallığın var ettiği Yasa'nın Spinoza düşüncesi içerisindeki kerteriz noktası buyruğun nasıl Yasa ve Hukuk niteliğini kazandığı ve meşruiyetini hangi toplumsal araçlara borçlu olduğu değildir. Aksine, önemli olan nokta, her toplumda Yasa ve Hukuk'un varlığı yani her toplumun şu ya da bu şekilde Hukuk üreten ve icra eden bir yapı arz etmesidir.²⁴⁶

Ancak bu Spinoza'nın toplumsal ilişkileri tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmez. Aksine toplum daimi olarak kendisini üreten, toplumsal ilişkilerin var kıldığı bütün toplumsal olguları, Hukuk da dâhil, da sürekli yenileyen ve başka toplumlardan da intikale açık bir gözlem nesnesine dönüşür. Söz konusu gözlem olduğunda Spinoza'nın yaklaşımı son derece berraktır: *“Ne kadar çok gözlemlersek insanların içinde yaşadıkları koşullarla örf ve adetlerini o kadar iyi tanırız. Hiçbir şey bize onları eylemlerinden daha iyi göstermez.”*²⁴⁷

²⁴⁵ “İnsanlar her işlerini şaşmaz bir öğüde uyarak yoluna koyabilselerdi ya da talihleri her zaman yaver gitseydi, hurafenin pençesine asla düşmezlerdi. Ama sık sık öylesine bir dar boğaza sürüklenirler ki, herhangi bir öğüde kulak veremez olurlar ve çoğu zaman, ölçüstüzce arzu ettikleri, kimin başına konacağı da belli olmayan talih kuşu ardında, umutla korku arasında gidip gelirler. Bu kafayı kuşkular kuşatınca, en ufak bir itki, şu ya da bu yana kolayca savrulmasına yol açar. Onu saran umut ve korku arasında askıda kaldığında ise bu daha kolay olur.” Bkz. T.T.P. Giriş Bölümü s.44

²⁴⁶ Reyda Ergün Hak ve Hukuk arasındaki ilişkiyi bir başka deyişle hukukun toplumsal normlara dayanan bir olgu oluşunu şu şekilde açıklar; “Spinoza'nın Hukuk kuramının özgünlüğü aslında bir kuram olmamasında yatar. Başka bir ifadeyle, pozitif hukukun normatif niteliğini kazandığı kaynak, Spinoza açısından önemli değildir. Her toplum tabii bir zorunluluğa uyarak hukuk salgılasa da, toplum kurucu/düzenleyici kuralların hangi göndermeler uyarınca normatif niteliğini kazandıkları, toplumdan topluma, çağdan çağa ve koşullara göre farklılık gösterir.” Bkz. Ergün, Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı s.69 Yayınlanmamış Doktora Tezi

²⁴⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s. 99

2.1.4 Toplumda Mevcut Yasa'nın Somut Görünüş Biçimleri: Yahudi Siyasi Bütünlerine İlişkin Varyantlar

İnsan doğasına has karşılaşmalarda mevcut güç ilişkileri ve fikirlerin dağılım düzeninden ibaret, sürekli olarak kendisini icra eden toplumsallık tasavvuruna ilişkin yöntem elbette ki Kutsal Kitap'ta yer alan anlatılara konu olan, Yahudi siyasi bütün ve toplumları için de aynı şekilde geçerlilik arz eder. Bir başka deyişle Yahudi Toplamlarını oluşturan tekil bireyler de aynı zorunluluklar silsilesi uyarınca birliktelik teşkil etmişlerdir. Bir başka deyişle Spinoza, tarihsel ve toplumsal yönteminin Kutsal Kitap için de geçerlilik teşkil ettiğini gösterir. Bu bakımdan, Yahudi Siyasi bütünü tarihsel olarak nitelik bakımından farklılıklarını göstermek suretiyle aynı toplumun zamana bağlı olarak görecelik arz ettiğini, buna bağlı olarak da Yasa olarak adlandırılan ve anlam ihtiva eden buyrukların değişkenlik gösterebileceğini Kutsal Kitap içerisinde yer alan Yahudi Tarihine ilişkin varyantlar üzerinden ele alır.²⁴⁸

Söz konusu inceleme hem vahyin toplumsal bir buyruk olduğunu göstermek hem de siyasi bütün içerisinde ifade özgürlüğüne alan açılmasının gerekliliğini vurgulaması açısından da ayrıca önem taşır. Bu aynı zamanda tefsir teorisine ilişkin olan bir zorunluluktur da. Daha açık bir deyişle; Kutsal Kitap'ın tarihinin soruşturulması aynı zamanda yaklaşık iki bin yıllık süreç içerisinde kaçınılmaz olarak değişkenlik arz eden Yahudi siyasi bütünlüklerini var eden Yahudi toplumlarının da araştırılmasını gerektirir.²⁴⁹ Söz konusu incelemede Yahudi Siyasi bütünlüklerinin tarihsel olarak değişiklik arz etmesi ve yalnızca Yahudilere ilişkin olduğunun gösterilmesi Tanrı ile Yahudiler arasında yapılan antlaşmanın muhteva ve niteliğine, her şeyden önce ise varlığının sahilliğine yönelik olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan yöntem somut görünüş biçimini de kazanmış olur. Aynı zamanda yöntemin sınırı da bu şekilde belirlenmiş olur. Yahudilere ilişkin olan Tanrısal Hak yalnızca Yahudilerle ve yaşadıkları bölge ile sınırlıdır. Bu

²⁴⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. S.264-272 arası

²⁴⁹ “Çünkü kutsal metinler tek bir yazarın eseri değildi ve yalnızca bir dönemin sıradan insanı için de yazılmadı. Tersine onlar, farklı mizaçta olan ve farklı dönemlerde yaşamış çok sayıda insanın eseri idi. Bu dönemlerin hangi zaman dilimine yayıldığını hesaplamaya kalkışırsak, neredeyse iki bin yılla ve belki çok daha fazlasıyla karşılaşırız.” Bkz. T.T.P. Bölüm XIV s.14

bakımdan Yahudilerin antlaşmada taraf olmayan diğer halklara karşı hiçbir bağlılığı yoktur, yalnızca yurttaşlarına vardır.²⁵⁰

Söz konusu incelemenin şu şekilde sınıflandırılması mümkündür;

- 1- Mısırdan Çıkış Ya da Birinci Antlaşma²⁵¹: Yahudi toplumunun tarihi öncelikli olarak Mısırdan Çıkış anlatısı üzerinden incelenir. İlk durumda Yahudilerin her biri kendi haklarını Tanrı'ya devretmiştir. Bu durum Hukuki niteliği itibariyle, Tanrı'ya itaatten başka bir şey olmayan dinle sivil yasa bir ve aynı şey olarak karşımıza çıkar.²⁵² Dolayısıyla da bütün dini dogmalar İnsani Buyruk tarzında Yasa niteliğine sahip bir özellik arz ederler.

Tam da bu sebeple; din Yasa ve Hukuk'un biricik ölçütü olarak nitelendirilir. “*Dine bağlılık adalet, dinsizlik bir suç ve adaletsizlikti.*”²⁵³ Ancak ilk durumun demokrasiye ilişkin bir tür prototip olarak düşünülebileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

Çünkü Spinoza'ya göre Hakların Tanrı'ya devri süreci yalnızca bir inanıştan, bu inanış ise niteliği gereği önyargıdan ibarettir. “*Yahudilerin haklarını Tanrı'ya devrettikleri doğrudur. Ama bunu gerçekten yapmadılar. Yalnızca böyle bir niyetleri oldu.*”²⁵⁴ Spinoza söz konusu durumun nedenini şu şekilde açıklar; “*Haklarını başka hiç kimseye devretmediklerine, ama hepsi bir demokrasideki gibi onlardan eşit olarak vazgeçtiğine ve bir ağızdan Tanrı'nın her söylediğini (hiçbir aracı öngörülmeden) yapacağız diye bağırduğuna göre, Yahudiler bu antlaşma uyarınca bütünüyle eşit kaldılar. Tanrı'ya danışma ve yasayı yorumlama*

²⁵⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.262-3

²⁵¹ “... Spinoza'ya göre kitabın tam anlamıyla siyasal boyutunun billurlaştığı yer, Musa'nın esaretten kurtulan İsrailoğullarını yeniden bir toplum olarak örgütleme başarısıdır: yüzyıllarca köle olarak yaşamış bir halkın, bir peygamber ve bir yasa koyucu olduğu kadar, bir kitle pedagogu da olan Musa tarafından, bir arada, yepyeni bir yaşam düzenine yönlendirilmesi.” Bkz. Naum, Alber Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı, Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.77

²⁵² Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.248

²⁵³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.248

²⁵⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX. s.274

hakkı tümünün oldu. İstisnasız hepsi de, yine eşitlik içinde, siyasi bütünün idaresini tümüyle üstlendi”²⁵⁵ Bu açıdan Spinoza için demokrasinin mevcudiyet kazanmasının iki koşul üzerinden şekillendiği söylenebilir; toplumsal hiçbir aracın öngörülmemesi ve herkesin haklarından eşit olarak vazgeçmesi suretiyle eşit olarak kalması.²⁵⁶

- 2- Birinci Antlaşmanın Feshi ve Hakların “*Ulu Kral*” Musa’ya Devri: Yahudi toplumunu oluşturanların toplumlarına ilişkin olarak yasayı yorumlama haklarını Musa’ya devretmeleri ile gerçekleşmiştir.²⁵⁷ Bu devirde, Musa Tanrı ile Yahudiler arasında aracı bir toplumsal statüye sahiptir de. Böylelikle Musa Yasa’nın yegâne temsilcisi olarak Yahudilerin kendisine kayıtsız itaat sözü vermelerine dayanarak Tanrı’nın Yasalarının sözcüsü ve yorumcusu, dahası hesap vermekten azade bir yargıç olarak üstün güç uyarınca yönetme hakkının biricik temsilcisi olur; bir buyruk olarak kelimam bir tek kişi tarafından dikte edilir ve yazıya geçirilir. Bir başka deyişle Tanrı adına konuşma ve Yasa vaz etme, dahası vaz ettiğı Yasa’yı yorumlama ve uygulama güç ve hakkı Musa’ya aittir. Bu bakımdan buyruk biricikliğini vahiyden ve Musa’nın kelimamından almaktadır.²⁵⁸

²⁵⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.248-49

²⁵⁶ Alber Nahum Mısırdan Çıkış pasajının demokratik mahiyetinin Spinoza düşüncesi içerisinde tekabül ettiğı yeri ve dolayısıyla önemini şu şekilde vurgular; (Spinoza) “*Bu kuruluş an’ına özgü tarihsel-toplumsal koşulları (Mısır’dan Çıkış’tan sonraki doğa hali, halkın edinilmiş alışkanlıkları, çocuksu, hurafeye yatkın mizacı v.s.) ayrıntılı olarak incelemekte, bu süreçte Musa’nın geliştirdiğı siyasal çözümlerden ve devlete teokratik bir karakter kazandıran antlaşmadan kolektif gövdenin öz örgütlenmesi konusunda ciddi dersler çıkarmaktadır.*” Nahum, Alber Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.77-78

²⁵⁷ Spinoza Musa’nın “ulu kral” olarak yönetme hakkını sahip olmasının nedenini şu şekilde açıklar;

“... Başlangıçta vermek istediğı buyrukları dinlemek üzere hep birlikte ve eşit olarak Tanrı’ya gittiler. Ama bu ilk karşılaşmada öylesine dehşete düştüler ve Tanrı’nın sesini duyduklarında öylesine büyük bir korkuya kapıldılar ki, son saatlerinin gelmiş olduğunu sandılar.” “...Birinci antlaşmayı açıkça feshettiler ve Tanrı’ya danışıp buyruklarını yorumlama hakkını kayıtsız şartsız Musa’ya devrettiler.” Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.249

²⁵⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.249

- 3- Teokratik Temeller Üzerinden Şekillenen Siyasi Bütün: Yahudi toplumu tarafından tüm hakların Musa'ya devri dolayısıyla halkın Musa'nın ardılını seçme imkânı bulunmamaktadır. Spinoza'ya göre halk Musa'ya Tanrı'ya danışma haklarını devredip onu kayıtsız şartsız Tanrı'nın kâhini saymaya söz verdiği an itibariyle Musa'nın kendi güç ve hakkı uyarınca yapacağı düzenlemeye rıza göstermek zorunda kalmıştır.²⁵⁹ Söz konusu dönemde, Musa siyasi bütünü yönetme üstün güç ve hakkını, Başkâhinlik makamını yürütme görevini üstlenen Levi kabilesi ile askeri güçleri oluşturan ve kurullar ile Başkomutanlık makamını icra edecek kişinin belirlendiği diğer kabileler arasında paylaştırır. Bu bakımdan, kendi vahiy ve kalamını bir şekilde ebedi ve ezeli, donuk bir imgeye hapsedtiği böylece Yasa olarak emniyete aldığı söylenebilir. “Musa kendisinden sonra siyasi bütünü başına geçecek birini seçmedi. Ama tüm görevlerini öyle bir biçimde paylaştırdı ki, ardılları, sanki ölmüş olan değil de, hala hayatta olan bir kralın yokluğunda bir siyasi bütünü idare eden kişilere benzediler.”²⁶⁰

Söz konusu paylaşım ile birlikte Siyasi Bütün, bir başka deyişle ise siyasi bütünü yönetme üstün güç ve hakkı Başkâhinlik ve Başkomutanlık şeklinde ikili bir mekanizmadan müteşekkil bir yapı arz eder. Spinoza Musa sonrası dönemin teokratik niteliğe sahip bir siyasi bütün teşekkülünden ibaret olduğunu şu şekilde açıklar; “Gerçekten de yasaları yorumlama ve Tanrı'nın cevaplarını iletme hakkı birinin elindeydi; açıklanmış yasalar ve iletilmiş cevaplar uyarınca siyasi bütünü yönetme hakkı bir başkasında.”²⁶¹ Daimi olarak Levililer kabilesinden atanan Başkâhin, konumu itibariyle Tanrısal cevapların halka iletilmesi güç ve hakkına sahiptir. Tanrı'ya bir Başkâhin tarafından danışılmasını isteme ve iletilen cevapları birer Yasa haline getirme görev ve yetkisi ise Başkomutan yani Öndere ait bir nitelik olma özelliği arz eder. Bu bakımdan Başkomutan Başkâhin aracılığıyla edindiği Tanrısal cevapları,

²⁵⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.249

²⁶⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX. s.278

²⁶¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.250

bir buyruk ve yasa olarak açıklama dahası halkı bunlara uymaya zorlama, güç ve hakkına sahiptir.²⁶²

Daha açık bir deyişle Başkâhin tek başına yasa koyma yetkisine sahip değildir. Ancak diğer on iki kabileye ait silahlı kuvvetlerin komutanı talep ettiği takdirde Tanrı'ya danışma hakkını kullanabilir. Aynı şekilde Başkomutan ancak Başkâhin aracılığıyla Tanrı'ya danışabilir. Hiç kimseye istediği zaman Tanrı'ya danışma hakkı verilmemiş olması aynı zamanda Musa'nın halka efendi değil idareci tayin ettiğinin göstergesidir de.²⁶³ Spinoza söz konusu dönemde mevcut her iki kurum arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar; *“Baskâhin yasaları yorumlama ve Tanrısal cevaplar verme hakkına sahiptir. Ama bunu yalnızca birlikler komutanı ya da yüce kurul ya da yetkilendirilmiş başkaları istediğinde yapabiliyordu. Dolayısıyla Başkâhin silahlı güce ve siyasi bütünü yönetme yetkisine sahip değildi. Ordu komutanı ve kurullar Tanrı'ya istedikleri zaman danışabiliyor ama Tanrı'nın cevaplarını yalnızca Başkâhin'den alabiliyorlardı. Dolayısıyla Başkâhin'in ağzından çıkanlar Musa'nın ağzından çıkanlar gibi karar değil yalnızca cevaptı. Söz konusu cevaplar Yasa niteliği ve meşruiyetini Başkomutan ve kurulların uygulamasına bağlı olarak kazanıyordu. Başkomutanın ölümünden sonra ise tapınaktaki ortaklık hariç kalmak suretiyle her bir kabile kendi payına düşen üzerinde bir hakka sahip oldu.”*²⁶⁴

- 4- Teokratik Temellerin Ortadan Kalkması ve Birinci Siyasi Bütünün Sonu: Musa Yüce Kral sıfatını haiz bir şekilde üstün güç ve hak sahibi olarak siyasi bütünü teokratik temeller üzerinden şekillenecek şekilde düzenlemiştir. Tam da bu noktada; kendi kabilesi olan Levililer'e Başkâhinlik makamının tahsis edilmesi ve Levililer'in bütün ihtiyaçlarının halkın geri kalanı tarafından karşılanması, dahası kutsal işlerin idaresi konusunda kabilelerin eşit haklara sahip olmayışı bir çeşit eşitsizlik nedeni

²⁶² Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.251

²⁶³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.251

²⁶⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.252

olarak çıkar karşımıza. Dahası önderlerin siyasi bütünü tamamen, üstün güç ve hak uyarınca ele geçirme isteği gibi nedenler kabileler arasında idari paylaşıma konu güç ilişkileri bakımından dengesizlik arz ederler.²⁶⁵

Bu bakımdan siyasi bütün içerisindeki istikrarsızlığın nedenini Spinoza'nın demokrasiden yana tavır alarak yorumlaması, kendisinin demokrasi kavramsallaştırmasının kapsam ve niteliği bakımından kayda değer bir nitelik arz eder. “*Devlet ilk niyet doğrultusunda oluşturulabilseydi, tüm kabileler hep eşit hak ve saygınlığa sahip olur, her yerde eksiksiz bir güvenlik hüküm sürerdi.*”²⁶⁶ Ancak herkesin eşit kaldığı bir siyasi bütün tasavvuru yerine karşımıza çıkan toplumsal yapı aynı zamanda teokrasiden monarşiye geçiş sürecini içerisinde barındırması bakımından da farklı güç ilişkilerinin devrede olduğu bir değişim arz eder. Söz konusu süreçte karşımıza çıkan güç ilişkilerine dayalı mücadelenin bir vechesini kabile önderliğinden krallığa geçiş oluşturur. Bu mücadele Başkâhin'in görev ve yetkisinin tamamen Krallar tarafından ele geçirilmesine yönelik olarak çıkar karşımıza. Dahası söz konusu güç ilişkisine, hazırda bekleyen Peygamberlerin de dâhil olması, Başkâhinler ve Krallar arasındaki güç ilişkilerinin üçüncü bir aktör tarafından yönlendirilmeye çalışılması anlamı taşımaktadır. Tüm bu süreç, söz konusu güç odakları tarafından bütün bir siyasi bütünün tamamen massedilmesi ve temelden ortadan kalkması ile sonuçlanmıştır.²⁶⁷ Spinoza söz konusu güç ilişkileri ile şekillenen ve daha sonra Siyasi Bütünün temelden yok olması ile neticelenen sürecin vardığı yeri şu şekilde tasvir eder. “*Öyle ki artık siyasi bütünün merkezi bir tapınak değil, bir saray olacaktı. Tüm kabilelerin üyeleri de bundan böyle, tanrısal hak ve kâhinlik uyarınca değil, kralların hakkı uyarınca yurttaş sayılacaktı. Oysa bu,*

²⁶⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.260-61

²⁶⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.261

²⁶⁷ “...Bu nedenle, kralların krallığı içerisinde bir başka krallık vardı ve eğreti bir biçimde hüküm sürüyorlardı. Dolayısıyla, bu direncin üstesinden gelmek için, artık Levililer’e danışılmasına gerek kalmayın diye, başka tanrılara başka tapınak yapılmasına izin verdiler.” Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.262

sonunda siyasi bütünün tam anlamıyla yıkılmasına yol açan yeni ayaklanmaların önemli bir nedeniydi. Çünkü krallar için, eğreti bir biçimde hüküm sürmek ve krallık içindeki bir krallığa katlanmaktan daha dayanılmaz bir şey yoktur.”²⁶⁸

- 5- İkinci Siyasi Bütün Dönemi ve Başkâhinlik Otoritesi: Kâhinlerin önderlik hakkını ele geçirmeleri dolayısıyla, üstün güç ve hak uyarınca Yasa koyucu hüviyeti kazanmaları söz konusu olur. Ancak bu da siyasi bütün içerisinde mevcut güç ilişkilerine bağlı değişim üzerinden bir istikrar sağlanamaması ile sonuçlanır. Spinoza söz konusu dönemi şu şekilde açıklar; *“O dönemde kâhinler bu otoritenin (karar verme ve siyasi bütünün çekip çevirme otoritesi) sonsuz olması için, önderlik hakkına sahip çıktılar ve sonunda kral diye çağrılmak istediler. Bir başka deyişle, her şeyi kâhinlik otoritesiyle belirlediler ve her gün, törenler, inanç ve başka her konuda yeni kararlar aldılar. Bu kararların da Musa’nın yasaları kadar kutsal sayılmasını ve en az onların otoritesine sahip olmasını istiyorlardı. Bunun sonucunda da din uğursuz bir hurafeye dönüşerek yozlaştı. Yasaların gerçek anlamı ve yorumu bozuldu.”²⁶⁹* Böylelikle vahiy Musa döneminde elde ettiği, biricik konumda olarak daimi taklit edilebilir bir Yasa olma niteliğini yitirmiş ve mutlak bir monark Yasa koyucu olarak buyrukta bulunma üstün güç ve hakkını kullanma yetkisini edinmiştir.

Spinoza’nın Yahudi siyasi bütününe ilişkin olarak söz konusu incelemesinin temel karakteristiğini daha anlaşılır kılması bakımından Etienne Balibar’ın teolojiye ilişkin yorumunu zikretmek yerinde olacaktır. *“... Ve bu da bizi onların sıra dışı dayanışmasının bir başka yönüne götürür: Bir batıl itikat kültürü olarak, politik bir ritüelci itaat kültürü. Egemenliğin tanrısal otorite ile özdeşleştirilmesi, ancak doğanın bütününün (ve doğayla birlikte “talih” alanının) Tanrı tarafından yaratılmış ereksel bir düzen olduğu yönündeki algılamının varsayılması ya da dayatılmasıyla mümkün olur. Ve bunun sonucu da en kontrolsüz biçimiyle bir*

²⁶⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.262

²⁶⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.266

korku kültürüdür: Tanrı korkusu ve buna eşlik eden saplantılı bir dinsizlik korkusu (ve dolayısıyla kalıcı bir üzüntü: Teokrasi özünde üzüntü vericidir.) Dayanışma, bireylerin birbirleriyle özdeşleşmesine dayanmaya başladığı andan itibaren karışıtına dönüşür: tehdit edici bir yalnızlık. Herkes, her an Tanrı'nın yargısından korkarak, bu sıkıntıyı bir diğerine yansıtır ve Tanrı'nın kızgınlığını topluluğun üzerine çekmesinden korktuğu o kişinin davranışlarını takip eder. Sonunda o kişiyi potansiyel bir iç düşman olarak kabul etmeye başlar. Böylelikle teolojik nefret bütün fikir ve istek çatışmalarına sızarak bunları uzlaştırmaz kılabilir.”²⁷⁰

Tüm bunlardan yola çıkarak Spinoza'nın göstermek istediği ise, şu şekilde özetlenebilir: din Yahudi siyasi bütünü içerisinde Yasa ihdas edilmesine yönelik üstün güç ve yönetme hakkını haiz olma mücadelesinde, toplumsal meşruiyete ilişkin, araçsal bir nitelik taşıyarak siyasi bütünün tamamen ortadan kalkmasına neden olmuştur.²⁷¹ Spinoza Kutsal Kitap'taki tarihi anlatılardan yola çıkmak suretiyle vahyin ve vahye dayalı buyruğun Yasa niteliğini nasıl kazandığını; aynı toplumda tarih içerisinde nasıl bir değişiklik arz ettiğini göstermiş olur. Bu Kutsal Kitap'ın dahi tek bir yasa kitabı olarak okunamayacağı, dahası iki bin yıllık bir toplumsal tarih düşünüldüğünde, buyruğa yasa niteliğini kazandıran meşruiyet araçlarının aynı toplumda mevcut karşılaşmalarda ve karşılaşmalarda şekillenen güç ilişkileri ile fikirlerin düzeninde sürekli olarak değişkenlik gösterdiğinin vurgulanması bakımından da ayrıca önem taşır. Dahası üstün güç ve hakka sahip olunmasına yönelik söz konusu değişim toplumların, karşılaşmalara bağlı olarak, sürekli olarak değişkenlik arz etmesine has bir olgudur da. “Yahudiler'de din yalnızca siyasi bütün hakkı uyarınca Yasa gücü kazandı ve siyasi bütün yıkılınca, özel bir siyasi bütünün Yasa'sı olarak değil, aklın verdiği evrensel ders olarak varlığını sürdürdü. Aklın diyorum, çünkü henüz evrensel dinin bilgisi vahiyle gelmemişti.”²⁷²

²⁷⁰ Bkz. Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset s.65-66

²⁷¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII s.263

²⁷² Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.275

Söz konusu yönetime dayalı tarih araştırmasının, yönetimin halkın elinde olması, yönetimin Musa'nın elinde olması, yönetimin Levililer ve diğer halk önderleri arasında paylaşılması daha sonra ise teokratik yönetimden monarşiye geçilmesi şeklinde özetlenebilecek, güç ilişkilerine bağlı Yasa'nın toplumsal değişimini gösteren bir nitelik taşıdığı aşikârdır. Daha önce de belirtildiği üzere Spinoza'nın Yahudi Tarihine ilişkin olarak belli bir kesiti incelemesinin altında yatan sebep ilk olarak siyasi bütüne ilişkin yasa koyma ve yasa yorumlama hakkının teokratik bir mekanizmaya bırakılmasının toplumu ve elbette siyasi bütünü istikrarsızlaştıracak olduğunu göstermektir. Spinoza'nın yöntem için benimsediği yaklaşımı ifade özgürlüğüne alan açılmasını sağlayacak ve modern siyasi bütünün düşünülmesine imkân tanıyacak şekilde dört maddelik bir manifesto olma özelliği arz eder.²⁷³

Maddelerin güncelliği de göz önünde alındığında, söz konusu çalışma bakımından yalnızca ilk iki maddenin burada belirtilmesi yeterli olacaktır.

- 1- *“Gerek din gerekse devlet açısından en zararlı şey, kararlar verme ya da siyasi bütünü çekip çevirmeye yönelik herhangi bir hakkı din görevlilerine bırakmaktır.”*²⁷⁴
- 2- *“En tehlikeli şey, salt spekülatif konuları Tanrısal hakka bağlamak ve insanların fikirleri hakkında yasalar çıkarmaktır. Çünkü insanlar genelde o fikirler yüzünden tartışır ya da en azından tartışabilirler. Her insanın hakkına, yani kimsenin vazgeçemeyeceği hakkına bağlı olan fikirlerin suç sayıldığı yerde, yönetimlerin en şiddetlisi hüküm sürmektedir.”*²⁷⁵

Bu ise ancak Spinoza'nın tabii işleyişleri içkin ve ortak olandan vardığı ve bu suretle bir etik yaşama usulü belirlediği Tanrısal hakkın geçerli olduğu, herkesin eşit kaldığı ve her şey üzerinde eşit bir hakka sahip olduğu bir siyasi bütün

²⁷³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVIII s.268-9

²⁷⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XVIII s.268

²⁷⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XVIII s.268

içerisinde; yani demokratik bir toplum terkinde mümkün olabilir. Bu aynı zamanda ifade özgürlüğünün ancak modern bir siyasi bütün içerisinde konumlandırılabilirceği bir tür zorunluluktur da.

2.2 TEOLOJİK POLİTİK İNCELEME'DE MEVCUT YÖNTEME GENEL BİR BAKIŞ

2.2.1 Teolojik Politik İnceleme ve Yasa'nın Ontolojisi

Yasa kavramının Spinoza düşüncesinde konumlandığı yer, tıpkı Tanrı kavramının tanımı, mahiyeti ve niteliğinde olduğu gibi Spinoza ontolojisinde Hukuk'un ve Hak'ın dolayısıyla da Güç'ten müteşekkil, bütünsellik arz eden bir doğanın ne olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dahası söz konusu Yasa kavramsallaştırması antropomorfik Tanrı tahayyülünün İnsani Buyruk Olarak Yasa niteliğini açıklaması bakımından da başlangıçta ilk neden olarak konumlananın ne olduğunun ve elbette ki niteliğinin tartışılmasına imkân sağlar. Bu bakımdan, zorunluluk ile var olan; hareket-hareketsizlik ya da massetme-birleşme²⁷⁶ gibi tabii şeylerde ortak olanı neden – sonuç ilişkisi üzerinden belirleyen, nihayetinde bütünsel Güç'e yani kendisine dayanan zorunlu ve nedensel ilişkiler üzerinden şekillenen dolayısıyla da ortak mefhumlar üzerinden kavranan bir başlangıçtır söz konusu olan.

Bu bakımdan Antropomorfik Tanrı tahayyülünün ise, tamamen Hukuki bir nitelik üzerinden şekillendiğini olduğunu Spinoza şu şekilde belirtir: “...*Tabiat hali, hem tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından dinden önce gelir. Gerçekten de hiç kimse Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu tabiattan öğrenmez.*” “...*Dahası bu bilgiyi akıl yürüterek de asla edinemez. Tabiat hali dinden ve yasadan bağımsız dolayısıyla da günaha ve hak ihlallerine yabancı olarak algılanmalıdır.*”²⁷⁷ Kısaca; Buyruk ve Yasa olmadan günah olması mümkün değildir.²⁷⁸ Dahası bütün vahyedilmiş dinler Spinoza düşüncesi içerisinde zihinde tekabül ettikleri bilgi türü olan hayal gücüne dair olmaları bakımından; hayal gücüne ilişkin ve duygu kaynaklı ürünler olma özelliği taşırlar. Söz konusu dinler nedenleri itibariyle muhayyile ve arzular ile birlikte işlerlik arz ederler. Arzular yalnızca hayal gücü dâhilinde serpilme ve gelişme imkânı bulurlar. Diğer yandan hayal gücüne ilişkin

²⁷⁶ “...Örneğin; Tüm cisimler, kendilerinden küçük başka cisimlerle karşılaştıklarında hareketten yoksun kalırlar.” Bkz. Bölüm IV. s.95

²⁷⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.239

²⁷⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm III. s.91

bütün muhayyel göstergelerin temelini teşkil eden din de arzular üzerinden şekillenir.²⁷⁹ Bu ise insanın doğası gereği zihninde hayal gücüne ilişkin bilgiler edinmesinin bu suretle de hüsnü kuruntuya ve önyargılara yatkın olmasının bir sonucu olarak çıkar karşımıza.²⁸⁰ Peygamberlerin bir fonksiyonu olarak nitelenen gaipten haber vermek ve kehanetlere dayanmak da onların arzularına tâbi olmaları suretiyle bulundukları dileklerden başka bir şey değildir.²⁸¹ İnsanoğlu, kendi gücünü düşlemeye yatkın, dahası kendisiyle bu bakımdan son derece ilgili olduğundan, kendi hayat tecrübelerine kaynaklık eden eylemlerini birer kahramanlık vesikası olarak, kendi zihin ve bedenini debdebeli bir şekilde teşhir ve ifade etmek suretiyle, seleflerine ve dahi yeni gelen kuşaklara kendi varlık ve deneyimini hikâye ederek aktarır.

Ancak yeni kuşaklara aktarılanlar, nitelikleri itibariyle bir gerçeklikten çok, hikâye edenlerin güçlerini nasıl görmek istiyorsa kendilerini o şekilde takdim etmelerinden başka bir şey değildir. Böylece yeni kuşaklar kendi gerçekliklerinden bihaber bir şekilde, kendilerine nakledilen hikâyeleri, başkalarından kendilerini ayırmak, dahası başkalarında olmayan ancak kendilerinin tasarruf edebilecekleri imkân ve niteliklere sahip olduklarını göstermek amacıyla kullanır ve bu doğrultuda çabalarlar. Söz konusu yaklaşım ve fikirlerin hayal gücüne ilişkin olarak aktarımı, insanların seçkinliğe yönelik alâkalarını ve Yahudilerin ne için kendilerinin seçildiğini düşündüklerini açıklar. Olağanüstü olma isteğine yönelik olarak bir seçim kaygısıdır söz konusu olan.²⁸² Bu ise ancak İnsanın zorunlu karşılaşmalar üzerinden var ettiği, sürekli olarak fikirlerin aktarımı üzerinden şekillenen toplumsallık içerisinde bir Yasa niteliğini kazanabilecek olan bir düzeni gerektirir. Deus sive Natura, yapısı gereği insani düşünme tarzlarından azade olduğu için.

²⁷⁹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.219

²⁸⁰ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.219

²⁸¹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.219

²⁸² Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.219

Söz konusu yaklaşım içeriği itibariyle, aynı zamanda itaatın nedeni olan; İnsani Buyruk Olarak Yasa kapsamında düşünüldüğünde, buyruğun niteliğinin soruşturulması, Yasa'nın meşruiyetinin hangi araçlar üzerinden şekillendiğini göstermesi bakımından da ayrıca önem taşır. Böylelikle Yasa kavramı ontolojik bir problem olarak hem var edenin hem de var edilenin niteliğine ilişkin bir sorun olarak karşımıza çıkar.“...Tabii ı ışık ya da peygamberlik aracılığıyla vahyedilen tanrısal öğretiler buyruk gücünü doğrudan Tanrı'dan kazanmazlar. Tersine onlar bu niteliği zorunlu olarak siyasi bütünü yönetme ve karar verme hakkına sahip olanlardan ya da onlar aracılığıyla kazanırlar.”²⁸³

Evrensel Yasa ile İnsani Buyruk Olan Yasa arasındaki temel fark; İnsani Buyruk Olan Yasa'nın meşruiyet araçlarını, tam da antropomorfik Tanrı tahayyülünün üstün güç tarafından icra edilen bir Yasa'ya ve tam da bu suretle Hukuk'a özgülendiğini göstermesi üzerinden şekillenen bir nitelik farkıdır da. Bu aynı zamanda kendisini var eden sonsuz yasadan müteşekkil²⁸⁴ ve zorunlu olarak var olan Tanrı ile insanlara yasalar buyuran bir hükümdar olarak Tanrı arasındaki farkta karşımıza çıkar. Spinoza Kutsal Kitap'ta yer alan Tanrı fikrini söz konusu fikrin muhayyel karakterini yani kendi düşünce sistemi içerisinde ikinci tür bilgiye tekabül eden mahiyetini şu şekilde açıklar; “Kutsal Kitap Tanrı'yı genelde bir insanmış gibi tanımlar ve sıradan insanın yetersizliği yüzünden, Tanrı'ya belli bir zihin, bir can, duygular ve hatta bir bedenle bir soluk bile yakıştırır.”²⁸⁵

Spinoza Evrensel Yasa olarak ele aldığı ve tabii şeylerin bizatihi gerçekliğinden; tabii şeyleri ortak olandan yola çıkarak vardığı Tanrı fikri ve ona dair gerçek yaşama usulünden hareketle Kutsal Kitap Tanrısı'na da Kutsal Kitap'ta mevcut genel ve ortak ilkeler üzerinden varmıştır.²⁸⁶ Vardığı sonuç ise, vahyin belirli bir topluma has bir ürün olarak Yasa niteliğini belirli bir toplumda mevcut karşılaşmalar ve o karşılaşmalarda mevcut güç ilişkileri ve dayandıkları araçlar üzerinden meşruiyet kazandığı yaklaşımı üzerinden şekillenir. Bu bakımdan

²⁸³ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.275

²⁸⁴ Bkz. T.P. B.2 P.8 s.21 Ayrıca Bkz. T.T.P. XVI Bölüm s.232

²⁸⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm I s.63

²⁸⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.275

Spinoza vahiy eksenli Yasa'nın tarihsel ve toplumsal bir olgu oluşunu şu şekilde açıklar; *“Doğa’da bizatihi doğa kural ve yasalarını içkin Evrensel bir Yasa’ya ilişkin Tanrı olduğundan doğada günah yoktur. Dolayısıyla da doğada; insanları günahları yüzünden cezaya çarptıran bir yargıç olarak Tanrı tahayyülünden söz etmek mümkün değildir.”*²⁸⁷ Bu aynı zamanda vahyin İnsani Buyruk kapsamında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Böylesi bir ayrım üzerinden, Tanrı fikri yasa koyucu Tanrı imgesinden kurtarılmak suretiyle insan da Tanrı’dan kurtarılmış olur. Tanrı ceza ya da eziyet korkusundan soyutlanarak kendisi için istenen iyiye; erdeme yönelik bir Tanrı sevgisine ilişkin olarak tanımlanır.²⁸⁸

Dolayısıyla da Yasa koyucu olarak toplumu düzenleyen hükümdar niteliğinden azade edilir. Bu aynı zamanda Spinoza'nın yöntemine ilişkin olarak bir tartışmanın yapılmasına imkân sağlar. Evrensel Yasa’ya ilişkin Tanrı idrakini sağlayan tabii ışık, yani anlama yeteneğidir. Bu bakımdan anlama yeteneği ise ancak tabii şeyler arasındaki ilişkilere yönelmek suretiyle mükemmelleşebilir. Yasa koyucu Tanrı ise hayal gücüne ilişkindir. Tam da bu sebeple ilk anlamı ile Evrensel Yasa'nın idraki insani mükemmelliği esas alırken diğeri yalnızca toplumlara ilişkin olandır ve siyasi bütünün devamını esas alır.

İlki doğanın sabit ve değişmez düzenine ilişkin,²⁸⁹ her yerde aynı etki ve sonuçları içerirken diğeri her bir toplumda farklı olarak icra edilen, dahası tarihi olarak da değişkenlik arz eden Hukuklara ilişkindir. Bu suretle tanımlandığından ötürü de niteliği itibariyle geçicidir ve görünüş biçimi daimi olarak değişkenlik arz eder. Böylelikle tarihsel anlatıların ne için bir ilk neden olarak kavranamayacakları da belirtilmiş olur. İnsan tarihsel anlatılara konu hakikatten sūdūr etmemiştir. Bütün tarihsel anlatılar insanın ürünüdür.²⁹⁰ İnsan tabiatı gereği hayal gücüne ilişkin fikirlere sahip olduğundan, arzularına tâbi olur. Bu bakımdan da muhayyel

²⁸⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273-274

²⁸⁸ Bkz. Ethica Bölüm IV. XVIII. Önerme Not Kısmı s.335

²⁸⁹ Söz konusu ayrım için Evrensel Yasa ve İnsani Buyruk Olarak Yasa başlıklarına tekrar göz atılması yerinde olacaktır.

²⁹⁰ *“Tarihi anlatılara inanç, ondan hangi derecede emin olunursa olunsun, bize Tanrı’yı tanıtamaz. Dolayısıyla Tanrı sevgisini de bize kazandıramaz. Çünkü Tanrı sevgisi Tanrı bilgisinden doğar ve Tanrı bilgisi de kendiliğinden kesin ve bilinir ortak nosyonlardan çıkarılmalıdır.”* Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.99

temalar onun daima sürekli olarak icra ettiği anlatı olma özelliği teşkil ederler. Bir başka deyişle Spinoza'ya göre insanın mitik bir varlık yani onun hayal gücüne ilişkin fikirlere sahip olması dahası bu tür fikirlerin müdrike yani anlama yeteneğine ilişkin fikirlerle kolaylıkla yer değiştirmesinden ileri gelir. Tam da insanın doğası gereği arzularının olmasından ve elbette ki, edilginliğinden ötürü. Bu açıdan ele alındığında, hayal gücüne ilişkin bilgiler vahiy soruşturmasında karşımıza çıktığı gibi bir tür meşruiyet aracı olabilirler. Ancak bu durum anlama yeteneğine ilişkin olarak hiçbir şey söylemez. Gerçek Tanrı bilgi ve sevgisine de bu suretle ulaşılması söz konusu değildir.

O halde belirtmek gerekir ki; başlangıçta kelam kaynaklı bir buyruk yoktur, mutlak ve zorunlu nedenlerin var ettiği, nicelik birimlerinden azade, sürekli bir oluş ve eylemlilik söz konusudur. Ancak Evrensel Yasa'ya ilişkin olmayan tarihsel anlatılar yalnızca belirli toplumlara ilişkin olarak gözlem konusu olabilecek bir işlev arz edebilirler. O halde söz konusu anlatılara kaynaklık eden tahayyül de belirli bir topluma ve zamana ilişkin toplumsal bir olgu olarak karşımıza çıkar. *“İnsanlar belirli toplumlara ilişkin olarak Tanrı'yı bir yasa koyucu olarak hayal ettiler.”*²⁹¹ Esas olan söz konusu tahayyülü icra eden toplumun soruşturmasının yapılmasıdır. Niteliği itibariyle, Ceza tehdidi ile bütünleşik bir emir ancak insani bir buyruk olabilir.²⁹² Bu bakımdan sorulması gereken soru açıktır; vahyin toplumsallığı ne şekilde tanımlanabilir? Vahiy, herhangi bir zaman diliminde varlık gösteren belirli bir topluma yönelik olarak o toplumun teşkil ettiği fikirlerin düzeni ve yapısı üzerinden ihdas edilen yasalardan bir yasadır. Bu bakımdan antropomorfik tanrı fikri de ancak tarihsel süreç içerisinde belirli toplumlar bakımından bir anlam taşıyabilir.

Yukarıda belirtilen nedenler dolayısıyla, Spinoza'nın tefsir teorisinin tamamen ontolojik yasa kavramsallaştırması üzerinden şekillendiği söylenebilir. Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi olarak tabii ışık ve onun meyvesi olan anlama

²⁹¹ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s. 101

²⁹² “Örneğin Musa öldürmeme ve hırsızlık yapmama gereğini Yahudiler'e dinbilgini ve peygamber olarak öğretmez. Yasakoyucu bir hükümdar olarak bunu emreder. Çünkü derslerini akla başvurarak doğrulamaz, ama emirlerine ceza tehdidi ekler.” Bkz. T.T.P. Bölüm V s.107-8 Ayrıca Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.101-2

yeteneği Evrensel Yasaya ilişkin olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla da tıpkı bir takım ortak mefhumlardan türetilen, tabii şeylerde mevcut olanın işleyişi üzerinden ele alınan Evrensel Yasa'nın idrak edilmesine ilişkin bakış açısının Kutsal Kitap'ın inceleme ve soruşturulması bakımından da karşımıza çıkması dahası Kutsal Kitap tefsir teorisinin tanım, mahiyet ve niteliğine temel teşkil etmesi kaçınılmazdır.

2.2.2 Kutsal Kitap ve Tefsir Teorisi

Spinoza, Kutsal Kitap tefsir teorisine kaynaklık eden soruşturmayı niteliği itibariyle, tümevarıma dayalı ve pozitif bilim kaynaklı olarak görür.²⁹³ Diğer bir deyişle, metnin gerçekliğini ele veren fikirlerin soyutlanmasına dayalı objektif bir bilimsel soruşturmadır söz konusu olan.²⁹⁴ Bu bakımdan Kutsal Kitap'ı Evrensel Yasa'ya ilişkin tabii ışığın ve tabii ışığın meyvesi olan anlama yeteneğinin altında tefsir etmeye çalışır.²⁹⁵ Anlama yeteneğine dayanan tabii ışığın ne olduğunu ise şu şekilde açıklar; “Gerçekten de bu ışığın mahiyeti ve erdemi esas olarak belirsiz şeyleri bilinen ya da bilindiği varsayılan verilerden zorunlu sonuç yoluyla çıkarsamak ve bir yargıya varmaktan ibarettir.”²⁹⁶ Kısaca, Spinoza için tabii şeyleri yorumlama yöntemi ile Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi bir ve aynı şeyi ifade eder.²⁹⁷

Nasıl ki doğal bilime ilişkin yöntem doğal tarihin kendisinden yola çıkmak suretiyle, tabii şeylerin tanımlarına dair veriler elde edilmesini sağlıyorsa, Kutsal Kitap metninde yer alan efsane, mesel, nasihat ve tarihi anlatıların konularından yola çıkmak suretiyle söz konusu konulara dair bir takım veriler ve tanımlar elde edilmesi mümkündür.²⁹⁸ Anlama yeteneğine dayandığı takdirde yorumlama yöntemi yöneldiği alan bakımından; ortak noktalardan başlamak suretiyle ortak

²⁹³ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.259

²⁹⁴ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.259

²⁹⁵ “Varlığımızın en iyi parçası anlama yeteneğimizdir. Öyleyse, gerçekten kendi yararımızı aramak istiyorsak, kuşkusuz her şeyden önce anlama yeteneğimizi elden geldiğince mükemmelleştirmeye uğraşmalıyız. Çünkü en üstün yararımız onun mükemmelliğinde yatar.” Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.97

²⁹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm VII. s.148

²⁹⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.135

²⁹⁸ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.259

mefhumlara varmak ve buradan ise Evrensel ve yararlı olanı aramak şeklinde özetlenebilir. Kısaca, Kutsal Kitap insan elinden çıkmış bir kitaptır. Bu nedenden ötürü insan doğasını yöneten yasalar tarafından açıklanabilir.²⁹⁹

Söz konusu yöntemin Kutsal Kitap içerisinde ise, metinde ortak ve temel birtakım temellerden hareketle bir Tanrı fikrine ulaşmada, o Tanrı fikrinin itaat yasa ilişkisinde taşıdığı niteliği ortaya çıkarmak suretiyle Hukuki ve Toplumsal bir ürün olduğunu göstermek için uygulandığını söylemek yerinde olacaktır. Daha açık bir deyişle, yöntem metnin kendisinden türetilen bir yorumdan çıkmak suretiyle, üç katmandan müteşekkil bir bilimsel soruşturma olma özelliği arz eder.³⁰⁰ İlki metni var eden dilin sistematikliğine ve tarihine ilişkin soruşturmadır. İkinci veçhesi bakımından ise, metnin hangi amaçla ve hangi fikirler doğrultusunda dikte edildiğine ya da yazıya aktarıldığına, metne ilişkin üslup farklarının nasıl bir görecelik teşkil ettiklerine ilişkindir. Bu bakımdan yaklaşım Kutsal Kitap'ta insanın anlama yeteneğine dayanan cümle ve pasajların dahası bunların ithaf edildiği müelliflerin biyografi ve üsluplarının soruşturulmasını içerir. Böylelikle vahiy ve din; kesin ve kendisinden menkul açıklık içeren, sahih temel dogmalara indirgenmiş olur. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak Kutsal Kitap'ın otoritesine kaynaklık eden peygamberlerin otoritesinin nedenlerinin ve dahi fikirlerinin ele alınması bir zorunluluk teşkil eder.³⁰¹ Soruşturmanın üçüncü ve son veçhesini ise, metni var eden toplumun yapısının metinde yer alan tarihi anlatılardan yola çıkmak suretiyle nasıl bir siyasi bütünü teşkil ettiğine ilişkin bir perspektif oluşturur. Kısaca söz konusu yaklaşım Kutsal Kitap'ın konusu olan antropomorfik Tanrı fikrinin ve bu fikrin ortaya çıkmasına sebebiyet veren

²⁹⁹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.263

³⁰⁰ "Peki, bu yorumlama ya da metin çözümleme işleminin felsefeyle ilişkisi nedir? Yorumlamanın felsefi bir boyutu var mıdır? Bir başka etkili Spinoza yorumcusu Pierre Macherey, TTP'de, Spinoza'nın entelektüel kimliğini de yansıtan iki kültür dairesinin, iki hakikat düzeninin, iki söylem tarzının gerilimi biraradalığını ayırt eder: rasyonellikle bağı olmayan vahye dayalı bir hakikat söylemi olan Kutsal Kitap ile akla ve akıl yürütmeye dayalı bir hakikat söylemi olan yeni felsefe ya da yeni bilim (Descartesçilik). Yorumlama sorunu, bu alanların, kendi temelleri, kavramları ve ölçütleri ortadan kaldırılmaksızın ilişkilendirilmesi ihtiyacından kaynaklanıyordur ona göre."

Bkz. Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında, Nahum, Alber Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı s.83

³⁰¹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.264

toplumsal ilişkilerin ve söz konusu toplumsallığın var ettiği insani buyruk olan yasanın gösterilmesi üzerinden şekillenir.

“*Kutsal Kitap antropo ontolojik karakterlidir.*”³⁰² İnsanların kendilerinden yola çıkarak, kendilerini her şeyin başlangıç noktası olarak görmeleri suretiyle hayata bir biçim ve anlam atfetmelerinin, İnsan varoluşuna ilişkin öznel karakterli yorumları gerçekliğin kendisi sanmalarının birçok nüvesini içerisinde barındırır. Ancak tüm bunlar haricinde Kutsal Kitap muhtevası itibariyle Evrensel Yasa’ya ilişkin olarak neler söyler? Bu bakımdan Spinoza’ya göre din tabii ışığın hilafına hiçbir argüman içermez.³⁰³ Bu bakımdan açık ve seçik bir başka deyişle, sahih ve belirsizliğe yer vermeyen bir yol üzerinden hareket etmektir söz konusu olan... Soruşturmaya konu inceleme ve soruşturma en genel olandan en özel olana kadar, tabii ışığın altında peygamberlerin temel ilgi ve yönelimlerinin de ele alınmasını gerektirir.³⁰⁴

Kutsal Kitap’ın Evrensel Yasa’ya ilişkin olarak soruşturulmasının, Kitapta menkul bulunan metnin kendisinden yola çıkmak suretiyle bir takım temel ilkelerin türetilmesine yönelik bir yaklaşımı ihtiva ettiğinden söz edilmesi yerinde olacaktır. Tam da bu nedenle, tabii ışık altında yapılacak bir soruşturma Kutsal Kitap’ın ne ise o olmasının yani kendisinde mevcut gerçekliğin ne olduğunun anlaşılmasını sağlayacak yegâne yoldur. Bu bakımdan yaklaşım, vahyin şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde birtakım temel ilkelere indirgenmesi üzerinden aşkın bir kurumsallığın ötesinde, tekil bireylerin fikirlerinin düzen ve kapsamına ilişkin olarak bir tür evrensel reçete olarak düşünülmesi anlamı taşır.

“...*Tabii ı ışık kendiliğinden ulaşamadığı hiçbir şeyi istemez. O, sonsuz mutluluğumuz için bir yarar sunduğunu ya da bir araç olduğunu bize apaçık gösterebildiği şeyden başkasını zorunlu kılmaz. Yalnızca emirle ve ait olduğu kuruma göre ya da herhangi bir iyiliği temsil ettiği için yarar sayılan şey anlama*

³⁰² Bkz. Nahum, Alber Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı s.82-87 Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında

³⁰³“ ... Ama Kutsal Kitap’ın açık olarak öğrettiğinde, anlama yeteneğiyle uyuşmayan ya da ona aykırı hiçbir şey bulamamıştım.” Bkz. T.T.P. Giriş Kısmı s.49

³⁰⁴ Bkz. Strauss, Leo Spinoza’s Critique Of Religion, p.260

yeteneğimizi mükemmelleştiremez. Bunlar olsa olsa salt gölgedir.”³⁰⁵ Dolayısıyla Evrensel Yasa’ya ilişkin olan gerçek yaşama usulü hiçbir şekilde bir reçete ya da dogma içermez.³⁰⁶

İçerik bakımından ele alındığında Kutsal Kitap, hayatın gerçekliğine kapalı birçok anlatı, mesel, efsane, kronolojik bilgi ile Yahudi kabilelerine ilişkin tarihi birer vesika olma özelliği arz eden birtakım şecerelerden müteşekkildir.³⁰⁷ Bu bakımdan Spinoza içeriğe dair yaptığı ayrımlar itibariyle, Kutsal Kitap’ta yer alan anlama yeteneğine -ve elbette ki tabii ışığa- dair kısımlar aracılığıyla hayatın kendisi ve gerçekliğinden çıkarılan ortak temellerden türetilen Evrensel Yasa’ya ilişkin olan ilkelerin neler olabileceğini belirlemiş olur. İçeriğin belirlenmesine yönelik söz konusu soruşturmaya, anlama yeteneğini aşan ifadelerin içlerinde mutlak bir hakikate ilişkin giz barındırmaları nedeniyle gidilmez.³⁰⁸ Yalnızca metne dair daha önceden benzer bir yönteme dayalı bir çalışma yapılmamış olmasından kaynaklanan bir zorluktur söz konusu olan. Kısaca Kutsal Kitap’ı anlama zorluğu, ele alınan konunun seviyesinden değil yalnızca dilin yapısından kaynaklanır.³⁰⁹

Peki, tüm sistematik soruşturma çabasına rağmen özellikle de dil ve metnin içerdiği kavramsal boşluklar, anlatım bozuklukları ve sair nedenler düşünüldüğünde, Kutsal Kitap tarihi ne türden bir araştırmayı ön gerektirir? Bu

³⁰⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.99-100

³⁰⁶ “Gerçekten de gösterdiğimiz gibi, inanç gerçeklikten çok dine bağlılık ister. Yalnızca itaat nedeniyle dine bağlı ve kurtarıcı bir nitelik taşır. Dolayısıyla da her insan sadece itaatinden ötürü inançlı olabilir. Demek ki en iyi nedenlerin gösterilmesi mutlaka en iyi inancın gösterilmesi demek olmayacaktır.”

Bkz. T.T.P. Bölüm XIV s.219

³⁰⁷ “Spinoza’ya göre Kutsal Kitap, yorumlanması, tefsir edilmesi, şerh edilmesi gerekli bir metindir; çünkü hem biçimi hem de içeriğiyle okuruna zorluklar çıkaran, son derece karışık, heterojen bir derleme görünümündedir. Birçok farklı edebi tarzı bünyesinde toplamıştır: tarihsel anlatı, yasa, ahlaki öğüt, şiir, mesel, soykütük v.s. Üstüne üstlük, kitabı oluşturan metinlerin düzenlenişinde herhangi bir kural ayırt edilemiyor, tarihsel anlatılarda ise konunun uzmanı olmayan birinin bile seçebileceği tutarsızlıklar ve yinelemelerle karşılaşılıyor.” Bkz. Nahum, Alber Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı s.87 Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında. Ayrıca Bkz. T.T.P. Bölüm IX s.166-178 arası

³⁰⁸ Dahası Spinoza söz konusu tabiatüstü ışığın muhtevasını kıyasıya eleştirir. “...Tabii ışık, gerçek kurtuluşa ilişkin sağlıklı hiçbir şey öğretmemiş... Elbette, sağlıklı aklı kendilerine yakıştıramayanlar, hiçbir şeyi akla dayanarak kanıtlayamazlar. Akla üstün herhangi bir yeteneğe sahip olmakla övünüyorlarsa, bu düpedüz uydurma olduğu gibi, akılla da uzaktan yakından ilgisi yoktur. Sıradan yaşama usulleri yeterince gösterir bunu.”

Bkz. T.T.P. Bölüm V. s.117

³⁰⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.207

bakımdan yönetime ilişkin olarak Kutsal Kitap içeriğine ilişkin tarih çalışmasının iki alt başlıkta ele alındığından söz etmek yerinde olacaktır.

- 1- Temel Dini Dogmaların ve İlkelerin Türetildiği Kısımlar; Kutsal Kitap'ta yer alan Gündelik Konularla ilgili pasajlardır. Kendinden menkul açıklığa ve sahilliğe sahiptirler.
- 2- Kutsal Kitap'ta Apaçık Olmayan Kısımlar: Yukarıda tasnif edilen söz konusu pasajlar gündelik hayata kapalı dahası tartışmaya açık niteliktedirler. Bu konularda peygamberlerin zihniyetinin Kutsal Kitap'tan nasıl çıkarıldığı önem arz eder. Dolayısıyla da her peygamberin zihniyetine inmek sonunda da her vahiy, tarihi anlatı ya da mucizenin anlamına ulaşmak gerektir.³¹⁰ Bu bakımdan araştırılması gereken bir diğer konu vahyin anlamının ne olduğuna ilişkin olarak karşımıza çıkar. Vahiy peygamberlerin fikirlerinden meydana geldiği için. *“Peygamberlerin zihniyetine yönelik bir araştırma, peygamberlerin neyi gerçekten gördükleri ya da işittiklerini araştırmaya yöneliktir. Yoksa kullandıkları simgelerle neyi anlatmak ya da tasvir etmek istediklerini değil.”*³¹¹

Vahiy niteliği itibariyle hayal gücüne ilişkin fikirlerin düzenine ilişkin fikirlerin aktarımından ibaret bir ifade biçimi olduğu için muhayyeldir. Bu bakımdan söz veya görünüm ya da hem söz hem de görünüm şeklinde peygamberlerin zihinlerinde yer alan fikirler olarak karşımıza çıkar.³¹² *“Bu sözler ve görünüm, bazı durumlarda, onları gören ya da işiten peygamberin hayal gücünün ötesinde ve gerçektiler; başka durumlarda ise hayal ürünü... Çünkü o sırada, uyanıkken bile hayal gücü çalıştığı için, peygamber açıkça sözler işittiğini ya da bir şey gördüğünü sanıyordu.”*³¹³

³¹⁰ “Çünkü spekülasyonlarda (gösterdiğimiz gibi) peygamberler bir uzlaşmaya varmamışlardı ve anlatıları her birinin yaşadığı dönemin önyargılarıyla bütünüyle örtüşüyordu. Öyleyse bir peygamberin zihniyetini bir başka peygamberin zihniyetinin daha aydınlık olduğu bölümlerden yola çıkarak açıklamaya ya da böylece ondan sonuç çıkarmaya hiç mi hiç hakkımız yok; yeter ki aynı şey savundukları su götürmez biçimde saptanabilsin...” Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.141

³¹¹ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.142

³¹² Bkz. T.T.P. Bölüm I s.55

³¹³ Bkz. T.T.P. Bölüm I s.55

Herhangi bir insanın peygamberliğine ilişkin bir işaret olarak ele alınan vahiy; herhangi bir insanın zihninde yer alabilecek olandır. “Öyleyse peygamberlik yapmak için daha yetkin bir zihne değil, yalnızca daha canlı bir hayal gücüne ihtiyaç var.”³¹⁴ Ancak hemen belirtmek gerekir ki, peygamberlik söz konusu olduğunda yalnızca İsa, tabii şeyler arasındaki temel noktalardan ortak mefhumlara ve Evrensel olana varmak suretiyle gerçek Tanrı bilgisine erişmiş olarak kabul edilir.³¹⁵ Bir başka deyişle, Spinoza için istisnai bir konumu olan İsa doğrudan Tanrısal zihnin aktarımı olarak bir vahiy bilgisine sahip olmuştur.³¹⁶ Spinoza İsa’yı bir istisna olarak ele alsa dahi; genel olarak peygamberlik fikrini, zihnin mükemmelliğini esas aldığı anlama yeteneğinin dışarısında konumlandığından söz etmek yerinde olacaktır. Bir başka deyişle, peygamberlik bilgisi kendi ölçütü olması bakımından hiçbir zaman tabii bilgiye erişemez çünkü tabii belirtinin hiçbir kesinliğe ihtiyacı yoktur.”³¹⁷

Genel olarak vahiy mevcut bulunduğu zihnin hayal gücüne ilişkin fikirlerinden müteşekkil bir yapı arz eder. Tam da bu nedenle peygamberlerin içerisinde yer aldıkları toplumdaki statülerine (eğitim durumları, icra ettikleri meslekler, kır ya da kent kökenli olmaları v.s.) biyografilerine (ailevi durumları ve aileleri ile olan ilişkileri v.s.) ve elbette mizaçlarına bağlı olarak muhayyel karakterli Tanrı göstergeleri içerir. “Böylece, söylediğimiz gibi, bedensel özellikleriyle hayal gücünün durumuna ve daha önce benimsemiş olduğu fikirlere göre, her peygamber için vahyin kendisi de değişiyordu.”³¹⁸ Söz gelimi peygamber mizacı itibarıyla şen şakrak ve neşeli ise; zafer barış ve neşelilik vaat eden her şey, bilakis hüznü bir mizacı varsa; savaşlar, azap ve belalar vahyin niteliğini oluşturur. Toplumsal statüsüne örnek olarak ise, peygamber kırsal bölgeden geliyorsa öküzler, inekler görürken askerlik mesleğini icra ediyorsa ordu komutanları görmektedir.³¹⁹ Elbette ki bu durum peygamberlerin belagatini de etkiler; şehirli bir peygamber İbrani dilini daha incelikli kullanıyorken kır kökenli bir peygamber İbrani dilini daha doğrudan hatta kaba saba bir üslupla kullanır.³²⁰ Ancak buradaki genel kaide;

³¹⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm I s.59

³¹⁵ “Tekrarlıyorum bütün bunlar yalnızca Tanrı adına yasalar yazan peygamber için geçerlidir; ama İsa için değil... Aslında İsa da Tanrı adına yasalar yazmış gibi görünür, ama onun şeyleri gerçek ve bütünüyle uygun biçimde kavradığı düşünülmelidir.” Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.102

³¹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm I s.59

³¹⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.68

³¹⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.70

³¹⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.70

³²⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.71

peygamberlerin Tanrı'yı nasıl hayal etmeye alıştırsa o şekilde görme konusunda bir istikrara sahip oldukları gerçeği üzerinden şekillenir.³²¹

Tüm bunlara ilaveten vahiy, zihninde mevcut bulunduğu peygamberleri dahi Tanrı'nın yüklemelerini tanımak zorunda bırakmamıştır. *“Gerçekten de Tanrısal öznitelikler konusunda özgün hiçbir şey öğretmediler. Tersine, Tanrı hakkında sıradan insanın fikirlerine tıpatıp benzer fikirleri vardı. Vahiyler de bu fikirlere uyarlandı.”*³²² Dolayısıyla İsa hariç Tanrı adına emir ve yasak koyan bütün peygamberler Tanrı'nın yüklemelerinden habersiz olarak kabul edilirler. Bu onların Tanrı'yı “yasa koyucu hükümdar” olarak hayal etmelerinin ve nedenlere ilişkin bilgi eksikliği üzerinden algılamalarının nedeni olarak çıkar karşımıza. Spinoza söz konusu ilişkiyi Adem örneği üzerinden açıklar; *“Tanrı Adem'e bu ağacın meyvasını yerse kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak kötülüğü açıklamakla yetindi; ama bu bağlantının zorunluluğunu açıklamadı. Bu yüzden Adem söz konusu vahiy sonsuz ve zorunlu bir gerçek olarak değil, ama herhangi bir hükümdar yalnızca canı öyle istediği ve mutlak hakim olduğu için, bedeli yarar ya da zarar olan, koyulmuş bir kural biçiminde algıladı. Bu nedenle, yalnızca Adem'in bakış açısından ve yalnızca onun bilgi eksikliği yüzünden, bu vahiy bir yasa, Tanrı da sanki bir yasakoyucu ya da hükümdar oldu.”*³²³

Aynı durum Musa ve Yahudiler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Bu Tanrı kararlarının sonsuz gerçekler olarak idrak edilmesi yerine söz konusu kararların emir ve yasaklar olarak hayal edilmesinden; yani nedene dair bir bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Söz gelimi Musa Tanrı'nın göklerde oturduğuna inanmaktadır. Dahası bu paganlarda yaygın bir inanış olarak çıkar karşımıza.³²⁴ Spinoza Musa'nın, kendi hayal gücündeki fikirlerin düzenine ilişkin anlam ihtiva eden Yasa Koyucu Tanrı fikrine dayanarak kendisini bir Yasa Koyucu olarak görmesini ise şu şekilde açıklar; *“Bu yüzden tüm bunları sonsuz gerçekler olarak değil, kurallar ve temel ilkeler gibi algıladı ve onları Tanrı yasaları olarak buyurdu. Tanrı'nın bir önder bir yasa koyucu, bir kral, bir bağışlayıcı güç, adil bir güç vs. gibi hayal edilmesinin nedeni budur. Oysa tüm bu sıfatlar yalnızca insan tabiatına ilişkindir ve tanrısal tabiattan bütünüyle dışlanmalıdır.”*³²⁵ Ayrıca, Spinoza'ya göre peygamberlik, coğrafi olarak belirli ve

³²¹ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.72

³²² Bkz. T.T.P. Bölüm II s.75

³²³ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.101

³²⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.77

³²⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.101

kısıtlı bir bölgeye ilişkin olarak toplumsal anlam ihtiva eden insani yasa buyruk ilişkisinde karşımıza çıkan bir kurumdan ibarettir. “*Peygamberler tüm uluslar için değil bunu yalnızca belirli uluslar için yapmaya çağrıldılar.*”³²⁶

Peygamberlik kurumunun bir Yasa olarak vahiy ile ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca belirli bir coğrafyaya özgü olarak düşünebilecek bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Böylelikle yöneme ilişkin zorluklar da tespit edilmek suretiyle yöntemin yalnızca spekülâtif konular için bir zorluk teşkil edebileceği belirtilmiş olur. Ancak bu türden bir zorluk yöntem araştırmasının konusu olan Kutsal Kitap metninin yorumlanması ve tarihinin sistematik bir şekilde ele alınmasının önünde bir engel teşkil etmez. “*Ulaşabileceğimiz tarihten yola çıkarak ahlaki dersler hakkında Kutsal Kitap’a hâkim olan zihniyeti kolayca öğrenebilir ve onun gerçek anlamından emin olabiliriz.*”³²⁷ Çünkü ahlaki dersler gündelik olana ilişkin olarak ifade edilmişlerdir.

Spinoza’nın Teolojik Politik İnceleme’de temel amacını İsa ve Evrensel Yasa ilişkisi üzerinden düşünmemiz mümkündür. “*...Eğer ki bir gün din, kendisini felsefi spekülasyonlardan ayırmaz ve İsa’nın yandaşlarına öğrettiği, hem son derece basit hem de çok az sayıda dogmaya indirgenmezse.*”³²⁸ Kutsal Kitap tefsir teorisinin iki amacı olduğu söylenebilir. İlki Kutsal Kitap’ta mevcut antropomorfik Tanrı imgesinin gösterilmesi ve tam da bu nedenle, vahyin tarihsel süreç içerisinde toplumsal karşılaşmalar ve bu karşılaşmaların fikir düzeninde mevcut hayal gücüne ilişkin önyargılar ile arzu ve güç ilişkileri üzerinden meydana gelmiş bir ürün olduğunu ispat etmektir.

Yöntemin ikinci amacı ise Kitap’ı Evrensel Yasa’ya yönelik olarak temel ilkelere indirgemek ve söz konusu ilkelerin Kutsal Kitap’ın gerçekliğini, yorum suretiyle kendisinden çıkarmak olarak karşımıza çıkar. Özellikle de yöntemin hedeflediği ikinci amaç, vahyi kendi gerçekliğine, Evrensel Yasa’ya ilişkin bir takım temel ilkelere indirgemek suretiyle içsel ve tecrübi olarak düşünmenin de imkânını

³²⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XI s.193

³²⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.148

³²⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XI s.196

sağlaması bakımından önemlidir. Yorum hem mahiyeti ve unsurları hem de amaçları bakımından, bütünsel olarak düşünüldüğünde ise, yoruma ilişkin soruşturmaya kaynaklık eden argümanların metnin kendi içerisinde barındırdıkları anlamdan çıkarıldıkları görülecektir.³²⁹ Bu aynı zamanda sistematik ve bilimsel soruşturmanın unsurları düşünüldüğünde bir zorunluluktur da. Bu bakımdan metne ilişkin söz konusu yorum yöntemi metni oluşturan sözcüklerin anlamlarının araştırılması, sözcüklerin bir araya gelmek suretiyle oluşturdukları cümlelerin teşkil ettiği anlamların incelenmesi; varsa olası anlamların karşılaştırılması ile kendi içlerinde tasnif edilmeleri üzerinden şekillenir. Daha önce de belirtildiği üzere, Kutsal Kitap'ın kendisinin içerdiği zorluklar; insanların anlama yeteneğini aştığını iddia ettiği için giz ve hakikatler atfettiği ancak kendi içerisinde ele alındığında muğlak bir aktarım içeren ifadelerden ya da tahrif olmuş pasajlardan ibaret bölümler de söz konusu zorluğun bir diğer vechesini oluştururlar.³³⁰

İbrani diline ilişkin olarak dilbilimsel bir araştırma yapılmaması dolayısıyla İbrani dilinin içerdikleri anlam belirsizlikleri,³³¹ aynı zamanda muğlak ifadeler kullanan yazarlar (kelamını dikte ettiren peygamberler, vakanüvisler ya da diğer din adamları ve aile isimleri) hakkında tamamen ve eksiksiz nitelikte biyografik bilgi sahibi olunamaması³³² gibi hususlar da yönteme ilişkin olarak Kutsal Kitap'tan kaynaklanan zorluklar olarak karşımıza çıkarlar. O halde tefsir teorisine ilişkin olarak söz konusu soruşturmanın dışarısında bırakılan kısımların daha çok tekil bireylerin kendi çıkarım ve yargılarına ilişkin oldukları ya da zaman içerisinde tahrif oldukları veya muğlaklık içerdikleri için gündelik işlere ilişkin anlaşılabilirlik ve kendinden menkul bir sahihlik ihtiva eden ilkelerin dışarısında tutuldukları söylenebilir.³³³

³²⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm VI s.129

³³⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.136

³³¹ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.144-147

³³² Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.147

³³³ “Yine de sistematik ve rasyonel bir Kutsal Kitap tefsiri yapılamayacağını göstermez bu durum. Felsefi rasyonellik ya da Spinoza'nın doğal ışık da dediği anlama yetisi, burada daha çok Kutsal Kitap'ın işleyişini ve öğretisini araştırarak kuramsal aygıtın oluşturulmasında, dışsal bir norm olarak devreye girecek, karmaşık bir içeriği sistematik olarak okumanın ilkelerini belirleyecektir.”

Ancak Kitap'ta yönteme ilişkin olarak yer alan mevcut zorluklar, Spinoza'nın söz konusu bölümleri tamamen bir değerlendirmenin dışında tuttuğu anlamına gelmez, yalnızca ortak mefhumlar üzerinden türetilebilecek olan temel ve genel ilkelerin dışarısında bir değerlendirme içerisinde yer alırlar.³³⁴ Özellikle de insanların kendilerinden yola çıkmak suretiyle, kendilerini ilk neden olarak gördükleri için, mutlaklık fikir ve iddialarına dayanak teşkil ettikleri öznel yargıları bu kapsamda yer alır. Tam da nitelikleri bakımından bilimsellik arz etmedikleri için. Bu bakımdan, onlar Kutsal Kitap'ta Evrensel Yasa'ya ve tabii ışığın meyvesi olan anlama yeteneğine aykırılık teşkil ettiklerinden, Kutsal Kitap'ta yer alan en temel noktalardan türetilen, genel ve müşterek mefhumlara ilişkin olmak suretiyle, teolojik değerleri soruşturularak³³⁵ gerçekliklerinin ele alınması gerekmektedir.

Söz konusu yargıları içeren pasajlar şu şekilde tasnif edilirler;³³⁶

- 1- Tarihi Anlatılar: Alışılmamış tabii olgulara ilişkin olarak onları yazan vakanüvislerin fikir ve yargılarına uygun anlatılardır.³³⁷ Özellikle de doğanın sabit ve değişmez düzenine ilişkin olarak bir bilgisizlik dolayısıyla atfedilen mucizelere söz konusu anlatılarda fazlasıyla yer verilmesi³³⁸ bilimsel incelemenin zorluğunu oluşturan önemli bir faktör olarak çıkar karşımıza.

Bkz. Nahum, Alber Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı, Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.80

³³⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.99

³³⁵ Söz konusu soruşturmaya kaynaklık eden yaklaşım Spinoza'nın Kutsal Kitap tefsir teorisinin kerteriz noktasıdır. "*Birçoğu, ilke olarak (Kutsal Kitap'ı anlamak ve ondan gerçek anlamını çıkarmak için), Kutsal Kitap'ın her yerde doğru ve tanrısal olduğunu varsayıyor. Oysa tam da bu, ciddi bir inceleme sonucunda Kutsal Kitap anlaşıldıktan sonra ortaya koyulmalı. İnsani hayallere başvurmadan, doğrudan ondan yola çıkarak çok daha iyi gösterebiliriz bunu. Oysa onlar, yukarıdaki ilkelerini, işin hemen başında, Kutsal Kitap'ı yorumlama yöntemi olarak koyuyorlar.*"

Bkz. T.T.P. Giriş Bölümü s.48

³³⁶ "... Kutsal Kitap'ın çoğu zaman tabii ışıqla tanınan ilkelerden çıkarsanamayacak konuları işlediği unutulmamalıdır... Bu yüzden, bütün bunların bilgisi, yani Kutsal Kitap'ın içindekilerin hemen hemen tamamı yalnızca Kutsal Kitap'tan çıkarılmalıdır." Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.136

³³⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.136

³³⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm VI s.132

2- Vahiyler: Hem ses hem görünüm şeklinde ya da ses veya görünüm şeklinde ortaya çıkan hayal gücüne ilişkin olan ve peygamberlerin fikirlerine uygun yargılardır. Muhayyel bir fikir olma niteliğini taşırlar. Bir diğer deyişle, vahiyler hayal gücüne ilişkin olduklarından anlama yeteneğine dair hiçbir şey söylemezler. Dahası İsa hariç diğerlerinin Tanrı'yı yasa koyucu olarak hayal etmeleri Spinoza'ya göre Tanrı hakkında kifayetsiz bir bilgiye sahip olduklarının ve tabii şeyler arasındaki ilişkilere dair bir fikir geliştiremediklerinin kanıtıdır.³³⁹

3- Ahlaki Dersler: Kutsal Kitap'ın gerçek erdeme ilişkin kısımlarının ve ilkelerinin tespitini gerektirir. Yoksa mucizelere önyargı ile kapılmayı değil.³⁴⁰ Yönteme ilişkin söz konusu zorluklar, Kutsal Kitap'ın içeriğinden kaynaklandığından Kutsal Kitap'ı yorumlamak için temel kural onun tarihinden yola çıkarak apaçık tanımadığımız hiçbir şeye ders sıfatı yakıştırmamaktır.³⁴¹

Böylelikle Evrensel Yasa'ya dair olan tabii ışık ve anlama yeteneği üzerinden Kutsal Kitap'ın tefsirinin metnin yapısından elde edilen araçlar üzerinden şekillenir. İbrani dilbilimi ve tarihinin araştırılması zorunluluğu, metni oluşturan sözcüklerin kendi bağlamı içerisinde nasıl yorumlanması gerektiği ve metinde yer alan yargıların ne tür bir zihinden çıktığının soruşturulması gibi parçalı bir araştırma tekniğidir söz konusu olan. Dahası Tarihsel Anlatılar ve Ahlaki Dersler üzerinden de Yahudi Siyasi Bütünlerinin; Toplumsal ve Hukuki mevcudiyetlerinin ne türden karşılaşmalar ve güç ilişkilerine bağlı olarak değişkenlik gösterdikleri açıklığa kavuşturulmaya çalışılır.

³³⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm IV. s.103 ve Bölüm VII s.136

³⁴⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.136

³⁴¹ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.135

Burada özellikle de cümlelerin anlamının tespitinde; eğer ki bir önerme söz konusu ise önemli olan önermeye temel teşkil eden yargının ne ise o şekilde ele alınması üzerinden şekillenir. Bu bakımdan önemli olan anlamın sözün bağlamından kolay ya da zor olarak çıkabiliyor oluşudur; yani sözcüğün ihtiva ettiği anlamın kavranışı ancak ve ancak sözcüğün diğer sözcüklerle kurduğu ilişki üzerinden edindiği anlam ve semantik içeriği üzerinden yapılacak bir soruşturmayı ön gerektirir.³⁴² Dahası, dilin metin içerisinde kullanımı gerektirdiği takdirde metaforik bir yorum yoluna gidilmesi gerekmektedir.³⁴³

Ayrıca farklı fikir ve yargıları içeren iki farklı metin karşımıza çıktığında ve söz konusu metinler uzlaşmıyorsa, herhangi bir uzlaşma yoluna gidilmesi Kutsal Kitap'a söylemediği bir şeyi söyletmek olacağından, metnin yazarlarının fikir ve yargılarından şüphelenilmesi daha makul bir yol olacaktır.³⁴⁴ Kısaca Kutsal Kitap kendisini tefsir edenlerin şahsi iç görüşü, kanaat ve nazarlarından azade bir şekilde olabildiğince temel, genel ve ortak noktalardan bir takım mefhumlara yönelerek açıklanmalıdır.³⁴⁵

Bu bakımdan yöntemin kapsamına, peygamberlerin, havarilerin ve metni kaleme alan vakanüvislerin fikirlerinin metinden ne suretle çıkarılabileceklerinin araştırılması ile metinde bu bakımdan yapılabilecek araştırmaya ilişkin zorluklar da eklenir. Son olarak tüm bu şahısların biyografileri ya da hayatlarına ilişkin tahminler ile içlerinde var oldukları fikirlerini belirleyen karşılaşmalar yani toplumsal yapıların tarihinin gösterilmesi de, gene Kutsal Kitap içerisinde yer alan tarihi anlatılar, kronolojik kayıtlar ile bir takım şecerele göz önünde bulunmak suretiyle yapılmaya çalışılır.³⁴⁶ Kutsal Kitap'ın söz konusu yöntem altında incelenmesinin en önemli sonuçlarından birisi, vahyin kendinden menkul temel

³⁴² “Her kitapta ileri sürülen savları, aynı konuya ilişkin olanların tümünü gözden geçirebilmek için, temel başlıklar altında toplayarak sınıflandırmak gerekir. Sonra, her anlama çekilebilenler ve belirsiz olanlar ya da birbirleriyle uzlaşmaz görünenlerin tamamı saptanmalıdır. Burada açık ya da zor dediğim savlar, gerçekliği akıl yoluyla kolay ya da zor kavranabilenler değil, anlamı sözün bağlamından kolay ya da zor çıkarılabilenlerdir.” Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.137

³⁴³ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.260

³⁴⁴ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.260

³⁴⁵ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.260

³⁴⁶ Bkz. T.T.P. VIII, IX, X, XI ve XII. Bölümler Ancak özellikle de Bölüm IX s.166-179 arası

birtakım ilkelere indirgenmesi üzerinden içsel ve tecrübi olanın yani her bir bireye ilişkin olanın korunmasıdır. Buradaki neden ise aşikârdır; “*İnsan ancak tamamen emin olduğu bir şeye kendisini bırakabilir.*”³⁴⁷

Bu bakımdan ele alındığında Kutsal Kitap’a ilişkin olarak türetilen en temel ve genel ilkeler; apaçık ve sahih bir anlam içerirler dolayısıyla da tartışmaya açık bir nitelik arz etmezler. Dahası, *Kutsal Kitap’ı ve peygamberlerin zihniyetini anlamak bir şeydir, Tanrısal zihni anlamak başka bir şey.*³⁴⁸ Bu bakımdan Spinoza’nın peygamberlik fikri ve vahye ilişkin olarak alımlanan fikirlerin apaçıklığı ve evrenselliği söz konusu olduğunda İsa’yı Tanrısal zihne en yakın olan dahası vahyin içsel yani zihin ve tecrübeye ilişkin kısmına dair doğrulayıcı nitelikte ilkelerin sahibi olarak istisnai bir konuma yerleştirdiğinden söz etmek yerinde olacaktır. “*Ama her insan, tabii ışık sayesinde esas olanı kolayca anlayabilir. Esas nitelikte olan da İsa’nın öğretisinin tamamı gibi temeldeki ahlaki derslerden ibarettir.*”³⁴⁹

³⁴⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.148

³⁴⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm VII s.141-2

³⁴⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XI s.195

2.3 DİNİN SİYASİ BÜTÜN İÇERİSİNDEKİ KONUMU

2.3.1 Evrensel Etik ya da Evrensel Yasa'ya İlişkin Olan

Kutsal Kitap'ın, tabii ışığın altında vahye ilişkin olarak incelenmesi, vahyin tanımı üzerinden gidilen bir ayrım ile şekillenir. Vahiy; itaatın nedeni ve aracı yani gerçek dine bağlılığın ve gerçek inancın dogmaları olarak tanımlanır.³⁵⁰ Yukarıda belirtilen ayrıma konu bir inceleme düşünüldüğünde, Spinoza'nın vahye olan yaklaşımının iki veçhesi olduğu söylenebilir. İçsel alan; zihne ilişkin bir zorunluluk ya da tecrübi olanın yani deneyimin alanı iken, dışsal alan ise dış bir nedenden kaynaklanan zorunluluk ya da zihne değil de sadece eylemlere müdahaleyi içeren buyruğun alanıdır.³⁵¹ Bir başka deyişle, dine bağlılığın kendisi olarak nitelendirilen vahyin içsel kısmı, Tanrı'ya içsel ibadet ya da insanın tüm gönlüyle Tanrı'yı yüceltmesi için zihni hazırlayan içsel yollar olarak da karşımıza çıkar.³⁵² Kutsal Kitap'ta yer alan temel noktalardan türetilen Tanrı'ya itaati esas alan bilgi ve buna bağlı olarak Evrensel Yasa'ya uygun ve ona ilişkin olarak türetililebilecek olan diğer dogmalar bu kapsamda yer alır. Vahyin dışsal alanı ise mahiyeti bakımından; vahyin ve Kutsal Kitap'taki diğer tarihi anlatıların, ahlaki derslerin toplumsal yasaya ilişkin olarak tasvir ve işaret ettiği her şey, bir başka deyişle Tanrı'nın yasa koyucu olarak hayal edilmesinin zihinde tekabül ettiği fikirlerin ve bu fikirler aracılığıyla buyruk niteliğini kazanan kelimelerin tamamı olarak sınıflandırılır.

Yasa niteliğini kazanmış buyrukların Kutsal Kitap içerisinde farklı görünüm biçimlerini haiz olduklarından söz etmek mümkün olacaktır. Bu bakımdan vahiyde dışsal alan, kamusal alanın ihdas edilmesine ilişkin olarak karşımıza çıkan özel dine bağlılık uygulamaları; törenler, ibadetler ve çeşitli ritüelleri kendi içerisinde barındırır.³⁵³

³⁵⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XV s.226

³⁵¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

³⁵² Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

³⁵³ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.96

Spinoza tam da Kutsal Kitap'tan yola çıkarak, Yahudi siyasi bütünü içerisinde dahi kutsal olarak kabul edilen alanların değişkenlik gösterdiğini ve buyruğun da çok farklı siyasi bütün varyantlarına bağlı olarak meşruiyet kazandığını ve Yasa niteliği kazandığını göstermek suretiyle insanların eylemlerinin düzenlenmesine ilişkin olan alanın her türden spekülasyondan kurtarılması gerekliliğini savunur.

İçsel olana dair Kutsal Kitap'ta ortak mefhumlar üzerinden türetilen ilkeler dışında kalan ve eylemlerin düzenlenmesine ilişkin olarak İnsani Buyruk niteliğini haiz yasalar ile tartışmaya açık öznel yargılar ve tarihsel anlatı, efsane ve meseller olarak kabul edilir. Böylelikle vahiy spekülatif ve öznel yargılara açık dolayısıyla da tabii şeylerin işleyişine kapalı yanlarından soyutlanmak suretiyle modern siyasi bütün ile uyumlu olarak içsel ve tecrübi olana dair en temel dogma ve ilkeye indirgenir. Bu bakımdan vahiy de içsel olarak, deneyimin alanında, yani peygamberlerin zihnine ilişkin olarak ele alınmış olur. Peygamberlerin dışsal eylemlere ilişkin emirleri ise; yalnızca belirli bir toplum içerisinde bir anlam ihtiva edebilirler. Daha açık bir deyişle söz konusu olan belirli bir tarih ve bölge ile sınırlı bir toplumun zaman içerisinde değişkenlik arz eden hukuki uygulamalarından ibarettir.³⁵⁴

Vahiy ve din, Evrensel Yasa'ya ilişkin olarak “*Tanrı'yı her şeyden çok hemcinsini de kendin gibi sev*” ilkesinden ibaret bir dogmadan ibarettir.³⁵⁵ Bu Spinoza'ya göre içerisinde eksik ve muğlak ifadeler barındırdığı için birtakım tabiatüstü gizler aranan cümlelere ve mürekkep baskısından müteşekkil görsel imgeler olan harflere tapınmaktan çok daha temel ve o ölçüde de Tanrısal Yasa'ya ilişkin bir prospektüsün girizgâhını teşkil eden bir ilke olma özelliği arz eder.³⁵⁶ Aynı şekilde Spinoza'ya göre kendinden menkul bir sahilik ihtiva eden diğer ilkeler de bozulmadan kalmışlardır. Elbette ki vahye ilişkin prospektüsün evrensel ve temel dogması ile bütünlük arz ettikleri ölçüde. Söz konusu ilkeler şu şekilde karşımıza çıkarlar; adaleti savunmak, muhtaç olana yardım etmek, öldürmemek, hırsızlık

³⁵⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XII. s. 200-206 arası, Bölüm III. 82-95 arası, Bölüm XVII. s. 243-264 arası

³⁵⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XII. s.199 ve s.205 Ayrıca Bkz. Bölüm XIX. S. 273

³⁵⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XII. s.199 ikinci paragraf ve T.T.P. s.205

yapmamak gibi temel ilkeler olarak karşımıza çıkarlar.³⁵⁷ Spinoza tarafından inanç ve itaatin yöneldiği biricik dogma; Tanrı'ya itaat et ve hemcinsini sev şeklinde belirlenmiştir. Ancak söz konusu temel ilkeye ilişkin olan diğer bütün dogmalar da nitelikleri itibarıyla itaat duygusunu uyandırabilecek olanlardır. Spinoza söz konusu dogmaların niteliğini şu şekilde açıklar: “*Son olarak da ortaya çıkan şu: İnanç, gerçek dogmalardan çok dine bağlılığı sağlayan dogmalara gerek duyar. Bir başka deyişle, onun gerek duydukları, insanın gönlüne itaat duygusu aşılayabilecek dogmalardır; ama aralarında çoğunun gerçeklikle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Yeter ki insan onlara bağlanırken yanlışlıklarından haberdar olmasın; yoksa tersine isyankârlığa sürüklenmesi kaçınılmaz olur.*”³⁵⁸ Tam da bu suretle yani inanca ilişkin birtakım dogmalar türetilmesi yoluyla Evrensel Yasa'ya ilişkin ve onunla uyumlu evrensel ilkeler belirlenmiş olurlar. Bu dogmalar vahyin gerçekliğini ihtiva ve ifade etmekle kalmaz aynı zamanda inanca ilişkin birtakım temel ilkeler olarak kabul edilirler.

Vahyin temel ilkesi; “*Tanrı'yı her şeyden çok hemcinsini de kendin gibi sev*” şeklinde bir temel ilkeye indirgendikten sonra böyle bir ilke altında yatan nedenin soruşturması yapılır. Bu bakımdan vahyin nedeni ve temel ilkeleri itaatten başka hiçbir şeyi hedeflemez. Bir başka deyişle, “*Bilgisizliği değil itaatsizliği mahkûm eder.*”³⁵⁹ Bilgi sorunu bakımından din, itaate ilişkin bilgiyi yeterli görür. Bir başka deyişle din açısından bilginin kapsam ve mahiyetini belirleyen yegâne ölçüt itaatten başka bir şey değildir. Dolayısıyla din açısından itaatsizlik ve bilgisizlik bir ve aynı şeydir. Dahası bu açıdan ele alındığında din kavramı Evrensel Yasa'ya ilişkin gerçek yaşama usulünden farklı olarak anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesine yönelik hiçbir şey vaat etmez. “*Anlama yeteneğine ilişkin Tanrı bilgisi, tanrısal tabiatın, bir başka deyişle insanların belirli bir yaşama usulünü izleyerek taklit edemeyecekleri ve gerçek bir yaşama usulü oluşturmak için örnek de alamayacakları tabiatın, kendinde olduğu gibi düşünülmesidir. Anlama yeteneğine ilişkin Tanrı bilgisinin inançla ve vahyedilmiş*

³⁵⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XII. s.208

³⁵⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XIV s.217

³⁵⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.208 ve Bölüm XIV s.214

*dinle uzaktan yakından ilişkisi yoktur. Dolayısıyla, bu konuda insanlar nasıl istiyorlarsa öyle düşünmekte özgürdür ve bu asla suç sayılmaz.”*³⁶⁰ Kısaca; “...Kutsal Kitap öğretisi ne yüksek düzeyde spekülasyonlardan ne de felsefi şeylerden oluşur. Tersine, o yalnızca en ağır çalışan kafanın bile işleyebileceği pek basit şeyler içerir”.³⁶¹ O halde vahyedilmiş din açısından itaat ile ilgili olmayan bilgi türlerine dair, söz gelimi anlama yeteneğinin kapsamına dâhil olan tartışmalar tamamen vahyin kapsamı dışında tutulmalıdır. Bu bakımdan Spinoza’nın vahiy eksenli dinlere modern siyasi bütünün ihdas ettiği yasalar ile uyumlu olmak koşuluyla ifade özgürlüğü kapsamında yer açarken ifade özgürlüğüne ilişkin her türlü söylem ve pratiği dolayısıyla da yeni bir bilim olarak felsefeyi öncelikli olarak Kutsal Kitap’ın Hukuki alanından kurtardığı söylenebilir.³⁶²

Dolayısıyla, ifade özgürlüğüne alan açılırken, tabii ışık ve anlama yeteneğine ilişkin Tanrı ve yüklemeleri ile Kutsal Kitap’ta anlama yeteneği altında ulaşılan Tanrı ve yüklemeleri arasında bir ayırım yoluna gidilmesi söz konusu olacaktır. Bu aynı zamanda Evrensel Yasa’yı içkin Tanrı’ya dair geliştirilen erdemli yaşama dayanan gerçek yaşama usulü ile Kutsal Kitap’ta vahyin nedeni olan itaat istenci ve vahye ilişkin olarak türetilen temel dogmalar ve reçeteler arasında da ayırım yapılmasını sağlar. Bir başka deyişle, “Anlama yeteneğine ilişkin Tanrı bilgisi, tanrısal tabiatın, bir başka deyişle insanların belirli bir yaşama usulünü taklit edemeyecekleri ve gerçek bir yaşama usulü oluşturmak için örnek de alamayacakları tabiatın, kendinde olduğu gibi düşünülmesidir.”³⁶³ Bu bakımdan söz konusu ayırımın anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesine ilişkin olan ile yalnızca itaatin sağlanmasına yönelik olan arasında şekillendiği söylenebilir. Spinoza anlama yeteneğinden yola çıkmak suretiyle; anlama yeteneğinin sürekli olarak mükemmelleştirilmesi ve yetkinleştirilmesine dayalı bir Evrensel Yasa kavramsallaştırmasına dair yöntemden yola çıkarak ele aldığı Kutsal Kitap’ta da

³⁶⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.211

³⁶¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.208

³⁶² Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.208

³⁶³ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.211

genel ve ortak mefhumlardan türetilen Tanrı fikrinin yüklemelerini dahası menşei ve ontolojisini tasnif eder.

Bunlar aynı zamanda inancın temel dogmalarıdır. Dolayısıyla da vahye yönelik teolojik bir çözümleme niteliği taşırlar.

- 1- *“Adaleti ve yardımseverliği seven yüce bir varlık vardır.*
- 2- *Herkes kurtuluşa ermek üzere O’na itaat etmek zorundadır.*
- 3- *Yine herkes, hemcinsine yardımsever ve adil davranarak, Tanrı’ya tapmalıdır.”*³⁶⁴

Söz konusu Tanrı fikri haricinde Kutsal Kitap’ta mevcut Tanrı fikrinin yüklemelerine ve ontolojik veçhelerine ilişkin olarak her türden yargı ve düşünce her bir tekil bireyin fikirlerine ilişkin olarak belirlenir. Böylelikle Kutsal Kitap’tan yola çıkılması suretiyle ifade özgürlüğüne alan açılması ve din adamlarının Kitap ve Tanrı yorumlarına yönelik otoritelerinin herkese bırakılması amaçlanır.³⁶⁵

Anlama yeteneğine ilişkin Tanrı bilgisi yani onun kesin bilgisi anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesi esasına dayanır ve inananlara verilmiş ortak bir armağan değildir.³⁶⁶ Dahası, anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesine ilişkin Tanrı bilgisi herhangi bir müeyyide ya da mükâfat içermez. Bir başka deyişle, *“Anlama yeteneğinin meyvesi salt gerçek hayattan ceza da ondan yoksun kalmaktan ibarettir.”*³⁶⁷

Spinoza’ya göre Tanrı’nın peygamberler aracılığıyla herkesten istediği ve her insana gereken bilgi ise dayandığı ilke bakımından Tanrısal adalet ve

³⁶⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII. s.217 son kısım Dahası Spinoza Kutsal Kitap’ta ortak mefhumlardan türetilen Tanrı fikrinin temel noktalarını belirledikten sonra söz konusu temel noktalardan yola çıkmak suretiyle Kutsal Kitap’ta mevcut Tanrı fikrinin temel dogmalarını belirleme yoluna girer. Söz konusu dogmaları yedi madde halinde sıralar.

Bkz. T.T.P. Bölüm XIII.218

³⁶⁵ *“Demek ki evrensel inanç yalnızca Tanrı’ya itaat için kesinlikle gerekli olan dogmaları içerir. Bunları bilmemek itaati bütünüyle imkânsız kılar. Diğer dogmalara gelince, her insan, kendisini kimsenin iyi tanıyamayacağı kadar iyi tanıdığından, onlar hakkında en iyi olduğuna karar verdiği şeyi düşünecektir; adalet sevgisini yüreğinde güçlendirmek için.”* Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.217 Ayrıca Bkz. T.T.P. Bölüm XII s.219

³⁶⁶ *“Bir buyruk, İnsanları Tanrı’nın özniteliklerini tanımak zorunda bırakmamıştır. Bu özel kazanım inananların yalnızca bazılarına bağışlanmıştır.”* Bkz. T.T.P. Bölüm XIII. s.210

³⁶⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm IV s.104

yardımseverlik bilgisinden başka bir şey değildir. Söz konusu ayırım iki temel yaklaşım arasındaki farktan kaynaklanır. Spinoza açısından tabii şeylerin işleyişinde mevcut ve onların her birini ortak olan nitelikler üzerinden ortak mefhumlara varmak ve gerçek Tanrı bilgisine dayalı Evrensel Yasa'yı idrak etmektir söz konusu olan. İkinci yaklaşıma kaynaklık eden ve Kutsal Kitap'ta karşımıza çıkan Tanrı fikri ise içerik bakımından belirli bir toplumdaki karşılaşmalarda mevcut hayal gücüne ilişkin fikirlerin aktarımına dairdir. Söz konusu toplumlarda üstün güç ve hak sahipleri tabii şeylerin kendi aralarındaki ilişkilerden habersiz bir şekilde, sadece şu ya da bu şekilde bir arzuya tâbi olarak ve önyargıları üzerinden hayal gücüne dayanmak suretiyle yasa koyucu bir otorite olan Tanrı imgesine dayanırlar. Bu suretle de, emir ve yasaklardan müteşekkil ve kaçınılmaz olarak cezai nitelik ile bütünleşik Hukuk ihdas ederler. Tam da bu nedenle ikinci yaklaşım tekilliklerden bir tekillik olan İnsan'a dayandığından eleştirilir; Tanrı fikrinin muhayyel karakteri ifşa edilmek suretiyle elbette.³⁶⁸

Bu tahayyülün içerisinde yer aldığı toplum üzerinde şekillenen siyasi bütün ve onu elinde bulunduran Üstün Güç ve Hak sahibi söz konusu tahayyülü bir meşruiyet aracı olarak kullanarak buyruklarının Yasa niteliğini haiz olmasını sağlamıştır. Ayrıca Tanrı'nın buyruğuna itaat ve cezadan kaçınma ile mükâfat sahibi olma denklemi³⁶⁹ üzerinde kurulu İnsani Buyruk Olarak Yasa ile Tanrı'yı tabii şeylerin işleyişleri arasında ortak olandan idrak yoluyla anlama gücünün mükemmelleştirilmesi arasındaki farka yönelik ayırım, nedenleri dolayısıyla ihtiva ettikleri anlam bakımından da farklı sonuçlar doğurur. Buyruk ve vahiy sadece itaati esas alır. Anlamının taşıdığı muğlaklık bakımından da spekülâtiftir. Söz gelimi, Âdem'in Tanrı'yı beden sahibi ve mutlak itaat bekleyen bir insan olarak hayal etmesi söz konusu niteliği daha net anlaşılır kılar; *"İlk vahiy gelen Adem,*

³⁶⁸ *"Kutsal metinlerin her yerde Tanrı'dan öylesine uygunsuz biçimde söz etmesine ve ona eller, ayaklar, gözler, kulaklar, belli bir zihin ve hareket etme özelliği, ayrıca kıskançlık, bağışlayıcılık v.s. gibi duygular yakıştırmasına şaşırılmamalı. Tanrı'nın, İsa'yı sağına alarak, gökyüzündeki krallığın tahtına kurulan bir yargıç gibi canlandırılmasına da... Bu metinler sıradan insanın kavrama yeteneğine göre bir şeyler anlatır ve Kutsal Kitap da onu bilgin değil, itaatkâr yapmaya çalışır."* Bkz. T.T.P. s.212

³⁶⁹ Tanrı dine bağlı insanları dine bağlılığın araçları olarak kullanırken, dinsizleri de öfkesinin araçları ve uygulayıcıları olarak kullanır. Bkz. T.T.P. Bölüm II s.69

*Tanrı'nın her yerde bulunduğundan ve her şeyi bildiğinden habersizdi. Çünkü o Tanrı'dan saklandı ve Tanrı'nın önünde, sanki bir insanın karşısındaymışçasına, günahını affettirmeye çabaladı.”*³⁷⁰

Bu bakımdan insana has bir koşulu işaret etmesi nedeniyle, buyruk yalnızca birkaç temel ilkeye ilişkin olarak itaati esas alır. Kim diye sorar Spinoza: *“Kimsenin buyrukla bilge olamayacağını kim fark etmez. Kuşkusuz herkes itaatte eşit olabilir ancak kimse itaatle anlama yeteneğini geliştiremez ve bilge olamaz.”*³⁷¹ Bu bakımdan gerçek Tanrı bilgisi bir yük değildir. İtaat-itaatsizlik ya da mükâfat-ceza denkleminde yer almaz.³⁷² Gerçek Tanrı bilgisi yalnızca bir kazanım olabilir. Tam da muhayyel olanın ve şüphenin alanında değil kendinden menkul ve apaçık gerçekliğin alanında olduğu için; yani hayal gücüne ilişkin olan inancın değil, anlama yeteneğine ilişkin idrakin alanında. Bu nedenle inanç, insani bir zorunluluk ve edilginlik gereği karşımıza çıkan, bir tür dilek ya da kuruntudan başka bir şey değildir.³⁷³ Niteliği itibariyle de muğlak, belirsiz ve şüpheli hatta ulaşılamaz bir şeye yöneliktir. Bu bakımdan da anlama yeteneğine dair olarak bir şey söylemez, aksine ölçüt olarak kendisine itaati esas alır. *“Çünkü Tanrı sevgisi itaat değil, Tanrı'yı doğru dürüst tanıyan bir insanda zorunlu olarak var olan bir erdemdir. Oysa itaat buyruk verenin iradesine ilişkindir, şeylerin gerçekliğine ve zorunluluğuna değil...”* *“Aklın yönetiminde, Tanrı'yı pekâlâ sevebiliriz; ama ona itaat edemeyiz.”*³⁷⁴

Bir başka deyişle, kişi nedenini bildiği şeye itaat etmez, çünkü itaat şüphe, korku ve inanca ilişkin olandır.³⁷⁵ Spinoza bu bakımdan Kutsal Kitap'ın Tanrı'sının

³⁷⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm II s.75

³⁷¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.210

³⁷² (Musa) *“...Onlara iyi yaşamayı öğretti, ama kuşkusuz filozof olarak, onların kafalarındaki özgürlük eğilimine dayanarak yapmadı bunu. Tersine, bunu yasa koyucu olarak, onları yasanın hükmü altında zorlayarak yaptı. Bu nedenle onlar için iyi yaşama ilkesi ya da gerçek hayatla, Tanrı'ya ibadet ve Tanrı sevgisi, asıl özgürlükten, bir Tanrı lütuf ve armağanından çok, kölelik oldu.”* Bkz. T.T.P. Bölüm II s.78

³⁷³ Bkz. Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, p.221

³⁷⁴ Bkz. T.T.P. Notlar Kısmı 34. Not s.301-2

³⁷⁵ *“... Kafamdaki asıl düşünce, vardığım sonuç işte şu: Hiçbir ilah, hiçbir insan –tabii bana karşı bir kıskançlığı yoksa- benim zayıflığıma, talihsizliğime sevinmez; gözyaşlarımıza, iç çekişlerimize, korkularımıza ve zayıf bir zihnin emareleri olan bunlar gibi daha pek çok duygulanıma erdem yaftasını yapıştırmaz”* Bkz. Ethica IV. Bölüm XLV. Önerme II. Önerme Sonucu

temel niteliğinin ne olabileceğini şu şekilde açıklar: “*Tanrı insanlardan adaletinin ve yardımseverliğinin bilgisinden başka bir şey istemedi. Bu bilgi bilimler için değil itaat için gereklidir*”.³⁷⁶ Dahası itaatın niteliği özellikle de vahiy ile olan ilişkisi düşünüldüğünde aynı zamanda vahyin, üstün gücü ellerinde bulunduranlar tarafından İnsani Bir Buyruk olarak nasıl bir meşruiyet aracı konumunda olduğunun gösterilmesi önemlidir. “*İtaat dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine ilişkindir. Bu nedenle bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönüllüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır*.”³⁷⁷

O halde vahyin temel ekseninde bulunduğu üstün güç ve hakkın nasıl tesis edildiğine dair bir soruşturma içerisinde, vahiy ile inanç kavramları arasındaki ilişkinin de açıklanması yerinde olacaktır. İnanç, anlama yeteneğine ilişkin fikirlerin hilafına gelişir.³⁷⁸ Belirli bir tanımı olan fonksiyon olarak insanların mütereddit bir halde bir ileri bir geri savruldukları, ne tarafa yöneleceklerini bilemedikleri ve dolayısıyla da her şeye kendilerini hazır hissettikleri ve arzu duydukları bir anda ortaya çıkar.³⁷⁹ Temel niteliği itibariyle ise, insanların planları haricinde ya da planları hilafına gelişen muğlak ya da belirsiz bir olay ya da konu karşısında, lehlerine bir hayale tutunarak istikrarsız bir neşeye kapılmalarına ya da aleyhlerine bir düş kurarak istikrarsız bir korkuya kapılmalarından başka bir şey değildir.³⁸⁰ Bu bakımdan inanç, vahyin temel dogmasını kabul etmekten, itaat dışında kalan bilgiyi yok saymak suretiyle vahyin getirdiklerine zihinsel ve bedensel olarak yönelmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla, inanç hem kendisinin hem de itaatın ölçütüdür. İnanç varsa itaat vardır ya da inancın olmadığı yerde itaatten bahsedilemez.³⁸¹

³⁷⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XIII s.212

Ayrıca bkz. Ethica Bölüm V. XXXVI. Önerme ve Önerme Sonucu s.458-9

³⁷⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XVII. s.244

³⁷⁸ Bkz. Strauss, Leo Spinoza’s Critique Of Religion, p.220

³⁷⁹ Bkz. Strauss, Leo Spinoza’s Critique Of Religion, p.220

³⁸⁰ Bkz. Strauss, Leo Spinoza’s Critique Of Religion, p.219

³⁸¹ “İnanç, Tanrı hakkında öyle şeylerin düşünülmesinden ibarettir ki, bunların tanınmaması durumunda Tanrı’ya itaat ortadan kalkar. Tanınmaları durumunda da onlar zorunlu olarak bu

Vahyin ne olduğu araştırıldıktan sonra vahyin kaynağı olan ve inancın yöneldiğı Tanrı fikrine de, Kutsal Kitap içerisinde yer alan ortak noktalar üzerinden türetilen vahyin ve inancın temel dogması üzerinden ulaşılmış olur. Söz konusu Tanrı fikri anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesi aracılığıyla olgular üzerinden varılması ve kanıtlanması imkânsız Tanrı fikri olup kendisine tamamen itaatten başka bir şey istemeyen bir Tanrı fikridir. Dahası anlama yeteneğinin mükemmelleştirilmesi ile daha iyi idrak edilebilecek olan Tanrı bilgi ve sevgisi kendisine dair hiçbir reçete istemez. Ancak Kutsal Kitap'ta öznel yargılar hariç tutulmaya çalışılmak suretiyle peygamberlerin hemfikir oldukları konular ve ahlaki derslerden türetilen temel ilkeye dayalı Tanrı fikri ise kendi evrenselliğine ilişkin olarak birçok temel ilkeyi de içerisinde barındırmaktadır.³⁸²

Böylelikle Spinoza'nın tefsir teorisinin yeni bir bilim olarak felsefeyi ve onun çıkış noktalarını, bir başka deyişle ontolojik temellerini kendisine esas aldığı gerçeği çıkar karşımıza. Elbette ki; ilk nedene ve onun metaforik anlam ihtiva eden Yasalar'ına ilişkin Etik bir yaklaşımdan şekillenen felsefesinin matematiksel kesinlikler içerdiği için tabii şeyler olarak adlandırdıkları arasındaki ortaklıklardan şekillendiğini, kesin ve kendinden menkul gerçekliklere dayandığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Bu suretle, Kutsal Kitap'ta yer alan Tanrı fikrinin ne olduğu ne türden bir toplumun ve karşılaşmaların ürünü olduğu ne için dikte edildiği ya da kaleme alındığının soruşturulması üzerinden Tanrı fikrinin ontolojik temellerinin ne olduğu ve hangi ilkelere dayandığı, vahyin bilgi bakımından neyi amaçladığı gözler önüne serilmiş olur. Tam da bu türden bir tefsir teorisine kaynak teşkil eden Evrensel Yasa'ya dair geliştirilen yöntem dolayısıyla ifade özgürlüğüne alan açılması mümkün hale gelmiştir.

itaate içkindir.” Bkz. T.T.P. Bölüm XIV s.215 Ayrıca aynı bölüm içerisinde s.215 ve s.216'da açıklanan inanca ilişkin niteliklere bakılması yerinde olacaktır.

³⁸²Söz konusu dogmalar evrensel inancın dogmalarından türetilen ve elbette ki temel noktalardan ortak mefhumlara varmanın sonucu olarak karşımıza çıkarlar. Bu bakımdan Kutsal Kitap Tanrı'sının ontolojisini ve yüklemelerini dolayısıyla da antropomorfik karakterini ele veren, inancın yöneldiğı nesnenin ne türden bir istenç kaynağı olabileceğini ortaya koyan bir nitelik arz ederler. Söz konusu Tanrı fikri'nin ve inancın temel dogmalarının maddeler halinde açıklaması için; bkz. T.T.P. Bölüm XIV s. 218

2.3.2 Modern Siyasi Bütün İçerisinde Din - İfade Özgürlüğü İlişkisi

Spinoza'nın modern siyasi bütün ve din ilişkisine yönelik söz konusu yaklaşımı dört unsurdan müteşekkildir. Ya da bir başka deyişle Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme'nin son bölümü içerisinde, dört temel sorudan ibaret olarak kurgulanmış bir düşünce sistemi etrafında dolaştığını söylemek yerinde olacaktır. Söz konusu sorular, şu şekilde ele alınabilir. İfade özgürlüğü en geniş anlamı ile ne şekilde tanımlanabilir? Bir başka deyişle, İfade Özgürlüğü'nün mahiyet ve unsurları nedir? Tam da buradan hareketle bir diğer sorun olarak; İfade özgürlüğü ve din ilişkisi nasıl belirlenmelidir? İfade özgürlüğüne modern siyasi bütün içerisinde neden yer verilmelidir? Ve son olarak modern siyasi bütün içerisinde İfade Özgürlüğü'nün sınırları nasıl belirlenebilir? Daha açık ifade etmek gerekirse, her insana bırakılan düşünme ve düşündüğünü söyleme özgürlüğünün sınırı en iyi devlette nereye kadar genişler?³⁸³

*“Din konusu dâhil özgürce düşünme üstün hakkı kimsenin ondan vazgeçebilmesinin mümkün olmadığı şekilde herkese aittir. Öyleyse her insan din konusunda özgürce yargıda bulunma, dolayısıyla da onu kendisine göre açıklama ve yorumlama üstün otorite ve hakkına sahip olacaktır.”*³⁸⁴ Spinoza vahyin temel ilkelerini dine bağlılığın kendisi olarak tanımlar. Vahyin ve dinin içsel kısmı insanın tüm gönlüyle Tanrı'yı yüceltmesi için hazırlanan düşüncelerin ve ifadenin alanında, her bir tekil birey olarak yurttaşların göreceliğine yani öznel fikir ve yargılara dair bir anlam ihtiva eder. Bu bakımdan, Hukuk ve Yasa ile sınırlandırılma çabası da bir sonuç doğurmayacak olandır.

Dine bağlılık uygulamaları ve dışsal ibadet ise, tamamen modern siyasi bütün içerisinde düzenlenmesi gereken, modern siyasi bütünü var eden bir Hukuk ve Yasa ile belirli bir alan olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan dışsal ibadet uygulamalarının; tören, ritüel ve diğer ibadet şekillerini içerdiği söylenebilir.³⁸⁵ Vahiy ve dinde dışsal yani şekli olanın; dinin pratiğe ilişkin niteliğinin modern siyasi bütün ile uyum ölçütü üzerinden belirlendiğini söylemek mümkündür. Söz

³⁸³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.230

³⁸⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm VII. s.153

³⁸⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

konusu ölçüt ise vahyin “*Tanrı’yı ve hemcinsini sev*” şeklinde belirlenen temeline ilişkin iki ilkedden ibarettir; adalet ve yardımseverlik.³⁸⁶ Bu bakımdan Spinoza’ya göre adalet ve yardımseverliğin gerçekleştiği yerde, siyasi bütünü yönetme güç ve hakkına sahip olanların hakkı uyarınca bu temel iki ilkenin yerine getirilmesi suretiyle dini sorumluluk da yerine getirilmiş olur.³⁸⁷ “*Tanrı’nın Krallığı adalet ve yardımseverliğe, yani gerçek dine ilişkin haktan ibaretse (bunu da gösterdik), varılacak sonuç şudur: Bizim de ileri sürdüğümüz gibi, Tanrı’nın insanlar arasındaki krallığı, siyasi bütünü ellerinde tutanlar aracılığıyla kurduğu krallıktan başka bir şey değildir*”.³⁸⁸ Söz konusu tespit özellikle antropomorfik Tanrı fikrine dayalı belirli bir bölgeye has toplumsallık ve o toplumsallıkta mevcut siyasi bütünün tarihselliği düşünüldüğünde, siyasi bütün ile bütünleşik bir kurum olarak farklı Hukuk ve Yasa’lar ihdas eden dine ilişkin belirli ilkelerin üstün güç ve hakkı elinde bulunduranların alanında icra edildiğini belirtmesi açısından ayrıca önem arz eder. Dahası Spinoza’ya göre Yahudi siyasi bütünlerine ilişkin varyantlar bunun göstergesidir de.³⁸⁹ Bu bakımdan, Spinoza’nın dini devlet yararına uyarlama girişimine tarihsel anlam içeren Yahudi siyasi bütününe ilişkin tarihi anlatıları, kendisine dayanak teşkil etmek suretiyle örnekler sunduğunu söylemek yerinde olacaktır.³⁹⁰ Ancak Spinoza’nın yaklaşımındaki temel fark

³⁸⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

³⁸⁷ Spinoza ibadet ve ritüellerin toplumsal niteliğini şu şekilde vurgular; “*Adalet ve yardımseverlik olan gerçek ibadeti, Tanrı’nın tabii ışıkla ya da vahiyle öğretip buyurması da benim için hiç fark etmez. Gerçekten de bu ibadet biçiminin nasıl vahyedildiği önemsizdir; yeter ki o üstün bir hak niteliği kazansın ve insanlar için yüce yasa yasılsın*” Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

³⁸⁸ T.T.P. Bölüm XIX s.274

³⁸⁹ “*Son olarak, hep aynı nedenle, Yahudi siyasi bütünü çökünce, vahyedilmiş din yasa gücünü yitirdi. Gerçekten de hiç kuşku yok, Yahudiler’in haklarını Babil Kral’ına devrettikleri anda, Tanrının krallığı ve tanrısal hak ortadan kalktı. Çünkü tam da bu yüzden, Tanrı’nın her söylediğine itaat etme sözü vererek yaptıkları ve Tanrı’nın Krallığı’nın da temelini oluşturan antlaşma, hükmünü bütünüyle yitirmiş oldu. O andan sonra bu antlaşmaya uyamazlardı. Çünkü artık kendi haklarına dayanmıyorlardı (zamanında çölde ya da vatanlarında olduğu gibi) Her konuda itaat etmek zorunda oldukları Babil Kralı’nın hakkına tâbiydiler*”.

Bkz. T.T.P. Bölüm XIX. s.275

³⁹⁰ Burada söz konusu olan Kutsal Kitap’tan yola çıkmak suretiyle Kutsala ilişkin alanın devletin istikrarı ile uyumluluk ölçütü üzerinden şekillendiğini tarihsel olarak da ispat etmeye çalışmak olarak çıkar karşımıza. “*Siyasi bütünlüğü yıkıldığında ve tutsak edilip Babil’e götürüldüklerinde, Yereya onlara, tutsak olarak sürüldükleri bu kentin esenliğini(de) gözetmeleri gerektiğini öğretti. İsa da onların yeryüzüne dağılmak üzere olduklarını görünce, ayırım gözetmeden tüm insanlara bağlılık göstermelerini salık verdi Bütün bunlar su götürmez bir biçimde, dinin hep devletin yararına uyarlanmış olduğunu gösteriyor.*”

Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.277

vahyin insani bir buyruk olarak Yasa niteliğini ait olduğu toplumlarda hangi meşruiyet araçlarına borçlu olduklarını göstererek, bir meşruiyet aracı olarak vahyi de kendisinden müteşekkil ve zihinlerde içsel olana ilişkin birtakım ilkelere indirgemesinde yatar.

Spinoza'ya göre Kutsal'a ilişkin anlamı ihtiva ve ifade eden Kutsal Hak, siyasi bütünü ellerinde tutanlar tarafından yorumlanmalı ve korunmalıdır.³⁹¹ Dahası Spinoza Kutsal'a ilişkin olan alanın da İnsani Buyruk Olan Yasa'ya bağlı olarak Yahudi siyasi bütünlüleri içerisinde de tarihsel olarak değişiklik arz ettiğinden söz eder.³⁹² Vahiye dışsal olana dair her yönelim, dışsal olanın ihdasına yönelik her ifade her hukuk kuralı gibi geçicidir. Toplumların kendisi geçici olduğundan...

Böylesi bir yaklaşım nedeniyledir ki, söz gelimi dini törenler yalnızca ait oldukları toplum içerisinde varlıklarını sürdürebilirler; tam da kendilerini var eden toplumda kendilerine yüklenen değer uyarınca icra edilebilirlik kazandıkları için. Dolayısıyla, siyasi bütün ve etrafında şekillenen kurumlar zihne belirli bir form giydiremezler, aksine zihinde yer alan fikirlerin düzenini belirleyen karşılaşmalardan müteşekkil toplumsallık kendi siyasi bütün ve kurumlarını doğurur.³⁹³ Bu bakımdan adetlerin değişkenliğine ilişkin en somut örnek Kutsal'ın ihtiva ettiği anlamın Yahudiler açısından değişiminde karşımıza çıkar.

Bu açıdan yaklaşımın içeriği Kutsal'ın ne olduğunu tanımlaması açısından son derece yalındır: *“Din ve dine bağlılığın uygulanmasına adanmış olan şeye kutsal ve tanrısal denir. İnsanların dindarca yararlandıkları şey, bu şekilde yararlandıkları sürece Kutsal olacaktır.”*³⁹⁴

³⁹¹ Söz konusu yaklaşım tarihsel olarak düşünüldüğünde kilisenin otoritesinin ve dine dair uygulamaların alanının tamamen siyasi bütüne bırakılması ve böylelikle de siyasi bütün içerisinde tek bir yasa koyucu mekanizmanın bulunmasına yönelik olarak çıkar karşımıza. Elbette ki; Adalet, Yardımseverlik ve Sevgiden ibaret temel dogmalara indirgenmiş dinin dışsal yönünün tamamen siyasi bütüne bırakılması gibi bir kaygı üzerinden şekillenmek suretiyle. Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.272

³⁹² Bkz. T.T.P. Bölüm XII 200-206 arası, Bölüm XVII s.243-264 arası ve Bölüm XIX. s.275

³⁹³ Bkz. T.T.P. Bölüm V s.108-110 Ayrıca Bkz. T.T.P. Bölüm XVII

³⁹⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XII s.200

Kutsal’a ilişkin söz konusu soruşturmanın Kutsal Kitap’ın kendisinin bir nesne olarak ele alınması ile içerisindeki metinlerde Kutsal’ın niteliğine yönelik yaklaşımların değerlendirilmesi suretiyle yapıldığından söz etmek yerinde olacaktır. Söz konusu soruşturmanın ilk veçhesine ilişkin örnek şu şekilde karşımıza çıkar: *“Sözcükler belirli anlamlarını salt kullanımlarından alırlar. Kullanıma uygun olarak, onları okuyanları sofuluğa yöneltecek biçimde yerleştirilmişlerse, bu sözcükler kutsaldır; sözcüklerin böyle düzenlenmesiyle yazılan kitap da... Ama sonradan, söz konusu sözcüklerin anlamlarını kaybedecekleri biçimde, bu kullanım ortadan kalkarsa ya da ister kötücüllükten, isterse ona ihtiyaç kalmadığından, kitap bütünüyle ihmal edilirse, tıpkı kitap gibi, sözcükler de ne kullanılabilir olacaktır, ne de kutsal...”*³⁹⁵ Aynı şekilde Kutsal Kitap’ta mevcut tarihi anlatılar da Kutsal’ın göreceliğine dair bir vesika olma özelliği teşkil ederler.

Spinoza Kutsal’a ilişkin soruşturmasının ikinci veçhesini ise şu şekilde açıklar: *“... Musa ilk levhaları kırdığında, öfkeyle elinden bıraktığı ya da kırdığı şey Tanrı’nın sözü değildi. Musa yalnızca, Yahudiler’in Tanrı’ya itaat etme yükümlülüğünü üstlendikleri antlaşma orada yazılı olduğu için eskiden kutsal olan taşları yere bıraktı. Ama artık o taşların hiçbir kutsallığı yoktu. Çünkü Yahudileri buzağıya tapınarak, bu antlaşmayı geçersiz kılmışlardı. İkinci levhalar da, aynı nedenle, Antlaşma Sandığı’yla yok olabildi.”*³⁹⁶ Bu bakımdan özellikle de kaynağını teolojik temellerde bulan bir devlet içerisinde İnsani Buyruk Olan Yasa’ya bağlı olarak Kutsal’a ilişkin alanın da değişkenlik gösterebileceği açıklanır. Tam da bu nedenler üzerinden, Kutsal ve ona ilişkin düşünülen Hak kavramı varlık ve mevcudiyetini borçlu olduğu Siyasi Bütün tarafından belirlenmesi gereken olarak çıkar karşımıza. Ters bir durum; yani üstün güç ve hakkın tesis edildiği kurumun teolojik spekülasyonlara bağlı olarak bölünmesi anlamı taşır. Böylesi bir durum, siyasi bütün içerisinde yasa koyma ve

³⁹⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XII s.200

³⁹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XII. S.201

yorumlama yetkisini teokratik temellerde bırakacağından siyasi bütünü tamamen istikrarsızlaştırmak anlamına gelecektir.³⁹⁷

Bu bakımdan, kamunun bir alan olarak Hukuken ihdas edilmesi ve bütünüyle modern siyasi bütüne bırakılması ancak vahiy ve dinin içsel olan kısmı yani Spinoza'ya göre içerdiği gerçeklik ile dışsal olan kısmı (tarihsel olarak hem aynı toplumda farklı zamanlarda hem de farklı toplumlarda aynı zamanda farklı biçimlerde tezahür eden Hukuklar) üzerinden yapılacak bir ayırım ile şekillenebilir.³⁹⁸ Spinoza halkın esenliğini siyasi bütünün devamı açısından bir uyum ölçütü olarak konumlandırmak suretiyle aynı zamanda dinin kamusalılık ihdas eden hukuk kuralları oluşunu sağlayan eylemlerin düzenlenmesine ilişkin yönünün yani dindeki dışsal alanın siyasi bütün içerisinde tamamen üstün güç ve hakka sahip otoriteye bırakılmasının gerektiğini belirtir. Kısaca, kutsal işlerin idaresine ilişkin olarak düşünülen faaliyetleri kapsayan hak yalnızca üstün gücü kullananların otoritesine bağlıdır.³⁹⁹

Peki, modern siyasi bütün içerisinde üstün gücü kullananlar hangi anlamda din ve dine bağlılığın yorumcuları olabilir?⁴⁰⁰ Bu bakımdan Spinoza modern siyasi bütün sınırlarında bir düşünsel alanın içerisinde kalarak halkın esenliği ölçütünden hareketle, modern siyasi bütünün devamına ilişkin istikrar esasını bir arada düşünür. “*Tüm halkın esenliğiyle siyasi bütünün güvenliğinin gerektirdiği şeyi belirlemek ve gerekli olduğuna karar verdiği şeyi de emretmek üstün gücün görevidir.*”⁴⁰¹ Kısaca, dinin dışsal göstergesi olan her şey; kamusal yarar ile uyumluluk ölçütü üzerinden şekillenmelidir.⁴⁰² Bu vahye ilişkin temel ilkelerle de uyumluluk arz eder. “*Gerçekten de Tanrı buyruğu bizi (ayırım gözetmeden) herkese bağlılık göstermeye ve kimseye zarar vermemeye zorlar.*”⁴⁰³ İfade Özgürlüğü kavramı, Güç ve Hak kavramları ile birlikte düşünüldüğünde her bir

³⁹⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.272-4 arası

³⁹⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.273

³⁹⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.276

⁴⁰⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.276

⁴⁰¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.276

⁴⁰² Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.276

⁴⁰³ Bkz. T.T.P. Bölüm XIX s.276-77

tekil bireyin maddi var oluşuna dair, söz konusu maddi varoluşun, ne ise olması hâlini belirten bir yapı arz eder. Tam da bu nedenle, İfade Özgürlüğü'nün kapsam ve mahiyetinin de Güç ve Hak özdeşliğinin birlikte teşkil ettikleri alan üzerinden belirlendiğini söylemek mümkün olabilir.

2.3.3 Modern Siyasi Bütünde İfade Özgürlüğü: Kapsamı ve Siyasi Bütün Bakımından Sınırlılığı

Genel olarak bakıldığında, Spinoza düşüncesi içerisinde zihinde meydana gelen fikirler mahiyetleri bakımından hangi tür bilgiye tekabül etmiş olurlarsa olsunlar her bir bireyin belirli zaman ve mekândaki öznel konumunu işaret eder. Karşılaşmalardan müteşekkil toplum ve siyasi bütün içerisinde adlandırıldıkları hali ile de uyruk ya da yurttaşın nev'i şahsına münhasırlığına atıf yapan bir alan üzerinden, dolayısıyla da herkesin mevcut konumu ve öznelliği içerisinde, değerlendirilirler. Toplumu ve toplumda mevcut bulunan siyasi bütünü oluşturan karşılaşmalar üzerinden şekillenen her bir tekil bireyin nev'i şahsına münhasırlığı dolayısıyla sürekli olarak ürettiği ve icra ettiği fikirler, her birinde içkin bir gerçekliği haiz olarak düşünülmelidir. Etienne Balibar, her bir tekil bireyin mizacına ilişkin olanı, Türkçe çevirisinde Mizaç sözcüğü ile karşılanan Latince orijinal metinde yer alan Ingenium teriminin açıklamasını şu şekilde yapar. “İster barbar ya da medeni, isterse Hristiyan ya da “putperest” olsun, bütün toplumlarda ilahiyat, dindarlık ve ahlak, doğa, insanlık hali hakkında devamlı olarak karşıt fikirlerin ortaya çıktığını görürüz. Bunun böyle olmasının sebebi esas olarak insanların fikirlerinin imgelemlerinden gelmesi ve kaçınılmaz bir şekilde her bir kimsenin imgeleminin (oluşturduğu öyküler, dünyaya yüklediği imgeler) kendi “mizacına” dayanmasıdır. Ingenium (mizaç) denilince anlaşılacak olan şey, biçimi yaşamın ve karşılaşmaların tecrübesi ile şekillenmiş olan ve biricik bileşimi itibariyle hem zihne hem de bedenin tabiatına kaydedilmiş olandır.”⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ Bkz. Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset s.45-46

Çünkü Spinoza bakımından, özgürce yargıda bulunmanın kendisi ihtiva ettiği gerçeklik nedeniyle niteliği bakımından bir tür yeti olarak herkese ait olandır.⁴⁰⁵

Bir başka deyişle, “*Her insan tabiatın en üstün hakkı uyarınca düşüncelerinin efendisidir.*”⁴⁰⁶ Dolayısıyla da her bir tekil bireyin kendisine ait alan olarak zihin ve bedende, karşılaşmaların alanında, daimi ve zorunlu olarak ifade imkânı bulan fikirlerin düzeninden müteşekkil bir düşüncenin herhangi bir şekilde dışavurumu olan ifadenin tamamen ve yeknesak bir şekilde engellenmesi imkânsızlık arz eder. “...Bir insanın kafasının bütünüyle bir başkasının hakkına tâbi olması mümkün değildir. Kimse bir başkasına tabii hakkını yani her konuda özgürce akıl yürütme ve özgürce yargıda bulunma hakkını devredemez. Kimse böyle bir devre zorlanamaz da... Bu nedenle, kafalara karışmaya kalkışan bir siyasi bütünün şiddete başvurduğu düşünülür. Yine aynı nedenle, her insana doğru diye kabul etmesi ya da yanlış diye reddetmesi gereken şeyi ve Tanrı’ya tapınmak için hangi fikirleri benimseyeceğini buyurmak isteyen bir üstün yönetici, uyrukları ezip onların haklarını gasp ediyormuş gibi görünür.”⁴⁰⁷ Bir başka deyişle, “İnsanların mizaçları uyarınca düşünme, yargıda bulunma ve bu yargıları dile getirmelerinin asla engellenemeyecek oluşu, Spinoza’ya göre akıllaca bir tercihten öte ontolojik-antropolojik bir olgu, siyaseti düşünmede bir hareket noktasıdır: İnsanlar, tutkuların-duyguların yönlendirdiği varlıklar oldukları kadar, bununla bağlantılı ve aynı ölçüde zorunlu olarak düşününen varlıklardır aynı zamanda. Hatta tutkularıyla düşününen, en çok da tutkularını dillendiren varlıklar.”⁴⁰⁸ Söz konusu ölçüt, fikirlerin hangi tür bilgi türüne tekabül ederse etsin, gerçekliğinin soruşturulmasını değil, yalnızca fikir olarak ele alınmalarını içerir.

Yine de belirtmek gerekir ki, Spinoza düşüncesi içerisinde Güç ve Hak kavramları birbirleriyle özdeş olarak telakki edildiklerinden, *üstün gücü kullananların hakları güçleriyle belirlenir.*⁴⁰⁹ Spinoza’ya göre “bir insanın yargısı çeşitli yollarla ve

⁴⁰⁵ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.283

⁴⁰⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.284

⁴⁰⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XX. s.283

⁴⁰⁸ Bkz. Nahum, Alber Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı, Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.79

⁴⁰⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XX. s.284

*neredeyse inanılmaz ölçüde baskı altına alınabilir.”*⁴¹⁰ Dahası, herhangi bir kralın kendisiyle hemfikir olmayan bütün bir uyruğu düşman olarak görmesi ve ona göre eylemde bulunması da mümkündür. Ancak buradaki yaklaşım; siyasi bütünün ılımlılığına ve istikrarına yani devamına yönelik olarak; yararlılık ölçütü üzerinden şekillenir.⁴¹¹ Ayrıca Güç kavramının sınırlılığına ilişkin bir zorunluluk aynı zamanda İfade Özgürlüğü’nün ne için tamamen ortadan kaldırılamayacağına ilişkin bir neden olarak çıkar karşımıza. “*Üstün gücü kullananlar her konuda hak sahibi olsalar ve yasa ile dine bağlılığın yorumcusu sayılsalar bile, her şey hakkında mizaçlarına göre yargıya varmaktan ve aynı çerçevede, şu ya da bu duygunun etkisi altında kalmaktan insanları asla alıkoyamazlar.*”⁴¹²

Bu bakımdan, İfade Özgürlüğü ancak demokratik bir siyasi bütün içerisinde gerçekleşebilir.⁴¹³ Tam da din ve vahyin toplumsallığı gösterilmek suretiyle, her bir tekil bireyin kendisine bırakılan, içsel ve tecrübi alana ilişkin ilkelerin korunmasının esas alındığı yönetime konu bir yaklaşım benimsendiği için. Spinoza düşüncesi ve literatürü içerisinde çok tartışmalı konulardan biri olmakla birlikte,⁴¹⁴ Demokratik bir siyasi bütün en geniş anlamı ile evrensel insan birliği olarak tanımlanır.⁴¹⁵ Bu türden bir siyasi bütün içerisinde üstün güç hiçbir yasa ile

⁴¹⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XX. s.284

⁴¹¹ Spinoza söz konusu yaklaşımı şu şekilde özetler: “*Elbette, her konuda kendileriyle hemfikir olmayan herkesi düşman sayabilirler. Ama biz, burada neye hakları olduğunu değil, neyin yararlı olduğunu tartışıyoruz.*” Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.284

⁴¹² Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.284

⁴¹³ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.234 ve Bölüm XX s.291-292

⁴¹⁴ Söz konusu tartışmanın Demokrasi kavramsallaştırması etrafında Hukuk ve Hak ilişkisi ile Politik olan ile Politika ayrımı üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu bakımdan ilgili tartışmalara giriş mahiyetinde Bkz. Reyda Ergün Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı s.69 Yayınlanmamış Doktora Tezi s.200-242

⁴¹⁵ Söz gelimi Spinoza’daki Töz kavramsallaştırmasının bütün nicelik ölçütlerinden azade bir sonsuzluk olması ve içerisinde belirli ve sınırlı tekillikler barındırmasından ötürü, dahası söz konusu tekilliklerin daimi olarak deneyimledikleri, ifade ve icra ettikleri fikirler ve fiziki cisimlerin zorunluluklar uyarınca var oldukları ve özneliliklerinin böylelikle özerklik teşkil ettikleri düşünüldüğünde, Töz’ün işaret ettiği dinamik alan itibarıyla birlik ve çokluk fikrine alan açtığı söylenebilir. Bkz. Bkz. Ward, Lee Modern Democracy and The Theological Political Problem in Spinoza, Rousseau and Jefferson p. 47

bağlı değildir. Ancak herkes ona itaat borçludur. İtaatin nedeni herkesin kendisine iyi ve faydalı olanı aramasından ibarettir.⁴¹⁶

İfade Özgürlüğü'ne modern siyasi bütün içerisinde açılan alan ne şekilde belirlenebilir ve nasıl bir sınır teşkil eder? Söz konusu sorun Spinoza için devletin temellerine ilişkin bir tartışmayı beraberinde getirir. Bu bakımdan Spinoza için devlet her insanın var olma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden yaşama hakkını korumalıdır. Bir başka deyişle devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tekilliklerden bir tekillik olan insana dair, hem zihinsel hem de bedensel işlevlerin güvenliğinin tesis edilmesi ve korkudan kurtarılmasıdır söz konusu olan.⁴¹⁷ Bir başka deyişle iç ve dış, kolektif ve bireysel özgürlük bir tehdit olarak değil, güvenliğin önkoşulu olarak konumlandırılır.⁴¹⁸ Bu ise emri verenin değil tüm halkın esenliğinin üstün yasa olduğu bir devlet ve siyasi bütünde gerçekleşebilecektir. Özgürlük de ancak böylesi bir devlet içerisinde her bir yurttaşla ilişkin olarak anlam ihtiva eder.⁴¹⁹

Spinoza ifade özgürlüğüne modern siyasi bütün içerisinde yer açılmasını, modern siyasi bütüne söz konusu özgürlüğün tanınmasının, siyasi bütünün istikrarına yönelik olarak yarar sağlayacağı görüşü üzerinden savunur.⁴²⁰ Spinoza'ya göre söz konusu özgürlük her şeyden önce bilim ve sanatların gelişimi için önem taşır. Dahası bu türden disiplinler ancak yargılarında özgür olanlar ve peşin fikirli olmayanlar için bir anlam taşırlar. İfade özgürlüğüne alan açılması, söz konusu disiplinler düşünüldüğünde aynı zamanda bir zorunluluk olarak karşımıza çıkar. Bu aynı zamanda devletin yetki alanına dâhil olan bir yükümlülüktür de. *“Devlet için en güvenli şey, dine bağlılıkla dini yalnızca hak sever ve yardımsever uygulamalara indirgemek, üstün gücü kullananların kutsal ve dindışı sorunlar*

⁴¹⁶ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.236

⁴¹⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.285

⁴¹⁸ Bkz. Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset s.40

⁴¹⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XVI s.236

⁴²⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.287

*konusundaki hakkını sadece eylemleri göz önüne alarak düzenlemek, her insanı da istediğini düşünmek ve düşündüğünü söylemekte özgür bırakmaktır.”*⁴²¹

Spinoza’nın söz konusu yaklaşımı modern hukukun habercisi bir nitelik taşır; İfade Özgürlüğü’ne alan açılırken söz konusu sınır şu şekilde belirlenir; *“Düşünceler değil, eylemler kovuşturulmalıdır.”*⁴²² Söz konusu Yasa’nın sınırı bakımından, kişilerin kendilerini nev’i şahsına münhasır kılan fikirlerine ve tabi olarak kendi mizaçlarına göre konuşması ve düşüncelerini yaymaya çalışması bir sorun teşkil etmez. Esas sorun söylemin siyasi bütün içerisinde bir değişikliğe sebebiyet verecek bir otoriteye dayanması suretiyle eylemlilik teşkil etmesinde karşımıza çıkar.⁴²³ Spinoza’nın siyasi bütün içerisinde İfade Özgürlüğü’ne yer açarken aynı zamanda siyasi bütünü elinde bulunduran üstün güç ile yurttaşlar arasındaki ilişkiyi, İfade Özgürlüğü’nü bir tür meşruiyet aracı olarak kullanmak suretiyle sağladığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan İfade Özgürlüğü’nün araçsal veçhesinin ise bir tür denge unsuru olarak işlevsellik arz ettiğinden söz edilebilir.⁴²⁴ Spinoza bu bakımdan modern siyasi bütün içerisinde, siyasi bütünün istikrarından yana tavır alır. *“Her insan bu haktan ancak devlet içerisinde kendisine bir hak yaratmaya çalışmadığı ya da yürürlükteki yasalara karşı harekete geçme yetkisi çıkarmadığı müddetçe yararlanabilir.”*⁴²⁵

Spinoza literatürü içerisinde çok tartışmalı bir diğer nokta olmakla birlikte; söz konusu tutumun siyasi bütünün istikrarını esas almasından ötürü, devletin bekasını esas alan bir pespektifi işaret ettiğini söylemek yerinde olacaktır.⁴²⁶ Söz konusu

⁴²¹ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.292

⁴²² Bkz. T.T.P. Bölüm II. s.102

⁴²³ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.286

⁴²⁴ Spinoza söz konusu ilişkiyi şu şekilde kurar; *“Demek ki hiç kimse, üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, onların kararına karşı davranamaz. Ama tersine, her insan, en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinsin; kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun.”* Bkz. T.T.P. XX. Bölüm s.285-6

⁴²⁵ Bkz. T.T.P. s.291

⁴²⁶ Spinoza İfade Özgürlüğü’nün alanında yer alan bir takım söylemlerin işaret ettikleri pratiklerin siyasi bütün açısından bir tehdit oluşturabileceğinden söz eder. Bu bakımdan somut örnekler üzerinden hareket ettiği gerçeği karşımıza çıkar. *“Örneğin biri şunları düşünebilir: Üstün güç kendi hakkına dayanmamaktadır; hiç kimse verdiği sözü yerine getirmek zorunda değildir; her insan kendi iradesine göre yaşamalıdır.”* Bkz. T.T.P. s.287 Ancak ne olursa olsun söz konusu

tasavvur modern siyasi bütün olarak devletin, dinde her bir tekil bireyin ya da modern siyasi bütün düşünüldüğünde yurttaşın zihnine ilişkin olanı, dolayısıyla da dinde içsel olanı tanıyacak ve güvence altına alacak şekilde kendinden menkul bir Hukuk ihdas etmesi ile mümkün olabilir.

*“Her şeyi yasalarla belirlemek isteyen, kusurları düzeltmekten çok onların azmasına neden olacaktır. Çoğu zaman ortaya çıkabilecek zararı göze alarak, yasaklanması mümkün olmayan şeye zorunlu olarak izin verilmelidir.”*⁴²⁷ Dahası İfade özgürlüğü niteliği bakımından bir erdemdir. Niteliği itibariyle yasaklanması söz konusu olamaz.⁴²⁸ Spinoza’ya göre İfade Özgürlüğü hakkında çıkarılan ve İfade Özgürlüğü’nü kısıtlayıcı nitelikte olan Yasalar işaret ettikleri alan bakımından; yalnızca özgür mizaçlı insanlara ilişkin olma özelliği arz eder.⁴²⁹ Ancak her şeyden önce her bir tekil bireyin maddi gerçekliği olarak Güç ve Hak’kî düşünüldüğünde, bütün insanların önceden belirlenmiş bir yasal alana dair söylem ve pratiklere hapsedilmeleri imkânsızdır; bir başka deyişle, insanların önceden belirlenmiş sınırlar içinde konuşmaları kendi doğaları gereği söz konusu olamaz.⁴³⁰

Bir başka deyişle, her bir tekilliğe ilişkin düşünme yetisi; kişinin Güç, Arzu ve Eylemliliğini teşkil eden Conatus’a ve kişinin Hak’kına yani maddi varoluş gerçekliğine ilişkin olduğundan Hukuken ihdas edilmiş bir müeyyideye tamamen tâbi olması ve yasaklanması mümkün değildir. *“Buna göre insanların fikirlerinin tek bir dünya görüşüne indirgenebilmesi için sadece tamamen aynı şeyi istemeleri değil, aynı zamanda aynı deneyimi yaşamış olmaları ve birbirlerinden ayırt edilemez olarak birbirlerinin yerine geçebilmeleri gerekir. Bu ise kendi içerisinde*

söylemlerin eylemlere dönüştüğünde mi kovuşturulacağı yoksa önleyici bir tedbir olarak ifade özgürlüğünün kısıtlanmasına neden olacak cinsten tahdidi olarak sayılan örnekler mi oldukları tartışmalıdır. Belirtmek gerekir ki, devletin temelleri bizatihi ifade özgürlüğü dahası kendisini oluşturan tekil bireylerin huzur ile özdeşleştiriliyordu. Alber Nahum söz konusu tartışmayı şu şekilde ele alır; *“Evet, Spinoza, devletin gerçek amacının, yurttaşların doğal hakları çerçevesinde, güvenlik içerisinde ve özgürce yaşamaları olduğunu da söylüyordur; ama bu işlevin yerine getirilmesinin önkoşulu, devletin varkalmasıdır.”* Bkz. Nahum, Alber Spinoza’nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı, Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.80

⁴²⁷ Bkz. T.T.P. Bölüm XX. s.287

⁴²⁸ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.287

⁴²⁹ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.288

⁴³⁰ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.288

*çelişkili bir durumdur.*⁴³¹ Ayrıca bu türden Yasalar ihdas edilmeleri nedeni itibariyle de istikrarsızlık kaynağı olma özelliği arz eder. Daha önceden de belirtildiği gibi söz konusu Yasalar, kapsam ve mahiyetleri itibariyle özgür mizaçlı insanlara ilişkin olduklarından, ancak bu türden insanlara katlanamayan ve edindikleri çarpık otoriteyi hazır halk tabakaları, bir başka deyişle de bindirilmiş kıtalar üzerinden tatmin etmek isteyen kimselerin daha fazla güç gereksiniminden ortaya çıkarlar. Dahası, insanların en zor katlandıkları şey doğru saydıkları fikirlerin suç sayılmasıdır. Çünkü her bir insan kendi öznelliği gereği fikirlerinin değerli ve sağlıklı olduğuna inandığından, bu türden bir yasaya itaat etmeleri söz konusu olamaz.⁴³²

Ancak her şeye rağmen bu türden bir Yasa'nın ihdası, mahiyeti ve elbette ki yöneldiği alan itibariyle aynı zamanda bir tür itaatsizliğin ve direnişin nedenidir de; *“...Tam tersine, ifade özgürlüklerinin ellerinden ele alınması için ne denli uğraşılsa, onlar o denli direneceklerdir. Kuşkusuz bunlar, en yüce esenliğin bir kasa dolusu parayı seyretmekten ve yiyip içip göbek şişirmekten başka şey olmadığını sanan açgözlüler, dalkavuklar ve zayıf karakterli başka insanlar değil, diğerleri olacaktır: Aldıkları eğitimin, hal ve tavırlarındaki tutarlılığın ve erdemlerinin daha özgür kıldığı insanlar.*⁴³³ Tam da yukarıda belirtilen nedenlerden ötürü; insanların uyum içerisinde yönetilmelerinin önkoşulu olarak ifade özgürlüğüne modern siyasi bütün içerisinde alan açılmasının zorunluluğu karşımıza çıkar.⁴³⁴ Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme boyunca kat ettiği yaklaşımı, Kutsal Kitap tenkit geleneğinde edindiği yer ve dahası antropomorfik Tanrı fikrine getirdiği halen güncelliğini koruyan eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda, bir tür manifesto olma özelliği arz eder; söz konusu olan 17. yüzyıldan günümüze uzanan bir ifade özgürlüğü çağrısıdır.⁴³⁵

⁴³¹ Bkz. Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset s.46

⁴³² Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.288

⁴³³ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.288

⁴³⁴ Bkz. T.T.P. Bölüm XX s.290

§ SONUÇ

Spinoza'nın Teolojik Politik İnceleme'de karşımıza çıkan yaklaşımı şu şekilde özetlenebilir: yeni bir bilim olarak felsefeyi ve bu türden bir felsefenin mahiyeti dolayısıyla her bir tekillığe ilişkin öznellik arz eden, en genel anlamı ile zihinde yer alan fikirlerin tekabül ettikleri bilgi türlerine bakılmaksızın, düşüncüyü Kutsal Kitap'a dair spekülasyonlardan kurtarmak, tıpkı kendi felsefesini oluştururken izlediği yöntemi Kutsal Kitap'ı yorumlarken de ele alarak vahyin ne olduğunu göstermek ve böylece İfade Özgürlüğü'ne alan açarken, vahye ilişkin temel ilkeleri de modern siyasi bütün içerisinde İfade Özgürlüğü kapsamında ele almak.⁴³⁶

Spinoza'nın ifade özgürlüğüne yönelik olarak benimsediği yaklaşımın, günümüze uzanan veçhesini ne oluşturur? Bir başka deyişle ikili bir okuma ya da çift anlamlılık atfedilen metinlerinin güncelliğini sağlayan ne olabilir?⁴³⁷ Bu türden bir yaklaşım aynı zamanda Spinoza düşüncesinin meşruiyet araçları haricinde düşünülmesinin bir tür ön koşulu olarak karşımıza çıkar. Bir başka deyişle; Spinoza düşüncesi içerisinde belirli bir kerteriz noktasından hareketle, modern siyasi bütün tasavvurunu da açacak bir yaklaşımın nüvelerini yakalamak nasıl mümkün olabilir? Bu bakımdan Conatus kavramı ile Hak kavramı arasındaki ilişkiye geri dönülmesi yerinde bir yaklaşım olacaktır. Dahası, meşruiyet dışı bir

⁴³⁵ “Metnin kendisi, politik gücün premodern temellerine karşı, teolojinin ahlak üzerinden tahakkümüne karşı, monarşi üzerinden her türlü totaliter ve baskıcı rejime karşı bir mücadele aracıdır. Bu son karşıtlık, aynı zamanda, erken modernite eleştirisini de içinde barındırır. Spinoza'yı hâlâ güncel kılan bir biçimde...” Bkz. Ergün, Reyda Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı” T.T.P. s.17-18 “Spinoza'nın eleştirisinin kapsamına, elbette, modern kutsallık da girer. İfade özgürlüğünün devlet adına, millet adına, üstün çıkarlar adına bastırılması karşısında da bütün gücüyle direnir TTP'nin yazarı.” Bkz. Ergün, Reyda aynı bölüm içerisinde

⁴³⁶ Alber Nahum'un teoloj ve devletin temelleri açısından ifade özgürlüğünü ele alan yaklaşımı için bkz. Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.75-77 arası

⁴³⁷ Antonio Negri iki Spinozadan bahseder, bu metinlerini kat eden bir çift anlamlılıktır. “İki Spinoza da çağdaş kültürün içerisinde yer alır. İlki, Rönesans döneminin ürünü olan bilimsel devrim ve uygarlığın açığa çıkarttığı en üst bilinci ifade ederken, ikincisi geleceğin felsefesini kurar. İlki, kendi dönemindeki kültürel tarihin en üst ve en yaygın gelişiminin ürünüyken, ikincisi kriz ve devrim fikirlerinin geçişini ve tasarımını tamamlar. İlki kapitalist düzenin yazarıyken, ikincisi, belki de geleceğin kuruluşunun yazarıdır. İlki idealizmin en üst safhasını temsil ederken, ikincisi devrimci materyalizmin kuruluşuna ve onun güzelliğine iştirak eder. Fakat bu iki Spinoza aslında tek bir felsefedir; iki gerçek eğilim olmakla birlikte.” Bkz. Negri, Antonio Yaban Kuraldışılık s.49

Spinoza'ya dair yaklaşım da bu sayede kurulabilecek olandır. O halde bu bölümde üzerinde durulması gereken soru şu şekilde ele alınabilir.

Conatus kavramsallaştırması düşünüldüğünde herhangi bir meşruiyet ilişkisine dolayısıyla da verili bir Üstün Güç ve Hak'ka gönderme yapan toplumda mevcut ve toplum tarafından icra edilen aşkın siyasi araç ve odaklara dayanmadan Güç Hak ve İfade Özgürlüğü kavramları arasında bir ilişkiyi düşünmek nasıl mümkün olabilir? Bu ise demokrasi kavramsallaştırmasına dair bir sorun olma özelliği arz eder. Demokrasi kavramı, Üstün Güç'ün icra ettiği bir form olarak Hukuk'un haricinde ve Haklar ile aynı düşünsel alanda ele alındığı müddetçe İfade Özgürlüğü kavramının yeniden düşünülmesi de söz konusu olabilecektir. *“Spinoza’da, çok da uygun olmayan bir terminolojiyle bir tür temel haklar kavramsallaştırması bulunup bulunmadığı sorulursa, böyle bir sorunun cevabı, insanın tabiatı uyarınca başka türlü var olamayacağı her şeyin insanın temel hakkı olduğudur.”*⁴³⁸

İfade Özgürlüğü bu anlamı ile düşünüldüğünde herhangi bir soyut birey, kavram ya da pratiğin emsal teşkil etmediği karşılaşmalar üzerinden şekillenen bir demokrasi kavramıdır söz konusu olan. Tekilliklerin dolaşımından, etkileme-etkilenme ilişkisinden ibaret söz konusu tasavvuru Cemal Bali Akal ifade eder. *“...Spinoza ifade özgürlüğünün gerçek ama çarpıcı bedensel niteliğini ortaya koyarak hakkın nerede olduğunu gösteriyor. Tekil bedensel/zihinsel özerkliği ve onunla, onun çatısı altında, tüm hakların yeniden düşünülmesini sağlıyor... İletişim hakkının, bedenlerin ve düşüncelerin sınırsız dolaşımını, biri gerçekleşmezse ötekinden de söz edilemeyecek biçimde içeren bütünsel bir hak olduğunu doğruluyor. Böylece yepyeni bir anlam kazanan iletişimsel ifade özgürlüğü çerçevesinde, çağın görmezden gelinemeyecek gerçeğine, göçmenlik olgusuna yurttaşlığın sınırlamadığı bir yerden bakılmasını sağlıyor.”*⁴³⁹

⁴³⁸ Bkz. Ergün, Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı, s.235

⁴³⁹ Bkz. Akal, Cemal Bali Spinoza Günleri: “Spinoza ve Teolojik Politik İnceleme Hukukun Neresindeler” Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında s.3-4

Dolayısıyla, Hak kavramının en yalın haliyle, her bir tekil bireyin ne ise o olmasını işaret edecek şekilde, kurumlar ve Hukuk'un ötesinde verili bir alana hapsolmadan her türden egemenlik ve de meşruiyet arayışına gerek duyulmayacak bir şekilde tanımlanması bir başka özdeşliğin kurulmasına da imkân sağlar. Bu ise Hak ve İfade Özgürlüğü kavramları arasındaki özdeşliktir. Söz konusu özdeşliğin kurulması ya da Hak ve İfade Özgürlüğü arasındaki ilişki için zihin ve beden bütünselliğinin daha doğrusu her ikisinin birbirini mündemiç bir yapı arz etmesinin hatırlatılması yerinde olacaktır. Böylelikle yalnızca zihne ilişkin fikirler bir söylem alanı içerisinde yer almaz aynı şekilde beden ile birlikte eylemi de kapsayacak şekilde ele alınabilir.

Dahası, beden zihinle özdeşleştiği ölçüde kendi işlevine dair farklı görünüş biçimleri arz eder. Bir başka deyişle bedenin ifadeye dair eylem düzlemini içkin yapısından kaynaklı, bedenin kendi işleyiş tarzından; doğa yasalarından hareketle bulunabileceği eylemlilikler olarak karşımıza çıkar. *“...Açıktır ki, doğa hangi yüklem altında düşünülürse düşünülün, doğal düzen ya da olayların birbirleriyle bağlantısı tektir, dolayısıyla bizim bedenimizin etkin ve edilgin halleri doğal olarak zihnin etkin ve edilgin halleri ile kesişir.”*⁴⁴⁰

Dahası Spinoza'ya göre sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak bir bedenin nitelik itibarıyla neleri eyleme imkânına sahip olduğu muğlaktır.⁴⁴¹ Bu bakımdan tekil maddi varoluşun kendisinde sürdüğü müddetçe yalnızca kendisinde verili bir Hak kavramsallaştırması üzerinden tanımlanmasının yapılabilmesi için Deleuze'un Conatus ve belirlenim ilişkisini dair yorumunu zikretmek yerinde olacaktır. *“Sonlu kipin ifade edici değişimleri, yaşanan etkilenişlerin mekanik değişiminden ibaret değildir; ayrıca etkilenme kudretinin dinamik değişimlerine ve özün kendisinin metafizik değişimlerine de dayanmaktadır. Kip varoldukça, onun özü de şu ya da bu anda kendisine ait olan etkilenişler uyarınca değişmeye elverişlidir. Etik sorunun önemi de buradan gelir. Bir bedenin ne yapabileceğini bile bilmeyiz, der Spinoza. Yani: Ne hangi*

⁴⁴⁰ Bkz. Ethica III. Bölüm II. Önerme Not Kısmı s.202-203

⁴⁴¹ Bkz. Ethica III. Bölüm II. Önerme Not Kısmı s.202-203

etkilenişlere muktedir olduğumuzu, ne de gücümüzün nereye kadar gittiğini biliyoruz. Bunu önceden nasıl bilebiliriz? Varoluşumuzun başından itibaren edilgin etkilenişlerle doluyuzdur. Sonlu kitap öyle koşullarda doğar ki, önceden özünden ya da güç derecesinden koparılmıştır; yapıp edebileceklerinden, eyleme gücünden koparılmıştır. Eyleme gücünün özümüzün tek ifadesi ve etkilenme kudretimizin tek olumlaması olduğunu, akıl yürütmeye bilebiliriz. Ama bu bilgi soyut olarak kalır. Bu eyleme gücünün ne olduğunu ya da onu nasıl elde edebileceğimizi, ona nasıl kavuşacağımızı bilemeyiz. Şüphesiz ki etkin olmayı somut olarak denemediğimiz sürece de hiç bilemeyeceğizdir. Etika şu hatırlatmayla son bulur: İnsanların çoğu, ancak maruz kaldıkları zaman varolduklarını hissederler. Varoluşa ancak maruz kalarak kalanırlar; maruz kalmaktan çıkar çıkmaz, (cahil kişi) varolmaktan da çıkar.”⁴⁴² Söz konusu yaklaşım ister istemez Joë Bousquet’in “Yaralarım benden önce de vardı. Ben onları bedenimde taşımak için doğmuşum.” deyişini hatırlatır.

Bu bakımdan eyleme gücü Etik bir perspektiften değerlendirildiği gibi aynı zamanda Hak kavramsallaştırmasının, karşılaşmalar üzerinden belirlenen tekil var oluşların dışsal bir neden uyarınca bir tür engel ve yara üzerinden tecessüm ettiğini göstermesi dolayısıyla da önem taşır. Kısaca varlık içine doğduğu dış nedenler yani engeller dolayısıyla bir tür yara olarak tecessüm eder. Bu hâlini ise yani içine doğduğu upuygun olamayan fikirlerin düzenini kurtuluşu için dayanak olarak görür.

Böylelikle kurtuluşu için attığı her adım onun köleliğine açılır. Tam da bu nedenle Etik bir sorun olan iyi yaşama açılan teorik perspektif, dışsal nedenlerle sakatlanmış, inkıtâa uğramış, hastalanmış olan anlama yetisinin upuygun fikirlerin ve bir olumsuzluk olarak telakki edilen eylemliliğin arttırılması üzerinden şekillenir.⁴⁴³ Bir başka deyişle edilgin duyguların hışmına uğrayan insan hem

⁴⁴² Bkz. Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi s.224-225

⁴⁴³ “Filozofun pedagojik misyonu da, zihinsel güçlerin yeniden diriltilebileceği bir aralık, önyargılar ve karışık inançlar yığını içerisinde bir boşluk yaratabilmektir. Bu boşlukta zihin filozofun dikte ettiği doğruları değil, kendisini, kendi gücünü görebilecek, kuvvetlerini yeniden toplayabilecek ve onları etkin bir şekilde yeniden kullanarak sıhhatine kavuşabilecektir.” Bkz.

kendi içerisinde hem de diğer tekil bireylerle istikrarsız ve tutarsız bir birliktelik kurabilir.⁴⁴⁴ Ancak anlama yeteneğinin arttırılması yani zihinde sahih fikirlerin türetilmesi, her bir tekil birey arasında bir çeşit ahenk tesis edilmesini sağlamakla kalmaz, zihnin sıhhati aynı zamanda eylemlilik ve etkinlik üzerinden bir birliktelik kurulmasını sağlayıcı bir neden arz eder.⁴⁴⁵ Dolayısıyla da her bir tekil bireyin maddi varoluşunda verili Hak kavramının “*insanların kendileri için istedikleri iyiyi başkaları için de istemeleri*”⁴⁴⁶ ve “*kendileri için istemediklerini de başkaları için de istemedikleri*”⁴⁴⁷ bir erdem arayışına aralandığından söz edilebilir.

Dolayısıyla, erdemin kendisi için istenen bir iyiye⁴⁴⁸ yönelik bir anlam ihtiva ettiği ve eylemliliğin alanında vukuu bulduğu düşünüldüğünde, anlama yeteneği üzerinden şekillenen ve sonsuzluk sevgisine açılan karşılaşmalardan⁴⁴⁹, dahası karşılaşmaların iyileştirici veçhesinden bahsetmek de mümkün olacaktır. Tam da bu suretle Hak aynı zamanda Etik ve Demokratik bir toplumsallık tasavvuruna imkân sağlar. Karşılaşmaların alanı itibariyle biraradalık sağlayıcı işlevi ve anlama yeteneğine dayalı olarak eylemliliği arttırıcı imkânı olduğu ve bunun da herkeste için ve ortak olduğu bir deneyim ve ifade üzerinden şekillendiği için.

Canaslan, Eylem Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme İçerisinde s.20,23 ve 29

⁴⁴⁴ Bkz. Ethica Bölüm IV. XXXII. Önerme s.348

⁴⁴⁵ Bkz. Bölüm IV. XXXV. Önerme ve Kanıtlama Kısım ile I ve II. Not Kısımları 351-154 arası

⁴⁴⁶ Bkz. Ethica Bölüm IV. XXXVII. Önerme s.355

⁴⁴⁷ Bkz. Ethica IV. Bölüm XVIII. Önerme ve Not Kısım s.336

⁴⁴⁸ Bkz. Ethica IV. Bölüm XVIII. Önerme ve Not Kısım s.335

⁴⁴⁹ “Öyleyse herkes, kendisi için gerçekten en yararlı olan şeyi ararken, insana en yararlı olan şeyi de aramaktadır. Böylece karşılaşmaları örgütleme çabası öncelikle birbirleriyle bileşen ilişkiler altında insan toplulukları oluşturma çabasıdır.” Bkz. Spinoza ve İfade Problemi s.261

Bu bakımdan maddi var oluş gerçeklğini işaret eden her şeyin Hak kapsamında ele alınması söz konusu olabilir. İfade Özgürlüğü ve Hak ilişkisi de Spinoza ontolojisinde zihin yani fikir ve söylemler ile beden yani eylem ve pratiklerin, çokluğu işaret eden bir silsile ve düzene açıldıkları düşünüldüğünde, karşılaşmalardan ve daimi dolaşımdan müteşekkil, zihnin - bedeninin gücünü dolayısıyla da varlığın sıhhatini arttıran bir birliktelik arz etmeleri ihtimal dâhilindedir. Kısaca, var oluş insan için zincir olduğu kadar kanattır da. Yeter ki, zorunlulukların ve bu suretle de güçten düşmeye neden olanın farkına varılabilsin.

KAYNAKÇA

MATBU VE MATBU OLMAYAN KİTAPLAR

Birincil Literatür: Spinoza'nın Telif Eserleri

Spinoza, Benedictus Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme Çev. Ayhan, Emine Ekim 2015 Dost Kitabevi Yayınları

Spinoza, Benedictus Complete Works İngilizce'ye Çev. Shirley, Samuel Hackett Publishing Company 2002

Spinoza, Benedictus Ethica Çev. Dürüşken, Çiğdem Aralık 2014 Alfa Yayınları

Spinoza, Benedictus Etika : Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Çev. Ülken, Hilmi Ziya Dost Kitabevi Yayınları 2004 ve 1965 Baskıları

Spinoza, Benedictus Politik İnceleme Çev. Erşen Murat Dost Kitabevi Yayınları 2015

Spinoza, Benedictus Teolojik Politik İnceleme Çev. Akal, Cemal Bâli & Ergün, Reyda Dost Kitabevi Yayınları Ocak 2016

Spinoza, Benedictus Theological Political Treatise Translated By Israel, Jonathan & Silverthorne, Michael Cambridge University Press 2007

Spinoza, Benedictus Törebilim Çev. Yardımlı, Aziz İdea Yayınevi 1996 İstanbul

İkincil Literatür: Spinoza Üzerine Telif Eserler

Akal, Cemal Bâli Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza, Dost Yayınları, 2004

Haz. Akal, Cemal Bâli Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında, Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009

Akal, Cemal Bâli Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla Dost Yayınları 2004

Haz. Ateşoğlu, Güçlü & Canaslan, Eylem Spinoza İle Karşılaşmalar Ayrıntı Yayınları Aralık 2015

Balibar, Etienne Spinoza ve Siyaset Çev. Soyarslan, Sanem Otonom Yayıncılık, Temmuz 2016

Deleuze, Gilles Spinoza ve İfade Problemi Çev. Nahum, Alber Norgunk Ocak 2013

Deleuze, Gilles Spinoza Üzerine On Bir Ders Çev. Baker, Ulus Öteki Yayınevi, Ocak 2000

Deleuze, Gilles Spinoza: Pratik Felsefe Çev. Baker, Ulus Norgunk 2005

Ergün Reyda & Akal, Cemal Bâli Spinoza Günleri 2: Yeni Dünyadan Eski Dünyaya İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Ekim 2011

Ergün, Reyda Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2011

Huizinga, J.H. Dutch Civilisation In The Seventeenth Century İngilizce'ye Çev. Pomerans, Arnold J. Frederick Ungar Publishing Co. New York 1968

Hünler, Solmaz Zelyüt Spinoza Paradigma Yay. İstanbul Mart 2003

Negri, Antonio Spinoza: Yaban Kuraldışılık Çev. Canaslan, Eylem Otonom Yayıncılık, Ağustos 2005

Scruton, Roger Spinoza Çev. Gür, Hakan Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2007

Spinoza's Theological - Political Treatise: Critical Guide, Ed. Melamed, Y. Yitzhak and Rosenthal, A. Michael Cambridge University Press 2010 Strauss, Leo Spinoza's Critique Of Religion, Shocken Books Newyork 1965

Ward, Lee Modern Democracy and The Theological Political Problem In Spinoza, Rousseau and Jefferson Palgrave MacMillan 2014

MATBU VE MATBU OLMAYAN MAKALE, SÖYLEŞİ VE TANITIM YAZILARI

Akal, Cemal Bâli “Spinoza ve Teolojik-Politik İnceleme Hukukun Neresindeler?”, Spinoza Günleri: Teolojik Politik İnceleme Etrafında 2009

Akal, Cemal Bâli Hak Kuramının Doğuşu: Spinoza'da Tutkular Üstüne İnşa Edilen Haklar Toplum ve Bilim Sayı.87 Sayfa.65 - 79.207 ss. 2001

Armaner, Türker “Spinoza’da Doğal Hak ya da Aklın Doğası”, Spinoza Günleri: Teolojik- Politik İnceleme Etrafında Haz. Akal, Cemal Bali İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009

Sunuş: Anlama Yetisini Düzeltmek, Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme İçerisinde, Çev. Emine, Ayhan, Dost Kitabevi 2015

Eksen Çankaya, Gaye Spinoza'da Fortitudo ve Barış Üzerine s.149 Spinoza ile Karşılaşmalar, Derleyenler: Ateşoğlu Güçlü & Canaslan, Eylem Ayrıntı Yayınları Kasım 2015

Ergün, Reyda “Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, Teolojik-Politik İnceleme Çev. Akal, Cemal Bali & Ergün, Reyda Dost Kitabevi Yayınları 2016

Nahum, Alber Spinoza, İsa ve Yeni Ahit s.266 Spinoza ile Karşılaşmalar, Derleyenler: Ateşoğlu Güçlü & Canaslan, Eylem Ayrıntı Yayınları Kasım 2015

Nahum, Alber Spinoza'nın Kutsal Kitap Tefsir Kuramı Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında Haz. Akal, Cemal Bali İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009

Rice, C. Lee Revue Internationale de Philosophie Vol. 31, No. 119/120 (1/2), SPINOZA (1632-1677) (1977), pp. 101-116 1977

Taburoğlu, Özgür “Yavaşlık Felsefesi” Online Birikim Dergisi 16 Ocak 2017

Eriřim İçin:<http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/8115/yavaslik-felsefesi#.WZbyXChJZdg>

Zelyüt, Solmaz Spinoza'nın TTP Okuması Spinoza Günleri: Teolojik- Politik İnceleme Etrafında Haz. Akal, Cemal Bali İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ekim 2009