

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

SPİNOZA VE MACHİAVELLİ'DE
SİYASETİN SEKÜLERLEŞMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan:
Yasin PARLAR

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK

Ankara - 2013

T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

SPİNOZA VE MACHİAVELLİ'DE
SİYASETİN SEKÜLERLEŞMESİ

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan:

Yasin Parlar

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak

Ankara - 2013

ONAY

Yasin PARLAR tarafından hazırlanan "Spinoza ve Machiavelli'de Siyasetin Sekülerleşmesi" başlıklı bu çalışma, 18/ 07 / 2013 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda (oybirliği/oyçokluğu) ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Felsefe Anabilim dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

[İmza]

Prof. Dr. Kazım Sarıkavak (Başkan)

[İmza]

Prof. Dr. Nurten Gökalp (Üye)

[İmza]

Yrd. Doç. Dr. Beyhan Zabun (Üye)

ÖZET

PARLAR, Yasin. Spinoza ve Machiavelli’de Siyasetin Sekülerleşmesi, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.

Bu çalışmanın amacı; siyasetin sekülerleşmesi sürecinde Machiavelli ve Spinoza’nın etkilerini ele almaktır. Bu bağlamda bu iki düşünürün siyaset felsefeleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Çalışma kapsamında Machiavelli ve Spinoza’nın eserleri ile bu iki düşünür üzerine kaleme alınmış Türkçe ve İngilizce kitap, makale gibi ikinci el kaynaklardan faydalanılmıştır.

Çalışmada iki düşünürün de dinî kurumlar ile din adamlarının otoritelerini sorgulamalarına, dinin siyaset üzerindeki tahakkümüne son verme çabalarına ve siyasî iktidarın din de dâhil olmak üzere kurumlar üstü bir pozisyonda olması gerektiği yönündeki düşüncelerine yer verilmiştir. Machiavelli ve Spinoza’nın düşünceleri ekseninde de siyasetin seküler (dünyevi) bir olgu olduğu ve kurallarının aşkınsal buyruklar çerçevesinde değil, seküler (dünyevi) gerçeklikler ve gereklilikler dikkate alınarak oluşturulması gerektiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Sözcükler

1. Sekülerleşme (dünyevileşme)
2. Machiavelli
3. Spinoza
4. Siyaset felsefesi
5. Modern siyaset

ABSTRACT

PARLAR, Yasin. The Secularisation of Politics within Spinoza and Machiavelli , Master Thesis, Ankara, 2013.

The purpose of this study is to argue the impacts of Machiavelli and Spinoza during the secularization of the politics. In this regard, the philosophy of politics of these two thinkers has been analyzed meticulously. Within the context of the study, we benefited from the works of Machiavelli and Spinoza and from the Turkish- English secondary sources that are written on these two thinkers such as books, articles etc.

We placed the two thinkers' interrogations of religious institutes and the authority of clerics, their endeavours for putting an end on the domination of religion over politics, and their ideas that the administration is to be supra-institutional position including religion. It is concluded that - within the context of the thoughts of Machiavelli and Spinoza - politics is a secular (mundane) phenomenon and so its rules must be constituted not with the context of the transcendental orders but according to the secular (mundane) facts and necessities.

Key Words

- 1.Secularization (Mundanity)
- 2.Machiavelli
- 3.Spinoza
- 4.The Philosophy of Politics
- 5.Modern Politics

ÖNSÖZ

Kendilerinden sonraki düşünürler üzerinde olumlu ve olumsuz manada çok derin izler bırakmayı başarmış iki isim olarak Machiavelli ve Spinoza, düşünce tarihinin içinde önemli bir yer edinmiştir. Her iki düşünürün çalışmaları günümüze kadar farklı açılardan incelenmiş ve hakkında çokça yazılıp çizilmiş olmasına rağmen onlara dair açıklığa kavuşturulamamış kısımlar, eksik ve hatta yanlış sayılabilecek hükümler söz konusudur. İşte bu gerçek dikkate alındığında Machiavelli ve Spinoza'nın siyaset hakkındaki görüşlerini yeni bir bakış açısıyla değerlendirmek elzem olmuştur. Onların siyasete yaklaşımlarındaki benzerlikler de bu bakış açısına zemin oluşturmaktadır. Bu benzerliklerin dayanak noktası ise Machiavelli ile başladığı düşünülen modern siyaset geleneği içerisinde Spinoza'nın da yer almış olmasıdır.

Bu bağlamda hem Machiavelli hem de Spinoza siyasetin teorik olmaktan çok pratik bir iş olduğunu vurgulamış; klasik anlayışın yaptığı gibi tamamıyla idealize edilmiş bir insan anlayışından hareketle reel politik düzlemde hiçbir işlerliği olmayan teoriler üretmekten ziyade, deneyimi rehber olarak var olan siyasi problemlere gerçekçi çözümler arama yoluna gitmiştir. Bu çözüm arama sürecinde, yine klasik anlayıştan farklı olarak, ahlaki kaygıları ön planda tutmak yerine iktidarı elde tutma ve halk arasındaki düzeni, birliği sağlama gibi problemleri temele almışlardır. Bu yaklaşımla birlikte de klasik anlayıştan büyük ölçüde bir kopuş gerçekleşmiş olmaktadır. Artık siyaset adamında aranan ahlaki birtakım ilkelere sıkı sıkıya bağlı erdemli bir şahsiyet olması değil; siyasetin işleyişini, yapısını ve dinamiklerini çok iyi bilen, halkın huzur ve barış içinde yaşamasını sağlayabilecek bir karaktere sahip olmasıdır. Çalışma kapsamında da klasik siyasetten kopuş, siyasete ve siyaset adamına bakış açısındaki farklılaşma ve siyasetin sekülerleşmesi bu iki düşünürün eserleri ve düşünceleri üzerinden ortaya konulacaktır.

Tez hazırlanırken giriş bölümünde Spinoza ve Machiavelli'nin modern siyaset felsefesindeki önemlerinden bahsedilmiş ve bu iki düşünürün siyaset

hakkındaki görüşlerinin hangi bağlamda seküler bir teori olarak okunabileceğine değinilmiştir. İlk bölümde siyasetin tanımı ve genel olarak siyasete dair kısa bir açıklama yapılmıştır. Ayrıca yine bu bölümde sekülerleşmenin kavramsal anlamı ve tarihsel gelişimi üzerinde durulmuştur. II. bölümde Machiavelli'nin hayatı, eserleri ve siyaset hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. III. bölüm ise Spinoza'ya ayrılmış ve Spinoza'nın genel felsefesine dair açıklamalar yapıldıktan sonra alt başlıklar halinde siyasete bakış açısı değerlendirilmiştir. Machiavelli ve Spinoza'nın siyaset hakkındaki düşüncelerinin karşılaştırıldığı ve siyasetin sekülerleşmesine yaptıkları katkıların değerlendirildiği sonuç bölümü ile tez tamamlanmıştır.

Çalışma süresince engin bilgi ve tecrübeleriyle yardımlarını benden hiç esirgemeyen tez danışmanım ve çok değerli hocam Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK'a, değerlendirmeleriyle tezime katkıda bulunan Prof. Dr. Nurten GÖKALP'e ve Öğr. Gör. Dr. Ceyhun Akın CENGİZ'e teşekkürü bir borç bilirim.

Yasin PARLAR
ANKARA - 2013

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
İÇİNDEKİLER	iii
KISALTMALAR	v
GİRİŞ	1
I. SİYASETİN TANIMI VE SEKÜLERLEŞME	4
A. Siyasetin Tanımı	4
B. Sekülerleşme	8
1. Sekülerleşmenin Kavramsal İncelenmesi	8
2. Tarihsel Süreç İçerisinde Sekülerleşme	10
II. NİCCOLA MACHİAVELLİ	20
A. Hayatı ve Eserleri	20
B. Machiavelli'nin Amacı ve Yöntemi	24
C. Machiavelli'de Kilise Merkezli Devletten 'Ulus-Devlet'e Geçiş	26
D. Machiavelli Düşüncesinde Yönetici (Seküler Prens)	35
E. İnsan Anlayışı	41
F. Yönetim Tarzları	46
G. Machiavelli'nin Sekülerizmi Doğrultusunda Dinin ve Ahlakın Siyasetin (İktidarın) Güdümüne Verilmesi	52
H. Talih (Fortuna) ve Erdem (Virtu)*	60
III. BENEDİCTUS (BARUCH) SPİNOZA	67
A. Hayatı ve Eserleri	67
B. Tanrı Anlayışı	70
C. Özgürlük, Ereksellik ve Nedensellik	74
D. İnsan Anlayışı	80

E. İyi ve Kötü Kavramları	90
F. Sekülerizm Bağlamında Spinoza'nın Yaşam Felsefesi	96
G. Din Anlayışı ve Sekülerizmi	101
H. Doğal Durum ve Toplumsallık	129
İ. Egemen Güç.....	137
K. Yönetim Biçimleri	146
1. Monarşi.....	150
2. Aristokrasi.....	155
3. Demokrasi.....	159
SONUÇ	163
KAYNAKÇA.....	170

KISALTMALAR

a.g.e.: adı geçen eser

a.g.m.: adı geçen makale

bkz. : bakınız

çev : çeviren

der : derleyen

diğ.: diğerleri

hızr : hazırlayan

s.: sayfa

vb. : ve benzeri

Kitaplar

TP.: Tractatus Politicus

TTP.: Tractatus Theologico-Politicus

GİRİŞ

Allan Megill, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida gibi Batı Felsefesinin dört büyük ismini anlattığı *Aşırılığın Peygamberleri* adlı eserinin sunuş bölümünde Batı tarihinde birkaç düşünürün aşkın ve zorlayıcı kültürel vizyonlar ortaya koymuş olduklarından bahseder.¹ Bununla anlatmak istediği kimi filozofların ortaya koydukları düşüncelerle kendilerinden önceki düşünce geleneğini aşmayı başaramamış ve kendilerinden sonra gelen düşünürleri de kendi çizdikleri sınırlarla düşünmeye zorlayabilmiş olmaları gerçeğidir. Söz konusu siyaset olduğunda ise hiç kuşkusuz bu isimlerin başında Machiavelli gelmektedir. Machiavelli siyasete ilişkin ortaya koymuş olduğu radikal düşüncelerle klasik gelenekten ayrılmış ve modern siyasi geleneğin kurucusu olmayı başaramamış bir düşünürdür.

Spinoza da felsefi bağlamda kendinden sonra gelmiş birçok düşünür üzerinde etki bırakmış çok önemli bir filozoftur. Siyasi düşünce bazında onu Machiavelli'ye yaklaştıran ise, Spinoza'nın da Machiavelli'nin başlatmış olduğu modern siyasi gelenek içerisinde yer almış olmasıdır. Modern siyasi geleneği klasik gelenekten ayıran temel nokta ise, modern gelenekte ütöpik tasarımlara ya da idealize edilmiş siyasi düşüncelere yer verilmemesidir. Bu açıdan bakıldığında hem Machiavelli hem de Spinoza siyasete ilişkin fikir ortaya koyarken bu fikirlerin gerçekte uygulanması mümkün olmayan fikirler olmamasına çok dikkat etmiştir. Bu iki düşünür de siyasetin bu dünyaya ait bir olgu olduğu gerçeğini bilerek, onun kendine has birtakım kuralları olduğunu vurgulamış ve siyasetin ahlaktan ayrı bir disiplin olarak var olması gerektiğini iddia etmiştir.

Modern anlayışla birlikte artık siyasette öncelikli amaç başarılı olmak olmuştur. Buna göre siyaset bu dünyaya ait bir olgudur ve onu idare etme işi herhangi bir dini kurum ya da şahsa değil dünyevi iktidara verilmelidir.

¹ Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998, s. 25.

Böylelikle, çalışmanın ilerleyen kısımlarında da gösterileceği gibi, her iki düşünür de siyasi arenada din adamlarının ya da dini kurumların değil, dünyevi iktidarların söz sahibi olması gerektiğini söyleyerek seküler teoriyle uyumlu düşünceler ileri sürmüş olmuşturlar. Onların siyasi arenada dini otoritenin değil dünyevi otoritenin egemen olması gerektiğini düşünmelerinin bir diğer sebebi de kilise ya da din adamlarının insanların ilgisini bu dünyadan uzaklaştırarak bu ilgiyi bu dünya dışındaki ya da bundan sonraki bir hayata yoğunlaştırmış olmasıdır. Kilisenin ya da din adamlarının bu tutumu yüzyıllar boyu insanların bu dünyaya ilgisiz kalmalarına sebep olmuş, onları bu dünyada mutlu, başarılı olmanın yollarını aramaktan alıkoyarak pasifize etmiştir.

Spinoza ve Machiavelli dinlerin insanı pasifliğe iten, onu eylemekten alıkoyan tüm öğretileriyle kıyasıya savaşıma yoluna gitmiş; insanı bu dünyayı yaşamaya, mutluluğu bu dünyada aramaya ve bu dünyadaki başarı için mücadele etmeye, yani *eylemeye* çağırmıştır.

Siyasî arena söz konusu olduğunda ise bu *eylemenin* bazı dinî ya da ahlakî ilkeler doğrultusunda değil, tamamıyla dünyevi başarıyı getirecek şekilde ortaya koyulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Böylece her iki düşünür de insanın ilgisini bu dünyaya çekerek, onun *bu dünyaya ait* bir varlık olduğunu iddia etmişlerdir. Bu dünyaya ait olma, insanın bu dünyaya olan ilgisinin artması sekülerleşme teorisinin en önemli kavramlarından birisidir. Onları seküler teoriye yaklaştıran bir nokta da işte bu merkez kavrama vermiş oldukları önem de yatmaktadır.

Netice itibarıyla Spinoza ve Machiavelli'nin siyasetin ahlaktan ayrı bir alan olduğunu ve onun dünyevi kurallar çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğini söylemeleri, bu dünyaya içkin bir siyasi teori ortaya koymaya çalışmaları ve birtakım aşkınsal değerler uğruna bu dünya yaşamının göz ardı edilmemesi gerektiğini ifade etmeleri; günümüzde *dünyevileşme* olarak kabul edilen *sekülerleşme* teorisine giden yoldaki temel taşların bu iki düşünürce döşendiklerinin iddia edilmesini olanaklı kılmaktadır. Bu iddiayı daha ayrıntılı

olarak ortaya koymak amacıyla da tezin ilerleyen bölümlerinde her iki düşünürün hayatları, eserleri ve düşünceleri etraflıca ele alınacaktır.

I. SİYASETİN TANIMI VE SEKÜLERLEŞME

A. Siyasetin Tanımı

Siyaset söz konusu edildiğinde öncelikle söylenmesi gereken siyasetin konusunun çok geniş ve bu sebeple de ortak bir tanımının yapılmasının neredeyse imkânsız olduğudur. Hatta bu kavram hakkında, görüş bildiren yazar sayısı kadar tanıma ulaşmak mümkündür.

Siyaset kavramı Arapça kökenli bir kavram olup Arapçaya, Grekçedeki politika kavramının karşılığı olarak geçmiş ve kelime anlamı olarak idare etmek, işleri düzene koymak gibi anlamlara gelmektedir. Ancak siyaset kavramının Arapçada devlet işleri anlamında kullanılmasının asıl sebeplerinden biri olarak, bu kelimenin Araplara Eski Mısırlılardan geçmiş olabileceğini iddia eden bir düşünce de vardır. Nitekim bu terim, Eski Mısırlılarda, devlet yönetimi ile ilgili bir kavram olarak kullanılmıştır.² Bu idare etme ya da yönetme kavramıyla ifade edilmek istenen daha çok, insanların hayatını düzene koymak ve onların refahını arttırmak iddiasıdır. Bu açıdan bakıldığında siyaset için, insanların refahını artırmak için var olan bir yönetme sanatıdır yorumu yapılabilir. *“Siyaset bir bilim değil; bir sanattır.”³ Buradaki sanat, hükümet etme sanatıdır, müşterek kararların alınması ve uygulanması yoluyla toplum içinde kontrol uygulamasıdır. Muhtemelen bu politika terimin Antik Yunan’da orijinal anlamından geliştirilen klasik tanımıdır.*⁴ Shorter Oxford English Dictionary, bu hükümet etme kavramının yanına bilim kelimesini de koyarak politikayı, bir bilim ve hükümet etme sanatı; bir devletin biçimini, örgütlenmesini ve yönetimini ya da bir kısmını

² Mehmet Çoban, *Zamanı Anlatan Bir Ebru Kültür Toplum ve Kişilik*, <http://www.mehmetcoban.com.tr/KULTURKITAB.pdf>, 25/06/2013, s. 26.

*Bunu Şansölye(Başbakan) Bismarck’ın Alman Parlamentosunda söylediği ifade edilir. Bu bilgi için bkz. Andrew Heywood, *Politics*, second edition, palgrave foundations, New York, 2002, s. 3.

³ Andrew Heywood, a.g.e., New York, 2002, s. 3.

⁴ Stephen d. Tansey, *Politics, the basics*, third edition, New York, 2004, s. 4.

ele alan ve onun diğer devletlerle ilişkisini düzenleyen bilim olarak tanımlamıştır.⁵

Bunlardan başka politika kavramını açıklarken sıklıkla başvurulan tanım, H. Lasswell'in 1936'da yaptığı *"kimin, neyi, ne zaman, nasıl elde ettiği"*⁶ şeklindeki ifadesi olmuştur. Bu tanımın verilen diğer tanımlardan farklı bir zemin üzerine oturtulmuş olduğu görülmektedir. Şimdiye kadar politika ister bir bilim ister bir sanat olarak tanımlanmış olsun, tanımın içerisinde politikanın bir idare etme işi olduğu vurgulanmıştır. Laswell ise bu tanımla ile politikanın kazanılan bir kavram olması gerçeğini ön plâna çıkarmıştır. Politika elde edilen bir şey olarak tanımlandığında, akıllara onun için yapılan mücadeleleri getirmektedir. Onun nasıl ve ne zaman elde edildiği soruları ise politika yöntemini ve bir anlamda onun meşruiyetini gündeme getirmektedir. Bu açıdan yapılacak bir değerlendirme ile de politika, bir şeyi elde etme adına belirli yöntemlerle girilen mücadele olarak görülebilir. Ayrıca bu husus onun çatışmacı doğasını da açığa vurur. Politika toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, bir mücadele ve bir kavgadır. İnsanlar yaradılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından değişik fikirlere ve değişik çıkarlara sahiptirler. Aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma politikanın temelini oluşturur. Bir bakıma çatışmanın asıl konusu toplumdaki değerlerin paylaşılmasıdır denebilir. Çatışmanın hedefi ise, iktidarın ele geçirilmesidir.⁷

Bu noktada karşımıza çıkan soru ise şudur: Politikanın insan doğası üzerinden gidilerek hedefinde iktidarı ele geçirme eğiliminin olduğu bir çatışma şeklinde tanımlanmasıyla doğru ve yeterli bir politika tanımı yapılmış olur mu? Bu politika tanımına karşı ortaya konulan yorumlar dikkate alındığında bu şekilde bir tanımın tek yönlü olduğu söylenebilir. Nitekim karşıt görüşteki düşünürlere göre *"politikanın amacı her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı ve insanların 'ortak iyiliğini'*

⁵ A.g.e, s. 4.

⁶ A.g.e., s. 4.

⁷ Münci Kapani, Politika Bilimine Giriş, Bilgi Yayınevi, 16. Basım, Ankara, 2004, s. 17.

*gerçekleştirmektedir. İdealist ve bir bakıma ütöpk diyebileceğimiz bu ikinci anlayış tarzına bakılırsa, politika herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabasından başka bir şey değildir.”*⁸Bu görüş de yine sadece politikanın bir yönüne vurgu yapmaktadır ve bu yönüyle olanı değil de olması gerekeni belirtiyor gibidir. Ancak reel düzlemde bu anlayışın tam anlamıyla gerçeği yansıttığını söylemek güçtür. Bir yanda politikanın iktidarı ele geçirmek için yapılan bir çatışma olduğu görüşü, bir yanda da politikanın ideal bir düzen oluşturma amacıyla girişilen herkesin yararına olan bir etkinlik olduğu görüşü gerçekliğin tek bir yönüne vurgu yapmaları sebebiyle bir senteze gidilme ihtiyacını doğurmuştur.

Buna göre, politika gerçekte hem bir çatışma ve iktidar kavgasıdır, hem de -hiç değilse bir ölçüde- toplumun bütün üyelerinin yararına olabilecek bir düzen yaratma aracıdır. Bunlardan yalnız birisi üzerinde duranlar, ellerindeki büyölteci politikanın yalnız bir yüzü üzerine tutmaktadırlar. Birinci görüş iktidar kavgasını sadece “post kapma” ve “ganimet paylaşma” çerçevesi içinde değerlendirirken her zaman için geçerli olmayan fazla karamsar bir genellemeye gitmektedir. Buna karşılık ikinci görüşün ise “olan”ı değil, daha çok “olması gerekeni” belirtmekte olduğu ve bu yüzden gerçeği bütünüyle kapsamaktan uzak düştüğü söylenebilir.⁹ Yani politikanın, “iktidar kavgası” yönünü görmemek saflık olur; fakat onu sadece iktidar kavgasından ibaret saymak da, aldatıcı bir gerçekçilik olmaktan öteye gitmez.¹⁰

Bütün bu düşüncelerle amaçlanan en doğru ve eksiksiz bir şekilde siyasetin tanımını vermek ve onun sınırlarını çizmektir. Ancak siyasete çok olumsuz manalar atfedip onu eleştiren görüşler de mevcuttur. Bu görüşlere göre

⁸ Kapani, a.g.e. s. 18

⁹ Kapani, a.g.e, s. 18.

¹⁰ Kapani, a.g.e, s. 22.

siyaset “dünyada yükselmenin aracından başka bir şey değil”¹¹ ya da “nefretin sistematik organizasyonudur.”¹²

Bütün bu görüşler dikkate alınarak siyaset hakkında yine de ortak birkaç nokta belirtilebilir. Siyaset her şeyden önce bir faaliyettir. Her ne kadar ‘Siyaset’(büyük S ile) akademik disiplin olarak görülse de açık bir şekilde o ‘siyasi’ faaliyetleri konu alır. İkinci olarak siyaset insanlar arası ilişkilerde kendini gösteren sosyal bir etkinliktir. Örneğin; siyaset Robinson Crusoe’nun yaşadığı adada görülmez. Orada ancak Cuma’nın bulunuşuyla ortaya çıkar. Üçüncü olarak siyaset çok farklı düşünce, istek, ihtiyaç ve ilginin varlığıyla gelişir. Dördüncüsü, bu farklılıklar çatışmalarla çok yakından ilişkilidir: Siyaset farklı görüşlerin ifade edilmesi, rakip amaçların mücadelesi ve uzlaşmayan çıkarların çatışmasıdır. Kendiliğinden anlaşmanın ya da doğal âhengin bulunduğu yerde siyaset bulunmaz. Son olarak siyaset bir şekilde insanlar üzerinde bağlayıcı kabul edilen ortak kararları kendisine konu alır. Bu kararlar ile çatışmalar çözülür. Ancak siyaset, her çatışmayı çözen bir araç olarak değil, bir çatışma çözümü(conflict resolution) arayışı olarak düşünülmelidir, zira bazı çatışmalar çözülemeyebilir.¹³

Siyasetin tarihsel süreç içerisindeki evriminde çok önemli bir noktada İtalyan düşünür Machiavelli’yi görmekteyiz. Machiavelli modern siyasi düşüncenin kurucusu olarak görülmekte ve günümüz siyasi gelenek üzerinde oldukça büyük etkiler bıraktığı kabul edilmektedir. Onun siyasete dair getirdiği en büyük yenilik belki de klasik siyasette iç içe geçmiş olan siyaset ve ahlakın, Machiavelli ile birlikte birbirinden bağımsız iki alan olarak görülmesi ve siyasete ahlak ya da din üzerinde bir pozisyon atfedilmesi hususunda olmuştur.

¹¹ Andrew Heywood, Siyaset, çeviri: Bekir Berat Özipek, Bircan Şahin, Zeynep Kopuzlu, Mete Yıldız, Bahattin Seçilmişoğlu, Atilla Yayla, Adres Yayınları, İstanbul, 2007, s. 2.

¹² Heywood, a.g.e. s. 2-3.

¹³ Heywood, a.g.e. s. 64.

B. Sekülerleşme

1. Sekülerleşmenin Kavramsal İncelemesi

Sekülerleşme kavramı, literatüre Max Weber tarafından kazandırılmış; ama kavram Weber'in bir zamanlar arkadaşlık ettiği Protestan teolog ve din felsefecisi olan Ernst Troeltsch (1865-1923) tarafından yaygınlaştırılmıştır.¹⁴

Bu kavram İngilizce kanalıyla dilimize geçmiş olup, köken olarak Latince "seaculum" sözcüğünden türetilmiştir. Yunancadaki "aeon" sözcüğünün Latince tercümesi olan "seaculum" sözcüğü de, "zaman" ve "mekân" çağrışımlarını birlikte veren bir anlama sahiptir, zaman, şimdi ve hazır oluşu; mekân ise dünyada ve dünyevi oluşu anlatır.¹⁵ Bu "seaculum" kelimesinden "seacularis" kelimesi türemiş ve bu kelime Eski Fransızcaya "seculer" ve ordan İngilizceye "secular" şeklinde intikal etmiştir. Modern Fransızca'da "seculaire"dir. Kelimenin muhtelif anlamlarından biri de "dünya" köküne bağlı olarak, "dünyaya ait", "dini olanın dışında", "kutsanmamış", "profan" şeklinde açıklanabilecek olan "dünyevi", "la-dini" anlamıdır. Roma kültüründe dini hayatın dışında kalan birçok şey bu kelime ile ifade edilmekteydi; seküler müzik, seküler edebiyat gibi.¹⁶

Şu halde seküler kavramı, bu dünyada meydana gelen çağdaş vakıaları, yani şimdiki zamanda olan olayları ifade ederken, sekülerlik bir durumu, sekülerleşme ise bir süreci ifade etmektedir. Sekülerleşmenin bir ideoloji olarak algılanıp anlaşılması ise sekülerizm olarak adlandırılır.¹⁷ Kavramın mekân anlamını da içermesi özellikle bu dünya ve bu dünyada olma fikirlerini çağrıştırmaktadır. Bu yüzden Türkçe'de seküler kelimesine karşılık dünyevi, sekülerleşmeye karşılık olarak ise *dünyevileşme* kelimesi tercih edilmektedir.

¹⁴ William H. Swatos-Kevin J. Christiano, "Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni", hzr: Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, Şubat 2002, s. 96.

¹⁵ M. Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yayınevi, Ankara 2010, s. 123.

¹⁶ Durmuş Hocaoglu, "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28, Mayıs-Haziran 1994, Ankara, s.98-99.

¹⁷ M. Ali Kirman, a.g.e., s.123.

Kavram dilimizde ilk yıllarda çağdaşlık, asrılık, laiklik gibi anlamlarla ifade edilmeye çalışılsa da zamanla bu ifadelerin bu kavramı karşılamada yetersiz kaldığı fikri hâkim olmuştur.¹⁸ Bu kavramlardan özellikle laiklik üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü sekülerleşme söz konusu olduğunda yapılan bir yanlış olarak laiklik sanki bu kelimeyle eş anlamlıymış gibi kullanılabilmektedir. Bu iki kavram her ne kadar dini olandan bir kopuşu, ayrışmayı ifade etse de birbirinin yerine kullanılabilecek eşanlamlı kelimeler değildir.

“Laik” kelimesi Grekçedir ve “Laos” kökünden türerilmiştir. Laos halk anlamındadır; ondan da “laikos” türemiştir ki bu da halktan adam” demektir. Kelimenin klasik Grekçe’deki anlamı “ferdi kişi”, belirli bir şeye bağlı olmayandır. Bu kelime geç Latince’de “laicus”, Eski Fransızcada “lai” ve İngilizcede “lay” şeklini almıştır. Terim olarak anlamı, genel olarak: “belirli bir meslek grubuna dahil olmayan kişi” olup özel anlamı “rahipler sınıfının dışında olan kişi” demektir. Bu anlamıyla ruhbanını zıddıdır. Şu halde laik kelimesi köken olarak “dinin karşıtı olan kişi değil, bir müessese olan kilise mensuplarının dışındaki”, “avam” anlamındadır.¹⁹

Laiklik bizde esas olarak Fransız kültüründen intikal etmiş olan Latin/Katolik kökenli, militan ve sert şekliyle bilinir. Bu manada laikliğin Latin/Katolik tarzı bir dünyevilik olduğu ve laisizmde kendisine karşı rüşdünü ispat etmek için çok mücadele ettiği Katoliklik gibi az müsamahalı ya da müsamahasız olduğu belirtilmelidir.²⁰ Yani laiklik de tıpkı sekülerlik gibi bir anlamda dünyeviliği çağrıştıran bir kavram olsa da dine karşı tutumu sekülerliğe nazaran çok daha katıdır. Laiklikte dini alan ile kamusal alan ayrımı çok net sınırlarla çizilmiş ve dinin kamusal alana müdahalesini sıfıra indirebilmek için mücadele edilmiştir. Bu durumun da laikliğin esas olarak Katolik kültürün hâkim olduğu ülkelerde ortaya çıkan bir kavram olmasına dayandırılabilir. Çünkü Katolikliğin dinin özüne ve kurallarına yönelik tutumu çok katıdır ve hiçbir

¹⁸ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, hrz: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 18.

¹⁹ D. Hocaoglu, a.g.m., s. 99

²⁰ D. Hocaoglu, a.g.m., s. 93-94.

şekilde esneme göstermez. Buna bağlı olarak da Katolikliğin hâkim olduğu böylesi ülkelerde laik bir eğilim göstermek isteyen kişi ve kurumlar da Katolikliğin karşısına sert ve katı ilkelerle çıkmak durumunda kalmışlardır.

Sekülerlik ise esas hüviyet olarak bir Anglo-Sakson-German Protestan dünyeviliğidir ve sekülerizm de laisizme nazaran daha ılımlıdır.²¹ Bu durum da Protestanlığın Katolikliği göre daha ılımlı bir dini mezhep olmasına bağlanabilir. Ayrıca laikliğin Türkiye’de kabul görmüş ve yaygın bir şekilde kullanılan tanımı da laiklik ve sekülerlik kavramlarının birbirinin yerine kullanılabilmesinin önündeki başka bir engeldir.

Laiklik Türkiye’de din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması gibi son derece sığ ve literal, hatta hukuki bir anlam yüklenmektedir. Hâlbuki sekülerleşme bunlardan da öte sosyolojik bir ifadedir.²²

Bahsedilen sebepler dikkate alındığında sekülerlik ve laiklik arasında nüanslar olduğu ve birbirinin yerine kullanılabilecek eşanlamı kelimeler olmadıkları sonucuna varılabilir. Laikliğin Türkiye’de kullanımı son derece yüzeysel bir anlama karşılık geldiği için laiklik, sekülerliği karşılayabilecek kapsama sahip değildir. Bu yüzden *sekülerlik* kelimesini ifade etmek için *dünyevilik*, *sekülerleşme* kelimesine karşılık da *dünyevileşme* kelimesinin kullanılması daha uygun düşmektedir.,

2. Tarihsel Süreç İçerisinde Sekülerleşme

Kelime karşılığı dünyevileşme olarak ifade edilebilecek olan sekülerleşmenin tarihsel gelişimi incelendiğinde onun ne zamana başladığı, köklerinin nereye kadar uzandığı hususunda birtakım farklı görüşler mevcuttur. Ancak kutsal olan ile dünyevi olanın çatışmasının insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenmelidir. Önemli sekülerleşme teorisyenlerinden Stark ve

²¹ D. Hocaoglu, a.g.m., s. 94.

²² Peter L. Berger, “Sekülerizmin Gerilemesi”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, hrz: Ali Köse, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002, s. 13.

Bainbridge sekülerleşmenin aslında yeni bir olgu olmadığını; doğaüstüne bağlılığı zayıflatan bir süreç olarak çoğu ilkel toplumlarda da olsa dahi hemen her toplumda görüldüğünü ifade ederler.²³

Genel olarak insanlık tarihi, dini olanla dünyevi olanın, kutsal ile profan olanın hep birlikte var olduğu bir tarihtir. Gerek Durkheim'ın ilksel dinlerinde gerekse ilahi dinlerde “dünya” ya da “dünyevi” olan, ilahi ya da semavi olandan ayrı değildir. Ancak insanın bu ikisi arasında yaşadığı iç çelişki ve bu çelişkinin aşılmasındaki gereklilik hep bir problem olarak kalmıştır. Kutsal ile profanın çatışmasının ilk örneği olarak Âdem ile Havva'nın ilk günahı gösterilebilir. O andan beri insan aşkın olana bağladığı kutsal ile dünyevi olana bağladığı profanın gelgitleri arasında gidip gelmektedir. Ancak bu tarih bize göstermektedir ki insanlık Rönesans ve Reform hareketleri ve beraberinde gelen modernizme kadar genellikle kutsalın, aşkın olanın etkisi altındadır.²⁴

Sekülerleşmenin başlangıcını Antik Yunan Medeniyeti ve Roma Hukukuna dayandıran bir yaklaşım olsa da esas olarak Rönesans ve Reformu başlangıç noktası olarak görmek daha uygun olacaktır. Rönesansla birlikte sanatta, bilimde, felsefede tabi olana yönelme eğilimi neticesinde, gerek konu gerekse yöntem olarak Tanrısal ve ilahi olandan tabi olana yönelim insanla doğayı karşı karşıya getirmiş; bir anlamda Tanrısal güçleri devre dışı bırakmıştır.²⁵ Bu bakımdan Rönesans edebiyat, sanat, bilim açısından önemli olduğu kadar, insan ilgisinin kutsal olandan ziyade bu dünyaya ve tabiata yönelmesini sağlaması açısından sekülerleşmenin tarihi açısından da oldukça önemli bir dönüm noktasıdır.

Yine kavram olarak kullanılmamış olsa da sekülerleşmenin izlerini Reform hareketinde de görmek mümkün olacaktır. Reform hareketi genel olarak Hristiyanlığa ve onun temsil ettiği geleneğe, özellikle de Katolik kilisesine çıkış hareketi olarak tanımlanabilir. Reform hareketi 15.ve 17. Yüzyılları arasında

²³ M. Ali Kirman, a.g.e., s. 124.

²⁴ Mesut Hazır, “Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak”, Akademik İncelemeler Dergisi, cilt:7, sayı:2, yıl:2012, s. 144.

²⁵ D. Hocaoglu, a.g.m., s. 95-108.

etkili olan ve Hristiyan inancına ve onun uzantısındaki geleneğe yeni bir şekil verme amacıyla hareket eden, sonucunda da birçok Protestan kilisesinin ortaya çıktığı bir yenilik hareketi olarak ifade edilebilir.²⁶ Bu hareketin sekülerleşme süreci açısından önemi ise Martin Luther'in 1517 sonlarına doğru Wittenberg'de bir kilisenin kapısına asmış olduğu ünlü "Doksan Beş Maddelik Tezi"nde yer alan kimi maddelerdir.

Martin Luther'in bu tez ile Protestan hareketini başlattığı ifade edilir. Bu tezde yer alan aşağıdaki maddeler sekülerleşme açısından oldukça önemli maddelerdir.

- Dini konularda başvurulacak tek kaynak İncil'dir; Konsil kararları ya da kilise dogmaları değildir. İncili okumak ve yorumlamak ise kilisenin tekelinde değildir; bunu akıl baliğ olan ve okuyabilen herkes yapabilir.
- Ruhban (klerikal) ve gayri ruhban (laik, seküler) olan arasında bir fark, birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olamaz.
- Kilisede hiyerarşi olamaz. Papanın ve piskoposların Hristiyanlara hizmetten başka bir varlık sebebi yoktur.
- Ayrı bir kilise hukuku yoktur.
- Yeryüzündeki tek otorite *dünyevi iktidardır*. Papanın dünyevi hiçbir yetkisi yoktur ve imparatora üstün değildir.²⁷

Luther yayımladığı bu tezle Katolik kilisesinin ve bu kiliseye bağlı din adamlarının yetkilerini ellerinden almaktadır. Daha önceleri birçok konuda mutlak otorite olarak görülen kilisenin bu konulardaki meşruiyeti artık tartışma konusu olmaktadır. Kilise artık İncil'i okuyup yorumlayacak ve bu konuda insanların ne yapması gerektiğini söyleyecek mutlak otorite değildir. İncil'i okumak ve yorumlamak okuma yazması olan her insanın yapabileceği bir şeydir.

²⁶ M. Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözcüğü*, Rağbet Yay, İstanbul, 2004, s. 188.

²⁷ D. Hocaoglu, "Sekülarizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Ankara 1994, s. 42.

Yine Luther'in ayrı bir kilise hukukunun varlığını yadsıyışı, kilisenin kendi hukuki normlarını oluşturup, insanları dilediği gibi yargılayıp, cezalandırmasının önüne bir engel çekmektedir. Bilindiği gibi kilise yalnızca dini konularda değil edebiyatta, bilimde, sanatta da kendini otorite olarak görmekte ve bu alanlarda da yazılacak şeylerin içeriğine karışabilmekteydi. Bu noktada kendilerince zararlı gördüğü eserleri yasaklayabilmekte ve bu eserlerin yazarlarını cezalandırabilmekteydi. Bunun en tipik örneği İtalyan filozof ve gökbilimcisi Giordano Bruno (1548-1600)'dur. Bruno'nun görüşleri Roma Katolik Kilisesi'nin Engizisyon mahkemesince sapkın bulundu ve Roma'da diri diri yakılarak idam edildi. Bu tarz örnekler dikkate alındığında kilisenin ayrı bir hukukunun olmadığını dile getirmek o dönem için oldukça radikal ve önemli bir adım olarak ifade edilebilir. Böylece hukuki ve sosyal birtakım kuralları belirlemek ve insanları yargılamak gibi konularda tek otorite ruhani iktidarı temsil eden kilise değil, dünyevi iktidarı temsil eden imparatordur. Bu durumda da dünyevi işleri düzenleme hususunda Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olduklarını iddia eden papalar değil dünyevi iktidar olan imparatorlardır. Bu imparatorların egemenliğinde kurulan devletlerin yönetimi de Tanrısal emirler doğrultusunda değil, dünyevi ilgi ve ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmelidir.

Kutsal Kitap'ın okunması ve yorumlanmasının tekelinin Kilise'den alınıp herkese verilmesi, siyasi otoritenin yine kiliseden dünyevi iktidara verilmesi, kilisenin ayrı bir hukukunun olamayacağı düşüncesinden hareketle kilisenin insanları yargılama ve cezalandırma hakkının elinden alınması toplumsal, hukuki, siyasi olarak daha önceleri tek otorite olarak görülen kilisenin bu otoritesini yitirerek daha arka plana itilmesi demektir. Tabii ki kilisenin bu egemen ve tahakküm kuran tavrı Luther'in yazmış olduğu bu tezle bir anda son bulmamış, ruhani olanla dünyevi olan bir anda yer değiştirmemiştir. Ancak bu tezdeki özellikle bahsi geçen maddeler daha sonra modernite ve sonrasında da Aydınlanma dönemi için çok önemli dayanak noktaları olmuştur.

İlk olarak modernizm, birey ve toplumun bilinen kutsallardan kopuşunu hızlandırmıştır. Batı modernliğinin ana özelliklerinden birisi efsunun giderek

bozulması, efsunlu güçler ve ruhlar dünyasının kararmasıdır. Bu kararma, ortak toplumsal tahayyüllerin yerini bireysel algılara bırakması, kişi ile kozmos arasındaki ilişkinin giderek koparak, bireyin yeryüzüne inmesi olarak tarif edilebilir.²⁸ Yani dinin insan hayatının tümünü kapsayan, insan hayatının tümünü kontrol eden ve yönlendiren özelliği azalmaya başlamıştır.

Peter Berger Kutsal Şemsiye [The Sacred Canopy] adlı kitabında benzer düşünceleri dile getirmiştir. Kitabın başlığındaki şemsiye dört ayaklı bir yatağın üzerindeki tentedir. Berger'in bu metaforu, Ortaçağ'da bütüncül Hristiyan kültüründe insanların nasıl kendilerini beşikten mezara kadar kavrayan dini bir çerçeve içinde yaşadıklarını açıklamaktadır. O dönemde kişisel dindarlığımız ya da ahlaki dürüstlüğümüz ne olursa olsun herhangi bir amaç ya da niyetle dini çevrenin dışında kalmayı tercih ederseniz toplumun da dışında kalırdınız. Berger daha sonra bu şemsiyenin nasıl kırılıp parçalandığını betimlemektedir. Dolayısıyla günümüzde pek çok toplumda din, seçeceğiniz ya da reddedeceğiniz bir şey haline gelmiştir.²⁹ Dinin bu şekilde toplumsal hayatta işlev kaybetmesi modern dönemle başlayan ve sonra Aydınlanma ile doruk noktasına çıkmış olan insan aklına güvende aranmalıdır.

Bir anlamda rasyonelleşme diyebileceğimiz bu süreçte bilim ve teknoloji de kaydedilen ilerlemeler insan aklına sarsılmaz bir güven duyulmasını sağlamıştır. Sonuçta din ya da kutsal olan şeyler insan hayatında hala bir role sahip olmakla birlikte, artık toplumsal faaliyetin tüm alanlarını etkileyen rehber bir prensip olma özelliğe sahip olmayacaktır. Artık kuraklık veya su baskını gibi sorunlar dua ya da dini törenlerle değil sulama ve drenaj sistemleri ile çözülmektedir. Dini açıklamalar ve inançlar, toplumsal hayatın birçok alanı için gittikçe gereksiz görülmektedir.³⁰ Özellikle bilim ve teknolojideki gelişmeler mesleki farklılaşmaları da beraberinde getirmiş, mesleki anlamda uzmanlaşma

²⁸ Bryan S. Turner, "Post-Seküler Toplumda Din, çev: Özcan Güngör, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:12, sayı:3, s.204.

²⁹ Inger Furseth ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisini Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. ve notlar: İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara 2011, s.161.

³⁰ Ian Thompson, *Odadaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, çev: Bekir Zakir Çoban, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004, 40.

gerçeği ile karşı karşıya kalınmıştır. Bu bağlamda insanların sosyal yaşamda karşılaştıkları problemin çözümü için rahiplere yani kutsal olana başvurma değil, o işin uzmanına başvurma daha akıllıca olduğunu fark etmişlerdir.

Weber'e göre artık bu süreçte "dini bakış açısı" olsa olsa otorite için yarışan adaylardan biri olacaktır. Bundan sonra dünyevi problemleri çözmede din adamlarına değil, ekonomistlere, fizikçilere, siyaset bilimcilere, psikologlara, sosyologlara ve doktorlara müracaat edilecekti.³¹ Bu uzmanlaşma bağlamında her bir toplumsal kurum kendi mantığına göre işlev görmektedir. Söz konusu ekonomiyse kazanç elde edilmeli, siyasetse güç elde etmek birincil hedef olmalıdır. Bu bakış açısı ilahi güçlere ya da din adamlarına çok fazla yer vermemektedir. Netice itibarıyla din artık eskiden olduğu gibi sosyal hayatın her alanına nüfuz edememekte, dünyevi işlerde o işin uzmanlarına başvurulmaktadır. Bu da dini olan ile dünyevi olanın farklılaşması ve dinin kendine kamusal alanda değil ancak özel alanda yer bulabilmesi sonucunu doğurmaktadır.

Sekülerleşmenin tarihsel süreç içerisinde gelişimini bu şekilde izlemek mümkün olsa da kavram olarak sekülerleşme ifadesi Batı'da ilk kez 1644-1648 yılları arasında Katolikler ile Protestanlar arasında uzun süren din savaşlarının sonunda yapılan "Westfalya Antlaşma" metninde kullanılmıştır. Bu ifadeyle kilisenin ellerinde bulunan malların kamulaştırılması kastedilmektedir. Böylece resmi bir metinde ilk kez "sekülerleşme" kavramı kullanılmış olmaktadır. Bu kavram ile ruhani iktidara ait olan dünyevi gücün mülkiyet ve kontrolü dünyevi iktidara verilmiştir.³²

Sekülerliğin bir *izm* halinde ortaya çıkışı ise George Jacob Holyoake ile 1851 yılında olmuştur. Sekülerizm genel olarak, bir düşünce akımı, bir hayat tarzı olarak Protestan dünyada; dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzının tesis edilmesi; dinin dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısında kopararak

³¹ Ali Bayer, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kahramanmaraş, 2006, s. 27.

³² D. Hocaoglu, a.g.m., s. 42.

bütün sosyal fonksiyonlarının ve uygulama güçlerinin yok edilerek pasifize edilmesi ve bütününü ferdi ve kişisel bir boyuta indirgenerek dünya ile fonksiyonel bağlantısı kesilmiş bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmişti.³³

İlk dönem sosyologların eserlerinde de sekülerleşme ifadesine rastlanılmasa da, kavramın anlam içeriğine yakın ifadelerin bu dönem sosyologlarının düşüncelerinde yer aldığı görülebilmektedir. Örneğin sosyolojinin kurucusu olduğu iddia edilen A. Comte'un düşünceleri bu konuda önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Comte'un "üç hal yasası" olarak adlandırdığı düşünceleri sekülerleşmenin tarihsel serüveni açısından dikkat çekicidir. Comte toplumların ve dolaysısıyla insanlık tarihinin teolojik, metafizik ve pozitif evre olmak üzere üç evreden geçtiğini ifade etmiştir. Bu süreç içerisinde insanlar daha çok doğaüstü güçlerin ve kutsalın kontrolünde yaşamaktayken tedrici olarak daha çok aklın ve bilimin sağladığı imkânlar doğrultusunda düşünmeye ve yaşamaya başlamışlardır. Nihayetinde kutsala olan ilgi ve ihtiyaç azalmıştır. Son aşama olan pozitif evrede Comte dinsiz bir topluma geçişi öngörmüştür. Bu aşama için o, yalnızca insanlık kilisesi adı altında doğaüstü güçlerinden arındırılmış, sosyal bir kontrol mekanizması olarak düşünülmüş bir dinden bahsetmiştir.³⁴ Netice itibarıyla o, kutsaldan uzak, aklın ve bilimin sundukları ekseninde hareket eden bir toplum tasarlamıştır.

Weber ise sekülerleşmeyi "dünyanın büyüünden arınması ve toplumun rasyonelleşmesi"³⁵ şeklinde tanımlar. Nitekim o, bu tanımla tanrıların, animistik ruhların, büyü ve tılsımın doğadan kovulmasını kısaca doğanın dini içerikten arınmasını ifade etmek istemiştir.³⁶ Bu doğrultuda Weber düşüncesinde sekülerleşmenin, dünyanın doğaüstü güçlerin kontrolünde değil aklın ve bilimin ışığında anlamlandırılma süreci olduğu söylenebilir.

³³ D. Hocaoglu, a.g.m., s. 43.

³⁴ Ali Bayer, a.g.e, s. 46-47.

³⁵ Ali Kirman, a.g.e., s. 196.

³⁶ Fatih Sultan Öztel, "İdeolojik Modernleşme ve Sekülerizm Tehdidi", *Kaf Dergisi*, sayı: 2. 2010, <http://kafdergisi.wordpress.com/ideolojik-modernlesme-ve-sekulerizm-tehdidi/>, 10/06/2013.

Comte ve Weber gibi diğer klasik sosyologlar Durkheim ve Marx da sekülerleşmenin modernitenin bütünleyici bir parçası olduğunu ve tüm dünyayı kuşatacağını düşünmüşlerdir. Modernleşme ilerledikçe din özelleşecek toplumlar üzerindeki etkisini kaybedecek, tamamen bireysel bir olguya dönüşecek ve hiçbir sosyal değişim potansiyeli olmayan, toplumsal gücü bulunmayan bir hale bir hale gelecekti. Kısacası sekülerleşme bu dönem sosyologlarınca, tıpkı Comte'un üç hal yasasında ileri sürdüğü gibi, toplumların yavaş yavaş kutsaldan uzaklaştığı, ilahi olana ilgilerini kaybettikleri, dini güç ve otoritenin gittikçe zayıfladığı tek yönlü bir yol olarak görülmüştür.³⁷ Klasik dönem sekülerleşme teorisyenleri de bu ilk dönem sosyologlarının ifade ettiği düşünceleri genel olarak benimsemişler ve sekülerleşme sürecinin sonunda toplumsal hayatta dinin kendisine hiçbir şekilde yer bulamayacağı tarzında radikal düşünceler ileri sürmüşlerdir. Bu moderniteyle birlikte aklın ve bilimin ışığı altında yaşayan toplumlar için kaçınılmaz bir son olarak görülmüştür. Ancak son dönemde yapılan çalışmalarla olayın bu kadar basit bir şekilde nihayetinde dinin toplumsal hayattan silinip gideceği bir süreç olmadığı anlaşılmıştır.³⁸ Din modern dönemle birlikte toplumsal hayattan silinip gidecek bir şey değildir. Moderniteyle beraber yeni dini oluşumların varlığı insanlar için dinin öyle kolay vazgeçilebilecek bir şey olmadığını gösterir niteliktedir. Sekülerleşme teorisinin modernlik dünyasında meydana gelen yeni teorileri açıklamakta yetersizliğine vurgu yapan bu model, sosyoloji literatüründe “rasyonel seçim kuramı” ya da “yeni paradigma” olarak da bilinir.³⁹ Dolayısıyla günümüzde sekülerleşme kuramıyla ilgili tek yönlü açıklamaların değil birbirinden farklı çeşitli açıklamaların yapıldığı belirtilmelidir. Bu tanımlardan ya da sekülerleşmeyi ifade etmek için kullanılan kavramlardan her biri sekülerleşmenin bir yönüne işaret etse de hiçbir kavramı tam anlamıyla kapsayacak nitelikte olamamıştır. Bu kavramlardan bazıları şunlardır:

³⁷ Ali Köse, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum, 2001, s. 203.

³⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

³⁹ M. Ali Kirman, a.g.e., s. 145.

‘Dünyanın büyüünden arınması’, ‘kurumsal farklılaşma ve ayrımlaşma’, ‘özerkleşme’, ‘rasyonelleşme’, ‘bireyselleşme’, ‘özelleşme’, ‘göreceleşme’, ‘bu dünyaya ait olma’, ‘inanmama’, ‘kilise dindarlığının çöküşü’, ‘kilisesizleşme’, yarı paganlaşma, ‘Aydınlanma miti’ gibi bazı kavramlar sayılabilir.⁴⁰ bu kavramlardan hareketle sosyolog Larry Shiner (1966) çeşitli sekülerleşme kavramlarının klasik bir tanımını sunmaktadır. O, sekülerleşmeye ilişkin altı temel yorum arasında ayırım yapmaktadır:

- Din zayıflamaktadır çünkü daha önceden kabul edilen dini semboller, dogmalar ve kurumlar saygınlıklarını ve önemlerini kaybetmektedir.
- Din içerik değiştirmektedir çünkü dikkatler doğaüstünden “seküler” konulara yöneltilmektedir; böylece yeni dini içerik kapsamında dini bağlılık diğer sosyal bağlılıklara gittikçe daha çok benzemektedir.
- Din daha içe odaklı hale geldiğinde, kendini tamamen manevi konulara adanmış ve kendi dışındaki sosyal hayatı etkilemekten vazgeçtiğinde toplum daha az dindar hale gelmektedir.
- Dini inanç ve kurumlar, dini yapılarını kaybederek din dışı fikirlere ve sosyal kurumlara dönüşmektedir. Daha önceden yaratılışın dini kurumları olarak görülen kurumlar seküler insan kurumları haline gelmektedir.
- Dünya kutsaldan uzaklaştırılmıştır. İnsan hayatı, doğa ve toplum, kutsal güçlerin eylemlerinin sonucu olarak değil, aklın öncüllerinden hareketle açıklanmaktadır. Bu Max Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” dediği şeydir.
- Geleneksel değerlere ve eylemlere dayalı bir zorunluluğun yerini bütün seçimlere ve eylemlere yönelik faydacı ve makul bir mantık almıştır.⁴¹ Bu farklı tanımlamalar ve kavrama yüklenen farklı anlamlar sekülerleşme konusunda net bir tanımın ve açıklamanın yapılmasını çok zor bir hale getirir de sekülerleşme paradigmasının merkezinde

⁴⁰ M. Ali Kirman, a.g.e., s. 125.

⁴¹ Inger Furseth ve Pal Repstad, a.g.e., s. 156.

üç kavramın yer aldığı çıkarımı yapılabilir. *Bunlar “rasyonelleşme”, “farklılaşma” ve “bu dünyaya ait olma”⁴²*dir.

Bu merkez kavramlar göz önünde bulundurularak sekülerleşme konusunda daha doğru açıklamalar yapmak mümkündür. Yoksa sekülerleşme ile çok basit bir şekilde eskiden insan hayatında merkezi bir rol oynayan dinin artık insanlar için hiçbir anlam ifade etmediği şeklinde yapılan tekdüze açıklamalar kavramın anlaşılması ve anlamlandırılması açısından doğru olmayan açıklamalar olarak kabul görmek durumundadır.

⁴² M. Ali Kirman, a.g.e., s. 125.

II. NİCCOLA MACHİAVELLİ

A. Hayatı ve Eserleri

Yeniçağın ilk modern siyasal teorikisi Niccolo di Bernardo Machiavelli* Mayıs 1469'da Floransa'da doğmuştur. Machiavelli'nin orta halli bir hukukçu olan babası Bernardo tam bir kitap düşkünüydü ve dönemin hümanistleri ile sıkı bir dostluk içindeydi. Machiavelli de babasının desteği ile bu kimselerle diyalog halinde bulunup onlardan dersler alma imkânına erişmiştir. Henüz 7 yaşına bastığında evlerinin yakınındaki bir okulda Latince dersi almaya başlamış ve bu dersler sayesinde daha sonra düşüncelerini şekillendirecek olan klasik eserleri okuma şansına erişmiştir. Latince yanında aritmetik dersi aldığı da bilinmektedir.⁴³

Üniversite yılları hakkında ise çok net bilgiler yoktur. Yalnızca, Landino'nun şiir ve hitabet sanatı dersleri verdiği Studio Fiorentino'ya (1348'de kurulan üniversite, 1473'te Piza'ya taşınmıştı.) girmeye hak kazandığı bilinmektedir. Okul yıllarına dair çok az şey bilinse de Machiavelli'nin Studio'nun canlı entelektüel ortamında sivrildiğini varsaymak yanlış olmaz. Studio, hümanist müfredatın çekirdek disiplinleri olan retorik, dilbilgisi, şiir, tarih ve ahlak felsefesi alanlarında Machiavelli'ye sağlam bir temel kazandıracaktı.⁴⁴

* Machiavelli'nin dış görünüşü ve mizacı onun biyografi yazarlarından biri olan Ross King tarafından "Dostlarının gözünde etkileyici biriydi. Kürdan bacakları, zayıf çenesi, çökmüş avurtları ve kısacık siyah saçlarıyla çelimsiz olduğu kadar çirkin bir tipti. Öte yandan keskin bir mizah anlayışı vardı, sofü görünümüne karşı neşeli ve şakacıydı. Çoğu portresi-ölümünden sonra yapılmıştır gerçi ama- dudaklarına ironik bir tebessüm konduracaktı. Sıkı bir klâsik edebiyat okuruydu, ama kumar oynamak ve fahişelerle yatıp kalkmak gibi daha az ulvî uğraşlardan da geri kalmazdı. Bir arkadaşının söylediğine göre "hayli sevimli ve matraktı", bir diğerine göreyse, şakaları ve nükteleriyle herkesi "gülmekten kırıp geçirirdi". "Machia" diyorlardı ona; iftira ya da şaibe anlamına gelen macchia ile yapılmış bir kelime oyunuydu bu: sivri dili ve kaba şakalarıyla az kişiyi gücendirmemişti." şeklinde ifade edilir. Machiavelli hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Ross King, *Machiavelli: İktidar Filozofu*, çev. Volkan Atmaca, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011.

⁴³ Ross, King, a.g.e., s. 5.

⁴⁴ a.g.e., s. 5.

Machiavelli ayrıca eğitimi sırasında klasik eserleri -ki bu eserler arasında onu en çok etkileyen Titus Livius'un *Tarih*'idir- okuyarak edindiği teorik bilgileri mesleği sayesinde pratik düzlemde test edebilme imkânını bulmuş ve bu durum mesleğinin ona yaptığı en önemli katkı olmuştur. Diplomatik görevleri sırasında "*Fransa Kralı XII. Louis, Papa II. Julius Maximillian ve Kutsal Roma İmparatoru*"⁴⁵ nun da aralarında bulunduğu zamanın en önemli yöneticilerini gözlemlemiş, deneyimlerini ve hazırladığı raporları daha sonra eserlerinde sıklıkla kullanmıştır. Machiavelli diplomatik görevleri sırasında öncelikli olarak İtalya'nın siyasî birliğini kurma amacını benimsemiştir. Onun bu birlik çağrısı, daha sonra çalışma kapsamında da ifade edileceği üzere, bizi "ulus-devlet" fikrine götürmektedir.

Machiavelli Floransa'da çeşitli siyasal görevlerde bulunmuştur. Bu siyasal görevlere başlama serüveni, tarihsel gelişmeler doğrultusunda şu şekilde ifade edilebilir: 25 yaşındayken Fransız Kralı VIII. Charles'ın ordusu, Toskana bölgesinin çoğunu kapsayan Floransa'ya girdi. Uzun zamandan beri yönetimi ellerinde tutan Mediciler buradan sürüldü. Machiavelli'nin sonradan "silahsız peygamber" diyeceği Savonarola adlı bir Dominikan rahibi, Floransa'yı teokratik bir cumhuriyet olarak 4 yıl katı bir Hristiyan sofuluğuyla yönetti. Savonarola devrilip yakıldıktan sonra (1498) Machiavelli, Floransa yönetiminde Onlar Kurulu'nun yazmanlığı görevini aldı ve Medicilerin geri gelmesine kadar (1512) çeşitli kamu hizmetlerinde bulundu.⁴⁶

Machiavelli, ayrıca Fransa, İspanya ve zaman zaman Almanya gibi dönemin ileri gelen devletlerine elçi olarak gönderilmiştir. Çok iyi bir gözlemci de olan Machiavelli bu görevler sırasında edindiği izlenimlerini, görevinin ötesinde kişilik analizleri yaparak da paylaşmaktan geri durmamıştır.

O, düşüncelerini ve analizlerini hayatının iniş ve çıkış anlarında bazen kırılğan bir tavırla da olsa ifade etmekten geri durmayacağını dile getirmiştir:

⁴⁵ Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi, Platon'dan Rawls'a*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, 4.baskı: İstanbul, 2011, s. 130.

⁴⁶ *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi "Seçilmiş Yazılar Yeniçağ"*, der. Mete Tuncay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 43.

*Talih, ipek ve yün işleri ya da kazançlar ve kayıplar hakkında nasıl konuşulacağını bilmediğimden hükümet hakkında konuşmam gerektiğine karar vermiş, bu nedenle ya suskunluk yemini etmeliyim ya da tartışmalıyım.*⁴⁷” diyerek aslında bildiği en iyi işin yönetime ve siyasete dair olduğunu belirtmektedir. Machiavelli’nin bu ifadeleri sürgün yıllarına aittir. O dönemde böylesine kırılmalı ve sitemkâr olan filozofun siyasette aktif olarak görev yaptığı dönemlerde de sürekli sıkıntılarla boğuştuğu bilinmektedir.

Machiavelli bu sürgün yılları içerisinde *Prens* ve *Söylevler* gibi eserler kaleme almış olmasına rağmen özellikle sosyal ve ekonomik açıdan çok fazla sıkıntı çektiği yıllar olarak göze çarpmaktadır. “*Yoksulluk içinde doğdum ve büyümek için erken yaşta nasıl tutumlu olmam gerektiğini öğrendim*”⁴⁸ sözleriyle orta halli bir ailenin çocuğu olarak bu zor zamanlarında aileden kalan birtakım mülkle yaşamını idame ettirme şansı bile olmadığına ve geçim sıkıntısından duyduğu acıya işaret etmektedir. Bu ekonomik kaygılar yüzünden ve siyaseten aktif bir görev alabilme umuduyla *Prens* eserini yazsa da istediği etkiyi uyandıramamıştır.

Yaşamı boyunca Machiavelli hükümette görev almanın yollarını hep aramıştır. Tam olarak istediği gibi bir pozisyon olmasa da Medici hükümeti tarafından kendisinden Floransa Tarihi’nin yazılması istenmiştir. 1525’te bu eserin yazımı tamamlayan Machiavelli hükümette küçük bir pozisyonda görevlendirilmiş olmasına rağmen 1527’de Medici ailesi tekrardan devrildiğinde ve uzun süredir beklenen cumhuriyet restore edildiğinde, kendisini bir kez daha dışarıda bulmuştur. Medicilerle zorlu bir ilişki kurma çabasında olduğu için, o artık güvenilen ya da hoş karşılanan biri olmamış ve zaten bir ay sonrasında da ölmüştür.⁴⁹

⁴⁷Niccola Machiavelli, *Orta Elçilikler- Mektuplar*, çev: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul,2011,s. 129-130.

⁴⁸James B. Atkinson, “Niccola Machiavelli: A Potrait”, der. John. M. Najemy, *The Cambridge Compa*

nian to Machiavelli, Cambridge Universty Press, New York, 2010,s. 15.

⁴⁹ Laurie M. Bagy, *Political Thought, “A Guide to the classic”*, Wadsworth Group, 2002, s. 52.

Machiavelli'nin yaşamı bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda, yani siyasi görevleri, sürgün yılları bir bütün olarak dikkate alındığında, bu deneyimlerin düşüncesinin şekillenmesinde büyük rol oynadığı söylenebilir. Söz gelimi siyasi görevleri sırasında edindiği deneyimler ona siyasetin kendine has birtakım kuralları olduğunu öğretmiş ve bu durum onu siyasetin ahlaktan tamamen bağımsız değerlendirilmesi gerektiği fikrine götürmüştür. Çünkü Machiavelli'nin gözlemlerine göre ahlaki ilkeler ya da Hristiyanlığın öğretileri bu dünyada insanı başarılı, güçlü ve netice itibarıyla mutlu kılmaya yetmemiştir. Siyaset ahlakın ya da dinin altında, onların normlarıyla anlaşılabilenimiz ya da şekillendirebileceğimiz bir şey değildir. Machiavelli düşünce sisteminde amaç ve yöntemini ortaya koyup geliştirirken hep bu gerçeği göz önünde bulundurmıştır.

Machiavelli'nin insan anlayışı söz konusu olduğunda pesimist bir tablonun ortaya çıkması ise onun özellikle sürgün yıllarındaki hayat tecrübesine bağlanabilir.. Ayrıca görevi sırasında bulunduğu ülkelerde itibar görmeyişi onu, İtalya'nın bir an önce siyasi birliğini tamamlayıp hem iç hem de dış politikada etkin bir pozisyona erişmesi gerektiği düşüncesine götürmüştür.

Eserleri:

Discorsi Sopra La Prima Deca di Tito Livio, 1531 (Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler), Principe, 1532 (Prens), Istorie Fiorentine, 1525 (Floransa Tarihi), Dell'Arte Della Guerra, 1521 (Savaş Sanatı), La Vita di Costruccio Castracani da Lucca 1520, (Luccalı Costruccio Castracani'nin Yaşamı), Legazioni e Commissarie (Orta Elçilikler), Ghribizzi (Kapisler), Lettere (Mektuplar), La Mandragola 1524, (Adamotu) (Tiyatro), La Clizia 1532 (Tiyatro), Novella di Belfagor Arcidivaola 1545, (Belfagor'un evliliği).

B. Machiavelli'nin Amacı ve Yöntemi

Machiavelli'nin düşünce sistemini oluştururken dikkate aldığı en önemli husus *gerçekçilik* olmuştur. Bu açıdan da o, ideal olanın peşine düşmemiştir. Machiavelli'nin gerçekçilik ekseninden hareketle genel ve özel olmak üzere iki farklı amaç belirlemiş olduğu söylenebilir.

Onun genel amacı; geleneksel düşünceyle bağları koparıp olması gerekenin yani idealin peşinden koşmaktansa olanı olduğu gibi ele alıp siyasette ve insan ilişkilerinde gerçekçi olmaktan yana bir tavır sergilemektir. Bu amacı da onu, modern siyaset düşüncenin kurucusu konumuna oturtmuştur. Bu bakımdan tüm Rönesans düşünürleri* gibi Machiavelli de, Ortaçağ skolâstik düşüncesine bir tepki olarak mutlak bir yaratıcı inancından ayrı, insanı çıplak doğa ve seküler dünyayla karşı karşıya getirmeyi düşünmüştü; bir yandan insan aklına, nicedir mahrum bırakıldığı ayrıcalıklı konumunu bahşederken öte yandan da kendini insandaki kötü doğanın araştırmasına vermiştir.⁵⁰ Machiavelli'ye kadar siyasette ortaya konan düşüncelerin hemen hemen hepsinde bir şekilde ahlaka veya uhrevî noktalara vurgu yapılmaktaydı. Machiavelli öncelikle bu egemen anlayışı kırma niyetinde olmuştur.

Machiavelli'nin özel amacı ise siyasetle ilgili yazmış olduğu bütün eserlerinde öne çıkan bir kaygı olan İtalya'nın siyasî birliğini sağlama düşüncesidir. Onun döneminde İtalya parçalanmış, birliğini yitirmiş ve birbirinden bağımsız beş büyük kent devleti olarak mevcudiyetini sürdürmektedir: "Güneyde Nepal Cumhuriyeti, kuzeybatı'da Milan Dukalığı, kuzeydoğu'da Venedik Aristokratik Cumhuriyeti ve Floransa Cumhuriyeti ve merkezde Papalık Devleti."⁵¹ Bu kent devletleri, zaman zaman kendi içlerinde savaşıırken zaman zaman da dış baskılara maruz kalmaktaydı. Kent devletlerinin kendi içindeki savaşları paralı askerlerce yürütüldüğü için ve bu

* Grotius, Bodin, More, Campnella, Hobbes, Bacon vb. düşünürler.

⁵⁰ Machiavelli, *Seçme Yazılar*, çev: Hüseyin Köse, Öteki yayınevi, Ankara, 2000, s.9.

⁵¹ George H. Sabine-Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, Printed in Japan. 4. Edition: 1981, s. 315.

paralı askerlerin adına savaştıkları devlete bir gönül bağı olmamasından dolayı savaştan kaçmaları sebebiyle çok fazla can kaybı yaşanmamaktaydı. Ancak paralı askerlerin devletin itibarı ve savunması için hiçbir şey yapmaması ve birlikten uzak, çatışma ve kaos hali siyasi birliğini tamamlamış diğer güçlerin (Fransa, İspanya, Almanya) iştahını kabartmakta ve bu yüzden İtalya fazlasıyla dış baskılara maruz kalmaktaydı. İtalya'nın bu huzursuz hali Machiavelli'yi oldukça rahatsız etmekte; tarihî ve tecrübî bilgilerinden hareketle o, bu durumun çaresi olarak mutlak anlamda İtalya siyasi birliğini (unity) görmekteydi.

Ona göre, özellikle siyaset söz konusu olduğunda tarih ve tecrübe insana gerekli malumatı sağlamaktaydı. *“İnsanların günah işledikleri şeylere karşı nasıl da kör oldukları ve sahip olmadıkları kusurlar yüzünden ne kadar keskin acılar çektikleri üzerinde düşünmek kesinlikle çok büyük bir şeydir. Eğer ülkemizdeki mevcut ve geçmiş eylemler yeterli olmazsa, örnek olarak Antik Yunanlıları, Latinleri, İbranileri, Babillileri, gösterebilirim, hatta Sufilerin ve Prester John'un ülkesine kadar uzanıp önünüze oradan örnekler getirebilirim”*⁵² şeklindeki ifadeleri onun bu dayanaklarının önemli göstergesidir. Machiavelli, Dante'nin ifade ettiği “duyulan şey, zapt edilmezse bilgi olmaz” düsturunu benimsemiş ve bu yüzden o, konuşulanları kaydetmek suretiyle bunları kendine sermaye edindiğini ifade etmiştir.”⁵³ Bu yöntemiyle de tarihin kayda geçirilmesiyle geleceğe aktarılmasına verdiği önemi göstermiş olmaktadır. Ancak Machiavelli bütün bunları yaparken herhangi bir metodolojiye sahip olmadığı gerekçesiyle eleştirilere maruz kalmaktadır. Kuşkusuz Machiavelli, sistematik açıdan bir Kant ya da Hegel değildir; ancak bahsedildiği gibi bir yöntemden de tamamen yoksun değildir. Onun yöntemi tecrübenin ve tarihin bize sunduğu bilgileri özümseyip pratiğe yansıtmaktır. Bu siyaset söz konusu olduğunda daha önce önerilmemiş bir yöntemdi. Klasik siyaset anlayışında olandan ya da olmuş olaylardan hareketle bir siyaset teorisi ortaya koyulmamış; olması gereken, idealize edilmiş

⁵²Niccola Machiavelli, *Orta Elçilikler-Mektuplar*, s.182.

⁵³ Niccola Machiavelli, *Adamotu*, çev: Samim Sinanoğlu, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009, s.8.

teoriler sunulmuştur. Machiavelli ise bunun çok büyük bir eksiklik olduğunu fark etmiş ve asla pratiğe uygulanamayacak idealin peşine düşmemiştir. Onun amacı ütöpik tasarımlar üretmek değil, gerçekte ülkesini başarıya götürmeye yarayacak pratik bilgiler sunmak olmuştur.

C. Machiavelli’de Kilise Merkezli Devletten ‘Ulus-Devlet’e Geçiş

Ulus-devlet, devlet yönetiminin feodal birimlerden alınıp merkezi bir noktaya toplanması şeklinde tanımlanabilir. Ulus-devlete giden yolu açan dinamikleri ve bu dönem öncesi arka plânını ortaya koymak için ise öncelikle kuşkusuz Ortaçağ ve bu çağın feodal düzenine değinmek gerekir.

Bilindiği gibi Ortaçağ Avrupa’sında feodalite hâkimdi ve bu feodal dönemde birçok kent bağımsız ve özerk bir yapıdaydı. Ekonomik faaliyetler de daha çok tarıma dayanıyordu. Bu tarıma dayalı üretim sistemi içerisinde derebeyleri ayrıcalıklı bir pozisyondaydılar. Her biri gerek ülke içi gerek ülke dışında sahip oldukları geniş topraklarla birer otorite haline gelmişlerdi. Dolayısıyla Ortaçağ Avrupa’sında bir merkezi otorite sıkıntısı vardı. Bu derebeyleri her ne kadar bölük pörçük olarak otoritelerini tahsis etseler de hiçbir bir devlet yönetebilecek konumda değildi. Bu otorite boşluğundan faydalanan Papa diğer devletler üzerinde de otoritesini sağlayabilme fırsatını bulmuştu. Ancak bu çoklu yapı ülkelerin refaha ve huzura kavuşması yönünde çok büyük bir engel teşkil ediyor ve sürekli çatışmalara sebebiyet veriyordu.

Ancak 16. yüzyıla gelindiğinde bu durum değişmeye başlamıştı. Aynı toprak parçası üzerinde olan kent-devletleri birleşerek bir ulus olma yoluna gitmeye başlamışlardı. *“Ulus refakat eden en önemli siyasi güç merkezi ise krallıklardı. Krallıklar etrafında oluşan merkezi otorite sayesinde, feodal beylerin gücü ulusal sınırlar içine çekilmiş ve Papalık’ın uluslar üzerindeki gücüne son verilmiştir.”*⁵⁴

⁵⁴ Ömer Çaha, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Dem Yayınları, İstanbul, 2008, s. 87.

Krallar bir anlamda Papa'lar ve derebeylerince bölünmüş otoriteyi kendi bünyelerinde yekpare olarak tahsis etmekle uluslaşma sürecinde anahtar rolü üstlenmişlerdir. Bunun ilk örneklerinden birini Aragon'la Kastile'nin birleşmesi sonrasında ortaya çıkan İspanyol Krallığı'nda görüyoruz. Bu iki kent otoritesinin birleşmesiyle on altıncı yüzyılda Avrupa'nın en güçlü ülkesi İspanya doğmuştur. Aynı şekilde, İngiltere'de on altıncı yüzyılda mutlakıyetçi Tudor yönetiminin kurulduğunu görüyoruz. Fransa'da 1439 yılında yapılan bir düzenlemeyle tüm askeri ve siyasal güç kralların eline verilmiştir. Almanya'da benzer şekilde siyasi gücün krallığın elinde toplanmasıyla Prusya İmparatorluğu kurulmuştur.⁵⁵

Bu düşünceler ekseninde yaklaşıldığında ulus ve ulus-devlet yapılarının merkezi bir otorite yaratmak kaygısıyla ortaya çıktığı söylenebilir. Bu merkezi otorite ise o dönemde krallıklar olmuştur; yani Modern dünyada gelişmiş olan otoriter siyaset düşüncesinin savunduğu en temel düşünce, toplumun, tüm farklı unsurlarıyla güçlü merkezi otorite altına çekilmesi olmuştur. Başka bir deyişle, topluma her yönüyle hükmeden, onu tepeden tırnağa kuşatan bir merkezi otoritenin kurulmasını öngörmüştür. Bu düşüncenin on altıncı yüzyılda Machiavelli ile başlayıp, on dokuzuncu yüzyılda Hegel ile doruk noktasına çıktığını söylemek mümkündür.⁵⁶

Machiavelli'nin düşüncelerine geçmeden evvel ulus-devlet oluşumunun tarihsel gelişimini kısaca şu şekilde tasniflemek de konunun netleşmesi açısından yerinde olacaktır:

Birinci aşama on beşinci yüzyıldan Fransız Devriminin yapıldığı on sekizinci yüzyıla kadar çok uzun bir süreyi kapsar ve oluşumunu içerir. Bu aşamanın ortaya çıkardığı en önemli sonuç, seçkinler düzeyinde ekonomik, siyasal ve kültürel açıdan bütünleşmenin gerçekleşmesidir.

İkinci aşama kitlelerin giderek artan oranda sisteme dâhil olmasını ifade eder. Bunda asker ocağının, okulun, kitle iletişiminin merkezin seçkinleriyle kenar arasında teması sağlayan kanallar olarak oynadığı rol etkili olmuştur. Bir

⁵⁵ Ömer Çaha, a.g.e, s. 88.

⁵⁶ A.g.e.,s. 89.

diğer önemli etken, aynı kanalların kitleler nezdinde yarattığı yeni kimlik duygusudur. Bu yeni kimliğin kilise, mezhepler veya yerel seçimler tarafından yaratılmış olan egemen kimlikle çatışma içine girmesi, ikinci aşamanın ortaya çıkarmış olduğu önemli sonuçtur.

Üçüncü aşama, toplum üyelerinin siyasal sistemin işleyişinde tebaalıktan aktif yurttaş kavramına geçmelerini içerir. Bu muhalefete tanınan güvencenin kurumlaşması; temsil organları üyelerinin seçiminde daha geniş bir seçmen kitlesine hak tanınması; siyasi partilerin örgütlenip çıkarların birleştirilmesi ve ifadesi işlevlerini görmelerine paralel olarak gerçekleşmiştir. Bu aşamaya tekabül eden en önemli iki oluşum; endüstriyel ve ulusal devrimlerin başarılmaları ve bunların yaratmış olduğu çatışmalardır. Ulusal devrimle beraber bir yandan kenar bölgelerdeki azınlık kültürüyle hâkim kültür arasında; öbür yandan merkezi devlet otoritesiyle kiliseler arasında çatışmalar gündeme gelmiştir. Endüstriyel devrimin ürünü olan çatışmalar ise, özel de topraktaki mülkiyet çıkarlarından vücut bulan hâkim sınıf ile doğum halindeki burjuvazi arasındaki; genelde mülk sahibi ve işverenlerle, kiracılar ve işçiler arasındaki bölünmelerden kaynaklanmıştır. Bu aşamada, değerlere dayanan, yerel çatışmalardan daha çok çıkarlara dayanan işlevsel çatışmalara geçilmesi çok önemli bir değişim olarak ortaya çıkmıştır.

Dördüncü aşama, devletin idari aygıtının genişletilmesine ilişkin süreci kapsar. Bu aşamada yeniden dağıtım araçlarının artması; kamu refahını sağlamaya yönelik hizmetlerin genişletilmesi; ulusal çaptaki ekonomik koşulları eşitlemeye yönelik politikaların uygulanması, devlet nüfuzundaki artışın göstergeleri olarak belirmiştir.⁵⁷

Ulus devlet kavramının ortaya çıkışı ve tarihsel süreç içerisindeki evriminin ifadesinin bu şekilde yapmak mümkünken Machiavelli bağlamında bu kavram incelendiğinde kuşkusuz daha çok oluşum aşamasına dikkat çekmek

⁵⁷ Burcu Akbaba, *Ulus Devlet Anlayışı Bağlamında Türkiye’de Ordu Siyaset İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Konya, 2006, s. 9-10.

gerekmektedir. Bu süreçte en önemli nokta, bir birleşmenin gerçekleşmesidir. Machiavelli'yi ulus-devlet kavramının fikir babalarından biri yapan nokta da tam olarak budur. O, parçalanmış ve beş büyük kent devleti arasında dağılmış olan İtalyan birliğinin sağlanması amacına yönelik hem eylemsel hem de söylemsel olarak girişimlerde bulunmuştur. Onun merkezi bir otoritenin varlığına yönelik olarak yapmış olduğu birlik çağrısı dönemin feodal düzeni göz önüne alındığında gerçekten çağının ötesinde bir fikir olarak belirmiştir. Feodal düzendeki derebeylik sistemi siyasi birliğin ve otoritenin merkezileşmesinin önünde duran en büyük engellerden biriydi. Dolayısıyla Machiavelli feodal düzenin en temel kurumlarından olan kiliseye karşı olduğu kadar derebeylik düzenine de karşıdır. *“Bu kurumları İtalyan birliğinin önündeki, yani ulus devlet olma yolundaki engellerden biri olarak görür. “Devleti bölebilecek öğeler iki noktada toplanır, derebeylerinin amansız iradesine karşı halkın nefreti, derebeylerindeki halkı yönetmek ve ezmek arzusu”*⁵⁸

Machiavelli derebeyleri ve aristokratları ülkenin siyasi birliğinin sağlanmasında en önemli engel olarak görmesinin yanında onları, iç karışıklıkların da baş sorumlusu olarak görür. Bunlarla halk arasında yaşanan çatışmalar sürekli bir huzursuzluk kaynağıdır. Bu huzursuzluk ülkenin geleceği açısından çoğu zaman dış baskılardan daha tehlikeli olabilmektedir. Nitekim bu sebeplerden dolayı bir türlü birlik sağlayamayan İtalya tedrici olarak ulus-devlet olma yolunda ilerleyen siyasi birliğini sağlayabilmiş; Fransa, İsviçre, İspanya gibi devletlerce hor görülüp aşağılanan bir ülke olmuştu. Dahası bu ülkelerin saldırılarına maruz kalıp, ülke siyasetinde bu devletlerin söz sahibi olmasına engel olamamıştır. Bu durum Machiavelli'yi ısrarla ulus-devlet olma yolunda birlik çağrısı yapmaya sevk etmiş ve bu ülkeleri model olarak algılamasına sebep olmuştur. Özellikle Fransa, İtalya siyasetinde çok fazla etkin olan güçlü bir ülke konumundaydı. Fransa dönemin şartlarına göre bu fikri en iyi

⁵⁸ Alaeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 2004, s. 307.

özümsemiş devletlerin başına geliyordu. Machiavelli kendi ülkesi için birlik çağrısında bulunurken bu devleti model olarak görüyordu.

Machiavelli'nin bu birlik düşüncesi ekseninde tasarladığı devlet gücünü kilise ya da benzeri bir dini ve ahlaki otoriteden değil milletten almalıdır. Din, töre, ahlak, hukuk vb, de kiliseye değil devlete bağlıdır. Devlet gerekiyorsa bütün bunları bir araç olarak kullanacaktır. Amaç burada devlettir ve bunlar devleti veya iktidarı var ediyorsa, onu koruyup güçlendiriyorsa bir anlam taşıyacaklardır. *Onun amacı, güce dayanan ulus devlettir. Onun devleti Orta Çağ devleti gibi tanrı için değil, insan içindir. Bu devlet yıkılan Orta Çağ devletin yerine kurulmuştur.*⁵⁹

Ona göre devlet gücünü milletten almalı, üstünde kilise de dâhil olmak üzere herhangi bir kurum olmamalıdır. Devletin hukuku, dinden değil, devletin özünden türetilmelidir. Çünkü devlet doğal bir kurumdur ve dünya için vardır. Oysa Orta Çağ Batı toplumunda devlet tanrısal bir özellik taşımaktadır ve amacı insanları kutsal kitap doğrultusunda yönetmektir.⁶⁰ Machiavelli'ye göre prensin amacı devleti mümkün olduğu kadar güçlü yapmaya çalışmak olmalıdır. Bu amaç doğrultusunda yönetenin tüm icraatları meşrudur. Çünkü adalet, hak, ahlak gibi kavramlar devlet var olduğu sürece vardır. Devletin ortadan kalktığı noktalarda bunlarda yok olacaktır. Machiavelli devletin birlikli yapısına, bütünlüğüne ve güçlü olması gerektiği hususuna dikkat çekerken milliyetçilik düşüncesine başvurur. Bilindiği gibi “millet” ya da “milliyetçilik” anlayışı ulus-devlet kavramının en önemli alt dinamiklerinden bir tanesidir. Machiavelli'nin bu ulusal devlet anlayışı bağlamında millete yaptığı vurgu da, onun ulus-devlet anlayışının ilk savunucularından biri olarak görülme sebeplerinden bir başkasıdır. *Machiavelli milliyetçi bir düşünürdür. Milliyetçilik anlayışı otoriter bir devlet ve organik bir toplum yapısı öngörmektedir.*⁶¹ Organik bir toplum yapısı ile kastedilen her türlü sosyal ve siyasal farklılaşmanın uzağında birlikli bir

⁵⁹ Hasan Karaköse, *Siyasal Düşünce Tarihi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, Ekim 2004, s.130.

⁶⁰ Hasan Karaköse, a.g.e.,s. 131.

⁶¹ Ömer Çaha, a.g.e. s. 93.

yapıdır. Bu birlikli yapı herhangi bir amaç uğruna terk edilemez. *Machiavelli'ye göre ülkenin yaşamı ve bağımsızlığı, dini, ahlaki, insani, hukuksal ve geleneksel her tür değer üzerinde.*⁶²

Machiavelli özellikle askeri bağlamda millete dayanan bir ordu oluşturulması fikrini ısrarla savunmuştur. Özelde Floransa genelde ise İtalya'nın böylesi güçsüz bir konumda olmasının en önemli sebeplerinden biri de bu konuyla ilgilidir. Özellikle Floransa dönemin kültürel ve ekonomik bağlamda en ileri düzey kentlerinden biriydi. Fakat birlikten uzak yapı ve ordularının paralı askerlerden oluşması onu diğer devletler karşısında güçsüz, hatta çok değersiz bir konuma itmiştir. Bu gerçeği fark eden Machiavelli, *Askerlik Sanatı* adlı eseri başta olmak üzere birçok eserinde bu gerçeği dile getirmiştir. *Askerlik Sanatı*'nda Machiavelli, antik dönem insanların yaşamsal pratiklerine ve ordu düzenlemelerine ilişkin hayranlıklarını dile getirir. Eserinin baş konuşmacılarından Cosimo'nun "*Eskiler'in nelerini almamızı isterdiniz?*" sorusu üzerine bir diğer konuşmacı Fabrizio'nun cevabı tam da bu noktaya ışık tutmaktadır: *Tıpkı onlar gibi erdemi onurlandırmak ve ödüllendirmek gerekirdi; yoksulluğu kesinlikle küçümsememek gerekirdi; askeri talimlere ve disipline değer vermek gerekirdi; yurttaşları birbirlerini sevmeye, bölünmekten kaçınmaya, topluluğun çıkarını özel çıkardan daha çok kollamaya ve nihayet zamanımızla bağdaşabilecek buna benzer başka davranışlara yönlendirmek gerekirdi. Eğer üzerine sıkıca düşündükten sonra, onları gerçekten uygulamayı sağlayacak yollara başlanılsaydı bu duyguları esinlemek o kadar zor olmazdı. Doğrulukları o kadar çarpıcıdır ki en sıradan zihinler anlayabilir. Böyle bir başarı kazanan kimse, altında bulunduğumuz şu ağaçların* verdiği mutluluktan daha mutlu günler geçirmemizi sağlamış olurdu.*⁶³

⁶² A.g.e. s. 93.

*Sohbet o dönem siyasetçilerinden Bernardo Rucellai' nin (1448-1514) evinin bahçesinde geçmektedir. Bu bahçede birçok kimsenin katılımıyla çeşitli sohbetler gerçekleşirdi. Machiavelli'nin *Askerlik Sanatı* adlı yapıtı işte böylesi bir sohbet ortamında- Machiavelli'nin de dahil olduğu- askerlik üzerine konuşan dostların düşünceleri ile oluşturulmuş bir yapıttır.

⁶³Niccolo Machiavelli, *Askerlik Sanatı*, çev: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. basım, İstanbul, 2008, s. 85.

Machiavelli'nin askeri talim ve disipline yaptığı vurgu hiç de yersiz değildir. Machiavelli'nin *Askerlik Sanatı* eseri başta olmak üzere *Prens* gibi diğer eserlerinde de sıklıkla dile getirdiği gibi o, dönem İtalya'da ordular tamamen paralı askerlerce oluşuyordu. Kendi milletin gücüne dayanmayan bu ordular savaş sırasında ülkeye hüsrandan başka bir şey getirmiyordu. Öncelikle paralı askerlik işlerini sadece bu işten kazanan insanlardan oluşan bir orduya dayandığı için bu kimseler sürekli savaş istemekteydiler. Machiavelli'nin paralı askerliği bir ülke için tehdit unsuru olarak görme sebeplerinden biri budur: *“Barışın gelmesinin istenmeyişi önderleri savaşı sürdürmek üzere bin tane kurnazlık icat etmeye iter ve eğer sonunda barış gelip çatarsa, ganimetten ve keyfi davranma alışkanlığından vazgeçmek zorunda kalınca maceracılar bir çete kurup koskoca eyaletleri acımasızca yağmalarlar.”*⁶⁴ Machiavelli bu durumu yine kendi tarihlerinden birtakım örnekler sunarak açıklama yoluna gitmiştir. Bu örnekte Machiavelli 1. Kartaca Savaşı sonrası ücretsiz kalan çok sayıdaki askerin kendi aralarında Compagnia [bölük] adını taktıkları çeteler kurup şatoları haraca bağladığından, ülkeyi birbirine katarlarken kimsenin onları durdurmak için bir şey yapamadığından bahsetmektedir.⁶⁵

Geçimini sadece savaş süresince kazandıklarıyla sağlayan kimse bu imkanı kaybetmemek için sürekli bir kaos, savaş ortamı isteyecektir. Böylesi kimseler Machiavelli'nin de ifade ettiği üzere barış ortamı oluştuğunda ise çeteleşme yoluna gidecektir. İktidarı elinde tutanlar iç huzuru sağlama adına bu kişilerle çatışmak zorunda kalacaktır ki bu da savaş bittiği halde tekrardan bir savaş yaşamak demektir. Bütün bunlar da bir prensin paralı bir ordu oluşturma düşüncesine neden olumlu bakmaması gerektiği hususunda yeteri kadar açıklayıcı durmaktadır. Bu yüzden söylenmelidir ki bir ordunun gücü piyadesindedir ve eğer bir kral piyadelerine barış zamanı her biri kendi mesleğinin başına dönecek şekilde sözünü geçiremiyorsa o kralın işi bitik demektir. En tehlikeli piyade savaştan başka bir mesleği olmayan piyadedir; zira

⁶⁴ Niccolo Machiavelli, a.g.e.,s.87.

⁶⁵ a.g.e.,s.88.

bir kez onu kullanmış olan kral ya hep savaş yapmak, ya hep onun ücretini ödemek ya da eyaletlerinden olmak riskini göze almak zorundadır. Her zaman savaş yapmak imkânsızdır; her zaman ona ücret ödemek de bir o kadar imkânsızdır; geriye bir tek eyaletlerini yitirmek kalıyor. Bu yüzden, Romalılar bilgeliklerini ve erdemlerini korudukça, asla yurttaşlarının savaşı biricik meslek yapmalarına izin vermemişlerdir.⁶⁶

Bu akıllıca girişimleri Romalıları askeri ve siyasi anlamda döneminin en güçlü devletlerinden biri haline getirmiştir. Bunu başaramayan Floransa gibi kent devletleri ise adeta yıkımın eşiğine gelmiştir. Sürekli savaş halinden yana olan paralı askerlerin bir ülke için zararı sadece savaşma istekleriyle de sınırlı değildir. İş gerçekten savaşmaya geldiğinde hiçbiri gönülden ülke için savaşmamaktadır. Çünkü bunların ülkeye olan bağı herhangi bir gönül ilişkisine değil de sadece paraya dayanmaktadır. Tarih yine bu tarz askerlerin bir prensi nasıl zor durumda bırakabileceği örneklerle doludur.

Machiavelli bu kez kendi ülkesinin yaşadığı değil, ülkesine savaş açan Papa 11. Gregorio'nun düştüğü sıkıntıyı dile getirmiştir. 1375 yılında papa olan 11. Gregorio'nun Bologna'da bulunan elçilerinde birinin- ki bu elçi o dönem Floransa'da iç ve dış savaşlar sonucunda yaşanan kıtlıktan haberdardı- Floransa'ya savaş açma girişimi üzerine savaş başlamıştır. Hem papa hem elçi böylesi sefil bir halde bulunan devleti fethetmenin çok kolay olacağını düşünmüş oldukları açıktır. İşte bu noktada Machiavelli'nin çok sıkı bir şekilde eleştirdiği paralı askerden oluşan ordu fikrinin bir hükümdarı ne kadar kötü duruma sokabileceği görülmektedir. Çünkü elçi Floransalıları karşısında silahsız ve aç olarak bulmayı umuyordu ve bu insanları kolaylıkla alt edebileceğini düşünerek büyük bir orduyla saldırıya geçmiştir. Eğer emrindeki askerler güvenilir ve rüşvete karşılığı onurunu satmaya hazır olmasalardı bunu başarabilirdi. Floransalılar başka çareleri olmadığından onun askerlerine

⁶⁶ Niccolo Machiavelli, a.g.e.,s.92.

130.000 Floransa altını vermişler ve onları bu teşebbüslerinden vazgeçirmişlerdi.⁶⁷

Paralı askerlerce yürütülen bu savaşlar çoğu zaman böyle ya para karşılığı satın alındıklarından ya da işgalci güçlerle çarpışmaktan kaçındıklarından kansız bir şekilde sonlanıyordu. Machiavelli bu durumun bir ülkeyi kadınsılaştırdığını ifade eder. Ülke herhangi bir direnç göstermeden kendini işgalci güçlere teslim etmektedir. "Fransa Kralı Charles İtalya'yı tebeşir* ile ele geçirdi"⁶⁸ derken tam da bu durumu ifade etmekteydi. Machiavelli sadece ulusal güçlerden oluşan orduların diğerlerine üstünlüğünü çok net bir şekilde göstermiştir. Örneğin; Fransa ordusu kısmen ulusal kısmen paralı askerlerden oluşan karma bir orduydı. "Böyle ordular, paralı ve yardımcı birliklerden üstündürler; fakat sadece ulusal güçlerden oluşan ordulardan zayıftırlar."⁶⁹ Yani askeri birlik konusunda ülkeye faydaları açısından bir sıralama yapıldığı takdirde, en ideal birlik olarak ulusal güçlerden oluşan ordu en tepede yerini alacaktır. Bunun altında karma ordular ve Machiavelli'nin gözünde en altta paralı askerler ve yardımcı birliklerden oluşan ordu bulunacaktır. Netice itibarıyla Machiavelli, merkezi otorite ekseninde birlikli bir yapıya yaptığı vurgu, milliyetçilik anlayışı ve bu anlayış ekseninde paralı askerlerden oluşan ordulardansa bir milletin kendi yurttaşlarının oluşturduğu orduların önemini dile getirmesiyle bugünkü ulus-devlet anlayışına giden kanalı açmış bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Machiavelli düşüncesinin buraya kadar ki kısmı incelendiğinde, Machiavelli'nin özel ve mesleki yaşamı boyunca edindiği deneyimlerden hareketle iktidarı elinde tutmak için bir yöneticinin ne gibi hatalardan kaçınması gerektiği hususundaki düşünceleri üzerinde durulmuştur. Bunun için yönetici

⁶⁷ Niccolo Machiavelli, *Floransa' da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev: A. Berna Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul, s.135.

* Devrin tarihçilerinden Commynes tarafından Papa VI. Alexander'a atfen söylenmiş bir sözdür. İşgalin çok kolay olduğunu vurgular.

⁶⁸ Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev: Murat Satıcı, İlyayayınevi, İzmir, 2002, s.77.

⁶⁹ a.g.e.,s. 84.

ilkın siyasi birliği sağlamalıdır. Bu birlik ulus-devlet* tarzında bir yapılanmayla sağlanabilir. Bu şekilde siyasi birliği sağlanmış bir devletin ordusu ise bu ulusun yurttaşlarından oluşturulmuş milli bir ordu olmalıdır. Machiavelli'nin düşündüğü tarzda bir devlet özetle bu şekilde yapılanmalıdır. Şimdi Machiavelli'ye göre bu yapılanmayı gerçekleştirecek olan yöneticinin ne gibi nitelikler taşıması gerektiği hususuna geçilebilir.

D. Machiavelli Düşüncesinde Yönetici (Seküler Prens)

Machiavelli'ye kadar gelen siyasi gelenek içerisinde de kuşkusuz bir yöneticinin nasıl olması gerektiği hususunda fikirler yürütölmüştür. Bu süreç içerisinde daha çok birtakım ahlaki ve de dini kurallar çerçevesinde idealize edilmiş yönetici modelleri ile karşılaşölmaktadır. Bu yöneticilerin sahip olması gereken nitelikler bilgelik, adalet, dürüstlük gibi erdemler olarak düşünölmüştür. (Platon ve Farabi'de gördüğümüz filozof-kral düşüncesi gibi)

Machiavelli düşüncesinde yönetici olacak kişinin birtakım ahlaki ya da dini kaidelere bağlı olması gerekmez. O, dürüst, adil ve inançlı olmak durumunda değildir. Machiavelli, basiretli bir prensin sahip olması gereken özellikleri biri gücü ve cesareti ile, diğeri kurnazlığı ve akı ile sembolleşen iki hayvan benzetmesi üzerinden ifade eder. Bu iki hayvan tilki ve aslandır.⁷⁰ Sözelimi sadece aslan gibi olan bir prens kendisini dış dünyanın türlü hilelerinden koruyacak donanıma sahip olmayacağı ya da sadece kurnazlığıyla sivrilen bir prens de dış dünyanın zorluklarına direnebilecek güç ve cesarettten yoksun olacağı için iktidarını uzun vadeye yayamayacaktır. Bu bakımdan Machiavelli'ye göre bir prens iktidarını kaybetmek istemiyorsa hem aslan hem de tilki olmayı öğrenmelidir. Aslında herkes, prensin sözlerini tutmasının, hileli değil, dürüstçe bir yaşam sürmesinin ne kadar övülesi bir şey olduğunu bilir.

*Machiavelli'nin ulus-devlet kuramcısı olması konusu için ayrıca bkz. Louis Althusser, *Makyavel'in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser'in Mirası*, s. 375.

⁷⁰ Niccolo Machiavelli, a.g.e, s.99.

Bununla birlikte, günümüzdeki yaşananlardan da bildiğimiz gibi, sözlerini tutmayan ve kurnazlık yapan prensler, güvenilir ve dürüst olanlardan daha büyük işler başarmışlardır.⁷¹ “O halde bilinmesi gereken husus, iki farklı savaş tarzının var olduğudur. Bunlardan biri yasalara uyarak, diğeri güce başvuruyla yapılır. İlki insanlara ikincisi ise hayvanlara özgüdür. Fakat ilki genellikle etkisiz olduğu için ikincisine başvurma ihtiyacı duyulur. Bu yüzden prens, bu iki yönetiminde en iyi nasıl kullanılabileceğini bilmelidir.⁷² Her iki doğayı da en iyi şekilde bilen prens Machiavelli’nin tasavvur ettiği prenstir. Çünkü aslan kendini tuzaklardan koruyamaz, tilki de kurtlardan. Bir prens tuzakları sezmek için tilki, kurtlarla baş etmek için de aslan olmayı bilmelidir.

Basiretli bir prens siyasi manevraları çok iyi sezip ona göre şekil alabilmelidir. Yani; bir prens sözünü tuttuğunda zarar göreceğini biliyorsa bu sözünü tutmamalıdır. Çünkü verdiği sözün nedenleri ortadan kalkmıştır. Tüm insanlar iyi olsaydı bu, iyi bir temenni olurdu. Fakat insanlar, namussuz ve sözlerini tutmaz olduklarından, prensin de sözünü tutması gerekmez.⁷³ Her prens, sözünü tutmamasını mazur gösterecek nedenleri hep bulur. Machiavelli kendi döneminde bunu en iyi başaranlardan biri olarak Papa VI. Alexander’ı gösterir. Papa VI. Alexander insanları aldatmaktan başka bir şey yapmadı, umursamazca her zaman üzerinde çalışacak bir konu buldu. Hiç kimse ondan daha etkili sözler vermemiştir ya da gösterişli iddialar atmamıştır. Çünkü o, insan doğasının bu yanını çok iyi biliyordu.⁷⁴

Prens bunları yaparken dikkat etmesi gereken bazı noktalar vardır. Öncelikle nefret edilmekten ve küçümsenmekten sakınmalıdır. Prens, halkın mallarına ve kadınlarına el uzatması, diğer yollardan daha çok nefret duyulmasına neden olur. Bu yüzden bunlardan kaçınmalıdır. Onların mallarına

⁷¹ Niccolo Machiavelli, *a.g.e.*,s.99.

⁷² *a.g.e.*,s.99.

⁷³ *a.g.e.*,s.100.

⁷⁴ *a.g.e.*,s.100.

ve kadınlarına dokunulmadığı sürece yığınlar memnun yaşarlar. Geriye sadece birkaç kişinin hırsıyla uğraşmak kalır.⁷⁵

Görüldüğü üzere halkı memnun etmek aslında oldukça kolaydır. Bunun için prensin çok fazla iyi niteliklere sahip olması gerekmiyor. Hatta çoğu zaman prensin bunlara sahip olması değil; sadece sahipmiş gibi görünmesi esastır. *“Böylece merhametli, güvenilir, insancıl, inançlı ve dürüst görünebilir; böyle olabilir de. Fakat zihin öyle bir biçimde ayarlanmalıdır ki şayet olman gerekiyorsa derhal tersine değişebilesin.”*⁷⁶

Machiavelli'nin *Prens* eserindeki en çarpıcı ifadelerinden biri budur: *“Olman gerekiyorsa tersine değişebilmelisin”*. Çünkü ona göre insanı iyi olarak tanıtan bütün bu davranışları yerine getirmek imkânsızdır. O anki duruma karşı ne yapman gerekiyorsa onu yapmakta tereddüt etmemelisin. *“Öyleyse, zihnini talihin rüzgârına ve gelgitlerine göre dönmeye hazır tutmalısın. Daha önce söylediğim gibi yapabildiğin sürece iyilikten kaçmamalısın; ama gerektiği sürece kötülüğü nasıl takip edeceğini bilmelisin.”*⁷⁷ Machiavelli'nin prenslere öğütlediği husus değişen zamanlara ve şartlara hazırlıklı olmaları ve buna uygun biçim almaları gerektiğidir. Aksi takdirde yıkım kaçınılmaz olur. Dolayısıyla bir prens her an kendisini zor duruma sokabilecek durumlara karşı tetikte olmalıdır. *“Sakin zamanlarda bunun değişebileceğini düşünmeyenler, (Bu deniz sakinken, fırtınayı düşünmeyen insan doğasıdır.) felaket ansızın yakaladığında savunmayı değil yalnızca kaçmayı düşünürler.”*⁷⁸

İşte Machiavelli'nin bu niteliklere sahip olduğunu düşündüğü isimlerin başında Cesar Borgia gelir. Her ne kadar Borgia'nın babası VI. Alexander da Machiavelli'nin gözünde hayran olunacak bir yönetici olarak görülse de Borgia'yı

⁷⁵ A.g.e.,s.103.

⁷⁶ A.g.e.,s.100.

⁷⁷ A.g.e.,s.101.

⁷⁸ A.g.e.,s.132.

adeta Machiavelli tarafından putlaştırılmıştır. O kadar ki *Prens'i* Borgia'yı* model olarak yazdığı da iddia edilir.

Borgia'nın başarıya ulaşmak için kullandığı taktik, cesur ve baş eğmez bir adamın onurlu mücadelesi değil, her türden ahlaksal ilke ve dürüstlüğü- buna kendi haysiyeti de dâhil- çiğneyerek ilerlemesine tekabül etmektedir. Hükümdarımız, sonunda kendisine karşı nefretle birleşmiş olan hasımlarını yola getirmeyi bilecek, bu uğurda hiçbir hilekârlıktan geri durmayacaktır.⁷⁹

Borgia'nın iktidarken yaptığı eylemler incelendiğinde bir prensin iktidarını elde tutabilmek için hiçbir alçaklıktan geri durmayacağı da görülmüş olur. Machiavelli'nin tasavvur ettiği prens de tam olarak böyle olmalıdır. Machiavelli'nin Borgia'nın yaptıklarını övmesi onun kötülük merakından gelmez; aslında bu eylemler, kişiyi uygun amaçlara ulaştırdığı için övülür. Makyevelist hükümdarın erdeminin devletin soyluluğunu ve mutluluğunu beslediği ölçüde ahlaki* bir amaca hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Cesar Borgia, siyasal iktidarını güvence altına almak için, basiretli ve erdemli bir insanın yapması gereken her şeyi yaptı. Örneğin O, Romagna'yı aldığı anda daha önceki yöneticilerin düzensizliğini ortadan kaldırmak ve huzuru tesis etmek üzere, çok zalim biri olan Orco'yu buraya bakan olarak atadı. Bakan, burada düzeni sağlayabilme adına Borgia'nın emirleri doğrultusunda halka zulüm etmekten çekinmedi. O, işini yaptıktan sonra Borgia, Bakan'ın icraatlarının doğurduğu nefreti gidermek üzere, onu halka açık biçimde cezalandırması gerektiğini düşündü. Bunun için Borgia, Bakan'ın bedenini parçalara ayırttı ve şehrin meydanına attırdı. Bu manzaranın dehşeti halkı aynı zamanda hem tatmin etti hem de afallattı. Geçmişin çok kötü tiranlarına yakışan bu dehşetli manzara, zaten pasifleşmiş halkı tatmin etmeye yetti, öyle ki, vilayet halkı, bu gaddarlığı iyi kullandığı için

*Sezar(Cesar) Borgia (1476-1507), Papa VI. Alexandre'nın oğlu, Papalığı İtalya'nın en güçlü devleti haline getirdi, ama yeni bir papa (II. Julius) seçildikten sonra yenilgilerle karşılaştı.

⁷⁹Niccola Machiavelli, *Seçme Yazılar*, s. 8-9.

* Machiavelli'nin ahlâki olarak nitelendirdiği eylemler alışlageldik şekliyle iyiliği, dürüstlüğü ve haysiyeti ön planda tutan eylemler değildir. Çalışma kapsamında onun ahlâk anlayışı ayrı bir başlık altında anlatılacaktır.

Borgia'ya övgüler düzdü. Bu şekilde Machiavelli, bireysel amaçlara ulaşmak için bir araç olarak şiddetin önemini gösterir.⁸⁰ Burada yöneticinin dikkat etmesi gereken nokta, halkın nefretinden ve kendisini küçük görmelerine neden olacak her türlü olaydan uzak durmayı bilmesi hususudur. Eğer bir yerde şiddet uygulanmadan düzen sağlanamıyorsa, orada kesinlikle şiddet uygulanmalıdır. Ancak Borgia'nın yaptığı gibi bu iş için tabiri caizse bir maşa kullanılmalı ve halk, o olayı gerçekleştirenin prens olmadığına ikna edilmelidir. Bu durumdan sonra, prensin yapması gereken ise kullandığı maşayı cezalandırmak ve halkın gözünde bir kahraman gibi yer edinmek olacaktır. Machiavelli'nin bir siyasette başarılı ya da ahlaklı bulunduğu özellik de tam olarak budur. Borgia çok özel bir erdem (virtu) örneği göstererek halkın isyanını engellemiş ve ülkenin birliğini sağlayabilmiş hem de bunu yaparken halkın öfkesini ve nefretini değil, sevgisini ve övgüsünü kazanmayı bilmiştir.

Machiavelli her ne kadar amaca ulaşmak için şiddetin önemine değinse de aslında bizzat şiddetin kendisini övmek. Hatta gerekmedikçe bir prensin bundan kaçınması gerektiğini vurgular. Şiddet ancak gerektiğinde halkın nefretine yol açmayacak, fakat halkın prene karşı saygı ve korku duymasını sağlayacak şekilde kullanılmalıdır. Yani aslında Machiavelli; bir prens zalim ya da acımasız olmalıdır derken, eğer şartlar böyle olmayı gerektiriyorsa böyle olmayı bilmelidir, der. Bu bağlamda aslında Machiavelli'nin bir prene bulunduğu nasihatlerin mutlaklığından söz edilemez. Yani prens zalim olmalıdır sözü alınıp bütün prenslerin uygulayabileceği bir düstur haline getirilemez. Nitekim biri iktidarını zalimliğiyle perçinlerken bir başkası merhameti ile yapabilir bunu. Yani iktidarı ele geçirmek tarihin ya da zamanın her anında benzer şekilde olagelmemiştir. İktidarı ele geçirmek için kişi doğru zamanda doğru eylemi yapmalıdır. Bunun içindir ki iktidarı ele geçirmek isteyen prens için Machiavelli'nin, değişen şartlara göre pozisyon alabilmeyi bilme dışında önerebileceği genel bir ilke yoktur.

⁸⁰Donald G. Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, 2005, s.152.

İnsaniliğin, sadakatin ve dinin uzunca süre yaygın uygulandığı bir eyalette yeni bir yönetici için gaddarlık, hainlik ve dinsizlik şöhret kazandırmak için yeterli olur; gaddarlığın, hainliğin ve dinsizliğin de bir zaman için egemen olduğu yerde de insanilik, sadakat ve dindarlık yeterli olur, çünkü daha acı şeyler tadı bozarken ve tatlı olan bıktırırken, insanlar iyiden sıkılır ve kötüden şikâyetçi olur.⁸¹ Machiavelli bu kanıya tarihteki iki örnek üzerinden varır: Hannibal ve Scipio. Machiavelli'nin ifade ettiği gibi bu iki şahsiyet denk olan üstün askeri başarılarının dışında, Hannibal gaddarlık ve hainlikle, din yoksunluğuyla ordularını İtalya'da birlik içinde tuttu ve onu izlemek için Romalılara isyan eden halkın beğenisini kazandı, Scipio ise aynı neticeyi İspanya'da merhameti, sadakati ve dindarlığı sayesinde kazandı ve neticede her ikisi de sayısız zaferler kazandılar.

Görüldüğü üzere Machiavelli, iktidarı elde tutmayı başarmış iki şahsiyeti ve bu şahsiyetlerin iktidarı elde tutmak için izledikleri yöntemleri ifade etmiştir. Bu iki yöntemin neredeyse birbirine taban tabana zıt oldukları söylenebilir; ancak Machiavelli, birini diğerinden üstün tutmaz ya da birini diğerine göre daha aşağılık bulmaz. Onun bu noktada ilgilendiği tek şey her iki şahsın da iktidarı elde tutmada ve ülkelerinin birliğini sağlamada başarılı olduğudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, iktidar için izlenen yöntemin içinde bulunulan duruma uygun olup olmadığıdır. Hannibal ve Scipio'yu diğerlerinden daha başarılı yapan şey ise işte budur: zamana ve içinde bulundukları topluma uygun hareket etmeyi bilmiş olmak. Yoksa *“çoğu zaman Scipio gibi biri İtalya'da böyle başarılı olmayacak ya da Hannibal gibi biri de İspanya'da başarılı olmayacaktır.”*⁸²

Machiavelli'nin burada prene verdiği nasihat aslında prensin tek bir niteliğe saplanıp kalmaması, değişimi fark edip ona göre şekil almayı bilmesidir. Bu da ancak prensin iki farklı doğaya sahip olması ile mümkün olur. Bu doğalardan biri insanlara özgüdür, diğeri hayvanlara. İnsanlara özgü olan yasalarla, hayvanlara özgü olan ise zor kullanma ya da şiddetle betimlenir.

⁸¹ Niccolo Machiavelli, *Orta Elçilikler ve Mektuplar*, s. 123.

⁸² Niccolo Machiavelli, a.g.e, s. 123.

Yasalar çoğu zaman yetersiz olduğu için prens yeri geldiğinde şiddete de başvurmaldır. Öncelikli amacı ülkesinin birliğini sağlamak ve kendi iktidarını sağlamlaştırmak olan prens, kendi potansiyelini içinde bulunduğu koşullara uygun bir biçimde gerçekleştirmelidir. Bu yolda ise hileye, şiddete, kurnazlığa, yalana başvurmadan da geri durmamalıdır. Machiavelli'nin bu tarz görüşleri "Amaca ulaşmak için her yol mubahtır" şeklindeki ifadeyle Machiavellizmin temel düsturu haline gelmiştir.

Machiavelli'nin yeri geldiğinde prence neden yalanı, hileyi veya kaba gücü öğütlediği onun insan hakkındaki görüşleriyle sıkı bir ilişki içerisinde. Onun insan hakkındaki olumsuz izlenimleri prens için "Korkulmak sevimden daha iyi ve güvenlidir" ⁸³ yorumunu yapmasına neden olmuştur. Bu da göstermektedir ki Machiavelli'nin yönetici olarak tasavvur ettiği kişi dünyevi (seküler) şartlar çerçevesinde, bu dünyadaki başarısı için mücadele etmelidir. Bunu yaparken ahlaki ya da dini normlar gibi aşkınsal kaygılar taşımamalıdır.

Machiavelli'nin odak noktası hep bu dünya olmuştur. Bu dünyadaki düzen, bu dünyadaki huzur ve bu dünyadaki başarı. Siyasette tam da bu dünyaya içkin bir şeydir. O alanda başarılı olmak isteyen kişi, aşkınsal kaygılarla dürüstlük, adil olma gibi birtakım ahlaki erdemlerin peşinde düşerse başarısız olması kaçınılmazdır. Machiavelli'nin neden böyle bir prens portresi çizdiği büyük ölçüde onun insan anlayışı ile ilgilidir.

E. İnsan Anlayışı

İnsan Machiavelli düşüncesinde başat bir rol oynamaktadır. Siyaset hakkındaki tüm görüşleri onun insan anlayışı doğrultusunda şekillenmektedir. Sözelimi prence yalanı, hileyi öğütlerken bunu insanların doğasına ilişkin olumsuz yargılarından dolayı yapar. O, prence dürüst, adil ve haysiyetli olmayı öğütlemenin reel politik düzlemde yıkımdan başka bir şey getirmeyeceğini

⁸³Niccolo Machiavelli, *Prens*, s. 96.

düşünmüştür. Bu gibi nitelikler tüm insanların iyi olması halinde kuşkusuz tavsiye edilebilirdi. *“Fakat insanlar, namussuz ve sözlerini tutmaz olduklarından, senin de sözünü tutman gerekmez.”* İşte Machiavelli’nin prens tavsiyesi bu olacaktır. Şiddeti de benzer gerekçelerden dolayı gerekli görür. İnsanlar başkalarının haklarını gasp etmeye, hırsızlığa meylederler. Bu durumlara meydan vermemek için prens zalim olarak anılmaktan korkmamalıdır. *“Aşırı merhametli olarak, cinayetlere ve çapulculuğa yol açan karmaşalara olanak vermektense az sayıda ibret verici cezalar vermek daha merhametlidir.”*⁸⁴ Machiavelli burada birtakım eylemlerin sonuçları ile dikkate alınması gerektiğinden yola çıkarak “değerlerin” nasıl görelî bir hal aldığını göstermeye çalışmıştır. Merhamet adına suçluya ibretlik cezaları vermeyen prens, bu kimselerin diğer masumlara zulüm etmesine sebebiyet verdiği için aslında şiddete gösteren bir prensten daha zalim sayılması gerektiğini ifade eder. *“İşlenen bu suçlar herkese zarar verebilir; ancak prensin verdiği cezalar birkaç kişiye verilmiştir.”*⁸⁵ Dolayısıyla genel yarar adına prens şiddete başvurmaktan kaçınmamalıdır.

Prens ve *Söylevler* gibi eserlerinde Machiavelli’nin insan hakkındaki tespitlerini görmek mümkünken *Adamotu* isimli tiyatro eseri başlı başına insan hakkındaki görüşlerini sunduğu bir eser olarak değerlendirilebilir. Bu eser Rönesans döneminin en iyi İtalyan komedilerinden biri olarak kabul edilir. İnsanların ikiyüzlülüğü, ahlakı ve dini nasıl kişisel çıkarlara âlet ettiği komedi tarzındaki bu tiyatrodaki gözler önüne serilmiştir. Eserde, evli bir kadına beslediği hislere engel olamayan Callimoca’nın amacına ulaşmak için kurguladığı şeytani plana bir papazı da dâhil ederek amacına ulaşması anlatılır. *“Güç veya tehlikeli, zararlı veya şerefsiz, nasıl olursa olsun, herhangi bir girişimde bulunmalıyım”*⁸⁶ gibi ifadeler daha önce de bahsedildiği üzere “Amaca giden her yol mubahtır” deyişinin eserin başkahramanlarının birinin eylemlerinde tezahür etmesidir.

⁸⁴Niccolo Machiavelli, *Prens*, s. 95.

⁸⁵Niccolo Machiavelli, a.g.e., s. 95.

⁸⁶Niccolo Machiavelli, *Adamotu*, s.22.

Ayrıca aldatılan kocanın saflığı ise Machiavelli'nin "Aldatmak isteyen, aldanacak birilerini her zaman bulur" şeklindeki görüşünü destekler niteliktedir. Papazın ise para karşılığında böyle bir olaya dâhil olması kişisel çıkarlar için dinin de nasıl dünyevi işlere âlet edildiğinin çarpıcı örneğidir.

Yine Machiavelli'nin *Seçme Yazılar* adlı eserin *Sekizinci Şarkı* bölümünde kendini hayvanlar âleminde bulan kahraman orada gördüğü bir domuz karşısında bir tikslenme haline bürünür ve domuzu o dünyadan kurtarma isteğini dile getirdiğinde domuzun insanlarla hayvanları kıyaslayan konuşması oldukça ilgi çekicidir. Bu konuşma Machiavelli'nin insana bakış açısını çok açık bir şekilde yansıtan başka bir örnektir. Domuzun eserin kahramanına yönelik ithamları Machiavelli'nin insanı hayvandan daha aşağı bir konuma oturttuğu şeklinde yorumlanabilir. *"Bizim türümüz, yiyecek olarak sadece, gökyüzünün sanatın yardımını almadan ürettiği şeyi arar, oysaki siz doğadan yapamayacağı şeyler istersiniz hep."*⁸⁷ Bu ifadeler insanın doymak bilmeyen bir doğada olduğunu sürekli bir isteme halinde olduğunu göstermektedir. Öyle ki bu istekler çoğu zaman insanın elde etme gücünü de aşmaktadır. Sizler bizim gibi bir tek yiyecek türü ile yetinmez, doymak bilmez oburluğunu gidermek için, Eolide'nin krallıklarına varıncaya kadar yiyecekler aramaya çıkarsınız. Öyle görünüyor ki doğa kendini dostça sunuyor bize ve bağışlarını hepimize eşit bir biçimde dağıtıyor, ama siz yine de dilencilik etmeyi tercih ediyorsunuz.⁸⁸

Machiavelli bu domuzla yaptığı öyküsel anlatımda insanın aç gözlü bir varlık oluşu ve bunun sonucunda yaşadığı doyumsuzluk sebebiyle yeryüzünde hayvandan bile daha mutsuz bir şekilde dolaştığını ifade etmektedir. Diyalogun devam eden kısımlarında insana yöneltilen eleştiriler onun acizliği üzerine yoğunlaşır. Sadece insan, her tür savunmadan yoksun olarak çıplak doğar: Onun kendisine kalkan yapabileceği ne bir derisi, ne tüyleri, ne yünü, ne ipeği, ne de dikensi bir derisi vardır.⁸⁹ Bu nitelikler göz önüne alındığında insanın bir

⁸⁷ Niccolo Machiavelli, *Seçme Yazılar*, s. 45

⁸⁸ Niccolo Machiavelli, a.g.e., s. 45.

⁸⁹ a.g.e., s.46.

hayvanla kıyaslandığında ne kadar aciz durumda olduğu görülmektedir. Bu noksanlıklara karşı insanın konuşabilme ve âlet yapabilme yeteneği hayvana karşı üstünlükleri olarak değerlendirilebilse de insanın cimrilik ve hırslarına yenik düşmesi tüm bu üstünlüğü, iyilikleri bozmaktadır. Bir domuz bir başka domuza acı çekirtmez; bir geyik, bir geyikle huzur içinde yaşar hep. İnsanı katleden yalnızca insandır, birbirini çarmıha geren ve derisini yüzen de.⁹⁰ O halde, bu gerçekler insanın hayvanca güdülerle hareket ettiğini gösteriyor açıkça ve buradan bakıldığında, insanın kendisinde gerçek bir hayvandan başka bir şey değildir, tek farkı düşünen bir hayvan oluşudur onun; şu halde, insan Tanrı'ya karşı nankörce davranmakla, bir melekten İblis'e, efendiden köleye, son olarak da insandan hayvana dönüşmüştür.⁹¹

İnsan hakkındaki görüşleri ile bu noktada, insanı özünde günahkâr bir varlık olarak kabul eden kilise öğretisi ile bir benzerlik olduğu söylenebilir. Ancak onun insan hakkındaki bu kötülükleri aktarış biçimi *“doğrudan doğruya dünyevi hayata ilişkindir ve aksini, yani insanların bütünüyle; mutlak (yani Tanrısal) bir kötülükle donatılmış oldukları anlamını taşımamaktadır.”*⁹²

Klasik Hristiyan anlayışında insanın kötülüğü ilk günahattan kaynaklanmaktadır. Bu ilk günah sonucunda özünden kopan insan esas olması gereken yerden kopmuş ve dünyaya düşürülmekle cezalandırılmıştır. Onun asıl ait olduğu yer kesinlikle bu dünya değildir. Dolayısıyla bu dünya yaşamına kapılıp kalarak kurtuluşa eremez. Kurtuluşa ancak Tanrısal buyrukları yerine getirerek erebilir. Bu noktada kilise ve dolayısıyla Hristiyan din adamları insana bu kurtuluşu sağlama yolunda aracı konumundadırlar. Machiavelli'nin insanın kötü oluşuna ilişkin düşünceleri ise böylesine dinsel bir temel üzerine şekillenmez. O tamamen bu dünya odaklı düşünür ve insanların bu dünyadaki eylemlerinden yola çıkarak insanın kötü olduğuna ilişkin fikirlerini oluşturur. Geçmişteki olaylar ya da kendi döneminde tecrübe edindiği olaylar göstermiştir

⁹⁰a.g.e.,s. 47.

⁹¹a.g.e., s.70.

⁹² Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, 5. baskı, 2004, s.172.

ki insanlar iktidar olma yolunda ya da sosyal ilişkilerde amaçlarına ulaşmak için her türlü yola başvurabilmektedir. Onun prene “nasıl kötü olunacağını” öğretmeye çalışması da bundan kaynaklanmaktadır. Özellikle siyaset söz konusu olduğunda prens nasıl kötü olunması gerektiğini çok iyi bilmelidir. Aksi takdirde hem kendisini hem de ülkesini bekleyen son olarak yıkım kaçınılmazdır. İnsanlar temelde kötü oldukları için bu işi temiz ellerle yapamazsınız. Siyaset oyununa soyunan prens ellerini kirletmelidir. Bu noktada, aksini düşünen Machiavelli’ye göre yanılmaktadır. Bu yanılmanın en önemli sebebi ise insan doğasını bilmemekten kaynaklanmaktadır. İşte insan söz konusu olduğunda Machiavelli böylesine karamsar ve kuşkucu bir anlayışa sahip olmaktadır. Bu kuşkucu ve karamsar yapının getirdiği tedirgin hava Machiavelli’nin düşüncesinde birtakım çelişkiler olarak göze çarpmaktadır. O, bir yerde en sağlam hükümdarlık sadık bir tebaası olan ve kendi hükümdarlarına bağlı olanların hükümdarlığıdır⁹³ derken, bir başka yerde siz biliyorsunuz ve bu dünya hakkında düşünen herkes de biliyor, halk kararsız ve aptaldır⁹⁴ demektedir. Bu iki ifadenin de Machiavelli’ye ait olması çoğu zaman onun düşüncelerini anlamayı ve hakkında fikir yürütmeyi güçleştirmektedir. Sırf bu yüzden onun halk yanlısı ve cumhuriyet savunucusu mu yoksa halkı aşağılayan, mutlak monarşi yanlısı bir siyaset adamı mı olduğu hala tartışılmaktadır. Machiavelli yönetim tarzlarına ilişkin neler söylemişti? Onun kimilerinin iddia ettiği gibi ateşli bir özgürlük ve cumhuriyet savunucusu mu yoksa şiddeti ve zalimliği öven despotizm yanlısı mı olduğu konu hakkındaki görüşlerinin detaylı bir incelemesi ile ortaya konabilir.

⁹³Niccolo Machiavelli, *Seçme Yazılar*, s.57.

⁹⁴Niccolo Machiavelli, *Orta Elçilikler-Mektuplar*, s.283.

F. Yönetim Tarzları

Machiavelli'nin düşünceleri, özellikle yönetim şekline ilişkin olanları, *Söylevler* ve *Prens*'teki düşünceleri dikkate alınarak yapılmaktadır. Onun *Prens*'te dile getirdiği düşüncelerden hareket edenler Machiavelli'nin monarşi taraftarı olduğunu, *Söylevler*'den hareket edenler ise onun cumhuriyet yanlısı olduğunu iddia etmişlerdir. Machiavelli'nin bu iki temel eserinde farklı yönetim şekillerini savunmuş olması onun birbiriyle çelişen düşünceleri dile getirdiği şeklinde yorumlanabilir mi? Yoksa bu iki eser arasında bir paralellik kurulup onun diğerlerinden üstün tuttuğu bir yönetim tarzından bahsedilebilir mi?

Machiavelli, yönetim tarzlarından bahsederken yeni bir şey ortaya koyma niyetinde değildir. Her zamanki gibi tarih bu konuda onun için yeterlidir. Geçmişteki yönetim tarzları incelenerek ve bu yönetimlerin hangi devletlerce uygulanıp olumlu sonuçlar alındığına bakılarak uygun yönetim tarzları tespit edilebilir.

Machiavelli, devlet hakkında yazmış bazı kişilerin, prenslik, aristokrasi ve halk yönetimi adlarıyla üç çeşit yönetim olduğunu ve devleti düzenleyen kişinin bunların içinden amaca daha yararlı olacak birini yapılandırmakla yükümlü olduğunu söylediklerini belirtir. Diğer bazı kişiler ve birçoklarının düşündüğü gibi daha akıllı insanlar ise, altı* çeşit yönetim olduğuna, üçünün çok kötü, diğer üçünün kendi içinde iyi olmakla birlikte kötüleşmeye başladığının farkına varsa bile kolayca bozulacağına inanırlar. Bu iyi olanlar yukarıda belirtilen üç taneye denk düşerler. Kötü olan diğer üçü ise bu iyi olan üç taneden türerler ve bunların her biri kolayca dönüşebilecekleri en yakınındaki yönetim biçimine giden yolu izlerler. Bir başka deyişle, prensliğin tiranlığa, aristokrasinin azınlık

* Bu sınıflandırma Aristoteles'in yönetim tarzlarına ilişkin yapmış olduğu sınıflandırmayla neredeyse aynıdır. Aristoteles de temelde üç farklı iyi yönetimden bahsetmişti ve bunların bozulmuş halleri olarak da üç farklı kötü yönetim sınıflaması yapmıştı. Ancak yine de Machiavelli bu kısımda Aristoteles'e hiçbir şekilde atıfta bulunmamıştır. Louis Althusser'e göre ise teori doğrudan doğruya Polybius'tan devralınmıştır. Bu bilgi için bkz. Louis Althusser, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, Aralık 2010, s. 59.

yönetimine ve halk yönetiminin de kolayca özgürlükleri istismar eden bir yönetim biçimine dönüşmesinin yolları açık olur.⁹⁵ Machiavelli bu iyi ve kötü yönetimler arasındaki ayrımın çok ince bir çizgiyle olduğunu da söyler. Bundan dolayı bir şehirde devletin kurucusu, yönetimi, bu üç yönetim biçiminden biri olarak düzenlerse, kısa bir süreliğine düzenlemiş olur sadece. Çünkü bu yönetimin, karıştına doğru kaymayacağını garanti edecek bir önlem, bu yönetimin erdem ve kusurlarının dönüşeceği yönetiminkilerle benzerliği nedeniyle kullanılamaz.⁹⁶ Yönetim biçimlerini bu şekilde sınıflandıran Machiavelli, *Söylevler* eserinde yönetimin kaynağına ilişkin görüşlerini dile getirerek devam eder. *“Dünyanın başlangıcında yerleşik yaşamın az sayıda olmasından dolayı insanlar bir süre için hayvanlar gibi dağınık halde yaşadılar”*⁹⁷ diyen Machiavelli, yönetim biçimlerindeki çeşitliliğin insanlar arasında çeşitli münasebetlerle ortaya çıktığını söyler. Machiavelli bir anlamda insanların karşılıklı ilişki içerisinde deneme yanılma yoluyla bu yönetim biçimlerini oluşturduklarını düşünür. Ona göre, ilk başta dağınık halde bulunan bu insanlar sonradan sayıları arttıkça bir araya toplandılar ve kendilerini daha iyi savunabilmek için aralarında en güçlü ve cesur olanın kararlarına uyarak onu baş seçip itaat etmişlerdir. Ardından neyin zararlı ve kötü olduğunu anlamaktan başka onurlu ve iyi şeyleri anlamak gelmiştir. Çünkü eğer biri kendine iyilik edene kötülük yaptıysa bu olay insanlar arasında nefret ve şefkat duygularına yol açmıştır. Dolayısıyla minnet duygusu gösterenleri onurlu bulmuşlar, diğerlerini nankörlükle suçlamışlardır. Ayrıca benzer kötülüklerin kendilerine de yapılabileceğini düşünmeleri nedeniyle, böyle kötülüklerden kaçmak için yasalar yapmak ve uymayanları da cezalandırmak işini üstlendiler. Bunlardan sonra da adaleti anlamak geldi. Sonuç olarak, sonradan bir prens seçmek zorunda kaldıklarında, en güçlü olanı değil, en basiretli ve adil olanı tercih etmişlerdir.

⁹⁵ Niccolo Machiavelli, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 30.

⁹⁶ Niccolo Machiavelli, a.g.e., s. 30-31.

⁹⁷ Niccolo Machiavelli, a.g.e., s. 31.

Machiavelli'nin bu düşünceleri şu şekilde yorumlanabilir: İlk başta belirli bir düzenden yoksun olan insanlar en temel eğilimleri, korunma ve güven içinde yaşama eğilimleri ile bir araya gelerek bir birlik oluştururlar. Bu birlik oluştuktan sonra en başta sadece korunma ve varlığını idame ettirme eğiliminde olan insanlar bir birlik içinde yaşamanın getirdikleriyle yüzleşmişlerdir. Dolayısıyla eylemleri iyi, kötü, onurlu, onursuz gibi gruplara ayırmışlardır. Kötü eylemde bulunalar grubun diğer üyelerince kınanmışlar ve onlarda nefret hissi uyandırmışlardır. Bu eyleme maruz kalanlar ise grubun diğer üyelerince desteklenmişlerdir. Çünkü bu kişiler, ileride kendilerinin de benzer davranışlara maruz kalabileceklerini düşünerek önlem alma yoluna gitmişlerdir. Bu önlemler, çeşitli kurallara dayanan yasalarla oluşturulmuştur. Bunların ihlali birtakım cezai yaptırımları da beraberinde getireceği için adalet anlayışı doğmuştur. İnsandaki en temel eğilim olan kendi varlığını koruma güdüsü dışında bir eğilime sahip olmamış olsalardı, en güçlü olanı seçerler ve başka bir lidere ihtiyaç duymazlardı. Ancak sosyal hayat içinde korunma eğiliminin yanında, hak, nefret, şefkat, adalet gibi birtakım hisleri de barındıran çok daha karmaşık ilişkiler yumağı olduğu için en güçlü olan değil tüm bu hisleri de dikkate alabilecek basiret ve hakkaniyet sahibi olanı seçme yoluna gitmişlerdir. Ancak liderliği seçimle değil miras yoluyla ele geçiren varisler kısa sürede yozlaşmışlardır. Ve yetenek gerektiren eylemleri bırakıp prenslerin ihtiyacı olan şeyin, israfta, şehvette ve her türlü ahlaksızlıkta diğerlerinden önde olmaktan başka bir şey olmadığını düşündüler. *"Bundan dolayı prens nefret edilen kişi olurken nefret korkuya döndü ve korku da kısa sürede şiddeti doğurdu. Bunun en erken sonucu tiranlık oldu."*⁹⁸ Bu nefret ve korku ortamı çok geçmeden halkın tepkisini de beraberinde getirmiştir. Ancak halk ayaklanıp, iktidarı devirme cesareti gösterebilecek nitelikte olmadığı için bu ayaklanmayı *asil yüce ruhlu, zengin ve daha üstün mertebeli olup prensin utanç verici yaşamına*

⁹⁸ Niccolo Machiavelli, a.g.e.,s. 31.

*katlanamayacak olanların*⁹⁹ önderliğinde yaptılar. Nitekim prens devrildiği zaman, halk kendilerini bu önderlere teslim etmekte bir sakınca görmedi. Bu önderler de önceki yönetimin nefret duyulan yönlerini hesaba katarak kendi yönetimlerini şekillendirdiler. İlk önce eski tiranı hatırlayıp düşünerek terk etmiş oldukları yasalara göre, herkesin kendi yararı için ortak iyiye boyun eğmesini sağlayarak özel ve kamusal olan için en büyük dikkat ve duyarlılığı gösterecek şekilde davrandılar. Derken sonradan işlerin kontrol sırası çocuklarına geldiği zaman, talihin değişkenliğini bilmeyen, hiçbir zaman deneyimin kötülüğüne sahip olmamış bu çocuklar, kendilerini yurttaşlar arasında eşitlik içinde görmeye razı olmayıp hırsa, şehvete ve kadınlara tecavüze yönelerek en iyilerin yönetimini, yurttaş halklarına saygı göstermeyen elit bir azınlık yönetimine çevirdiler. Tirana olan kısa sürede onlara da oldu. Çünkü onların davranışlarından bezen yığınlar, yöneticilere zarar vermeye niyetli her kim varsa onun âleti oldular ve yığınların da yardımıyla kısa sürede yükselen biri onları yok etti.¹⁰⁰

Tek kişinin iyi ve kötü yönetimi ile sonrasında azınlığın iyi ve kötü yönetimini gören halk bunların ikisine de dönmek istememiştir. Halk bu sefer kendi kontrolünde bir yönetim kurma yoluna gitmiştir. Bu tarz bir yönetimde ne güçlü bir azınlık ne de bir prens otoriteye sahip olabilirdi. Başlangıçta bütün yönetimler belirli bir saygı gördükleri için bu halk yönetimi de uzun süre olmasa da özellikle onu kurmuş olan neslin ölümünden sonra bir süre daha bu saygıyı korudu. Ancak kısa sürede özgürlükleri istismar etmesi, özel ya da kamusal şahıs korkusu olmaksızın her birinin canının istediği gibi yaşaması yüzünden, her gün çok sayıda yanlış yapıldı. Bundan dolayı ihtiyaçların zorlamasıyla ya birkaç iyi insanın önerisiyle ya da böyle istismarlardan kaçmak için bir kez daha prensliğe dönüldü. Ve oradan da adım adım gidişat yeniden önceki nedenlerle ve o yollardan özgürlüğün istismarına yöneldi.¹⁰¹

⁹⁹ a.g.e.,s. 31.

¹⁰⁰ a.g.e.,s. 32.

¹⁰¹ a.g.e.,s. 32.

Görüldüğü gibi Machiavelli düşüncesine göre bu yönetim tarzları ilkin her ne kadar düzgün bir şekilde yapılandırılırsalar da sonraları bozulma kaçınılmazdır. “*Bu tüm devlerin kendilerini yönetirken ve yönetilirken içinde döndükleri bir çemberdir.*”¹⁰² Bu bağlamda onun yönetim biçimleri söz konusu olduğunda bir çeşit döngüsellik olduğunu iddia ettiği söylenebilir. Netice itibariyle insanlar aslında ilk olarak aralarında en güçlü ve basiret sahibini iktidara taşıyorlar ve monarşizmi kurmuş oluyorlar. Zamanla monark ya da onun varisleri bozulma göstererek bu monarşi despotizme dönüşüyor. Halk buna tahammül edemeyip despotik yönetimi devirdiğinde kendi yönetimini kurma cesaretini gösterecek düzeyde olmadığından ayaklanmaya liderlik eden belli bir azınlığı iktidar yapıyor ve bu kez aristokrasi kuruluyor. Bu azınlık da zamanla aynı süreçten geçerek bozulma göstererek oligarşi oluşuyor. Halk bu kötü yönetime de daha fazla katlanamayıp yönetimi devirdiğinde daha önce iki yönetimi de görmüş olduklarından bunlara dönmek istemiyor, kendi iktidarını tahsis ediyor ve demokrasi kurulmuş oluyor. Ancak bu yönetimde zamanla fazla özgürlük ve serbestlikten ötürü bir bozulmaya uğrayıp anarşi ya da kaos hali zuhur ediyor. Böylece Machiavelli Antik Çağ’a özgü döngüsellik anlayışını yinelerken netice itibariyle bu üç iyi yönetim biçiminin karışımından oluşan bir “karma yönetim” anlayışının üstünlüğünden bahseder.

Söylevler ve *Prens*’te bahsedilen çelişki ise bu görüş çerçevesinde incelendiğinde ortadan kalkmaktadır. Döngüsellik anlayışı ekseninde açıklandığı gibi, aristokrasi, demokrasi ya da monarşi bunların üçü de kuruluş aşamalarında iyi yönetim tarzlarıdır ve içinde bulunulan koşullara uygun olarak bunlardan biri tercih edilebilir. Sözelimi onun *Prens*’te monarşiyi savunması İtalya gibi siyasi birliğini tamamlayamamış ya da yeni oluşum aşamasındaki prenslikler için savunulmuş bir düşüncedir. Hatta bu tarz devletler için başlangıçta tek adam yönetiminin elzem olduğunu söyler. Çünkü Machiavelli’ye göre tek bir adam tarafından düzenlenmiş olmanın dışında, belki nadiren, ama genel olarak hiçbir

¹⁰²a.g.e.,s. 32.

zaman herhangi bir cumhuriyet ya da krallık başlangıçta iyi düzenlenemez.¹⁰³ *Söylevler*'de cumhuriyeti savunması ise İsviçre gibi o dönem siyasi birliği sağlayabilmiş ileri düzey devletler için savunulmuş bir düşüncedir. *"Düzenleme için yalnızca tek bir kişi uygun olsa bile, düzenlenmiş yönetimin yükü tek bir kişiye bırakılırsa uzun ömürlü olmayacaktır."*¹⁰⁴ Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere bu yönetimlerin her biri zamanla bozulmaya uğrayıp yıkılacağı için üç yönetimin karışımı ve bu üç yönetimin birbirini denetlediği bir karma yönetim Machiavelli için en iyi yönetim biçimidir. *"Hükümdarın, halkın ve soylunun iktidarı aynı anayasa altında birleştiğinde, bu iktidarlar karşılıklı birbirlerini gözler ve muhafaza ederler."*¹⁰⁵ Burada Machiavelli'nin karma yönetimden kastettiği cumhuriyettir. Modeli de birçok konuda olduğu gibi burada da Roma Cumhuriyetidir. Ona göre cumhuriyet, lidere, erdemli bütün yurttaşları bir araya getirilmesini ilham eden bir güçle kurulur. Machiavelli açısından cumhuriyetin karma bir yönetim olup diğerlerinden daha iyi bir yönetim olarak bahsedilmesi üç nedene dayandırılabilir. İlk olarak cumhuriyet yasaya dayanır, ikincisi yalnız bir azınlık için değil, yurttaşların çoğunun çıkarı için yönetilir. Üçüncüsü, bütün sınıfların üyeleri yurttaşlar olarak katılımda bulunma fırsatına sahip oldukları için cumhuriyet karma bir yönetimdir.¹⁰⁶ Bu tarz bir yapılanmada sorunlar yasalara uygun barış içinde çözülebilir. Fakat eğer sorunlar bu şekilde çözülemiyorsa ve devlet yıkılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı için hızlı kararlar alınması gerekiyorsa, Roma Cumhuriyeti'nde olduğu gibi geçici süreliğine bir tiran atanabilir.

Machiavelli'nin esas olarak karma bir yönetimin avantajlarından bahsetmesine rağmen gerekli durumlarda bir tiranın atanabileceğini söylemesi, aslında onun temel olarak üzerinde durduğu konunun yönetim tarzları değil; siyasi birliğin ve düzenin tesis edilmesi olduğu şeklinde yorumlanabilir. Onun ilgilendiği temel nokta iktidar ve devlet kavramlarıyla ilişkilidir. Siyasete ilişkin

¹⁰³Niccolo Machiavelli, a.g.e.,s.60.

¹⁰⁴Nicola Machiavelli, a.g.e.,s.61.

¹⁰⁵Larry Arnhart, a.g.e.,s.151.

¹⁰⁶Donald G. Tannenbaum & David Schultz, a.g.e., s. 160.

görüşlerini dile getirirken bu kavramlar temelinde açıklamalar yapmaktadır. Nihayetinde o, ısrarla devletin ve iktidarın varlığı ve yaşaması ile ilgilenmiştir. Onun düşüncesinde başka her şey -buna yönetim tarzları da dâhil- devlete ya da iktidara hizmet edecek birer araç olmaktan öteye gidemez. Nitekim onun ahlak ve din anlayışında bu husus daha net bir şekilde göze çarpmaktadır. Machiavelli'de ahlak ve din de iktidara hizmet ettiği sürece anlam taşımaktadır. Onun bu konu hakkındaki görüşleri, sekülerizminin de çok açık bir şekilde ifade edildiği alanlardandır.

G. Machiavelli'nin Sekülerizmi Doğrultusunda Dinin ve Ahlakın Siyasetin (İktidarın) Güdümüne Verilmesi

Bir Rönesans düşünürü olarak Machiavelli, kendisinden önceki Ortaçağ geleneğinin birçok kurumunu ya da yapılanmasını eleştirmiş, feodal düzenin bir uzantısı olan kilise de bu eleştirilerden payına düşeni almıştır: *“Biz İtalyanlar, şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kilise ve papazlara borçluyuz”*¹⁰⁷ derken o dönem İtalya'sının bozuk ve yıkılmaya yüz tutmuş halinden kiliseyi sorumlu tutmaktadır. Kilise, İtalya'yı birlik halinde tutmak için hiçbir şey yapmadığı gibi ülkenin bu halinden de nemalanmaktaydı. Yani ülkenin siyasi birlikten uzak oluşu merkezi bir otorite kurmayı engellediğinden, Papalık devleti otoritesini diğer devletlere karşı daha baskın bir şekilde kullanabilmekteydi. Bu otorite ülkeyi başka devletlere karşı koruyacak kadar güçlü olmasa da, İtalya içinden başka bir prensin çıkıp bu koruma işlemini üstlenmesine izin vermeyecek kadar güçlü bir otoriteydi. Machiavelli'nin en temel amacı ve de kurtuluş için gerekli gördüğü en temel gereksinim olan siyasi birlik kurma zorunluluğu kilise tarafından böylece engellenmiş olmaktaydı.

Machiavelli'nin kiliseye öfkesi de kilisenin yaptığı herhangi bir ahlaksızlık ya da işlediği herhangi bir suçtan ötürü değil, İtalya'nın siyasi birliğini sağlama

¹⁰⁷Niccolo Machiavelli, a.g.e.,s.75.

hususundaki başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Onun, sekülerizmin kendini açığa vurduğu en çarpıcı noktalardan biri de işte burasıdır. Dinen haram ya da ahlaken kötü kavramlarını kaldırmış yerine siyaseten başarılı ya da başarısız kavramlarını getirmiştir. Yani kilise Machiavelli tarafından insanları aldattığı ya da dinen haram sayılan şeylere meylettiği için eleştirilmemektedir. Nitekim Papa VI. Alexander'ı överken onun, insanları aldatmadaki başarısını dikkate almıştı. Kiliseye olan tutumu çok genel hatlarıyla bu şekilde çizilebilecek olan Machiavelli düşüncesinde ahlak da ancak iktidara hizmet ettiği ölçüde anlamlı olan bir araçtır.

Machiavelli'nin ahlak hakkındaki görüşlerinin çok önemli bir kısmı antik Roma dönemi ahlakçıları olan Cicero, Seneca gibi düşünürlerin görüşlerinin olumsuzlanması üzerine inşa edilmiştir.* Seneca, Cicero ve Machiavelli'de ortak olan özellik üçünün de siyasete ilişkin birtakım açıklamalarda bulunmuş olmaları ve yönetene bu hususta çeşitli nasihatler vermiş olmalarıdır. Cicero (M.Ö 106-M.Ö 43) ve Seneca (M.Ö 4-M.S 65) bunu yaparken ahlaki ağırlıklı normlar belirlemişler ve bu normlar daha sonra Hristiyanlıkta da büyük ölçüde kabul görmüştür. Machiavelli ise bu geleneksel yaklaşımı reddederek tamamen seküler bağlamda bir açıklama getirme yolunu tercih etmiştir. Yani o, siyaseti ahlaki ve dini normlarla şekillendirme düşüncesine karşı çıkmış, siyasette esas olan şeyin yalnızca başarı olduğunu iddia etmiştir. Bu başarıya giden yolda ahlaki ve dini hükümlerin hiçbir yaptırımı olamaz.

Ancak belirtilmesi gereken bir husus Machiavelli'nin eserlerinde doğrudan bu isimlerle hesaplama yoluna gitmemiş olduğu gerçeğidir. Bahsedildiği gibi bu iki düşünürün Hristiyan ahlakının şekillenmesinde çok büyük katkıları vardır. Dolayısıyla Machiavelli Hristiyanlıkla hesaplarken dolaylı olarak bu isimlerle hesaplasmış olmaktadır. Bu yüzden de Machiavelli'nin kimi ifadeleri bu isimlerin söylemlerine karşılık dile getirilmiş gibi durmaktadır.

* C. Mc Dyer, "The Prophet of Political Science: Was Machiavelli's Political Thought truly 'Machiavellian'", www.scribd.com, 09.01.2012., s. 3-4.

Sözgelimi Cicero, *Moral Obligation (Ahlaki Zorunluluk)* adlı çalışmasında yanlışın hile ve zor kullanma yollarıyla iki şekilde yapıldığına dikkat çeker. “*Her iki yol da, der Cicero, ‘hayvancadır’ ve ‘hiçbir şekilde insana yakışmaz’; zira güç aslana öykünmektir, hile ise, anlaşıldığı kadarıyla, kurnaz bir tilkiye aittir.*”¹⁰⁸ Machiavelli ise tam tersi bir anlayışla insan ilişkilerinde çoğu zaman yasaların yeterli olmadığından dem vurarak zora başvurma gerekliliğinden bahseder ve prensin insanlara ve hayvanlara özgü olan iki doğayı da bilmesi gerektiğini söyler. Hayvansal doğa söz konusu olduğunda ise Cicero’nun olumsuz bir şekilde aktardığı aslana ve tilkiye öykünme, Machiavelli’nin prens için öne sürdüğü olmazsa olmaz iki nitelik halini almaktadır. Machiavelli özellikle tilki örneği ile bir hükümdarın yalan, hile, kurnazlık gibi nitelikleri çok iyi özümsemiş olması gerektiğini belirtir. Bu durum siyasette başarı için gereklidir. Aksini düşünen prenslerin ve devletlerin sonu hep yıkım olmuştur. Yani Machiavelli siyaseten başarılı olmanın gereklerinden biri olarak kurnazlığı görmektedir. Cicero ise tam aksini dile getirmiştir. Gerçek başarının yalanla, aldatmayla geleceğini düşünenlerin nihayetinde başarısız olacaklarını söylemektedir. Bunun nedeni, “*gerçek başarı derinlere kök salıp geniş bir şekilde dal budak salarken*”, “*her türlü numara kısa bir süre sonra solgun çiçekler gibi yere düşer.*”¹⁰⁹ Cicero tarzı bir düşünmeyle Machiavelli’nin başarı olarak düşündüğünün aslında bir yanılsama olduğu söylenebilir. Onun başarı olarak adlandırdığı şey kısa vadeli bir çözüm olmaktan öteye gidemez. “*Bu düşünce acil bir başarı sağlayabilir ama ancak bu bir ilizyondur.*”¹¹⁰ Yani kısa vadede başarı gibi görülen uygulamalar sonraları yöneticinin işini daha da zora sokar ve bunun başarıyla hiçbir şekilde bağlantısı yoktur.

Machiavelli, aslan benzetmesiyle ise gücü ve gerektiğinde zor kullanma niteliğine sahip olunması gerektiğini vurgular. Bu görüşüyle de, Cicero gibi bir başka Romalı ahlak kuramcısı olan Seneca’nın *On Clemency (Merhamet*

¹⁰⁸ Quentin Skinner, a.g.e., s. 63.

¹⁰⁹ Quentin Skinner, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, çev: Cemal Atila, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 68.

¹¹⁰ C. Mc Dyer, a.g.m., s. 4.

Üzerine) başlıklı yazısındaki düşüncelere zıt fikirler ileri sürmektedir. Seneca bu eserde merhamet hakkındaki görüşlerini dile getirmiştir. Ona göre bir hükümdar her zaman için merhametli olmalıdır. Cezaya başvurmak için acele etmeyip cezalandırma işinde ne kadar gönülsüz olduğunu göstermelidir. Ancak sık sık tekrarlanan hatalar onun sabrını taşırdığında cezaya başvurulmalıdır. Bir yöneticinin merhameti hatayı yapanın o suç karşısında yüzünü kızartacaktır.¹¹¹

Machiavelli ise Seneca'nın aksine bir prensin halkın birliğini ve huzurunu korumak için yaptığı şeylerden dolayı zalimlikle suçlanmaya aldirmaması gerektiğini dile getirir. Seneca'nın savunduğu gibi bir prens, cezada aceleci davranmazsa daha sonra gelişen olayların önünü alamaz ve aslında başta ibretlik birkaç ceza ile bu tarz işlerin önünü alabilecekken sonrasında işin içinden çıkamaz bir halde bulur kendini. Bu olumsuzluğu gidermek içinse her gün birilerini cezalandırmak zorunda kalır. Machiavelli ise işte böylesi bir duruma sebebiyet vermenin merhametle uzaktan yakından ilgisi olmadığını söyler. Cezalar onun deyimi ile çok hızlı ve ibret verici bir şekilde verilmelidir. Yapılan iyilikler ise tam aksine yavaş yavaş ve sürekli olmalıdır. Ceza işlemi merhamet adına başlangıçta göz ardı edilip sonraları uzun vadeye yayılması bir prensin daha sonraları zaten merhametsiz olarak nitelendirilmesine sebep olacaktır. Dolayısıyla akıllı bir prens özellikle prensliğinin kuruluş aşamasında şiddete başvurmaktan kaçınmamalıdır. Halk bu durum için onu kesinlikle kınamayacaktır.

Şiddeti ve hileyi iktidara hizmet etmek için ahlaken normalleştiren Machiavelli'nin esasında ahlakı veya dini yadsıma gibi bir uğraşı olmamıştır. Onun önerdiği bu fikirler nihayetinde bir hiççilikle sonuçlanan bir düşünce olarak görülmemelidir. Aksine Machiavelli'nin tüm yargıları ahlaksal ve siyasi yargılardır¹¹² Ancak siyaseten öne sürdüğü ahlaki ilkeler geleneksel ahlaki şemayı alaşağı etmiştir. Bu alanda iyi, onurlu gibi nitelikler önemini yitirmektedir.

¹¹¹ Lucius Annaeus Seneca, "On Clemency"trans: Robert A. Kaster, edit.by Elizabeth Asmis, Shadi Bartsch, and Martha C. Nussbaum, *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca*, , The University of Chicago Press, 2010, s. 167.

¹¹² Ernest Cassirer, *Devlet Efsanesi*, çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 149.

Siyasetin kendine göre birtakım kuralları vardır ve bu alandaki ahlaki değerleri tamamen başkadır. Burada merhametin yerini zalimlik, iyiliğin yerini kötülük, haysiyetin yerini aldatma ve hile alabilmektedir. Machiavelli'nin bütün bunları yani nasıl kötü olunacağını prence göstermeye çalışırken amaçladığı tamamıyla siyasete ilişkin saptamalarda bulunmaktır. Yoksa o, bunları birtakım genel ahlaki ilkeler olarak sunmaz. İnsanların sosyal ilişkilerinde başvurmaları gereken ilkeler bunlar değildir. Nitekim kendi bir ömür boyu dürüst yaşamakla övünür. *“Ve dürüstlüğümden şüphe etmeme gerek yok, çünkü her zaman korudum dürüstlüğüme, şimdi ise onu bir kenara bırakmayı öğrenmem çok zor ve benim gibi 43 yıldır iyi ve dürüst olmuş biri kendi tabiatını değiştiremez; iyiliğimin ve dürüstlüğümden kanıtı sahip olduğum fakirliktir.”*¹¹³ Onun kendi yaşamındaki bu tutumu ve aksi bir şekilde prenslere dürüst olmaktansa kurnazlığı ve hileyi önermesi iki farklı alan için iki farklı ahlak anlayışı öne sürmüş olduğu şeklinde yorumlanabilir. Yani, ahlak söz konusu olduğunda kamusal alan ve siyasal alan ayrımına gitmektedir. İlkçağ filozoflarından itibaren gelen bu iki alanın iç içeliği böylelikle son bulmuş olmaktadır. Ahlaki ve dini bakış açısından kötü sayılan hususlar, eğer iktidarı ele geçirmek, elde tutmak ve yaygınlaştırmak işine hizmet ediyorsa iktidarın ya da devletin var olmaları açısından iyi olabilirler. Burada iyi ve kötü mutlak karakterlerinden uzaklaşıp izafi bir yapıya indirgenmişlerdir. Burada değerlerin göreliliği ile yüz yüzeyiz. Eğer bir prens için temel amaç iktidar ise belli bir davranışın iyi veya kötü olduğu kararı, o davranışın iktidarı ne kadar elde tutma, ele geçirme ve geliştirmeye yaradığına bakılarak verilebilir. “Demek ki siyasette etkililik ahlakta yahut dinde erdeme benzeyen bir yer tutar ve etkisizlik günah kavramına karşılıktır.”¹¹⁴ Prensın iktidarı elde tutmak ya da ülkesinin bekasını sağlamak için yaptığı eylemler iyi eylemlerdir.

¹¹³ Niccolo Machiavelli, *Orta Elçilikler ve Mektuplar*, s. 177.

¹¹⁴ William Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001, s. 170.

Onun Hristiyan anlayışını eleştirmesi de bu sebeptendir. Hristiyan inancı insanları eylemden alıkoyup pasifize etmektedir. Machiavelli dinin kendisine değil Hristiyanlığın insanları düşürdüğü bu durumdan ötürü Hristiyanlığa bir eleştiri yöneltir. Şayet din onun düşündüğü tarzda kullanılabilirse iktidar ilişkilerinde oldukça kullanışlı bir araç olabilir. *Söylevler*'in 13. bölümü "*Romalılar Şehirlerini yeniden düzenlemede, girişimlerini sürdürmede ve kargaşaları durdurmada dini nasıl kullandılar?*"dır. Bu başlıktan anlaşıldığı gibi Machiavelli düşüncesinde din; halkı yönetmede, kargaşaları durdurmada ve birtakım girişimleri yürürlüğe sokmada kullanılabilir. Machiavelli'nin burada kastettiği eski Roma'nın pagan dinidir. Bu pagan inancı savaşı, kahramanlığı ve bu dünyadaki başarıyı yüceltmıştır. Oysaki Hristiyan inancı bu dünyayı yok saymış tamamen çileciliği övüp öte dünya odaklı bir yaşam sunmuştur. Machiavelli o dönem İtalyası'nın en büyük problemlerinden biri olarak bu durumu görür. Hristiyanlık bu dünyaya dair hiçbir şey söylememektedir. Onun öğretileri insanları o kadar pasif hale getirmiştir ki savaş, kahramanlık, zafer gibi değerler anlamını yitirmiştir. Bu durumda ülkenin savaşlarda etkinlik gösteremeyip sürekli olarak yenilgilerle yüzleşmek zorunda kalmasına sebep olmuştur.

Machiavelli'nin sekülerizminin açık şekilde ifadesini de görebileceğimiz *Söylevler*'de: Dinimiz kahramanlar yerine yalnızca alçakgönüllü ve kendi halinde olanları kutsuyor. Oysa Paganlar büyük komutanlar ve devletlerin renkli yöneticileri gibi dünyasal görkemle dopdolu kişilerden başkasını tanrılaştırmamışlardı. Pagan inancı bu dünyada zafer kazanan bu dünyadaki (seküler) başarılarla hizmet eden şeyleri kutsallaştırmış, yalnız onlara kutsiyet atfetmiştir. Machiavelli başka birçok hususta olduğu gibi dinin kullanımı hususunda da Romalıları örnek alır. Onların dini bu şekilde kullanımı dinin en akılcı kullanımıdır. Roma'da din, Hristiyanlığın aksine bir güçsüzlük kaynağı olacak yerde, devletin büyüklüğünün ana kaynağı haline gelebilmişti. Romalılar devletlerinde reformlar yaparlarken, savaşlarını sürdürürken, devrimler hazırlarken her zaman dinden yararlanmışlardır.

Görüldüğü üzere aslında Machiavelli'nin dini siyasetten ayırma gibi bir derdi yoktur. O yüzden onun laik bir düzen inşa ettiğini söylemek çok da doğru olmayacaktır. O, daha çok dünyevi (seküler) iktidar uğruna dinin bir araç olarak kullanılması gerektiğini söylerken laiklikten uzaklaşmış, fakat laiklikten daha kapsamlı bir kavram olan sekülerizmin içinde kalmıştır. Çünkü dinin toplumsal yaşam için bir gereklilik olduğuna dikkat çeker ve esasen din ile siyaseti birbirinden ayırmak gibi amacı yoktur. Romalıların bunu başarmış olmasını da överek anlatır. Romalılar dini inanç sahibi oldukları için değil, tamamen bu dünyadaki menfaatleri doğrultusunda dini kullandıkları, siyasi ve askeri olarak çok sağlam devlet kurmuş oldukları için övülür. Savaşa giderken askerleri birlik, düzen ve daha da önemlisi güven içinde tutmak için veya toplumsal ilişkilerde halkın herhangi bir kargaşaya mahal vermesini engellemek için dini kullanmışlardır. Efsanelere göre Romulus'un ardından tahta çıkan ikinci Roma kralı Numa Pompilius, Roma halkını yasalarını doğaüstü kaynaktan çıkarmış olduğuna ve bu yasaların kendisine su perisi Egeria ile yaptığı konuşmalar sırasında esinlenmiş bulunduğu inandırmıştır. Machiavelli bunun dinen hiçbir anlam taşımadığını biliyordu. Ama halkı yasalara karşı gelmekten alıkoymak için bu tarz bir yöntemle başvurmak, Machiavelli'nin gözünde Numa'yı büyük bir dahi yapmıştır. Benzer şekilde savaşlardan önce komutanların kâhinlere giderek onlardan savaşın sonucuna dair kehanette bulunmalarını istemeleri de tamamen askerleri savaşa motive etmek ve savaşın kazanılacağı hususunda onları tedirginlikten kurtarmaktı. Yoksa Machiavelli'nin gözünde kehanette bulunma geleneğinin, savaşa giderken askerlere güven aşılamaktan başka bir anlamı yoktu ve *"güven her zaman zafer demektir."*¹¹⁵ Bu tarz pratikleri Romalıların dışında başka devletler de uygulamışlardır.

Machiavelli, işte dinin bu kullanımını övmekle kalmayıp siyasette de kesinlikle kullanılması gerektiğini söylemektedir. Onun bu düşüncesiyle din kendi başına bir amaç olmaktan çıkmış yönetenlerin, komutanların elinde

¹¹⁵ Niccolo Machiavelli, *Söylevler*, s.82.

“başarı” için kullanılacak bir araç haline gelmiştir. Machiavelli’de politikaya ahlaktan ve dinden daha üst bir pozisyon verilmiştir. Din artık aşkınsal anlamını yitirmiş, tamamen bu dünyanın içine çekilmiştir. Machiavelli’nin bu yeni dini, Hristiyanlık gibi bir köşeye çekilip kaderine razı olmayı değil, siyasi arenaya çıkıp onun kuralları ile “eyleme”yi öğütler. Hristiyanlık ve beraberinde getirdiği ahlaki sistem eylemden çok eylemsizliğe vurgu yapmıştır. Bu eylemsizlik özünde bu dünyaya ilişkin bir kavram olan siyasete ilgisizliğe yol açmış, bireyin kendisi ve bu dünyadaki eylemleri değil onun ruhuna önem atfedilmesi *“yurttaşlık ethosunun zayıflamasına yol açmıştır.”*¹¹⁶ Hristiyanlık bu milliyetçi değerleri zayıflatırken pagan inancı bu bağları güçlendirmeyi başarabilmiştir. Pagan inancı, sürekli eylemi ve hareketi överken Hristiyanlık insanları eylemsizliğe itmiştir.

Yani din Machiavelli’nin anladığı tarzda iktidara hizmet edebildiği sürece anlamlıdır. Onun birincil problemi iktidarı ele geçirmek ve elde tutmak olduğundan din ancak böylesi bir amaca hizmet eden düzeni kuruyor ve iyi bir düzen sağlıyorsa iyidir. İyi bir düzene ise herhangi bir girişimde genellikle iyi şans ve başarı eşlik eder.¹¹⁷ Burada Machiavelli’nin başarı (Virtu) ve şans (Fortuna) kavramlarına bakışı da önemlidir. Ancak bu iki kavrama geçmeden önce onun din anlayışını özetlemek konunun daha iyi anlaşılması açısından yararlı olacaktır.

Machiavelli dinin politikaya egemen olmasını reddeder, ona göre dini politikanın hizmetine sokmak gerekir. Sekülerleşme en temel sav olarak dinin zamanla insan hayatında oynadığı rolün azalacağını iddia etmektedir. İşte Machiavelli bu düşünceye giden yolun temelini bu ifadeleriyle atmış olmaktadır. Din artık merkezi bir konumda, en üst otorite olarak değil, siyasetin altında onun güdümünde var olmak durumundadır. Dahası Machiavelli dinin kutsal yanını göz ardı etmiş ve bu dünyadaki (seküler bağlamdaki) çıkarlarımıza yardım ettiği

¹¹⁶ Tülin Bumin, “Machiavelli Okumaları”, hzr: Cemal Bali Akal, Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite, Dost Kitabevi, Ankara, 2012, s. 84.

¹¹⁷ Yıldız Karagöz Yeke, Machiavelli ve Siyasal Etik, Ebabel Yayınları, Ankara, 2007,,s. 150.

ölçüde bir anlamı olduğunu söyleyerek tamamen bu dünyaya içkin aşkınsal niteliklerinde arındırılmış adeta içi boşaltılmış (kutsal yönden) bir politik din önermiştir. Sonraki Aydınlanma düşüncesi ya da pozitivist düşünce için otoritesi elinden alınmış, içi tamamıyla boşaltılmış adeta dış bir kabuk haline gelmiş dini göz ardı etmek, kaldırıp bir kenara bırakmak çok da zor olmamıştır. İşte Machiavelli'nin seküler düşünceye katkısını bu açıdan okumak yararlı olacaktır.

H. Talih (Fortuna) ve Erdem (Virtu)*

Machiavelli, eserlerinde sıklıkla bu iki kavrama başvurur: *fortuna (talih)* ve *virtu (erdem)*.¹¹⁸ Onun eylemden anladığı da daha çok bu iki kavramın karşılıklı etkileşimidir.

Machiavelli; sistemindeki genel seküler eğilimin aksine *talih* söz konusu olduğunda kaderci bir duruş sergiliyor gibidir. O, insan işlerinin çoğunun *talih* ve Tanrı tarafından yönetildiğine ve ne kadar basiretli olsalar da insanların bunu değiştiremeyeceğine olan inançtan habersiz olmadığını; hatta bunları değiştirmek için çabalamanın boşuna olduğunu ifade eder. Her şeyin kendi olurlarına bırakılması gerekir. Sık sık karşılaşılan ve kimsenin bilemeyeceği bu büyük değişimler yüzünden bu görüş, günümüzde etkin bir hal almıştır.¹¹⁹ O, kendisinin de bu görüşe çoğu zaman eğilim duyduğunu itiraf etmekten de geri durmaz. Machiavelli *talih*'in insanların kendi planlarına ya da tasarılarına karşı çıkmalarını engellemek için, onların zihinlerini nasıl körleştirdiğini yazar. O, bu hususta Cesar Borgia örneğini verir. Borgia iktidarı elinde tutmak için bir prensin yapması gereken her şeyi yapmış olmasına rağmen, *talihin* onu devirmek için bir anlamda onu körleştirdiğini düşünür. Borgia, çok yetenekli bir devlet

* Bu iki kavramın Machiavelli tarafından net bir tanımının yapılmaması, bu kavramların Türkçeye aktarılırken birden fazla kelimeyle karşılanmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Fortuna; Talih, Şans, Yazgı, Kader gibi kelimelerle, Virtu ise; erdem, güç, başarı gibi kelimelerle karşılanmıştır. Ancak bunlardan daha çok tercih edilen Fortuna için Talih, Virtu için ise Erdemdir.

¹¹⁸Niccolo Machiavelli, *Prens*, s. 133.

¹¹⁹Niccolo Machiavelli, a. g. e., s. 133

adamıydı fakat önceki düşmanlarından olan II. Julius'un Papa seçilmesine hiçbir şekilde müdahale etmemiş, bu olaya göz yummuştur. Bu olay daha sonra onu iktidardan ve özgürlüğünden etmiştir. Bu gibi örneklerle Machiavelli, aslında *talih*'in insanların başına bazen musallat olabileceğini, onlara çeşitli oyunlar oynayarak olayların gidişatında önemli bir rol oynayabileceğini gösteremeye çalışır. Bu açıdan Machiavelli çok sert eleştiriler yönelttiği Hristiyanlığın o kaderci çizgisine kayıyor gibi görünmektedir. Hele ki eserlerinde sıklıkla *erdem(virtu)* kelimesini kullanması bu görüşü daha da perçinliyor şeklinde yorumlanabilir. Ancak Machiavelli'nin *talih* konusundaki görüşleri daha derin bir şekilde incelendiğinde ve onun *erdem* kavramını klasik *erdem* tanımlarından çok farklı ele aldığı gösterildiğinde, durumun düşünülenin aksi olduğu da ortaya çıkacaktır.

Öncelikle Machiavelli, olayların gelişiminde *talih*'in rolünü yadsımaması insanların kendi kaderlerine razı gelip, elleri kolları bağlı şekilde oturmaları ya da aşkın bir güçten yardım dilemeleri anlamına gelmez. Çünkü Machiavelli'ye göre, özgür irademiz tamamıyla olmasa da insan eylemlerinin bir yarısına hükmeder. Böylece *talih*, eylemlerimizin bir yarısının hâkimiyse özgür irademiz diğer yarısının hâkimi olabilmektedir.¹²⁰ Machiavelli, *talihi* kızdığında ovalara taşan, ağaçları ve evleri süpürüp götüren, toprağı bir kıyıdan diğerine atan vahşi sellere benzetmiştir. Herkes onların öfkesinden kaçır ve direnmeksizin öfkesine teslim olurlar. Onların doğasının böyle olduğu düşünülür. Ancak Machiavelli'ye göre, güzel havalarda bazı önlemler alınabilir; setler ve su bentleri yapılabilir. Böylece sel bir kanaldan akıp gidebilir ya da bir daha geldiğinde daha yıkıcı ve kontrol edilemez olur. *Talih* de böyledir. O, kendisini, ona direnecek kadar güçlü ve düzenli olmayan yerlerde gösterir. *Talih*, kendisini hapsedecek bariyerlerin ve engellerin olmadığını bildiğı yerlerde saldırır. Değişimlerin yuvası İtalya'ya bakarsak, der Machiavelli, hiçbir setin ve engelin olmadığı bir alan görürüz. Oysa Almanya, Fransa ve İspanya gibi kendini yeterince korusaydı, sel

¹²⁰ A.g.e., s. 133.

İtalya'nın üzerine geldiğinde çok fazla etkili olmaz, hatta hiç sel olmayabilirdi.¹²¹ Burada Machiavellci manada *erdem* devreye girmektedir.

İnsanların yeteneğinin az olduğu, önlemlerin alınmadığı; yani *erdem*in az olduğu yerlerde, *Fortuna* gücünü daha fazla gösterir. Aksi durum düşünüldüğünde *fortuna*'nın bu karakteri onun *virtu* tarafından cezp edilmesini veya baştan çıkarılması ihtimalini de doğurur. Geleceğini *fortuna*'nın ellerine bırakmak istemeyen bir prens her an savaş ya da olağanüstü hallere hazır bulunmalı ki savunmasız bir şekilde yakalanmasın. Prens zekâsı, cesareti ile *fortuna*'yı etkileyebilir; onu kendi saffına çekebilir. Aksi takdirde, Machiavelli örneğinde de görüldüğü gibi, *Fortuna* azgın bir nehir gibidir. Eğer ondan korunmak için hazırlıklar yapmazsan, her şeyi yıkıp geçer. Machiavelli başarı ve başarısızlığı da bu doğrultuda açıklar. Değişen koşullara karşı uyum sağlama ve her an her şeye hazırlıklı olabilme hali başarıyı getirecektir. Aksi durum ise kaçınılmaz olarak yıkımı doğuracaktır. Machiavelli'nin anladığı manada erdem (*virtu*) sahibi olan bir yönetici, halkını birlik ve beraberlik içinde tutmayı başarabilen, siyasette etkili kişidir. Bu kavramın doğruluk, dürüstlük, adalet gibi birtakım ahlaki değerlerle hiçbir ilişkisi yoktur.

Onun erdemi (*virtu*) bu manada kullanması, Machiavelli'yi Antik dönem ve Ortaçağ düşüncesinden farklı bir şekilde değerlendirmeyi olanaklı hale getirir. Antik dönem düşünürleri idealin peşinden giderken hiç de gerçekçi olmayan bir sistem inşa etmişlerdir. Yine Ortaçağ düşüncesi de genel olarak ahlaki ve dini açıdan iyi olarak değerlendirilebilecek şeylerin peşinden gitmişlerdir. Bunu yaparken de bu dünya göz ardı edilmiş ve aşkın bir dünya için yaşamak esas alınmıştır. Ancak *virtu* bireylerin iktidar, özgürlük, zafer gibi bu dünyaya ilişkin (seküler) hedeflerini elde etme becerisidir. Dolayısıyla *virtu* ahlaki ya da dini bağlamda bir erdeme değil, tamamıyla seküler (dünyevi) bir karakterdeki erdeme karşılık gelmektedir.

¹²¹ A. g.e., s. 134.

Bu manadaki virtuyu benimseyerek yönetici aslanların ve tilkilerin yaptığı gibi, gücünü ayarlayarak ve her fırsatı ganimet bilerek, kişi hazırlıksız yakalanmaktansa tehlikeyi uzaktayken görebilir. Siyasal durum sakinken, Antik Roma yurttaşlarının yaptığı gibi, düzeni oluşturma ve düzensizlikten kaçınmaya adanmış sürekli bir dikkate ihtiyaç duyar. Bütün hayat ve bundan dolayı bütün siyasal hayat, halkın virtu'sunu ifade etmek için verdiği sonu gelmeyen bir mücadeledir.¹²² Bu mücadele kişiyi “eylem” alanına davet eder. Pasiflikten aktif oluşluğa bir geçiş vardır. Kişi çaresizce kaderine razı olup yıkımı kabullenmektense, zekâsı ve gücüyle her daim başarıyı kovalamalıdır.

Erdem (virtu) sahibi kişi koyduğu hedeflere ulaşan kişidir. Bu hedeflere nasıl ulaştığının çok da bir ehemmiyeti yoktur. Siyasetin hedefi iktidar olarak görüldüğünde, iyilik böylece etkinlik (etkililik) çıkarılır. Etkin bir iktidar aracı iyidir; iktidarı elde etmede elde tutmada, yaygınlaştırmada etkili olmayan bir araç ise kötüdür.

Demek ki siyasette etkililik ahlakta yahut dinde erdeme benzeyen bir yer tutar ve etkisizlik günah kavramına karşılıktır. Machiavelli başarılı hükümdar için hala erdem (virtue) terimini kullanır, ama bununla muhteris, acımasız, düzenbaz, başarılı yöneticiyi kasteder; kiliseye devamlı giden, başkalarının karısına sarkıntılık etmeyen ve genel olarak kurallara riayet eden bir ahlakçıyı değil.¹²³ Zaten Machiavelli için virtunun karşıtı vizio (erdemsizlik, alçaklık, kötülük, İngilizcesi vice) değil, “ozio”dur. “Ozio”, tembellik, miskinlik, aylaklık, uyuşukluk, hımbıllık, sümsüklük, gamsızlık, boş durma, boş zaman(lılık), atalet, üşengeçlik, kararsızlık, enerjisizlik vb. anlamına gelir. Bu demektir ki, Machiavelli için erdem (virtu), etkin olmak demektir.¹²⁴ Bu açıdan bakıldığında Machiavelli'nin kullandığı manada erdem (virtu) kelimesinin Hristiyan ahlakını çağrıştırmak bir yana onunla taban tabana zıt olduğu söylenebilir. Ona ilham veren şey, insanın asaleti ve yeryüzündeki hayatın şaşaaşı idi ve bu asaletin,

¹²² Donald G. Tannenbaum & David Schultz, a.g.e. s. 155-156.

¹²³ W. Ebenstein, a.g.e, s. 170.

¹²⁴ Solmaz Zelyüt, “Makyavelyen Virtu”, hzr: Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Dost Kitabevi, Ankara, 2012, s. 57.

alçakgönüllülük değil, gururda; kötülüğe tahammül etmekte değil, intikam almakta, nefsi körletmekte, çile çekmekte değil, cesaretle dua etmekte değil, harekette; vücudu örterek keşiş manastırlarında sürünürcesine yürümekte değil, savaşın gurur verici zırhını takınarak insanın canlılığından, cesaretinden, kahramanlığından, âlicenaplığından ve şaşaasından zevk ve haz duymak olduğuna inandı.¹²⁵

Machiavelli erdem (virtu) sahibi olmanın Talih'in (Fortuna) sunduğu fırsatları değerlendirebilmeden geçtiğini söyler. Talihle (Fortunayla) gelen başarı eğer kişi erdem (virtu) sahibi değilse geçici bir başarı olacaktır. Tamamen talihe dayanan prens talihi değiştiğinde yıkılacaktır. Ayrıca, prensin, kendisini zamanın karakterine en iyi şekilde uydurarak ilerleyebilir. Tersine, zamanın gerektirdiği eylemlere uymayan biri ilerleyemez. Bu hususlar üzerinde durmayan insanların sonu mutsuzluktur. Zaman ve koşullar değiştiğinde kişinin doğası da değişirse, talihi hiç değişmez.¹²⁶

Machiavelli Talihin kendilerine sunduğu fırsatı en iyi şekilde değerlendiren kurucular olarak Musa, Keyhüsrev, Romolous ve Theseus gibi isimlerden bahseder. Bunlardan her biri kendi kavimlerini düşkün, aciz bir halde buldular ve Machiavelli'nin anladığı manada erdem (virtu) örneği göstererek halkı bu durumdan kurtarıp, birlik ve beraberlik içinde huzurlu bir yaşam sürmelerine vesile oldular. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus bu kurucuların bu birlikteliği nasıl sağlamış oldukları değil, bir şekilde başarmış olduklarıdır. Yani eylemin kendisinden yarattığı sonuçtur önemli olan. Çünkü Machiavelli'ye göre insanların eylemlerinde sonuca bakılır; sıradan insan hep görünüşten, bir işin sonucundan etkilenir ve dünya sıradan insanlarla doludur. Bu yüzden kurucu liderin kan dökmesi gerekiyorsa, kan dökmesi; zulmetmesi gerekiyorsa zulmetmesi, korku salması gerekiyorsa korku salması bir erdem (virtu) göstergesidir. Yani koşullar neyi gerektiriyorsa onu yapmak, zaman göre değişebilmek esas olarak erdem (virtu) olarak adlandırılabilir. Bu durum

¹²⁵ Ernesto Landi, a.g.e., s. 47.

¹²⁶ Niccolo Machiavelli, *Prens*, s. 135.

Machiavelli açısından iktidarın birincil problem olarak görüldüğünü; siyasi birlik ve düzeni sağlamayabilmenin ise gerçek erdem (virtu) olduğunu doğrular niteliktedir. Bu da, başka bir deyişle aslında siyasetin ahlaktan veya dinden daha üst bir konumda olduğunu söylemektir. Bu Machiavelli'ye kadar bir şekilde iç içe geçmiş ve birbirinden ayrı olarak düşünölemeyen iki alan olan ahlak ve siyasetin birbirinden koparılmakla kalınmayıp, ahlakın ikinci plana itilmesi, iktidar yolunda pragmatik bir işlevi varsa değer görmesi demektir. Eyleme ve aktifliğe vurgu yapan herkes Machiavelli'nin izinden gidecektir. Aksi görüş-sözelimi ahlaki duruşu ile felsefe tarihinde önemli bir örnek teşkil eden Sokrates'in görüşleri- değersiz bulunacak ve önemsenmeyecektir.

Machiavelli, prensleri ısrarla "eyleme" çağırmaktadır. İnsanın kötölük yapmıyor oluşu ya da kendisine yapılan kötölüğe katlanıyor oluşu, bu dünyayı daha iyi hale getirmeyecektir. Onun Hristiyanlığa yönelik en büyük eleştirisi de bu noktadaydı. Hristiyan inancı insanları pasifize edip, eyleme gücünden etmekte, onları kaderlerine razı, çileci bir hayata yöneltmekteydi. "Hristiyanlığın bir moral olarak özünde politik bir dünya olan bu dünyaya ilgisizliğe yol açması, asıl ölümsüzlüğü ve anlamı Tanrı'ya ve Hristiyan bireyin ruhuna atfetmesi"¹²⁷ Machiavelli açısından kabul edilebilir bir şey değildir.

Hayat bir köşeye çekilerek, kıyıda izlenebilecek bir yapıda seyretmez. Her an, etkin olmayı şartları akıl süzgecinden geçirerek, ona göre pozisyon alabilmeyi gerektirir. Aksi durumda yıkım kaçınılmaz olacaktır. Talihi alt edebilmenin tek yolu da budur.

Sonuç olarak Machiavelli'ye göre, talih değıştikçe insanlar da eski yollarında değışiklikler yaparak mutlu olabilirler. Atılgan olmak sakıngan olmaktan daha iyidir. Zira talih, onu tutabilmek için sert davranılması, dövölmesi gereken bir kadındır. O, kendisine çekingen yaklaşıandan çok, ona sert davranarak zevk verenlere kulluk etmeye daha hazırdır. O, bir kadın olduğundan gençlerden hoşlanır. Çünkü gençler daha az titiz, sakıngan ve daha

¹²⁷ Tölin Bumin, "Machiavelli Okumaları", hzr: Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Dost Kitabevi, Ankara 2012, s. 84.

çok azgın ve atılgandırlar; ona daha büyük cüretle hükmederler.¹²⁸ Bu ifadeler gösteriyor ki Machiavelli, Hıristiyanlığın dayattığı o kaderci eğilime şiddetle karşı çıkmaktadır. İnsan gelişen olaylar karşısında bir köşeye çekilerek aşkın bir güçten yardım dileyerek değil, aktif bir şekilde olayları kendi istediği şekle çabası içinde olmalıdır. Bunu yaparken de sadece bu dünyadaki (seküler) çıkarları ve ilgileri odak noktasında olmalıdır; dinin ya da ahlaki normların çizdiği sınırlamalar ya da hedefler değil.

Machiavelli sistemini seküler bağlamda değerlendirmeyi olanaklı kılan da onun bu eğilimidir. Sisteminde aşkınsallığa hiçbir şekilde yer vermemiş; öte bir dünyadan bahsetmemiş, sadece bu dünyaya ilişkin (seküler) ilgilerden ve çıkarlardan bahsetmiştir.

Din Machiavelli sisteminde her ne kadar tamamıyla kapı dışarı edilmemiş olsa da, artık dinin Ortaçağ'da gördüğümüz şekliyle merkezi konumda olmadığı, kilisenin siyasetten elini çekmesi gerektiğinin vurgulanması sekülerleşme açısından önemli gelişmelerdir. Özellikle sekülerleşmenin kelime karşılığı olarak “dünyevileşme” kavramı düşünüldüğünde Machiavelli’nin seküler bir teoriye yakın düşünceler ileri sürdüğünü söylemek daha kolay olacaktır. Çünkü o, tüm sistemi boyunca insanların ilgisini bu dünyaya çekmeye çalışmış, bu dünyadaki başarıya, zafere, mutluluğa odaklanmıştır.

¹²⁸ Niccolo Machiavelli, Prens, s. 136.

III. BENEDİCTUS (BARUCH) SPİNOZA

A. Hayatı ve Eserleri

Baruch ya da Benedictus* de Spinoza* 24 Kasım 1632’de bir Portekizli Yahudi anne ve babanın oğlu olarak doğdu. Yahudiler 1492’de İspanya’dan sınır dışı edilmişti ve onların büyük bir çoğunluğu Portekiz’e gelmişti. 1497’de Portekizli bu Yahudilere ya Hristiyanlığı seçme ya da sürülme seçeneği sunuldu. Hem İspanya hem de Portekiz’de kalan ve zorla Hristiyan yapılan Yahudilerin birçoğu gizlice Yahudilik eğilimlerini sürdürdüler. Bu sebeple Portekiz ve İspanyol Sorgu Mahkemeleri kuruldu. Bu mahkemeler maronlar* üzerinde sorgulama yürüttü. Spinoza’nın ataları da bu sorgulamalar sırasında Portekiz’de Yahudilik uygulamalarını devam ettirmekle suçlanıp tutuklandılar. Suçlarını itiraf edip bir daha benzer uygulamalara kalkışmayacaklarının sözünü verdikten sonra, işledikleri suçların yazılı olduğu bir ceket giymek gibi birtakım ceza ve sosyal alana yönelik kısıtlamalarla birlikte serbest bırakıldılar.¹²⁹

İşte böylesine sürgün ve cezalara çarptırılmış, dışlanmış ve hor görülmüş bir Yahudi cemaatinin üyesi olarak trajiktir ki daha sonra kendisi de bizzat bu cemaatin üyeleri tarafından aforoz edilecektir. Spinoza’nın böylesi bir işlemi hak etmek için ne yapmış olabileceği akademisyenlerce hala tartışılmaktadır;¹³⁰ çünkü Spinoza aforoz edildiğinde yayımlanmış hiçbir eseri ya da yazısı yoktu. Ancak onun sorgulayan tavrı ve radikal düşünceleri cemaat içinde dikkat çekmiş olmalıdır. Gerçekten de sonraları kaleme aldığı başta *Tractatus-Theologico-*

* Benedictus Portekizcede “kutsanmış” anlamına gelir ve İbraniceye Baruch diye tercüme edilir. Daha fazla bilgi için bkz. Hadı Rızık, Spinoza’yı anlamak, çev: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 13.

* Spinoza (“Despinoso ya da D’Espinoza”) Portekizce “perişan bir yerden” manasına gelen espinhosa kelimesinden türetilmiştir. Bu bilgi için bkz. Steven Nadler, Spinoza: Bir Yaşam, çev: Anıl Duman-Murat Başekim, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s. 61.

* Maronlar Hristiyanlığı seçmeye zorlanmış, fakat gizlice Yahudi geleneklerine ve inançlarına bağlı kalmış kişilere verilen addır.

¹²⁹ Richard H. Popkin, One World Philosopher Spinoza, Oneworld Publications, 2004, s.5.

¹³⁰ Richard H. Popkin, a.g.e., s. 17.

Politicus gibi eserleri düşünülduğünde *Kutsal Kitap*'ın metnlerinin orijinal olmaması, Yahudilerin seçilmiş topluluk sayılamayacakları, bundan başka peygamberlik ve mucizeler hakkında dile getirdikleri onun kesinlikle çağının en tartışmalı, orijinal ve radikal düşünürü yapar. Dini, politik ve felsefi görüşleri ile de bugün bizim “modern” olarak adlandırdığımız ne varsa birçoğunun kurucusu olarak nitelenmesini sağlar.¹³¹ Bütün bunlardan hareketle ise Spinoza'nın modern düşüncenin merkezinde yer alan bir düşünür olduğunu iddia etmek yanlış olmayacaktır.

Spinoza'nın aforoz ve cemaatten kovulma olayı bir kenara bırakılıp eğitime bakıldığında babası tarafından “haham” olması istendiği için ilköğretime Amsterdam'ın Yüksek Yahudi Okulunda teoloji eğitimi alarak başladığı görülmektedir. Bu okulda; Talmud ve Orta Çağ Yahudi din felsefesiyle birlikte İbn Ezra, Maimonides ve Crescas felsefesini öğrendi. İlahiyat eğitimiyle birlikte Spinoza, fizik, matematik ve felsefe eğitimi almıştır. İspanyolca ve Portekizce yanında Eski Ahit ve Talmud'un dili olarak İbranice, Francis Van de Ende'den öğrendiği Latince ve bunlara ilave olarak Fransızca, İtalyanca ve yaşadığı çevrenin dili olarak da Hollanda dilini (Flemenkçe) bilmektedir.¹³² Tüm bunlardan da Spinoza'nın iyi bir eğitim aldığı anlaşılmaktadır.

Spinoza babasının istediği gibi bir haham olmamıştır. Babası vefat ettikten sonra kardeşi Gabriel ile birlikte bir süre aile işi olan kuruyemiş ticareti ile ilgilenmişse de sonrasında bu işi devam ettirmemiştir. Spinoza'nın özellikle cemaatten kovulduktan sonra geçimini gözlük camı perdahlayarak kıt kanaat sağladığı ve yalnızlık içerisinde geçirilmiş bir yaşam sürdüğü genel olarak kabul edilmektedir. Ancak bunun aksi yönünde iddialar da yok değildir. Bu iddialara göre, yaşamını sürdürebilmek için mercek camı perdahlamak zorunda bırakıldığı fikri bir hayli abartılıdır. Gerçekte Spinoza hayatını ve çalışmalarını arkadaşları tarafından sağlanan yeter miktarda yardımlarla devam ettirmekteydi.

¹³¹ Steven Nadler, *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, New Jersey, 2011, preface, XV.

¹³² M. Kazım Arıcan, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 17-18.

Merceklerle uğraşmasının asıl nedeni ise o sıralarda yeni bir bilim olan optiğe ilişkin araştırmalarına zemin sağlamaktır.¹³³ Spinoza'nın bu optik cam ile maddi kaygılarla mı, yoksa bahsedildiği gibi dönemin yeni bilimsel sahası olması hasebiyle mi uğraştığı tartışmalı bir konu olsa da; kesin olan onun bu iş ve kısmi olarak da özel öğretmenlik (tutorluk) dışında herhangi bir işle meşgul olmadığıdır.

Spinoza; Fransa kralının kendisine bir kitap ithaf etmesi halinde kraliyet bütçesinden bir aylık bağlama teklifini ve de Alman İmparatoru II. Fredrick'in sunduğu Heilderberg Üniversitesi'ndeki profesörlük mevkisini geri çevirmiştir.¹³⁴ Bunların dışında hayatıyla ilgili hiç evlenmediği bilinmektedir. Spinoza, 21 Şubat 1677'de Lahey'de muhtemelen kalıtsal bir akciğer hastalığından daha 44 yaşındayken ise ölmüştür.¹³⁵ Spinoza; böylesi kısa bir yaşama rağmen bilimsel ve felsefi anlamda eserler üretmek için sürekli bir çaba içerisinde olmuştur.

Eserleri:

Spinoza hayattayken yayımlanmış sadece iki eseri vardır. Bunlar ikisi de Latince kaleme alınmış olan *Metafizik Düşünceler*'in de yer aldığı *Descartes Felsefesinin İlkeleri* (1663) ile *Tractatus-Theologico Politicus*'dur* (1670). Bu iki eserden sadece ilki kendi ismi kullanılarak basılmıştır. Ölümünden hemen sonra, 21 Şubat 1677'de *Opera Posthum* başlığı altında, üçü de Latince kaleme alınmış ve tamamlanmamış bir yapıt olan *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme* (1661), Spinoza'nın ölümüyle tamamlanmamış olan *Tractatus Politicus** (1675-1677) ile düşünürün en çok bilinen ve başyapıtı sayılan *Ethica*(*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*)(1661-1675) adlı eserleri

¹³³ Yirmiyahu Yovel, "Sapkın ve Yasaklı", *Felsefe Logos 1*, sayı: 40, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2011. s. 18

¹³⁴ Çetin Balanuye, Spinoza, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s.35.

¹³⁵ Spinoza-Blyenberg, *Kötülük Mektupları*, çev: Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, 2008, s. 7.

*Bundan sonra TTP olarak kısaltılacaktır.

*Çalışma kapsamında bundan sonra TP olarak kısaltılacaktır.

yanında pek çok mektubu yayımlanır. Orijinal metnin Latince bir sunum olduğu bilinen *Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme* (1650-1660) adlı eserinin Flemenkçe el yazmaları ise 1850’de bulunarak yayımlanmıştır. Bunların dışında, Spinoza’ya ait olduğu iddia edilen ve yazılma tarihleri belirlenememiş olan biri Flemenkçe *Olasılık Hesapları ile Gökkuşağı Üstüne İnceleme*, diğeri Latince *İbrani Gramerinin Genel Hatları*¹³⁶ olmak üzere iki eser daha vardır.

Spinoza, 17. yüzyıl felsefesinin en büyük düşünürlerinden biri olarak gösterilmektedir. Bir sistem filozofu olarak Spinoza’nın siyaset hakkındaki görüşlerini anlayabilmek ve de aktarabilmek için onun felsefî sistemi kesinlikle bir bütün olarak bilinmelidir. *Etika*’da da gösterdiği gibi bu sistemin merkezinde tek töz olarak adlandırdığı “Tanrı” vardır. Diğer görüşleri bir şekilde Tanrı anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. Onun felsefi sisteminde çok önemli bir yer tutan ve alışlagelmiş anlamlarından farklı olarak kullanılan *özgürlük, nedensellik, iyi, kötü* gibi kavramlar ve nihayetinde siyaset felsefesinde de kilit rol üstlenen *insan** kavramı; hep Tanrı anlayışı doğrultusunda açıklanabilecek kavramlardır. Bunlardan herhangi biri atlanarak Spinoza’nın siyaset felsefesini açıklamak çok da olası değildir. Dolayısıyla Spinoza’nın hangi görüşü aktarılacak istenirse istensin işe Tanrı anlayışı ile başlamak adeta bir zorunluluk arz eder.

B. Tanrı Anlayışı

Spinoza’nın da içinde bulunduğu 17. yüzyıl felsefesinin en temel problemlerinden biri, hiç kuşkusuz *töz* ya da *cevher* problemidir. Öncelikle de bu

¹³⁶ M. A. Ağaoğulları- Filiz Çulhu Zaber-Reyda Ergüns, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi, Ankara, 2006, s. 37-38.

* Spinoza’nın özellikle *Tractatus-Politius* (Politik İnceleme) yapıtı insan doğası göz önüne alınarak oluşturulmuş bir eserdir. Bu eserde *Etika*’da ortaya koyduğu insan anlayışı ile paralel bir görüş ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu iki eser arasında da bir paralellik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

kavramın Spinoza felsefesinde *Tanrı* kavramına karşılık geldiği söylenmelidir. Spinoza'ya göre bu kavram; kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeydir.¹³⁷ Âlemde mutlak olarak sonsuz tek bir cevher vardır.¹³⁸ Bu cevher ya da Tanrı'nın varlığı ise zorunludur.¹³⁹ Cevherin bu zorunluluğu başka hiçbir şey tarafından meydana getirilmemiş olmasından yani kendi kendisinin nedeni (causa sui) olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁰ Tanrı'nın bu varoluşu kendi dışında hiçbir şeye atfedilemez. Zira dış nedenlerle meydana getirilmiş olan şeyler; gerek bu şeylerin birçok kısmı bulunsun gerekse pek az bölümü olsun, kendilerinde yetkinlik ve gereklilik adına her ne varsa bunları sırf şeylerin dış kuvvetlerinin güçlerine borçludur.

Yalnız cevher için durum aynı değildir; o yetkinlik adına kendinde her ne varsa onu hiçbir dış nedene, yani kendi dışından var olan bir nedene borçlu değildir. Bunun için onun tabiatından yalnızca kendi varlığı çıkar ki bu sebeple o varlık kendi özünden başka bir şey değildir. Böylece bir şeyin yetkinliği bu şeyin varlığını dışta bırakmaz, hatta belki onu gerektirir; fakat yetkinsizlik ise tersine varlığı dışta bırakır. Bundan da şu sonuca ulaşılır: Varlık âleminde mutlak olarak sonsuz varlık, yani Tanrı'nın varlığı kadar güvenebileceğimiz hiçbir şey yoktur; zira onun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız yoktur.¹⁴¹

Meselâ “sarı”nın bağımsız bir varlığı yoktur, o ancak başka bir varlığın niteliği olarak var olabilir. Oysa *töz* dediğimizde, çok daha zorlu bir düşünme deneyimi gerektirecek biçimde kendi başına var olan ve başka hiçbir kavramsal aracı gerektirmeksizin kendi başına kavranılabileni düşünmemiz gerekir. Öyleyse *töz*ü, meselâ sert bir şey gibi de düşünemeyiz; çünkü sertlik ancak bir

¹³⁷ Spinoza, *Etika*, çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara 2004, s. 31.

¹³⁸ Spinoza, a.g.e. s. 40, scolie.

¹³⁹ Spinoza, a.g.e. s. 40, önerme XI.

¹⁴⁰ Spinoza, a.g.e. s. 41, önerme XI'in kanıtlaması.

¹⁴¹ Spinoza, a.g.e. s. 43, scolie.

başka şeyle ilişkili olarak anlaşılabilir. Onu bir fikir gibi de düşünemeyiz; çünkü her fikir bir şey hakkında, bir şeye ilişkindir; böylece *tözün* ne sıcak, ne uzamlı ne uzamsız, ne güzel ne de çirkin olduğunu söyleyebiliriz. Ama *tözü*; tüm bu şeyleri içinden çıktığı kaynak, sonsuz tarz alış ya da varlık oluşların kaynağı olduğunu düşünebiliriz.¹⁴² Ayrıca mutlak olarak sonsuz bir *cevher* (*töz*) bölünemezdir.¹⁴³ Eğer *cevher* (*töz*) bölünebilir olsaydı, cevherin bu bölünen parçaları cevherin sonsuz tabiatına sahip olması ya da bu özelliğini kaybetmesi gerekirdi. Eğer parçalar cevherliklerini korurlarsa bu birden çok cevherin artık var olacağı anlamına gelir; aksi düşünülüşünde ise mutlak olarak var olan cevher artık var olamayacaktır ki iki durum da saçmadır.¹⁴⁴ Bundan da şu sonuç çıkar: Var olan her şey -ki biz bunlardan sadece “uzam”ı (beden) ve “düşünce”yi(zihin) bilebiliriz- ya Tanrı’nın sıfatları ya da Tanrı’nın sıfatlarının uygulanışlarıdır.¹⁴⁵ Buradan da var olan her şeyin Tanrı’da var olduğu ve Tanrı olmadan hiçbir şeyin tasarlanamayacağı fikrine erişilebilir.

Şu halde cevher meydana gelmiş ve yok olacak bir şey değildir.¹⁴⁶ O; zorunlu olarak vardır, tektir, sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile vardır ve etki eder. Her şey Tanrı’dadır ve ona bağlıdır, onsuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz. Her şeyin hür nedenidir. Ancak bu hürlükten Tanrı’nın bir irade hürlüğüne sahip olduğu anlaşılmalıdır. Yani Tanrı mutlak ve *keyfi* bir hevesle değil, kendi doğasından gelen bir zorunlulukla* eyler.¹⁴⁷

¹⁴² Çetin Balanuye, a.g.e., s. 77.

¹⁴³ Spinoza, a.g.e. s. 44, önerme XIII.

¹⁴⁴ Spinoza, a.g.e. s. 44, önerme XIII’ün kanıtlaması.

¹⁴⁵ Spinoza, a.g.e. s. 45, önermenin XIV sonucu II.

¹⁴⁶ Kazım Arıcan, a.g.e. s. 57.

* Tanrı’nın bir irade hürlüğüne sahip olmayışı, kendi doğasından gelen bir zorunlulukla eylemesi Spinoza felsefesinin en çok saldırılan kanadı olmuştur. Yoksa cevher tanımı ve onun nitelikleri (sonsuz, bölünemez, ilk neden, en yetkin varlık vs.) semavi dinlerin ya da başka bir deyişle “teizmin” Tanrısını çağrıştırmaktadır. Ancak Tanrı’nın hür bir iradeyle yaratmayıp, bir zorunlulukla eylediği düşüncesi (bu düşünce bir sonraki bölüm olan “**ereksellik, nedensellik ve özgürlük**” bölümünde tartışılacaktır) ve bunlara ilaveten onun genel felsefesi bağlamında düşünülüşünde Tanrı’nın aşkın bir varlık değil tamamıyla “içkin” oluşu Spinoza’nın genel olarak panteist, bundan başka da ateist, natüralist, akozmik, hatta pananteist olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Bu tartışma için bkz. Kazım Arıcan, a.g.e.

¹⁴⁷ Spinoza, a.g.e. s. 68, Zeyl.

Spinoza insanların kendi tabiatlarını ve doğanın düzenini bilmemelerinden dolayı Tanrı'ya olduğundan farklı anlamlar yüklediklerini düşünür. Özellikle onu antropomorfik (insanbiçimli) bir şekilde tahayyül etmek böylesi insanlar arasında çok yaygın yapılan bir yanıltır. İnsanlar aklın değil de, hayal güçlerinin yönlendirmesiyle hareket ettikleri için her biri kendi zihninde bir Tanrı kavramı oluşturur ve Tanrı'nın o şekilde var olduğunu düşünür. Bütün bunlar sonucunda onlar Tanrı'yı tamamıyla bu âlemin dışında, insanın eylemlerini takip eden ve onların yapıp ettiklerine göre insanlardan nefret eden ya da onları seven, tıpkı insan gibi tutkuların güdümündeki bir varlık olarak düşünürler.

İnsanlar bundan başka; Tanrı'yı yasaklar getiren, buyuran, insanlara eylemlerinden dolayı ceza korkusu ya da ödüller vadeden bir yasa koyucu olarak tahayyül ederler. Çoğu zaman Tanrı'ya, kendilerinde bulunan nitelikleri sonsuzca genişletilmiş şekillerini yükleyerek onu mükemmelleştirirler. Ancak bu Tanrı'nın insanın hayal gücüyle çarpık bir şekilde ifade edilmesinden ve gerçek Tanrı düşüncesinin tahrip edilmesinden başka bir şey değildir. Ayrıca Tanrı; sık sık insan kalbinin sonlu ihtiraslarına, hatta insanlığın bedensel yapısına ve yüz ifadesine sahip biri olarak temsil edilmektedir.

Spinoza'ya göre ise *Tanrı* ile *doğa* bir ve aynı şeydir. Doğayı anlamak, Tanrı'yı anlamak ile eş anlamlıdır. Doğadaki tüm varlıklar bir tek ve aynı tözden oluşmuştur. Bu töz Tanrı'dır. Tanrı; evreni dışından değil, içinden yönetir. Tanrı; belirgin yasalarla tüm varlıkların içinde düzenli, sürekli ve kararlı bir biçimde etkindir. *Tanrı* ya da *doğa*, evrendeki tüm şeylerin içinde etkin olan içkin yasanın ta kendisidir. Bu içkin yasanın işleyişi sonucu, evrende değişmez, şaşmaz bir belirlenim (determinizm) hüküm sürmektedir.¹⁴⁸ Doğayı ve doğadaki düzeni bilemeyen insanın Tanrı'yı da gerçekte olduğu gibi bilememesine şaşırmamak gerekir. Onlar doğru Tanrı bilgisine sahip olamadıkları için Tanrı'yı da doğru bir şekilde sevebilmektedir. Her türlü eylemleri de Tanrı sevgisine değil de, ödül

¹⁴⁸ Moris Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s.302-303

beklentisi ya da ceza korkusuna dayanmaktadır. Bu yüzden bu insanların entelektüel Tanrı sevgisine (*amor Dei intellectualis*)¹⁴⁹ ulaşması mümkün olamamaktadır.

Spinoza Tanrı sevgisi ile bilgi arasında da bir bağ kurmuştur ve Tanrı sevgisinin insanın Tanrı'yı bilip anlamasına bağlı olarak kendiliğinden ve zorunlu olarak çıkacağına dikkat çekmiştir. İşte bu zorunluluğun bilincinde olan insan da kendisi Tanrı'yı seviyor diye Tanrı'nın da kendisini sevmesini beklemez. Eylemleri de bu bilinçliliğe dayandığı için, yani iyi ve kötüye bu bilinçle yaklaştığı için, bu durum esas *erdem* olarak nitelendirilir. Yoksa yanlış olarak düşündüğü birtakım şeyleri Tanrı'nın onu cezalandırdığı için kaçınan veya birtakım iyilikleri Tanrı'nın kendisini bu iyilikleri için ödüllendireceğini düşünerek yapan insanın erdemli olduğundan söz edemeyiz. İnsanlar bu biliş seviyesinden çok uzak oldukları için Tanrı'ya, doğaya hatta kendilerine dair doğru bir bilgi ve algıdan yoksundurlar. Bu yoksunluk, çoğunlukla doğada hüküm süren *nedensellik* bilgisinin yoksunluğundan gelir ki böylece insan, kendisinin ve *doğanın* bir *erek* uğruna ve *özgürce* eylediğini düşünür.

C. Özgürlük, Ereksellik ve Nedensellik

Spinoza felsefesinin en ilginç tartışmalarından biri kuşkusuz *özgürlük* kavramıdır. Onun özgürlük anlayışı, alışlageldik özgürlük tanımlamalarından çok farklıdır. İnsan için fizikî dünyada hiçbir şekilde özgürlükten bahsedemeyeceğimizi söyleyen Spinoza, mutlak anlamda tek özgür varlık olarak Tanrı'yı görür. Tanrı'nın özgürlüğü ise bir "irade özgürlüğü" gibi düşünülmemelidir. Yani Tanrı'nın eylemleri ya da yapıp ettikleri bir keyfiyete değil zorunluluğa dayanmaktadır. Böyle bir zorunlulukla eyleyen ya da daha başka bir deyişle böylesi bir zorunluluğa tabi olan bir varlık olarak Tanrı'nın mutlak anlamda tek özgür varlık olması nasıl mümkün olmaktadır? Ciddi

¹⁴⁹ Roger Scruton, Spinoza Düşüncenin Ustaları, çev: cemel Atila, Altın Kitaplar, İstanbul, 2002, s. 100.

manada tartışmaya açık olan bu konuyu Spinoza, Tanrı açısından zorunluluk ve özgürlüğü eşitleyerek paradoksal bir biçimde aşmaya çalışır. Tanrı da diğer her şey gibi kendi tabiatından gelen zorunluluğa uyar. Onun diğer varlıklardan farklı olarak tek özgür varlık oluşu; diğer var olanların hepsi kendileri dışında bir varlığın (Tanrı'nın) zorunluluğuna tabiyken Tanrı'nın dışarından gelen bir baskıya değil, kendi içinden gelen bir zorunluluğa tabi olmasından kaynaklanmaktadır. Bu manada bir zorunluluğun Tanrı için de söz konusu olduğunu söyleyen Spinoza, *hür irade* kavramı diye bir şeyin Tanrı için dahi olsa mümkün olmadığını söyleyerek bu kavramı felsefi sisteminin dışına itmiştir. Böylesi bir yaklaşımın çok önemli sonucu ise *yaratma* ediminin de bu kavramla birlikte dışarıda kalmasıdır. Bu durum, aşkın yaratıcı Tanrı fikrinin reddedilmesi demektir. Spinoza için Tanrı, evrene içkindir ve şeyler Tanrı'nın keyfi olarak istediği bir anda yarattığı şeyler değildir. Bu ise konuya genel anlamda bakıldığında *panteizmdir*. Dolayısıyla Tanrı'nın hür iradeyle değil, içten gelen bir zorunlulukla eylediği ve diğer şeylerin böylece var olduğu düşüncesi akıllara *südur* anlayışını da getirmektedir.

Südur anlayışı ise ilk olarak Plotinus'un savunuculuğunu yaptığı daha sonra kimi İslam filozoflarınca da kabul görmüş bir anlayıştır. Bu anlayışta şeyler Tanrı'dan bir taşma ile varlığa gelirler ve Tanrı'ya yakın olmaları ölçüsünde ontolojik bağlamda değerlidirler. Ondan uzaklaşmaları ölçüsünde silikleşir, değerlerini yitirir ve ontolojik ağırlıklarından ve sonuç olarak da varlıklarından bir şeyler eksilir.¹⁵⁰ Böylesi bir düşünce hiyerarşik temele dayalı bir ontolojik ve beraberinde de epistemolojik düzlem getirir. Spinoza ontolojisi içkin bir üretimi kabul etmekle beraber *südurcu* değildir. Bu iki varlık/var olma biçimi arasında ilk olarak şöyle bir ayrım vardır: *Südurcu* varlık anlayışında taşan varlık, varlığın kendisinden ayrılırken; içkin varlıkta/var olmada üretilen varlık, varlığın kendisiyle kalmaya devam eder. Bu bir yönüyle içkin bir nedensellik, yani nedeninde ayrılmayan bir sonuç olarak anlaşılabilir. Bunun

¹⁵⁰ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 80

yani sıra içkin varlıktan üretilen varlık, saf bir ontolojiyi yani varlığın birliğini (panteizmi) ve varlığı/var olmayı tözün sadece bir özelliği olarak varsayar.¹⁵¹ Burada bir hiyerarşi yoktur. Oysa *südur*da bir hiyerarşi vardır.

İşte Spinoza açısından *doğada* ya da Tanrı'da böylesi bir zorunluluk hâkimdir. İnsan da bu doğanın bir parçası olarak bu zorunluluğa tabiidir. Onun da tıpkı diğer varlıklar gibi bu zorunluluk ya da nedensellik zincirinin dışına çıkabilmesi söz konusu değildir. Ancak bu nedensellik bilgisinden yoksun olan insan kendisini özgür olarak düşünmektedir. Spinoza, insanın birçok önyargısının ve yanlışının bu bilgi noksanlığından kaynaklandığını söylemektedir. Nedenler konusunda bilgisiz olan insan, kendinin hür bir iradeyle bir amaç etrafında hareket ettiğini düşündüğü gibi Tanrı'nın ya da *doğanın* da bir amaç uğruna hareket ettiğini sanır. Dolayısıyla nedenler konusunda bilgisiz olan insan; doğada var olan “nedensellik”i kaldırmış, yerine “ereksellik”i geçirmiştir.

İnsan doğadaki her şeyin Tanrı tarafından kendi hizmetine sunulduğunu ve kendisinin de Tanrı için, yani ona tapınmak için var olduğunu düşünmüştür. İnsanı bu şekilde düşünmeye iten doğada gördüğü birtakım kolaylıkların bir amaç doğrultusunda var olduğunu düşünmeleridir. Söz gelimi görmekte göz, çiğnemekte diş, beslenmekte otlar ve hayvanlar, kendilerini aydınlatmakta güneş, balıkları beslemekte deniz gibi şeyler ve genel olarak da bütün tabiat, insanlar tarafından rahat yaşamalarını sağlayan araçlar olarak düşünülür. Bu araçları kendilerinin meydana getirmediğini bildikleri için de onları kendileri için tedarik eden birinin olduğu sonucuna varmışlardır.¹⁵² Ancak insanlar, tarihsel süreç içinde kendileri için tabiatla buldukları bu faydalar arasında kendilerinin rahat yaşamasına hizmet eder gözüyle bakamayacakları birtakım şeylere de rastlamışlardır. Fırtınalar, depremler, hastalıklar ve buna benzer başka kötülükler bunlardan birkaçıdır. Bu türden olaylara bir sebep bulmak ihtiyacı duyan insan; bütün bunları Tanrı'ya tapınmayı ihmal etmesinin, onu ya da onları kızdırdığında

¹⁵¹ Sadık Erol Er, Gilles Deleuze'un *Fark Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2012, s. 199.

¹⁵² Spinoza, *Etika*, s. 69.

Tanrı'nın insanlardan öç almasının bir sonucu olarak düşünmüştür.¹⁵³ Spinoza'ya göre deneyim defalarca bu türden felaketlerin kötülerin olduğu kadar iyilerin de başına geldiğini gösterdiği halde insanlar bu önyargılarından vazgeçmemekte ısrar etmiştir. Onlar Tanrı'yı belirli planlar çerçevesinde kendine bir amaç koyan ve bu planda sapmalar olunca kızıp öfkelenen ve bunun sonucunda da insanları cezalandıran aşkın bir güç olarak tasavvur etmişlerdir.

Spinoza'ya göre bütün şeyleri böyle bir *erek-neden* doktriniyle açıklamaya çalışanlar ise bu varsayımlarını desteklemek ya da haklı çıkarabilmek için yeni bir akıl yürütme tarzı veya hüküm verme tarzı geliştirmişlerdir. Spinoza, bu akıl yürütmeyi şu örnekle deşifre etmeye çalışır: Diyelim ki bir evin damından bir kiremit düşerek bir adamın başını yarsın ve onu öldürsün, onlar size erek nedenlerinin sistemiyle bu kiremitin bu adamı öldürmek için düştüğünü kanıtlayacaklardır. En sonunda da size diyeceklerdir ki eğer bu kiremit gerçekten bu adamı öldürmek için Tanrı'nın iradesiyle düşmemişse tesadüfî olarak onun düşmesi için bunca şart nasıl bir araya geliyor? Siz onlara sadece ölmüş olan adam, sözü geçen evin damı altından geçerken rüzgâr estiği için bu iğreti olayın yaşanmış olduğunu söylediğinizde bu cevap onları tatmin etmeyecektir. Ve o sırada niçin rüzgâr estiğini ve rüzgârın estiği o anda adamın neden oradan geçtiğini sorma hususunda ısrar edeceklerdir. Ve siz bir gün önce hava oldukça sakin olduğu sırada, deniz kabarmaya başladığı için rüzgâr estiğini, sözü geçen insanın hayatının uğursuz bir anında oradan geçtiğini; çünkü bu yolun kendisini bekleyen bir dostuna gitmek için en kestirme yol olduğunu söylemekle bundan kurtulmuş ve onlarla uyuşmuş olmayacaksınız. Onlar yine kendilerine denizin neden kabardığını, bu bahtsızın neden dostu tarafından tam o gün çağrıldığını açıklamamız için size yükleneceklerdir.¹⁵⁴ Spinoza'ya göre bu sorgulama işlemi bu olayın onların size kendi bilgisizliklerinin dayanağı olan Tanrı'nın iradesiyle olmuş olduğunu

¹⁵³ Spinoza, *Etika*, s. 70.

¹⁵⁴ Spinoza, a.g.e., s. 72-73.

söyletinceye kadar devam edecektir. Onlara göre Tanrı, böylesi bir olayı planlamış ve bu planın gerçekleşmesi için söz konusu koşulları bir araya getirmiştir. Bu yüzden onlar, Tanrı'nın tabiatından kaynaklanan zorunluluğu görmeyip onu bir plan doğrultusunda bir amaca doğru hareket eden bir varlık gibi düşünmektedirler. Oysaki Tanrı belirli bir amaç, karar ya da plan doğrultusunda eyleyen bir varlık olamaz. Tanrı amaca yönelik eyleyen olamaz; çünkü amaca yönelik eylemek, amaçlanan her neyse onun evrende henüz gerçekleşmediği bir durumu kabul etmeyi gerektirir ki bu bir eksiklik ve Tanrı fikriyle uzlaştırılmaz.¹⁵⁵

Doğadaki her şey her zaman ve zorunlulukla *doğa* tarafından belirlenmiştir. Doğanın bu kanunlarından kaçmanın hiçbir yolu yoktur. Her ne olursa olsun *doğanın* zorunlu evrensel ilkelerinin (Tanrı'nın öznitelikleri) mutlak belirlenmişliği ile olur. Bu yüzden *doğa* için ya da *doğanın* içinde hiçbir amaçtan bahsedilemez. Hiçbir şey herhangi bir nihai erek ya da amaca hizmet için var değildir.¹⁵⁶ Doğadaki bu ereksellik Tanrı'nın hür bir iradeye, insanın da özgür olduğunu düşünmesinden kaynaklanır. İnsanın Tanrı'nın tabiatından kaynaklanan zorunluluğun yani doğada hüküm süren nedenselliğin bilgisinden yoksun oluşu, onun kendisini de özgür bir şekilde eylediğini düşünmesine sebep olmuştur. İnsanın bu konudaki hatası “bilinç”ten kaynaklanır.

Spinoza'ya göre bilinç sadece sonuçları bilir, nedenler hakkında en ufak bir fikri yoktur ve o bu konuyla ilgili şu örneği verir: “Bir taşın devinim halindeyken elinden geldiğince devinimi sürdürme çabası içinde olduğunu düşünme ve bilme kabiliyetine sahip olmasını dilerdim. Yalnızca kendi çabasının farkında olan ve hiç de kayıtsız olmayan böyle bir taş, kendisinin tamamen özgür olduğunu ve yalnızca kendi isteğiyle devinime devam ettiğini düşünecekti. İşte herkesin sahip olmakla böbürlendiği ve yalnızca, insanların kendi arzularının farkında oldukları, ancak bu arzuyu belirleyen nedenler hakkında cahil oldukları olgusundan oluşan insan özgürlüğü de böyle bir

¹⁵⁵ Çetin Balanuye, a.g.e. s. 94.

¹⁵⁶ Steven Nadler, A Book Forged in Hell, s. 14.

şeydir.”¹⁵⁷ Burada taşın böylesi bir yanılsamaya kapılmamasının sebebi herhangi bir bilinç düzeyinden mahrum oluşudur. Eğer bir bilinç düzeyine sahip olmuş olsaydı o da tamamen doğa yasaları uyarınca zorunlu bir şekilde yaptığı eylemleri tıpkı insan gibi özgür iradesiyle yaptığını düşünecekti. Böylesi bir özgürlük anlayışı bir yanılsamadır. İnsan da buna sebep olan da bilinçtir. Bilinç, olayların sonuçlarını ya da etkilerini bilir. Olayların nedenine dair bilgisi olmadığından böylesi bir yanılgıya düşer. İnsan böyle bir yanılgının pençesinde kendisinin özgür bir şekilde belirli erekler uğruna eylediğini düşünür. Spinoza’ya göre “erek-neden” denen şey, aslında bir şeyin ilkel prensibi ya da nedeni olarak görülmesi bakımından insan iştahından başka bir şey değildir.¹⁵⁸ İnsan kendi için en faydalı olanı ararken bir amaca doğru hareket ettiğini düşünebilir. Fakat bu durumda da iştahın yönlendirmesiyle, yani kendi doğasından gelen bir zorunlulukla eylemiş olur. Bu durumda dahi, yani kendi varlığını korumaya ve kendisi için en faydalı olanı bulmaya yönelik eylemler bile, bir özgürlük ve ereksellikten bahsedemeyiz. Aksine bir zorunluluk, nedensellik yani mutlak anlamda bir determinizm vardır.

“Doğa önüne, hiçbir erek koymaz ve tüm ereksel nedenler, insanların kurgulardır.”¹⁵⁹ Tüm evrende bir erekselliğin hâkim olduğu fikri aklın bir doğrusu olamaz. Bu olsa olsa hayal gücünün bir kurgusu, yanılsamasıdır. Tanrı, aktüel olarak eylemeklidir; yani, durup-düşünen ve ardından da eyleyen değil. Dolayısıyla, hem kendi özüne ilişkin fikir, hem de tüm tarzların her birine ilişkin fikir Tanrı’da zorunlu olarak ve Tanrı’nın düşünmesiyle eşzamanlı bulunur. Tanrı, kendisinden zorunlu olarak çıkanları ve böylece kendinde olanları bilir.¹⁶⁰ Oysa Tanrı’nın bir amaç doğrultusunda her şeyi insanın hizmetine sunduğunu söylemek, insanı doğanın merkezine koyan bir anlayışın kurgusudur. İnsanı bu merkezi konumundan eden Spinoza, insanın da tıpkı diğer varlıklar gibi bu Doğa’nın bir parçası olduğunu ve doğadaki bu mutlak belirlenmişlik zincirinin bir

¹⁵⁷ Spinoza’dan aktaran: Roger Scruton, a.g.e. s. 99

¹⁵⁸ Spinoza, Etika, s. 198.

¹⁵⁹ Solmaz Zelyüt, Spinoza, Dost, Ankara 2011, s. 116.

¹⁶⁰ Çetin Balanuye, a.g.e. s. 102.

halkası olmaktan öte bir anlamı olmadığını iddia etmiştir. İnsanı bu belirlenmişlik zincirinin bir parçası yapmak, onun özgür olmadığını iddia etmek beraberinde birtakım ahlaki ve sosyal farklılıkları da getirecektir. Yani özgür olmadığı iddia edilen insan nihayetinde eylemlerinden sorumlu tutulamayacaktır. Dolayısıyla bu insandan herhangi bir sosyal ya da ahlaki yükümlülük üstlenmesi beklenemeyecektir. Spinoza'nın insan söz konusu olduğunda düşünceleri bundan mı ibarettir? Gerçekten de Spinoza insana hiçbir anlamda bir özgürlük alanı açmaz mı? Bu gibi problemleri anlamlandırabilmek için Spinoza'nın insan anlayışı ayrı bir başlık olarak ele alınmalıdır.

D. İnsan Anlayışı

Socrates ile başlatabileceğimiz bütün bir felsefe tarihi boyunca insan, düşüncenin temel konularından biri olmuştur. Onun nasıl meydana geldiği, doğadaki yeri, amacı, diğer varlıklarla olan ilişkisi hep bir şekilde incelenmiştir. Bu gelenek içerisinde insana çoğunlukla bir ruh-beden bileşimi gözüyle bakılmıştır. Beden insanın arzulayan, tutkulara boyun eğen yanı olarak, ruh ise bu tutkuları dizginleyen, insanın doğru bir hayat yaşaması için onu kontrol eden ve daha çok akılla ilişkilendirilen yanı olarak görülmüştür.

17. yüzyıl felsefesinde de “töz” problemi bağlamında bu sorunla ilgilenilmiştir. İnsan aşağı yukarı bu klasik geleneğin sunduğu biçimiyle ele alınmaya devam edilmiştir ve temel sorunsal “İnsan ne yapmalı ya da nasıl yaşamalıdır?” olmuştur. Spinoza'ya gelindiğinde ise o hiçbir şekilde “İnsan ne yapmalı?” ya da “Nasıl yaşamalıdır?” tarzında bir soru sormamıştır. İnsan söz konusu olduğunda Spinoza “İnsan ne yapar?” ya da “Ne yapmaya muktedir?” sorusunu sormuştur. Bu soru kapsamında öncelikle ruhun beden üzerinde hâkimiyeti olduğu, onu kontrol edip dizginlediği şeklindeki temel argümanı eleştirerek başlar. O ruh-beden düalizminin karşısında bir çeşit “monizm” ile çıkar. Klasik ruh-beden düalizminin dillendirdiği hâkim anlayış; insanın özünü temsil edenin, onu ahlaki bir varlık yapanın dolayısıyla onu diğer canlılardan

farklılaştırıp onların üstünde bir yere konumlandırmanın ruh olduğu şeklindeki anlayıştır.

Spinoza zihnin beden üzerindeki mutlak bir hâkimiyeti olduğu yönündeki anlayışı yıkıp monizmini geliştirmeye koyulur. Spinoza'ya göre *ruh** ve *beden* bazen *düşünce* sıfatıyla bazen de *uzam* sıfatıyla tasarlanmış olan aynı"¹⁶¹ şeydir. Zihin ve beden, Spinoza felsefesinde, var olan tek töz olan *Tanrı* ya da *tabiatın* sonsuz sayıdaki özneliliklerinden iki tanesi olarak ele alınır. Tekil bir varlık olan insan söz konusu olduğunda ise, düşünce ve uzam zihin ve beden adlarını alır. Zihin ve beden aynı tözün öznelilikleri olduklarından, birbirleri üzerinde hüküm sürmeleri de mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, "hareket veya sükûn halinde, ya da başka herhangi bir halde, ne beden ruhu ne de ruh bedeni düşünce bakımından gerektirir."¹⁶²

. Zihin ve beden, bir ve aynı şeydir. Zihin beden birliği olarak adlandırabileceğimiz bu kuram, Spinoza'yı akıl-beden ikiciliği üzerinde yükselen bütün bir Batı felsefe geleneğinin karşısına konumlandırır.¹⁶³ Spinoza'nın bu bakışı her ne kadar Batı felsefesinin karşısına konumlandırılmış olsa da onun özel de bir isim ve felsefi ekolle hesaplaşma yoluna gittiği söylenmelidir. Bu isim kuşkusuz Descartes ve Descartes'ten önce de Stoacılarıdır. Bunlar ruhun beden veya duygulanışlar üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olduğunu iddia etmişlerdir. Stoacılar av köpeği ve evcil köpek örneği üzerinden geliştirdikleri düşünceyle gerekli egzersiz ve sabırla ruhun beden üzerinde mutlak bir hâkimiyeti olabileceğini göstermeye çalışmışlardır. Buna göre egzersizle av köpeği evcil, evcil köpek de av köpeği haline getirilebilir. İşte bu sanı daha sonra Descartes düşüncesinde büyük rağbet bulacaktır.

* Ruh yerine burada Zihin de tercih edilebilir. Felsefi literatürde daha çok bu tartışma "Zihin-Beden" düalizmi olarak bilinmektedir.

¹⁶¹ Spinoza, *Etika*, s. 133, Scolie.

¹⁶² *Etika*, 3. Bölüm, önerme 2

¹⁶³ , Reyda Ergün "Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası" *der: C. B. Akal- Reyda Ergün, Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 16. Ayrıca Spinoza'nın bu zihin-beden dikotomisini yıkışının feminizm bağlamında yapılan ilginç değerlendirilmesi için bkz. a.g.m.

Descartes *ruh* ya da *düşüncenin*, başlıca, beynin bir kısmında yani *pineale* denilen küçük guddede yerleşmiş olduğunu kabul ediyor; bu gudde yardımıyla ruh, bedende uyandırılmış bütün hareketlerin ve dış objelerin duyumunu alır ve kendi istediği için onu çeşitli yerlere hareket ettirebilir.¹⁶⁴ Bu bez, beynin ortasında öyle bir biçimde asılı duruyordu ki (o zamanın fizyolojisine göre varlığına inanılan) beyin ve kalpten bedene “can” taşıyan esrarengiz “hayvansal güçlerin” en küçük bir devinimi ile harekete geçebiliyor, bedenden zihne bilgi, zihinden bedene de çeşitli komutlar iletebiliyordu. Bedendeki belirli bir algılama, pineal bezin belirli bir pozisyona getiriyor, bu da, zihinde belirli bir duygu yaratıyordu. İşte burada, *insan iradesi* için bir olanak doğuyordu. Çünkü zihin de, *irade gücü* ile bu bezin dilediği pozisyona getirebiliyor, duygular yaratabiliyor, onları azaltma ya da tersine, körükleme olanağı buluyor, yani duygular üzerinde mutlak bir egemenlik kurabiliyordu; dilediği tutkuları kendinde oluşturabiliyor, dilediklerinden de kurtulabiliyordu.¹⁶⁵

Descartes’e göre zihnin tutkuları yenmesine ve irade gücü ile onlara yön vermesine olanak sağlayan mekanizma şöyle çalışmaktadır: Bedenden gelen bir bilgi ile pineal bezin belirli bir açıyla devinerek, zihinde, örneğin korku duygusunu uyandıran bir konuma gelmektedir; ama zihinde sırası geldiğinde, kendi iradesi ile bu beze başka bir açı vererek, örneğin cesaret konumuna getirebilmektedir. Böylece, zihnin irade gücü ile korku yenilmiş, yerine cesaret yerleşmiştir.¹⁶⁶ Bu durum da göstermektedir ki Descartes düşüncesinde insan iradesine duyulan sonsuz bir güven söz konusudur.

Spinoza, Descartes gibi doğrululuğundan açık seçik emin olmadığı her şeye kuşkuyla yaklaşacağını söyleyen bilge bir düşünürün nasıl olur da böylesine Skolastikler gibi gizemli varlığını dahi kanıtlanmamış bir bilgiye başvurduğunu anlayamamıştır. Descartes böylesine gizemli bir bilgiyle insanda var olduğuna inandığı bir irade gücüne işaret etmiş ve tamamen özgür bir

¹⁶⁴ Spinoza, *Etika*, s. 263-264.

¹⁶⁵ Moris Fransez, a.g.e., s. 248.

¹⁶⁶ Moris Fransez, a.g.e. s. 249.

şekilde aklın kontrolünde, bedeni ve duygulanışlarımızı kontrol edebileceğimizi düşünmüştür. Bu açıdan bakıldığında Descartes ve onun gibi düşünenler ruha beden karşısında daha üst bir pozisyon atfetmişlerdir. Oysa Spinoza'ya göre tek bir tözün farklı iki görünümü olan bu “sıfatlardan birinin diğerine üstünlüğü söz konusu olamaz, bunlar birbirleriyle tamamıyla eşit durumdadır.”¹⁶⁷

Spinoza ruh ve beden arasındaki bütün geleneksel hiyerarşi biçimlerini reddeder. Bu ret sonuçta bedeni ıslah edecek ve hem etik hem de siyaset alanında efendilik ve itaat hakkındaki varsayımlarımızı alt üst edecektir. Bu itaat ilişkisi, ister kişinin kendisi kendisi ile girdiği bir ilişki olsun, ister “dışsal” bir otoriteyle-bedenin bazı hareketleriyle zorunlu olarak alakalı olan bir birey ya da fikirle, örneğin Tanrı fikriyle-girdiği bir ilişki olsun böyledir. Spinoza'ya göre biz sadece, bedenin gücünün ne kadar yayıldığını bilmeyiz. Dolayısıyla bedenin üzerinde keyfi ve baskıcı sınırlar dayatmak için, özellikle de onun bilgiye erişimini yasaklamak için hiçbir nedenimiz yoktur. Tam tersine ruhu genel olarak “bedenin fikri” olarak düşünmeliyiz. Bu fikir asla tümüyle upuygun olamaz, ancak bu fikrin “ilk ve ana” unsuru her zaman “bedenin varlığını olumlama çabasıdır.” Bununla birlikte tabii ki bu ıslah ruhu bedene indirgeyerek başarılamayacaktır, zira biri diğerinin ne özü, ne de nedenidir.

Spinoza, “spiritüalist” değildir; ancak materyalist de değildir, en azından terimin alışılmış anlamında. Spinoza paradoksal olarak beden ve ruhun bileşenleri olan serilerin özdeşliği nedeniyle ruhun beden üzerinde bedenin ruhun üzerinde tesir ettiğinden daha fazla tesir edemeyeceğini iddia eder. Zihin-beden sorunu, felsefe tarihi boyunca devam eden o büyük saplantı, tek bir darbeye ortadan kaldırılmıştır. Ruhun beden edilgen olduğu ölçüde etkin olduğunu ya da bunun tam tersini düşünmek yerine aynı anda hem ruhu hem de bedeni ilgilendiren bir etkinlik ve edilginlik tahayyül etmeliyiz.¹⁶⁸ Spinoza'nın ruh ve beden söz konusu olduğunda birine diğerine göre öncelik vermeyişi onun

¹⁶⁷ Sadık Erol Er, a.g.e. s. 208.

¹⁶⁸ Etienne Balibar, Spinoza ve Siyaset, çev: Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 132-133.

paralellik ilişkisi kuramı ya da *paralelizmi* olarak adlandırılmaktadır. Onun paralelizminin en önemli yanı bütün bir felsefi gelenek boyunca ruhun altında bir pozisyonda tamamen edilgenliğe, ruhun yönlendirmesine bırakılan bedene hak ettiği pozisyonun verilmesidir. Ancak bu bahsedildiği gibi klasik anlayışın tam tersi bir şekilde, yani bu sefer de ruhu bedene göre daha alt bir statüye indirerek yapılmamıştır. Aralarında bir paralellik kurularak yapılmıştır. Yoksa birinin diğerine tahakküm kurduğu bir şekilde değil. “Ne beden zihni düşünmeye, ne de zihin bedeni devam ya da dinginliğe, ya da başka herhangi bir şey varsa, başka herhangi bir şeye belirleyebilir”¹⁶⁹ Spinoza’nın burada yaptığı işlem aslında çok basit anlamda ruh ve bedenin birbirlerine herhangi bir üstünlüğünün olmadığını söylemekten ibaret gibi durmaktadır. Yani terazide ruhun ağır bastığı sistem, bedenin ağır bastığı bir sisteme dönüştürülmemiş sadece ikisinin de aynı ağırlıkta olup dengenin sağlandığı bir sistem haline getirilmiştir. Bunun teorideki görünümü çok fazla bir şeyi değiştirmiyor gibi dursa da pratikteki yansımalarının çok daha büyük çaplı ve radikal sonuçlara yol açtığı söylenmelidir.

Öncelikle, ruhun kendisine yapılan özel bir önemin yadsınması, bütün klasik ahlaki ve dini söylemlerin ters yüz edilmesidir. Ruhun ve ruhun beden üzerindeki rolünün yadsınması insanı diğer canlılardan ayıran ve onu daha yetkin kılan görüşün yadsınması demektir. Bütün dinler insanın bu ayrıcalıklı konumunu referans alarak ona bir takım ahlaki ve dini sorumluluklar yüklemişlerdir. Her ne kadar Hristiyanlık insan doğasının kötülüğüne ve beraberinde onun düşüşüne gönderme yapsa da, insan özünde yetkin bir varlıktır ve düşüşte bu yetkinlikten acziyete doğru olmuştur. Ancak insan, ruhunu bedeni üzerine egemen kılarak, birtakım ahlaki ve dini sorumlulukları yerine getirerek özüne dönebilir ve kurtuluşa ancak böyle erebilir. Bu durum bedenin, kurtuluş yolunda en büyük engel olarak görülmesine sebep olmuştur ve çözümde bedenin yadsınması ve her türlü hazzı, mutluluğu olumsuzlayan çileci bir hayatta bulunmuştur.

¹⁶⁹ Spinoza, Etika, s. 132.

Spinoza'nın bu "olumsuzlama" karşısında "bedeni olumlama" aslında bir anlamda öte bir dünya veya sonraki bir hayatın değil, bu hayatın ve bu dünyanın *olumlanması*dır; yani Spinoza felsefesinin "seküler" boyutta incelenmesini olanaklı kılan ilk ve temel argümandır. Aslında insanın özgür olmadığı, tamamıyla bir belirlenmişlik içinde yaşıyor oluşu, onun elini kolunu bağlayan, bu hayatta hiçbir şekilde aktifliğinden söz edilemeyeceği tamamen nedensellik zinciri altında pasifize edilişi şeklinde yorumlanabilecekken, Spinoza paralelizmi ile bedeni olumlayan bir yaklaşımla çok şaşırtıcı bir biçimde tam tersi bir yorumla sonuçlanmaktadır. İnsan bu dünyada çile çekmek, mutsuz olmak ve bir şekilde ölümü beklemek için değil, aksine mutlu olmak, kendisini neşelendiren şeylerin peşinde gitmek için vardır. Bu Hristiyan ahlakının ve dini doktrinin insanı pasifliğe iten yaklaşımının karşısında çok radikal bir savla dikilmek demektir. Bu hayatı olumlamaya, insanı eyleme çağıran bir savdır. İşte bu noktada Spinoza insana bir özgürlük alanı açar. Özgür bir insan en az ölüm üzerine düşünür, der. Bu hayatı olumsuzlayan bir köle hayatı sürmez der. Bu fiziki anlamda doğada hüküm süren zorunluluktan kurtulmak değildir. Bu zorunluluğun farkına varıp ona göre yaşamaktır.

Spinozacı anlamda özgürlük akılsal bir edimle ulaşabileceğimiz bir şeydir. Aklımız belirli şeyleri etkiler belirli şeylerden ise etkilenir; yani, yeterli düşüncelere sahip olduğu sürece, o ölçüde bazı şeyleri zorunlu olarak etkiler ve yetersiz düşüncelere sahip olduğu ölçüde de, bazı şeylerden zorunlu olarak etkilenir. Şeyleri yapmak ve şeylerden etkilenmek arasındaki ayrım bir düzey ayrıımıdır ve yalnızca Tanrı her şeyin tam sebebi olduğu için, yalnızca Tanrı etkilenmeden etkileyebilir. Birer sonlu görünüm olan bizler ise, dünyayı bağlayan sonsuz nedensellik zincirindeki halkaları teşkil ederiz. Buna rağmen, kendi konumlarımız içerden- doğamızı oluşturan *conatus* veya uğraşından- oluşturulduğu sürece biz de o ölçüde kendi konumlarımızın sebebiyiz ve o ölçüde konumlarımıza bağlı olarak aktifiz. Tersî biçimde, dışsal nedenlerden etkilendiğimiz sürece de pasifiz; kontrol edemediğimiz süreçlerin kurbanıyız. Ancak yeterli düşüncelere sahip olduğumuz zaman pasif konumdan aktif

konuma geçebiliriz.¹⁷⁰ Bu aktif ve pasif oluş Spinoza'nın *conatus* olarak adlandırdığı kavramla doğrudan ilişkilidir.

Conatus bir şeye ait nedensel bir prensiptir ve bu prensip yoluyla da bizler onun uğraşını ve özelliklerini açıklarız. Ne kadar fazla *conatus* sahibiyse bir nesne o kadar kendi kendisine bağımlıdır- o kadar “kendisi içinde”dir. Bunun aşikâr örnekleri organizmalardır. Hayvanları ele aldığımızda; onlar, taşların aksine yaralanmadan sakınırlar, tehdit edildiklerinde direnir, hatta yaralanma olduğunda kendi kendilerini onarırlar- eğer yaranın çok ciddi olması sonucunda *conatus* tamamen ortadan kalkmazsa. Bu nedenle, hayvanlara- canlı olmayan şeylere ender olarak verdiğimiz- bir kendi kendine bağımlılık ve bireysellik atfederiz. Bu bizim daima “küme anlatan adlar” yerine “sayılabilir adlar” kullanarak onları betimleyiş tarzlarımızdan kaynaklanır.

Taş bir taş kütesidir; göl, bir su birikintisidir; kardan adam, bir kar yığıdır. Ama bir kedi ölene kadar bir kedi kütesi değil, bir kedi bireyidir: ne zaman ki *conatus* sona erer, işte varlık o zaman kütle, yığın ya da küme olabilir.¹⁷¹ Spinoza açısından kendi kendini korumak için çaba, yani *conatus* erdemin ilk ve biricik köküdür. Zira bundan önce gelen başka hiçbir ilke tasarlanamaz ve o olmadan hiçbir erdem kavranmış değildir.¹⁷² Yani hiç kimse var olmak, etki yapmak ve yaşamak arzusuna sahip olmadan, yani fiil halinde var olmadan, ondan daha üstün mutluluk, iyi işlemek ve iyi yaşamak arzuları olamaz. Her canlı –insanın da bu açıdan hiçbir farkı yoktur- öncelikle varlığını koruma eğilimindedir. Bu doğrudan doğruya insanı olduğu gibi anlamaya yönelik bir ifadedir. Herhangi idealize edilmiş bir bakış açısı yoktur. Spinoza insanı olduğu gibi “ne ise o şekilde” ele almayı uygun bulmaktadır.

Spinoza, *Etika*'da bu bağlamda insanı duyguları çerçevesinde anlamlandırmaya çalışır. Bu açıdan duygular teorisi Spinoza'nın felsefesinin özünü oluşturur ve onun merkezinde yer alır. Onun bu duygular teorisi

¹⁷⁰ Roger Scruton, a.g.e. s. 87.

¹⁷¹ Roger Scruton, Spinoza, çev: Hakan Gür, Dost, Ankara 2007, s. 89.

¹⁷² Spinoza, *Etika*, s. 214, önerme 22'nin kanıtlanması.

eksenindeki görüşleri ve insanda en temel eğilim olarak gördüğü conatus fikri geleneksel ahlak anlayışını da ters yüz eder. İyi ve kötünün belirli bir mutluluk ve keder biçiminden başka bir şey olmadığını söyler; duygular etik nosyonlara değil, etik nosyonlar duygulara dayalıdır.¹⁷³ İnsanlar zorunlu eylemlerini kontrol eden bedenlerinin kuruluşunu anlamaz ve bu yüzden kendilerinin olduklarından daha önemli ve güçlü görürler.

Spinoza'ya göre duygulanışlar ve insanların yaşayış tarzı üzerine yazı yazmış olanların çoğu da, tabiatın ortak kanunlarına bağlı olanlar değil, fakat tabiat dışında olan şeyleri incelemiş gibidirler. Hakikatte denilebilir ki onlar *insana, sanki tabiattaki saltanatta başka bir saltanat gözü ile bakmışlardır*: Zira onlar insanın tabiat düzenine bağlı olmak şöyle dursun, onu bozduğunu, aksiyonları (etkileri) üzerinde mutlak bir gücü olduğunu ve kendisini ancak kendi kendisiyle gerektirdiğini zannederler. İnsan bu manada tabiattaki zorunluluğu değiştirebilecek bir özgürlüğe sahip değildir. Ayrıca onun kendi duygulanışları üzerindeki gücü de oldukça sınırlıdır. İnsan gerçekte bir tutkular varlığıdır. "Arzu insanın özüdür"¹⁷⁴ İnsanın bütün çabası bu tutkular çerçevesinde şekillenir. Aklın tutkuları mutlak anlamda denetleyebilmesi mümkün değildir. Ancak bu Spinoza tarafından yadırganacak veya küçük görülecek bir şey değildir. Çünkü onun insan tasavvuru, insanın akıl varlığı olduğu kadar, hatta daha fazla tutku varlığı olduğu yönündedir.

Spinozacı nedensellik ilişkisi bağlamında şeyler olduğundan daha farklı biçimde olamazlar. Tabiat düzeninde şeyler olmuş olduklarından farklı olamazlardı. İnsan da bu tabiatın bir parçası olarak eylediği şekilden farklı eyleyemez. Bu gerçeği bilen biri Spinoza'ya göre insanın eylemleriyle alay etmez, onları sorgulamaz ve onlardan nefret etmez; sadece onları anlamaya çalışır. Zihni güçlü olan insan, hiç kimseden nefret etmez, hiç kimseye karşı öfke, haset, tiksinti duymaz, kimseyi hor görmez, kibir duymaz, nefreti sevgi ile

¹⁷³Miriam Van Reijen, "Spinoza'nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa", der: Cemal-Bali Akal- Reyda Ergün, *Spinoza Günleri 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 38.

¹⁷⁴Spinoza, *Etika*, s. 180.

yenmeye çalışır ve kendisi için istediğini başkaları için de ister. Zihni güçlü insan, her şeyden önce, her şeyin *Tanrısal doğadaki*, zorunluluktan doğduğunu göz önünde bulundurur; dolayısıyla da, bazı şeylerin rahatsız edici ve kötü olduklarını düşünmesinin, ayrıca, birçok şeyin kendisine ahlaksızca, sorumsuz, korkunç, haksız ve aşağılık görünmesinin, şeyleri bulanık, sakat ve karmakarışık bir biçimde kavradığından kaynaklandığını aklından çıkarmaz. Bu nedenle, öncelikle her şeyi, oldukları gibi kavramaya ve Nefret, Öfke, Haset, Alaycılık, Kibir gibi zihinsel engellerden arınmaya gayret eder. Gerçek özgürlük budur ve bu gücü elde etmek için, *aşkın (transcendant)* dünya ile ilgili bir bilgi edinmeye gerek yoktur.¹⁷⁵ Yapılması gereken bu dünyaya dönmek ve insanı bu dünya içindeki mücadelesi içinde anlamlandırmaya çalışmaktır. Bunu yapabilmenin birincil koşulu da *conatus* kavramını anlamaktan geçer.

İnsandaki en temel eğilim olan kendini koruma güdüsü (*conatus*) Spinoza'nın temele "eylemi" koyduğunu da gösteren bir anlayışta olduğunu kanıtlar. Bu anlayış doğrultusunda insan pasif bir varlık olarak değil, kendi için en faydalı olanı arayan ve kendisine zarar verecek şeylerden kaçınan bir varlıktır. O, tıpkı diğer varlıklar gibi bu doğrultuda sürekli eylem halinde olan bir varlıktır. "Herkesin iyi, ya da kötü olduğuna hükmettiği şeye karşı kendi tabiatının kanunlarıyla zorunlu olarak, iştahı ya da nefreti vardır."¹⁷⁶ Ayrıca "İnsan faydalı olanı aramaya, yani kendi varlığını korumaya ne kadar çabalarsa, o kadar fazla güç sahibi olur ve o kadar çok erdem kazanır, tersine faydalı olandan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur."¹⁷⁷ Bu nedenle, Spinoza'ya göre hiç kimse, kendisi için yararlı olanı ya da varlığını sürdürmeyi istemekten geri duramaz. Eğer istiyorsa bu kendi doğasına karşı olan dış nedenlere yenildiğindendir. Meselâ insanın kendisini öldürmek istemesi, kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanamaz. İnsanın kendisini öldürmeyi istemesi, ya da bir başkası tarafından buna zorlanması ya

¹⁷⁵ Moris, Fransez, a.g.e. s. 282-283.

¹⁷⁶ Spinoza, Etika, s. 213, IV. Bölüm, ö.19.

¹⁷⁷ Spinoza, a.g.e., s. 214, IV. Bölüm, ö.20.

da büyük bir felakete bu ölümü yeğ tutması ya da bilmediği dış güçlerin, imgelemi üzerinde, kendi doğasına aykırı hareket etmesini zorlayacak biçimde etki yapmasıyla olabilir. Yoksa insanın kendi doğasındaki bir zorunluluktan var olmamaya çabalaması, kendi varoşunu sonlandırmayı istememesi imkânsızdır.

Spinoza'da *erdem* ve *conatus* birbirleriyle doğrudan bağlantılıdır. Buna göre kendi kendini korumak için harcanan çaba (*conatus*), erdemin ilk ve biricik köküdür. Çünkü erdem güç sahibi olmakla olanaklıdır. Spinoza gerçekten de “erdem (*virtu*) ve güç deyince ben aynı şeyi anlıyorum; yani insana atfedilmesi bakımından erdem, sırf kendi tabiatının kanunlarıyla tanınabilen bazı şeyleri yapmak gücüne sahip olmak bakımından, insanın özü ya da tabiatıdır”¹⁷⁸ der. Böylece insan faydalı olanı aramaya yani kendi varlığını korumaya ne kadar çabalarsa, o kadar güç sahibi olurken ve o kadar çok erdem kazanırken tersine, faydalı olan yani kendi varlığını korumadan ne kadar kaçınırsa insan o kadar güçsüz olur. Spinoza, güç ile erdemi eşitlemiş* böylece alışlagelmiş *erdem* tanımından farklı bir çizgide bu kavramı anlamlandırma yoluna gitmiştir.

Spinoza'ya göre erdem, herhangi bir ahlaki ilke olarak ya da aşkınsal bir değerle ilişkisi çerçevesinde anlamlandırabileceğimiz bir kavram değildir. Burada Spinoza, klasik gelenekten bir kez daha ayrılmış ve onun her türlü aşkınsal değerlerden arındırdığı *erdem* tanımı, bizi onun sekülerizmine götüren bir başka anahtar kavram olmuştur. Ancak, insanın özünün arzu olması ve onun kendisi için iyi ya da faydalı olanın peşinden koşması bir kaos ortamı yaratmaz mı? Ahlaki olarak “iyi”nin ve “kötü”nün insana olan faydası çerçevesinde anlamlandırılması değerlerin göreliliği sorununu da beraberinde getirebilir. Bu durum ise siyasi ve sosyal birçok problemi gündeme getirir. Spinoza'nın iyi ve kötü kavramlarına yaklaşımı bu problemler akılda tutularak incelenmelidir.

¹⁷⁸ Spinoza, *Etika*, s. 201.

* Machiavelli'de de benzer bir tanım söz konusudur.

E. İyi ve Kötü Kavramları

Spinoza açısından iyilik ve kötülük terimlerinin göreceli olarak anlamlı oldukları¹⁷⁹ söylenmelidir. Gerçekten de Spinoza iyilik ve kötülüğü *Etika*'da: "İyilik deyince, kesinlikle bize faydalı olduğunu bildiğimiz şeyi anlayacağım" "Kötülük deyince, tersine, bir iyiliğe sahip olmamıza engel olduğunu kesinlikle bildiğimiz şeyi anlayacağım"¹⁸⁰ şeklinde tanımlar*. Tek başına ele alınan bir şeye ne iyi ne de kötü denebilir. O şey, ancak bir başka şeyle ilişkisi içinde, bu şeyin sevdiğini elde etmesinde yararlı ya da zararlı olması bakımından iyi ya da kötü olabilir. Ve böylece her şeyin, eşzamanlı olarak farklı açılardan iyi ya da kötü olduğu söylenir. Mesela *selamet* insanlar için iyidir ama bununla ilgisi olmayan hayvanlar ve bitkiler için ne iyi ne de kötüdür.¹⁸¹

Her tekil birey kendisi için yararlı olanın peşinden koşarken, varlığına, bütünlüğüne zarar vereceğini düşündüğü şeyden de zorunlu olarak kaçır. Başka bir deyişle bir şey bizim doğamızla ne kadar uyuyor, var olma gücümüzü, etkinliğimizi ne kadar artırıyor; yani bizim için ne kadar faydalıysa o şey iyidir. İyi olana yönelmemizi engelleyen, var olma gücümüzü azaltan, bizi edilgin hale getiren, kısacası bize zararlı olan her şey kötüdür. Bizim üzerimizde bu iki tesiri de göstermeyen, yani tabiatı bizim tabiatımızdan tamamen farklı olup var olma gücümüzü ne artıran ne de azaltan şey bizim için ne yararlı ne de zararlıdır; dolayısıyla bu şeyin bizim için iyi ve kötü olduğundan bahsedemeyiz. "Örneğin, müziğin melankolik biri için "iyi", yas tutan biri için "kötü", bir sağır için ise, "ne iyi ne de kötü" olduğunu söyleyebiliriz."¹⁸²Buradan da çok açık bir

¹⁷⁹ Descartes, Leibniz ve Spinoza, *Descartes Söylem, Spinoza İnceleme, Leibniz Monadoloji*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 60.

¹⁸⁰ Spinoza, *Etika*, s. 200.

* Spinoza iyiyi her ne kadar bu şekilde tanımlasa da düşünce sistemi içerisinde "üstün iyi" kavramından da bahseder ve bu iyiyi Tanrı sevgisi ve bilgisi ile özdeşleştirir. Fakat bu üstün iyinin imkânı hususunda Spinoza'nın yaptığı açıklamalar çok da tatmin edici durmamaktadır. Konu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nurten Gökarp, "Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı", *Felsefe Dünyası*, 2004/2, sayı: 40.

¹⁸¹ Spinoza-Blyenberg, a.g.e. s. 121.

¹⁸² Moris Fransez, a.g.e. s. 215.

şekilde anlaşıldığı gibi Spinoza açısından mutlak anlamda “iyilik” ve “kötülük” yoktur. İyi bize yararlı olanla kötü ise zararlı olanla özdeşleşmiştir.

“İyi ve kötü hakkındaki bilgimiz, bilincimize ulaşan *sevinç* ya da *hüzün* duygusundan başka bir şey değildir. Varlığımızı sürdürmemize yararlı olan şey, bizde sevinç yaratır, bu şeye iyi deriz; zararı olduğunu fark ettiğimiz şeye de kötü deriz.”¹⁸³ İyi ve kötüyü yararlı ve zararlı olanla eşleştirmesi ve de yararlı ve zararlı olanı da bizde bıraktığı sevinç ya da hüzün duygularıyla anlamlandırmaya çalışması Spinoza’nın “ahlaki yargı hakkında günümüzde *duygusalıcı* olarak adlandırılacak olan bir teori ortaya koymuş”¹⁸⁴ olduğu şeklinde yorumlanabilir. İyi ve kötü gibi birtakım ahlaki değerlerin duygulanışlar çerçevesinde tanımlanması, bunların mutlak anlamdaki aşkınsallıklarına yapılan göndermenin reddedilişidir. Nihayetinde bu anlayış, hayatı herhangi bir aşkınsal ilke ya da öte dünya için düzenlememek demektir. Kişiyi bu dünyaya çağırmak, onun eylemlerini bu dünya içinde, başka herhangi bir şeye göre değil de bu dünyaya göre yorumlamaktır. Klasik söylemin bu dünyanın gelip geçiciliğine yaptığı göndermenin ve bu doğrultuda mutluluğun bu dünyaya göre yaşamakla elde edilemeyeceğini iddia eden söyleminin karşısına dikilmektir.

Mutluluk tam da bu dünyada insanın kendi için faydalı olanı aramasıyla elde edilecek bir şeydir. Bu durum zihin beden düalizmi karşısında klasik anlayışın aksine bedenın olumlanmasının bir başka boyutudur. Burada iyi ve kötünün aşkınsal boyutu yok olmuştur. İyi ve kötü, ruhun ya da aşkınsal bir gücün karar verdiği bir şey olmaktan çıkarılıp, bedenın üzerinde bıraktığı etkilerle, sevinç ya da hüzün gibi duygulanışlarla bedenın karar verdiği şey haline gelmiştir. “İyi yaşam da şu ya da bu kişinin ahlaki yargılarıyla değil, ama objektif bir şekilde, insan doğası aracılığıyla tanımlanır.”¹⁸⁵ Bu açıdan bakıldığında Spinoza insanı ahlaki ilkelere ya da birtakım aşkınsal kategorilere göre şekillendirmez. O hiçbir zaman “Ne yapmalı?” sorusunu sormaz. Ama

¹⁸³ Moris Fransez, a.g.e. s. 219.

¹⁸⁴ Roger Scruton, *Düşüncenin Ustaları “Spinoza”*, s. 85.

¹⁸⁵ Roger Scruton, a.g.e. s. 87.

devamlı “ne yapabilirim, neye muktedirim” sorusunu sorar. Spinoza üzerine çalışmış çağdaş Fransız yazar G. Deleuze’ün de belirttiği gibi, bunlardan ilki ahlakın, ikincisi etiğin ilgi alanına girer. Bu yüzden Deleuze’e göre Spinoza hiçbir şekilde *ahlak* yapmaz, her zaman neye muktedir olduğumuzu, neyin gücümüz dâhilinde olduğunu sorarak *etik* yapar. Etik bir kudret sorunudur; hiçbir zaman bir ödev sorunu değil. Bu anlamda Spinoza çok derin bir şekilde ahlaktan uzaklaşır. Ahlaki soruna iyilik ve kötülük meselesine gelince; Spinoza mutlu bir doğadandır, bunların ne anlama geldiklerini bile bilmez. Onun anladığı iyi ve kötü karşılaşmalar kudretin artışı ya da azalışıdır. O etik yapar, hiçbir şekilde ahlak değil. Nietzsche üzerinde bu kadar etkili olmasının nedeni budur.¹⁸⁶

Ahlakta söz konusu olan öz ve değerlerdir. Ahlak bize özü, özümüzü çağırıştırır, değerler aracılığıyla yapar bunu. Bu varlık bakımından değildir. Ontolojik bir bakış açısından ahlak yapılamaz. Çünkü ahlak her zaman varlıktan üstün bir şey gerektirir; varlıktan üstün olan şey, Bir’in, İyinin, varlıktan üstün Bir’in rolünü oynar. Aslında ahlak yalnızca olanı değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz ancak.¹⁸⁷ Bu bağlamda ahlakın bir yargılama sistemi olduğu söylenmelidir. Ne yapacağımız, nasıl yaşamamız gerektiği aşkınsal değerler ya da makamlarca belirlenmiştir. Biz bu değerlerce kendimizi yargılarız ve başkalarınca yargılanırsınız. Ahlak duygusuna sahip olanlar yargı duygusuna sahip olanlardır. Yargılama her zaman varlıktan üstün bir makam, ontolojini üstünde olan bir şey gerektirir. Her zaman *varlıktan* ziyade *biri*, varlığı yapan ve harekete geçiren *iyiyi* gerektirir.

Demek ki değerler yargı sisteminin temel unsurlarıdır. Öyleyse yargılamak için her zaman bu varlıktan üstün makama başvuruyoruz. Etiketlese durum çok farklıdır, yargılamazsınız. Bir biçimde şunu dersiniz: ne yarasanız

¹⁸⁶ Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, çev: Ulus Baker, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2006, s. 35-36.

¹⁸⁷ Gilles Deleuze, a.g.e. s. 124.

yapın müstahak olduğunuzdan başka bir şeye sahip olamazsınız. Birisi bir şey söyler ya da yapar, değerlere bağlamaksızın yapar bunu. O şeyi ya da sözü gerektirdiği varoluş tarzına bağlarsınız. Böyle bir şey söyleyebilmek için nasıl olmak gerekir? Bu nasıl bir varlık tarzı gerektirir? Kuşatılmış olan varoluş tarzlarını ararsınız, aşkın değerleri değil. Bu içkinliğin işleyiştir.¹⁸⁸ Spinoza iyi ve kötüyü aşkınsal dayanaklarından bağımsızlaştırarak aslında gerçek erdeme ulaştığını düşünür. Çünkü insanlar ahlak, din ve mutlak olarak söylenince ruh kuvvetine ait olan her şeyin, köleliklerin, yani ahlak ve dinin ödülleri almak için, ölümden sonra kurtulacaklarını umdukları yükler olduğunu sanıyorlar. Yalnızca bu ümit değil, aynı zamanda -ve temel anlamda- ölümden sonra korkunç işkencelerle cezalandırılma korkusu da, dirençsizlikleri ve güçsüz ruh halleri elverdiği ölçüde, onları tanrısal yasanın buyruklarına uygun olarak yaşamaya itiyor.

İnsanda eğer bu umut ve korku bulunmasaydı, tersine ruhların bedenle birlikte mahvolduğuna inansalardı, bu umutları ve korkuları olmayacaktı ve ahlakın yükü altında ezilmiş olan mutsuz insanların önlerinde hiçbir gelecek hayat olmayacak ve kendi yaradılışlarına ve bünyelerine dönecekler, her şeyi de bu doğrultunda şehvet arzularına göre yönlendireceklerdi.¹⁸⁹ İşte bu yüzden Spinoza, gerçekte ahlaki bir hayat sürdüğünü iddia eden kişilerin bu hayatlarının gerçek erdemle yönlendirilmediğini savunur. Onlar yalnızca ödül beklentisi ya da ceza korkusuyla eylemde bulunurlar. Bunu da bir sonraki hayat adına yaparlar ve bu yüzden kendi doğalarına aykırı bir şekilde eylemde bulundukları için mutsuz olur* ve mutsuz ederler.

¹⁸⁸ Gilles Deleuze, a.g.e. s. 127.

¹⁸⁹ Spinoza, *Etika*, s.292.

* İnsan bu dünyada bedeni üzerinde gereksiz ve anlamsız bir baskı uyguladığı için hiçbir şekilde mutlu olamaz. Diderot'nun romanlarında, rahibelerin soğukluğu, kurnazlığı, gaddarlığı, insan tabiatının gereklerine karşı çıkmanın uğursuz sonucudur. İnsan mutlu olmak için doğmuştur ve ne zihne ne de duyguya sınırlar koymanın bir anlamı olabilir. Diderot, zevklerimize bir çerçeve çizmeye gerek yok, der. Bu çok bariz bir şekilde Spinozacı bir düsturdur. Diderot ve Spinoza arasındaki bu karşılaştırma için bkz., Maria Das Graças De Souza, "Diderot ve Spinoza: Beden Neye Muktedir?" der: Reyda Ergün-C. B. Akal, "Spinoza Günleri 2", İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

Spinoza'ya göre ahlaksızlık ve kötülük, Tanrı tarafından cezalandırıldığı için değil, doğamızla karşıtlık içinde oldukları için engellenmelidir. Ödül ve ceza odaklı düşünülerek yapılan eylemler ahlaki olarak nitelendirilemez. Spinoza buradaki (ödül ve ceza kavramlarını kaldırmaktaki) hedefi, nesnel ve açık biçimde, “hak etme” fikrini yapıbozuma uğratmaktır. *Spinozacı* ideal –etik varoluş- hak etmenin ötesindeki hayata aittir ve dolayısıyla buna bağlı ve *Spinozacılık*'ın her düzlemde kendisini arındırdığı bir aşkınlık mantığına ait olan tanıma, ödül, ceza gibi kavramların ötesindeki hayata aittir. Yapılan iyi işler kurtarır ama hak etme diye bir şey yoktur- burada kurtuluş, sonsuz hayat için bir ödül olarak değil, *pars naturae** anlamında insanın dünyevi mutluluğu olarak algılanmalıdır. İyi işler kurtarırlar, ama zaten aynı zamanda kurtulmanın göstergesidirler. Öyleyse iyi işler, belli bir güç, erdem ve mutluluk durumunun zorunlu etkisidir denebilir.¹⁹⁰

Hak etme önyargısı olarak adlandırabileceğimiz şeyle kopuş, temelinden, yalnızca dini değil, sosyal düzeni de sarsar ki ikisinin de dayanağı cezalar ve ödüller, tehditler ve vaatler, korkular ve ümitler ve sonuç olarak Spinoza'nın “erdemini kışkırtıcıları” dediği her şeydir. Heykeller, simgeler ve erdemin diğer kışkırtıcıları özgürlükten çok köleliğin göstergeleridir; çünkü erdemleriyle kendilerine ödüller bahşedilenler özgür olanlar değil, kölelerdir.¹⁹¹ Spinoza'nın erdemin kışkırtıcıları dediği şey, onların hayatlarının başkalarının, aşkınsal kategorilere göre düzenlenmesidir. Bu bağlamda Spinoza şu üç kişilik tipini sürekli eleştirmektedir: kederli tutkuların insanı, bu kederli tutkuları sömüren ve iktidarını yerleştirmek için bunlara ihtiyaç duyan insan, son olarak da insanlık durumu ve genel olarak insanın tutkuları karşısında kederlenen insan (bu kişi öfkeye kapıldığı gibi alay da edebilir; zaten bu alayın kendisi de kötü bir

* Doğanın parçası.

¹⁹⁰ Diego Tatian, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, çev: Hüsam Turşucu-Sevin Aksoy Hancı, Dost Kitabevi, Ankara 2009, s. 58.

¹⁹¹ Diego Tatian, a.g.e. s. 62.

gölüştür.) Bunlar Spinoza'nın ahlakçı üçlü dediği; köle, despot ve rahiptir.¹⁹² Bunlar hayatı yaşamayı bilmeyen, kendilerini ve çevrelerini mutsuz eden insan tipleridir. Spinoza bunların karşısına bu dünyada mutlu olmayı mümkün kılacak bir reçeteyle çıkar.

Doğada olan her ne varsa mutlak bir zorunlulukla olur. Dolayısıyla insanın yapmış olduğu yanlışlar hatalar için üzülp sızlaması anlamsızdır. Doğadaki bu zorunluluğu bilen kişi insanların eylemleriyle alay etmeyecek, onları küçük görmeyecek ve onlardan nefret etmeyecektir. Ancak bu gerçeği göz ardı eden bazı zihniyetler beden üzerinde, birtakım üst değerler bahane ederek tahakküm kurmaya çalışırlar. Öte bir dünya ve hayat olduğunu ileri sürerek, o dünyadaki ödül uğruna ya da ceza çekincesiye bu dünyayı yaşamasına engel olurlar. Birtakım aşkınsal değerlerle insanı istedikleri gibi yönlendirip, ona istedikleri şekilleri vermekten geri durmazlar. Spinoza bu anlayışın en büyük düşmanıdır. Ona göre hiçbir aşkınsal güç ya da değer, buna Tanrı'da dâhil insanın mutsuzluğundan haz alamaz. Dolayısıyla insan bu dünyayı yaşamalıdır. Bu dünya içinde edilgin bir halde sürekli bir endişe ve korku girdabında çalkalanmaktansa bu dünyada mutluluğu aramalıdır. İnsanlar ruh üzerine o kadar şey söyler ama daha bir beden dahi neler yapacağını bilmiyoruz, der Spinoza. Dolayısıyla Spinoza asırlarca ruhun gölgesinde, maddi olmaklığı bakımından küçümsenen ve göz ardı edilen bedeni keşfetmeye çağırır herkesi. Yine aynı gerekçeyle, yani maddi ve gelip geçici olması sebebiyle göz ardı edilen bu dünyayı keşfetmeye çağırır. Bu hayatın olumlanması; bir "yaşam felsefesidir".

¹⁹² Gilles Deleuze, Spinoza: Pratik Felsefe, çev: Ulus Baker-Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, s. 34.

F. Sekülerizm Bağlamında Spinoza'nın Yaşam Felsefesi

Spinoza'nın yaşam felsefesi şeklinde yorumlayabileceğimiz düşünceleri temelde onun duygulanışlar teorisi dayanmaktadır. Daha özel olarak bakıldığında dinlerin birtakım aşkınsal değerler uğruna insana bu dünyadan elini ayağını çekirtmesine karşı bir duruş gibi yorumlanabilir. Özellikle Hristiyanlığın çileci ahlakı ile bir hesaplaşma gibi okumak mümkündür. Duygulanışlar açısından bakıldığında Spinoza temelde arzu, sevinç ve keder olmak üzere üç duygu tipi olduğunu söylemektedir.¹⁹³ Diğer duygular bu üç temel duygunun türevi olarak düşünülmelidir. Meselâ “sevgi, bir dış nedenin fikriyle bulunan bir *sevinç*”¹⁹⁴veyahut “kin (nefret), bir dış nedenin fikriyle bulunan *keder*”¹⁹⁵ İşte ruh, bu duygulanışlar doğrultusunda çeşitli hallere girer.

Ruhumuzu pasif ya da edilgin hallere sokan duygu, keder ve bunun türevlerinden başka bir şey değildir. Bu yüzden keder kesinlikle kötüdür ve uzak durulmalıdır. Tersine ruhumuzu aktif ya da etkin hallere sokan duygu, sevinç ya da bu duygunun türevleridir. Bu yüzden sevinç kesinlikle iyidir ve bizi sevinçli hallere sokacak, ruhumuzu etkin kılacak şeylerin peşinden gitmeliyiz. Çünkü Sevinç hiçbir zaman doğrudan doğruya kötü değildir, fakat iyidir; keder ise tersine, doğrudan doğruya kötüdür.¹⁹⁶ Sevincin bir türevi gibi düşünebileceğimiz neşenin, asla aşırı hali olamaz, o her zaman iyidir; tersine kederin bir türevi gibi düşünebileceğimiz melankoli, her zaman kötüdür.¹⁹⁷

Neşe, bedenin bütün kısımlarının aynı derecede duygulanmış olmasından ibaret olan, sırf bedene ait bir sevinçtir; yani orada bedenin işleme gücü o tarzda artmış ya da tamamlanmıştır ki, onun bütün kısımları birbirleriyle aynı hareket ve sükûn nispetini saklarlar; böylece neşe her zaman iyidir ve onun asla aşırı hali olamaz. Melankoli yine bedenin işleme gücünün mutlak olarak

¹⁹³ Spinoza, Etika, 182.

¹⁹⁴ Spinoza, a.g.e., 182.

¹⁹⁵ Spinoza, a.g.e., 183.

¹⁹⁶ Spinoza, a.g.e., s. 230, önerme XLI.

¹⁹⁷ Spinoza, a.g.e., s. 230, önerme XLII.

azalmış ya da inmiş olmasından ibaret, bedene ait bir kederdir ve bundan dolayı o her zaman kötüdür.¹⁹⁸

Spinoza'nın sevinci, mutluluğu yasaklayıp insanı bir keder ve melankoli içerisinde bırakan zihniyetle hesaplaşması bu duyguları anlamlandırmasıyla ilintilidir. Kederi, melankoliyi tavsiye eden bir zihniyet hiçbir şekilde iyi olamaz. Bunu din adına ya da Tanrı adına yapsalar dahi. Çünkü *sevinç* ve *neşe* Spinoza açısından yetkinleşmenin bir basamağı gibidir: "Hayatı keder ve dövünmelerle geçirmek yerine, huzur, sevinç ve neşe içinde geçirmeye çalışıyor, böylelikle de bir derece olsun yükseliyorum. O zaman her şeyin en üst düzeyde yetkin Varlığın gücü ve Onun değişmez kararıyla olup bittiğini görüyor ve biliyorum. En yüksek doyumumu ve ruh dinginliğimi de işte bu bilgiye borçluyum."¹⁹⁹ Gerçekten de Spinoza'ya göre yalnızca vahşi ve gamlı bir yanlış inanç haz duymayı yasak eder. Melankoliyi kovmak neden açlık ve susuzluğu dindirmekten daha kötü olsun. Hiçbir Tanrısal güç, bir hasetçiden başka hiç kimse bizim güçsüzlüğümüzden ve ıstırabımızdan haz duyamaz; ondan başka hiç kimse gözyaşlarımızı, hıçkırıklarımızı, korkumuzu ve içimizdeki başka güçsüzlük belirtilerini erdem yerine alamaz; tersine, duygulanmış olduğumuz sevinç ne kadar büyükse, yükseldiğimiz yetkinlik derecesi de o kadar büyüktür ve tanrısal tabiata katılmamız zorunludur. Öyleyse gücü yettiği kadar her şeyi kullanmak ve her şeyden haz duymak- nefret derecesine kadar gitmemek şartıyla ki, bu artık haz almak demek değildir- bilge bir kimsenin şanıdır. Kendi kendisinin bakımı, kuvvetlerinin yenileştirilmesi için ölçülü nitelikte alınan hoş gıdaları yemek ve içkileri içmek, nitekim güzel kokular ve yeşil bitkilerin latif süslerinden, bedeni hamlıktan çıkaran ve işleten oyunlardan, her biri başkasına zarar vermeden kullanılabilen bu gibi daha birçok şeyden faydalanmak bilge bir insanın şanıdır.

Vakıa, bütün bedeninin kendi tabiatına vergi olan şeyleri yapabilmesi ve ruhun da nitekim birçok şeyleri aynı zamanda anlamaya elverişli olabilmesi için,

¹⁹⁸ Spinoza, a.g.e., s. 230-231, önerme XLII' kanıtlaması.

¹⁹⁹ Spinoza-Blyenberg, s. 79.

insan bedenini terkip eden farklı tabiattaki pek çok kısımlar biteviye yeni ve değişik bir gıda alma ihtiyacındadırlar. Hayatı bu düzenleme tarzı, böylece hem ilkelerimiz hem de kullanılmakta olan pratik ile çok iyi uyuşmaktadır; öyle ise hiçbir hayat kuralı her bakımdan ondan daha iyi ve daha tavsiyeye değer sayılamaz.²⁰⁰ Ancak Tanrı adına konuştuğunu varsayanlar-rahipler ya da despotlar- hazzı, mutluluğu insana yasaklamışlar, onun yerine çileci bir yaşam öne sürmüşlerdir. Onlar kederli tutkuları överler. Bu durumdan nemalananlar kadar buna izin veren insanlarda Spinoza'nın eleştirisinin odağındadır. Bu duruma izin verenleri köle olarak adlandırır ve ahlakçı üçlü olarak, köle, despot ve rahibi²⁰¹ aynı kefeye koyar.

Kederli ruhların desteklenmek ve yaygınlaşmak için bir despota ihtiyaçları olduğu gibi, despotun da başarıya ulaşmak için ruhların kederlenmesine ihtiyaçları vardır. Her durumda onları birleştiren şey, hayata yönelik nefret ve hayata dönük hınçtır. Spinoza'da ise kesinlikle bir yaşam felsefesi vardır. Bu felsefe, tam olarak bilincimizin koşul ve yanılsamalarına bağlı olup, bizi yaşamdan koparan bütün şeylerin, yaşama cephe almış bütün aşkın değerlerin kınanmasından ibarettir.

Yaşam; iyilik ve kötülük, kabahat ve meziyet, günah ve af kategorileriyle zehirlenmiştir. Yaşamı zehirleyen şey nefrettir.²⁰² Spinoza'nın eleştirdiği bu ahlakçı üçlü kendilerini insanlar arasına nefret tohumu ekmeye adanmışlardır. İnsanlar gittikleri tapınaklara göre değerlendirilmiş, dindar ya da dinsiz gibi kategorilere tabi tutularak birbirlerine karşı hınç ve düşmanca eylemlerde bulunmuşlardır ya da bulunmaya itilmişlerdir; tam da bunu din ya da Tanrı adına yaptıklarını söyleyerek. Oysaki nefret, kederden doğan bir duygudur ve her şekilde kötüdür. İşte yaşamımızı mahveden şey tam da budur. Bu yüzden nefret de dâhil bizi kederlendiren şeylerden kesinlikle uzak durmalıyız.

²⁰⁰ Spinoza, Etika, s.233, Scolie.

²⁰¹ Gilles Deleuze, Spinoza: Pratik Felsefe, s. 34

²⁰² Gilles Deleuze, Spinoza: Pratik Felsefe, s. 35.

İnsanı kederlendiren en kötü düşüncelerden biri de ölümdür.” Varlığa katılmak aktif oluşu gerektirir ve bu üst bir varlık durumuyken keder ve ıstırap ise en alt düzeyini oluşturur. İşte bu yüzden ölümü düşünmek en berbat şeylerden biridir. Ve bu bir anlamda da ölüm üzerine meditasyon yapan felsefe geleneğini tamamiyle karşısına almasıdır. Onun “formülü felsefenin hayata dair bir meditasyon olduğudur, ölüme dair değil. Elbette, çünkü ölüm her zaman kötü bir karşılaşmadır.”²⁰³

Spinoza açısından bu hayatta nihayetinde ölecek oluşumuz, bu hayatta ölüm için geldiğimiz anlamına gelmez. Bu hayatta yaşamak için varız. İnsanda en temel eğilim hep, var olma, varlığını artırmaya yönelik işler. Kimse dışarıdan bir zorlama ile karşılaşmadığı sürece varlığını ortadan kaldıracak şekilde eylemde bulunmaz. Dolayısıyla ölümü ve ölümden sonraki hayatı düşünerek ya da ona göre yaşayarak hep bir şekilde kederleniriz. Bu yüzden Spinoza’ya göre “hür insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm hakkında değil, hayat hakkında derin bir düşüncedir.”²⁰⁴ Hür bir insan yani yalnız aklın emrine göre yaşayan insan ölüm korkusu ile yöneltilmiş değildir. O doğrudan doğruya iyi olanı ister, yani asıl faydalının aranması ilkesine göre etki yapmak, eylemek, yaşamak, varlığını korumak ister; bundan dolayı hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez, onun bilgeliği yaşam üzerinde derin bir düşüncedir. Ölüm üzerine düşünme insanı her zaman kedere sürükler.

Bilmediğimiz bir âlemi düşünmek, orada bizi bekleyen akıbet üzerine kafa yormak bizi edilgin kılar. Böylesi sonsuz bir hayatı düşlemek bazen bizi korkutur, bazense daha iyi bir yaşam umuduyla ölüme karşı özlem duymamıza neden olur. Bu Spinoza’nın ruhsal duygulanma dediği şeydir. Bazılarının teolog saydığı birçok insanın şu söylediklerini büyük bir saçmalık olarak görüyorum der Spinoza: Tanrı sevgisi sonuçta sonsuz bir hayata yol açmayacaksa, insanlar, Tanrı’dan daha iyi bir şey keşfedebilirlermiş gibi, kendileri için en iyi olanı arayacaklarmış. Bu, kendisi için suyun dışında bir hayat bulunmayan balığın

²⁰³ Sadık Erol Er, a.g.e., s. 213.

²⁰⁴ Spinoza, *Etika*, s.249.

şunu söylemesi türünden bir saflıktır: Eğer suyun içindeki hayat benim için sonuçta sonsuz bir hayata yol açmayacaksa, sudan toprağa çıkmak istiyorum.

Spinozacı önerme sudan haz alan balıklar gibi hayattan haz almayı öğrenmektir: yüzdükleri için balıkları hiçbir ödülün beklememesi gibi, insanların da bu hayat dışında bir hayat için bazı şeylerden el çekerek özlerinin gerçekleştirmeleri ve iyi yaşamaları mümkün değildir. Öyleyse, iyi hayatın kendisinden başka bir ödül, kötü hayattan başka da ceza yoktur.²⁰⁵ Bu ahret yaşantısının varlığına bir reddiye gibi de okunabilir. Ödül ya da ceza her ne varsa bu dünyaya içkindir. Başka bir âlem de, başka bir boyutta bizi bekleyen böylesi bir şeyden bahsetmek imkânsızdır. Yine bu dünyada ödül ya da cezanın da hiçbir şekilde aşkınsal boyutu yoktur. Onların Tanrı'dan ya da aşkınsal bir güçten kaynaklandığını düşünmek de olası değildir. Ceza sadece köle bir insan gibi yaşam sürüp, yetkinlikten uzak olmaktır, ödül ise doğadaki nedenlerin bilgisini elde edip, daha yetkin bir hayat, daha özgür bir hayat sürebilmektir.

Bundan başka insanlar bu dünyada ölüm üzerine düşünmediklerinde de aslında çoğu zaman bu hayat üzerine düşünmüş olmuyorlar. Çünkü çoğu zaman bu hayat içindeki çıkmazlara odaklanıp dertleniyor, kederleniyorlar. Dolayısıyla insanlar genellikle mutsuzluklarının toplamını yaparlar; nevrozun ya da depresyonun başladığı nokta toplama yapmaya koyulduğumuz andır: o var, bu var. Spinoza tersini önerir. Üzüntülerimizin toplamını yapmak yerine, sizi gerçekten ilgilendirdiğini hissetmeniz koşuluyla bölgesel bir kısmi sevinçten harekete geçin. Bunun üzerinde ortak bir mefhum oluşturulur, bunun üzerinde kısmi olarak kazanmaya, bu sevinci yaymaya çalışılır. Bu yaşam alıştırılmasıdır. Üzüntülerin payını azaltıp sevincin payını çoğaltmaya çabalamaktır.²⁰⁶

Bu düşünceler Spinoza felsefesinin pratikte bir yaşam felsefesi olarak yorumlanması imkânını doğurmaktadır. O tamamen dünyevi değerler içerisinde kalarak insana bu dünya içerisinde mutlu olabilmenin anahtarını sunmaya çalışmıştır. Bu mutluluğa engel olacak her ne varsa onu hayatımızdan

²⁰⁵ Diego Tatian, Spinoza: Dünya Sevgisi, s. 37.

²⁰⁶ Gilles Deleuze, Spinoza Üzerine On Bir Ders, s. 43.

çıkarmalı, kederlenip edilgin halde kalmak yerine bizi sevince ulaştıracak, var olma gücümüzü artıracak eylemlere yönelmeliyiz. Burada dikkat çekici bir husus da yine onun sekülerist kimliğiyle uyum içinde olan bir düşüncedir ki o da mutluluğu kesinlikle bu dünyada aramak gerektiği, onun herhangi bir aşkınsal değer ya da başka bir âlemle ilişkisi olmadığıdır. Peki, Spinoza bir yaşam felsefesi olarak sunduğu bu tarz düşüncelerle bu dünya hayatında dine hiç yer vermemiş midir? Onun seküler temelli sisteminde dinin ne şekilde düşünülüp konumlandırıldığı önemlidir.

G. Din Anlayışı ve Sekülerizmi

Spinoza; din hakkındaki düşüncelerini siyaset üzerine yazmış olduğu ilk eser olan *Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)*'da çok detaylı bir biçimde ortaya koymuştur. Bu eserin tamamına hâkim olan düşünce felsefe ve teolojinin kesinlikle birbirinden ayrılması gerektiğidir. Bu iki alan gerek amaçları ve beklentileri gerekse yöntemleri bakımından tamamen birbirlerinden farklıdır. Birini diğerinin hükmü altına sokmaya çalışmanın hiçbir şekilde rasyonaliteyle bağdaştırılabilir tarafı yoktur. Bunu yapmaya çalışanlar hep bir ikiliğe sebep olmuşlardır. Bu ikiliğin en fazla yaşandığı yer ise siyaset olmuştur. Dolayısıyla siyasetin ve dinin de birbirinden farklı iki alan gibi düşünülmesi gerekir. Aksi halde yalnızca siyaset değil dinin kendisi de bu işten fazlasıyla zarar görecektir.

Spinoza'ya göre deneyim fazlasıyla göstermiştir ki, siyaseten güçlü konuma gelebilmek için dinin kurallarının ya da akidelerinin ve dolayısıyla da özünün çarpık zihniyetli insanlar elinde tahrip olmuştur. Böylesi kimseler din maskesi altında kendi düşünce ve isteklerini diğer insanlara dayatmaya çalışırlar. Bunu başarabilmek için de insanlar arasında hurafeyi yaygınlaştırırlar.

“Kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili bir şey yoktur.”²⁰⁷ “Hurafeyi doğuran ve besleyen nedense korkudur.”²⁰⁸ Öyleyse kitleleri kendi buyruğu altında yönetmek isteyenlerin en güçlü silahı hurafeler altında bir korku ortamı yaratmaktır. Korku insanları saçmalatır ve aciz bırakır. Ne yapacağını bilemeyen insanlar sığınacak bir şey ararlar. İşte bu tip insanlar yönetilmesi en kolay insandır. İşleri yolunda gittiğinde gayet akıllı ve yetenekli, bu tarz hurafelere hiç pirim vermeyeceğini düşündüğümüz insanlar bile, bir şekilde korkuya kapıldıklarında hiç olmadık hurafelere meyledip, olmayacak kişilerden medet umar hale gelebilir.

Spinoza bu durumu özel bir örnekle açıklamaya çalışmıştır. Tarihin tanık olduğu en büyük komutanlardan biri olan İskender, Susa kapılarında talihinin dönmelerinden korktuğu zaman, hurafelere kapılıp kâhinlere danışmaya başladı. Ama Darius’u yendikten sonra, müneccimlere ve kâhinlere danışmayı bıraktı; güçlükler karşısında yeniden dehşete kapılana kadar. Sonra, Bactrialılar’ın* ayaklanması²⁰⁹ ve İskitlerin saldırısı nedeniyle, yaralı olduğu için hareket edemediğinden, *insan zihninin gülünç oyuncağı olan hurafelere yeniden sarıldı ve saflıkla bel bağladığı Aristrandos’a kurbanlarla, geleceği haber vermesini emretti.*²¹⁰ Spinoza’nın buradan varacağı sonuç; insanların yalnızca korkuları onlara hâkim olduğu sürece hurafenin pençesine düştükleridir. İşte bu yüzden monarşik yönetimin en büyük sırrı ve tüm çıkarı, insanları aldatmakta ve onları dizginlemesi gereken korkuya din maskesi takmakta yatar. Böylece insanlar gerçeklerden bir haber, sanki kurtuluşları için savaşıyormuşçasına, köleleşmek için savaşırlar. Tek bir adam kibirlenebilsin diye kanlarını ve canlarını vermeyi

²⁰⁷ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev: C. B. Akal-Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 45.

²⁰⁸ Spinoza, a.g.e., s. 44.

* Bugünkü Afganistan. Bu bilgi için bkz. Spinoza, *Peygamberlik Hakkında*, der: ve çev: Veysel Atayman, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006, s. 47.

²⁰⁹ Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* s. 44.

²⁰⁹ Spinoza, a.g.e., s. 45.

bir utanç değil de, en büyük onur sayarlar. Ama tersine, özgür bir devlette, bundan daha uğursuz bir şey ne hayal edilebilir, ne de denenebilir.²¹¹

Spinoza'ya göre kâhinler siyasi bütünün en büyük tehlikelerle karşı karşıya kaldığı dönemlerde, yukarıda bahsedildiği gibi insanların korkuya ya da dehşete kapıldıkları anlardaki acizliklerinden faydalanarak, halk tabakası üzerinde acımasızca hüküm sürmüşlerdir ve kralların da en çekindikleri insanlar olmuşlardır. Din, böylesi insanların elinde çok tehlikeli bir silah gibi kullanılabilir. Bu insanlar, her insanın özgürce yargıya varma ve Tanrı'ya düşündüğü ve inandığı gibi tapınmayı ve onu yüceltmesine izin vermezler.

Böylelikle bir yandan din bozulup tahrip olurken, bir yandan da halkın üzerinde kurulan tahakküm ile siyaseten ikilik çıkmaktadır. Sık sık şaşkınlığa düşmeme neden olan şey, diye ekler Spinoza, Hristiyanlığı, yani, sevgi, neşe, barış, özdenetim ve herkese iyi niyetli davranmayı öğretmekle övünen insanların, kötücül bir ruhla yarışmaları ve her gün birbirlerine karşı en şiddetli kini açığa vurmalarıdır. Nitekim her birinin inancı başka duygulardan çok bu kin ve nefretle ölçülür duruma gelmişti.

Birinin Hristiyan, Türk, Yahudi ya da pagan olup olmadığını yalnızca dışsal görünümü ve ibadetleriyle, bir de hangi kilise gittiğini, hangi fikirlerden yana olduğunu, hangi mezhep babası adına yemin ettiğini öğrenerek anlamak mümkündü. Bu durum din adamlarını ve onların yaptığı işi halk arasında çok saygın bir yere getirmişti. Bu durumun siyasi otorite için kullanılabileceğini anlayan kişilerin eline düşen din ve bu dini yayma sevgisi, *“hırsla ve iğrenç bir açgözlülüğe dönüşmüştü; hatta tapınak bile yozlaşarak bir tiyatro olup çıktı; orada dinlenenler artık din bilgileri değil, hatiplerdi”*²¹² dolayısıyla kendisine din adamı sıfatı yakıştırılanların aslında dinin özünü uzaktan yakından ilgileri yoktu. Bunların tek amacı halkı bilgilendirmek yerine önlerinde hayranlıkla diz çöktürmek, fikirlerine paylaşılmayanlara herkesin önünde saldırmak, yalnızca yeni ve alışılmamış şeyler öğretmekti.

²¹² Spinoza, a.g.e., s. 47.

Dinin özü kaçıp gitmişti. “Eski dinden geriye dışsal ibadetten (onunla sıradan insan Tanrı’ya tapınmaktan çok sanki ona dalkavukluk ediyor) başka hiçbir şey kalmamasına ve inancın da bölünükten ve önyargılardan başka şey olmamasına şaşırmamak gerekiyor.”²¹³ Aksini düşünüp, aklın kılavuzluğunda hareket etmek isteyenler dinsizlikle suçlanmakta, yalan yanlış insani uydurmalar sanki dinin değişmez kaideleriymiş gibi kabul edilmektedir. Bu durumun yarattığı tartışmalarda insanları kolayca kışkırtmakta, kin ve nefret tohumlarının ekilmesine neden olmaktadır. Bu yüzden Spinoza “Kutsal Kitap’ı yeniden, dürüst ve özgür bir kafayla ciddi olarak incelemeye ve ondan açıkça çıkarılamayacak hiçbir şeyi ona atfetmemeye ve öğretisi olarak kabul etmemeye”²¹⁴ karar vermiştir. Bu doğrultuda öncelikle peygamberlik, vahiy, mucizeler, ibadetler gibi dine ait çok incelikli ve genel tartışmalarla, Yahudilerin seçilmiş bir toplum olup olmamasına dair ya da Tevrat, Yeşu, Samuel gibi kitapların daha sonra başkaları tarafından yazılmış olduğunun gösterilmesi ve yazarının kim ya da kimler olduğunun araştırılması gibi daha spesifik konulara ilişkin açıklamalarını, TTP’nin ilk 15 bölümünde bulmak mümkündür. Toplam 20 bölümden oluşan kitabın, son 5 bölümünde ise, devletin temelleri, devlet içindeki özgürlüğün sınırları gibi daha çok siyasi ağırlıklı konular işlenmiştir.

Spinoza’nın TTP’yi yazma amacını onun dostu Oldenburg’a (British Royal Society’nin ilk sekreteri ve Robert Boyle’nin arkadaşı)²¹⁵ 1665 yılının sonbaharında yazmış olduğu mektupta neşreder. Bu amacı üç başlık altında toplamaktadır. İlk olarak teologların önyargılarını gösterir. İnsanların kendilerini felsefeye adamalarına en çok engel olan bu önyargılardır, der Spinoza ve ekler. Bu nedenle, bunları açığa çıkarmak ve onları akli başındaki insanların zihninden kazımak için çabalıyorum. İkinci olarak sıradan halkın kendisine yönelik ateist suçlamalarına yanıt vermektir. Beni tanrıtanımlılıkla suçlamaktan

²¹³Spinoza, a.g.e., s. 47.

²¹⁴Spinoza, a.g.e., s. 48.

²¹⁵ Don Garrett, The Cambridge Companion to Spinoza, Cambridge University Press, New York, 2006, s. 6

vazgeçemedikleri için, kendimi, bu suçlamayı elimden geldiğince reddetmek zorunda hissediyorum. Spinoza, son amacı olarak, felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünü gösterir. Onu (felsefe yapma ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünü) tüm araçları kullanarak savunmak istediğini belirtir. Çünkü burada bu özgürlük, aşırı otorite ve vaizlerin küstahlığı nedeniyle bütünüyle ortadan kaldırılıyor.

Spinoza bu sıraladığı amaçlarını gerçekleştirebilmede ne kadar başarılı olmuştur? Yani teologların önyargılarını kırmada ya da kendisine yöneltilen ateist suçlamalarından kurtulmakta ne kadar başarılı olmuştur? Ya da aslında gerçekten iddia ettiği gibi bunları gerçekleştirme beklentisi içinde miydi? Yoksa amacı sadece, düşünce ve ifade özgürlüğüne duyduğu sonsuz inançtan aldığı cesaretle, gördüğü çarpıklıkları kâğıda dökmek miydi? Kitabın uyandırdığı tepkiler ve dönemin siyasi ve sosyolojik yapısı göz önüne alındığında bu etkilerin hiç de sürpriz sayılamayacağı aslında Spinoza açısından da oldukça iyi biliniyor olmalıdır. Yani o gerçekten de, teologların önyargılarını kıramayacağını farkında olsa gerek. Ya da söylediklerinin genel inancıya çok aykırı şeyler olduğunun farkında biri olarak bırakın ateist suçlamalarından kurtulmayı, çok daha fazla tepkiyle karşılaşacağını biliyor olmalıdır. Nitekim kitap sahte bir isimle basıldıktan sonra oldukça fazla olumsuz tepkiyle karşılaştığı söylenmekteydi.

Demek ki, Spinoza'nın aslında içinde bulunduğu toplumun çarpıklıklarını gözler önüne sererek, düşünce ve ifade özgürlüğünün çok ateşli bir savunusunu yapmaktan başka bir amacı olmadığını varsaymak çok da yanlış olmayacaktır. Özellikle kitabın tamamında hâkim olan düşüncenin de bu olduğu göz önünde bulundurulduğunda. Yoksa ateistlik suçlamalarından kurtulmak isteyen, hele ki kitlelerin bu gibi konularda ne kadar bağnazca düşünebildiğini çok iyi bilen biri olarak Spinoza'nın bu yafıdan kurtulmak amacıyla bu kitabı yazmış olabileceği çok da ihtimal dâhilinde gözüküyor. Kitap ateist yakıştırmalarını ortadan kaldırmak şöyle dursun, daha da perçinlemiştir. Örnek olarak, eserin ortaya

çıkmasından bir yıl sonra Jakob Ostens'e* gönderilmiş olan ve onun da Spinoza'ya iletildiği, hekim Lambert van Velthuysen'in *Teolojik-Politik- İnceleme* eleştirisi gösterilebilir. *Teolojik Politik İnceleme* -diye yazar bu eleştiride- her inancı, her dini bütünüyle altüst edip köklerine kibrit suyu ekliyor; devreye üstü kapalı bir ateizm sokuyor ya da gücüyle insanlarda hiçbir saygı uyandıramayacak bir Tanrı yaratıyor. Gerçeğe oldukça yakın şeyler söylediğimi ve yazarın, üstü ve dolambaçlı savlarla, saf ateizm dersleri verdiğini açıklarken, ona herhangi bir zarar vermediğimi umuyorum.”²¹⁶

Gerçekten de kitap için yapılan “Dinini inkâr eden bir Yahudi'nin cehennemde şeytanla birlikte yazdığı kitap”²¹⁷ tarzındaki eleştiriler göz önüne alındığında aslında Velthuysen'in eleştirisi çok da ağır sayılmamalıdır. Peki, bu denli sert eleştirileri ve baskılara maruz kalan TTP'nin içeriği nedir? Bu incelemede, büyük ölçüde, *Etika'nın Tanrı ve tabiat özdeşliği, tek töz ve tabii zorunluluk düşüncesi, anlama yeteneği (intellectus) ve hayalgücü (imaginatio) ayrımı, tanrısal ve yaratıcı iradenin reddi, olumsuzluk karşıtlığı, amor Dei intellectualis öğretisi* gibi temel konularının, daha özel bir çerçevede ele alındığı söylenebilir. TTP'de politik gücü teolojik temellerinden bütünüyle koparmayı amaçlayan Spinoza, aynı zamanda, bireyi hem dinsel baskı hem de dünyevi otorite karşısında korumaya çalışmaktadır.

Demokrasinin insan tabiatına en uygun rejim olduğunu savunan Spinoza, ifade özgürlüğünü insanın kullanmaktan vazgeçemeyeceği gücü-hakkı olarak tanımlayarak, demokrasinin olmazsa olmaz koşulunu göstermiş olur.²¹⁸ Ayrıca O, mucizelerin inkâr etmiştir; popüler dini barışın ve devletin istikrarı önünde çok ciddi engel olduğu gerekçesiyle tenkit etti ve hatta kendini kutsal metnin dikkatli bir yorumlamasına adadı ve mutlak hoşgörü ve dini özgürlüğü tartıştı.²¹⁹ Burada

* Spinoza'nın mektup arkadaşlarından bir tanesidir.

²¹⁶ Diego Tatian, a.g.e., s. 46.

²¹⁷ Reyda Ergün, “17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı”, der: C. B. Akal-Reyda Ergün, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Söyleşiler ve Yazılar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 132.

²¹⁸ Spinoza, a.g.e. s. 15 (önsöz)

²¹⁹ Don Garrett, a.g.e. introduction, s. 1.

popüler din ile kastedilen Spinoza'nın, dinin özünü birtakım ritüellere sıkıştırmış olan dindir. Ona göre bu ritüeller gereksiz ve hatta çoğu zaman siyasi ve toplumsal birlik için zararlıydı. Ayrıca mucizelerin hiçbir şekilde gerçekliği olamaz. Ona göre tabiatta olan her olay mutlak bir şekilde zorunlulukla olur. Mucizeler çok sık karşılaşılmayan doğa olaylarının insanın kavrama yetisini aşması sonucu varlığına inandığı şeylerdir. Esasında bunlar da birer tabiat olayıdır. Tabiatta akla aykırı olan ya da açıklanamayacak hiçbir şey yoktur. Oysaki mucizeler kesinlikle akla aykırıdır. Mucizelerin varlığını inkâr etmek özellikle Hristiyanlığın birçok dogmasını (Kutsal Üçleme, enkarnasyon, İsa'nın kıyamet günü tekrar yeryüzüne ineceğine olan inanç) çok derinden sarsmak anlamına gelmektedir.

Bundan başka Kutsal Kitap'ın orijinal olmadığı, sonradan başka biri tarafından yazılmış olduğu, nihayetinde peygamberlik ve peygamberler hakkındaki açıklamaları çok radikal düşünceler olarak ne kendi çağında ne de birçoklarına göre günümüzde kabul edilecek türdendir. Dolayısıyla onun neden seküler bir düşünce sistemine kaydığı anlamak onun özellikle "*Kutsal Kitap*", "*Peygamberler*" ve "*Mucizeler*" hakkındaki görüşlerini daha yakından inceleyip, açıklamakla mümkün olacaktır.

Spinoza açısından peygamberlik vahiyle aynı anlama gelmektedir ve o, bir şey hakkında Tanrının insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamberse, Tanrı'nın vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak olanlar ve bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahyi dile getiren kişidir.²²⁰ Peygamber olarak seçilen kişiler diğer insanlara göre daha yüksek algı ve kavrayış düzeyinde olan insanlar değillerdir. Onlar "daha mükemmel bir zihinden çok canlı bir hayal gücüyle donatılmıştır"²²¹ Spinoza bu görüşünü peygamberlerin döneminde dahi onlardan daha bilge ve ihtiyatlı olan insanlar olmasına rağmen, her türlü eğitimden yoksun kaba saba adamlara, hatta İbrahim'in cariyesi Hacer gibi sıradan kadınlara dahi peygamberlik bahşedildiği

²²⁰ Spinoza, a.g.e. s. 53.

²²¹ Spinoza, a.g.e. s. 67.

gerçeği ile kanıtlamaya çalışır. Spinoza'ya göre bunda şaşılacak bir şey de yoktur. Çünkü peygamberlik için daha baskın ve canlı bir hayal gücüne ihtiyaç vardır, daha güçlü bir anlama yeteneğine değil. Gerçektende anlama yeteneği daha kuvvetli olanların hayal gücü daha kısıtlı kalmıştır ve tersine hayal gücü daha kuvvetli olanların ise anlama yetenekleri daha kısıtlı kalmıştır.

Spinoza'nın bu düşüncelerle varmak istediği nokta, algı düzeylerinin kusursuz olmadığı gerekçesiyle peygamberlerin bizlere sunduğu bilgilerin tam bir kesinlik içermediğidir. Tabiata ve bilimlere ilişkin olarak onlara sarılmak bizi yanılgıya düşürür. Çünkü salt hayal gücü, tabiatı gereği emin olunabilecek bir kesinlik içermez; orada tam anlamıyla bir açıklık yoktur. Bu bilgilerin kesinliğinden emin olunabilmesi için, hayal gücüne mutlaka bir şey eklemek gerekir. Peygamberler çoğunlukla vahyin kendisinden dahi emin değillerdi. Emin olabilmek için sürekli olarak bir belirti istemişlerdir. Bu peygamberlerin Tanrı'ya inanmadıklarından değil, kendilerine seslenenin ya da vaatlerde bulunanın Tanrı olduğuna emin olmak istemelerinden ileri geliyordu. Bu yüzden Spinoza'ya göre peygamberlerin hayal ettiklerine inanabilmeleri için hep bir belirtiye ihtiyaçları olmuştur. Dolayısıyla bu bilgiyi, tabi bilgidен kesin olarak ayırmak gerekir. "Çünkü tabi bilginin hiçbir belirtiye ihtiyacı yoktur. O, kendi tabiatı uyarınca kesinlik içerir. Gerçekten de peygamberlerin kesinliği matematiksel değil, yalnızca ahlaki bir kesinliktir."²²² Bununla kast edilen peygamberlerin dine ve ahlaka sıkı sıkıya bağlı oldukları ama diğer konularda sıradan insan gibi yanılgıya düşebilecekleridir.

Peygamberlerin hepsinde gözlemleyebileceğimiz özellik onların adil ve iyiliksever olmalarıdır. Hayatlarında sürekli bu erdemleri göz önünde bulundurmalarıdır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre peygamberlerin otoritesi yalnızca hayat biçimine ve gerçek erdeme ilişkin sorunlarda büyük bir ağırlığa sahiptir. Geri kalanlara gelince, fikirleri bizi pek ilgilendirmez. Bunu bir kez kabul ettikten sonra da, Yahudilerin hangi nedenle Tanrı'nın seçtiği insanlar diye

²²² Spinoza, a.g.e. s. 68.

adlandırıldığını araştırmıştır. Bunun tek nedeninin de, Tanrı'nın dünyada, Yahudiler için güvenlik içinde ve rahatça yaşayabilecekleri belli bir bölgeyi seçmesi olduğunu fark etmiştir. O zaman anladım ki, diyerek devam eder Spinoza, Tanrı tarafından Musa'ya vahyedilen yasalar, Yahudi siyasi bütünü ve yalnızca onun yasasından başka bir şey değildi. Öyleyse, Yahudiler dışında hiç kimse bu yasaları kabul etmek zorunda olamazdı. Dahası, Yahudiler de bu yasalara yalnızca siyasi bütünlükleri ayakta durduğu sürece tabiydiler. Tanrı'nın buyurduğu bu yasalar sadece toplumsal hayatı düzenlemek için gönderilmiştir.

Bu düşünceleri Spinoza'yı şu sonuca götürür: Peygamberler insanları birlik içinde tutmak adına onların kavrama gücüne göre, onlara çok basit şeyler söylediler ve öğütlediler. Bunu yaparken de onların hayal güçlerine hitap etmek zorunda kaldılar. Gerçekten de Peygamberler hemen hemen her şeyi meseller ve bilmecelerle kavrayıp öğretiler; ruhsal olan her şeyi de bedensel olarak dile getirdiler. Çünkü bütün bunlar hayal gücüne daha uygundur. Artık Kutsal Kitap'ın ya da peygamberlerin, Tanrısal zihinden ya da ruhtan hem böylesine uygunsuz hem de böylesine karanlık biçimde söz etmeleri bizi şaşırtmayacak. Örneğin Çöl'de sayım XI- 17'de ya da Krallar 1 XXII-2'de olduğu gibi. Mika'nın Tanrı'yı tahtında otururken gördüğü gibi; Daniel'in onu giysileri ve saçları kar gibi beyaz bir ihtiyar olarak gördüğü gibi; Hezekiel'in onu ateş saçan büyük bir bulutla gelirken gördüğü gibi; İsa'nın müritlerinin Tanrı'nın ruhunu bir güvercin olarak inerken gördükleri gibi; havarilerin onu ateşten diller olarak gördükleri gibi; son olarak da Pavlus'un, Hristiyanlığı seçmeden önce, onu gökten gelen büyük bir ışık olarak gördüğü gibi. Bütün bunlar olsa olsa, sıradan insanların Tanrı'ya ve ruhlara ilişkin hayal güçleriyle uyuşur.²²³

Peygamberler hayal güçlerinin kuvvetli olması sebebiyle, hepsi Tanrı'yı kendi kafalarında tasarladığı şekliyle görmüşlerdir. Aslında tabi ışıkla (akılla) hareket eden her insan bilir ki Tanrı'nın sağı solu yoktur; o her yeredir. Onu gökyüzünde yıldızların üstünde bir tahta bir kral gibi otururken düşünmek ya da

²²³ Spinoza, a.g.e, s.57-58.

beyazlar içinde bir elbiseyle elinde kılıcı ile sağından ve solunda meleklerinin olduğu şekliyle tasarlamak yalnızca peygamberlerin ve de sıradan insanın hayal güçleri çerçevesinde oluşturduğu Tanrı imgesiyle açıklanabilir. İnsanların da böylesi bir Tanrı'ya inanıp itaat etmeleri daha kolay olur. Çünkü kafasında bir şekilde imgelemine oluşturamadığı şeyin varlığından bile şüphe edecektir. Oysa bu şekilde bir kral ve yasa koyucu olarak tasarlanan Tanrı'ya itaat edecek, her türlü ceza korkusu ile onun buyruklarını yerine getirecektir. Kutsal Kitap'ta Tanrı'nın bu şekilde anlatılması da bu yüzdendir. Onun hedefi yalnızca itaati sağlamak ve insanları sofuluğa itmektir. Bu durumda peygamberlerin de anlama yeteneği yönünden sıradan insandan hiçbir farkı olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Onlarda Tanrı'yı bu şekilde belirli bir insan imgesi altında bir yasa koyucu, bir hükümdar olarak tasarlamışlardır. Peygamberlere ilişkin birçok örnek var ki, onların Tanrı ve onun öznitelikleri hakkında hiçbir fikre sahip olmadıklarını bize gösterir. "Gerçekten de tanrısal öznitelikler konusunda özgün hiçbir şey öğretmediler. Tersine Tanrı hakkında sıradan insanın fikirlerine tıpa tıp benzer fikirleri vardı. Vahiyler de bu fikirlere uyarlandı.

Öyle ki peygamberlerin mizaçlarındaki yüksek düzey ve benzersizlikten çok, dine bağlılıkları ve kararlılıkları nedeniyle övülüp yüceltildikleri kolayca görülecektir."²²⁴ Ayrıca yine tabiata ilişkin birçok gerçekten tıpkı sıradan insan gibi habersizlerdir. Musa'nın Tanrı'dan onu görme izni istediği anlatılır. Ama Musa'nın beyninde Tanrı'ya ilişkin hiçbir görüntü oluşmamıştı. Tanrı da yalnızca hayal güçlerinin durumuna göre peygamberlerde kendini gösterirdi. Bu yüzden Tanrı Musa'nın karşısına bir görüntüye bürünerek çıkmadı. Bu da Musa'nın hayal gücü uygun olmadığı için böyle oldu. Çünkü Yeşaya, Hezekiel, Daniel gibi başka peygamberler Tanrı'yı gördüklerine tanıklık ediyorlar. Bu nedenle Tanrı Musa'ya şu karşılığı verdi: "*Yüzümü görmene izin veremem.*" Ama Musa Tanrı'nın görünür olduğuna, yani bunda tanrısal tabiata ilişkin hiçbir çelişki bulunmadığına inanıyordu. Yoksa böyle bir şeyi gerçekten de istemezdi. Bu

²²⁴ Spinoza, a.g.e., s. 75.

yüzden Tanrı şöyle ekledi: Çünkü yüzümü gören yaşayamaz. Böylece, Tanrı Musa'nın fikriyle uyuşan bir neden gösterdi. Çünkü bunun, gerçekte olduğu gibi, tanrısal tabiata ilişkin bir çelişki olduğunu söylemedi. Yine "Tanrı'nın göklerde oturduğu sanıldığından, vahiy onun göklerden bir dağa inmesiyle gelmiş gibi oluyordu. Musa'da Tanrı'yla konuşmak üzere bu dağa tırmanıyordu. Tanrı'nın her yerde olduğunu aynı kolaylıkla hayal edebilseydi, bunu yapmasına gerek kalmayacaktı."²²⁵

Spinoza'ya göre ilk insan ve peygamber olan Âdem bu durumu gözler önüne seren bir başka çarpıcı örnektir. Âdem, 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. Bu nedenle vahiy de ona, kavrama yeteneğine göre geldi; sanki Tanrı her yerde olmayan Âdem'in nerede bulunduğundan ve günahından habersiz biriymiş gibi. Gerçekten de Âdem, Aden bahçesinde dolaşan, onu çağıran ve nerede olduğunu soran Tanrı'yı işitti ya da işittiğini sandı. Sonra Tanrı onun utancını görünce, yasak ağacın meyvesini yiyip yemediğini sordu. Demek ki Âdem her şeyin yaratıcısı olması dışında, Tanrı'nın başka hiçbir özniteliğini tanımiyordu (bilmiyordu). Bundan başka Lavan'a da vahiy İbrahim'in Tanrı'sından geliyormuş gibi geldi. Çünkü Lavan her ulusun kendi Tanrı'sı olduğuna inanıyordu ve vahiy de onun bilgisine uyarlanarak geldi. İbrahim de Tanrı'nın her yerde olduğundan ve her şeyi önceden bildiğinden habersizdi. Çünkü Sodomlular'a karşı verilen hükmü duyunca, hepsinin bu cezayı hak edip etmediğini öğrenmeden önce harekete geçmemesi için Tanrı'ya yalvardı. Gerçekten de o şöyle demişti (*Yaratılış XVIII-24*): *Kentte elli doğru kişi var diyelim*. Vahiy de ona farklı biçimde gelmedi; çünkü Tanrı İbrahim'in hayalinde konuşuyordu: *Onun için inip bakacağım. Duyduğum suçlamalar doğru mu değil mi göreceğim. Bunları yapıp yapmadıklarını anlayacağım*. Yani burada İbrahim hakkından tanrısal tanıklık onun itaati ve oğullarıyla soyuna doğru olanı, adil

²²⁵ Spinoza, a.g.e., s. 78.

olanı buyurmasıyla sınırlıdır. Yoksa İbrahim Tanrı hakkında üstün düşüncelere sahip değildi. Musa da Tanrı'nın her şeyi bildiğini ve tüm insani eylemleri salt kendi kararıyla yönlendirdiğini yeterince kavrayamadı. Tanrı, ona İsraililerin kendisine itaat edeceğini söylediği halde, o bunu kuşkuyla karşıladı ve şu cevabı verdi: *Ya bana inanmazlarsa sözümü dinlemezlerse?* Böylece vahiy ona da sanki kayıtsız ve gerçekleşecek insani eylemlerden habersiz bir Tanrı'dan* geldi.²²⁶

Bütün bunlar gösteriyor ki peygamberler de sıradan insan gibi Tanrı'nın öz nitelikleri konusunda çok fazla bilgiye sahip değillerdi. Onlar her biri Tanrı'yı kendi imgelerinde nasıl hayal etmişlerse öyle gördüler. "Yeşaya Tanrı'yı giysili ve tahtında otururken, Hezekiel ise bir ateş olarak gördü. Hiç kuşku yok ki her ikisi de Tanrı'yı nasıl hayal etmeye alışmışlarsa öyle gördüler."²²⁷ Buradan çıkan sonuç şu ki; peygamberlikler ya da tasvirler, peygamberlerin benimsedikleri fikirlere göre de farklılaştılar ve peygamberlerin değişik, daha doğrusu zıt fikirleri olduğu gibi, değişik önyargıları da oldu. "Samuel, Tanrı'nın herhangi bir karar verdiği zaman, asla bu kararından dönmeyeceğine inanıyordu (*Samuel 1 XV-29*). Çünkü günahı yüzünden pişman olup Tanrı'ya tapmak ve özür dilemek isteyen Saul'a, Tanrı'nın onun hakkındaki kararını asla değiştirmeyeceğini bildirdi. Yeremya'ya ise bunun tam tersi vahyedildi (*Yeremya XVIII-8, 10*): Bir ulusun başına herhangi bir iyiliğin ya da herhangi bir kötülüğün gelmesine karar

* Spinoza düşüncesinde Tanrı ve Doğa özdeşliği söz konusudur. Doğada olup biten her şey Tanrı'nın bilgisi dâhilindedir. Tanrı'nın onlardan habersiz olması söz konusu değildir. Çünkü var olan her şey Tanrı'nın sıfatlarından başka bir şey değildir. Ancak Tanrı insanların yapıp etmelerine göre çeşitli duygulanışlara bürünen bir varlık değildir. Yani Tanrı, yasa koyucu gibi, kurallar koyan ve insanların bunlara uyup uymamasına göre onları seven ya da onlardan nefret eden, bütün bunların sonucunda da onları ödüllendirecek ya da cezalandıracak tabi bir varlık olamaz. Tanrı ve Kutsal Kitap insanlardan tek bir şey bekler: İtaat. Tanrı'ya itaat ki Spinoza düşüncesinde gerçek dinin özü ve yapılması gereken tek ibadet şeklidir, Tanrı'yı her şeyden çok sevmek ve hemcinsini (komşunu) kendin gibi sevmektir. Tanrı'yı seven birinin yapacağı şey de adil ve iyiliksever olmaktır.

²²⁶ Spinoza, a.g.e., s. 75-76.

²²⁷ Spinoza, a.g.e., s. 72.

vermiş olsa bile, hüküm yerine geldikten sonra insanlar iyi ya da kötü anlamda değişime uğrarlarsa, Tanrı bu kararından dönebilirdi.”²²⁸

Onların dürüst ve ahlaklı bir yaşam sürmeleri dışında salt spekülatif konularda çok farklı şeyler söyledikleri belirtilmelidir. Çünkü Spinoza’ya göre peygamberlik peygamberleri daha bilgili yapmadı. Tersine onları önyargıları içinde bıraktı. Bu yüzden salt spekülatif konularda peygamberlere inanmak zorunda değiliz. Ayrıca Spinoza hayal gücünün bulanık ve istikrarsız özelliği yüzünden, peygamberlik peygamberlerde uzun süreli olamadığını; sık sık ortaya çıkmak şöyle dursun, çok uzun aralıklarla görüldüğünü de belirtmiştir. Pek az insanda, o da pek ender olarak peygamberliğe rastlanıyordu ve Spinoza’nın daha önce de bahsettiği gibi bu peygamberlik peygamberleri de hiçbir şekilde daha bilgili de yapmamıştı; ne Tanrı konusunda ne de doğaya ilişkin konularda.

Spinoza’ya göre bunda tuhaf olan hiçbir yan da yoktur aslında. Sorun herkesin, kendisini, peygamberlerin insanın anlama yeteneğiyle yakalayabileceği her şeyi bildiğine inandırmış olmalarıdır. Oysa *Kutsal Kitap*’ın birçok bölümü, onların bazı şeyleri bilmediğini bize apaçık gösterir. Buna rağmen, peygamberlerin bir şeyi bilmediğini itiraf etmektense, bu bölümlerde *Kutsal Kitap*’ın anlamının kavranamadığı söylenir. Ya da *Kutsal Kitap*’ın açıkça söylemediği bir şeyi ona söyletmek için, sözleri saptırılmaya çalışılır. Her iki durumda da Kutsal Kitap anlamını tümüyle kaybetmiş olur. Oysa yapılması gereken bazı konularda peygamberlerin de bilgisiz olabileceklerini kabullenmektir. Spinoza bu konuyu açıklamak için Kutsal Kitap’tan örnek verir. Yeşu, güneşin dünyanın etrafında döndüğüne, dünyanın hareketsiz olduğuna ve güneşin de bir süre durduğuna inandı. Oysa birçok kişi gökyüzünde herhangi bir değişikliğin gerçekleşeceğini kabul etmeye yanaşmaz ve bu bölümü ona bambaşka şeyler söyletecek biçimde açıklarlar. Daha düzgün felsefe yapmış olan başkaları ise, dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ve tersine, güneşin

²²⁸ Spinoza, a.g.e., s. 79.

hareketsiz olduğunu bilirler. Bu yüzden tüm güçleriyle söz konusu fikri *Kutsal Kitap*'tan çıkarmaya çabalarlar.

Spinoza bu iki görüşü de komik bulur. Ona göre Yeşu, günışığının ufukta her zamankinden daha fazla kalmasının nedeninden habersizdi. O da, orada bulunan herkes gibi, hem güneşin dünyanın etrafında bir günde döndüğünü, hem de o gün belli bir süre durduğunu düşündü ve o günün daha uzun sürmesinin nedeninin bu olduğuna inandı. O sırada atmosferin bu bölgesinde gerçekleşen aşırı soğumanın her zamankinden daha güçlü bir ışık kırılmasına yol açabileceğini ya da benzer bir doğa olayının gerçekleşmiş olabileceğini fark etmedi. Bu öylesine açık bir gerçektir ki, onu eğip bükmek Kutsal Kitap'ın sözlerini çarpıtmak anlamına gelir. Onların peygamberliğinin kesinliği tabiat olaylarına ilişkin mutlak bilgi ya da çok üst düzey algılama yetisinden gelmez. Spinoza'ya göre Peygamberlerin peygamberliklerinin kesinliğini gösteren üç şey* vardır:

- Peygamberler vahyedilmiş şeyleri çok canlı bir biçimde hayal ediyorlardı. Biz bu canlılığı, ancak uyanırken, nesnelerin etkisinde kaldığımızda gösterebiliriz.
- Bir belirti.
- Son olarak ve özellikle, peygamberler yalnızca adil olana ve iyiye eğilimliydiler.²²⁹

Spinoza, peygamberlik hakkında bu bilgilere ulaştıktan sonra Kutsal Kitap'a ilişkin açıklamalarına geçer. Onun Kutsal Kitap'a ilişkin açıklamaları Hristiyanlığın Kutsal Kitap'ı olan İncil'den ziyade kendi mensubu olduğu Museviliğin *Kutsal Kitap'ı Tanah** (Eski Ahit) üzerinden yapılmaktadır. Ancak

* Bu üç madde Veysel Atayman'ın çeviri ve derlemesini yaptığı "Spinoza: Peygamberlik Hakkında" adlı kitapta birkaç nüansla şu şekilde çevrilip aktarılmıştır: 1) Açık seçik, canlı bir tasarlama, kafada gözde canlandırma yeteneğine, 2) (Tanrısal) bir işarete, 3) Asıl ve nihayet, doğruya ve iyiye yönelik bir duyarlılık ve sezgiye.

²²⁹ Spinoza, a.g.e. s. 69.

* Tanah, "Tevrat" ve "Zebur"u da kapsayan Musevilik dininin Kutsal Kitap'ıdır. Hristiyanlarca Eski Ahit olarak anılırlar. İslamiyet'te Tanah'ın yalnızca Tevrat ve Zebur kısımları kutsal kabul edilir ve Tevrat'ın Musa, Zebur'un ise Davud peygambere indirildiğine inanılır. Tanah,

Spinoza'nın Hristiyanlığa dair de geniş bir bilgisinin olduğu eserinde (TTP'de) yeri geldiğinde yaptığı açıklamalardan çok iyi anlaşılmaktadır. Spinoza *Kutsal Kitap*'ın nasıl okunması gerektiği, hedefinin ve yönteminin ne olduğu, orijinal olup olmadığı, yani sonradan başkalarınca yazılıp yazılmadığı ya da herhangi bir tahribata uğrayıp uğramadığı, dolayısıyla yazılanlardan nelere inanmamız gerektiği gibi birçok konuda fikir yürütür ve bunları yaparken de kutsal metne ilişkin yeni bir yöntem geliştirir.

Bu doğrultuda TTP'deki bu bölümler ve sorgulamalarla Spinoza'nın aslında çok önemli bir dönüm noktasını oluşturduğunu düşünülmektedir. Spinoza'nın buradaki büyük işi "*Kutsal Kitap*'tan dini olmayan bir bilgi elde ederek, bilgiyi *Kutsal Kitap*'a boyun eğmekten kurtarmak olarak algılamışlardır; *Kutsal Kitap*'tan yalnızca *Kutsal Kitap*'ın kendisinden çıkarılabilecek bir bilgi elde etmek. Temel amacı Leo Strauss'un da savunduğu gibi, "yüzyıllardan beri vahiy adına savunulmuş olan önermeleri çürütmektir."²³⁰ İşte bu sebeple Spinoza *Kutsal Kitap*'ı okumak için yeni bir yöntem önerir. Bu doğrultuda yapılması gereken *Kutsal Kitap*'ın amacının teorik değil pratik olduğunu bilmektir. Yani *Kutsal Kitap* itaatten başka bir şeyi hedeflemez ve bu özelliği ile felsefeden tamamıyla ayrılır.

Felsefe özgür düşünme ve aklın hüküm sürdüğü bir alandır. Oysa *Kutsal Kitap* söz konusu olduğunda sadece inanç ve itaat söz konusudur. Her ikisi kendi alanında birbirine müdahale etmeden hüküm sürmelidir. Spinoza burada teologların yıllarca felsefeyi ya da özgür düşüncüyü tahakküm altına alma girişimini sorgulamaktadır. Bunlar kutsal metinlerde yazmayan şeyleri ona

Musevilikte şu üç ana kısma ayrılır: 1) **Tora (Tevrat)**: Şariat, Yasa veya Pentateuk olarak da bilinir. Beş kitaptanda meydana gelir. **Tekvin** (Bereşit, Yaratılış), **Çıkış** (Şemot, Mısır'dan Çıkış), **Levililer**, **Sayılar** ve **Tesniye** (Yasa'nın Tekrarı) 2) **Neviim (Peygamberler)** İlk ve son peygamberler denilir. 21 Kitap'tan meydana gelir. İlk peygamberler, Yeşu, Hakimler, 1. Samuel, 2. Samuel, 1. Krallar, 2. Krallar. Son peygamberler, Yeşaya, Yeremya, Hezeikel, Hoşea, Yoel, Amos, Obadya, Yunus, Mika, Nahum, Habakkuk, Tsanya, Hagay, Zekeriya, Malaki. 3) **Ketuvim (Yazılar)**: Bilgisel, tarihsel ve şiirsel bölümler. 13 Kitap'tan meydana gelir. Mezmurlar (Zebur), Süleyman'ın Özdeyişleri, Eyüp, Ezgiler Ezgisi, Rut, Yeremya'nın Mersiyeleri (Ağıt), Vaiz, Ester, Dael, Ezra (Üzeyr), Nehemya, 1. Tarihler, 2. Tarihler.

²³⁰ Diego Tatian, a.g.e. s. 91.

atfederek din ve iman konusunda insanların zihinlerini birtakım önyargılarla doldurmuşlardır. Bu durum ise özgür düşünce hususunda çok büyük bir engel oluşturmaktadır. Dolayısıyla Spinoza'ya göre yapılması gereken ilk iş kutsal metinler yorumlanırken onda yazılı olmayan hiçbir şeyi ona atfetmemek olmalıdır. Bundan sonra bunların alanlarının ve amaçlarının farklı olduğunu bilerek kesinlikle felsefe-teoloji ayrımına gitmeliyiz. Teolojinin içine akli sokmak kutsal metinleri tahrif edecektir.

Felsefeye ise inancın dogmalarını sokmak akli çürütecektir. Bu bir türlü başaramadığı için, bütün kutsal metinleri iyiliği, barışı, adaleti öğütlemesine rağmen, insanlar sürekli olarak din maskesi altında birbirleri ile çatışmakta, kendilerinden farklı düşünenlere karşı çok derin bir kin ve nefret hissi beslemektedirler. Ondan çıkarılacak evrensel yasanın hemcinsini sevmek, adalet ve yardımseverlik olmasına rağmen. Bu evrensel yasa her insanın kolayca kavrayabileceği, kutsal metinlerden çok kesin bir şekilde çıkarılabilecek ve hiçbir şekilde bozulmaya, tahribata uğramadığına emin olunabilecek kadar açık ve canlıdır. Ona göre Tanrı'nın gerçek yasası budur. Gerçek dinin özü budur ve Tanrı'ya bir şekilde ibadetten bahsedilecekse, ancak bu şekilde olmalıdır. *Kutsal Kitap* felsefi konularda ise akli tamamıyla özgür bırakır. Bu düşünceler öncelikle Kutsal metni anlamak, onu yorumlamak ve Tanrı'ya doğru bir şekilde ibadet etmek için hiçbir aracıya ya da otoriteye ihtiyaç olmadığını ilan eden düşüncelerdir. Bu yıllarca kendilerini otorite olarak gören ve halkı da buna ikna etmiş kişilerin otoritelerinin dayandığı en temel argümanları alttan alta oyma girişimidir.

“Ben kendi payıma, *Kutsal Kitap*'tan Tanrı'nın ebedi sıfatlarında hiçbirini öğrenmedim, öğrenemem de.”²³¹ der Spinoza. *Kutsal Kitap*'ın insanlardan beklediği çok basit şeylerdir. O insanların bilgisizliğini ya da cahilliğini değil, yalnızca itaatsizliğini cezalandırır. Bu yüzden *Kutsal Kitap*'ın insanlardan ne istediği çok iyi saptanmalıdır. Bu ise yine metnin kendisine dönülerek

²³¹ Spinoza-Blyenberg Kötülük Mektupları, s. 86.

yapılmalıdır. Ancak kutsal metinlere bakıldığında birbirinden farklı, birbiriyle çelişen kimi ifadeler bulmak mümkündür. Bu durumda ne yapılmalıdır? Örneğin; “Samuel Tanrı’nın bir kararından dolayı pişman olabileceğini doğrudan reddeder (*Samuel 1 XV-29*) Yeremya da, tersine, Tanrı’nın karar verdiği iyi ve kötü şeylerden dolayı pişman olabileceğini ileri sürer.”²³² Bu durumda biz Tanrı hakkında hangi bilginin doğru olduğunu kabul etmeliyiz? Tanrı bizden kendisine dair bu tarzda bilgileri edinmemizi bekler mi? *Kutsal Kitap* bizden bu tarz bilgileri elde etmemizi kesinlikle istemez. Zaten *Kutsal Kitap*’ın içinde birbiriyle çelişen birçok şey olduğu gibi, Tanrı’nın öznitelikleri konusu gibi bazı konularda da hiçbir kesin tanım vermez.

Bu durumda bizden kendi içinde çok açık ve seçik şekilde yazmış olanlar dışında başka bilgilere ulaşmamızı isteseydi, onun herkes için indirildiğini iddia etmek çok güç olurdu. Oysa *Kutsal Kitap* herkes için gönderilmiştir ve insanların toplumsal birlikteliğini sağlama adına çok basit şeyleri öğütlemiştir. Öyle ki, *Kutsal Kitap* sıradan insan için indirildiği için sıradan insanın kavrama yetisine de uyarlandı. Vahyin peygamberlerin kavrama yetisine uyarlanması gibi. Öyleyse der Spinoza, 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 vs. gibi duygular yakıştırmasına şaşırılmamalı. Tanrı’nın İsa’yı sağına alarak, gökyüzündeki krallığının tahtına oturan 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. Oysa sıradan teologlar, tanrısal tabiata uygun olmadığı tabii ışıkla görülen şeyin metaforik biçimde yorumlanmasını ve kavrama yeteneklerini aşan şeyin de harfiyen kabul edilmesi gerektiğini iddia ettiler. Ama *Kutsal Kitap*’ın bu tür bölümlerinin metaforik olarak yorumlanması ve anlaşılması gerekseydi; o zaman yalnızca pek bilgili insanlar

²³² Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, s. 225.

ve özellikle filozoflar için yazılmış olurdu; yığınlar ve halk tabakası için değil.²³³ Dolayısıyla Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı yorumlama işleminden sonra birçok peygamberin ya da kutsal metnin Tanrı hakkında farklı bir şekilde dile getirdikleri değil onların hepsinin birleştiği ve Kutsal metnin her yerinde aynı şekilde geçen bilgiler dikkate alınmalıdır. Buna göre Spinoza'nın ulaştığı sonuç: "Gerçek tanrı bilgisi bir buyruk değil, tanrısal bir kazanımdır. Tanrı insanlardan, tanrısal adaletinin ve yardımseverliğinin bilgisinden başka bir şey istemedi. Bu bilgi bilimler için değil, yalnızca itaat için gereklidir."²³⁴

Bunlar dışında Tanrı hakkında ulaşılabilecek hükümler, bir Tanrı'nın var olduğu; yani üstün bir biçimde adil ve bağışlayıcı yüce bir varlık, yani bir gerçek hayat örneği vardır. Tanrı tektir. Gerçekten de bu kimsenin kuşku duyamayacağı biçimde, onun üstün bir kendini adama, yüceltme ve sevgi konusu olması için gereklidir. Çünkü kendisine karşı, adanma, tapınma, yüceltme ve sevgiye kaynaklık eden şey, bir varlığın diğerlerine göre eşsiz olan konumudur. O her yeredir ya da ondan gizli bir şey olamaz. Başka bir deyişle "Herkes Tanrı'dadır ve Tanrı herkestedir"²³⁵ Her şey üzerinde yüce bir hakkı ve mutlak hâkimiyeti vardır. Herkes mutlak olarak ona itaat etmek zorundadır, o ise hiç kimseye. Tanrı'ya ibadet ve Tanrı'ya itaat yalnızca adalet ve yardımseverlikten, bir başka deyişle hemcinsine sevgiden ibarettir.

Bu yaşama usulünü izleyerek Tanrı'ya itaat eden herkes ve de yalnızca onlar kurtuluşa ermişlerdir. Zevk ve sefa hükümrانlığında yaşayan diğerlerine gelince, onlar kayıp insanlardır. İnsanlar buna kararlı bir biçimde inanmazlarsa, Tanrı'yı hazların tutsaklığına tercih etmeleri için hiçbir nedenleri kalmayacaktır. Son olarak da Tanrı pişman olanların günahlarını bağışlar. Gerçekten de günah işlemeyen kimse yoktur. Demek ki bu husus kabul edilmeseydi, herkes kurtuluşu konusunda umutsuzluğa kapılır ve Tanrı'nın bağışlayıcılığına inanmak için hiçbir neden bulamazdı. Ama sayesinde her şeyi yönettiği bağışlayıcılığı ve

²³³ Spinoza, a.g.e. s. 212.

²³⁴ Spinoza, a.g.e. s. 212.

²³⁵ Spinoza, a.g.e. s. 217.

lütflu uyarınca, Tanrı'nın insanların günahlarını bağışladığına kararlı bir biçimde inanan ve bu nedenle Tanrı'ya duyduğu daha büyük sevgiyle yanan kişi, İsa'yı ruhu aracılığıyla tanır ve o zaman İsa onun içindedir.²³⁶

Spinoza'nın kutsal metinlerin okunması hususunda ve genel olarak din anlayışında çok radikal düşüncelere sahip olduğu bir konu da "mucize"lerdir. Onun mucizeler hakkındaki görüşleri daha önce peygamberlik, vahiy ve kutsal metinler hakkında söyledikleri kadar ilgi çekici ve tartışılmaya açık görüşlerdir. Spinoza'nın mucizeler hakkındaki görüşleri anlamlandırılmadan önce, onun tabiat hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulmalıdır. Hatırlanacağı gibi Spinoza doğanın mutlak yasalara tabi olduğu, bu evrensel yasalar dışında akla aykırı bir şeyin doğada meydana gelemeyeceğini savunmuştu. Bu görüş onu doğada bir erek ve özgürlük olduğu düşüncesini yadsımaya ve beraberinde bir nedensellik zincirinin varlığını kanıtlamaya götürmüştü. Mucizeler hakkındaki görüşleri de bu düşüncesi çerçevesinde şekillenmiştir.

Spinoza'ya göre insanın kavrama yetisini aşan bilgiye tanrısal bilgi denmesi gibi, sıradan insanın nedeninden habersiz olduğu şeye de hep Tanrı'nın işi ya da Tanrısal iş denegelmiştir.²³⁷ İnsanoğlu tabiatta görmeye alışkın olduğu şeyden farklı bir şeyin gerçekleştiğini gördüğünde bunu Tanrı'nın gücü ve esirgeyciliğinin açığa çıkması olarak yorumlamıştır. Tabiatta alışlagelmiş bir şeyin olduğunu görünce hiçbir şeyin Tanrı'nın varlığını ve gücünü bundan daha iyi kanıtlamayacağını düşünmüştür.

Tabiat olağan düzenini takip ettiğinde Tanrı'nın hiç işe karışmadığı düşünülür. Tanrı'nın işe karıştığına ise tabiatın gücünün ve tabi nedenlerin işlemediği düşünülür. Böyle bir Tanrı'nın gücü ve bir de tabiatın gücü olmak üzere iki farklı gücün var olduğu düşünülmektedir. Spinoza düşüncesi göz önüne alındığında böyle bir ikilik söz konusu olamaz. Ona göre *tabiat* ve *Tanrı*, bir ve aynı şeydir. İnsan tabiata ya da Tanrı'ya dair bir şey bilmediğinden

²³⁶ Spinoza, a.g.e. s. 218.

²³⁷ Spinoza, a.g.e. s. 118.

tabiatın alışılmamış işlerini Tanrı'nın işi ya da mucizesi olarak adlandırmaktadır. Bu durumla da Tanrı'ya tapındığını, onun gücünü ve kudretini onayladığını düşünür. İnsan tabiat hakkındaki bilgisizliği yüzünden birtakım önyargılarla kuşatılmıştır. Oysa Spinoza'ya göre: "Tabiatta aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve o sabit, değişmez ve sonsuz bir düzene sahiptir. Bu yüzden mucizeler, ne tanrısal özü, ne Tanrı'nın varoluşunu, dolayısıyla ne de esirgeyciliğini tanımamızı sağlar. Tüm bunlar tabiatın gerçek bilgisinden; yani onun sabit ve değişmez düzeninden hareketle daha iyi kavranır."²³⁸

Spinoza açısından tanrı ve doğa özdeşliğinden çıkan zorunlu sonuç Tanrı'nın ve doğanın yasalarının da bir ve aynı olduğudur. Tabiatın evrensel yasaları yalnızca tanrısal tabiatın kusursuzluğundan ve zorunluluğundan doğan Tanrı kararı olabilirler. Demek ki tabiatta onun evrensel yasalarına aykırı bir şey olursa, bu zorunlulukla, tanrısal tabiata, anlama yeteneğine ve karara da aykırı olacaktır. Ya da birisi Tanrı'nın tabiat yasalarına aykırı bir şey yaptığını söylüyorsa, Tanrı'nın kendi tabiatına aykırı bir şey yaptığını da söylemek zorunda kalacaktır.

Demek ki Spinoza'ya göre, tabiatta onun evrensel yasalarına aykırı hiçbir şey olamaz. Çünkü her şey Tanrı'nın sonsuz iradesi ve kararıyla olup biter. Bir başka deyişle, her şey sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik içeren kurallarla yasalar uyarınca olup biter. Bu yüzden tabiat her zaman biz onların hepsini tanımasak bile, sonsuz bir zorunluluk ve gerçeklik ve dolayısıyla da sabit ve değişmez bir düzen içeren kurallar ve yasalara uyar. Bu kurallarda sonsuzluk ve değişmezliğin olmadığını iddia etmek, Spinoza'ya göre bizi şunu demeye götürür: "Tanrı son derece güçsüz bir tabiat yaratmış, çok verimsiz kurallar ve yasalar koymuştur. Bu yüzden de tabiatın ayakta kalmasını ve işlerinin dilediği gibi yürümesini istiyorsa, sık sık onun yardımına koşmak zorunda kalacaktır."²³⁹ Böyle bir şey iddia etmek de son derece saçmadır. Bu yüzden mucizenin bir gerçekliğinden söz edilemez. O sadece insanların fikirlerine göre bir anlam

²³⁸ Spinoza, a.g.e. s. 118.

²³⁹ Spinoza, a.g.e. s. 121.

taşıyabilir. Sıradan insan tabi şeyleri açıklamaya alışkın olduğu biçimiyle açıklayamadığı ya da daha önceden eşine rastlamadığı bir olaya tanık olduğunda onun tabiatı aşan, tabiatın kurallarını ihlal edildiği bir mucize olarak adlandırmaya zihnini alıştırmıştır. Daha doğrusu insanlar bu şekilde bir çıkarım yapmaya meyillidirler. Böylece bu olaylar karşısında hayrete düşerek Tanrı'nın varlığına, onun gücüne bir kez daha inanır. Oysa mucizeler "Tanrı'nın özünü, varoluşunu ve esirgeyciliğini anlamamızı sağlamaz. Tam tersine tabiatın sabit ve değişmez düzeni bunları bize daha iyi kavratır."²⁴⁰ Bir mucize, yani kavrama yeteneğimizi aşan bir eser bize ne Tanrı'nın özünü, ne varoluşunu, ne de Tanrı ve tabiata ilişkin herhangi bir şeyi anlatabilir. Aksine Spinoza'ya göre, her şeyin Tanrı tarafından belirlenmiş ve buyrulmuş olduğunu, tabiatta olup bitenlerin Tanrı'nın özünden kaynaklandığını, tabiatın gerçek yasalarının Tanrı'nın sonsuz isteği ve kararları olduğunu biliyoruz.

Öyleyse, tabii şeyleri daha iyi tanıdığımız, ilk nedenlerine nasıl bağlı olduklarını ve tabiatın sonsuz yasaları uyarınca nasıl işlediklerini daha açık anladığımız ölçüde, Tanrı'yı ve iradesini o kadar iyi kavrarız. Yoksa tabiatta anlamadığımız, bizi hayrete düşüren haklarında hiçbir şey bilmediğimiz şeyleri Tanrı'ya ve onun varlığına atfederek değil. Dolayısıyla Spinoza mucizeleri reddeder. Yine de eserinde mucizelere yer veriyor ya da onu telaffuz ediyor oluşu "yalnızca insanın kavrama yeteneğini aşan ya da aştığı sanılan bir eseri anlatmak"²⁴¹ içindir.

Spinoza'nın mucizeler hakkındaki nihai yorumu onun tabiatın düzenin bozan ya da bu düzeni aşan bir şey olmadığıdır. Kutsal metinlerde anlatılan her mucizevî olayın aslında bir tabiat olayı ile birlikte ortaya çıkması* bunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca Tanrı'yı mucizelerle bilmemiz de söz konusu olmaz. Spinoza'ya göre sahte peygamberler de mucizeler gerçekleştirebilir. *Yasanın Tekrarı XIII*'te Musa, mucizeler gerçekleştirse bile sahte peygamberlerin

²⁴⁰ Spinoza, a.g.e. s. 122.

²⁴¹ Spinoza, a.g.e. s. 123.

* Bu iddia Spinoza'nın Kutsal metinlerden verdiği özel örneklerle bu bölümde anlatılacaktır.

öldürülmesini emreder. Söz ettiği belirti, şaşılası olay gerçekleşse bile yine de o düş göreni dinlememelisiniz. Tanrınız sizi sınamaktadır.²⁴² Yani sahte peygamberler de mucizeler gerçekleştirebilir ve Tanrı'ya mucizeler aracılığıyla inanan insanları, bu sahte peygamber sahte tanrıların varlığına da inandırabilir, onları dilediğince yönlendirebilir.

Spinoza bundan başka, çok sayıda mucizenin bile İsraililerin sağlıklı bir Tanrı kavramı oluşturmalarını sağlayamadığını da dile getirir. İsraililer, Musa'nın onları terk ettiğini sanınca Harun'dan görebilecekleri ilahlar istediler. O kadar mucizeden sonra, Tanrı hakkında oluşturabildikleri tek ide sadece bir buzağıydı.²⁴³ Bu örneklerin kutsal metin üzerinden gidilerek çoğaltılması mümkündür. Fakat Spinoza ulaşmak istediği noktaya varmış gibidir. Yani mucize olarak adlandırılan şey hiçbir şekilde Tanrı'nın varlığını, onun gücünü ve kudretini kanıtlayacak şeyler olamazlar. Onlar sadece insanın kavrama yetisini aşan doğa olaylardır. Spinoza mucizeler hakkındaki bir başka iddiası olan mucizelerin tabiatı aşan, onun dışında gelişen bir şey olmadığı, aksine her zaman bir tabiat olayı ile birlikte ortaya çıktığı iddiasını da yine kutsal metinler üzerinden giderek kanıtlamaya çalışır.

Yaratılış IX-13'te Tanrı, Nuh'a, yayını bulutlara yerleştireceğini söyler. Tanrı'nın bu eylemi, güneş ışınlarının su damlacıkları içinden geçerken kırılıp yansımından başka bir şey değildir. Buradan aslında Tanrı'nın sözünün, isteğinin ya da kararının çok açık bir biçimde, tabiatın düzeninde ve etkinliğinden başka bir şey olmadığı ve *Kutsal Kitap*'ta anlatılan tüm olayların da, tabii olarak meydana geldikleri söylenebilir. Bununla birlikte onlar Tanrı'ya gönderilir. Çünkü şeyleri tabii nedenleriyle açıklamak *Kutsal Kitap*'ın işi değildir. O yalnızca hayal gücünü iyice ele geçirecek olayları anlatır. Bununla söz konusu olaylara aşırı bir hayranlığın duyulmasını sağlayacak ve dolayısıyla sıradan insana sofuluk aşılacak en uygun yöntem ve tarzda yapar.

²⁴² Spinoza, a.g.e. s. 124.

²⁴³ Spinoza, a.g.e. s. 124-125.

Demek ki, kutsal metinlerde, nedenleri belirlenemeyecek ve tabiatın düzeni dışında, hatta ona karşı gelişmiş gibi görünen şeylere rastlanırsa onların üzerinde durulmamalı. Tersine, gerçekten olup biten şeylerin tabii bir biçimde olup bittiğine inanmak gerekir. Mucizelerde her türden tabii koşula rastlanması da bunu doğrular. Ama bunlar her zaman anlatılmaz; özellikle şiirsel bir üslup seçilmişse... Yine de mucizelere eşlik eden bu belirleyici koşullar, mucizelerin tabii nedenlere ihtiyaç duyduklarını açıkça gösterir. Örneğin vebanın Mısırlıları kırıp geçirmesi için Musa'nın ocağın kurumunu göğe doğru savurması gerekti. Çekirgeler de Mısır'ı, Tanrı'nın tabi bir buyruğu uyarınca işgal ettiler. Bir başka deyişle, bir gün ve bir gece esen doğu rüzgârıyla geldiler; çok şiddetli bir batı rüzgârıyla da Mısır bölgesini terk ettiler. Aynı tanrısal emirle, deniz Yahudilerin yolu önünde ikiye bölündü. Bütün gece çok şiddetli esen Euros yaptı bunu. Ayrıca öldü sanılan çocuğu canlandırması için, Elişa'nın bir süre çocuğun üstüne kapanması gerekti. Böylece önce çocuğun bedeni ısındı; sonunda da çocuk gözlerini açtı... Bunların hepsi, mucizeler için, Tanrı'nın mutlak buyruğu diye adlandırılan şeyin değil de bir başka şeyin gerekli olduğunu yeterince gösterir. Bu özel koşullar olmazsa mucizelerinde gerçekleşmeyeceğini inanmak gerekir; *Kutsal Kitap* onları da tabii nedenleriyle ve bütünüyle anlatmasa bile... Mısır'dan Çıkış XIV-27'de görülür bu: Yalnızca, Musa'nın tek bir emriyle denizin eski haline döndüğü anlatılır; ama rüzgârdan hiç söz edilmez. Oysa XV-10'daki Ezgi'de bunun, Tanrı soluğunu üflediği için (yani çok şiddetli bir rüzgâr çıktığı için) gerçekleştiği söylenir. Tarihi anlatı bu belirleyici koşulu atladığı için mucize daha da önem kazanmıştır.²⁴⁴

Böylelikle Spinoza kutsal metinlerde bulunan birtakım çelişkiler, akla aykırı kimi düşüncelerle aslında onun günümüze tahrip olmuş bir şekilde ulaştığı sonucuna varır. Oradaki kimi ifadelerle, özellikle mucizeler insanları birtakım olaylar karşısında hayrete düşürerek, onları sofuluğa itmek amaçlanmıştır. Doğal ışığı (aklı) izleyen kimseler ise bu tarzdan ifadelere pek itibar etmez.

²⁴⁴ Spinoza, a.g.e., s. 127.

Çünkü bu ifadeler Tanrı'nın varlığını ve gücünü ispatlayan ifadeler olamazlar. Spinoza bu düşüncelerini uzun uzadıya anlattıktan sonra ulaşmak istediği sonuca da varmış olur. Kutsal metinden evrensel olarak çıkarılabilecek bir yasa vardır; o da Tanrı'yı herkesten çok, hemcinsini kendin gibi sevmektir. *Kutsal Kitap*'ın ya da tanrısal yasanın özü bu olmalıdır. Bu yasa bizden adil olma ve yardımseverlikten başka bir şey istemez. Bu öylesine açık ve seçik bir bilgidir ki, onun hiçbir şekilde aceleci hükümler ve art niyetlerle çarpıtılmış bir bilgi olamaz. Bunu anlamak için de hiçbir insanın herhangi bir aracıya ihtiyacı yoktur.

İşte Spinoza'nın varmak istediği nokta tam da budur. Din konusu da dâhil herkesin her konuda özgürce düşünüp yargıya varma hakkı olduğudur. Kilise otoriteleri ya da başka kimseler din maskesi altında bizim nasıl düşüneceğimize, Tanrı'ya nasıl ibadet edeceğimize karar veremez. Bu doğrultuda Spinoza çok kesin bir şekilde felsefe ve teoloji ayrımına gider. Hedefi, yalnızca itaat olan din ile hedefi, akıl ışığında doğrulara ulaşmak olan felsefe iki ayrı alandır. Bunların hiçbir şekilde ortak bir zeminde buluşması söz konusu değildir.

Spinoza felsefe ve teoloji ayrımı yaptığı kadar gerçek din ve teoloji ayrımına da gider. Spinoza'ya göre teoloji, teologlarca halkı hurafe ve korku içine düşürerek kendi otoritesini onlar üzerinde egemen kılmaya çalışır. Gerçek dinin insanlar arasında barışı, iyiliği, sevgiyi egemen kılacağı yerde, teoloji ve teologlar çatışmayı, nefreti kötülüğü egemen kılma taraftarıdır. Halkı yönetmek için onların ruhlarına korku salmaya ihtiyaçları vardır. Tek dertleri kendi otoritelerini sağlamlaştırmaktır. Yoksa ne insanlar ne de Tanrı onların umrundadır. Eğer öyle olmasaydı, Tanrı'nın sözünü eğip bükmezlerdi. Dini bir takım dışsal ibadetler, törenlere indirgeyerek dinin özüne ya da Tanrı'nın özüne ulaşmamıza engel olmazlardı. Buradan da çok net anlaşıldığı üzere Spinoza düşüncesinde “gerçek din” kavramı vardır. Bu en üst bilgi düzeyi olan Tanrı bilgisine ve dolayısıyla onun sevgisine ulaşmakla olur. Gerçek din ve felsefe arasında bu noktada bir benzerlik kurulabilir. İkisi de son noktada entelektüel Tanrı sevgisine ulaşmayı amaçlar.

Spinoza açısından bilgi düzeyi ile gerçek dini algılama ve ona ulaşma arasında bir paralellik vardır. Spinoza düşüncesinde üç tür bilgi ya da biliş tarzına göre üç tür de dindarlık şeklinin de var olduğu söylenebilir.²⁴⁵ Spinoza öncelikle üç tür bilgi ya da biliş ayrımına gider. Birinci tür bilgi, rastgele ya da yetersiz deneyimleri içeren ve kulaktan dolma ya da sadece işaretlerden gelen kanı ya da hayal gücüdür. İkinci tür bilgi nesnelerin özellikleri hakkında edinmiş olduğumuz ortak nosyonlardan ve yeterli fikirlerden yola çıkarak, akıl yürütme yoluyla edindiğimiz rasyonel bilgidir. Üçüncü tür bilgi sezgisel bilgidir. Bu bilgide Tanrı'nın varlığı ya da özniteliklerden hareketle şeylerin bilgisine ulaşmaktır. İkinci ve üçüncü tür bilginin ikisi de doğru ve yeterli bilgidir; ama üçüncü tür bilgi daha yüksek bir anlama ve şeylerin özüne dair bilgi edinme imkânı sunar.²⁴⁶

Bu üç tür bilgi ya da biliş tarzına göre insanların geliştirecekleri üç tür dindarlık ise şunlardır: Birinci tür bilgiye dayanan batıl inançlı dindarlık: Bu, imgelemin güdümünde olanın içinde bulunduğu, dinsel arayışın, hayali anlatılar, kutsal hikâyeler ve dinsel törenlerle sınırlı kaldığı en ilkel aşamadır. İkinci tür bilgiye dayanan akılcı dindarlık: Bu, aklın güdümünde olan, ama bir yandan da, imgelemin hayali ama etkin öğelerine, hem kendi kişisel huzuru, hem de insanlığın iyiliği için başvurmakta bir mahzur görmeyen, dinlerin insanlar arasında barış ve dayanışma tesis etmek için kullanılmasını gerekli gören insanın yaklaşımıdır. Bu aşamadaki insanın dindarlığı ussal olmasa da, en azından usçu olacaktır. Üçüncü tür bilgiye dayanan felsefi dindarlık: Bu her türlü antropomorfik imgeden arınmış, kendini aldatmak istemeyen, ahlaklı ve merhametli davranmak için cezalandırıcı ve ödüllendirici bir Tanrı imgesine gereksinimi olmayan, evrendeki o derin akı ve güzelliği heyecanla izleyen, Spinoza'nın "Anlıksal (Entelektüel) Tanrı Sevgisi" adını verdiği üstün varoluş deneyimini yaşamayı amaçlayan kişinin dindarlığıdır.²⁴⁷

²⁴⁵ Moris Fransez, a.g.e., s. 305.

²⁴⁶ Don Garret, a.g.e. 5.

²⁴⁷ Moris Fransez, a.g.e., s. 305-306.

Spinoza gerek Kutsal metin incelemelerinde gerekse peygamberler ve mucizeler hakkında söyledikleriyle gerçek din tanımına ulaşmış oluyordu. Bu anlayışıyla Spinoza dinin tüm dışsal pratiklerini reddeder gibi gözükmetedir. Her ne kadar herkesin Tanrı'ya istediği gibi tapınma özgürlüğü olduğunu iddia etse de, dini birtakım şekilsel törenlere ya da dışsal ibadetlere sıkıştıran anlayışın hem dinin özüne hem de toplumsal ve siyasal yapıya zarar vereceğini iddia etmektedir.* O dini birtakım dışsal pratiklerden arındırarak "içsel bir din" anlayışı geliştirmiştir. Bu içsel din anlayışının özü, kutsal metinlerin hepsinden evrensel bir yasa olarak çıkardığımız, Tanrı'yı herkesten çok hemcinsini kendin gibi sevmektir. Bu bize iyiliksever ve adil olmayı öğretir. Bu hususa hiç kimsenin müdahale etmeye hakkı yoktur. Ancak dinin dışsal boyutu söz konusu olduğunda, egemen gücün, toplumsal ve siyasi birlik ve huzur adına ona müdahale etmeye hakkı vardır.

Ayrıca Tanrısal yasa törenlere değil, gerçek yaşama usulüne içkin olan evrensel yasa anlamına gelir. Bu da: İnsanın içinin arındırılması, erdemli ya da iyi işler yapmak ya da bunu alışkanlık haline getirmek, muhtaç olana yardım etmekten geçer. Burada din adına yapılan bayramları ve kurban törenlerinin

* Spinoza'nın din ve siyaset ayrımı tam olarak laiklik bazında okunabilecek düşünceler değildir. Bu çalışmanın ileriki konularda egemenin hakları ve gücü hususunda yapılan açıklamalarda da görüleceği üzere devlet ya da egemen güç din dahil bütün konularda söz hakkına sahiptir. Siyasi erk olarak o, en üstün güçtür. Dolayısıyla siyasi erk dinin dışsal boyutuyla ilgili konularda da düzenleyici pozisyonundadır. Bu da klâsik laiklik tanımı göz önüne alındığında, yani din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin bütün görüşlere ve inançlara eşit mesafede durması tanımı, Spinoza'nın görüşlerinin klâsik manada anlayacağımız bir laiklik olmadığı açıktır. O, *Tractatus Politicus* adlı eserinde "vatanın dini" diye bir kavram ortaya atmış ve devletin vatanın dininde farklı olan dinlere ya da inanışlara müdahalesine imkan tanımıştır. Örneğin, vatanın dininin mensup olduğu ibadet yerlerinin diğer ibadet yerlerinden ya da tapınaklardan daha büyük olması gerektiğini söylemesi, yine yapılan ayinleri denetlemesi ve diğer inanışlara ait tapınakların belirli mesafelerde, birbirlerine çok yakın olmayacak şekilde inşa edilmesi gibi hususlar, bize Spinoza'nın kelimenin klâsik anlamını çağrıştıran şekliyle bir laik sistem oluşturmadığını söyleme imkânı doğurmaktadır. Spinoza felsefesinde daha çok bir yaşam felsefesi göz çarpmaktadır. Her türlü aşkınlıktan arındırılmış, bu dünyacı ve bu dünyadaki mutluluğu yakalamak için oluşturulmuş bir felsefi sistem. Zihin karşısına beden, ölüm karşısına yaşamın, öbür dünya karşısına bu dünyanın öne çıkarıldığı bir felsefi anlayıştır. Benzer düşünceler Machiavelli'de de görülmüştü. O da siyasi erke, dini otorite karşısında üst bir pozisyon atfetmişti ve gerekirse dinin siyasetin güdümüne verilebileceğini göstermişti. Bu yüzden bu çalışmanın başlığı olarak laikleşme teriminden "sekülerleşme" teriminin kullanılmasının daha uygun düşüldüğü kanısındayız.

dışlandığını söyler, Spinoza. Tanrısal yasanın özü yukarıda bahsi geçenlerdir. Örneğin Spinoza'ya göre Musa, tanrısal bir erdemle ve tanrısal bir emre dayanarak devlete dini sokmuştu. Ancak o bunu, halk görevini korkudan çok sofulukla yerine getirsin diye yapmıştır. Spinoza için buradan dinin ve dini ritüellerin toplumsal yaşamı düzenlemek adına var oldukları sonucunu çıkarsamak mümkündür. *“Törenler sonsuz mutluluk açısından hiçbir işe yaramaz. Eski Antlaşma’da ve hatta Musa’nın yasasının tümünde sözü edilen törenler de, yalnızca, Yahudi siyasi bütününe, dolayısıyla maddi rahatlıklara ilişkindi.”*²⁴⁸

Spinoza’nın buraya kadar ısrarla üzerinde durduğu şey felsefe ile teolojinin birbirinden ayrı iki alan olduğu ve bunların kesinlikle birbirinden ayrılması gerektiğidir. Ona göre bunu yapmayı beceremeyenler, başka ifadeyle bunu yapmayı bilmeyenler Kutsal Kitap’ın mı aklın hizmetinde yoksa tam teresine aklın mı Kutsal Kitap’ın hizmetinde olduğunu sorup durmuşlardır. Bir başka deyişle, Kutsal Kitap’ın anlamının mı akla uyarlanması, yoksa aklın mı Kutsal Kitap’a uyarlanması gerektiği üstüne tartışmışlardır. Aklın Kutsal Kitap’a uyarlanması gerektiğini iddia edenler, aklın kesinliğini inkâr eden kuşkucuların; diğeri ise dogmacıların savıdır. Ama Spinoza’nın daha öce söylemiş olduklarından ortaya çıkan şu: İki savı da ileri sürenlerin ayakları yere basmaz. Birincisi ya da ikincinin izlemek, zorunlu olarak ya akli ya da Kutsal Kitap’ı çürütmek olacaktır. Kutsal Kitap felsefi şeyler değil yalnızca dine bağlılık öğretir ve içerdiği her şey sıradan insanı kavrama yeteneğine ve yerleşik fikirlerine uyarlanmıştır.

Demek ki *Kutsal Kitap’ı* felsefeye uyarlamak isteyen kişi, rüyalarında bile akıllarına gelmemiş birçok düşüncüyü peygamberlere öylesine yakıştırarak ve zihniyetlerini yalan yanlış yorumlayacaktır. Tersine akli ve felsefeyi teolojinin hizmetine sokan kişi, eski zamanların sıradan insanların önyargılarını tanrısal şeyler olarak kabul etmek zorunda kalacaktır. Bunlar da onun zihnini işgal edip

²⁴⁸ Spinoza, a.g.e., s. 113.

onu körleştirecektir. Böylece biri akli dışlar öteki akla sarılırken, aslında her ikisi de akılsızlık etmiş olacaktır. Spinoza burada felsefe ve teoloji ayırımına giderken, siyasi düzlemde de, kamusal otorite ve dini otorite ayırımına gider. Dini her türlü dışsal pratiklerden arındırıp, her bireyin içsel olarak yaşayacağı birtakım ilkelere dayandırmak, onun elinde her türlü yetkiyi de almaktır.

Din her insanın özgürce yorumlayıp, yerine getirebileceği çok basit birkaç temel ilkeye dayanmaktadır. Bunu yapmak için bile herhangi bir dini otoriteye ihtiyaç duyulmazken, siyasi ve toplumsal açıdan toplumsal işleri düzenlemek için dini otoriteye değil yalnızca kamusal bir otoriteye ihtiyaç duyulur. Çünkü her insanın kamusal yasaları canının istediği gibi yorumlama özgürlüğü olsaydı, hiçbir devlet ayakta kalamazdı. Devlet bu yüzden hemen çözülür ve kamusal yasa özel yasaya dönüşürdü. Ama dinde durum başkadır. Din dış eylemlerden çok, iç saflık ve doğruluktan ibaret olduğu için hiçbir yasaya ve kamusal otoriteye bağlı değildir. Doğruluk ve saflık insanlara yasaların ya da kamusal bir otoritenin hâkimiyetiyle kazandırılmaz. Kesinlikle hiç kimse güç kullanımı ya da yasalarla sonsuz mutluluğa ulaşmaya zorlanamaz. Bunun gerçekleşmesi için, kardeşçe ve dine bağlılık içeren uyarılar, iyi bir eğitim ve her şeyden çok da özgür ve kişisel yargı gerekir. Din konusu da dâhil özgürce düşünme üstün hakkı, kimsenin ondan vazgeçmesinin düşünülemeyeceği biçimde, herkese aittir. Öyleyse her insan din konusunda özgürce yargıda bulunma, dolayısıyla da onu kendine göre açıklama ve yorumlama üstün otorite hakkına sahip olacaktır.

Siyasi alanda, dinsel otorite saf dışı edilmiş, bu alanda kamusal otorite tek söz sahibi olarak liderliğini ilan etmiştir. Ancak şimdi farklı bir problem olan “insana açılan düşünce ve ifade özgürlüğünün sınırları nereye kadar uzanmalıdır?” Ya da kamusal otoritenin yetkileri ve sorumlulukları nelerdir? gibi problemler gündeme gelmiştir. Artık siyasi düzlemde şekillenecek olan kurumlar, yasal düzenlemeler, toplumsal yapılanmalara kesinlikle dünyevi tarzda olacak, egemen güç din de dâhil her türlü konuda söz sahibi olacaktır. Yani Spinoza buraya kadar adeta neden seküler bir yapılanmanın gerektiği

hususunu açıklamış ve bundan sonra bu yapılanmaya ilişkin doğal hak, toplumsallık, en iyi yönetim biçimi gibi daha spesifik konuları açıklamaya girişmiştir. Bahsedildiği gibi bu siyasi yapılanmaya ait her şey dünyevi tarzda olacak, kurumların, yasaların ya da başka herhangi bir şeyin aşkın ya da dinsel bir otoriteye göre düzenlenmesi söz konusu olmayacaktır.

H. Doğal Durum ve Toplumsallık

Spinoza'ya göre doğadaki her şeyin kendisi sayesinde var olduğu ve eylemde bulunduğu güç Tanrı'nın gücünden başkası olamaz. Tanrı'nın her şey üzerinde hakkı vardır ve Tanrı'nın hakkı, O'nun mutlak özgürlük olarak düşünülen gücünün kendisidir. Doğadaki her varlık da hem var olmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır. Bu nedenle doğadaki her varlığın sahibi olduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı'nın gücünün kendisinden başka bir şey değildir. Doğal hak ile öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisi olduğunu anlamalıyız ve netice olarak, tüm *doğanın* ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır. O halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.²⁴⁹

Doğa durumunda güç eşittir hak denklemi, iki artı iki eşittir dört denklemi kadar doğrudur. Ancak güç eşittir hak denkleminin, çok önemli problemleri de beraberinde getireceği düşünülebilir. Bu durum tam da Hobbes'un tarif ettiği gibi insanı insanın kurdu yapmaz mı? İnsan sadece aklın buyruğuna göre, yani Spinozacı anlamda özgürce eylemde bulunsaydı kuşkusuz cevap hayır olacaktı. Fakat insan aklıdan ziyade kör arzularıyla davranır. Yine de bu durum Spinoza açısından insanların eleştirilmesi ya da küçük görülmesini gerektiren bir durum değildir. "Davranışlarında ister akli rehber alsın ister sadece arzuyu, insan

²⁴⁹ Spinoza, *Tractatus Politicus*, çev: Murat Eşen, Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 16.

gerçekte ne yaparsa ancak doğanın yasalarına ve kurallarına göre yapar, yani doğal hakkı uyarınca yapar.”²⁵⁰ Ancak çoğu kimse bu şekilde arzularıyla davranan, yani sağduyudan yoksun insanların doğayı izlemekten çok onun düzenini bozduğuna inanır ve birçoğları da doğadaki insanları “krallık içinde bir krallık” olarak tasarlarlar. Böyle düşünenlerin yanılgısı insanların doğadaki zorunluluk uyarınca değil, kendi hür iradeleriyle bu şekilde davrandıklarını düşünmeleridir.

Bunlar gerçekte, insan ruhunun doğal nedenler tarafından değil, doğrudan doğruya Tanrı tarafından yaratıldığına, bu ruhun dünyanın geri kalanından, kendi kendini belirlemekte ve akli doğru bir biçimde kullanmakta mutlak bir güce sahip olacak derecede bağımsız olduğuna hükmederler. Buna karşın Spinoza, doğadaki zorunluluk fikrinden hareketle ve deneyimin bize öğrettiği şekliyle salim bir ruha ve bedene sahip olmanın bizim elimizde olmadığını savunur. Eğer aklın buyruklarına göre yaşamak kadar kör arzular tarafından sürüklenmek de bizim iktidarımız içinde olsaydı, hepimizin aklın kılavuzluğu doğrultusunda ve bilgece bir hayat süreceğinden kuşku duyamayız. Ancak insanoğlu peşinden koştuğu zevkin çekiciliğine boyun eğer. İnsan doğasının bu güçsüzlüğünün nedeninin, kökenini ilk insanın düşüşünden alan kötülük ya da günah olduğunu söyleyen tanrıbilimcilerin bu zorluğun üstesinden geldiği doğru değildir. Eğer düşmek kadar doğru yolu tutmak da ilk insanın elinde olsaydı, yani bilge ve ihtiyat sahibi olsaydı nasıl olur da düşerdi? Şeytan tarafından kandırıldığı şeklindeki cevap da tatmin edici görünmemektedir ve Spinoza “peki o zaman şeytanı kim kandırdı?”²⁵¹ sorusunu sormaktan kendini alamaz.

Burada Spinoza insanın aklın kılavuzluğu dâhilinde bulunmasının mümkün olmadığını, tıpkı bizim gibi ilk insanın da tutkulara tabi olduğunu ifade ederken Hristiyanlığın en temel doktrinlerinden birine de hücum ettiği görülmektedir. Bu doktrin ilk insanın (Âdem) yetkin bir varlık olarak yaratıldığını

²⁵⁰ Spinoza, TP, s. 17.

²⁵¹ Spinoza, TP, s. 17.

ve sonradan nefesine yenik düşerek Tanrı'nın yasağını çiğneyip, acziyet içine düştüğünü iddia etmektedir. Bu yanılaşa düşmemek Âdem'in gücü dâhilindeydi. Çünkü O, Tanrı tarafından yetkin bir şekilde yaratılmıştı. Spinoza tam tersine Âdem'in yetkin olmayışından dolayı verilen vahyi yanlış anladığını ifade eder ve böylesi bir yanılaşa düştüğünü belirtir. Buradan her insan için her zaman aklın kontrolünde yaşamanın mümkün olmadığı sonucu çıkarılabilir. Bu insanın en temel güdüsü olamaz.

Her insan tıpkı öteki bireyler ve canlılar gibi varlığını korumaya çabalar ve her insanın hakkı gücü ölçüsünde olduğuna göre, ister bilge olsun ister sağduyudan yoksun olsun, insan kendisi için çabaladığı ve yaptığı her şeyi doğanın egemen bir hakkıyla yapar. Bundan çıkan sonuca göre, bütün insanların altında doğduğu ve çoğu zaman altında yaşadığı doğanın hakkı ve kuralı, bir kişinin yapmak için arzusu ya da gücü olmaması dışında hiçbir şeyi yasaklamaz. (Tanrı Âdem'e elmayı yasaklamadı, sadece elmanın onun doğasıyla uyuşmadığı için, onda adeta bir zehir etkisi yaratacağını ve onun doğasını bozacağını vahyetti. Âdem bunu bir buyruk gibi aldı, tanrısal doğanın zorunlu bir kuralı ya da yasası olarak değil. Bu Âdem'in yetkin değil, aciz olduğunu gösteriyor.)*

Doğadaki düzenin zorunluluğundan dolayı tüm bireyler şu ya da bu tarzda var olmaya ve eylemde bulunmaya belirlenmiştir. Doğada bize tuhaf, saçma ya da kötü görünen her şey sadece şeyler kısmen bildiğimiz için ve bütün doğa düzeninin ve şeyler arasındaki ilişkilerin büyük bölümünü bilmediğimiz için böyle görünür. İnsanın yetkinliği ya da yetkin olmayışının doğal durum açısından önemli bir noktaya temas ettiği belirtilmelidir. İlk insan olan Âdem'in yetkin bir varlık olduğunu, sonradan Tanrı'nın yasak ve emirlerine

*Bu Âdem ve yasak meyve örneği özellikle, Çağdaş Fransız yazar G. Delleuze tarafından Spinoza üzerine anlatılan derslerde sıklıkla dile getirilmiştir. Spinoza bu örnekle insanı idealize eden ve onu kusursuz ya da tam anlamıyla yetkin bir varlık olarak diğer canlılardan ayıran düşünceye sıkı bir eleştiri yöneltir. Ona göre insan dünyaya yetkin bir şekilde değil güçsüz bir şekilde gelmiştir. O da tıpkı diğer canlılar gibi kendini gerçekleştirmeye, kendi için faydalı olanı aramaya koşullanmıştır. İnsandaki en temel eğilim budur; kendini koruma için harcanan çaba da erdemin ilk ve biricik köküdür; herhangi dini ya da ahlâki ilkeler değil.

riayet etmeyerek bu yetkinlikten bir düşüş yaşadığını söylemek, doğada her bireyin yetkin bir şekilde var olduğunu iddia etmektir. Bu ise, doğa durumunu toplum durumundan çok da farklı yapmaz. İnsan ister toplum içinde ister Âdem gibi doğa durumunda bulunsun birtakım ödevler dâhilinde eylemek durumundadır. Çünkü o Tanrı tarafından yetkin bir şekilde yaratılmıştır. Ancak Spinoza'nın iddia ettiği gibi ilk insanın da tıpkı bizler gibi yetkin bir şekilde var olmadığını söylemek, ödevlerden önce "hak" kavramının geldiğini söylemektir. Bu durumda insanın birtakım ahlaki ve dini yükümlülüklerinin olduğu iddia edilemez. Çünkü ilk insan yetkin bir varlık olarak değil, tam bir yetkinsizlik içerisinde var olmuştur.

Âdem Tanrı'nın yasak meyveyi yeme ifadesini doğru olarak kavrayamadı. Tanrı aslında Âdem'in o meyveyi yemesinin kendi doğasında bir çözülmeye sebep olacağını bildirdi. Nedenler konusunda bilgisiz olan Âdem o elmanın kendi bünyesinde bir zehir etkisi yaratacağını anlayamadı. Âdem'in vahyi yanlış anlaması Tanrı'nın keyfi olarak yasaklar koyan bir yasa koyucu olarak düşünülmesine sebep oldu. İyi-kötü, günah-sevap gibi kavramlar da bu yanlış anlamının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu düşünceler eksenin de Spinoza'nın ulaşmaya çalıştığı nokta her insanın kendi varlığını koruma çabasıyla doğal durumda gücünün yettiği her şeye hakkı olduğudur.

Doğal durumunda bu hali engelleyecek, insanı böyle davranmaktan alıkoyacak hiçbir yasak yoktur. Oysa insanı yetkin bir varlık olarak gören anlayış Spinoza'nın bu düşüncesini tam aksini dile getirmektedir. Onlar insanın doğal halde de sivil halde olduğu gibi aklın buyruğu altında birtakım ödevler ve sorumluluklar dâhilinde hareket etmesi gerektiğini savunurlar. Spinoza sorumluluk, yasak gibi kavramların doğal halde hiçbir anlam ifade etmediğini ileri sürer. Doğal halde herkes gücünün yettiği yere kadar hakka sahiptir ve herkes bu uğurda mücadele eder. İnsanın bu halde dahi sorumluluk ve ödev sahibi varlık olduğunu düşünenler onun doğasını anlamaktan uzak kimselerdir. Spinoza'ya göre doğal hal "tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından dinden önce gelir. Gerçekten de hiç kimse Tanrı'ya itaat borçlu olduğunu

tabiattan öğrenmez.”²⁵² Bu halde insan doğal olarak kendisi için en yararlı olduğunu düşündüğü şeyin peşinden koşar. Doğal halde herkesin üzerinde uzlaştığı, iyi-kötü gibi kavramlar yoktur. Her birey kendi yapısına göre iyi olduğuna hükmettiği şeyin peşindedir. Doğa durumunda birini diğerine itaat ettirecek herhangi bir kural ya da yasa da yoktur. Herkes gücü ölçüsünde kendisinin efendisidir. Herkes gücü çerçevesinde hakka sahiptir. Herkes her şey üzerinde hak iddia edebilir: “Doğa durumunda, birinin ya da ötekinin sayılabilecek hiçbir şey yoktur; her şey herkese aittir. Dolayısı ile doğa durumunda, her insana, onun olanı verecek, olmayanı elinden alacak bir irade söz konusu olamaz ve adalet ya da adaletsizlikten söz edilemez.”²⁵³ Doğal halde her insan başkasına boyun eğmediği sürece kendisinin efendisidir. Doğal halde günah, sevap, adalet gibi kavramlar yoktur. “Gerçekte hiç kimse bunu istemedikçe bir başkasına doğal hak gereği yaranmak zorunda değildir.”²⁵⁴

İyi ve kötü gibi kavramlar mutlak kategorilerinden sıyrılmış ve görelî bir hale indirgenmiştir. Herkesin kendi mizacı uyarınca iyi ya da kötü olduğuna karar verdiği şey onun için iyi ya da kötüdür. Bu durum da herkesin gücünün yettiğini almaya hakkı vardır. Dolayısıyla kişi kendince iyi olduğunu hükmettiği şeyin peşinden gider ve onu elde etmesini yasaklayan hiçbir şey yoktur: eğer gücü buna engel değilse. “oysa günah, hukuka göre, yapılmaması gereken bir eylemdir. Öyleyse günah ancak bir Devlet içinde düşünülebilir; yani topluluğa ait olan yönetme hakkı uyarınca neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verilir ve hiç kimsenin ortak bir karar ya da ortak bir rıza olmaksızın herhangi bir şeyi yapmaya hakkı yoktur.”²⁵⁵

Spinoza'nın günah tanımının herhangi bir aşkınsal anlam ifade etmediği açıktır. O, bir toplumdaki kurallar çerçevesinde günahı tanımlamaktadır. “Günah gerçekte yasaya göre yapılmaması gereken ya da yasa tarafından yasaklanan

²⁵² Abdurrahman Aydın, “Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Süreklilik”, *Felsefelogos*, sayı:1, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2011, s.99.

²⁵³ Moris Fransez, a.g.e., s. 231.

²⁵⁴ Spinoza, a.g.e. s. 22.

²⁵⁵ Spinoza, a.g.e. s. 22

bir şeyi yapmaktan ibarettir.”²⁵⁶ Günahın bu tanımı Spinoza’nın her türlü aşkınsallığı reddedişi göz önünde bulundurulduğu zaman anlam kazanmaktadır. Alışlageldik biçimiyle günah, aşkın bir güç, yani Tanrı tarafından koyulan emir ve yasaklara itaat etmeme durumudur.

Spinoza için Tanrı ya da Doğa yasaları, birey için herhangi bir emir ya da yasak getirmez. Dolayısıyla eylemler günah ya da sevap veya adaletli ya da adaletsiz olarak adlandırılmaz. Eylemlerimizin önünde herhangi bir aşkınsal buyruk ya da yasak söz konusu değildir. İnsan gücü ölçüsünde her şeyi yapabilir. İnsanın, kimseye karşı yanlışından ya da hatasından bahsedilemez. Çünkü doğada hakkın şuna ya da buna ait olduğunu söyleyebileceğimiz hiçbir kıstas yoktur. Bu kavramlar sivil halde, bir Devlet ve egemen güç altında anlam kazanırlar. Ortak iradenin koyduğu kurallar çerçevesinde itaatkâr ya da itaatsiz, adaletli ya da adaletsiz, iyi ya da kötü oluruz. Bu kavramların kendinden herhangi bir anlam taşımadığı açıktır. Onlar bir toplum içinde koyulan dünyevi kurallar çerçevesinde anlam kazanırlar. Yoksa birtakım eylemleri, aşkın bir güç olan Tanrı yasakladığı veya yapmamıza izin vermediği için değil. Onun siyaseti seküler bir düzlemde ifade etme çabasında bu görüşlerinin önemli bir yeri vardır.

Görüldüğü gibi doğa durumunda insanı sınırlayan, onu eylemlerini denetleyen ya da egemen bir güce itaat etmesini gerektiren herhangi bir etkenden söz edilemez. “Durum böyle olduğu halde insanlar neden bir araya gelerek, bir toplum oluşturma ve haklarını egemen bir güce devretme ihtiyacı hisseder?” sorusunun cevabı, 17. yüzyıl siyaset teorisyenlerinden Hobbes açısından cevaplanacak olsaydı, kuşkusuz cevap “korku” yüzünden olacaktı. Spinoza siyasi görüşleri açısından çoğu zaman Hobbes ile karşılaştırılarak anlatılan bir düşünürdür. Hatta çağında ve günümüzde onun gölgesinde kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak onun görüşleri incelendiğinde çok önemli hususlarda Hobbes’tan farklılaştığı kendine özgü görüşleri dile

²⁵⁶ Spinoza, a.g.e. s. 22

getirdiği görülecektir. Hobbes düşüncesinde insan insanın kurdu olduğundan bunların belirli bir sözleşmeyle bir araya gelerek haklarını üçüncü bir şahsa, bir egemene devretmeleri kaçınılmazdır. Çünkü sözleşme öncesi doğa durumunda herkesin herkesle savaşı söz konusu olduğundan bu hal insan için güçlüklerle doludur. Hayat tehlikelerle dolu, kısa ve çekilmezdir. Bu yüzden sözleşme gereklidir. Ancak yapılan sözleşmelerin bir hükmünün olabilmesi için de “yanına kılıcın zoru da eklenmelidir.”²⁵⁷

Spinoza, *Tractatus Politicus* eserinde kimi zaman Hobbes düşüncesine yaklaşıp da hatta bazen insan insanın kurdudur, değişini tekrar etse de diğer eserleri ve genel düşüncesi göz önüne alındığında tam olarak bu şekilde düşündüğünü söylemek mümkün olmayacaktır.* Spinoza düşüncesini bir bütün olarak göz önüne aldığımızda, insanın doğa durumu olsun, toplumsal durum olsun her iki durumda da kendisi için en faydalı olanı araması söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında toplumsallık Spinoza’da salt korku temelinde

²⁵⁷Savaş Ergül, “Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim” *Felsefelogos*, sayı:1, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2011, s. 32.

* Spinoza’nın bu eserde genel düşüncesinde ve özellikle de siyaset üzerine yazmış olduğu TTP eserinden belli başlı noktalarda farklı bir çizgiye kaydığı göze çarpmaktadır. Bu farkın en belirgin olduğu düşünce TTP’de Spinoza eserin başından itibaren “düşünce ve ifade özgürlüğü” çağrısı yapmış ve en iyi devletinde bunu sağlamayı başaran devlet olduğunu iddia etmişti. Ancak TP eserinde ise, bu düşüncenin de kısmi olarak dile getirilmiş olmasının yanı sıra, temel kaygının “barış ve güvenlik” olduğu göze çarpmaktadır. En iyi devletin barışı ve güvenliği sağlayan devlet olduğu bu eserde ifade edilen bir görüştür. Şu ifade onu fazlasıyla Hobbes’a yaklaştırıyor gibidir: “İnsanlar öfkenin, kıskançlığın ya da nefrete dair bir duygunun kurbanı oldukları ölçüde zıt yönere giderler ve birbirlerine ters düşerler ve diğer hayvanlardan daha fazla iktidara sahip oldukları ve daha kurnaz ve becerikli oldukları için daha korkunçturlar. İnsanlar doğaları gereği bu duygulara önemli ölçüde tabi olduklarından, doğalar gereği birbirlerinin de düşmanıdırlar: En büyük düşmanım, benim için en korkunç olan ve kendisinden en çok korunmam gerektir.” Ancak bu söylem eserde bir belirip bir kaybolmaktadır. Bunun aksini ifade eden görüşler daha belirgin bir biçimde göze çarpmaktadır. Eserde böylesi bir çelişki ve diğer eserlerinden farklı bir çizgiye kayma sebebi olarak, Spinoza’nın o dönemde şahit olduğu, dostu De Witt kardeşlerin halk tarafından linç edilerek öldürülmeleridir. Witt kardeşlerden John de Witt ile iktidarda olduğu dönemlerde düşünsel olarak Spinoza ile yakın görüşleri paylaşmış, onu bir bakıma himayesi altında tutmuştur. Witt kardeşlere karşı kışkırtılan halk bu iki kardeşi meydanda linç ederek acı bir olayın yaşanmasına sebep olmuşlardır. Bu olayın Spinoza’yı çok derinden etkilediği ifade edilmektedir. Hatta serinkanlılığı ile bilinen Spinoza’nın olayı duyduktan sonra elinde bir bildiri ile kızgınlık içerisinde meydana gitmeye kalkıştığı, ancak o sırada yanında bulunan bir dostu tarafından bu girişiminde caydırıldığı ifade edilmektedir. Bu olayın Spinoza açısından bir devlet için en temel erdemini barış ve güvenlik olduğunun dile getirilmesi açısından önemli bir gelişme olduğu söylenebilir.

gerçekleşmiş, sonrasında da yine bir korku altında devamlılığını sağlayacak bir şey olarak görülmez. Ona göre insan için en faydalı olan varlık yine insandır. İki insan aralarında anlaşıp güçlerini birleştirdiklerinde bireysel olarak elde edebilecekleri faydadan daha fazlasını elde ederler. Dolayısıyla onları bir arada tutan “korku” değil “fayda”dır.

Hobbes “insan insanın kurdudur” önermesine karşı Spinoza “insan insan için Tanrı’dır” önermesini koyar. Her birey tek başına elde edebileceği faydadan daha fazlasını elde edeceğini düşündüğünden böyle bir işe kalkışır. Aksi halde doğa durumunda sahip olduğu hakları herkese karşı savunmak, her işi tek başına yapmak gibi ne gücünün ne de ömrünün yeteceği işlerle uğraşmakla kalacaktı. Bu yüzden toplumsallık insanın zorunluluk doğrultusunda korku temelli anlamlandırılacak bir şey değildir. O, insanın rasyonel seçimidir. Gerçekten de insan, Spinoza açısından iki iyi arasından daha faydalı olanı iki kötü arasından da daha az zararlı olanı seçer. Yani her şekilde kendisi için en faydalı olanı aramaya meyleder. Bu yüzden toplumsallık Spinoza açısından faydalı olduğu için tercih edilir. Bu ilke göz önünde bulundurulduğunda bireylerin tüm haklarından feragat ederek onu tek bir gücün ellerine bırakması da söz konusu olamaz.

Burada devir Hobbes’un *Leviathan*’ından farklı olarak egemen güç lehine değil, çoğunluk lehine gerçekleşir. Sözleşmenin bağlayıcılığı da faydalı olması oranındadır. Spinoza yapılan sözleşmelerin faydalı olmaktan çıktığı düşünüldüğünde sözleşmenin artık hiçbir hükmünün olamayacağını, onun iptal edilebileceğini söyler. Bu hem kişisel hem de devletler düzeyinde böyledir. Çünkü sözleşmenin yapılmasının tek sebebi faydalı olduğunun düşünülmesidir. Fayda unsurunun ortadan kalktığı anda sözleşmenin de ortadan kalkmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu noktada sözleşmenin devamlılığı egemen gücün durumu ile doğrudan ilintilidir. Bu yüzden egemen gücün sınırları, sorumlulukları, gücünün nereye kadar uzanacağı gibi hususlar çok iyi belirlenmelidir.

İ. Egemen Güç

İnsanların güçlerini birleştirerek bir araya gelip bir toplum oluşturmalarının onlar için rasyonel bir seçim olduğu söylenebilir. Bir toplum içinde yaşamak kuşkusuz insana birtakım sorumluluklar ve sınırlamalar da getirecektir. İnsanların ne şekilde yaşamaları gerektiği, eylemlerini ne şekilde düzenlemeleri gerektiği egemen güç tarafından belirlenmelidir. Spinoza'ya göre egemenin hakları mutlak olmalıdır, hiçbir şekilde bölünmemelidir. İnsanlar ister monarşi, ister aristokrasi isterse de demokrasi şekliyle bir araya gelsinler, egemen gücün buyurduğu şekliyle yaşamaya mecburdurlar. Burada egemenin kim olduğu ya da yönetim biçiminin ne olduğunun çok fazla bir önemi yok. Önemli olan kişinin egemene ve onun buyruklarına itaat etmesi gerektiğidir.

Kişi kendi keyfince ya da mizacınca yaşamaya kalkarsa ve egemen de buna izin verirse, iktidarı o kişiye devretmiş olacaktır. Eğer bu iktidarı iki ya da daha çok kişiye verirse, kendine iktidar verilmiş olanlar kendi mizaçlarına göre yaşayacaklarından böylece, devlet bölünür. Eğer nihayet bu iktidarı yurttaşların her birine verirse, kendi kendini yok eder; devlet artık var olamaz ve doğal hale geri dönülür. Netice itibarıyla devletin kurallarının her yurttaşa kendi mizacına göre yaşama hakkı vereceği hiçbir şekilde düşünülemez, sayesinde herkesin kendi yargıcı olduğu doğal hak, sivil halde zorunlu olarak ortadan kalkar.²⁵⁸ Buradan çıkan sonuç, yurttaşların, devletin çizdiği sınırlar dâhilinde yaşama zorunluluğu vardır. Hiç kimsenin kendi mizacına göre yaşayıp, neyin doğru neyin yanlış ya da neyin ahlaki neyin ahlaki olmadığına karar verme hakkı yoktur. Spinoza'ya göre devletin iradesi herkesin ortak iradesi olarak kabul edilmeli ve dolayısıyla da Devlet neyin doğru ve iyi olduğuna karar verirse yurttaşlar da o şekilde karar vermelidir. “Öyleyse uyruk Sitenin kararlarının çok haksız olduğuna hükmetse bile, gene de bunlara uymak zorundadır.”²⁵⁹ Burada Spinoza'nın da Hobbes gibi egemeni mutlak haklarla donattığı düşünülebilir.

²⁵⁸ Spinoza, TP, s. 26.

²⁵⁹ Spinoza, TP, s. 27.

Ancak Spinoza'da Hobbes'ta olduğu gibi kişi her hakkını tamamıyla egemen güce devretmez. Bunların başında düşünce ve ifade özgürlüğü gelir. Hiçbir devlet ya da egemen güç bu hakkı uyruklarından almaya kalkışmamalıdır. “Bu özgürlüğün baskı altına alınmış olduğunu ve insanların egemen tarafından emredilmedikçe bir şey fısıldamaya bile cesaret edemediklerini farz edelim. Böylesi bir uygulama devleti kaçınılmaz olarak yıkıma götürecektir. Bunun nedeni, bu uygulamanın kendi içinde adaletsiz ya da ahlaksız olması değil, bunun fiziksel olarak dayanılmaz olmasıdır.”²⁶⁰ İnsanların düşündüklerini söylemelerini engellemek mümkün değildir.

Spinoza'ya göre gerçekten de halk tabakası bir yana, en becerikli ve dahi gözüyle görülenler bile çenelerini kapama hususunda sıkıntı çekerler. İnsanların ortak kusuru, gizlilik gerektiği zaman bile, düşündüklerini başkalarına açmalarıdır. Demek ki herkesin düşündüğünü söyleme ve öğretme özgürlüğünü elinden alan siyasi bütün, en şiddetli siyasi bütündür. Bu kaçınılmaz olarak devletin sonunu getirecektir.

Buna karşılık ılımlı bir siyasi bütün, her insana söz konusu özgürlüğün tanındığı siyasi bütün olacaktır. Devlet akla aykırı hareket etmediği müddetçe uyruklarından tam anlamıyla bir itaat bekleyebilir. Yoksa onun mutlak anlamda en üstün güç olduğunu söylemek, uyruklarına ne isterse yaptırabileceği anlamına gelmez. Şöyle bir örnek verir: “Örneğin bu masaya istediğimi yapmaya hakkım var dersem, bununla, kuşkusuz, istersem bu masanın ot yiyeceğini kast etmem. Aynı şekilde, insanların kendilerine değil, Siteye bağlı olduklarını söylemiş olsak da, bununla insanların kendi doğalarını kaybedip, bir başka doğaya bürünebileceklerini kast etmiyoruz. Dolayısıyla Sitenin, insanları uçurmak için kanatlara sahip kılmaya hakkı olduğunu ya da, yine aynı şekilde imkânsız olan, gülme ve iğrenme uyandıran bir şeye saygıyla baktırma hakkı olduğunu kastetmiyoruz; belirli koşullar altında site uyruklarda korku ve saygı

²⁶⁰ Etienne Balibar, a.g.e. s. 45.

uyandırırken, bu koşullar ortadan kalktığında korku ve saygı kalmayacağını ve Sitenin kendisinin de ortadan kalkacağını kastediyoruz.”²⁶¹

Devletin nihai amacı hükmetmek, insanlara korku salarak onları avucunun içinde tutmak ve bir başkasının hakkına tabii kılmak değildir. Tersine devletin nihai amacı, elden geldiğince güvenlik altında yaşayabilmesi için, her insanı korkudan kurtarmaktır. Bir başka deyişle, devlet, onun var olma ve hem kendisine hem de başkasına zarar vermeden davranma tabii hakkını mümkün olan en iyi biçimde korur. Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. Tersine bu amaç, zihinsel ve bedensel işlevlerini güvenlik içinde yerine getirmelerinden ibarettir. Bu amaç, insanların, kinle, öfkeyle, hilekârca rekabete girmeden ve kötü niyetli bir çatışmaya sürüklenmeden, özgür aklı kullanmalarından başka bir şey değildir. Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür. Bunu başaran devlet uyruklarından gerçek anlamda itaat bekleyebilir. Barış, huzur ve istikrar için her birey bu itaati göstermelidir. Kimi zaman bazı buyrukların saçma olduğuna hükmetse bile. Çünkü daha öncede bahsedildiği gibi insan her zaman iki iyi arasından daha iyi olanı ve iki kötü arasından daha az kötü olanı seçer. Dolayısıyla insanların bir bütün içinde karşılaşabilecekleri saçmalıklar ya da kötülükler, doğa durumunda tek bir birey olarak karşılaşabileceklerinden çok daha az olduğu için, egemene mutlak anlamda itaat edilmelidir.

Egemenin insan doğasına aykırı olan çok saçma işleri buyurması ve bunun çok sık olması onun sonunu getireceğinden hiçbir egemen güç böylesi bir saçmalığa düşmez. Ayrıca Spinoza'nın genel siyaset anlayışı göz önüne alındığında egemen gücün tek bir kişi değil, çoğunluk olacağı da hesaba katılınca böylesi saçmalıklardan endişelenmek için daha az sebep olacaktır. Düşünce ve ifade özgürlüğünü imkân tanıyan, barışı ve güvenliğini sağlamayı başaran devlet ya da egemen güç hem bunları sağlama hem de sağladıktan sonra bu ortamın devam edebilmesi için mutlak anlamda tek otorite olmalıdır.

²⁶¹ Spinoza, TP, s. 35.

Onun hakları, herkesin kendisini ona uydurmak zorunda olduğu, iyinin, kötünün, doğrunun, doğru olmayanın, yani herkesin, ister ayrı ayrı ele alınsınlar ister bir arada, ne yapıp ne yapmaması gerektiğinin tek belirleyicisi olan, kamu iktidarı olduğu söylenebilecek bir düşüncenin varlığı. Böylelikle, yasaları oluşturmanın ve yasalar konusunda bir sorun baş gösterdiğinde, onları her özel vakıada yorumlamanın ve belirli bir durumun hakka karşıt ya da uygun olup olmadığına karar vermenin sadece egemene ait olduğunu görürüz. Savaş ilan edecek olan, barış koşullarını belirleyecek ya da önerecek olan veya yine önerilen koşulları kabul edecek olan egemendir.

Herkesin eylemi hakkında yargıda bulunma, onlara bunların hesabını sorma, suçluları cezalandırma, yurttaşlar arasındaki ihtilafları çözme ya da kendi yerine bu hizmeti yürütmek için yasaların bilgisine sahip kişiler atama haklarına sadece egemen sahiptir. Aynı şekilde, barışa ya da savaşa uygun yol ve araçların kullanımı ve düzenlenmesi de egemene aittir: şehirlerin kurulması ve korunması, orduların yönetimi, askeri görevlerin dağıtımı, emirler verilmesi, barışı görüşmek için temsilciler gönderilmesi ya da yabancı temsilcilerin dinlenmesi ve tüm kamu harcamalarının karşılanması için zorunlu kesinti yapılması gibi kamu işlerini ilgilendiren her konuda söz hakkı egemenindir.* Buna aykırı davranan kişi ya da kişiler iyi niyetle dahi eylemlerine kalkışmış olsalar da suçlu sayılmalı ve cezalandırılmalıdır. Örneğin; Bir askerin görev yerini terk edip, komutanından habersiz düşmana saldırdığını varsayalım. Bu girişim kişisel ama doğru bir karara dayansa ve saldırı başarılı olsa bile, yine de yeminini ve komutanının hakkını ihlal ettiği için, o asker haklı olarak ölüme mahkûm edilir.

* Spinoza açısından bu egemenin tek bir birey olarak şu ya da bu kişi olmadığı, toplumun çoğunluğu olduğu akılda tutulmalıdır. Zira aksi takdirde Spinoza'da Hobbes gibi mutlak monarşi savunucusu olurdu. Yönetim biçimlerinde değinileceği üzere Spinoza için, insan doğasına en uygun yönetim biçimi demokrasidir. Spinoza'nın sürekli olarak çoğulculuğa yaptığı vurgu monarşi ve aristokrasi yönetimlerini dahi tartışırken göz ardı edemediği husustur. İyi bir monarşi ya da aristokrasiden bahsederken sürekli olarak bir çokluktan bahsetmesi, aslında hep demokrasiyi çağırıştırılmaktadır.

Bu durum devlet yönetimi söz konusu olduğunda da aynıdır. Ancak tüm yurttaşlar bu hakka saygı göstermek zorunda olduklarını askeri örnekte olduğu kadar açık göremez. Oysa iki durumda da neden bütünüyle aynıdır. Çünkü devletin yalnızca, üstün gücün kararı doğrultusunda yönetilmesi ve korunması gerekmektedir ve uyrukları bağlayan bir antlaşma gereği, bu hak yalnızca ona aittir. Öyleyse bir insan, kendi iradesiyle ve üstün gücün haberi olmaksızın, kamusal bir işi üstlenmeye kalkışırsa, bunun eyalet için gerçekten yararlı bir sonucu olsa bile, o yine de üstün gücün hakkını çiğnemiş, onun aleyhine suç işlemiştir. Öyleyse mahkûm edilmeyi hak eder.²⁶²

Spinoza egemenin bu mutlak söz hakkının kamusal işlerde olduğu kadar dini alanda da geçerli olduğunu söyler. Siyasi bütünü ellerinde tutanların dinin de yorumcuları ve koruyucuları olmaları gerekir. Spinoza'ya göre birçok kişi, kutsal sorunlara ilişkin bu hakkın üstün gücü kullananlara ait olduğunu kabul etmiyor ve onları kutsal hakkın yorumcuları olarak görmeyi reddediyor. Dolayısıyla da onları suçlama, yargılama ve Kilise'den dışlama yetkisini kendilerinde görebiliyorlar. Ama bunu yaparak, siyasi bütünü bölüyorlar. Dahası, onu ellerine geçirmeye çalışıyorlar. Din yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkı olanların kararıyla yasa gücü kazanabilir. İbadet ve dine bağlılık uygulamaları devletin huzuru ve yararıyla uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla, bunların yalnızca üstün gücü kullananlar tarafından belirlenmesi ve demek ki onların bu konuda da yorumcu olmaları gerekir.

Spinoza'nın egemene mutlak bir güç tahsis ederken ki öncelikli amacı başta dini otorite olmak üzere herhangi bir başka otoriteye imkân vermemek ve bu sayede yönetimde çıkabilecek ikiliklerin önüne geçmektir. Bu toplumsal açıdan barış ve huzur için yapılması gereken bir şeydir. Bir toplumda bunların inşası için en önemli şey yasalar ve kurumlardır. İnsanın çoğu zaman aklın yönlendiriciliğinden ziyade tutkuların güdümünde olduğu düşünülürse, böylesi mutlak bir gücün kişilerin ellerinde ortak esenlikten çok kişisel arzuları tatmin

²⁶² Spinoza Tractatus Theologico-Politicus, s. 238.

etmede kullanılacağı açıktır. Bu yüzden “güç bireylere değil, bu bireylerin bulunduğu resmi mercilere verilmelidir. Devletin resmi mercilerinin yönetim ilkesi dinsel değil, laik olmalıdır.”²⁶³

Gerçek bir dinin kötü niyetli insanların ellerine bırakılmaması için devletin kurumları laik olmalı ve devlet ya da egemen güç din alanında da otorite olmalıdır. Bu siyaset için olduğu kadar din için de faydalı olacaktır. Devletin istikrarı için kurumlar ve yasalar çok iyi bir şekilde oluşturulmalıdır. Zira Spinoza’ya göre “Yurttaş doğulmaz yurttaş olunur.” Yani insanlar toplumsal olarak doğmazlar sonradan toplumsallaşırlar. Bunu iyi yapan devletler ayakta kalırken yapamayanlar için yıkım kaçınılmazdır. Yani Spinoza, bir rejimin ya da devletin bozulup, çözülmesini halktan çok kurumların niteliğine bağlar. Yukarıda bahsi geçen “Yurttaş doğulmaz, yurttaş olunur.” ilkesi bütün insanlar için geçerli olduğuna göre, kimi devletler iyi yönetiyor ve halk orada egemen güce itaat ediyor ve de kimileri de kötü yönetilip orada halkın arasında bir huzursuzluk ve anlaşmazlık zuhur ediyorsa, iki devletin yurttaşları arasındaki farka değil, kurumları ve bu kurumların yapılanması arasındaki farka bakmak gerekir. Aynı şekilde eğer bir Devlet süreklilik arz ediyorsa, bu zorunlulukla, bir kere doğru biçimde oluşturulmuş yasaları ihlal edilmeden kalan devlettir. Zira yasalar devletin ruhudur. Bu yasalar durduğu sürece devlet mutlaka varlığını sürdürür. Ama onlar hem aklın hem de insanlara ortak duyguların koruması altında değilse ihlal edilmeden kalamazlar; aksi takdirde, mesela bunların desteği sadece akıl olursa, çok az geçerlilikleri olur ve kolayca haklarından gelinir.²⁶⁴

Yasalar ve kurumların önemi yalnızca yönetilenleri birlik ve beraberlik içerisinde tutmayı başarıyor oluşundan değil, aynı zaman da yöneticilerin de herhangi bir şekilde yanlış karar almalarının ve neticesinde halkın tepkisini çekmesinin önüne geçiyor oluşundan kaynaklanmaktadır. “Zira krallar Tanrı değildirler, ama sıkı sık Sirenlerin şarkısı tarafından baştan çıkarılan insanlardır. Bu yüzden, eğer her şey bir tek kişinin değişken istencine bağlı olsaydı, durmuş

²⁶³ Roger Sucruton, Düşüncenin Ustaları: Spinoza, s. 119.

²⁶⁴ Spinoza, TP, s. 107.

oturmuş hiçbir şey olmazdı.”²⁶⁵ Dolayısıyla kurumların ve iyi oluşturulmuş yasaların Spinoza açısından bir toplumdaki barış ve istikrarın dinamosu oldukları söylenebilir. Eğer bir devlette sürekli bir çatışma, huzursuzluk hâkimse bunun sebebi orada kurumların ve yasaların bozulup, tahrip olmasında aranmalıdır.

Tersine bir devlette barış ve huzur hâkimse bunun sebebini de aynı şekilde devletin kurumlarının ve yasalarının iyi bir şekilde oluşturulmuş olmasında aramalıyız. Bu yüzden Spinoza açısından bir devletin çöküşünün asıl sebebi dış nedenlerden çok iç nedenlerde aranmalıdır. Örneğin; askeri bir kurum olan ordunuz iyi bir şekilde düzenlenmişse dışarıdan gelen bir saldırı sonucu yıkılma ihtimaliniz düşüktür. Böylesi bir saldırı sonucu daha güçlü bir düşmanla karşılaşp, yenilme ihtimali her zaman vardır. Ancak böylesi bir yenilginin ardından eğer kurumlar sağlam bir yapıda ise toparlanıp, ayağa kalkmak olasıdır. Ancak çatışma dışarıdan değil halk arasından gelirse, o zaman yıkım kaçınılmaz olur.

İç ve dış tehditlere karşı barışı ve düzeni sağlayacak en önemli kurum ordudur. Bu yüzden Spinoza ordu konusunu uzun uzadıya tartışmıştır. Spinoza’ya göre ordu paralı birliklerden değil kendi yurttaşlarından oluşmalıdır. Kral tek başına bütün yurttaşları korkutarak egemenliği altında tutamaz, onun iktidarı, askerlerin sayısına, daha da çok bunların değerine ve sadakatine dayanır ve bu sadakat insanlar arasında her zaman, onurlu olsun olmasın, ortak bir ihtiyaç onları birbirine bağladığı zaman sağlamdır. Bundan ötürü, kralların askerlere karşı zorlamadan çok teşvik, erdemlerinden çok kusurlarını hoş görme ve çoğu zaman, en iyi yurttaşları daha da sindirmek için tembel ve yozlaşmış insanları arama, onlara farklı muamele etme, para ve lütuf bahşetme, ellerini sıkma, güler yüzle davranma ve hükmetme arzusuyla uşaklık belirtilerini çoğaltma adetleri vardır. Öyleyse, yurttaşların kral tarafından el üstünde tutulmaları için ve sivil halin ya da hakkaniyetin olanak tanıdığı ölçüde kendi

²⁶⁵ Spinoza, *TP*, s. 54.

efendileri olarak kalmaları için, silahlı gücün sadece yurttaşlardan oluşması ve danışma kuruluna gireceklerin de yalnızca yurttaşlar olması zorunludur. Aksine, meslekleri savaşmak olan ve güçleri düzensizliklerle ve ayaklanmalarla büyüyen paralı askerlerin orduya girmesine izin verilir verilmez, yurttaşlar bütünüyle boyunduruk altına girecek ve devamlı bir savaşın ilkeleri geçerli olacaktır.²⁶⁶

Yurttaşların paralı birliklerin boyunduruğu altında birer köle gibi yaşamalarını engellemek için Spinoza ülke yurttaşlarından oluşmuş tamamen milli bir ordu önerir. Paralı birlikler sadece para için savaştıklarından hiçbir kalıcı çözüm ve başarı üretemezler. Yurttaşlar özgürlükleri ve ülkeleri için savaştıklarından paralı birliklere oranla ülke ve ortak esenlik için her şekilde daha rasyonel bir seçimdir. Bu yüzden Spinoza'ya göre ordu istisnasız tüm yurttaşlardan oluşmalıdır. "Gerçekte, silahlı bir insan silahsız bir insandan daha çok kendisinin efendisidir ve yurttaşlar silahlarını bir başkasına bıraktıkları ve şehirlerin savunmasını ona teslim ettiklerinde, haklarını da mutlak surette ona devretmiş ve bütünüyle onun dürüstlüğüne bel bağlamış olurlar.

Açgözlülük çoğu insanın dürtüsüdür: Büyük para almadan ücretli bir askerinin hizmete girmesi mümkün değildir ve yurttaşlara çalışmayan bir ordunun masraflarına zorlukla dayanacaktır."²⁶⁷ Ekonomik olarak da böylesi bir seçim daha makuldür. Çünkü Spinoza kendi yurttaşlarından oluşan orduda askerlere herhangi bir ücret ödememeyi önerir. "Ordunun en büyük ödülü özgürlüktür."²⁶⁸ Spinoza bu düşüncesini temellendirebilme adına doğal durumundaki bireyi örnek gösterir. Doğal halde birey mevcut haklarını korumak adına hemen herkesle potansiyel olarak savaşma riski içerisindedir. Eğer koşullar onu herhangi bir nedenle savaşmak zorunda bırakırsa bu özgürlüğünü muhafaza etmek için olacaktır. Kimseden bu durum için bir ödül beklemeyecektir. İşte

²⁶⁶ Spinoza, TP, s. 58-59.

²⁶⁷ Spinoza, TP, s. 61.

²⁶⁸ Spinoza, TP, s. 61.

Spinoza iki ayrı devletin birbirlerine karşı durumunu doğal haldeki iki birey gibi görür.

Devlet içinde bireyler bir sözleşmeyle toplum olmuşlardır; fakat bu o sınırlar içerisindeki bireyleri bağlayan bir sözleşmedir. Dolayısıyla iki devletin birbirlerine karşı barışını ve güvenliğini taahhüt etmez. Bir devlet diğerine karşı her zaman savaş açma hakkına sahiptir. Sözleşme yapılmış olsa bile eğer, devletlerden biri sözleşmenin hükmünün geçerli olmadığına, başka bir deyişle kendisi için artık faydalı olmadığına inanıyorsa, her zaman sözleşmeyi fesih etme hakkı vardır. Bu yüzden ordu tıpkı doğal haldeki tek bir birey gibi ülkesini diğer devletlere karşı korumakla yükümlüdür. Bunu yaptığı için nasıl birey halinde doğa durumunda bir ödül beklemiyorsa, doğal halde de hiçbir ödül beklememeli, sadece kendisinin ve ülkesinin güvenliği ve özgürlüğü adına yapmalıdır. Eğer yurttaşların tamamı değil de bir bölümü askerlik için seçilmiş olsaydı, bu askerlere yine maaş ödenmesi zorunlu olacaktı ve egemen güç onları diğer yurttaşlardan ayrı tutmak zorunda kalacaktı. Başka bir deyişle “yalnızca savaş sanatında derinleşmiş ve barış zamanında aylıklıktan bozulacak insanları el üstünde tutacaktı ve bunlar da gelirlerinin yetersizliği yüzünden vurgundan, toplumsal anlaşmazlıklardan ve savaştan başka bir şey düşünmeyecekti.”²⁶⁹

Kurumların Spinoza sistemi açısından önemi onun yönetim biçimlerini irdelerken kendini daha net bir şekilde açığa vurmaktadır. Spinoza açısından insan doğasına en uygun rejimin demokrasi olmasına karşın, o özellikle TP’de monarşi ve aristokrasiden de bahsetmiş ve bunların da iyi oluşturulmuş kurumlarla ve halkın karakteristiği de göz önünde bulundurularak bir toplum için iyi birer yönetim şekli olabileceğinden bahsetmiştir. Çünkü bu eserde Spinoza’nın bir devletin erdemi olarak öncelikle “güvenliğe” işaret etmesi bu durumu sağlayan herhangi bir yönetimin devlet için iyi bir yönetim olacağı şeklinde yorumlanabilir.

²⁶⁹ Spinoza, TP, s. 63.

K. Yönetim Biçimleri

Yönetim biçimleri tartışılırken belki de öncelikle sorulması gereken soru kimler yönetici olmalıdır? Bu iş için en uygun olanlar kimlerdir? Bu sorunun cevabı Spinoza'yı klasik gelenekten ayıran önemli noktalardan biridir.

Spinoza'ya göre filozoflar, içimizde çarpışan duyguları, insanların kendi hatalarıyla içine düştükleri kötülükler olarak düşünürler, işte, bu yüzden, onları alaya almayı, onlara hayıflanmaya, onları kınamayı ya da daha ahlaki görünmek istediklerinde onlardan nefret etmeyi alışkanlık haline getirmişlerdir. Böylece, tanrısal biçimde hareket ettiklerini ve hiçbir yerde var olmayan bir insan doğasına her türden övgüler düzerek ve söylemleriyle gerçekte var olanı kötüleyerek bilgeliğin doruğuna çıktıklarını sanırlar. Onlar insanları aslında oldukları gibi değil, ama kendileri nasıl olmalarını istiyorlarsa öyle tasarlarlar: bunun neticesi olarak, çoğu, bir Etik yerine bir Yergi yazmışlardır ve asla Siyasette uygulanabilecek görüşleri olmamıştır, onların tasarladığı şekliyle siyaset, gerçekleşmeyecek bir düşünce olarak veyahut ya Ütopik ülkelere ya da şairlerin altın çağına, yani hiçbir kuruma ihtiyaç duyulmayan bir zamana uygun olarak görülmelidir. O halde, bir uygulaması olan tüm bilimler arasında, kuramın eylemden en çok farklılık gösterdiği bilim siyasettir ve Devleti yönetmek için kuramcılardan yani filozoflardan daha uygunsuz olanı yoktur.²⁷⁰

Spinoza burada klasik siyaset kuramının ya da kuramcılarının tasarladığı ideal insan ve buna bağlı olarak ortaya koymayı amaçladıkları ideal devlet anlayışını açıkça eleştirmiştir. Machiavelli ile başlayan modern gelenekle birlikte siyasetin bir bilim olarak olması gerekenle ya da birtakım idealler altında ütopik tasarımlarla değil, olanla, gerçek ne ise onunla ilgilenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca kuram ve pratik arasındaki uçurumun siyasette çok fazla olması, kuramcılar olarak nitelendirilen filozofların bu iş için hiç de uygun

²⁷⁰Spinoza, TP, s. 11-12.

olmadığını düşünmesine yol açmıştır. Yani, geleneksel olarak ilkin Platon'da daha sonraları İslam düşüncesinde, örneğin Farabi'de, gördüğümüz türden bir "filozof kral" düşüncesine Spinoza felsefesinde hiç ama hiç yer yoktur. Klasik düşünce geleneği içerisinde gösterebileceğimiz bu iki filozofta (Platon ve Farabi'de) insanların ve toplumun erdemli olabilmesi için yöneticilerin filozof olması elzemdir.

Yukarıda bahsedildiği gibi Spinoza için filozofların yönetici olmaları gerektiği düşüncesinin bırakın elzem olmayı, bu tercihin yapılabilecek en yanlış tercih olduğu açıktır. Buna karşılık devlet adamlarına gelince, Spinoza'ya göre onların insanları daha iyi olan için yönetmek yerine tuzaklara düşürmeye uğraştıklarına inanılır ve bilge olmaktan ziyade kurnaz olduklarına hükmedilir. Deneyim onlara gerçekte insanlar olduğu müddetçe kötülüklerin de olacağını göstermiştir. Bu yüzden devlet adamlarının yazılarında, siyasi konuları filozoflardan çok daha büyük bir beceriyle ele aldıklarına şüphe yoktur: çünkü aslında, deneyimi rehber edindikleri için uygulanmayacak hiçbir şey öğretmemişlerdir. Söz konusu siyaset olduğunda deneyimden şaşmamak gerekir. Dolayısıyla şimdiye kadar denenmemiş bir düzen ya da yönetim tarzı denemenin boş bir çaba olmaktan öteye geçemeyeceği açıktır.

"Siyasi konuları işlerken o halde, yeni ya da bilinmedik herhangi bir şey ortaya koymayı değil, ama sadece kesin ve kuşku götürmez kanıtlar yoluyla pratikte en iyi uyum gösteren şeyi ortaya koymak"²⁷¹ esas olmalıdır. Bu yapılırken de insan doğası göz önünde bulundurulmalıdır. İnsanlar zorunlu olarak duygulara tabidirler. Mutsuz olanlar için acıma, mutlu olanlar için kıskançlık duyarlar, acımadan çok öç alma duygusuna yatkındırlar; üstelik herkes ötekilerin kendi mizacına uygun olarak yaşamasını, kendisi ne hissediyorsa onu hissetmesini ve onun reddettiklerini reddetmesini arzu eder. Bu durum insanların aralarında anlaşmazlıkların çıkmasına sebep olur, birbirlerini ezmeye çalışırlar ve galip gelen kendisinin kazandığı iyilikten ya da

²⁷¹ Spinoza, TP, s. 12.

yarardan çok rakibine verdiği zararlarla övünür. Bu durumda dinin öğrettikleri pek de anlam ifade etmez. Çünkü din esasında herkesin hemcinsini kendi gibi sevmesini, yani onların hakkını kendi hakkı gibi savunmasını öğretmiştir ama Spinoza'ya göre bu inancı duygular üzerinde çok az gücü vardır. “Hakikatte, ölüme yaklaşıldığı zaman, yani hastalık tutkuları yendiği ve insan güçsüz kaldığı zaman ya da insanların çıkarlarını savunmak zorunda olmadıkları tapınaklarda bu inanç zafer kazanır, ama en gerekli olduğu yerlerde, mahkemelerde ya da yargı önlerinde bu inancın hiç etkisi yoktur.”²⁷² Bütün bu fikirler Spinoza'nın *Etika*'da insana ilişkin çözümlemesini akıllara getirir: “Arzu insanın özüdür.” İnsan aklıyla duygularını dizginleyebilir ancak bu herkesin başarabileceği bir şey değildir. İnsanların çoğu duyguların tesiri altındadır. İşte bu sebepler, Spinoza'ya göre bir devlet ya da egemen fikrini kaçınılmaz kılar. Ancak egemen bir gücün altındaki bu birliği sadece korku temelli bir birliktelik olmadığı unutulmamalıdır. İnsanlar birleşince daha çok güç sahibi olacaklarından ve toplu halde elde edecekleri yararın her şekilde bireysel olarak elde edeceklerinden daha fazla olacağından yani iki iyi arasından daha iyi olanın seçilmesinden bir birlik oluştururlar ve sivil ya da medeni hale geçerler.

Bu yönetim işinde Spinoza genel insan doğası hakkındaki deneyimlerinden hareket ederek, aslında insanların aklın yönlendirilmesiyle hareket ettikleri kadar, hatta daha fazla duygularıyla hareket etmeye meyilli varlıkları olduklarını göz önünde bulundurarak, iyi bir devlette kurumların önemine dikkat çekmiştir. Çünkü devletin esenliği tek bir kişinin ya da bir grubun veya bilinçsiz bir halk yığının eline bırakılırsa istikrar sağlamak mümkün olmayabilir. İşte bu sebeple, kurumlar devlet işlerinde yapılacak herhangi bir yanlış engelleyecek ve sistemin iyi çalışmasını sağlayacak biçimde adeta bir kontrol mekanizması gibi çalışmalıdır. “Devleti yönetenler, ister kılavuzları akıl olsun, ister bir duygu tarafından hareket ettirilsinler, dürüst olmayan bir biçimde

²⁷² Spinoza, TP, s. 13.

ya da genel çıkarın aksine davranmaya itilemesinler.”²⁷³ Bu manada devleti yönetenlerin, devleti iyi yönettikleri zaman, onu hangi düşünce ya da eğilimle yönettiklerinin çok da bir önemi yoktur: yeter ki iyi yönetsinler: “gerçekte, ruhun özgürlüğü, yani cesaret özel bir erdemdir, Devlete gerekli olan erdem ise güvenliktir”²⁷⁴ Burada bir noktaya dikkat çekilmesi gerekiyor. Spinoza devletin erdemi güvenliktir, diyerek devletin varlığının birincil önemi olarak “güvenlik ve barış” halinin sağlanmasını görmüştür. Oysa TTP’de sürekli olarak “ifade ve düşünce özgürlüğü”nden bahsetmişti. İyi düzenlenmiş bir devletin halkına bu özgürlükleri sağlayan devlet olduğunu adeta eserinin her satırında evire çevire tekrar tekrar işlemişti. Acaba bu iki eser arasındaki böylesi bir farklılığı nasıl açıklamak ya da anlamlandırmak gerekir? Spinoza, her ne kadar TP’de de yer yer düşünce ve ifade özgürlüklerinden bahsetse de, birincil kaygının bu değil, bahsedildiği gibi “barış ve güvenlik” olduğu açıktır.

Bu sorunun cevabı dönenimin siyasi gerçeklerinde; yani Witt kardeşlerin katledilmesi ve bunun Spinoza üzerinde bıraktığı etkilerde aranmalıdır. Bu acı tecrübeyle Spinoza kitlelerin nasıl da öfkelerine yenik düşüp, tutkuların esiri olabildiğini gördükten sonra esasen öncelikle, güvenliğin ve barışın nasıl tesis edilmesi gerektiği ile ilgilenmiştir. Hatta halkın bu şekilde “köle” gibi davranması onun bir devlet için en uygun yönetim dediği “demokrasi”yi bile tartışılır hale getirmiştir ve bu eserde (TP) Spinoza, diğer yönetim biçimlerini de uzun uzadıya tartışma gereksinimi doğurmuştur. Esasen kitlelerin karakterine uygun yönetim biçimlerinden biri seçilmelidir. Böylece barış ve güvenliği sağlayan bir devlet en iyi devlettir demiştir; demokrasiyle yönetilen devlet dememiştir. “Barış ve güvenlik” kriterini sağlayabilen bir monarşi ya da aristokrasi de, halkın karakter yapısı göz önünde bulundurularak pek ala bir yönetim biçimi olarak benimsenebilir. Ancak Spinoza’nın görüşleri her ne kadar böyle olsa da, iyi düzenlenmiş bir monarşi ya da aristokrasiye ilişkin tanımlarının hep bir şekilde

²⁷³ Spinoza, TP, s. 14.

²⁷⁴ Spinoza, TP, s. 14.

demokrasiyi çağrıştırdığı ve bir çoğulculuk (multitudo) anlayışının hâkim olduğu da göz önünde bulundurulması gereken bir diğer noktadır.

1. Monarşi

Spinoza açısından iktidarın tek bir kişinin elinde toplanması şeklinde yorumlanan yönetim, yönetimlerin en kötüsüdür. Bu ilkin insanları kölelere dönüştüren bir sistemdir. Ona göre deneyim her ne kadar iktidarın tek bir kişinin elinde toplandığı devletlerin daha uzun ömürlü ve istikrarlı olduğunu; buna karşın halka dayanan ve demokratik yönetimlerin daha kısa ömürlü ve sık sık ayaklanmaların yaşandığı yönetim biçimi olduğunu gösteriyor olsa da bu yine de monarşik bir yönetim altında insanların barış ve birlik içinde yaşıyor oldukları anlamına gelmez. Çünkü “eğer barış, kölelik, barbarlık ve yalnız kalma adını taşıyacaksa, insanlar için barıştan daha acınası bir hal yoktur... O halde, tüm iktidarın bir tek kişinin elinde olmasını talep eden barış değil köleliktir: barış savaşın yokluğundan değil, ama ruhların birliğinden, yani dirlik ve düzenden ibarettir.”²⁷⁵

Spinoza’ya göre ayrıca tek bir kişinin yönetime ait bütün işleri idare etmesi imkânsızdır. Bu yüzden eğer halk bir kral seçerse, kralın yapacağı ilk iş, ortak esenliği ve kendi esenliğini teslim edeceği, yetkilendirilmiş kişiler, danışmanlar ve dostlar aramak olacaktır. Dolayısıyla aslında “mutlak olarak monarşik olduğuna inandığımız devlet aslında açıkça değil, ama gizli olarak aristokratiktir ve bu yüzden de çok kötüdür.”²⁷⁶ Hele ki, kralların da insan oldukları göz önünde bulundurulduğunda onların, yaşlılıkları, hasta olma durumlarında bir kralın sadece adı kral olarak kalacaktır ve aslında ülkeyi yönetenler kralın en yakınında olanlar olacaktır. Buradan tüm yetkilerin ve sorumluluğun tek bir kişiye verilmesi, tek bir kişinin böylesi bir yükün altından kalkamayacağı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda hem kral için hem de

²⁷⁵ Spinoza, TP, s. 42.

²⁷⁶ Spinoza, TP, s. 43.

halk için çok büyük sıkıntıları da beraberinde getirecektir. Öyleyse Spinoza açısından yapılması gereken bir monarşik yönetim biçimi kurmak için, ona temel olabilecek yeterince sağlam ilkeler, yani hükümdara güvenlik ve halka barış sağlayacak ilkeler çok iyi tespit edilmelidir. Bu ilkeler öyle bir şekilde kurulmalıdır ki, kralın halktan korkması için, halkın da ayaklanıp, kralı ve ülkenin varlığını tehdit etmesi için herhangi bir sebep olmasın.

“Her şeyden önce Spinoza’nın en iyi monarşik yönetim olarak kabul ettiği yönetim biçimi anayasal monarşidir.”²⁷⁷ Bu doğrultuda Spinoza, bir “Danışma Kurulu”nun oluşturulması gerektiğini ifade eder. Bu danışma kurulunun başlıca görevi Devletin temel yasalarını ayakta tutmak ve meseleler hakkında kamu çıkarı için kralın hangi kararı alması gerektiğini belirleyecek biçimde görüş bildirmek olacaktır ve kralın danışma kurulunun görüşünü duymaksızın herhangi bir meseleyi karara bağlamaya izni olmayacaktır. Eğer, sık sık olduğu gibi, danışma kurulunun görüşü oybirliği sağlayamazsa ve sorun iki ya da üç kez masaya yatırıldıktan sonra bile hali hazırda hala birçok fikir bulunuyorsa, mesele daha fazla geciktirilmemelidir ve farklı görüşler krala bildirilmelidir.²⁷⁸ Bu düşüncelerden de anlaşıldığı gibi kralın görevi eğer herhangi bir konuda bu kurul uzlaşmaya varamazsa farklı görüşleri bildirmek ve konunun kralın görüşü dâhilinde karara bağlanmasıdır.

İnsanlar eğer daha çok tutkularıyla değil de aklın buyrukları doğrultusunda yaşasaydı ve düşünceler farklı farklı olmamış olsaydı, herkesin yönetilmektense yönetmeyi tercih edeceğine şüphe yoktur. Ancak böylesi bir durum söz konusu olmadığı için insanlar uzlaşamadıkları bir konunun hızlı bir şekilde karara bağlanması adına kendilerinden bir üst otorite belirlemek zorunda kalırlar. Ancak bu insanların düşünme ve düşündüğünü ifade etmesini engelleyecek bir durum değildir. Sadece karar çıktıktan sonra o şekilde davranmasını gerektirecek bir durumdur. Yani her insanın düşünce ve ifade özgürlüğü vardır; fakat karar çıktıktan sonra düşündüğü doğrultuda eyleme

²⁷⁷ M. A. Ağaoğulları ve diğ., *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, s. 89.

²⁷⁸ Spinoza, TP, s. 46.

hakkı yoktur. Çıkan yasaya göre eylemlerini düzenlemelidir. Bu yasalar ve de kurumlar öylesine sağlam bir şekilde oluşturulmalıdır ki, bırakın halkı kralın dahi bunları değiştirme, istediği doğrultuda yorumlama hakkı olmasın. Bu monarşik bir yönetimde dikkat edilmesi gereken en önemli husustur.

Spinoza'ya göre insan doğası öyle bir yapıdadır ki herkes her zaman en büyük tutkuyla kendisi için yararlı olan şeyi arar*; en doğru olduğuna hükmettiği yasalar, refahını muhafaza etmesi ve artırması için zorunlu olduğuna inandığı yasalardır; bununla kendi durumunu sağlamlaştırdığını düşündüğü ölçüde bir başkasının davasını savunur. Kişinin en temel güdüsü olarak conatusun varoluşundan bahsedildiğinde, tek bir bireyin kendi çıkarlarını tehlikeye atma pahasına, ortak iyiye ve genel çıkara yöneleceğini düşünmek yanıltıcıdır. Bu yüzden tüm devleti ilgilendiren kararları tek bir kişinin değişken istencine bağlamak kadar yanlış bir şey yoktur Tüm ülkenin esenliği tek bir kişinin değişken istencine bırakılmış olsaydı, ülkede durmuş oturmuş, istikrar adına hiçbir şey olmazdı. Dolayısıyla Danışma Kurulu (Meclis), monarşik bir yönetimin iyi düzenlenmiş bir şekilde tahsis edilebilmesi için Spinoza açısından olmazsa olmazdır. Bu danışma kurulu her türden ya da aşiretten yurttaşı temsilen gönderilen birilerinden oluşursa, ortak iyinin ve barışın göz önünde bulundurulacağı bir gerçektir. Burada çok sayıda insanı temsilen gönderilecek kişilerin de çokluğu göz önünde bulundurulduğunda bu danışma kuruluna sırf her türden yurttaş temsil edilsin diye eğitimsiz kişilerin de girebileceği hususunu eleştirilecek bir şey olarak görmez. “Eğer sadece elli yaşına değin kendi işlerini onurluca yönetmiş insanlar tayin edilirse, bunların kendi alanlarını ilgilendiren şeylere ilişkin olarak görüş bildirmek için gereken yeterlilikleri olacaktır.”²⁷⁹

Ayrıca, Spinoza az sayıda oluşan meclislerin bu kadar eğitimsiz insanı kapsamayacağını düşünmenin hiç de doğru olmadığını ekler. Böyle bir durumda herkes, kendi sözünü dinlemeye hazır dar kafalı bir meslektaşını bulmaya

* Bu Etika'nın en temel varsayımlarından biri olmakla beraber, TTP'de gördüğümüz bir ifade değildir. Ancak Spinoza TP'de bunu sıklıkla dile getirmektedir.

²⁷⁹ Spinoza, TP, s. 55.

çalışacaktır, oysa, büyük meclislerde böyle olmaz. Meclisin sayıca çok olması alınan her kararda daha fazla kişinin görüşünü içereceğinden, belirli bir kesimin çıkarları doğrultusunda olmayacaktır. Örneğin savaş konusuna baktığımızda, ordunun paralı askerden oluştuğu düşünülürse, bu askerler kendi menfaatleri için yani savaş döneminde daha yüksek ücretler alabilmek için sürekli savaş yapmak isteyecektir. Gerçekte vatani sadece çıkarları doğrultusunda savundukları için kalıcı bir şekilde başarı sağlayamayacaklardır. Ancak Danışma Kurulu (Meclisi) böylesi bir azınlık grubundan oluşmadığı için, belirli bir konuda kendilerinin ortak çıkarları doğrultusunda hareket etmeleri söz konusu olamaz.

Bu kurul her zaman için ortak esenliği ve ülke çıkarlarını düşünerek hareket etmek durumundadır. Bu yüzden bu danışma kurulunun çoğunluğunun asla savaş yapma arzusunda olmayacağına, ama tam tersine, barış için büyük bir gayret göstereceğine ve her zaman barışı tercih edeceğine itiraz edilemez. Gerçekten de mal ve mülk kaybı ve özgürlüğün kaybını getirebileceğinden ondan her zaman korkulmasının yanı sıra, savaş yeni harcamalar da ister ve danışma kurulu üyeleri kendi işlerine bakan çocuklarının ve yakınlarının silah altına girip sefere çıkmak zorunda kalacaklarını ve bunun da onlara gereksiz savaş yaralarında başka bir şey getirmeyeceğini bilirler.²⁸⁰ Danışmanların sayıca çok olmasının ülke geleceği açısından alınan kararlar kadar kral içinde çok önemli bir detay olduğuna da değinilmelidir. Çünkü kralın en çok kendisine en yakın olanların yaratacağı tehlikelere açık olacağı kesindir. Öyleyse, danışmanların sayısı ne kadar az olursa, güçleri de o kadar çok olacak ve dolayısıyla, bunların iktidarı başka birine devretmeleri konusunda kral için tehlike o kadar büyük olacaktır.

Eğer danışmanların sayısı bir suç işleme düşüncesinde uzlaşamayacakları kadar fazlaysa ve hepsi derece bakımından eşitseler ve görevde ancak belirli bir süre kalabiliyorlarsa, kralı asla hakiki bir tehlikeyle

²⁸⁰ Spinoza, TP, s. 57.

tehdit edemeyeceklerdir; yeter ki kral onların özgürlüklerini ellerinden almaya kalkışmasın; bu da tüm yurttaşlara karşı bir saldırı olacaktır.²⁸¹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi hem ülkenin hem de kralın menfaati açısından danışmanların sayısının çok olması ve bu danışmanların ancak belirli bir dönem için bu görevde bulunuyor olmaları gerekmektedir.

Spinoza açısından danışmanların neden ömür boyu değil de belirli bir süreliğine (en fazla 5 yıl) seçildiğinin sebeplerini birkaç başlık altında toplamak mümkündür. Eğer ömür boyu seçilselerdi, ilk olarak, yurttaşların büyük bir bölümünün bu onura erişmek için hiçbir umutları kalmaz ve böylece, yurttaşlar arasında büyük bir kıskançlık olur, bundan da, hakikatte, hükmetmeye susamış olan kralın hoşnut kalmadan izlemeyeceği kinler, tepkiler ve nihayet ayaklanmalar doğardı. Bundan başka, görevdeki danışmanlar, çekinecekleri halefleri olmayacağı için iyice rahatlayacaklar ve kral da onlara karşı koymayacaktır. Zira yurttaşlar danışmanlara kötü gözle baktıkça, bunlar da o denli kralın yanında saf tutacak ve dalkavukluğa temayül edeceklerdir. Hatta beş yıllık ara bile çok fazla görünebilir, zira bu zaman aralığı boyunca, öyle görünür ki, danışma kurulunun büyük bir bölümünün (sayıları ne kadar çok olursa olsun) hediyelere ve lütuflara tamah etmesi olanak dışı değildir. İşte, bu sebepten, (her klanın danışma kurulunda en az beş temsilcisi olduğu takdirde) en azından her sene her klandan iki danışmanın görevinden çekilip yerini başkalarına bırakması daha güvenlidir: klanlardan birine mensup bir görevlinin emekliye çekildiği yıl, onun yerine bir başkası atanır.

Bu *Danışma Kurulu (Meclisi)* ve bu kurulunun bahsi geçen nitelikleri Spinza'nın iyi düzenlenmiş monarşik bir yönetim için sunduğu temel ilkeleridir. Bunun yapılmadığı monarşik yönetimlerde kral ve halk arasında bir kopukluk olacak ve kral kendi sonunu hazırlayacak olanın dış düşmanlardan çok içeriden gelecek tehditlerin olacağını bilecektir. Bu yüzden halk üzerine sürekli baskı

²⁸¹ Spinoza, TP, s. 60.

kurma ihtiyacı hissedecektir, sürekli bir korku ortamı yaratacaktır. Bu korku ortamı ve baskılar nihayetinde halkın çok sert tepkisiyle karşılaşacak ve kralın devrilmesiyle sonuçlanacaktır. Ancak Spinoza'nın önerdiği şekliyle "bir halk bir kralın egemenliği altında geniş bir özgürlüğü muhafaza edebilir, yeter ki, krala verilen güç halkın kendi gücü ölçüsünde olsun ve kralın halktan başka koruyucusu olmasın"²⁸²

2. Aristokrasi*

Aristokratik, bir devlette iktidar tek bir kişiye değil, halk arasından seçilen ve Soylu Yurttaşlar adı verilen kişilere aittir²⁸³. Spinoza burada özellikle seçilmiş kelimesini kullandığını ifade eder. Zira bu, aristokratik devlet ile demokratik devlet arasındaki asli farktır; aristokratik bir devlette yönetime iştirak etme hakkı sadece seçime dayanır. Oysaki bir demokraside bu doğuştan bir haktır ya da kura yoluyla kazanılır. Spinoza TP'de iki çeşit aristokrasiden bahseder. Bu iki tip aristokrasiyi şöyle ifade eder. "Soylular sınıfının hepsinin Devletin başkenti olan şehirden olması ve böylece, bir zamanlar Roma ve bugün de Venedik, Cenova vb. örneklerinde olduğu gibi, Site ya da cumhuriyete adını vermesi alışıldık bir şeydir. Aksine Hollanda Cumhuriyeti (Birleşik Eyaletler) adını eyaletin bütününden alır ve bu yüzden Devletin yurttaşları daha büyük bir özgürlüğe sahiptir."²⁸⁴ Bu yüzden ikinci tip aristokrasiyi birincisine tercih eder. Buna göre, birçok kentin yönetimde olduğu Hollanda Cumhuriyeti gibi bir devlette, yüce meclis belli bir yerde ve belli bir tarihte toplanmadığından, meclisin beklenmedik bir saldırıya uğramasından ve dolayısıyla devletin yıkılmasından korkmaya gerek yoktur.

²⁸² Spinoza, TP, s. 69.

*Spinoza'nın bu bölüm için uygun gördüğü alt başlık: "Aristokratik devletin büyük sayıda soylu yurttaş kapsaması gerektiğine, üstünlüğüne, mutlak Devlete monarşiden daha yakın olmasına ve bu sebeple özgürlüğü korumak bakımından daha uygun olmasına dair" şeklindedir. Bkz. Spinoza, TP, s. 71.

²⁸³ Spinoza, TP, s. 72.

²⁸⁴ Spinoza, TP, s. 72.

Diğer yandan böyle bir devlette pek çok kent özgürlükten yararlandığından, iktidarı ele geçirmeye çalışan birinin tek bir kenti ele geçirmesi amaçladığı şeye ulaşması için yeterli olmayacaktır. Ayrıca özgürlük bu devlette çok daha büyük sayıda insan için ortak bir yarardır; çünkü tek bir kentin yönetimde olduğu diğer tür aristokratik yönetimde diğer kentlerin yararı, yönetimde olan kentin yararına uygun düştüğü ölçüde göz önünde bulundurulmaktadır.²⁸⁵

Spinoza'nın aristokratik yönetimi ifade edişi daha çok monarşi ve demokrasiyle karşılaştırarak bunlardan monarşiye göre mutlak devlete daha yakın ve demokrasiye göre de mutlak devletten daha uzak olması şeklindedir. Aristokrasi ile monarşi arasındaki fark tek bir kişiye devredilen iktidar ile oldukça kalabalık bir meclise teslim edilen iktidar arasındaki farka tekabül eder. Gerçekte, ilkin, tek bir kişinin gücü devletin bekasına yeterli olamaz. Oysa yeterince kalabalık olduğu takdirde, açık bir saçmalığa düşmeksizin, aynı şey bir meclis için söylenemez, der Spinoza. Zira bir meclisin oldukça kalabalık olduğunu söyleyen biri, bununla, bu meclisin Devleti ayakta tutmaya muktedir olduğunu doğrulamaktadır. O halde, bir kralın danışmanlarının olması mutlak bir ihtiyaçken, bir meclisin buna hiç ihtiyacı yoktur. Üstelik krallar ölümlüdür, hâlbuki meclisler zaman belirlenimi olmaksızın sürüp gider; bir kez bir meclise devredilen iktidar bu yüzden, asla halka geri dönmez, bir monarşide ise, durum böyle değildir. Ayrıca kralın iktidarı, yaşı, hastalık hali, ihtiyarlığı ya da başka nedenler dolayısıyla çoğu kez lafta kalır. Oysa bir Meclisin gücü değişmeden kalır. Bütün bunlara ek olarak, bir insanın istenci değişken ve belirsizdir ve bu sebeple, bir monarşide her yasa kralın ifade ettiği bir istençtir, ama kralın her istenci yasa gücüne sahip olmamalıdır; bu yeterince kalabalık bir meclis için söylenemez. Çünkü gerçekte, Meclisin danışmanlara hiç ihtiyacı yoktur, onun tarafından ifade edilen her istenç zorunlu olarak yasa gücüne sahip olmalıdır.

²⁸⁵ M. A. Ağaoğulları ve diğ., a.g.e., s. 94.

O halde, yeterince kalabalık bir Meclise verilen iktidarın mutlak olduğu ya da bu duruma çok yaklaştığı* sonucuna varırız. Aristokrasilerde elde tutulan iktidar halka geri dönmemektedir ve halka danışmaya gerek duyulmaz. Mutlak olarak Meclisten gelen her istenç yasa gücüne sahiptir, öyleyse, bu iktidar mutlak olarak düşünölmelidir ve dolayısıyla temelleri tek istençte, sadece meclisin yargısında bulunur, halkın burada hiçbir şekilde söz sahibi olmadığı ifade edilmelidir. Çünkü halk danışma kurullarına girmez ve oy atmak için çağrılmaz. İşte bu sebeple, pratikte iktidarın mutlak olmayışının sebebi halk kitlesinin iktidarı elinde tutanlar için korku verici olmayı sürdürmesidir; çünkü halk iktidarı elinde tutanlar için korku verici olarak kalır; bu yüzden, halk yasal bir ifadesi olmayan, yine de zımni olarak talep edilen ve sürdürölen bir özgürlüğü muhafaza eder. Bu özgürlük alınan kararlara dâhil edilmemesinden kaynaklanan bir memnuniyetsizlik halinde meclise karşı ayaklanma özgürlüğüdür. Spinoza eğer böyle bir ayaklanma sonucu yönetimde bir değişikliğe gidilirse bunun çok sancılı bir süreç olacağını ifade eder. “Bir monark ortadan kalktığında bir despot bir başkasıyla yer değiştirmiş olur, hepsi bu; oysa, bir aristokraside, Devlet alaşağı edilmeden ve en önemli kişiler katledilmeden gerçekleşmez bu.”²⁸⁶

Spinoza, bütün bunlarla aristokrasilerin, monarşilerden daha iyi, demokrasilerdense daha kötü, mutlak iktidara daha uzak bir yönetim biçimi olduğunu vurgular. Aslında kâğıt üzerinde incelendiğinde aristokrasilerin demokrasiden daha iyi bir yönetim biçimi olduğu sonucu çıkarılabilir. İnsan doğası göz önüne alındığında, teoride demokrasiden daha iyi bir yönetim olarak düşünölen aristokrasinin pratikte öyle olmadığını kavramak çok zor olmayacaktır. Aristokrasilerde seçilen birtakım kişilerin yönetimde söz sahibi olması, demokrasilerdeki gibi siyasetten anlayan anlamayan her kesimden insanın söz sahibi olmasından daha yeğlenir bir durum gibi durmaktadır. Antik

* Spinoza’ya göre eğer mutlak bir iktidar varsa, bu, ancak halkın bütününün sahip olduğu iktidar yani demokrasi olabilir.

²⁸⁶ Spinoza, TP, s. 76.

çağ filozoflarından Sokrates ve Platon gibi düşünürlerin demokrasi eleştirilerinin temelinde de bu vardı. Her işin uzmanlarca yapılıyor olmasına rağmen neden siyaset söz konusu olduğunda herkese eşit derecede söz hakkı veriliyordu. Bu iş de uzmanlarca, yani siyaset alanında yetkin kişilerce yapılmalıydı. Spinoza'nın da böylesi bir eleştiriyi akılda tutarak kendi demokrasi anlayışını geliştirdiği unutulmamalıdır. Çünkü antik filozoflarca yapılan bu demokrasi eleştirisi çok sağlam bir gerekçeye dayanıyor gibi görünmektedir.

Spinoza bu eleştiriyi başta da bahsedildiği gibi, teori ve pratik arasındaki uyumsuzluk üzerinden giderek aşmaya çalışır. Sadece kâğıt üzerinde konuşulduğunda haklı olabilecek bu eleştiri, deneyimin de çok açık bir şekilde gösterdiği gibi çok da haklı gerekçelere dayanmamaktadır. Aristokrasiler düşünüldüğü gibi sadece siyasetten anlayan seçkin bir zümre tarafından oluşmuş olsaydı ve yine düşünüldüğü gibi bu kişiler için sadece ülke esenliğini düşünen insanlardan oluşsaydı, kuşkusuz bu eleştiri haklı olurdu. Ancak demokrasilerde olduğu gibi burada da çok ala eğitimsiz ve deneyimsiz kişiler olabilir ve bu kişiler deneyimin fazlasıyla kanıtladığı gibi ortak esenlikten ve halkın yararını düşünmekten çok, her türlü siyasi işlemi halktan gizli bir şekilde kendi çıkarlarını ve esenliklerini korumak için uygulayabilmektedirler. Ortak yararın ve halkın esenliğinin korunabileceği en mutlak yönetim ancak demokrasi ile gerçekleşebilir.

Ayrıca ilk aristokrasi tipiyle, yani adını başkentten alan ve sadece başkentli yurttaşlardan oluşan bir meclisin söz sahibi olduğu, birlikte “, birinci plana asilzadeler ve avam arasındaki sınıf çatışması ve eşitsizlik sorunu gelir.”²⁸⁷ İkinci tip aristokrasinin ki bu aynı zamanda birinci tip aristokrasinin de sıkıntısıdır, sıkıntısı ise, Soylular (aristokratlar) için en iyiler daima zenginler ya da kendileriyle akrabalığı olanlar ya da dostlarıdır. Kuşkusuz, meslektaşlarını seçerken, soylular tüm ortak duygulardan azade olsalardı ve sadece kamu esenliğini dert edinselerdi hiçbir yönetim biçimi aristokrasiyle karşılaştırılmazdı.

²⁸⁷ Etienne Balibar, a.g.e., s. 78.

Ama deneyim yeterince ve hatta ziyadesiyle gerçekliğin bambaşka olduğunu öğretir; özellikle de rakiplerinin bulunmayışı nedeniyle soyluların istencinin yasaların elinden en çok kurtulduğu oligarşilerde.²⁸⁸

Spinoza'nın iyi tesis edilmiş monarşi ve aristokrasi anlayışında, sürekli olarak yaptığı çoğulculuk vurgusu akıllara hep demokratik bir yönetimi tarzını getirmektedir. "Demokrasi, seçme ve seçilme hakkının olanaklı en geniş kesime tanınması açısından, yöneten ve yönetilenler arasında Spinoza'nın öngördüğü türden bir menfaatler dengesini koruyabilmenin en rasyonel yoludur"²⁸⁹

3. Demokrasi

Spinoza'ya göre, demokratik yönetim biçiminin aristokratik yönetim biçiminden farkı: Aristokratik yönetimde, bir kişinin yönetimde söz sahibi olması yüce meclisin kararına ve özgür seçimine bağlıdır. Oy hakkı ve devlet görevleri hiç kimseye kalıtsal olarak geçmez.²⁹⁰ Gerçekten de farklı demokrasi tanımı yapılabileceğini söyleyen Spinoza'nın kendi demokrasi tanımı incelendiğinde bu durum daha net bir şekilde anlaşılacaktır. O, demokrasiyi şu şekilde tanımlamıştır: "yalnızca vatanın yasalarıyla yönetilen herkesin bir başkasının egemenliği altında olmadan onurluca yaşayabildiği, yüce Meclise seçilme hakkına sahip olduğu ve kamu görevlerine gelebildiği yönetim biçimidir."²⁹¹

Spinoza'ya göre demokratik bir yönetimde, o devletin uyruğu olan ve dolayısıyla sivil haklardan yararlanan bir ana babadan ya da ülke toprakları içinde doğmuş olan veya başka bir takım nedenlerle söz konusu devletin hukukuna tabi olmaya hak kazanmış herkesin oy hakkı vardır ve bu özellikleri taşıyan kişiler kamu görevlerinde bulunabilirler. Burada aristokrasilerde olduğu gibi bir seçilme söz konusu değildir. Bu doğuştan kazanılmış bir haktır. Ancak herkesin değil belirli nitelikteki vatandaşların kazanabileceği türden bir hak.

²⁸⁸ Spinoza, TP, s. 110.

²⁸⁹ Çetin Balanuye, a.g.e., s. 267.

²⁹⁰ M. A. Ağaoğulları ve diğ., a.g.e., s. 94.

²⁹¹ Spinoza, TP, s. 110.

Spinoza bir başka devletin yabancı uyruklarını dışta bırakmak için, yalnızca vatanın yasalarıyla yönetilenlerin demiş, yine kocalarının ve efendilerinin yetkisi altında bulunan kadınları ve uşakları ve ebeveynlerinin ve vasilerinin yetkisi altında bulunan çocukları ve yetimleri hariç tutmak için bu kelimelere bir başkasının egemenliği altında bulunmayanları ibaresini eklediğini söyler. Nihayet bir suç işlemiş olmaları ya da iffetsiz bir hayat sürmeleri yüzünden yüzkarasıyla lekelenmiş olanları dışarıda bırakmak için onurlu bir yaşamı olanları demiştir. Spinoza burada, kadınların toplumsal bir düzen yüzünden değil, kendi doğaları gereği erkeklerin yetkisi altında olduğunu söylemiş ve bu yüzden yapmış olduğu “demokrasi” tanımında kadına siyaseten bir rol biçmemiştir; tıpkı kölelere ya da çocuklara biçmediği gibi.

Spinoza’ya göre demokrasi, en tabii ve tabiatın her insana tanıdığı özgürlüğe en yakın olan yönetimdir. Çünkü bu siyasi bütünde hiç kimse tabii hakkını, gelecekte her türlü tartışmanın dışında kalacak biçimde başkasına devretmez. Tam tersine her insanın onu, kendisinin de bir parçasını oluşturduğu tüm toplumun çoğunluğuna devreder. Böylece herkes daha önce tabii halde olduğu gibi, eşit kalır.²⁹² Demokratik bir devlette saçmalıklardan daha az korkulabilir; zira bir bütünü oluşturan üyelerin çoğunluğunun, eğer bu bütün kayda değer bir sayıya tekabül ediyorsa, bir saçmalık üzerinde birleşmeleri neredeyse imkânsızdır. Bunun ikinci bir nedeni de, demokrasinin temelini ve amacının, insanların uyum ve barış içinde yaşamalarını temin edebilmek için, Arzunun irrasyonelliğinden kaçınmalarını sağlayarak onları mümkün olduğunca Aklın sınırları içinde tutmak olmasıdır.²⁹³

Spinoza’nın yönetim tarzlarına yönelik nihai yorum mutlak devlete sırasıyla en çok demokrasi, sonra aristokrasi ve en son olarak da monarşilerde ulaşılabilir. Ayrıca insan anlayışı doğrultusunda bu yönetimlerin döngüselliklerinden de bahseder. “İnsanlar doğaları gereği birbirlerinin düşmanıdır ve onları birleştiren ve bağlayan yasalara rağmen doğalarını muhafaza ederler.

²⁹² Spinoza, TTP, s. 236.

²⁹³ Etienne Balibar, a.g.e., 51.

Sanırım bu sebeple, Demokratik Devletler aristokrasilere ve bu sonuncular da monarşilere dönüşürler.”²⁹⁴ Spinoza her ne kadar demokratik yönetimin mutlak devlete en yakın devlet olduğunu söylese de yönetimlerin el değiştirilmesi durumuna pek sıcak bakmaz. O daha çok istikrar ve düzenden yana gibi durmaktadır. Zaten monarşi ve aristokrasi üzerine de uzunca fikir yürütmüş olması, bu yönetimler altında da insanların birlik, beraberlik içinde güvenli ve huzurlu bir şekilde yaşayabileceklerini göstermektedir.

Spinoza açısından en iyi yönetim, insanların yaşamlarını dirlik ve düzen içinde geçirdiği ve yasalarına ihlal edilmeksizin uyulan yönetimdir. Gerçekte, ayaklanmaların, savaşların ve yasaların önemsenmemesinin ya da ihlalinin uyrukların kötü oluşuna değil, kurulan yönetim biçiminin bir bozukluğuna yüklenmesi gerektiğine kuşku yoktur. Zira insanlar yurttaş olarak doğmazlar, ama yurttaş olurlar. Hem zaten her ülkede aynı doğal duygularla karşılaşılır. O halde, eğer bir Sitede daha büyük bir kötülük hüküm sürüyorsa ve orada diğer ülkelerde olduğundan daha fazla sayıda günah işleniyorsa, bu, dirlik ve düzeni yeterince sağlayamamasından, kurumların yeterince ihtiyatlı olmamasından ve dolayısıyla, tam olarak bir sivil hak oluşturamamış olmasından ileri gelir. Zira ayaklanma nedenlerinin ortadan kaldırılamamış olduğu, sürekli savaş korkusu içinde olan ve yasaları sık sık ihlal edilen sivil hal, herkesin, yaşamı pahasına, kendi mizacına göre eylemde bulunduğu doğal halden çok farklı değildir.

Dolayısıyla iyi oluşturulmuş kurumlar ve yasalarla halk bir monarşi ve aristokraside de Spinoza’nın dile getirdiği biçimde barış ve güvenlik içinde yaşayabilir. Özellikle halkın karakteristiği ve geçmişte alışık olduğu uygulamalar da dikkate alınmalıdır. “Gerçekten de krallık otoritesine alışmış ve yalnızca ona bağlanmış bir halk, daha zayıf bir otoriteyi hor görecektir ve alaya alacaktır. Bu nedenle bir monark tahtından indirildiğinde, halkın, eskiden peygamberlerin yaptığı gibi, onun yerine bir başkasını seçmesi gerekecektir. O da kendiliğinden

²⁹⁴ Spinoza, TP, s. 77.

değil, ama zorunluluk yüzünden bir tiran olacaktır.”²⁹⁵ Spinoza halkın sık sık tiran değiştirdiğini, ancak bir tiran olmadan var olamadığını söyler. Yönetimi değiştirmeye kalkmak çoğu zaman zararlı ve boşuna girişilen bir uğraş olmuştur.

Spinoza’ya göre bunun en trajik örneklerinden birini İngiliz halkı sunmuştur*. İngilizler monarkını tahtından indirebilmek için, buna bir hak görünümü kazandıracak nedenler aradı. Bunu bir kez gerçekleştirdince de, geriye en azından siyasi bütünün biçimini değiştirmek kalmıştı. Ama oluk oluk kan akıtıldıktan sonra gelinen noktada, bir başka unvana sahip yeni bir monarkın önünde eğilmek zorunda kaldı (sanki tüm sorun yalnızca unvandaymış gibi). Bu yeni monarkın da tahta kalmak için yapabileceği şunlardan ibaretti: Eski kralın soyunu toptan yok etmek; kralın dostlarını ya da dostu olduğundan kuşkulananları öldürtmek; barışın getirdiği rahat ortam söylentileri körüklediğinden, bir savaş çıkararak onların önünü almak ve böylece, kafası yeni kaygılarla dolmuş olan halkı bir kral katlini düşünmekten alıkoymak... Dolayısıyla, halk vatanın kurtuluşu için hiçbir şey yapmadığını, yalnızca meşru kralın hakkını çiğnediğini ve durumu toptan daha da kötüleştirdiğini çok geç fark etti. Bu yüzden de, elinden gelir gelmez, geri adım atmaya karar verdi ve her şeyin ilk haline döndüğünü görene kadar dur durak bilmedi.²⁹⁶ Bu yüzden Spinoza’ya göre hangi yönetim biçimi olursa olsun, olabilecek en iyi şekilde düzenlenmeli ve mutlak anlamda bir çöküş tehlikesiyle karşı karşıya kalmadan değiştirilmeye gidilmemelidir.

²⁹⁵ Spinoza, TTP, s. 270

* İngilizler’in I. Charles’ı devirip yerine Cromwell’i geçirmesi ardından yaptıkları yanlış fark edip, II. Charles’ı getirmeleri.

²⁹⁶ Spinoza, TTP, s. 270.

SONUÇ

Machiavelli'nin siyaset alanında bıraktığı etkiler bırakın iki asır sonrasını, günümüzde dahi çok açık bir şekilde hissedilmektedir. Bu açıdan Machiavelli'den yaklaşık iki yüzyıl sonra yaşayan Spinoza'nın da siyasî düşüncelerini oluştururken Machiavelli'den etkilenmiş olması tuhaf karşılanmamalıdır. Spinoza'nın özellik de TP eserinin satır aralarında bu etki kendini ele vermekle beraber sadece bir yerde Machiavelli'ye doğrudan atıf yapılmıştır. Bu atıfta ise Spinoza, Machiavelli'den “keskin zekâlı Floransalı” diye bahsederek ona bir anlamda övgülerini sunmuştur. Tüm bunlardan hareketle, Spinoza'nın Machiavelli düşüncesini bildiğini ve ondan etkilendiğini iddia edebiliriz.

Bu iki düşünürün fikrî benzerliklerinin yanında içtimaî olarak da ortak bir kaderi paylaştıkları söylenebilir. İkisi de gerek kendi dönemlerinde gerekse günümüzde radikal düşüncelerinden dolayı ağır eleştirilere maruz kalmış ve yaşadıkları dönemde sürgün ya da aforoz gibi uygulamalarla cezalandırılmışlardır. Bu iki düşünür üzerine günümüzde dahi çok sayıda yazı kaleme alınmış olmasına rağmen onlar hakkında yapılan değerlendirmeler birbirine tamamen zıttır. Söz gelimi, Spinoza'ya hem kendi çağında hem günümüzde yöneltilen en büyük eleştirilerden biri ateist suçlaması olmuştur; ancak bunun tam zıttı görüşte olanlar da mevcuttur ve kimi yazarlar Spinoza'nın bırakın ateist olmayı tamamıyla “Tanrı sarhoşu” bir filozof olduğunu iddia etmektedirler. Machiavelli düşüncesinin bazı kısımları da hâlâ çok farklı şekillerde yorumlanmaktadır. Onun prenslere her türlü kötülüğü öğreten mutlak monarşi yanlısı bir despot mu yoksa halk yanlısı bir özgürlük ve cumhuriyet savunucusu mu olduğu hâlâ tartışılmaktadır. Dolayısıyla Spinoza ve Machiavelli hakkında o kadar yazı kaleme alındıktan sonra bile günümüzde onların düşüncelerinin bazı kısımlarının muğlâk kaldığı ve aydınlatılmaya ihtiyacı olduğu söylenmelidir.

Spinoza'yı Machiavelli düşüncesine* yaklaştıran en önemli özelliklerden biri Machiavelli'nin açmış olduğu modern siyasî düşünce geleneğinin içerisinde Spinoza'nın da yer almasıdır. Bu düşüncenin en belirgin özelliği; klasik siyaset anlayışının ortaya koyduğu düşüncelerin reel-politik düzlemde hiçbir anlam ifade etmediği temeline dayanan, gerçekliğe hiçbir şekilde temas etmeyen, bütünüyle idealize edilmiş insan ve devlet anlayışının terk edilmesi gerektiğine olan sarsılmaz inançtır. Klasik siyaset felsefesinde politik yaşamın amacı erdemdir, temel problem de erdeme ulaşmak için en iyi yönetim biçiminin ne olduğudur. Bu bağlamda klasik siyaset söz konusu olduğunda, ahlak ve de dinin siyasî düşünceden ayrı düşünülmediği, aksine iç içe olduğu görülmektedir. Oysa Spinoza ve Machiavelli'de ve genel olarak da modern düşüncede, ahlak ve siyaset tamamıyla farklı iki alan gibi görülmüş, temel problem de erdem ya da ahlaklı bir yaşam değil, iktidar olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla iktidarı muhafaza etmek ve sağlamlaştırmak adına yapılan her türlü eylem de meşru olarak kabul edilmiştir. Spinoza ve Machiavelli'nin böylesi bir düşünceyi savunmaları da değişen siyasî gerçeklikler yanında yaşadıkları dönem ve ülkelerinin içinde bulunduğu kaos ortamı göz önünde bulundurularak anlaşılabilir. Ülke içinde yaşanan ayaklanmalar, sürekli savaş hâli ve siyasî birlikten uzak yapı, her iki düşünürü de farklı dönemlerde benzer düşünceleri, başta da iktidarı muhafaza etmenin birincil amaç olduğu fikrini, savunmaya itmiştir. Onlara göre; hâkimiyetini korumakla birlikte halkı barış ve birlik içinde tutan iktidar, vazifesini en iyi şekilde yerine getirmiş demektir. Klasik düşüncede iddia edildiği gibi insanlara ahlaklı bir yaşam sunmayı amaçlayan erdemli bir devlet için girişilen mücadele çok da kabul edilebilir gözükmemektedir; çünkü en temelde insanları barış ve güvenlik içinde tutmayı başaramamış bir siyasî iktidar, onlara ahlaklı bir yaşam da sunamaz. Her an çatışmanın ve savaşın

* Bununla kastedilen tamamıyla siyasî düşüncelerdir. Zaten Machiavelli siyaset dışında birtakım felsefi düşünceler ortaya koymuş derinlikli bir filozof olarak nitelendirilemez. Onun düşünce tarihindeki önemi tamamıyla siyasete dair söyledikleridir. Bu doğrultuda Spinoza üzerinde bıraktığı tesirin de siyasî düşünce bağlamında olduğu akılda tutulmalıdır.

olduğu bir ülkede ahlakî eylemlerden bahsetmek çok da olası değildir. Dolayısıyla öncelikle yapılması gereken erdemli bir toplum oluşturmaya çalışmak değil, barışı ve güvenliğini sağlamak olmalıdır. Ahlak, iktidar kavramına göre ikincil bir değere sahiptir ve bu yüzden de iktidarı elde tutmayı sağlayan her şey iyi, onu korumamıza engel olan her şey ise kötüdür. Dolayısıyla klasik düşünce erdemli bir hayata hizmet etmede aracı konumunda yer alan “iktidar” kavramı, bu iki düşünürde de birincil amaç olarak değerlendirilmektedir. Bu düşünce de eylemleri daha çok sonuçlarıyla değerlendirmeyi gerektirmektedir. Nitekim Hannibal, ordusunu birlik içinde tutmayı başarması ve komutanlığı boyunca ordusu içinde hiçbir ayaklanma çıkmaması açısından iki düşünürce de övülmüştür. Bunu nasıl başardığı ve bu amacına ulaşmak için nasıl bir yöntem izlediği üzerine bir fikir beyan edilmemiştir. Eylemleri bu şekilde sonuçlarıyla değerlendirmeleri, iki düşünürün de değerler konusunda alışlageldik anlayışın dışına çıktığını göstermektedir. Buna göre bizi amacımıza ulaştıran ve bize faydalı olan eylemler iyi; bize zararlı olan ve bizi amacımızdan uzaklaştıran eylemler ise kötü olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla iyi ve kötü gibi birtakım ahlaki kavramların aşkınsal boyutları göz ardı edilmiş, bu kavramların kişiye ya da içinde bulunulan duruma göre anlam kazanan göreceli bir yapıda olduğu savunulmuştur. Bu durum da Spinoza ve Machiavelli’yi eylemleri başarı ve fayda odaklı anlamlandırmaya götürmüştür. Siyaset söz konusu olduğunda birtakım ahlaki ya da aşkınsal değerlerle değil, deneyimin bize sunduğu birtakım gerçeklikler üzerinden hareket etme yoluna gitmişlerdir.

Bununla beraber Spinoza ve Machiavelli eserlerinde erdem kavramını kullanmışlardır; fakat eserlerinde bu kavrama aşkınsal ya da ahlaki bir boyutta değil, güç ve başarı boyutuyla yer vermişlerdir. Güç ve başarı odaklı erdem tanımı da bizi sürekli “eylem” halinde bulunmaya götürmektedir; çünkü başarı ve güç elde etmek isteyen kişi kendisi için faydalı olanı aramaya ve zararlı olandan kaçınmaya güdülü olacaktır. “Eylem”e yapılan bu vurgu, bu iki düşünürü çok önemli bir hususta daha benzer düşüncelere yönlendirmiştir: Dinlerin insanı pasifize eden tutumunun eleştirilmesi. Özel de Hristiyanlık genelde ise dinler,

daha doğrusu dinin yanlış değerlendirilmesi, insanları eylemsizliğe iten çileci bir hayatı öğütlemektedir. Oysa Spinoza ve Machiavelli, bunun kabul edilebilir olmadığını ifade ederek siyasetteki etkililik, başarı gibi kavramların ahlakta veya dinde iyi ve sevap gibi kavramlara karşılık geldiğini savunmuşlardır. Dinin yanlış değerlendirilmesi, insanları bu dünyadan uzaklaşmaları, kederli bir hayat sürmeleri ve neticesinde de mutsuz olmaları sonucunu doğurmuştur. Her iki düşünürün de bu genel kabulün aksine, bu dünyayı öne çıkaran bir anlayış içinde oldukları söylenmelidir. Düşüncelerinde hiçbir şekilde aşkınsal değerlere gönderme yapmayıp siyasetin tamamıyla bu dünyaya yönelik bir etkinlik olduğunu iddia ederek siyasetin kural ve yasalarını dünyevî bir bakış açısıyla oluşturma yoluna gitmişlerdir. Bu noktada ise her iki düşünürün siyaseti, din ya da ahlaktan daha üst bir konuma yerleştirdikleri ifade edilmelidir.

Egemen güç; din de dâhil olmak üzere her türlü etkinliği düzenlemeli ve dinî otoritelerden daha üst bir konumda yer almalıdır. Kamusal otorite; dinî otorite de dâhil her türlü otoritenin üstünde olarak siyasî ihtilaf ve ikilikleri önlemelidir. Ancak bu noktada iki düşünür arasında şu önemli fark ifade edilmelidir: Machiavelli'nin dine karşı olan tavrı, daha çok pragmatiktir; yani din, siyaseten iktidarı başarıya götürüyorsa bu uğurda kullanılan bir araç olabilir. Machiavelli'ye göre halkın egemene boyun eğmesini sağlayacak en güçlü duygular, dinsel duygulardır. Prensle halk arasında en kuvvetli bağ da dindir. Dolayısıyla din yönetenin elinde, yönetenin amacına hizmet eden çok güçlü bir silah olabilir. Bu yüzden prens, iktidarını sağlamlaştırma adına dini kullanma hususunda tedirgin davranmamalıdır. Spinoza ise dini hiçbir şekilde iktidar alanına dâhil etmez. Her iki filozof da iktidara ve siyasî birliğe birincil dereceden önem atfetseler de Spinoza işi Machiavelli kadar ileriye götürmez; çünkü Machiavelli'de teoloji ve felsefenin alanları kesin çizgilerle ayrılmamıştır. Bu tam da Spinoza'nın eleştirdiği şeydir. Spinoza ayrıca din maskesi altında insanları bir hurafe ve korku çıkmazına sokup onları yönetmek anlayışına karşı çıkmaktadır. Her iki filozofta da iktidar dinin üzerinde bir konumda yer almakla

birlikte Spinoza dinin iktidarı sağlamlaştırmak için kullanılabilecek bir araç olduğunu kabul etmez.

Düşünürlerin siyasi iktidarı bizatihi amaç olarak görmeleri onların “insan” anlayışları ile doğrudan ilintilidir. Spinoza ve Machiavelli insanı birtakım aşkınsal değerler doğrultusunda idealize ederek ele almamış ve “İnsan her ne ise odur.” anlayışı doğrultusunda hareket etmişlerdir. Siyaset de tamamıyla insanî bir etkinlik olduğu için, insanı tanımadan siyaset alanında başarılı olmak söz konusu olamayacaktır. İnsan için söylenebilecek en temel ve doğru ifade de onun her koşulda kendisi için faydalı olanı arayan bir varlık oluşudur. Bu görüş faydalı olmayan ya da bize zararlı olduğu düşünülen her şeyin hükümsüzlüğü fikrini savunmayı zorunlu kılar. Machiavelli düşüncesinde çok net bir şekilde görülen ve “ahde vefa” olarak adlandırılan düşüncenin tam karşısında yer alan bu görüş, ilginç bir şekilde Spinoza düşüncesinde de tekrarlanmıştır. Buna göre yapılan sözleşmelere ya da verilen sözlere bize faydalı olduğu sürece riayet edilmeli, aksi durumlarda da bunların geçersiz olduğu kabul edilmelidir. Çünkü bu düşünürlere göre; eğer bir sözleşme yapılmışsa o anda faydalı olduğu ve koşullar onu gerektirdiği için yapılmıştır. Sonrasında koşulların değişmesi ile sözleşmenin faydalılığı hususunda bir endişe doğarsa insan da bu değişen koşullara paralel olarak değişebilmeli ve sözünden dönebilmelidir. Bu durum modern düşünceye kadar hep bir şekilde iç içe geçmiş olan ahlak ve siyasetin çok net çizgilerle birbirlerinden ayrılması anlamına gelmektedir. Siyasete ilişkin her türlü yasa ve kurumlar dünyevî bir tarzda yapılandırılmalıdır.

Spinoza ve Machiavelli de kurumlar ve yasaların önemi üzerinde durmuşlardır. Bir devlet için en büyük tehdidin çoğu zaman dış düşmanlardan çok, iç karışıklıklardan doğacağını iddia eden bu düşünürlere göre; iç karışıklıkları önlemenin en temel yolu, iyi oluşturulmuş kurum ve yasalardan geçer. Bir devleti ayakta tutacak kurumların başında olan ordu ise onların eserlerinde üzerinde önemle durduğu bir kurum olarak göze çarpmaktadır. Kendi dönemlerinde yaygın bir uygulama olan paralı askerlerden oluşan birliklerin başarısızlıkları ve ülkelerini felakete sürüklemeleri paralı askerliğin

şiddetle eleştirilmesi sonucunu doğurmuştur. Gerek Machiavelli gerekse Spinoza bu gerçeğin farkında olarak paralı askerlerden oluşan birlikler yerine yurttaşlardan oluşan “milli ordu” fikrini savunmuşlardır. Yurttaşlar, paralı askerlerden farklı olarak vatanlarına gönül bağı ile bağlı oldukları için ülkelerini düşmanlara karşı daha iyi savunacaktır. Ayrıca paralı askerler gibi sürekli savaştan yana bir tavır takınmayacaklardır ve bu ülkenin huzuru için çok önemli bir noktadır. Bu yüzden iki düşünür de benzer şekilde orduların ülkenin yurttaşlarından oluşmuş, millî bir birlik şeklinde olması gerektiği fikrini savunmuştur. İyi oluşturulmuş kurumların bir diğer önemli özellikleri de düşünürlerin ifade ettiği şekliyle yönetim biçimlerini tartışırken açığa çıkmaktadır. Bu noktada hem Spinoza hem de Machiavelli yeni bir şey ortaya koyma niyetinde olmadıklarını açıkça ifade etmişlerdir. Onlara göre bu konuda deneyimin ve tarihsel gerçekliklerin kendilerine sunduğu bilgi yeterlidir. Her iki düşünür de temelde aristokrasi, monarşi ve demokrasi olmak üzere üç çeşit yönetim biçimi olduğunu belirtmiş ve bu yönetim biçimlerinden her biri iyi oluşturulmuş kurum ve yasalarla iyi birer yönetim tarzı haline getirilebilir fikrinde buluşmuşlardır. Ancak bütün yönetimlerin zamanla bozulmaya uğrayarak yozlaşabileceğine de dikkat çekmişlerdir. Nitekim onlara göre bu üç yönetim şeklinin yozlaşmış üç de kötü karşıt yönetim şekli vardır. Bu mana da Spinoza ve Machiavelli bir anlamda yönetim biçimlerinin döngüselliğinden bahsetmiş olurlar. Yönetimlerin bozulmalarının önüne geçebilmek için iyi düzenlenmiş yasa ve kurumlara ihtiyaç vardır. Tek bir kişinin gücü yönetimi elinde tutması çok zor olduğundan, monarşik bir yönetim tercih edilecekse dahi bunun kurumlara desteklenmesi gerekir. Machiavelli her ne kadar siyasî birliğini tamamlayamamış devletlerin kuruluş aşamasında hızlı ve kesin kararlar alınabilmesi için tek kişi iktidarını savunmuş olsa da, o da tıpkı Spinoza gibi bu düzen bir kez sağlandıktan sonra bir kişinin uzun süre yönetimi tek başına elinde tutmasının güçlüklerinden bahsetmiştir. Dolayısıyla her iki düşünür de devletin geleceği açısından kurumların çok sağlam bir şekilde oluşturulması

gerektiği fikrine çok önem vermiştir. Böylelikle yönetimde bulunan kişi ya da kişiler yok olup gittiklerinde dahi devlet varlığını bozulmadan sürdürebilsin.

Görüleceği üzere Machiavelli ve Spinoza düşüncesinde genelde ve özelde birçok benzerlikler bulmak mümkündür. Özel olarak bakıldığında “millî ordu” çağrısı, kurumların devlet açısından önemi, yönetim biçimlerinin döngüsellliği gibi konular bu benzerliklere örnek teşkil etmektedir. Daha genel olarak bakıldığında ise, Spinoza da Machiavelli ile başlayan modern siyasî düşünce geleneği içerisinde yer almış ve kesin bir şekilde siyaset ile ahlak/din ayrımına gitmiştir. Siyasetin bu dünyaya ilişkin bir etkinlik olduğu düşüncesinde olan Spinoza ve Machiavelli; onu birtakım aşkınsal değerler çerçevesinde değil, tamamıyla seküler bir düzlemde anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Bunu yaparken de dinlerin insanı pasifize eden tutumunu eleştirmiş ve insanı aktif olmaya, bu dünyada başarı ve mutluluğu elde etmeye çağırmışlardır. Bu anlayış ise eylemleri fayda odaklı bir bakışla ele alma gerekliliğini doğurmuştur. Bu da iyi ve kötü gibi birtakım ahlakî kavramların göreceli birer kavram olarak değerlendirilmesi durumunu da beraberinde getirmiştir. Bu bakış açısının ahlakî olarak getireceği bazı sıkıntılar ve bu sıkıntıların toplumsal bağlamda yaratabileceği problemler tartışmaya açık olsa da siyasetin seküler düzlemde ele alınıp değerlendirilmesi günümüzde fazlaca taraftar bulan bir yaklaşım olmuştur. Günümüzdeki bu anlayışın köklerini de Machiavelli ile başlayan ve sonraları Spinoza gibi düşünürlerce devam ettirilen modern siyasî gelenekte bulmak mümkündür.

KAYNAKÇA

A. Filozofların Kendi Eserleri

1. Niccola Machiavelli'nin Eserleri

Machiavelli, *Adamotu*, çev: Dr. Samim Sinanoğlu, Mitos-Boyut Tiyatro Yayınları, İstanbul, 2009.

_____, *Askerlik Sanatı*, çev: Nazım Güvenç, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2. Basım: İstanbul, Mayıs 2008.

_____, *Floransa' da Komplolar ve Karşı Komplolar Tarihi*, çev: A. Berna Hasan, Özne Yayıncılık, İstanbul.

_____, *Orta Elçilikler-Mektuplar*, çev: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, *Prens*, İlyas, çev: Murat Sakıcı, 1.baskı: İzmir, 2002.

_____, *Seçme Yazılar*, çev: Hüseyin Köse, Öteki yayınevi, Ankara, 2000.

_____, *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev: Alev Tolga, Say Yayınları, İstanbul, 2009.

2. Benedictus (Baruch) Spinoza'nın Eserleri

Descartes, Leibniz ve Spinoza, *Descartes Söylem, Spinoza İnceleme, Monadoloji*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.

Spinoza-Blyenberg, *Kötülük Mektupları*, çev: Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2008.

Spinoza "*Peygamberlik Hakkında*" der: ve çev: Veysel Atayman, Salyangoz Yayınları, İstanbul, 2006.

_____, *Etika*, çev: Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi, Ankara, 2004.

_____, *Tractatus Politicus*, çev: Murat Eşen, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.

_____, *Tractatus Theologico-Politicus*, çev: C. B. Akal-Reyda Ergün, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.

B. Diğer Eserler

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, 5. baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Zapcı Filiz Çulha, Ergün Reyda, *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.

Akbaba, Burcu, *Ulus Devlet Anlayışı Bağlamında Türkiye’de Ordu Siyaset İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Konya, 2006.

Althusser, Louis, *İki Filozof: Machiavelli-Feuerbach*, çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.

_____, *Makyavel’in Yalnızlığı ve Başka Metinler/Althusser’in Mirası*, çev: Turhan Ilgaz, Alâeddin Şenel, Seda Çarmık, Epos Yayınları, Ankara, 2003.

Arıcan, M. Kazım, *Spinoza’nın Tanrı Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Arnhart, Larry, *Siyasi Düşünce Tarihi, Platon’dan Rawls’a*, çev: Ahmet Kemal Bayram, 4.baskı, Adres Yayınları, İstanbul, 2011.

Balanuye, Çetin, *Spinoza*, Say Yayınları, İstanbul, 2012.

Balibar, Etienne, *Spinoza ve Siyaset*, çev: Sanem Soyarslan, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Bayer, Ali, *Sosyolojik Perspektiften Sekülerleşme ve Din İlişkisine Yeniden Bakış*, Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kahramanmaraş, 2006.

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, hzr: Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004.

- Bumin, Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul,2012.
- Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi*, çev: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul,1984.
- Çaha, Ömer, *Siyasi Düşünceler Tarihi*, Dem Yayınları, İstanbul,2008.
- Çoban, Mehmet, *Zamanı Anlatan Bir Ebru Kültür Toplum ve Kişilik*, <http://www.mehmetcoban.com.tr/KULTURKITAB.pdf>, 25/06/2013, s. 26.
- Deleuze, Gilles, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev: Ulus Baker, KabalcıYayınları, İstanbul, 2004.
- _____, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev: Ulus Baker-Alber Nahum, Norgunk Yayıncılık, İstanbul,2011.
- Dyer, C.Mc, *The Prophet of Political Science: Was Machiavelli's political thought truly 'Machiavellian'*, www.scribd.com., 09.01.2012.
- Ebenstein, William, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev: İsmet Özel, Şule Yayınları, İstanbul, 2001.
- Er, Sadık Erol, *Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi*, Çizgi Kitabevi, Konya,2012.
- Fransez, Moris, *Spinoza'nın Tao'su*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Furseth, Inger ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisini Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, çev. ve notlar: İhsan Çapçioğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2011.
- Garret, Don, *The Cambridge Companion to Spinoza*, Cambridge University Press, New York, 2006.
- Heywood, Andrew, *Politics*, Second Edition, Palgrave Foundations, New York, 2002.
- _____, *Siyaset*, çev: Bekir Berat Özipek ve diğerleri, Adres Yayınları, İstanbul, 2007.
- Kaplan, Münci, *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi, 16. Basım: Ankara, 2004.
- Karagöz Yeke, Yıldız, *Machiavelli ve Siyasal Etik*, Ebabil Yayınları, Ankara 2007.
- Karaköse, Hasan, *Siyasal Düşünce Tarihi*, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara, 2004.

- King, Ross, *Machiavelli: İktidar Filozofu*, çev: Volkan Atmaca, Alfa Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kirman, M. Ali, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.
- _____, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözcüğü*, Rağbet Yay, İstanbul, 2004.
- Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.
- Nadler, Steven, *A Book Forged in Hell*, Princeton University Press, New Jersey, 2011.
- _____, *Spinoza: Bir Yaşam*, çev: Anıl Duman-Murat Başekim, İletişim, İstanbul, 2008.
- Popkin, Richard H., *One World Philosopher Spinoza*, Oneworld Publications, 2004.
- Rızk, Hadi, *Spinoza'yı Anlamak*, çev: Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Sabine, George H. -Thomas L. Thorson, *A History of Political Theory*, 4. Edition Printed in Japan, 1981.
- Scruton, Roger, *Düşüncenin Ustaları "Spinoza"*, çev: Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- _____, *Spinoza*, çev: Hakan Gür, Dost, Ankara, 2007.
- Skinner, Quentin, *Düşüncenin Ustaları: Machiavelli*, çev: Cemal Atilla, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul, 2002.
- Şenel, Alaeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2004.
- Tannenbaum, Donald G. & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev: Fatih Demirci, Adres Yayınları, Ankara, Eylül 2005.
- Tansey, Stephen d., *Politics, The Basics*, Third edition, New York, 2004.
- Tatian, Diego, *Spinoza: Dünya Sevgisi*, çev: Hüsam Turşucu-Sevin Aksoy Hancı, Dost Kitabevi, Ankara, 2009.
- Thompson, Ian, *Odaktaki Sosyoloji: Din Sosyolojisine Giriş*, çev: Bekir Zakir Çoban, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2004.

Zelyüt, Solmaz, *Spinoza*, Dost, Ankara, 2011.

C. Makaleler

Atkinson, James B., "Niccola Machiavelli: a Potrait", der: John. M. Najemy, *The Cambridge Companion to Machiavelli*, Cambridge Universty Press, New York, 2010.

Aydın, Abdurrahman, "Spinozacı Konum: Eskiden Yeniye Parçalı Süreklilik", *Felsefelogos*, sayı:1, Fesatoder Yayınları, İstanbul, Yıl: 15, Sayı: 40.

Bagy, M., *Political Thought*, "A Guide to the Classic", Wadsworth Group, 2002..

Berger, Peter L., "Sekülerizmin Gerilemesi", *hız: Ali Köse, Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Bumin, Tülin, "Machiavelli Okumaları", Hazırlayan: Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Dost Kitabevi, Ankara, 2012.

De Souza, Maria Das Graças, "Diderot ve Spinoza: Beden Neye Muktedir?", Derleyen: Reyda Ergün ve C. B. Akal, *Spinoza Günleri 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Ergül, Savaş, "Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim" *Felsefelogos*, sayı:1, Fesatoder Yayınları, İstanbul, Yıl: 15, Sayı: 40.

Ergün, Reyda "Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası" der: C. B. Akal- Reyda Ergün, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

_____, "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", der: C. B. Akal- Reyda Ergün, *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Söyleşiler ve Yazılar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Gökalp, Nurten, "Descartes ve Spinoza Düşüncesinde Gerçek İyi Kavramı", *Felsefe Dünyası*, 2004/2, Sayı: 40.

Hazır, Mesut, "Postsekülerliğin Gelişi: 21. Yüzyılda Sekülerliğin Sosyolojisini Yapmak", *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt:7, sayı:2, yıl: 2012.

Hocaoğlu, Durmuş, “Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Ankara, 1994.

_____, “Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28, Mayıs-Haziran 1994, Ankara.

Köse, Ali, “Sekülerden Kutsala Yolculuk”, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, hzr: Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

_____, “Modernleşme-Sekülerleşme İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Günümüz İnanç Problemleri*, Erzurum, 2001.

Öztel, Fatih Sultan, “İdeolojik Modernleşme ve Sekülerizm Tehdidi”, *Kaf Dergisi*, sayı: 2, 2010, <http://kafdergisi.wordpress.com/ideolojik-modernlesme-ve-sekulerizm-tehdidi/>, 10/06/2013.

Reijen, Miriam Van, “Spinoza’nın Psikoloji Felsefesi: Ruh Hazır, Ten Güçlü Olmasa”, der: Cemal-Bali Akal- Reyda Ergün, *Spinoza Günleri 2*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

Seneca, Lucius Annaeus “On Clemency”trans: Robert A. Kaster, edit.by Elizabeth Asmis, Shadi Bartsch, and Martha C. Nussbaum, *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca*, The University of Chicago Press, 2010.

Swatos, William H. – Christiano, Kevin J., “Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni”, hzr: Ali Köse, *Sekülerizm Sorgulanıyor*, Ufuk Kitapları, İstanbul, 2002.

Tuncay, Mete (Derleyen), “Seçilmiş Yazılar Yeniçağ”, *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2002.

Turner, Bryan S., “Post-Seküler Toplumda Din, çev: Özcan Güngör, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, cilt:12, sayı:3.

Yovel, Yirmiyahu, “Sapkın ve Yasaklı”, *Felsefelogos* 1, sayı: 40, Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2011.

Zelyüt, Solmaz, “Makyavelyen Virtu”, hzr: Cemal Bali Akal, *Machiavelli, Makyavelizm ve Modernite*, Dost Kitabevi, Ankara, 2012.