

KLASİK SİYASİ DÜŞÜNCEYLE HESAPLAŞMA: MACHIAVELLI VE SPINOZA*

Yasin PARLAR

İnönü Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

yasinparlar87@gmail.com

ÖZET

Klasik siyaset felsefesi standardı o kadar yüksek tutmuştu ki gerçekte hiç kimsenin görmediği ve görme imkânı da olmayan devletler tasarlamıştı. Onlar insana dair doğru bir analiz yapamadıklarından ve başarılı bir siyaset tam da bunu yapabilmeyi gerektirdiğinden ortaya koydukları düşünceler hayali tasarılar olmaktan öteye geçememiştir. Bu duruma yönelik ciddi eleştirilerden ilki Machiavelli'den gelmiştir. O, antik Yunan'ın ahlak anlayışı doğrultusunda ortaya çıkan siyasi anlayışla Ortaçağ'ın kilise merkezli siyasi yapılanmasını eleştirmiştir. Machiavelli'nin bu görüşlerinin bir uzantısı 17. yüzyıl düşünürlerinden Spinoza'da da görülmektedir. Spinoza felsefesinde de birçok bakımdan Antikçağ ile Ortaçağ düşüncesinden kopuşun izlerine rastlanmaktadır. Öyle ki *Teolojik-Politik İnceleme* adlı eserinde çok yoğun bir şekilde Kutsal Kitap eleştirisinde bulunmaktadır. Mucizelerin imkânını reddederek her şeyi doğa olayları çerçevesinde açıklama çabasıyla Modern döneme özgü tutumun ayırt edici özelliklerinden birini kendi felsefesinde ortaya koymuş olmaktadır. Bu çalışma kapsamında bahsi geçen iki düşünürün klasik gelenekle nasıl bir hesaplaşma içine girdikleri ve bu girişimin siyaset felsefesi açısından ne gibi sonuçları beraberinde getirdiği incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Siyaset Felsefesi, Modern Siyaset Felsefesi, Machiavelli, Spinoza.

CHALLENGING AGAINST CLASSICAL POLITICAL PHILOSOPHY: MACHIAVELLI AND SPINOZA

ABSTRACT

Classical political philosophy had such a grandiose standard that they envisaged such states that nobody set eyes on them or even had the possibility of seeing one of them in real life. Since they weren't able to make a correct analysis on human being and since a successful politics needs to do this, the thoughts they set forth didn't go beyond some imaginary envisagement. One of the important criticisms about this situation was made by Machiavelli. He criticized very seriously the political understanding that stems from moral sentiment of ancient Greek and the political structure centered around the church in middle age. A continuum of the Machiavelli's views can be seen in Spinoza, who is one of the 17th century philosophers. Through its many aspects, the tracks of this rupture from the ancient and medieval perceptions can be seen in Spinoza's philosophy as well. That is also why he directed harsh criticisms to the Bible in his *Theologico-Political Treatise*. So he presents one of the distinctive features special to the modern age by rejecting the possibility of miracles and explaining everything within the frame of natural events. In the scope of this study, we will try to examine how these two philosophers challenged the classical tradition and what results their challenge emerged.

Keywords: Classical Political Philosophy, Modern Political Philosophy, Machiavelli, Spinoza.

*Bu makale, 13-16 Ekim 2016'da Antalya, Kemer'de düzenlenen *Uluslararası Avrasya Spor, Eğitim ve Toplum Kongresi'nde* de bildiri olarak sunulan "Machiavelli ve Spinoza Bağlamında Klasik Siyaset Felsefesinden Kopuşun Temelleri" başlıklı bildiri metninin büyük oranda geliştirilmiş şeklidir.

GİRİŞ

Hem Machiavelli hem de Spinoza'nın siyaset teorilerini ortaya koyarken hareket noktaları geleneğin eleştirisi olmuştur. Ancak bu iki ismin gelenekle hesaplaşmasından bahsederken bunların gelenekten ne anladıklarına dair net bir sınır çizmek elzemdir. Zira her iki düşünür de yöntem olarak deneyimin kılavuzluğuna başvurmuşlar ve sıklıkla tarihi olaylara gönderme yaparak geçmişteki siyasi olaylardan hareketle kendi dönemlerinin siyasi olaylarını anlamlandırma girişiminde bulunmuşlardır. Spinoza için referans daha çok Yahudi toplumu iken Machiavelli için Cumhuriyet dönemi Roma'sıdır. *Titus Livius* Machiavelli'nin dayandığı tarihçi iken *Tacitus* Spinoza'nınki olmuştur. Dolayısıyla her iki ismin de gelenekten alınacak şeyler olduğunu düşündüklerini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Hesaplaşma içine girdikleri gelenek ise daha çok Antik Yunan'ın, Sokrates, Platon ve Aristoteles de buraya dâhil edilebilir, ortaya koymuş olduğu politik ve ahlaki tablo ile Orta Çağ'ın kilise merkezli siyasi yapılanmasına ilişkin gelenektir.

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 alarak var olan siyasi problemlere gerçekçi çözümler arama yoluna gitmişlerdir. 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; birtakım ahlaki 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.

Klasik siyasi geleneğin ütöpik bir çizgide yer almasını her iki düşünür de bu klasik geleneğin idealize edilmiş insan tasavvuruna bağlamışlardır. Bu doğrultuda özelden bu iki düşünür, genelde de modern siyasi gelenekle birlikte insana dair farklı bir yaklaşım söz konusu olmaya başlamıştır. Spinoza, Machiavelli'nin insanı ele alış tarzını onaylamış ve aynı düzlemde hareket etmiştir. İkisi de insanın aynı zamanda bir tutku varlığı olduğu gerçeğinden hareket ederek politika felsefelerini inşa ederken bu hususu göz önünde bulundurup mükemmel olmaktan uzak bir varlık olan insan için bir politika inşa etmenin peşine düşmüşlerdir.

Spinoza ve Machiavelli'nin benzeştikleri bir diğer husus aristokrasiye ve azınlığın yönetme arzusuna yönelik derin kuşkularıdır. İkisi de tiranlık tehdidinin özellikle de kendisini dindarlık maskesi altında gizlemiş kiliseye ait tiranlığın farkındaydı. Machiavelli *Söylevler*, Spinoza ise *Teolojik Politik İnceleme* adlı eserinde bu gerçeğe dikkat çekmişlerdir.

Machiavelli:

15. yüzyılda yaşamış Floransalı bir siyaset düşünürü olan Machiavelli amacını *Söylevler* eserindeki şu cümleleriyle çok açık bir biçimde ifade eder: “Herkesin ortak yararına olacağına inandığım şeyleri yapmaktan duyduğum doğal şevk beni hiç kimsenin henüz basmadığı bir yola çıkmaya itiyor” (Machiavelli, 2009, s. 21). Bu cümlelerden daha önce kimsenin ifade etmediği düşünceleri dile getireceği anlamı çıkarken, bununla klasik gelenekten de farklı bir yolda ilerleyeceğinin de altını çizmiş olmaktadır. Onun klasik siyaset olarak adlandırdığı düşünceye yönelik önemli eleştirilerinden biri bahsedildiği üzere klasik geleneğin olan ile olması gereken arasındaki farkı göz önünde bulundurmayıp tamamıyla ütopyik tasarımlar ortaya koymuş olmasıdır. Dolayısıyla Machiavelli siyasi gerçekçilik olarak adlandırılabilir bir tutumla klasik geleneğin bu ütopyik ya da idealize edilmiş siyaset tasarısına karşı çıkmıştır. Ona göre siyaset biliminin amacı olması gerekeni düşünüp tasarlamak değil, olanı açıklamaktır: “Birçok kişi gerçekten hiç kimsenin fiilen görmediği ve tanımadığı cumhuriyetler ile prenslikler hayal etmişlerdir. Ama yaşanan durum ile yaşanılması gereken durum arasında o kadar fark vardır ki, olana gözlerini kapayıp yalnızca olması gerekeni görmek isteyen her kimse, varlığını korumaktan çok yok olmayı öğrenmiş olur” (Machiavelli, Prens, 2006, s. 117). Böylelikle Machiavelli salt olgular üzerine kurulu bir siyaset anlayışı geliştirip siyasetin iktidara gelmek ve iktidarı korumak anlamında stratejik ve teknik beceri haline gelmesini amaçlamıştır. Bu da siyaset alanının her türlü normatif yaklaşımla ilişkisinin kesilip özerkleşmesi demektir. Yani Machiavelli, siyaseti hem aşkın ya da göksel bir güce ve ondan kaynaklanan dinsel dogmalara hem de geleneksel ahlaki değer yargılarına bağımlı olmaktan kurtarır. Böylece siyaseti ortaçağda Hıristiyanlık ile antikçağda ahlak ile yoğuran anlayışlar ortadan kaldırılır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 176).

İktidarın ele geçirilmesi hususunda ise *virtue* (erdem) ve *fortuna* (yazgı) kavramlarına atıfta bulunur. Türkçeye *şans*, *yazgı* ya da *talih* olarak çevrilebilecek olan *fortuna*, nesnelere (olaylara) dışsal olan ve insanları keyfi bir şekilde yöneten aşkın bir güç anlamına gelmez. Machiavelli bu kavram ile insani şeylerin kayganlığını, belirsizliğini dile getirmektedir. Yaygın kullanımında *erdem* anlamına gelen *virtue* kavramını ise, Türkçede tek bir sözcükle karşılamak mümkün değildir. Machiavelli'nin kullandığı anlamda *virtue* insanın yaratıcı enerjisini harekete geçiren yetenek ya da beceridir; güç, kurnazlık, yiğitlik, cesaret, azim, kararlılık gibi özellikleri içinde barındırır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 192-193). Machiavelli *virtue* kavramını *fortuna* kavramıyla birlikte düşünmemizi ister. *Fortuna*'nın karşı konulmaz gibi görünmesi, insanların kadercilik anlayışının içine gömülüp edilgin bir tutum takınmalarından kaynaklanır (Mehmet Ali Ağaoğulları, 2013, s. 193). Oysa siyasette başarılı olmanın ilk koşulu, insanın *virtue* sayesinde *fortuna* ile baş etmeyi bilmesidir. *Virtue* de bu bağlamda etkin olmaktır; *praksistir* (Zelyüt, 2012, s. 57) İnsanın *fortunayı* düzenlemesi, ona karşı koyması, hatta ona hâkim olması demektir. Bu konuyla ilgili olarak Machiavelli şunları söyler: “Gözü kara olmak, sağduyu ve akılla hareket eden biri olmaktan daha

iyidir diye düşünüyorum; çünkü *fortuna* bir kadındır; ona egemen olmak için onu dövmek ve dürtmek şarttır. O, kendini soğukkanlı davrananlara değil de sert davrananlara teslim eder. Bu yüzden *fortuna* dışı olduğu için her zaman gençlere boyun eğer. Çünkü gençler daha gözü kara olup daha korkusuzca onu yönetirler” (Machiavelli, Prens, 2006, s. 181). Bu ifadeler ekseninde Machiavelli'nin erdem kavramından anladığı özellikle antik Yunan'ın anladığından oldukça farklıdır. *Erdem*, iyilik ya da kötülük gibi ahlaki kavramlar bağlamında değil, siyasi arenada başarılı olmak, etkin olmak yani bir anlamda güç elde etmekle ilintili bir şekilde düşünölmeye başlanmıştır. Onun preste ya da yöneticide aradığı özellikleri düşündüğümüzde söylenmek istenen daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

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 akli ile sembolleşen iki hayvan benzetmesi üzerinden ifade eder. Bu iki hayvan tilki ve aslandır (Machiavelli, Prens, 2002, s. 99). Ona göre, basiretli bir prens siyasi manevraları çok iyi sezip ona göre şekil alabilmelidir. Söz gelimi bir prens sözünü tuttuğunda zarar göreceğini biliyorsa bu sözünü tutmamalıdır. Çünkü verdiği sözün nedenleri ortadan kalkmıştır. Ona göre tüm insanlar iyi olsaydı bu iyi bir temenni olurdu; fakat insanlar, namussuz ve sözlerini tutmaz olduklarından, prensin de sözünü tutması gerekmez (Machiavelli, Prens, 2002, s. 99). Ona göre, örneğin 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 - çığneyerek ilerlemesine tekabül etmektedir. O, sonunda kendisine karşı nefretle birleşmiş olan hasımlarını yola getirmeyi bilecek, bu uğurda hiçbir hilekârlıktan geri durmayacaktır (Machiavelli, Seçme Yazılar, 2000, s. 8-9). Yine Machiavelli tarafından verilen bir başka örnek Roma'nın kurucusu olan Romulus'un imparatorluğu kurarken seçtiği yola ilişkindir:

“Belki de birçokları, Romulus gibi kardeşini öldürmesi gereken ve sonra da iktidar ortağı olan Titus Tatius'un ölümüne eğlence düzenlemiş bir devlet kurucusunun kötü bir örnek olduğunu düşüneceklerdir. Oysa bu kanı onu cinayeti işlemeye iten amaç göz ardı edilirse doğrudur” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 60). “Basiretli bir kavrayış, bir cumhuriyeti kurarken ya da bir krallığı düzenlerken yasadışı hareket ettiği için herhangi birini kınamayacaktır. Her ne olursa olsun hareketi onu suçlu çıkarsa da işin sonucu onu mazur göstermelidir ve sonuç Romulus'unki gibi iyi olduğu zaman, onu her zaman mazur gösterecektir. Çünkü yıkmak için kullanılan şiddet eleştirilmelidir ama eski hali yeniden kazanmak için kullanılan şiddet kınanmamalıdır” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 61). Görüldüğü üzere Machiavelli yıkıcı şiddet ve kurucu şiddet ayrımı yapar ve ona göre şiddet şayet Romulus'unki gibi devlet kurmaya, onu ayakta tutmaya hizmet ediyorsa kınanmamalı aksine övölmelidir.

Borgia ve Romulus örneklerini düşündüğümüzde Machiavelli'nin “dinen haram” ya da “ahlaken kötü” kavramlarını kaldırıp yerine “siyaseten başarılı ya da başarısız” kavramlarını getirmiş olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda siyasette etkililik ahlakta yahut dinde erdeme benzeyen bir yer tutar ve etkisizlik günah kavramına karşılıktır. Prens in iktidarı elde tutmak ya da ülkesinin bekasını sağlamak için yaptığı eylemler iyi eylemlerdir (Ebenstein, 2001, s. 170). Machiavelli'nin Hıristiyanlık ya da kiliseye yönelik eleştirileri de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ona göre Hıristiyanlık Roma'nın pagan dininin aksine tevazu gibi erdemleri yücelterek İtalya'nın kadınsılaşmasına sebep olmuş ve Kilise de İtalya'nın birlik olmasının önünde en büyük engel olarak İtalya'ya en büyük kötülüğü yapmıştır. Machiavelli bu konudaki eleştirilerini *Söylevler* eserinde çok açık bir şekilde dile getirir: “Biz İtalyanlar, şu halde dinsiz ve kötü olmamızı, ilk olarak kiliseye ve papazlara borçluyuz [...] Fransa'da ya da İspanya'da olduğu gibi, bu bölgelerin hepsi bir cumhuriyetin ya da prensin idaresi altına girmediği hakikaten bölgelerin hiçbirinde ne dirlik olur ne de mutluluk” (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 75). Şu halde kilise ne İtalya'ya sahip olacak kadar ne de başkalarının sahip olmasına izin vermeyecek kadar güçlü oldu. Ülkenin tek bir iktidar altında birleşmemiş olmasının nedeni budur (Machiavelli, Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler, 2009, s. 76). Machiavelli'nin buradaki kilise eleştirisi onun İtalya'yı bölünmüş bir halde bırakmasına, İtalya şehir devletlerini tek bir çatı altında toplamayı başaramamış olmasına ve bunun önündeki en büyük engel olmasındadır. Ayrıca elindeki dini otoriteyi yerinde kullanamamasındadır. Dolayısıyla Machiavelli'ye göre ne Hıristiyanlığın ne de Antik Yunan'ın ortaya koyduğu model yönetici için kılavuz olabilecek niteliktedir.

Machiavelli prenslerin kılavuzu/eğitmeni olarak Aşil, Herkül gibi birçok Antik kahramanı eğitmiş olduğuna inanılan, yarı insan yarı at görünümüne mitolojik bir figür olan *Kentaur Kairon*'dan bahseder. Onun kendi modeli yarı hayvan yarı insan şeklindeki bir figürdür. O prensi, özellikle de yeni prensi ilkin bu iki doğayı, hem hayvan doğasını hem de insan doğasını kullanmayı bilme konusunda uyarmaktadır. 20. yüzyıl siyaset felsefecilerinden Strauss, burada Machiavelli tarafından vurgulanan şeyin Tanrı'yı taklit etmenin yerine hayvan tabiatını taklit etmenin geçirilmiş olduğunu ifade eder. Ona göre, Machiavelli burada hümanizmin yeterli olmadığına ilişkin hakikat hususunda en önemli tanığımızdır. İnsan kendini bütünü ışığında, insani olmayan bütünü kökeni altında anlamak durumunda olduğu için ya da insanlığı aşmayı deneyen bir varlık olduğu için insanlığı şayet insanüstü (superhuman) yönünde aşmıyorsa insan altı (subhuman) yönünde aşmalıdır. Strauss'a göre benzer düşünceler başka düşünürlerce de farklı şekillerde ifade edilmiştir. En önemli eserinde insanın atları taklit etmesi gerektiği şeklinde öneride bulunan Swift'i anabiliriz. Ya da insanaltı (subhuman) durumuna, doğa durumuna dönüş talebinde bulunan Rousseau'yu ve de hakikatin Tanrı değil de bir kadın olduğunu iddia eden Nietzsche'yi. Machiavelli'ye gelince aynı şekilde o da *God-Man Chirst*'inyerine *Beast-Man Kairon*'u geçirmiştir (Strauss, Thoughts on

Machiavelli , 1958, s. 78). Machiavelli'nin klasik geleneği gerçekleşmesi imkânsız, hayali prenslikler kurmakla itham etmesini bu ifadelerle daha iyi anlayabiliyoruz. Klasik gelenek, söz gelimi Platon'un bir model ya da standart olarak "İyi ideası" ya da Hristiyanlığın insan bedeninde enkarn olmuş Tanrı anlayışı gibi, standardı o kadar yüksek tutmuştur ki bunun reel-politik düzlemde gerçekleşmesine dair hiçbir imkân bulunmamaktadır. Bu sebeple Machiavelli'ye göre yapılması gereken, standartların ya da amacın yeniden gözden geçirilip aşağı çekilmesidir.

Standardın düşürülmesi, - yani en iyi rejim sorununun nesnel ya da maddi bir doğal düzene göre değil, insana, insanın arzusuna göre ortaya konulması - ahlaki olan ile siyasi olan arasındaki ilişkinin tersine çevrilmesini içerir. Klasik siyaset felsefesinde -kendinden önce var olan- ahlak bir düzenle (bir standartla) ilişkili olarak düşünülürken, Machiavelli'den itibaren ahlaklılık bir ön şart olmaktan çıkar ve aksine siyasetin bir sonucu haline gelir. İnsanların gerçekten nasıl yaşadığından yola çıkmalıyız; yani hedefi düzeltmeliyiz. Bu önermenin doğal sonucu erdemden yeniden yorumlanmasıdır. Erdem, devletin onun için var olduğu şey diye anlaşılmamalıdır: Erdem yalnızca devlet için vardır. Ahlak ancak siyasi toplum bağlamında mümkündür; siyasi toplumu varsayar. Siyasi toplum ahlakın sınırları içerisinde kalınarak inşa edilemez ve korunamaz. Zira koşula bağlı olan şey ya da sonuç koşuldan ya da sebepten önce gelemez (Luc Ferry-Renault, 2015, s. 64).

Tabiat değişkendir ve birbirinden bağımsız tüm nitelikleri içinde barındırır. Hükümdarın *virtue*'su da tabiatı taklit etmesine bağlıdır. Ancak burada sınır yine tabiatın kendisidir, zira sınır çizerek tüm niteliklerin pratiğe dökülmesinin önünde duvar olan tabiattır, "insanlık durumu"dur. Machiavelli'nin söyleminde sınır ve amaç, kriz ve güç birbiriyle kesişir. *Kentaur Kairon* metaforunun ifade ettiği şey de bir anlamıyla tabiattaki değişkenliğe ve çeşitliliğe uyum sağlama kapasitemizi sınırlayan engelleri aşma teşebbüsüdür. Tabiatın çokluğuna ve sonsuz değişikliğine karşılık veren bireysel bir çeşitlilik figürü olarak *Kentaur*, talihin sürekli değişimlerine karşı ayakta kalmak için kendimize amaç edinmemiz gereken bir figürdür. Hem insanın hem de hayvanın olmak üzere "her iki tabiatı" da kullanmak, bakış açılarını ve deneyimleri çoğaltmak anlamına gelir. Birey için bu önerme, kişinin kendisini çoklu hale getirmesini ifade eder (Luchasse, 2012, s. 259).

Yukarıda ifade edilenler ışığında *virtue* kavramının Machiavelli düşüncesinde ne anlama geldiği biraz daha berraklaşmış olmaktadır. Machiavellian *virtue* sürekli teyakkuz haline karşılık gelir. Bunu belki de en açık olarak *virtue* ile *ozio*'yu karşılaştırırken gösterir. Machiavelli için *virtue*'nun karşıtı *vizio* (erdemsizlik, alçaklık, kötülük, *vice*) değil, *ozio*'dur. *Ozio*, tembellik, miskinlik, aylaklık, uyuşukluk, atalet, kararsızlık, enerjisizlik vb. anlamlara gelir. Bu Machiavelli için *virtue*'nun etkin olmak anlamına geldiğini gösterir (Zelyüt, 2012, s. 57). Machiavelli'ye göre *virtue* insanın, dünyanın *fortuna* şeklinde kendisine açtığı fırsatlara karşılık verebilme becerisidir. *Virtue*

moral değil, politik bir kavramdır. Burada söz konusu olan failin moral hasleti değil politik zekâsı, becerisidir (Bumin, 2012, s. 86).

Spinoza:

Spinoza Machiavelli'den yaklaşık olarak iki asır sonra yaşamış, 17. yüzyıl düşünürlerindedir. Onun siyaset felsefesine dair görüşleri son yıllara kadar gölgede kalmıştır, demek yanlış olmaz. Bu duruma biraz başyapıtı olan *Etika*'nın salt metafiziğe ilişkin bir kitap olarak değerlendirilmesi, biraz da çağdaşı Hobbes'un siyaset felsefesi alanında çok baskın bir rolde olması gösterilebilir. Fakat siyaset üzerine yazmış olduğu iki eser (*Politik İnceleme* ve *Teolojik Politik İnceleme*) ile *Etika* arasındaki paralel bir okuma Spinoza'nın siyaset felsefesi alanında da çok önemli görüşler ortaya koymuş olduğunun anlaşılmasını sağlayacaktır. Özellikle *Politik İnceleme* eserini okuyan biri aynı zamanda onun Machiavelli'nin düşüncelerinden de ne kadar etkilenmiş olduğunu da rahatlıkla görebilecektir.

Tıpkı Machavelli gibi, Spinoza da siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini ortaya koyarken klasik siyaset felsefesi ile bir hesaplaşma içerisine girer. Bu geleneğe olan karşı duruşunu bir dostuna yazmış olduğu mektubundaki* ifadeler çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır: Platon, Aristoteles ve Sokrates'in otoritesi benim için bir anlam ifade etmiyor. Epikuros'tan, Demokritos'tan, Lukretius'tan veya başka bir Atomcudan, atom savunucusundan örnek göstermiş olsaydın, buna şaşırabilirdim. Gizli nitelikler, yönelimli türler, tözsel formlar ve bunun gibi binlerce saçmalık icat edenlerin hortlak ve hayaletleri uydurmasında ve Demokritos'un itibarına gölge düşürmek maksadıyla (ki onun itibarını o kadar çekemiyorlardı ki onca takdir gören kitaplarının hepsini yaktılar) kocakarı masallarına prim vermesinde şaşılacak bir şey yok. Şayet bu gibi insanlara inanacak yapıdaysan, Kutsal Bakire ve bütün azizlerin mucizelerini reddetmek için ne gibi gerekçen olabilir (Spinoza, Mektuplar, 2014, s. 290).

Buradan hareketle Spinoza'nın, Platon, Sokrates veya Aristoteles'ten ziyade bunların karşısında yer alan özellikle de atomcu düşünürlerden etkilendiğini söyleyebiliriz. Bu, modern bilimin o günkü etkisiyle 17. yüzyıl boyunca bulabileceğiniz bir şeydir. Spinoza'nın tüm felsefesi modern bilimlerin doğuşu ile bağlantılıdır. Fakat bu durum L. Strauss'a göre bir güçlüğü de beraberinde getirir. Demokritos, Epikuros ya da Lucretius'un atomistik ya da materyalist felsefesi apolitiktir. Politik şeylerin doğalarına ilişkin birtakım görüşleri olmuş olsa da kelimenin tam anlamıyla politika düşünürü değillerdi. Epikuros'un "Politik şeylerden kendini uzak tut." şeklindeki formülü de bunun göstergesidir. Diğer yandan Spinoza ise tutkulu bir politika düşünürüydü ki bu husus Strauss'a göre üzerinde durulması gereken bir noktadır. Materyalist felsefenin doktrini ile politik coşkunun

*Spinoza'nın mektupları serisinde 56. Mektup olarak numaralandırılan bu mektup Spinoza tarafından Hugo Boxel'e yazılmıştır. Mektuplaşma Boxel'in Spinoza'dan hortlak ve hayaletlere ilişkin görüşlerini bildirmesini istemesi üzerine başlamıştır.

kombinasyonu modern bir fenomendir. Modern öncesi politika felsefesi geleneği anti materyalistti (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 2). Strauss'a göre Spinoza'nın başarmış olduğu şey materyalist doktrinle politik bir keşfin sentezini yapmış olmasıydı. Bunu başarabilmiş olması ise Machiavelli'nin onun üzerinde büyük bir etkiye sahip olmasındandır.

Spinoza kendisinden önceki herhangi bir politika düşünürünü Machiavelli'yi methettiği kadar methetmemiştir. Bu manada Machiavelli, Spinoza için en önemli politika düşünürüydü. Strauss'a göre Spinoza'nın Machiavelli'ye yönelik bu övgüsü (*Politikİnceleme*'de keskin zekâlı Floransalı diye bahseder) Machiavelli'nin bir cumhuriyetçi olduğuna inanmasıydı. Machiavelli'nin iki eserinden *Prens* değil de *Söylevler* Spinoza'ya göre Machiavelli'nin *magnum opus*'udur. Strauss, "Söylevler"ebaktığımızda sadece bir bölümde - kitap I, bölüm 58'de - Machiavelli'nin tüm önceki yazarlara itiraz ettiğini görürüz." der. Buradaki itiraz halkın büyük noksanlıklar içinde olduğu, onların sürekli değişen yapıları ile suçlamalarına ilişkindir. Machiavelli çoğunluğu bu suçlamalara karşı savunmaktadır. Burada isimlerini anmaksızın Aristoteles ve Platon ile hesaplaştığı söylenebilir. Bu nokta itibarıyla Spinoza düşüncesinde bir etkiden bahsedilebilir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 3).

Klasik politika felsefesine göre insan doğası gereği iyiye yönelir. Tabiatı itibarıyla doğasının mükemmelleşmesi yönünde mücadele eder. İşte Spinoza'nın klasik gelenekte eleştirdiği önemli noktalardan biri teleolojik evren ve insan anlayışıdır. İnsan doğası gereği erdeme, doğasının mükemmelleşmesine yönelmesi diye bir şey söz konusu değildir. Bunun gerekçesi Spinoza tarafından basit şekilde ifade edilmiştir. Hiçbir canlı doğa gereği herhangi bir şeye yönelmez. Bir taşın yuvarlanması şeklindeki basit örneği ele alalım. Aristoteles'e göre taşın düşme sebebi onun doğa gereği yerin merkezine doğru düzenlenmiş olmasıdır. Modern düşünceye göre ise düşen bu taş hiçbir şekilde düzenlenmiş değildir. Bu sadece yer çekiminin sonucudur. Onun için amaç, hedef ya da teleoloji söz konusu değildir. Ve bu taş için geçerli olan tüm yaşayan canlılar için de geçerlidir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 10).

Farklı bir şekilde ifade edildiğinde, Machiavelli'nin insanların, en azından çoğunun iyi olduğuna inandıklarını söyleyerek karikatürize ettiği geleneksel görüş, insanın özgür olduğunu düşünür. İnsan hür irade sahibi bir varlıktır. Günah işleme yönünde herhangi bir baskıya maruz değildir. Eğer biri günah işler, bir yanlış yaparsa bundan kendisi sorumludur. Machiavelli ve Spinoza'nın kastettiği şey ise insanın hata yapmak zorunda olduğudur. Doğa insanı günah işlemeyeceği bir duruma getirmez. Bu ilkin Hobbes tarafından ifade edilen ve Spinoza'nın da kimi farklılıklar barındırmakla beraber benimsediği *doğa durumu* öğretisinin pratik anlamıdır (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 10). İnsan temelde günah işlemekten geri duramayacağı bir pozisyondadır. İnsanın diğerlerine zarar vermeyeceği bir pozisyon varsa bu

durum insan tarafından, insani bir hükümet tarafından oluşturulmuş olup kesinlikle doğa itibarıyla var değildir (Strauss, Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise, 1959, s. 11). Doğa durumunda güç ile hak özdeşliği vardır. Spinoza'ya göre davranışlar da ister akli rehber alsın ister sadece arzuyu, insan gerçekte ne yaparsa ancak doğanın yasalarına ve kurallarına göre yapar, yani doğal hakkı uyarınca yapar (Spinoza B. , Politik İnceleme, 2009, s. 17).

Spinoza'ya göre doğa durumunda herkesin yalnız kendi faydasını, kendi çıkarını düşündüğü ve yaratılışına göre biricik kuralı kendi çıkarı olduğu için, kolaylıkla biliriz ki doğal halde herkesin ortak hükmü ile iyi ya da kötü olan hiçbir şey yoktur. Ve böylece tabi halde günah tasarlanamaz. Günah ancak hangi şeyin iyi hangi şeyin kötü olduğu genel uygun görme diye tespit edildiği ve herkesin siteye boyun eğmesi gerektiği kabul edildiği zaman, medeni halde tasarlanabilir (Spinoza, Etika, 2004, s. 227). Günah öyle ise, öyle bir itaatsizlikten ibarettir ki, onu işleyen yalnız Site hukuku ile cezalandırılır. Bundan başka, doğa durumunda hiç kimse ortak uygun görme ile hiçbir şeyin efendisi değildir ve tabiatın birinin ya da başkasının “şeyi” denilen hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla doğal halde birine ait olanı o kişiye verme anlamında haksız ya da haklı denilebilecek bir şey de yoktur. Böylece görülüyor ki, haklı ve haksız, günah ve sevap ruhun tabiatını açıklayan sıfatlar değil, dışsal olan kavramlardır (Spinoza, Etika, 2004, s. 228).

Bahsi geçen ifadeler ışığında bakıldığında Spinoza'nın politika teorisinde doğal hak kavramının çok önemli bir işgal ettiğini söyleyebiliriz. Doğal hak kavramı Spinoza terminolojisinde insanların güçlerinin yettiği ölçüde istediği her şeyi yapabileceği amoral bir doğa durumunu varsayar. Bu durumda doğal hak bizim doğal gücümüzle eşit; yani hak ve güç özdeştir. Spinozabunun için iki argüman geliştirir. Bunlardan ilki Tanrı'nın doğası hakkındaki metafiziksel öncülden türer. Tanrı ya da doğa gücünü tüm şeyler üzerinde uygular. Onun gücü ve hakkı birbirinden ayrılmazdır. Spinoza Tanrı/Doğa için doğru olan şeyin doğanın bir bileşeni olan her bir birey için de doğru olduğunu iddia eder. Yani bireyler de yapabildikleri her şeyi yapmaya muktedirler. İkinci argüman ise tutkuların (passions) doğasına ilişkin öne sürdüğü birtakım felsefi önermelerden türer. Her bir bireyin doğal hakkı onun arzusu tarafından belirlenir. Bu arzular ise akıl tarafından değil her bir bireyin kendini koruma ya da varlığında devam etme gücü tarafından belirlenir. Doğal hakkı belirleyen akıl değil de bireyin gücü ve arzudur. Politikanın görevi her bir bireyin doğal hakkı ile bütünü doğal hakkının aynı düzlemde buluşabileceği bir yol bulmaktır (Smith, 2003, s. 124).

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. Böylelikle denilebilir ki Spinoza'ya göre doğal hal tabiatın gereği olarak hem de zaman açısından dinden ve ahlaktan önce gelir.

Günah gerçekte yasaya göre yapılmaması gereken ya da yasa tarafından yasaklanan bir şeyi yapmaktan ibarettir (Spinoza B. , Politik İnceleme, 2009, s. 22). Burada yasa sözcüğüyle

Spinoza'nın ilahi bir yasayı anlamadığı çok açıktır. Ona göre haklı, haksız, günah ve sevap gibi kavramlar sadece insan eliyle kurulmuş bir dünyevi otorite, yani devlet içerisinde anlamlıdır. Bunlar herhangi bir aşkın ya da ilahi kaynağa referansla açıklanabilecek kavramlar değildir. İyilik ve kötülük gibi esasında ahlaki kavramlar olarak düşündüğümüz kavramlar da Spinoza terminolojisinde oldukça farklı anlamlar kazanmışlardır. Bu düşünceleri özellikle *Etika*'daki antropolojik çözümler ile politikaya ilişkin görüşleri birlikte incelendiğinde netlik kazanmaktadır. *Etika*'daki antropolojik çözümlerle şu sonuca varmıştır: İnsan gerçekte bir tutkular varlığıdır. "Arzu insanın özüdür." 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 (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 180). Bu noktada Spinoza'nın klasik gelenekten radikal bir şekilde koptuğu bir başka noktayla karşı karşıyayız. Hem antik Yunan kaynaklı etik-politik düşünce hem de genelde dini daha özelde ise Hıristiyanlık kaynaklı görüş ruhun bedene önceliğinden bahsetmekteydi. Ruh insanın beden üzerinde, beden tutkuları üzerinde tahakküm kurması gereken kısmıydı. Oysa Spinoza'ya göre insan temelde bir arzu varlığıdır ve en temel güdüsü kendi varlığını koruma şeklinde tanımlanan *conatus*'tür.

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 o kadar güçsüz olur (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 214). Spinoza bu görüşler doğrultusunda fazlasıyla Makyavelci bir sonuca ulaşmıştır. Buna göre insanların birbirlerine vermiş oldukları sözler, söz verenin istenci değişmediği sürece geçerlidir. Doğal hakkagöre herkes kendi yargıcı olduğundan, insan haklı ya da haksız (Çünkü yanılmak insana mahsustur.) olarak vermiş olduğu sözün kendisine yarardan çok zarar getirdiğine inanıyorsa sözünü tutmayabilir. Bu onun doğal hakkıdır (Spinoza, *Politik İnceleme*, 2009, s. 80). Spinoza'ya göre insanların verdikleri sözü tutmaları kendinden menkul bir gerçeklik değildir. Çünkü hiç kimse iyi olduğunu düşündüğü bir şeyden asla vazgeçmez. Bu insan doğasının genel bir yasasıdır. Bunun tek istisnası daha büyük bir iyiliğe ulaşma umudu ya da daha büyük bir kötülükten kaçınma çabasıdır. İnsan her zaman iki iyi arasından daha iyi olduğunu, iki kötü arasından da daha az kötü olduğunu düşündüğü şeyi seçer. Bu ilkenin önemli bir sonucu, hiç kimsenin bütün şeyler üzerindeki hakkından vazgeçeceğine ilişkin dürüst bir söz veremeyeceği ya da genel olarak insanların daha büyük bir kötülükten korkmadıkça veya daha büyük bir iyilik ummadıkça sözlerini tutmaya devam edeceğidir.

Spinoza açısından iyilik ve kötülük terimlerinin de görelilik olarak anlamlı oldukları 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" şeklinde tanımlar (Spinoza, *Etika*, 2004, s. 200). Örneğin

selamet insanlar için iyidir ama bununla ilgisi olmayan hayvanlar ve bitkiler için ne iyi ne de kötüdür (Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 2008, s. 121) veyahut müziğin melankolik biri için “iyi”, yas tutan biri için “kötü”, bir sağır için ise, “ne iyi ne de kötü” olduğunu söyleyebiliriz” (Fransez, 2012, s. 215).

İyi ve kötü, ruhun ya da aşkın bir gücün karar verdiği bir şey olmaktan çıkarılıp, beden üzerinde bıraktığı etkilerle, sevinç ya da hüznün gibi duygulanışlarla bedenin karar verdiği şey haline gelmiştir. “İyi yaşam da şu ya da bu kişinin ahlaki yargılarıyla değil, insan doğası aracılığıyla tanımlanır (Scruton, 2002, s. 87).

Bu düşünceler doğrultusunda Spinoza'nın klasik ahlak anlayışından da ne kadar uzaklaştığını görmek çok zor değildir. Hatta G. Deleuze'e göre Spinoza düşüncesinde kesinlikle bir ahlak anlayışı söz konusu değildir. Ona göre, Spinoza devamlı “Ne yapabilirim, neye muktedirim?” sorusunu sorar. Bu husus da ahlakın değil, etiğin ilgi alanına girer. Bu yüzden Spinoza hiçbir şekilde ahlakyapmaz, 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. Deleuze'e göre Spinoza'nın Nietzsche üzerinde bu kadar etkili olmasının nedeni budur (Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 2006, s. 35-36).

Ahlakta söz konusu olan öz ve değerlerdir. Ahlak bize özü, özümüzü çağırıştır ve bunu değerler aracılığıyla yapar. 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, İyi'nin, varlıktan üstün Bir'in rolünü oynar. Aslında ahlak yalnızca olanı değil, varlığın kendisini de yargılama girişimidir. Ama varlığı ancak varlıktan üstün bir makam adına yargılayabilirsiniz (Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, 2006, s. 124). Değerlerin aşkın bir kaynağa göre değil de bedene bedenin üzerinde bıraktığı etkilere göre tanımlanmasını bu ifadelerle birlikte düşünmeliyiz.

Deleuze'e göre Spinoza bu bağlamda şu üç kişilik tipini 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. Bunlar Spinoza'nın ahlakçı üçlü dediği; köle, despot ve rahiptir (Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, 2011, s. 34). Bunlar hayatı yaşamayı bilmeyen, kendilerini ve çevrelerini mutsuz eden insan tipleridir. Spinoza bunların karşısına bu dünyada mutlu olmayı mümkün kılacak bir reçeteye çıkar. Esasında *Etika*'da yapmaya çalıştığı da tamamıyla bundan ibarettir.

Spinoza'ya göre kalabalığı yönetmek için, hurafeden daha etkili bir şey yoktur. Hurafeyi doğuran ve besleyen nedense korkudur. 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 meydedip, olmayacak kişilerden medet umar hale gelebilir (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 44). Spinoza kendilerini dini otorite olarak konumlandıran kişilerin kitleler üzerinde korku salarak onları pasifize ettiğini, yaşam sevinçlerini tükettiğini söyler. Bunu yaparak da aslında en büyük kötülüğü de dine yapmış olmaktadır: “[...] 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 şaşırırmamak gerekiyor” (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 47). Spinoza ifade edilen sebeplerden dolayı kendilerini dini otorite olarak konumlandıranların otoritesini kabul etmez ve *Kutsal Kitap*’ı kendi aklının ışığı altında inceleyebileceğini ifade eder. *Teolojik Politik İnceleme* eseri tamamıyla bu işe adanmış bir eserdir. Kitabın başından sonuna kadar *Kutsal Kitap* eleştirisini görmekteyiz. Bu eserde peygamberlerin bilgelikliğini de sorgulamaya açmış ve mucizelerin varlığını da reddetmiştir.

Spinoza’ya göre peygamberlik, peygamberleri daha bilgili yapmadı. Tersine onları önyargıları içinde bıraktı. Bu yüzden salt spekülasyon konularında peygamberlere inanmak zorunda değiliz. Ayrıca Spinoza hayal gücünün bulanık ve istikrarsız özelliği yüzünden, peygamberliğin peygamberlerde uzun süreli olamadığını; onun sık sık ortaya çıkmak şöyle dursun, çok uzun aralıklarla görüldüğünü de belirtmiştir. Pek az insanda, o da pek ender olarak peygamberliğe rastlanıyordu. Spinoza’nın daha önce de bahsettiği gibi bu peygamberlik peygamberleri de ne Tanrı konusunda ne de doğaya ilişkin konularda daha bilgili yapmıştır. Bu doğrultuda Musa’nın Tanrı’nın yüzünü görmeyi talep etmesini irdeler ve şu sonuca varır:

Bu 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 Tanrının 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 (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 78).

Spinoza’nın kutsal metinlerin okunması hususunda ve genel olarak din anlayışında çok radikal düşüncelere sahip olduğu bir konu da mucizelerdir. Fakat mucizeler hakkındaki görüşleri anlamlandırılmadan önce, tabiat hakkındaki görüşleri göz önünde bulundurulmalıdır. Hatırlanacağı gibi, Spinoza doğanın mutlak yasalara tabi olduğunu, bu evrensel yasalar dışında akla aykırı bir şeyin doğada meydana gelebileceğini savunmuştu. Bu görüş, onu, doğada bir erek ve özgürlük

olduğu düşüncesini yadsımaya ve beraberinde bir nedensellik zincirinin varlığını kanıtlamaya götürmüştü. Muizeler 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 denilegelmiştir (Spinoza B, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 218). 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 kanıtlayamayacağını düşünmüştür. Tabiat olağan düzenini takip ettiğinde Tanrı'nın hiçbir işe karışmadığı düşünülür. Tanrı'nın işe karıştığına ise tabiatın gücünün ve tabii 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 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 (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 118).

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 ve anlama yeteneğine 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" (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 121). Böyle bir şey iddia etmek de son derece saçmadır. Bu yüzden mucizenin bir gerçekliğinden söz edilemez. O sadece insanların fikirlerine göre bir anlam

taşıyabilir. Sıradan insan tabii 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” (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 122).

Spinoza'nın mucizeler ve peygamberliğe dair söyledikleriyle varmak istediği nokta tam da şudur: 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.

“Ben kendi payıma, *Kutsal Kitap*'tan Tanrı'nın ebedi sıfatlarından hiçbirini öğrenmedim, öğrenemem de 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 (Spinoza, *Kötülük Mektupları*, 2008, s. 86). Spinoza'ya göre gerçek Tanrı bilgisi bir buyruk değil, Tanrısal bir kazanımdır. Tanrı insanlardan, Tanrısal adaletin ve yardımseverliğinin bilgisinden başka bir şey istemedi. Bu bilgi bilimler için değil, yalnızca itaat için gereklidir (Spinoza, Teolojik-Politik İnceleme, 2010, s. 234). Buna göre Spinoza dini konular da dâhil insanın her konuda yalnızca aklın kılavuzluğuna başvurması gerektiği sonucuna varmıştır. Daha sonra Kant tarafından ifade edilen ve Aydınlanmanın da mottosu haline gelmiş olan “aklını kullanma cesaretini göster” (Sapere Aude!) ifadesini Spinoza bu düşünceleriyle adeta önceleyip müjdelemiştir.

SONUÇ

Düşünce tarihinde kırılma anları hem eskiyi hem de eskinin yerine gelen yeni paradigmayı anlama açısından çok önemlidir. Machiavelli'nin siyasi düşünce için böylesi bir kırılmayı temsil etmiş olduğu bugün neredeyse herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Şaşırtıcı olan Spinoza'nın Machiavelli'nin adının şeytan ile özdeşleştirildiği bir dönemde çok cesur bir şekilde Machiavelli'ye ve onun zekâsına övgüler düzmesidir. Dahası siyaset felsefesine ilişkin düşüncelerini ifade ederken bazı noktalarda çok keskin bir şekilde Makyavelci bir tonda konuşmuş olmasıdır. Gerek Machiavelli gerekse Spinoza, siyasetin kendine has bir işleyişi olduğu inancından hareket ederek klasik düşüncede iç içe geçmiş olan iki alanı, ahlak ve siyaseti ayırmayı denemiştir. Klasik siyasetin bunu yapmamış olmasını ise reel politikten uzak, idealize edilmiş siyaset anlayışına bağlamaktadırlar. Her iki düşünür de insanı pasifize edip, köleleştirdiğini düşündükleri her türlü

ahlaki ya da dini otoriteyi, buyruğu yok saymışlar; siyasetin dünyevi bir iş olduğuna dikkat çekerek seküler bir anlayışı benimsemişlerdir. Böylelikle de klasik siyasetten ciddi bir kopuşu gerçekleştirerek modern siyasi düşüncenin başlatıcısı olmuşlardır.

KAYNAKÇA

- Bumin, T. (2012). "Machiavelli Okumaları". (C. B. Akal, Ed.), *Machiavelli, Makyavelizm, Modernite*. Ankara: Dost, s. 81-96.
- Deleuze, G. (2006). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (U. Baker, Çev.) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (U. B.-A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Ebenstein, W. (2001). *Siyaset Felsefesinin Büyük Düşünürleri*. (İ. Özel, Çev.) İstanbul: Şule Yayınları.
- Fransez, M. (2012). *Spinoza'nın Taosu & Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Luc Ferry-Renault, A. (2015). *Siyaset Felsefesi*. (M. Ertuğrul Cenk Gürcan-Erşan, Çev.) İstanbul: Dergâh.
- Luchasse, F. D. (2012). *Machiavelli ve Spinoza'da Çatışma, Güç ve Çokluk*. (O. Güler, Çev.) İstanbul: Otonom Felsefe.
- Machiavelli, N. (2000). *Seçme Yazılar*. (H. Köse, Çev.) Ankara: Öteki Yayınları.
- Machiavelli, N. (2002). *Prens*. (M. Saticı, Çev.) İzmir: İlya Yayınevi.
- Machiavelli, N. (2006). *Prens*. (H. Mutluay, Çev.) İstanbul: Bordo-Siyah.
- Machiavelli, N. (2009). *Titus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*. (A. Tolga, Çev.) İstanbul: Say yayımları.
- Mehmet Ali Ağaoğulları, L. K. (2013). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Scruton, R. (2002). *Düşüncenin Ustaları "Spinoza"*. (C. Atilla, Çev.) İstanbul: Altın Kitaplar.
- Smith, S. (2003). *Spinoza's Book of Life: Freedom and Redemption in Ethics*. New Haven and London: Yale University Press.
- Spinoza. (2004). *Etika*. (H. Z. Ülken, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza. (2008). *Kötülük Mektupları*. (A. Nahum, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Spinoza. (2014). *Mektuplar*. (E. Ayhan, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (2009). *Politik İnceleme*. (M. Erşen, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Spinoza, B. (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*. (R. E. Cemal Bali Akal, Çev.) Ankara: Dost Kitabevi.

Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Illinois: The Free Press.

Strauss, L. (1959). *Spinoza: Seminar On The Theological-Political Treatise*. Chicago: University of Chicago.

Zelyüt, S. (2012). "Makyavelyen Virtue". (C. B. Akal Ed.), *Machiavelli, Makyavelizm ve Moderite*. Ankara: Dost, s. 51-63.