



T.C.

KARAMANOĞLU MEHMET BEY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**BENEDİCTUS DE SPİNOZA ÖNCÜLÜĞÜNDE SİYASETİN AŞKINLIKTAN
İÇKİNLİĞE YENİDEN TANIMLANMASI**

Hazırlayan

Habibe KULLE

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

KARAMAN-2017



KARAMANOĞLU MEHMET BEY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

BENEDİCTUS DE SPİNOZA ÖNCÜLÜĞÜNDE SİYASETİN AŞKINLIKTAN
İÇKİNLİĞE YENİDEN TANIMLANMASI

Hazırlayan

Habibe KULLE

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Sevcin GÜLEÇ SOLAK

Karaman-2017

**BENEDİCTUS DE SPİNOZA ÖNCÜLÜĞÜNDE SİYASETİN
AŞKINLIKTAN İÇKİNLİĞE YENİDEN TANIMLANMASI**

Tezin Kabul Ediliş Tarihi:03.11.2017

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

Başkan:Doç. Dr. Özlem KIRLI BAYDUR

Üye:Yrd. Doç. Dr. Sevcan GÜLEÇ SOLAK

Üye:Yrd. Doç. Dr. Hakan CANDAN

İmzası

[Handwritten signatures of the jury members]

Bu tez, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 19.10.2017 tarihli ve 2017/33-238 sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Enstitü Müdürü : Doç. Dr. İdris Nebi UYSAL



ÖNSÖZ

Aşkınlık ve içkinlik ile başlayan bu tezin farklı kollarda ve alanlarda dağılarak varolan ve hala tartışma konusu olan birçok konuyu yeniden irdelemesi bir tesadüf değildir. Uzun süren zamanda boş kalmış olan nedenlere cevap aramanın bir ürünüdür. Aşkın ve içkin yaklaşımda sadece siyaset bilimi literatüründe değil sosyal bilimler alanında ve fen bilimleri alanında varolan bilimleri yeniden tanımlama ve bu bilimlerle ilgili yeniden bir okuma yapmamızı sağlayacak olan bir başlangıçtır. Bu durumun güzel bir örneğini de eğitim bilimlerinde önemli bir yeri olan Jacques Ranciere’nin (2004) “*Cahil Hoca*” adlı eserinde görülmektedir. Eserde bahsedilen evrensel yöntem ile eski yöntem aslında bir aşkın ve içkin yaklaşımın kavgasını göstermektedir. İlerlemeciler olarak tanımlanan ve eski yöntemi aşır evrensel yöntemin takipçileri ise modern dönemin ve onun yer yer takipçisi yer yer de eleştirmeni olarak kabul edilebilecek olan post modern dönemin temsilcileri gibidir. Eserde hocaları, açıklamacı olarak öğrencileri de pasif halde öğrenmeyi dileyen dinleyiciler olarak tanımlayan bir eğitim sistemi yerine anlamayı tercih eden ve öğrencileriyle karşılıklı olarak öğrenen cahil bir hocanın yetiştirdiği etkin ve aktif bir eğitim sisteminin önemi vurgulanmaktadır. Buda bizlere rasyonalite, pozitivizm ve bilimselcilik meraklılığı ile günümüze kadar taşınmış olan aşkınıcılık yaklaşım ve tutumların aslında toplumsal ve siyasal alandaki ihtiyaçları artık karşılayamadığını göstermektedir. Çünkü değişen ve dönüşen insan yapısını anlamadan, tek elden ve tek bir merkeze bağlayarak düzenlemek yıkıcı etkilere neden olabilecektir.

Bu anlamda bu çalışmada Spinoza’nın felsefesinde merkezi unsur olan “içkinlik” kavramından hareket edilerek Antik Yunandan bu günümüze kadar gelmiş olan ve siyasetin tanımlamasında önemli bir yeri bulunan “aşkınıcılık yaklaşım”ın geniş bir

eleştirisi yapılarak siyasetin içkinlik düzlemi içerisinde yeni bir tanımlaması yapılmaya çalışılmıştır. Bunun içinde önce aşkın ve içkin yaklaşımın gelişimi ele alınmış, daha sonra Spinoza'nın siyasete dair açıklamalarına yer verilerek siyasetin tanımlanmasında kullanılan unsurlar incelenmiş ve son olarakta siyasal alanın tanımlanmasında önemli bir yeri olan sosyolojik alanın önemli sorunlarından olan, doğunun kapitalistleşememe sorunu siyaset bilimi çerçevesinde Spinoza'nın içkin tutumu ile yeniden ele alınmıştır. Böylece siyasetin aşkınlıktan içkinliğe doğru gelişimi incelenmiş ve Spinoza önceliğinde siyasetin yeni bir tanımı yapılmaya çalışılmıştır. Ayrıca siyaset bilimine dair konularda bu çerçevede yeniden değerlendirilmiştir.

Bu tezin meydana gelmesinde en büyük pay şüphesiz danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Sevcan Güleç Solak'a aittir. Değerli hocam tezin tamamlanarak son şeklini alması için gayret sarf etmiştir. Bunun için kendisine sonsuz şükranlarımı sunarım. Çalışma konusunun belirlenmesinde ve çalışmanın yönlendirilmesi konusunda maddi manevi desteğiyle yanımda olan Sayın Yrd. Doç. Dr. Hasan Hüseyin Akkaş'a gösterdikleri ilgi ve sabırdan dolayı teşekkür ederim. Yine tez sürecinde bana yardımcı olan Eylem Canaslan'a ayrıca teşekkür ederim. Tez süreci boyunca yanımda olan yardımlarını ve desteklerini benden esirgemeyen dostlarım Aslı Mergen, Ali Yıldırım, Tevfik Karaşahin ve Ümit Gün'e teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak gerek arkadaş, gerek kardeş olarak her zaman yanımda olan ablamlar ile bana her konuda destek veren, yanımda olan ve beni bu günlere getiren en kıymetlilerime anneme ve babama derin şükranlarımı sunarım. Bu tez, Spinoza gibi düşüncelerinden dolayı içinde yaşadığı toplum tarafından yük kabul edilen ve bu yüzden insanlığından men edilmiş olan, hür düşünceli keskin kalemlere armağanımdır.

ÖZET

Bu çalışma, ekonomik, siyasal ve sosyal hayatın değişimi ve dönüşümü sonucu ortaya çıkan değişikliklerin bir bilim olan siyasete etkilerini incelemek ve siyasetin tanımını felsefeden hareket ederek metodolojik olarak yeni bir bakış açısı ile ele almaya yöneliktir. Bu konuda da düşünceleri ile gerek felsefe alanında gerekse siyaset alanında önemli iz bırakmış olan Benedicdus de Spinoza'nın düşüncelerinden ve kavramlarından faydalanılacaktır. Bu anlamda Spinoza'nın felsefesinde kullandığı kavramlardan hareketle onun siyasete dair yaptığı açıklamalar göz önünde bulundurularak hem metodolojik hem de kavramsal anlamda bir siyaset okuması yapılacaktır. Buradan hareketle de Spinoza'nın kullandığı içkinlik yaklaşım ile geleneksel yöntemin siyaset literatürüne taşıdığı aşkınıcılık yaklaşımın yanılsamaları aşılmaya çalışılacaktır. Yine aşkınıcılık yaklaşımın yanılsamalarını aşmak için içkinlik düzleminden hareketle doğunun kapitalistleşememe sorunu Spinoza'nın düşünceleri çerçevesinde yeniden değerlendirilecektir. Bunun için de doğunun kapitalistleşememe sorununu ele alan düşünürlerden olan Weber'in, Ülgener'in ve Marx'ın düşünceleri ile kullandıkları metotlar aşkınıcılık ve içkinlik düzleminde değerlendirilecektir. Böylece düşünürlerin doğunun kapitalistleşememe olgusuna yönelik yaptıkları açıklamalar ve kapitalistleşememe olgusu Spinoza'nın içkinlik yaklaşımı çerçevesinde yeniden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Benedicdus de Spinoza, Sabri Fehmi Ülgener, Weber, Marx, İçkinlik yaklaşım, Aşkınıcılık yaklaşım, Anlamacı metot, Açıklamacı metot, Siyasetin tanımlanması, Kapitalistleşememe.

ABSTRACT

This study examines the effects of political science, which is a science, as a result of changes in economic, political and social life and the transformation resulting from the transformation of the political life, and to approach the definition of politics from a philosophical point of view with a new methodological perspective. In this regard, Benedictus de Spinoza 's thoughts and concepts will be benefited from his thoughts and philosophy, which left an important mark in politics. In this sense, a policy reading will be made both conceptually and methodologically, taking into account the explanations made by Spinoza on the basis of the concepts he uses in his philosophy. From here it is tried to overcome the illusions of Spinoza's conventional approach and the transcendental approach of traditional method to political literature. Again, to overcome the illusions of the transcendental approach, the problem of being unable to capitalize on the basis of the plane of inertia will be re-evaluated within Spinoza's minds. For that reason, Weber, Ülgener's and Marx's ideas and methods used by the thinkers who deal with the problem of being unable to capitalize on nature will be evaluated on the level of transcendence and self-efficacy. Thus, the explanations of what the thinkers are doing towards the nature of being unable to capitalize and the case of non-capitalization will be re-evaluated within the framework of Spinoza's approach to inwardness.

Key Words: Benedictus de Spinoza, Sabri Fehmi Ülgener, Weber, Marx, Secondary approach, Transcendent approach, Narrative method, Explanatory method, Definition of politics, Capitalism.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: AŞKINLIKTAN İÇKİNLİĞE SİYASETİN TANIMLANMASI	27
I.1. Aşkınıc Anlayış ve Siyasete Yansımaları	27
I.1.1. Siyasetin Aşkını Mihenk Taşı: Platon ve İdea Yaklaşımı	28
I.1.2. Teolojik Bir Yanılsama: Orta Çağ ve Aşkınıcılık	30
I.1.3. Hümanizmin Aşkınıcılığa Taşınması: Erken Dönem Rönesans Anlayışı	34
I.1.4. Modern Dönemin Şüpheli Düalistliği: Descartes'in Aşkınılığı	35
I.2. İçkinci Anlayış Ve Siyasete Yansımaları	42
I.2.1. Hitabet Sanatının Yol Açtığı İçkinlik: Sofistler	44
I.2.2. Doğrunun Sorgulanması ve İçkinlik: Sokrates	46
I.2.3. Görünen Dünyanın İçinde Gelişen İçkinlik: Aristoteles	47
I.2.4. İçkinliğin Sürdürülmesinde Olay Kavramının Önemi : Stoacılar	50
I.2.5. Panteist Doğa Anlayışı ve İçkinlik: Geç Dönem Rönesansçılar	54
I.2.6. Geometrik Yöntemin Kapsayıcılığı: Spinoza'nın İçkinlik Anlayışı	57
I.2.6.1. Aşkını ve İçkin Teorilerin Karşılaştırılması: Platonculuk, Yeni-Platonculuk ve Spinoza'nın İçkinlik Karşılaştırması	62
II. BÖLÜM: SPİNOZA'NIN SİYASİ DÜŞÜNCESİ	68

II.1. Spinoza'nın Hayatı ve Eserleri	70
II.2. Spinoza'nın Etkilendiği Düşünce Ortamı Ve Düşünürler	79
II.3. Spinoza'da Siyaset Kavramı	86
II.3.1. İnançtan Felsefeye ve Siyasete Akıl Anlayışı	86
II.3.2. Ahlakın Rasyonel Temelde Sürdürülebilirliği	96
II.3.3. Spinozacı Siyasetin Dayanağı Olarak Özgürlük Kavramı	102
II.3.4. Doğal Durumdan Sözleşmeye Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı	108
II.3.5. Spinozacı Adalet Anlayışında Rasyonelliğin Önemi	120
II.3.6. Aşkınlıktan İçkinliğe Siyaseti Sürdürmede Yönetim Biçimleri	124
II.3.7. İçkinliğin Tamamlayıcı Ögesi Olarak İletişim	135
III. BÖLÜM: SPİNOZA'NIN ETKİLERİ	144
III.1. Felsefe'den Siyasete, Siyasetten Edebiyata Uzanan Spinozacılık	145
III.2. Spinoza'yı Türk Siyasal Hayatına Taşımak: Doğunun Kapitalistleşememesini Spinozacı İçkinlik Anlayışı İle Yeniden Okumak	164
III.2.1. Anlamacı Yöntem ve Açıklayıcı Yöntem	165
III.2.2. Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Marx'ın Sosyolojik Bakışı	174
III.2.3. Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Weber'in Sosyolojik Bakışı	179
III.2.4. Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Ülgener'in Sosyolojik Bakışı	184
III.2.4.1. İktisat Ahlakı	184
III.2.4.2. İktisadi Zihniyet	188
III.2.4.3. İktisadi Ahlak ve İktisadi Zihniyet Arasındaki Farklar	190
III.2.4.4. Fütüvvet ve Tasavvuf	191

III.3. Spinoza’cı İçkinlik Ekseninde Marx, Weber ve Ülgener’in Doğunun	
Kapitalistleşememe Sorununa Bakış Açılarını Değerlendirmek _____	195
SONUÇ_____	208
KAYNAKÇA_____	221

GİRİŞ

“Güçten yoksun olan Güzellik, yapamayacağı şeyleri istemesinden ötürü Anlayış’tan nefret eder. Ama Tin’in yaşamı, ölümden uzaklaşıp onu yıkımın dokunuşundan kurtaran bir yaşam olmayıp daha ziyade ona katlanan ve kendisini onun için de sürdüren yaşamdır. Gerçeğini de ancak, tam bir parçalanma içinde, kendisini bulduğun da kazanır. Bu olumsuzla oyalanma onu varlığa dönüştüren büyümlü güçtür”. G.W.F. Hegel, *“Tin’in Görüngübilimi”* kitabının “Önsözü”nden.

Siyaset kavramı literatürde farklı tanımları içermektedir. Kavram olarak siyasetin farklı biçimlerini niteleyen yapısal, işlevsel ve yöntemsel boyutları aşkını ve ikinci yaklaşımla tanımlanabilir. Bu iki yaklaşım açısından siyaset teriminin hem tarihi süreçte farklı biçimleri hem de değişik türdeki tanımları açıklanabilir. Günümüz siyaset kavramına yansımaları açısından değerlendirildiğinde siyaset biliminin bilinen tarihi, eski Yunan ile başlar. Eski Yunan siyaset anlayışı aşkınıdır. Aşkını siyaset anlayışı insana önem vermekle birlikte insani düşünce ve eylemleri aşkın değerler içinde tanımlayarak; onu ya değersizleştirmekte veya kutsallaştırmaktadır. İnsanı varlık olarak varlık aleminin içine koymak yerine dışında yer alan farklılık olarak ya da mevcut düzenin dışlanan nesnesi olarak düşünmektedir. Oysa ki ikinci yaklaşım siyasetin, insanı ve insanın değerlerini ve eylemlerini anlamada, insan faktörünün önemine vurgu yapmaktadır. Bu iki yaklaşım siyaset kavramının anlaşılmasını farklı yönlerde etkilemektedir.

Tarihsel süreç içerisinde siyaset kavramının gelişimine baktığımızda karşımızda duran şeyin büyüyerek ilerlemekte olan bir kartopu olduğunu görmekteyiz. Öncelikle siyasete dair düşüncelerin oluşumunda felsefenin ilk sorusu olan ve Antik Yunanda da etkisi devam eden evrenin ana maddesi nedir yönündeki hakikat arayışına dair sorulan soru olduğu bilinmektedir. Bu soruya verilmeye çalışılan cevaplar dönemler itibarıyla farklılaşarak siyasetin içinde şekil alarak ilerlediği aşkın ve içkin yaklaşımı oluşturmaktadır. Evrenin ana maddesini su, ateş, hava, atom v.b. olarak belirleyen doğacı

filozofların oluşturdukları hiyerarşik yapı kendi aşkın zeminini oluşturmuştur. Bunu takip eden Antik Yunan filozofları ise yaşanan etki ve etkileşimler ile bu aşkın dūřünceyi gerek eleştirip gerekse ondan etkilenerak işkin ve aşkın dūřüncenin birbiri işine geşerek ilerleyen bir siyaset tanımlaması yapmışlardır. Örneęin Platon'un aşkın siyaset tanımlamasının ardından Aristoteles'in işkin bir siyaset tanımlamasında bulunması bunun en güzel örneğidir. Antik Yunandan sonraki dönem olarak karşımıza çıkan ve siyaset ile teologların oluşturduğu teolojinin çatışma alanı olan Orta aę ise aşkıncı bir yaklaşımı devam ettirmektedir. Burada kilisenin himayesinde şekillenen doęa anlayışı karşımıza yeni bir hiyerarşi ile çıkmaktadır. Oluřan Skolastik dūřünce ile de bu anlayış ve inançlar zinciri devam ettirilmeye çalışılmıştır. Fakat bu durum coğrafi keşifler, Rönesans ve reform hareketleri ile farklı kùltürlerden etkilenip kilise himayesinin yanlışlıklarının farkına varılınca kadar devam etmiştir. Rönesans dönemi olarak adlandırılan ve iki farklı yaklaşımı da içinde barındıran bu dönemde öncelikle, ilk dönemler de aşkın siyaset yaklaşımı devam ettirilmıştir. Arkasından Hıristiyanlığın etkisi ile hümanizmin benimsenip yayılması ve panteist dūřüncenin etkisi ile işkin bir yaklaşım siyasetin tanımlanmasında rol oynamıştır. Bu dönemi takip eden ve önceki dönemlerde de olduğu gibi geçmiş dönemlerin hem eleştirisini hem de etkilerini içinde barındıran modern dönem ise Descartes'in ve onun takipçilerinin etkisi ile aşkın bir felsefe ve siyaset anlayışını benimsemiştir. Yine bu dönemde de her ne kadar çok su yüzüne ıkartılmasada işkin yaklaşımda varlığını devam ettirmiştir. İşkinliğin bu dönemdeki temsilcisi olarakta Aristotelesçi bir işkinliği hem benimseyip hem de eleştiren en önemli işkincilik savunucusu olarak Spinoza karşımıza çıkmaktadır. Spinoza'nın bu işkin tutumu siyasetin işkin bir şekilde tanımlanmasının önünü açan dūřünür olması açısından önem arz etmektedir (Benzer, 2014: 7-44; Bumin, 2016: 10-78). Modern geleneğin aşılmaya ya da eksik yönleri tamamlanarak belki de

devam ettirilmeye çalışıldığı Post modern zamanda ise, modern döneme kadar devam ettirilmiş olan siyaset geleneğini gerek destekleyen gerekse onu eleştiren çeşitli düşünceler ekseninde siyaseti yeniden tanımlamak için uğraşılmaktadır. Tüm bu süreçler bağlamında ise iki şeyin yarışı görülmektedir: Aşkınıcı yaklaşım ve içkinici yaklaşımın yarışı.

Aslında bu anlamda siyasetin tarihsel süreç içerisindeki gelişiminin bir aşkınlık ve içkinlik yarışının ürünü olduğu anlaşılır. Bir tarafta aşkıncılığın mihenk taşlarını oluşturan Platon, Descartes, Kant, Hegel ve onları takip eden Marks, Freud, Levinas, Derrida, vd. yer alırken diğer tarafta aşkınlıktan etkilenen ve onu eleştirerek onun karşıtı yönde ilerleyen içkinliğin yapı taşları olan Sofistler, Sokrates, Aristoteles, Stoacılar, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson ve takipçileri olan post yapısalcı geleneğin temsilcileri (Deleuze, Foucault, vd.) (Er, 2011: 3) ile tanımlanan bir siyaset kavramı ile karşılaşılır. Bu tarihsel süreçten de anlaşılacağı üzere siyaset kavramının tanımlanması ve anlamlandırılmasın da aşkın ve içkin yaklaşımın önemli bir rolü vardır. Bu nedenle de bu iki kavramın yakından ele alınıp incelenmesi gerekmektedir.

Siyasetin tanımlanmasındaki süreç içerisinde, felsefi bir arayışla- hakikat arayışı- başlayan aşkıncı yaklaşım bu arayış sürecinde özne-nesne anlaşmazlıkları, tümel-tikel, yönetilen- yöneten, temsil ve meşruiyet krizleri, hukukun kapsayıcılığı, adalet ve eşitlik, özgürlük-erk, hak- güç, gibi çeşitli çatışmalara ve krizlere sebep olmuştur ve olmayada devam etmektedir. Bu kriz dönemlerinde ve bu krizlerin aşılması sürecinde de insan unsurunun etkili olduğu alanlar yeniden şekil almaktadır. Bu alanlardan bir tanesini oluşturan siyasi alan da yaşanan krizler sonucu yapılan değişiklikler sonucunda şekillenmektedir. Siyasetin içerisinde yer alan bu krizin temelini ise onun aşkıncı metalarla oluşturulmuş olan özneni, yani varolan her şeyi insan biçiminde tasvir eden, antroporfik bir anlayış ile şekil alan bir Tanrı, yasa, adalet ve hak tanımları ile bunların hemen

arkasından gelen düalist (ikilci)¹ yapıya bürünmüş tekilliği, olayları ve farklılıkları reddeden otoriter tekçi bir yapıya büründürülen siyaset alışkanlığı yer almaktadır. Yani Antik Yunan anlayışında Platon ile başlayan doğa ve Tanrının birbirinden ayrı olarak düşünülmesi insanın kendisi ile her şeyi bir tutarak diğer varlık alanını biçimlendirmesine neden olmuştur. Platon'un idealar alemi ile fenomenler alemini ayrı düşünmesi, onu takip eden Orta Çağ'da kilise egemenliği ile siyasal egemenin hakim olduğu bir yaşam alanını beraberinde getirmektedir. Burada da yine özneci anlayışın, yani bir şeyi diğer şeylere göre üstün ilan edip diğer şeyleri nesne olarak kabul eden anlayışın, etkisi ile devam eden insanbiçimci (Tanrıyı insan biçiminde tasvir eden anlayış) yaklaşım bir aşkınlığa neden olmaktadır. Bu aşkınlık oluşturulan hiyerarşik yapı ile görünür kılınmaktadır. Yani kilisenin üzerinde yer alan bir Tanrı ve siyasal alanda onu temsil eden bir kral ve onların himayesindeki tebaa. Bu aşkın ve hiyerarşik yapının hepsi insanın kendisini temel alarak varolan diğer her şeyi kendisine benzer düşünüp sınıflamasından, anlamlandırmasından ileri gelmektedir. Yani insanın yaşam alanı varolan bir özne ve nesneler sınıflandırmasıdır. Erken dönem Rönesans'da da bu ayrım ve sınıflandırma Hristiyanlığa aykırı olmayacak şekilde sürdürülmüştür. Modern döneme gelindiğinde ise Descartes'in özne yerine nesneyi geçiren (nesneyi özneleştiren) anlayışı ile tamamen aşkın bir anlayış siyaset tanımlamasında yer edinmiştir. Aşkinci yaklaşımın etkisinde kalınan bu dönemlerde erdem, adalet ve özgürlük anlayışları da aşkın ve düalist bir hal almıştır (Benzer, 2014: 7-44; Bumin, 2006: 10-78).

¹ Düalist anlayış burada felsefe de var oluş arayışı gereği doğa ve Tanrı'nın aynı olamayacağını, Tanrı'nın doğadan üstün, onun dışında yer alan ve ondan apayrı olduğunu savunan anlayıştır. Bu düalist (ikilci) anlayışın ortaya çıkış nedeni de hakikat arayışı boyunca insanın kendisi dışındaki varlıkları da kendisi gibi düşünüp biçimlendirmesi sonucu oluşmuş olan "insanbiçimci" anlayıştır.

Aşkınıcı yaklaşımın neden olduğu bu krizleri aşmak için uğraşanlar ise içkinci yaklaşım ile siyaseti ele alan düşünürler olmuştur. Bunların başında da Spinoza gelmektedir. O tüm düalist olguyu kendi monist tutumu ve olumlama metodu ile eleştirirken onun etkisinde kalanlar ise bu durumu ileriki aşamalara taşımaya çalışmışlardır. Spinoza'nın edindiğı ve edindirdiğı bu monist yapıyı açıklamak gerekirse, öncelikle geleneksel dönemdeki hakikat arayışları ve onları takip eden Hristiyan öğretisi ile bu dönemlere bir parantez açıp bu dönemleri aşmaya çalışan Hobbes'un doğal hak kuramına değinmek yerinde olacaktır. Öncelikle geleneksel dönemlerde hakikat olarak kabul edilen şey “öz” denilen şeyle tanımlanıyordu. Bir şey özüyle tanımlanıyordu ve bu öze uyan şey onun doğal hakkıydı. Bu öz anlayışının kendisini en iyi şekilde gerçekleştirdiğı ortam doğal durumdu. Bu anlamda böyle bir toplumda doğa durumu toplumsal durumdan önce gelmemektedir. Çünkü doğa durumu mümkün en iyi toplumlar içinde öze uygun olan durumdur. İyi bir toplumda insanın özünü gerçekleştirebileceğı toplumdur. Bu öz anlayışının oluşturduğu hak anlayışı beraberinde ödev anlayışını da getirmiştir. Yani en önce gelen şey ödevdir. Yani ödev haktan önce gelmektedir. Buradaki ödev, bireyin özünü en iyi şekilde gerçekleştirebileceğı koşullardır. Yani burada ödevler, mümkün olan en iyi toplumu yaşayabilmenin şartlarıydı. Böylece ödevler bireyin özünü en iyi şekilde gerçekleştirmesini sağlayan şartları oluşturan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte bu öz anlayışı çerçevesinde bireyin mümkün olan en iyi toplumda yaşayabilmesi için ona kılavuzluk edecek bir uzmana ihtiyacı olmaktadır. Bu uzman sayesinde ödevlerinin farkına varacak ve mümkün olan en iyi toplumda özünü gerçekleştirebilecektir. Bu uzmanı belirleyen unsur ise, uzmanın öze ilişkin araştırmalarda en iyi olmasıdır. Yani bilgenin uzmanlığıdır. Bu uzman insanın yapması gereken tüm ödevleri ve görevleri söyleyecektir. Bilge kişinin yani uzmanın siyasi görevi bunları

belirlemektir. Geleneksel dönemin bu hakikat arayışı sonucu ulaştığı toplumsal ve siyasi sonuçları Hristiyanlık kendi “Doğal Tanrıbilim” adını verdiği şeyle birleştirerek devam ettirmiştir. Böylece geleneksel dönemin bu öz ve öz kaynaklı ödev, hak v.b. anlayışlarını Hristiyanlık kendi temel öğelerinden biri haline getirmiştir. Geleneksel dönemde varlık alanında öz kaynaklı öğretinin neden olduğu düalist, hiyerarşik, aşkın bir siyaset anlayışı Hristiyanlıkta da devam ettirilmiştir (Deleuze, 2004: 105-107). Geleneksel dönemin özellikle insan yaşamını daha doğrusu özünü ahlak öğretilerine dayalı olarak bir uzmanın belirleyiciliğinde, verilen hükümler çerçevesinde düzenlemeyi seçmiş olması bu dönemin aşkını bir anlayışı benimsemesinin önemli bir nedenidir (Deleuze, 2004: 105).

Tüm bu öz kaynaklı anlatıları gözden geçirerek yeniden bir okuma yapan Hobbes mevcut duruma daha tutarlı bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Hobbes varlık alanını öz ile değil bir kudret öğretisi ile açıklar. Ona göre şeyler özleriyle tanımlanmazlar, şeyler kudretleriyle tanımlanırlar. Buna bağlı olarak Hobbes’a göre doğal hak, şeyin özüne uyan değil şeyin yapabilecekleridir. Hobbes’de doğal hak anlayışı insanın hakkını anlatmaktadır, Spinoza’da ise doğal hak, bir haktan bahsetmekle birlikte aynı zamanda o hakkın gerçekleşebileceği en iyi ortamı ifade etmektedir. Hobbes’un hak anlayışını bir örnekle açıklamak gerekirse, büyük balığın küçük balığı yutması onun kudretinin bir ölçüsü olduğu için onun doğal hakkının da ölçüsüdür. Bir başka şey, Hobbes geleneksel dönemin toplumsal ve doğa durumunu aynı tutmasını, yani birini diğerine öncelememesinin, yanlış olduğunu belirtir. Çünkü Hobbes’a göre şeyler özle değil kudret ile tanımlandıkları için ve doğa durumunda bu kudreti sınırlayan her hangi bir unsur olmadığı için doğa durumu toplumsal durumdan önce gelir demektir. Bu anlamda Hobbes geleneksel dönemin ödevine bağladığı doğal hak anlayışında varolan ödevin önceliğini reddetmiştir. Hobbes için ilk gelen haktır. Çünkü hak varlığın (nesnenin, kişinin)

kudretidir. Ödevler ise toplumsal alanda hakkı sınırlandırmak için vardır. Çünkü Hobbes'e göre doğa durumunda yapılabilen her şey haktır, elde edilenlerde hak edilenlerdir. Yine Hobbes için kişinin uzmana ihtiyacı yoktur. Çünkü hakkım kudretim oranındadır. Bu anlamda Hobbes'un doğa durum olarak tanımladığı şey haktan ibaret olan bir yaşamdır. Yani doğa durumu hakkı ifade etmektedir. Onunda ölçüsü öz değil kudrettir(Deleuze, 2004: 108-109).

Hobbes'e göre siyasetin amacı insanları toplumsallaşmaları için ne yapmalı sorusunu cevaplamak olmalıdır. Deleuze'nin bu yorumundan Hobbes'un bu sorusu ile geleneksel dönemin öz odaklı anlayışını kudret anlayışı ile aşmaya çalışmıştır. Bunu hakikat öğretisinde bir nebze başarabilmiş fakat siyasal alanı belirleyecek olan nedir, sorusuna verdiği cevapta ise başaramamıştır. Böylece reddettiği ödev anlayışını ahlak felsefesi ile devam ettirmesi neticesinde geleneksel dönemin aşkın ve düalist yönünü kendi öğretilerine taşımıştır. Yani Hobbes klasik dönemde ahlak öğretisinin getirisi olan hüküm verici konumundaki uzmana ihtiyaç duyan yapısını reddetmiş fakat yinede bu ahlak öğretisinden tam bir kopuş sergileyemediği için yani ahlak ve etiği ayıramadığı için geleneksel dönemin aşkınlığını içinde taşımıştır. Zaten geleneksel dönemde içkinliği savunan düşünürlerinde hata yaptıkları nokta burasıdır (Deleuze, 2004: 109).

Onun siyasete dair bu sorusunun cevabı, insanları toplumsallaştırmak için insanların doğal haklarını teslim edecekleri fakat kendisinin bu doğal hakkını toplumsal durumda da sürdüreceği olan bir egemen oluşturmak gerektiğidir. Bu egemen "Leviathan", hak açısından üstün ve aşkın bir yönü temsil etmektedir. Bu anlamda Hobbes'da siyasi bağ bir itaat ilişkisine dayanır. Birinin yönetmesi diğerinin yönetilmesi. Onun bu siyaset tanımlaması da yukarıda belirttiğimiz ahlak ile etik arasındaki ayrımı yapamamasından kaynaklanır. Böylece Hobbes, geleneksel dönemdeki aşkınlığı farklı bir

şekilde de olsa devam ettirmektedir. Bu durumun nedenini de gerek geleneksel dönemin düşünürleri gerekse Hobbes'un da dünyaya karşı edinmiş oldukları ahlaki bakış açısından kaynaklanmaktadır. Çünkü geleneksel dönemde Cicero ve Aziz Thomas çizgisinde dünyaya ahlaksal bir bakışın hukuki gelişimini görürüz ve doğal hakkı belirleyen şey de budur (Deleuze, 2004: 109-113). Hobbes'un da hak anlayışında öz yerine kudreti geçirmesi fakat kudret yönünden bir eşitlik derecesi koymaması ve hukuka bu anlamda hakkın doğrulanması görevini ödev edindirmesi bu ahlaki çizgiyi takip ettiğini göstermektedir. Bu da Hobbes'un siyaset tanımlamasında aşkinci yaklaşıma kaymasına neden olmaktadır (Deleuze, 2004:107-113).

Spinoza'nın öğretisine baktığımızda onun hak konusunda şeyi tanımlayanın kudret olduğu noktasında Hobbes ile hem fikir olduğunu görürüz. Yani Spinoza'da da hak= güçtür. Ancak Spinoza'nın dünyaya bakış açısı ahlaki bir bakış açısı değil "ETİK" bir bakış açısı olduğu için geleneksel dönemdeki düşünürlerin ve Hobbes'un kapıldığı aşkınlık cereyanına Spinoza kapılmamıştır. Bu anlamda onda üretken güç olarak kudret, tüm şeylerde vardır ve bu tüm şeyleri tanımlayan bu üretken güçtür. Bu üretken gücün nicelik ve nitelikleri onu harekete geçirip etkin kılacak olan duygular neticesinde farklılık gösterse de tüm kudretlerin ulaşacakları varlık aynı olduğu için eşitlik sağlanmaktadır. Yani her şey her şeye içkindir. Böylece aşkın bir taraf olmadığı için düalist bir yapıda yoktur. Böylece onun monizmi düşünce tarihinde toplumları anlamaya yönelik düalist yaklaşımları reddeder. Bu anlamda da doğa durumundan toplumsal duruma geçişte her şey doğa durumunda sahip olduğu hakkını kendinde taşıyarak toplumsallaşır. Çünkü üretken güç tüm varlıklarda mevcuttur ve toplumsallık bu üretken güçlerin bir araya gelmesi ile sağlanacaktır. Burada Hobbes'un Leviathan'ı gibi aşkın bir egemene ihtiyaç yoktur. Spinoza'nın siyaset ve insanın varoluşu arasında kurmuş olduğu siyasi bağ da siyaset

bilimi literatüründeki bir yöneten yönetilen ilişkisi değildir. Aksine kişinin doğasında varolan üretken gücün toplumsal ve siyasal yaşamında da devam etmesini gerçekleştiren bir varoluş ve varlığını devam ettirme mücadelesinin sonucudur (Deleuze, 2004: 123-130).

Spinoza, Hobbes ve geleneksel dönem düşünürlerinden farklı olarak etik ve ahlaki birbirinden ayırıp, etiği üstün tuttuğu için onda iktidar anlayışı sınırlıdır. Daha doğrusu onda iktidar üstün bir konumda yer alan bir gücün temsilcisi ya da hakkın doğrulayıcısı konumunda değildir. Ondaki iktidar anlayışı özgürlüğü sağlayan topluluğun oluşturduğu içkin, koruyucu bir iktidardır. Bu anlamda onun için egemenlik özgürlüğün garantisidir, özgürlük ve egemenlik iç içedir. Böylece Spinoza'nın felsefesinde ve siyaset tanımlamasında zıt kavramlar aynı amaca hizmet edebilmektedir. Çünkü onun felsefesi yargılayan, iyi- kötü diyerek ayırım yapan, tekilleri dışlayıp çoğunluğa uyan bir ahlak öğretisinin getirisi olan aşkinci sitemin ürünü değildir. Onun felsefesi “zorunluluğu anlamaya yönelik oluşturulan” ve bu anlamda siyaset anlayışı da eşitlik ve özgürlük üzerine kurulmuş olan doğanın veya Tanrı yasasının içkin yönünü gösterebilmektir. Böylece her şeyin tek bir amaca birlikte hizmet ederek ulaşacaklarını göstermeye çalışır. Bu anlamda o Descartes gibi kesinliklere göre varlık alemini belirleyen analitik ve apriori nitelikteki matematiksel yöntemden farklıdır. Spinoza, Tanrı'nın varlığına dair başvurduğu açıklamalarındanda anlaşılacağı üzere yöntemini yamuk ve çokgenlerinde tanımlanabildiği farklılık ve çeşitliliği aynı zamanda tekillikleri de içerisinde barındıran sentetik² aposteriori

² Spinoza'nın yönteminin sentetik bir okuma olduğuna dair bilgi Eylem Canaslan ile yöntem üzerine yapılan konuşmadan aktarmadır: “...Descartes ve Spinoza'nın yöntemi aynı değildir. Bu en iyi, Spinoza'nın Anlama Yetisinin İyileştirilmesi Üzerine İnceleme'si (TIE) ile Descartes'ın Meditasyonlar'a yönelttilen itirazlara verdiği cevapların karşılaştırılmasıyla görülebilir. Bu cevaplar bildiğim kadarıyla Türkçeye henüz çevrilmedi. Mesele 17. yüzyıldaki analiz ve sentez tartışmasıyla ilgilidir. (Bu terimlerin o zamanki anlamlarıyla bugünkü anlamları arasında farklar var.) Kabaca şu söylenebilir: Descartes analitik yöntemi benimserken, Spinoza sentetik yöntemi benimsemiştir...Fakat daha önemlisi Descartes ve Spinoza'nın Tanrı'sı aynı değildir. Descartes'ta Tanrı mutlak özgür iradeye sahip (istediğinde kararlarını değiştirebilen)

ve apriori olarak kabul edilebilecek olan geometrik yöntem olarak benimsemiştir (Spinoza, 2015; Deleuze, 2004: 98; Bumin, 2016:21; Macherey, 2012: 54-66; Elmas, 2015: 94 vd.).

Bu anlamda Spinoza'da toplum kendi gücünü gerçekleştirmek için çaba harcayan bireysel güçlerin toplamıdır. Bu toplum anlayışında hukukun yeri, şeylerin bireysel güçlerini gerçekleştirebileceği ortamı sağlamaktır. Yani bazı bireysel güçleri kendisini gerçekleştirecek zorunluluklarının bilgisine daha önce ulaşmış daha erken kendisini gerçekleştiren bireysel güçlerden korumaktır. Yani Hobbes'un hak=güç ve hak gücüm oranında sahip olduğum şeydir diyerek hukuku güçlünün hakkını doğrulayan bir hukuk olarak tanımlamasından ziyade Spinoza hak=güç fakat tüm güçler birlikte var oldukları için ve varacakları Varlık aynı olduğu için burada güçlü ya da güçsüz yoktur. Haklı ve haksızda yoktur. Sadece yaşam mücadelesinde sahip olduğu bireysel gücü onu doğru yönde hareket ettirecek duygular çerçevesinde yönlendirip ihtiyaç duyduğu zorunlulukların bilgisine daha erken ulaşanlar ile bunu yanlış duygulara kapılıp daha geç gerçekleştirenler vardır. Tüm şeyler kendi içlerinde üretken gücü taşıdıkları fakat bu üretken güç nicelik ve nitelik yönünden farklılık gösterebilir varacakları Varlık hepsinde de aynı olduğu için eşit olduklarını vurgulamaktadır. Bu anlamda her şey her şeye içkindir. Spinoza'nın siyasi bağını oluşturan da bu etiktir: Siyasette etik yapılabilir mi (Deleuze, 2004: 125-145)?

Spinoza edindiği içkin tutumu ile etik ve ahlaki ayırabilmiş ve gerçeğin farkına varabilmiştir. Bundan dolayı Spinoza'da hukukun görevi üretken gücü gerçekleştirmek isteyenleri bu amacı gerçekleştirebilmelerinde yardım etmektir. Yani geride kalanların

bir varlık iken Spinoza'da kendi doğasının zorunluluğuyla eyleyen ve etkilerini kendi içerisinde üreten bir Tanrıdır. Temel ayrım da budur". Spinoza'nın yönteminin sentetik bir açıklama olduğunu Balibar,2004:69'da da belirtmiştir.

bireysel gücünü gerçekleştirecekleri alanı bireysel gücünü daha erken gerçekleştirenlerden korumak olmalıdır. Yani Spinoza koruyucu hukuk anlayışının sistemli ilk savunucusu kabul edilebilir. Çünkü geride kalan ve üretken gücünü gerçekleştiremeyen gerçekleştirenden güçsüz değildir, sadece keder gibi olumsuz bir takım duyguların etkisine kaldığı için zorunlulukların bilgisine ulaşamamakta ve bu yönde de gerekli çabayı gösterememektedir (Deleuze, 2004: 61-67, 209-245; Spinoza, 2006: 159).

Modern dönemde özne hususunda aşkıncılığa en büyük darbeyi vuran ise Nietzsche olmuştur. Onunla Spinoza'nın içkin yaklaşımının bu devamlılık arzusu gerçek olmuştur. Çünkü o, aşkın felsefenin dayanağı olan özneyi ve rasyonel aklı paramparça ederek fenomenoloji, Heidegger, yapısalcı ve post yapısalcı içkin teorilerin ilerlemesinin önünü açmıştır (Benzer, 2014: 7). Aşkinci yaklaşımı besleyen ve onu siyasi alana taşıyan en önemli unsurlardan birisi Descartes'in düşünen özne yerine düşünen beni geçirmesidir. Yani o aslında oluşturduğu bu kavramsal değişiklikle tözü özne olarak atamış ve gerçek öznenin yerini onu temsil eden nesneye bırakmıştır. Artık mevcut anlayış, bir metalaştırma bir meta algısını hatta meta fetişizmini beraberinde getirmiştir. Bundan sonra olacak olanlar ise sadece içkin yaklaşımın değil bu özneyi bir tehdit olarak gören diğer düşüncelerinde bu düşünen beni yok etme savaşımına karşı verilecek bir mücadele ve destekçiliğin ürünü olacaktır. Bu durumu Slavoj Žižek şöyle özetlemektedir “*Kartezyen özneyi bir kurgu, merkezsizleşmiş metinsel mekanizmaların bir taşıyıcısı olarak gören postmodern yapısökümcüler, burjuva öznesini temsil ettiğine inanan Marksistler ve bu öznenin eril bir cogito olduğuna inanan feministler dâhil tüm diğer güçler bu hayaletin şeytani etkisini bertaraf edebilmek amacıyla kutsal bir ittifak imzalamışlardır*”. Yani aşkıncılığın özne yerine nesneyi geçiren ve özneyi nesne için önemsizleştiren, özneyi metalaştıran tavrına karşı, içkinliğin özneye hak ettiği yerini verme savaşına aşkınlığı ve

içkinliği savunan düşünceler birlikte destek olmuşlardır. Bu mücadele kapitalist sistemin neden olduğu yabancılaşma, şeyleştirme v.b. olumsuzlukları önlemeye karşı Marx'ın "Praksis"³ düşüncesini toplumda yaygınlaştırmak için kapitalizmin bu etkisini kırmak isteyen kapitalizm yanlısı olan ve olmayanların verdiği mücadele gibi düşünülebilir (Zizék, 2005: 7-11) .

Son olarak denilebilirki tüm bu aşkın yaklaşımın oluşturduğu rüzgarın etkisine kapılan siyasi ve sosyal alan içkinlik yaklaşımın etkisi ile yeniden açıklanmaya çalışılmaktadır. Yani içkinlik yaklaşım ile evrende varolan şeylere hak ettikleri değer yeniden verilmektedir. Spinoza'nın buradaki önemi ise içkinliği metot olarak benimsediği geometrik yöntem ile bütün haline getirip sistemli bir şekilde içkinliğe işlerlik kazandırmasıdır. Yani Spinoza Descartes'in matematiksel yönteminden de farklı olarak geometrinin parçalar halinde ilerleyip o parçaların bir araya gelmesi sonucu bir bütünü oluşturan yöntemsel tutarlılığını kendi yöntemsel disiplini olarak kabul etmiştir. Çünkü geometri matematiksel yöntemden farklı olarak tanımlar ve onların öneri ve hipotezleri ile hem bir tekilliği hem de bir bütünlüğü ifade etmektedir. Yani Spinoza aslında yöntem olarak içkinliği içinde barındırabilecek olan geometrik yöntemi seçmiştir. Yani o insanın hakikat arayışında sahip olduğu içkinliği geometrinin bütünleyici yönünde saklı olan içkinliği ile yöntemsel olarak birleştirerek bunu gerçekleştirmiştir. Geometrinin tanımlardan hareketle oluşturduğu bir bütün gibi Spinoza'da yöntemi ile birbirinden farklı olan ama bir araya geldiğinde insanın yaşama mücadelesinin ürünü ortaya koyan kavramların birbirine içkin olduğunu bu şekilde açıklamıştır. Bunlarla birlikte Spinoza'nın

³ Praksis: uygulama, aksiyon, pratiğin önemi gibi anlamlara gelmektedir. Marks ise kavramı, toplumsal organizasyonun tümünü değiştirmeye yönelik gerçekleştirilmiş olan davranışların tümü olarak adlandırır. Bu noktada praksis kavramını konumuz açısından ilgilendiren tanımı ya da ele alınış biçimi ise davranışsal boyutudur. Bu davranış, bütün varlığı ile düşünen ve hareket eden ve böylece mücadele eden bireyin davranışdır ([https:// tr.wikipedia. org/wiki/ Praksis_\(felsefe\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Praksis_(felsefe))/ Erişim Tarihi: 02.04. 2017).

yöntemi olarak kabul edebileceğimiz sentetik aposteriori ile Descartes'in yöntemi olarak kabul edebileceğimiz analitik apriori yöntemin somut ifade edilmesini Hegel'in yönteminin Spinoza ile yeniden değerlendirilmesinde de görmekteyiz (Spinoza, 2015; Bumin, 2016: 21,90; Macherey, 2012: 54-66; Balanuye, 2012: 19; Benzer, 2014: 56).

Spinoza'nın bir diğer tarafı olan monist tutumunun kaynağında sahip olduğu bu içkinliktir. Yani her şey her şeye içkindir. Ne fazla ne de eksiktir. Bu anlamda siyasette ona göre insanın bu yaşama mücadelesinde ulaşmak istediği amaca hizmet eden bir kavramdır. Yani Antik Yunan'da ki gibi ne toplumu ikiye bölen, siteye münhasır bir şey ne de Orta Çağ'daki gibi Tanrısal gücü temsil ederek, tebaadan üstün bir olgudur. Yani onda siyaset insanı toplum haline getiren, bu topluluğu yığın olmaktan çıkarıp halk olma bilincine erdiren bütünleştirici bir unsurdur (Balibar, 2004; Deleuze, 2004; Yıldız, 2012).

Aslında siyaset üzerine yapılan aşkın ve içkinliktir. Yani yaklaşımdan kaynaklı tanımların ya da bu iki yaklaşım çerçevesinde siyasetin yeniden ele alınmasının şu andaki durumunu Hegel'in "*Görüngü Bilimi*" adlı kitabının önsözünde yaptığı, girişte yer verilen düalist açıklamaya çok önceden verilmiş bir cevaptır. Bu cevabıda Spinoza'nın güç ve hak üzerine açıklamalarında gizli olan monizminin bir eseri olarak görmek gerekir. Bu eser de ahlak ve etiğin bir birinden ayrılarak oluşturulmuş olan bir hak = güç anlayışının meydana getirdiği içkinliğin cevabıdır. Çünkü Spinoza'ya göre her şey her şeye içkindir. Bu anlamda onda ne güçten bağımsız ayrı bir güzelliğe ne de Tin'in parçalanarak araması gereken ondan ayrı bir kendiliğe yer yoktur.

Bu açıklamalar neticesinde çalışmanın temel amacı insanın yaşam alanlarından bir tanesini oluşturan siyaset kavramının ve siyaseti oluşturan siyaset bilimi literatüründe kabul görmüş olan kavramları aşkınlık düzleminden ve aşkıncı yaklaşımı eleştirip onun

neden olduğu yanılsamaları ele alarak insanın yaşadıklarını gerçeğe daha yakın olarak değerlendiren, insanın yaşama amacını anlamasına ve ona ulaşmasına yardım edecek olan içkinlik düzlemi çerçevesinde yeniden tanımlamaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesi içinde içkinlik yaklaşımının en önemli ismi olan Spinoza'nın düşüncelerinden faydalanılacaktır. Bu amaç ekseninde çalışmanın ilk bölümünde aşkınıc yaklaşım, gelişimine ve siyasete etkilerine yer verilmiş takibinde de aşkınıc yaklaşımı eleştiren ve siyasete yaptığı olumsuz katkılarını aşmaya çalışan içkinlik yaklaşım, gelişimine ve siyasete etkilerine değinilmiştir. İkinci bölümde içkinlik düşünceleriyle çalışmanın temelini oluşturan Benedictus de Spinoza'nın yaşantısına ve siyasete dair düşüncelerine yer verilerek siyaset biliminin konuları kavramsal anlamda yeniden değerlendirilmiştir. Böylece aşkınıc yaklaşım ekseninde siyasetin içersine yerleştirilen ve insanı gerçeği görmekten alı koyan, yanıltan klasik siyaset anlayışının getirdiği ve modern döneme de taşınan aşkın siyaset anlayışı içkinlik yaklaşım çerçevesinde ele alınacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise siyasetin içkinlik yaklaşımına göre yeniden değerlendirilmesinin sadece siyaset için değil siyasetin hem etkilediği hem de etkilendiği alanlar içinde önemli olduğunu göstermek amacıyla bir ideoloji olarak kabul edilebilecek olan ve içinde taşıdığı pozitivizme dayalı öğeler ile sosyolojik alanın iktisadi bir anlayışla değerlendirilmesine neden olarak aşkınıc öğelerin sosyolojik alanda da devam ettirilmesini sağlayan ve siyasetinde tanımlanmasını da iktisadi anlamda etkileyen kapitalizmin değerlendirmesine yer verilmiştir. Bu başlığa yer verilmesinin nedeni içinde bulunduğumuz çağ olan yirmi birinci yüzyılın küresel anlamda yaşadığı siyasi krizlerin genel anlamda daha somut bir göstergesini çerçevelemektir. Özellikle siyasetin tanımlanması noktasında önemli bir yeri olan iktisat ve ilahiyat (toplumların dini olana karşı tutumları) alanındaki gelişmelere de dikkat çekmektir. Yani amaç Derrida'nın da ifade ettiği şekliyle “dini olanın dayanaklarına” dair olan soruya

siyasi ve iktisadi olanı da ekleyerek⁴ siyasetin bu iktisadi ve dini alanda meydana gelen gelişmelere göre nasıl tanımlandığını (tanımlanabildiğini) da göstermektir. Özellikle de Spinoza'nın ve Carl Schmitt'in iktisadi olan ile siyasi olan arasındaki ilişkiye dair yaptıkları açıklamalardan da bu sonuca ulaşılabilir. Yani iktisadi alan ile ilahi alan arasında meydana gelen köşe kapmaca yarışı siyasetin tanımlanmasında önemli bir yer işgal etmektedir. Özellikle siyasi olanın iktisadi/ilahi alana dahil edilmek için siyasi olanın, iktisadi olanın/ilahi olanın yararına içinin boşaltılması ve buna göre içinin doldurulması ve siyasetinde salt bir iktisadi/ilahi mantık çerçevesince sömürülmesi ve bunun neticesinde ortaya çıkabilen yeni bir siyaset tanımlamasına da dikkat çekilmek istenmiştir. Böylece politik ilahiyatında, siyasi olanın ilahileşmesi ile siyasileşmiş ilahiyat (ilahiyatın siyasallaşması) arasında yaşadığı gel-git durumu da ilahiyatı oluşturan somut öğeler arasında bir tür “ekonomik şiddete” dönüşmektedir. Bu durumda beraberinde ikili bir krizi/çatışmayı meydana getirmektedir. İlki, toplum nezdinde bireylerin aidiyetlerine ve tarihi bağlarına yönelik oluşan kriz (siyasi egemenin düzenine göre var edilmiş olan bir aidiyetler hiyerarşisi krizi) ve ikincisi daha küresel ölçekte gelişen, toplumsal çatışmanın veya *tarafaların* ve *itilafların* mevcut hazır bulunan, kurulu oluşumlarının krizidir.⁵ Bu kriz durumları da iktisadi olan ve ilahi olanın siyasetin yeniden tanımlanması hususunda siyasetin içersine taşıdıkları aşkınlığı ifade eder niteliktedir. Bu anlamda siyasetin tanımlanmasını ve anlamlandırılmasını etkileyen iktisadi ve ilahiyat olgusuna yönelik olarak toplumların değişim ve dönüşümünü en somut haliyle içinde taşımasından dolayı kapitalizm konuya dahil edilmiştir. Bu kapitalist olguda içkinlik düzleminden aşkınlık düzlemine sapılarak yapılan bir değerlendirmenin de ne tür yanılsamalara yol açacağını daha somut olarak göstermek için doğunun kapitalistleşmemesine yönelik açıklamalar

⁴Balibar, E.(2017). “Yirmibirinci Yüzyılda zur Kritik:Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din”. Cogito:Üç Aylık Düşünce Dergisi, Sayı.86,Bahar,2017İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.6-25.

⁵Age.,s.13-14.

çerçevesinde ele alınmıştır. Bunun içinde bölüm içerisinde doğunun kapitalistleşememe sorununu aşkınıcı düzlemin özelliklerini içinde taşıyan “açıklamacı metoda” göre değerlendiren Karl Marx’ın düşünceleri ile içkinici düzlemin özelliklerini içerisinde taşıyan “anlamacı metodu” kullanan Max Weber ve Descartes gibi aşkınıcılığın modern döneme taşınmasını sağlayan düşünürden etkilenip, doğunun kapitalistleşememe sorununu içkiniciliğin izlerini içinde taşıyan bir yöntemle ele almış olan Sabri Fehmi Ülgener’in düşüncelerine yer verilecektir. Daha sonrada doğunun kapitalistleşememe sorununa yönelik düşünürlerin bu açıklamaları Spinoza’nın içkinlik ekseninde yeniden değerlendirilecektir. Böylece hem siyasi alanın ve siyasetin tanımlanmasının iktisadi ve ilahiyat alanından nasıl etkilendiği gösterilmeye çalışılacak hem de kapitalistleşme veya kapitalistleşememenin aşkınıcı yaklaşımda olduğu gibi bir zorlamadan mı yoksa Spinozacı içkinlik anlamında bir zorunluluktan mı kaynaklandığı tartışılacaktır. Böylece doğu toplumlarına atfedilmiş olan kapitalistleşememenin de batının bir zorlamasından mı yoksa doğulu toplumların yaşaması gereken bir zorunluluktan mı kaynaklanıp kaynaklanmadığı tartışılacaktır. Böylelikle de sosyolojik bir sorun olarak değerlendirilen doğunun kapitalistleşememe sorunu siyasi anlamda değerlendirilmiş olacaktır.

Çalışmanın önemi ise siyasetin geleneksel dönemden bu tarafa içinde taşıdığı ve yanlış anlaşılıp okunmasına neden olup siyasetin yanlış değerlendirmesine yol açan aşkınıcı yaklaşımdan ve onun yanılsamalarından uzaklaştırılarak, bu yaklaşımı eleştirip olumsuzluklarını gidermeye çalışan içkinici yaklaşımdan hareketle yeni bir okumasının yapılmış olmasıdır. Ayrıca siyaset bilimi kitaplarında ve siyasi ideolojiler kitaplarında kendisine ve düşüncelerine yer verilmeyen, verilse de kabataslak üzerinden geçilen Benedictus de Spinoza gün ışığına çıkartılarak siyaset bilimi ve felsefesi açısından büyük bir boşluğun doldurulmuş olması ve Sabri Fehmi Ülgener gibi önemli bir Türk

düşünürünün de yeniden hatırlatılmış olması açısından önemlidir. Böylece birbirinden uzak olarak düşünülen isimler ve konular bir araya getirilerek siyaset biliminde ve sosyal bilimlerde boş bırakılan ve tartışılan konulara farklı bir bakış açısından yaklaşarak açıklık getirilmiştir.

Spinoza'ya İlişkin Literatür Taraması

Spinoza ile ilgili temelde yapılan çalışmalar felsefe anabilim dalına ait çalışmalar olmaktadır. Ele alınan konularda genellikle Spinoza'nın ontolojisine dayalı okumalardır. Siyaset bilimini ve felsefesini içeren konular daha dar kapsamlıdır. Bundan dolayı çalışmanın içeriğine uygun olan ve siyaset bilimine yönelik olarak yazılmış olan çalışmalar bu literatür taramasına dahil edilecektir. Spinoza'ya yönelik çalışmaların sınırlı bir alanda kalmasına neden olan şeyin ise Spinoza'nın bir ahlak felsefecisi olarak kabul edilmesinin etkili olduğu söylenebilir. Ayrıca Spinoza'nın felsefesinin derin anlamda bir okuması yapılmadığı için, onun felsefesinin diğer bilim dallarını da içersine aldığına yönelik keşfinde geç anlaşılmasından ileri geldiği de diğer bir tahmindir. Bununla birlikte Spinoza'nın Türkiye'de geç okunması ve araştırmalarada çok nadir bir şekilde konu olmasının temel nedeni ise felsefe okumasına yönelik yoksunluktan ileri geldiğini belirtmek gerekir.

Bu anlamda Spinoza ile ilgili literatürde elimize geçen en eski tarihli çalışma İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalında H.Atilla Erdemli'nin 1985 yılında Spinoza'nın ahlak felsefesine yönelik olup Etika'nın kapsamlı bir incelemesine yer veren yüksek lisans çalışması olan “*Spinoza'nın Ahlak Anlayışı*” adlı çalışmadır. Çalışmada Etika'nın bölümleri üzerinden Spinoza'nın ahlak anlayışı ve felsefesinin amacının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Yine siyaset

bilimini alanında başvurulan ve Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe anabilim dalında 1989 tarihinde Solmaz Zelyüt tarafından ele alınan “*Spinoza'nın Politika Felsefesinde Özgürlük Sorunu Ve Demokrasi*” adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Çalışmada Spinoza'nın özgürlük anlayışı ile demokrasi arasındaki ontolojik bağ açıklanmıştır. Bir diğer çalışma ise 1995 tarihinde Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Yüksek lisans tezi kapsamında Spinoza'nın Tanrı anlayışını merkeze alan “*Deviations From The Tradition In Spinoza's Conception Of God*” adlı Hakan İşözen tarafından yapılmıştır. Çalışmada elde edilen sonuç Spinoza'nın Tanrı anlayışının geleneksel dönemdeki Tanrı anlayışından ayrıldığına yönelik kabul görmüş olan düşünce ile karşılaştırılmıştır. Böylece çalışmada Spinozacı anlamda ki Tanrı anlayışının felsefi anlamda bir karşılığının olup olmadığı rasyonel temelde ele alınmaktadır.

2001 yılında ise Mustafa Cihan Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü ,Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Anabilim Dalı Doktora çalışması çerçevesinde “*Spinoza Felsefesinde Varlık ve Bilgi Problemi*” adlı çalışmaya yer vermiştir. Bu çalışmada Cihan Spinoza'nın monist tutumundan hareketle varlık ve bilgi problemini zihinsel ve fiziksel birliktelik çerçevesinde inceleyerek bu alandaki sorunları aydınlatmaya çalışmıştır. Böylece Spinoza'nın monizminden hareket ederek birbirine zıt olan kavramların aynı birlik ve gerçeklik içerisinde nasıl yer aldığını açıklamaya çalışmaktadır. 2002 yılında ise Spinoza, Marksist sistemin eleştirisinde ve yeniden incelenmesinde kullanışlı bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaset bilimini de ilgilendiren bu konuda Spinoza'nın felsefesini ele alan çalışma Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, Rahmi Durmaz'ın oluşturduğu “*Spinoza Dolayımı İle Althusser'de İdeoloji Kavramı Ve İdeolojinin İşlevi*” adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Çalışmada ideoloji kavramına ve Marksizm'in tarihi sürecinde ideoloji kavramının

gelişimine yer verilmiş, son bölümünde Spinoza'nın birinci tür bilgi türü olan hayal gücünü Althusser'in ideoloji kavramını oluştururken nasıl kullandığına ve yaptığı katkılara yer verilmiştir. Spinoza'yı temel alan ve karşılaştırma niteliğinde olan bir diğer çalışma Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Vicdan Mutlu tarafından ele alınan *“Desire For Excellence Reflections On Plato And Spinoza / Mükemmellik Arzusu Platon Ve Spinoza Üzerine Düşünceler”* adlı yüksek lisans tezidir. Tezde Spinoza'nın arzu kavramını ele alışı ile üçüncü tür bilgi olan ve “upuygun” bilgilerin alanı ile mükemmellik arasında ve Platon'un idea anlayışından yola çıkılarak iyi formu ile mükemmellik kavramı arasında ilişki kurularak mükemmellik kavramı ele alınmıştır. Böylece mükemmellik kavramı ile ilgili akla gelen çeşitli soruların cevabı bulunmaya çalışılırken, Spinoza ve Platon'un da felsefelerinde tutarlı ve tutarsız yönleri de gösterilmeye çalışılmaktadır.

2005 yılındaki Spinoza felsefesine yönelik araştırmalar onun siyaset felsefesine yönelik gerçekleştirdiği açıklamaları odak edinmektedir. Bu alanda yapılan çalışmalardan bir tanesi olan ve Spinoza'nın Hobbes ile karşılaştırılmasını içererek siyasal alanın şekillenmesine iki düşünürün nasıl katkı yaptığını gösteren çalışmadır. Çalışma Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı üzerine Savaş Ergül tarafından hazırlanan *“Hobbes Ve Spinoza'Da Siyasal Alanın Temellendirilmesi / Political Sphere Is Founded By Hobbes And Spinoza”* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. 2006 yılında Spinoza'nın doğu felsefesinden etkilendiğinin de güzel bir göstergesi olan İbni Arabi ile Tanrı anlayışının karşılaştırarak Bir ve Çok kavramlarının açıklanıp Spinoza'nın panteizmden etkilenen yönlerini de ortaya koyan çalışmaya rastlanılmaktadır. Çalışma Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, Cahide Demirci tarafından yüksek lisans çalışması olarak ortaya konulmuş olan *“İbn Arabi Ve Spinoza'da*

Tanrı Anlayışı / The God Concept Of İbn Arabi And Spinoza” adındadır. Spinoza’nın Tanrı anlayışına yönelik bu tarzda yapılan çalışmaların Spinoza’nın felsefesinin Platoncu ve Yeni-Platoncu Taşma anlayışı ile arasında bulunan benzerlik ve farkların anlaşılmasına katkı sağladığını da belirtmek yerinde bir açıklama olacaktır. Tabii Spinoza’nın felsefesinde yer alan içkin tutumunda anlaşılmasına da yardımcı olmaktadır. Yine 2006 yılında M. Kazım Arıcan “*Spinoza’nın Tanrı – Alem İlişkisinde İçkinlik Aşkınlık Problemi*” başlığı altında ki çalışmasını Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: X/1, ss. 127- 143 arasında ele almıştır. Çalışmada Spinoza’nın aşkın ve içkin olup olmadığı tartışılmış, netice olarakta Spinoza’nın hem aşkın hem içkin olduğuna değinilmiştir.

Spinoza’nın özgürlük kavramının farklı bir bakış açısı ile değerlendirilmesini sağlayan ve siyaset bilimine de özgürlüğün kapsamını anlamak açısından katkı yapan çalışma 2007 yılında İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Hüseyin Günel tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan “*Özgürlük Sorunu Açısından Spinoza Ve Kant’ın Karşılaştırılması / Comparison Of Spinoza And Kant According To The Question Of Freedom*” adlı çalışmadır. Çalışmada özgürlüğün irade özgürlüğü çerçevesinde işlendiği görülmektedir. Bu anlamda Spinoza’nın irade özgürlüğünü yadsıması ve doğa durumunu buna göre değerlendirmesi ile Kant’ın mevcut durumu insan iradesinin hem özgür hem de özgür olmaması yönünde ele alması ile karşılaştırarak incelenmektedir. Böylece özgürlük bağlamında insan iradesinin özgür olup olmadığı tartışılmaktadır. Spinoza’yı siyaset bilimi ve felsefesi açısından en çok ilgi odağı haline getiren konulardan bir tanesi onun “doğal hukuk” kavramına yaklaşımıdır. Spinoza’nın doğal hukuk anlayışını ele alan çalışmalardan bir tanesi 2008 yılında Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Ekrem Ekici tarafından

yapılan “*Benedict Spinoza'nın Doğal Hak Kuramı*” adlı çalışmadır. Çalışmada Spinoza'nın siyaset kavramını tanımlarken kullandığı temellerden faydalanılmıştır. Bununla birlikte çalışmada Spinoza önceliğinde devlet kavramının kökeni ve karşılaşılan sorunlar ile Spinoza'nın bilgi anlayışı onun kullandığı kavramlardan hareketle açıklanırken, çalışmanın temel konusunu oluşturan insan doğası, doğal hak ve doğa durumu ele alınmıştır. Ayrıca konu bir doğa kuramcısı olan Hobbes'un düşüncelerinden faydalanılarak tartışılmıştır. Yine çalışmada Spinoza'nın en iyi yönetim biçimi olarak ele aldığı demokrasi kavramı, düşünce ve ifade özgürlüğü, yurttaşlık kavramlarından hareketle işlenmiştir.

2009 yılında genel anlamda siyaset bilimi açısından Spinoza'nın incelenmesini sağlayan şey, onun Hobbes'un felsefesi ile karşılaştırılmasıdır. Özellikle de siyaset bilimi açısından temel bir soru olan siyasi alanı kimin belirlediği ya da siyasi bağı oluşturanın kim olduğu yönündeki soru bu yöndeki çalışmaların sayısını arttırmıştır. Bu çalışmalardan bir tanesi siyaset biliminde “kurucu özne”nin kim olduğunun belirlenmesine yönelik soruyu cevaplamak üzere Hobbes'un ve Spinoza'nın çokluk kavramından faydalanarak oluşturulmuş olan ve Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Bilim Dalında yüksek lisans tezi kapsamında Eylem Canaslan tarafından oluşturulmuş olan “*La Comparaison Du Concept De "Multitude" De Spinoza Avec Celui De Hobbes / Spinoza Ve Hobbes'un "Çokluk" Kavramı Açısından Karşılaştırılması*” adlı çalışmadır. Bir diğer çalışma yine aynı yılda Yalçın Çetin tarafından Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “*Thomas Hobbes, John Locke Ve Benedictus (Baruch) De Spinoza'da Doğal Hukuk*” isimli çalışmadır. Çalışma da bu üç düşünürün doğal hukuk kavramını iyilik ve kötülük problemine bakış açıları, özgürlük ve

adalet kavramlarına yönelik yaptıkları açıklamaları çerçevesinde karşılaştırma eşliğinde açıklık getirilmeye çalışılmıştır. Yine aynı yıl Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında, Şafak Altan'ın yüksek lisans tezinde “*Hobbes ve Spinoza’da Hak Kavramı*” na yer verilmiştir. Çalışmanın içeriğinde Hobbes’un ve Spinoza’nın devlet ve toplum kavramlarını temellendirmede kullandıkları hak kavramı ele alınmış, Spinoza’nın Hobbes’dan etkilenecek kullandığı kavramların Hobbes’dan farklı olarak ele alınmış olduğu vurgulanarak, iki düşünürün “hak” ve “güç” kavramlarını ele alırken bir birlerinden farklı olduklarına dikkat çekilmiştir. Spinoza’nın siyaset felsefesini en geniş anlamıyla ele Spinoza’nın kullandığı kavramlara yer vererek ve ayrıca geleneksel dönemin siyaset anlayışı ile Spinoza’nın siyaset felsefesi karşılaştırma fırsatı sunan çalışmada yine 2009 yılında Recep Köklü tarafından Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında yüksek lisan tezi olarak hazırlanmış olan “*Benedictus Spinoza’nın Siyaset Felsefesi*”dir.

2011 yılında ise Spinoza’nın özgürlüğünü temel alan ve Spinoza’nın özgürlük anlayışını onun felsefesinde yer alan kavramlarla açıklayarak Spinoza’nın özgürlük kavramının geleneksel dönemdeki özgürlük yanılsamasından farklarını ortaya koyan çalışma Hasan Ali Başaran’ın Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Sistemik Felsefe Ve Mantık Bilim Dalında yüksek lisans çalışması olan “*Spinoza’da Özgürlük Kavramı*” adlı çalışmasıdır. Bir diğer çalışma Galatasaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalında Reyda Ergün tarafından hazırlanmış olan doktora çalışmasıdır. Çalışma “*Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek Spinoza’nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı*” başlığında hazırlanmıştır. Çalışmada modern hukuku oluşturan ve referans olan kavramların Spinoza’nın felsefesi açısından temel bir değerlendirilmesi

yapılmaktadır. Çalışma hukuk kavramı içerisinde demokrasi ve özgürlük kavramlarına da Spinozacı anlamda yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Bir diğer çalışma ise Spinoza'nın etki alanının genişliğini gösteren ve onun felsefesinin derin bir okumasını yaparak Spinoza'nın felsefesinde bireysellik ve farklılıklara yer vermesi üzerine ondan etkilenen Deleuze'ün "Fark Felsefesine" yönelik bir çalışmadır. Çalışma Sadık Erol Er tarafından, Atatürk Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında, Doktora çalışması olarak sunulan "*Gilles Deleuze'ün Fark Felsefesi(Bergson, Nietzsche Ve Spinoza Okuması)*" nı temel almaktadır. Çalışmada Deleuze'ün fark felsefesi temel alınırken Deleuze'ün bu felsefeyi oluşturmak için kimlerden faydalandığından hareket edilmiştir. Çalışmanın içeriği dikkatlice okunduğunda Deleuze'ün Nietzsche hareketli Spinoza okuması göze çarpmaktadır. 2012 yılında ise İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü ,Hukuk Yüksek Lisans Programı (İnsan Hakları Hukuku) alanında Şerife Özge Akarsu tarafından hazırlanmış olan "*Hukuk İle Etik Bağlamında Tekillik ve Topluluk*" çalışmasında modern dönemde varolan topluluk ve birliktelik anlayışını Deleuze, Balibar ve Negri'den faydalanarak Spinoza'nın düşüncelerinden hareketle eleştirmektedir. Böylece modern dönemde varolan ve bireyi belirli sınırlara hapseden topluluk ve tekillik anlayışına yeni bir perspektif yönetmektedir. Bir diğer çalışma 2012 yılında M. Kazım Arıcan'ın Beytülhikme :An International Journal Of Philosophy,ss.17-44,cilt:II, sayı: 1'de "*Spinoza'nın Teolojik –Politik İnceleme'sinin Felsefi ve Teolojik Bağlamda Okunuşu Üzerine*" adlı çalışmasıdır. Çalışmada Spinoza'nın eseri olan Teolojik –Politik İnceleme'sinin bir değerlendirmesi yapılmıştır. Değerlendirmede Spinoza'nın hangi amaç ile bu eseri yazdığı ve eserin kendi düşünce geleneklerimize göre de önemine değinilmektedir. Ayrıca Spinoza'nın eseri oluştururken faydalandığı hermenötik ve tarihsellik gibi yöntemlerinde kutsal kitapları anlama noktasında daha tutarlı olduğu vurgulanmaktadır.

2013 yılında siyaset bilimini içerisine alan çalışmalardan bir tanesi Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Felsefe Bilim Dalında Yasin Parlar tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “*Spinoza Ve Machiavelli’de Siyasetin Sekülerleşmesi*” isimli çalışmadır. Çalışmada Spinoza ve Machiavelli’nin düşüncelerinden hareketle siyasetin dini alandan kurumsal alanda üstün olması gerektiğine ve siyasetin aşkın bir olguya göre değil seküler zorunluluklar ve realiteler çerçevesinde oluşturulması gerektiği vurgulanmıştır. Bir başka çalışma Spinoza’nın ontolojisi ile politikası arasında bir ilişki olduğunu ortaya koyan ve onun döneminin aşkın ve monarşi yanlısı zihniyetinden uzaklaşarak içkin ve sistemli bir demokrasi savunucusu olduğunu belirten, bunun içinde onun felsefesinde bulunan kavramlara yer vererek Spinoza’nın güç ontolojisinin çokluğu temel alan ve zorunlu olarak bir demokrasi rejimini kapsadığını anlatan çalışmadır. Çalışma Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalında Yasin Karaman tarafından “*Spinoza’da Ontoloji ve Politika İlişkisi*” başlığı altında yüksek lisan tezi olarak ortaya konulmuştur.

2014 yılında Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Cemal Benzer tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan “*Spinoza’da Hakikat ve Politika İlişkisi*” isimli çalışmada da felsefe tarihinde yer alan hakikate yönelik açıklamaların politikanın da alanını belirlediğine değinilmiştir. Çalışmada düşünürlerin geleneksel dönemlerden modern döneme doğru yaptıkları mutlak, aşkın hakikat arayışlarına göre şekillendirdikleri politika anlayışlarına değinilmekle birlikte, Spinoza’da bu anlayışın değişime uğradığı görülmektedir. Böylece Spinoza’nın özgürlükçü, çokluğu temel alan, eşitlikçi politika anlayışının onun içkin hakikat anlayışı ile paralel olduğu gösterilmektedir. 2015 yılında siyaset bilimi alanında çokça tartışılan doğal hak kavramını Spinoza merkezinde açıklayan çalışmaya rastlanmaktadır. Çalışma Muğla

Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında “ *Modern Doğal Hak Kuramı Ve Spinoza* ” başlığı altında Cengiz Memiş tarafından hazırlanmış olan yüksek lisans çalışmasıdır. Çalışmada doğal hak kavramı Spinoza ve Hobbes’un açıklamalarından yola çıkarak ve iki düşünür arasındaki fark ve benzerliklere yer vererek incelenmiştir. Doğal hak kuramını hak ve güç ilişkisine bağlı olarak açıklayan Spinoza’nın, doğal hak kuramında da güç kavramını aşkın yaklaşımdan uzaklaştırdığı belirtilmektedir. 2015 yılında MSGSÜ tarafından hazırlanmış olan ve 26-27 Şubat’ta Spinoza ile Karşılaşmalar Sempozyumu’nda Nazile Kalaycı tarafından sunulmuş olan “*Spinoza’nın Ethica’sı Bağlamında Mizahın Politik İşlevi*” bildirisinde ise Spinoza’nın neşeli ve kaderli duygular bağlamında yapmış olduğu açıklamalardan ve Simon Critchley’in politik direniş ve psikanalizdeki yüceltim çalışmasından hareketle oluşturduğu bağlanma etiği, direniş siyasetinden faydalanarak mizahın politik işlevi üzerinde durulmuştur. Böylece çağımızın modeli olan ve kederli duyguların esiri olmuş olan politik öznenin mizah ile yeniden ilgi odağı olması sağlanmaya çalışılmaktadır. 2015 yılında Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan’ın derlediği “Spinoza ile Karşılaşmalar” içerisinde sayfa 40-55 arasında yer almış olan Emre Koyuncu tarafından kaleme alınmış olan “*Spinoza’nın Sıfat Kavrayışı Üzerine Üç Yorum: Hegel, Macherey ve Deleuze*” adlı çalışmadır. Çalışmada Spinoza’nın ontolojik alanını oluşturan üç belirleyiciden (kip, töz, sıfat) sıfat kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Spinoza’nın sıfat anlayışı Hegel, Macherey ve Deleuze’ün görüşleri karşılaştırılarak açıklığa kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Bir başka çalışma 2015 yılında Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan’ın derlediği “Spinoza ile Karşılaşmalar” içerisinde sayfa 77-96 arasında yer alan H. Bülent Gözkân tarafından hazırlanmış olan “*Spinoza’nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant’ın Eleştirisi*” isimli çalışmadır. Çalışmada Kant’ın “*Saf Aklın Eleştirisi*” üzerinden Spinoza’ya yönelttiği eleştiriler ele alınmıştır. Netice olarak da

Spinoza da Tanrı'dan hareket edilerek oluşturulmuş olan içkinlik düzleminin, Kant'ta temsillerin mekanı olan insanın, akıl temelli ve transandantal yetiler ile tesis ettiği transandantal içkinlik düzlemine dönüşümü ile karşılaşılmaktadır. Metin içerisinde de bu dönüşümün nasıl gerçekleştiği Kant'ın, Spinoza'ya yönelttiği eleştiriler eşliğinde anlatılmaktadır.

2016 yılında Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Bülent Yücel, *“Zorunluluk ve Olumsuzluk Bağlamında İnsan Doğası Üzerine Bir Soruşturma: Spinoza, Marx, Foucault”* isimli yüksek lisans çalışmasında insan doğasına yönelik olarak insanın varlık alemindeki konumunu “olumsallık” ve “zorunluluk” ekseninden hareketle ele alan ve tanımlayan üç düşünürü karşılaştırarak insanın var oluştaki konumunu netliğe kavuşturmaya çalışmaktadır. Netice olarakta insanın doğasının Spinoza'nın ön gördüğü gibi insanın belirlenmiş ve doğal bir varlık olduğu ile Foucault'nun insanı salt olanaklı, tarihsel ve özgür bir varlık olarak tanımlamasından ziyade Marx'ın ifade ettiği şekilde insanın doğal ve olanaklı/tarihsel bir varlık olduğuna kanaat getirmektedir. 2016 yılındaki bir diğer çalışma ise siyaset alanında artan temsil sorununa çözüm önerileri sunan ve temsili demokrasilerde de ortaya çıkan ve çıkabilecek olan sorunlara çözüm üreten bir çalışma olarak Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalında Ali Mehmet Timuçin tarafından doktora tezi olarak hazırlanmış olan *“Spinoza'da Etik Ve Siyaset Felsefesinin Işığında Temsili Demokrasi Sorunu”* adlı çalışmadır. Timuçin bu çalışmasında Spinoza'nın siyaset felsefesinden hareket ederek temsili demokrasilerde yaşanan sorunlara karşı nasıl çözümler üretilebileceğini tartışmaktadır.

I.BÖLÜM:AŞKINLIKTAN İÇKİNLİĞE SİYASETİN TANIMLANMASI

I.1.Aşkını Anlayış Ve Siyasete Yansımaları

Deleuze göre aşkın anlayış, iç bütünlüğe sahip olduğu düşünülen kapalı bir sistem içerisinde yer alan her şeyin asimile edilmesidir. Bu sistem içerisinde yer alan her şey özsel yapıları gereğince tanımlanıp, sistem içerisine adapte edilerek, dikey bir sıralamaya, hiyerarşiye tabi tutulmaktadır. Şeylerin önemini de hiyerarşide kapladıkları alan belirlemektedir. Deleuze için bu anlayış rasyonalist temsil ve yorumlamalar ile arzuları belirli bir alanda sabitleyip insanın yaşam mücadelesinin ürünü olan tarihsel alanındaki süreç ve olay kavramlarını ortadan kaldırmaktadır. Böylece aşkın anlayış, yeniliğe kapalı ve baskıcı dayatmaların yer aldığı bir yönetimle eş anlamlıdır. Bundan dolayı aşkın devlet anlayışının hakim olduğu dönemlerde birey ve toplum iktidar olgusu içerisinde eritilmiştir. Aşkın anlayışı ortaya çıkaran en önemli olgu ise istemcilik ve erekselciliktir. Bu iki olgunun uzantısı olarak egemenlik, özgürlük, erdem ile hak ve güç anlayışları aşkın bir yapıya sahip olmuştur (Küçükalp, 2009: 133).

Bu ögelere atfedilerek oluşturulan bu aşkın algının ve tanımlamaların ötesine geçerek daha gerçekçi tanımlamalar yapabilmek için geleneksel anlayışta yer alan ve aşkın anlayışa neden olan düşüncelerden sıyrılma gerekmektedir. Çünkü Deleuze'e göre aşkınlık, her şeyden aşkın olan ve dışarıda kalan şeydir. Aşkınlığın hakim olduğu her şey de dışarıya bağımlı kalmaktadır. Bir dışsallığa dayanmaktadır. Deleuze ise bunun tam tersine çevrilmesini ve hakikatin aslında dışında kalanı sevmek değil, varolana duyulan bir sevgi olduğunu söylemektedir. Bu olana sevgi, olanın dışında, ötesinde veya olanın ötesinde bir şey aramak, bir şey gerçekleştirmek değildir. Varolanı her yönüyle kendinden olduğunu bilerek sevmektir (Colebrook, 2004: 99-100). Bu anlamda mevcut düzeni bir

hakikat arayışının arkasına sığınarak aşkın metalar oluşturarak değil olduğu gibi kabul ederek anlamaya çalışmak gerekmektedir. Aksi halde mevcut zaman sadece kendinde eksik zannettiğin ve ulaşmak için çabalamaktan vazgeçtiğin, nihilist bir zamana bürünecektir. Öznenin nesneleşip, yok edilerek yalnızlığa itildiği kendisinin olmayan bir zaman.

I.1.1.Siyasetin Aşkın Mihenk Taşı: Platon ve İdea Yaklaşımı

Platon aşkın siyaset anlayışının önemli temsilcileri arasında yer alır. Aşkın anlayışı ele alırken karşımıza çıkan ilk düşünür Platon olmaktadır. Platon ilk kez sistemli bir siyaset felsefesini oluşturan düşünür olması açısından, siyaset bilimi için ayrı bir önem arz etmektedir. Bununla birlikte onu önemli kılan unsurlardan bir tanesi de felsefesinde önemli yeri olan otorite ve hiyerarşi unsurlarıyla aşkinci siyaset anlayışını doğurmuş olmasıdır. Platonun siyaset felsefesinin temeli, onun hakikat arayışında yer verdiği idealar anlayışına dayanmaktadır. Onun varlık anlayışında varlık, akıl ile kavranan ve değişen, kusurlu bir şeydir. Bu nedenden dolayı Platon, her şekilde kavranabilmesi için varlığı, değişmeyen her yerde aynı olan idealar üzerine kurmuştur. Böylece kendisinden önceki filozoflar tarafından da sürekli olarak tartışılan evrenin ana maddesi nedir ya da varlığın temelinde yer alan unsur nedir sorularına verilen arkhe (ilk neden, öz) cevabının somut yönünü atlamış ve tamamen soyut olan idealar dünyasına geçiş yapmıştır. Böylece evren merkezli bir felsefeden idealar felsefesine geçiş yapmaktadır. Merkezi konuma sahip olan ideaların yansıması olan fenomenler dünyası da hakikatin birer yansıması halini alır. “Çünkü şeyler, kendileriyle aynı adı taşıyan idealarla pay almak suretiyle var olmaktadır”(Aristoteles, 2010a: 987).

Platonun hakikat arayışı sonucunda varmış olduğu aşkinci hakikat anlayışı, onun hakikati idealar (iyi mükemmel varlıklar) ve fenomenler (kötü ve yanlış varlıklar) olarak değerlendirmesine neden olmuştur bu tutumda onun etik ve politika anlayışının temelini oluşturmaktadır. Özellikle mağara alegorisi bu yansımayı göstermektedir. Fenomenler dünyasındaki bir varlığın özgür kalması gerçek bilgiye ulaşması sayesinde olur. Ve bu bilgi onun bu yöndeki doğru çabalarıyla elde edilecektir. Onun bu gerçeğin bilgisine ulaşması için daha önce gerçeğin bilgisine ulaşan birisi tarafından eğitilmesi ile sağlanacaktır. Çünkü varlık gerçeğin bilgisine ulaşmak için sahip olduğu gücü (görme gücünü) eğitim ile doğru yöne çevirebilecektir. Aksi halde yanlış yöne bakarak kaybolup gidecektir (Platon, 2003: 518d).

Platonun bu idea anlayışı onun siyaset anlayışının hiyerarşik bir düzenin yansıması ve aşkinci bir yapı tarafından oluşturulan unsur olarak tanımlamasına neden olmuştur. Platon'a göre özellikle gerçeğin bilgisine ulaşan kişiler toplumun geri kalanını yönetecek ve kendilerine adapte olmuş bir yapı oluşturabileceklerdir. Platonun bu anlayışı kendi içinde kısıtlanmış bir güç ve erdem anlayışını da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda özgürlük de filozof kralların yer verdiği ölçüde gerçekleşebilmiştir.

“...Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese kendi yapacağı iş verilmedikçe [...] bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına [...] bizim devletimizin dışında, ne teklerin ne de toplumun mutluluğa kavuşamayacağını aklı almaz herkesin” (Platon, 2003: 473d-e)

Platon'un bu sistemi idealar dünyasının en üstün ideası olan iyi ideasında olduğu gibi onun altında diğer idealara da yer verdiği şekliyle, fenomenler dünyasını da bir tür hiyerarşiye tabi tutmaktadır. Böylece o siyasi sistemi de bu hiyerarşi düzeni içinde şekillendirmektedir. Bu durumun örneği olarak onun varlık alemini altın, gümüş ve bakır

ruhlu olduklarını söylediği benzetmesiyle bir sınıflamaya koymasındanda anlayabiliriz (Platon, 2003: 415 a-b). Platon'un aşkınlığını sergileyen bir diğer unsur, onun oluş kavramının önüne durağanlığı geçirmesidir. Bunuda özneni yaklaşımı ile gerçekleştirmektedir. Yani insan, var oluşu ya bilendir ya da varoluşa temel oluşturan bir öznedir (Colebrook, 2004; 167-168).

Sonuç olarak Platonun oluşturmuş olduğu ontolojik felsefe anlayışı, aşkın bir yapıyı beraberinde getirmiştir. Bu aşkınlık sadece dışarıya karşı değil kendi içinde de bir aşkınlığı temsil etmektedir. Hakikatin bilgisine ulaşmada izlediği yol onu tekçi, mutlak ve otoriter bir doğruluğa götürmektedir. İyi ideasının tek oluşu değişmezliği onun teorisini pasif kılmakta ve yine iyi ideasına ulaşan bilgi filozofların yönlendirdiği birey, toplum ve siyasal yaşamda aşkınlığı temsil etmektedir. Evrensel her yerde geçerli bir görüş üreten Platon'un varlık anlayışında farklılıklara ve değişken figürlere yer yoktur. Bunlar tek tipleştirilmeli ya da yanlış ve kötü olarak dışlanmalıdır. Mükemmeliyetin aşkın hali olan bu yapı her şeyi kendisine benzetmek zorunluluğunu içinde barındırmaktadır (Benzer, 2014: 22). Bu durumda baskıcı, despot ve otoriter bir yönetimle birlikte bu şekilde tanımlanan toplum içerisinde de bireyselliği yok etmektedir.

I.1.2. Teolojik Bir Yanılsama: Orta Çağ ve Aşkincılık

İlk çağ felsefesinde Platon ile sistemli bir şekilde varlık gösteren aşkinci tutum ve siyasetin aşkinci bir şekilde tanımlanması Orta Çağda da devam etmiştir. Burada özellikle dini argümanın ağır basan taraf olması sebebiyle aşkınlığı sağlayan unsur ideaların yerini alan Tanrı anlayışı olmaktadır. Bu durumun somut tarafını ise kilise egemenliği oluşturmaktadır. Orta çağın bu tutumu ilerleyen dönemlerde akıl ile iman arasında ve siyasi iktidar ile teolojik iktidar arasında bir ayrımın yapılmasına zemin hazırlamıştır. Bu noktadan sonra gerek felsefe tarihinde gerekse siyaset bilimi alanında

aklın imana önceliği mi yoksa imanın akla önceliği mi sorusuna cevap aranacaktır Bu yapılırken sürekli olarak siyasi alan ile teolojik alan karşı karşıya kalacaktır. Bu tartışma da siyaset bilimi tarihi boyunca iki taraftan birinin diğerine üstünlüğünü sağlaması ile sürekli devam edecektir (Benzer, 2014: 31-32).

Orta çağın aşkinci tutumunu oluşturan öğelere bakacak olur isek karşımıza ilk çıkan isim Patristik Felsefenin⁶ en önemli temsilcisi olan Aziz Augustinus olmaktadır. Aziz Augustinus Platonun ve Yeni-Platonculuğun etkisinde kalarak düşüncelerini oluşturmuştur (Arslan, 2010: 359). Augustinus’un düşüncelerini anlamak için burada Yeni-Platoncu anlayışa kısaca değinmek gerekirse, Yeni-Platonculuk ilk kez Plotinus tarafından oluşturulmuştur. Bu kuram da dahil olunan ve dahil olan şey varlık gösterir. Bu kuram da kendisine dahil olunan Tanrı aşkın olan öğedir ve onun yarattığı ondan taşarak meydana gelen varlıklardan apayrıdır. Tanrı kendisinde kalarak çoğaltandır. Yani eksilmeden ve varlığa kendisine ait bir şey vermeden varlığı çoğaltır. Oluşan çokluk ile kendisi apayrı bir varlıktır. Böylece onlardan üstün, onların dışında ve onlardan apayrı aşkın bir Tanrı figürü ile karşı karşıya kalınmıştır. Yeni Platonculuğu yöntemsel olarak ilk kez kullanan kişi ise Augustinus’dur (Bumin, 2016: 81-82). Augustinus, Yeni Platonculuğun ve Hristiyanlığın bir sentezini yapmıştır. Yani Hristiyanlığın Tanrı öğretisi ile Yeni-Platonculuğun taşma anlayışını harmanlamıştır. Plotinus, Yeni Platoncu anlayışı oluşturmada Platonun idealarından yararlanmış ve onun idea kavramı yerine Bir kavramını koymuştur. Augustinus bu Bir’i Hristiyanlığın Tanrısına dönüştürmüştür. Bu Tanrının özelliği evreni yoktan var etmesi ve kendisi o evrenin dışında kalıp ona aşkın bir varlık olmasıdır. Evrendeki varlıklar bir hiyerarşik sisteme göre şekil almışlardır. Varlıkların evrendeki bu

⁶ Patristik Felsefe adını hem “kilise babaları” (Patres) olarak bilinen kilisenin rahip ve din adamlarının yaptığı felsefeden hem de bu kişilerin “kurucu”, yani Hristiyan felsefesinin üzerine inşa olduğu temeli kuran din olmalarından gelir (Cevizci, 2010: 187).

yerlerini Bir'e olan yakınlıkları belirlemektedir. Daha sonra bu varlıkların Bir'i anlamaları için başvurmaları gereken yol nedir sorusuna Augustinus iman cevabını verir. Akıl ile iman arasındaki tercihinin imandan tarafa kullanır. Bu durumu da “Anlamak için inanıyorum” şeklinde özetler. Böylece akla dayanan bir evren anlayışı yerine imanın temel edinildiği bir anlayış baş gösterir. Akla başvurmak için önce bir iman temelini olması öncelenir (Arslan, 2010: 369).

Orta çağın en önemli tartışmalarından biri olan akıl- iman tartışmasını ele alan diğer filozoflardan biri Aziz Anselmustur. Ona göre akıl ile imanın alanı kesinlikle ayrılmalı ve akla başvurmadan önce imana yer verilmelidir. Diğer filozoflardan Thomas Aquinas'a göre ise akıl ve iman arasında sentez kurulmalıdır. Aristo felsefesinden etkilenen Aquinas, felsefeyi akla dayanan bir alan ve teolojii de imana dayalı bir alan olarak ayırmıştır. John Duns Scotus'ta yine akıl ve imanı birbirinden ayırmış ve inancın geleceği için bunun önemli olduğunu savunmuştur. Akıl ve iman tartışmasını ele alan son filozof ise Ockhamlı William olmuştur. Oda, Aquinas gibi akıl ve imanın birbirinden ayrı olmasını düşünmüştür. Aksi halde imanın çelişkili sorularına akıl ile bir çözüm aramanın çok tehlikeli olacağını ve bu yöntemin çelişkileri daha da derinleştirebileceğini söylemiştir (Benzer, 2014: 33-34) .

Akıl ve iman tartışmasından sonra, Orta Çağ anlayışını oluşturan diğer bir unsur tümeller veya evrenseller ile tikeller tartışmasıdır. Bu tartışmada aşkırı tutumu benimseyen taraf realist görüştür. Bu anlayış Platonculuktan etkilenmiş ve onun devamı niteliğindedir. Bu görüşe göre evrensel kavramlar tikelleri aşmaktadır ve onların dışında kendi başına varolan ve onlardan farklı olan alanı oluşturmaktadırlar. Bu konuda da yine öncü olan filozof, Patristik felsefenin düşünürü olan Aziz Augustinus'tur. Ona göre Platon'un ideaları gibi tümellerde insan aklının ötesinde olan varlıklardır. Tümeller yani

evrensel varlıklar tekil varlıklardan önce gelmektedirler ve gerçektirler. Böylece tümeller kendi başlarına var olabilen ve tekil varlıklara ihtiyaç duymayan kavramlardır. Bu görüşlerinden dolayı bu anlayış radikal realizm olarak kabul görmüştür (Cevizci, 2010: 197).

Sonuç itibariyle orta çağın bu iki tutumu yani akla karşı imanı savunan ve tekil varlıklara karşı tümel varlıkları önceleyen anlayış dönemin ana atmosferini belirlemiştir. Aşkinci bir devlet sisteminde de bu durum ilerletilmiştir. Bu dünyanın varlık anlayışını, iman ile ispatlanmış bir hakikat onun temsilcisi kilise ve varisi olan siyasi kral oluşturmuştur. Tikellerin yerini tümeller almış, farklılıklar aforoz edilerek kendi içlerinde yok edilmeye maruz kalmıştır. Hakikat şimdi kendini iki imparatorlukla kutsamaktadır. Bir tarafta ilahi gücün temsilcisi olan Kilise İmparatorluğu ile diğer tarafta seküler ya da dünyevi imparator olan krallık. Ama ilahi otoritenin üstünlüğü afaroza korunuyordu (Skirbekk ve Gilje, 2011: 154). Kilisenin bu yetkisini farklılıklara ve değişken olan varlıklara karşı, kullanmaktan geri durduğu ise görülmemiştir.

“Demek ki kralın erki, dünyevi hayat için yapılmıştır ve dünyevi şeyleri kapsar; aynı şekilde papanın erki de semavi hayat için yapılmıştır ve semavi şeyleri kapsar. Ancak ruhani erk, dünyevi erkin üzerindendir; bu yüzden papa, Kilisenin gövdesinin iki yanın birliğini sağlayan iki ayrıcalığa sahiptir: dünyevi erke varlık vermek, yani onu ut sit⁷ olarak kurmak, ki bunu imparatorun kutsanmasında görürüz ve yoldan çıktığında onu yargılamak ve gerektiğinde aforoz etmek” (Gilson, 2007: 327-328).

Hakikat arayışı sonucunda elde edilen ise baskıcı otoriter bir kilise krallığı ile onun egemenliği dışına çıkmaktan sakınan bir dünyevi kral olmuştur. Bu durumda siyasi, sosyal ve dini alanda aşkinci tutumu devam ettirmektedir. Bu iki görüş çerçevesinde hakikat ele alınacak olursa bu tamamen içine kapalı bir sistemde, ilerleme olmadan

⁷ Ut sit: Apostolik Anayasa (Dogmatik Anayasa), Papa John Paul II , 28 Kasım 1982 yayınlanmış, bir kurmaya kişisel prelature "Kutsal Haç ve Opus Dei" (https://pl.wikipedia.org/wiki/Ut_sit erişim tarihi:08.03.2017).

dönenceler oluşturmaktan başka bir şey değildir. Akla karşı imanı öne geçirmek ve hakikat için hakikatin parçası olan tikel varlıkları görmezden gelmek sorgulayıcı ve ilerlemeci bir felsefe anlayışıyla birlikte sosyal ve siyasal alanı da kısır bir döngüye çevirecektir. Bunun sonucunda oluşan sistemde totaliter, despot, otoriter, anti demokrat bir yönetim ve yöneticiyle oluşturulacaktır. Diğer alanlarda bu sisteme göre oluşturulacak, farklı olana ve değişken bir yapıya yer verilmeyecektir (Benzer, 2014: 38).

I.1.3.Hümanizmin Aşkınıcılığa Taşınması: Erken Dönem Rönesans Anlayışı

Orta çağın bu aşkınıcılık mekanizmasının devamı olan fakat daha yumuşak bir şekilde bunu gerçekleştiren dönem ise Rönesans'ın erken dönemidir. Bu dönemde özellikle Yeni Platoncu anlayışın devam ettirilmesi ile birlikte aşkınıcılık anlayış sürdürülmüştür. İlk ve Orta Çağda varolan hiyerarşik evren anlayışı bu dönemde de devam etmiştir. Bu dönemin aşkınıcılık anlayışının Orta Çağın aşkınıcılığına göre daha hümanist bir yapıyı içinde barındırdığı söylenebilir (Bloch, 2010: 8). Bununla birlikte bu dönemde Yeni- Platoncu öğelerin içerisine Eski Mısır temelli Hermetik düşünce eklenerek aşkınıcılık yapı devam ettirilmiştir. Hermetik anlayışa göre Tanrı doğada varolan her şeyde bulunmaktadır ama bu bulunma mistik bir boyutta gerçekleşmektedir. Hermetik anlayışın bu kavramsallaştırması Yeni- Platoncu anlayışın varolan her şey Tanrıdan taşmıştır anlayışı ile sentezlenmiştir. Böylece aşkınıcılık anlayışın evreni açıklamada kullanmış olduğu hiyerarşik yapı kendisini korumayı başarmış ve Hristiyanlığa da ters düşmemiştir. Burada dikkat edilmesi gereken tek nokta bu hiyerarşik yapının Orta Çağ da olduğu kadar sert bir yapıya sahip olmadığıdır. Çünkü burada Hermetik anlayışın etkisiyle birlikte Yeni- Platonculuğun *“her şey Tanrıdan uzaklaştıkça anlamsızlaşır ve yok olur”* düşüncesine bir nevi son vermektedir. Burada artık doğa hiyerarşik sistemde Tanrıya en uzak olarak kabul edilsede varlığı yadsınmamıştır.

Yine insana da Tanrıdan taşan ve Tanrısal akıldan faydalanan bir öge olarak, hak ettiği değer verilmiştir. Bunun dışında ne yazık ki hiyerarşik yapı varlığını sürdürmeye devam etmiştir (Çörekçioğlu, 2005a: 55).

I.1.4. Modern Dönemin Şüpheli Düalistliği: Descartes'in Aşkınılığı

İlk Çağ, Orta Çağ ve Rönesans ile devam eden aşkınıcı anlayışı modern döneme taşıyan kişi ise Descartes'dir. Descartes'in bu girişimi özellikle modern dönemin her şeyini biçimlendirdiğine inandıkları aklı, Tanrı ilan etmeleri ile devam etmiştir. Özellikle Descartes'la başlayan ve çağdaş felsefeye kadar gelen evrensel kesin fikirlere ulaşma yönünde matematiksel yöntemle yapılan vurgu, özne-nesne ayrımı, bireyin doğa karşısında kurucu özne olarak dönüştürücü rolü, akla duyulan sonsuz güven gibi konular modern felsefenin ana tartışma konularını oluşturmuştur. Descartes'in diğer aşkınıcı teorilerden farkı ise evreni Tanrısal bir birliğe bağlamak yerine özneler ve nesneler arasında ayrım yapması ve Tanrı ile doğayı farklı düşündüğü düalist bir yapıyı oluşturmasıdır. Bunu yaparken de akla sarsılmaz bir güven duyulmasını sağlamıştır. Bundan sonra da onun bu doğru bilgisini gerçeğe ulaştıracak doğru metot üzerinde yoğunlaşmıştır (Benzer, 2014: 44-45).

Descartes, hakikati ele alırken daha doğru bir ifadeyle mutlak bilginin varlığına ve buna insanın ulaşabilirliğine olumlu bakmıştır. Buna da bütün insanların ulaşabileceğini söylemiştir. Çünkü mutlak bilgiye ulaşmanın yolu akıl ve sağduyudan geçmektedir. Buda tüm insanlarda mevcuttur. Bunu da,

“...bu, daha çok, özellikle sağduyu ya da akıl denilen iyi hüküm vermek ve doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir” (Descartes, 1994: 7) şeklinde dile getirmiştir. Descartes insan yanlışla ulaşıyor veya yanlış

ile karşılaşıyor ise buna sahip olduğu bilgiden dolayı değil izlediği metottan dolayı ulaştığını söyler (Descartes, 1994: 7-8). Bunun içinde doğru sonuç vermedi diyerek bütün bilimleri yok saymak yerine doğruya ulaştıracak metodu belirlemek daha yerinde olacaktır. Böylece yapılan şey diğer alanları yok edip yerine yeni bir bilim koymaktansa bir yöntem çalışması olacaktır (Descartes, 1994: 22).

Descartes’da bundan dolayı tüm bilimlere uygulanan ve kendi içinde bir kesinlik barındıran matematiksel yöntemi ilke edinmiştir. Böylece o evrensel bir matematik yöntemin olduğunu düşünmüş ve bu sayede diğer doğa bilimleri ile evreninde kodlarını çözebileceğine inanmıştır (Sorell, 2009: 30).

Bu aşamadan sonra Descartes, tüm bilimleri ve kendi bilgilerini de bir kuşku ile ele almaya başladı. Descartes’in bu mantığı modern şüphecilik gibi her şeyi yok saymak değil varolan bilgilerin doğruluğuna ikna olarak kesin olan bilgiye ulaşmaktı. Yani şüphe götürmeyecek olan varlığa ulaşmaktı. Descartes bu şüphecilik yolla “*düşünüyorum o halde varım*” diyerek kendi varlığının kesinliğine varmış oldu. Ama onu asıl şüpheyeye düşürse kendisini var eden ve kendisi dışındakileri var eden en üstün varlığın ne olabileceğiydi. Bu en üstün varlık en mükemmel olan kusursuz olan Tanrı’ydı. Böylece Descartes bilen özne olarak “ben”in varlığını sahip olduğu akıl ile ispatlamış olduğu halde, öznenin dışında kalan dış dünyanın varolduğunu da Tanrı ile kesinliğe bağlamış olur. Böylece o şüphe edilemeyen düşünen ben’ini diğer varlıkların üzerine koymuş ve onları şüphe edilen, eksik varlıklar olarak tanımlamıştır. Descartes’in edindiği kesinliklere bağlı olarak ilerleyen matematiksel yöntem ışığındaki çözümlemeleri, onun tekilleri yok sayan daha doğrusu tekil varlıkları şüphecilikle eksik olarak tanımlayan aşkinci bir yaklaşıma onu sevk etmiştir (Descartes, 1994: 21-35).

Tanrı sayesinde öznenin aklı ile ulaşacağı bilgilerde yanılsamaya uğramasının önüne geçilmiştir. Çünkü Tanrı mutlak iyi olduğu için aldatmaya yer vermeyecektir. Bu şekilde özne kendi zihinsel faaliyetleri ile dış dünyayla kurmuş olduğu bağlantının doğruluğunu Tanrı ile kesin bir sonuca vardırabilmektedir (Descartes, 1994: 38). Descartes felsefesinin hakikati anlama noktasında yapmış olduğu özne-nesne ayrımından sonra diğer bir düalist ayrımı beden-ruh(akıl) arasındaki ayrım oluşturmaktadır. Beden-ruh ayrımı eski çağlardan beri tartışılan bir konudur. Descartes'in kendi dönemi ve özellikle modern döneme bu konuda katmış olduğu farklılık beden ve ruhu iki ayrı töz olarak düşünmesi olmuştur. Descartes'in bu görüşüne göre öznenin nesneyi biçimlendirmesi gibi, ruh da beden üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. Burada bedenin ruha bağımlı olduğu sonucuna varılmamalıdır. Çünkü iki farklı tözden meydana gelen bu iki unsur birbirinden tamamen bağımsızdır. Beden ona göre fiziki doğaya ait bir unsurken ruh veya akıl kendi doğalarında varlık bulabilirler. Descartes'in ifadeleriyle bu durum;

“...ben, bütün özü (mahiyeti) ve doğası düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yer”e ihtiyacı bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim. Öyle ki, bu ben, yani kendisiyle ne ise o olduğum ruh, bedenden tamamıyla farklıdır, hatta bilinmesi onu bilmekten daha kolaydır ve beden var olmadığı halde bile, ne ise o olmaktan geri kalmaz” (Descartes, 1994: 33) şeklinde özetlenmektedir.

Diğer bir ifadeyle beden somut bir alanı meydana getirirken ruh veya akıl düşünmekten ibarettir. Yani bedenin diğer varlıklardan farkı olarak belirli bir şekle sahip olması demektir. Bedenin düşünme yetisi dışında bırakıldığında bir hayvanın bedeninin varlığı ile aynı düzeydedir yani canlı bir makinedir. Kısacası, beden ile ruh birbiri ile varlık bulmazlar birbirinden bağımsızdırlar. (Descartes, 1994: 52).

Descartes'in felsefesi, “ben” merkezli Kartezyen bir öznenin, yani kendisinden şüphe duyulamayacağı düşünülen bir öznenin, varlığına bağlı olarak oluşturulduğu için bu

özne etrafında şekillenen bir hakikatten ibaret olacaktır. Öznenin hakikatten önce amaç olarak edindiği şey ise bir kesinlik çerçevesinde oluşturulmuş olan bir düzene ulaşmaktır. Bunu gerçekleştirmek içinde matematik gibi kesinliği bir düzene bağlı olan yöntemi tercih etmiştir. Böylesine düzen, kesinlik ifade eden bir sistemde de düzenin dışında kalan şeylere hoşgörülü olmayacak - olamayacaktır. Descartes'in bir başka düalist yaklaşımı olan özne-doğa ayrımında bu noktada başlamaktadır. Bu ayrımın merkezinde Descartes'in öz düşünümle hakikati bulmaya çalışan öznesi yer almaktadır. Bu öz düşünüm ile her şeyden şüphe eden özne ilk kesinlik olarak kendi "ben"ine ulaşacaktır. Kendisi dışında yer alan doğayı da kendi "ben"inden hareketle dizayn edecektir. Bunu yaparken kendisi kendi özünde kalmaya devam edecektir. Özne daha sonra doğaya geri dönüş yapacağı sırada kendisi ile doğa arasında bir yabancılaşma ile karşı karşıya kalır. Bu aşamada özne tarafından ikinci sıraya konulan doğa kademe olarakta onun altında yer alır. Bu aşamadan sonra özne-nesne ve özne ile diğer varlıklar arasında düalist bir yapılanma süreklilik halini alır. Doğanın içerisinde yer alan bireylerde özne açısından bir nesne ve yabancı olarak ele alınacaklardır. Yani doğada yer alan diğer özneler, "ben" karşısında hakikati karşılayamamış, düzen dışında kalan ve düzeltilmeye ihtiyacı olan yanlışlar olarak kabul edileceklerdir (Çörekçioğlu, 2005b: 173).

Sonuç olarak Descartes'in varoluşu bir özne temelinde değerlendirip şekillendirdiği düşüncesi tamamen bir aşkınlığı içerisinde barındırmaktadır. Deleuze göre Descartes'in bu düşüncesi sonuna kadar bir temellendirmeye bağlı kalmıştır. Ona göre Descartes'in bu temellendirmesi onun "tüm kereler için bir kere"yi bulma çabasından kaynaklanmaktadır. Temellendirme girişimiyle de her şeyi evrensel bir form içerisinde şekillendirmeye çalışmıştır. Descartes, böylece bütün varlıkları kendi içinde eriten, farklılıkları ortadan kaldıran, epistemolojik ve ontolojik bir değer hiyerarşisini oluşturarak

(dikey/ ağaç biçimli düşünce) aşkını düşünce yapısını meşrulaştıran ve modern döneme de miras bırakan aşkını felsefenin önemli bir figürü olmuştur (Falzon, 2001: 32-33). Descartes'in aşkını düşüncesinin en önemli etkilerinden ve eleştirilme nedenlerinden biri onun ağaç biçimli düşünceye öncülük etmiş olmasıdır. Özellikle bu düşüncenin siyasi alana yansması olarak iktidar anlayışının da bu şekilde şekillenmesi büyük sorunları ve siyasi krizleri beraberinde getirmiştir. Çünkü bu düşüncenin sonrasında iktidar daima ağaç kılığında düşünülecek ve yine Batı düşüncesini kuşatacak olan bilimselciliğin oluşmasını sağlayacaktır. Ağaç biçimli bu düşünce yapısı merkezileşmiş, kendi kendisine şeffaf, birleşik, hiyerarşik olan ve kendi kendisiyle özdeş, temsil eden bir özneye dayandırılmış büyük kavramsal bir sistemi ifade etmektedir (Deleuze ve Guattari, 2004: 18' den aktaran Er, 2011: 6-7). Ağaç biçimli düşünce merkezileşmiş, birleşik, hiyerarşik, kendi kendisiyle özdeş ve belli bir öznenin temsiline dayanan bir düşünce biçimidir. Özcü, temelci, hiyerarşik ve temsili düşünce biçimini “ağaç biçimli düşünce” olarak adlandırırlar. Ağaç ve ağaç benzeri düşünce sistemleri; hiyerarşi, düzen ve durağanlık terimleriyle tanımlanırlar. Ağaçlar dikey şekillidir, bir başlangıç noktası, kökü veya tohumu olan, dalları, gövdesi ve yaprakları arasındaki eşitsizliklerin belirgin olduğu bir yapıdır. Gövdeleri, dalları ve yaprakları tepe kısmında toplanmıştır. “Ağaç tipi düşünce, dünyaya aşkın bir pencereden bakarak nesnelere bir Tanrı gözüyle yaklaşır...”(Gilbert, 2012: 203). Ağaç biçimli bu yapı kendisini ikili kategorilerle ve seçimlerle devam ettirmektedir ve doğrusal biçimli düşünülmüş bir hiyerarşik görünüm sergilemektedir (Zourabichvili, 2008: 14). Batı düşünce geleneği Platon'dan bu yana “ağaç biçimli düşünce” modelini izlemiş, birleşik, hiyerarşik, özdeş ve belli bir köke veya özneye dayandırılmış bir bilimselcilik geleneğine yaslanmıştır. Dünya, varsayılan bir aşkın ideal üzerinden bu idealle ne kadar örtüştüğüne, eksik veya fazlalıklarının ne olduğuna bakılarak

yargılanmıştır (Best ve Kellner, 2011: 127). Descartes’ın Kartezyen yapıya sahip olan bu öznesi, düşünen tözün yerini almıştır ve bütün modern dönem düşüncelerini etkisi altına almıştır. Descartes böylece, Orta Çağın tanrı-kul-özne (Descartes’in nesne olarak kabul ettiği şüpheli olan şeyler) ayırımına özne-nesne ayırımı ile kesin bir darbe indirmiştir (Falzon, 2001: 32-33). Fakat Descartes’in bu öznesi ilerleyen zamanda aşkın boyutunu genişleterek bir tehdit unsuru halini almıştır. Bu noktadan sonra artık bu özneye son verilmelidir. Colebrook’un ifadeleriyle;

“Kuşku duyulamayan ve sorgulamanın ötesinde kalan şey öznedir; deneyimleyen veya kuşkuyu duyardır. Bu Descartes’in ünlü “Cogito”sıyla ifade edilir: “Düşünüyorum öyleyse varım”. Her şeyden kuşku duyarken yine de düşünüyordumdur, dolayısıyla belli bir kesinlik temeli vardır: düşünen özne. Şimdi bu, tüm “aşkın” kuruluşların yıkılması ve yalnızca deneyim ile sınırlama gibi görülebilir. ...özne bir diğer aşkınlık biçimidir. Artık dışsal kuruluşlara (Tanrı veya Hakikat gibi) sahip olamayız ama nihai bir kuruluş olarak kabul ettiğimiz bir “düşünce imgesi” oluşturmuşuzdur”(Colebrook, 2004: 102).⁸

Son olarak Deleuze’nin ifadeleriyle Descartes’in bu düşünce sistemi yirminci ve yirmi birinci yüz yılın kuramlarının oluşmasına katkı sağlamanın ötesine geçerek popüler kültüre ve gündelik yaşamada taşınan bir ilke haline gelmiştir (Colebrook, 2004:

⁸ Mevcut durumu Foucault “*Deliliğin Tarihi*” adlı eserinde Descartes’in modern dünya da var olmayı akla yani düşünceye indiren sözlerine yapmış olduğu eleştirisinde görmekteyiz. “*Kartezyen kuşku girişimi deliliğin büyük fesadıdır. Descartes esas olarak gündüzün aydınlığını daha iyi görebilmek için gözlerini kapatmakta, kulaklarını tıkamaktadır; böylece gözlerini açınca yalnızca geceyi gören ve her şeyi görmediği için hayal kurduğunda gördüğünü sanan delinin göz kamaşmasına karşı kendini güvenceye almıştır. Descartes kapalı duyularının tekdüze aydınlığı içinde, mümkün her büyülenmeden kopmuştur ve eğer görürse gördüğünü gördüğünden emindir. Ancak gece olan bu ışıktan sarhoş olan bir delinin bakışları karşısında imgeler kendi kendini eleştirme yeteneğinden yoksun (çünkü deli onları görmektedir), ana varlıktan telafisiz bir şekilde kopuk olarak (çünkü deli hiçbir şey görmemektedir) yükselmekte ve çoğalmaktadır”* (Foucault, 2000: 362). Yani Descartes düşünen beni ile kendi oluşturduğu öznesinin gerçekliğinde her şeyi tasarlamaktadır. Böylece kainatta varolan diğer gerçeklikleri bir yokluk hali olan şüphe ile eşleştirmektedir. Descartes bunu yaparak kendi öznesinden ve o öznenin oluşturduğu kesinliklerden, diğerlerinin şüphe duyarak bu kesinliğin hiçliğini ortaya koymasına engel olmaktadır. Çünkü ona göre kendi düşünen ben’i olan, öznesinin kesinliklerinden şüphe duyan şey bir deliyi, Foucault’un Descartes için kullandığı, ifade etmektedir. Aslında Foucault bu sözlerinde Descartes’in akıl ışığında duyuları es geçerek oluşturduğu aşkın ben’inin meydana getirdiği varlık alemini yok sayan şüphecilliğini eleştirmektedir. Çünkü Descartes kendi varlığının kesin olduğunu ispatlamak için etrafında ki her şeyi şüpheli olarak tanımlayıp, onların şüphecilliğini akıl yoksunluğu, delilik olarak tanımlamaktadır. Foucault kinayeli söyleşiyle bunu çok güzel vurgulamaktadır.

101-105). Descartes'in bu özne temelli aşkını düşüncesi sistemi siyasi ve sosyal alanda birçok krize ve soruna neden olmuştur. Özellikle var olan gelen bu teorisinin politik alana aktarılması önemli krizleri beraberinde getirmiştir. Bilhassa birey-birey, birey- toplum ve birey –devlet arasındaki durumlarda bu krizler kendini göstermiştir. Doğal yaşamdan siyasi yaşama geçildikten sonra oluşan sözleşme kuramlarında da tesirini göstermiş olduğu gözlemlenebilmektedir. Örneğin, Hobbes gibi devleti üstün gören ve bireye karşı aşkın bir konuma onu yerleştiren sözleşme kuramlarına ön ayak olduğu bu anlamda söylenebilir.

Yukarıda anlatılanlar ışığında denilebilir ki aşkını anlayış öncelikle bir hakikat arayışı ile başlamış arkasından bu hakikatin toplumsal alana indirgenmesi ile otoriter bir toplum ve iktidar anlayışı ile devam ettirilmiştir. Bu anlayış çerçevesinde şekillenen siyasi alanda bu olumsuz yaklaşımdan payını almıştır. Özellikle geçmişten bugüne kadar devam ettirilen siyasal alan ile teolojik alan arasındaki çatışma ve ayrım bu aşkını yaklaşımın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ikilem ve rekabet arasında kullanılan araçlara göre toplum ve birey için yapılan tanımlarda değişmektedir. Orta Çağdaki kilisenin siyasal alana egemen olması ile teolojik alanın kazandığı üstünlük Rönesans da Hristiyanlık anlayışı ile devam ettirilmiştir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 154). Descartes ile aklın üstün hale gelmesi ve siyasal alanın teolojik alana egemenliği modern dönemde rasyonalizm ile devam ettirilmiştir. Post modern dünyanın şüpheli tavrı ile de devam ettirmeye çalışılmaktadır. Teolojinin üstünlüğünü ispatlama çabaları da artık dini bir merkez kullanılarak değil (kilise, sinagog ya da cami) toplumsal alana yayılıp daha bireysel ve seküler alana empoze edilerek devam ettirmeye çalışılmaktadır. Toplumsal alanda bir baskı ve çıkar grubu olarak kabul edilen cemaatler bu bireysel ve seküler alanı şekillendirmekte önemli olan araçlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Fakat mevcut olan bu ikilem ve iki alanın birbirinden ayrı tutulması her iki alan içinde de krizlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Toplumsal

alana hakim olan siyasal iktidarın içinde yaşadığı bu kriz ise daha gözle görülür sonuçlar doğurmaktadır. Bu siyasal krizlerin aşılması içinde ya siyasal egemen değişikliğine gidilmekte ya da rejim değişiklikleri gerçekleşmektedir. Fakat her iki yöntemde kesin bir çözüm oluşturmaktan ziyade bir pansuman yöntem olarak krizi ileriki bir aşamaya daha şiddetli olacak şekilde ertelemektedirler. Günümüzde de yaşanan siyasi kriz örnekleri de bu anlamda sorunun hala geçmişten bu güne aşılamadığını göstermektedir. Tüm bu ikilem, çatışma ve siyasal alanın krizlerinin altında yatan sebep ise siyasal ve toplumsal alanda hala egemen olan aşkınıcı yaklaşımın devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Post modern dönem modern dönemin bir eleştirisi ve devamı olarak onun yöntemini de (aşkınıcı) devam ettirmektedir. Bundan dolayı hala hayal edilen bir demokrasi anlayışına ulaşamamaktadır. Tüm bunların arkasında yer alan düşünce ise aşkınıcı yaklaşımın yol açtığı bir özgürlük yanılsamasından başka bir şey değildir (Benzer, 2014: 53-54).

I.2.İçkin Anlayış Ve Siyasete Yansımaları

Siyasetin içkin tarafına dikkati çeken bu anlayış, aşkınıcı anlayışa karşıt görüş olarak geliştirilmiştir. İçkinlik, aşkınılığın tersi esas olarak dışarıda bir şey bırakmayan, bir şeyin dışında da kalmayan her şeyin varlıksal alanda bir temsiliyetinin olduğunu düşünen anlayıştır. Bu anlayış aslında varlık âlemini bir nevi çokluk âlemi olarak kabul etmektedir. İçkinliği esas edinen düşünceler ve düşünürler bunun olabilmesi için öncelikle merkezi bir yapının ortadan kaldırılması gerektiğini ve her şeyin bir temellendirmeye dayandırılmaması gerektiğini savunurlar. Deleuze, bunu “*Müzakereler*” adlı eserinde şu şekilde açıklar:

“...Soyut, hiçbir şeyi açıklamaz, kendisi açıklanmalıdır. Tümeller, aşkınılar, Bir, Özne (ya da nesne), Us yoktur, yalnızca süreçler vardır, birleşme, özneleşme, rasyonelleşme süreçlerinden fazlası olmayan süreçler. Bu süreçler somut “çokluklar” içinde işlerler,

içinde bir şeyin olup bittiği gerçek öge, çokluktur. Çölü bir çöl olarak çıkarmadan çölde ikamet eden kabileler gibi, içkinlik alanını da çokluklar işgal eder. Ve içkinlik alanı kurulmuş olmalıdır, içkinlik bir konstrüktivizmdir, her tahsis edilebilir çokluk, planın bir bölgesi gibidir. Tüm süreçler içkinlik planı üzerinde ve tahsis edilebilir birçokluk içinde meydana gelir: Birleşmelerin, özneleşmelerin, rasyonelleşmelerin, merkezleşmelerin hiçbir ayrıcalığı yoktur, bunlar çoğu zaman, çokluğun büyümesini, çizgilerinin uzamasını ve gelişmesini, yeninin üretilmesini engelleyen çıkmazlar ya da kapatıp-kuşatmalardır” (Deleuze, 2006: 165).

Yukarıdaki açıklanan şekliyle içkinlik soyutlukların hakim olduğu bir alan değil somut bir dünyanın varlığını kabul edip akıl ve duyuları rasyonelliğin ölçütü olarak kabul eden şeydir. İçkinlik, aşkınlık gibi bir şeylerin içerde bir şeylerinde onların dışında ve üstünde kabul edildiği bir alan değildir. Varlığın her halinin bir şeylerin “ifade” edilmiş şekli olduğunu kavrayıp her şeyin her şey için var olduğunu kabul eden bir sistemdir. İçkinliği var eden de bu “ifade” etmelerdir (Bumin, 2016: 78).Tıpkı siyaseti meydana getiren öğelerin siyasetin doğasını oluşturan birer ifade etme olması gibi.

İçkin anlayış aşkın anlayışın tersine kuşkuculuğu bir özne oluşturmak ve onun üstünlüğünü savunmak için kullanmaz. İçkinlikte kuşkuculuk nesneyi sorgulamaz, aşkınlıkta sorgulanan nesnenin özdeşliğine peşinen hükmederek, özne ile yüklem arasında varolan mantığın kendisini yeniden sorgulamaktır (Zourabichvili, 2008: 29). Mutlak içkinlik kendisindedir. Bir şeyin içinde veya bir şey de var olmamıştır. İçkinlik kendisi ile vardır ne bir nesneye ne de bir özneye ihtiyaç duymaz. Spinoza’da ki gibi içkinlik, bir töze içkin olmayı ifade etmez, modlar ve töz içkinlik içerisinde yer almaktadır (Küçükalp, 2009: 138).⁹ İçkinlik içerisinde içerisi veya dışarısı yoktur. Sadece farklılıkların itici güç olduğu yaşamdan edinilen deneyimler vardır. Bu deneyim aşkinci düşüncede olduğu gibi

⁹Ayrıca Bknz. : Deleuze, Gilles- Guattari Felix.(1993). *Felsefe Nedir.*(çev. Turhan Ilgaz) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 26,49.

belirli bir özneye veya temele bağlı olan, belirli bir öznenin deneyimi değil; tam tersine daha çok varlığın veya fikrin ortaya çıktığı bir deneyimdir, bir deneyimler çokluğudur (Colebrook vd. 2004: 120).

Sonuç olarak içkinlik, her şeyin üstünde yer alan bir birlik ya da her şeyin ve Bir Şey'in sentezini meydana getiren özne ile alakalı değildir. İçkinlik yalnızca kendinden başka bir şeye ait olmama, ona içkin olmama açısından içkindir. Yani saf bir manada içkinlik yaşamın kendisinden başka bir şey değildir. Çünkü yaşam sadece kendi içinde farklılıkların akışını sağlamak için, çabalayarak akan bir güç ve bir neşedir (Küçükalp, 2009: 138). Yani içkinlik, tekil bir yaşamın varlığının mümkün olduğu, iyinin ve kötünün ötesinde nötr bir yaşama isteğine bağlı olarak arzu ontolojisinin kendisidir. Artık bu noktadan sonra içkinlik, “karmaşıklık”, “ayrıt edilemezliğin”, “nasıl”ın, “ne zaman”ın, “neyin” ve “niçin”in ayırlamadığı, çoğulcu bir mutlaklığın, tekil bir tümelin ve varoluşsal bir ontolojinin sağlandığı gerçekliktir (Goodchild, 2005: 113-118).

I.2.1. Hitabet Sanatının Yol Açtığı İçkinlik: Sofistler

İkinci yaklaşım konusun da felsefelerini oluşturan ilk topluluk Sofistler olmuştur. Sofistler M.Ö. 5. yy da yaşamışlardır. Sofist kelime kökü itibariyle bilge, becerikli anlamına gelen “*sophos*” sözcüğünden türetilmiştir. Sofistleri günümüzde önemli kılan ve anılmasını sağlayan yönleri ise yaşadıkları yüzyılın demokrasi anlayışının bir getirisidir. Bu dönemin demokrasi anlayışı yeni bir eğitim şekli çerçevesinde biçimlenmektedir. Bu eğitim anlayışı dönemin mizah anlayışı üzerinde etkili olan ve demokrasi anlayışının pratik anlamda önem verdiği pedagojidir. Sofistler kendi dönemlerinde felsefe eğitimini para ile vermeleri yönünden eleştirilmişlerdir. Ancak erdem anlayışının öğretilip öğretilmeyeceğinin sorgulanması, göreceli ve kuşkucu düşüncenin de

temellerini atmaları yönünden önemlidirler. En önemli sofist düşünürler, Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodikos, Kritias, Kallikles, Simonides, Lamlich gibi filozoflardır. Sofistler etik, toplumsal ve siyasal sorunlar üzerinde durmuşlardır. Üzerinde durdukları başlıca konular, her türlü yasanın yerine doğanın konulması, tek tek insana değer verilmesi, zayıf muhakemeyi güçlü muhakeme haline getirmek ve hakim olan dinin devletin geçerli kıldığı hukuktan ayrı olmasıdır (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Sofistler/> Erşim tarihi: 02. 04. 2017). Sofistleri felsefe tarihi açısından önemli kılan unsurlardan biri onların felsefede başlatmış oldukları “hakikatin varlığını” tartışmaya başlamış olmalarıdır. Bu dönem “insan merkezli” ya da “antropolojik dönem” olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemin böyle anılmasının nedeni doğa filozoflarının hakikati bir doğa olayından yola çıkarak açıklamalarına rağmen Sofistlerle birlikte insan merkezli bir hakikat arayışına girişilmiş olmasındandır. Sofistlerin hakikatin merkezine insanı koymalarının nedenlerinden ilki esas olarak doğa filozoflarının yapmış oldukları açıklamalarda yetersiz kalmaları ve kendileri ile çelişen görüşler öne sürmeleridir. Bir diğer unsur ise Antik Yunan’ın içinde bulunduğu sosyal ve politik durum etkili olmuştur. Antik Yunanlılar bu dönemde yeni ve farklı medeniyetlerle tanışmışlar ve böylece kendi doğrularına eleştirel bir gözle bakmaya başlamışlardır (Skirbekk ve Gilje, 2011: 53). Sofistler dönemlerinin bu atmosferi içerisinde, gelişen ticaret ile oluşan zengin sınıfın yönetimde yer almak için meclisteki insanları etkilemede kullandıkları hitabet sanatını onlara ücretli bir şekilde öğretme rolünü üstlenmişlerdir (Cevizci, 2010: 65). Sofistler özellikle Protogoras’ın “insan her şeyin ölçüsüdür” (Platon, 1986: 152a) yaklaşımı ve Gorgias’ın göreceliği (Elmalı ve Özden, 2011: 91) ile her şeye temel olan bir düşünceyi reddetmişlerdir. Her insanın kendi doğrusunun olacağına inanmışlar ve buna diğer insanları inandırmak içinde hitabet sanatının kullanılmasını önermişlerdir. Sofistlerin bu durumu dönemin politik

durumunu iyiye çevirmek için mi yoksa kendi kazançları için mi bu şekilde yorumladıkları bilinemez ama onların bu tutumları ile aşkını bir felsefenin ve politikanın insan iradesinden kaynaklanmadığını ispatlamış olmaları önemli bir noktadır. Sofistler sayesinde politik alanın kendi içkin dinamikleriyle yönlendirilebildiği ve insanında kendi iradesine bağlı olarak bir şeyleri şekillendirebildiği ortaya çıkmıştır. Zira insan iradesini kısıtlayan belirli bir temele ve mutlak bir hakikate bağlı politika alanından ziyade herkesin özgürce düşünüp yaşayabildiği kendine içkin olan bir politik alanın mevcut olduğu ortaya çıkmıştır (Benzer, 2014: 14-15).

I.2.2. Doğrunun Sorgulanması ve İçkinlik: Sokrates

Sofistlerden düşünceleri gereği ayrılan Sokrates de içkin felsefeyi düşüncelerinde taşıyan filozoflardandır. Sokrates'e göre, sofistlerin ifade ettiği şekliyle evrensel hiçbir ilke yok değildir tam tersine bunlar mevcuttur ancak insanlar bunların bilgisine ulaşmakta eksiktirler. Sofistlere göre bireyden bireye farklılık gösteren algı ve bilgi Sokrates için kendi başına evrensel olarak varolan ve insan için ahlaki bir ödev teşkil eden unsurlar olarak hakikati temsil etmektedir. Bu gerçek bilgilerin kişiden kişiye farklılaşmasının nedeni insanların duygularına kapılarak yanlış olan bilginin ve mutluluğun peşinden gitmelerinden kaynaklanmaktadır. Platondan yapılan bir aktarma ile özetlersek “...insan en yüksek iyiliği ile uğraşmaz da, hoş gideni yaparak, sanki insan için en değerli olan şey bu imiş gibi, düşüncesizleri haz tuzağına düşürerek aldatır” (Platon, 1982: 464e). Sokrates'e göre insanın evrendeki ödevi belirlidir ve bu ödevi yerine getirmesine yardımcı olacak şeyse aklıdır. Aklında iyi olan yolda kullanarak bunu gerçekleştirecektir. Bunuda ancak bilgi ile yapabilecektir. Bilgi, kişinin aklını doğru kullanmasına ve iyi olanla birlikte erdemli olanada ulaşmasına yardım edecek olan araçtır. İnsan bu bilgi sayesinde

kendi sahip olduğu değerleri gözden geçirecek ve sorgulamaya tabi tutacaktır. Böylece iyi ve erdemli olanı tespit edebilecektir. “İyi şeyler yapmak, iynin ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmakla mümkündür. Öyleyse, doğrunun ne olduğunu öğrenmiş olan da doğrudur ... Doğru olan, doğru olanı yapar...” (Platon, 1982: 460c). Sokrates’e göre evrensel olarak kabul edilen bir iyi anlayışı insanların doğru bilgiye ulaşp bu yönde yaşamaları ile mümkündür. Böylece iyi yönünde hareket ederek, objektif ve evrensel bir ahlak oluşturulacaktır. Yani kendi başına mevcut olan evrensel hakikate ulaşmak sorgulayarak doğruyu bulup bu yönde yaşayarak gerçekleşecektir. Sonuç olarak kendine içkin olan bir evrensel hakikate ulaşmak her insanın kendi için de sahip olduğu sorgulama gücü oranında mümkün olacaktır ve bu tüm insanlarda vardır. Sadece akılları yönünde sorgulayarak hareket edip iyi ve erdemli olan bilgiye ulaşp o bilgi ışığında hareket etmek gerekmektedir (Benzer, 2014: 16).

I.2.3. Görünen Dünyanın İçinde Gelişen İçkinlik: Aristoteles

İçkin düşünceyi sistematik olarak ele alan ve diğer içkinliği savunan düşünürler üzerinde de etkili olan en önemli düşünür olan Aristoteles’e gelecek olur isek, Aristoteles hocası Platondan farklı olarak varlığı, Platonun ifadesiyle formu öznenin biliş süreci açısından bağımsız düşünmüş ve varlığı kendi başına varolan ve kendi bilgisine ulaşmak için de varlığın içinde kalması gerektiğini söylemektedir. Aristoteles, bu anlamda kendi gerçeklik alanını varolan dünyanın dışında değil, yani Platon gibi fenomenlerin ötesinde bir dünyada değil, fenomenler dünyasında var olacak şekilde düşünmüştür. Bu düşüncesine uygun olacak şekilde de genel felsefe anlayışını tasarlamıştır. Gerçeğin kendisini içinde barındıran fenomenler alanını gerçeğin farklı boyutlarını anlamaya yardımcı olacak şekilde biçimlendirmiştir. Örneğin bilimler arası ayrımını buna göre yapmış, erdem tanımlamasını

yine bu düşünce ışığında şekillendirmiş ve etik ile politik alanda bu çerçeveye de tanımlamıştır (Benzer, 2014:23-31; Arslan, 2009: 39-40).

Onun form ve madde arasındaki içkin ilişkisi de bunu göstermektedir. Ona göre form Platonun ideası gibi maddeye aşkın değildir. Ondan bağımsız ve ondan başka bir şey ya da kusursuz olan bir şey değildir. Aristoteles'in formu burada madde ile bir iç içeliği barındırmaktadır. Burada form tıpkı madde gibi varolan tikel varlıklara içkindir. Doğanın değişkenliğine her ikisi de ayak uydurmakta fakat yok olmamaktadırlar. Sadece farklı bir maddeye ve forma dönüşmektedirler (Benzer, 2014: 25). Bu anlamda o Platon'un merkezi bir yapıda şekillendirdiği birey, toplum, devlet, erdem, iyi, ahlak vb. unsurları bu içkin anlayışı ile yeniden ele almıştır. Onun iyi anlayışı Platonda olduğu gibi bireye aşkın olan ve onu tepeden tırnağa biçimlendiren bir yapı değildir. İyi Aristoteles'e göre, kendisini bireysel iradenin faaliyetlerinde bulan ve anlamlı kılan şeydir. *“Fakat iyiliğin kendi içinde yeterli olmadığını hatırlamak gerekir; ayrıca, onu eyleme çevirme gücü de olmalıdır”* (Aristoteles, 2010b: 201). Aristoteles'e göre birey toplum içinde sahip olduğu yetenekleri ve yeterliliğini göstererek en iyiye ulaşır. Böylece Aristoteles de ahlak ve erdem tekçi bir yapı değil bireyin toplumsal alandaki tecrübeleri ile şekillenen değişken bir yapıya sahiptir (Aristoteles, 2010b: 74). Bu anlamda Aristoteles, toplumsal bir yaşam sürme hakkını ve bir devlet oluşturma amacını “zoon politikan” olan insana vermiştir (Benzer, 2014: 28).

Aristoteles devletin temeline anayasayı koyar. Bu bağlamda anayasanın önemi, devlette tüm toplumun haklarını temsil etme hakkını içinde barındırmak olmalıdır. Aksi halde iyi yönetimler (monarşi, aristokrasi, politeia) kötü yönetimlere (tiranlık, oligarşi ve demokrasi) dönüşür der. Ona göre belirli bir kişi, grup veya kitleye hizmet eden yasa sapkın bir yasadır. Bu anlamda Aristoteles ideal yönetim anlayışının hem çoğunluğu içinde

barındıran hem de yönetici kabiliyetine sahip kişiler tarafından yerine getirilmesi gerektiğini savunur. Böylece demokrasinin kriteri olan çokluk ile aristokrasinin kriteri olan yönetici yetkinliğini içinde barındıran karma rejimi en iyi yönetim biçimi olarak önerir. Bu yönetim biçimi demokrasinin fakirler tarafından yok edilip yağmalanmasını önlemeye yönelik aristokratik kurallarla sınırlandırılmış bir demokrasidir. Bu yönetim biçiminin en önemli ilkesi bağlı olduğu bir hukuk eşliğinde varlığını sürdürmesidir (Skirbekk ve Gilje, 2011: 116).

Sonuç olarak Aristoteles, evrendeki hakikat arayışını Platon gibi aşkınıcı bir düzlemde olduğu gibi varlığın dışında yer alan bir idealar alemini kurarak ele almamıştır. O, evreni ve onun içindeki varlığı içkin bir düzlem içinde ele almıştır. Onun form ve madde arasındaki içkin ilişkisi de bunu göstermektedir. Platon da olduğu gibi ideaları varlık alemindeki fenomenlerin dışında aşkın bir öge olarak görmesi gibi, madde- form ilişkisini bu şekilde görmemiştir. Her nesnenin doğada kaplamış olduğu konum itibarıyla kendine özgü tekil özellikleri vardır. Bu özelliklerle kendi varlığını hem farklılıkları ile hem de diğer varlık âlemi ile birleşik bir şekilde devam ettirebilmektedir. Böylece her tekiliğin varlık âlemi ile içkin bir şekilde farklılıklarını sürdürebilme olanağı elde edilmiştir. Bu durumda hiyerarşik bir varlık düzleminin oluşmasını engellemiştir. Yine varlıkların hakikate yakınlığı da aynı olmaktadır. Böylece Platon gibi yöneticiler filozof-kral olarak hakikate daha yakın ve diğer varlıklarda aşkın olup, baskıcı anti demokratik bir yönetim sürdürürken, Aristoteles'in hakikat anlayışından dolayı yönetim anlayışında daha eşitlikçi ve demokratik bir zeminde ilerlemektedir. Böylece hakikatin diğer varlık alanında yer alan nesnelere içkin olması değişken ve farklı olan tikelliklere karşı hoş görülmesi olmakta ve bireyselliğe de özgür bir alan sağlamaktadır (Benzer, 2014: 30-31).

I.2.4.İçkinliğin Sürdürülmesinde Olay Kavramının Önemi : Stoacılar

“Bir şeyin tarihi, ona egemen olan kuvvetlerin art arda gelişi, ona egemen olmak için mücadele eden kuvvetlerin birlikte varoluşudur.”

Gilles Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe*

İçkin yaklaşımın temel öğelerinin başında değişim ve dinamiklik yer almaktadır. Çünkü içkinliği ortaya çıkaran ve devam ettiren şey budur. Ancak bu değişim bir dinamiklikten ziyade statikliği içinde barındırır. Yani ne bu günden tam anlamı ile kopuş nede şimdinin sonra olmasıdır. Bu dinamiklik sonrayı içinde barındıran bir statiklik alanıdır. Çünkü Spinoza'nın da ifade ettiği şekliyle içkinlik yaşamın içerisinde bulunan bir “güç”tür. Bu gücü ortaya çıkaracak şey ise insanın bu yönde göstermiş olduğu çabadır. Aşkinci yaklaşım bu anlamda kendi öznel tanımlamaları ile bu çabanın önüne geçmekte ve yaşanılmak istenen tarihi yaşanması gereken bir tarih haline getirmektedir. Her şeyin belirli bir özneye göre şekil aldığı ve birey anlayışının, farklılıkların ve hareketliliğin reddedildiği bir anlayıştır bu. Platondan bu tarafa tüm aşkinci düşünür ve düşüncelerin gerek felsefeye gerekse siyasete yaptıkları katkı bu yöndedir. Yani insan aşkın olanın belirlediği tarih anlayışı içerisinde şekil alan bir varlıktır. Bu anlamda siyasette tarihselliği takip eden bir olgu değil durağan, tek kalıp içinde şekil alan faydacı ve öznel bir alan şeklini almıştır. İktidarda bu anlamıyla belirli bir yerde kök salan, duruma göre kendi hiyerarşik dallarını oluşturan merkezi, aşkın “ağaç biçiminde” bir yapıdır. Oysa içkinliğin tarihsel süreç içerisinde var olagelen değişikliklere verdiği değer ve önem ise tüm bu yapıyı tersine çevirmektedir. Her şeyin her şeye içkin olduğu böyle bir alanda tarihsel akış içerisinde olaylar değerlendirilebilmektedir. Belirlenmiş, merkezi ve hiyerarşik bir yapının egemenliğinde ilerleyen ve durumların arka arkaya sıralandığı bir zaman kavramsallaştırmasını içinde taşıyan tarihten ziyade, akan, statik bir dinamizmi içinde

taşıyan, merkezsiz ve hiyerarşinin olmadığı bir tarih anlayışı yer almaktadır. Çünkü tarih aşkinci yaklaşımın dönüştürdüğü şekliyle, durumsal yargıların zamansal alandaki hiyerarşik bir dizgesi değil, içkinci yaklaşımın tanımladığı gibi zaman içerisinde yaşamsal mücadeleyi oluşturan kuvvetlerin birlikte varoluşudur. Bu anlamda içkinci tarih anlayışı canlıdır. Yaşayan bir organizmaya benzetilebilir. Farklılıklar, bireysellikler ve değişkenlikler cisimsiz(belirli kütlesi, hacmi olmayan yer kaplamayan, sadece durumdan ileri gelen geçici yansımalar) bir şekilde olay halinde kendini gösterebilmektedir. Bu anlamda içkinliğin sürdürülmesinde olayın ve olay felsefesinin önemi büyüktür. Olay kavramının temsilciliğini felsefelerinde yapanlar da Stoacılar olmuşlardır (Er, 2011: 66-68).

Stoacıların içkinliği onların insan zihnini boş bir levha gibi düşünüp elde ettikleri tüm bilgileri hakikat arayışı içerisinde edindikleri tecrübelerin ürünü olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. İnsanın sahip olduğu bilgisini tecrübeye dayandıran Stoacıların önemli bir özelliği nesnel bir rasyonaliteyi ve akıl ile anlaşılır kılınan gerçekliği, varlıktan ayrı bir idealar dünyasında değil, maddi dünyaya konumlandırmış olmalarıdır. Bu anlamda onlara göre gerçeklik nesneldir ve akıl ile elde edilebilir. Bu gerçeklikte İdealar gibi farklı bir dünyada değil, maddi olan nesnelerin var olduğu dünya için de düşünmüşlerdir. Onlara göre varolan şey tekiler ve bireysel varlıklardır, tümeller ise soyut varlıklardır. Böylece onlar Platon'un aşkın tümel görüşünü reddederler (Cevizci, 2004: 459). Stoacılar da diyalektik konusu ele alındığında ilk yeri izlenimlere, düşünce ve dile ayırırlar. Böylece benzer öznelerin görüngüleri arasındaki farklılığı, nesnelerin farklılığını, karmakarışık bağların keşfini ve olaylar arasındaki bağlantıları ifade etmektedirler (Deleuze, 1990: 21). Yani bir çoğunluğa ait olmak ya da her şeyi içerisinde tek bir şey olarak barındıran bir çokluk düşüncesi bu anlamda saçmadır. Bundan dolayı

olgulardan kaynaklı bir durağan durumdan ziyade sürekli ilerleyip devinim halinde olan olayların oluşturduğu bir varlık hali daha gerçekçidir. Bu anlamıyla durumsal bir olgu olarak ortaya çıkan merkezi bir monarşi anlayışından ziyade tüm farklılıkları temsil eden bir çokluktan meydana gelen yönetim anlayışı daha doğru olacaktır. Bunu da gerçekleştirecek olan demokrasidir. Bu sayede her farklılık kendisini temsil edebilecek ve kendisi bir nebze de olsa yaşamak istediği tarihi oluşturabilecektir. Siyasal alanda aslında bu sayede krizlerini aşabilecektir. Çünkü farklılık her yeredir. Monarşi gibi gerçeklikte bulunmayan insan aklının ürünü olan bir tümellikte ise herkes, olmak istemeyen bir bireysellik bu tümelliği rahatlıkla bozabilecektir. Oysa herkesin olan bir bireysellikte ve tekillikte farklılıkların görünür tarafı olan olaylar eşliğinde tekillikler çokluk içerisinde kendi yaşamak istediği tarihi yaşayabileceklerdir. Bu ne bir karşı çıkış ne de bir kopuştur. Sadece bugünü yarına taşıyan statik bir değişimdir (Bogue, 2002: 92-95; Arslan, 2008: 265 vd.; Akay, 1999: 121-122; Zourabichvili, 2008: 110; Colebrook, 2002: 165 vd.).¹⁰ Bu anlamda siyasetin tarihsel alandaki gelişimi de farklılıkların görünür yanı olan olaylardan ibarettir. Siyaseti etkin kılmak ve tarihsel sürecinde bir çatışmadan ziyade bir uzlaşma eşliğinde sürdürmek içinde ortaya çıkan olayları durumsallıklardan ayırt etmek gerekmektedir. Böylece yer alan siyasi krizleri aşmakta onları kalıcı ve sistemli bir durum olarak algılamaktan ziyade geçici yani siyasal sistemin içerisinde onu var eden bir durum olarak değerlendirmeyip, o anı kriz haline getiren farklılıkların görünen tarafı yani bir olay olarak değerlendirmek gerekir. Örneğin bir anayasa krizini siyasal sistemin ya da o andaki rejimin kendisini var eden öğelerine bağlayıp durumlaştırmaktan ziyade bir olay gibi ele alıp sadece temsil edilememenin görünen yanı olduğunu kavrayıp statik anlamda bir değişikliğe gidilerek çözmek gerekmektedir. Yani rejimi ya da siyasal iktidarı değiştirmek

¹⁰ Ayrıca bakınız: Deleuze, G. (2006). *Kıvrım: Leibniz ve Barok*. (çev. Hakan Yücefer). İstanbul: Bağlam Yayınları, Deleuze, G. (2006). *Müzakereler*. (çev. İnci Uysal) İstanbul: Norgunk Yayınları.

yaşanan bu siyasal krize çözüm olmak yerine olayı durumsallaştırıp devamlı bir krizler zincirine neden olacaktır. Onun yerine mevcut durumun bir olay olduğunu ve geçici bir durum olduğunu kabul edip sistemin içerisine adapte edip sürekli kılmadan atlatacak aktif bir anayasa oluşturmaya gitmek daha yerinde olacaktır. Böylece hem mevcut sistemin yeni duruma adapte olmasında yaşanacak yeni kırılmaların önüne geçilecek hem de krizler daha kısa sürede atlatılabilecektir. Bunun içinde aşkın bir sistemin merkeze bağladığı yapılanmadan uzaklaşıp, olayların durumsallaşmasını önlemek gerekmektedir. Bu anlamda siyasetin tanımlanması sürecinde aşkın felsefenin durumsallıklarını olay felsefeleri ile içkin bir açıklama getiren Stoacıların yeri önemlidir.

Stoacılara göre varolan her şey bir bedendir. Her beden onu kendiliğine ulaştıracak bir iç güce sahiptir. Her beden kendi nedenini içinde taşımaktadır ve bu bedenlerin tümü nedenleriyle birlikte bir evren bedenine uygundurlar (Bogue, 2002: 92-95). Bu bedenler bir beden alanı oluştururlar ancak bu alan bedenlerin dış yüzeyinde sık sık gezinen ve gerçek bir varlığa değil küçük bir varlığa sahip olan ve sadece nedenlerin sonuçları olan bir cisim değildirler, tam anlamıyla birer cisimsiz varlıklardır (Bogue, 2002: 92-95). Bunlar nesne veya nesnelerin bir durumu değildirler bir olaydırlar. Bu bedenlerin oluşumunda ki unsur ise bir olayı ifade etmektedir. Bu olay ise bir tekilliği ve bir içkinliği içinde taşımaktadır. Bu anlamda Stoa felsefesinde varlığın devamını sağlayan ve tekilliğini koruyan bir durumdan ziyade bir olaydan ibarettir. Stoacılara göre, cisimlerde varolan, bedenlerin derinliklerinde varolan, karışımlardır; cisimler birbirleri içine girip yaşamlarını sürdürürler, *tıpkı bir şarabın denize dökülüp denizde varolması gibi*, bu bir olaydır. Bu olaylar bir tekilliktir, her olay başka bir olaydır. Olayların aynı anda gerçekleşmesi onları aynı kılmaz bu sadece olayların aynı çatı altında birleştirilmesidir, her olay bir farklılıktır; kesmek, küçülmek, büyümek, yeşermek vb. hep başka bir cinstir, fakat cisimsiz olaylardır

ve bu karışımların görünür sonuçlarıdır (Akay, 1999: 121). Bir örnekle açıklamak gerekirse Stoacılara göre bir ağaç yeşerdiğinde ağacın yeşermesi, ağacın iç yaşamsal alanına müdahale etmeyen ve herhangi bir katılım gerçekleştirmeyen tamamen yüzeysel bir etkidir. Bu yeşerme olayı ağacın var olma nedeni değil, geçici bir sıfatı, yüzeysel bir etkidir ve cisimsizdir. Buda bir durumdan ziyade bir olaydır (Bogue, 2002: 93). Olay katıksız bir değişim olmasına rağmen statiktir ve yalnızca sonradan değil şimdidenin birbirinden asla ayrılmadıkları bitmeyen bir bekleyiş içinde algılanabilirler. Olay bitmez sürekli olarak başa döner. Bir yere varmak yerine sürekli olarak devam eden hiç kesilmeyendir. Olayda zamanın farklı boyutları ardışık olarak sürmez eşzamanlı ilerler, yani hiyerarşi yer almaz (Zourabichvili, 2008: 110 vd.). Görüldüğü gibi Stoa felsefesi sahip oldukları bu düşünceler ışığında içkin anlayışa katkı sağlamışlar ve Platonun aşkını düşüncelerini de reddetmişlerdir.

I.2.5. Panteist Doğa Anlayışı ve İçkinlik: Geç Dönem Rönesansçılar

Stoacılaran sonra içkin anlayışta felsefelerini ve düşünce dünyalarını oluşturan diğer bir dönem geç dönem Rönesansçılarıdır. Aşkın anlayışı temsil eden ilk dönem Rönesans anlayışından sonra gelen bu dönemde felsefeye tam bir içkinlik hakim olmuştur. Bu içkinliğin temelini oluşturan ise döneme hakim olan panteist anlayış ile onun getirdiği monizmdir (Benzer, 2014: 43).

Panteizm (tüm Tanrıcılık), Antik Yunanda Plotinos'un düşüncelerinde şekillenmiştir. Bu düşünceden esinlenen geç dönem Rönesans düşünürleri de panteist anlayışı devam ettirmişlerdir. Bu dönemde Panteizmin bir getirisi olarak Tanrı ve Doğa bir kabul edilmeye başlanmıştır (<https://tr.wikipedia.org/wiki/Panteizm>/Erişim Tarihi: 02.04.2017).

“Oysa geç dönemde Paracelsus, Telesius, Bruno ve Campanella da olduğu gibi, kendinde

varlığın objesi artık aşkın bir evren değil, içkin (immanent) bir dünyaydı. Tanrı dünyaya geri getirildiği için de bu dünya panteist bir nitelik taşımaktaydı” (Çörekçioğlu, 2005a: 220). Bu dönemde evrenin ruhu aşkınlıktan arındırılmıştır, Tanrı artık yeryüzüne indirilmiştir. Evreni biçimlendiren nesneler kendi içlerinde bir içkinliğe sahiptirler. Doğanın üzerinde onu biçimlendiren aşkın bir evren anlayışı ortadan kaldırılmıştır. Geç dönem Rönesans anlayışındaki içkinlik sayesinde doğadaki tüm varlıkların bir ruha sahip oldukları kabul edilmiş (animizm) ve doğadaki varolan olayların sadece fiziksel bir şekilde açıklanamayacağını tam tersine özel bir yaşam ilkesi ile açıklanabileceğini savunan (vitalist) görüş döneme şekil vermiştir. Bununla birlikte geç Rönesans döneminde antropomorfizm yani insanbiçimci bir doğa anlayışında ortaya çıkmıştır. Ama bu insanbiçimci anlayış Orta Çağda ki gibi bir anlayış değil doğanın kendi varoluşunu yine kendi varoluşundan aldığı bir insanbiçimci anlayıştır. Doğa insan varlığına ve insanın erekselliğine göre şekillenen bir yapı değildir. Her şeyi insana göre düşünüp tasarlayan bir aşkın biçimcilik değil doğayı, doğanın sahip olduğu nesnel öğelerle açıklayan bir insanbiçimci anlayıştır (Benzer, 2014: 44). Yani içkinliği her haliyle kabul eden ve devam ettiren bir doğa anlayışı bu döneme hakimdir.

Spinoza bu dönemin panteist anlayışından etkilenmiş ve kendi monist tutumunu oluşturarak bunu içkinliğe taşımıştır. Modern dönemin önemli panteist düşünürlerinden kabul edilen Spinoza’nın, her şey her şeye içkindir, açıklamasıda bu durumun bir göstergesidir. Onun Tanrı her şeydedir ve her şey Tanrı’dır anlayışıda bunu göstermektedir. Tanrı- Evren ve insan onun felsefesinde birdir ve aynıdır. Bir Varlığa eşittir (Deleuze, 2004: 92). Spinoza’nın felsefesini özel ve farklı kılan içkin tutumu ve monist anlayışının temelleri bu panteist dönemin etkisinin bir ürünüdür. Onun felsefesinde de panteist anlayışta olduğu gibi antroporfizme ve özneni bir seçkinliğe yer yoktur. Çünkü

Spinoza yaşamı süresince etiği temele alıp varoluşu ahlakın, teolojinin etkisinden kurtararak varoluşu anlamaya yönelik oluşturulan basmakalıp düşüncelerin içlerini boşaltarak kendisi yeniden doldurmuştur. Bu anlamda Spinoza da Tanrı insan biçiminde tasvir edilmiş aşkın ve üstün bir varlık değildir. Tüm bu panteist anlayışın yansımalarını Spinoza edindiği monist anlayışı ile birleştirmiş ve ruh ile beden, Tanrı ile doğa, özne ile nesne tekil ve tümel arasında bir ayrımın olabileceğini bu sayede reddetmiştir. Yine Spinoza'nın teoloji ile felsefe ve siyaset arasında kurduğu ayrım da onun panteizminden etkilenmesinin bir ürünüdür. Ona göre teoloji teologların oluşturduğu dini ifade etmektedir. Bu anlamda siyaset ve felsefe ile bağdaşamamaktadır. Oysa gerçek anlamda bir içkinliğin yer aldığı öz din anlayışı ile felsefe ve siyaset arasında ayrıma gitmek mümkün değildir. Çünkü bu alanların her biri Spinoza'nın içkin sisteminde insanın doğasına uyan farklı yaşam tarzlarının yaşatıldığı alanlardır. Yani bir birinden ayrı ve aşkın değil birbirine içkin birbirini tamamlayan yapılardır. Bu anlamda panteist anlayış, Spinoza'nın felsefesini anlamak açısından önemlidir (Elmas, 2015: 24; Bumin, 2016: 15-16 ;Deleuze, 2008: 91).

Modern dönemde ise bu içkinliğin aşınmaya uğramıştır. Modern dönemin edindiği rasyonel, fenomoloji ve bilimselci bakış açısı içkin anlayışın modern döneme taşınmasını engellemiştir. Rönesans döneminden Modern döneme geçiş aşamasında meydana gelen doğanın, insan için olan doğaya dönüşmesi üzerine aşkını özelliği yeniden bu alana taşınmıştır. Modern dönemde bu aşkının sürdürülmesi için yani insan için olan bir doğaya dönüştürülmesi için mekanik ve maddeci bir hal alması gerekmektedir. Doğanın insanın varoluşundan uzak olan ama insanın eylem ve erekselliğinin aracı haline geldiği bir alana geçiştir bu. Bu anlamı ile modern dönem bir insan ve doğa ikilemi üzerine inşa edilmiştir. Modern dönem filozofu olan Spinoza ise kendi dönemi itibarıyla modern dönemin bir takım özelliklerini taşısa da, bunları

etkilendiği ve felsefesini belirlemede de kullandığı içkin anlayış ile aşmayı başarabilmiştir. Fakat bu içkinliği sağlamada referans noktası Rönesans döneminde vuku bulan panteist doğa anlayışı olmuştur (Er, 2011: 11-12; Benzer, 2014: 58; Bumin, 2016:15). Böylece Spinoza modern dönemi de etkileyen aşkın siyaset anlayışına karşı içkin siyaset anlayışını getirerek hem kendi dönemi hem de günümüze yansımaları olan etkileri olmuştur (Bumin, 2016: 8).

I.2.6. Geometrik Yöntemin Kapsayıcılığı: Spinoza'nın İçkinlik Anlayışı

Spinoza'nın içkin varlık anlayışı ile oluşturduğu varoluş felsefesi ve siyaset bilimi hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce onun arkasında bıraktığı aşkın felsefe anlayışını değerlendirmelerine bakacak olur isek, öncelikle onun bu durumu istemcilik, erekselcilik ve özgürlük bağlamında değerlendirdiğini görmekteyiz. Spinoza burada istemci yaklaşımı yani insanın sahip olduğu isteme eylemini doğaya ve Tanrı'ya da yansıtma larını, ereksellik le de insanların istemlerine bağlı olarak belirledikleri amaçları gibi doğa ve Tanrının da bir amacı olduğunu düşünmelerini ve bunun sonucunda da insanın aslında özgürlük olarak sahip olduğu isteme ve erekselliklerinin kölesi olduklarını, özgürlüğün bu anlamıyla bir yanılsamadan ibaret olduğu yönünde eleştirmektedir. Spinoza'nın temel eseri olan ve bir ahlak kitabından ziyade “insanın varoluşunun temel nedenini” ele aldığı eseri Etika'nın 1.bölümünün ekinde anlattığı şekliyle, insanlar kendi davranışlarını belirli bir takım erekler dâhilin de yaptıklarını düşünmektedirler. Bunları belirlerken de özgür bir irade ile yaptıklarını zannederler. Ayrıca bu erekselciliğin Tanrı ve doğada varolduğunu düşünürler. Bunun neticesinde de varolan her şeyin insan için yaratılmış olduğunu kabul ederler. Böylece insan biçimci bir Tanrı veya Doğa anlayışına ulaşırlar. Spinoza'ya göre gerçek neden (Causa) ile sebebin (ratio) aynı şey olduğunu

düşünür. Yani causa sive ratio. Bu anlamda ona göre, varolan her şeyin bir varoluş nedeni vardır. Tüm varlıklar kendi varlıklarını gerçekleştirmek için yaratılmışlardır. Çünkü o ereği düşünen bilinç ile onu gerçekleştirecek olan bir nedensiz özgür istemi gerektirir. Erekselcilik, esasında nedensizlik, belirlenmemişliktir. Yani Spinoza’da erekselcilik belirli bir isteme eylemi doğrultusunda belirlenip eylene bir oluş değildir. Yani ereksellik insanın varoluş mücadelesi sonucu yaşamı boyunca harcayacağı çabanın toplamıdır. Ama bu çabayı ne zaman, nasıl, ne kadar ve daha doğrusu niçin göstereceği belli değildir. Bu anlamda Spinoza’da ereksellik bir belirsizlik bir nedensizliktir. Bu anlamda insan kendi istençlerinin kendi iradesi ile özgürce olduğunu varsayar. Bu varlık anlayışında Spinoza öncesi dönemde ve onun döneminde de etkisini sürdürmeye devam etmiştir (Bumin, 2016: 69-70). İnsanın bu varsayımının temelini oluşturan ise onun özgür bir şekilde yaşamasını sağlayacak olan “zorunlulukların bilgisine” sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu nokta da aslında aşkinci anlayışın anlatılarının, bir özgürlük yanılsamasının ürünü olduğunu göstermektedir. Bu anlamda aşkinci düşüncede zikredilen özgürlük, erekselci ve istemci anlayışa dayalı olan hakikat, birey ve toplum anlayışı hatalıdır. Beraberinde de yanlış devlet biçimlerine ve rejimlerine neden olmuştur (Bumin, 2016: 69-70). Modern dönemde de demokrasi abasına sahip olan devlet anlayışlarının, abalarının altında bulundurdıkları zor ve baskıcı sopalı bu durumun tipik bir göstergesidir.

Spinoza’da istemin karşılığı, hiçbir açık düşünceye denk gelmeyen bir terim, özgürlük ise sadece yanılsama ve erek bilgisizliğin peşinden sürüklediği ön yargıların ürünüdür. Bu üç terimin bir araya gelerek oluşturdukları tablo ise insanbiçimci bir doğa ve Tanrı anlayışını oluşturmuştur. Spinoza’ya göre insanbiçimci –erekselci doğa yorumlamasının sorumlusu ise “özelci” yaklaşımdır. Özelci yaklaşım, nedenin yerine ürünü (eseri) geçirerek, gerçekliğin tersten algılanmasına neden olur. Yani insan var oluş

gereği kendisinin özgür isteme sahip olduğunu ve belirli bir amaç doğrultusunda ilerlediği yönündeki öznelci bakışını Tanrıya yükler. Yani Tanrı'nın da kendileri gibi her şeyi belli bir ereğe göre döndürdüğünü düşünürler. Böylece doğaya atfedilen ereksellik özneye yüklenen özgürlükten çıkarım yapılarak oluşturulur ve insan bu özgürlük kavramını kendisine göre düşündüğü aşkın bir varlığa aktarır. Bu noktadan sonra artık özne ve nesne arasında, Tanrı ve doğa arasında kapanmayacak bir uçurum varlık âleminde peyda olmuştur. İnsanın sahip olduğu bir takım özellikleri sonucunda kendisinde meydana gelen istek ve iştah sonucunda hareket ettiği düşünüldüğünde özgür istem kavramı da boş bir düşünceden başka bir şey değildir. Yani insanın sahip olduğu isteme ihtiyacı ile bilgisine sahip olamadığı gereksinimi arasındaki nedensellikte açıklığa kavuşur. Yani insan öznelci yaklaşımı ile kendi Tanrılaşmasada kendisinin istek ve ereklerine göre yarattığı Tanrı anlayışının yanılsamalarının kurbanı olur. Bu yanılsamaların tamamını ise Spinoza, bu aşkın anlayışın dışında kalarak ve insanın eylem ve ereklerine mesafeli olan, böylece doğanın gerçek düzenini kavrayan, hakikat içinde insanın kendisinin iç nedensel yapısını ortaya koyacak bir metot belirleyerek, *geometrik yöntem*, bu yanılsamaları aşmayı başaracaktır (Bumin, 2016: 73-75).

Spinoza'nın aşkinci anlayışı eleştirdiği bir diğer nokta ise onların ahlak ile varoluşu karıştırmaları ve varoluşun yerine ahlakı koyarak mevcudiyeti anlamlandırmaya çalışmalarıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu sebeple Spinoza bir ahlak kitabı değil varoluştan yola çıkan bir Etika'yı ortaya koymuştur. Spinoza'ya göre aşkinci düşüncüyü oluşturan düşünürlerin düştüğü hataların bir nedeni de ahlak ile etiği aynı görmeleridir. Onun için onlar erdemi “iyi olan” olarak tanımlayıp en yüce varlığa erişecek olanın bu iyi anlayışına sahip olanların olacağını söylemeleri hatalıdır. Çünkü erdem ahlakı çağrıştıran bir şey değildir, ki ahlakta zaten varoluşa münhasır bir şey değildir. Sadece bir düşünce

şeklidir. Ötesini düşünmek ise erdemi aşkını bir mekanizmanın aracı yapmaktadır (Deleuze-Guattari, 1993: 48; Deleuze, 2004: 11,35-36).

Spinoza'ya göre erdem varlık boyutunu aşan ve ondan üstün olan bir şey değildir. Tam tersine varlığın içinde yer almaktadır. Onun monist anlayışı Descartes'in ya da Hobbes'un düalist tutumunu geride bıraktığı noktaların ikincisi beklide buradadır. O, Tanrı = Doğa özdeşliğini kurduğu gibi Hobbes'un hak öğretisinde temel alan erdem ve güç ayrımını da reddetmektedir. Spinoza'da yaratıcı güç tüm yaratılanlarda mevcut olduğu için her şey eşittir ve birbirine içkindir. Bu anlamda hak=güç ve erdem varlığın içinde bulunur ondan aşkın değildir. Oysa Hobbes da hak ve gücün ayrı olarak düşünülmesi bu durumun aşkın bir boyuta varmasına neden olur. Onun anlayışında hak hukuk ile güvenceye alınır. Hukukun doğruluğunu ispatladığı hak vardır ve buna sahip olan kişi erdemlidir. Oysa Spinoza'da hak doğrulanmak için değil korunmak için vardır. Çünkü Tanrısal güç her şeyde eşit olduğu müddetçe her şeyde hak yönünden eşittir. Tabi erdem yönünden de. Sadece ona ulaşması için yaşamsal alanda ilgili çabayı göstermesi gerekir. Bu anlamda ilgili çabayı daha önce gösterip bir takım hakları önceden elde etmiş şeylerden gerekli çabayı gösteremeyenlerin sahip oldukları haklar korunmalıdır. Yani özünde her şey iyidir ve erdemlidir. Sadece sahip olduğu Tanrısal gücü gerçekleştirecek yönde çaba göstermesi gerekmektedir. Bu da zorunlulukların bilgisine ulaşılarak elde edilecektir. Spinoza'da bu nokta da erdem=güç monizmi kendini göstermektedir. Bu nedenledirki, insanın var olduğu şeyleri hak ve güç ayrımına dayandırarak açıklamak doğru değildir. Bu aşkınlığın getirdiği hukuk anlayışı Hobbes'un benimsediği hukuk anlayışıdır ve günümüzde de kabul gören anlayış budur. Hobbes'un bu doğrulayıcı hak anlayışı, yani varolan bir şeyin hak ettiğini söylediği hakkı kendi çabası sonucu elde etmiş olmasından ötürü ona ait olduğunun, ona sahip olmasının yerinde olduğunu, savunan anlayış aşkını yaklaşımın bir yansımasıdır.

Spinoza ise içkin bir şekilde hak ve gücü eşit kabul ederek koruyucu bir hak, yani varolan şeyin sahip olduğunu düşündüğü hakkın bir başkasının yaşam mücadelesine engel olmak koşuluyla elde etmiş olduğunun tespit edilmesi gerektiği, anlayışını savunmaktadır (Ergün, 2015: 113 vd; Deleuze, 2004: 11,35-36,138-145).

Çünkü onun felsefesinin temelinde yer alan şey Tanrısal gücün tüm varlıklarda eşit şekil de bulunduğuudur. Bu sebeple varlığın hakkı onun bu Tanrısal gücü ortaya çıkara bilmesiyle yani gücüyle aynı şeydir. Bundan dolayı Spinoza'nın doğal hak kuramı ile siyasi ya da sivil alandaki hak kuramı aynıdır. Sivil yaşamda doğa yaşamının bir devamı niteliğindedir. Burada yer alan siyasi iktidar da bir tekliği değil çokluğu ifade etmektedir. Çünkü herkes Tanrısal güçten eşit şekilde yararlanmıştır ve eşit şekilde herkese içkindir. Bunu fark edememelerinden dolayı Hobbes'un "Leviathan'ın" da Rausseau'nun "Genel İradesinde" hukuka özel bir yer ayrılmıştır, çünkü onlar duygular ile akli birbirinden ayırarak aşkın tarafı içlerinde barındırmışlardır (Balibar, 2004: 78-86). Spinoza ise içkin anlayışı ile bu aşkınlıktan etkilenmemiş ve düalist yerine monist bir anlayışa bürünmüş böylelikle gerçek anlamda özgürlüğe ulaşabilmiştir. Yoksa aşkın bir anlayış ile özgürlük yanılsamasında yok olmamıştır. Spinoza'nın hakkı koruyucu bir niteliği hukuk anlayışının temeline koyma nedeni, onun doğal hayat ve sivil ya da siyasi alanda da hak ve gücü eşit kabul etmesinden ileri gelmektedir. Çünkü "Tanrısal güç tüm varlıkta eşit şekilde bulunmaktadır". Bu Tanrısal gücü ortaya çıkaranlar ise zorunlulukların bilgisine ulaşabilenlerdir. Bu da onların çabalamaları sonucunda elde edecekleri şeydir. Hukukun koruyucu olmasının nedeni de burada yatmaktadır, zorunlulukların bilgisine ulaşamayanların gücünü (hakkını) bu bilgiye ulaşanlardan korumaktır. Böylece tüm varlıklar zorunlulukların bilgisine ulaşabilecekler ve bu bilgiye ulaşanların izin verdikleri şekilde yaşamayacaklar, içlerinde bulunan güce içkin olarak katılabileceklerdir. Böyle bir

sistemde de tek kişi veya zümrenin hâkim olduğu, baskıcı ve anti-demokratik bir yönetim gerçekteşmeyecektir. Böyle bir içkinliğı içerisinde barındıran varlık anlayışının oluşturduğu toplumun sahip olacağı yönetimde, herkesin katılıp, her hakkın temsil edildiğı en iyi yönetim şeklide, demokratik bir yönetim biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır (Ergün, 2015: 113-136). Spinoza'yı felsefe tarihinin kabul ettiğı ilk sistemli düşünce özgürlüğü ve demokrasi savunucusu yapanda onun sahip olduğu bu içkinliktir (Bumin, 2016: 69).

I.2.6.1.Aşkın ve İçkin Teorilerin Karşılaştırılması: Platonculuk, Yeni-Platonculuk ve Spinoza'nın İçkinlik Karşılaştırması

Spinoza'nın içkin siyaset anlayışından sonra şimdi de gerek varoluşçuluk gerekse birey, toplum ve devlet anlayışını açıklamada kullanılan ve birbirleri ile karıştırılan, Platonculuk, Yeni Platonculuk ve İçkinlik kavramları arasındaki fark ve benzerlikler incelenecek olursa ilk olarak Platonculuk ile başlamak gerekir. Platonculuk, oluşturduğu idea anlayışı ile varoluşu açıklamaya çalışmıştır. Onun bu açıklama sürecinde yaptığı en büyük hata ideayı varlık âleminin dışında ondan bağımsız ve varlığın tabi olduğu sürece tabi olmayan şekilde konumlandırmasından ileri gelmektedir. Platonculuğun bu tutumu onun aşkın bir neticeye varmasına ve bunu tüm felsefe boyunca sürdürmesine neden olmuştur. Platonculukta zaman, mekân ve varlık kavramlarının konumlandırıldıkları yerler idealar ile fenomenler arasına kapanmayacak bir uçurum yerleştirmiştir. Bu durum Platonculuğu takip eden tüm felsefelerde görülmüştür. Tanrı ile insan arasında, özne ile nesne arasında, tümel ve tekil arasında, beden ile ruh arasındaki ikili anlayışlarda olduğu gibi. Yani Platonculukta tam bir aşkınlık, tam bir düalistlik ve hiyerarşinin en katı halde varlık alemini şekillendiren yapısı ve baskıcı, mutlak bir

otoritenin varlığı kendisini göstermektedir (Arslan, 2010: 369; Deleuze, 2004: 204-205; Bumin, 2016: 78-79).

Yeni- Platonculuk ise aslında Platonculuğun bir devamı olduğu kadar aynı zamanda Platonculuğu onun eksik yönlerini kapatmak için eleştirmektedir. Özellikle Platonculuğun varlık âleminde oluşturmuş olduğu böylesine bir uçurumu kapatmak için taşma yöntemini geliştirmişlerdir. Ancak bu yöntemde bu mesafeyi kapatmaya yeterli olamamıştır. Yeni Platonculukta varlık, Bir'den taşarak yaratılmaktadır. Bu taşma da bir zorunluluktan ileri gelmektedir. Bundan dolayı taşan her varlığın varolması Bir'e olan yakınlıkları ve benzerlikleri ölçüsünde yer almaktadır. Birden uzaklaşan her şey yok olmaya mahkûmdur. Bundan dolayı bireyselleşmeye ve farklılığa yer yoktur. Varolan tüm mevcudiyet Bir'e ulaşip yeniden ona dönmek için uğraşmalıdırlar. Bu anlayışta görüldüğü gibi Platonculuğun aşkını aşamamış tam tersine farklı bir şekilde devam ettirmişlerdir. Varlıklarda Bir'den uzaklıkları ve çokluktan geri kalışlarına göre hiyerarşik bir sınıflamaya tabi tutulmuşlardır (Arslan, 2010: 369; Deleuze, 2004: 204-205; Bumin, 2016: 79 - 81).

Platonculuk ile Yeni- Platonculuk arasındaki ayrım ve benzerliği en güzel şekilde ifade edense Deleuze olmuştur. Deleuze “*İçkinlik ve İfade'nin Tarihsel Öğeleri*” başlıklı yazısında, Yeni-Platoncu Taşma kuramı ile Platoncu Katılma sorununa neden olan durumları değerlendirir. Platon çeşitli katılım türlerinden bahseder. Dahil olunandan, dahil olanın pay aldığı katılım, dahil olanın dahil olunanı taklit ettiği katılım ve dahil olanın dahil olunandan bir güç aldığı ya da dahil olana dahil olunanın bir iç ses, bir uyarıcı olduğu katılım¹¹. Bu üç modelde dahil olunan şey açısından sorun teşkil etmektedir. Çünkü ilk

¹¹ Platonun burada katılım türü olarak ortaya koyduğu şey bir daimoniondur. Kullandığımız ifadeler kelimenin Antik Yunandaki kullanımlarındaki tanımlamalardan çıkarsamadır. Örneğin: Daimonion,

katılım şeklinde dahil olunan, şeye bir bölünmeyi ve çokluğu özellik olarak vermekte; ikinci katılım şeklinde ideayı oluşturan bir rol model olarak kendisine dahil olunan şeyi var saymaya neden olmakta, eşsizliğini zedelemektedir. Üçüncüsü ise hem dahil olana hem de dahil olunana dışarıdan bir dayatma bir müdahaleyi beraberinde getirmektedir. Yeni-Platoncu anlayışın taşma modelinde ise Platoncu anlayışın mesafe anlayışını kat etmek için bir hareket unsuru işin içine katılmaktadır. Yani dahil olan, dahil olunan şeyin içindeki bir hareket ilkesi ile açıklanmaya çalışılır. Burada dahil olunan unsur, kendi dışına çıkarak değil kendinde kalarak kendisine dahil olana verir. Bu şekilde katılım vermeye dönüşerek bir taşmaya dönüşmektedir. Yani Bir, bir olma özelliğinden bir şey kaybetmeden çokluğu oluşturmuş olacaktı. Sonuç olarak Taşmacı kuram da, Platoncu dahil olan ve kendisine dahil olunan şey bağıntısı yerini veren, verdiği şey ve alıcı bağlamına dönüştürülmüştür. Bu anlamda Yeni-Platoncu anlayışta da yine aşkıncı taraf ve hiyerarşik yapı kendisini sürdürmeye devam etmiştir (Bumin, 2016: 81). .

Spinoza'nın içkin felsefe anlayışına gelindiğinde ise, her iki düşünceyi aşan ve çokluk ve Bir arasındaki tüm düalistliği monizme indirgeyen bir yapıyla karşılaşmaktayız. Onu böylesine bir içkinliğe ve monist bir tutuma götüren şey daha önce belirttiğimiz gibi bir ahlak kitabından ziyade bir varoluşçuluk anlatısı olan Etika'nın alt başlığında belirtmiş olduğu şeydir: “**Geometrik Düzene**’ Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan”. Spinoza'nın içkinliğini oluşturmada etkili olan onun felsefesini oluşturmada kullanmış olduğu geometrik yöntemdir. Bu yöntem ile nasılki geometrinin kuralları bir ve çok olarak eşit derecede bir bütünü meydana getirip açıklayabiliyorlarsa Spinoza'nın içkin anlayışı da

Sokrates'in içinde duyduğu uyarıcı ses; bu ses onu yapmaması gereken (usa uygun olmayan, kişiliği ile bağdaşmayan) eylemlerden alıkoyar, ancak ne yapması gerektiğini de hiç bir zaman söylemez. Dgr.: Yun. Daimonion ([http:// www. nedir ne demek. com/daimonion-nedir-daimonion-ne-demek/](http://www.nedir-ne-demek.com/daimonion-nedir-daimonion-ne-demek/)Erişim Tarihi: 21.02.2017).

geometrinin bu yönünden hareketle, varlık aleminde yer alan Bir ve çokluğu eşit bir düzlemde içkin bir şekilde bütünleyebilmektedir. Yani filozof, geometrinin bir üçgenin ne olduğuyla ilgili açıklamasında sorduğu sorular, edindiği tavır ve benimsediği ilkeler gibi Spinoza da insanın içinde yaşadığı durumları niçin ve nedenleriyle değil bu durumların nasıl olduğunu, yani insanın içyapısını açığa çıkararak yapacaktır. Bu anlamı ile içkin anlayış Platoncu geleneğin aşkın anlayışından çok uzak ve farklılık arz ederken, Yeni-Platonculuktan hem farklı hem de benzer izler taşıyabilmektedir (Bumin, 2016: 65 vd.; Balanuye, 2012: 19; Benzer, 2014: 56).

Öncelikle her ikisinde de Neden'in sonlu varlıkları oluştururken kendi dışına çıkmasına gerek yoktur. Ancak Yeni-Platonculuğun taşma kuramında sonlu varlıklar Bir'in içinde varlık bulmazlar onun dışında varlık gösterirler. Neden, iyi olarak kabul edilmektedir ve varlıklar ona yönelip ulaşmak için uğraştıkları sürece varlık bulacaklardır. Spinoza'nın içkinliğindeki bu Nedeni anlamak aslında varlığın İyi olana ulaşması için göstereceği gücü ortaya çıkaracak yönde çaba göstermesi gerektiğini belirtmektedir. Bu çabayı da doğru yönde yönlendirecek bilgiye, yani kendisinin sahip olduğu gücü açığa çıkarması için nasıl çaba göstermesi gerektiğine dair gerekli olan zorunlulukların bilgisine, ulaşarak bunu gerçekleştirebilecektir. Böylece insan Tanrı'nın evrene taşmasının bilincine vardığı an kendi varoluş nedeninin bilgisine de ulaşmış olacaktır. Yani insan zorunluluklarının bilgisine ulaşınca Tanrı'nın evreni nasıl yarattığının ve kendisinde varlık ekseninde nasıl yaşaması gerektiğinin cevabını bulacaktır. Aksi halde yok olup silikleşeceklerdir. Bu da Yeni-Platonculuğu aşkinci tutumdan ve hiyerarşik varlık anlayışından uzaklaştıramamaktadır. Oysa içkin anlayışta, sonuç Neden'in içinde kalmaktadır. Yani kendisine dahil olunan şey ile dahil olan şey arasında parçalanma, çoğalma ya da dahil olunan şeyin kendisinde kalarak vermesi gibi bir çoğalma

olmamaktadır. Dahil olan kendisine dahil olduğu şeyin içinde kalarak varolmaktadır. Onun dışında kalan, ondan eksik veya onun kendisinden verdiği bir parça olarak değil. İç içe ve birlikte anlam bulmaktadırlar. Yani Bir, çokluğu oluştururken azalmamakta onunla birlikte anlam bulmaktadır. Yeni- Platoncu Taşmacı anlayışta Neden yani evrenin kendisinden taşarak olduğu kabul edilen şey, sonlu varlıklara benzememektedir ve onlara aşkındır. Yeni-Platoncu Taşmacı kuramda böylece varlık alemi, varlıklar arasında düzey farkına dayalı bir hiyerarşik sistemi kurar. Bu anlayış Augustinus'ta yöntemsel olarak ilk kez netlik kazanan, teolojideki Tanrı anlayışının yani evreni yaratan ve evrendeki varlıklardan üstün olan, onların dışında yer alan Tanrı anlayışının, analogi yöntemini kullanarak tanımlanması fakat Tanrının sonlu varlıklardan farklı olduğunun kabul edilmesi ile aynı şeydir. Yeni- Platoncu anlayışın Platonculuğun engellediğini düşündükleri süreç kavramını, varlıkların Tanrıdan taşması sonucu onun bir ürünü olduğunu söyleyerek çözmeye çalışmışlar yani bir hareket ögesini işler hale getirmeye çalışmışlar, fakat bunu yaparken oluşturdukları hiyerarşik varlık anlayışı ile Platoncu aşkınlığı devam ettirmişlerdir. Spinoza ise Platonculuğun bu aşkın ve hareketsiz varlık anlayışını paralelizm ve monist düşünce sistemi ile aşmıştır. Ona göre Bir'in özniteliklerinin hepsi, yani varolan tüm varlıklar ve onların yaşamlarında verdikleri mücadelenin hepsi, Bir'in kendisini ifade etme şeklinden başka bir şey değildir. Spinoza'nın paralelizminde yer alan temel olgu onun Bir'in sahip olduğu gücün tüm niteliklerinde eşit şekilde bulunmasından ileri gelmektedir. Yani mevcut durum Tanrı fikrinin (düşüncesinin)¹² ifade ediliş şeklidir. Sadece varlıklar bunlara ulaşmak için çabalamaları gerekmektedir (Bumin, 2016: 81-82; Benzer, 2014: 68).

¹² Bütün fikirler tek olan Tanrı'da, onun sonsuz zihninde toplanmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın fikri tektir. Fikirlerin varlığa gelmesini sağlayan şey de yani onların varolma olanağını sağlayan şey de Tanrı'nın düşünen bir varlık, yani düşünme sıfatına sahip olmasından kaynaklanır (Benzer, 2014: 67-68).

Sonuç olarak Spinoza'nın İlk ağdan hatta onun öncesi dönemden beri süre gelen aşkını düşünce anlayışını eleştirisi hem felsefe tarihi açısından hem de siyaset bilimi açısından önem arz etmektedir. Onun bu dönemlere getirdiğı en önemli eleştirisi, o dönemlerin sahip oldukları erekselci anlayış ve onun neden olduğı insanbiimciliktir. Doğayı ve varlığını insan gibi belirli bir ereğı gerçekleştirmek için bir amaca odaklayan bu düşünce merkezi bir politika anlayışını beraberinde de modern siyaset anlayışını belirlemiştir. Doğa alanını da bu ereğı bağlayarak mkemmelik çizgisinde açıklamaya çalışmışlardır. Bu mkemmeliğı koruyacak olan ise politik alanın kendisini temellendirdiğı hukuk anlayışdır. Oysa Spinoza'da böyle bir şeye gerek yoktur. Çünkü varoluş bir ereğı ve mkemmeliğı bağlı değildir. Hukuka da sadece varlıkların içkin tasavvuru olan güçlerini gerçekleştirmeleri için ihtiyaç duydukları bilgiye engel olacak unsurlardan korumak amacıyla yer vermektedir. Bu gte tüm varlıklarda eşit şekilde varolduğı için bir mükemmel iyiye ya da erdeme gerek yoktur. Çünkü onun bu g anlayışı kendisinden önce gelen hak ve g anlayışını ve kendi dönemindeki hak ve g anlayışını da bertaraf etmiştir. Kendisinden nceki dönemde ve kendi döneminde de devam etmiş olan bu aşkını sistem insanı bir ereğı bağladığı için onun varlığının devamını bu ereğı gerçekleştirmeyi dev edinen bir şeye çevirmişlerdir. Bundan dolayı öncelikli olan siyasal alan da devletken bireyin o devlete karşı hak ve ödevleri yer almaktadır. Oysa Spinoza'da hak ve g aynı şeydir. İnsan sahip olduğı Tanrısal g ortaya çıkara bildiğı oran da hakka sahiptir. Bu anlamda onun toplumsal ve siyasal alanda da dev gibi bir yükümlülüğü olamaz sadece sahip olduğı g (hakları) vardır. Bu anlamda Spinoza'nın sahip olduğı içkinlik anlayışı temelinde ne düalist bir yapıya ne belirlenimciliğı ne erekselci, insanbiçimci ontolojiye ne de içkinliğin içine aşkını taşıyan bir bilimselcilik tutkusuna yer vermemektedir. Yani Spinoza'da kendisinden yöntemsel olarak etkilendiğı

Descartes'in doğa ya da Tanrı ayrımı gibi düalist bir yapı ne toplum sözleşmecilerinde yer alan ruh- beden ayrımına ne ilk ve orta çağdan modern döneme kadar getirilmiş olan erekselci ve insan biçimci bir ontolojiye ne de modern dönem de içkinliğin içine aşkınlığı taşıyacak bir bilimselciliğe yer yoktur. Bu anlamda onun siyasi alanı da birey, toplum ve devlette içkin bir tasavvurun ürünü olmaktadır. Bu içkinliği en iyi şekilde koruyacak olan yapıda demokratik yönetim biçimidir. Son olarak şunu belirtmek gerekmektedir, Spinoza aslında yapmış olduğu içkinlik tanımlaması ve içkin tutumu çerçevesinde sadece aşkın bir felsefe anlayışını değil, kendisinden önce içkin yaklaşımı benimsemiş olan düşünür ve bu düşünürlerin düşüncelerinede eleştiriler yöneltmektedir (Bumin, 2016: 8 vd; Spinoza, Etika IV, Önsöz ve Tanım 8; Balanuye, 2012: 157; Deleuze, 2011: 36;).

II.BÖLÜM: SPİNOZA'NIN SİYASİ DÜŞÜNCESİ

Spinoza'nın siyaset bilimi ya da felsefesi üzerine düşüncelerini anlamak için öncelikle onun içinde bulunduğu on yedinci yüzyılı ve içinde yetiştiği Yahudi topluluğunun yaşamını tanımak gerekmektedir. Çünkü ondan önce yaşanan ve onunla birlikte devam eden toplumsal ve siyasi kargaşa onun bu konudaki düşüncelerini etkilemiştir. Özellikle de onun önce liberal bir monarşi çizgisinde ilerleyip arkasından buna duyduğu güveni yitirip, onu bir tür demokrasi yanlısı çizgiye iten şeyin döneminin ona yaşattığı tıranvalar olduğu unutulmamalıdır. Bu açıdan dönemin siyasi özellikleri Spinoza'yı anlamada önemli konumdadır. Spinoza'nın siyasi düşüncesinin amacı, siyasetin ifade ettiği anlamda seyyislik taslamak değil, yani yöneten ve yönetilen ilişkisi içerisinde gelişen bir bilim olmadığını göstermek ve hiyerarşik bir siyasi bağ kurmak değil, “siyasette etik yapmaktır” (Deleuze, 2004: 137- 138). Amacıda tam olarak bunu gerçekleştirmektir. Bu amaçlarda onun soracağı sorular kafasında şekillenmektedir. O öncelikle iyi bir yönetici

nasıl oluru değil iyi bir halk nasıl oluru -daha doğrusu- yığın olarak bir köle şeklinde yaşamaktan ziyade halk olarak özgür bir şekilde nasıl yaşanırı sorgulamıştır. O tüm siyaset felsefesinde aslında halk olmak için sahip olunması gereken haklar ile yönetici erkin yapısının ne olması gerektiğini tartışıyordu. Hobbes gibi haklar ile erk arasındaki ilişkiyi bir yöneten ve yönetilen ilişkisi içerisinde ele almakla yetinmiyordu. O, zaten haklar ile erk arasında hiçbir ayırım yapmıyordu. Bu açıdan siyaset sorununu da bir erkin yapısı problemi olarak ele alıyordu. Bu konuda sormuş olduğu soruda onun siyaset anlayışını belirlemeye yetiyordu : “öyle bir erk olmalıydı ki insanın sahip olduğu rasyonellik bu erk içinde ifade edilebilmeli ve özgürlüğü de erkin uygulanması sayesinde gerçekleşecek biçimde tasarlanmalıydı” (Scruton, 2007: 46-47).

Onun anlamak istediği şey insanların köle olarak varoldukları bir toplumda niçin isyan etmedikleriydi. Kölelik için savaşıyorlar ve köle olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Bu durumdan hiç rahatsız görünmüyorlardı. Bu durum nasıl açıklanabilirdi. Deleuze, Spinoza’nın eserlerinde devrim ve isyana yer verilmediğini özellikle belirtir. Bunun nedenini de onun döneminde bu iki kavramın lanetlenmiş olması nedeniyle zorunlu bir ılımlı olmasına bağlar. Deleuze’e bu sorularla onun siyaset felsefesine ve siyasete bakış açısına yaklaşırken Spinoza’nın siyaset anlayışının onun ontolojik yaklaşımı ile bağdaştığını söyler. Çünkü onun bu ontolojik tutumu bir eşitlik üzerinde ilerler. Aşkın bir hiyerarşik varsayımlardan ve düzenden uzak şekilde biçimlenir. Bu ontolojik tutum Deleuze göre, bu tür hiyerarşik tutumların ve aşkınlıkların reddedildiği bir anarşizm olarak kabul edilebilir. Çünkü Spinoza’da varolma kudreti tüm varlıklarda vardı ve onu ortaya çıkaracak çabayı göstermek gerekirdi. Spinoza’nın siyasi alandaki görüntüsünde bu düşünce doğrultusunda, içkin, anti- hiyerarşik, eşit varlık görüntüsüne dayanmaktaydı (Deleuze, 2004: 138- 141).

Tüm bunlarla birlikte Spinoza'nın siyasi düşüncesini şekillendiren bir diğer tutumu onun ifade kuramı olmuştur. Onun bu kuramı bir önceki bölümde ele aldığımız aşkın siyasi yaklaşımların tutumlarına getirdiği içkin eleştirileri doğrultusunda şekillenmiştir. Aşkinci yaklaşımın, her şeyi taşan olarak tasavvur etmesi ve düşünmesinin yanında siyasi alanı da bir yöneten – yönetilen başlığı altında ele alıp tanımlamalarını da eleştirmiştir. Buna neden olan, aşkinci yaklaşımın özneci, istemci ve erekselci yaklaşımlarını da siyasi anlayışını oluştururken reddetmiştir. Böylece Spinoza, Kartezyenizm'in neden olduğu sorunlarla birlikte tüm bu sorunları da “ifade kuramıyla” aşmayı başaramıştır. Spinoza'nın bu ifade anlayışı onun içkinliğinde ve monist sisteminin de temelinde yer almasının yanı sıra Spinoza'nın kendi siyasi ve etik dünya görüşünü de oluşturmaya yardımcı olmuştur (Bumin, 2016: 78). Onun tüm bu sorulara verdiği yanıtlar siyaset tanımlamasını ve siyasi alanını oluşturmaktadır.

II.1. Spinoza'nın Hayatı Ve Eserleri

Benedict (Baruh)¹³ de Spinoza ailesinin geçirdiği zorlu göç olaylarından sonra Amsterdam'a yerleşmeleri ile 1632 yılında burada dünyaya geldi. Ailesi Portekiz Yahudi cemaatinden olan bir İspanyol Yahudisi (Sefardim) idi. Bu zorlu yollardan dolayı çeşitli etkilere maruz kalan bir ailede dünyaya gelen Spinoza'nın ailesinin konuşma dili Portekizce, okuma ve yazı dili İspanyolca, İbadet dili İbranicedir. Spinoza öğretimini Amsterdam'da bulunan Yahudi cemaatinin içinde gerçekleştirmiştir. İbraniceyi bu okulda öğrenir. Dutch dilini ise genellikle çevresindekilerle konuşmak için kullanmıştır (Zelyüt, 2011: 21-22). Onun hahamlık eğitimi olarak kabul edilecek olan eğitimi Amsterdam'ın

¹³ Spinoza'nın asıl adı Bento'dur. Baruh ise onun dinsel tören ve sinagogda kullandığı “Yahudi” adıydı. Her Yahudi erkeğinin, 7 günlükken sünnet edildiğinde verilen bir Yahudi ismi vardır. Bir de günün modasına uygun ve anne babasının isteğine göre verilen laik bir ismi vardır. Bento Spinoza'nın anne ve babasının verdiği ismiydi. Baruh olan ve İbranice “kutlu” anlamına gelen Yahudi isminin de Portekizcedeki karşılığıydı (Fransez, 2012: 38).

muhafazakar baş hahamı olan Soul Morteria ve liberal hahamı Manasseh ben Israel tarafından gerçekleştirilmiştir. Spinoza burada daha çok liberal tutumlu olan Israel'in etkisinde kalmış ve liberal tutumları hayatında belirleyici olmuştur (Nadler, 2008: 147). Yirmi yaşında eserlerini yazacağı ve Batı felsefesiyle tanışmasına imkan sağlayacak olan Latinceyi öğrenmiştir. Onun Latince hocası daha önce kovulmuş bir Cizvit olan Franciscus Van den Enden'dir (Zelyüt, 2011: 22). Van den Enden Spinoza'ya Skolastik felsefe ve Latince yanında özel olarak Descartes'in felsefesini de anlatmıştı. Spinoza'nın öğrenmeye karşı aşırı merakı ve şüpheciliği bu noktadan sonra daha da artmaya başlamıştır. Onun felsefi okumalara dair ilgisinin artması ve kendi arayışını sürdürmek isteği hahamlar ile arasındaki mesafeyi iyice aşmasına neden olmuştur. Spinoza artık yirmi iki yaşında Uriel da Costa'nın otuz beş yıl önce yaşadığı ruhi ve entelektüel bunalımın içindeydi. Babasının ölümünden sonra Antik çağın felsefesi de bu öğrenme isteğini karşılayamadı. Bunun üzerine içerisinde muhalif olarak adlandırılan Protestanlarında yer aldığı ve Amsterdam'da bulunan serbest fikir sahibi gruplara katılıp felsefe ve siyaset hakkında tartışmalara katılmıştır. Spinoza'nın tüm bu arayışları Sokrates'in ifadelerinin tanımlayacağı şekilde *“insan hayatını anlamlı kılan hakikatlar”* ı arama isteğinin bir ürünüydü. Spinoza'nın bu zamanlarını anlattığı eseri olan *“Entelektüel'in Kendisini Düzeltmesi Üzerine”* (*Treatise on the Emendation of the Intellect*) eserinde bu yıllarını şu şekilde dile getirmiştir (Nadler, 2008: 156-157):

“Tecrübelerim bana günlük hayatın ne denli boş ve füzuli olduğunu öğretti ve korkularımın kaynağı olarak gördüğüm şeylerin aslında kendi başlarına ne iyi ne de kötü olduklarını anladım, sadece kafamda yaratıyordum iyiyi kötüyü, sonunda kendini açığa vuracak gerçek bir iyi olup olmadığını araştırmaya karar verdim; bu öyle bir iyi olmalıydı ki diğer şeyler reddedildiğinde zihni ferahlatmalı bir kez bulup ele geçirdiğimde bana sonsuza dek ve sürekli mutluluk vermeliydi.”

Onun bu girişimi hayatı için büyük riskler taşımaktaydı ve o bunların farkındaydı. Bu uğurda da elindeki şeylerden vazgeçmeye hazırdı. Tüm bunlarla birlikte artık o arayışına başladığı “gerçek mutluluğun” bir işadaminin gündelik yaşamında bulunmadığından emindi. Onun bu amaç uğruna edindiği tavırlar içinde bulunduğu cemaatin hahamlarının gözünden kaçmıyordu. Spinoza’nın kendi uğraşları ile edindiği bilgileri dile getirip hahamların kutsadıkları bilgileri reddeden düşüncelerini etrafındakiler ile paylaşması üzerine bu endişe yerini kendi bilgilerini doğrulayıcılığını savunan cezalandırmaya bırakmıştı (Nadler, 2008: 158). Bunun üzerine Baruh de Spinoza 27 Temmuz 1656 da “İşaya’nın Eriha’yı lanetlediği” cherem¹⁴ (uzaklaştırma ya da aforoz) cezasını uyguladılar (Scruton, 2007: 22). Kilise tutanaklarında yer alan orijinal metin şu şekildeydi (Fransez, 2012: 37-38):

“ [...] Mahamad¹⁵daki beyefendiler, Baruh de Esipinoza’nın kötü fikir ve işlerinden haberdar olup, onu çeşitli yollar ve vaatlerle bu kötü yolundan döndürmeye çalıştıklarını bildirirler. Buna bir çare bulamayıp, aksine, yaptığı ve öğrettiği korkunç sapkınlıklar hakkında her geçen gün daha geniş bilgiler edindikleri için, buna tanıklık eden güvenilir

¹⁴ Cherem :Yahudi cemaatinde isyankar üyelerini yola getirmek için verilen cezadır. Kökeni, Talmud’un Yahudiliğin sözlü dini kurallarından oluşan parçası olan Mishnah’ın oluşturulduğu 1. ve 2. Yylara denk gelen Tannaitik döneme (M.S. 1-220) dayanmaktadır. İncil’deki asli kullanımı bir kimsenin günlük hayatın izole edilmesi anlamına gelmektedir. Aynı zamanda da imha edilmiş anlamına gelmektedir. İmha edilme nedeni inancını ihlal etmek ya da Tanrı’da tiksinti verecek bir özelliğin olmasıdır (Yazarın eklemesi: Bu ifadeler bile insanbiçimciliğin bir temsili niteliğindedir amacı mutluluğu bulmak olan birinin bu durumu bir hapsoluş değil özgürlük olarak kabul edip kararından geri dönmemesinin nedeni şimdi daha iyi anlaşılabilir) . Bu durumun örnekleri , İsrail Tanrısı’nın dışında herhangi bir Tanrıya tapınan kişinin cherem olacağını yazmaktadır (Torah,Exodus, 22: 19). Tanrı’nın İsrail oğullarına vaat ettiği toprakları işgal eden milletlerin cherem olduklarını ve ortadan kaldırılmalarının zaruri olduğunu vaaz eder. Öte yandan Tanrı’ya adanmış bir şey “Tanrı için pek kutsaldır” (Leviticus, 27: 29). İncil’de bir buyruğa uymayan kimsenin tehdit edildiği ya da cezalandırıldığı durumlar vardır. İsrail halkına, Yavesh gil’ad’ın nüfusunu toptan yok etmeleri buyrulmuştur, zira onlar Bünyamin’in kabilesine karşı yapılan savaş çağrısına itaat etmemişlerdir (Judges 21: 5-11). Mishnah bilgeleri cherem bir tür aforoz niteliği taşımaya başlamıştır. Bu hükmü ihlal edenlerde menuddeh yani “kirlenmiş” ilan edilerek cezalandırılıyorlardı.Cherem direk uygulanmaz. Öncelikle bir Niddui aşaması vardır. Bu aşamada kişiye yaptığından dönmesi için otuz gün tanınır. Dönmez ise bir otuz gün daha uzatılır. Bu süreçte kişiye sanki yastaymış gibi davranması sağlanır. Vücudunu ve kıyafetlerini yıkayamaz, saçını kesemez ve kimse ona iki yüz metreden fazla yaklaşamaz. Bu süre zarfında ölürse cenazesine katılamazlar. Altmış gün içinde tövbe etmezse chereme çarptırılır. Artık onunla kimse alış veriş yapamaz, yeni bir şeyler öğretmez ve öğretilemez, sadece öğrendiklerini tekrar edebilir (Nadler, 2008: 283-184).

¹⁵ Mahamad: Cemaati yöneten, ama cemaat üyelerinin kendilerini yönetmek için seçmediği kişilerden oluşan laik bir konseydir (Fransez, 2012: 38).

çok sayıda tanıdığın ifadesine sözü geçen Espinoza'nın şu bildiri ile cemaatten dışlanmasına ve Israel ulusundan uzaklaştırılmasına karar vermişlerdir:

‘ Meleklerin kararı ve azizlerin sözleri ile Baruh de Espinoza'yı kovuyor, dışlıyor, lanetliyor ve yasamızda yazılı tüm beddualarla onu aforoz ediyoruz. Gündüz lanetli olsun ve gece lanetli olsun, yattığında lanetli olsun ve kalktığında lanetli olsun, çıkarken lanetli olsun ve girerken lanetli olsun. A¹⁶: onu bağışlamasın, A'nın öfkesi üzerinde olsun, A: onun adını silsin.(...)'

Herkesi uyarırız ki: hiç kimse onunla sözlü ya da yazılı olarak konuşamaz, ne ona bir lütuf yapabilir, ne onunla aynı çatı altında kalabilir, ne de onun yaptığı ya da yazdığı bir yazıyı okuyabilir.”

Spinoza'nın aforoz edilmeden önce yayımlanmış hiçbir eserinin olmamasına rağmen neden aforoz edildiği şüpheli gibi görünmektedir. Onun sağken yayımladığı iki eseri “*Descartes Felsefesinin İlkeleri (1663)*”(Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae) ile “Teolojik Politik İnceleme (1670) (Tractatus-Theologico Politicus , TTP)” dir (Ağaoğulları vd, 2006: 37). Ama onun özellikle TTP’de değindiği konular, bu aforozun nedenini açıklar niteliktedir. Kutsal kitabın yalın bir okumasını yapmaya çalışması, peygamberlik üzerine söylemleri her ne kadar teolojinin yanılması sorgular nitelikte olsada tepkileri üzerine toplayacak niteliktedir. Tabi aynı şekilde onu modern çağa taşıyıp tartışmalı konularda da çözüm olarak görülmesini de sağlayan şeylerdir. Spinoza'nın bu aforoz ile cezalandırılmasının dört tarafa duyurulması geç olmamıştır¹⁷. Onun bu durumu karşısında birbirine karşıt olan gruplar bile bir araya gelerek cephe almışlardır. Spinoza'nın içinde bulunduğu toplumdan uzaklaştırılması onun iş hayatında

¹⁶ A: On Emirde Tanrı'nın adının boş yere söylenmesinin yasaklanması üzerine Yahudiler Tanrı'nın adını okurken, efendimiz (Adonay) yazıyormuş gibi seslendirirler, daha sonra dindar kişiler bu durumu abartarak Adonay'ı yazmamaya kadar gitmişlerdir (Fransez, 2012: 37-38).

¹⁷ Spinoza'nın aforozu uğradığı haberinin dört tarafa duyurulmasını Heinrich Heine, Spinoza Üzerine adlı yazısında şöyle tasvir etmiştir (Fransez, 2012: 69):

“ Birbirlerine en aykırı tarafların hep birlikte Spinoza ile savaş halinde olduklarını görmek ilginç bir şeydir. Bu ordunun görüntüsü pek de hoştu. Üzerlerinde Haç ve buhurdanlıklar taşıyan siyah ve beyaz Kukuletalılar güruhunun yanında ansiklopediciler alayı, gözü düşünürün üzerine ateş ederek yürüyordu.

Elinde kutsal keçiboynuzu ile hücum borusu çalan Amsterdam sinagogu hahamının yanında Yaradancılığın yararına çaldığı alaycılık ıslığı ile Arouet de Voltaire ilerliyordu. Ortada da bu iman ordusunun bakkalı ihtiyar karı Jacobi ciyak ciyak bağırıyordu.”

sıkıntıya girmesine neden olmuştur. Hahamların aldıkları taleplere ve kilise de özgür fikirler üreten kişiler üzerlerine vazife olmasa da bozulan bir takım Kalvinist din adamlarının etkisinde kalan sivil yetkililer Spinoza'yı Amsterdam'dan uzaklaştırmışlardır. Ouwerkerk köyünde kısa süreliğine kalan Spinoza daha sonra şehre geri döndü. Döndüğünde tek uğraşı geçimini sağlamak için başladığı mercek parlatma işi ile Descartes felsefesi üzerine düşünmektir. Bu sürede Spinoza Hollanda diline 1810 yılında çevrilecek olan “*Tanrı Üzerine Kısa Makale*” (*Short Treatise on God*) ve “*Adam ve Refah*” (*Man and Wellbeing*) eserlerini oluşturmuştur. Bu iki eser onun felsefesinin temellerini oluşturmaktadır (Scruton, 2007: 23). 1660 yılına kadar Spinoza hayatını gözlük camı keserek ve Descartes üzerine verdiği derslerden sağlamıştır. Spinoza'nın dostlarından olan ve erken yaşta vefat eden Simon DeVries tarafından kendisine teklif edilen teklifleri de reddetmiştir. Spinoza kendi felsefi çalışmalarının önüne geçecek endişesiyle Heildelberg Üniversitesinde profesörlük teklifini de reddetmiştir (Elmas, 2015: 31). Spinoza 1660 yılında uğradığı bıçaklı saldırı üzerine Rijnsburg'a yerleşti. Burada sessiz ve kendine münhasır bir yaşam sürmeye başladı. Bu dönemde kendisi için önemli olan dört eser üzerine çalışmaya başladı. Bu eserlerden biri “*Descartes'in İlkeleri*” adlı çalışmaydı. Arkasından Spinoza'nın başyapıtı olan “*Etika*” üzerine çalışmaya başladı. Onun bu dönemde üzerinde çalıştığı ve tamamlanmamış olan iki eseri ise “*Kavrayış Gücünün Düzeltilmesi Üzerine İnceleme*” ve “*Tanrı, İnsan ve İnsanın Mutluluğu Üzerine Kısa İnceleme*”dir (Deleuze, 2005: 12). 1663'te Rijnsburg'tan ayrıldı ve Amsterdam'a girmek için Voorburg'a gitti. Burada çevresindeki dostlarının etkisi ile “*Descartes İlkeleri*” adlı çalışmasını tamamladı bu onun kendi adına yayımladığı tek kitaptır. Voorburg'ta çalışmalarında Spinoza kendisinin entelektüel çevresini geliştirdi. Burada tanıştığı ve en iyi dostlarından olan ve onun koruyuculuğunu üstlenen Johan de Witt (dönemin Hollanda

Başbakanı) bunlardan en önemlisiydi ve Spinoza'nın siyasi tutumunda etkileyecek olan isimlerden birisiydi (Scruton, 2007: 23,25). Çünkü Spinoza'nın kendi ismini gizleyerek 1670 yılında yayımladığı ve liberal bir monarşiyi desteklediği eseri olan “*Teolojik Politik İncelemede*”(Tractatus Theologico-Politicus) savunduğu laik ve anayasal bir barış ve hoşgörü anlayışı De Witt kardeşlerin katledilmesi üzerine sona ermiştir (Deleuze, 2004: 137). Zaten eser 1674 yılında bütün bir Hollanda da yasaklanmıştır. Bu şekilde Spinoza'nın hayattayken yayımladığı ve dönemin baskıcı rejimine karşı savunduğu fikirlerinin kalıcılığı sayesinde günümüze kadar etkilerini devam ettirmiştir (Balanuye, 2012: 35). 1665 yılında yazmaya başladığı ve beklide döneminde varolagelen tüm olumsuzluklara rağmen 1675 yılında tamamladığı Etika'yı kaleme aldı (Elmas, 2015: 33). Etika bir ahlak kitabı olmaktan ziyade Spinoza'nın yaşadığı dönemin ayak izlerini taşımayan aksine dönemini eleştiren, insanın yaşamını oluşturan ve insanı gerçek anlamda mutluluğa ulaştıracak olan özgürlüğün, yani Tanrı'ya ulaşmanın haritasını geometrik yöntemiyle çizdiği bir varoluş kitabıdır. Onun eserine Etik ismini verme nedenlerinden bir tanesi belki de kendi dönemini esir almış olan yaşamın ahlak temelli bir insan biçimci Tanrı anlayışına göre değerlendirmelerine tepki de olabilir. Zaten onu kendine özgü bir filozof yapan, anlaşılmaz kılıp sadece ismen bahsedilip geçilmesine neden olan en önemli özelliği de ahlak ile etiği ayrı tutup etiği merkeze alması değil midir (Deleuze, 2004: 11,35-36).

Spinoza'nın yöntemine yeri gelmişken değinmek gerekirse Eylem Canaslan'ın ifade ettiği şekliyle Spinoza'nın yöntemi Descartes'in yönteminden farklıdır. Descartes'in yöntemi aşkınlığa ulaştıran matematiksel bir analitik incelemeye dayanmaktadır. Spinoza'nın yöntemi ise geometrinin yapısına uygun sentetik bir okumadır. Bu sentetik okuma sayesinde de Spinoza içkinliğe ulaşmaktadır. Bir başka ifadeyle edindiği içkin

tutumu temellendirme ve uygulama olanağı bulmaktadır. Bunun en somut şeklide Spinoza'nın “*Anlama Yetisinin İyileştirilmesi (Tractatus de Intellectus Emendatione, TIE)*” ile Descartes'in “*Meditasyonlar*” a yöneltlen itirazlara verdiği cevapların karşılaştırılmasında görülebilir.¹⁸ Eğer Spinoza ve Descartes'in yöntemini matematiksel yöntem olarak aynı şeymiş gibi tanımlayan açıklamalara katılıp yorumlar isek aynı yöntem (yol) takip edilerek birbirinin zıttı olan kavramlara ulaşılabilceği yanılgısına düşölür. Bu yanılgı da Spinoza'yı aşkınıcı bir çizgide okumaya ya da onu hem aşkınıcı hem de içkinci bir filozof olarak yorumlamayada neden olabilir. Bununla birlikte Spinoza'nın yöntemiyle ilgili dikkat edilmesi gereken bir diğér nokta onun geometrinin kurallarından hareket edermişçesine eserlerinin düzenini oluşturmuş olmasıdır. Çünkü onun eserleri de geometriye şekil yönünden benzemektedir. Tanımlar, önermeler ve açıklamaların hem tekil olarak bir şey ifade etmesi hem de birleşerek bir bütünü, geometrinin kendisini meydana getirmesi gibi Spinoza'nın eserlerinde kullandığı tanım, öneri ve açıklamaları da aynı şekilde işlevsel hale gelmektedir. Bu durumda aslında onun içkin felsefesinde tekilliklere niçin bu kadar önem verdiğinin ve hiyerarşinin bulunmayışının, çokluğada ayrı bir önem vermesinin nedeni de anlaşılabilir (Balanuye, 2012: 19; Benzer, 2014: 56). Tabii bu açıklamalar Spinoza'nın yönteminin tam bir tanımını vermemekte sadece onun yöntemini anlamak ve açıklamak hususunda akıllara takılan soruları dillendirmektedir. Spinoza üzerine yapılan bu tarz yorumlarda bu yöntemsel yanılsamanın bir sonucu olarak değérlendirilebilir. Bu anlamda varolan bu yöntemsel krizin aşılmasında aslında matematik felsefecilerine ve matematiğin diğér dallarında uğraşanlarada bir ödev verip matematikte aşkınıcılığın geometride de içkinciliğın varolup olmadığının incelenmesi gerektiğini ayrıca belirtmek gerekir.

¹⁸ Spinoza'nın yöntemiyle ilgili buraya kadar yapılan açıklamalar Eylem Canaslan'a yöntem üzerine sorduğum sorulara verdiği cevaplardan aktarmadır.

Spinoza'nın yöntemiyle ilgili bu kısa açıklamadan sonra Etika'ya geri dönecek olur isek, Spinoza eserini tamamlamasına rağmen onu yaşadığı onca olumsuz tecrübesi neticesinde yayımlamaya cesaret edememiştir (Elmas, 2015: 33). Spinoza'nın en temel yapıtı olan büyük zorluk ve emekle oluşturduğu Etika'yı yazma sürecini, eserin konusunu, amacını ve yöntemini Borges'in (1676) “*Demir Para*” adlı eserinde yer verdiği “*Baruch Spinoza*” adlı Spinoza üzerine yazdığı ikinci şiiri çok güzel ifade etmiştir¹⁹ (Tatián, 2009: 27):

“ *Baruch Spinoza*

Altın sis, Batı aydınlatır

pencereyi. Hiç durmadan elden geçen kitap

bekler, şimdiden sonsuzlukla yüklü.

Biri alacakaranlıkta Tanrı'ya can verir.

Bir insan yaratır Onu. Bir Yahudi,

Hüzünlü bakışlı ve sapsarı yüzlü.

Zaman taşır onu, nehrin taşıdığı gibi

bir yaprağı, akıp giden su üzerinde.

¹⁹ Jorge Luis Borges, Arjantin edebiyatında Spinoza'dan en çok söz eden ve hayatını onu keşfetmeye ayıran yazardır. Borges'in Spinoza'ya ithaf ettiği ilk şiiri “*Öteki, Aynısı*”(1964)'tür (Tatián, 2009: 16, 27). Eklemek gerekirse, şiirin aslında Spinoza'yı ve onun yaşamını tam tamına anlattığı yadırganmayacak bir gerçektir.

“*SPİNOZA*

Yahudi'nin saydamlaşmış elleri

alacakaranlıkta billuru işler

ve yalnızca korkuyla soğuktur sona eren gün.

(Her yeni akşam diğer akşamlara benzer)

Eller ve yemen taşından alan

ki gettonun sınırlarında solar gider,

hiç var olmaz bu sakın insan için;

o berrak bir labirenti hayal eder.

Ne umursar şöhreti, belli belirsiz yansıması

Rüyaların, bir başka aynanın rüyasında,

ne de genç hanımların ürkek aşklarını.

Mecazdan ve efsaneden arınmış,

direnen biçimini verir billura: Sonsuz Haritası

tüm Yıldızlardan başka şey Olmayanın.”

Ne gam. Büyücü ısrar eder ve biçimlendirir

Tanrı'yı, hassas bir geometride.

Hastalığından ve hiçliğinden başlayarak,

sözleriyle oluşturmaya devam eder.

Muazzam bir sevgi bağışlanmıştır ona,

sevilmeyi hiç beklemeyen sevgi.”

Borges'in de ifade ettiği şekliyle Etika belirli bir zamanın veya mekanın değil bir sürekliliğin kitabıdır. Etika konusu itibariyle bir etik kitabı değil insanın varoluşunun bir çaba olduğunu anlatan ve ahlakada bu çaba içerisinde yer veren bir ontoloji kitabıdır.

Spinoza Hollanda'nın içinde bulunduğu siyasi krizler ve devletin doğasını ele aldığı, düşünsel ve dinsel özgürlüklerin yaşanması konularını ele alıp yönetim biçimlerine yer verdiği ve tamamlayamadığı eseri olan “*Politik İncelemeyi*” (Tractatus Politicus) Etika'dan sonra ele almıştır. Eserin tamamlanmamış olması ve içerdiği tartışmalı konularında katkısı ile hala üzerine düşünülen bir eserdir (Elmas, 2015: 33). Spinoza'nın bu çalışmasında demokrasiye ağırlık vermesi onun De Witt kardeşlerin katliamı ile liberal bir monarşiyi terk ettiğinin göstergesidir. Zaten De Witt kardeşlerin katliyle ortadan kalkan şeyde budur. (Deleuze, 2004:139). Spinoza'nın 1676 yılında sağlığı bozulmaya başlamıştır. Bir süredir, devam eden mercek parlatma işi nedeniyle meydana gelen verem hastalığını çekmektedir. 20 Şubat 1677'de hayatını kaybetmiştir (Scruton, 2007: 31). Spinoza'nın bu ölümü onun “*Politik İnceleme*”sinde yer verdiği demokrasi bölümünün yarım kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle onun bu konu hakkında ne diyeceği hiçbir zaman bilinemeyecektir (Deleuze, 2004: 139).

II.2.Spinoza'nın Etkilendiği Düşünce Ortamı Ve Düşünürler

Spinoza'nın düşünce dünyasını şekillendiren ve onun felsefi temellerini oluşturan unsurlara baktığımızda genellikle karşımıza ilk çıkan isim Descartes ve onun matematiksel yöntemi olur. Oysa Spinoza'nın temellerini oluşturduğu etki kaynaklarına bakacak olur isek öncelikli olarak onun içinde büyüdüğü toplum olan Yahudi öğretileri ile Spinoza öncesi Yahudilerin etkileşim içinde bulundukları Arap ve İslam kültürü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle Latinceyi öğrendikten sonra Talmud'un yorumlarını okumaya başlaması onun Yahudi öğretisinin etkisinde kaldığının göstergesidir. Spinoza'nın İbn Meymun [Haham Moses Ben Maimon (Maimonides), (1115-1210)] ile felsefenin insan için bir yaşam rehberi olduğunu öğrenmesi onun felsefeye bakış açısını etkilemiştir (Scruton, 2007: 37). İbn Meymun, vahiy ve felsefe arasında bir ayrım yapılmaması gerektiğini ve bu iki alanın birbirini engelleyici nitelikte olmadığını söylemiştir. Bu anlamda insan kendisine bahşedilen akıl ile felsefe ve vahiy arasında varolduğu zannedilen problemi aşabilir. Onun felsefesi de bu amaca hizmet etmektedir. Bu anlamda Spinoza İbn Meymun'dan, Tanrı hakkında ortaya atılan antroporfizm (insanbiçimcilik, Tanrı'ya insan biçimini atfeden düşünce) yanılgısına kapılmaması ve farkına varması noktasında bir de Tanrı fikrine onun ilgisini çekmiş olması açısından önemli anlamda etkilenmiştir (Balanuye, 2012: 50). İbn Meymun ile Spinoza Tanrı kavramı hakkında beklide en büyük hatalardan bir tanesine düşmekten kurtulmuştur. İbn Meymun'a göre Tanrı insana göre imgenlenmemelidir. Çünkü o bir kişi değildir ve O'na böyle bir nitelik yüklemek gerçek anlamda tam bir putperestliktir (Fransez, 2012: 299). Yine Spinoza, İbn Ezra, Levi ben Gerson ve Hasdai Grescas 'ın da eserlerinden faydalanmıştır (Durant, 2003: 157). Bunlarla birlikte Spinoza'nın 17. yy da Galileo,

Copernicus gibi filozofların evren üzerine yaptıkları açıklamalardan da etkilenmiştir. Spinoza varlıklara ilişkin İbn Sina'nın yapmış olduğu nedene bağlı varlıklar ile nedenden bağımsız varlıklar arasındaki ayrımından etkilenmiştir. Bu etkiyi Spinoza'nın zorunluluk kavramı üzerinden doğa ile Tanrı özdeşliğine dair yaptığı açıklamalarda görebiliriz (Elmas, 2015: 36).

Yine Spinoza özellikle İbn Rüşd ve Yeni İbn Rüşdçülük'ten etkilenerek Aristo felsefesini öğrenmiştir. O İbn Rüşd'ün doğalcılığı ile bağnaz bir iman anlayışından sıyrılıp akıl ya da felsefe ile mutlak bir hakikat sorgulamasının yapılması gerektiği yönündeki açıklamalarından etkilenmiştir (Elmas, 2015: 36). Yine onun akıl ve Kutsal Kitap ya da din uygunluğuyla ilgili düşüncelere İbn Rüşd'e benzerlik içermektedir. Hatta İbn'i Rüşd'ün akıl ve dinin birbiri ile uyumuyla ilgili düşüncelerini andırmaktadır. Bununla birlikte Spinoza akıl ve iman hususundaki çoğu anlatısını İbn Sina'ya borçludur (Arslan, 1996: 100). Spinoza'nın yazıları incelendiğinde de onun İbn Rüşd ve Gazali gibi İslam filozoflarının etkisinde kaldığı da görülmektedir (Bayrakdar, 1988: 292, 296, 300). Kabala'da da Tanrı'nın her yerde varolduğu anlayışına rastlayacak ve bunu kendi içkin felsefesi ile özdeşleştirecektir. Talmud ve İbn Meymun'da da yine ahlaktan arındırılmış tutkusal bir sevgiye ulaşacaktır (Scruton, 2007: 37-38). Spinoza Aristo felsefesinden hareketle Klasik döneme ait Sokrates, Platon, Epikürcüler ve Stoacılar da etkilenmiştir. Bununla birlikte o Giordano Bruno'yu da araştırma fırsatını edinmiştir. Bruno'dan etkilendiğini gösteren unsurlardan bir tanesi, Bruno'nun da Doğa ya da Tanrı ayrımı ile Doğa veya Tanrı ayrımını yapmış olmasından anlaşılabılır. Çünkü bu ayrım Spinoza'nın felsefesinin ana taşlarından bir tanesidir (Copleston, 2013: 12).

Spinoza'nın felsefi ve politik alana dair temellerini oluşturanlar ve en çok baskın olanlar Descartes, Hobbes ve Grotius'dur. Descartes'in metafizik kavramı ve

Hobbes ile Grotius'un insanı siyasal ve toplumsal şartların eksiksiz bağlamına koymaya ve insanın hataya yatkın ve sınırlı yapısına en uygun olan prensiplerini üretmeye yönelik çabaları bu etkilerin başında gelmektedir. Spinoza'nın felsefesini anlamak ve onun Descartes ile arasında varolan bağı anlamak Aristo'nun özdek kavramı ile ilişkilidir. Aristo'ya göre bu özdek kavramı her bir basit önerme gereği iki parça içerir. Bunlar özne ve yüklemidir. Bu özne ve yüklemi farklı kılıp devam ettiren özdeklere atfedilen ya da onların içinde taşıdıkları niteliklerdir. Bu anlamda nitelikler nedeniyle bir varlık ne var edilebilir nede yok edilebilir, onlar bir sürekliliği içerir. Spinoza Aristoteles'in bu özdek kavramına yaklaşımını benimsemiştir. Fakat 17. yy'ın madde anlayışı ile bu özdek kavramını bağdaştırmak güç olduğu için bu yüzyılda özdek kavramı ihmal edilmiştir. Spinoza ise kendi metafizik tutumunda bu kavramı devam ettirmiştir. Yine Spinoza Aristoteles'in, insan aklının sadece pratik ve kuramsal açılardan değil, aynı zamanda duygusal yaşam açısından da ifade edilen rasyonel bir varlık olduğu biçimindeki görüşünü de kabul etmiştir. Fakat Spinoza'yı Aristocu mantıktan ayıran şey ise duygu kuramına karşı tutumu olmuştur. Akıl ile tutku arasındaki ilişkiye yönelik açıklamalarında Spinoza Aristocu tutumdan ziyade Platoncu bir betimlemeyi kabul etmiştir. Bu anlamda o, Platoncu bir olan mutluluk arayışına yönelmiş ve Aristoteles'ten ayrılmıştır. Spinoza'nın burada Descartes'ten ayrılan tarafı Descartes'in bu özdek kavramını kendi materyalist metafiziği ile birleştirip onu her varlıkta iki tane olduğuna dair tasarlaması olmuştur. Spinoza ise Aristocu içkinliği sürdürüp maddeciliğe kapılmadan her varlığın bir özü olduğunu ve bunun nitelik ve nicelik yönünden farklılık göstereceğini söylemiştir (Scruton, 2007: 39-45).

Spinoza'nın felsefi düşüncesinde varlık alemi öncelikle her varlıkta bulunan eşit şeyi veya özü başa koyup daha sonra mantıksal olarak çıkarsana bilir evreler yoluyla

ilerlememizi önceler. Bu anlamda o bu mantıksal dizgeye uymayıp bilim ya da akıl ile algılanan bir takım şeyleri başa alıp onlardan hareketle elde ettikleri bilgilerle biçimlendirdikleri Tanrısal doğayı elde etmelerini yanlış bulur. Çünkü onlar duyuların nesneleri dedikleri şeylerin tüm şeylere önsel olduğuna inandılar. Bundan dolayı Spinoza kendisini hem Skolâstiklerden hem de Descartes'ten ayırmıştır (Copleston, 2013: 15). Spinoza'nın bir diğer önemli etki kaynaklarından olan Hobbes ve Grotius'a gelince bu iki isim onun siyasi düşüncesini oluşturma anlamında ayrı bir önem arz etmektedir (Scruton, 2007: 45). Bunların öncesinde Spinoza'nın sahip olduğu siyasi düşüncüyü biçimlendiren ve bahsedilmesi gereken önemli etkilere bazıları döneminde yaşanan “laik” düşünce savunucularıdır. Bunlardan özellikle De Witt ile edindiği liberal tutum ve Remontranlar'ın savunduğu “laik” olgu en önemlisidir. Spinoza De Witt ile birlikte din olgusuna dair bilgileri birey temelli ele almayı ve değerlendirmeyi, rasyonel anlamda dine yaklaşmayı ve siyasi gelişmelere de liberal bir tutumla yaklaşmayı edinmiştir (Balibar, 2004: 32-40; Deleuze, 2004: 137).

Tabi bu liberal ve laik tutumu besleyen bir diğer kaynak ise liberal haham Manasseh ben Israel'dir. Israel bu anlamda Spinoza'nın Hollanda'nın laik ve sorgulayıcı tarafıyla özdeşleşmesini sağlayan önemli bir kaynaktır (Scruton, 2007: 19). Remontranlar ile de kurumsal (dışsal) ve içsel (bireyin kendi içinde kabul ettiği inançsal) din ayrımını edinerek “laik” düzen anlayışını savunmuştur (Balibar, 2004: 34). Hobbes ve Grotius'a gelecek olursak, Grotius, ilk ve büyük uluslar arası hukuk tezinin yazarı ve hukukun doğası, egemenlik ve özgürlük fikirlerinin de savunucusudur. Grotius, Papalık hukukunun yozlaşıp alçalışa geçmesinin ve modern devlet anlayışının da her türden bir egemenlik anlayışını aşacak niteliğe dönüşmek için bir yasaya ihtiyacı olacağının farkına varmıştır. Ona göre devlet, kendi hak ve çıkarlarını korumaya yönelik bir araya gelmiş olan özgür

bireylerin ürünüdür. Yasalarda bu anlamda yaşamın her anında, tüm birey ve ulusları kapsayacak şekilde özgür bir birliktelikten ve daha üst bir durumdan, doğa hukukundan, kaynaklanmalıdır. Doğa hukuku kesin ve sonsuzdur ve Tanrı'yı bile bağlar ona bizi ulaştıracak olan ise aklımızı kullanmaktır. Bu anlamda Spinoza, Grotius gibi akıl ile keşfedilecek ve yönetim biçimini belirleyecek bir doğa hukuku anlayışından bahsetmektedir. Onun evrenselliği savunması da bu etkinin bir ürünüdür. Tabii onun devleti bireylerden meydana gelen bir beden olarak tanımlaması da bu etkinin bir ürünü olarak düşünülebilir. Hobbes ile olan etkileşimine gelecek olur isek Spinoza, Hobbes'un sistemini yani hak=güç sistematiğini ondan almıştır. Ama Hobbes bu ayrımı doğa hukukunu işler kılacak bir erk oluşturmak yönünde kullanmıştır. Mevcut sorunu da erkin hakkı ile tebaanın hakkı oluşturmuştur. Hobbes için bu anlamda bir ulusun varlığını belirleyecek olan şeyde haklar değil erk olmaktadır. Erk bütün siyasal düzlemlerde ortak olan unsurdur ve erkin yapısı, sınırları, ayrımı yönetimler arasındaki gözle görülebilir farklılıkların temel nedenini oluşturmaktadır. Spinoza ise haklar ile erk arasında ayrım yapmaz ve onun siyasetle ilgili temel sorunu erkin yapısı sorunudur. Onun için Spinoza'nın sorusu erkin yapısı nasıl olmalı ve insanın rasyonelliği ile özgürlüğü de bu erk ile nasıl gerçekleşebilecektir şeklindedir (Scruton, 2007: 45-47). Yani o Hobbes gibi hak=güç ayrılığını yaparken klasik dönemin ahlak anlayışına kapılarak ödev ahlakını kendisine edinip toplumsal alanda insana bu ödevleri verecek bir erke ihtiyaç olduğunu söylememiştir²⁰. Çünkü o felsefesinin temelini oluşturan etik ile ahlak ayrımını yaparak ilerlemiştir. Bu anlamda Spinoza'yı Hobbes'un erk anlayışından farklı kılan Hobbes gibi hak=güç çizgisinde ilerlemesi fakat etik ile ahlakı ayırt ederek klasik dönemin aşkın çizgisinin dışında kalmasıdır. Onun için erk= haktır(güçtür) ve bu anlamda ahlaki ödevlere

²⁰ Cemal Bali Akal da Spinoza'nın kavramları ele alırken, kendisinden önce o kavramları kullananlar ile aynı şekilde kullanıyormuş gibi görüldüğünü fakat Spinoza'nın kendi sistemi içinde bu kavramlara farklı roller yüklediğini belirtir (Akal, 2010: 12).

ve o ödevleri verecek aşkın bir yapıya gerek yoktur. Çünkü insana bu hakkı ve erk olma hakkını veren üretken güç tüm bireylerde mevcuttur. Önemli olan onu gerçekleştirip varılması gereken tek ve eşit varlığa varabilmektir. Bu anlamda erk olma hakkı tüm varlıklara aittir. Spinoza bunu bildiği için temel soruyu, erkin yapısı nasıl olmalıdır şeklinde sormuş ve bu erk içinde rasyonelliği ve özgürlüğü birleştirmeyi amaçlamıştır (Scruton, 2007: 46-47). Bu soruya cevap olarak doğrulayıcı erk mi yoksa koruyucu erk mi cevabından ikincisini (koruyucu erk)²¹ seçerek bu amacına ulaşmıştır. Spinoza'nın hak ve gücü özdeşleştirerek ulaşmış olduğu bu nokta da hukuka karşı bakış açısı da klasik dönemin hukuk anlayışından ve toplum sözleşmecilerin edindikleri hukuk anlayışından farklıdır. O burada daha çok Machiavelli'nin çizgisine kaymaktadır. Yani hukuka bir meşruluk kaynağı aramak yerine Machiavelli gibi meşruluk arayışının dışında kalarak, politik gerçekçilik yöntemi ile insanın tabiatını varoluş gayesine uygun bir şekilde açıklamaktadır. Bu nokta da Spinoza'nın başta Hobbes olmak üzere toplum sözleşmeci bir hak kuramından farklılaştığı noktadır. Fakat modern dönem ve sonrasında bugünümüzde de Hobbes'un yaptığı ayrımın etkisinde kalınmıştır. Bu durumda erkin üstünlüğünü sağlayıp onun sahip olduğunu iddia ettiği haklarını doğrulatıp meşruluğunu yasal yoldan etkin kılan ulusal yasalar ile evrensel tüm hakları koruduğunu iddia eden güçlü olanın hakkını doğrulayıcı nitelikteki uluslar arası yasalar ve mahkemeler ile karşı karşıya kalmaktayız. Bu durum da hukuk ile ahlak arasında derin bir bağ olduğunu düşünen modern doğal hukukçu düşüncenin oluşmasını sağlamıştır (Ergün, 2015: 120-135).

²¹ Spinoza'nın hak ve güç sisteminden hareket ederek, hukukun yapısı ve erkin yapısına yönelik yüklemiş olduğumuz koruyucu ve doğrulayıcı erk ve hukuk tanımlamalarından “koruyucu hukuk ve koruyucu erk” tanımlamasına ulaşmamızı sağlayan çıkış noktamız Bobbio'nun felsefik bir problem olarak değil, politik bir sorun olarak tanımladığı ve bugünde insan hakları hususunda tartışma konusu olan ve temel bir sorun olarak karşımıza çıkan “hakların nasıl doğrulanacağı değil, nasıl korunacağına” dair sorudur (Bobbio, 1991:10-12'den aktaran Ergün, 2015: 135).

Son söz olarak, Spinoza'nın etki kaynaklarının derinliği kadar etki alanının da genişliğinin artıp aşkın bir siyaset anlayışının etkisi ile oluşturulan **doğrulayıcı** bir hukuk sistemi yerine, Spinozacı ideolojiden etkilenip içkin bir siyaseti benimseyerek **koruyucu** bir hukuk anlayışının sürdürülmesini sağlayacak bugüne ihtiyaç olduğunun farkına en kısa zamanda varılmasının gerekli olduğu düşünülmektedir (Bobbio, 1991: 10-12'den aktaran Ergün, 2015: 135). İşte o zaman mikro ölçekte varlığından bahsedilen demokrasi ve demokratik bir siyaset anlayışı, makro ölçekte bir hukukla desteklenerek evrensel ve gerçek anlamda bir demokrasi anlayışı ile yarını selamlayabilecektir. Bu gerçekleştiği zaman insanın rasyonelliğini ve özgürlüğünü temsil eden aşkın bir üst akıldan ve üst aklın sağladığı kendi özgürlük bahçesindeki özgür olduğunu sanan köleden (yani tebaa olarak kabul edilen halk olma bilincine erişememiş yığından) insanlık kurtulacaktır. Çünkü Spinoza oluşturmuş olduğu hukuk tanımı ile güç ilişkilerinin üzerini örten meşruiyet bağının düşünülmesine ve yeniden değerlendirilerek hukukada ait olduğu değeri verip, bu güç ilişkilerinin bir sonucu olarak görmememiz gerektiğine dikkat çekmektedir (Ergün, 2015: 135). İşte o zaman insanın rasyonelliğini gerçek anlamıyla yaşayabildiği ve özgür olabildiği, yani özgürce düşünüp düşündüğünü özgürce ifade edebildiği, demokratik bir siyasal sisteme ulaşılabilinecek ve gerçek anlamda bir siyaset tanımlaması yapılabilecektir. Bunun için Spinoza demokrasiyi en tabii insan yaşamına en uygun, doğanın insana tanımış olduğu özgürlüğe de en uygun rejim olarak tanımlamıştır. Yani onu bir meşruiyet aracı olarak görmemiştir. Doğal olarak Spinoza'da hakların incelenmesi konusunda da önerdiği ve ilgilenilmesini istediği alanı hukuk olarak değil politika olarak belirlemiştir. Sonuç olarak, Spinozacı anlamda politikanın alanını yeniden değerlendirdiğimizde de temsil edilememekten kaynaklanan ve siyasal sistemin mevcut durumsal yapısına içerletilen olay niteliğine sahip olan bir takım anayasa krizleri ve siyasal iktidarın meşruiyet krizleri de

yaşanmayacak, yaşansada sistemi tıkanmaya uğratmadan, mevcut durumunda değişiklik meydana getirmeden atlatılabilecektir (Ergün ,2015: 136).

II.3.Spinoza’da Siyaset Kavramı

II.3.1.İnançtan Felsefeye Ve Siyasete Akıl Anlayışı

Spinoza “ *Teolojik -Politik İnceleme*” adlı eserinde inanç, felsefe ve siyaset arasında ki ilişkileri incelerken aklın bu üç unsur arasında oynadığı role dikkat çeker. Bu üç unsuru inceleyip bunlar üzerine bir eseri kaleme almasının nedeni ise teologların oluşturmuş oldukları önyargılardır (Spinoza, 2008: 12). Spinoza’ya göre insanların inanç hakkında sahip oldukları ya da ibadet olarak yerine getirdikleri şeyler tamamen bu önyargıların ürünleridir. Deleuze göre bu durum Spinoza’nın ortaya koymuş olduğu ereksel nedenler yanılsaması ve özgür kararlar yanılsaması gibi bir tür yanılsamadır. Bu yanılsama teolojik yanılsama olup, insanın kendisini ilk neden olarak düşünemediği noktada, kendisi gibi insanbiçimci bir Tanrı tanımlaması ile vuku bulur (Deleuze, 2011: 27-29). Deleuze bu durumda insanın bilinçlenerek gerçeği bulmasını sağlayacak olan bağıntılarla ilişki kurmasını önerir. Böylece insanın varoluş gereği özgür olmasına mani olan bu tarz önyargıların ortadan kaldırılıp insan aklının yetkinleştirilmesi sağlanmış olacaktır. Onun bu konudaki amacı budur. Çünkü Spinoza için özgürlük bir zorunluluk değil insanın hem efendi hem de köle olabildiği, özgür bir dünyada varolabilme amacını gerçekleştirmektir. Yani gerçek mutluluğa erişmektir. Bunuda içinde bulunduğu doğanın kurallarına uyarak, yani doğanın işleyişini anlayıp ona göre hareket etmesi ile gerçekleştirecektir (Deleuze, 2008: 20).

Spinoza insanın bu amaç çerçevesinde, yani mutlu olmak için, verdiği yaşam mücadelesinde sürekli olarak edindiği tecrübelerle bilgileneceğini ve onun bu bilgi

edinimini sağlayan şeyinde insanın kendisinin bireyselliği olduğunu söyler. Spinoza'ya göre bireyliğin üç boyutu vardır: ilk boyutu uzamdır ve birbirine dışsal sonsuz sayıda parçanın kümesine sahiptir. Bu birinci tür bireyliğin sahip olduğu bilgi birinci tür bilgidir. Bu bilgi türü upuygun olmayan ideaların toplamı olan ve pasif duygulanışlar, duygu ve tutkulardır. Bulanık idealar ve tutkular toplamıdır. İkinci tür bireylik, hareket ve sükunet bağıntıları ile dışsal ve uzamlı bağıntıları karakteristik bağıntılar çerçevesinde bireye ait kıldır. Bu ikinci tür bireyliğin boyutuna tekabül eden ikinci tür bilgi bu bağıntıların bilgisidir. Yani bağıntıların bileşmesinin ve çözülmesinin bilgisidir. Yani bu aslında upuygun bilgi türüdür. Bu upuygunluk bireyin sahip olduğu ve karakteristik bağıntılarının başkaları ile birleşmesi ya da başkalarından nasıl çözüldüğünün bilgisidir. Bu bilgi bir tür derleyip toparlamadır, çünkü bu bilgi ile artık nedenler anlaşılır hale gelmektedir. Herhangi bir bağıntı sonsuz sayıda uzamlı parçanın şu cisme değil de bu cisme ait olduğunun anlaşılıp bulanıklığın ortadan kalktığı upuygunluğun sağlandığı bilgisidir. Bireyliğin üçüncü boyutu ise kudret derecesidir. Bireye ait olan birbirine dışsal uzamlı parçalar, bu parçaların altında bana ait olduğu bağıntılar ve derece ile anlam bulan modus (sıfat) olarak öz, tekil özdür. Üçüncü tür bireyliğe tekabül eden üçüncü tür bilgi ise bireyin sahip olduğu kudret derecesinin kendine ve diğer kudret derecelerine dair sahip olduğu bilgisidir. Bu bilgi tekil özlerin bilgisidir. Bu bilgi türü de ikinci tür bilgi upuygun olduğu için zorunlu olarak upuygundur. Böylece aslında bir şey karşımızda resmedilir bu bireylik halleri ve bilgi türlerinin her biri bir yaşam tarzıdır. Bu yaşam tarzları içerisinde inançtan felsefeye ve oradanda siyasete doğru geçen zamanda akla karşı tutum ve aklın işlevi ayrı bir önem ifade etmektedir (Deleuze, 2004: 210-218).

Spinoza için başlangıç, inanç hususunda insanların edindikleri tutumlardır. İnsanların niçin, gerçeğin bilgisine ulaşmaktan ziyade oluşturulan hurafelere inanma

gerekliliği duymuşlardır, Spinoza bunu tartışır. Bu bir gereklilik mi yoksa zorunluluk mudur bilinmez. Spinoza’da zorunluluğun tek karşılığı özgürlüktür. Bu anlamda özgürlük ve zorunluluk onun felsefesinde aynı şeyi ifade etmektedir. Yani varlıkların özgür olabilmesi için kudretleri ile en yüce varlığa ulaşmaya zorunludurlar. Çünkü gerçek özgürlük ve mutluluk için şart olan ona ulaşmaktır. Peki o zaman insanların hurafe veya gerçek inanç olarak edindikleri şeyi zorunlu görmelerini sağlayan, zorunlu kılan neydi, özgür olmak istemeleri mi? Tabii ki hayır. Bu tamamen insanların akıllarını etkin bir şekilde kullanamadıklarında kendilerinin eksik yanı olan ve anlamlandıramadıkları ve sahip oldukları bulanık bilgilerinin bir ürünüydü. Çünkü insanlar sahip olmak istedikleri hayatlarında kendi davranışlarını meşru gösterecek ya da inanmak istemedikleri bir takım şeyleri efsane olarak tanımlaya bilecek yanlış bilgiler ile donatılmıştır. İnsanları aslında din veya kutsal bir inanç olarak teologların hurafelerine inanmaya zorlayanda onların akıllarının yetkinsizliğidir. Bu durum aslında Spinoza’nın ifade ettiği bireyciliğin birinci boyutu olan sonsuz sayıda uzamlı ya da bir birine dışsal sonsuz sayıda parçaya sahip olmaktır. Bu bireyciliğin ilk boyutunun doğurduğu ilk bilgi türü de bulanık, asılsız ve birbirine tamamen dışsal, upuygun olmayan ideaların toplamı olan bilgi türüdür (Deleuze, 2004: 210-211). Hurafelerin nedeni de aslında bireyin aklını yetkinleştirip “zorunlulukların bilgisine” ulaşamayıp ikinci ve üçüncü bilgi türüne ulaşamayıp, birinci tür bulanık bilgilere kapılıp, onları tutku derecesine getirerek kendisini gerçekleştirememesinden kaynaklanır. Aslında hurafelerin oluşturduğu bu durum bir tür dinamiklikten statikliğe geçme aklın tutulması ya da uyuşma halidir. Bu bilginin hüküm sürdüğü alanda gerçeklik aşkın bir versiyona dönüşerek hep dışsallıklarda anlam bulmaya çalışır. Bireyin bu durumdan kurtulamamasının nedeni, onun üretken gücünü bu bilgi kargaşası içinde dinç tutacak olan neşeli duyguları yaşayamayıp sürekli kederli duygulara kapılarak teselliye varoluşuna

uygun olmayan, upuygunsuz idealarda aramasından kaynaklanmaktadır (Balanuye, 2012: 157; Deleuze, 2004: 36-48).

Spinoza, insanların hurafeye kanmalarını da bu şekilde açıklamıştır. Eğer insanlar her zaman kesin bir öğüde uygun yaşayıp istediklerini elde etselerdi hurafelere gerek kalmazdı. Ama insanlar korkuya kapıldıkları an akıllı çözümler üretmektense kader öğretisine kapılıp bir mucize beklerler ve umut ile korku arasında gidip gelirler. Bu durum içerisinde de önlerine çıkan ve kendilerine şifa olacağını zannettikleri şeye sarılırlar. Bu akıl dışı kabulleniş onun zihni bulanıklığından başka bir şey değildir. Bu anlamda doğayı ve varoluşu kutsallık atfederek ve kendilerinden yüce olan güçler icat edip onlara tapınarak yaşamaya çalışırlar. Bu anlamda sürekli olarak bitmez tükenmez şeyler icat ederek ve tüm doğayı şaşırtıcı bir şekilde kendilerine göre saçmalayarak yorumlamaktadırlar. İşte tüm bu korkular insanı hurafeye iten şeydir. Bu nedenle insanların korkularının hakim olduğu bir yaşamda, hurafeler onları yönetmektedir. Bu durumda insanların boş bir dine bağlanıp tapınmalarına neden olmaktadır. Bundan dolayı edindikleri şeyler de kuruntulu ve ürkek bir kafada yer alan hayaletler ile kederin yol açtığı saçmalıklardan başka bir şey değildir. Buradaki korkunun kaynağı ise bireyin sahip olduğu bulanık ya da yanlış bilgilerdir. Yani burada akıldan ziyade tutku ve duyguların esir aldığı bir bilgilenme bir yaşam tarzı kendisini göstermektedir (Spinoza, 2008: 43-45).

Spinoza'ya göre hurafenin kaynağı insanın aklından değil, sadece onun duygusundan aldığı için devamlı değildir ve kin, umut, öfke ve nefret gibi kederli duygular olmazsa varlığını devam ettirmesi imkânsızdır (Spinoza, 2008: 45). Spinoza hurafelerin toplumsal yaşamda özellikle birilerini yönetmek için çok güzel işe yaradığını söylemektedir. Bundan dolayı da siyasal güçlerce kullanılıp etkinliklerini kaybetmemeleri içinde gerçek dinlermiş gibi bir takım ibadet boyutlarıyla donatılmışlardır. Bu inanışlar

yeri geldiğinde siyasi iktidara karşı yeri geldiğinde de ayaklanmaları bastırmak için kullanılmışlardır (Spinoza, 2008: 46). Spinoza ilk başlarda kökeni ve amaçları sevgi, barış ve özdenetim gibi iyi niyetli kavramlarla ortaya çıkan dinlerin zaman içerisinde yığınların gözünde kilise görevlilerinin saygın kişiler olduğunu görevlerinin saygı duyulan görevler olduğunun söylenerek bir kutsiyet atfedildiğini söyler. Bu durumda otorite sağlama arzusu ile dinin içinde boğulduğu önyargı ve saçma gizlerle doldurulmasına neden olmuştur. Böylece dine bağlı olan biçimsel güçler aklı reddedip daha doğrusu kendi çıkarları için aklı statik bir varoluşa hapsedip kendilerini Tanrısal ışığa sahip olanlar olarak görüp, dini de kendi amaçları uğruna saptırmışlardır (Spinoza, 2008: 47-48). Spinoza'nın bu açıklamaları aslında bir gerçeğin altını çizmektedir, oda dinin temelini kurumsal düzene dayandırıp rasyonelliği reddettiklerinde toplumsal ve siyasi alandaki bozulmaların bu kurumsallaşmalarla birlikte devam edeceği gerçeğidir. Spinoza'nın karşı çıkıp eleştirdiği husus, teologlar tarafından icat edilen ve belirli bir zemine indirgenen ve ayrılıkları beraberinde getiren, aşkınlığa neden olan teoloji saçmalığıdır. Bunuda ortaya koyduğu ontolojisi ve Kutsal Kitap'taki bilgilere başvurarak ispatlar (Ergün, 2015: 120).

Mason'un da belirttiği şekliyle Spinoza, bilim ve kozmolojik teoloji arasında fark görmemektedir (Mason, 1997: 256'dan aktaran Arıcan, 2015: 186). Böylece Spinoza gerçek din ile akıl arasında fark olmadığını belirtir. O gerçek din ile felsefe arasında da fark görmez ve bunların bir ve aynı olduğunu savunur. Çünkü her ikisi de Tanrı'nın zihinsel sevgisine bağlıdır. Spinoza'nın sahip olduğu içkin doğa anlayışı onun Tanrı'nın zihinsel sevgisi ile kurulan bağı anlayabilmesini sağlamıştır. Bu anlamda onun insanın sahip olduğu bireyliğine tekabül eden ve insanın yaşam tarzını oluşturan bilgi türleri de bu içkinliğin bir açıklamasıdır. Bu anlamda Spinoza için gerçek din, felsefe ve siyaset, Tanrı'nın bu zihinsel sevgisi ile birbirine bağlanan, birbirine içkin olan gerçekliklerdir.

Bireyin de sahip olduğu bilgilerinin oluşturduğu yaşam tarzlarını temsil eden ve doğaya içkinliğini anlatan yaşam alanlarıdır. Tabi burada bahsettiğimiz yaşam tarzları ve bilgi türleri hurafelerin oluşturduğu uygunsuzlukların değil upuygun bireyliğin ve bilgilerin yaşam tarzını temsil eden bir yaşam alanlarıdır (Scruton, 1986: 38’den aktaran Arıcan, 2015: 186; Deleuze, 2004: 209 vd.).

Bu anlamda Spinoza Kutsal Kitap’ın tarafsız ve dürüst bir incelemesini yapmaya başlar. Bu noktada açıklık getirmeye çalıştığı ilk şey peygamber ve vahiy konusu olmuştur. Ona göre vahiy, Tanrı’nın bir şeyle ilgili olarak insanlara açıkladığı ve kesin olan bilgidir. Peygamber de vahyin bilgisine ulaşamayanlara ve sıradan inanç ile dine sarılanlara bu bilgiyi açıklayan kişidir. Peygamberler ile Tanrı’nın görünüm ve sözlü olarak ya da ikisi ile birlikte iletişime geçtiğini söyler. Bunun neticesinde peygamberlerin daha yetkin bir zihne değil daha yetkin bir hayal gücüne sahip olduklarını belirtir (Spinoza, 2008: 53,58,59). Bu anlamda evrende var olan ve insanların bilgisine sahip olmadıkları şeyleri Tanrısal bir güçle açıklamaları ve olaylara olağan üstü bir nitelik atfetmeleri insanların bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hurafelerin ve buna benzer inançsal düşüncelerin temelinde akıl değil hayal gücü vardır(Spinoza, 2008: 60-65).

Bu anlamda Spinoza peygamberin elde ettiği bilginin doğal bilgi değil, bilgisinin kesinliği de akıldan ziyade hayal gücüne dayandığı için sadece ahlaki bir kesinliktir diye belirtir. Spinoza TTP (Teolojik- Politik İnceleme)’nin II. Bölümünden itibaren peygamberlik üzerine açıklamalarını sürdürür. Onun bunu yapmaktaki amacıda felsefeyi teologların oluşturduğu teolojiden ayırmaktır (Spinoza, 2008:67,68, 81). Spinoza felsefe yapma özgürlüğü ile insanların bu tür hurafe ve kutsal kitap dışında yer alan saçmalıklardan kurtulacağını ve siyasal erkin de üstünlüğünün bu şekilde kanıtlanacağını söyler (Spinoza, 2008: 55, 136).

Bu anlamda Spinoza “akıllı inançtan inançlı akla”²² sahip olmak için insanların felsefe yapma özgürlüğüne erişmeleri gerektiğini savunur. Burada felsefe sözcüğüne eklemlene gelen “yapma” kavramı Fransez’in ifadesiyle “insanın ucunda ölüm bulunan bu yaşam yolculuğunun bir anlamı olması gerekir” ifadesinden ziyade Spinozacı okumaya göre bunun, yani “felsefe yapmanın” insanın var oluşu ve ölümü arasındaki yaşamını anlamlı kılmaktan daha çok insanın bu süreçte verdiği “yaşam mücadelesinin, gösterdiği çabanın” bir anlamı olduğunun ifadesidir aslında. Felsefe yapma özgürlüğü de bu mücadelenin amacına uygun olarak gerçekleşmesini sağlamanın olmazsa olmazıdır. Bu anlamda insan din adamlarının akıl edip bahsettikleri inancı yaşam mücadelesinin anlamı olarak kabul edip bulanık düşüncelerle ölümü karşılamaktansa, yani akıllı bir inanç yerine var oluşunun farkına varıp elde ettiğinde gerçek mutluluğa erişmesini sağlayacak gerekliliklerinin farkına vararak, yaşam mücadelesini bu gerekliliklerini karşılayacak zorunlulukların bilgisini elde etmek için sürdürmeli ve böylece aklını yetkinleştirip üretken güç olarak içinde taşıdığı kudretin bilgisine ulaşip kendisini gerçekleştirebilmelidir. Böylece inançlı bir akla sahip olacaktır. Tüm bunların yolu da felsefe yapma özgürlüğünden geçmektedir (Fransez, 2012: 17; Spinoza, 2008: 46-48,55,136).

Spinoza’nın felsefe yapma özgürlüğüne dair yaptığı açıklamalarından hareketle onun bu felsefe yapma özgürlüğü ile aslında insanın akıl kavramına verdiği önemi ve akıl konusunda önem verdiği hususun aklın yetkinleşmesinin görünen boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda bireyliğin ilk boyutu olan, uzamlı ve birbirine dışsal uzamlı parçaların oluşturduğu boyutu, ve bu duruma tekabül eden birinci tür bilginin, bulanık, upuygun olmayan idea ve tutkulara bağımlı olan bilginin, insanın yaşamsal alanında

²² Moris Franses’in “*Spinoza’nın Tao’su*” adlı eserinin dış kapağından.

inançsal kısmını oluşturan alanına tekabül eder (Deleuze, 2004: 210-213). Buradaki inanç, saf dinin oluşturduğu inanç değil teologların oluşturduğu teolojiden kaynaklanan, hurafelerin türettiği inançtır. Yani bu yaşam alanı, insan aklının saf dışı bırakılıp, işlevsizliğe mahkum edildiği alanı temsil etmektedir (Spinoza, 2008: 55,136; Deleuze, 2011: 29).

Spinoza için din, ussal Tanrı anlayışından doğmaktadır. Onun için din bir kurum değil, ussal bir duygu ya da “ruh halidir”. Dindarlık, aklın güdümünde yaşayarak gerçekleştirdiğimiz iyilik yapma isteğidir (Fransez, 2012: 282). Bireyliğin ikinci boyutu, hareket ve sükunet bağıntıları ile dışsal ve uzamlı bağıntıları karakteristik bağıntılar çerçevesinde bireye ait kılan, bireyliğe tekabül eden ikinci tür bilginin, bağıntıların bilgisidir ve upuygun bilgidir. Bu upuygunluk bireyin sahip olduğu ve karakteristik bağıntılarının başkaları ile birleşmesi ya da başkalarından nasıl çözüldüğünü açıklayan, bilgidir ve bireyliğin bu boyutuna yaşam alanında tekabül eden akıl kavramının öneminin anlaşıldığı alan felsefe yapma özgürlüğüne yer verilen alandır. Bu alan böylece insanın varoluş amacına da en uygun şekilde hizmet eden alanlardan bir tanesidir. Bu amacın gerçekleşmesini sağlayacak olan alan ise bireyliğin üçüncü boyutu olan, kudret derecesidir. Bireye ait olan birbirine dışsal uzamlı parçalar, bu parçaların altında bana ait olduğu bağıntılar ve derece ile anlam bulan modus (sıfat) olarak öz, tekil özdür. Üçüncü tür bireyliğe tekabül eden üçüncü tür bilgi ise bireyin sahip olduğu kudret derecesinin kendine ve diğer kudret derecelerine dair sahip olduğu bilgidir. Bu bilgi tekil özlerin bilgisidir. Yaşam alanı ise aklın en yetkin hale gelip amacına ulaşmasını sağlayan siyasal alandır (Deleuze, 2004: 210-245). Çünkü mesele yönetmek ve yönetilmek değil bireyin kendi kendisinin hem efendisi hem de kölesi olduğu özgürlüğü, gerçek mutluluğu elde etmektir. Çünkü siyasal alan siyasal erkin koruyucu yapısı ile bir önceki aşamayı devam ettirip bu

yolda ilerlemeyi sürdürecektir, böylece bireyin elde ettiği aklının yetkinliğini ileri aşamaya taşıyacak olandır. Yani upuygun bilgiler ile yaşam mücadelesini anlamlı kılacak olan yetkinliğe ulaşmış olacaktır (Spinoza, 2008: 55,136; Scruton, 2007: 42-43; Bobbio, 1991: 10-12'den aktaran Ergün, 2015: 135).

Spinoza, inancın herkese felsefe yapma özgürlüğünü tanıdığını ve inançlı kişinin de becerileri ve akıl gücü elverdiği sürece insanları yardımseverliğe ve adalete teşvik eden kişi olduğunu belirtmiştir. Böylece Spinoza'nın rasyonel bilgi arayışı ile aklında rasyonel kullanımını ispatladığı söylenebilir. Bu sayede Spinoza yıllardır siyaset literatüründe atlanılan bir gerçeğin, yani siyasetin, din ve felsefenin iç içeliğinin de, altını çizmiş bulunmaktadır. Bunuda, felsefeyi teolojiden ayırıp, herkesin istediğini düşünebileceğini ve düşündüğünü söyleyebildiği felsefe yapma özgürlüğü ile felsefeye kazandırdığı özerklik ile gerçekleştirmiştir. Çünkü ona göre hiç kimse dini gerekçe göstererek hiç kimseyi kendisi gibi düşünmeye ve eylemeye zorlayamaz. Çünkü doğa tüm herkesin evrensel yasayı kavramasına yardım edecektir. Bundan dolayı Spinoza için inanç açısından aracı bir otoriteye ihtiyaç yoktur. Böylece o, siyaseti dini alana karşı özgürleştirmek ve bu alanla olan bağlarını koparmak istemektedir. Böylece insanı köleleştiren dünyevi ve dini otorite arasındaki sorunu da çözmeye çalışmaktadır. Bu anlamda dini bir sistemin dünyevi bir pratiğe karışmasını önler. Bu anlamda insanın sahip olduğu akıl kavramına bakış açısının insanın yaşam mücadelesinde kapıldığı inançtan felsefeye oradanda siyasete doğru dönüşümü aslında bir kölelik değil gerçek anlamda bir özgürlüğü ifade etmektedir. Bu özgürlüğü ortaya çıkarıp siyaset kavramında kökeninde yer alan eğitmek kelimesinin de aslında yetkinleştirmek olduğunu ve insanın doğal bir durumunu ifade ettiğini kavramış olmaktadır. Tüm bunlarda siyasal alanın açıklayıcısı

olarak siyasetin, aşkın tanımından ziyade içkin bir okumasının önemini vurgulamaktadır (Spinoza, 2008: 220,225; Akal, 2004: 108).

Spinoza'nın sahip olduğu siyaset anlayışında bu anlamda evrensel bir dostluğu içerisinde barındıran bir siyasettir. Spinoza'da iki çeşit dostluk vardır, bunlardan Etika IV. ve V. geliştirdiği anlamıyla: Birinci tür dostluk, aynı tür bilgiye sahip olanların kendi arasında oluşan dostluktur. Bu dostluk kolay kurulabilen fakat evrensel barışa ve iletişime hiçbir şekilde katkı sağlamayan bir dostluktur. İkinci tür dostluk çeşidi ise üçüncü tür bilgiye sahip olanların kurduğu dostluktur. Buradaki dostluk anlayışı üçüncü tür bilgiye sahip olan, bilge ve özgür insanların, oluşturduğu ve basit günlük karşılaşılan bir hayat mücadelesinin dışında birbiri ile gayet iyi anlaşacaklardır. Spinoza'nın altını çizdiği nokta bu bilge kişilerin ikinci ve üçüncü tür bilgiye sahip olanlarla nasıl anlaşacaklarıdır. Zorunlulukların bilgisine ulaşarak özgür olan bilge onu üretken gücünü gerçekleştirmekten alıkoyan kin, nefret, alay, hoşgörüsüzlük gibi duyguları hoşgörüsü, bilgisi ve sevgisi ile yenecektir. Spinoza'nın bu ikinci tür dostluğu bir "siyaset" olarak kabul edilirse bu evrensel sosyal eşitsizliğe karşı alınacak bir tavır olarak tam da Spinozacı bir siyasettir. Bu siyaset anlayışı da her türlü ayrımcılığın, seçkinciliğin ahmaklık olarak kabul edilebileceği, yepyeni bir siyaseti ifade etmektedir (Akal- Ergün, 2011: 169-170). Onun için onun demokrasi anlayışı ikinci tür dostluğun somut bir ifadesi gibidir: Tek tek gerçek insanların oluşturduğu toplum halinde yaşama doğa zorunluluğuna akla uygun olarak yaşama bilinci eklenerek, yani aklın yetkinleşmesi gerçekleştirilerek, insanların haklarının ya da güçlerini dahil ederek oluşturdukları birlik, bir güç birliğidir. Yani Spinoza'da siyaset Tanrısal zihinsel sevginin evrenselleştirildiği alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Buda bizlere Spinoza'nın rasyonelliğiyle birlikte kozmopolit bir düşünceye de sahip olduğunu göstermektedir (Ergün, 2011a: 140).

II.3.2.Ahlakın Rasyonel Temelde Sürdürülebilirliği

Spinoza ile ilgili ana tartışmaların başında belki de ahlak ve etiğin birbirinden ayrı tutulabilirliği gelmektedir. Bir tarafta tümellerin alanı olan ve güçlünün yargıçlığında değerlendirilen, maddi ve manevi değerlerin bütünü olarak insan yaşamını ödevlerle tanımlayan ahlak; diğer tarafta evrensel bir içkinlik düzleminde eşitliği temel alarak insanın yaşam mücadelesini anlamaya çalışan etik. Bu açıklamalardan dahi çıkarılabilecek olan birbirine zıt kutupların temsilcileri, irrasyonel ve rasyonellik. Aşkınlığın mihenk taşı olan ahlak ve içkinliğin mihenk taşı olan etik. Aynı coğrafyaların farklı gruplarını ve farklı yaşam tarzlarını temsil eden iki tutum. Bir tarafta zorunlulukların bilgisine ulaşamayıp uygunsuzluklara kendini uydurmaya çalışan insan yığını, diğer tarafta zorunlulukların bilgisine ulaşarak aklın yetkinliğini elde eden varoluş çabasının amacına, mutluluğa ulaşmış, özgür halk. Bir tarafta gücün hak olarak kabul edilmesi, aşkın bir düzlem, hiyerarşi, maddeciliğin ve deizmin kol gezdiği, her şeyin araçsallaştırıldığı, iyi ve kötünün kurumsallaştırılıp garantiye alınmasını savunan insanı köleliğe mahkum eden yığınların efendisi olan uzman prensler, rahipler, zorbalar diyarı. Diğer tarafta hakkın güç ile bir kabul edildiği, içkin bir düzlem, eşitliğin korunduğu, varlık aleminin bir kabul edildiği, her şeyin iç içeliğinin savunulduğu, özgürlüğün sağlandığı tüm bireyliklerin birlik olarak hem efendi hem hizmetkar oldukları demokrasi diyarı. Spinozacı açıdan ahlak ve etiğin farklılıkları bunlardı. Peki Spinoza'nın savunduğu etik düzlemi içerisinde yer alan ahlakın etkinliği daha doğrusu etiksel düzlemdeki devamlılığını sağlayacak olan unsur nedir? Spinoza'nın ahlak tanımlamasına karşı tutumundan bu soruya verdiği cevabın duygulardan ziyade aklın hakim olduğu, rasyonellik unsuru olduğunu görmekteyiz. Spinoza'yı da bu anlamda bir rasyonel olarak tanımlamak mümkündür (Deleuze, 2004: 123-130,181-190).

Spinoza'nın "*Etik*" adlı eseri bazen törebilim bazen de ahlak anlamına gelecek şekilde çevrilse de bunlar tamamen yanlış telaffuzun bir ürünüdür. Etik, ahlak ve törebilimin iyi ve kötü ayrımlarının tam tersine yukarıda ifade etmeye çalıştığımız şekliyle, günlük yaşamımızda ve alışlagelmiş olan düşünce dünyamızda zayıflık, ahlaksızlık, kötü v.b. olumsuz sıfatlarla nitelendirdiğimiz, tutum, davranış ve hallerimizi "anlama" yolunu seçerek, özgürlüğe nasıl ulaşabileceğimizi ifade eden bir kitaptır. Genel anlamda ahlak ve din sistemleri, kötü başlığı altında yer alan, ahlaksızlık olarak kabul edilen yönlerimizle mücadele etmemiz yönünde öğütlerle karşımıza çıkarken Etik bize onları anlamamız gerektiğini söyler (Fransez, 2012: 116). Ahlaksal bakış açısı evrene öznel bir göz ile bakmamıza neden olur. Çünkü günlük yaşamlarımızda dünyayı "alt ürünün süresinden"²³, gördüğümüzde iyi ve kötü arasında büyük bir uçurum olduğunu sanırız. Böylece doğanın kışkırtmaları ile ahlaksallığın temelleri arasında bölünürüz (Scruton, 2004: 105). Spinoza ise bu bakış açısının yanlış olduğunu söyler ve meseleyi net ve belirgin fikirlerle, yani öznel değil nesnel bir bakış açısıyla, görmemiz gerektiğinin önemini vurgular. Net ve belirgin fikirlere sahip olduğumuzda dünyayı öznenin bakış açısından değil, Tanrı'nın bakış açısından görürüz (Scruton, 2004: 103). Ahlak ile etik arasındaki ayrım budur. Etik, anlamak derken öznel bir bakış yerine nesnel bir bakış açısıyla kötü durumları Tanrı'nın bakış açısı yönünden değerlendirmemizi ister. Yani mesele Âdem meselesidir. Yani Tanrı'nın elmayı Âdem'e yasaklamasının nedeni onu günahkar olarak yaratması mıydı yoksa elmanın Âdem için zararlı olan bir yönü olduğu için yasaklaması mıydı? İşte etik ikinci sorunun cevabını bulmamızı istemektedir (Deleuze, 2004: 187-190).

Spinoza ahlak meselesini bir duyu, duyuş meselesi olarak görür. Onun bu konudaki anlatımlarında İbn Meymun'u çağrıştırmaktadır. Özellikle kötülük sorununda İbn

²³ Alt ürünün süresi, üretken gücü içinde barındıran varlıklar. Yani üretken gücün kendisi olan varlık dışındakiler.

Meymun'un tutumunu sürdürür ve bize kötü olarak görünen şeylerin birer eksiklik olduğunu söyler. Yani bunlar Tanrı'nın hiçbir öz ifade etmeyen kısaltılmış yahut kısmi biçimleridirler. Yani gerçek dışı olan kötülerdir. Yani aslında ahlak meselesi bir duyuş meselesidir. Yani iyi ve kötü anlayışı bir gerçekliğin ifadesi değil bu sözcükler yoluyla yansıtılmak istenen duygulardır. Bu anlamda Spinoza ahlak meselesini Aristoteles gibi nesnellik ölçütünde tanımlar. Yani nesnellik duygu ve duyuşların ötesine geçip gerçekliğe ulaşmaktır. Yani insanın doğasını olduğu gibi anlayabilmektir. Bunu yapabildiğimizde iyi bir yaşamın nesnel bir tanımlamasını yapılabileceğini kavrar ve rasyonel bir şekilde devam ettirilebileceği anlaşılmaktadır (Scruton, 2004: 105-107).

Spinoza böylece ontoloji yapmaya çalışırken aslında bir nevi etiği keşfetmiştir. Bu aslında Deleuze'un Spinoza için yaptığı yorumlamasındaki "ontolojik etik" kavramı ile karşılaşmamızı sağlayan şeydir. Ontolojik etik, temelini varlıktan ve varlığı meydana getiren parçalardan alan, bu parçalar ile varlık arasındaki içkin ilişkiye dayanan, varlık bilimsel, varoluşsal etik yaklaşımını ifade etmektedir. Ontolojik etik, varlığı esas alır, tamamen ona yönelerek bir kavrayış gerçekleştirir. Ahlakın bakış açısı ise devamlı olarak varlıktan üstün öz ve değerler üzerine yönelik bakış açısı sergileyerek, varlıktan uzaklaşmakta ve varlığın kendisini yargıladığı bir hale gelmektedir (Deleuze, 2005: 112). Spinoza'nın felsefesinde çıkış noktasını oluşturan "varlık" kavramı ontolojik etiğinde çıkış noktasıdır. Bu anlamda Tanrı'nın varlığı, ondan türeyen conatus, kipler, insanın ve insanın sahip olduğu beden ile zihnin, bunların duygulandırma ve duygulanma güçleri, tamamen ontolojik etiğin boyutlarını meydana getirmektedir. Bu anlamda gerçeklik olarak adlandırılan şey insan varlığının dışında değil yani insana aşkın bir şey değil ona içkin bir gerçeklik olmak zorundadır (Bumin, 2003: 75).

Spinoza'nın ahlak ve etik üzerine yapmış olduğu açıklamalarının yorumlanmasından tarihsel ahlak anlayışı ile kutsal kitabın ahlak anlayışında farklı şeyler olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tarih olarak ortaya konulan şey insan ürünü olan ve gerçekliği tartışılan bir şeydir. Bu aslında Machiavelli'nin ahlak öğretilerine referans olabilecek bir öğretiyi yani insanların kendilerine faydalı olanı iyi olarak tanımlayıp zararlı olan şeyleri de kötü olarak tanımlayabildikleri, yanlış ve bulanık bilgilerin ürünü olan yanılsama bir ahlak öğretileridir. Bu yanılsamanın kaynağında Hegel'in Spinoza'nın Tanrı ya da Doğa anlayışını Tanrı ya da Tarih anlayışına çevirmesi neden olmuştur (Cassirer, 1984: 411). Yine Hegel'in yaptığı bu değişiklik ile tarih olarak kabul edilen şeyin yaşanmak istenen tarih ile yaşanan tarih açısından da farklılık arz ettiği söylenebilir. Çünkü Spinoza da Hegel'deki gibi belirli bir tarih yoktur. Onda varlık ve düşünce özdeşdir ve varlık sadece kendisi üzerine düşünür. Bu düşünce de bir öncesizlik ve sonrasızlıktır. Hegel'deki gibi bir zaman anlayışına karşılık gelmez (Bumin, 2001: 70). Bu anlamda varolan ahlak öğretisi ya da ahlak anlayışının da farklılık içerebileceği söylenebilir. Çünkü Spinoza da varlıkların dünyasını, fiillerini doğal nedenlerin olduğu tek bir sisteme bağlar. Yani Spinoza tarihi ve ahlakı sekülerleştirir. Böylece, duygulanışlara kapılan birey bu süreçte kendisi için iyi olan ve kötü olana göre bir değerler zinciri kurabilecektir (Yovel, 1991: 334'den aktaran Güngören, 2004: 76) . Bu anlamda Spinoza'nın düşünce dünyasında gerçek din, felsefe, siyaset, ahlak ve etik bir birine içkin olan şeylerdir.

Spinoza'ya göre zihnin etkin olması, kendi kendisinin belirleyicisi olduğunda ve hakkında hiçbir şekilde yeterli bilgiye sahip olamadığı şeylerin etkisinden kurtulması ile mümkündür. Bu anlamda fikirlerin yeterliliği erk ile aynı şeyi ifade etmektedir. Çünkü Spinoza'da erk bağımsızlığın bir göstergesidir ve bu bağımsızlık fikirlerin yeterliliğine göredir. Spinoza bu bağımsız olma durumunu erdem olarak tanımlar. Böylece o erk ile

erdemini de eşdeğer tutmaktadır. Erdem onun için gerçekliğin kendisidir. Erdem, kişinin var olmasını borçlu olduğu conatus'un (çabanın) arttırılmasıdır. Buda Spinoza'nın ahlak anlayışının sonucuna ulaşmayı sağlayan şeydir. Yani erki arttırmanın imkanına bizim doğamız gereği sahip olduğumuz ve bütün zevklerin temelini buna dayandığı, bu zevki elde ettiğimiz sürecin bizi yeterli fikirlere ulaştıran zihin gelişimi (bilinçlenme süreci) ile aynı şeydir. (Scruton, 2004: 110). Bu süreçte bireyin öz bilincinin etkin olduğu süreci ifade etmektedir. Yani Hegel'in ifade ettiği gibi öz bilinçten yoksun bir özgürlük yoktur. Zaten böyle olduğu için Spinoza'nın felsefesinde zorunluluk, erk ve egemen kavramları özgürlük kavramı ile bir arada kullanılabilmektedir. Bu anlamda Spinoza için erdem, akıl çerçevesi içinde varoluşu devam ettirmektir (Güngören, 2004: 67). Bunun gerçekleşmesi içinde ahlakın da rasyonel bir temelde etkin fikirler çerçevesinde sürdürülmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak Spinoza'da ahlak geleneksel dönemlerde olduğu gibi öze bağlı olan bir yeterlilik değildir. Onun ahlaka bakış açısı beden ile ruhunda iç içeliğini gösterir. Spinoza'daki ahlak anlayışı geleneksel dönemdeki aşkinci yaklaşımın bir yanılsamasının ürünü olan ahlak anlayışından bu anlamda farklıdır. Geleneksel dönemde ahlak öğretisi edilgin bir ruhun, yani kendisini gerçekleştiremeyen bir ruhun, duygulanışlara kapılması neticesinde gerçeğin bilgisinden mahrum kalması sonucu ulaşılan bir yanılsamadan ibarettir. Oysa Spinoza ahlak kavramını etiğin içinde barındırdığı varoluşsallık çerçevesinde değerlendirerek ahlakın rasyonel bir temelde sürdürülebilirliğini ispatlar. Bunuda sadece edilgin olan duygulardan yola çıkarak değil etken olan, yani kendini gerçekleştirebilen, beden ve ruh işbirliği ile yapar. Böylece o ahlakın, bireyin doğa durumundaki varoluşsal amacı olan özgür olma amacına ulaştıracak şekilde anlamlandırılmasını sağlar. Spinoza, siyasal alan ile doğal yaşam arasında da bağ kurar. Buradan hareketle de Spinoza, geleneksel dönemin filozofları ile onların etkisinde kalan

diğer düşünürlerin ahlak hakkında edindikleri aşkını çizginin bir yanılsamadan ibaret olduğunu gösterir. Böylece ahlakın sadece salt bir ruh anlayışından ziyade beden de kendini gerçekleştirme sonucu oluşabileceğini belirtir. Onun yapmış olduğu bu ahlak öğretisi etiğin içinde barındırdığı ontolojik tarafa da hizmet etmektedir. Tüm bunlarla Spinoza, bizlere insan yaşamını anlamlı kılacak olan şeyin, yani varoluşun amacına ulaşmasındaki yolun, doğru bilgiyi elde ederek varlığı meydana getiren öğelerin bu yönde aynı anda ve birlikte hareket etmesi olduğunu gerektiğini vurgular. Onun için sadece ruh ile hareket edilerek ulaşılan bilgilerin duygulanışlara açık olduğunu ve bunun da ancak eksik ve yanlış, bulanık bilgilere neden olacağını vurgular. Bunun getirisi de varoluşun kusurlu bir ontolojik boyutunu ortaya koyacaktır, oda yanılsanan bir ahlaktır. Bu nedenle zihni uyanık tutacak ve duygulanışların etkisinden kurtarıp etkin kılacak olan gerçek duyguları hissetmemizi sağlayacak olan bedene ihtiyacımız vardır. Böylece gerçek varoluşsal amaca hizmet edilmiş olacaktır. Spinoza'nın bu ruh ve bedenin birbiri üzerindeki eşit etkileşim kurgusu onun içkin tutumunun da bir göstergesidir. Bu içkinlik ile varoluş amacına ulaşılacak ve toplumsal ahlak, evrensel ahlak gibi çatışmayı ve aşkınlığı içinde barındıran sınıflamalara da gerek duyulmayacaktır. Bunun içinde etik ile ahlakın sınırlarını iyi belirlemeli varlığı amacından uzaklaştıracak yanılsamalara dikkat edilmelidir. Böylece ahlak da, etik çerçevesinde içkin bir düzlemde ve rasyonel bir şekilde sürdürülebilecektir. Bunu sağlamanın yolu da zorunlulukların bilgisine ulaşarak zihinsel dünyamızı geliştirmekten geçmektedir (Deleuze, 2004).

II.3.3.Spinozacı Siyasetin Dayanağı Olarak Özgürlük Kavramı

“Ruh bir siyasi anatominin sonucu ve aygıtıdır; ruh, bedenin hapishanesidir.”

Michel Foucault²⁴

“Hapishanede bedenin krallığı elinden alınır”.

John Berger²⁵

Özgürlük kavramıyla ilgili genel anlamda kabul edilen tanımlar ve bu tanımların temeli de geleneksel döneme ait olan ve aşkıncılığın getirisi “öz” merkezli anlayıştan ileri gelen bir yanılsamaya dayanmaktadır. Bu yanılsamadan hareket ederek yapılacak olan özgürlük okuması ahlak anlayışında olduğu gibi, kişiyi aşkıncılığın yanılsamalarına itmektedir (Ergün, 2015: 118). Böylece Spinozacı özgürlük kavramını da olumsuzlama ile okumaya kişiyi sevk ederek, Spinoza’nın özgürlük anlayışının zorunluluğu içinde barındıran bir özgürlük olduğunu atlayıp zorlama ile eşdeğer tutulmasına neden olmaktadır (Zelyüt, 1989: 32). Geleneksel dönemin aşıladığı bu düşünce özgür kavramını serbest yaşam, boş yaşam, bir yere ait veya bağlı olmama olarak algılamamıza neden olmaktadır. Oysa ki Spinozacı anlayışta özgürlük serbest ve boşta kalmak değil belirli bir amaçla özgür kalmaktır. Yani aslında mesele tesadüflerin ve karmaşık, anlaşılamayan cümlelerin ötesinde bir gerçekliktir. Yani bilinçlenme bir tür belirlenmişliktir (Kıraç, 2007: 34-40).

Spinoza ontolojik bir okuma yaparak özgürlük kavramını daha önceki gibi serbestlik ve aşkınlık kavramından sıyrıp onu içkin ve zorunlu bir doğaya kavuşturmuştur.

²⁴ Foucault, Michel. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*.(çev. Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara:İmge Kitapevi Yayınları.

²⁵ Berger, John .(2008).*A’dan Z’e*. (çev. Aslı Biçen). İstanbul: Metis Yayınları.

Spinoza da bir şeyin üretmek için belirlenip belirlenmediğini bilmediğimiz sürece o şey olanaklıdır diyemeyebiliriz (Etika, Bölüm 5, Tanım 4). Bu anlamda “zorunluluk” olanın tek kipselliğidir. Bir şey ya kendisi ile vardır ya da nedeniyle zorunludur (Deleuze, 2005: 118). Spinoza’nın özgürlük kavramını zorunluluk ile uyumlu olarak tanımlamasını sağlayan şey, onun özgürlüğü, serbestlik olarak yani ahlak kavramından uzak ve ahlak öğretisine dayalı bir tanımlama içerisinde değil, etiği merkeze alarak, ontolojik bir temel de ele alması olmuştur. Yani Spinoza’da özgürlük, aklın yanlış bilgi ve inançlar ile donatılmış kültürel değerlerin bir bütünü olmaktan kurtulup, kendi sahip olduğu doğasının bilgisine kavuşmaktadır. Bu anlamda Spinoza’da özgürlük bir yetkinlik ve erdem durumunun göstergesidir. Bu yetkinlik ve erdem durumu da, beden eyleme gücüne, zihin de kendi eyleme gücü olan anlama gücüne erişince ortaya çıkacak olandır (Deleuze, 2005: 83).

Spinoza’nın özgürlüğü bağdaştırdığı diğer bir nokta ise Tanrı ve insan arasındaki zorunluluk ilişkisidir (Başaran, 2011: 58). Bu anlamda insanın özgür olmasının şartı, Tanrı özgürlüğünde olduğu gibi zorunluluğa bağlanmaktır. Spinoza’da Tanrı kendi doğasına uyduğu için özgürdür. İnsan bir modus (tavır) olarak öz varlığında Tanrısal olan bulunduğu için, ona uyarak ona yönelip onunla Tanrısal zorunluluğa, tüm doğaya yayıldığı zaman özgür olacaktır. Buda insanın temel yaşam mücadelesinin içinde taşıdığı Tanrısal olanı yani üretken gücü ortaya çıkaracak olan zorunlulukların bilgisine ulaşarak özgür kalacağının bir göstergesi olmaktadır (Kıraç, 2007: 38).

Spinoza’da özgürlük ve zorunluluk birbirlerinin karşısında yer alan kavramlar değildir. Spinoza’da özgürlüğün karşıtı zorlamadır (Zelyüt, 1989: 32). Bu anlamda Spinoza’nın özgürlüğü bir kısıtlanma ya da Hegel’in ona bu konuda yönelttiği eleştirisinde olduğu gibi bireyselliği dışlayan, özbilinçten yoksun bir özgürlük değildir. Yani geleneksel ve modern dönemin kurguladığı rasyonelliğin ötesinde metafizik alanı da içinde taşıyan bir

özgürlüktür. Jaspers'in de belirttiği gibi, Spinoza'da zorunlu olma hali aslında tam bir özgür olma halini belirtir. Çünkü onda zorlama yoktur. Yine Spinoza'da dışsal zorunluluk ve içsel zorunluluk arasında fark vardır. Çünkü zorunluluktan ileri gelen etkiler kişinin varlığının doğal bir sonucudur. Bu anlamda zorunluluk tam bir özgürlüktür. Jaspers'e göre Spinoza da özgürlük ortadan kalkmış görünse de aslında uygulamada yani pratikte öyle olmadığı ortaya çıkar. Spinoza'nın bu yeni özgürlük kavramı kaynağını uygulamadan alan ve duru, dingin ve rasyonel bir yaşam biçimi olarak kendisini gösterir (Jaspers, 1995: 812,867'den aktaran: Güngören, 2004: 41).

Spinoza da özgürlük basit bir özgürlük anlayışından farklıdır. Bundan dolayı onun özgürlük anlayışının yetersiz ve karmaşık haldeki diğer özgürlük fikirlerinden ayrıldığını kabul etmek gerekir. Çünkü ona göre bu tür özgürlük anlayışını ortaya çıkaran şey istenci ortaya koyan güdülerin bilinçsizliğidir (Spinoza, 2000: 28). Bu anlamda insanı özgür kılan en önemli güç bireyin zorunluluğu ifade ediş şeklidir. Bu anlamda Spinoza için önemli olan özgürlük, zorlamadan farklı olarak zorunlulukların bilgisine ulaşınca elde edilecek olan şeydir (Kıraç, 2007: 38-39). Spinoza'nın özgürlük anlayışını ve ontolojisini oluşturan şeyse Nietzsche'nin belirttiği şekliyle gerçek bir içkinliğin ifade edilişi yani bir tür amor fati (yazgıyı sevmek)'den ibarettir. Bu anlamda onun felsefesinde özgürlüğü zorunluluk ile birleştiren de bu içkin yaklaşımın bir tezahürüdür. Bu anlamda özgürlük, içkinliğin varlığının kendisinin anlaşılması, içkinliğin kendisi, bu içkinliğin zihin ve beden ile birlikte yaşanmasıdır. Yani Spinoza'nın özgürlüğünü zorunluluk ile anlamlı kılan şey onun varoluşta bulunan içkinliği kabul etmesinin bir ürünüdür (Nietzsche, 2009: 40). Spinoza'nın özgürlük anlayışına bağlı olarak Akal iki tür özgürlüğe değinilebileceğini vurgular. Bunlar, inanç özgürlüğü ve felsefe yapma özgürlüğüdür (Akal, 2003: 9). Bu noktada Spinoza'nın yönetim biçimleri içersinde değindiği özgürlükten hareket ederek bu

sınıflamaya üçüncü bir özgürlük türü olarak yöneten ve yönetilen özgürlüğünü ekleyebiliriz. Zaten Spinoza'nın bilgi türlerini ve onların uygulama alanı olan yaşam tarzları ve yaşam alanlarını düşünüldüğümüzde de bu özgürlük anlayışının üçüncü tür bilginin oluşturduğu yaşam tarzına ve yaşam alanına karşılık geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Deleuze (2004), ilk bilgi türü olan upuygunsuz bilgilerden ileri gelen, birinci tür bireyselliği temsil eden özgürlük aslında teologların oluşturduğu dinden kaynaklanan alanı ifade eder. Buda inanç özgürlüğünün var olduğu insanın yaşam alanıdır. Spinoza bu alanı yaşanabilir hale getirmek için Hobbes'un tersi yönde hareket ederek hoşgörüyü ağırlık verir. Hobbes ise dinin iktidara boyun eğmesi gerektiğini vurgular (Copleston, 1996: 58-59). Bundan dolayı Spinoza insanların inanç konusundaki düşüncelerinin kısıtlanamaz ama edindikleri ibadetlerin devlet tarafından ya da egemen tarafından kısıtlanabileceğini uygun bulmaktadır. Bunuda onun içsel ve dışsal din ayrımını kabul etmesinden çıkarabiliriz. Yani herkes inancını fikri olarak yaşayabilir fakat inancının sembollerini kamusal alanı tehlikeye atacak ya da huzuru bozacak şekilde gerçekleştiremez. Örneğin bir satanist şeytana tapabilir fakat keçi ya da kedi kurban ederek sembolize ettiği dini inancını kamusal alanda yaşayamaz. Buna devlet engel olabilir. Kamu vicdanına ve ahlakına uygun olarak sürdürülebilecek şekilde inanç, ibadet ile ifade edilmeli ve devam ettirilebilmelidir. Bunlara uymayan ibadet şekilleri egemen tarafından kısıtlanabilmektedir (Balibar, 2004: 16,34).Yine Deleuze'ün (2004) açıklamalarından ikinci tür bilgi olan ve “upuygun” bilgilerden kaynaklanan ikinci tür bireysellikten ileri gelen ve felsefe alanını kapsayan özgürlüğün düşünce ve ifade özgürlüğü olduğu ortadadır. Zaten felsefenin ulaşmak için peşinden gittiği yararda uygulama alanında bir tanedir. O yararda özgürlüktür (Balibar, 2004: 17).

Spinoza'nın bu konudaki düşünceleri “*Teolojik- Politik İnceleme*”nin alt başlığında kendini göstermektedir. Tabi yine bu başlık onun içkin yaklaşımının da bir iç içeliği içerdiğini de ispatlamaktadır. Yani her şeyin her şeye içkin olduğunu gözler önüne seren bir diğer göstergedir. Spinoza burada felsefe yapma özgürlüğünü, sadece belirli bir meslek grubuna ya da belirli bir entelektüel kesime yönelik olarak kullanmamıştır. En kapsamlı anlamıyla herkesin düşünme ve düşündüğünü ifade edebilme özgürlüğünün olduğundan söz etmiştir. Bu alt başlık “Felsefe yapma özgürlüğünün, dine bağlılığa ve devletin huzuruna zarar vermeden tanınabilmesi bir yana, bu özgürlüğün, aynı zamanda devletin huzuru ve dine bağlılık ortadan kaldırılmadan yok edilemeyeceğini de gösteren birçok inceleme” şeklindedir. Spinoza bu eserinde baştan sona ele aldığı konular ile hem teolojiyi akıldan bağımsız kılmaya hem de akli teolojiden bağımsız kılmaya çalışır. Onun bu eserinde ortaya koyduğu şey felsefe yapma özgürlüğünün herkese ait olduğu ve bunun yetkin bir akıl ile etkin olabileceğini söylemektedir. İnsanın sahip olduğu yetileri etkin hale getirememesi onun hurafelere kapılmasını sağlar bu da korku ve umut arasında gelip gitmesine neden olur. Buda insanın Tanrısallık hakkında farklı bir algı edinmesine neden olur. Bunun sonucunda ortaya çıkan şey dinsel çatışmalardır. Monarşik iktidarlarda bu durumu ve insanın bu yanını çok güzel kullanmışlardır. Oysa gerçek bir siyasi bütünde olması gereken insanın bütün özgür yargılarını hurafe ve ön yargılardan koruyacak mekanizmaları oluşturmaktır. Spinoza bu noktadan sonra dine ilişkin olan ön yargılarla birlikte politik alana ait önyargıları tespit etmeye çalışmıştır ve eleştirmiştir. Buradan hareketle de insanın kendisini yönetebileceği en iyi yönetim biçimini ve rejimini belirleyen şeyinde insanın tabiatı olduğunu söylemiştir. Böyle bir toplumun kökeninde Spinoza'ya göre düşünce ve ifade özgürlüğünü güvence altına alıp koruyarak ulaşılabilir (Ergün, 2008: 111- 112). Spinoza ereksel nedenler yanılısamandan, teoloji ve özgür kararlar

yanılsamasından (Deleuze, 2011: 27-29) da bu sayede kurtulur. Bunuda felsefe yapma özgürlüğü ile sağlamıştır. Özgür olmayı sağlayan en önemli özgürlükte budur. Herkesin istediğini düşünmesi ve düşündüğünü ifade edebilmesidir (Akal, 2003: 11). Burada siyasal egemene düşen şeyde bu ortamın oluşturulmasını sağlamaktır. Kişileri de düşünmekten alıkoyacak olan kederli duygulardan uzak tutmak olmalıdır (Deleuze, 2004: 21-22). Deleuze (2004)'ün Spinoza hakkında ortaya koyduğu üçüncü tür bilgi alanına karşılık gelecek olan ve siyasi alanı kapsayan özgürlük ise yönetme ve yönetilme özgürlüğüdür.

Deleuze'ün yapmış olduğu açıklamalar ile düşünce ve ifade özgürlüğü ile yönetme ve yönetilme özgürlüğünü açacak olur isek, öncelikle, Spinoza için varlığın kendisini gerçekleştirebileceği üretken gücünü etkin kılabilmesi için gerekli olan şey sevinçli duygulardır. Bu anlamda varlığın yaşam ve ölüm çizgisinde edindiği tutumları belirleyen iki kutup vardır bunlarda sevinç ve üzüntüdür. Bu tutkular Spinoza'da temel tutkulardır. Spinoza için varolma veya eyleme kudretin azalışını içeren tutkular, ne olursa olsun üzüntüdür. Bununla birlikte bireyin eyleme kudretindeki artışı sağlayan her tutku sevinçtir. Spinoza'nın duygular hususunda yapmış olduğu bu tespit onun siyasal alanda bir sorunu tespit etmesine ve aynı zamanda da ahlaki ve siyasal bir göstergenin de altını çizmesini sağlayacaktır. Bu soru *“iktidar sahibi olanların nasıl olurda hangi alanda olursa olsun yönettikleri tebaayı üzüntülü kılacak şekilde duygulandırmaya ihtiyaç duyuyorlar”* sorusudur. Spinoza *“Tanrıbilimsel Siyasi Çalışma”* adlı eserinde bu soruya cevap aramış ve bu sorunun despot ile rahip arasındaki derin bir bağ olduğunu söylemiştir. Spinoza'ya göre onların tebaalarının üzüntülerine ihtiyaçları vardır. Bu anlamda üzüntü, eyleme kudretinin azalmasını sağlamasından ve bunu süreklilik çizgisinde ve varyasyonlar, çeşitlenmeler sayesinde devamlı kılmasından dolayı iktidar için önemli bir duygudur. İnsanın bilinçlenmesini sağlayacak olan da bu duygulardır. (Deleuze, 2004: 18- 22).Bu anlamda

Spinoza için bu özgürlükleri en iyi şekilde temsil edecek olan ve neşeli duyguların oluşmasına yer verecek yönetim biçimi de demokrasidir. Çünkü demokrasi bireysel özgürlüklerle en uyumlu olan ve duygulardan ziyade aklın kılavuzluğunda yaşamayı sağlamaktadır (Zelyüt, 1989: 172). Bu anlamda Spinoza’da devlet anlayışının da aşkın bir idea anlayışından uzak olduğunu göstermektedir. Çünkü onda demokrasi özelliğine sahip olan devlette dahil olmak üzere hiçbir şekilde devlet idealleştirilmemiştir. Spinoza’nın Rousseau, Hobbes ve Hegel’in karşısında durup karşı çıktığı bu idealleştirme anlayışıdır (Matheron, 1982-1983:47’den aktaran (Güngören, 2004: 49). Ayrıca Spinoza’nın bu üç özgürlüğü felsefesi içerisinde barındırması onun Caspar Bluntschli tarafından “modern temel hakların” savunucusu ve aynı zamanda öncüsü olarak da görülmesini ispatlar niteliktedir (Manfred Walther, Spinoza in Heidelberg, s.15’ten aktaran Bulgan, 2015: 142).

II.3.4.Doğal Durumdan Sözleşmeye Birey, Toplum ve Devlet Anlayışı

Siyasetin yeniden tanımlanması konusunda Spinoza’nın içkinlik anlayışından hareketle tanımlanması konusunda yaptığı açıklamalarından en çok çelişki uyandırdığı düşünülen konular beklide bu başlıkta yer almaktadır. Bu zor ve çelişkili durumun nedeni öncelikle bu kavramların birbirleri ile olan ilişkisinin kurulması ve yine bu kavramların özgürlük kavramı ile aynı düzlem içerisinde yer alması oluşturmaktadır. Bu anlamda onun doğal durumdan devletli duruma geçişin nasıl sağlandığı sorusuna verdiği cevap ayrı bir önem arz etmektedir.

Spinoza bu konuyu ele alırken doğa kavramını onun içinde varolan ve onu var eden varoluşun dışında değil içinde düşünmüştür. Bu anlamda o siyaseti tanımlarken ve onun temel kavramını belirlerken de bu içkinliği devam ettirmiştir. Bu anlamda Spinoza bir taraftan siyaseti doğal ilkelere bağlayarak açıklamaya diğer taraftanda insanı etkin

doğaya ulaşan bir varlık olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de birey, toplum ve devlet arasında kendiliğinden ve doğal olarak bir ilişkinin varolduğunu dile getirmiştir (Yıldız, 2012/4: 177). Spinoza'nın doğa kavramına ve onun içerisinde gelişenleri ele alışına baktığımızda Spinoza'nın bu konudaki açıklamalarını Etika adlı eserinin düzeninden anlamak mümkündür. Çünkü eserin düzeni ilk olarak doğa/tanrı açıklaması ile başlamakta daha sonra insanın doğa içindeki yeri ve rolü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Böylece eser doğadan ve onun zorunluluk alanından insanın etkinlik ve özgürlük alanına doğru gelişmektedir. Onun doğa düzenindeki bu zorunluluk ile insanın en büyük faydası (potentia)²⁶ ile özgürlüğü bağdaştırması da burada başlamaktadır. Spinoza Descartes'in etkisinde kalarak doğa olaylarının birbirine zorunlu olduğunu ve nedensellik bağı ile birbirine bağlandığı mekanik bir doğa anlayışını benimserken, diğer taraftan da böylesi bir doğada insanın özgürlüğünü temellendirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda çıkış noktasını oluşturan da Descartes'in madde ve düşünce arasında kurduğu düalist yapıyı monist bir yapıya dönüştürmek olmuştur. Bu anlamda Spinoza için hiçbir tekil varlık evrenin varolan

²⁶ Burada fayda kavramı ile Spinoza'nın potentia kavramını yani bireyin içerisinde taşıdığı üretken gücünü aktif hale getirme isteği kastedilmektedir. Bu anlamda Spinoza'nın yarar veya fayda olarak benimsediği şey bireysel çıkarlardan ziyade dayanışma kavramını içerisinde barındıran ve bireyin aktif hale getirmek için uğraştığı üretken gücüdür. Kaminsky, önemli Spinoza araştırmacısı Martial Gueroult'a kastederek, Gueroult'nun, Spinoza düşüncesinde potentia ve potestas arasındaki, çok belirli olmayan, yine de etkili olan ayrımı görebilmiş olduğunu ifade etmektedir. Kaminsky'ye göre, bu ayrım, Etika, TTP ve TP arasındaki içsel ilişkiyi görebilmek açısından büyük öneme sahiptir. Potestas, varlığın o anda aktif hale getirip getirmediğine bakılmaksızın içinde taşıdığı üretme gücü iken, Potentia ise belirlenimi içindeki, yani üreten ve eyleyen potestas'tır. (Gregorio Kaminsky, Spinoza: la política de las pasiones, Barcelona: Editorial Gedisa, 1998, s. 81, 82'den aktaran Ergün, 2011a: 220). Yine Barbone da, TTP'de bu iki kavram arasında bir fark olduğunu belirtir. Ona göre iki kavram arasındaki bu fark çok belirgin olmasada kesinlikle mevcuttur. Potentia'nın TTP'deki kullanımı bireysel bir yetiyi çağrıştırırken, potestas daha çok otorite(iktidar) anlamında kullanılmaktadır (Steven Barbone, "Power in the Tractatus theologico-politicus", Piety, Peace, and the Freedom to Philosophize, Yay. Haz. Paul J. Bagley, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, s. 94, 103'den aktaran Ergün, 2011a: 220). Spinoza'nın tekil olarak varlıkların içlerinde taşıdıkları üretken gücü veya Tanrısal olanı yani bir anlamda bireyin faydası olarak kabul edilebilecek olan şey olarak potentia'yı aktif hale getirmeyi önceler. Böylece tekil varlık veya birey kendisine yararlı olanı elde edebilecektir. Potestas ise daha çok çokluğu çağrıştıran ve potentiaların bir bütünü ifade etmektedir. Spinoza esas olarak bu iki kavramı ayırma yolunu değil bütünleştirmeyi tercih etmiştir. Böylece potestas bir üretken güç birliği olarak potentiaları yani tekil üretken güçleri bütünleştirmektedir. Bu anlamda Spinoza'nın yarar veya fayda olarak benimsediği şey bireysel çıkarlardan ziyade dayanışma kavramını içerisinde barındıran ve bireyin aktif hale getirmek için uğraştığı üretken gücüdür. Diğer türlü Spinoza'yı pragmatizm ile bağdaştırmak olur, ki bu durum Spinoza'nın içkinliğine aykırıdır.

kesin düzeninden ayrılamaz ve ondan bağımsız olamamaktadır. Bu akıl yürütmenin neticesinde insan, gerek bedeni gerekse düşüncesi ile varolan doğanın bir parçası olmaması ya da onun bu düzeninin dışında kalıp “ bir krallık içinde başka bir krallık” olması mümkün değildir (Spinoza, 1965: 366). Bu anlamda Spinoza için mevcut durum yani doğa durumu ile toplumsal veya siyasi durum birbirinden farklı ya da birbirinin zıttı durumlar değildir. Spinoza için doğa durumundan toplumsal duruma kadar ilerleyen her şey doğanın zorunluluğundan ileri gelen bir süreç meselesidir. Bu anlamda iki durum arasında sadece süreçsel bir farklılık söz konusudur. Yani farklılaşan belirli bir tarihten yoksun bir şekilde yaşanan doğa süreci ile toplumsal alana geçilip bir şeylerin ortak olarak belirlendiği tarihselliğin başladığı süreç olarak yaşanan toplumsal veya siyasi durum sürecidir. Onun haricinde her şey varolan doğal zorunluluğun kendisinden ileri gelmektedir. Bundan dolayı tarihsellikte bir zorunluluğu içinde barındırmaktadır. Ancak bu zorunluluk aşkını bir zaman dilimini kabul edip yaşanan diğer tarihsel süreçleri ona göre belirlemeyi kastetmemektedir. Yani Spinoza’da tarih anlayışı bir tarih felsefesinden ziyade doğa durumdan devletli duruma doğru giden ilerleyişte politik bedeni oluşturan bireylerce (milletlerin) oluşturulan bir anlatılar yığını olarak karşımıza çıkmaktadır (Balibar, 2004: 48-57).

Spinoza öncelikle doğa durumunu Hobbes ve diğer toplum sözleşmecileri gibi bir medeniyetin olmadığı insan dışı bir durum olarak tanımlamaz. Ona göre doğa durumu bireysel güçlerin duyguların hakimiyetinde olduğu ve bu duyguların etkisi ile hareket ederek kendi güvenliklerini ve kendi içinde de barışın devamlı kılınmadığı bir durumu ifade etmektedir. Yani Spinoza için doğa durumu bireysel güçlere hakim olan duyguların hüküm sürdüğü alanı ifade etmektedir. Bu durumda da onun doğa durumu medeni hal olarak kabul edilen siyasi alanın veya sivil alanın dışında kalan bir alan değil tam tersine

siyasi alanı da kapsayan bir alan olmaktadır. Yani mevcut durum bir durumdan başka bir duruma geçiş değildir. Çünkü insan doğası gereği doğanın zorunluluğunun bir parçasıdır. Onun içinde bulunduğu her iki durumda –doğa durumu ve siyasi durum veya sivil toplum olma durumu- doğanın bu zorunluluğunun bir getirisiidir. Yani farklı bir boyut ve hal değildir. Yani doğa durumu ile siyasi yapı birbirinden ayrı değildir birbiri ile iç içedir. Çünkü her iki durumu yaşayan birey kendi içinde doğa durumunu oluşturan ve ona bunu yaşatan duygular ve akıl ile siyasal alanı veya sivil toplumu ona yaşatacak olan duygular ve akıl ögesini her iki durumda da bünyesinde barındırmaktadır. Bu nedenle diğer toplum sözleşmecilerinin tanımladığı şekliyle doğa durumu ve siyasi yapı veya sivil toplum hali birbirinden ayrı değildir. Biri çatışmayı biri medenileşmeyi ifade etmez. İnsanda doğası gereği vahşi bir durumdan medenileşmiş bir duruma geçiş yapmaz ya da sahip olduğu doğa durumunu terk etmez. Çünkü burada ifade edilen şey tekil bir beden tek başına duygulara yenilip kendisi için en faydalı olanı belirleyemeyip bir korku ve güvensizliğe maruz kaldığı durum ile tekil bir beden bu durumdan kurtulup faydasını daha çok arttırabileceği duygularını mukayyet edebildiği bir birlikteliğe geçme durumudur. Yani ortak iyi ve kötünün belirlendiği, tarihselliğin başlangıcı olan noktadır. Ama her iki durumda da tekilliğini yine devam ettirmektedir. Onun yaşadıkları tamamen kendi bireyselliğini en özgür şekilde yaşayabileceği doğal hali, doğa durumunu keşfetmektir. Buda içerisinde bireyselliği, toplumculuğu ve devleti oluşturacak olan süreci ifade etmektedir. Zaten bu süreç en sonunda da Spinoza'nın karşısına ve onun metinlerinin bir araya getirilerek bir bütün halinde okunması neticesinde de okuyucuların karşısına demokrasiye giden bir süreç olarak çıkmaktadır. Bu durumda bizlere Spinoza'nın en doğal yönetim biçimi olarak demokrasiyi savunmasının yerindeliğini göstermektedir (Balibar, 2004: 72-84).

Bu açıklamalardan sonra ilk başa dönüp doğa durumu ile başlayıp bu süreçlerin nasıl gerçekleştiğini açıklayacak olur isek; Spinoza için doğa durumu, insanların bireysel iradelerini aşan ve sahip oldukları var olma gücü ile baş edemedikleri duyguların eşliğinde hareket ettikleri bir alanı ifade etmektedir. Herkes kendi duygusunun yönlendirdiği şekilde hareket etmektedir. Bu anlamda doğa durumunda öncelik bireyin kendisi olduğu için sürekli bir temkinli olma durumu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda herkes her şeye sahip olduğu için ve herkes herkese güvenemediği için bir şüphe ve kuşkuya sebep olmaktadır. Dengeyi belirleyecek olan ya da herkes için ortak iyi ve kötüyü belirleyen bir ölçü olmadığı içinde herkes kendisine faydalı olanın peşinden gitmektedir. Bu anlamda doğa durumu tekil güçlerin edindikleri duygularının belirlediği bir doğal yapıdır. Yani herkes kendisine faydalı olanı iyi kendisine zararlı olanı kötü olarak belirlemektedir. Bu durumda doğal durum herkesin kendisi için yararlı olanı gerçekleştirme arzusu içinde olduğu bir alanı ifade etmektedir. Bu anlamda Spinozacı siyasetin tanımlanması ve siyasal olanın belirlenmesinde fayda kavramı önemli bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki böyle bir durumda bu bireysel duyguları bastıracak ve bir araya getirecek olan nedir? Bireysel faydalarını aşacak olan daha büyük bir zarara uğrama korkusudur. Böylece toplumu oluşturacak ve güvenliğini sağlayacak olan yasada bu sayede belirlenmiş olmaktadır (Balibar, 2004: 101-102).

Spinoza doğa durumunun veya doğanın zorunluluğu bağlamında ortaya çıkan sorunları tanımlayacak olan yasayı da siyaseti de geleneksel dönemlerin aşkın anlayışını yadsıyarak temellendirir. Yani siyasette, insanı özgürlüğe ulaştıracak olan yasa da doğal ilkeler yoluyla belirlenmek zorundadır. Belirlenen bu yasa iyi veya kötü demeden doğal haliyle tüm eylemlerimizi belirleyecek olan doğal bir yasa olmalıdır. Spinoza da bu yasayı doğal bir eylem olarak gördüğü “*conatus*” olarak belirler. *Conatus*, her tekil varlığın kendi

varoluşunu devam ettirmek için göstermiş olduğu çabadır. Çünkü *conatus* varlığın özünü oluşturmaktadır (Spinoza, 1965: 173, 174). Bundan dolayı insan doğası da, kendi varoluş mücadelesinde sürdürdüğü çabayla tanımlanabilir. Yani *conatus*, insanın doğasında bulunan zorunluluğu ifade eden evrensel bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır (Spinoza, 2007: 32). Spinoza insanı doğanın zorunluluğu ile bağdaştıracak yasayı bulduktan sonra, bu yasanın gereği olarak insanın varlığını korumak ve devam ettirmek için faydalı olan şeyi belirlemeye koyulur. Bu sorunun cevabını da, yani insan için en faydalı olacak olanın, onun varlığını devam ettirip korunmasını sağlayacak olan en faydalı şeyin, insanın sahip olduğu anlama yetisini yetkinleştirmek olarak belirlemektedir (Spinoza, 2010: 97). Böylece birey için neyin iyi ve neyin kötü olduğunda belirlenmesini sağlayacak olan ölçütte kendisini ortaya koyar. Bu ölçüt, bir şeyin insanın doğasına uyup uymaması, yani yetkin insan doğasına yaklaştırıp yaklaştırmamasıdır. Bu durumda bireyin eyleme gücünü, çabasını arttıran şeyin iyi, eyleme gücünü azaltan, çabalamasına engel olan şeyinde kötü olduğu anlamına gelmektedir (Deleuze, 2005: 70).

Spinoza için zor olan bir diğer soruda bireyin yetkinleşmesini sağlayacak olan şeyin ne olduğunu belirlemektir. Yani bireyleri bulanık, upuygunsuz bilgilerden uzaklaştırıp uygunluğa yaklaştıracak olan şeyin ne olduğunu belirlemektir. Spinoza böylece bireysel yetkinliği sağlayacak olanın, yani bu yetkinliği belirleyecek olan şeyi, bireysel faydayı olabildiğince geniş bir alana yaymak gerektiğini söyler. Bunun sonucunda da toplum olma anlayışı kendiliğinden zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece Spinoza, tüm tekil varlıkların olduğu gibi insan doğasının da tekil temsilcisi olan bireyin doğasının temel ilkesi olarak gördüğü *conatusu* toplumsal bir alana taşır. Böylelikle Spinoza için siyaset, *conatusun* toplumsal alandaki bir karşılığı olmaktadır. Tarihte, *conatusun* süreç içerisindeki açılımı olarak karşımıza çıkmaktadır (Yıldız, 2012/4: 181).

Bu anlamda aynı doğaya sahip olan bireylerin birleşmesi, aynı zamanda onların birbirlerinin gücüne katılmasını ifade etmektedir. Böylece insanın insandan daha faydalı başka bir şeye ihtiyacı olmadığı görülmektedir. Yani tüm bireylerin aynı ruh ve bedene aitmiş gibi uyuşup, hepsinin birden varlıklarını korumaya çalışmaları ve hepsinde ortak olarak bulunan yararı hepsinin birlikte aramasından daha faydalı bir şey yoktur (Spinoza, 1965: 295). Böylece bir toplumun gücünün de onu oluşturan bireylerin gücüyle ilişkili olduğu sonucuna varılmaktadır (Balibar, 2010: 82).

Spinoza'nın karşısına çıkan asıl önemli soru ise, birlikteliğin nasıl gerçekleşeceği, topluluğun oluşturulmasının hangi şekilde gerçekleşebileceği, *conatusun* daha geniş bir alana nasıl yayılabileceğine yönelik sorudur. Bu sorunun cevabına Spinoza diğer toplum sözleşmecilerinden farklı olarak duyguları dışlayarak salt akıl ile ulaşmamıştır. Böylece Spinoza duygular ve akıl ile ilerleyip önce sözleşmenin kurulduğu alan olan toplumculuğa daha sonra da bu toplumculuğun devamlılığını sağlayacak olan politik bir bedene (devlet) ulaşmıştır. Bu anlamda ilk olarak bireyler arasında zarara uğramaktan korktukları için zorunlu olarak ortaya çıkan uyumu belirleyecek olan akıl kavramından hareket ederek ilerleyecek olur isek, akıl burada aşkın bir gücü temsil etmemektedir. Akıl burada kendi faydasının peşinde koşan insan doğasının “gücünü” ifade etmektedir. Bu anlamda akıl ile her tekil güç bir araya gelip yeni bir doğa durumu ortaya çıkarmaktadırlar. Spinoza için uyumun en önemli temeli de budur. Doğada zorunlu olarak bulunan diğer doğal durumları ortaya çıkarmaktır. Bunu sağlayacak olanda insanların kendi doğa yasalarının farkına varmalarıdır. Bu sayede aklın rehberliğinde ve uyum içinde yaşamayı başarırlar (Balibar, 2004: 105).

Spinoza için yaşam sürekli bir çabanın ürünüdür. Doğa durumundan diğer bir doğa durumu olan sivil duruma ya da devletli duruma ulaşmayı sağlayacak olanda bu

çabadır. Bu anlamda doğal akıl ilkesi, her bireyin kendisini gerçekleştirme ve kendi varlığını korumak için çabalaması ve aynı zamanda kendisi gibi aynı doğaya sahip olan diğerleriyle birlikte uyumu sağlayıp kendi doğalarını tehdit eden dış nedenlere karşı dengeyi koruyacak şekilde bir bütün, daha güçlü bir birey oluşturmalarının zorunluluğunu ifade etmektedir. Spinoza'nın bu açıklamalarından doğal akıl ilkesi ile ilerleyerek kendi faydasını elde etmek için çabalayan bireyin aslında zorunlu olarak ortaya çıkan ve kendi bireysel faydasının daha fazlasına ulaşabileceği kendisinden daha güçlü bir bireyi meydana getirdiğini görmekteyiz. Bu bireyde doğanın zorunluluğundan kaynaklanarak ortaya çıkması gereken bir diğer doğal durumun kendisini ifade etmektedir (Balibar, 2004:105-106).

Doğa durumundan sivil duruma geçişi sağlayacak olan, ikinci yol ise tutkuların alanından yola çıkarak oluşturulmuştur. Bu ikinci yol insan aklının diğeri olarak tanımladığımız tutkular (sevgi- nefret, sevinç-üzüntü, umut- korku) ile alakalıdır. Bu tutkulara dayalı olan yaşam biçimi insan hayatının doğal bir durumu fakat insanın faydasını elde etmesini sağlayacak olan upuygun bilgilerin hakim olamadığı, insanın cahilliğini simgeleyen upuygunsuz bilgiler ışığında ilerlediği alanı ifade etmektedir. Bu anlamda tutkuların hakim olduğu bu doğa durumunda bireylerin ortak noktası “güçsüzlükleridir”. Bu güçsüzlüğü ortadan kaldıracak olan yani insanların birbirlerine karşı kendi faydaları için besledikleri olumsuz duyguları bastıracak, ortak iyiyi ve kötüyü belirleyecek bir yapının oluşturulması gerekmektedir. Bu yapı, yani toplum doğal durumun dışında değil içindedir. Eğer doğal durumun dışında farklı bir durumun ürünü olsaydı yani insanların tekilliklerini bastıran ve bütün haline getiren başka bir doğanın ürünü olsaydı insanlar aynı doğa durumunda birbirlerinden nefret etmezlerdi. Yani toplum ortak faydaların en yararlısını belirleyen ve bireyin tekil tutkularından daha faydalı bir tutkuyu

içinde barındıran bir doğa durumudur. Bu faydayı elde etmek için bireyler ortak bir nesneye sevgi veya nefret duyguları içinde yaklaşacaklardır. Yani herkes daha üstün bir fayda için sevgi ve nefretle de olsa aynı payda içerisinde yer alabileceklerdir. Böylece toplum doğal bir durumun ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani toplum, birbirine zıt olan duyguların meydana getirdiği doğal bir durumdur. Bundan sonra mühim olan toplumun devamlılığını sağlamaktır. Bunun içinde ortak iyi ve kötüye karar verecek, sevgi ve nefret hareketlerini yönetecek iktidara ihtiyaç vardır. Bu da toplumun bir devlet haline gelmesi demektir. Böylece devlet olgusu doğa durumunun bir antitezi değil bir zorunluluğun ürünü olarak doğal durumun kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece devlet ve toplum, hem imgesel olarak hem de rasyonel olarak içinde bireyin tekilliklerinin vurgulandığı tek bir ilişkiler bağı olarak karşımıza çıkmaktadır (Balibar, 2004: 107- 111).

Spinoza'nın birey, toplum ve devlet anlayışının gelişimini doğa durumundan toplumsal duruma doğru ilerleyen süreç içerisinde ele alışı belirtmek gerekirse Hobbes'un doğa anlayışından farklıdır. Hobbes'a göre doğa durumundan sivil duruma geçiş herkesin herkese düşman olarak baktığı ve düşman olarak kabul ettiği bir korku alanından herkesin tüm doğal güçlerini egemen olan Leviathan'a devretmesiyle oluşan, bir yükümlülük ve itaat alanına doğru gelişmektedir. Oysa Spinoza için bu geçiş herkesin kendi faydasını gerçekleştirmek için güçlerini birleştirdikleri bir yardımlaşma çerçevesi içerisindeki yetkinlik ve özgürlük durumu olarak ortaya çıkmaktadır (Ergül, 2011: 40). Yani Spinoza da topluluk olma anlayışı ve bununla aynı şey olan devlet olma anlayışı bir aşkınlığın değil bir içkinliğin ürünüdür ve bu içkinliği devam ettirmektedir.

Yine Spinoza'nın bu doğa durumundan sivil duruma geçişi Rousseau'ya yaklaşıp da tam olarak aynı değildir. Rousseau, Descartes'in etkisi ile doğa durumu ile sivil durum arasında karşıtlık görmektedir (Rousseau, 2003: 11). Doğa durumunda iyi ve

özgür bir yabani olarak görülen birey, toplum yönünden saldırgan ve bencil, kendi varlığına yabancılaşmış olarak görülür. Bundan dolayı toplumsal bir kölelikten yeniden özgürlüğe dönmenin yolu bireylerin tüm hak ve güçlerini hep birlikte genel iradeye bağlı kılmasıyla toplumun kendisini dönüştürmesiyle mümkündür (Rousseau, 1999: 47). Rousseau'nun doğa kuramından sivil topluma geçiş alanını tasarladığı alanda bireyin toplumsal alanda köle olmasına neden olan yönü Rousseau'nun bireysel duyguları genel iradenin dışında bırakmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü ona göre birey toplumsal alanda kendisi gibi olana karşı “toplumsal” bir duygu besleyebilmektedir. Bu duygu da merhamettir. Rousseau'nun rasyonel tutumundan ileri gelen bu hatalı düşünüş temelini onun düşüncesinden alan halk egemenliği kavramının da demokrasinin kurulup devam ettirilmesinde yetersiz olduğunu göstermektedir (Balibar, 2004: 98). Bu anlamda var olan cumhuriyetçi rejimlerinde içersi demokrasi ve halk egemenliği yerine farklı bir içerik tarafından doldurulmaktadır. Özellikle, Spinoza'nın düşüncesinde bulunan teorik döngü (demokratik devletin, devlet tanımının içinde bulunan demokratik öğelerden dolayı en düzenli ve devamlı devlet olarak kabul edilmesi) ile pratik döngü (demokratik olmayan devletlerde, iktidar ve gücün zorunlu olarak birbirini getirdiğini anlayamayıp isyan, devrim ve muhalefetlerle uğraşmak zorunda kalırlar) bu durumu ispatlar niteliktedir. Bu durum demokrasinin koruyuculuğunu üstlenen cumhuriyetçi rejimlerinde içeriğinin diktatörlüğü içinde barındırmalarına neden olduğu söylenebilir. Bu anlamda Spinoza'nın içkin felsefesinden yola çıkarak oluşturduğu ve demokratikleşmesinde bir sürecini ifade eden doğa durumdan sivil topluma geçiş anlayışı, yani fayda (potentia) ile anlaşmaya ulaşma yaklaşımı, yığınların halk olmasını sağlamakta ve cumhuriyetçi rejimlerinde gerçek anlamıyla demokrasinin savunuculuğunu yapmakta yetersiz olduklarını göstermektedir (Balibar, 2004: 49).

Toparlayacak olur isek, Spinoza'da varoluşu oluşturan varlıkların iç bileşimleri, güçler arasındaki dirimsel etkilenmeler sonucunda aşkın bir şekilde değil, içkin bir şekilde kesin bir faydalı olma mantığı ile belirlenmekte ve bir bütün haline gelmektedirler. Bu anlamda Spinoza için fayda, sadece insanın kendi çıkarı ile eşleşen ve bu doğrultuda yönlendirilen bir unsur değildir. Bütünü oluşturan insanlar arasındaki bu bağ ne olumsuz bir hesap ne de daha az kötü olanın tercihi değildir. Bu daha iyi olana ulaştıracak olan yoldur. Bu anlamda fayda ile diğer kötüler, ya da diğer unsurlar, olumlu bir biçimde, insan doğasının parçası olan tekil kuvvetlerin her birinin yoğunluğuna ve oluşumuna katılmış olmaktadır. Böylelikle zorbalık ve hurafe ile aynı anlama gelen münzevi yaşamın tam karşısı olarak Spinozacı *utilitas (fayda)* başkaları ile birlikte olmayı benimseme niteliğini ifade etmektedir. Bu durumda özgür bir devletin ortak demokratik gücünü doğal hakların birleşimi olarak tanımlamayı sağlamaktadır. Burada artık faydalılık insanlar arasında halka halka büyüyen bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bundan sonra tekillikler doğa tarafından bir biçimde belirlenen ve politik varoluşla en yüksek biçimine, birey devlete ulaşan bir topluluk halini alır. Başka bir tanımla durum: Politik uyum ve buradan doğan kamusal bir gücün oluşumu, bir insan çoğulluğunun doğal hakkının karşılaşılabileceği en akıllı durumdur; sonuçta o (toplum veya devlet) düşünsel açıdan berraklığa ulaşmış olan bir doğal haktır (Tatián, 2009: 37-38).

Sonuç olarak, Spinoza için doğal durumdan sözleşme süreci içerisinde ilerleyen birey, toplum ve devlet anlayışı yeni bir bireyin (birey devletin) ortaya çıktığı (Balibar, 2004: 84-91) bir doğa durumunun gerçekliğini ortaya koyan bir doğal haktır (Tatián, 2009: 38). Burada tekilliğin ve upuygunsuzluğun gerek akıl gerekse duygular açısından temsilciliğini yapan bireysel etkinsizlik ya da edilginlik hali, zorunlulukların bilgisine ulaşmak, böylelikle de etkin olabilmek ve özgür olmak için zorunlu olarak

toplumsallaşmak durumundadır. Bu onun doğasının bir zorunluluğudur. Bu anlamda Spinoza’da sözleşme kavramı, toplumsallığın bir getirisi olan ve insan doğasının zorunluluğunun ürünü olarak bir birey devlet anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Yani devlet, bireylerin tekil faydalarının temsilini ve daha büyük bir faydayı içinde barındıran toplumculuğun devam etmesi için sözleşme ile bu toplumculuğun yeni bir birey halini almış şeklidir. Yani potentianın (tekil varlığın içindeki üretme gücünün) potestası (bir tür üretken güçler birliğine, koruyucu bir erke) dönüştüğü andır. Bu anlamda devlet, bireyin en büyük faydası olan özgürlüğe ulaşması için onun doğal bir zorunluluklar zincirinden geçerek ulaştığı bir yapıdır. Bu durumda Spinoza’nın içkinliğinin bir diğer göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, Spinoza için her şey her şeye içkindir. Bu anlamda Spinoza’da sivil toplum ve devlet aynı şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Spinoza’da iktidar olarak devletin tekil faydaların bir araya getirerek temsil edildikleri bir bütünü oluşturması nedeniyle bu iktidara isteyerek sivil bir itaat söz konusu olmaktadır. Yani Spinoza’da sivil itaatsizliğe yer yoktur. Çünkü tüm bu döngü bireyi en büyük fayda olan özgürlüğe ulaştıracak olan doğal bir zorunluluğun kendisidir. Birey içinde en faydalı olan ve zorunlulukların bilgisine ulaşarak özgür olmasını sağlayacak olan bu iktidara itaatidir. Çünkü Spinoza’da itaat zorlamak değildir. İsteyerek bir zorunluluğun, ama bireyin kendisi için faydalı olduğunu düşündüğü faydadan daha büyüğünü elde etmesini sağlayacak olan zorunluluğun, bir getirisidir. Bundan dolayı iktidarın dışında hareket etmek bir birey olan devleti yıkıma götürecek olan şeydir. Yönetim biçimlerinden olan ve Spinoza’nın en doğal devlet biçimi olarak tanımladığı demokrasinin de bu anlamda yıkılmasına neden olacak şey bu sivil itaate karşı çıkmak, yani sivil bir itaatsizlikte bulunmak olacaktır (Balibar, 2004: 104-108, 48-50).

II.3.5.Spinozacı Adalet Anlayışında Rasyonelliğin Önemi

Spinoza'nın doğa durumunu ele alışına baktığımızda onun doğa durumunda herkesin duygularının hakimiyeti altında olduğunu ve bu anlamda ortak iyi ve kötü ifadelerinin yer almadığını belirtmiştik. Bu anlamda Spinoza için doğa durumunda adaletli ve adaletsizliği belirleyecek olan bir ortak irade, bir egemen bulunmamaktadır. Bundan dolayı Spinoza da adalet ve adaletsizlik, haklı ve haksız, iyi ve kötü kavramları ortak iradenin belirlendiği sivil toplum veya devletli toplumda söz konusu olmaktadır. Bu anlamda Spinoza için kurallar bireysel güçlerin bir araya gelerek oluşturdukları sivil toplum veya devlet içinde bireysel güçlerin ortak kararı ile oluşturulmakta ve herkes, bireysel faydalarını gerçekleştirmek ve daha büyük bir fayda elde etmek için bu kurallara uymak zorundadır. Spinoza için kuralların belirlendiği alanda bu sivil toplum alanı olmaktadır. Doğal olarak adaleti ve adaletsizliğin belirlendiği alanda bu alandır (Spinoza, 2004: 82-83; Scruton, 2007:139-140; Çetin, 2009:151).

Spinoza için adalet, her insana ona ait olan şeyi vermek için istikrarlı ve devamlı olarak hareket eden bir iradeyi ifade etmektedir. Bu anlamda bir kişinin bu görevini darağacından korkarak yerine getirmesi mümkün değildir. Bu adil bir davranış olmaktan çıkmaktadır. Çünkü o bir başkasının kararına göre hareket etmektedir, bu doğrultuda onu harekete geçiren şeyde kötülüktür. Oysa herkese ait olanı, yasaların hakiki sebep ve zorunluluğunu bildiği için veren kişi, tutarlı ve başka birisinin kararı ile değil kendi kararı ile eylemiş olur ve adil sıfatını hak eder (Spinoza, 2008: 97). Bu anlamda Spinoza, adaletin yetkilerinin, yasalara bağlı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle yasalara karşı çıkan kişilerin adaletli olamayacağını öngörmektedir. Bu durumda da adaleti yerine getirmek için gösterilebilecek en büyük saygı, kamu barışını ve düzenini korumaya

çalışmak olmaktadır. Bir kişinin adil olması da egemenin koyduğu yasalara uymaktır. Çünkü o aklını kullanarak kendisini faydalı olandan uzaklaştıracak olan davranışlarını denetleme hakkını kendi isteği ile ona devretmiştir. Bu sayede bütün büyük ve küçük güçlerin bir araya gelerek bu yasayı yürürlüğe koymaları ile birleşmiş olurlar (Spinoza, 2004: 92, 93).

Bu anlamda adil olmak, bireyin davranışlarını belirlenen yasalar çerçevesinde gerçekleştirmesine bağlıdır. Bu anlamda Spinoza için sınırlandırılan şey hem birey hem de devlet için davranışlardır, yani düşüncelerin aktif hale geçmiş şekli olan eylemlerdir. Bu anlamda Spinoza düşünce ve inancın değil bunları ifade eden bu düşüncelerin sembolü, simgesi olan eylemlerin kamu yararı ve barışı için sınırlandırılmasını önceler. Bu sınırlandırma da bir zorlama ya da zorbalık değil ortak yararın en çok olabilmesi için bir zorunluluktur. Spinoza'nın bu öngörüsü onun adalet anlayışında da geçerlidir. Onun bu adalet anlayışı aslında bir kamu vicdanının oluşumuna varlığına işaret etmektedir. Bu anlamda birey vicdanen adil olduğuna karar verdiği şeyi eğer kamu yararını zarara uğratacak ve yasalara aykırı olarak yerine getirecekse bunu yapmaması gerekmektedir. Bu durum bireyin akıldan uzaklaşıp duygusal davranmasının bir ürünüdür. Bu anlamda kamu vicdanı onu akılsal şekilde düşünmeye sevk etmelidir. Bireyde daha fazla yarar elde etmek için buna uymak zorundadır. Çünkü bireyin amacı mutluluğa ulaşmaktır. Bu durumu bir örnekle açıklamak gerekirse bir kişi bir başkasının emeğine ve malına el koyma hakkını kendi vicdanında adil görürse ve bunu eyleme geçirip gerçekleştirirse bu durum kargaşaya sebep olur. Eğer burada kamu vicdanı devreye girmez ve bu kamu vicdanı ortak bir kararın ürünü olan yasalara bireyin uymasını sağlamazsa mevcut durum sivil bir toplumun ortadan kalkmasına neden olacaktır. Yani eğer başkasının emeğine el koymayı haklı bir sebepten de olsa kendi vicdanı gereği adil gören kişi ileride bir birey olan devletinde emeğine el

koymayı kendi vicdanına göre adil görebilir. Bu durum bir iç düşman doğurmaktadır ve kendisi gibi düşünenlerin bir araya gelmesi ile oluşturacağı dostluk bağı da bu durumu desteklerse yıkımı beraberinde getirecektir. Bundan dolayı kamusal vicdanın onun gücünün eyleme geçmiş şekli olan ve adaletin temsilcisi olan yasalara göre hareket etmesi gerekmektedir. Bundan dolayı bireyin istek ve iştahından ibaret olan bir takım duygularını akılsallaştırması için ona yardım etmeleri gerekmektedir. Çünkü her bireyin ulaşabileceği en büyük fayda olan özgürlüğe bu şekilde ulaşabilecektir. Böylece tüm bireyler karşılıklı olarak özgür olabileceklerdir. Bu durum da Spinoza'nın birey ve diğerlerinin aklın kılavuzluğunda hareket edip tutkulara bağımlılıktan kurtularak birbirlerine içsel olduklarını kabullenip birbirlerine faydalı olacak şekilde yardım etmelerini ve böylece karşılıklı olarak özgürleşmelerini *dostluk* olarak tanımlamasının da nedenini açıklamaktadır (Balibar, 2004: 115-116; Türk, 2005: 169-170).

Spinoza'nın dostluk anlayışı ile paralel olarak geliştirdiği adalet anlayışı aynı zamanda onu Hobbes'un adalet anlayışından ayırıp aşkınlıktan uzaklaştığını da gösteren diğer bir noktadır. Hobbes adil davranma bilincini dışlaması ile bireyin vicdanı ile yasaları değerlendirip eleştirme hakkını elinden almaktadır. Bu da onun Leviathan'ın koyduğu yasaların eleştirilemez olduğunu yani hatasız olduğunu ifade etmektir, ki bu da Hobbes'un aşkıncılığını göstermektedir. Spinoza'nın yapmış olduğu adalet açıklamasından hareketle aslında onun adalet anlayışının temelini sivil toplumun barış ve güven içinde yaşamasını sağlayan yasaların doğrulayıcı nitelikte değil koruyucu nitelikte olması gerektiğini savunabiliriz. Zira Spinoza'nın temkinliliğe verdiği önemden yani mührünün üzerinde yazılı bulunan “caute” (temkinli ol) kelimesini de göz önüne alırsak ağır basanın doğrulatma değil koruma olduğunu söylememiz çokta yanlış olmayacaktır. Bu koruyuculuğun göstergesi olarakta Spinoza'nın ön gördüğü adil olma bilinciyle hareket

eden bireylerin yasaları eleştirebilmesi ve bu doğrultuda yasanın düzeltilebileceğini söylemesi tanık gösterilebilir. Bu durumda bize yine Spinoza'nın aşkın değil içkin bir yaklaşım içinde durumları değerlendirdiğini göstermektedir. Zira eğer aşkınlığı savunuyor olsaydı Hobbes gibi egemenin hakkını toplum ile paylaşmayıp onu üstün kılar, koyduğu yasaları da eleştirmeyip doğru kabul edip itaat etmeleri içinde tebaayı adil olma bilincinden yoksunmuş gibi dizayn ederdi. Bu anlamda Spinoza'nın adalet anlayışının da amacının doğrulayıcı değil koruyucu bir adalet anlayışına hizmet ettiği söylenebilir. Bu anlamda Spinoza'nın adalet anlayışı da onun dostluk anlayışını destekler niteliktedir. O, Hobbes gibi adalet kavramından bireyin eylemine eşlik edecek olan adil olma bilincini dışlamaz. Hobbes'un bu tutumu yasalara körü körüne itaati beraberinde getirmektedir. Böyle bir durumda da yasaların eleştirilmesini ve düzeltilmesini engelleyecektir. Yani Hobbes adil davranma bilincini dışlaması ile bireyin vicdanı ile yasaları değerlendirip eleştirme hakkını elinden almaktadır. Buda onun Leviathan'ın koyduğu yasaların eleştirilemez olduğunu yani hatasız olduğunu ifade etmektir, ki buda Hobbes'un aşkıncılığının bir göstergesi kabul edilebilir (Ergün, 2011a: 124).

Tüm bu açıklamalar neticesinde denebilir ki Spinoza'ya göre adil sıfatını hak etmek o kadar da kolay bir iş değildir. Adaleti gerçekleştirmek için yasaya uymak gerekir ancak yasaya sadece şeklen uymak yani ceza korkusu ve ödül umudu ile davranmak yeterli değildir. Eğer böyle olsaydı yani mevcut durum bireyin hukuk düzenini ve sosyalliği kendisine dışarıdan dayatılan bir olgu olarak görüp, kendisinin de katıldığı bir inşa süreci olarak görmediği anlamına gelirdi. Bundan dolayı toplumu düzenleyen yasa ve kuralların gerçek amacına uygun bir şekilde koyulabilmesi için toplumu meydana getirenlerin bu zorunluluğun bilgisine sahip olması gerekmektedir. Bununla birlikte yasaları kendilerinin dışında güçler tarafından zorla konulan kurallar olarak değil, kendilerinin belirledikleri

ilkeler olarak ve bir yaşam şekli olarak görmelerine bağlıdır. Bireylerin adil davranabilmeleride bunu içselleştirmiş bir düzende sağlanabilir. Bu düzeni mümkün kılacak olanda demokrasidir (Ergün, 2011a: 125).

II.3.6.Aşkınılıktan İçkinliğe Siyaseti Sürdürmede Yönetim Biçimleri

Spinoza'nın içkin anlayışı çerçevesinde yönetim biçimlerini ele aldığımızda diğer konularda olduğu gibi yine bu konuda da onun bir aşkınılıktan uzaklaşma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Onun yönetim biçimlerini tanımlama şekline bakıldığında da bu durum fark edilmektedir. Bu durumun göstergesi olarak öncelikle Spinoza'nın doğa durum ile siyasi durum arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğini özetlemek gerekirse, Spinoza için doğa durumu neden ile sonuç arasında varolan zorunlu bir bağının ürünüdür. Bu anlamda doğa bir zorunluluklar bütünüdür ve insanın sivil toplumu veya devleti oluşturması da bu zorunluluğun bir devamıdır. Çünkü bu bağını doğanın kendisinde varolan değişmez ve evrensel bir düzeni ifade etmektedir. Yani aslında Spinoza'da sivil alan, siyasal alan veya devlet olma hali beraberinde bir süreci ifade etmektedir. Yani doğada varolan süreklilik içinde taşıdığı zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Bu zorunluluk aslında varolan her şeyin birbirine bağlı olduğu bir neden sonuç bağının Tanrısal bir zorunluluktan kaynaklandığında işaret etmektedir (Spinoza, 1965: 50-51). Ama süreç insanın doğa durumunu reddedip sivil alanın oluşması ile başlayan Hegelci anlamda kutsal bir tarihsellik değil içselliği içinde taşıyan ve insanın en doğal halini gerçekleştirmesini sağlayacak olan miladı bilinmeyen bir tarihselliktir (Akal, 2003: 30). Bu anlamda Spinoza'da yönetim anlayışı veya devletin biçimlendirilmesi Thomas More'un "Ütopyası" gibi ideal anlayışı taşıyıp aşkınılığı içinde barındıran bir yapı değil, Machiavelli'nin ki gibi gerçekliği yaşayarak ideal olanı zaten var eden bir düzendir.

Bu anlamda Spinoza için kavramlar sadece insan usunu aşan alanda dışlanmaktadır. Bu dışlanmaya neden olan kavramsal çözümlemelerden bir tanesinde aşkın bir yapıyı içinde taşıyan geleneksel anlayışın dizayn ettiği yönetim biçimleridir. Spinoza'nın yönetim biçimlerini böyle aşkın bir zeminden uzaklaştırıp içkin bir yapıda tanımlamasının ilk nedeni olarak yukarıda belirttiğimiz şekliyle tarih kavramını kutsiyet atfetmeden bir süreç olarak kabul etmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Spinoza için doğa aslında tarihe karşılık gelmektedir. Gerçekte bir amacı bulunmayan fakat bir dönüşümden ve süreçten yoksun olmayan bir tarih (Balibar, 2004: 152). İkinci olarak da onun teolojik ve politik olanı okumasından hareketle geleneksel dönemdeki yönetim biçimlerinin aşkınlığının nedenini teokrasinin mirası olarak görüp eleştirmesi olarak varsayabiliriz (Balibar, 2004: 54-68,73).

Teokrasinin mirası noktasını genişletmek gerekirse aslında burada mevcut olan mirasın insanların bilgisizliğinden ileri gelen batıl itikadın bir mirası olduğu söylenebilir. Bu mirasta bir korku kültürünü meydana getirecek olan Tanrı korkusu, bir dinsizlik korkusudur. Gerçek dinin doğru okumasından uzak olan teolojik alanda egemenliğin Tanrısal otorite ile özdeşleştirilmesi doğanın bütünü Tanrı tarafından yaratıldığı ve belirli bir ereğe göre işlediğinin kabul edilmesine neden olmuştur. Bunun temel sonucuda bireylerin etkinlikten edilginliğe çeken bir üzüntü halinde varolmaya çalışma halidir. Bu anlamda teokrasi aslında üzüntü verici bir yapıya sahiptir. Teokrasinin bu aşkını yorumu sonucu tüm bireylerin Tanrı korkusu ile özdeşleşmeleri dayanışmayı çatışmaya çevirir. Bireylerin edindikleri üzüntü halini topluma yansıtmaları diğer bireyleri iç düşman olarak görmelerine neden olur. Böylece varolan “ teolojik nefret” tüm fikir ve dayanışmayı çatışmaya çevirebilmektedir (Balibar, 2004: 65-66). Bu durumda bireylerin zorunlulukların bilgisinde ulaşmalarına mani olmakta ve onları aşkın bir sistemde körü körüne itaate sevk

etmektedir. Yani teokrasinin aşkın tutumu insanları köleleştiren yönetim biçimleri tasavvur etmektedir. Teokrasinin bu aşkın tutumuna bağlı olarak oluşturulan rejimler ve yönetim biçimleride yok olmaya mahkumdurlar. Oysa Spinoza, içkin tutumu ile teokrasinin farklı bir okumasını yapmaktadır. Spinoza için teokrasi aslında demokrasi ile aynı şeye hizmet ediyor olabilir. Çünkü her ikisinde de tekil bireyleri birleştirecek bir güç mevcuttur. Ancak Spinoza'nın teokrasiyi, demokrasi ile ayırdığı nokta teokrasinin aşkın bir şekilde doğadan bağımsız ona aşkın bir Tanrı tasavvurunu doğa ile aynı olan Tanrı anlayışı ile yer değiştirmiş olmasıdır. Buna sebep olan yanlış bilgilerden kurtulup zorunlulukların bilgisine ulaşılnca durum normalleşebilecektir. Böylece Tanrısal korku, yerini Tanrı sevgisine; teolojik nefret de, yerini dayanışmaya bırakabilecektir. Bu sayede fikirler herkesin önünde tartışılıp düşünceler özgürce ifade edilebilecektir. Toplumsal duygulanımlardan uzaklaşıp usa doğru yaklaşarak özgür kalabilecekleri alanı oluşturabilecektir. Buradan hareketle aslında Spinoza'nın yönetim biçimlerini bir demokratikleşme sürecinin aşamaları olarak ele alıp sonunda demokrasiye dönüşen yapılar olarak tanımladığını söyleyebiliriz (Balibar, 2004: 61-68).

Spinoza bu sayede politik gücün dinden bağımsız olduğunu ve dünyevi olduğunu belirtir. Böylece o skolastik meşruiyet bağını tümüyle koparır ve Machiavelli gibi, politikanın aşkınlıktan bağımsızlığını ve dünyeviliğini savunur (Ergün, 2011a: 153). Spinoza'nın bir birey olarak tanımladığı devletin bedenini toplumu meydana getiren bireylerin oluşturması gibi ruhunu da karar mekanizması oluşturmaktadır. İşte Spinoza'da teolojik alanın aşkınlığını içkinlikle bağdaştıran ve yönetim biçimlerini demokrasiye ulaştıran şeyde devletin ruhu olan bu karardır. Çünkü karar ile ortaya konulan şey aslında bir iradedir. Bu anlamda mühim olan çokluğun bu karar mekanizmasına nasıl dahil olacağının belirlenmesidir. Bu anlamda öncelikle monarşiyi ele alalım. Monarşilerde

genellikle karar veren kişi kraldır. Ancak görünüşte kralın danışmanları, emirlerini iletirler, hane halkı karar mekanizması içinde yer almaktadır. Bu anlamda aslında monarşiler gücün bir kasta ait olduğu zımni aristokrasilerdir. Kral kendini bu kargaşadan kurtarıp yerini kaptırmamak için bir halk kurultayı oluşturur. Burada da son karar mekanizması kendisine aittir. Kral çokluğun dışında kendi başına bir şey düşünemez ve çoklukta o olmadan karar alamaz. Bundan dolayı kral aslında üstün kabul edilebilir. Aristokrasiye bakıldığında, aristokrasinin monarşiden farklı olarak eşitlikçi bir zemine dönüşmesi ancak onun yıkılması ile mümkündür. Aristokrasilerde etkinliğini arttırmak için soylulardan oluşan bir meclis oluşturabilir ve kararlar burada gizli oy ile sağlanarak üstünlüğü korumayı sağlayabilecektir. Ancak bu durumda aristokrasinin gücünü tam olarak etkin kılmaya yetmeyecektir. Çünkü aristokrasi kitle anlayışından kurtulmak için en geniş alana kadar yayılabilmelidir. Soyluların sayısı artıkça karar mekanizmaları da o kadar çok gelişebilecek ve etkin bir şekilde işleyebilecektir. Bu şekildeki bir soylular sınıfı yayılmacı ve açık bir egemen sınıfı ifade etmektedir. Bu anlamda birden fazla başı olan bir politik bedenin başsız bir beden olması nasıl engellenebilir? Bir kişinin seçilmesi ise rejim değişikliğine ya da hile anlamına gelecektir (Spinoza, 2015: 73-103). Gerek monarşi ve gerekse aristokrasi için içinde bulundukları karar alma mekanizmasının temsiliyeti sorununun çözümü, saf çoğunluk ilkesinin oluşturulmasıyla aşılr. Bu ilke sayesinde temsili fakat kalıcı olmayan partiler oluşturulmuştur. Burada Spinoza kolektif hükümet meclislerinin istişare ederek rasyonel seçimler gerçekleştirebileceğini ya da karar alımına bütün fikirlerin birlikte katılması sonucunda genel çıkara karşılık gelmesi ve böylece herkes tarafından kabul edilmesinin olanağının mümkün olduğunu vurguluyor olabilir. Fakat bu durumda da çok sayıda fikri az sayıda fikre uydurarak parti oluşturmak sistematik hataları da beraberinde getirecektir (Balibar, 2004: 95).

Buraya bir parantez açıp partili rejimlerin gerçekte temsilden ziyade kargaşaya sebep olduğunu ve bütünün tamamını temsil etmekten yoksun olduklarını belirtmek gerekir. Özellikle cumhuriyetçi rejimlerde ifade özgürlüğünü temsil etmek için oluşturulan partilerin aslında bu amaç yerine bir güdüleme aracı olarak işlev gördüklerini söylemek hiçte yanlış olmayacaktır. Partilerin kendileri için belirledikleri kurucu ilkeleri halka yaymaları bütünleştirmenin ötesinde bölücülüğe neden olmaktadır. Bu anlamda aslında cumhuriyetçi rejimler gerek iktidar partisi gerekse muhalefet partileri açısından sorunludurlar. Özellikle partilerin seçim zamanlarındaki oy potansiyellerini arttırmaya yönelik hizmet ve vaatlerde bulunup ortak faydaya hizmet etmekten ziyade kendileri için hizmet etmeleri temsili tam sağlayamadıklarını göstermektedir. Bu anlamda amacı özgürlük olan ve bu amacını ifade özgürlüğü için geniş bir alan oluşturarak gerçekleştirmeye çalışan cumhuriyetçi rejimlerinde değişikliğe uğradığını belirtmek gerekir. Yaşanan bu değişim halkın yönetiminden halkı yönetmeye dönüşmekte ve amaçlar ile araçlar yer değiştirmektedir. Netice olarak da cumhuriyetçi rejimlerin aslında belirli bir kişi ve grubun çıkarını genel faydaya öncelediğini söyleyebiliriz. Cumhuriyetçi rejimlerde yerini korumaya çalışan partilerinde aslında temsil kabiliyetinden ve ifade özgürlüğünü sağlamalarından ziyade oluşturdukları istisnalarla ilerlediklerini de bu anlamda söylemek yanlış olmayacaktır. Gelişen zaman içerisinde de çokçu yönetimlerden tekçi yönetimlerin özelliklerini barındıran cumhuriyetçi yönetim anlayışlarına doğru ilerlenmesi de cumhuriyetçiliğin aslında diktatörlüğü imgeleyen aşkın bir anlayışın mirasçıları olduğunu söylemek gerekir. Anayasalarda yer alan cumhurbaşkanlarının sorumsuz olması da bu durumun somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir (Balibar, 2004: 17,150-151).

Spinoza'da devleti ortaya çıkaracak olan şey çokluğun bir araya gelmesi ve güçlerini birleştirmesidir. Bu anlamda bir güç devri söz konusu değildir ve çoklukta kurucu

bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Devletin merkeziliği ve egemenlik, çokluğun sürekli olarak ölçüp, meşruluğunu oluşturacak kaynağı çokluğa göre belirlemesinden ileri gelmektedir. Yani herhangi aşkın bir fikirden kaynaklanmaz. Bundan dolayı egemenlik aşkın ve sözleşmeye bağlı olarak oluşturulup çokluğun geçirdiği değişimden bağımsız bir varlık değildir. Bu anlamda egemenin sınırı örgütlü haldeki çokluğun gücünün ulaştığı yere kadardır. Spinoza “*Politik İnceleme*” de, doğal hakkın bir egemene mutlak bağlılığının savaşa neden olacağını, özgürlük, güvenlik ve barışında iktidarın uygulanıp meşruluğun oluşum sürecinde sürekliliğine bağlı olduğunu söyler. Bu anlamda da iktidarın hukuki bir kökeni bulunmamakta; demokratik bir soy bilimi varolmaktadır (Negri, 2011: 24,25).

Bu açıklamanın ardından Spinozacı anlamda cumhuriyet kavramını karşılayan nedir? Gerçekte bir toplumu ifade eden toplum sözleşmesi kavramı acaba pozitivizmle birlikte bir toplum mühendisliğine mi dönmektedir? Bu soruların Spinozacı anlamda cevabını vermek karmaşık ve bir o kadar da zordur. Ama meseleye mutlaklık ve özgürlük yönünden bakınca işin iç yüzünüde görmek mümkün olmaktadır. 17.yy boyunca yaygın olarak kullanılan toplum sözleşmesi kavramı aslında hukuki bir kuramdır. Kurama yüklenen işlevde toplumun nasıl oluştuğunu açıklamak değil, toplumun nasıl oluştuğunu ve iktidarın sivil toplumdan devlete aktarımını meşrulaştırmaktır. Bu kuramın kavramsal ve tarihsel işlevide modern dönemin mutlakiyetçi devletlerinin temsilini sağlayan çeşitli yönetim biçimlerinin meşruluk kazanmasının zeminini hazırlamış olmasıdır. Antonio Negri’ye göre toplumsal sözleşme kuramı genel anlamda mutlakiyetçi bir devlet kuramıdır. Bu kuramın reddedilmesi ya da iktidarın devrinin dışarıda bırakılarak kullanımı ise temsile dayanan tüm ideolojiler ve tüm devletçi iktidar ve hak devri uygulamalarına karşı polemik bir tavır takınan cumhuriyetçi rejimleri temsil etmektedir. Spinoza da bu gelenek içinde yer almaktadır (Negri, 2011: 44, 45, 46, 47, 49). Spinoza “*Politik İnceleme*”de sözleşme

kavramını kullanmaz onun yerine demokrasi kavramını yönetimin ve devletin mutlaklığı ile özdeşleştirir. Bu durum aslında bir eksiklik değil Spinoza'nın cumhuriyetçi rejimi nasıl ele alıp ona uygunluğunu göstermektedir. Spinoza için mühim olan mutlaklık kavramının özgürlük felsefesi ile yani cumhuriyetçi bir demokrasi kavramı ile nasıl bağdaştığını sormak gerekir. Negri, bu durum için önce demokrasinin mutlaklık durumunun değerlendirilmesini önerir (Negri, 2011: 50-51). Spinoza'nın metafizik bağlamından bakıldığında mutlaklık anlayışı aslında gücün edimselliği ve gelişimi olan genel bir güç ufkü olarak kabul edilebilir. Mutlak, güce, özü itibarıyla sahiptir. Bu gücün gerçekleşmesi ile ve sadece bu ölçüde gerçeklik kazanır. Mutlak bu anlamda bir kuruluştur ve bir kurucu gerilimle şekillenmiş olan gerçekliktir. Negri'ye göre mutlaklığı Spinozacı bağlamda değerlendirdiğimizde bu aslında son derece işlevseldir. Mutlaklık gücün birliğine işaret etmektedir. Burada bahsedilen mutlaklıkta uyrukların güçlerinin bir yansımasını ifade etmektedir (Negri, 2011: 52-53). Bu anlamda Spinoza için mutlaklık üretken bir şekilde kendisini geliştiren, bölünmez ve kendisini koruyan bir güçtür. Bu mutlaklığın en üstün biçimi demokrasidir. Çünkü demokrasi de doğal toplum politik toplum olarak en geniş şekilde ifadesini bulur. Yani netice olarak Spinoza da mutlaklık gücün devredilmemesi, herkesin özgürlüğünün örgütlenmesinin genel conatusu içinde tüm toplumsal gücün özgürleşmesidir. Bu durum totaliter bir ütopya değil, demokratik mutlaklığı kuran, ortak eyleyin öznesi olan çokluk (multitudo)dur (Negri, 2011: 56-57). Uzun ve yayılımında bu anlamda kendisini göstermektedir. Çokluğun bölünmez bir mutlaklık oluşturması ve çokluğun yayılması hareketi ile bunu yapmaktadır (Negri, 2011: 58,59). Bu anlamda Spinoza'nın demokrasi anlayışı geleneksel demokrasi anlayışı gibi bir yönetim biçimi değil aslında bir yönetim dışılığı temsil etmektedir. Spinozacı demokrasi yönetim biçiminden ziyade bir toplumsal dönüşümün etkinliğidir (Negri, 2011: 152-153).

Spinoza'nın teokrasinin aşkın okumasının mirası olarak monarşik ve aristokratik yönetimleri demokrasiye ulaştıracak olan şey, içkinlik düzleminde bu yönetim biçimlerinin araçlarını demokratikleşme sürecine tabi tutmaları ile gerçekleşecektir. Bunada monarşiler de eşitlikçi bir zemini hedefleyerek ulaşabilecekken aristokrasiler ise özgürlükçü bir zemin hedefleyerek buna ulaşabileceklerdir. Spinoza'nın *Politik İnceleme'de (Tractatus Politicus)* öngördüğü demokrasi anlayışı devletin karar mekanizmasının duygulanım ve tutkuların uzaklaştırılıp akla yaklaştıkça ve bu aklın kullanımını da özgürlük ve eşitliğe ayrıcalık tanıdıklarında yapabileceklerdir (Balibar, 2004: 96).

Spinoza'nın yönetim biçimlerinin aşkınlığını dışlayıp içkinlik düzleminde onları yeniden tanımlamasında başvurduğu noktalardan bir tanesinde politik olan ile politikayı bir birinden ayırması olmuştur. Politik olan, imgelemin alanını oluşturur. İmgelem ise politikanın alanını daraltan ve çok sayıda insanın en az sayıda insan tarafından yönetildiği rejimlerin kaynağını teşkil etmektedir. Bu anlamda imgelem kurucu öge olarak toplumsal alanda, politik olanla ve hukuk düzeniyle alakalıdır. Politika ise imgelemden uzak olan ve ikinci tür bilginin zeminine dayanan, ortak kabullerin alanıdır. Demokrasinin amacı ve temelide toplumu dizayn eden kuralların akla uygun biçimde konulmasını sağlamak ve insanların barış içinde uyumlu bir şekilde yaşamalarını sağlamaktır. Bu anlamda söz konusu temel yerinden oynatılırsa bütün yapı çökecektir. Bundan dolayı imgelerin oluşturduğu ve aşkın bir öznenin alanını temsil eden monarşi ve aristokrasi, demokrasi zemininden uzaktır. Ne zaman ki bu imgeler kolektif olan ile yer değiştirip politik olan yerini demokrasiye bırakır o zaman bu iki rejim içlerinde bulunan demokratik gücü ortaya çıkarabilirler (Spinoza, 2008:235, 236). Böylece süreçselliği temsil eden demokratik dönüşüm ve süreçte (Negri, 2011: 152,-153) sonlanmış olur.

Spinoza'nın demokrasi düşüncesi *Teolojik-Politik İnceleme* ve *Etika*'nın birlikte okunması ile ortaya çıkan ve *Politik İnceleme*'deki metafizik tutumun bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda demokrasi, politik olanla yani belirsiz kolektif bir öznenin kendiliğindenliğiyle aynı değildir (Ergün, 2011a: 222,238). Yani demokrasi üretim ilişkilerini saklayan ya da varolan politik ilişkileri meşrulaştıran bir demokrasi fikrine karşıdır. Kolektif alanı oluşturmak için bireylerin güçlerini devretmelerine gerek yoktur; devlet ve kolektif olan, bu güçlerin gelişimi ile oluşur. Bundan dolayı demokrasi, politikanın temelidir (Negri, 2011: 19-20). Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere aslında bireylerin aklını kullanıp içlerinde bulunan gücü gerçekleştirdiklerinde demokrasiye de kendiliğinden ulaşacaklardır. Bu da bize yine Spinoza'nın demokrasiyi en doğal devlet biçimi olarak göstermesinin bir ispatını sunmaktadır. Spinoza'nın demokrasinin doğallığını savunacak nitelikte olan Arendt'in sözlerine yer vermek gerekirse, politik olanın oluşturduğu ve güç ilişkilerinin hüküm sürüp eşitsizliğin üretildiği karanlık alandan, politikanın oluşturduğu ve insanların görünürlüğünü mümkün kılan alana girmesi gerekmektedir. İnsanın politikanın öznesi haline gelebilmesinin ve görünürlüğünü kazanıp diğer insanlarla birlikte politik bir oluşa katılabilmesinin yolu ise kendini dışlaştıracı bir mekana sahip olması ile mümkündür. İşte Spinoza'da görünürlüğü kılacak olan ve dışsal mekanı sağlayacak olan şey demokrasi ile mümkün olmaktadır. Demokraside politikanın kendisini ifade etmektedir (Ergün, 2011a: 238).

Politik eylemliliğin gerçekleştiği alanın geniş veya dar olması rejimleri birbirinden ayıran şeydir. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse yönetim biçimlerini belirleyen şey onların politikaya daha geniş veya daha dar alan bırakmış olmalarıdır (Berktaş, 2011: 34, 36). Bu anlamda tiranlık saçmalığa en çok yer veren yönetim biçimiye demokrasi saçmalığı hiçe indirebilecek olandır. Spinozacı demokrasi, her

insanın bedensel ve zihinsel özerkliğini vazgeçilmez kabul eder ve insanların nasıl varolacaklarını ve yaşayacaklarını belirleyen, onlara buyruklar dayatan yönetim biçimlerini adı ne olursa olsun “saçmalığın hakimiyeti” olarak reddeder (Akal, 2010: 14). Bu anlamda Arendt’in eylem ve düşüncenin otantik- gerçek hali ile sahte-çarpıtılmış hali arasında yaptığı ayrım önemlidir. Çünkü bu ayrım modern demokrasilerin mutlakiyetçi anlayışların karşısında kendilerini konumlandırmalarına rağmen eşitlik kavramını kağıt üzerinde geçerli kılmalarını açıklamaktadır (Berktaş, 2011: 49). Gramsci’nin ifadeleriyle vaziyet aslında burjuva toplumunun idamesini gerçekleştiren, hakim sınıfların gerektiğinde kullandıkları güçten çok, toplumun geriye kalan kesimlerinin varolan hakikati, hakim sınıfın açısından görmeyi sağlayan hukuk ilkelerinin hegemonya kazanmasıdır (Keyder, 2008: 13-14). Yani mesele doğrulayıcı hukuk anlayışının politik olan ile özdeşleşip koruyucu hukuku ve politikayı geçiştirmesidir.

Sonuç olarak Spinozacı anlamda demokrasi en doğal yönetim biçimi (Balibar, 2004: 48) olma açısından önem arz etmekle birlikte bu doğallığı sürdüren bir süreçte (Negri, 2011: 152-153) ifade etmektedir. Demokrasi bu doğallığı ile aslında insanın özgürlüğe ulaşmak için yaşaması gereken bir zorunluluğu da ifade etmektedir. Tabi her zaman olduğu gibi burada da aşkıncılığın yanılsamaları bu amaca ulaşmayı engelleyecektir. Demokrasi yönetim biçimi olarak ya da en iyi yönetim biçimini belirleyip bireyi etkin kılacak alandan, politikadan uzaklaştırıp onu edilgenliğin ve aşkınlığın alanı olan politik alana doğru itecektir. Bunun aşılmasının yolunu Spinoza çokluk içinde yer almak ve tekil öznelliğin bu çokluğun gücünün yettiği alanın genişliğinde temsil kabiliyeti bulabileceği bir içkinlik düzlemi oluşturmak olduğunu belirtir (Berktaş, 2011: 34-36). Spinozacı anlamda bu içkinliğin demokratikleşmenin bir süreç olduğunu kabul

etmemizi sağlayan şeyinde aslında onun yönetim biçimlerinin içinde demokratikleşmenin varolduğunu belirtmesinden de anlayabiliriz (Balibar, 2004: 48-50).

Bu anlamda monarşi, aristokrasi gibi rejimler aklın yönünde hareket edip yetkinleştikçe demokrasiye daha çok yaklaşacaklardır. Tabi politik olan ile politikanın ayrımı da bu sayede daha net anlaşılacak ve bu yönetim biçimleri de demokrasiye yaklaştıkça saçmalığın hakikat olarak gösterdiği yıkıcılığındanda bu şekilde kurtulmuş olunacaktır (Akal, 2003: 14). Bunun gerçekleşmesi içinde sadece hukuksal anlamda değil kurumsal alanda da çalışmalar yapılmalıdır. Böylece mevcut yapıyı etkin kılmaya özen gösterilmelidir. Çünkü oluşturulacak olan kurumsallık demokratik yapıya ne kadar uygun olursa mevcut sistemin ilerleyen zamanda varlığını koruyabilmesi o kadar kolaylaşır. Bundan dolayı kurumsallaşma çokluğun etkin kalması yönünden de önemlidir. Bu açıdan yapılan değişiklikler asla bireyler nezdinde kalmamalı ve bir bireye bağlanmamalıdır. Çünkü unutulmaması gereken şey yöneticilerinde bir birey olarak var olduklarıdır. Bu doğrultuda zorunlu olarak yurttaş olduklarını kabul edip bundan başkada çareleri olmadığını anlamaları gerekir. Yurttaşlık görevlerini yerine getirip ortak yararı en üst seviyeye çıkarmak için topluma katılmaları gerektiğinin de altı çizilmelidir. Aksi takdirde özgürlük ve demokrasi adı altında yaşanacak olan şey kağıt üzerinde varolan, eşitliğin ve özgürlüğün imgelerinin oluşturduğu politik olanın meşruluğunu sağlayan kölelikten başka bir şey olmayacaktır (Balibar, 2004: 151-153). Spinoza'nın bu demokrasi anlayışı ve yönetim biçimlerini de ele alış şekli onun siyasetin ortaya çıkışının nedeni olarak gördüğü aklın, aslında duygulardan bağımsız olmadığını göstermektedir. Çünkü güçlerin birleşerek bir bütünü meydana getirmesi sözleşmeye ve iradi bir karara bağlı değildir. Bunu gerçekleştirecek olan şey politikanın alanını genişletip, bireyler arasındaki ilişkilerin gelişmesini sağlamaktır (Şiray, 2015: 225).

II.3.7. İçkinliğin Tamamlayıcı Ögesi Olarak İletişim

Spinoza'nın yönetim biçimlerini, karar kavramının önemini ve itaat olgusunu açıklamada ayrıca yer verdiği kavramlardan bir tanesi iletişimdir. Spinoza iletişim kavramını salt anlamıyla iki kişinin birbiri arasında kurduğu diyalogdan ziyade siyasetin de özünü açıklamak için kullanmıştır. Yani o iletişimi bir tür söz aktarımının mecazi alanının ötesine geçirip akıl ve tutku arasındaki ilişkiden yola çıkarak somut alana taşımayı başarmıştır. Böylece o içkinliğin siyasal alanda nasıl bir işleyiş içerisinde olduğunu iletişim kavramı ile yeniden ispatlamıştır. Bu anlamda Spinoza için iletişim, içkinliğin insan hayatında devamlı olarak bulunup sürdürülmesini sağlayan bir taşıyıcı görevini üstlenmektedir. Spinoza'nın iletişim kavramını içkinlik ile bağdaştırma şeklide aslında onun bu kavramı ilk başından beri içkinliğin tamamlayıcısı olarak tasarladığını göstermektedir. Zaten Spinoza'nın *Etika* ve *TTP (Teolojik Politik İnceleme)*, *TP (Politik İnceleme)* adlı eserlerini okuduğumuzda da iletişim ögesinin kendinden önce açıklanmış olan kavramları bütünleyip netleştirdiği ve Spinoza'nın metafiziğini de kesinliğe ulaştırdığını görmekteyiz. Buda bizlere iletişim kavramının Spinoza'nın gerek felsefe gerek siyaset gerekse toplumsal alana dair açıklamalarında tamamlayıcı öge olarak oluşturulduğunu göstermektedir. Çünkü Spinoza'nın bütün felsefesi, siyaseti metafizikten ayırmadan okuduğumuzda, eşi benzeri bulunmayan bir iletişim felsefesi olarak karşımıza çıkmaktadır (Balibar, 2004: 123).

Şimdi Spinoza'nın iletişim kavramına dair açıklamalarına geçecek olur isek, öncelikle Spinoza'nın diğer teorilerinde olduğu gibi iletişimde de çıkış noktasının akıl ve tutkular arasındaki ilişki olduğunu belirtmek gerekmektedir. Spinoza tutku ve akılı, bedenler arasındaki ve bedenlerin fikirleri arasındaki iletişim biçimi olarak ele almıştır. Bu

anlamda siyasal rejimleri de birer iletişim rejimi olarak düşünmüştür. Bu rejimlerin bazılarında çatışmanın bazılarında da uyumun ağır basacağını söylemiştir. Spinoza bu durumuda barbarlık ile akıl rehberliğindeki insanlar arasındaki fark olarak tanımlamıştır. Spinoza gücünü imgeden alan yani ortak bir iyiden almayan efendiye yapılan itaatin korkudan ileri geleceğini ve bunun itaat edenler açısından birbirlerine karşı hem olumlu hem de olumsuz duygular beslemeye sevk edeceğini söylemektedir. Böyle bir çokluğunda yalnızlıktan farklı olmayacağını ve iletişiminde minimal düzeyde gerçekleşeceğini belirtmektedir. Oysa gerçek anlamda Sitenin devamlılığı için ortak bir iyinin olması gerekmektedir. Spinoza bu ortak iyi kavramından önce *Tractatus de Intellectus Emandatione (Anlığın İyileştirilmesi Üzerine, 1677)* adlı eserinde bu kavrama “iletilebilir bir iyi” demiştir. Ortak iyinin olduğu yerde herkes bireysel anlamda gücünü arttırmak için uğraşır. Böylece bireyler arasında nesnel bir dayanışma oluşur. Her bireyin kendisine ait olan doğası varolur ve çoklukta bu anlamda indirgenemez tekilikler ile mübadelelerin arasında meydana gelen özgür iletişim ile özdeşleşir (Balibar, 2004: 119-120).

Tabi burada tekiliklerin fikirleri ile hareketleri arasında bir gerilimin ortaya çıkma ihtimali bulunmaktadır. Spinoza bu gerilimin nasıl yorumlanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü onun için bu gerilimi statik veya dinamik bir pratik olarak yorumlamak çok önemlidir. Çünkü bu gerilim insanların kendi ortak doğalarını dönüştürmek için gösterdikleri çaba ile kesişmektedir. Eğer bu dönüşümü statik bir şekilde politik bedeni oluşturan bireylerin yüz yüze gelmesi olarak yorumlar ve muhafaza etmeye çalışırsak hata yapmış oluruz. Diğer taraftan bireylerin bireyi olan politik beden gücünü arttırdığı süreç, toplumsal ilişkilerin imgesel karmaşıklığı da hareket ilkesinin bir şekli olarak açığa çıkar. Bu anlamda itaatte devletin, dinin ve ahlakın kurumsallaştırdığı haliyle sabit bir veri olarak değil, kesinliği iletişim biçiminin dönüşümü olan bir pratikle ilişkili hale gelmektedir.

Spinoza bu pratiği Etika, IV,59. önermede, bireylerin tutkularından hareketle oluşturdukları eylemlerini akılcı hale getirmek için gösterdikleri çaba olarak tanımlamaktadır. Bireyler bunu, eylemlerinin zorunluluğunu kendileri temsil ederek gerçekleştirirler (Balibar, 2004: 120).

Bu anlamda bireysel akıl kendi başına tutkuların esaretine kapılmaya müsait olduğu için bu tutkuları diğer bir tutku ile dizginlemek gerekmektedir. Böylece bir duygu bir diğerini etkisiz hale getirmek için kullanılabilir. Çoklukta bu sayede disiplinli hale getirilir (Etika, IV, 55. ve 58. önermeler). Ancak iletişimin en verimli şekli rasyonel bilgi ışığında gerçekleşendir. Çünkü bilgi, iletişimin devamlı olarak geliştiği bir süreci ifade etmektedir. Bununla birlikte bu süreç herkesin gücünü arttırmaktadır. Tabi bu süreçte bazıları bazılarında daha bilgili olabilmektedir. Ancak burada Spinoza bilginin bilenler ve bilmeyenlere itaatini öncelediğini savunmaz. Çünkü bu bilginin teokratik batıl itikatta kullanılıp saptırılması demektir. Bilginin kullanımı böyle olsaydı, bilgi batıl itikada, bilgin ve filozoflarda papaz ve teologlara dönüşürlerdi. Yine bununla birlikte Spinoza bilgiyle kurtuluş anlamında filozof kralların oluşturulmasında karşı çıkmaktadır. Çünkü bu düşünce bilgi ve pratiği birbirinden sayısal olarak farklı bir güç olarak tanımlamaktadır. Bu durumda devlet içinde bir devlet oluşturmak gibidir. Oysa Spinoza bilgi ve pratiği aynı şey olarak düşünmekte ve onları birbirinden ayırmamaktadır. Eğer bu iki kavramı birbirinden ayrı düşünürsek geleneksel dönemin aşkıncılığının yanılsaması olarak kabul edebileceğimiz bir hak ve güç ayrımı ile Descartes'in düalistliğini devam ettirir türden farklı iki töz ile karşı karşıya kalırız (Balibar, 2004: 120-121).

Spinoza bilginin bilginlere bir itaati öngörmediğini ve teologların saptırmalarına alet edemeyecekleri bir yönünün olduğunu söyler. Bunu önleyen şeyinde dilin aktarımı ve sürekliliğini sağlayan kelimelerin anlamlarının olduğunu *TTP (Teolojik-*

Politik İnceleme) de belirtmiştir. Buradan sonuç olarak kelimelerin anlamlarının bilginler ve cahiller arasında meydana gelen iletişim ile kelimelerin ortak kullanımı neticesinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Yine Spinoza bilgi konusunda daha önce bahsettiğimiz bilgi türlerinden hareketle, bilginin ilk olarak kelimelerin öykü ve diğer anlatılardaki kullanımı ile başladığını belirtir. Bununda birinci tür bilgi olan ve uygun olmayan bilgi türüne tekabül ettiğini söyler. Spinoza'nın tekillikler içindeki içkinliği açıklamak için kullanmayı sürdürdüğü sezgisel bilgi kavramına rağmen rasyonel bilgiyi ifade eden son iki bilgi türü bundan bir kopuş veya ilk tür bilgideki ortak dil unsurundan uzaklaşmak değildir. Spinoza rasyonel bilgiyi içeren bu iki bilgi türü ile daha çok birinci tür kullanımı düzeltmeyi ve kelimeleri de doğal zorunluluğuna göre sıralamayı amaçlamıştır. Böylece tam olarak ortak kavramlar oluşabilecektir. Bu şekilde bilginde çokluk için önemi netleşmiş olur. Çünkü ortak kavramlar ile insanlar daha az yalnız düşünecekler ve bütün bireylerinde diğerleri ile ilişkilendirebileceği en azından bir tane fikri olacaktır. Bu şekilde siyasal toplumda mutlu ve insanca yaşam anlamında kendini dönüştürmek için ihtiyaç duyduğu içkin gücüde bulmuş olur (Balibar, 2004: 121-122).

Bu anlamda Spinoza'nın toplumsal alanı bir iletişim birlikteliği olarak tanımlamasının nedenini, demokrasi içinde iletişim özgürlüğünü şart koşmasını ve politik bedeni de düzenletici formülünün mümkün olduğu kadar çok düşünecek ve mümkün olduğu kadarda çok insan olan kolektif özgürleşme çabasının ürünü olduğunu anlamış oluruz (Etika, V, 5.-10. önermeler). Tabi bununla birlikte Spinoza düşüncesinde niçin devrime yer olmadığını ve filozoflarında akıl hocalığı yapıp kendi devrimlerini gerçekleştirmediklerini de anlarız. Çünkü onun için devrim kamu önünde düşünmenin riskini almaktır (Balibar, 2004: 122). Bu açıklamalar Spinoza'nın sivil itaati öngörüp her türlü sivil itaatsizliğe de karşı çıkmasının nedenini de açıklamaktadır.

Bu noktadan sonra Spinoza'nın iletişim kavramını siyasal alanı genişletme ve siyasetin anlaşılabilirliğini arttırmada nasıl ele aldığına bakılabilir. Öncelikle Spinoza akıl ve duygular konusundaki açıklamalarından hareket ederek iletişim kavramını tekillikleri arttıran ve onların alanını genişleten bir kavram olarak ele almıştır. Bu anlamıyla tekillikleri bireyler arasında meydana gelen bir işlev olarak tanımlamış ve bu işlevselliğe de iletişim demiştir. Spinoza böylece duyguların ve aklın insanları bir araya getiren argüman olmakla birlikte bu argümanı güçlü kılıp devam ettirecek olan şeyin tekillikleri etkin kılan bir iletişim olduğunu vurgulamaktadır. Böylece topluluğu oluşturan bireyler tekillikleri ile birbirlerinden izole edilmemekte birlikte yaşayabilmektedirler (Balibar, 2004: 134).

Spinoza'nın iletişim konusunu işlevsel anlamda kullandığı konulardan bir diğeri, bütün siyasetin temel sorunlarından biri olan ve devletin korunması ile siyasal kurumlarında korunmasına dair bir sorun olan imgelem ve aklın birbirleri arasındaki ilişkinin nasıl olduğu ve toplumun oluşmasına nasıl katkı sağladıkları yönündedir. Bu konuda Spinoza daha önce birey, toplum ve devlet husunda akıl ve duygulardan yola çıkarak yaptığımız açıklamadan hareket ederek toplumu sağlayan şeyin tekil bireyleri bir araya getirecek olan ve hepsinin sevebileceği bir imgenin olması gerektiğini söylemektedir. Bu imgenin de aynı zamanda bireysel faydaları arttıracak şekilde rasyonel bir imge olması gerektiğinin de vurgulamaktadır. Bu toplumsallığın devam etmesi için yani imgeye duyulan nefretin yerine ona duyulan sevginin üstün gelip devamlılığının sağlanabilmesi için de mevcut düzenin oluşturulan kurumlarla desteklenmesi gerekmektedir. Böylece kurumların koyduğu kurallar çerçevesinde ödülleri ve cezalarla topluluk sürekliliği kazanacaktır. Bu noktadan itibaren de mevcut yapının merkezi ortak iyiden ziyade sivil bir itaate dönüşecektir. Toplumsallığın normatif boyutu olarak

düşünülebilecek olan bu kurumsal analizde istikrarı sağlayıp bireylerin ortak çıkarlarının desteklenmesini ve belirlenmesini sağlayacak olan şey kamunun baskısı ile imgelem arasında meydana gelen etkileşim ve iletişim olmaktadır (Balibar, 2004: 136-140).

Spinoza'nın üzerinde durduğu başka bir argüman ise konsensüsün daha önceki iletilebilir fikirlerden ziyade bütün iletilebilir fikirlerin birleşimi ile nasıl oluşturulabileceğidir. Spinoza bu sorunun cevabını da kurumlardan yola çıkarak cevaplar. Bu anlamda kurumları sadece yasalar olarak değil, aynı zamanda denetleme ve idare, karar, temsil ve kontrol sistemi gibi aygıtları kapsayan mekanizmalar olarak tasarlamıştır. Kurumların buradaki rolü değişen yönetim biçimine ve şekline göre değişen toplumsal koşulların, kamu dairelerinin ve güçlerin dağılımını simgelemeleridir. Yani yönetilen ve yöneten sınıf arasındaki ilişkiyi organize etmektedirler. Kurumların bu işleyişi ile edilgen bir kitle etkin hale gelecek ve politik bedenin kuruluşunda bu sayede gerçekleşecektir. Çünkü etkin bir kitle kararların uygulanışı denetleyen ve etkilerini değiştirebilen, bu kararlara rahatça ulaşabilen, kurumları tarafından sağlanan bir vatandaşlar kollektivitesidir. Kitlenin etkin hale gelmesi devletin mutlak gücünün bengiliğe -bir çeşit ulusun zaman içerisinde sonsuzluğu için kendisinin aldığı yol, ulusun kendi gücünün ürünü- ²⁷ yaklaştığı içsel bir istikrarı gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu durumda statik bir durumdan öte pratik bir durumun, çabanın ürünüdür (Balibar, 2004: 148-150).

Spinoza bu anlamda demokrasiyi bir rejim olmaktan ziyade her rejimin ulaşmak için çaba göstermesi gerektiği bir süreç bir demokratikleşme olarak tanımlamıştır (Negri, 2011: 152, 153).Bunu gerçekleştirecek olan şey ise hükümetin karar ve eylemlerinin açıklığını teminat altına alacak olan ve vatandaşlarında kamu ile ilgili konularda kendi yargılarını kullanmalarını sağlayarak onları eğitmeyi hedefleyen bir bilgi

²⁷ Buradaki ekleme tezi hazırlayana aittir.

dolaşımıdır (Balibar, 2004: 150). Spinoza'nın yapmış olduğu bu açıklamasında hükümetin gücünün gizliliğini aşacak olan şeyinde iletişim olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Çünkü hükümetler için gizlilik bir sonuçtan ziyade bir sebebi barındırır. Spinoza güvenlik ve barış içerisinde bir politik bedenin kurulması için iletişime büyük önem vermiştir. Bundan dolayı demokrasinin olmazsa olmazı olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü vazgeçilmez bir unsur olarak kabul etmiştir (TP,VII: 27).

Spinoza yönetici sınıfın devamlı olarak genişlediği devleti mutlak devlet olarak tanımlamıştır. Spinoza bu kuramını aristokratik rejimde yönetici sınıfın çoğunu vatandaşları kapsaması yönünde ileri sürmektedir. Benzer bir anlayışa ise Locke'un cumhuriyeti çoğunluğun yönetimi olarak kurulmuş bir devlet olarak tanımlaması fikrinde rastlanmaktadır. Tabi iki düşünce arasında fark ve benzerlikler bulunduğunu unutmamak gerekir. Bununla birlikte Spinoza'nın bu kuramının çeşitli sonuçları vardır. Öncelikle kurumlara büyük sorumluluk düşmektedir. Kurumlar fikir üretirken bütün çeşitli fikirleri kapsayacak koşulları oluşturmalıdır. Bu anlamda Spinoza dinsel-siyasal partilere olumsuz bakmaktadır. Çünkü bunlar kamuoyunun çeşitliliğini daha önceden oluşturulmuş olan kategorilere ayırarak azaltmaktadırlar. Böylece bu partiler kamuoyunun bütün halinde ulaşmayı amaçladıkları genel karardan da sapmaya neden olmaktadır. Bu durum kitlenin kendisini tanımasını önlemektedir (Balibar, 2004: 150-151).

Spinoza'nın bu açıklamaları cumhuriyet rejimlerinin devamlılıklarını sağlamak için kurdukları kurumsal sistemin aslında sorunlu olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte cumhuriyetçi rejimlerin partiler ile daha demokratik bir ortam oluşturmaya çalışmalarında aslında tam tersi yönde sonuç vermekte çeşitliliği azaltmakta, teolojik nefreti arttırmakta ve halk kavramını bilinçli bir kitleden basit bir yığın haline getirmektedir. Oysa sistem halkı eğitecek bir yapı şekline dönüştürülse o zaman iç karışıklıklar ve tekilliklerden

duyulan korku azaltılabilecektir (Balibar, 2004: 151).Tabi bu bağlamda demokrasiye yüklenilen klasik anlam olan bir rejim ya da yönetim biçimi anlayışı da farklılığa uğrayacaktır. Böylece demokrasinin aslında demokratikleşme olduğunu, bir süreci ifade etmekte olduğunu (Negri, 2011: 152-153) ve cumhuriyetçi rejimlerin de bu sürecin bir noktasını oluşturmakta olduğu kabul edilecektir.

Yine Spinoza siyasi anlayışının sonlarına doğru bahsettiği kurumlar ve kurumların işleyişinin istikrar ve düzen üzerindeki önemi konusunda yaptığı vurguda da haklı olduğu görülmektedir. Özellikle bürokrasi alanında yaşanan sorunlar bu haklılığın gözle görülür sonuçlarıdır. Spinoza kurumlar hakkında yaptığı vurgu ile de aslında İbni Haldun'un Mukaddimesinde bahsettiği gibi devlet anlayışlarının iklim ve coğrafyadan ziyade kurumlara bağlı olduğuna dair söylemini çağrıştırmaktadır. Bu anlamda kamu işlerini idare edecek olanlar ile kurumlara siyasal sistemde yüklenen rollerde yeniden değerlendirilmelidir. Çünkü Spinoza'nın siyasal alana dair getirdiği bu eleştiriler yaşanan siyasal krizlere günümüzde dahil olmak üzere farklı bir açıdan bakılması gerektiğini göstermektedir (Spinoza, 2015 (TP): 14-16). Örneğin, her darbe sonrası değişen bir anayasa yerine darbeyi önleyecek nitelikte aktif bir anayasanın yapılması bu bakış açısının değişmesinin önemli bir göstergesi olabilir. Yine Spinoza'nın kurumsallaşma ve kamu işlerinin daha iyi belirlenmesine yönelik bu önerisi Arendt'in eylem ve düşünmenin sahte (çarpıtılmış) biçimleri ile sahici (otantik) biçimlerine yönelik yaptığı ayrımın önemini göstermektedir. Sahte biçimler sadece şeklen varolan ve politikanın görüntü kısmını tamamlasalarda içeriğini gerçekleştirememektedirler. Bu sahte biçimlerin başında da politikanın görünen kısmını oluşturan kurumlar gelmektedir (Berkday, 2011: 49).

Spinoza siyasete olan bakış açısı farklılığıyla, yani aşkın bir pencere yerine içkin bir pencereden bakarak, siyasal alanda aktif olarak yer alan bireylerin ve tekilliklerin

değişimine rağmen sabit olarak yer edinen kurumlarında demokratikleşme sürecine dahil edilmesini ön görmektedir. Çünkü birey olarak düşünülen bir devlet ruhu (karar) ve bedeni (onu oluşturan bireyler) ile bir bütündür. İstikrarlı ve düzenli bir yaşamın gerçekleşebilmesi içinde bu politik bedenin yani devletin bedeni ve ruhu ile uyumlu ve iç içe olması gerekmektedir (Balibar, 2004: 151-152). Gerçek anlamda bir demokratikleşme sürecinin yaşanmasının yoluda budur. Bunun gerçekleşmesi içinde Spinoza'nın olmazsa olmazı düşünce ve ifade özgürlüğünün en geniş alanlara ulaşmasıdır Böylece bireyler arasındaki iletişim siyasal alana taşınarak dayanışma ve iç barışı sağlamaya yardımcı olacaktır. Geline son noktada ise artık çokluk korkulan bir cahiller yığını olmak yerine bilgili bir halk kitlesine dönüşecektir. Bu anlamda Spinoza politikanın alanının geliştirilmesini öngörmektedir. Çünkü bu sayede yaşanan şey bilgi olarak tekillikler arasında dolaşan şeyin demokratikleşmesini sağlayacak buda demokrasi sürecinin sonunu oluşturacaktır. Böylece toplam faydanın maksimum olduğu ve çokluğun çoğunun yönetici sınıfı oluşturduğu bir devlet varolabilecektir. Böyle bir devletin barış ve güvenlik içinde varlığını devam ettirmesi de demokrasinin bütünleştiriciliğine bağlıdır. Çünkü demokratik bir sistemde tüm bireylerin yaşam hakları hem kendilerine hem de başkalarına zarar vermeden korunmaktadır (Spinoza, 2008: 284-285).Sonuç olarak, iletişimi siyasetin yeniden tanımlanmasında önemli kılanda yığın halindeki tekillikleri bilinçli bir kitleye, halka çevirmesi ve demokratikleşme sürecini hızlandırıp “bilginin demokratikleşmesini”²⁸ sağlamasındandır (Balibar, 2004: 154).

²⁸ Bilginin demokratikleşmesi kavramını Etienne Balibar siyasal iletişimin sorunu olarak ele almıştır (Balibar, 2004: 154).Demokrasiyi oluşturacak olan şeyde ikinci tür bilginin devreye girmesidir. Yani toplumsal alanın ortak kurallar çerçevesinde oluşabilmesi için akıl temeline dayanan bilgi eşliğinde bunun gerçekleştirilmesi gerekir (Ergün, 2011a: 218).

III. BÖLÜM: SPİNOZA’NIN ETKİLERİ

Spinoza gerek dönemi gerekse döneminden sonra oluşturduğu etkisi ile her alanda kendisini gösterebilmiş olan nadir filozoflardandır. Özellikle Spinoza’yı atlayarak ilerlemeye çalışılan her alanda ortaya çıkan boşluklar bu durumun somut göstergesidir. Spinoza, felsefesi ve bu felsefe anlayışı üzerine inşa ettiği bilimi ile varoluşu farklı bir pencereden daha objektif değerlendirmenin yöntemini okuyucularına sunmaktadır. Felsefe başta olmak üzere onun etkileri edebiyattan fiziğe, geçmişten bu günümüze kadar birçok alanda izlerini belli etmektedir. Spinoza, bu özelliğiyle ve felsefesindeki farklılık ile 17. yüzyılda merkez rolü oynayan bir düşünürdür. Birbiri ile yan yana kullanılamayan düşünceler onun felsefesinde adeta bir bütün halinde yer alır. Örneğin natüralizm ve mistisizm, pratik bilgi ile teorik bilgi, Spinoza döneminde birçok filozof tarafından bağdaştırılamaz kabul edilirken, Spinoza’da aynı kişiliğin bütünleyici elemanları olarak karşımıza çıkmaktadırlar (Ülken, 2004:14). Spinoza hayattayken ve ölümünden sonra da uzun yıllar sık sık “tanrıtanımaz” olarak tanımlandı. Bundan dolayıda ona yöneltilen ilgi ve alaka genellikle eleştiri yönünde gerçekleştirildi. Oysa Spinoza’nın bu saldırılara maruz kalmasına neden olan şey Doğa ile Tanrı’yı özdeşleştirmesinden ileri gelmekteydi. Fakat daha sonraları onun hayranları bu saldırılara şiddetle karşı çıkmışlardır (Copleston, 1996: 60). Örneğin Bayle, “*Felsefe Sözlüğü’ne*” Spinoza ile ilgili yazdığı makalesinde Spinoza’yı “sistemli bir ateist” olarak adlandırmıştır (Scruton, 1986: 110). Yine Diderot “*Ansiklopedi*”de Bayle ile aynı karalama yolunu sürdürür. Bu anlamıyla Fransız Aydınları Spinoza’nın felsefesine gereken önem ve değeri vermemişlerdir. Onlara göre Spinoza’nın felsefesi geometrik, metafizik formül ve terimlerle dolu olan bulanık bir bilmişliğin ürünüdür (Copleston, 1996: 61-62). Fransız Aydınlamacılarının bu düşüncelerinin yayılması ve benimsenmesi Spinoza’nın üzerinin uzun yıllar kapatılmasına ve

unutulmasına neden olacaktır (Baker, 2008: 17) Spinoza'nın bu tarz karalamalara maruz kalması ve hatta felsefesinin saptırılarak kullanılmaya çalışılması onun felsefesine yapılan en büyük ihanettir. Örneğin, 18. yüzyılda materyalist anlayışa sahip olanlar Spinoza'yı Tanrı tanımaz ve maddeci olarak tasarlıyorlardı. Oysa ki Spinoza'yı nasıl bir din ile bağdaştırmak mümkün değilse bir materyalist olarak düşünmekte imkansızdır. Çünkü onun Tanrı anlayışı son derece özgündür (Fransez, 2004: 86). Bu anlamda Spinoza'nın önemini anlamak için onun etkilerini ve bu etkilerinde etkilerini dönemlere göre dikkatle tespit etmek gerekmektedir. Çünkü onun felsefe anlayışı bir dönemden diğer bir döneme farklılık gösterebilmektedir. Örneğin, 18. yüzyılda Alman Aydınlanmasından etkilenenler Spinoza'yı “Tanrı Sarhoşu” olan bir inançlıya dönüştürürler. Bunun nedeni 17. yüzyıldaki bakış açısının 18. yüzyılda farklı bir eksene kaymış olmasıdır. 17. yüzyılda insanlar kötülük problemiyle ilgileniyorlardı Spinoza ise bu tartışmanın dışında kaldığı için tanrıtanımaz olarak nitelendirilmişti. 18. yüzyılda ise insanlar belirsizlik ve kargaşa, kaostan korkuyorlardı. Spinoza'nın Tanrısı bu kavramları karşıladığı için o bir Tanrı sarhoşu ilan edilmişti (Akal, 2004: 126-127). Novalis ile birlikte Spinoza, artık “ateist nitelendirilmesini yitirerek, inançlı bir dindar ve oluşturduğu sistemde inancın gerçek örneğini doğrudan karşılayan Tanrı sarhoşu bir filozof modeli şekline” gelmiştir (Scruton, 1986: 111).

III.1.Felsefe'den Siyasete, Siyasetten Edebiyata Uzanan Spinozacılık

Spinoza'nın etkisi genel anlamda yuvarlanarak ilerleyen bir kartopu gibi büyüyerek ilerlemiştir. Bu ilerleme sürecinde o hem bir kabullenilme hem de reddedişlerle karşılaşmıştır. Onun özellikle aydınlanma dönemlerindeki filozoflarca farklı boyutlarıyla ele alınması çok ilginçtir. Bu ilginçliğin en güzel örneği Kant'ın felsefesinde yer alan

Spinozacı argümanlarda kendini gösterir. Kant'ı önemli kılan onun Alman felsefesinin oluşturulmasında edindiği rolün büyüklüğüdür. Kant'ın öğretilerinden hareketle Alman düşüncesi Suárez - Leibniz bağıntılarından kurtulup kendisine özgü bir yol çizebilmiştir. Alman felsefesi bu dakikadan itibaren sürekli Spinoza ile yüz yüze kalacaktır. Kant, Spinoza'yı özgürlüğe yüklediği anlam, aşkınlığı reddedişi ve ahlak üzerine yazdığı düşüncelerinden hareketle eleştirir. Kant'a göre Spinoza'nın varoluşu bir zorunluluk içinde görmesi ve aşkınlığı reddetmesi aslında özgürlüğü de reddetmesine neden olmuştur. Kant, Spinozacı zorunluluk düşüncesine karşı çıkmış ve bireyin iradi bağımsızlığı ile pratik özerkliğini, nedensellik yasasının belirlemediğini, bağımsız ve bütünüyle akla dayanan bir ahlaki ilkenin varlığını ispatlayarak, güvence altına almaya çalışmıştır. Spinoza için mühim olan şey insanı belirli kurum ve kurallara bağlayan ödev bilincinden kurtarmaktır. Çünkü ödev anlayışı doğa durumunun dışında meydana gelen ve doğanında kendi yasalarında bulunmayan bir anlayıştır. Kant ise tersini iddia etmiş ve ödevi özgürlüğe öncüllemiştir. Çünkü ona göre özgür iradeyi belirleyecek tek şey yasadır. Spinoza için özgürlük ise bireysel ve öncüllemesi gereken şeydir. Bunun için doğa durumunun zorunluluğundan kurtulmak yerine yapay kurumlardan ve kurallardan kurtulmak gerekmektedir (Akal, 2004: 73-74).

Spinoza yasalara karşı değildir onun karşı olduğu şey ödevin ilk belirleyici olmasıdır. Onun öncelediği şey hak veya güçtür. Ödev bunların, hak veya gücün doğanın öncelediği zorunlulukta işlev görmesi için sonradan var edilen bir araçtır (Bumin, 1996: 85). Bu anlamda Spinoza'da önemli olan şey tekil varlıklardır. Onu, Kanttan farklı kılanda onun bu tekil varlıkların düşünsel ve bedensel özerkliğine yer veriyor olmasıdır. Yani Spinoza da önemli olan şey Kant gibi ödev değil tekilliklerin yararadır (Akal, 2004: 224). Yine Spinoza ve Kant arasındaki fark ereksellik anlayışıdır. Çünkü Spinoza erekselliğe,

yani insanın belirli bir amaç peşinde varlığını devam ettirebileceğine inanmıyor bu durumu kabul de etmiyordu. Bu anlamda Spinoza’da ilk iradi neden diye bir şey yoktur (Akal, 2004: 75-76).

Bu farklarla birlikte Spinoza ve Kant’ın ortak noktası her ikisi de özgürlüğün sağlanmasının temelini teologların oluşturduğu dini figür ve yaşam biçimlerinin eleştirisi ile gerçekleşeceğine inanmalarıdır. Özellikle siyaseti ruhban sınıfı ve korkuya dayalı olan bir din anlayışından ayırmak konusunda birleşirler. Ancak, Kant bu noktada din ögesi yerine içsel bir moral sistem yerleştirmekte bunu da siyasetin üzerinde konumlandırmaktadır. Spinoza ise siyasi ve yasal kurumlarla ilgili onların üzerinde yer alan erekselci bir ahlak sistemini düşünmemiştir. Bu anlamda Kant’ın düşülmediği teolojik bir tarih anlayışının içerisine Spinoza girememekte, tarih ve zaman dışı bir öğretisi olarak değerlendirilmekteydi (Spinoza, 2010: 226, Akal, 2004: 77).

“*Teolojik-Politik İnceleme*” de ifade ettiği gibi o devlet olgusunu insanları düşünme yoksunu olarak tasarlayıp otomatlara çevirmek yerine, insanların bilinçsel ve bedensel faaliyetlerini özgürce yerine getirecekleri ortamı sağlamasını doğru bulmuştur. Çünkü devletin istikrarı ve güçlü olabilmesinin yolu budur (Spinoza, 2010: 285-287). Spinoza’nın felsefi tartışmalara taşınmasını sağlayan Kant’tan sonraki bir diğer düşünür Hegel’dir (Güngören, 2009:112). Kant, Fichte, Schelling ve Hegel Spinoza’nın felsefesi ile çok yakından ilgilenmişlerdir (Akal, 2003: 22). “*Felsefe Tarihi Ders Notları*” adlı eserinde Hegel “*Felsefe yapmaya başlayanın öncelikle Spinozacı olması gerekir*” diyerek Spinoza’nın felsefe tarihindeki önemini vurgulamıştır (Bulgan, 2015: 138). Hegel Descartes ile modernliği başlatmış Spinoza ile felsefeyi eşleştirmiştir. Hegel Spinoza’yı onun töz anlayışını monist bir zemine indirmesi üzerine kendisine yol gösterici edinir. Hegel’e göre felsefe yapmanın temeli her şeyi içine alan bu tek tözde saklıdır. Bununla

birlikte Hegel Spinoza'yı yine bu töz anlayışı üzerinden eleştirir. Ona göre Spinoza'nın tözü Elea okulunu yansıtırçasına hareketsiz bir şekilde bulunmaktadır. Hegel Spinoza'yı burada tözün hareketsiz olması ve kendi kendine özdeşlik olmakla ve kendi bilincine sahip olamayıp bir öznelliğe dönüşmemesi yönünden eleştirmiştir (Bumin, 1996: 89). Hegel de özbilinç farklı bilinçlerin etkileşimi sonucu ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı öznenin dünya ile olan bağı seyretmekten öte bir etkileşim halidir. Dünya ile etkileşim içinde olduğu için özne kendi dışında kendisinden ayrı olan nesnenin oluşumuna da katılmaktadır (Ateşoğlu, 2002: 226). Burada ayrıca belirtmek gerekirse Spinoza'nın zorunluluk ekseninde kurduğu Tanrı doğa ilişkisi ve evrendeki her şeyin özbilinçten yoksun olduğu söylenemez. Çünkü Hegel her ne kadar Spinoza'dan etkilense de Descartes'i de takip etmiştir. Bundan dolayı Kartezyenizm'in etkisinde kalmıştır. Onun tarihi kutsaması da aslında bir nevi bu etkinin ürünü olarak değerlendirilebilir. Yani Hegel içkin bir felsefe ekseninde değil aşkın bir felsefe ekseninde ilerlemiştir. Özne ve nesne ayrımı da bunun bir ürünüdür. Oysa Spinoza için her şey her şeydedir. Bu anlayışın temeli de içkinlik anlayışında ve zorunluluk bağlantıları ile varoluşu değerlendirmesinden ileri gelir. Bu anlamda Spinoza da aslında insan özbilinçten yoksun değildir. Zorunluluğun gerektirdiği şekilde davranmaktadır. Akal'ın ifadeleri ile evrensel akıl evrenden kendisini ayırarak bambaşka düşünerek tasarlayan bir akıl değildir. Evrensel akıl bir bütün halinde evrenin kendisini düşünmesinden öte bir şey değildir (Akal, 2002: 1).

Spinoza'nın bir başka etki alanı Alman idealist felsefesi üzerinde tesir etmiştir. Özellikle gerçek felsefe ve gerçek dinin bir birini çağrıştırdığını belirten Hegel'in öncüsü gibidir (Scruton, 1991: 112-113'den aktaran Arıcan, 2015: 301). Hegel açısından Spinozacılık, *“hem bir rasyonalizm hem de bir mistisizm, sistem ve inanç, bilgelik ve bilgi, spekülasyon ve varoluş biçimi olarak belirir”* (Akal, 2004: 84). Bununla birlikte Hegel'e

göre Spinoza akosmik bir düşündürdür. Hegel felsefesi üzerine yaptığı çalışmaları ile tanınan Kojeve'e göre de, yine Spinoza "Tanrı her şeydir" düşüncesi bir panteizm ifadesinden daha çok bir nevi "a-cosmisme" i dile getirmektedir. Başka bir deyişle, "Tanrı her şeydir" (Spinoza, 1996: 32-33) derken, Spinoza aslında, kosmos hiçbir şeydir, demektedir. Bu bağlamda Spinozacılığın tamamıyla Tanrıya indirgendiği evrende insan da kosmosun kaderini paylaşmakta ve ortadan kaybolmaktadır (Bumin, 1987: 12). Yine Hegel Spinoza panteizminin temel unsuru olan "Doğa"nın yerine, "insanlık tarihini" koyacaktır. Böylece Hegel de tarih adeta kutsallaştırılacaktır. Bu bağlamda Hegel de insanlık tarihi özgül ontolojik bir statü elde edecektir. Bu durum ise Spinoza'nın tarih anlayışına taban tabana zıt bir görüş oluşturacaktır. Çünkü Spinoza, evrendeki tüm varlıkları ve olayları bütünüyle doğal nedenlere indirgemiş, yani bir zorunluluğun ürünü olarak görmüş, tanrısal inayet ve kutsal tarih kavramlarına karşı gelmiştir (Spinoza, 1996: 90-91; Akal, 2004: 85). Yani Spinoza da tarih anlayışı aşkın bir yapıdan uzak olarak bölümlenmiş şekilde değil tek bir varoluş ekseninde içkin olarak ele alınmıştır. Yine Spinoza'da tarih varoluşu yönlendirmemekte ve varoluş içerisinde de kendine has ayrı bir yeri bulunmamaktadır. Varoluş kendi zorunluluğunda ilerlemektedir. Tarihselciliğe dayalı olan Tanrısal nitelikli tarih anlayışına ve yaşam mücadelesinin buna bağlı anlayış ekseninde yorumlanmasına karşıdır. Yani Spinoza'da tarih ögesi dünyevidir (Akal, 2003: 30). Yine Hegel felsefesinin ilk başlarında devrimselliği savunmasına rağmen daha sonra devrimin bireyciliği soyutlaştırdığını fark etmesi üzerine bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Devrimi de buradan hareketle bir özgürleşme çabası değil tam tersine yeni bir despotizmin kuruluşu olarak görmektedir (Sabine, 2000: 49). Hegel'in ilerleyen zaman sürecinde de devrimden ziyade evrimi kabul ettiğini de görmekteyiz. Yani varolanı başka bir şey ile değiştirmektense iyileştirmeyi seçiyordu (Yenişehirlioğlu, 1995: 123).

Spinoza'nın etkisinde kalan bir diğer düşünür Feuerbach'tir. Feuerbach, Hegel aracılığı ile öğrendiği Spinozacılığın Marks'a taşınmasında da önemli bir rol oynamıştır. Spinoza sadece Feuerbach da değil bütün bir Alman aydınlanması üzerinde etkili olmuştur. Zaten 18. yüzyıl Spinoza'nın en çok etkilediği yıl olmuştur. Feuerbach, Hegel'in etkisi ile her ne kadar Spinoza'yı tanımış olsada ondan farklı olarak Spinoza'yı ele almıştır (Yıldırım, 2011: 123-124). Feuerbach, Hegel ile ilgili eleştirisini Spinozacı bir düzlemde hareket ederek kendine özgü bir maddecilikle gerçekleştirir. Feuerbach, gerçek bir içkinlik felsefesinin insanlığı yeni bir bütünselliğe ulaştıracağını, bu durumda ise, antropolojinin de metafiziğin ve teolojinin yerini alacağını ortaya koyar. İnsan Spinoza felsefesinde olduğu gibi tözün içindeki sayısız varlıklardan herhangi biri değildir. Bu nedenle insanın ayrıcalıklı bir konumu vardır. Böylece Feuerbach'da Spinozacılık, Kant tipi bir idealizmle kaynaştırılacak ve Hegel'in yapmaya çalıştığı gibi, bir içkinlik içinde öznenin özgül konumu muhafaza etmeye çalışılacaktır (Akal, 2004: 89). Spinoza'nın Marx üzerindeki etkisi ise Spinoza'nın materyalist olarak suçlanmasına neden olacak düşünceler ortaya atmasından dolayı normal karşılanması gereken bir vakadır. 1841'de Spinoza'nın *"Teolojik-Politik İnceleme'yi"* ve *"Mektuplar'ını"* okuyan Marx, ilerleyen süreçte Spinoza'ya geri dönmemesine rağmen, 1844 *"El Yazmaları'nda"* felsefi materyalizmin mihenk taşlarını ortaya koyarken Spinozacıdır (Ergün, 2011c: 117). Bundan dolayı Marx Spinoza'nın felsefe anlayışına göre felsefesini biçimlendirmiştir. Bununla birlikte onun gözünde Spinoza bir modern Prometheus, bir Epikuros takipçisi ve özgürlük, özerklik filozofudur. Marx benimsediği Spinozacı felsefe anlayışından hareketle 1844 *"El Yazmalarında"* felsefi maddeciliğin pratik tezleri olan üç Spinozacı tezi benimser (Akal, 2004: 90):

“1.Felsefe, özerklik ve her türlü türedışılık (heteronominin) sonu olarak anlaşılması gereken bir özgürlük sorununa odaklanmalıdır;2. Felsefe tüm aşkın otorite anlayışı ve her türlü hâkimiyet ilkesi karşısında eleştirel bir tavır almalıdır; 3. Felsefe öncelikle bilimsel bilgidir, ama bu bilgi bir hayat bilgisi, beden ve düşüncenin basit bilgisidir”(Akal, 2004: 90).

Marx Spinoza gibi toplumların iç yasaları olduğunu vurgulamış ve bu anlamda tarihi de Hegel'den farklı olarak dünyevi bir alanda ele almıştır. Böylece Marx Spinozacı içkinlikte olduğu gibi toplumlarında doğal bir yasası olduğunu vurgulamıştır (Fransez, 2004: 349-450). Yine Marx içinde tarih içkin hareketin zaman içerisinde geçirdiği serüvendir (Akal, 2004: 85).

Spinoza düşüncesi birçok yönden Alman İdealizmi'nden Nietzsche'ye ve oradan çağdaş Marxizm'e uzanan bir çizgide modern dönemin en belirleyici ve en çok tartışma oluşturan felsefe sistemlerinden birisidir (Ekici, 2011: 139).Alman felsefesi 19. Yüzyıla doğru Spinozacılığı keşfeder ve büyük bir çıkış yapar. Bu ilerleyiş Spinoza'yı Nietzsche'ye ulaştırmıştır (Akal, 2004: 57). Spinoza'nın felsefe anlayışı bedene odaklıdır. Bu anlamda tekil her varlığın gücü beden gücünden başka bir şey değildir. Bundan dolayı kullanmak ve düşünmek bedeni kullanıp düşünerek üretken gücü gerçekleştirmektir (Spinoza, 1996: 107-108). Buradan hareketle Akal, Macheavelli, Spinoza ve Nietzsche arasında bir bağlantı kurar. Ona göre, Macheavelli'yi direk Spinoza'ya gönderen bir özellik, onun da bedeni düşünerek felsefesini tasarlamış olmasıdır. Macheavelli *“artık her istediğini yapabilirsin”* söylemiyle dünyevi düzlemde Tanrı'nın yerine oturttuğu Hükümdar'la modern insanın önünde uçsuz bucaksız ufuklar açmaktadır. Bu bağlamda Nietzsche'de Macheavelli'nin “Hükümdar”ının yerini güç istenciyle donanmış “üstinsan” alacaktır. Spinoza ise, Conatus'la Hükümdar'dan gerçek insanlara, dolayısıyla varolma direnci ile özdeşleşmiş tekil varlıkların bedensel/ düşünsel özerkliğine geçecektir. İnsan gerçekten insan olacaksa, onu yeni yapılanmaya karşı koyacak bir özerk alan

oluşturmalıdır. Spinoza bu alanı, birbirine bağlı iki özerklikle donatılmıştır. Bunlar “modern insanın düşünsel/bedensel özerkliğidir” (Akal, 2004: 62,64).

Spinoza’nın conatusu ile Nietzsche’nin güç istenci aynı şey değildir. Conatus insanın varolma çabasıdır. Bu çaba da doğal bir zorunluluğun ürünüdür. Nietzsche ise güç istencini dolaylı bir şey olarak tasavvur eder. Kendini koruma isteğinin ve çabanın yaşamın dolaylı bir hükmü olarak görür ve Spinoza’yı da tutarsızlıkla suçlar (Nietzsche, 2004: 28). Nietzsche’yi Spinoza’ya çeken bir diğer şey Spinoza’nın iyi ve kötü ile ilgili yaptığı açıklamalarıdır. Bu açıklamalarında Spinoza iyi ve kötü kavramının dışına çıkabilmiştir. Spinoza:

“iyilik deyince sevincin her türünü, sevince yardımcı olan, ona götüren her şeyi... anlıyorum. Kötülük deyince de, acı ve kederin her türünü... anlıyorum. Çünkü biz, bir şeyi iyi olduğu için arzu etmiyoruz; o arzu ettiğimiz için iyidir. Bunun sonucu olarak nefret ettiğimiz şeyi de kötü olarak değerlendiririz” der (Spinoza, 1996: 124).

Spinoza iyi ve kötü yerine yararlı ve zararlıyı kullanmayı önerir. Nietzsche de iyi ve kötünün ötesinin, yararlı ve zararlının ötesi demek değildir diyerek vurgulamıştır (Bumin, 1996: 77).

Spinoza Freud’u da etkilemiştir. Freud birçok teorisini Spinoza’nın oluşturduğu entelektüel ortama borçludur. Bu durumu Freud’un Lothar Bickel adında psikanaliz meraklısı bir Spinozacıya verdiği cevapta şu şekilde açıklar: “Spinoza doktrinine tamamen bağlı olduğumu kabul ediyorum. Onun adını anmam için bir neden yoktu. Çünkü ben, hipotezlerimi onun bir yapıtından değil, onun yaratmış olduğu entelektüel iklimden yola çıkarak tasarladım. Dahası, kendime felsefi bir meşruiyet aramıyorum” (Fransez, 2004: 352). Spinoza düşünmenin duygulara bağlı olduğunu belirtmektedir. Ona göre ruhun dalgalanmasını ve iç çatışmalara neden olan duyguların

bilgi yokluğuna denk geldiğini söylemek hatalıdır. Çünkü düşünüyorsak en düşük derecede de olsa bir şey biliyoruz demektir. Spinoza daima insanın düşündüğünü ifade ettiğini belirtir. Fakat insanın her zaman uygun olarak düşünemeyeceğini belirtir. Spinoza burada duygulanırlıkta düşünceye ayrı bir önem vermektedir. Bu yönü ile de düşüncenin duygulanırlık üzerinde önemli olduğunu söyleyen Freud’a kaynaklık yapmaktadır (Balibar, 2004: 135-136). Yine Spinoza Etika’nın II. ve III. bölümlerinde yaptıkları açıklamalar ile de Freud’a kaynaklık etmiştir. Spinoza’nın “*ideaların düzen ve bağlantıları şeylerin düzen ve bağlantıları ile aynıdır*” (Spinoza, 1996: 60) açıklamasından hareketle Freud’un her zihinsel olayın aslında fizyolojik bir verisi olduğunu söylemesiyle ilişkilendirilebilir. Freud’un zihinsel faaliyetlerin beynin fizyolojisinden hareket edilerek açıklanabileceği düşüncesine Spinoza’nın bu düşüncesinden ulaştığı düşünülebilir (Fransez, 2004: 356). Yine Freud’un libidosu ile Spinoza’nın conatusu arasında benzerlik vardır. Freud’un libidosu bir tür yaşam gücüdür ve insanı sürekli olarak hayatta kalması için ve kendini gerçekleştirme için bir şeyler yapmaya iten istek ilkesidir (Fransez, 2004: 162).

Diğer bir şey iki filozof arasında eleştirel noktaları yönünden de benzerlikler vardır. Spinoza 17. yüzyılda Klasik dönemin aşkın özne anlayışını ve Kartezyen felsefenin özneci tutumunu eleştirmiştir. Freud’a 19. yüzyıl da istemci-özneci düşünce sistemiyle mücadele etmiştir. Neticede de her iki filozof dışlanmaya maruz kalmıştır (Bumin, 1996: 88-89). Spinoza yaşadıkları dönemin ortak olması nedeniyle üç farklı alandaki üç farklı filozofu etkilemiştir. Marx, Freud ve Einstein’dır. Einstein Spinoza’nın determinist düşüncelerinden etkilenmiştir. O evrenin her yerinde varolan ve her şey de bulunan sınırsız bir determinizm düşüncesini ve kendisini doğanın güzelliğinde bulan üstün bir zekanın varlığı yönündeki kabullerine Spinoza’nın düşüncelerinden ulaşmıştır. Yine Einstein Spinoza’nın mucizelere yönelik açıklamalarından doğa yasasıyla ilgili kurallarına

ulaşmıştır. Çünkü Spinoza mucizenin saçma olduğunu ve bunun Tanrının kusursuzluğunu ortaya koyamayacağını belirtir. Çünkü Spinoza'nın felsefesinde her şey Tanrısal yasaya göre belirlenmiştir. Mucizelere inanmakta bu anlamda Tanrısal yasaya karşı çıkmak olacaktır. Einstein de buradan doğa yasalarıyla ilgili şu açıklamalara ulaşmıştır: 1. Gözlemlenen olayların belirlenmesi ve algılanması gözleyen özel statüsüne göre belirlenir. 2. Gözlemleyebildiğimiz katmanlarda kesin bir belirlenim egemendir. 3. Görelilik, kesin bir kuralın bulunmaması, bir keyfilik anlamına gelmiyordu. Göreli olan, gözlemi yapan kişinin görüşüdür, kuralın kendisi değildir (Fransez, 2004: 369-371).

Spinoza'nın felsefe sisteminin ve düşünce girdabının geniş etki gösterdiği alanlardan bir tanesi de siyaset felsefesidir. Spinozacılığa ilginin 1960'larda yeniden artması üzerine Deleuze, Negri, Balibar, Foucault, Althusser gibi düşünürler çalışmalarını bu düşünce üzerinden ilerletmişlerdir. Böylece Spinozacılık Fransız kültüründe yeniden doğuşu ile tekrar ilgi odağı haline gelmiştir (Bumin, 2009: 41). Bu konuda Althusser ile başlamak gerekirse Althusser, Marksizm'in tıkanmasına ve reel-politika da yaşadığı krize aradığı çözümü Spinoza da bulmaktadır. Althusser, Hegel'in yol açtığı özneci, istemci ve erekselci düşüncelerin aşılmasında daha önce Marx'ın yaptığı gibi Spinoza düşüncesinde dolanmıştır (Althusser, 2000: 41-42). Spinoza insanbiçimci Tanrı anlayışını eleştirmek için oluşturduğu ideolojisiyle Althusser'i etkilemiştir (Bumin, 1987: 11). Spinoza imgelemden hareket ederek ideoloji hakkında tüm yanılsamaları ve dönemin en önemli ideolojisi olan dini reddetmiştir (Althusser, 2000: 43-44). Çünkü Spinoza'ya göre herkes din ile ilgili özgürce karar verme, yorumlayıp açıklama hakkına sahiptir (Spinoza, 2010: 153). Yine Althusser *Etiğin I. kitabının ekinde ve Teolojik-Politik İncelemede* ilk ideoloji tasarımını keşfettiğini belirtir (Althusser, 2000: 43-44). Spinoza, imgeleme dayalı özne kuramı ve bunun yanılsamalarına yönelik eleştirileri ile Hegel'i önelemekte ve hatta onu

da aşmaktadır (Bumin, 1996: 89). Althusser eserlerinde Spinoza'dan etkilendiği kısımları açıkça belirtmiştir. “*Gelecek Uzun Sürer*” adlı eserinde Spinoza'nın üçüncü tür bilgisinin, yani hem evrensel hem tekil bir olgunun bilgisinin, kendisine en önemli katkıyı sağladığını belirtmektedir (Althusser, 1998: 262). Yine Althusser'in “bireyi etkileyen varlık alanını ruhtan ziyade bedene göre anlayıp, bedene göre yeniden kurma ve sahiplenme” anlayışı, onun Spinoza'nın ruh ve bedene yönelik açıklamalarından hareket ettiğini gösterir. Çünkü Spinoza'nın bu düşüncelerinin ona bedenin kendisini düşünmesi fikrini çağrıştırmıştır (Althusser, 1998: 262-263).

Spinoza'nın dine yönelik eleştirilerini kendi düşüncesinde önemli ölçüde işleyen bir diğer filozof Leo Strauss'dur. Strauss, “*Spinoza'nın Din Eleştirisi*” adlı eserinde onun dine eleştirel bakışını belirtir. Bu anlamda Strauss için Spinoza'yı anlamak onun din kritiğini anlamaktan geçer (Kaya, 2010: 181). Strauss Spinoza'nın “*Teolojik-Politik İnceleme*” adlı eserinde amacının felsefeyi teolojiden ayırmak olduğunu belirtir. Yine Spinoza, aklın teolojiye teolojinin de akla hizmet etmediğini vurgular (Spinoza, 2010: 49-51,226). Yine Spinoza akıl ile vahiy arasındaki sorunun teolojiden ziyade politik bir sorun olduğunu Strauss'a öğretmiştir. Ona göre Spinoza Kutsal Kitabın kritiğini yapan ilk filozoftur. Spinoza akıl ile vahiy arasındaki çatışmanın çözümünü aklı, vahiyden üstün görerek bulmuştur (Hünler, 2000: 11).

Spinoza ile ilgili çalışmalarıyla gündeme gelen ve Spinoza'nın sistematüğini ele alan en önemli filozoflardan biri olan Deleuze önemli bir Spinoza öğreticisidir. Deleuze özellikle Nietzsche ile Spinoza arasında bağ kurmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Spinoza'nın kederli tutkular, değerler ve bilinç üzerine yaptığı açıklamalar ve ulaştığı sonuçlar neticesinde maruz kaldığı, ahlaksızlık, maddecilik ve tanrıtanımazlık suçlamalarına Nietzsche de maruz kalmıştır. Deleuze'ün Nietzsche ve Spinoza'yı

birleştirdiği nokta bilinç noktasında kendisini gösterir. Spinoza düşüncenin uzam ve yayılım özelliğinden hareketle mühim olanın bilinç değil düşünce olduğunu vurgular. Bu anlamda bilinç aslında değersizdir (Koyuncu, 2011: 165). Deleuze Spinoza'nın felsefesini okumuş ve onun içkinliğinden yola çıkarak post-yapısalcı geleneğin mihenk taşlarını oluşturmuştur. Özellikle aşkınlığı etkisiz hale getirmek Platon'un idealarını ve Descartes'in "düşünen ben"ini ortadan kaldırmak için Spinoza felsefesinden yararlanır. Gerek simülakralar (Bogue, 2002: 79) gerekse köksap anlayışı bu aşkınıcı mefhumları yıkma isteğinin türettiği bir üründür (Başaran, 1996: 55). Deleuze Spinoza'nın çokluk anlatışını temellendirmesin de başvurduğu başucu kitabıdır. Bu kavramsal çerçeveyi oluştururken Spinoza'nın etik ile ahlakı ayırmasından ve ruh ile beden arasında kurduğu ilişkiden ve yine Spinoza'nın hak ve güç anlayışına dair açıklamalarından faydalandığı göze çarpmaktadır (Hardt, 2002: 108). Yine Deleuze aşkınıcı alanın varlık alemini hiyerarşik bir tanımlama ve tasarıma dahil ederek açıklamalarına yönelik görüşlerini ve politikanın alanını da ağaç biçimli iktidar anlayışına çevirmelerinden dolayı eleştirilerinde Spinoza'nın politikanın alanını genişletme düşüncesine yönelik açıklamalarından faydalandığı görülmektedir. Bu düşüncenin sistematüğini de Deleuze'ün aşkınıcı anlayışın hiyerarşik temellerini yıkmaya yönelik bir girişimi olarak değerlendirmek mümkündür (Best ve Kellner, 1998:126; Deleuze-Parnet, 1990: 42-45).

Deleuze'e göre Spinoza felsefesi, bireyi içinde bulunduğu hayattan uzaklaştırıp onu statik bir duruma iten, bilincin yanılsamalarına ve koşullarına bireyi bağlayan tüm aşkın öğelerin reddidir (Deleuze, 2005:33). Deleuze özellikle Spinoza ile ilgili "ifade sorunu" üzerinde yoğunlaşmıştır. Spinoza için ifade sorunu önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun içkinliğini, ruh beden arasındaki paralelizmini, monist düşüncesini temellendirmek için bunu kullanmıştır. Bununla birlikte ayrıca Spinoza ifade sorunu ile etik dünya

görüşünü ve politika felsefesini temellendirir. Deleuze göre töz ve sıfatları arasındaki bağlantılarda bu ifade anlayışıyla kurulmaktadır. Ayrıca, Spinoza için bunu ifade etme veya dile getirme anlayışı iki taraflı bir şekilde işlemektedir. Yani dile getirme, hem bir geliştirme, hem de bir açılma, içirme, içine alma olarak tanımlanabilir. Bu açıklamadan da Spinoza'nın içkinliğinin sudur anlayışı gibi hiyerarşik bir durağanlığı içermediğini belirtmek gerekmektedir. (Bumin, 1996: 78-79).

Spinoza'dan etkilenen ve Spinoza'nın politik açıklamalarını her alana taşıyıp kendi felsefesinde sıkça kullanan düşünürlerden bir diğeri Negri'dir. Negri Spinoza'nın felsefesine yönelmesinin nedeni olarak çok tartışmalı üç sorunun cevabını verdiği için olduğunu belirtir. Bunlar:

“Birincisi: Spinoza hem varlığın içkin ve verili felsefesindeki modern ve kendi dönemine ait felsefi spekülasyonların, hem de varlığın ya da insan davranışının kuruluşuna ait peşinen kabul edilen tüm nizamların inkarı olarak tanımlanan bir ateizm ufkunu belirleyerek, modern materyalizmin en ileri biçimini kurar.... İkincisi: Spinoza politik konularla yüzleşirken... mistifikasyona tabi olmamış bir demokrasi kavramının temelini kurar. Diğer bir ifade ile, demokrasi sorununu devletin hukuksal mistifikasyonunun bir eleştirisi olarak ele alır. ...Üçüncüsü: Spinoza, metafizik tarihinin içinde kendi radikal alternatiflerini de barındırdığını gösterir” (Negri, 2005: 37-39) şeklindedir.

Negri, Spinoza'nın felsefe anlayışını insanı ve doğayı Tanrı yerine koyan, çokluğun sahip olduğu demokrasiyi politikanın mutlak hali olarak tanımlayan, dünyayı pratik bir alana dönüştürüp olumlayan ve devrimci hümanizmin en güzel hallerini canlandırmayı başaran bir felsefe (Hardt ve Negri, 2001: 101) olarak tanımlamıştır.

E. Balibar'a gelindiğinde ise o Spinoza'nın politika felsefesinde onun antropoloji ile siyasi sorun arasında kurduğu ilişkiden etkilenir (Balibar, 2010: 8). Öbür taraftan Spinoza'nın siyaseti, metafiziğinin yol açtığı tüm beklentileri somut terimlerle destekler. Bu bağlamda, Spinoza, “ruh ve beden”, “doğa ve kültür” ikiliği ile “iyilik ve

kötülük” arasındaki ahlaki düalistliklerin karşısında yer alır (Balibar, 2010: 151). Balibar, Spinoza’nın siyaset ve felsefeyi ayrı tutmadığını söyler. Çünkü Spinoza’nın felsefesi aynı zamanda siyasetidir. Bu birlikteliği sağlayan şeyde praxis (pratik) ögesidir. Aynı şekilde Spinoza siyasi argümanınıda felsefesi olarak tanımlamıştır. Çünkü onun siyaseti insanın doğasını eyleme geçirdiği ve özgür kalmak için gerekli çabayı gösterdiği deneyim alanını kurmaktadır (Balibar, 2010: 128).

Foucault ile Spinoza arasındaki etkileme kaynaklarına baktığımızda öncelikle Foucault’un Spinoza’nın içkinlik anlayışını kendi siyaset anlayışını tanımlamada çok dinamik bir şekilde kullandığı görülmektedir. Özellikle Spinoza’nın ruh ve beden arasında kurduğu paralelizme ve bedeni ikincil durumdan kurtaran anlayışına Foucault da rastlanmaktadır. Foucault’un iktidar anlayışı içkin bir iktidar anlayışıdır. Onun iktidarı tek merkezli, tepede yer alan, aşkın bir yapıya sahip olan, hareket eden ve yayılarak tüm ilişkilerimizi kapsayan bir iktidar anlayışı değildir. Onun iktidarı karmaşık, merkezlessiz, ağsal ve odaklessiz bir yapıdır (Palancı, 2016: 18-19). Foucault’un iktidar tutumu Spinoza’nın içkinliğini ifade eden her şey her şeydedir sözünün somut bir ispatı gibidir.

“...İktidar her yerdedir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir” (Foucault, 2007: 72).

“...İktidar, iktidarlardan, iktidarın çok sayıdaki sorun ve etkisinden yola çıkarak oluşur ve işlev görür...”(Foucault, 2003: 110-111).

Yine Foucault’un iktidar anlayışını işlevsel kılan ve direnişle karşılaşmasına neden olan mekanizma Spinoza’nın conatusu ile özdeşleştirilebilir. Bu anlamda sürekli olan ve her şeye içkin olan iktidar yine her şeyde bulunan direniş ile karşı karşıya kalır. Yani devamlı bir conatus ile yüzleşir (Palancı, 2016: 20).Yine Foucault, Spinoza’nın

toplumsallaşmanın devamlılığı olarak kabul ettiği “yarar” ilkesini iktidar kavramını içselleştirmekte kullanmış ve modern dönemin yarar ilkesi çerçevesinde iktidarın gücünü nasıl ortaya koyduğunu belirtmiştir:

“Modern iktidar, bireyi kategorize ederek, bireyselliği ile belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak direk gündelik yaşama müdahale eder” (Foucault, 2005: 63).

Yine bir başka benzerlik Spinoza gibi Foucault’un da etik ile ahlak arasında ayırım yapması ve mühim olanın Spinoza gibi etik olduğunu vurgulamasıdır. Deleuze’nin de belirttiği gibi Spinoza ahlak yapmaz. O etik ile uğraşır. O ahlakın uğraşı olan ne yapmalıyız gibi yargılayıcı ifadeler yerine etiğin konusu olan neye muktedir olduğumuzu ve nelerin gücümüz dahilinde olduğu üzerine düşünür. Onda iyi ve kötü yerine gücün artışı ve azalışı söz konusudur (Deleuze, 2008: 36). Foucault bu anlamda ahlak ve etik arasında ayırım yapmış ama o Spinoza’dan farklı olarak ahlak kavramını da ikiye ayırarak ele almıştır. Foucault için etik bu noktada tözün belirlenmesindeki farklılaşmadır. Foucault, geniş anlamıyla her ahlakta tümüyle ayrıştırılamayan iki yön olduğunu belirtir. Bunlar davranış kuralları (bireyin ilişki de olduğu şeylerin koyduğu kurallar) ve özneleşme biçimleri (bireyin karşı karşıya kaldığı emir ile ilişki kurma biçimi) bulunduğunu belirtir. Fakat kimi ahlaklarda birincinin, kimilerindeyse ikinci yönün daha aktif olduğu sonucuna varır. Bu ikinci tür ahlak anlayışları etiğe yönelişi ifade ederler. Etiğe yönelmiş olan bu ahlak anlayışında mesele bireyin kendisini bilme ve gerçekleştirmeye yönelik çabaları, bunun için başvurduğu araç, yöntem ile bireyin kendini bilmesi gerektiğinin bilincinde olan bir nesne olarak ele almasına yönelik pratikleridir (Foucault, 2003: 137-141). Yine Spinoza’nın kederli duygular ve sevinçli duygulardan hareketle çokluğun toplumsal bir

dostluğu devam ettirmesini söylemesi gibi Foucault da dostluğun bireylerin mutlu olduklarında ve bu mutlulukları birbirini tamamladığında etkin hale gelebileceğini savunur. Böylece eyleme kudretleri de artmış olmaktadır (Yardımcı, 2012).

Spinoza'nın çalışmalarının günümüzde anlamlandırıldığı alanlardan bir tanesi de feminizm ve ekolojidir. Feminizm özellikle Spinoza'nın içkin ve eşitlikçi bir sistem içerisinde tanımladığı açıklamalarından kadın ve erkek arasında bir ayrımın yapılamayacağını, hiyerarşik bir ilişki kurulamayacağını belirtirler. Yine Spinoza herkesin sahip olduğu üretken gücü gerçekleştirmek için çaba göstermesine dair yaptığı açıklamaları feminist düşüncelerin kadının erkekler tarafından toplumsal alandan uzaklaştırılmasına dair karşı çıkışlarını temellendirmelerine dair yaptıkları açıklamalar ile bağdaştırılabiliriz. Spinoza'nın feminizm konusunda hem kaynak hem de eleştiri için başvuru yönü kadına bakışında döneminin etkisinde kaldığını ve bu konuda bir takım ön yargılara sahip olduğunu gösterir. Spinoza, Batı felsefe geleneğinin genelini reddetmiştir. Gerek beden-zihin arasındaki ilişkileri reddedişi gerekse erekselci anlayışa yönelttiği eleştirileri ve eril söylemin temellerine göre yönlendirilen tüm temeller bir bir yıkılmıştır (Ergün, 2011b: 15). Bu bağlamda *“her şey, kendinde olduğu ölçüde, kendi varlığında sürmeye çabalar”* (Spinoza, 1996: 105) diyen Spinoza, tekil varlıkların farklılaşmaz ve birbirleri arasında sıradüzenli bir özleri olduğu açıklamasını reddeder. Bu şekilde Spinoza bize, kadınlık ve erkeklik diye isimlendirilen özler ve eril özün dişil öze üstün olduğu iddiasıyla savaşılan çağdaş feminist kuramcılar yönünden son derece özgün ve fonksiyonel bir düşünsel araç ileri sürer (Ergün, 2011b: 17). Ekoloji alanında da yine Spinoza'nın conatus üzerinden yaptığı açıklamalarından hareketle bağlantı kurulur. Özellikle derin ekoloji ile uğraşan (derinlemesine sorgulayan ve derin değişikliklerin olması gerektiğini savunan hareket) Naess Spinoza'nın bu düşüncelerinden etkilenmiştir. Naess'es Spinoza'nın doğa= Tanrı

anlayışından etkilenir ve buradan hareketle doğanın kendinde değerli olduğu sonucuna varır. Naess bu ontolojik açıklamadan doğayla ilgili ulaştığı ilkelerden biri olan kendini gerçekleştirme ilkesine ulaşır ve bu ilkede onu Spinoza'ya götürür. Çünkü bu ilke Spinoza'nın çaba olarak tanımladığı conatus kavramı ile örtüşmektedir (Türkmen, 2011: 156-157).

Spinoza'nın felsefesini taşıyan alanlardan bir tanesi edebiyattır. Edebiyat alanında Spinoza felsefesinden esinlenilerek oluşturulan eserlerde Spinoza'nın düşünceleri olay örgüleri ve zaman, mekan kavramları ile bütünleştirilmiştir. Bundan dolayı çok bariz bir şekilde fark edilememektedir. Tabii bu duruma bir de Spinoza'yı tam anlayamama eklenince yanlış benzetmelerde olmuyor değildir. Bu anlamda Spinoza felsefesinin edebi eserlerde işlenişi felsefe ile edebiyatın sanatsal kurgusu düşünülerek değerlendirilmelidir. Aksi halde Spinoza'nın düşünce dünyası yanlış yorumlanabilecektir (Akal, 2006: 97-98).

Bununla birlikte Akal'ın belirttiği şekilde Spinoza'nın felsefesi özellikle “zorunluluk içinde özgürlük” arayışı olduğu için felsefe dışında birçok alanı kapsamına almaktadır. Edebiyatta bu alanlardan en genişidir. Edebiyatçıların, Spinoza'nın felsefesine bu kadar çok sahip çıkmalarının nedeni Spinoza'nın klasik felsefe anlayışını her yönde eleştirmesi ve reddetmesi etkili olmuştur. Edebiyatçıların metinlerinde özellikle Spinoza ve Nietzsche uyumluluğunu Kant'ın düşüncesini etkisiz hale getirmek için kullanmışlardır. Bu çatışmanın temelini ödev anlayışına karşı insanı özerk kılmak için verilen çaba oluşturmaktadır (Akal, 2006: 11-12).

Spinoza özellikle 19. yüzyılın başlarında Alman romantiklerini etkilemiştir. Bunların başında da iyi bir Spinoza okuyucusu olan Goethe gelmektedir. Goethe Spinoza'nın felsefesini “*Faust*” ve “*Prometheus*” eserlerinde özellikle yansıtmıştır.

Goethe “*Faust*” da özellikle iyi ve kötü kavramlarını belirleyen özgür bir iradenin olmadığını ve soyut bir özgürlüğünde bulunmadığını vurgulamaktadır. Bu anlamda Goethe Spinoza gibi zorunluluğun insanı her alanda kuşattığını vurgulamaktadır. Bu anlamda belirlenmişliğe bağlı olan insanın bu belirlenmişlik içindeki zorunluluğu reddetmesinden ziyade Spinoza’nın vurguladığı gibi bu durumu anlaması gerektiğini eserinde konu edinir (Akal, 2006: 38-39). Goethe ile birlikte Spinoza’ya yönelen diğer önemli Alman edebiyatçıları, Herder, Novalis, Heine, Hölderlin, Schiller, Schlegel, gibi isimler vardır. Vaysee, 19. yüzyıl Alman edebiyatçılarının Spinoza’ya bakış açılarını şu şekilde ifade eder: “*Düşünürlerin, yazar ve şairlerin... tartışma dönemin de, onu reddetmek ya da tersine kabul edip yüceltmek için Spinoza’yla karşılaşmaları, modern düşüncenin, Kant sonrasında, sonsuzluk ve mutlak sorununu yeniden ele alma zorunluluğuna işaret ediyordu*” (Akal, 2006: 44). Yine Tournier’in “*Kutsal Ruh*” adlı denemesinde daha önce ele almış olduğu “*Cuma ya da Pasifik Araf’ı*” adlı eserlerinde Spinoza’nın felsefesini işlediğini ayrıca belirtmiştir. Burada eserin kahramanı olan Robinson’un adada geçirdiği üç evrenin Spinoza’nın üç bilgi türüne tekabül ettiğini vurgulamıştır. Etika’da bahsettiği bu bilgi türlerinden 1. tür bilgi, Robinson’un adayla ve üstündekilerle karşılaşması; 2. tür bilgi, Robinson’un adayı ve üstündekileri anlama bilincinin gelişmeye başladığı evre, 3. tür bilgi, Robinson’un adayla hemhal olma durumları ile örtüşmektedir. Tournier, bu eseri ile Daniel Defoe’nun sömürgeci zihniyeti yansıtan eserine de bir eleştiri getirmektedir. Böylece o bu eserinde Spinoza’nın felsefesi ile özdeşleştirdiği üçüncü dünyacı bir tavrı ortaya koymuştur (Tournier, 2004: 176-177). Tournier’in, Etika’daki bu bilgi türlerini eserinde örneklendirmesini dahada açacak olur isek birinci tür bilgi,öznellik, duyular ve raslantısallık; Robinson’un ilk baştaki kirliliğini, ikinci tür bilgi, bilimler, teknik beceri ve yönetme bilinci; Robinson’un adayı yönetmeye girişmesi, üçüncü tür bilgi, töze ilişkin

bilgi; Robinson'un güneş karşısında duyduğu huzuru ile örtüşmektedir (Akal, 2011: 36). Yine Smilevski, "*Spinoza'yla Sohbet*" adlı Spinoza üzerine bir roman yazmıştır. Ancak yazar burada Spinoza'nın felsefesinden ziyade onun yalnızlığından etkilendiğini vurgular (Ergün, 2011b: 24-25).

Spinoza felsefesinin edebiyata katıldığı alanlardan bir tanesi de şiir alanında olmuştur. Spinoza'nın felsefesinin etkileme gücü kendisi üzerine şiirler yazılmasına ve şiirle alakası olamayacağı düşünülen isimlere dahi şiirler yazdırmıştır. Örneğin Arjantin edebiyatında Borges ve Alvaro Yungue bu isimlerdendir (Tatián, 2009: 16). Einstein'nin "*Zu Spinoza's Ethik'i*" (*Spinoza'nın Ethica'sı Üzerine*) şiir çalışması (Fransez, 2004: 369) ile Nietzsche'nin de "*Spinoza'ya*" diye şiir yazmış olması (Akal, 2006: 66).

Bunlarla birlikte Spinoza'nın etkilediği bir diğer alan varoluşçuluktur. Spinoza'nın felsefesi tekil haldeki varlığın gerçek anlamıyla tanınması ve varolma konusundaki ısrarı üzerine kurulmuş bir varoluşçu felsefedir (Akal, 2006: 102). Etika'da bu anlamıyla bir ahlak kitabı değil tekil varlığın etkin olabilmesi için ihtiyaç duyduğu zorunluluğun bilgisine ulaşmak amacıyla gösterdiği varoluş çabasını konu edinen bir etik kitabıdır. Akal'ın ifade ettiği şekliyle Spinoza'nın etkilediği en önemli varoluşçu yazarlardan biri Unamuno'dur. Unamuno "*Yaşamın Trajik Duygusu*" adlı eserinde sonlu varoluş problemini etkileyici biçimde ifade eden, Nietzscheci bir mücadeleye girişir (Akal, 2006: 102). Unomuno'ya göre "*Spinoza, bireysel bilincin gelecekte sonsuzca var olamayacağını düşünen tanrıtanımazların en mantıklısı ve tutarlısıdır, ama aynı zamanda en dindar olanı da odur.*" Yazar eserinde de Spinoza'nın mutluluk ve özgürlük anlayışı üzerinde durmuştur (Unamuno, 1986: 103). Unamuno, Nietzsche ve Spinoza arasında benzerlik kurmakta ve her ikisinde bir rasyonalist olmakla birlikte tıne bağlı olmadıklarını duygularada önem verdiklerini vurgulamaktadır (Unomuno, 1986: 106).

Son olarak Spinoza üzerinde duran diğer eserlere yer verecek olur isek; Çehov'un "*Bir Dehşet Gecesi*"i, Malamud'un "*Kievdeki Adam*"ı, Musil'in "*Niteliksiz Adam*"ını söyleyebiliriz. Yazarlar, Spinoza üzerindeki çalışmalarını farklı yollar ve şekillerde gerçekleştirmiş olsalarda Spinoza'nın bir özgürlük filozofu olduğu konusunda hemfikirdirler. Ancak temel probleme yani bir tür Spinoza'yı tanıma, okuma ve "anlama" sorununa, felsefe metinlerinde ve okumalarında olduğu gibi edebiyat alanındaki yazılarda da karşılaşılmaktadır (Akal, 2006: 97-98).

III.2.Spinoza'yı Türk Siyasal Hayatına Taşımak: Doğunun Kapitalistleşmemesini Spinozacı İçkinlik Anlayışı İle Yeniden Okumak

"Ne ah edin dostlar, ne ağlayın!

Dünü bugüne

bugünü yarına bağlayın!"

(Hikmet,1998:273).

Bu başlık altında ele alınacak olan konular Nazım Hikmet'in de belirttiği şekliyle "dünü bugüne, bugünü yarına bağlamaya" yönelik bir denemedir. Bu dünü bugüne, bugünü de yarına bağlama anlayışını da felsefeye katan düşünür Leibniz'dir (Leibniz VI, s.610'dan aktaran Türkyılmaz, 2015: 265). Leibniz'in bu çabası Alman idealizmi ve onun takipçileri ile birlikte Marx'a kadar devam ettirilmiştir (Türkyılmaz, 2015: 265). Leibniz ile başlayan bu dünü bugüne, bugünü yarına bağlama çabalarından bir tanesine de bu başlıkta yer verilmiştir. Bu anlamda Weber ve Marx'ın doğuya yakıştırdıkları ve Ülgener'in de daha objektif ve insan unsuruna yer vererek açıklamaya çalıştığı doğunun kapitalistleşmeme sorunu Spinoza'nın felsefesinden hareketle yeniden ele alınacaktır. Bu anlamda çıkış noktamız Spinoza'nın içkinlik tutumu ile aşkını

yaklaşımın yanlısamalarını bu alanlardan uzaklaştırmaktır. Bunun içinde düşünürlerin edindikleri yöntemlerinde içkinlik ve aşkınlık yönünden değerlendirilmesi yapılarak, doğunun kapitalistleşememe sorunu Spinoza'nın felsefesinden yararlanılarak yeniden değerlendirilecektir. Böylece varolan bir sorun farklı yönlerden ele alınacak hem de Türk siyasal hayatında önemli yeri olan Ülgener'in de doğunun kapitalistleşememesine yönelik açıklamalarının Spinozacı açıdan bir değerlendirilmesi yapılarak Spinoza Türk siyasal hayatına taşınmış olacaktır. Bununla birlikte yine siyasetin tanımlanmasında da önemli bir yeri olan iktisadi gelişmelerin ve ilahi tutumun etkileri de daha somut olarak gözlemlenebilecektir.

III.2.1. Anlamacı Yöntem ve Açıklayıcı Yöntem

Aşkınıcı yöntem ve içkinici yöntemden hareketle siyasetin yeniden tanımlanması ile ilgili bu çalışma aslında siyasete dair geliştirilen bakış açılarının metodolojik bir değerlendirmesi olarak da kabul edilebilecek bir denemedir. Bu anlamda aşkınlığın bir taşıyıcısı olarak işlev gören açıklayıcı metot ile içkinliğin yansıması olarak kabul edilebilecek olan anlamacı metoda da değinmek konuyu anlamamız açısından da yerinde olacaktır. Açıklamacı metodun Marx'ın benimsediği metot olması ve anlamacı metodun da Weber ve Ülgener'in metodu olması yönünden bu metodolojik analize gitmek gereklidir. Bundan dolayı yöntemsel analiz, gerek konunun kapsamını belirlemek gerekse bu düşünürlerin felsefelerini daha iyi anlamak için düşünürlerin kullandıkları şekilde ele alınacaktır.

Açıklayıcı metot ile başlamak gerekirse, açıklayıcı yöntem doğa bilimlerinde kullanılan yöntemlerin toplum bilimlerine de uygulanmasını öngörür. Fakat Marx bu yöntemi bu şekilde bir empirik süreçler dizisi olarak kabul etmemiş ve bu şekilde de

uygulamamıştır. O yöntemini aposteriori düşünce geliştirme yöntemi olarak tasarlamıştır. Yani o salt aklın eleştirisine dayanan pozitivistimin belirlenimciliğinin tersi yönünde bir yöntem tasarlamıştır. Marx bu anlamda Hegel'in tasarımıyla biçimde diyalektik yöntemini bir sentez ile sonuca erdiren düşünce olmasını reddetmiştir. Onun için diyalektik bir düşünme tarzıdır. Marx'ın bu düşünme şeklinde varlığın ispatını ve doğasını düşünce ve eylemin birlikteliğine dayanmaktadır. Sadece akıl, Tanrı, idea da tanımlanabileceğini reddeder. Marx'ın bilimi bu anlamda kuram ile pratiğin diyalektik birliğine bağlı olarak kurulmuştur. Marx için önemli olan şeyde bu anlamda tarih ögesidir. Çünkü tarih insan aklının şekillendiği bir alandır. Toplumlar da bu tarih içerisinde üretim tarzı olarak edindikleri şekillere göre farklılık gösterirler. Bu anlamda kuram kendi sosyal sınırları dışına itilirse etkisini yitirir. Marx'ın analizi bu anlamıyla tarih ile kuramın içsel bir birleşimidir. Onun araştırma yöntemi soyuttan somuta doğru gitmektedir. O yönteminde niteliksel ve nicel gözlemle ile elde ettiği verileri kullanmıştır. Bu verilerden hareket ederek sosyal dünyayı açıklamaya çalışmıştır. Bunu yaparken de yine sürekli olarak sosyal yaşamdan gözlemle kuramsal inşa oluşturacak veriler elde etmiştir. Böylece o bu kurumsal verileri sosyal gerçeklik ile ilişkilendirerek gerçekliği yakalamaya çalışmıştır (Erdoğan, 2007:257-258)²⁹. Marx'ın çıkış noktası insanların doğa da örgütlenmesini sağlayan ve böylece tarihselliği de başlatan şeyin ne olduğudur. Marx bu şeyi insanın hayatta kalmak için temel ihtiyaçlarını üretmesini sağlayan üretim güçleri olduğunu söyler. Bu anlamda Marx için kişilerin doğası üretimlerini belirleyen maddi yapıya bağlıdır (Erdoğan, 2007: 258-260).

Marx'ın bu analizlerine bakıldığında onun Spinoza'nın içkinliğini Tanrı=doğa (Cassirer, 1984: 272) anlayışını pratik alan ile kuramın içiçeliğine taşıdığını görmekteyiz.

²⁹ <http://www.irfanerdogan.com/dergiweb2008/25/9markxyontem.pdf/> Erişim Tarihi: 16.06.2017.

Fakat Marx, Hegel'in tarihi kutsallaştırması (Yovel, 1991: 334) gibi insan yaşamını ve doğasını anlamlı kılacak olan şeyi tarih olarak belirleyerek aşkın bir yöne de kaymıştır. Zira Spinoza'nın felsefesinde tarih anlayışı Marx'ın ifade ettiği şekilde her şeyi belirleyen bir zaman dilimi değildir. Spinoza'da tarih dünyevileşmiştir (Akal, 2003: 30). Doğa da varolan bir zorunluluktur, ki oda bölümlenebilir nitelikte değildir. Zaten tarih kavramını Marx'ın ifade ettiği şekilde üretim güçlerinin ekseninde gelişen biçimlenen bir olgu olarak ele almakta aslında aşkınlığın yanılsamalarından biridir. Zaten Marx'ın Doğu'yu "Asya Tipi Üretim" tarzı olarak adlandırıp tarihsizlik ile suçlayıp Batı'yı da üretim güçlerini etkinleştirebildiği için tarihi belirleyen taraf olarak ataması (Turner, 1997: 22; Turner, 2001: 19; Godelier, 1993: 13) bu aşkınlık yanılsamasını resmeder niteliktedir. Oysa Spinoza'da varolan her şey her şeydedir. Her şeyi her şeye bağlayan bağda tekillikleri çokluk içerisinde devam ettirecek olan yardımlaşmadır. Çünkü iki bireyin bir araya gelip güçlerini birleştirdiklerinde daha fazla güçleri ve hakları olacaktır (Spinoza, 2009: 13). Bu anlamda Marx'ın komünist dünya ideali de aslında Spinoza'nın bu yardımlaşma yani fayda içgüdüsünden hareketle oluşacak bir toplumsallığın Marx'ın tarih anlayışında gerçekleştirdiği evredir. Fakat Marx'ın tarih anlayışı maddeci bir pozitivizme dayanmaktadır. Bundan dolayı Spinoza'nın pozitivizm anlayışına uymamaktadır ve aşkıncıdır. Çünkü Spinoza da pozitivizm, katıksız bir görünüştür. Gücün katıksız tanımından ibarettir. Yasalara bağlı bir birliktelik değil, birlikteliği kuran hukuku oluşturmaktadır. İktidarın belirlediği sınırlar içerisinde ona tanıdığı güç (hak) ile yetinmez. Yani Spinozacı pozitivizm gücün iktidar karşısındaki mücadelesinden ibarettir (Negri, 2000: 192-200'den aktaran Ergün, 2011: 219).Yine Marx'ın siyaset anlayışının ve toplumsal alanı ele alış şeklinin aşkıncı olduğu onun proletaryanın bilinçlenerek oluşturacağı komünizm ideali siyaset alanına major bir politika anlayışı yerine minör bir

politikayı taşımış olmasından anlaşılmaktadır. Çünkü major politikalar daha içkindir. Major politika anlayışı, eşdeğer ve özdeş vatandaş anlayışını kabul gören, modern demokrasi anlayışıdır. Marx'ın desteklediği minör politika anlayışı ise halkın olmadığı, halk kavramının eksik bırakıldığı bir politika anlayışıdır. Bundan dolayı temsilin alanı değildir. Bu temsilden yoksun alanı Marx, proletaryanın bilinçlenerek oluşturacağı komünizm ideali ile doldurmuştur (Thoburn, 2009: 26).

Anlamacı metoda gelindiğinde ise Weber bu yöntemi Dilthey'in doğa bilimleri ile toplum bilimlerini incelerken farklı metotların kullanılmasına yönelik Kant'tan etkilenerek oluşturduğu ayırmadan faydalanarak edinmiştir. Dilthey, tin bilimlerinin doğa bilimlerindeki gibi dış gözleme bağlı olan açıklayıcı yöntem ile anlaşılamayacağını savunur. Anlamacı yöntem olayların bir dış gözlem ile değil içe bakış ile iç gözlemle anlamlandırılabilirliğini savunur. Buradaki iç gözlem bir tür yeniden üretim ve duygudaşlık (empati) yeteneğine dayanır. Olayları ve olguları tarihsel dönemin ait olduğu dünya görüşünü ortaya koyarak, bu dünya görüşüne göre anlamaya çalışır (İlhan, 2014: 20). Yani anlamacı metot, toplumsal olgu ve olayların doğa bilimlerindeki gibi dış gözleme dayalı, keskin bir nedensellik ile anlaşılabileceği görüşüne karşı çıkan ve onun yerine toplumda meydana gelen fenomenlerin bir tür içe bakış yöntemi ile değerlendirmesi gerektiğini savunan anlayıştır. Weber'in yöntemi de bu anlamda anlamacı yönü ağır basan fakat yer yer açıklayıcı metoda da yer veren bir yöntemdir (Zaret, 1980: 1181'den aktaran: İlhan, 2014: 23). Weber anlama yöntemini yarı pozitivist nitelikteki nedensel açıklamalarla eşleştirmeye çalışmaktadır. Böylece o anlamdan ortaya çıkan yani türetilen bilginin bilimsel bir önem kazanması için deneysel testlerle doğrulanması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Hughes, 1985: 269). Weber'in yöntemine dair bu açıklama bilimselcilik sayesinde içkin anlayışa aşkınlığın nasıl dahil edildiğini göstermektedir.

Özellikle doğunun kapitalistleşememesi sorununu ele aldığı yazılarında doğuyu anlamak yerine batı ile kıyaslamaya gitmesi bu duruma bir örnek oluşturmaktadır.

Weber *“Toplum Biliminde Nesnellik”(1904)* adlı denemesinde, kendi yaklaşımını şu şekilde açıklamıştır: *“içinde hareket ettiğimiz gerçekliğin (kendimizin hem “içinde” hem de “dışında” gelişen, birbiri ardı sıra ve bir arada ortaya çıkıp görünen “sonsuz çeşitlilikteki olaylardan oluşan bir gerçekliğin” karakteristik tekliğini anlama çerçevesinde kurmuştu”*. Bu anlamda Weber toplumu, öteki tekilliklerin varlığını göz önünde bulunduran ve ona göre hareket eden tekilliklerin soyutlaması olarak tasarlamıştır. Bireylerin varlığı diğer bireylerin varlığını zorunlu olarak kabul etmeyi önceler. Bundan dolayı sosyoloji de bireyler arası ilişkiler üzerinden toplumsal hayatı anlamaya çalışan bilim dalıdır (Swingewood, 1998: 174). Buradan hareketle Spinoza ve Weber arasında bir benzerlik kurmak gerekirse her ikisi de tekillikleri çokluk içerisinde etkin olarak temsil edildiklerini savunmaktadırlar. Aralarındaki fark ise Spinoza tekillikleri tek olarak “uzamsal” olarak ve “yayılmı” özelliği bağlamında değerlendirirken Weber’in açıklaması daha çok “yayılmı” desteklerken “uzamsallık” yerine bir tür “yoğunluğu” koyarak bunu gerçekleştirmektedir. Yani Spinoza’da toplum tekilerin uzamsal ve yayılarak bir araya gelmesi ile oluşurken Weber de ise yayılarak ama yoğunlaşarak bir araya gelmektedir. Bu durumda Spinoza da tekilerin çokluk içinde de temsilini sağlayıp içkinliğini korurken, Weber de ise tekillikler çokluk içerisinde yoğunluğun olduğu alanda temsil edilmektedirler. Bu durumda onun uzamsalın deneylenebilmesinin daha zor olması sebebiyle, yoğunluğun deneylenebilirliğinin kolay olması mevcut durumun kabul edilebilirliği için bilimsel ispatlanabilirliğe daha yatkın olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Çünkü Weber anlamacı yöntem ile belirlediği doğruları kabul edilebilir olması için bilimsel açıdan da onaylatmayı öncelemektedir. Mevcut duruma Weber’i tanık

göstermek gerekirse: “*Dünya her biri alt parçalara bölünebilir ve son derece yayılmış bir nesneler kümesidir; bu yüzden hem son derece “yoğun” hem de son derece “yayılmış” olan “çok sayıda” tikellerle karşılaşırız*” (Ringer, 2006: 53).

Weber’in yönteminde dikkat ettiği bir diğer nokta ise kültürel alanı anlamak konusunda bilimsel yasaların yetersizliğidir. Çünkü bilimsel yasalar ile kültürel yapı arasındaki ilişki evrensellik bakımından değerlendirildiğinde birbirini dışlayıcı şekilde oldukları görülür. Kültürü meydana getiren fenomenler ve yapılar bilimsel yasalar gibi evrensel değildir. Kültürel fenomenleri ve yapıları anlamak için bulundukları kültürel ortamı anlamak gerekir. Bundan dolayı evrensel bir kültür yasası yoktur ve kültür öznel bir yapı ve tarihe sahiptir (İlhan, 2014: 25-26). Weber’in metodunda üstlendiği bir diğer nokta, toplumsal ve tarihsel olgular üzerine araştırma yapan disiplinlerin değerden ne kadar arındırılmış olduğuna dair soruya getirdiği çözümdür. Çünkü sosyal bilimlerin, doğa bilimleri gibi nesnel bir kavramsal çerçeveye sahip olup olamayacakları tartışılmaktadır (Baert, 2010: 64).

Bu tartışmalar neticesinde değer kavramını doğa bilimleri gibi kesin bir bilim tarafından keşfedilerek oluşturulabilecek bir değerler hiyerarşisi tasarlanmıştır. Weber ise bunun olamayacağını ve sosyal bilimlerin asla doğa bilimleri gibi bilimsel bir olgu ile tanımlanamayacağını ileri sürmüştür. Bununla birlikte Weber, dinin yerine geçirilebilecek olan, herkesi ve her şeyi kapsayan, her yerde deva olabilecek bir hakikatin olmayacağını savunur (Weber, 2006: 218-220). Weber’ e göre bir sosyal bilimcinin nesnel olması imkansızdır. Çünkü sosyal bilimci araştıracağı nesneyi kendi zihninde daha önceden şekillenen değerlere, kabul ve reddedişlere göre şekillendirir. Çünkü eylemin toplumsallığı, diğerlerinin davranışını dikkate aldığı ölçüde gerçekleşir (Weber, 2012: 112). Bundan dolayı Weber’in yöntemsel sistematığına göre değerler silsilesi içerisinde ilerleyen

araştırmanın başından sonuna kadar meydana gelen tüm aşamalarında saf anlamda bir nesnelliğin olabileceğini düşünmek olağandışıdır (Baert, 2010: 66).

Weber denildiğinde akla ilk gelen kavramlardan olan ideal tip kavramı da aslında kaynağını Weber'in, her kültürel değer kendi bakış açısına göre oluşturulduğu açıklamasından almaktadır (İlhan, 2014: 29). İdeal tipler Weber'in "toplumsal eylem" kavramını bilimsel bir alana taşımak ve dünya tarihini oluşturan başat olguları çözümleyebilmek için oluşturduğu akıl ürünü araçlardır. Yani gerçek dünya da rastlanılmayan ama tarihsel ve sosyolojik alanda doğa bilimlerindeki kesinliği değersel alanda da gerçekleştirmek için oluşturulmuşlardır. Bu ideal tiplerin işlevi, gerçek dünyanın anlaşılabilirliğini kolaylaştırmaktır. Bunlar tekil haldeki fenomenlerin özsel bir birlikteliğini sağlarlar ve bu tekilliğin farklı varyasyonlarını ortaya koyarlar (Baert, 2010: 72). Yani,

"Bir ideal tip, bir veya daha fazla bakış açısının tek -tarafli vurgulanması ve bu tek tarafli vurgulanan bakış açılarına göre düzenlenmiş birçok yaygın, ayrı, az-çok mevcut ve bazen namevcut somut bireysel görüngünün birleşik bir analitik inşada sentezi yoluyla oluşturulur" (Kalberg, 2009: 49).

Sonuç olarak ideal tipler toplumsal değerlerin iyi veya kötü olarak ele alınmış şekilleri değil, daha çok toplumsal alandaki farklı ifadeleri bilimsel ve tarihsel temelde ifade edebilmek için oluşturulmuş olan idealize gerçekliklerdir. Yani tam bir gerçekliği ifade etmemektedirler ve içinde bulundukları topluluğun değersel yargılarından uzaktırlar (MacRae, 1985: 66). Sonuç olarak Weber bu ideal tipleri ortaya koyarken yeni bir şeyler üretmek amacıyla değildir (Weber, 2006: 107).

Anlamacı yöntemi Weber'den esinlenerek kullanan ve Türk siyasal hayatında düşünceleriyle önemli yer etmiş olan kişi Sabri Fehmi Ülgener'dir. Ülgener'in yöntemi

kullanma şekline ve tanımlamada yer verdiği kavramlara dikkat edildiğinde Weber'in izleri göze çarpmaktadır. Ülgener, Weber'in sosyal alanı anlamak için kullandığı yöntemini onunla paralel bir şekilde kullanmaya devam etmiştir. Özellikle toplumsal alanın tamamlayıcısı olan ve somut bir inceleme alanı sunan iktisadi yaşam tarzı üzerine yaptığı açıklamalarında metodun önemi kendini göstermektedir (Sayar, 1998: 251).

Ülgener'in bu yöntemi kullanma şekline bakacak olur isek onun bu yöntemi kullanma nedeni şu şekilde ifade edilebilir: Ülgener bireyin davranış kalıplarının dışarıya yansıdığı haliyle değil o hareketi sergilemesine neden olan zihni mana ve niyetleri ele almak gerektiğini savunmuştur. Dışarıdan görünen ne olursa olsun sosyal eylem onun altında yatan bu kasıt ve niyetlerden anlaşılabilir. Araştırmacı da bu anlamda içten dışa doğru bir incelemeye yönelmelidir (Ülgener, 2006c: 12-13). Ülgener iktisat hayatının da bu şekilde ele alınması gerektiğini savunur. Ona göre iktisat hayatı klasik iktisatçıların savunduğu gibi somut olaylar üzerinden ilerleyen bir olgular dünyası değildir. Yine Alman Tarih Ekolünü takip eden hocalarında belirttiği gibi üretimin, hukuki politik çerçevesi ya da işletme teşebbüs ilişkisi şeklinde de açıklanamaz. İktisadi hayat gerçek hayatta varolan çeşitlilik içinde meydana gelir. Bu anlamda dışarının bu çeşitliliğin içindeki derinliklere inmesi gerekir. Çünkü mevcut durum yüzeyin üzerine resmedilmiş olan şekil ve madde yığını olsa da altta yer alan geniş bir zihniyet ve ruh dünyası bulunmaktadır (Ülgener, 2006b: 3-4). Spinoza'nın monizmi her şeyin bir madde olduğunu ya da her şeyin bir düşünceden ibaret olduğu anlamına gelmez. Ona göre hem düşünce hem de madde tözün sıfatlarından bir tanesidir. Yani Spinoza da madde materyalizmdeki gibi hareketsiz değil düşünen ve yaşayan bir maddedir (Bottici, 2015: 136-137). Bu anlamda Ülgener'in bahsettiği gibi varolan maddenin, görünüşün altında bir zihniyet yer almaktadır. Mevcut durum zihniyetten bağımsız olarak değerlendirilemez.

Ülgener'in bu sözlerinden yola çıkarak açıkça söylenebilir ki o gerek pozitivistimin içinde barındırdığı maddesellik ve gerekse insan unsurunun dışlandığı bir olguculuğa karşıdır. Ona göre insanın oluşturduğu tüm yapılarda insanın zihniyeti yer almaktadır. Bununla birlikte edinilen iktisat zihniyetinin ve ahlakının da birbirinden farklı olduğunu göz önünde bulundurup olayları bu iki faktöre göre ayrı ayrı yorumlamak gerekir. Ülgener zihniyet olgusunun en önemli göstergesi olarak edebiyat tarihine bakmak gerektiğini söyler. Böylece pozitivistimin karşısına manevi ilmin mana ve espri tarafına yönelik anlamacı metodu ile çıkmaktadır. Ülgener bu durumu doğa ilimlerinin deneyleyebilir olması nedeniyle kendi içinde bir bütün olduğunu sosyal bilimlerde de bu bütünlüğün her ne kadar tehlikeli olsa da dönemin edebi ve tarihi eserlerine bakarak yapılabileceğini söyler. Yani analitik okumanın ötesinde sentetik okumaya bağlı olarak düşüncelerini temellendirir. Böylece yılların zihni birikimini dışa vuran tasavvurunu manevi ilimlerin söz ve deyimlerinden, kıssa ve temsillerinden çıkarılabileceğini söyler. Böylece doğa bilimlerinin dış verilerine dayalı olan açıklayıcı metodunun karşısına manevi bilimlerin mana ve esprisini kullanarak anlayıcı metot ile karşı durmaktadır (Ülgener, 2006c: 27).

Ülgener'in metodunu oluşturan diğer bir olguda onda Weber'in izlerinin taşıyıcılığını yapan "ideal tip" kavramıdır. Ülgener'in kapitalistleşememe sorunu çözerken kullandığı çözülme devri, ortaçağlaşma ve aydınlarla ilgili oluşturduğu tipolojiler onun ideal tiplerini simgeler. Ülgener'in bu şekilde bir ideal tiplere gittiğini onun "*İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*" kitabındaki varolan mevcut durumu geçmişin getirdikleri ile yeniden kendi hayalimizdeki şekliyle yaşayabileceğimiz, sözünden çıkartılabilmektedir (Ülgener, 2006b: 11).

Ülgener ideal tip tanımlamasını kapitalistleşememe sorununu ele alırken odaklandığı o zihniyet algısını, biçimini ifade etmek için kullanmıştır. İdeal tip tanımını da şöyle dile getirir: “ *Tarihi-kültürel kompleksleri önce yığın haldeki heterojen unsurlardan soyup ayıklayıp iç yapılarından en fazla tutarlı (consequent) unsurlarına ağırlık vermek suretiyle inşa edilmiş tipler (ideal tipler) halinde taktim etmek!*” (Ülgener, 2006c: 56). Yani Ülgener de Weber gibi aynı hataya düşmekte ve yaşanan gerçeklikten yola çıkarak elde edilen değerler zinciriyle gerçeğin dışında bir tarihsellik okuması yapmaktadır. Yani gerçeklik alanını anlamlı kılacak nitelikte gerçeğe yakın temsili tipler oluşturmaktadır.

Ülgener Alman iktisatçılardan esinlenerek kullandığı anlamacı yöntemi kendi engin tecrübeleriyle birleştirerek –ki buna hobi olarak ilgilendiği edebiyat bilgisini gösterebiliriz- kapitalistleşememe olgusunu açıklamaya çalışmıştır. Metodunu da dönemsel (çözülme, ortaçağlaşma) bağlamda ele alarak ve bu dönemlerin zihniyet algısını anlamaya çalışarak gerçekleştirmiştir. Yani dönemindeki Marksist- maddeci okumanın dışında manevi ilimler bağlamında tarihsel bir okumaya dayalı olarak ve her yönüyle maddenin altındaki zihniyeti anlamaya çalışarak yapmıştır. Dönemin fütüvvet ve tasavvuf anlayışını da bir zihniyet sorunu olarak kapitalistleşememenin önündeki sorun olarak yorumlamaktadır (İlhan, 2014: 86-94).

III.2.2. Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Marx’ın Sosyolojik Bakışı

Karl Marx, yaşamı boyunca ve sonrasında hatırlanmasını ve belki de dünya sistemi içerisinde ötekileri doğurma noktasında en gebe olan bir düşünce algısını oluşturmuştur. Ekonomik temelli tarih algısına dayalı olan zihinsellik ve buna bağlı yaşam biçimini açıklayan ayrıca çözümünü üreten çok yönlü bir sistem “Marksizm”. Bu anlamıyla Marx sadece bir dönemin Almanya’sına mal edilebilecek düşünür değil aynı

zaman da batının kapitalist anlayışının temelini oluşturan sömürgeci sistemin karşısına koyduğu çatışmacı anlayışı ile günümüze kadar varlığını sürdüren iktisadi ve sosyolojik alanın başucu kitabı olma özelliğini korumaktadır.

Marx'ın eserlerine bakıldığında da onun tarihsel materyalizm ekseninde ekonomik temelli bir insanlık tarihi yazdığı görülür. “*Seçme Yapıtlarında*” da ele aldığı haliyle o insanlık tarihinin öncülünün yaşam olduğunu, ondan sonra da diğer insanlarla ve doğayla ilişkilerini sürdürdüklerini, tarih yazımında ise iklim, su, jeolojik vd. özelliklerden ziyade mühim olanın ekonomik ilişkiler olduğunu belirtir (Marx-Engels, 2003: 19). Bu durumu Marx, tarihi materyalizm çerçevesinde yaşadıklarından yola çıkarak oluşturduğu analiz ekseninde ele alır. Tarihi de Marx, özel ve genel anlamları ile Hegel'den ödünç aldığı diyalektik kavramı yardımıyla sürekli bir akış içerisinde olan olgu olarak açıklar. Fakat bu akış evrimci bir yapıda değil devrimsel bir gücü de içinde barındıran evrensel bir yapıya sahip olan proletarya diktatörlüğü ile gerçekleştirecektir (Turner, 2001: 47) .

Tüm bu zikredilenlerle birlikte bilimsel sosyolojinin kurucusunun, kendi sosyolojisini oluştururken beslendiği kaynakları sıralamak gerekirse, İngiliz ekonomi politiği, Fransız ütöpik sosyalizmi, Alman idealizmi (Kızılcelik- Erjem, 1992: 286) ve Hegel'in diyalektiğini sayabiliriz. Marx'ın sosyolojisini kavramsallaştırmasında ele almış olduğu tarihin bir çatışma içerisinde yer alması ve ilerlemesi (alt tabaka ve üst tabaka arasındaki çatışma) (Marx-Engels, 2003: 103), nesneleşme, yabancılaşma ve şeyleşme konuları, Marx'ın toplumsal oluşumlara ve diyalektik tarih anlayışına ilişkin kuramındaki sürekli gelişmeyi açıklayan ve Hegel ile arasındaki kesintisizliği sergileyen temel odak noktasını oluşturmaktadır (Turner, 2001: 46).

Marx'ın sosyolojisinde çatışma, olmazsa olmaz ve devrime giden evrimsel süreci takip ettirecek olan esas ögedir. Marx bu evrimsel çizginin dışında yer alan toplumları “*Asya Tipi Üretim Tarzı*” kavramı ile tanımlar. Bu toplumların en başında da doğu toplumları gelmektedir. Çünkü onlar edindikleri devletçi yapı ile birlikte yani devletin temsilciliği ile tek amaçları olan nesillerinin varlığını sürdürmek gayesindedirler. İktidar değişiklikleri ise tabandan uzak bir alanda kendi içerisindeki çatışmalar ile gerçekleşmektedir. Sosyolojisini tarih, felsefe, iktisat ve biyoloji üzerine kuran düşünürün doğu toplumlarının sahip olduğu “tarihsizlik” onun için özel bir anlam ifade etmiştir. Gerek Marx gerekse etkilendiği akıl hocaları bazında Asya Tipi Üretim Tarzına sahip toplumlar batının reel ve rasyonel dünyasının dışında yer alan topluluklar olarak kabul edilmektedirler (Turner, 2001: 19). Marx ve Engels bu düşüncelerini ispatlarken Morgan'ın çalışmalarından yararlanmışlar ve bu çalışmalardan yola çıkarak oluşturdukları akıp giden tarih şeridi içerisinde doğu toplumlarının temsilciliğini yapacak bir yer bulamamışlardır. Buradan itibaren onlar diğer batılı düşünürlerden, Montesquieu, Ferguson, J. S. Mill'den, doğrudan ve dolaylı olarak edindikleri “*Doğu Despotizmi*” kavramını kullanarak “*Asya Tipi Üretim Tarzı*” kavramını oluşturmuşlardır (Turner, 1997: 22).

Marx “*Asya Tipi Üretim Tarzını*” 1853'e doğru ortaya koymuş ve ömrünün sonuna kadar kullanmıştır (Godelier, 1993: 13). Yukarıdaki gerçeklerden de hareketle Asya Tarzı Üretim biçimi şu şekilde anlatılabilir: Özel mülkiyetin yer almadığı, tarıma dayalı ve sulama işlerini düzene koymakla yükümlü kalıplaşmış bürokratik bir kast sistemi, ayrıca üretilen ürünün çoğuna el koyan merkezi, tek kişinin idaresinde gelişen köklü bir devlet yapısı olarak ifade edilmektedir. Örnek olarak da Eski Çin, Mezopotamya, Mısır ve Hindistan verilebilir (Sezer, 1988: 56).

Marx ve Engels'in yaptığı bu tanım toplumların gelişimini gözler önüne sererken mevcut toplumlarında şu anda bulundukları noktayı belirleyip ve ardından Doğu-Batı ayrımının evrimsel olarak gelişmişlik düzeylerinin de bir göstergesi niteliğini de taşımaktadır. Marx'ın bu kuramının diğer kuramlardan farkı, onun insan toplumunu doğa dünyasına sıkıca oturttuğu ve her türlü toplumsal görünüşü, toplumla doğa arasındaki ilişki bağlamında çözümlemesidir (Boottomore, 1990: 135) . Marx'ın Asya Tipi Üretim tarzı ilkel topluluklardan sonra ki aşamayı ifade etmektedir. Batı medeniyeti topluluklarına ise doğu topluluklarını katmaz ve İslam medeniyetinden bahsetmez, İslam kültür ve uygarlığının batı medeniyetinin Yunan toplumlarıyla arasında köprü görevi görmesini dile dahi getirmez. İlkel topluluklardan Asya Tipi toplum yapısına geçmiş olan bu toplumlar Marx' da bu evrenin ötesine geçirilmemiş burada adeta donup kalmışlardır (Godelier, 1993: 16).

Marx'ın anlatımı bu evreden sonra oryantalist bir söyleme bürünmektedir. Asya Tipi Üretim Tarzı kendi içerisinde askeri bir yapıya dayanan ve halkın rıza gösterdiği (gönüllü) köleliği üzerine kurulu bir yapıdır. Halkı yöneten ve ondan üstün olan güç her şeyin tek sahibidir. Adeta Tanrının yeryüzündeki vekili haline gelmekte ve bu durum sınıf kavramının oluşmasına mani olmaktadır (Çelik, 2009: 54). Marx'a göre sınıfsız bir toplum da söz konusu tarihin akıcılığını sağlayan çatışma meydana gelmeyecek, bu durum adeta tarihin durağanlaşmasına neden olacaktır (Marx-Engels, 2003: 414).

Marx mevcut durumu yani sınıfsız ve çatışmasız toplum yapısının devrimlere de olanak vermeyeceğini belirtir, bu nedenle de “barbar” halkların kapitalist aşamadan geçtiklerinde kapitalizmin ilkel koşullarının onlarda bir nevi uyanışa neden olacağını düşünmekte ve devrimsel sürecin böylece baş göstereceğini söylemektedir (Marx-Engels, 2003: 408). Marx'ın kapitalist sistemin Asya Tipi Toplulukları dönüştürmesini E.Said

(199?: 253) Marx'ın, *Sürgünden Mektupları'nda*, Goethe'den alıntılanarak yaptığı yorumdan hareketle şunları eklemektedir:

“Sürmeli mi bu işkence sizce,

Bize zevk veriyor diye...

Görmedik mi Timur'un çizmesi

Kaç ruhu ezdi geçti!”

Bu dörtlükte de görüldüğü gibi kapitalist sistemi benimseyen devletler doğu toplumundaki iktidarların yaptıklarını vurgulayarak emperyalizmi meşru hale getirmektedirler.

Marx da toplum, gerginlik ve çatışma ile değişimi oluşturan, çatışmanın itici bir güç haline geldiği ve bu nedenle barışın değil mücadelenin artması gereken bir yapıdır (Kızılcılık-Erjem, 1992: 286-287). Marx'ın teorisindeki eksiklikler onun doğu toplumlarıyla ilgili kullandığı yakıştırmaların ve yorumların yanlışlanabileceğini göstermiş ve hatta kapitalizm içinde de çatışmalara neden olmuştur. Stalin döneminde bu kavram mahkûm edilmiştir, ona göre “ilkel dönem, kölelik, feodalizm, kapitalizm, sosyalizm ve komünizm” tüm dünya toplumlarını açıklamada yeterli olacağını belirtmiştir (Sezer, 1988: 56). Eğer doğu kendini anlatabilseydi anlatırdı, anlatamadığına göre onlara bir anlatı gereklidir onu da başkası bulunmadığı için zavallı doğu adına batı yerine getirecektir! Marx'ın Louis Bonaparte'ın 18'i Brumaire'de küçük Fransız köylüleriyle ilgili söylediği gibi “*bunlar kendilerini temsil edemez temsil edilmeleri gerekir*” demektedir (Marx, 1975: 123). Netice itibarıyla, Marksizm'in modernizm bağlamında; Batı'nın iç buhranı, evren ve insan anlayışıyla oluşturulmuş bir disiplin alanı olmaktadır. Dönemin getirisi olan

sömürgeci özellikleri de içinde barındırmaktadır. Bu anlamıyla Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı oryantalist okumanın bir benzerini ifade etmektedir, özellikle devrimlerin yokluğu bunu ispatlar niteliktedir (Turner, 2001: 118).

III.2.3.Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Weber'in Sosyolojik Bakışı

Alman sosyologlarından olan ikinci düşünür Weber'dir. Weber'in sosyolojisini oluşturmada etkili olan kaynaklara bakacak olur isek Almanya'daki idealistik ve neo idealistik düşünce ile Kant ve neo Kantçıların izlerine rastlanmaktadır (Kızılcıkelik, 1994:245).Weber'in düşüncelerinde yoğun olarak görülen Alman etkisi onun sosyolojisinin yöntemini de belirlemektedir. Weber bu yöntemi Rickert ve Diltey'den yararlanarak ve onlardan da farklı bir paradigma çerçevesinde ele almıştır. Çünkü ona göre sosyal bilimler kendi içerisinde ancak “ anlayış yöntemi” ile yorumlanabilirler. (Kızılcıkelik, 1994: 279).

Anlayış yönteminin çıkış noktası esasen Weber'in etkilendiği aydınlanmacı düşüncedir. Aydınlanma felsefesine göre esas olanın “birey” olması Weber'in bireyi esas alan bir yöntem edinmesine katkıda bulunmuştur (Gert ve Mills, 1998: 101).

Weber'in sosyolojisinde vazgeçilmez olan kavramlardan bir tanesi de ideal tip kavramıdır. Bu kavram tamamen Weber'in rasyonelliği esas edindiğini ve ideal tipin gerçeğin dışında olması gereken tanımıyla ortaya koyabilecek bir lider olarak açıklar. Bu ideal kavramının herhangi bir gerçeklikle alakası yoktur (Gert ve Milles, 1998: 107).

Weber sosyolojik analizini yaparken Marx gibi ekonomi temelli bir yapıdan yola çıkmamış tam tersine ekonominin dışında varolan insan zihninin daima gerek duyduğu “din” olgusu üzerinden hareket etmiştir. Bu din olgusunun dönüşümünün, mistik

bir yapıdan çıkıp ekonomik alana taşınması yani maddeleşmesi üzerinde durmuştur. Bu konuda değindiği noktada “asketizm” ve “kapitalizm” arasındaki ilişkiyi ele alır. Asketizm bir anlamda bireyi çile çekmeye iten, onu dünyada günahlarından arınması için çalışıp harcamayarak Tanrıya yükseleceğine inandıran düşüncedir. Yani bu dünya bir çilehanedir. Kapitalizm ise özel mülkiyetin, üretim araçlarına sahip olunan arz talep ilişkisinin piyasa ekonomisi tarafından belirlendiği, sosyal ve ekonomik sistemdir. Kelime karşılığı sermayedir. Weber, kapitalizm cephesinde ise, madde ile onu ortaya çıkaran ruh arasında fark olduğunu ortaya koymaktadır, Weber’i diğer düşünürlerden ayıranda budur (Korkmaz, 2011: 212). Kapitalist olguyu ortaya çıkaran şey insanların sahip oldukları dini inancı, yani batı da asketizme doğu toplumlarında ise mistisizme karşılık gelen, bu dünyayı boşlayıp kendini tamamen ibadete veren ve dünyevi arzu ve istekleri terk eden, her şeyi Tanrı’dan bekleyen anlayış, reformlar yoluyla, zaman içinde maddeleşerek dünyaya açılmış, dünyevileşmiş yani kapital sisteme alet olmuştur (Çamlı, 2013: 22). Bu akılcı yaşama biçimi, Kalvenizm ve Pürütenizm mezheplerinin rasyonel başarısı olarak sayılabilir. Bu şekilde kiliseye bağlı olan dini yaşam ve onun oluşturduğu disiplin dünyevi alanda da sağlanmak istenmiştir. Weber’in ifadeleriyle “ *Reformasyon akılcı Hristiyan asketikliğini ve yaşam metodunu manastırdan alıp dünyevi meslek alanına taşımıştır*”(Weber, 2006: 188). Bunu gerçekleştirme de rol oynayan burjuva sınıfını da unutmamak gerekir. Sonuç olarak dünyevi asketizmin sonu, Weber’e göre kapitalizmin ruhunu oluşturma da bir kapı açmış fakat zenginlik, gösteriş ve ideal hayat algısı ile birleşen zenginliğin baştan çıkarıcılığı karşısında direnememiş, modern dönemin kapitalist yaşam tarzına kendisini bırakmıştır (Weber, 2012: 159).

Weber’in de İslam ve diğer doğu dinlerini ele alırken esas edindiği nokta da buradadır. O bu konuda kapitalizmin batıdaki varlığı ile doğu toplumlarında kapitalizmin

ortaya çıkamayışı ya da o toplumların kapitalistleşememe sorunu üzerinde durmaktadır. Bunları yaparken de ne yazık ki öncelikle kendi yöntemine uymamış bir kıyasa girişmiş ve daha çok oryantalist bir tavır içerisinde gerçekleştirmiştir (Turner, 2001: 72). Weber İslam ile ilgili söyleminde, İslam'ı Püritanizmin karşısına koymakta, onu hazcı bir anlayışla yorumlamakta buna da çok eşle evliliği örnek göstermekte, kadınlar, lüksler ve mülkiyet konularında baskın bir vurgu olarak yer verdiği hazcı sentezinde çatışma veya çileye yer olmadığını, Kur'an'ın uzlaştırmacı etiği esas almasının ve ahlaki emirler ile dünya etiği arasında çatışma olmadığını söylemiştir. Bu durum da dünya üstünlüğüne dayalı çileci bir ahlak anlayışının İslam da ortaya çıkamayacağını göstermektedir (Kızılçelik, 1994: 275).

Weber'in doğu toplumlarındaki kapitalistleşememe olgusunu açıklamada kullandığı bir diğer olguda “patrimonyalizm” dir. Patrimonyalizmi açacak olur isek:

“Max Weber’e göre, geleneksel toplumlarda görülen ve yönetici erkek ile yönettiği ev halkı arasındaki iktidar ve itaat ilişkisinin keyfi bir şekilde, değişikliğe uğramadan ortaya çıkan, siyasi alana yansımış olan halidir. Kavramın vasıfları ise otorite (hanedan ailesinin kullandığı şahsi ve bürokratik güce dayalıdır), keyfi bir hükmediş hâkimdir, yasama, yürütme ve yargı tek elde toplanır, halk mevcut yapıya sadakat göstermek zorundadır, meşruluk bu şekilde sağlanır”(Seyyar, 2007: 744-745).

Weber'in bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere onun bu tutumları daha çok gerici bir zihniyeti çağrıştırmaktadır. Onun bu konu hakkındaki düşüncelerinin yer aldığı “*Ekonomi ve Toplum*” adlı eserindeki dayanak noktalarını daha çok Müslümanların hicret öncesi dönemlerinden verilen örnekler oluşturmaktadır. Ona göre kabile hayatı dönemin ekonomik geçim kaynağı (deve çobanlığı) ve coğrafi şartlarının bir getirisiydi. Çünkü bu şartlar bedevilerin örgütlenmelerini engelliyordu (Turner, 1997: 66). Daha sonraki süreçte ise Peygamber dönemini incelemiştir. Bu dönemde Mekkeli Müslümanların örgütlenmelerini ve Medine'ye hicretine kadar ki süreci ele almıştır. Onun adalete dayalı sistemi etrafındakilerin sayısını daha da çok arttırmaktadır. Weber bu duruma ikinci bir faktör olarak Peygamber'in karizmatik özelliklerini de eklemektedir (Çelik, 2009: 80). Weber'in karizma kavramını da ifade ederken; toplumu bir arada tutan bir tür “Tanrı

vergisi” anlamına gelen, olağan üstü durumlarda ortaya çıkıp örgütlü bir yapıyı sağlayan kişisel özelliktir. Fakat hepimizin bildiği gibi İslam âleminde bu durum Peygamberin ölümüne kadar sürmüştür. Daha sonraki süreçte özellikle Muaviye döneminde yerini saltanata bırakmıştır. Bu durumda Osmanlı devletinin son zamanlarına kadar devam etmiştir (Çelik, 2009: 80).

Patrimonyalizm evresinden sonra yönetim tamamen keyfi bir hal almıştır. Bu keyfiliği Weber, yönetilen sınıftan değil sultanın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Weber’e göre patrimonyalizm, otoritesini gerçekleştirmek için memurlara ihtiyaç duyan, tek kişinin yönetimidir (Turner, 1997: 147). İktidar ve maaşlı memurlardan ibaret olan patrimonyalizmde hukuk tamamen dini kurallar ve gelenekler üzerine inşa edilmiştir (Turner, 1997: 196). Weber ayrıca İslam toplumunu kadınlara karşı tutumlarından dolayı eleştirmekte bir diğer eleştirisini de özerk şehirlerin bulunmamasına dayandırmaktadır. Bu şehirlerin gelişmeme sebebi de Weber’e göre savaşçı bir İslam anlayışı ve patrimonyal anlayışın bu yapıyla bütünleşmesidir (Turner, 1997: 177). Weber’in tüm bu çalışmalarına genel olarak baktığımızda onun olayları analizinde kullandığı anlamacı yöntemin, bir kıyas ve karşılaştırmalı yöneme doğru kaydığı görülmektedir. Sürekli olarak doğuyu anlamak yerine batı ile kıyaslaması ve İslam’ı da Püriten din anlayışının karşısına koyması bunun bariz göstergeleridir.

Weber’e göre doğu toplumlarının oluşturdukları yapı rasyonel bir yapı değil, tamamen silah gücüne dayalı bir otorite üzerine kurulmuş yapıdır. İslami toplumu bu anlamıyla tam bir bütünsel yapı halinde değil, farklı katmanların dini getiri ve sünnete göre yığıldığı bir topluluk görünümündedir (Turner, 2001: 65). Buna daha sonra ulema sınıfının iktidarın yaptıklarını meşru göstermek için çabaları eklenince İslam’ın adalet temelleri işlevsizleşmiştir. Yapılan bu yorumlara göre bu durum resmi bir hukuk yoksunluğunu doğurmuştur ve kapitalistleşmenin önündeki bir engel olarak bu durum gösterilir (Turner,

1997: 93). E. Said'den hareketle belirtmek gerekirse, Max Weber' de görülen İslam dini Avrupa'daki sistemi oluşturmamaya nitelikte, toprağa ve aileye bağlı olan us dışı bir sistemdir (Said, 1991: 484-485).

Max Weber'in doğu toplumlarını demokrasi yoksunu, kapalı ve despotik ülkeler olarak tanımlaması Baykan Sezer ve Samir Amin tarafından da geçersiz kabul edilmektedir. Samir Amin bu konuda devletin işleyişinin kişisel otoriteden bağımsız olduğunu savunmuş, konulan kuralların şeriattan ileri geldiğini ve şerri kuralların da şahıslardan bağımsız olduğunu belirtmiştir. Böylece Weber'in söylediğinden farklı olarak doğu ülkelerinde de devlet işlerinin yasaya bağlı işlediği söylenebilir (Topses: 2005 ,<http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/devrimtopses.pdf>/ erişim tarihi: 23. 05. 2016). Max Weber, batının dinsel ve kültürel nedenlerden kaynaklı olarak doğuyu geçtiğini belirtmektedir, ancak herhangi bir şekilde sömürü ve yağma ilişkisini dile getirmemektedir (Topses: 2005). Oysa kapitalist üretim şekli doğuda, madalyonun öteki suretinde de yer alan doğu da az gelişmişliğin çok çeşitli hallerinde ortaya çıkmıştır (Turner, 1997: 44).

Sonuç itibariyle Weber İslam'ın ilk defa ortaya çıkmasından itibaren toplumu dönüştürmeyi başaramadığını, tam tersine kendisini toplumun o bozuk yapısıyla özdeşleştirdiğini ve bununla zamanla sert bir askeri yapıyla birlikte patrimonyalizmi doğurduğunu, patrimonyal yapının da devleti aşkırı bir yapıya taşıdığına vurgu yapmakta ve gücü elinde bulunduran sultanlara tanrısal nitelik kazandırdığını, en sonunda da bu yapının kapitalizmle örtüşmediğini, kapitalizmin doğu toplumlarında yer edinmesine mani olduğunu belirtmektedir.

III.2.4.Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Ülgener'in Sosyolojik Bakışı

Bu başlıkta kapitalizmin sosyolojik temellerini açıklamak konusunda Sabri Fehmi Ülgener tarafından oluşturulmuş olan iktisat ahlakı, iktisat zihniyeti ve dönemin zihniyet sorunu olarak ele alınan ve kapitalistleşmenin önünde engel olarak görülen fütüvvet ve tasavvuf anlayışına yer verilecektir.

III.2.4.1. İktisat Ahlakı

Ülgener iktisadi düzen içerisindeki kapitalistleşememe olgusunu iki alanı birbirinden ayrı düşünerek ve aynı zamanda kendi içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutarak açıklamaya çalışmıştır. Bunlar; iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetidir. Öncelikle iktisat ahlakı ele alınacak olursa, Ülgener'in tanımıyla “*İktisat ahlakı, gündelik tavır ve davranışlarımız üzerine –doğrudur veya eğridir yollu- yargılayıcı değer hükümlerinin söz ve deyim halinde ifadelendirilmiş bütünüdür*”. Ülgener burada “doğru ve eğri” tabirinin tanımın içinde barındırdığı normatif taraf olduğunu, yine “söz ve deyim halinde” ifadesinin de ahlak anlayışının kapalı bir özellikte değil tam tersine açık bir şekilde ve kendi dönemini de aşabilme özelliğine sahip olduğunu ayrıca belirtmektedir (Ülgener, 1981: 23).

Ülgener kavramı din açısından da tanımlamış ve buna göre iktisadi ahlak bireyin dini yükümlülüğü çerçevesinde sergilemiş olduğu davranışların toplu bir ifadesidir. Daha geniş bir ifadeyle iktisat ahlakı dini açıdan bir yandan züht ve riyazete insanı sürüklemesi diğer tarafta mal ve mülk ile sürekli ilişki içinde olmak gibi iki nokta arasında orta noktayı bulma çabası olarak da tanımlanabilir (Ülgener, 2006a: 20). Üçüncü bir açıdan iktisat ahlakını ele almak gerekirse yine Ülgener durumu şu şekilde izah eder “*İktisat*

ahlakı, diğer taraftan belli bir çağın (veya çevrenin) ahlak anlayışı olarak bir mana taşıyacaksa, değer ölçüleri ile tek ve dağınık grupları değil, geniş ve yaygın bir çevreyi muhatap alması gerekir” şeklindedir (Ülgener, 2006a: 21).

Yapmış olduğumuz bu iktisat ahlakı tanımlamalarından kavramla ilgili çıkarılabilecek sonuçlar şu şekildedir. Öncelikle iktisat ahlakı belirli kurallar çerçevesinde gelişen bir alan değildir ayrıca sadece din âlimlerinin görüş ve kararlarının da bir ürünü değildir. Tamamen insanların günlük yaşayışında elde ettikleri değer ve tercihlerinin oluşturmuş olduğu telkin ve motifler toplamıdır. İkinci bir sonuçta iktisat ahlakının dar bir grup ya da çevre etrafında değil daha geniş bir çevreye, tabana hitap etmesi gerektiğidir (Ülgener, 2006a: 20-21).

Ülgener’e göre yine iktisat ahlakını etkileyen unsurların başında din gelmektedir. Bir eserinde de iktisat ahlakının oluşumunda dinin rolünü şu şekilde ifade etmiştir “...*Ahlak sistemini kuran ve yöneten fikir* devrin karakteri icabı din ve ilahiyattır (Ülgener, 1981: 52). O ahlakın çevre, ekonomik yapı vb. etkilendiğini kabul etmektedir. Ama onun vurguladığı durum şudur, “*iktisat ahlakı, hangi zamana ve çevreye ait olursa olsun, ihtiyaç tatmini yolunda insanın madde, çevre ve zaman ilişkisi ile içten dışa doğru bir hesaplaşmanın ifadesi*” demektedir (Ülgener, 1981: 24). Buradaki madde, çevre ve zamanla ilgili eklemeye bulunmak gerekirse bu bir nevi mesafe bilincidir. Kişinin dünyaya karşı tutumunu belirleyen, bir mesafe anlayışını ifade eder. Ülgener’in mesafe bilinci anlayışı özellikle Spinoza’nın imgelem üzerine yaptığı açıklamada imgelemi zaman ve harekete bağlı olarak varoluşu gerçeğin ötesinde düşünce ve madde bağlamında tasarlamasına yönelik açıklamalar ile özdeşleştirilebilir. Spinoza için imgelem düşüncenin olumlama ve olumsuzlamasına bağlı olarak oluşan bir tür duygulanıştır. Yani zihinsel bir kavramdır. Bu anlamda Ülgener’in “zihniyet” olarak tanımlaması olan zihindeki düşünce

tarzı ile bu düşüncenin gerçekte eylem haline dönüşmüş şekli olan ahlak arasındaki ayırımı Spinoza'nın zihin ve beden arasındaki tasarımı ile özdeşleştirilebilir. Örneğin imgelem Spinoza da zihinsel bir kavrayıştır, imgelemin somut hale gelmesini sağlayan ise bedensel farkındalıktır. Spinoza imgelemle ilgili bu durumu şu şekilde açıklar (Spinoza, 2012: 178):

“Nesnelerin imgeleri insan bedeninin duygu durumlarıdır, onlara ilişkin fikirler dış cisimleri bizim karşımızdaymış gibi sunar, onlara ilişkin fikirler hem bedenimizin doğasını hem de aynı anda bedenimizin dışındaki cismin mevcut doğasını içerir”.

Ülgener'in iktisadi ahlakın oluşma noktasında din ile ilgili olarak ele aldığı bir başka konu taban ve tavan ilişkisidir. Bu bağlamda şekillenen durum Marx'ın ekonomik temelli tanımladığı alt üst ilişkisinin ötesinde tamamen dinin tavan ve taban arasında nasıl bir ilişkiye neden olduğunu belirtmek, böylece toplumların edindikleri iktisat ahlakına açıklık getirmektir. Bu bağlamda taban ve tavan farkı arasındaki fark insanların dini bir takım olguları anlama ve bunları yaşamına geçirme noktasındaki farklılıktan ileri gelmektedir. Dini anlamda tavan yani dini yaşamın elit kesimi, maddeden arınıp nefsi terbiye edebilmiş ve bu anlamda ilerlemeye çalışan kütleyi etkileme kabiliyetine sahip olanlardır. Bunlar her dinde farklı şekillerde varolmuştur. Hristiyanlıkta keşiş, İslamiyet'te din mücahitleri ve tasavvuf uluları, şeyhler, Kalvinizmin sert riyazetçisi, vb. şeklindedir. Buna bağlı olarak dinin elit kesiminin yaşadığı, edindiği yaşam şekli ile tabanı oluşturan kesimin bunları anlama ve uygulaması farklı olacaktır. Bu durum esasen derin bir ikiliğe yol açmaz. Ama ilerleyen zaman içerisinde tavanın dini tutumlarının tabanın anlayamayacağı bir hal alması bu ikiliğe yol açacaktır. İslam'daki tasavvuf anlayışının yaygınlaştığı dönemde de bu görülmüştür. (Ülgener, 2006a: 38-40).

Taban ve tavan arasındaki ilişkinin dinler arasında farklılık gösterdiğini söylemiştik. Bu farklılığı genel anlamda ele alacak olur isek, mistik din anlayışına sahip yerlerde elit kesimin dini tutumu tabana yayma noktasında zorluklarla karşılaştığını söyleyebiliriz. Riyazeti esas edinen dini tutumu benimseyen yerlerde ise taban ve tavan arasındaki ikilem ortadan kalkmaktadır. Bu alanlarda dini yaşam ile dünyevi yaşam arasında da bir bağ kurulabilmektedir. Mistik inançlarda ise değil dünya ile çevre ile dahi köprü kurmak imkânsızdır. Bu dini tutumun hâkim olduğu bölgelerde de ekonomik alanda da ikilikler ortaya çıkmaktadır. Bu çatışmalara kendi kültür ve edebiyatımızda yer alan “rint ve zahid” çatışmasını örnek vermek gerekirse bir tarafta dünyadan kaçıştan ziyade reddedip bir kendi iç huzuruna kapılıp koyu vermişlik (rind) ve diğer tarafta kendini biçime kaptırıp iç duygularını (batın) ,unutmuş bir zahid (Ülgener, 2006a: 35-36). Bu anlamda riyazete dayalı dinlerde ekonomik alanda da ilerleme olmuş ve “kapitalizm” de oralarda bilinçli bir şekilde olmasa da ortaya çıkmıştır. Bu konuda Asya ve batı toplumlarını karşılaştıran bir açıklamaya yer vermek gerekirse (Ülgener, 2006a: 42-51);

“Tarih açısından çoğunlukla Asya dinleri ile batı dinleri arasında ki önemli fark, birincilerin içe dönük bir huzur ve teslimiyete, ikincilerinin ise riyazete doğru yol almış olmasıdır. Farklar şüphesiz kesin değildir...mistik ve riyazetçi unsurların...Bizim için önemli olan, söz konusu karışım içerisinde hangilerinin zamanla ağırlık kazanmış olacağının tespitidir. Bu gözle bakınca, batının değer kompleksinde riyazet yoluyla gide gide aktif bir iş ve çalışma idealinin öbürleri önüne geçirildiği ve pratiğe aktarıldığı gözden kaçmayacaktır” (M, Weber, Wirtschaft und Gesellschaft,(Grundriss der Sozial- Ökonomik ,içinde üçüncü bölümden aktaran Ülgener, 2006a: 52).

Ülgener’in tavan ve tabana bağlı olarak ayrımını yaptığı bu nokta Spinoza’nın ahlakın aşkınlığı doğurduğuna dair bir kanıtlamadır. Çünkü Spinoza etik ile ahlakı ayırmıştı ve ahlakın aşkınlığı temsil edip yargı ve değerler kümesi ile hiyerarşik yapıya neden olduğunu belirtmiştir. Ülgener’in iktisat ahlakına yönelik bu açıklamaları Spinoza’nın ahlakın aşkınlığın taşıyıcısı olduğunu ispatlar niteliktedir.

III.2.4.2.İktisadi Zihniyet

Zihniyet olgusu genel anlamda ele aldığımızda tam bir tanımlamaya giremeyecek kadar geniş bir kavramdır. Çünkü zihniyet kavramı felsefeye dayalı bir okuma ile değerlendirildiğinde ne zihni, ya da tanımlanan şey tam olarak ona tekabül ediyor mu, etmiyor mu tartışmaları ile yüz yüze kalınabilir. Bu nedenle işin fazla felsefesine girmeden kavramlar açısından bir tanımlama yapacak olur isek öncelikle “bilinç” veya “bakış açısı” şeklinde ifade bulan “zihniyet” zihin kavramından türemektedir. Zihin ise genellikle düşünme, değerlendirme, anlama, karar verme ve anımsama da işe yarayan yeteneklerdir. Zihniyet kavramının zihinden ayrılan yönü ise sadece salt bilgidен değil toplumsal bir takım bağlantılara da sahip bir kavram olmasındandır (Aydın, 1997: 124). Ülgener de zihniyet olgusunu ele alırken onu zihniyet ahlakından ayrı tutarak işe başlar. Fakat bunu yaparken de her iki kavram arasındaki kesin bir ayırmadan da bahsedilemeyeceğini söyler, bunun nedenlerini de açıklar. Ülgener’e göre zihniyet:

“İktisat süje ve süjelerinin (ister üretici, ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz veya deyim halinde ve çoğunlukla telkin yollu açıklanışı! Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısası: dünyaya ve dünya ilişkilerine içten dışa doğru bir tavır alış (Ülgener, 1983: 19).

Ülgener’in tanımlamasına yakından baktığımızda gördüğümüz şey insanın kendi iç sezilerine bağlı olarak dışarıda sergilemekte olduğu davranışlardır. Yani zihniyetin anlamlı kıldığı şekilde davranış sergilemektir. Ülgener’in verdiği örnekten yola çıkarak bunu daha da açabiliriz. Modern ve geleneksel bir hayatın içerisinde bulunan kişilerin “zaman” kavramıyla ilgili zihinsel algılarındaki farklılığın kullandıkları deyimlerde yer etmesi gibi. Geleneksel kültüre sahip olan kişi kapitalist olgunun ya da “kazan-kazan” yarışının daha çok dışında kaldığı için işlerinde zaman ile ilgili takınacağı tavır “acele işe

şeytan karıştır” şeklinde olacakken daha böyle modernizmi tanıyıp onun içerisinde oluşmuş olan bir zihniyetin ise zaman kavramına karşı tutumu “vakit nakittir” şeklinde olacaktır (Ülgener, 1983: 19).

Yukarıdaki örneksel açıklamadan da yola çıkarak diyebiliriz ki zihniyet, insan ya da toplumların, doğa, insan ve toplumu düşünüş biçimi, anlama, algılama ve bunlar sonucu sergilenen tavır olarak görülebilir (Aydın, 1997: 127). Yine bu anlamları ile zihniyet daha öncede belirttiğimiz gibi kültür ile aynı şeymiş gibi algılanabilir. Oysa iki kavram karşılaştırıldığında bir aynılıktan öte bir kesişmeden bahsedilebilir (Özönder, 1987: 291) . Ülgener, zihniyeti ele alırken onun oluşumunda rol oynayan faktörleri de belirtir. Bu faktörlerin başında toplumun dine ve ahlaka bağlı olarak, ekonomik-sosyal-siyasal şartların bileşkesinden oluştuğunu söylemekte ve zihniyetin bu iki kavramın dışında coğrafi şartlar, ekonomik konum, din, ahlak, hukuk, sosyal ilişki biçimleri ve siyasal yapıdan etkilendiğini belirtmektedir (Ülgener, 1983: 23).

Ülgener zihniyet kavramının tanımlanmasında çeşitli kavramlar ile aynı şeymiş gibi düşünülerek kavramın diğer kavramlar ile karıştırıldığını, daha doğrusu kesiştirildiğini belirtir. Bu kavramlardan ilkinin kültür kavramı oluştururken ikincisini ideoloji kavramı oluşturmaktadır. Bu kesişme noktasının da kendi kanaatimce ideoloji olgusunun da bir takım olayları ifade etmek için kullanılmasından ve bilimselmiş gibi gösterilmesinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu durumda ortaya çıkan şey o ideolojinin temelinde bulunan bir bilimsel argümandan değil tamamen kavram üzerine başkaları tarafından atfedilen bir değerün ürünü olmaktadır. Yoksa Marksizm bir ideoloji halini alırken ve Marx

onun bilimselliğini ispatlamaya çalıştığı halde ölürken “ben Marksist değilim”³⁰ diyerek ölmesi başka nasıl açıklanabilirdi.

Ülgener’in bu konudaki düşüncelerine dönecek olur isek; “*İdeoloji, belli bir toplum kesiminin (grup, sınıf, mezhep, meslek vs. mensuplarının) - statüleri ile uyum halinde ve yerine göre davranışlarını haklı ve meşru göstermek üzere- paylaştıkları ortak düşüncelere, mithos’lar ve değer yargıları toplamıdır* (Ülgener, 1983: 98). Tanımdanda anlaşılacağı üzere ideoloji tek bir bireyin değil toplu bir anlayış ve kavrayışın özelliğidir. Ülgener’e göre “*yalnız düşünce katında oluşan ve orada kalan bir zihin oyunu, bir düşüntü gibi değil, onların söz ve yazı halinde dışa vuran tarafıdır*” (Ülgener, 1983: 98). Buradan ve önceki tanımlardan da anlaşılacağı üzere ideoloji ve zihniyetin dolaylı yoldan benzerlikleri ya da kesişimleri, iki kavramında algılanan bir takım düşüncelerin ve bunların değerlendirilmesinin sonucu dışarıya yansıtılabilen yönü olmasından kaynaklanmaktadır fakat bir farkla birinin (zihniyetin) bilimsel temelleri olması bağlamında.

III.2.4.3.İktisadi Ahlak ve İktisadi Zihniyet Arasındaki Farklar

İktisat zihniyeti ve iktisat ahlakı kendi içlerinde anlaşılması güç olan ve hangisinin hangisi üzerine oturduğu belli olmayan kavramlardır. Bu karışıklığı gidermek ve kavramların daha iyi anlaşılabilmesini sağlamak için iki kavram arasındaki farklar açıklanabilir. Ülgener’e göre “*iktisat zihniyeti, fiil ve hareketimizin iç ve öz malı olarak dokusu dışında değil içindedir, iktisat ahlakı ise, belli bir hareket kuralının takipçisi,*

³⁰Friedrich Engels’in 1882 tarihli bir mektubundan öğrenebiliyoruz. Engels, 2-3 Kasım günlerinde EduardBernstein’a yazdığı mektupta, şöyle aktarıyor:

“... Marx, bir keresinde, Lafargue’a şunu söylemişti: ‘Ce qu’il y a de certainc’estquemoi, je ne suis pas Marxiste’ [Kesin olan bir şey varsa, o da benim bir Marksist olmadığım].” ([http:// www. marxists. org/ archive /marx/works/1882/letters/82_11_02.htm](http://www.marxists.org/archive/marx/works/1882/letters/82_11_02.htm):Mektubun İngilizce çevirisi için bakınız).

<http://www.haberveriyorum.net/icerik/erkin-ozalp-marx-neden-ben-marksist-degilim-demisti>,Erişim Tarihi: 14/08/2016.

yerine göre emredici faktörü olarak *davranışımızın üstünde ve karşısındadır.*” (Ülgener, 2006b: 17) Yine Ülgener, *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri* adlı eserinde iktisat ahlakını “*uyulması istenen normların ve hareket kurallarının toplam ifadesi*”, olarak tanımlarken iktisadi zihniyeti ise “ *gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamı*” olduğunu belirtmektedir. Bu konuda sonuç itibariyle Ülgener farklılığı şu şekilde ortaya koyar, “*iktisat ahlakı, toplumda uyulması istenen normların, hareket ve davranışlarının tamamı veya toplam ifadesi iken iktisat zihniyeti de, bireyin gerçek davranışında sürdürmüş olduğu değer ve inançların bütünüdür*” (Şimşek, 2007: 209).

III.2.4.4. Fütüvvet ve Tasavvuf

Ülgener tasavvuf ve fütüvvet anlayışını doğu ülkelerindeki zihniyet oluşumunda önemli bir faktör olarak görmekte ve bunların halkın icrası olan her işte etkili olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle iki kavramı ayrıntılı olarak ele almış ve İslam ile ilgili ilişkisini de açıklamaya çalışmıştır.

Ülgener bu açıklaması ile doğunun zihniyetini etkileyenin saf, öz bir İslam anlayışından ziyade çeşitli etkileşimler sonucu insanların oluşturdukları tasavvuf tutumları olduğunu söylemek istiyor. Tasavvuf, “... *yerden bitercesine üretip peşine taktığı tarikatlarla beraber 12. ve 13. Yüzyıllardan bu yana Anadolu insanının çilesi ile içli dışlı olmuş! Moğol istilalarının, ardı arkası kesilmeyen sürgün ve baskınların yerinden yurdundan ettiği perişan küteler karşısında bir huzur ve güven köşesi...*” (Ülgener, 1981: 73), olarak kabul edilmiştir.

Tasavvuf anlayışı toplumsal katmanlaşmanın ekonomik boyutunun dışında ayrıca dini-kültürel alanda da tabakalaşmayı beraberinde getirmektedir (şeyh-mürît

ilişkisi). Yine tasavvuf anlayışı tek koldan değil çift koldan gelişim göstermiş ve bu kollar birbirinin tam zıttıdır. Bu kollardan biri Batınlık diğeri Melamiliktir. Batınlık daha çok dünyayı üzerine bir çivi çakmaya dahi gerek duymayacak kadar görmezden gelen, bu dünyanın geçici olduğunu ve bunun için uğraşmamak gerektiğini benimseyen, tamamen mistisizme kapılmış olan bir anlayış, tek kelimeyle dünyayı boş vermişliği yaşam biçimi edinmiş, bir dünya görüşüdür (Sayar, 2006: 40).

Batınlığe bir tepki olarak veyahut onun sebep olacağı fenalıkları önlemek için ortaya çıkan Melamilik ikinci kolu oluşturmaktadır. Melamiliği anlatırken de Ülgener’e sözü bırakacak olur isek (Ülgener, 2006a: 103) ;

“Melami Hakk’a yakınlığını halkın dışında belli bir davranış ve özel kıyafetle sergilemeyi asla düşünmeyerek, herkesle beraber ve herkes gibi işi gücü peşinde; kulluğunu ise arada sessiz sedasız yerine getirmekle meşgul! Daha kısıtı: Görünürde halkla, gönülde Hakk’la beraber! Sade ve son derece gösterişsiz yaşantısı içinde çalışma ve üretmenin- Calvinist çizgiden geri kalmayan- ısrarlı takipçisi! Kıyaslama, istenirse daha da ileri götürülebilir: Melami Tanrı varlığında benliğini ifna etmeyi gaye olarak muhafaza ile birlikte, irade ve hareket tarafına yine de bir çıkış ve boşalma fırsatı arayıp bulmayı elden bırakmamıştır. Kendi başına belki bir “hiç”; fakat bütün o hiçliği ile emanet aldığı Tanrı kudretinin taşıyıcısı ve aleti olarak “var” oluşun tam ve eksiksiz bilincine sahip!” sözleriyle anlatmaktadır.

Melamilik en güzel yansımasını Hacı Bayram Veli tarafından oluşturulan ve başı çekilen Bayramiyye tarikatında bulmuştur. Hacı Bayram Veli’nin geçinmek için kendi el emeğiyle bir çiftlik kurup orada çalışması ve birçok müridine de iş sahibi olmayı önermesi onu Melamilik ve Ahilik anlayışına yakınlığını göstermektedir (Yılmaz, 2004: 265). Ülgener’e göre dünya, haz ve zevk tarafları ile uzak durulması gereken fazla benimsenmemesi gereken bir yapı ancak aynı zamanda da biçim verilmesi, işlenmesi ve bir düzen verilmesi gereken madde yığınıdır. Bu nedenle dünyayı haz ve zevk tarafı ile kalbe koymamayı maddi tarafı ile de kaçmamak gerektiğini vurgular (Ülgener, 2006a: 102).

Yine Ülgener çalışmanın, müminin en temel vazifesi olduğunu vurgulamaktadır (Ülgener, 2006a: 106-107). Nur suresi 37. Ayette bunu ispatlamaktadır “*O kişiler ki ticaret ve alım satım Allah’ı anmaktan kendilerini alıkoymaz*” şeklindedir. Yine Ülgener Batınlığın karşısında değerlendirmeye tabi tutmakla birlikte onun aynı zamanda, Kalvinizmin Anadolu topraklarındaki yansıması kabul etmektedir (Zorlu, 2006: 191).

Tasavvuf anlayışı ile fütüvvet arasındaki ilişkiyi ele almak gerekirse, öncelikle belirtmek gerekir ki fütüvvet tasavvufi öğretinin esnaf ve zanaatkar toplumda oluşturulan ahi teşkilatlanması ile bir tarikat halini almış görünümüdür. Fütüvvet nameler de bu tarikatların ahlak kurallarının yazılı halde hazırlanmış şeklidir (Ülgener, 1981: 89).

Yine fütüvvet ve tasavvuf anlayışlarını ele alırken bu iki kavramın her dönem iç içe olduğunu söylemek yanlış olur. Fütüvvetin ilk dönemlerinde insanlar, cesaret ve yiğitlik, zulüm görenlere sahip çıkma, cömertlik, el açıklığı ve adeta batıdaki şövalyelik anlayışı fütüvvetlerin en belirgin özelliği idi (Demirpolat ve Akça, 2004: 356). Ülgener’e göre esnaf ve zanaatkârlardan meydana gelen fütüvvetlerin dışa dönük, dinamik ve daha atak ve iddialı olan yapıdan içine kapanan, pasif bir yapıya geçişini, hesabında muhafazakâr ölçütlere göre yapan yapıya dönüşmelerinde etkili olan faktörlerin başında tasavvufu saymaktadır. Böylece ilk dönem fütüvvet anlayışının sahip olduğu karakteristik özellikler yerlerini muhafazakâr kalıplara bırakmışlardır. Ülgener’e göre artan siyasi istikrarsızlık, pazarların küçülmesi, zorunlu göçlerin ve istilaların artması vb. durumlar toplumu telkine itmiş onlarda bunu tasavvufun sabır ve güven anlayışında, tekkelerin hiyerarşik düzeninin sağladığı birlik-bütünlük ve güven atmosferinde bulmuşlardır (Demirpolat ve Akça, 2004: 362).

Bu durumun oluşturduğu ahilik anlayışında ortadadır, küçük, yarınından endişe duymayan, planlamanın saçma olduğunu kabul eden, rasyonellikten uzak, rızkindan emin pirinin sözünden ayrılmayan, himmet ve nimeti aynı kapıda arayan bu kapıdan ayrılmanın sonunun pişmanlık olacağını düşünen anlayışa sahip küçük iş hayatını tasvir etmektedir. Bu sözlerimizi Ülgener ile pekiştirmek gerekirse oda durumu “*küçük burjuvazi tekke duvarları arasında hayat bulmuş ve yenilikçi atılgan, gözü pek, dünyaya ve maddeye açık hüviyetlerinden sıyrılmış, teslimiyetçi, itaatkâr ve maddeye karşı mesafeli bir kütle esnafı*” profilini ortaya koymuştur (Ülgener, 1941: 368).

Tasavvufla ilgili olarak başka bir noktaya değinecek olur isek oda tüketim konusunda toplumun edindiği alışkanlık üzerindeki etkisidir. Ülgener’in bu konuyu ele alışındaki ifadelerinden hareketle söyleyebiliriz ki insanların çalışma noktasında tasavvufun dünyanın maddeci yönünden kaçın öğüdünü tuttuklarını fakat tüketim noktasında bu öğüde uymadıklarını görmekteyiz. Ülgener mutasavvıflarda görüldüğünü savunduğu bu yaklaşımın nedenini üç şeye bağlar, birincisi tasavvuf erbabındaki yozlaşmışlık, iki yüzlülüklere ve ortaya koydukları değerlere sadakatsizliktir. Ülgener de bu kanaatine dönemi ele alan edebi eserlerde anlatılanlardan yola çıkarak söylemiştir.

Diğer bir sebep ise bu kesimin mevki, yükselmek ve tüketim için tasavvufu bir araç olarak kullanmalarıdır. Mobilizasyonun çok hareketli olmayan toplumlarda ata yani soy itibarıyla önemli bir yerde olmayanların yükselme yöntemlerinden biri bilim diğeri ise tasavvuftur (Ülgener, 2006a: 126-127). Üçüncü bir sebep ise tasavvuf ahlakında ehlileşmiş olanların dünyadan uzak durmalarına gerek kalmadığı anlayışdır (Ülgener, 2006a: 135). Ülgener’e göre İslam anlayışına taban ve tavan ayrımını kazandıran şey tasavvuf anlayışdır. Ona göre Batı’nın reform ile yok ettiği ruhban sınıfı bizde tasavvuf ile inşa edilmiştir. Bu durum ise önceden tabanda bulunan bir kesimin her hangi bir üstünlüğünden

kaynaklanmadan sadece Allah’a giden yolda irşat için onlara uyulmasını sağlamaktadır. Bu da taban ve tavan ayırımına yol açmaktadır. Ayrıca toplumda düzenin sağlanması amacıyla feodal düzen içerisinde bu manevi yapılardan da yararlanılmıştır (Öztürk: 93).

Ülgener ortaçağ dünyasının temel karakteristiklerinden biri olarak tüketim toplumu olmayı, ürettiğinden daha fazla tüketmeyi içerdiğini söyler (Ülgener, 2006a: 196). Ülgener ortaçağın oluşumunda sadece, doğrudan tasavvufu sorumlu tutmasa da en azından onun etkisini meşrulaştırmaktadır (Zorlu, 2006: 192). Tavana tırmanmayı arzulayanlar ve feodal sistemin içinde kendilerine bir yer edindirme çabası içinde olanlar ve kendi geçim derdini tabanın sırtına yükleyenler için tasavvufun araç olarak kullanıldığını onlara aradıkları kapıyı sunduğunu söyler (Ülgener, 2006a: 136). Şununda hakkını vermek gerekir ki Ülgener tasavvuf anlayışını ele alırken saf bir niyet ile bu yola çıkmış olanları ayrı tutmaktadır.

III.3. Spinoza’cı İçkinlik Ekseninde Marx, Weber Ve Ülgener’in Doğunun Kapitalistleşememe Sorununa Bakış Açılarını Değerlendirmek

Kapitalizmi ve onun geçmişten bugüne bakış açılarını ele aldığımız zaman onu oluşturan kavramların ve bu kavramların anlamlarının değiştiği görülmektedir. Örneğin kapitalizmin sömürü, tahakküm ve yabancılaşma gibi kavramları zaman içinde kendini geliştirmek, motive olmak ve kendini gerçekleştirme vaatleri gibi kavramlar ile alt üst edilmiştir. Özellikle kavramsal yoksulluk neticesinde tüm bu kavramlar “gönüllü kölelik” kavramı ile karşılanmaya çalışılmıştır (Lordon, 2012: 14). Bu anlamda kapitalizmi ve onun toplumsal alana yansımalarını özellikle Spinoza’nın duygulara bağlı açıklamalarından hareket ederek yeniden ele almak mevcut yapıya ulusların verdikleri tepkiyi de ölçmek açısından daha yerinde olacaktır. Özellikle de batılı düşünürlerin oryantalist tavır içerisinde

tanımladıkları ve kapitalistleşememe ile suçladıkları doğunun sorunlarını da anlamak yönünden de daha tutarlı açıklamalara ulaşmayı sağlayacaktır. Kapitalizm, ekonomik bir sistem olmakla birlikte toplumsal alanı biçimlendiren bir ideoloji olarakta kabul edilmektedir. Bu anlamda kapitalizmin toplumlar üzerinde ortaya çıkardığı etkilerin farklılaşma nedeni incelendiğinde farklılaşmanın nedeninin o toplumun ekonomik tutumundan mı yoksa duygusal tutumundan dolayı mı farklılık arz ettiğini anlamak için bu değerlendirme yerinde bir açıklama olacaktır.

Öncelikle kapitalist sisteme komünist sistemi alternatif olarak sunan ve doğunun kapitalistleşememesi sorununu tarihsizlik olarak ele alan Marx'ın kapitalist okumasını ele alarak başlamak yerinde olacaktır. Marx doğu toplumlarında kapitalizmin ortaya çıkmamasının nedenini doğu toplumlarında tarihin akıcılığını sağlayacak olan sınıflar arası çatışmanın gerçekleşmemesine dayandırmaktadır. Çatışmanın yokluğunda orada yaşayan insanların yöneticinin buyruğuna göre hareket ettiğini söyleyerek açıklamaktadır. Çünkü sınıfsız bir toplumda devrimi gerçekleştirecek bir çatışma ortamı yoktur. Spinozacı anlamda ise bu durum insanlarda varolan arzulama duygusunun, temel - efendi bir arzu tarafından esir alınmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu efendi arzu sayesinde yönetenler tebaanın bu arzuya karşı çıkmasını ve bilinçlenmesini sağlayacak temel çabalarını yani conatuslarını esir almaktadırlar. Bunuda arzuları belirli bir çıkara eşitleyerek yapmaktadırlar. O çıkar için efendi arzuya kölelik yaparak, yani onun isteği doğrultusunda arzulayarak kendileri için yararlı olanı arzulamaktan ve bu yönde çaba göstermekten alı konulmaktadırlar. Bu anlamıyla Marx'ın doğu toplumlarının kapitalistleşememesine yönelik açıklamaları bu toplumların merkezi otoriteye bağlı, onun istek ve arzularına göre çaba göstermelerini ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Yine toplumsal alanda insanları bu efendi arzu peşinde hareket etmeye iten etkeninde para

(akçe) elde etmek olduğunu belirtmek gerekir. Para öznelerin elindeki finans aracıdır. Bu anlamda para arzu nesnesi olarak bir finans demektir. Yani para finansa dayalı olan toplumsal ilişkinin, arzu şeklinde öznel bir ifadesidir (Lordon, 2012: 21-31). Buradan hareketle Marx'ın doğu toplumlarının kapitalistleşememesinde özel mülkiyete sahip olmamasının ve merkezi bir yönetimin isteğinde hareket etmesi ve çatışma oluşturacak yönde çaba göstermemeleri yönünde hareket etmelerinin ve kapitalistleşememelerinin önünde bunları engel olarak görmesine hak verilebilir. Yine Weber'in doğuyu patrimonyal monarşi olarak ele alıp eleştirmesi de bu arzu şekillendirmesine bağlanabilir. Ülgener'in de doğu toplumlarının akçe için dini suiistimal etmelerini vurgulamasıda bu yönde açıklanabilmektedir. Ancak Marx'ın ve Weber'in atladıkları nokta doğunun kapitalistleşememesi olgusunu o dönemin kurumsal alanları ile bireysel tutumlarını birbirinden ayırarak ele almış olmalarıdır. Yani toplumsal alanda yer eden inanç ve güven mekanizmalarının işleyişi ile bireysel arzuyu yönlendiren kurumsal faktörleri bir arada düşünerek mevcut durumu ele almak gerekir. Bu durum Bourdieu'nün öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki sahte çatışmaya karşı çıkmasında takındığı tavrı çağrıştırır niteliktedir (Lordon, 2012: 31).

Nesnelcilik bireyin faaliyetlerini yok sayıp ya da sabit görerek sadece yapıları tanımak istemektedir. Öznelcilik ise bireylerin tecrübeleri ile oluşturdukları anlamlar dışında bir şeye değer vermemektedir (Lordon, 2012: 31). Marx'ın ve Weber'in yorumlarını görünen alandaki verilerden elde ederek yorumlaması ve kıyaslamalar ile elde ettikleri verilerden hareket etmeleri yetersizdir. Yani doğunun zihniyet olgusuna, olayları karşılayışına ve mevcut kurumsal yapılanmayı yakından incelemeden fakat buralardaki yansımalarından hareket ederek elde ettikleri bulgularla doğuyu kapitalistleşememe ile suçlamalarına yönelik açıklamaları mevcut yapı ile tam bir tutarlılık göstermemektedir.

Daha çok abartı ve yanlış anlamlar içermektedir. Bu konuya Marx'ın doğuyu işçi sınıfından yoksun ve sınıfsız olarak görmesi ile Weber'in öz İslam'ın ne olduğunu bilmeden İslam'ı kapitalistleşmenin önünde engel olarak göstermesi örnek verilebilir. Oysa Ülgener'in doğunun kapitalistleşememe sorununu ele alırken bireysel tutum ve davranışlar ile yani öznel alan ile kurumsal yapılanmayı yani nesnel alanı birlikte değerlendirerek ele aldığını görmekteyiz. Bu anlamda Ülgener'in yaptığı açıklamaların daha yerinde olduğunu belirtmek gerekir (İlhan, 2014: 99,100-101). Yani Spinoza'nın belirttiği şekliyle maddeyi zihniyete ya da zihniyeti maddeye öncelemek aşkınlığın bir ifadesidir. Bu anlamda Ülgener'in iktisadi alanı sorgulamadaki tutum ve davranışları Spinozacı anlamda daha içkindir.

Marx'ın “gönüllü kölelik” olarak doğuya atfettiği kavramı Spinoza'nın duygulara yönelik açıklamalarından yola çıkarak yeniden değerlendirdiğimizde böyle bir şeyin olamayacağını anlarız. Çünkü amacı özgürlük olan bir şeyin köleliği asla isteyemeyeceği gerçektir. Doğunun yönetmek yerine yönetilmeyi tercih etmesi ya da monarşiye dayalı bir sistemde ilerlemeye çalışması gönüllü kölelik değildir. Bu durum duyguların bir sabitleme hali bir tür duygusal köleliktir. Yani insanların içlerindeki üretken gücü etkin hale geçirecek olan duygulardan yoksun kalma durumudur. Yani insanlar kendi arzularının ve duygularının kölesi olarak yaşamaktadırlar. Yani gönüllü kölelik değil arzu ve duyguların köleliği vardır. Bu durumda Spinoza'ya göre evrensel bir durumdur (Lordon, 2012: 36).

Yani mesele kapitalist sistemin üretime dayalı olan sürekliliğinde üretme arzusunu para denilen nesneye sabitlemektir. Bu ancak bir üretme arzusunun üretme işlemine başka bir üretme arzusunu dahil etmektir. Burada arzu ve duyguları üretmeye yönlendirense para nesnesidir. Bundan dolayı köleliği doğuran şey üst bir arzuya bağlı

kalmaktır. Yani mesele arzuların ve duyguların köleliğidir. Bu duygusal kölelik kapitalist sistemin üretim ilişkilerinin toplumsal yapısının bir ürünüdür. Temeli maddi bir amaca dayalı olan sistemlerde maddi biyolojik idame arzusu yerini para arzusuna bırakır. Bu para arzusuda ücretli emek arzusu olarak belirir. Bu durumda kapitalist sistemin kendisine özgüdür (London, 2012: 34). Yani Marx'ın doğuyu suçladığı gönüllü kölelik diye bir şey yoktur. Bu duygu ve arzu köleliğidir. Bu kölelikte kapitalist sistemin kendisinde bulunan bir şeydir. Yani kapitalist olmamanın değil kapitalistleşmenin göstergesidir.

Kapitalizme özgü olarak kabul edilen sürekli üretmek ve tükettiğinden daha fazla üretme anlayışı göz önüne alınıp Weber'in İslam'ın üretmeyi engellediğine yönelik suçlamaları ile Ülgener'in fütüvvet ve tasavvuf anlayışında tüketim konusunda tutulup üretmek konusunda tutulmamasına dair açıklamaların doğunun kapitalistleşmesinin önünde engel olarak görmeleri de hatalıdır. Çünkü kapitalist sistemin temeline bakıldığında üretici toplum ile tüketici toplum yer alır. Bunlardanda tüketici toplum aslında kapitalizmin çarkını döndüren ana toplumdur. Yani çok üretip yatırım yapmak değil çok tüketip sahip olma arzusunu arttırıp buna paralel olarakta üretme arzusunu yani emekli işçi olma isteğini arttırmak esastır. Kapitalist sistemin devamlılığını sağlayan ve işçilerin conatuslarını emekli işçi olma isteğine yönlendiren budur. Yani kapitalist sistemde aslında en çok tüketen en çok üreten emekli işçidir. Emekli işçinin bu paradoksu anlamasını önleyen şeyde kapitalist sistemin pazar alanını genişletip pazarlama usullerini de çeşitli ve karmaşık kılmasından kaynaklanmaktadır. Yani batının ürettiklerini doğu halkının tüketme isteği doğudaki halkın ücretli emekçiliğe de talip olma potansiyelinin fazla olduğunu göstermektedir. Bu anlamda aslında doğu halkı tüketime dayalı bir toplum olmakla birlikte üretime ve emekçi işçi olma arzusunada en çok katlanan toplumdur. Yani

aslında doğu kapitalizmi kapitalist sistemin ön gördüğü şekilde gerçekleştirmektedir (Lordon, 2012: 35-50).

Yine kapitalist sistemin Marx'ın ön gördüğü şekilde yabancılaşmaya neden olmakla birlikte temel sorununun bu olduğunu düşünmek ve sistemi işlevsiz hale getirip komünizme geçme de rol oynayacağını düşünmek de çok tutarlı değildir. Çünkü kapitalizm bu soruna “sabitlenme” ile çözümünü çoktan üretmiştir. Yani emekçi işçinin ürettiği malı elde edemeyip emeğine yabancılaşması gerçekleşecek bir olgu değildir. Zaten yaşanan durumda tam tersidir. Yani mesele yabancılaşma değil “sabitlenmedir”. Bu sabitlenmede zamansal ve mekansal bir sabitlenme değil duygusal ve arzuya dayalı bir sabitlenmedir. Kapitalist sistemde sürekli olarak bir nesnenin yerini diğeri almaktadır. İnsanın üretme ve tüketme gücünü de sürekli olarak uyanık halde tutan güdü de para nesnesidir. İnsanı emekli işçi olmasına rağmen yabancılaşmaktan alı koyan ve devrimsel sürece geçecek bilince ulaşmasını engelleyip sömürölmenin verdiği kederli duygudan alıkoyan şey sevinçli duygulara sevk eden düşünce yani para fikridir. Spinoza'nın “*Etika*,5: ek 28”de de belirttiğı şekliyle “*para fikrinin eşlik etmediğı bir nedenden kaynaklanan sevinç öyle kolay kolay hayal edilemez artık*”. Bu fikrinde sürekli hale geldiğı kitlesel tüketim aşamasını da kapitalizm gerçekleştirmeyi başarmıştır. Tabi kapitalist sistemde metanın yayılma gücünü de düşündüğümüzde bu durum daha kalıcı bir hal almıştır. Bu anlamda kapitalizm conatus gücünü de varlığını devam ettireceğı koşulları oluşturarak göstermiş olur (Lordon, 2012: 50).

Spinoza'nın duygular üzerinden yaptığı açıklamalarından hareket ederek oluşturulmuş olan duygusal kölelik ve sabitlenme kavramlarını, Ülgener'in Melamilik üzerine yaptığı açıklamalarındaki mesafe bilinci (insanın zaman, mekan ve maddeye karşı tutumu) anlayışı ile karşılaştırılabilir. Bu karşılaştırma sonucunda Ülgener'in bu mesafe

anlayışına uymadığı görülmektedir. Bu anlamda Ülgener'in mesafe anlayışı aslında bir tür duygusal sabitlenmeye karşılık gelmektedir. Çünkü onun mesafe anlayışında ele aldığı şey kişilerin zihni ve duygusal tutumlarını maddeye, zamana ve mekana karşı sabitlemektedir. Bu durumda Melamilik ile Kalvinizm arasında yaptığı karşılaştırmada görülmektedir. Ülgener'in bu yöndeki açıklamaları, tarihsel süreç içerisinde insanın dünyaya karşı tutumunu zaman, mekân ve madde itibarıyla ele alışına da tam olarak uymamakta ve bazen fenomenlerin tarihsel bağlılığını bu anlamda atlayabilmektedir. Buna örnek olarak yine Melamiliği ele alışı üzerine olacaktır çünkü en bariz şekilde vuku bulan durum burasıdır. Ülgener, Melamiliğin çalışmayı reddetmeyen anlayışından hareketle onu Kalvenizm ile dışsal anlamda bağdaştırmaktadır. Fakat iki değişkenin tarihsel alanda ve toplumsal tabakalaşma da kapladıkları yeri hesaba katmamaktadır. Kalvinizm kentli burjuva sınıfı arasında yer edinmiş fakat Melamilik şehir hayatı içinde yer edinmiştir. Melamilik toprağa bağlı iken Kalvinizm ticaretle uğraşmıştır. Kalvenizm farklı ekonomik ilişkileri ve toplumsal düzeni içeren bir dünya içinde yer alırken Melamilik mevcut dünya görüşünü çok daha ince çizgilerle ele alan bir tasavvufî yaklaşımdır. Bu bağlamda da Melami'nin dünya ya bakış açısı ve ona olan mesafesi Kalvinist'ın farklıdır. Weber'in ifadesiyle Kalvinist dünyevi bir asketizmi güderken Melami dünya dışı asketizme daha yakındır (İlhan, 2014: 126-127). Yani Melamilik ile Kalvenizm'in dünyaya karşı edindikleri zamansal, mekansal ve maddesel duygu sabitlenmeleri bir biri ile örtüşmemektedir. Ülgener'in bu yanılgısının nedeni de anlamacı metottan sapıp karşılaştırma yöntemine kaymasından kaynaklanmıştır. Bu anlamda Ülgener de metot olarak edindiği anlamacı yöntemin içkinlik düzlemindeki karşılıklılığın yerine karşılaştırmayı koyması üzerine sapmıştır. Yani Melami zihniyetinin dünya ile arasında kurduğu zamansal, mekansal ve maddesel bağ bir tür dünyaya karşı edilen maddi bir kar elde etmek için kurulmamıştır. Bu

anlamda ortaya çıkan duygusal sabitlenmede, Calvinizm gibi kapitalizmdeki yabancılaşmaya karşı geliştirilen bir duygusal sabitlenmenin temsilciliğine hizmet etmemektedir.

Spinoza'nın içkin felsefesinde aslında yabancılaşma olarak kabul edilen tek şey gönüllü köleliktir. Yani duyguların sabitlenmesinden ileri gelen köleliktir. Bu durumda evrensel olduğu için insanlar arasında ayrımcılığa neden olmamaktadır (Lordon, 2012: 99). Yabancılaşma ve rıza kavramları aslında etkin halde bulunan bir insanın himayesinde bulunan edilgen yapıdaki insanları ifade eder. Bu durumda aslında duygusal köleliğin göstergesidir. Çünkü arzu kuvvetimiz, yani etkiye gücümüz bize aittir. Sadece bu etkiye gücünü etkin halde tutacak olan duyguların nerede ve nasıl yönlendirileceği dışarımızdaki şeylerden etkilenebilmektedir. Bu anlamda insanın kendisine özgü zorunluluktan bağımsız olarak ortaya koyduğu sahici arzu ile yine arzunun mülkiyeti anlayışı ortadan kalkar. Çünkü arzu hem dışarıdan belirlendiği için benim eylemim değildir hem de benim içinde bulunan üretken gücü ortaya çıkarma çabamın bir ürünü olduğu için benimdir. Rıza da yine bu noktada ortadan kalkar. Çünkü rıza yabancılaşma gibi öznenin benliğiyle kusursuz özdeşleşmesi gibi bir şeydir. Yani yabancılaşma ve rıza bireyin içinde taşıdığı arzuların hareketleridir. Arzuların ve rızanın kaynağı bireyin kendisi için yaralı gördüğü ve iyi olarak adlandırdığı şeye doğru gelişmektedir. Bu anlamda yabancılaşma, yani kendinden başka bir şeyin mevcudiyetini kabul etme durumu, aslında bir bağlanmak, bağlı olmak durumunu ifade etmektedir. Bu anlamı ile tikel varlıkların kendilerini gerçekleştirmek için diğer varlıklarında varlığını kabul etme durumu, belirlenmişlik içinde bunlarla kurdukları bağlılık zorunluluğun kendisidir. Yani dışarıdan bir müdahale ve zorlamayla değil kendiliğinden zorunluluktan ileri gelmektedir. Bu anlamda yabancılaşma da evrende fazlası ile mevcut olduğu için aslında yoktur. Böylece farklılık ve yargılamalarda ortadan

kalkar geriye sadece arzunun hareketleri kalır (Lordon, 2012:78-81). Kısaca yabancılaşma, sabitleme, arzuya sunulan şeylerin sınırlandırılması, sevincin alanının daraltılması, bedenin zarurettten, zorunluluktan dolayı istekte bulunma hali, sabit fikir ve saplantıların gücünü tek bir yerde tutup uygulamalarına engel olmasıdır. Yani efendi arzunun her şeyi kendi beklentisine göre hizalaması; sabitleme, köleleştirme; fikirlere uydurmasıdır. Bu anlamda yabancılaşma Marx'ın söylediği gibi aşkıncılıkta olduğu gibi yitirme değil, sadece daralma ya da kapatılma demektir. Bu anlamda aşkınlığın göstergelerinden olan hiyerarşiyi de içinde barındıran bir dikeyliğe de yer yoktur (Lordon, 2012: 180).

Kapitalistleşememe sorununa karşı Weber ideal tip anlayışından hareket ederek tanımlamalarda bulunmuş, Ülgener de izm kavramına yer vermiştir. Spinoza'nın imgelem anlayışı da bu kavramlara benzemektedir. Spinoza mevcut durumu gerek toplumsal gerekse siyasi anlamda değerlendirirken üretilen imgelere dikkat çeker. Bu imgelerin varolan gerçekliği aşkın bir alana taşımaya hizmet ettiğini, olan ile olması gerekenin taşıyıcılığını yaptığını belirtir. Bu anlamda imgelem insanların gerçek için değil gerçekmiş gibi gösterilen için çaba harcadıklarını söyler. Weber'in ideal tipleri ile Ülgener'in izmleri de bu duruma hizmet etmektedirler. Yani aşkıncılığı ifade etmektedirler.

Spinoza için imgelem, mevcut veya geçmiş bedensel duygulanışlar temelinde üretilen ideaların bir araya gelmiş biçimidir. Bu anlamda imgelem sadece bedensel bir tutum değil zihinsel bir tutumdur. Bununla birlikte imgelem hem bir tekillik alanı hem de kolektif bir oluşumdur. Bu anlamda imgelem yanlış ve bulanık bilgilere neden olmaktadır. Aynı zamanda bu imgelem siyasal alanda yıkım ve istikrarı sağlamaya yaramaktadır. Çünkü çokluk iktidar açısından iyi olarak gösterilen şeye uymaktadır. Yasalar dışında hareket etmekten korkmaktadır. Oysa gerçek anlamda imgelem siyasal alanda meşruluğu sağlayan şey olarak görülmektedir. Bu durum bazen gerçeği bazen de hayal gücünün ürünü

olan şeyi gerçeklik olarak taşımaktadır (Bottici, 2015: 137-149). Spinoza'nın bu imge anlayışı Ülgener'in izmleri ile karşılaştırıldığında ve Weber'in idea anlayışı ile karşılaştırıldığında benzer ifadeler taşımaktadırlar. Ülgener'e göre izmler, bir sloganın ötesinde kitlede ses ve ton efektini yakalayarak kalıcı bir ses ve sürekli bir yankı bırakarak buna bilimselliği ekleyip etkili bir konuşma havası oluşturmayı başaramaktadır. (Ülgener, 2006c: 238-246). Ülgener'e göre sistemler birkaç yapıya indirgenemez. Çünkü sistemleri oluşturan insan ögesi bilincin ötesinde bir bilinçaltına kadar uzanmaktadır. Ülgener'e göre sistemleri okumada kullanılan metot da onu oluşturan zihin kadar önemlidir. Çünkü sistemi anlamak için kullanılacak olan metot yanlış anlaşılmalara neden olabilir. Bu yanlış anlaşılma gerçek olan ile idea olanı karıştırmaya neden olabilir. Gerçek hayatta farklı model ve ideal tipler birlikte yaşarlar, sistem tartışmaları da bu ayrımın yapılamamasından peyda olan yanlışlığın üzerine oturmaktadır. Oysa gerçek hayat tartışmaya yer vermeyecek kadar çoktan arabulucu çözümlere kapıları açmıştır (Ülgener, 1983: 247). Yine Weber'in idea anlayışı da gerçeklik zemini ile ideayı kuran zihnin değer yargılarından bağımsız değildir. Mevcut sistemi kategorileştirerek tanımlamayı kolaylaştıran bir olgudur. Bu anlamıyla Spinoza'nın imgelemi Weber'in idea anlayışı ile Ülgener'in izm kavramına karşılık gelmektedir. Bu üç kavram insan toplumlarının belirlenen şekilde yaşanmasını sağlamaktadır. Kapitalist toplumun yorumlanması ve değerlendirmesini kolaylaştırmaktadır. Ancak Spinoza'nın imgelem kavramı mevcut toplumsal yapının işleyişine uygun olarak ve gerçekçi nitelikte oluşturulurken Weber'in idea anlayışı daha çok bir aşkınlığı içinde barındırarak ütopiktir. Yani doğunun kapitalistleşemediğine inanmakta ve buna yönelik yorumlarında kafasında oluşturduğu ideal tip anlayışına göre gerçekleştirmektedir. Yani mevcut toplumun zorunluluklarını anlamak yerine o zorunluluğa direnmeleri gerekiyormuş gibi ve reddedişi

gerçekleştirmelerine dair açıklamalar getirmektedir. Bu durumda yine Weber'in anlamacı metodunda açıklayıcı yönüne yer vererek aşkınlık düzleminde ilerlemesine neden olmuştur. Bu durumda doğunun kapitalistleşememesini gerçeğin dışında değerlendirmesine neden olmuştur. Yine Ülgener oluşturulan izmler ile toplum yapısının belirli şekilde tanımlandığını belirtmiş fakat zamanla bu kavramların içinin boşaltılarak gerçeğin dışına çıkıldığını vurgulamıştır. Bu anlamı ile Ülgener, izm açıklaması ile zihniyet ögesine ve bedensel bütünlüğe yer vererek daha içkin bir tutum sergilemiştir. Doğunun kapitalistleşememesine dair getirdiği açıklamalarda dönemsel anlamda yaşananları daha gerçekçi şekilde anlatmaktadır. Fakat buna rağmen Ülgener'in de idea anlayışına kapılarak ve metodundan saparak karşılaştırmaya gittiği yerlerde gerçek ile ideal olanı karıştırarak aşkınlık düzleminde ilerlediği söyleyebilir. Ülgener'in böyle bir aşkınlığa kapıldığının yani idea ile gerçekliği karıştırdığının göstergesi olarak onun Melamiliği kapitalist sistemde Kalvinizmin doğudaki temsilcisi olarak göstermek için yaptığı açıklamasından anlayabiliriz.

Muhyiddin İbn Arabi'nin tasvirinden yola çıkarak Melamiliğin aslında Ülgener'in bahsettiği şekilde olmadığını görürüz. İbn Arabi Allah adamlarını üç sınıflandırmaya koyarak ele alır: “*Abidler, Süfîler ve Melamiler*” (İbni Arabi, 2007: 271). Bu üç sınıftan ilk ikisi Melamiliğe giden basamakları oluşturmaktadır. Melamilik bunlar arasında en yüksek mertebedir. Melamilik Ortodoks bir takım tarikat çevresinde de benimsenmiş ve kendi anlayışlarına aktarmaya çalışılmıştır (El- Arabi, 2011). Ülgener'in bahsettiği şekliyle Melamiliğin ortaçağ tasavvuf anlayışından ahlaken ayrıldığını söylemek tutarlı değildir. Bu anlamda Ülgener'in Melamiliğe yüklemiş olduğu şey onun terbiye ve gelişme evresinde bir farklılığı içerdiği manasını ifade eder. Melamilik Ülgener'in ifade ettiği şekliyle Melamilerin dünyayı biçimlendirmek yahut ona ibadet için çalışmak babında

baktıklarını ifade eden sözleri hatalıdır. Çünkü amaç zorunlu ihtiyaçları karşılamak ve kendini gizlemekten ileri gelmektedir. Mana aleminde de Melamilik nefsi kınamak, kendini öne çıkarmamak, serzenişte bulunmak anlamına gelmektedir (Bolat, 2009: 458). Calvinist anlayıştaki gibi dünya çile doldurmak için gelinmiş olan veya ne kadar çile çekersen o kadar Tanrı katında yükselirsin şeklinde değildir. Ülgener’in bu noktadaki yanılması yani gerçek ile ideal olanı ayırt edememesi onun anlamacı metodundan ve içkinlik düzleminden uzaklaşarak aşkınlık düzlemine kapılmasına ve karşılaştırmaya yönelmesine neden olmuştur. Yani varolan gerçekliği sentetik açıklamadan uzaklaştırarak bilimselcilik tutkusu ile bilimsel alana taşımak için yapılan analitik açıklamalar aşkınlık ile sonuçlanacaktır. Bu durumda, ideal olanın Descartes’in nesneyi özne yerine geçirmesi gibi aşkınlığın taşıyıcılığını üstlendiği söylenebilir. Ayrıca Spinoza varoluşu anlamlandırırken onu içinde bulunulan şartlardan farklı bir şey olarak ele almaz. Onun duyguları tanımlamada da kullandığı bu anlamlandırma anlayışı da edindiği içkinlik felsefesinin ürünüdür (Şiray, 2015: 216).

Son olarak denilebilirki doğunun kapitalist olmamakla suçlanması aslında Weber ve Marx’ın doğunun batıya benzemezliğine yani Spinoza’nın ifadesiyle “duygusal taklidi” gerçekleştirememiş olmanın verdiği bir hırsın ürünüdür. Spinoza toplumsallaşmanın oluşmasında çeşitli çözümlemelerin etkin olduğunu söyler. Bunlar özdeşleşme, ikirciklilik ve farklılık korkusudur. Özdeşleşme, bireyin duygularını başka bir bireye imgeler üzerinden aktaran ruhsal yapıdır. İkirciklilik, sevinç ve üzüntü, sevgi ve nefret arasında gidip gelmelerin yaşanmasını sağlayan mekanizmadır. Farklılık korkusunda ikircikliliği aşmak için harcanan çaba neticesinde bireyi belirsiz o durumda tutmaya yarayan şeydir. Bu çözümleme neticesinde bireylerin imgesel tutarlılığına göre kendisine özdeş olan birini –devletin vatandaş edindiği kişi ile dinin de komşu- oluşturmamızı sağlar,

bu durumda “duygusal taklittir”. İnsanlar aynı doğaya sahip oldukları için özdeş değillerdir. Ancak bu duruma gelebilmektedirler. Bu özdeşleşmeyi sağlayan şey dışarıdan gelen bir nedendir. Bu dış nedende duygulanımsal bir nesne olan “öteki” imgesidir. Bu öteki imgesi bu anlamda hem çekici hemde iticidir. Hem bir korku, tehdit oluşturur hem de güven, sevgi telkin edicidir (Balibar, 2004: 109).

Spinoza’nın bu açıklaması bizlere dünyada olup biten tüm din savaşlarının, medeniyet çatışmalarının, ötekileştirmelerin, ırkçılıkların, ideoloji savaşlarının, bütün zorbalıkların ve küfürlerin, yaşatmak yerine öldürmeyi seçmenin, yabancı düşmanlıklarının, yakılan bedenlerin, aşağılanan insanlıkların, hoşgörüsüzlüklerin, kusur arama çabalarının daha nice “ayıpların, kayıpların ve ucuz yaftalamaların...” temelini göstermektedir. Hepsinin temelinde yer alan onaylanmamak, kabul edilmemek, paylaşılmamak kaygısıdır. Tüm bu kaygılananların onaylandıklarını gösteren şeyse taklit edildiklerini görmektir. Bizlerin başkalarının fitratımıza göre yaşamalarına göre edindiğimiz sevgi ve nefreti belirleyen bu duygusal taklittir (Lordon, 2012: 83). Bu anlamda Spinoza’yı Hobbes’un öğretilerine unutturan, aşkınlığı içkinliğe tercih ettiren ve batının doğuya atfettiği kapitalistleşememe suçlamasında aslında bir tür taklit edilememe korkusunun ortaya çıkardığı nefretin ürünüdür. Yani Weber’in rasyonel olamamak ile Marx’ın tarihsizlikle suçladığı doğuyu, yıllardır güneşin doğduğu tarafı karanlıklara ve kana bulayan, gerçeği ütöpik alana hapseden, hoşgörü ve güzel ahlak taşıyıcısı olan İslam’ı gericilik ve terörizm ile bağdaştırıp emirlerini küfür, sihir olarak tanımlayan batının tek derdi, kendi sevgi ve nefretlerini onaylatma hırslarından başka bir şey değildir; yani taklit edilememe korkusudur.

SONUÇ

Siyasetin yeniden tanımlanması ve siyasetin açıklanmasında kullanılan kavramlarla birlikte siyasetin farklı bir bakış açısı ile incelemesine ve siyasetin yeniden tanımlanmasına yönelik olan bu çalışma da Spinoza'nın siyasete dair yaptığı açıklamalardan faydalanarak siyaset biliminin evrimsel çizgisini çerçevelemeye çalışmaktadır. Siyaset bilimi her ne kadar kuramsal bir alanı kapsasada ele aldığı konular açısından insan yaşamına en yakın alandır. Bununla birlikte siyaset bilimi özellikle kuramsal ve kurumsal olanın pratik alana taşınmasını sağlaması yönünden ayrı bir önem taşımaktadır. Bu açıdan insan yaşamının geçirdiği değişim ve dönüşüm siyasetin alanını ve konusunu yakından ilgilendirmektedir. Bu noktada da en mühim husus insan yaşamının nasıl bir değerlendirmeye ele alınacağı olmaktadır. Burada da, sorunu felsefi ve bilimsel tutumu ile en kapsamlı ve gerçeğe en yakın şekilde ele alan düşünür olarak Spinoza karşımıza çıkmaktadır. Spinoza siyasal açıklamalarını insan yaşamının her alanına hakim olmuş olan aşkıncılığı geri planda bırakarak gerçekleştirmiştir. O siyasal sorgulamasını aşkınlığın yanılsamaları olan imgesellikten, istemcilikten ve erekselcilikten soyutlayarak gerçekleştirmiştir. Spinoza sorgulamasını aşkıncılığın ön yargılarından ayrılarak içkinlik düzlemi içersinde, kesinliği yakalayabilen tutarlı akıl yürütme ekseninde gerçekleştirmiştir. Buda onun siyaset sorgulamasındaki yargılarını gerçeğe en uygun şekilde oluşturmasını sağlamıştır. Özellikle kendi felsefesini temellendirirken aşkıncı yaklaşımın Tanrı ve doğaya dair insan hayatının devam eden süreçlerini olumsuzlamalarla değerlendirmesine karşılık olarak geliştirdiği “olumlama pratiği” Spinoza'nın bu alanda doğru akıl yürütmelerde bulunmasını sağlamıştır. Çünkü onun felsefesini temellendiren ve siyasal alanı yorumlamasında etkin olan şeyde zorunluluğu anlama anlayışının getirisi olan bu olumlama pratiğidir. Spinoza varoluşun içerisindeki zorunluluğu keşfetmesi ve bu

zorunluluğun içkinliğini fark ederek onu anlayarak, pratikte de olumlayarak ilerlenmesiyle aşkınlıktaki gibi bu zorunluluğu zorlamalarla, idea ve ütöpik olanla reddedilmesinin yanlış olduğunu belirtmiştir.

Bu durumda özgürlük anlayışında oluşturduğu negatif tutumu ile de desteklemiştir. Bu anlamda onun özgürlük anlayışında bir tür zorunluluğu anlamayı içeren ve zorlamadan ayıran negatif özgürlüğe tekabül etmektedir. Spinoza'nın özgürlük anlayışı üzerine yaptığı açıklamalardan yola çıkarak Spinoza'nın özgürlük anlayışının aslında günümüzde kabul edilen temel hak ve özgürlüklerin temel dayanağını oluşturduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda da yine pozitif ve negatif özgürlük ayrımının yapılmasında öncelik ettiği söylenebilir. Spinoza'nın siyasal alanda devam ettirdiği ve bu duyguların varlığını yadırgamadan tanımladığı özgürlük anlayışı negatif özgürlüğün tamda kendisidir. Çünkü negatif özgürlükte zorlamanın reddedilip sadece kargaşanın önlenmesi için devlet ve bireylerin uyumlu hareketlerde bulunmaları gerekmektedir. Yani kederli duyguların peşinden gidip mutsuzluklarını içinde yaşadıkları topluma ikame etmektense sevinçli duyguların peşine düşülmelidir. Hükümetlere burada düşen görev de bireylerin bu sevinçli duygulara ulaşmalarını sağlayacak imkanları oluşturmaktır. Böylece Spinoza'nın negatif özgürlük taraftarı olarak kabul edilen Hobbes'un etkisinde kaldığı, Locke ve Smith gibi İngiliz filozoflarını da etkilediğini söyleyebiliriz. Burada Hobbes ve Spinoza arasındaki özgürlük farkına değinecek olur isek Spinoza'nın duyguların hakim olduğu metafizik bir alanın olduğunu ve bu alanın beden gibi maddi bir alan ile iç içe, karşılıklı etkilenme ve etkileşim ile ilerlediğini söyleyebiliriz. Yani onun özgürlüğü içkinliğin ürünüdür ve bu içkinliği her türlü aşkın metadan dışlayan bir negatiflik söz konusudur. Oysa Hobbes'da duygu değil akıl ön plandadır, beden öne çıkar ve onun maddi alanı kendini gösterir. Yani tam bir rasyonalite hüküm sürmektedir. Buda beraberinde ödev bilinciyle oluşan ahlak

öğretisiyle birleşerek aşkın bir özgürlüğü oluşturmaktadır. İçerisinde zorunluluktan ziyade zorlamanın yer aldığı bir negatiftir bu. Çünkü, Leviathan'ın varlığını devam ettirmesi için bu negatifiğe ihtiyacı vardır.

Bu durumda yıllardır Batı'nın ahlak ve zihniyet dünyasında yer alan aşkinci yaklaşım ve kavramları ile oluşturdıkları siyaset yaklaşımları ve düşünce dünyalarının bir temsilcisi olarak kabul ettikleri Calut niteliğindeki Hobbes'un düşünceleri ile unutturmaya çalıştıkları Spinoza'nın, aslında içkinliği ve o içkinliğin içinde barındırdığı insan sevgisi ile Calut'u deviren Davut olduğunun bir göstergesidir. Aynı zaman da bu durum Batı'nın sahip olduğu anlayış ve zihniyet dünyaları çerçevesinde edindikleri demokrasi meşalelerinin yakıtını oluşturan ve geçmişten günümüze akıtmaya devam ettikleri Orta Doğu'daki kanlarında meşruluk kaynağını oluşturmaktadır. Gerçek ve evrensel, kozmopolit bir demokrasi anlayışının gelişmesi ve Kant'ın ifade ettiği "Ebedi Barış" anlayışının gerçekleşmesi ve Kant'ın bu düşüncesinin yaşanmış bir gerçeği olarak kabul edilebilecek olan Hz. Muhammet'in (s.a.v.) geçmişte gerçekleştirdiği "Medine Vesikası" gibi bir barışın günümüz dünyasında da olabilmesi için yaşamımızı, yaşam tarzlarımızı ve yaşam alanlarımızı bireyselliklerimizi işgal edip biçimlendiren bu aşkın düşünceden ve onun göstergelerinden kurtarmak gerekmektedir. Yani özgürlüğü zorlamaların himayesindeki dayatmalarla- BM kararları, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları, AB ülkelerinin uluslar arası alandaki hak ihlalleri, İngiltere'nin sömürücülüğü meşrulaştıran rasyonelliği, ABD gibi küçülen devin hayatta kalmak için düştüğü yerlerdeki zararları, IŞİD, PKK, PYD vb. terör unsuru piyonlar, tabi bir de mikro siyasette diktatör iktidarların demokrasi adı altında yaşattığı zulümleri ve daha milyonlarcası- değil, özgürlüğü yaşatacak olan zorunluluğun bilgisine ulaşarak gerçekleştirilebilir. Onun dışında varoluş sadece tesadüflerin, kader ve kısmetlerin ürününden ibaret olacaktır. Tabi yaşanan

tarihte ruhuna yabancılaşmış bedenlerin. Hapis haline getirilemeyecek bir beden oluşturulması ve özgürlüğe ruh ile birlikte karşılıklı etkileşim de bulunarak varılacağını fark edip, her şeyi ile bize ait olan bir tarihte, özgürce yaşayabilmek için Spinoza'ya göre bu şarttır.

Yine Spinoza, insan yaşamını olumlama pratiğine bağlı olarak sistemli bir şekilde oluşturduğu felsefi düşüncesinden hareketle gerçekten sapmadan açıklayabilmiştir. Bu durumda onun felsefesinde yer alan bu sistematikliğin insan yaşamında yer alan oluş, kaos, farklılık ve rastlantı kavramlarını anlamlı kılmasını sağlamasından anlaşılabilir. Spinoza'nın bu felsefe temellendirmesini ve bu temellendirmeyi bilimselcilik kaygısından uzak olarak gerçekleştirmiş olması da onun içkin tutumundan ileri gelmektedir. Çünkü Spinoza, sosyolojik hareketliliğin fizik alanındaki gibi deney ve gözlemden -yani deney ve gözlemin doğrulatmaları sonucu bilimsel olarak kabul edilme zorlamasından- bağımsız olarak kabul edilebilir olmasının zorunluluğunu anlamaya çalışmıştır. Spinoza'nın içkinliğinde olduğu gibi sistematikte de her şey her şeydedir. Bu durumda bir zorunluluktur. Yani onun bu zorunluluğu anlamak ve pratiğin olumlanması anlayışı aşkın felsefenin Tanrı ve doğayı birbirinden ayrı düşünüp, varlık alemini hiyerarşik bir şekilde düzenlemelerini, insanlar arasında sınıflar oluşturmalarını, taşmacı kuramın var oluş alanını hareketsizliğe hapsederek aşkınlığın taşıyıcısı olmasını ve yine Yeni-Platonculuğun bu hareketsizliği aşmak için içine düştükleri düalizmin aşkınlığını ve diğer aşkıncılık göstergelerinin dışarısında kalarak, bunları eleştirerek olumsuzluklarını olumlamasını sağlamıştır. Onun bu mantığı gerek ontolojisinde gerekse siyaset üzerine yazdığı yazılarındaki sıra düzen takip edildiğinde anlaşılmaktadır. Spinoza'nın felsefi kaynağı, insanın özgür kalmasını sağlayarak sonsuz mutluluğa ulaştıracak olan, zorunluluğun bilgisine ulaşmaktır.

Yine Spinoza'nın içkinci yaklaşım çerçevesinde geliştirdiği felsefesi yıllarca tartışılan bir sorunun da aslında bir sorun olmanın ötesinde sadece kültürel bir farklılık ve anlayış farklılığından ileri geldiğini de göstermektedir. Yani doğu kültürünün kapitalistleşmemesi olgusu gerçek anlamda bir zorunluluklar silsilesinin getirisi değildir. Sadece batılı düşünürlerin bu durumu değerlendirmedeki tutumlarının ve anlayışlarının eseridir. Bu durumda Spinoza'nın, Marx'ın sosyolojik olayları ele almada aşkın bir tutum sergileyen aşkinci yaklaşımın izlerini taşıyan açıklamacı anlayışının bu alanda yetersiz kaldığını, anlamayı esas edinen içkin tutumu ile kapitalistleşmeme sorunu üzerine yaptığı açıklamaları ile ispatlamıştır. Bir başka şey Weber ve Ülgener'in metodolojileri olan anlamacı metottan, kıyas ve karşılaştırma yoluna yöneldiklerinde aşkın yaklaşımın yanılsamalarına kapılabileceğini ve yanlış yorumlamalarında beraberinde getirdiğini göstermektedir. Bunun örneklerini de Ülgener, Weber'in anlamacı yöntemini İslam konusunda kıyas usulüne çevirmesini yöntemine karşı sadakatsizliği olarak kabul etmektedir. Fakat aynı şeyi kendisinin de yapmış olduğunu Ülgener'in, Kalvenizm'e karşı Melamiliği karşılaştırmasında görmekteyiz. Bir başka şey, Ülgener'in Weber'in ideal tiplerinin tarih içerisinde ele alışıyla ilgili olarak farklı coğrafya ve dönemler de ortaya çıkmasına yönelik yaptığı eleştirisinden hareketle yine kendisinin de oluşturduğu ideal tip anlayışına kapıldığını görmekteyiz. Zira oda Weber gibi ideal olanı, yani gerçekliği tam olarak karşılayamayan ve gerçeğin içerisinde yer alan zorunluluğu anlamak yerine reddetmeye neden olan temsilleri, göz önünde bulundurup olması gerekeni, yani gerçekte varolanın kendisini, atlamıştır. Yine Ülgener, mesafe anlayışı kavramından hareketle yaptığı yorumlamalarda da bu nedenle hataya düşmüştür. Onun tarihsel süreç içerisinde insanın dünyaya karşı tutumunu zaman, mekân ve madde itibarıyla ele alışına da tam olarak uymamaktadır. Bundan dolayı bazen fenomenlerin tarihsel bağlılığını bu anlamda

atlayabilmektedir. Fakat bunlarla birlikte Ülgener'in Weber ve Marx gibi doğunun kapitalisleşmemesine yönelik açıklamalarını kesin bir sonuca bağlamak yerine zamana bırakmayı tercih etmiş olması yönünden ikinci yönünün daha ağır bastığını ayrıca belirtmek gerekir. Tüm bu açıklamalar bizlere sosyal bilimlerde, bilimsel tutarlılık çerçevesinde ilerlemek için ikinci düzlemde uzaklaşıp, olayları ve olguları yaşayan insan unsurunu anlamayarak ilerlemenin ne kadar sakıncalı olduğunu göstermektedir.

Yine Spinoza'ya dönecek olur isek, onun felsefi açıklamaları dikkatlice okunduğunda üç farklı bilgi türünün üç farklı bireyselliği ve bu üç farklı bireyselliğin üç farklı yaşam tarzını ve bu üç farklı yaşam tarzının üç farklı yaşam alanını ve bu üç farklı yaşam alanının üç farklı durumu, bu üç farklı durumun üç farklı rejimi ortaya çıkardığını söylemek gerekir. Yani birinci tür bilgi olan upuygunsuz bilginin, bulanık ve yanlış bilgilere göre şekil alan birinci tür bireyselliği ifade ettiğini, bu bilgilerin duygulardan sıyrılıp akıl ile upuygun hale gelen ikinci tür bilgiye ve bu ikinci tür bilginde ikinci tür bireyselliğe tekabül ettiğini, yine upuygun bilgiler ile bilinçlenmenin gerçekleştiği üçüncü tür bireyselliğe ulaşıldığı görülür. Tabi bu bireyselliğin din (teologların oluşturduğu öz dinden farklılaşan din), felsefe ve akıl öncülüğündeki yaşam tarzını, bu üç yaşam tarzının inanç, felsefe ve siyaset gibi üç farklı yaşam alanını, bu üç farklı yaşam alanının birey, toplum ve devlet olma durumunu, bu üç durumun monarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi üç farklı rejimi birbirine içkin olarak ve birbirinin zeminini hazırlayarak politik olandan politikaya doğru ilerlettiği görülecektir. Tabi bu üçlerinde tek amacının insanın doğasında zorunlu olarak bulunan tek gerçeğe, özgürlüğe erişmeyi sağlayacak olan zorunluluklar olduğu unutulmamalıdır.

Spinoza'nın ikinci yaklaşımı ile oluşturulan siyaset okuması eşliğinde aşkınıci yaklaşımın birçok yanılması siyaset tanımlanmasından dışlanmaya çalışılmıştır.

Özellikle dayatmalardan oluşan ve halkın kendisinden üstün iktidarların şekillendirdiği özgürlük anlayışı bu yanılsamaların en önemlisidir. Zorunluluk ve zorlama kavramlarının birbirinden farklı olduğu vurgulanarak yapılan özgürlük anlayışının ve siyasal iktidarın tanımladığı halk anlayışının yığın oluşturmak olduğunun farkına bu sayede varılmaktadır. Özellikle halkı halk olma bilincinden uzaklaştırarak yığın haline getirdiği duygusal kölelik ile bu durum daha net anlaşılmaktadır. Zira tutkulardan arındırılmış olan bir ruh ve beden kendisi için en iyi olana, kendilerinin birlikte karar vereceği açık bir gerçektir. Bir birey olarak varolan devletin birey olduğuna ve diğer bireyler gibi onun karar mekanizması olan yöneticilerinde bedenlerine uygun hareket etmeleri gerektiğinin farkına varılmalıdır. Aşkinci gelenekteki gibi ruhu önceleyerek, yani devlet bekası için beden (halk) dışlanmamalıdır. Yaşanan siyasi krizlerin temeli de aslında ruh ile beden (halk ile devletin karar organları) arasındaki etkileşimin karşılıklılıktan ziyade karşıtlık şeklinde ilerlemesinden kaynaklanmaktadır.

Zira ruh ve beden karşılıklı olarak temsil edilmek ve temsil etmek gibi bir zorunluluğu vardır. Yani bir ülkenin vatandaşlarının haklarını bilmeleri ve onlara sahip çıkmaları, onları ortak olan ve iletilebilir olan iyi için kullanmaları zorunludur. Vatandaşlarında bu zorunluluğun farkında ve bilincinde olmaları gerekmektedir. Bunun için gerekli olan şartları devlet ve vatandaşlar birlikte karşılıklı olarak iletişime geçerek sağlamalıdır. Emir niteliğinde sahip çıkılan ve farkındalığına varılan (vardırılan) hak anlayışı efendi duyguya kölelik yapmaktan başka bir şey değildir. Aksi taktirde halk olmak, yığın olmaya; özgürlük de köle olmaya karşılık gelmektedir. Spinoza'nın ifade ettiği bu duygusal kölelik siyasal ilişkilerin anlaşılmasını sağlayan en önemli kavramlardan bir tanesidir.

Siyasetin demokratik bir çizgide ilerletilebilmesi içinde politikanın alanının genişletilmesi gerekmektedir. Buda bilginin demokratikleşmesi ile gerçekleşecektir. Tabii bilginin demokratikleşmesinde de esas olan şey akılın önderliğinde, şeffaf ve karşılıklılık içerisinde sürdürülen bir iletişimdir. Böyle olduğunda yani politikanın alanı genişletildiğinde gerek siyasal iktidarlar gerekse halk birlikte ortak iyinin ilerletilebilmesi için mücadele edebileceklerdir. Aksi taktir de yaşanan şey, sadece duygusal bir kölelik olarak kalacaktır. Bir başka şey, gerçekten bilinçlenme gerçekleşmesi içinde insanların yaşam alanı olan dini, toplumsal ve siyasal alanların hurafelerden arındırılmış olması gerekmektedir. Yani insanların sahip oldukları, aralarında dolaştırdıkları, davranışlarını belirleyen bilginin demokratikleşmesi gerekmektedir. Bunun içinde Spinoza'nın belirttiği gibi akla dayalı üretilen bilginin geliştirilmesini sağlayan felsefe yapma, yani düşünce ve ifade özgürlüğüne yer verilmelidir. Halk olmayı başarabilmenin yolu da budur. Yani zorunlulukların bilgisine ulaşılacak ortamı vatandaşlar ve birey-devlet birlikte, karşılıklı iletişim ile gerçekleştirebilmelidirler. Bununla birlikte ayrıca çokluğun önünde de düşünebilme riskini almayıda başarabilmeleri gerekmektedir. Siyasal krizlerle boğuşan iktidarların ve yönetimlerin en büyük eksikliği de ne yazıkki budur.

Yine iktidarların siyasal alan dışında kalan toplumsal alanı yönetmek için iki mekanizmayı milliyetçilik ve dini etkin bir şekilde kullandıkları açık bir gerçektir. Bunları canlı tutmak içinde ideolojik aygıtlar, marşlar, semboller gibi toplumsal algıyı bu yönde yönetecek araçlar oluşturmaktadırlar. Özellikle medyanın bu iki alanın gücünü etkili ve daimi kılma noktasındaki rolü ihmal edilmeyecek ölçüde büyüktür. En önemli olanda iktidarın toplumsal alanı düzen ve istikrar içinde yönetmek için dini farklılıkları kontrol edebileceği, kendi dini alanını oluşturmaları olmaktadır. Çünkü devletler toplumsal alanı yönetmek için onu kendi siyasal alanına uygun hale getirmektedirler. Fakat, burada da

unutulmaması gereken toplumsal alanda dini algıyı ve atmosferi oluşturan yapıları ve ideolojik aygıtları iyi denetlemek gerektiğidir. Gerek Spinoza'nın gerekse Sabri Fehmi Ülgener'in vurguladığı haliyle gerçek din ile önyargılar çerçevesinde oluşturulmuş olan dinin birbirinden ayrıştırılması bu noktada önemlidir. Halkın gerçek ile hurafeyi birbirine karıştırıp hiç kimseye ve hiçbir yaratılına üstünlük vasfı vermeyen her şeyi eşit tutan dinlerin siyasi bir takım angajmanlar gereği, olduğundan farklı gösterilmelerinin önüne geçmek gerekir. Aksi halde toplumsal ve siyasal alan bölünmelere ve yeni ötekilere açık hale gelmektedir.

Siyasi iktidarların bunu yaparken, yani toplumsal alanı düzen ve istikrar içinde yönetmek için dini farklılıkları kontrol edebileceği, kendi dini alanını oluştururken, dikkat etmeleri gereken husus, Spinoza'nın belirttiği gibi içsel din ile dışsal din ayrımıdır. Bu iki ayrımı ölçü edinilerek yapılacak düzenlemeler hem toplumun refahı hem de politikanın alanını genişletilmesini kolaylaştıracaktır. Bunun içinde aşkın bir yaklaşımdan içkin bir yaklaşım benimsenerek olaylar değerlendirilmelidir. Bunun içinde siyaseti devam ettirenlerin, toplumun ve aydın kesimlerin bu içkin yaklaşımı benimsemeleri gerekmektedir. Bir tarafın kendini üstün görmediği bir toplumda din, dil, ırk, mezhep, sız-biz gibi bölücü ve yıkıcı hareketler meydana gelmeyecektir. Netice olarak, aşkın ve gizlilikle yürütülen ve belirsizliklerin verdiği tedirginliklerin meydana getirdiği politik olanın yerine içkin, her şeyin şeffaflaştığı, iletişimin tek taraflı değil karşılıklılık içinde yürütüldüğü, her şeyin belirli olduğu bir politika geliştirmenin ve politikanın alanını genişletmenin önemi burada kendini göstermiştir. Aksi takdirde kısa sürede düşmanlığa dönüşebilen dostluklar, beraberinde getirdikleri krizler ile gerek iktidarlar için gerekse halk için yıkıcı etkiler doğurabilecektir. Bu anlamda Hobbes'un Leviathan'ı niteliğinde tebaadan üstün bir iktidar anlayışı terk edilmelidir. Geleneksel dönemin doğrulayıcı erk

anlayışı yerine de koruyucu bir erk anlayışı benimsenmeli ve hak ile güç anlayışı yeniden gözden geçirilmelidir. Yani esas olan şey toplum sözleşmesinde olduğu gibi tüm haklarından vazgeçmiş bir insanlar topluluğu değil birlikte yaşamanın farkına varıp haklarını çoklukta temsil etmenin zorunluluğunu anlamaktır. Bu zorunluluğu anlama çabası neticesinde mutlak iktidarlıkların önüne geçilmiş olunacaktır. Böylece cumhuriyetçi rejimlerin halkın temsilci ve yönetici olduğu göstermelik özgürlüklerin yerine geçirdikleri duygu köleliklerinin ve cumhuriyetçi rejimlerin yasalar ve kurumsallaşmalar ile içlerinde taşıdıkları diktatörlüklerinde farkına varılacaktır.

Bir başka şey aşkını yaklaşımın modern dönemden günümüze toplumsal ve siyasal alana taşınmasını sağlayan ögenin bilimselcilik olması gibi, bilimselciliğin pratik alana inmesini sağlayarak aşkınlığın temsilciliğini pratiğe döken şeyde kurumsallaşmadır. Kurumlar sayesinde devlet mirası aşkını ve içkinci niteliğini devam ettirebilmektedir. Kurumsal yapıların aşkın bir hal alması o ülkenin devlet geleneğinin aşkını bir nitelikte ilerlemesine neden olacak, toplumsal ve siyasal alanda bu doğrultuda şekillenecektir. Dikey bir şekilde ilerletilmiş olan bürokratik ve kurumsal alan aynı zamanda duygusal alanında bu şekilde biçimlenmesine neden olacaktır. Artık belli bir süreden sonra oluşan kurumsal kimlik o görevi icra etmek için gelen memurun da kimliği haline gelecektir. Artık farklı olana yer vermeyen hiyerarşik, renklerin belli olduğu, çoğunluğu içinde barındıran, hiyerarşi düşkünü, emir almaktan ve vermekten hoşlanılan aşkın bir düzene dönüşülecek ve böyle devam edilecektir. Kurumsal alanın bu boyutu iktidarın en önemli meşruluk sağlama aracı haline gelecektir. Tabi bu durum zaman içerisinde duygusal alanı da hakimiyeti altına alarak toplumsal alandaki dost düşman ilişkilerini de belirleyecektir. Aşkın bir yapıda da yönetmek bu kadar kolay olacaktır. Cumhuriyetçi rejimlerin ömrünün uzun olmasını sağlayan ve tek kişinin veya partinin de iktidarlığını uzun süre devam

ettirmesine katkı sağlayan döngü de budur. Halk olma bilinci daha doğrusu halk olmaya yönelen kişilerin bilinci kurumsal alanın bilincine göre şekillenmektedir. Böyle bir sistemde değişen tek şeyse isimlerdir. Bundan dolayı kurumlar etkin bir şekilde işlevselleştirilememekte ve toplumlar arasında kurumsal bir aktarım gerçekleşmemektedir. Gerçekleşse de kurum şekil yönünden bir toplumdan diğerine aktarılabilmekte, içerik ve işlev yönünden çok büyük farklılıklar meydana gelebilmektedir. Onun için, içkin bir mekanizmanın ve siyaset tanımlamasının yapılması şarttır. Bunun içinde önce bilginin demokratikleşmesi gerekmektedir. Yani demokrasi kavramının da yeniden tanımlanması gerekmektedir. Yani demokrasi, bir yönetim şeklinden ziyade Spinoza'nın ifade ettiği gibi süreçsel bir bütünlüğü ifade edecek şekilde tanımlanmalıdır. Tabi bu evrede de mühim olan şey mevcut durumu ifade edecek ve devam ettirecek olan bilgi dolaşımının ne yönde sürdürüleceğidir.

Siyasetin tanımlanmasında ve ilerletilmesinde yer alan unsurlardan önemli olan bir başka kavram iletişimdir. Spinoza'nın özellikle iletişimin rasyonel temelde sürdürülmesine dair yapmış olduğu vurgu bilginde demokratikleşerek ilerlemesini sağlayacak olan unsurdur. İletişimin, zorunlulukların anlamlı hale gelip siyasal olanın rasyonel olarak ilerletilmesini sağlamasında önemli rolü vardır. Özellikle gerçekleşecek olan sivil itaatin devam ettirilmesinde önemlidir. Çünkü iletişim, kavramlar arasındaki bağlantıların tutkuların soyutlanıp akıl doğrultusunda kurulmasını sağlayacak olan şeydir. Tabii duygusal köleliği de ortadan kaldıracak olanda budur. Siyasal iletişim sorunu da böylece Spinozacı anlamda bir köken ve temel olma sorunun ötesine geçmektedir. Çünkü iletişim ile bireycilik ve organikçilik tartışmasının ötesine geçilmiş olmaktadır. Spinoza bunu, yani siyasal iletişimin rasyonel temelde sürdürülerek bireycilik ve organikçilik tartışmasının ötesine geçilmesini, iletişimin işlevini “yardımlaşma” kavramını

gerçekleştirmeye yönelik olarak geliştirerek başarır. Yani Habermasçı bir “iletişimsel eylemden” (bedeninin dışarıda bırakılarak dilsel olarak gerçekleşen ve erekselcilikten kaynaklanan iletişimden) ziyade Spinozacı anlamda tamamen içkin olan “eylemsel iletişim” (bedenlerinde iletişime dahil edilerek ve dayanışma içgüdüğü ile gerçekleşen iletişim) ile bunu gerçekleştirmek mümkündür. Son olarak Spinoza’nın her şeyin her şeye içkin olduğu yönündeki içkinlik yaklaşımının toplumsal ve siyasal alana yansıtıldığı noktada varolan tüm ötekileştirmeler, dışlamalar, üstün görmeler ve sömürüler sonlanabilecektir. Bunun içinde en önemli yük iktidara düşmektedir. Erk ne zaman doğrulatmaktan vazgeçip korumak zorunda olduğunu kabullenirse o zaman sevgiyi ikame etmek, nefreti ikame etmekten daha kolay olacaktır. Çünkü beden (halk) ile ruh (devletin karar organları) karşılıklı etkileşim içerisindedirler.

Bunlarla birlikte siyasetin tanımlanması husunda önemli olan bir başka konu siyasetin içerisine sindirilmiş olan şiddet ögesini aşmayı sağlayacak olanın ne olduğudur. Bu sorunda yine siyasetin aşkını yaklaşımın etkilerinden ve yanılsamalarından uzaklaşarak içkinliğe yaklaşması ile aşılabilecektir. Çünkü siyaset içinde bulunduğumuz yüzyıl itibarıyla ve yaşanan sivil ve siyasal hareketlenmeler ile “şiddet karşıtı” bir siyaset olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal alandan siyasal alana ve siyasal alandan da toplumsal alana doğru yaşanan her türlü paylaşım bu anlamda antagonizmaya yönelik değil agonizmaya yönelik “agonistik siyaset” örneklerini doğurmaktadır. Bu anlamda siyasetin içersinde yer alan “güç” anlayışını bir tür dışsallık ve farklılıkları yok edecek nitelikteki yıkıcı bir şiddet ögesi olmaktan uzaklaştırıp yapıcı ve şiddet karşıtı bir ögeye dönüştürecek olanda yine bu içkin yaklaşım ile gerçekleşebilecektir. Demokrasiyi de bilginin demokratikleşmesi ile değer bulan ve rejim anlayışı gibi içerisinde “kırıcı” nitelikleri doğurup iktidarın gücüne bağlı bir yapıdan uzaklaştıracak olanda budur. Zira içkin bir yapı

içersinde demokrasi, siyaseti şiddetten uzaklaştırıp güç kavramını da şiddeti ifade eden anlamından uzaklaştırabilecektir. Bu anlamda demokraside bir tür üstünlüğü ve dışsallığı ifade eden rejim veya yönetim biçimi olmaktan kurtulabilecek ve mutlak eşitliğe ve mutlak özgürlüğe karşılık gelen bir süreklilik halini alabilecektir. Bu noktada mühim olan şeyse, eşitlik ve özgürlük kavramlarının bir tür şiddetin ürünü olarak içerisinde farklılıkları aynılaştırarak mı meydana geldikleri, yoksa şiddetten uzak bir tür varoluş hali olarak bilinçlenmenin ürünü olarak mı meydana geldikleridir. Bu iki durumdan birinin gerçekleşmesi de siyasal alanın nasıl oluşturulduğuna yani aşkını bir yaklaşımla mı yoksa içkin bir yaklaşımla mı oluşturulduğuna bağlıdır. Bu anlamda siyasal, dini ve toplumsal alan imgelerden arındırılıp, aşkın bir tarih anlayışından uzaklaştırılarak değerlendirildiğinde ve aşkınlığın tüm yanılsamaları kendisiyle ortadan kalktığında siyasette gerçek tanımını bulabilecektir. Yani siyaset, birilerini ve bir şeyleri birileri ve bir şeyler için eğitmenin ötesinde, varolmak için gösterilen çabanın, özgürlüğün kendisi haline gelebilecektir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Akal, C. B. (2002). Entelektüellere Rağmen Demokrasi ve Özerklik. *İstanbul: Maltepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2002/1, ss.3-19.
- Akal, C. B. (2004,2010). *Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, C. B. (2005). *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C. B. (2006). *Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Akal, C. B. (2011). *Edebi Metinlerde Spinoza'yı Aramak. Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler* (der. R. Ergün & C.B. Akal) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akay, A. (1999). *Tekil Düşünce*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Althusser, L. (1998). *Gelecek Uzun Sürer*. (çev. İ. Birkan) İstanbul: Can Yayınları.
- Althusser, L. (2000). *Özeleştirici Öğeleri*. (çev. L. Targu) İstanbul: Belge Yayınları.
- Althusser, L. (2007). *Kapital'i Okumak*. (çev. Işık Ergüden) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, L. (2013). *Tek Materyalist Gelenek: I. Spinoza. Marx'dan Spinoza'ya Spinoza'dan Marx'a Güncel Müdahaleler*. (der. Eylem Canaslan ve Cemal Bâli Akal). Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.

- Arıcan, M. K. (2015). *Spinoza Üzerine Yazılar*. 1. Baskı, İstanbul: Divan Kitap.
- Aristoteles. (2010a). *Metafizik*. (Çev. Ahmet Arslan) İstanbul : Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (2010b). *Politika*. (Çev. Mete Tunçay) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arslan, A. (1996). *İslam Felsefesi Üzerine*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*. İstanbul :Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aydın, M. (1997). *Zihniyet Sorunu: Mahiyeti, Oluşumu, Türleri ve Günümüzdeki Bazı Problemleri*. Tezkire: Üç Aylık Derleme, II, 11-12, ss.123-152.
- Badiou, A. (2005). *Felsefe İçin Manifesto*.(çev.Nilgün Tural ve Hakkı Hünler) İzmir:Aralık Yayınları.
- Baert, P. (2010). *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*. (çev. Ümit Tatlıcan) İstanbul: Küre Yayınları.
- Baker, U. (2008). *Kullanışlı Bir Felsefe: Spinozacılık*. ([http:// www. korotonomedia .net/ kor/ index .php?id=8,79,0,0,1,0](http://www.korotonomedia.net/kor/index.php?id=8,79,0,0,1,0),Erişim Tarihi:24.08.2017).
- Balanuye, Ç. (2012). *Spinoza: Bir Hakikat İfadesi*. Ankara: Say Yayınları.
- Balibar, E. (2004,2010). *Spinoza ve Siyaset*. (Fransızcadan çeviren: Sanem Soyarslan) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Balibar, E. (2017). Yirmibirinci Yüzyılda zur Kritik:Yine Siyasi İktisat ve Yeniden Din. *Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Sayı.86,Bahar,2017.İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.6-25.

- Başaran, H. A. (2011). *Spinoza'da Özgürlük Kavramı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bayrakdar, M. (1988). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: AÜİF Yayınları.
- Benzer, C. (2014). *Spinoza'da Hakikat ve Politika İlişkisi*. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Berger, J. (2008). *A'dan Z'e*. (çev. Aslı Biçen) İstanbul : Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2011). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Best, S. ve Kellner, D. (1998,2011). *Postmodern Teori-Eleştirel Soruşturmalar*. (çev. Mehmet Küçük) İstanbul: Ayrıntı.
- Bloch, E. (2010). *Rönesans Felsefesi Üzerine*.(çev. Hüseyin Portakal) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Bobbio, N. (1991). *The Age of Rights*. Polity Press,Cambridge, Oxford, Boston.
- Bogue, R. (2002). *Deleuze ve Guattari: Deleuze ve Guattari Üzerine Bir İnceleme*. (çev.Ali Utku- İsmail Öğretir) İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Bolat, A. (2009). Muhiyiddin İbnü'l Arabi'de Melamet Tasavvuru. *İstanbul, Tasavvuf: İlim ve Akademik Araştırma Dergisi, İbnü'l Arabi Özel Sayısı*. (2)23, ss.457-469.

- Bottici, C. (2015). *Başka Bir Aydınlanma: Spinoza'da Mit Ve İmgelem*. (Another Enlightenment: Spinoza on Myth and Imagination). (çev. Nurbânu Karataş), ViraVerita E-dergi, Sayı 2, s. 130-155 (ISSN: 2149-3081), [ViraVerita E-journal, Issue 2, p. 130-155 (ISSN: 2149-3081)].
- Bottomore, T. (1990). *Marksizm ve Sosyoloji*. (Editörler: Bottomore, T., ve R. Nisbet,). *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. V Yayınları.
- Butler, J. (2005). *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. (çev. Başak Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bulgan, Güngören B. (2015). *Hegel'den Jellnik'e Devlet Teorisinde Spinoza*. (der. G. Ateşoğlu & E. Canaslan), *Spinoza İle Karşılaşmalar* içinde (137-148), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bumin, T. (1987). *Hegel: Bilinç Problemi, Köle Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Bumin, T. (1996). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bumin, T. (2009). *Anti-Moralizmden Anti-Jüridizme Spinozacı Sol. Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında*. (haz. C.B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bumin, T. (2001). *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bumin, T. (2016). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cassirer, E. (1984). *Devlet Efsanesi*. (çev. Necla Arat) İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Cevizci, A.(2004). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa : Asya Yayınları (4.Baskı).
- Colebrook, C. (2004). *Gilles Deleuze*. (çev. Cem Soydemir) Ankara : Bağımsız Kitaplar.
- Collingwood, R. G. (1999). *Doğa Tasarımı*. (çev. Kurtuluş Dinçer) Ankara: İmge Yayınevi.
- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi: Spinoza*. (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çamlı, A. (2013). *Max Weber de Rasyonalleşme ve İktisadi Gelişme İlişkisi*. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Anabilim Dalı. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çelik, C. (2009). *Marx ve Weber Sosyolojisinde Oryantalist Söylem*. Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.
- Çetin, Y. (2009). *Thomas Hobbes, John Locke ve Benedictus (Baruch) de Spinoza' da Doğal Hukuk*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Çörekçioğlu, H. (2005a). *Rönesansın doğası: 16. yy Büyüsel Bilimin Felsefi Temelleri*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Çörekçioğlu, H. (2005b). *Benin Kendini Kurma Ediminde Karşısında Duran*. Sözlü Bildiri, 3. Uluslararası Felsefe Konferansı, 12-14 Mayıs 2005, Kocaeli Üniversitesi, İzmit Konferans Bildiri Kitabı, ss. 171-178.
- Deleuze, G. (1990). *Diyaloglar*. (çev. Ali Akay) İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Deleuze, G. (2000, 2004). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*. (çev: Ulus Baker) Ankara: Öteki Matbaası.

Deleuze, G. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*. (çev: Ulus Baker & Alber Nahum), İstanbul: Norgunk Yayınları.

Deleuze, G.(2006). *Müzakereler*. (çev.İnci Uysal) İstanbul: Norgunk Yayınları.

Deleuze, G. (2011). *Spinoza: Pratik Felsefe* (Çev. Ulus Baker & Alber Nahum), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze, G. (2013). *Spinoza ve İfade Parolemi*. (çev. Alber Nahum) İstanbul:Norgunk Yayınları.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1993). *Felsefe Nedir*. (çev. Turhan Ilgaz) İstanbul: YKY

Deleuze, G. ve Guattari, F. (2004). *A Thousand Plateaus, Trans, Brain Massumi*,The Athlone Press, London.

Deleuze,G.-Parnet, C. (1990). *Diyaloglar*.(çev. Ali Akay) İstanbul: Bağlam Yayınları.

Demirpolat, A. & Gürsoy, A. (2004). Ahilik ve Türk Sosyo-Kültürel Hayatına Katkıları. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(15), ss.355-376.

Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*. (çev. K. Sahir Sel) İstanbul: Sosyal Yayınları.

Ekici, E. (2011). *Tanrısal Nesnellikten Tutkuların Toplumuna: Spinoza'nın Doğal Hak Kuramına Genel Bakış*. Felsefelogos, Yıl:15, Sayı: 40, İstanbul, ss.139-155.

El- Arabi, Muhammed Nur. (2011). *İbn Arabi'nin Günlük Duaları ve Şerhi*. (çev. Mahmut Kanık) İstanbul: İz Yayınları.

- Elmalı, O. ve Özden, Ö. (2012). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul:Arı Sanat Yayınevi.
- Elmas, M. F. (2015). *Spinoza ve İnsan*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Emdem, C. J. (2013). *Modern Siyasal Düşünce ve Nietzsche*.(çev. Gamze Varım) İstanbul:İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erdoğan, İ. (2007). Karl Marx: Yöntem Sorunu.*İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, Sayı 25, Yaz-Güz 2007, ss.153-267.
- Ergül, S. (2011). *Hobbes ve Spinoza: Siyasetin Yerini Belirlemeye Dair İki Girişim*. Felsefe- Logos, Yıl:15. S:40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, ss. 31- 49.
- Ergün, R. (2008). *Önsöz: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı*. Teolojik Politik İnceleme, Yaz. Benedictus Spinoza, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, ss.9-38.
- Ergün, R. (2011a). *Modern Siyasi-Hukuki Kavramları Yeniden Düşünmek: Spinoza'nın Siyaset Felsefesi Çerçevesinde Yeni Bir Perspektif Arayışı*. Galatasaray Üniversitesi., Sosyal Bilimler Enstitüsü., Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Ergün, R. (2011b). *Spinoza'da Kadın ve Kadınların Spinozası. Kimlik Bedenin Hapishenesidir: Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler*. (der. R. Ergün & C.B. Akal): İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ergün, R. (2011c). Spinoza'nın Bir Bedeni Vardı. *Felsefelogos*, Yıl:15, Sayı: 40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, ss.19-30.

- Ergün, R. (2015). *Spinoza'da Hukuk ile Hak İlişkisi..* (der.Güçlü Ateşoğlu&Eylem Canaslan), *Spinoza ile Karşılaşmalar* içinde (ss.113-136). İstanbul: Ayrıntı Yayınları,Birinci Basım.
- Ergün, R.ve Akal, C. B. (2011). *Kimlik Bedenin Hapishanesidir: Spinoza Üzerine Söyleşi ve Yazılar*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Falzon, C. (2001). *Foucault ve Sosyal Diyalog: Parçalanmanın Ötesinde*. (çev. Hüsamattin Arslan), İstanbul: Pardigma Yayınları.
- Foucault, M. (2000). *Deliliğin Tarihi*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, M. (2005).*Özne ve İktidar*. (çev. I.Ergüden ve O. Akınhay) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*. (çev. Mehmet Ali Kılıçbay) Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (çev. H. Uğur Tanrıöver) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. (çev. I. Ergüden) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fransez, M. (2004). *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Yol Yayıncılık.
- Fransez, M. (2012). *Spinoza'nın Tao'su: Akıllı İnançtan İnançlı Akla*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Gambetti, Z. (2016). Balibar, Arent ve agon. *Cogito:Üç Aylık Düşünce Dergisi*, Sayı.85,Kış,2016.İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. ss.7-12.

- Gerth, H. H. ve Mills, C. S. W. (1998). *Giriş: Yazar ve Yapıtı.*(Max Weber , *Sosyoloji Yazıları*), (çev. Taha Parla) İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Gilbert, J. (2012). *Antikapitalizm ve Kültür-Radikal Teori ve Popüler Politika.* (çev. Tuğba Sağlam) İstanbul : Ayrıntı.
- Gilson, E. (2007). *Ortaçağda Felsefe.* (çev. Ayşe Meral) İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Godelier, M. (1993).*Asya Tipi Üretim Tarzı.* (çev., Attila Tokatlı) 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Goodchild, P. (2005). *Deleuze-Guattari: Arzu Politikasına Giriş.* (çev. Rahmi G. Ögdül) İstanbul.:Ayrıntı Yayınları.
- Güngören, B. (2004). *Spinoza ve Hegel’de Özgürlük Düşüncesi.* Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Güngören, B. (2009). *Hegel’de Teolojik-Politik İnceleme. Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında.* (haz. C.B. Akal). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hardt, M. (2002). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıracılık.* (çev. Ali Utku- İsmail Öğretir) İstanbul: Birey Yayınları.
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *İmparatorluk.*(çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hobbes, T.(2007). *De Cive.* (çev. Deniz Zarakolu) İstanbul:Belge Yayınları.
- Hughes, H. S. (1985). *Toplum ve Bilinç.*(çev. Güzin Özkan) İstanbul: Kent Yayınları.

- Hulten, P.(2012). *Vermeer ve Spinoza*. (çev. İnci Uysal). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Hünler S. Z. (2000). *Leo Strauss Hakkında Bir Giriş Denemesi. Leo Strauss. Politika Felsefesi Nedir?* (çev. S.Z. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- İlhan, H. (2004). *Max Weber ve Sabri Ülgener’de İktisadi Zihniyet Analizi*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Jaspers, K. (1995). *Die Grossen Philosophen.München*, Piper GmbH& Co.KG,5.Auflage.
- Kalberg, S. (2009). *Max Weber’i Anlamak*. (çev. Bedri Gencer) Ankara: Lotus Yayınları.
- Kaya, F. G. (2010). *Felsefe ve Teolojinin Kavşağında Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta “Politik Olan”*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Keyder, Ç. (2008). *Modernite ve Hukuk: Hukuk Toplum İlişkilerinin Değişen Boyutları*. Aydınlanma ve Hukuk, (Yay. Haz. Levent Köker) İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, ss.11-16.
- Kıraç, G. (2007).*Spinoza ve Leibniz’de İrade Problemi*. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Kızılçelik, S. (1994). *Sosyoloji Teorileri*. 2.Baskı,C:2.Konya: Yunus Emre Yayıncılık.
- Kızılçelik, S. ve Erjem, Y. (1992). *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya:Ağaç Yayınları.
- Korkmaz, C. H. (2011). *Max Weber Düşüncesinde İktisadi Bakımdan Doğu-Batı Farklılığı*. İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. İktisat Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Koselleck, R.(2007). *İlerleme* .(çev.Mustafa Özdemir) Ankara:Dost Kitapevi Yayınları.
- Koyuncu, E. (2011). Bir Soru: “Spinozacı Kimdir?”. *Felsefelogos*, Yıl:15, Sayı: 40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, ss.163-171.

- Küçükalp, K. (2009). *Deleuze'ün Felsefe Kavrayışı*. Kaygı Dergisi, Sayı 12, Bursa.
- Locke, J. (2009). *Tabiaat Kanunu Üzerine Denemeler*. (çev. İsmail Çetin) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Lordon, F. (2012). *Kapitalizm Arzu ve Kölelik, Marx ve Spinoza'nın İşbirliği*. (çev. Akın Terzi) İstanbul: Metis Yayınları.
- Macherey, P.(2012). *Hegel ve/veya Spinoza*. (çev. Işık Ergüden) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- MacRae, D. (1985). *Weber*. (çev. Nur Vergin) İstanbul: Afa Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2003). *Seçme Yayınlar 1-2*. İstanbul: Eriş Yayınları.
- Marx, K. (1975). *Louis Bonaparte'ın On sekizinci Brumaire'i*. (çev. Gülen Fındıklı), 1. Baskı, İstanbul: Köz Yayınları.
- Mason, R. (1997). *The God of Spinoza*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Matheron, A. (1982-1983). *L'Anomalie Sauvage D'Antonio Negri*. Cahiers Spinoza, numéro 4, Hiver 1982-1983, Editions Réplique.
- Nadler, S. (2008). *Spinoza: Bir Yaşam*. (çev. Anıl Duman, Murat Başhekim), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Negri, A. (2005). *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü* (çev. E. Canaslan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Negri, A. (2011). *Aykırı Spinoza*. (çev. N. Çelebioğlu, E. Canaslan) İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2004). *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. (çev. A. İnanc) İstanbul: Say Yayınları.

- Nietzsche, F. (2009). *Ecco Homo*.(çev.Can Alkor) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özcan, M. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Özönder, M. C. (1987). *Kültür Bütünleşmesi ve Alt- Kültür Grupları Hakkında Düşünceler*. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları, XXII, 1-2.(Özönder, M. C.(1984). *Kültür Bütünleşmesi ve Alt- Kültür Grupları Hakkında Düşünceler*. Ankara: Türk Kültürü Araştırmaları: Necati Akder Armağanı, T.K.A.E. Yay. Ankara).
- Öztürk, S.(?). *Bir İktisatçının Türk İletişim Araştırmalarına Katkıları: Sabri Fehmi Ülgener Üzerine Notlar*.Ekonomik Yaklaşım, C.17,S:58,ss.89-113.
- Palancı, C. (2016). *Biyo-İktidarı Spinoza İle Okumak*.Toplum ve Demokrasi,10 (21), Ocak-Haziran, ss.13-28.
- Platon. (1982). *Diyaloglar-1* (çev. Teoman Aktürel) İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (1986). *Diyaloglar-2* (Çev. Tanju Gökçöl). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2003). *Devlet*. (çev. Sabahattin Eyüpoğlu, M. Ali Cimcoz). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Ranciere, J. (2014). *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*.(çev. Savaş Kılıç) İstanbul: Metis Yayınları .
- Ringer, F. (2006). *Weber'in Metodolojisi*. (çev. Mehmet Küçük) Ankara: Doğu- Batı Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2003). *Emile*. (Çev.Ülkü Akagündüz) İstanbul: Selis Yayınları.

- Rousseau, J. J. (1999). *Toplum Sözleşmesi*. (çev. Alpagut Erenuluğ) Ankara: Öteki Yayınları.
- Sabine, G. (2000). *Yakınçağ Siyasi Düşünceler Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Said, E. W. (1991). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. (çev. B. Ülner) İstanbul: Metis Yayınları.
- Sayar, A. G. (2006). *Ülgener Yazıları*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Scruton, R. (1986). *Spinoza*. Oxford: Oxford University Press.
- Scruton, R. (2007). *Spinoza*. (Türkçesi: Hakan Gür) Ankara: Dost Yayınları.
- Seyyar, A. (2007). *İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri*. 1. Baskı, Sakarya: Değişim Yayınları.
- Sezer, B. (1988). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. Çağ Basım.
- Skirbekk, G. ve Gilje, N. (2011). *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. (çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu) İstanbul: Kesit Yayınları.
- Sorell, T. (2009). *Descartes*. (çev. Hakan Gür), Ankara: Dost Kitabevi.
- Spinoza, B. (1965). *Etika*. (çev. Hilmi Ziya Ülken) İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Spinoza, B. (1996). *Ethica (Törebilim)*. (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları.
- Spinoza, B. (1997). *İnsan Anlığının İyileştirilmesi Üzerine İnceleme*. Söylem, İnceleme, Monodoloji içinde (ss. 65-105). (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınları.
- Spinoza, B. (2004). *Siyaset Üzerine (Seçmeler)*. (çev. Afşar Timuçin) İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

- Spinoza, B. (2007,2009). *Politik İnceleme*. (çev. Murat Erşen) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2008,2010). *Teolojik- Politik İnceleme*. (çev. Cemal Baki Akal-Reyda Ergün) Ankara: Dost Kitapevi.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*. (Çev. Çiğdem Dürüşken), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Spinoza, B. (2014). *Mektuplar/Toplu Eserleri I*. (çev. E. Ayhan) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Spinoza, B. (2015). *Tractatus Politicus (Politik İnceleme)*. (Türkçesi: Murat Erşen), 4.Baskı Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Swingewoog, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*. (çev. Osman Akınhay) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şimşek, O. (2007). *Sabri Ülgener'in Zihniyet ve Girişimcilik Anlayışına Bilgi Sosyolojisi Açısından Yaklaşım* ([http:// ilmar. org/ makale- s-f-ulgener -in-zihniyet-ve-girisimcilik-anlayisina-bilgi-sosyolojisi-acisindan-yaklasim](http://ilmar.org/makale-s-f-ulgener-in-zihniyet-ve-girisimcilik-anlayisina-bilgi-sosyolojisi-acisindan-yaklasim)/Erişim Tarihi:24.08.2017).
- Şiray, M. (2015). *İmgeden Akla: Spinoza'nın Toplum ve Bireysellik Anlayışını Tutkular Üzerinden Yeniden Okumak*. (der: Güçlü Ateşoğlu & Eylem Canaslan). Spinoza ile Karşılaşmalar içinde (ss.212-225),İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tatián, D. (2009). Spinoza. Dünya Sevgisi. (çev: Hüsam Turşucu, Sevin Aksoy Hancı) Ankara: Dost Kitapevi Yayınları.
- Tournier, M. (2003). *Cuma ya da Pasifik Arafı*. (çev. Melis Ece) İstanbul:Ayrıntı Yayınları.

- Turner, B. S. (1997). *Max Weber ve İslam*. (çev. Yasin Aktay), 2. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- Turner, B. S. (1997). *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslam*. (çev., Ahmet Demirhan), 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Turner, B. S. (2001). *Marx ve Oryantalizmin Sonu*. (çev. Çağatay Keskinok), 2. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Türkmen, S. (2011). Ekoloji ve Spinoza. *Felsefelogus*, Yıl:15, Sayı: 40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, ss.155-162.
- Unamuno, M. (1986). *Yaşamın Trajik Duygusu*. (çev. O. Derinsu). İstanbul: İnkılap Kitapevi.
- Ülgener, S. F. (1941). *İktisadi Hayatta Zihniyetin Rolü ve Tezahürleri*, İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, S:3-4, s. 351-380.
- Ülgener, S. F. (1951). *İktisadi İnhitat Tarihimizin Ahlak ve Zihniyet Meseleleri*. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası (Aynı kitap bazı değişikliklerle: *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, 1981; İstanbul, 2006].
- Ülgener, S. F. (1981). *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Ülgener, S. F. (1983). *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*. Ankara: Mayaş Yayınları.
- Ülgener, S. F. (1984). *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yayınları.
- Ülgener, S. F. (2006a). *Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları.

- Ülgener, S. F. (2006b). *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul : Derin Yayınları.
- Ülgener, S. F. (2006c). *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler: Deneme ve Araştırmalar*. İstanbul, Derin Yayınları
- Ülken, H. Z. (2004). *Spinoza'ya ve Etika çevirisi Üzerine Birkaç Söz. Spinoza. Etika* (çev. H.Z. Ülken). Ankara: Dost Kitabevi.
- Virno, P.(2013). *Çokluğun Grameri*. İstanbul: Otonom Yayınları.
- Waardenburg, J. (2007). *Reform*.Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (cilt 34, ss.530-533) Osmanpazarı ve Resuldar, İstanbul.
- Weber, M. (2006). *Sosyoloji Yazıları*.(çev. Taha Parla) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (2012). *Ekonomi ve Toplum*. cilt: I-II, (çev. Latif Boyacı) İstanbul: Yarı Yayınları.
- Yenişehirlioğlu, Ş .(1995). *Birey, Toplum, Devlet İlişkileri*. Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Yıldırım, T. (2011). *Feuerbach'a Etkileri Bağlamında Spinoza ve Panteizm*. Felsefelogos, Yıl:15, Sayı: 40, İstanbul: Fesatoder Yayınları, ss.123-131.
- Yılmaz, H. K. (2004).*Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat .
- Yovel, Y. (1991).*Spinoza et les autres Hérétiques*. Paris: Editions du Seuil.
- Zaret, D. (1980). *From Weber The Parsons and Schutz: The Eclipse of History in Modern Social Theory*.American Journal of Sociology, Vol.85,No.5,Mart.
- Zellini, P. (2009). *Sonsuzun Kısa Tarihi*. (çev.Fisun Demir). Ankara: Dost Kitapevi.
- Zelyüt, S. (1989). *Spinoza'nın Politika Felsefesinde Özgürlük Sorunu ve Demokrasi*. Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

Zelyüt, S. (2011). *Spinoza*. Ankara: Dost Yayınları.

Zizék, Slavoj. (2005). *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*. (çev. Şamil Can) İstanbul: Epos Yayınları.

Zorlu, A. (2006). S. Fehmi Ülgener'i Yeniden Okumak. *Muhafazakar Düşünce*. (3),9-10, Yaz-Güz, ss.181-202.

Zourabichhvili, F. (2008). *Deleuze: Bir Olay Felsefesi*. (çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul: Bağlam Yayınları.

-<http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/devrimtopses.pdf/> (Erişim tarihi: 23.05.2016).

-<http://www.haberveriyorum.net/icerik/erkin-ozalp-marx-neden-ben-marksist-degilm-demisti>, (Erişim Tarihi: 14.08.2016).

-<http://www.nedirnedemek.com/daimonion-nedir-daimonion-ne-demek/>. (Erişim Tarihi: 21.02.2017).

-<http://www.irfanerdogan.com/dergiweb2008/25/9markxyontem.pdf/>. (Erişim Tarihi: 10.06.2017).

-<http://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/2005645/>. (Erişim Tarihi: 28.02.2017).

-<https://tr.wikipedia.org/wiki/Anabaptist/>. (Erişim Tarihi: 28.02.2017).

-<https://tr.wikipedia.org/wiki/Evanjelizm/>. (Erişim Tarihi: 28.02.2017).

-https://pl.wikipedia.org/wiki/Ut_sit/ (Erişim tarihi: 08.03.2017).

-[https://tr.wikipedia.org/wiki/Praksis_\(felsefe\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Praksis_(felsefe)). (Erişim Tarihi: 02.04.2017).