

TC

MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

MODERN DOĞAL HAK KURAMI ve SPİNOZA

YÜKSEK LİSANS TEZİ

CENGİZ MEMİŞ

DANIŞMAN

PROF. DR. EROL KUYURTAR

OCAK, 2015

MUĞLA

T.C.  
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
(FELSEFE ANABİLİM DALI)

MODERN DOĞAL HAK KURAMI ve SPİNOZA

Hazırlayan  
Cengiz MEMİŞ

Sosyal Bilimler Enstitüsünce  
“Yüksek Lisans”  
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 15.01.2015

Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 19.12.2014

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Erol KUYURTAR

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Zerrin KURTOĞLU

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Mehmet MARANGOZ

ARALIK, 2014

MUĞLA

## TUTANAK

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün .19./...12../.....2014.... tarih ve ....655..... sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 24/6 maddesine göre, ...Felsefe.....Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ....Cengiz MEMİŞ.....'in "...Modern Doğal Hak Kuramı ve Spinoza." adlı tezini incelemiş ve aday ....19./...12....../.....2014..... tarihinde saat ....14:00.'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ..95..... dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin **kabul** edildiğine ...oy birliği... ile karar verildi.

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Ferit KEMERTAR  
F. Kemertar.

Üye

Doç. Dr. Zerrin Kartoplu  
Z. Kartoplu

Üye

Prof. Dr. Schshwiltin  
Schshwiltin

## YEMİN

Yüksekisans tezi olarak sunduğum "Modern Doğal Hak Kuramı ve Spinoza" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

15.01.2015

Cengiz MEMİş



**YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ**  
**TEZ VERİ GİRİŞ FORMU**

**YAZARIN**

**MERKEZİMİZCE DOLDURULACAKTIR.**

**Soyadı :MEMİŞ**

**Adı :Cengiz**

**Kayıt No:**

**TEZİN ADI**

**Türkçe :MODERN DOĞAL HAK KURAMI ve SPİNOZA**

**Y. Dil :THE MODERN NATURAL RIGHT THEORY and SPİNOZA**

**TEZİN TÜRÜ: Yüksek Lisans**

**Doktora**

**Sanatta Yeterlilik**

**■**

**O**

**O**

**TEZİN KABUL EDİLDİĞİ**

**Üniversite :MUĞLA ÜNİVERSİTESİ**

**Fakülte :EDEBİYAT FAKÜLTESİ**

**Enstitü :SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**Diğer Kuruluşlar :**

**Tarih :19. 12. 2014**

**TEZ YAYINLANMIŞSA**

**Yayımlayan :**

**Basım Yeri :**

**Basım Tarihi :**

**ISBN :**

**TEZ YÖNETİCİSİNİN**

**Soyadı, Adı :KUYURTAR, Erol**

**Ünvanı :Prof. Dr.**

TEZİN YAZILDIĞI DİL :

TEZİN SAYFA SAYISI:124

TEZİN KONUSU (KONULARI) :

1.Doğal hak teorisi

2.Siyaset felsefesi

TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:

1.Doğal hak

2.Doğa durumu

3.Sözleşme

4.Direnme

5.Düşünce, ifade ve eylem

İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:

1.The natural right

2.The state of nature

3.Contract

4.Resistance

5.Free thought, speech and action

1- Tezimden fotokopi yapılmasına izin vermiyorum



2- Tezimden dipnot gösterilmek şartıyla bir bölümünün fotokopisi alınabilir



3- Kaynak gösterilmek şartıyla tezimin tamamının fotokopisi alınabilir



Yazarın İmzası : 

Tarih : 15./01./2015

## ÖZET

Bu tezin amacı, Spinoza'nın çalışılması zor olan doğal hak kuramına ışık tutabilmektir. Spinoza'nın doğal hak kuramını çalışma zorluğu, hem doğal hak çalışmalarında Spinoza'nın görmezden gelinmiş olması hem de Hobbes ve Spinoza arasındaki son derece dikkat çekici benzerlikten kaynaklanmaktadır. Her iki filozof da politika kuramlarını kendini koruma prensibi olan *çaba* nosyonu üzerinde temellendirmekte; aşkın değerlerden arındırılmış bir doğa durumu tasavvuru geliştirip bu doğa durumunda bireye sınırlandırılmamış bir özgürlük, meşruiyetini sadece sahip olduğu güçten alan hak(lar) atfetmekte; siyasal topluma geçişi sağlayan bir sözleşmeden ve bu sözleşmeden doğan egemen güce, dini belirleme ve yorumlama üstün hakkını vermektedir. Ancak Hobbes ile arasındaki sözkonusu benzerliğe rağmen Spinoza, Hobbes'tan daha farklı ve zengin sonuçlara ulaşmayı başarmaktadır. Spinoza'nın doğal hak teorisi, en azından iki bakımdan Hobbes'unteorisinden daha güçlü ve kapsamlı görünmektedir. Öncelikle Spinoza'nın doğal hak tanımı, bütün varlıklar için geçerli olmakta ve yalnızca doğa durumuyla sınırlandırılmayıp sivil siyasal toplum içerisinde de geçerliliğini sürdüren bir tanım olarak tasarlanmaktadır. Spinoza'nın görmezden gelinmiş hak kuramını doğru anlayabilmek için her varlığın hakkının o varlığın gücünün uzandığı yere kadar yayıldığı tezine odaklanmak gerekmektedir. Spinoza burada meseleye indirgemeci bir perspektiften bakmamakta; temelde hakkın özsel gücümüzle birlikte yayıldığını ifade ederek bir nedensellik ve zorunluluk ölçüsü olarak gücün ve doğal olarak da eylemin hertürlü aşkın referanstan bağımsız olduğunu belirterek gücün işleyiş biçimine dair bir gönderme yapmaktadır.

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to shed light on the Spinoza's natural right theory that is difficult to study. The difficulty both comes from the lack of literature about Spinoza's natural right theory and more chiefly a striking similarities between political philosophies of Hobbes and Spinoza. Both philosophers aim to ground a political philosophy on a fundamental principle of *endeavor* for self-preservation. Both assign a theoretical role to a prepolitical *state of nature*, and ascribe a nearly unlimited *right of nature* to human beings in that state. Both conceive in political society the state has an absolute right to determine the form of religion. But in spite of extensive and deep similarities Spinoza somehow manages to reach very different conclusions than Hobbes does. Contrary to Hobbes Spinoza's natural right theory seems to be stronger in at least two respects: Spinoza, applies natural right to all individuals, and he does not qualify only to individuals in the state of nature. To understand Spinoza's neglected theory that is so radical and original correctly we need to consider his main claim about right and power. Spinoza, claims that the right of each thing extends as far as its power does. The doctrine that right is coextensive with power could not be thought of as a doctrine which identifies right with power. Spinoza, does not identify the two concepts in this claim. He is just saying that right is coextensive with our essential power and there is no transcendental standard for power and actions.



## İÇİNDEKİLER

<b>ÖNSÖZ</b> .....	II
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	8
<b>MODERN DOĞAL HAK</b> .....	8
1. Hobbes.....	10
2. Locke.....	23
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	40
<b>SPİNOZA’NIN DOĞAL HAK KURAMI</b> .....	40
1. Conatus Kavramı.....	40
2. Hak ve Güç.....	46
3. Doğa Durumu ve Doğal Hak.....	53
4. Çokluk Kavramı.....	61
5. Sözleşme.....	67
6. Egemen Güç ve Özgürlükler.....	73
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM</b> .....	81
<b>SPİNOZA’NIN DOĞAL HAK KURAMININ BAZI SİYASAL SONUÇLARI</b> .....	81
1. Düşünce, İfade ve Eylem Özgürlüğü.....	81
2. Kamusal Alan ve Özgürlükler.....	94
3. Direnme Hakkı.....	108
<b>SONUÇ</b> .....	117
<b>KAYNAKÇA</b> .....	121

## ÖNSÖZ

Günümüz dünyasında toplumların eskiye nazaran çok daha çoğulcu bir yapıya kavuştukları rahatlıkla görülmektedir. Çoğulculuk, her ne kadar modern toplumlar için bir dinamizm kaynağı olarak olumlu bir değere sahip olsa da çoğulcu toplumların bünyelerinde her zaman ayrışma ve çatışma tohumları taşıdığı gerçeği de gündelik yaşamın tecrübesiyle sürekli olarak doğrulanmaktadır. Farklılığın, çokluğun etkin olduğu bir toplumda insanların birbirlerinden kopmaları, birbirleriyle çatışmaları, şiddeti bir ifade aracı olarak tercih etmeleri, aksi öğretilmediği sürece doğal bir süreç olarak gerçekleşmektedir. Ötekiyle çatışmak, doğal ve kendiliğinden gerçekleşen bir durumken; ötekiyle yaşamak, doğal ama ancak çaba ile gerçekleştirilebilen, özenle sürdürülebilen bilgi, beceri, hoşgörü gerektiren bir durum olarak var olmaktadır.

Barış ve huzur içerisinde bir arada yaşayabilmek, birlikte yaşama kültürünü daim kılabilmek için *insan doğasının* doğru bir şekilde tahlil edilebilmesi gerekmektedir. İnsanı, doğası gereği her daim varlıkta kalma, varlığını sürdürme, sahip olduğu gücü artırma çabası içerisinde olan bir varlık olarak tanımlayan Spinoza'ya göre doğasının dışına çıkması mümkün olmayan insanın, kendi özüyle özdeş olan kudretinin gerçekleştirebileceği her şey, doğal haktır ve hak tamamen doğallık içerisinde gerçekleşmektedir. Spinoza'nın insan doğası kavrayışıyla bu kavrayış üzerinde temellenen hak perspektifi, bireyin hem kendisiyle barışık olabildiğini hem de başkalarıyla uyumlu ve üretken birliktelikler kurabilmesini sağlayan oldukça özgün ve ufuk açıcı niteliğiyle dikkatleri üzerine çekmeyi hak ettiğini ortaya koymaktadır.

Spinoza'nın siyasal ufkumuzu zenginleştiren özgün, yaratıcı ancak hak ettiği ilgiyi göremediği için bu özgünlüğü pek de fark edilememiş, çalışılması zor olan hak kuramını seçmemde beni cesaretlendiren ve çalışmanın ilerleyen safhalarında ilgisini, bilgisini ve desteğini benden esirgemeyen kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Erol Kuyurtar'a ve sevgili aileme buradan teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Cengiz MEMİŞ

## GİRİŞ

İnsanların sadece insan olduklarından dolayı birtakım haklara sahip olduğu fikri, gerçekliği yansıtıp yansıtmadığına bakılmaksızın evrensel bir değer olarak kabul görmektedir. Siyasetin merkezi kavramlarından biri olarak karşımıza çıkan insan hakları fikri, siyasal iktidarın kararlarını ve uygulamalarını eleştiriye açık hale getirme zemini hazırladığından devletin kendi içine kapanmasını engellemekte ve bu sayede de toplumun daha açık ve özgürlükçü bir yapıya kavuşmasını sağlayabilmektedir. Ancak insan hakları fikrinin sadece siyasetin ve toplumun özgürleştirilmesine hizmet etmediğini; aynı zamanda az gelişmiş ülkelerle üçüncü dünya ülkelerini egemen güçlerin müdahalesine açarak sömürüye açık hale getirdiğini de belirtmek gerekmektedir. Egemen güçlerin haklar üzerinden zayıf ülkelere müdahale etme, kendi menfaatleri doğrultusunda onların siyasetlerini dizayn etme çalışmaları, insan hakları fikrinin yakalamış olduğu evrenselliği ve siyasi kamuoyundaki gücünü göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Siyasi ve sosyal açıdan büyük bir öneme sahip olan insan hakları fikrinin bilinen en eski felsefi temeli, doğal hak kuramıdır. Doğal hak kuramı, her ne kadar Antik kökenli olsa da kuramın siyaset teorisindeki güçlü etkisine ve yerine 17. ve 18. Yüzyıllarda Thomas Hobbes ve John Locke'un çalışmalarıyla kavuştuğu görülmektedir. Ancak doğal hak doktrini, Hobbes ve Locke'un fikirleriyle siyasi etkinliğini artırmış olsa da doktrin, sadece bu iki filozofun fikirleriyle tanımlanamayacak kadar köklü ve zengin bir geleneğe sahiptir. Bu zengin ve köklü gelenekte Hobbes'la başlayıp Locke'la devam eden yeni bir doğal hak kavrayışının teşekkül ettiği fikri, genel bir kabul görmektedir. Buna mukabil doğal hak yorumcuları arasında Hobbes ve Locke'un doğal hak geleneğindeki yeri daha doğrusu Klasik Doğal Hak Kuramı'yla ilişkileri daima bir tartışma konusu olmuştur. Brian Tierney ve Randy Barnett gibi teorisyenler Hobbes ve Locke'un fikirleriyle şekillenen Modern Doğal Hak Kuramı'nı geleneğin bir devamı olarak görürken; Leo Strauss ve Michel Villey gibi teorisyenler de gelenekten niteliksel ve esasa ilişkin bir kırılma, kopma görmüşlerdir. Strauss, klasik doğal hukuk ekolünde ödevlerin haklara öncelendiğini ve haklarla ikincil olarak ilgilenildiğini düşünmektedir.

Strauss'a göre Hobbes'un kurucusu olduğu modern doğal hak ekolünde haklar ödevlere öncelenmekte; ödevlere göre daha merkezi bir öneme sahip olmaktadır. Strauss açısından hak kavrayışındaki merkezi önemin ödevlerden haklara kayması, doğal hak geleneğindeki kırılmayı göstermektedir. Ancak Hobbes'un fikirlerinin gelenekte yaratmış olduğu kökensel farklılık, sadece hakların ödevlere öncelenmesinden kaynaklanmamakta; aynı zamanda insan doğasına bakışta da sözkonusu bu kökensel farklılık, çok net bir biçimde açığa çıkmaktadır.

Bu çalışmanın amacını, Benedictus (Baruch) Spinoza'nın (1632-1677) doğal hak kuramını ve bu kuramın siyasal önemini modern doğal hak ekolüyle ilişkisi çerçevesinde incelemek olarak ortaya koyabiliriz. Spinoza'nın doğal hak kuramını ve kuramın siyasal önemini tartışmak, genel anlamda doğal hak geleneğini ve gelenekteki ana iki ekolün temel karakteristiklerini bilmeyi gerektirmektedir. Doğal hak ekollerini tanımak Spinoza'nın kuramını daha iyi anlamaya ve kuramının gelenekteki yerini belirlemeye yararken aynı zamanda Spinoza'da gerçekte bir doğal hak kuramının var olup olmadığı sorusunun da cevaplandırılmasına hizmet etmektedir. Doğal hak literatüründe ve doğal hakla alakalı temel çalışmalarda Spinoza'ya yer verilmemiş olması, Spinoza'nın gerçekte bir doğal hak teorisyeni olmadığını ya da teorisinin dikkate değer bir doğal hak teorisi olmadığını akla getirebilmektedir. Spinoza'nın siyasi incelemelerinde doğal hak tanımında bulunması, doğal hak üzerinde ciddiyetle duruyor olması; aynı zamanda bir dostunun Hobbes'la alakalı sormuş olduğu bir soruya cevaben yazmış olduğu mektupta da Hobbes'tan farkını doğal hak kavrayışlarındaki farktan yola çıkarak yapmış olması, açık bir şekilde Spinoza'nın bir doğal hak teorisyeni olduğunu göstermektedir. Bu durumda doğal hak literatüründe Spinoza'ya son zamanlara kadar yer verilmemiş olmasını, Spinoza'nın bir doğal hak teorisyeni olarak görülmediğine değil; doğal hak kuramının yorumcular tarafından üzerinde durulmaya pek değer görülmediğine yormak gerekmektedir.

Spinoza, bir metafizik ve etik teorisyeni olarak son derece dikkate değer bulunmasına rağmen politika teorisi bakımından Hobbes'un kötü bir takipçisi olarak görülmüş olması nedeniyle kendisine yeterince ilgi gösterilmemiştir. Oysa Spinoza'nın genel anlamda politika teorisine özelde de hak kavrayışına bakıldığında

son derece özgün bir kuram geliştirdiği rahatlıkla görülmektedir. Spinoza'nın Hobbes'la benzer konuları benzer bir tarzda ele almış olması, Hobbes'la Spinoza'nın politik kavrayışları arasındaki temel farkların görülmesini engellemiş; Spinoza'nın politik özgünlüğünü gölgelemiştir. Bu çalışmada Spinoza'nın doğal hak kuramındaki özgünlüğünü ortaya koymaya çalışacağız. Spinoza'nın hak kavrayışındaki özgünlüğünü ortaya koymak, kaçınılmaz olarak bizi, doğal hak geleneğini genel olarak değerlendirmeye, özellikle de kendisini gölgeleyen, kuramının özgünlüğünü perdeleyen Hobbes'u göz önüne alarak bu değerlendirmeyi yapmaya sevk etmektedir.

Birinci bölümde klasik doğal hak ekolüyle ilişkisi tartışmalı olan modern doğal hak ekolünün temel niteliklerini, ekolün kurucu teorisyenleri olan Hobbes ve Locke üzerinden anlamaya çalışıyoruz. Modern doğal hak ekolü, temel kavramlarda klasik doğal hak ekolüyle uzlaşırken bu kavramların içeriğini belirleme noktasında klasik hak ekolünden ayrılmakta ve klasik ekolden daha farklı sonuçlara ulaşmaktadır. Modern doğal hak ekolünün kurucu teorisyeni olarak kabul gören Hobbes'un kuramına bakıldığında klasik hak ekolünden iki önemli farklılığın -bir başka okumaya göre ise kopmanın- gerçekleştirilmiş olduğu görülmektedir. Her şeyden önce klasiklerin özcü yaklaşımı terk edilmekte; varlıklar, artık özleriyle değil sadece güçleriyle tanımlanmaktadırlar. Doğa durumunda bireyler yapabildikleri her şeyi yapmaya yetkilidirler; güçlerinin yettiği şeyleri yapmalarının önünde hiçbir hukuki ve ahlaki sınırlama bulunmamaktadır. Buradan da bireyin önünde hiçbir hukuki ve ahlaki sınırlamanın olmadığı, toplumsal olana tamamen öncel olan yeni bir *doğa durumu* fikrinin ortaya çıktığını görmekteyiz ki doğa durumu kavrayışına ilişkin bu yenilik, Hobbes'la başlayan ikinci önemli farklılığı -ya da kopmayı- oluşturmaktadır.

Sivil-siyasal topluma öncel bir doğa durumu tasavvuru, klasik hak ekolünde bulunmayan ancak modern doğal hak ekolünde paylaşılan çok temel bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak Hobbes'ta görülen bu doğa durumu kavrayışının Locke'un kuramında da vazgeçilmez bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Locke'un tanımına bakıldığında Hobbes'tan farklı olarak daha yaşanabilir, daha insani bir doğa durumu tasvirinin ortaya konduğu ve ortaya konan bu tasvir üzerinden de siyasal açıdan oldukça farklı sonuçlara ulaşıldığı

görülmektedir. Hobbes'un herkesin herkese düşman olduğu doğa durumu tasvirinde insanlar istedikleri her şeyi yapmaya hak sahibi olsalar da doğa durumunun genel savaş ortamından dolayı sefil bir hayat sürmeye mahkumdurlar. Hobbes'a göre doğa durumunun neden olduğu korku ve endişe hali, bireyleri sivil-siyasal düzene geçmeye sevk etmektedir. Sivil-siyasal topluma geçmek için de bireyler, doğa durumunda sahip oldukları bütün hakları, mutlak bir hükümdara devretmek mecburiyetinde kalmaktadırlar. Hobbes'un mutlakıyetçi bir devlet yapılanmasıyla sonuçlanmaya varan doğa durumu tasvirinin aksine Locke, sınırlı ve rızaya dayalı bir siyasi iktidarın oluşumuna imkan veren nispeten daha barışçıl ve özgürlükçü bir doğa durumu tasviri yapmaktadır. Locke'a göre doğa durumu, herkesin çıkarına ve keyfine göre davrandığı bir başıboşluk hali değildir. Doğa durumunda da özgürlük ve barışın sağlanmasına, insanların eylemlerinin rasyonel bir çerçevede kalmasına yol açacak doğal yasalar hüküm sürmektedir.

Hobbes'un doğa durumundaki özgür bireyi, doğa durumunun güvensiz ve riskli ortamından kurtulmak için egemen lehine tüm haklarından feragat ederken kaçınılmaz olarak mutlakıyetçi bir devlet yapılanmasının doğmasına da yol açmaktadır. Locke'un bireyi ise siyasi iktidarın yasalarıyla sınırlandırılmamış doğa durumunda yaşamış olsa da kendisini mutlak anlamda özgür hissedememekte; daima doğa durumunda kendisini sınırlandıran yasaların hüküm sürdüğünü bilmektedir. Locke, daha insani bir doğa durumu kavrayışına sahip olduğu için siyasi iktidara geçişin Hobbes'ta olduğu gibi bütün haklardan feragat etmeyi gerektirmediğini; daima egemene karşı bireyin korunan haklarının var olduğunu ve bireyin bu hakları korunduğu sürece egemene itaat etmekle mükellef olduğunu düşünmektedir.

Birinci bölümde bir yandan mutlakıyetçi, öte yandan özgürlükçü bir devlet yapılanması şeklinde çatallanan modern doğal hak ekolünü ana hatlarıyla ele aldıktan sonra ikinci bölümde Spinoza'nın doğal hak kuramını, doğal hak geleneğinin temel kavramlarına yaklaşım biçimini ortaya koymaya çalışıyoruz. Spinoza'nın hak kavramını anlayabilmek için öncelikle felsefesinin merkezi kavramı olan *conatus* kavramını, ele almak gerekmektedir. Bu nedenle ilk kez Rene Descartes tarafından ele alınan ve tamamen fiziksel bir anlamda kullanılan, sonrasında da Hobbes ile

siyasi bir boyut kazanan *conatus* kavramını tahlil ederek ikinci bölümdeki incelememize başlıyoruz.

Spinoza'da disiplinler arası bir işleve sahip olan *conatus*'un, *Etika*'nın üçüncü bölümünün VI. önermesinde ontolojik bir kavram olarak tasarlandığı, bütün varlıkların varlıkta kalma, varlığını sürdürme çabasını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Üçüncü bölümün VII. önermesine bakıldığında ise her şeyin kendi varlığını sürdürmek için yapmış olduğu çabanın o şeyin özünü oluşturduğu; bu bakımdan da varlıkta kalma çabasının özsel olması nedeniyle kendiliğinden ve önlenemez bir süreç olarak tezahür ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçeveden meseleye bakınca doğal hak, temelde özün olumlanması, kudretin realize edilmesi anlamına gelmektedir. Spinoza için doğal hak, insanın özüne uygun davranmasından, kudreti dahilinde olan şeyleri hayata geçirmesinden başka hiç bir anlama gelmemektedir. Böylece hak, "öznel bir yetiyi ya da ahlaki bir niteliği" ifade etmekten çıkıp bireyin varlığını sürdürmek için kendi tikel doğasından kaynaklanan güç sayesinde gerçekleştirdiği her türden eylemin ifadesi olmaktadır.

Siyasi incelemelerinde Spinoza, doğal hakkı güçle özdeşleştirmekte; doğal hakka güç perspektifinden bakmaktadır. Spinoza'nın doğal hak tanımı, iki açıdan anlama tarzımızı tashih etmekte; olaylara farklı bir pencereden bakmamıza yol açmaktadır. Spinoza'nın güçle özdeşleşen hak tanımı, sınırsız bir güç fikrinin gerçek dışılığını ilan etmekle beraber hak eşitliğinin ve sınırsızlığının da ancak bir hayalden ibaret olduğunu, gerçeğe asla tekabül etmediğini ortaya koymaktadır. Her bireyin özünü teşkil eden güç sınırlı olduğundan bireyin hakkı, zorunlu olarak gücünün sınırlarında sonlanmaktadır. Bu nedenle bireyin sahip olduğu gücün ötesinde bir hakka ulaşması, gücünün sınırlarını aşması, realitede mümkün bir şey olarak görünmemektedir.

Spinoza'nın eşitlik fikrini dışlayan güçle özdeş hak tanımına bakıldığında hem Hobbes'tan hem de Locke'tan -insanların eşitliği düşüncesini benimsedikleri için- farklılaştığı görülmektedir. Ancak Spinoza'nın farklılığı sadece hak tanımı üzerinden ortaya çıkmamaktadır. Spinoza, doğal hak geleneğindeki temel kavramların hemen hepsinde doğal hak teorisyenlerinden ayrılmakta; kavramlara farklı bir boyut kazandırmaktadır. Modern doğal hak ekolünde siyasal yaşamdan

önce var olan ancak özünde siyasal iktidarı meşrulaştırmaya yarayan bir doğa durumu tasavvurundan bahsedilmektedir. Modern doğal hak ekolünde doğa durumu kavramının, kurgusallıkla tarihsellik arasında tam olarak nerede konumlandığı pek açık olmasa da kavramın bir başlangıca, geçiş anına işaret ettiği açıkça görülmektedir. Oysa Spinoza'nın kuramında doğa durumuyla sivil toplum arasında kronolojik bir ilişki değil; tam anlamıyla bir eşzamanlılık ilişkisi hüküm sürmektedir. Doğa durumuyla sivil-siyasal toplum arasındaki eşzamanlılık, Spinoza'nın sözleşme kavramına da modern hak teorisyenlerinden oldukça farklı bir perspektiften bakmasına yol açmaktadır. Hobbes ve Locke açısından hakların devrini (Hobbes'ta tamamen Locke'ta ise kısmen) gerçekleştiren sözleşme, sivil-siyasal iktidara geçişte yaşanırken Spinoza'da böyle bir geçiş anı bulunmamaktadır. Böyle bir geçiş anının Spinoza'da bulunmaması ve son siyasal çalışması olan *Politik İnceleme*'de de sözleşme kavramına hiç değinmemesi, bazı yorumcuların Spinoza'nın bir sözleşmeciyi dolayısıyla da bir doğal hak teorisyeni olmadığını ileri sürmelerine neden olmuştur. Ancak Spinoza'nın kavramların içeriğine dair radikal değişiklikler yaptığını, kavramların içsel yapısını altüst ettiğini hesaba katarak bir sözleşmeciyi olduğunu ancak sözleşme kavramına yeni bir boyut kattığını ileri sürmek, mümkün olabilmektedir. Örneğin Matheron, Spinoza'da bir sözleşme kavramının var olduğunu ancak bunun *anlık sözleşmecilik* olarak adlandırılması gerektiğini ifade ederken, Spinoza'nın sözleşme kavramına yaklaşımındaki özgünlüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Üçüncü ve son bölümde ise Spinoza'nın doğal hak kuramına eleştirel bir bakışla bakmaya ve kuramın bazı siyasal sonuçları üzerinde durmaya çalışıyoruz. Spinoza, Hobbes'tan farklı olarak doğal hakkı her zaman koruduğunu ve bireylerin siyasal toplumda korudukları hakları, birtakım güç ittifaklarıyla daha da artırabildiklerini iddia etmektedir. Spinoza, doğal hakların her zaman korunduğunu ve korunan bu hakların sağlanan ittifaklarla daha da artırılabilirliğini iddia etmesine rağmen sivil-siyasal toplumda korunan haklardan söz ederken sadece düşünce ve ifade özgürlüğünü saymakta; kendi yararına ve düşüncesine göre eylemde bulunma hakkını ise yok saymaktadır ki bu durum, Spinoza'nın hak kuramını, çok açık bir şekilde çelişkili ve tutarsız bir hale getirmektedir. Bu bölümde bir yandan Spinoza'nın iç-tutarlılığını sorgulamaya çalışırken diğer yandan da din ve inanç



özgürlüğünü birbirinden ayırarak din özgürlüğünü kamusal alandan dışlayan; devleti dinin mutlak belirleyicisi haline getiren yaklaşımını, özel alan-kamusal alan bağlamında tartışmaya açıyoruz.

# BİRİNCİ BÖLÜM

## MODERN DOĞAL HAK

Kökenleri Antik Yunan'a uzanan doğal hak kuramı, siyaset teorisi ve pratiğinde önemli bir etki yaratmış ve daima ilgi odağı olmayı başarmıştır. Bilginin desakralizasyonu ve tarihsellik eleştirisi ile beraber temelleri zayıflayan ve bazı anlam kaymalarına uğrayan kuram, tarihi süreç içerisinde yaratmış olduğu güçlü etkiyi yitirerek siyaset felsefesi tartışmalarının dışına savrulmuştur. Kuramın yeniden siyasi teori ve pratikte etkili olması, insan hakları fikrinin özellikle son yüzyılda popülerleşmesi ile mümkün olmuştur.<sup>1</sup> Hemen her çevrede kabul gören insan hakları fikrinin ilk ve en köklü felsefi temeli, doğal hak kuramı olduğundan insan hakları fikri ile beraber doğal hak kuramına duyulan ilgide de dikkate değer bir artış görülmüştür.<sup>2</sup>

Doğal hak, klasik doğal hak ve modern doğal hak olmak üzere birbirinden farklı iki ana ekol üzerinden gelişen ve bu iki ekol ile temsil edilen bir kuramdır. Köklü ve zengin bir tarihi olan doğal hak geleneğinin iki ana ekolu arasındaki ilişki daima polemik konusu olmuştur. Ekoller arasında yapısal bir devamlılık olduğunu iddia edenler olduğu gibi mutlak bir kopuşun, niteliksel bir farkın söz konusu olduğunu öne sürenler de vardır. Bu konu etrafında yürütülen tartışmalarda temelde iki görüş ön plana çıkmaktadır. Bu iki görüşten daha yaygın olanına göre modern doğal hak, klasik doğal hakkın bir devamıdır ve bu iki ekol arasında esasa ilişkin herhangi bir fark yoktur. İkinci görüşe göre ise her iki ekol arasında çok keskin ve net bir ayırım var ve bu ayırımdan dolayı modern doğal hak, çok açık bir biçimde klasik doğal hak kuramından farklılaşmaktadır. Bu yaklaşıma göre modern dönemle beraber doğal hak geleneğinde yaşanmış olan değişiklikler, tali değişiklikler olarak değerlendirilemeyecek kadar köklüdür ve esasa ilişkindir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 1.

<sup>2</sup> Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitabevi, 2011, s. 38.

<sup>3</sup> Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights*, Michigan: Eerdmans Publishing, 2001, p. 4.

Klasik doğal hak ve modern doğal hak ekolleri arasındaki ilişkinin mahiyetini anlamaya kavramın tahlili ile başlamak gerekmektedir. Doğal hak kavramının kelime kökü *ius naturale*'dir. Ancak hem doğal hukuk hem de doğal haklar anlamlarına gelen *ius naturale*'nin anlam karşılığının tam olarak ne olduğu da bir başka tartışma konusudur. Kavramın anlam karşılığı olarak doğal hukuk ya da doğal haklar tabirlerinden birini kullananlar olduğu gibi her iki kavramı aynı şeyi kastetmek üzere kullananlar da vardır. Gary B. Herbert'a göre *ius naturale* kavramı, insan davranışları için geçerli objektif standartlar olarak anlaşıldığı sürece doğal hukuk ya da doğal haklar tercihi arasında önemli hiç bir fark yoktur. Ancak subjektif haklar sözkonusu olduğunda kavramın anlam karşılığı olarak doğal hukuk değil; doğal haklar tabirinin kullanılması gerekmektedir; çünkü subjektif haklar fikri, modern dönemle birlikte ortaya çıkmaya başlamaktadır.<sup>4</sup>

Herbert'ın da belirtmiş olduğu gibi objektif ve subjektif haklar, doğal hak geleneğinin iki ana ekolü arasındaki farkı ortaya koyan çok temel bir ayırım noktası olarak tezahür etmektedir. Richard Tuck, *hak* kavramının *teori-bağımlı* (theory-dependent) olduğunu dolayısıyla da anlamın ortaya çıkarılabilmesi için teorilerde yer alış biçimine ve rolüne bakılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>5</sup> Objektif ve subjektif hak ayırımını ilk kez ortaya atmış olan Villey, objektif hak fikrine sahip klasik doğal hak ile subjektif hak kavrayışını merkeze alan modern doğal hak ekolünün birbirleriyle bağdaşmayacak şekilde ayrıştığını; her iki ekol arasında radikal bir farkın olduğunu ifade etmektedir. Villey'e göre objektif doğal hak, bireyin kişisel tercihlerinin üstünde ve ötesinde Tanrı, doğa veya yasa gibi mutlak bir kaynağın evrensel adalet ve gerçeklik iddialarıdır. Subjektif doğal hak ise objektif doğal haktan tamamen farklı olarak eylemde bulunmak için bir yeti, bir kabiliyet, bir özgürlüktür. Bireyin sahip olduğu güç olarak subjektif doğal hak, bireyin tercih özgürlüğüne ve çıkarlarının önceliğine işaret etmektedir.<sup>6</sup>

Bu noktadan hareketle modern doğal hak kuramının en temel karakteristiğinin *bireycilik* olduğunu söyleyebiliriz. Modern doğal hak teorisinde

<sup>4</sup> Gary B. Herbert, *A Philosophical History of Rights*, New Brunswick: Transaction Publishers, 2009, p. 49.

<sup>5</sup> Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, p. 2.

<sup>6</sup> Herbert, *A Philosophical History of Rights*, p. xiii.

birey, hem mantıksal hem de kronolojik açıdan sivil-siyasi hayata öncel bir doğa durumunda özgür ve özerk bir varlık olarak anlaşılmış ve dolayısıyla klasik doğal hak öğretisinde görülmeyen bir bireycilik anlayışı geliştirilmiştir.<sup>7</sup> Birey, özgür ve özerk bir varlık olarak anlaşıldığında her türlü aşkın referanstan bağımsız olarak kendi varlığında temellenen bir takım dokunulmaz hakların da öznesi haline gelmektedir. Bu durumda bireyci bir nitelik sergileyen modern doğal hak, bireyin dokunulmaz haklarının temellendirilmesi ve savunulması üzerine odaklanarak muhafazakar bir tona sahip klasik doğal hak kuramının aksine siyaseten daha devrimci bir yerde konumlanan ve muhalif etkiler üreten radikal bir kuram haline gelmektedir.<sup>8</sup>

Sübjektif hak fikri üzerinde yükselen modern doğal hak ekolünün hiç kuşkusuz en önemli teorisyenleri Hobbes ve Locke'tur. Hem Hobbes hem de Locke, modern doğal hak ekolü içerisinde yer alan düşünürler olmalarına rağmen klasik doğal hak ekolü ile olan ilişkileri bakımından değerlendirildiklerinde birbirlerinden önemli ölçüde farklılaştıkları görülmektedir. Hobbes'un klasik doğal hak öğretisinden kopuşu daha köklü iken Locke'ta bu kopuş, Hobbes'taki kadar belirgin değildir. Erekselci bir doğa tasarımına dayanan klasik doğal hak öğretisinin temelleri, modern doğa biliminin doğuşuyla birlikte çöktüğünde doğa bilimindeki bu temel dönüşümden doğal haklar açısından ilk sonuçları çıkaran Hobbes olmuştur.<sup>9</sup> Bu nedenle modern doğal hak ekolünün temel karakteristiğini anlamak için öğretiye Hobbes ile başlamak gerekmektedir.

## 1. Hobbes

Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi*'nde toplumun istikrarlı bir düzene sahip olduğu dönemlerde moral soruların ortak normlar ve kabuller bağlamında sorulduğunu; istikrarsızlık dönemlerinde ise bizzat bu normların kendilerinin insan arzuları ve ihtiyaçları ekseninde sorgulandıklarını, tartışma konusu haline

<sup>7</sup> Cennet Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları, 2009, s. 68.

<sup>8</sup> A. g. e., s. 69.

<sup>9</sup> Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, çev., Murat Erşen ve Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s.196.

getirildiklerini ve böylece temel olma niteliklerini yitirdiklerini ifade etmektedir.<sup>10</sup> Toplumsal kabullerin ve değerlerin sarsılmasına yol açan iç savaş ve köklü bir toplumsal değişim sürecine tanıklık etmiş olan Hobbes, sivil-siyasal yaşamın aşkın değerlerden arındırılması gerektiğine inanan düşünürlerden biri olarak siyaseti içkinlik düzlemine taşımaya; insanları yalnızca insan oldukları için kapsayan bir normlar sisteminin geliştirilmesine katkıda bulunmaya koyulmaktadır. Hobbes, siyaseti içkinleştirme projesini gerçekleştirirken Galileo'nun fiziksel doğa incelemesinde kullanmış olduğu ayırma-birleştirme (analitik-sentetik) yöntemini temel almaktadır. *De Cive*'de "Bir şey(in) en iyi, onu oluşturan şeyler ile bilinebilir"<sup>11</sup> olduğunu yazan Hobbes, saat örneğinden yola çıkarak karmaşık aletlerin ya da varlıkların ancak en küçük parçalarına ayrıştırılarak yeniden kurulmalarıyla temel işlevlerinin anlaşılabileceğini düşünmektedir.

Hobbes, doğa bilimlerinde kullanılan ve etkili sonuçlar veren bu yöntemi, metafizik ve teolojik etkilerden arındırılmış bir siyaset felsefesi ortaya koymak için kullanmak istemektedir. Ancak fiziksel doğayı incelemeye elverişli olan (analitik-sentetik) yöntemin bir bütün olarak devleti ve onun temel unsurlarını anlamak için uygun bir yöntem olabileceği savı, pek de gerçekçi görünmemektedir. Siyaset felsefesine tatbikinin gerçekte mümkün olamayacağının, devletin yapısal olarak temel bileşenlerine ayrıştırılıp yeniden oluşturulmaya uygun olmadığı farkında olmasına rağmen Hobbes, yöntemin etkili sonuçlar vereceğine dair güçlü bir kanaate sahip olduğunu belirtmektedir. "Devletin hakkının ve yurttaşların görevlerinin incelenmesinde, devleti gerçekten parçalara ayırmasak da öyle olduğunu düşünmemiz, eş deyişle insan doğasının ne olduğunu, bir devletin kurulması için hangi özelliklerinin uygun olduğunu ve hangilerinin uygun olmadığını, insanların nasıl olup da birarada yaşamak istediklerini anlamamız gerekmektedir."<sup>12</sup>

### **Doğa Durumu**

Hobbes'a göre siyasal toplum çözümlü basit bileşenlerine ayrıştırıldığında ortaya, temel amacı kendini korumak olan bir "bireyler koleksiyonu" çıkmaktadır.

<sup>10</sup> Alasdair MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev., Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, s. 146.

<sup>11</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, çev., Deniz Zarakoğlu, İstanbul: Belge Yayınları, 2007, s. 11.

<sup>12</sup> A. g. e.,s. 11.

Dolayısıyla Hobbes'ta politika felsefesi Solmaz Zelyüt'ün de belirtmiş olduğu gibi antropoloji ile başlamaktadır.<sup>13</sup>Hobbes'un antropolojisinde insan haz peşinde koşan ve acıdan kaçınan bencil bir varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu bencil varlığın temel insani motivleri ise ölümden kaçınma ve bu kaçınmanın tetiklemiş olduğu tahakküm etme arzusu olmaktadır. Bu temelden hareket ederek Hobbes, klasik doğal hak teorisyenlerinin insanın mükemmeliyeti düşüncesinden ayrılmakta ve doğa yasasını insanın yönelmiş olduğu bir amaçtan (telos) değil; insanın kökenlerinden, tutkuların en güçlüsü olan kendi varlığını koruma arzusundan türetmektedir. Doğa yasası, kendi varlığını koruma arzusundan türetildiğinde doğal hak da artık aşkın bir adalet modeline, hiyerarşik ve teleolojik bir dünya düzenine gönderme yapmaktan çıkıp tamamen insanın insan olarak sahip olduğu bir özellik haline gelmektedir.<sup>14</sup>

İnsan doğasını gerçekleştirilebilir bir potansiyel olarak kavrayan klasik doğal hak kuramına göre insanın kendi potansiyelini açığa çıkarıp insani mükemmeliyete ulaşması, ancak sivil-siyasi bir yapı içerisinde mümkün olabilmektedir. Hobbes, klasik doğal hak ekolünün bu temel kabulünü reddetmekte ve insanın kökensel olarak apolitik ve asosyal bir varlık olduğu fikrini öne sürmektedir. John Gray, Hobbes'un kökensel insan doğası anlayışı ile klasik doğal hak teorisyenlerinin teleolojik insan kavrayışlarından ayrıldığını ve Hobbes'un farkının tam da burada aranması gerektiğini ifade etmektedir. Gray'e göre "Hobbes'un görüşünde insanlıktan beklenen bir en büyük iyilik, *summum bonum*, yoktur sadece sakınmak istediğimiz *summum malum*, en büyük kötülük vardır. İnsanoğlu için iyi bir yaşam nihai ya da büyük bir iyilik sahibi olmakta değil, sadece kıpırtılı arzularımız ortaya çıktığında tatmin olmamızdan ibarettir."<sup>15</sup>

Hobbes, hem siyasal topluma geçişin mekanizmasını anlayabilmek hem de sivil-siyasal düzeni meşrulaştırabilmek için toplumun henüz var olmadığı bir *doğa durumu* tasarımına başvurmaktadır. İnsan doğası anlayışının mantıksal bir sonucu olarak tezahür eden doğa durumu fikrinin tarihsel bir anlamı yoktur. Doğa durumu, egemen bir gücün olmadığı durumlarda insanları nasıl bir yaşamın beklediğini

<sup>13</sup> Solmaz Zelyüt Hünler, *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, Ankara: Doğubatı Yayınları, 2012, s. 29.

<sup>14</sup> Christian Ruby, *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev., Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 79.

<sup>15</sup> John Gray, *Post-Liberalizm: Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev., Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi, 2004, s. 15.

anlatan ancak tarihsel açıdan hiçbir geçerliliği olmayan teorik bir kurgudan ibaret görünmektedir. Iain Hampsher-Monk'a göre Hobbes'ta "doğa durumu, tutkuların yapılmış bir çıkarsama idi. Tıpkı Galileo'nun boşlukta düşen cisimleri gerçekte hiçbir zaman görmediği ve ölçmediği; Newton'un da sürtüşmeyen tepkisel güçleri ölçme olanağı bulamamış olduğu halde, bu koşulları içeren yasaları yararlı bir şekilde önerebilmiş olmaları gibi, Hobbes da insanlara garip gelse bile, doğa durumu varsayımını, insan davranışlarının temelini oluşturan düzenliliği açıklamak için önerebilirdi."<sup>16</sup>

Hobbes'un insan doğası kuramına göre insan, doğası gereği asosyal bir varlıktır ve sivil-siyasal topluma geçiş, bireylerin kendi aralarında yaptıkları bir sözleşme ile gerçekleşmektedir. İnsanlar, doğal yapıları gereği birbirleri ile ilişki içinde olmak zorundadırlar; çünkü insanların hayatta kalmaları, yaşamlarını sürdürebilmeleri bu birlikteliği zorunlu kılmaktadır. Fakat insanların doğa durumundaki birliktelikleri onların toplum içinde oldukları, toplumsallaştıkları anlamına gelmez. Hobbes'a göre savaşın egemen olduğu doğa durumunda kesinlikle toplumdan ve toplumsal etkinliklerden söz edilemez. Hobbes, ancak güvenli ve barışçıl bir ortamda gerçekleştirilebilecek toplumsal etkinliklerin doğa durumunda neden gerçekleştirilemeyeceğini şöyle açıklamaktadır: "Herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır."<sup>17</sup> Sivil-siyasal toplum, egemen iktidarın varlığını gerektirdiğine göre, doğa durumu, insanlara düzen veren siyasal iktidarın henüz var olmadığı bir yaşam durumunu tanımlar. Ama bu durum, egemen güç ortadan kalktığında ya da zayıflamaya

<sup>16</sup> Iain Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, yay. hzl. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları, 2002, s. 46-47.

<sup>17</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev., Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 101.

başladığında kendisini yeniden ortaya koyacak; insanlar doğa durumundaki tipik davranışlarını yeniden sergileyeceklerdir.

Doğa durumunda insanlar kendilerini korumak, kişisel güvenliklerini sağlamak için birbirleriyle sürekli olarak savaşmak zorundadırlar. Hobbes'a göre doğa durumundaki bu bitmek bilmeyen savaş, insanların bedensel ve zihinsel özellikleri açısından eşit düzeyde yaratılmış olmalarından kaynaklanmaktadır. "Doğa, insanları, bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki, bazen bir başkasına göre bedence çok daha güçlü veya daha çabuk düşünebilen birisi bulursa bile, herşey gözönüne alındığında, iki insan arasındaki fark, bunlardan birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir."<sup>18</sup>

Hobbes'un teorisine göre insanın doğasına ve doğa durumuna hakim olan yaşam koşullarına bakıldığında savaşın, kaçınılmaz bir olgu olarak, kendisini insanlara dayattığı görülmektedir. Doğada barışın egemen kılındığı sivil-siyasal topluma geçişi sağlayacak olan iletişim kanalları kapalı olduğundan savaş, doğal yaşama özgü bir olgu olarak belirmektedir. Rekabet ve çatışmanın hüküm sürdüğü genel bir savaş durumunda insanlar, güvenlik ve konforlu bir yaşam için güçlerini olabildiğince artırmak zorundadırlar. Güvensizlik duygusundan kurtulmanın yolu tehlike arz eden güçleri hakimiyet altına almaktan geçtiği için insan, rakip hiç bir güç kalmayınca kadar zorla ya da kurnazlıkla başka insanlara hâkim olmaya ve bu sayede de güçler savaşından galip gelmeye çalışır. Ancak Hobbes'un doğa durumu kuramında insanların bedensel ve zihinsel nitelikleri bakımından eşit yaratılmış olmaları, güç savaşında birbirleri üzerinde kesin bir iktidar kuramalarına ve savaşın kendileri için kaçınılmaz bir olguya dönüşmesine yol açmaktadır. Hobbes'a göre savaşın sonlandırılmadığı böyle bir ortamda "hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer."<sup>19</sup>

Hobbes'un doğa durumu tasvirine göre her insan, bir diğeri için aşılması, hâkimiyet altına alınması gereken bir rakiptir. Acımasız bir rekabet ortamında ise insan için en yüksek iyi, doğal olarak kendi yaşamını korumak, hayatını geleceği de

---

<sup>18</sup> A. g. e., s. 99.

<sup>19</sup> A. g. e., s. 101.



kapsayacak şekilde güvence altına almak olmaktadır. Bu amaca ulaşmak için her şeyi yapmak, güçlerini sonuna kadar kullanmak insanın doğal hakkı olmaktadır. *De facto* güç kullanmak anlamına gelen doğal hak, hiç bir şekilde hukuki ya da ahlaki meşrulaştırmaya ihtiyaç bırakmamaktadır. Hukuksal ve ahlaksal kurallar, ancak sivil-siyasal toplum(lar)da geçerli olmaktadır. Egemen bir iktidarın var olmadığı doğa durumunda insanlar, güçlerini kullanma bakımından tamamen özgürdürler; çünkü insanların güçlerini kullanmalarını sınırlayacak dışsal hiçbir engel bulunmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hobbes için doğal hak ile özgürlük aynı anlama gelmektedir. “*Doğal hak nedir. Yazarların genellikle jus naturale dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve kendi muhakemesi ve aklı ile bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür. Özgürlük nedir. ÖZGÜRLÜK’ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır: bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler; fakat kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoyamazlar.*”<sup>20</sup>

Varlıklar, klasik doğal hak ekolünde özleri ile tanımlandıkları için doğal hak, öze uygun olan ahlaki eylem olarak ortaya çıkmaktadır. Hobbes, klasik doğal hak öğretisinin bu temel önermesini -şeyler özleri ile tanımlanır- reddeder ve varlıkların özleri ile değil güçleri ile tanımlanmaları gerektiğini ileri sürer. Ona göre doğal hak, öze uygun olan değil, varlıkların güçlerine karşılık gelendir. Herhangi bir varlığın gücü dâhilinde olan her şeyi yapması onun doğal hakkıdır. Doğal hak, bir varlığın gücünün yettiği her şeyi yapmaya doğal olarak yetkili olması anlamına gelmektedir. O halde güçle özdeş olan doğal hak, zorunlu olarak toplumsal olmayan bir durum olmaktadır. Doğa durumunda yapabildiğimiz her şeye hakkımız varken toplumsal durumda bu hakkımıza zorunlu olarak bazı sınırlamalar, yasaklamalar getirilmektedir. Doğa durumu, sivil-siyasal topluma öncel olduğuna göre haklar, ödevlerden önce gelmektedir. Ödevler, temelde insanın toplumsallaşması için hakları sınırlandırmaya yönelik ikincil mecburiyetlerdir. Klasik doğal hak ekolünde hak-ödev ilişkisi aksi yönde işlemektedir. Klasik doğal hak kuramına göre doğal olarak toplumsal bir varlık olan insanın kendi doğasını gerçekleştirip insani mükemmeliyete

<sup>20</sup> A. g. e., s. 103.

ulaşması, ancak sivil-siyasal bir yapı içerisinde mümkün olduğundan ilk gelen haklar değil ödevlerdir. Ödevler haklardan önce gelmekte ve hakları belirlemektedirler.<sup>21</sup>

Doğa durumunda insanın, sahip olduğu güçle paralel olarak arzu ettiği şeyleri yapmaya ve bu şeyleri hâkimiyeti altına almaya yetkisi ve hakkı vardır. Bu açıdan bakıldığında insan, güçlerini kullanmasını engelleyecek ahlaki ve hukuki hiçbir dışsal engelin bulunmaması nedeniyle mutlak anlamda özgür olmaktadır. Ancak insanın sınırlandırılmamış bir varlık olarak her şey üzerinde sınırsız bir hakka sahip olması, kendi içinde bir ironiyi de barındırmaktadır.<sup>22</sup> Çünkü insanların doğaları gereği birbirlerine düşman olduğu genel bir savaş ortamında bireyin hayatı üzerindeki -hiçbir doğal yükümlülük altında bulunmayan bencil ve ahlaktan bağımsız bireylerden gelen- daimi ölüm tehdidi düşünüldüğünde mutlak özgürlüğü, her şeye hakkı olması, aslında kullanılabilir hiçbir özgürlüğü ve hakkı olmadığı anlamına gelmektedir. Hayatının, özgürlüklerinin tehdit altında olduğu bu kaotik ve son derece ürkütücü olan doğa durumu, yaşanılabilir olmadığından rasyonel bir varlık olan insan, doğası gereği kendisini barışa götürecektir yolları aramaya yönelmektedir. Hobbes'a göre insanlar, barışın ve barışa giden yolların iyi olduğu konusunda mutabakat halindedirler. Hobbes'un kuramında insanı barışa götüren yollar, *doğa yasalarıdır*.

### **Doğa Yasası**

Hobbes'un teorisinde doğa yasaları, düşmanlığın bütün dehşetiyle yaşandığı savaş durumundan güvenlik ve refahın tesis edildiği sivil-siyasal topluma geçişte aklın keşfettiği genel kurallar olarak tanımlanmaktadır.<sup>23</sup> “DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır.”<sup>24</sup> Hobbes, rasyonel hesaplamanın ürünü olarak ortaya çıkan doğa yasalarının sayısının on dokuz

<sup>21</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev., Ulus Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007, s. 104-106.

<sup>22</sup> Donald G. Tannenbaum & David Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Flizoflar ve Fikirleri*, çev., Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları, 2013, s. 204.

<sup>23</sup> Ancak *akıl*, Hobbes'ta klasik doğal hak teorisinde olduğu gibi özsel bir değer değil; tamamen araçsal bir fonksiyona sahip olarak "çıkar hesabı ve barış arzusu" anlamına gelecek şekilde kullanılmaktadır. Hobbes'un *araçsal akıl* anlayışına dair bir görüş için bkz. (Uslu, *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar*, ss. 153-154.)

<sup>24</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 103-104.

olduğunu belirtir. İlk iki yasadan öteki bütün yasalar türetildiğinden burada sadece bu iki yasaya kısaca yer vermekle yetineceğiz. Birinci doğa yasası, hem barışı aramayı ve izlemeyi hem de bütün yolları kullanarak kendini korumanın ifadesi olan doğal hakkı içerir. “Herkesin, onu elde etme umudu olduğu ölçüde, barışı sağlamak için çalışması gerektiği; onu sağlayamıyorsa, savaşın bütün yardım ve yararlarını araması ve kullanması gerektiği ilkesi.”<sup>25</sup> İkinci doğa yasası ise ilk yasanın birinci bölümünün genişletilmiş şekli ibaret görünür. Bu doğa yasası, insanların isteklerini karşılamalarına imkân verecek olan barışı tesis etmek için ne yapmaları gerektiğini açıklar. “Bir insan, başkaları da aynı şekilde düşündüklerinde, barışı ve kendini korumayı istiyorsa, her şey üzerindeki bu hakkını bırakmalı ve başkalarına karşı, ancak kendisine karşı onlara tanıyacağı kadar özgürlükle yetinmelidir.”<sup>26</sup>

Her ne kadar ahlaksal mutlaklar ya da buyruklar olarak adlandırılrsa da doğa yasaları, Hobbes’a göre insanların kendilerini koruma ve savunmalarına yardımcı olan rasyonel sonuçlardan başka bir şey değildirler. Bu yasalar, insan yaşamını tehdit eden ve bu yaşamın korunmasına yarayan araçları yok eden her türlü eylemi yasaklayıp; insanın güvenlik ve konfor ihtiyacını sağlayan, tutkularımızı gerçekleştirmenin yollarını bize gösteren araçsal kurallar, mutluluk şanslarımızı artıran rasyonel teoremlerdir. “İnsanlar, aklın buyruklarını, uygunsuz bir biçimde, yasalar diye adlandırır: bu, uygun bir adlandırma değildir, çünkü bunlar, insanların kendilerini korumasına nelerin yararlı olduğu ile ilgili çıkarımlar veya teoremlerdir; yasa ise, tam anlamıyla, başkaları üzerinde buyurma yetkisine meşru olarak sahip olan kişinin sözüdür. Ancak, bu teoremleri, her şey üzerinde buyurma yetkisine sahip olan Tanrı’nın sözü biçiminde tebliğ edilmiş olarak düşünürsek, o zaman onlara yerinde olarak yasalar denilebilir.”<sup>27</sup>

Salt mantıksal çıkarımlar olarak doğa yasaları fikri, Tanrısal ya da aşkın herhangi bir referansı çok net olarak dışta bırakarak tamamen içsel bir zeminden hareketle temellendirilmektedir. Aşkın mutlaklar olmaktan çıkartıldığında doğa yasaları, klasik doğal hak teorisinin aksine doğal hakkın temeli olma niteliğini de yitirmektedir. Hobbes’un düşüncesinde doğal haklar, artık Tanrısal yasalara uyarak

---

<sup>25</sup> A. g. e., s. 104.

<sup>26</sup> A. g. e., s. 104.

<sup>27</sup> A. g. e., s. 125.

elde edilmemekte; bütün insanların sadece insan oldukları için sahip oldukları özgürlükler ya da güçler olmaktadır. Hobbes açısından doğa yasaları sadece haklarımızı özgürce yaşayabileceğimiz toplumsal şartları gösteren rasyonel çıkarımlar olarak tanımlanmaktadır.<sup>28</sup> Ölümün kaçınılmaz olduğu bir savaş ortamında çıkar hesabı ve barış arzusu olarak akıl, herkesin hayatını, haklarını teminat altına alacak istikrarlı bir toplumsal yapı talep etmektedir.

### Sözleşme

İnsanlar, doğaları gereği asosyal varlıklar olduklarından sivil-siyasal topluma geçişler, eşit oldukları varsayılan bireyler arasında gerçekleştirilen sözleşmelerle sağlanmaktadır. Her ne kadar toplumsal düzene geçişler sözleşmelerle mümkün olsa da Hobbes'a göre insanın bencil doğasından dolayı bu sözleşmelerin gerçekleştirilmesi ve geçerliliği pek de kolay olmamaktadır. Hobbes, Monk'un ifadesiyle bize "toplumsal düzenin beceri ve bilim gerektiren, insanların kendilerinin yarattığı sözleşmelerden başka bir şeye dayanmayan bir sanat yapıtı olduğunu" anımsatmaktadır.<sup>29</sup> İnsanları sivil-siyasal bir düzen inşa etmeye yönelten en belirleyici faktör, hiç kuşkusuz ölüm korkusudur. Ölüm korkusu, bütün insanlarda aynı şekilde rasyonel davranışa yol açar ve onları haklarını karşılıklı olarak devrettikleri ortak bir iktidarın egemenliğinde bir arada yaşamaya sevk eder. Mehmet Ali Ağaoğulları, ölüm korkusunun bireyde rasyonel düşüncüyü nasıl doğurduğunu şöyle izah etmektedir: "Korku, insanda akli oluşturmasa da, ona akli kullanmayı, neden-sonuç ilişkileri zinciri içinde rasyonel hesap yapmayı öğretir ve böylece onun, varlığını sürdürmesine ilişkin sorunlarına çözüm bulmasını sağlar. Demek ki en güçlü tutku olan ölüm korkusu, aynı zamanda en rasyonel olan tutkudur da."<sup>30</sup>

Rasyonel düşünce, bireyleri doğa durumunun kaotik ortamından kurtarıp barış ve mutluluğun ikame edildiği siyasi bir düzen kurmaya yöneltilir. İnsanların güvenlik ihtiyaçlarını karşılayacak olan siyasi bir düzenin oluşması, eşit bireyler arasında gerçekleşen ve egemenin hiçbir şekilde taraf olmadığı bir sözleşmeye bağlıdır. Egemen, sözleşmenin taraflarından biri değil; bizzat sözleşmenin varlığının

<sup>28</sup> Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s. 207-210.

<sup>29</sup> Hampsher-Monk, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 58.

<sup>30</sup> Ağaoğulları-Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 207.

temeli ve geçerliliğinin garantörüdür. Doğa durumunda insanların barış ve güvenlik içerisinde yaşamalarını sağlayacak sözleşmeler yapmaları ya da yapılacak bu sözleşmelere bağlı kalmaları üstün bir gücün henüz teşekkül etmemesi nedeniyle mümkün değildir. Çünkü “kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, (bu yasalara uyulmak istendiğinde ve güvenlik içinde uyulması mümkün olduğunda) kurulu bir iktidar yoksa veya bu iktidar güvenliğimiz için yeterince büyük değilse; herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir.”<sup>31</sup>

Barışın ve uzlaşının teminatı olan üstün bir iktidar yaratmanın yegane yolu, sözleşmeye taraf olanların egemen lehine haklarından feragat etmeleridir. İnsanların karşılıklı olarak güç kullanma haklarını devrettikleri bu sözleşmede egemen, taraflardan biri olmadığından sözleşmenin dışında kalmakta ve böylece güç kullanma tekeli elinde bulundurmaktadır. Sözleşmeye rıza gösterenlerin güçlerini ve imkânlarını kullanma hakkına sahip olan kişi, Hobbes’un ifadesi ile ölümlü bir tanrıdır. Yeryüzündeki bu ölümlü tanrı, kendisini sınırlayacak bir güç ve yükümlülük altına sokacak herhangi bir sözleşme var olmadığından kelimenin tam anlamıyla mutlaktır. Egemenin sahip olduğu bu gücün mutlakiyeti, haklarını devrederek siyasal bütünü oluşturan bireyleri koruma görevinden kaynaklanmaktadır. Hobbes’a göre bu siyasal bütünü oluşturan bireyleri koruma görevi, devletin var olma sebebini, başka bir ifadeyle özünü oluşturmaktadır. “Bu öz, büyük bir topluluğun üyelerinin birbirleriyle yaptıkları ahitlerle, her birinin huzur ve sükunu ve ortak savunmaları için, içlerinden birinin, onun uygun bulacağı şekilde, hepsinin birden gücünü ve imkanlarını kullanabilmesidir.”<sup>32</sup>

Hobbes açısından insanları korumak üzere oluşturulan bir iktidarın zorunlu olarak mutlak olması, gücünün hiçbir şekilde sınırlandırılmaması gerekmektedir. Çünkü egemen gücün sınırlandırılması, siyasal iktidarın yıkılması ya da hiç kurulamaması anlamına gelmektedir ki bu durum, devletin kuruluşunu hem imkansız hem de gereksiz bir hale getirmektedir. Egemen gücün sözleşmeye taraf olanların

---

<sup>31</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 133.

<sup>32</sup> A. g. e., s. 136.

ahitlerine bağlı kalmalarını sağlayıp toplumsal barışı tesis edebilmesi için mutlak bir güçle donatılması gerekmektedir. Bu açıdan bakınca Hobbes'ta mutlakiyetçilik, egemenliğin doğasına ilişkin bir kavram olarak belirmektedir. “İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”<sup>33</sup>

Hobbes, güvenlik ve konfor ihtiyacının karşılanabilmesi için egemen gücün mutlak olması, bireyin doğa durumunda sahip olduğu hakları sözleşmeyle egemene devretmesi gerektiğini belirtmiş olmasına rağmen bireyin egemene göstermesi gereken itaati, yaşamının korunması şartına bağlamaktadır. Egemen güç, bireyin yaşamına kastettiğinde, bireyin kendi yaşamını tehlikeye atmasını istediğinde ya da onun yaşamını koruyamayacak kadar zayıfladığında, egemene itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkar. Hobbes'a göre “itaatin amacı korunma” olduğu için birey gerçekte yaşam hakkını devretmemekte; sadece korunma amacıyla egemene yetkilendirmektedir. Dolayısıyla Hobbes'ta zımnen de olsa devlete karşı direnme hakkı bulunmaktadır ve bu hak sivil-siyasal topluma geçişi sağlayan sözleşmeyle de ortadan kalkmamaktadır. “Uyrukların egemene olan yükümlülüğü, egemenin uyrukları onunla koruyabildiği güç devam ettiği sürece devam eder. Çünkü insanların, onları koruyabilecek başka hiç kimse olmadığında, doğal olarak sahip oldukları hak sözleşmeyle bırakılmaz.”<sup>34</sup>

Hobbes'ta *sözleşme*, doğa durumu kavramı gibi tarihsel gerçekliği olmayan tamamen sivil-siyasal toplumun kuruluşunu açıklamak için tasarlanmış zaman dışı bir kurgu ya da MacIntyre'in ifadesiyle metafordur. Sözleşme kavramının bir metafor olarak bile “ancak akla uygun bir öykü ise, ancak belli temel mantıksal tutarlılık gereklerini karşılıyorsa” iş görebileceğini ifade eden MacIntyre'a göre Hobbes'ta sözleşme metaforu, bu tutarlılığı bile karşılamaktan yoksun görünmektedir.<sup>35</sup> Devleti, sivil-siyasal yaşamın temeli sayan bir öğretiyeye sahip olduğundan, devlet ile toplum

<sup>33</sup> A. g. e., s. 136.

<sup>34</sup> A. g. e., s. 171.

<sup>35</sup> MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 154

arasında herhangi bir ayrıma gitmeyi doğru bulmayan Hobbes, sözleşmeden önce geçerli hiçbir düzenleyici standardın olmadığını; dolayısıyla da sözleşmenin bütün ortak standartların temeli olduğunu, olması gerektiğini varsaymaktadır. Hobbes'un çelişkisinin tam olarak burada başladığını ifade eden MacIntyre, sözleşme kavrayışında var olduğunu iddia ettiği bu çelişkiyi şöyle izah etmektedir: "Hobbes, orijinal antlaşmadan birbiriyle bağdaşmaz iki talepte bulunur: o, orijinal antlaşmanın tüm paylaşılan ve ortak standartların temeli olmasını ister; fakat aynı zamanda onun bir antlaşma olmasını da ister ve onun bir antlaşma olması için, Hobbes'un antlaşmadan önce mevcut olamayacaklarını açıkça belirttiği türden paylaşılan ve ortak standartların zaten mevcut olmaları gerekir."<sup>36</sup>

Burada Hobbes'u her ne kadar MacIntyre'in ortaya koymuş olduğu çelişki üzerinden eleştirmek mümkün olsa da, Hobbes'a yöneltilebilecek temel eleştiri, onun, barış içerisinde bir arada yaşamaya olanak sağlayan sözleşmeleri zorunlu kılan insani güdülere, tutkulara ilişkin sınırlı kavrayışıdır. Hobbes'a göre en temel insani motivler ölümden kaçınma ve tahakküm etme arzusudur. Doğa durumunun şiddet ortamında sözkonusu olan bu motivler tarafından güdülenen insanlar, hayatta kalabilmek ve konforlu bir yaşam sürebilmek için aklın sesini dinlemek, yani doğa yasalarına riayet ederek savaşın yerine barışı, rekabetin yerine uzlaşmayı ikame etmek zorundadırlar. Savaşın ve acımasız bir rekabetin sonlandırılıp yerine barışın egemen kılındığı sivil-siyasal bir yaşamın inşası, ancak sözleşme üzerinden bireylerin sahip oldukları hakları, temel özgürlükleri egemene -ölümlü Tanrı'ya- devretmeleriyle mümkün olmaktadır. Ancak insanların haklarından feragat ederek elde edebilecekleri güvenli bir ortamda hayatta kalmanın insan için makul, tatmin edici, arzu edilir bir anlamı olabilecek mi? Hobbes'ta hakların devredilmesiyle barış ve uzlaşma güven altına alınmakta; ancak özgürlük, mutluluk ve haklar gibi pozitif iyilerden de feragat edilmektedir. Fakat salt insanların korkuları üzerine kurulmuş bir iktidar, Hobbes'un sandığı kadar güçlü ve etkili bir yönetim sergileyemez; dolayısıyla da istikrarlı ve uzun ömürlü olamaz.

---

<sup>36</sup> A. g. e., s. 153-154.

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de “uyrukların kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hakimiyetin de sahibidir” diyerek dikkat çektiği gibi istikrarlı ve etkili işleyen bir iktidar, ancak siyasi bütünü oluşturan bireylerin gönüllü itaatleriyle, kendi arzuları ile bu arzuların tatminini sağlayan siyasal otoritenin çıkarlarının çakışmasıyla mümkün olabilmektedir.<sup>37</sup> Özgürlükleri bir ideal olarak görmekten uzak olan Hobbes'un aksine Spinoza -ve elbette ki Locke da- birazdan göreceğimiz gibi hakların terkinden değil, korunmasından ve hatta artırılmasından söz etmektedir. Spinoza, “devletin gerçek amacı özgürlüktür” diyerek devleti, temel hak ve hürriyetlerin garantörü olarak gördüğünü çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.<sup>38</sup> Spinoza'da devlet, MacIntyre'in belirttiği gibi, “sadece insani felaketlere karşı bir istihkâm siperi” olmak için değil; aslında çok daha öncelikli olarak “pozitif insani iyilerin gelişmesine yardım etmek için” vücuda gelmektedir.<sup>39</sup> Devletin kuruluşunda bireysel hak ve özgürlükleri temel bir hedef olarak gören Spinoza, Hobbes gibi zamanındaki toplumsal değişime kör kalmamış ve aslında Locke'tan daha önce liberal doğal hak anlayışına öncülük etmiştir.

Modern doğal hak kuramı değerlendirilirken Hobbes genel olarak otoriteriyen; Locke ise özgürlükçü ve liberalizmin kurucusu olarak tanımlanmaktadır. Locke'un özgürlükçü bir hak felsefesine sahip olduğu görüşü, her ne kadar anlaşılabilir ve bir ölçüde de kabul edilebilir olsa da, Hobbes hakkındaki onun mutlakıyetçi ve otoriteriyen olduğuna dair -yaygın- görüş, Strauss ve Gray gibi yazarlar tarafından kesin bir dille reddedilmektedir. Hem Strauss hem de Gray Hobbes'un özü itibarıyla özgürlükçü bir düşünür olduğu fikrini benimsemektedirler. Hobbes'u klasik doğal hak kuramından radikal kopuşun ve modern doğal hak kuramının yaratıcısı olarak gösteren Strauss, liberalizmi ödev-hak ilişkisi üzerinden okuyarak Hobbes'u liberal düşüncenin asıl kurucusu olarak ilan etmektedir. Strauss'a göre “eğer insanın ödevlerini değil de haklarını temel siyasi olgu olarak kabul eden ve devletin işlevini bu hakları korumak ya da himaye etmek olarak saptayan siyasi

<sup>37</sup> Benedictus Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, çev., Cemal Bali Akal ve Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2008, s. 244.

<sup>38</sup> A. g. e., s. 285.

<sup>39</sup> MacIntyre, *Etik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, s. 158.



öğretiyi liberalizm olarak adlandırırıyorsak, Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu da söylememiz gerekmektedir.”<sup>40</sup>

Hobbes'un devletiyle klasik liberalizmin sınırlı devletinin temelde aynı devlet olduğunu iddia eden Gray ise Hobbes'un mutlakıyetçi devletinin yetkisini tamamen iç barışın korunmasına yönelik hayati katkısından aldığını; dolayısıyla iç barışı koruma yetkisiyle devletin görevinin asgariye indirgenmiş olacağını ileri sürmektedir. Gray'in iddiasına göre “Hobbes'çu devletin çelişkisi, yetkisi sınırsız olurken, görevinin asgariye indirgenmiş olmasıdır: iç barışı sürdürmek.”<sup>41</sup> İç barış kavramı üzerinden Hobbes'u anlamaya çalışan Gray, kavramın anlam içeriğini açığa çıkararak Hobbes'çu düşüncenin özgürlükçü karakterini ortaya koymaya çalışmaktadır. Gray açısından Hobbes'ta “iç barış özel mülkiyet kurumlarını ve sözleşmeye dayalı özgürlüğü kapsar, bir hukuk yönetimini öngörür ve sivil toplum üyelerinin ortak amaçlar çerçevesinde sınırlanmalarını değil özgürlüklerini kendi amaçları adına kullanmalarını gerektirir.”<sup>42</sup> Hobbes'u, birlikte yaşama sorununun ne olduğunu ve nasıl çözülebileceğini oldukça iyi kavramış bir düşünür olarak değerlendiren Gray'e göre Hobbes, kendisinden sonra gelen liberal düşünürlerden özellikle de liberal düşüncenin öncüsü olarak görülen Locke'tan çok daha belirgin bir biçimde liberal düşünceye dahil olmaktadır.<sup>43</sup>

## 2. Locke

Locke'un klasik doğal hak ekolüyle ilişkisini belirlemek, Hobbes'a kıyasla zordur. Pek çok yazar Hobbes'u, klasik doğal hak ekolünden bir kırılma noktası olarak görürken; Locke'u, -her ne kadar zayıf ve belirsiz bir hat üzerinden olsa da- klasik doğal hak ekolü içerisinde değerlendirmektedirler. Locke'u klasik doğal hak ekolüne dâhil etmeyi sağlayan temel unsur, onun siyaset teorisinde doğa yasasına büyük bir önem atfetmesi ve doğal hakları temel doğa yasasından türetmesidir. Hobbes'un mutlakıyetçiliğinden sakınmak isteyen Locke, yeni bir insan doğası kavrayışına ulaşmak için doğal hukuk geleneğini anımsatan bir tarzda doğa yasası

<sup>40</sup> Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 213.

<sup>41</sup> John Gray, *Post-Liberalizm: Siyasal Düşünce İncelemeleri*, çev., Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi, 2004, s. 20.

<sup>42</sup> A. g. e., s. 20-21.

<sup>43</sup> John Gray, *Liberalizmin İki Yüzü*, çev., Koray Değirmenci, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003, s. 31.

kavramına başvurmakta ve doğa durumundaki bireyleri doğal yükümlülüklerle sınırlamaktadır. Bu doğal sınırlama sayesinde Locke, Hobbes'tan farklı olarak özgürlükçü bir devlet yapılanmasına imkan sağlayan daha iyimser bir doğa durumu teorisi ortaya koyabilmektedir.

### **Doğa Durumu**

Locke'un öğretilerinde doğa durumu, ne ahlaki bir boşluk ne de bir kaostur. Doğa durumunda barış ve ahengi sağlayan Tanrısal yasalara (doğa yasaları) dayanan doğal haklar ve ödevler vardır. İnsanlar arasındaki ilişkiyi bir çatışma durumu olmaktan çıkararak da bireyleri yükümlülük altına sokarak ahlaki failere dönüştüren de doğa yasalarıdır, daha doğrusu insanların bu yasalara uyma yönündeki arzuları ve çabalarıdır. Locke, Hobbes'tan farklı olarak doğa yasalarına referansla daha iyimser bir doğa durumu tasviri ortaya koyarken, aynı zamanda, insanın doğal olarak işbirliğine ve yardımlaşmaya yatkın olduğunu da varsaymaktadır. Hobbes'a göre düzenleyici Tanrısal yasaların olmadığı doğa durumunda, insanın barış içinde bir arada yaşamasına imkan vermeyen bencil doğası ve ilkel dürtüleri, ancak devletin buyurgan otoritesiyle dengelenebilmekte; dolayısıyla da sivil toplum, siyasal toplumla eşzamanlı var olabilmektedir. Oysa insan doğasının pozitif yönlerinin olduğuna vurgu yapan Locke, sivil toplumu siyasal toplumdan ayırmakta; siyasal toplumun kuruluşunu ve devamını siyasal iktidarın varlığına bağlı görmekten kaçınmaktadır.<sup>44</sup> Meseleye bu açıdan bakınca Hobbes'tan ayrılan Locke'un Spinoza'ya yaklaştığı görülmektedir. Çünkü Locke gibi Spinoza da siyasal topluma geçişten önce insanların doğaları gereği toplumsallaştıklarını, karşılıklı yardımlaşma ve güven ilişkisini gerçekleştirebilme kapasitesine sahip olduklarını ileri sürmektedir. Ancak Spinoza, sivil toplumun kuruluşu için siyasal iktidarı zorunlu görmeyerek her ne kadar Locke'la aynı çizgide görünse de doğa durumu ile sivil-siyasal toplum arasında tam anlamıyla bir eşzamanlılık ilişkisi varsaydığından Hobbes'tan olduğu kadar Locke'tan da bariz bir şekilde ayrıldığını belirtmemiz gerekmektedir.

Locke'un doğa durumu kavrayışı, Spinoza'dan ziyade Hobbes'un doğa durumu öğretilerine benzemektedir. Ancak Locke'un öğretisi "krizle daha az ilişkili

<sup>44</sup> Herbert, *A Philosophical History of Rights*, p. 107.

olduğu için, Hobbes'un atladığı yönleri geliştirir", insanın doğasına ve hayatına dair daha kapsamlı bir perspektif sunar. Locke, doğa durumunu tam bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak tanımlayarak Hobbes'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Fakat Locke, doğa durumunu salt bir özgürlük ve eşitlik durumu olarak görmemekte; "aynı zamanda, karşılıklı güven ve insanların çoğunluğunun birbirlerine ve başkalarının haklarına ve mülkiyetine saygı göstermesinden dolayı ahlaki bir durum" olarak da görmektedir.<sup>45</sup>

Locke'un doğa durumu teorisine bakıldığında üç temel özelliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu özelliklerden birincisi özgürlüktür. Locke'a göre doğa durumundaki özgürlük, insanın akıl sahibi bir varlık olması ve itaat etmek mecburiyetinde olduğu ortak bir siyasal iktidarın henüz teşekkül etmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanı, öteki bütün varlıklardan ayıran ve onlara üstün kılan akıl, insanı, kendi kendisinin sahibi, yani otonom bir varlık haline getirir. Bu açıdan bakınca özgürlük, insanın özsel bir niteliği olarak tezahür etmektedir. İnsanların kendi kendilerini yönetmelerine imkân sağlayan akıl, bütün insanlarda potansiyel olarak var olduğundan türün bütün üyeleri, aynı şekilde eşit ve özgürdürler. Bu nedenle insana diğer varlıklar üzerinde hâkimiyet kurma, onları kendi mülkiyeti altına alma hakkı veren akıl, insanın kendisi gibi akıl sahibi olan hemcinsleri üzerinde hâkimiyet kurmasına ise kesinlikle meşru hiç bir gerekçe sunmamaktadır. "Yasanın ta kendisi olan Akıl, sadece kendisine danışacak olan tüm İnsanoğluna, herkesin eşit ve bağımsız olmasından dolayı, hiç kimsenin diğerinin Yaşamına, Sağlığına, Özgürlüğüne ya da Sahiplenmelerine zarar vermemesi gerektiğini öğretir. (...) Hepimizin benzer yeteneklerle donatılmış olarak tek Doğa Topluluğunu paylaşıyor olmasından dolayı, Yaratıklardan daha alt düzeyde olanlarının kullanımımıza sunulmasına benzer biçimde, aramızda sanki birimizin bir başkasının kullanımı için yapılmış olması gibi birbirimizi yok etme Yetkisini verecek herhangi bir Tabiiyet olduğu düşünülemez."<sup>46</sup>

Locke'un teorisinde doğa durumu, insanların tam anlamıyla eşit ve özgür oldukları bir durum olarak tasvir edilmektedir. Ancak Locke'un doğa durumu

<sup>45</sup> Tannenbaum & Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, s. 220.

<sup>46</sup> John Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, çev., Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabel Yayınları, 2012, s. 11.

tasvirinde özgürlük, Hobbes'taki gibi insanın hiç bir kısıtlamaya uğramadan her istediğini dilediğince yapabildiği bir özgürlük durumu değildir. Locke açısından herkesin her istediğini yapabildiği bir doğa durumunda hiç kimsenin özgür olamayacağı gayet açıktır. Bu nedenle Locke'un teorisinde özgürlük, doğa yasalarının sınırları çerçevesinde dilediğini yapabilmek anlamına gelmektedir. Locke'a göre "Yasanın olmadığı yerde var olmayan Hürriyet başkalarından gelecek sınırlama ve şiddetten özgür olmaktır: Ancak Özgürlük bize söylendiği gibi, her insanın dilediğini yapabilme hürriyeti değildir (...) Özgürlük, Kişiliğini Eylemlerini, Sahiplerini ve bütün Mülkiyetini, hükmü altında olduğu Yasaların izin verdiği sınırlar içinde dilediği gibi tasarruf etme ve düzenleme ve bunu yaparken başkasının keyfi iradesine tabi olmama, özgürce kendi iradesinin peşinden gitme hürriyetidir."<sup>47</sup>

Doğa durumunda her ne kadar siyasal bir iktidar olmasa da insanları yönlendiren; insanların birbirleriyle olan ilişkilerine biçim vererek özgürlük ve barışı güvence altına alan doğa yasaları vardır. Locke, bireysel egemenliği ödevle sınırlandırsa da odaklandığı nokta temelde özgürlük ve doğal haklardır. Ancak özgürlük ve haklar, saygı ve müdahale etmeme ödevi ile desteklenmediği sürece güven altında olamayacaklardır. Doğa durumunda özgürlük, sınırsız bir özgürlük olmayıp birtakım yükümlülükleri, düzenleyici bazı ödevleri içermektedir. Dolayısıyla da Locke'ta doğa durumu, Herbert'ın dediği gibi bir özgürlük durumu olup kesinlikle -insanın her istediğini yapabilmesinin önünü açan- bir yetki durumu olmamaktadır.<sup>48</sup>

Locke'un doğa durumu teorisinin dikkati çeken ikinci özelliği de eşitliktir. Locke'un öğretisinde eşit olmak, öncelikle bütün insanların aynı doğa yasalarına tabi ve bu yasalardan kaynaklanan doğal haklara da aynı ölçüde sahip olmaları anlamına gelmektedir. İnsanlar, sadece insan oldukları için doğa yasalarına tabi ve doğal hakların öznesi olmaktadır. Doğa durumundaki eşitliğin Locke açısından bir başka anlamı ise doğa durumunda geçerli olan doğa yasalarının ve doğal hakların türün bütün üyeleri tarafından eşit ölçüde (potansiyel olarak) bilinebilir olmasıdır. Konunun özüne bakıldığında Locke açısından insanların doğa durumundaki

<sup>47</sup> A. g. e., s. 40-41.

<sup>48</sup> Herbert, *A Philosophical History of Rights*, p. 106.

eşitliğinin temel sebebinin Tanrı tarafından yaratılmış olmak olduğu görülmektedir. Tanrı tarafından yaratılmış olmaktan kaynaklanan bu doğal eşitlik, beraberinde doğanın nimetleri ve siyasal yönetim üzerinde hak iddia etme bakımından da tam bir eşitlik durumu yaratmaktadır. Locke'a göre "doğanın aynı nitelikteki bütün nimetleri ve aynı yeteneklerin kullanımı bakımından ayrımsız doğan aynı tür ve sınıftaki yaratıklardan her birinin tabi kılma ve tabi olma ilişkisi olmaksızın, diğerine eşit olması gerektiğinden daha açık bir durum olamaz."<sup>49</sup>

Locke'un doğa durumunun üçüncü ve son özelliği ise insanların varlıklarını sürdürmek için iktidar sahibi kılınmış olmalarıdır. Doğa durumunda özgür ve eşit olan insanlar, doğa yasalarının uygulayıcıları olmaları bakımından temelde iki hakka sahip olmaktadır. Bu haklardan birincisi, güvenlik ve koruma için gerekeni yapma hakkıdır. Ancak Locke'ta bu güvenlik ve koruma hakkı, Hobbes'taki gibi sadece bireyin kendi varlığını korumasıyla sınırlandırılmamış; başkalarını korumayı da kapsayacak şekilde geniş tutulmuştur. "Her insan kendi varlığını korumak ve mevcut konumunu isteyerek terketmemekle yükümlü olduğundan, benzer neden dolayısıyla, kendi varlığını korumasını tehlikeye atmıyorsa, yapabildiği kadar, *insanoğlunun geriye kalanın varlığını* korumak zorundadır."<sup>50</sup> Kendi varlığını koruma hakkı ile tüm insanların barışını ve korunmasını öngören doğal yükümlülük, herhangi bir saldırı durumunda bireylere ikinci bir hak yani "Saldırganı cezalandırma ve Doğa Yasasının Yürütücüsü olma hakkını" vermektedir.<sup>51</sup> Doğa durumunda ilişkileri düzenleyerek barış ve uyumu sağlayan yasalar var olsa da bu yasaların ihlal edilerek birilerinin haklarının çiğnendiği durumlar vuku bulmaktadır. Böyle durumlarda zarara uğrayan, onarım ve engelleme işlevi de olan cezalandırma hakkını yürürlüğe sokarak suçluyu en ağır şekilde cezalandırabilir; zararının tazmini için gerekli gördüğü enstrümanları kullanabilir.

### **Siyasal Topluma Geçiş ve Doğal Haklar**

Locke'un doğa durumu öğretisinin özelliklerine genel bir bakıştan sonra sivil-siyasal topluma geçişin mekanizmasını anlamaya geçebiliriz. Doğa durumu

<sup>49</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 9.

<sup>50</sup> A. g. e., s. 11.

<sup>51</sup> A. g. e., s. 12.

Locke'un tasvir ettiği şekilde özgür ve eşit olan insanların barış ve uyum içinde yaşadıkları bir durumsa insanlar, neden -haklarından kısmi olarak vazgeçerek-siyasal topluma geçmeye karar vermektedirler? Doğa durumu, her ne kadar barışın egemen olduğu bir durum olsa da, doğa durumunda insanlar, daima başkalarının saldırılarına maruz kalma, sahip oldukları hakları dış tehditlere karşı koruyamama riski altında yaşamaktadırlar. İnsanların kendilerini koruma ve zararlarını tazmin için saldırganı cezalandırma haklarını yürürlüğe sokma teşebbüsleri, içinden çıkılması mümkün olmayan bir güç savaşına dönüşerek kaotik bir durumun oluşmasına yol açmaktadır. Locke açısından siyasal topluma geçişin temel saikini anlamak için savaş durumu kavramına bakmak gerekmektedir. “Doğa Durumu ile Savaş Durumu arasında, bazı İnsanların karıştırmış olmasına rağmen, bir Barış, İyi Niyet, Karşılıklı Yardım ve Koruma durumu ile bir Düşmanlık, Kötü Niyet, karşılıklı Yok Etme durumu arasında olduğu kadar açık bir farklılık görüyoruz.”<sup>52</sup> Locke, doğa yasalarının etkin olarak işletildiği doğa durumu ile barış ve güvenin yok olduğu savaş durumunu birbirinden ayırmakta ve siyasal-topluma geçişin zorlayıcı gerekçesini savaş durumuna bağlamaktadır.<sup>53</sup> Egemen bir güce tabi olma zorunluluğunun olmadığı savaş durumunda insan özgür bir varlık olarak hak (mülkiyet) sahibi olsa da bu hak, sürekli olarak başkalarının saldırılarına maruz kaldığından oldukça belirsiz ve etkisizdir. Locke'un belirttiği gibi: “İnsanın bu durumda sahip olduğu mülkiyetin kullanımı oldukça güvenliksiz, oldukça emniyetsizdir. Bu durum insanı, özgür olmakla birlikte korku ve sürekli tehlikelerle dolu olan bu durumu terk etmeyi istemeye zorlar.”<sup>54</sup>

Locke'un savaş durumu tasviri üzerinden kötümser bir tablo çizerek doğa durumuna dair çizmiş olduğu iyimser bakıştan uzaklaşarak Hobbes'un öğretisine yaklaşması, Locke'u, Hobbesçu bir çizgide değerlendirmeye yol açabilmektedir.<sup>55</sup> Doğa durumu öğretileri açısından Hobbes ile Locke arasında önemli bir farkın söz konusu olmadığını ileri süren Atilla Yayla, Hobbes ve Locke arasındaki farkının

<sup>52</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 18.

<sup>53</sup> A. g. e., s. 20.

<sup>54</sup> A. g. e., s. 81.

<sup>55</sup> Herbert, Locke'un doğa durumu teorisine yüzeysel bir bakışla görülen Hobbes ile arasındaki açık farkın, dikkatli bir okumada aslında ortadan kalktığını; doğa durumu öğretisinde Hobbes'tan farklı bir noktada olmadığını iddia etmektedir. (Herbert, *A Philosophical History of Rights*, p. 106.)

doğru anlaşılabilmesi için doğa durumu kurguları üzerinden her iki filozofun varmış oldukları farklı sonuçlara bakılması gerektiğini ifade etmektedir. “Hobbes ile Locke arasındaki farklılığı vurgularken, farklı tabiat halleri anlayışından hareket ediyor olmalarını temel ayırım noktası olarak kabullenmek yeterince isabetli bir yaklaşım değildir. Aksine, siyasal düşünce tarihinin iki büyük filozofu arasındaki fark, vardıkları sonuçta, oluşturdukları *otorite ve siyasal örgütlenme modelinde* yatmaktadır.”<sup>56</sup>

İnsanları sivil-siyasal topluma geçmeye sevk eden temel nedenin savaş durumu olduğunu söylemesi, Locke’u, Hobbesçu bir okumaya tabi tutmak için yeterli bir sebep değildir. Locke’u Hobbes’la özdeşleştirebilmek için öncelikle Locke’un doğa durumunu savaş durumuyla özdeşleştirmiş olması gerekmektedir; fakat Locke, doğa durumu ile savaş durumu arasında net bir ayırım yaparak; hatta savaş durumu ile doğa durumu arasında açık bir karşıtlık görerek böyle bir okumanın geçersiz olacağını ortaya koymaktadır. Hiç kuşkusuz doğa durumunun savaş durumunun karşıtı olması, doğa durumunda hiç bir şekilde savaş durumuna yer olmadığı anlamı çıkmamaktadır. Siyasal iktidarın yokluğu ile tanımlanan doğa durumunda barış ve uyumun güvencesi olan doğa yasaları çiğnendiğinde -birilerinin hakları gasp edildiğinde, birileri üzerinde meşru olmayan bir güç kullanıldığında- savaş durumu doğmuş olur; ancak bu durum, doğa durumunun sadece belli bir aşamasında olduğundan doğa durumunun bir barış durumu olduğu gerçeği değişmeden kalmaktadır. Nitekim Fahri Bakırcı da Locke’ta doğa durumunun savaş durumuna rağmen özü itibariyle bir barış durumu olduğu görüşünü desteklemekte ve gerekçe olarak Locke’un insan doğasına ilişkin iyimser bakışını göstermektedir. Bakırcı’ya göre “savaş durumunun oluşması için karşılıklı bir düşmanlık ve yok etmenin söz konusu olması gerekir. Ancak, (...) Locke’ta savaş durumu, insanların doğasında apriori olarak var olan yıkıcı ve saldırgan güdülere” dayanmamaktadır.<sup>57</sup>

Doğa durumunu açık bir şekilde savaş durumundan ayırıp insan doğasının pozitif yönlerini ön plana çıkarmış olmasına rağmen Locke’un doğa durumu, kesinlikle “dikensiz bir gül bahçesi” değildir.<sup>58</sup> Çünkü iyimser olduğu düşünülen

<sup>56</sup> Atilla Yayla, *Liberalizm*, İstanbul: Plato, 2003, s. 37.

<sup>57</sup> Fahri Bakırcı, *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Ankara: Babil, 2004, s. 42.

<sup>58</sup> Tannenbaum & Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Flizoflar ve Fikirleri*, s. 223.

doğa durumu aniden ve aslında kaçınılmaz olarak savaş durumuna dönüşebilmekte ve insanı, kaotik bir hal alan doğa durumunu terk edip hakların ve özgürlüklerin güvence altına alındığı siyasal bir düzen kurmaya sevk etmektedir. Locke'a göre siyasal topluma geçmekteki temel amaç, insana doğa tarafından verilmiş ancak savaş durumunun istikrarsız ortamında doğa yasalarının işlevini yitirmesiyle tehlikeye giren, kullanım imkanı artık bulunmayan doğal hak ve özgürlükleri barış ve istikrarı kalıcı hale getirerek korumaktır.<sup>59</sup>

Hobbes'un kuramında sivil-siyasal topluma geçiş, doğa durumundaki haklardan feragat etmeyi gerektirirken Locke'ta tam tersine doğa durumunu sürdürülemez kılan şartlara çözüm bulmak, başka bir ifadeyle hakları korumak ve güvence altına almak için siyasal topluma geçilmektedir. Locke'ta daha önce de belirttiğimiz gibi temelde iki doğal hak bulunmaktadır. Bu haklar, *insan varlığının korunması* olarak formüle edilen temel doğa yasasından türetilmektedirler.<sup>60</sup> Tanrı'nın amacının bir göstergesi olan temel doğa yasasından insanoğlunun varlığının korunmasının insan için bir ödev olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İnsan varlığının korunması yasasından öncelikle iki kademeli olarak tanımlayabileceğimiz birinci doğal hak olan "*kendi varlığını korumak ve mevcut konumunu isteyerek terketmemek*" ile "*kendi varlığını tehlikeye atmıyorsa, yapabildiği kadar, insanoğlunun geriye kalanının varlığını korumak*" hakkı; sonrasında ise birinci doğal hakkın tatbikini mümkün kılan ikinci doğal hak yani "*doğa yasasının yürütücüsü olma hakkı*" doğmaktadır.<sup>61</sup> Ancak burada temel doğa yasasından türetilen haklara birinci doğal hakkın zorunlu bir yansıması olarak tezahür eden doğal *mülkiyet* hakkını da ilave etmemiz gerekmektedir. İnsan doğasına işleyen en güçlü arzunun kendi varlığını korumak olduğu düşünüldüğünde, kendini korumanın insanın en temel hakkı olduğu anlaşılmaktadır. İnsanoğlunun doğanın kendisine sunmuş olduğu araçlar olmadan varlığını sürdürmesi mümkün değildir. Bu nedenle insanın varlığını

<sup>59</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 20.

<sup>60</sup> Strauss doğa yasasını bütünsel ve kısmi doğa yasası diye ikiye ayırarak Locke'ta aslında bütünsel doğa yasasının bulunmadığını; doğa yasasını rasyonel çıkarımlardan ibaret gördüğünü dolayısıyla Locke'un bir doğal hukukçu değil; Hobbes'un radikal çizgisini sürdüren bir doğal hak teorisyeni olduğunu; büyük ölçüde Hobbes'la uzlaştığını savunmaktadır. (Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, 235-268.)

<sup>61</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 11-12.



sürdürmesine yarayan araçları, mülkiyetine alması onun en temel doğal hakkı olmaktadır. Öyleyse mülkiyet hakkı, yaşama, varlığını sürdürme hakkının zorunlu bir sonucu olarak belirlemekte ve sivil-siyasal toplumu doğuran sözleşme(ler)den bağımsız ve on(lar)a öncel olmaktadır. Locke'un siyasal toplum teorisinin merkezinde Erol Kuyurtar'ın belirtmiş olduğu gibi “bireyin doğal mülkiyet hakkının tanınması, meşru kılınması ve korunması olduğuna dair genel bir kabul” bulunmaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla da yaşama hakkıyla doğrudan ilişkili olan mülkiyet hakkı, Locke'un doğal hak teorisi ele alınırken en çok dikkati çeken ve de en çok üzerinde durulması gereken kavram olmaktadır.

### **Mülkiyet Hakkı**

Mülkiyet kavramı, Locke'un teorisinde gündelik anlamının dışında ve oldukça geniş bir anlam alanı içerisinde kullanılmaktadır. Nitekim Kuyurtar da Locke'ta “mülkiyet kavramı, ilgili kimsenin yapabilme kapasitesi aracılığıyla oluşturduklarına işaret” etmektedir diyerek kavramın kullanım alanının genişliğine ve özgün yapısına dikkat çekmektedir.<sup>63</sup> Locke'un öğretilerinde hayat, hürriyet ve mülkiyet hakkı, iç içe geçmekte; hatta bunları birbirinden ayırmak nerdeyse imkansız görünmektedir. Locke, çok açık bir biçimde “mülkiyet adıyla adlandırdığım” insanların “yaşamlarının, hürriyetlerinin ve mülkiyetlerinin korunmasıdır” demektedir ve “insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini yönetim altına koymalarının asıl ve ana amacının, mülkiyetlerinin korunması” olduğunu belirterek siyasal iktidarın meşruiyetini, mülkiyet hakkının korunmasına dayandırmaktadır.<sup>64</sup>

Yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi mülkiyet hakkı, insanın kendini ve başkalarını koruma hakkının zorunlu bir sonucu olarak tezahür etmektedir. Ancak insanların -yaşam, hürriyet ve- mülkiyet hakkı, yalnızca doğa yasasını çiğneyen başka insanların mütecaviz eylemleriyle tehdit edilmemektedir. Doğanın insanın yaşamı için sağlamış olduğu yeme, içme gibi şeyler olmadan insanoğlunun varlığını sürdüremeyeceği düşünüldüğünde, başkalarının tehdidi olmadan da insani yaşamın yeterince tehdit altında olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle doğa yasası

<sup>62</sup> Erol Kuyurtar, “John Locke”, *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e* içinde, yay. hzl. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğubatı Yayınları, 2013, s. 254.

<sup>63</sup> A. g. e., s. 253.

<sup>64</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 81.

doğrultusunda kendimizi koruma, varlığımızı sürdürme yükümlülüğümüzü yerine getirebilmemiz için Tanrı, bizi uygun bir çevre içine yerleştirmekte ve bütün yeryüzünü bizim hizmetimize sunmaktadır. “İster, bize İnsanların bir kez doğmakla kendilerini koruma hakkı ve dolayısıyla yemeye, içmeye ve Doğanın, varlıklarını sürdürmeleri için sağladığı diğer şeylere ilişkin hakları olduğunu söyleyen doğal Akli dikkate alalım, ister dünyada Tanrı tarafından Adem ile Nuh ve oğullarına yapılan bu bağışların bize açıklamasını veren vahyi dikkate alalım, Kral Davut'un Mezmurlar'da yeryüzü insanların çocuklarına verilmiştir dediği gibi, Tanrı dünyayı insanoğluna ortaklaşa vermiştir.”<sup>65</sup>

İnsanın varlığını sürdürme yükümlülüğü, doğal olarak insana varlığını sürdürmesine yarayan araçları elde etme hakkını da vermektedir. Locke'a göre “kendisinin ve kendi yaşamının sahibi olan kişi bu yaşamı koruma araçlarına da sahiptir.”<sup>66</sup> İnsanların varlıklarını koruma ve mutlu bir yaşam sürmek için gerekli olan şeyleri alma hakları, onları doğa yasasının gerekleri doğrultusunda kendi ihtiyaçlarını gözeterek yeryüzünün nimetlerini kullanmaya yani ortak mülkiyeti özel mülkiyete dönüştürmeye sevk etmektedir. Yeryüzünde var olan her şey, Tanrı tarafından yaratılıp insanoğlunun hizmetine sunulmuş olduğundan yeryüzü ve içindekiler, bütün insanların ortak mülküdür. Dolayısıyla “her bir birey, insanların geriye kalanıyla birlikte, ortaklaşa olan üzerinde, her bir kaynağı kullanma konusunda devredilemez, vazgeçilemez ve sürekli bir talep hakkına sahip” olmaktadır.<sup>67</sup>

Bu açıdan bakınca ortak mülkiyet ile özel mülkiyet arasında en azından ilk bakışta bağdaşmaz bir durum görünmektedir. Yeryüzü nimetleri üzerinde yaşayan bütün insanların doğal bir payı ve bir hakkının bulunması ile insan hayatının korunması için ortaklaşa mülkiyetin bireyselleştirilmesi zorunluluğu, bir meşruiyet krizine yol açmakta ve krizin aşılması, bütün ortakların onayının alınmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak ortakların onayı aranacak olursa yeryüzündeki bolluğa rağmen insanlar açlıktan ölmekten kaçınamaz; varlıklarını koruma yükümlülüklerini yerine getiremez; kendi hizmetlerine sunulan şeylerden hiç bir şekilde yararlanamazlardı.

<sup>65</sup> A. g. e., s. 23.

<sup>66</sup> A. g. e., s. 114.

<sup>67</sup> Bakırcı, *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, s. 170.

Oysa “Tanrı, dünyayı insanoğlunun tümüne ortaklaşa verdiğiğinde, insana çalışmasını emretti ve insanın aşırı yoksul durumu bunu zorunlu kıldı. Tanrı ve insan aklı, insana yeryüzüne boyun eğdirmesini, yani yaşamın yararı için toprağı islah etmesini ve toprak üzerinde kendisine ait bir şeyleri, emeğini harcamasını emretti.”<sup>68</sup> Bu nedenle meşruiyet krizine takılmamak için insan, ancak insanlığın ortak mülkü olan varlıklardan henüz başkalarının kişiselleştirmedikleri varlıklara yönelerek ve emek sarf ederek mülk edinmeye hak kazanabilir. İnsanın varlığını sürdürebilmesi için doğa yasasının sınırları dâhilinde kalması durumunda emek harcamak suretiyle doğanın varlıklarını sahiplenmesi doğal bir haktır ve bunu yapmak başkalarının rızasını hiç bir şekilde gerektirmemektedir. “Mülkiyet olmaksızın ortaklaşa olanın kullanımı söz konusu olamazdı. Dolayısıyla şu ya da bu bölümü almak bütün ortakların açık onayına bağlı değildir. Böylece, başkalarıyla birlikte üzerlerinde ortaklaşa hakka sahip olduğum atımın ısırdığı otlar, hizmetlimin kestiği çimenler, herhangi bir yerde kazdığım maden cevheri hiç kimsenin onayı ya da dağıtımı olmaksızın benim mülkiyetim haline gelir. Benim olan emek bu şeyleri içinde buldukları ortaklaşa durumun içinden çekip çıkararak içlerine benim mülkiyetimi yerleştirmiş bulunmaktadır.”<sup>69</sup>

Larry Arnhart’a göre Locke, mülkiyet edinmeye ilişkin üç sınır koymaktadır. Birincisi, bir mülkiyete sahip olma hakkı, sadece bu mülk için harcanmış emekle elde edilebilir. İkincisi, ‘diğerlerinin ortaklaşa kullanmaları için yeterli ve iyi durumda mülk de bırakmalıdır’. Son olarak da, ancak hiç israf edilmeyecek şekilde kullanılacak miktardaki mülk edinilebilir.<sup>70</sup> Locke’un mülkiyet teorisinin merkezinde *bolluk* durumu varsayımı bulunmaktadır.<sup>71</sup> İnsanların mülkiyet edinirken başkalarının onayına ihtiyaç duymamalarının temel nedeni, doğada herkese yetecek kadar mülkün olmasıdır. Ancak bu bolluk durumunun her

<sup>68</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 27.

<sup>69</sup> A. g. e., s. 25.

<sup>70</sup> Larry Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev., Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları, 2004, s. 220.

<sup>71</sup> Locke’un doğa durumunu bir bolluk dönemi olarak tanımlaması, bazı eleştirilere hedef olmuştur. Bu eleştirilerin başında doğa durumunda bolluk yaşandığına dair bilimsel bulguların var olmaması; dolayısıyla da teorisinin faraziyeden öteye geçemediği iddiası gelmektedir. Yapılan eleştiriye göre bilimsel veriler Locke’un teorisinin aksine doğa durumunun bir bolluk değil, kıtlık dönemi olduğunu göstermektedir. (Yayla, *Liberalizm*, s. 46.)

zaman sona erme tehlikesi bulunmaktadır. Bu durumunun sürdürülebilmesi için yapılması gereken, bir taraftan emek kullanılarak işlenmemiş kaynakların kullanıma açılması; diğer taraftan kaynakların doğru kullanılmasını sağlayarak israfın ve çürümenin önüne geçilmesidir.

Yeryüzünün bütün insanlara ortak olarak verilmiş olması, insan açısından sonuçları itibariyle pek anlamlı ve faydalı değildir. Yeryüzü nimetlerinin bireyin kullanımına açık ve uygun halde olması gerekmektedir. Bu bakımdan ortak mülkiyetin yukarda da değinmiş olduğumuz gibi bir şekilde özel mülkiyete dönüştürülmesi; ancak bunun da meşru bir yolla yapılması gerekmektedir. Locke'a göre insanın kullanımı ve rahatlığı için yaratılmış olan şeylerin bireyselleştirilebilmesinin en meşru yolu, emekle edinmedir. "Kişinin bedeninin emeği ve ellerinin işi diyebiliriz ki tam anlamıyla kendisindedir. Doğanın sağladığı ve içinde muhafaza ettiği şeylerden, insan, emeğini kattığı ve kendi özüne ait olan bir şeyleri birleştirdiği şeyi bu durumun dışına çekip çıkarır ve bu yolla bu şeyi mülkiyeti haline getirir."<sup>72</sup> Ancak emeğin mülkiyet edinmenin meşru yolu olabilmesi için bolluk durumunun devam ediyor olması; dolayısıyla da temel iki yükümlülükle sınırlandırılması gerekmektedir. Bu sınırlamalardan birincisi, çürütecek kadar mal edinmeme, edindiklerini çürütmeme; ikincisi ise "başkaları için de yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şey" bırakma yükümlülüğüdür.<sup>73</sup>

Locke'a göre Tanrı tarafından insanın kullanımına sunulan hiçbir şey, "insanın çürütmesi ya da yok etmesi için yapılmamıştır."<sup>74</sup> Bu nedenle insanın kullanımının çok ötesinde olan edinimler, -her ne kadar emekle edinilmiş olsalar da- doğa yasasının çiğnenmesi, başkalarının haklarının ihlal edilmesi anlamına gelmektedir. "Bu şeyler doğru biçimde kullanılmaksızın kişinin sahipliğinde telef olsaydılar, (...) Doğa Yasasını çiğnemiş olurdu ve cezalandırılmaya maruz kalırdı: Kişinin, bu şeylerden, kendi kullanımının gerekli kıldığından ve yaşamsal rahatlıklarını sağlamada ona hizmet sunacak olandan daha fazlasına hakkı

<sup>72</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 24.

<sup>73</sup> A. g. e., s. 24.

<sup>74</sup> A. g. e., s. 26.

olmadığından, bu kişi bu durumda komşusunun payına tecavüz etmiş olurdu.”<sup>75</sup> Edinilen mülkiyetin çürümesine yol açmamak için kişi, ancak kullanabileceği yani kendisine yetecek kadar mülk edinmelidir. Kendine yetecek kadar mülk almak başkalarına da yeterince mülk bırakmayı mümkün kılmaktadır. Locke’a göre başkaları için yeterli ve kaliteli mülk elde etme imkanı ortadan kalktığında emek, mülk edinmenin meşru yolu olma niteliğini yitirmektedir. “Emek emekçinin tartışılmaz mülkiyeti olduğundan, en azından başkaları için de yeterli miktar ve nitelikte ortaklaşa şeyin kaldığı yerde, emeğini bir kez katan dışında hiçbir insan bu şeye ilişkin hakka sahip olamaz.”<sup>76</sup>

Locke’a göre çürüme ve yeterlilik sınırına riayet edildiği sürece emekle mülkiyet edinme, herhangi bir hak ihlaline yol açmayacak, yani meşruiyet krizine takılmayacaktır. Çünkü doğa yasası çerçevesinde mülkiyet edinirken başkaları için daima yeterli miktarda mülk kalmaktadır. Gerçekte kavganın ve kargaşanın temeli olan ve başkalarının doğal mülkiyet haklarını çiğnemeye yol açan gereğinden fazla servet oluşturma arzusuna, bolluk durumunda yer yoktur. Locke’un ifade etmiş olduğu gibi herkese yetecek kadar mülkün olduğu doğa durumunda “insanın kendisine aşırısını ya da ihtiyaç duyduğundan fazlasını alması onursuzca olduğu kadar yararsız” da bir davranış olmaktadır.<sup>77</sup>

Ancak insanlara “sahipliklerini sürdürme ve genişletme olanağı” veren paranın keşfiyle birlikte doğa durumunun dengesi bozulmaktadır.<sup>78</sup> Paranın kullanıma girmesiyle mülkiyeti sınırsızca genişletme imkanı ortaya çıktığından bolluk dönemi, de facto sona ermektedir. Paranın kullanımıyla birlikte çürüme sınırı ortadan kalktığında, servetin sınırsızca biriktirilmesinin önü açılmakta ve yeterlilik sınırı, artık işletilemez hale gelmektedir. Paranın kullanımına ilişkin insanların gönüllü ve zımni onayı, serveti sınırsızca genişletmeyi doğal bir sürece dönüştürürken aynı zamanda “yeryüzünün orantısız ve eşitsiz” paylaşımını da fiilen onaylamaktadır.<sup>79</sup> Locke, aslında paranın servet eşitsizliğine yol açtığı gerçeğini kabul etmekte; fakat bu eşitsizlik durumunun çürüme sınırı içerisinde gerçekleştiğini

<sup>75</sup> A. g. e., s. 30.

<sup>76</sup> A. g. e., s., 24.

<sup>77</sup> A. g. e., s. 37.

<sup>78</sup> A. g. e., s. 35.

<sup>79</sup> A. g. e., s. 36.

dolayısıyla da sınırsızca genişleme imkanı elde etmesine rağmen özel mülkiyetin dayandığı meşruiyet zeminini hala korumaya devam ettiğini iddia etmektedir. Locke'a göre "kişinin meşru mülkiyetinin sınırlarının aşılması, sahiplenmesinin genişliğinde değil, bu sahiplenme içinde herhangi bir şeyin kullanılmadan telef olmasında yatar."<sup>80</sup>

Mülk edinmeye ilişkin doğal sınırlamalar ihlal edilmeden mülkiyet genişlemesinin gerçekleşebileceği iddiasını doğru kabul etsek bile, sınırsız mülkiyetin bir servet eşitsizliği olduğu gerçeği değişmeden kalmakta ve bu durum Locke'un teorisinin merkezi kabullerinden biri olan insanların doğal haklar bakımından eşit varlıklar olduğu tezini, geçersiz kılmaktadır. Hobbes'un teorisinde de onaylanmış olan insanların eşitliğine dair görüşün, Locke tarafından geliştirilerek liberalizmin başlangıç noktası yapıldığı yönündeki yaygın kabulü dikkate alacak olursak, servet eşitsizliğinin Locke'un kuramında yol açtığı krizin ciddiyeti ortaya çıkmaktadır. Arnhart'ın belirttiği gibi "servet eşitsizliği, insanları eşit hakların kullanılmasından alıkoyan en nazik eşitsizlik" durumu olarak akla gelmektedir.<sup>81</sup> Zengin olanın yoksul olana göre siyasi ve hukuki açıdan iktidara sahip olma noktasında her zaman daha arzulu ve imtiyazlı olacağı bilinmektedir. Bu, tam da Spinoza'nın doğal hak teorisinin betimlediği duruma karşılık gelmektedir. Hobbes ve Locke'un -en azından ilke düzeyinde- eşitsizliğe karşı çıkan doğal hak teorilerinin aksine insanın varlığını kudret ile tanımlayan Spinoza, bireyin hakkının sahip olduğu gücün sınırlarını aşmasının mümkün olmadığını; dolayısıyla da bireysel doğal haklar bakımından eşitlik iddiasının hiçbir şekilde gerçeğe tekabül etmediğini savunmaktadır.

### **Devrim Hakkı**

Locke'un teorisinde devlet, sadece bireylerin bir engellemeye uğramadan barış ve uyum içerisinde eylemlerini gerçekleştirebilecekleri, mülkiyet haklarını koruyacakları ya da genişletebilecekleri uygun koşulları oluşturmakla yükümlüdür. Meşruiyet temelini, siyasal topluma geçme kararı veren bireylerin onayından alan devletin görevi ve yetkisi, doğal olarak kamu yararını gözetmekle sınırlı kalmaktadır.

<sup>80</sup> A. g. e., s. 35.

<sup>81</sup> Arnhart, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 219.

Locke'ta doğa durumuna dair ılımlı bakış ve insan doğasının pozitif yönlerine yapılan vurgu, bireyi siyasal iktidara karşı bağımsızlaştırmaya, dolayısıyla da siyasal iktidarın yönetimini sınırlandırmaya yaramaktadır. Bu da bireylere, yetkisini aştığında siyasal iktidara karşı direnme, siyasal iktidarı devirme hakkını vermektedir. Locke, siyasal iktidarın tiranlaşması durumunda halkın yönetimi değiştirme hakkının her zaman mahfuz olduğunu ifade etmekte; fakat açıklamalarında *devrim hakkı* tabirine doğrudan yer vermemektedir. Nitekim Arnhart, Locke'un devrim hakkı tabirinden söz etmediğini; ancak buna rağmen Locke'ta kesinlikle “kamu yararına hizmet etme ihtimali en yüksek olan yönetim biçimi, her ne ise onu kurmak için, halkın nihai otoritesinden doğan adil bir devrim tasavvuru(nun)” var olduğunu belirtmektedir.<sup>82</sup>

Devrim hakkı tabirine yer vermemiş olmasına rağmen Locke'ta despotik yönetimi değiştirme tasavvurunun olduğunu gösteren çok net pasajlar bulunmaktadır. Bu pasajlardan birinde Locke, “yasama, (...) halkın yaşam, hürriyet ve servetine ister tutku, korku, ahmaklık ya da yozlaşma nedeniyle kendisi el uzatmaya çalıştığında, ister bir başkasının ellerine bunlar üzerinde mutlak bir iktidar verdiğinde, bu güven ihlali nedeniyle, halkın tamamen tersi amaçlarla ellerine koyduğu İktidarı kaybeder ve İktidar ilk hürriyetine yeniden başlama ve (uygun olduğunu düşündükleri) yeni bir Yasama kurarak uğrunda toplumda oldukları güvenlik ve emniyetini sağlama hakkı olan halka devrolunur” demektedir ve bir devrim hakkı tasavvuruna sahip olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır.<sup>83</sup>

Locke'a göre doğa durumunda yerleşik “Yasa”, tarafsız “Yargıç” ve yürütmeyi sağlayan ortak bir “İktidar”ın var olmayışı, yaşamı insan için huzursuz ve güvensiz kılmakta; temel hak ve hürriyetler arzu edildiği kadar korunamamaktadır.<sup>84</sup> Siyasal iktidarın görevi, doğa durumunun sonuçları itibariyle yaşamı sürdürülemez kılan kusurlarına çözüm bularak mülkiyet hakkını en yüksek düzeyde koruma altına almaktır. Ancak devletin bu asli koruma görevini yerine getirebilmesi için insanların siyasal topluma geçerken doğa durumunda sahip oldukları iki temel haklarından

---

<sup>82</sup> A. g. e., s. 244.

<sup>83</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 143.

<sup>84</sup> A. g. e., s. 82.

vazgeçmeleri gerekmektedir. İnsanlar, “kendisinin ve insanoğlunun geriye kalanının korunması için uygun olduğunu düşündüğü her şeyi yapma iktidarını” kısmi olarak; suçluları “cezalandırma iktidarını” ise tümüyle siyasal iktidara -kamu barışı ve yararını sağlamak adına- bırakmak zorundadırlar.<sup>85</sup>

Locke’a göre siyasal iktidar, kamu yararı ve barışına yönelmek yerine “kendi hırs, intikam ve açgözlülüğünün ya da diğer kuralsız tutkularının temin edilmesine yönelirse tiranlaşır” ve kendisine karşı halkın itaat etme yükümlülüğü ortadan kalkar.<sup>86</sup> İnsanların mülkiyetlerine el koyan ya da mülkiyetlerini koruma görevini yerine getirmekten vazgeçen iktidar, kendisini halkıyla savaş durumuna sokar. Savaş durumuna geri dönüldüğünde insanların koruma ve cezalandırma hakları yeniden etkinlik kazanır ve hakları ihlal edilen halk, iktidarı devirmenin yollarını arar. “Kendisine genellikle kötü ve hakka aykırı biçimde davranılan halk fırsatını bulduğunda ağır gelen bir yükten kendisini kurtarmaya hazır olacaktır. Halk insani işlerin değişimi, zayıflığı ve rastlantıları sırasında kendisini göstermede fazlaca gecikmeyen böyle bir fırsatı bekleyecek ve arayacaktır.”<sup>87</sup>

Locke açısından despotik yönetime karşı direnme hakkı, -sadece bireysel bir direnişe izin veren Hobbes’un aksine- kolektif bir haktır ve ancak çok ciddi suiistimler, haksızlıklar olduğu zaman gerçekleşmektedir.<sup>88</sup> Locke açısından yönetimin haksız ve hukuksuz uygulamalarından bireysel etkilenmeler, halkta devrim düşüncesini tetiklememektedir. Locke’a göre halkta devrim düşüncesinin oluşabilmesi için kötülüğün halkın geneline yayılması ve bunun halk tarafından çok güçlü bir şekilde hissedilmesi gerekmektedir.<sup>89</sup>

Locke, halkın çoğunluğuna ait olarak gördüğü devrim hakkının gerçekleşme koşulunu yönetimin despotikleşmesine bağlayarak devrimin ancak sınır durumlarda aktif bir hakka dönüşebileceğini, dolayısıyla da kamu yararının gözetildiği, barış ve istikrarın korunduğu normal bir toplumda isyankarlığı teşvik etmeyeceğini, siyasal iktidarın uzun süreli bir yönetim sergilemesini kesinlikle

<sup>85</sup> A. g. e., s. 83.

<sup>86</sup> A. g. e., s. 131.

<sup>87</sup> A. g. e., s. 145.

<sup>88</sup> Tannenbaum & Schultz, *Siyasi Düşünce Tarihi: Flizoflar ve Fikirleri*, s. 229.

<sup>89</sup> Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme*, s. 148.



olanaksızlaştırmayacağını ileri sürmektedir. Devrim düşüncesinin siyasal istikrarsızlığa yol açacağı iddiasında bulunanların itirazlarına Locke, insanların her zaman kurulu düzeni korumaya meyilli olduklarını, siyasal iktidarı, yetkisini aşması halinde bile kolay kolay değiştirmeye yanaşmayacaklarını ileri sürerek karşılık vermektedir. Locke'a göre "insanlar, bazılarının inanmaya eğilimli oldukları gibi eski yönetim biçimlerinden o kadar kolay ayrılmazlar. Alışkın oldukları bünyenin ortaya çıkmış kusurlarını düzeltmeye çok zor ikna edilirler. Kuruluştan gelen bir kusur ya da zamanla veya yozlaşmayla oluşan arızı bir kusur varsa, bütün dünya bu kusurun düzeltilmesi için bir fırsat olduğunu görse bile, onlara bu değişikliği yaptırmak kolay bir iş değildir."<sup>90</sup>

Hobbes, siyasal iktidarın var olmadığı bir toplum yapısı tasavvur edemediğinden, yönetim biçimini değiştirmenin savaş haliyle özdeş olan doğa durumuna dönüş yapmak anlamına geleceğini düşünmekte, dolayısıyla da devrim yapmanın tam olarak toplumsal bir intihar olacağına hükmetmektedir. Ancak Locke, devletin henüz oluşmadığı doğa durumunda insanların temel doğa yasalarına uymaları koşuluyla barış ve uyum içerisinde birarada yaşayabileceklerini; bu nedenle de baskıcı uygulamalar sergileyen yönetim biçimini değiştirmenin toplumsal bir intihara yol açmayacağını düşünmektedir.

---

<sup>90</sup> A. g. e., s. 144-145.

## İKİNCİ BÖLÜM

### SPİNOZA ve MODERN DOĞAL HAK

#### 1. Conatus Kavramı

Spinoza'nın felsefesinde kurucu niteliği ve disiplinlerarası bir boyutu olan *conatus* kavramı, *Etika*'nın Üçüncü Bölümü'nün başında ortaya konmaktadır. Dördüncü önermeden itibaren tanıtılmaya başlanan ve dokuzuncu önermeyle tamamlanan kavram, en merkezi ifadesine altıncı önermede kavuşmaktadır: “Herşey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar.”<sup>91</sup> Bu önermeden yola çıkarak bazı Spinoza yorumcuları, çoğunlukla *conatus* kavramını varlıkta kalma, varlığını sürdürme çabası olarak anlamaktadırlar.<sup>92</sup> Fakat *conatus* kavramının çok daha geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu ve sadece varlıkta kalma, doğal devinimini sürdürme çabası olarak sınırlandırılmayacağını belirtmemiz gerekmektedir. *Etika*'nın Üçüncü Bölümü'nün yedinci önermesine bakıldığında *conatus*'un insanın özü olarak tanımlandığı görülmektedir ki bu tanımlama, kavramın hem çok daha zengin bir anlam içeriğine sahip olduğunu hem de ontolojik bir temelinin olduğunu açıkça göstermektedir. “Herşeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili (actuel) özü dışında başka bir şey değildir.”<sup>93</sup> Bu önermeden hareketle varlıkta kalma çabası olarak *conatusu*, temelde insanın kendi varlığını olumlama, özünü gerçekleştirme, kudreti dahilinde olan şeyleri realize etme çabası olarak tanımlamak mümkün görünmektedir.

Spinoza'nın doğal hak teorisinde önemli bir rol oynayan *conatus* kavramı, Spinoza'dan önce Descartes ve Hobbes tarafından da ele alınmıştır. Nitekim Spinoza'nın kavrama Descartes ve Hobbes tarafından tasvir edilen bir anlam alanı içerisinde yaklaştığı anlaşılmaktadır. Descartes, kendi fiziğinde hareket halindeki

<sup>91</sup> Spinoza, *Etika*, çev., Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2006, s. 137.

<sup>92</sup> Michael Della Rocca, *Spinoza*, London: Routledge, 2008, pp. 137-153.

<sup>93</sup> A. g. e., s. 138.

cisimleri tanımlamak için *conatus* kavramına başvurmaktadır. Descartes'in tanımına göre bir cisim, dıştan bir müdahaleye uğramadığı sürece kendi hareketini sürdürmeye, mevcut durumunu korumaya çalışmaktadır. Hobbes'a gelindiğinde ise kavramın siyaset teorisinde de karşılığı olacak şekilde farklı bir anlam alanı içerisinde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Andre Santos Campos'un belirttiği gibi "Hobbes, siyaset kuramında kullanacağı bir enstrümana dönüştürmek istediğinden çaba (endeavour) nosyonunu, hayvan devinimine ve insan doğasına özgü kılmaya çalışmaktadır. Bu anlamda Descartes'in bedensel inertia'sı, yaşamın kendisini korumaya çalıştığı varoluşsal bir inertia'ya dönüşmektedir. Kendini koruma ile özdeş hale gelen çaba nosyonu, insan için ölüme karşı girişilen bir savaş stratejisine dönüşmektedir. Böylece Hobbes, çaba nosyonunu, doğal hukuk teorisine dahil etme imkanı bulabilmektedir."<sup>94</sup>

Spinoza'nın modern doğal hak ekolüne girişinin Hobbes aracılığıyla gerçekleşmesi, çaba nosyonunun Spinoza açısından da doğal hak teorisinin önemli bir unsuru olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Spinoza felsefesine genel bir bakış bile, *conatus*'un sadece politikada geçerli olmadığını; bütün alanlara değen disiplinlerarası bir kavram olduğunu açığa çıkarmaya yetmektedir. Spinoza'nın doğal hak kuramına temel teşkil eden *conatus* kavramının *Etika'nın* Üçüncü Bölümünün altıncı önermesinde tanımlandığını yukarda ifade etmiştik. Bu önerme kendisinden önceki dördüncü ve beşinci önermelerle bağlantılı görünmektedir. Bu bakımdan yedinci önermenin aydınlatılmasına dördüncü (3b4) ve beşinci (3b5) önermelerin çözümlemeleriyle başlamak gerekmektedir. Ancak dördüncü önermenin aydınlatılması, beşinci önermeyi kendiliğinden açık hale getireceğinden burada sadece dördüncü önermenin aydınlatılmasıyla yetineceğiz.

Spinoza, dördüncü önermede (3b4) son derece tartışmalı bir iddiada bulunmaktadır: "Hiçbir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez."<sup>95</sup> Kendisinden önceki önermelere dayandırılmadan ortaya konan bu önerme, Spinoza tarafından kendiliğinden açık bir gerçeklik olarak algılanmaktadır. Spinoza'nın iddiası, Steven Nadler'in de ifade etmiş olduğu üzere hem sezgisel hem de

<sup>94</sup> Andre Santos Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, London: Palgrave Macmillian, 2012, p. 105.

<sup>95</sup> Spinoza, *Etika*, s. 137.

deneyimsel olarak yanlışlanıyor görünmektedir.<sup>96</sup> Hiç bir dış müdahaleye uğramadığı halde kendisini içerden yok eden çok sayıda karşıt örneğin varlığı, Spinoza'nın iddiasına şüpheyle yaklaşmamıza yol açmaktadır. Kendi kaderine terk edilmiş her varlığın nihai olarak yaşlanacağı, kendi sonunu hazırlayan içerden birtakım problemlere maruz kalacağı, herkesin gayet iyi bildiği bir durum olarak görünmektedir. Şimdi dördüncü önermenin iddiasını zayıflatan, Spinoza'nın kendisinin de değerlendirmiş olduğu karşıt-örneklerden iki tanesine burada yer vererek bu örnekler üzerinden gelen itirazlara Spinoza'nın nasıl bir karşılık verdiğini görelim.

Bu örneklerden birincisi yanan mum; ikincisi ise intihar eden adam örneğidir. Yanan bir mum, doğası gereği kendisini yok etmek üzere yanmaktadır. Yanan mumun bir süre sonra yok olması, mumun dışındaki nedenlerden kaynaklanmamaktadır; çünkü yıkım, muma bizzat kendi içsel süreçlerinin doğal bir sonucu olarak gelmektedir. İkinci ve daha vurucu olan intihar eden adam örneğinde de aynı süreç işlemektedir. Yani dışarıdan hiç bir müdahale olmadan -hatta bazı durumlarda bütün engellemelere karşın- kişi özgür iradesiyle kendi yaşamını sonlandırmak istemekte ve bu isteğini gerçekleştirmek için yoğun bir çaba sarf etmektedir. Vermiş olduğumuz her iki örnek de Spinoza'nın "Hiç bir şey dış nedenden başka bir şeyle yok edilemez"<sup>97</sup> ve "Her şey kendi varlığında devam etmek için elinden gelen bütün çabaları yapar"<sup>98</sup> önermelerindeki iddialarla açık bir şekilde çelişmektedir.

Ele aldığımız karşıt örneklerle Spinoza'nın iddiaları arasında ilk bakışta göze çarpan bu çelişki, acaba Spinoza tarafından fark edilememiş miydi? Bu soruyu yanıtlayabilmek için dördüncü önermeye tekrar dönüp, önermenin anlamını açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Dördüncü önerme, her ne kadar Spinoza tarafından kendiliğinden açık bir önerme olarak ortaya konmuş olsa da önermenin akabinde gelen bir açıklama, meseleyi anlamamıza, anlamın kapalılığını gidermeye yardım edebilir. "Bir şeyin tanımı bu şeyin özünü olumlar ve onu asla reddetmez; ya da aynı

<sup>96</sup> Steven Nedler, *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 197.

<sup>97</sup> Spinoza, *Etika*, s. 137.

<sup>98</sup> A. g. e., s. 137.

anlama gelmek üzere, onun özünü kurar, fakat ortadan kaldırmaz. O halde dış nedenler hiç göz önüne alınmadan, yalnız şeyi kendi başına incelediğimiz zaman, onu ortadan kaldıracabilecek hiçbir şeyi kendisinde bulamayız.”<sup>99</sup> Birinci cümlede Spinoza, bir şeyin tanımının o şeyin özünü olumladığı için onu ortadan kaldırmayacağını ifade etmektedir. İkinci cümlede “şeyi kendi başına incelediğimiz zaman” derken şeylerin özünden bahsetmekte ve yalnızca özün kendisine bakıldığında şeylerin varlığını ortadan kaldıracak hiç bir unsurun bulunamayacağını; yıkımın ancak özün dışından gelebileceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Spinoza'nın öze yapmış olduğu vurgu, karşıt-örneklerden gelen itirazlarla baş edebilmeye yardımcı olabilir gibi görünmektedir. Michael Della Rocca, öze yapılan bu vurgudan hareketle bir şeyin özü ile o şeyin total durumu arasında açık bir ayrıma gitmektedir. Della Rocca'ya göre öz, bir şeyi her ne ise o yapan nitelikleri oluştursa da, şeylerin sahip oldukları niteliklerin tümünü açıklamaya yetmemektedir. “Spinoza için (başka bazı filozoflarda da bu böyledir) bir şeyin kendi özüyle açıklanan nitelikleri olduğu kadar başka şeylerle açıklanan nitelikleri de vardır. Kartezyen bir örneğe göre bir bedenin özü onun neden belli bir biçime sahip olduğunu ve neden belli bir tarzda hareket ettiğini açıklar. Fakat onun karakteristik bir biçime sahip olması ve kendine özgü bir tarzda devinimde bulunması, sadece beden kendi özünden kaynaklanmamakta aynı zamanda beden etkileşim halinde olduğu başka bedenlerden de kaynaklanmaktadır. Spinoza, dördüncü önermede bir şeyin özünün kendi yıkımına yol açmayacağını; yıkımın şeye ancak kendi özünün dışında kalan başka faktörlerin etkileşimle özümsemesinden kaynaklandığını ifade etmiştir.”<sup>100</sup>

Bir şeyin özüyle o şeyin total durumu arasındaki açık ayrımı göz önünde bulundurarak karşıt-örnekleri yeniden değerlendirelim. Yanan mum örneğinde süreç şayet dış faktörler tarafından engellenmezse sürecin sonunda mum, yanarak kendisini yok etmiş olacaktır. Her ne kadar mumun özü, kendi yıkımının faili olarak görünse de yıkımın gerçekleşmesi için özün tek başına yeterli bir sebep olmadığı; başka bir faktörün devreye girip yanma sürecini başlatması gerekmektedir. Dışsal bir faktörün

<sup>99</sup> A. g. e., s. 137.

<sup>100</sup> Della Rocca, *Spinoza*, p. 139.

devreye girerek mumu yakıp süreci başlatması, mumun yıkımının, tükenmesinin sadece mumun kendi özüyle açıklanamayacak daha karmaşık bir durum olduğunu göstermektedir.

Spinoza, intihar vakasını da tam olarak bu şekilde ele almaktadır. O, her ne kadar bir kişinin kendi hayatını sonlandırabileceği gerçeğini kabul etse de, bu durumun kişinin kendi doğasının zorunlu bir sonucu olarak görülemeyeceğini öne sürmektedir. Spinoza'ya göre intihar, ancak kişinin baş edemediği zorlayıcı dış faktörlerin bir sonucu olarak vuku bulabilmektedir. “Öyle ise, hiç kimse kendine faydalı olana karşı arzu duymadan, ya da kendi varlığını korumadan vazgeçemez; ancak dış ve kendisine karşıt nedenler önünde yenilirse onları korumadan vazgeçer ve bu asla kendi tabiatının zorunluluğu ile değil diyorum, bu her zaman gıdası nefret olan, ya da kendisine ölüm veren dış nedenlerin baskısı altındadır ki, bu da birçok tarzlarda meydana gelebilir...”<sup>101</sup>

Spinoza'nın *Etika*'nın III. Bölümünün altıncı önermesinde tanıtmış olduğu *conatus*, Della Rocca'ya göre her ne kadar Descartes'in kavramı ele alış tarzına dayansa da Spinoza tarafından dönüştürülüp daha rasyonalist bir tarzda kullanılmıştır.<sup>102</sup> Spinoza'nın *conatusu* nasıl dönüştürdüğünü anlayabilmek için Descartes'in kavramı nasıl ele aldığına bakmak gerekmektedir. Descartes'in kullanımına bakıldığında dikkati çeken ilk husus, kavramın tamamen fiziksel olduğu; zihinsel ve psikolojik bir anlama kesinlikle sahip olmadığıdır. Dikkati çeken ikinci husus, çaba kavramının, Descartes'in kullanımında basit ve bölünmemiş cisimlerin mevcut durumlarını koruma gayretlerini ifade etmesidir. İlerde görüleceği gibi Spinoza da *conatus*'u, benzer bir şekilde ifade etmekte fakat Descartes gibi basit ve bölünmemiş cisimlerle sınırlamamaktadır. Üçüncü ve en önemli husus ise Descartes'ta çaba nosyonunun hipotetik bir iddia olarak görünüyorsa olmasıdır. Kendi yörüngesinde hareket eden bir cisim, dışarıdan herhangi bir müdahaleye uğramazsa mevcut hareketini sürdürmeye devam edecektir. Bu durumda hareketi kesintiye uğratabilecek başka bir cisimle karşılaşmamak, hareket halindeki cismin kendi hareketini sürdürebilmesinin yegâne koşulu olmaktadır. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*'nde

<sup>101</sup>Spinoza, *Etika*, s. 214.

<sup>102</sup> Della Rocca, *Spinoza*, p. 145.

cisimlerin hareket tarzına ilişkin görüşünü şöyle açıklamaktadır: “Her şey başka bir şey onu değiştirmedeği sürece, bulunduğu durumda kalır ve ancak başka şeylere rastlayınca durumu değişir. Böylece biçimini değiştiren herhangi bir olay söz konusu olmadıkça, özdeğin bir parçası kare ise bu durumunu hiç değiştirmedeğini ya da durgunluk halinde ise yine hiçbir zaman kendiliğinden harekete geçmediğini her gün yaşıyoruz. Ancak bir kere harekete geçince de hareketini geciktirecek ya da durduracak bir şeye rastlamadığı sürece, aynı güçle harekete devam edemeyeceğini düşünmek için de bir neden yoktur. O halde bir cisim harekete geçtiği zaman, ondan sonra da hareketini sürdüreceği ve hiçbir zaman kendiliğinden bu hareketini durdurmazdır sonucunu kolayca çıkartabiliriz.”<sup>103</sup>

Spinoza'nın kuramına baktığımızda *conatus* kavramı, ne Descartes'ta olduğu gibi basit cisimlerde görülen fiziksel bir *inertiaya* indirgenmekte ne de Hobbes'taki gibi bireylerin salt kendi hayatlarını korumalarıyla sınırlandırılmaktadır. Spinoza'nın ontolojik bir kavram olarak tasarladığı *conatus*, Descartes'ın fiziksel inertiasına ve Hobbes'un kendini koruma çabasına kısmen benzemekle birlikte, temelde kişinin kendi özünü, kudretini olumlamasıdır.<sup>104</sup> Spinoza üzerine yazdığı eserlerle Spinoza çalışmalarında büyük bir çığır açan Gilles Deleuze, varlığını sürdürme çabasının Spinoza düşüncesini ifade etmekte yetersiz kaldığını bu nedenle de kavramın “kudret” kavramından türetilmesi gerektiğini belirtmektedir. “...Çaba fikrini pek o kadar sevmiyorum: Bu Spinoza'nın düşüncesini tam anlamıyla tercüme etmiyor çünkü onun varlığında direnme çabası adını verdiği şey kendi hesabıma kudretimi her an gerçekleştirmekte olduğum olgusudur.”<sup>105</sup>

Bireylerin kendi özlerini olumlama, kudretlerini gerçekleştirme çabaları, daima dirençle karşılaşmaktadır. “İnsanın varlıkta sürüp gitmesine sebep olan kuvvet sınırlıdır ve dış nedenlerin gücü tarafından sonsuzca aşılmıştır.”<sup>106</sup> Bu bakımdan kudretin olumlanması, öncelikle bireyi tehdit eden unsurlar karşısında hayatta kalabilmeyi, kendi varlığını sürdürebilmeyi gerektirmektedir. Bireylerin güçlerinin sınırlılığı ve daima kendilerine yönelmiş -kendilerini aşan- güçlerin mevcudiyeti,

<sup>103</sup> Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev., Mesut Akın, İstanbul: Say Yayınları, 2010, s. 125.

<sup>104</sup> Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, p. 107-108.

<sup>105</sup> Deleuze, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, s. 122.

<sup>106</sup> Spinoza, *Etika*, s. 203.

onları kendilerini korumaya, daha fazla güç istemeye, etki etme kabiliyetlerini üst seviyelere taşımaya yönelmektedir. “Ruh, elinden geldiği kadar Bedenin etkileme (tesir etme) gücünü artıran ya da tamamlayan şeyi hayal etmeye çalışır.”<sup>107</sup> Bireye varlığını sürdürme imkânı sağlayan etki üretme kabiliyetindeki artış, kendi doğasının zorunluluğuyla var olabilmeyi de beraberinde getirmektedir. Kişinin kendi doğasının zorunluluğuyla var olabilmesi, yani kendi kendini belirleyebilmesi Spinoza’ya göre gerçek anlamda özgür olabilmek demektir. “Sırf kendi tabiatının zorunluluğu ile var olan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye hür diyorum. Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde var olmak ve etki yapmak için kendisinden başka birisiyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (cebri) diyorum.”<sup>108</sup> İçsel belirlenimle özgür ve özerk bir birey haline gelmek, mümkün olan en üst düzeyde aktif olmayı gerektirmektedir. Böylece *conatus*un basit bir kendini koruma, varlıkta kalma stratejisine indirgenemeyeceği, aksine kavramın oldukça geniş bir anlam içeriğine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. *Conatus*, sadece bir varlıkta kalma ilkesi değil; aynı zamanda özgür, özerk, erdemli, aktif, kendi doğasının zorunluluğuyla var olmayı ve kendi doğasının gerektirdiği şeyleri hayata geçirmeyi hedefleyen mükemmel bir düzeyde kendini gerçekleştirme prensibidir.<sup>109</sup>

## 2. Hak ve Güç

Yüzeysel bir bakış açısından Spinoza, politik görüşü bakımından Hobbes’un kötü bir takipçisi olarak görüldüğünden hak kuramına gereken ilgi gösterilmemiştir. Marcelo Gross Villanova’ya göre “Spinoza’nın din eleştirisi ve metafiziği özgün kabul edilirken, filozofun politika öğretisi bağlamında Hobbes’un politikaya ilişkin düşüncelerinden etkilenmiş olduğuna dair geleneksel kronolojik bakış açısı, filozofun bu konudaki katkılarının üzerine gölge düşürmüştür.”<sup>110</sup> Yorumculara Spinoza’nın Hobbes’u takip ettiğini düşündürten en temel etken, her iki düşünürün siyaset kuramları arasındaki çarpıcı benzerliktir. Her iki filozof da felsefelerini bir varlığını sürdürme, kendini koruma prensibi üzerine oturtmuş,

<sup>107</sup> A. g. e., s. 141.

<sup>108</sup> A. g. e., s. 32.

<sup>109</sup> Valtteri Viljanen, *Spinoza’s Geometry of Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 127.

<sup>110</sup> Marcelo Gross Villanova, “Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak”, *Spinoza Günleri 2* içinde, yay. hzl. Reyda Ergün ve Cemal Bli Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011, s. 103.



toplum öncesi bir durum tasarlamış ve doğa durumunu sınırlandırılmamış bir hak ve meşruiyetsiz güç kullanımı ile özdeşleştirmiş, sivil topluma geçişi sağlayan bir sözleşmeden bahsetmişlerdir. Benzer konulara değiniyor olmalarından ötürü Hobbes’la Spinoza arasında ilk bakışta güçlü bir benzerlik göze çarpsa da dikkatli bir okumayla Spinoza’nın Hobbes’tan önemli ölçüde farklılaştığını, farklı sonuçlara ulaştığını ve kendine özgü bir siyaset teorisi geliştirdiğini ortaya koymak mümkün görünmektedir. Hobbes ile Spinoza arasındaki benzerliğe rağmen her iki filozof arasında esasa ilişkin birtakım farkların sözkonusu olduğunu ileri süren Deleuze’e göre Spinoza, temelde Hobbes’un geliştirmiş olduğu tezleri benimsemiş; ancak bu tezleri kendi sistemine dahil ederken onlara “yeni perspektifler” kazandırmayı başaramıştır.<sup>111</sup>

Spinoza’yı Hobbes’un kopyası olarak değerlendiren yorumları kabul edilemez bulan Edwin Curley, revizyonist bir Hobbesçu olarak görülebileceğini düşündüğü Spinoza’nın sonuç itibarıyla Spinoza olduğunu, Hobbes olmadığını ifade etmekte ve Antoni Negri’nin Spinoza’ya ilişkin anomali yorumuna katıldığını belirtmektedir. Curley’e göre Spinoza’nın kuramsal özgünlüğünün anlaşılabilmesi için “sisteminin mantığını açığa çıkaracak derin bir inceleme yapmamız gerekmektedir. İncelemeye Spinoza’nın her varlığın hakkının o varlığın gücünün uzandığı yere kadar yayıldığı tezini neden savunduğunu tetkik ederek başlayabiliriz.”<sup>112</sup> Curley, Spinoza’nın siyaset teorisinin gözardı edilmiş olmasının sebebini, teorisinin merkezinde yer alan –Hobbes’u andıran ve ilk bakışta skandal etkisi yaratan- hak ve güç eşitliği tezinin üzerinde ciddiyetle durulmamış olmasına bağlamaktadır.<sup>113</sup> Spinoza’nın doğal hak tanımı, Hobbes’un doğa durumunda “herkesin herşeye hakkı vardır”<sup>114</sup> savına benzese de iki açıdan Hobbes’un savından farklılık arz etmektedir. Spinoza’nın tezi, Curley’in de belirttiği gibi en azından iki açıdan Hobbes’un görüşünden daha kapsamlı ve güçlü görünmektedir.<sup>115</sup> Öncelikle Spinoza’nın hak tanımı, sadece insanlar için değil bütün varlıklar için geçerli

<sup>111</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, çev., Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2013, s. 258.

<sup>112</sup> Edwin Curley, “Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan”, *Cambridge Companion to Spinoza* içinde, ed. by Don Garret, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 318.

<sup>113</sup> A. g. e., s. 318-319.

<sup>114</sup> Hobbes, *Leviathan*, s. 104.

<sup>115</sup> Curley, *Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan*, p. 319.

olmakta ve yalnızca doğa durumuyla sınırlandırılmamakta; aynı zamanda sivil-siyasal toplum içerisinde de geçerlilik iddiasında olan bir tanım olarak tasarlanmaktadır.<sup>116</sup>

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de çarpıcı bir ifadeyle ortaya koyduğu ve sonrasında *Politik İnceleme*'de nihai sonuçlarına kadar geliştirdiği hak tanımı, kuramsal özgünlüğünü hemen ortaya koymaktadır. "Her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır."<sup>117</sup> İlk bakışta bu ifadeden önceliğin hak kavramına değil de güç kavramına verildiği düşünülebilir. Ancak bu ifade gerçekte ne bir şeyden kaynaklanmak ne de bir şey üzerine kurulmuş olmak anlamına gelmektedir. Bu nedenle Spinoza'nın hak tanımını, hak güçtür fikrinin değişik bir versiyonu olarak yorumlamak, açık bir şekilde Spinoza'nın ortaya koymak istediği meseleyi iskalamak anlamına gelecektir. Etienne Balibar'a göre Spinoza'nın güçle birlikte varolan ve yayılan hak tanımında "mesele, hakkın bir gerekçelendirmesini vermek değil, bu kavramın belirlenimlerine, işleyiş biçimine dair upuygun bir fikir oluşturmaktır. Bu bağlamda Spinoza'nın tanımı, öncelikle *her bireyin hakkının, verili koşullarda gerçekten yapabildikleri ve düşünebildikleri şeyleri içerdiğini ifade eder.*"<sup>118</sup>

Spinoza, insanın doğada kendi başına bir krallık olmadığını, doğada var olan düzeni hiç bir şekilde bozamayacağını ifade etmekte ve herkesin hakkını, doğanın ya da Tanrı'nın gücünün bir parçası olarak görmektedir.<sup>119</sup> "Her varlık, hem var olmak hem de eylemde bulunmak için sahip olduğu gücün hakkını doğadan alır; doğadaki herhangi bir varlığın sayesinde var olduğu ve eylemde bulunduğu güç, gerçekte özgürlüğü mutlak olan Tanrı'nın gücünün kendisinden başka bir şey değildir. Doğal hak ile, öyleyse, her şeyin kendileri uyarınca olduğu doğanın

<sup>116</sup> Varlıkta kalma, varlığını sürdürme çabası ve varolan her şeyin fiili özü olarak *conatus*, Spinoza'da Deleuze'un de ifadesiyle "var olan kipin hakkını tanımlar." Varlığını sürdürmek için gerekli olan her şeyi yapmak; sahip olduğu kudreti icra etmek, her varlığın doğal hakkı olmaktadır ve bu hak bütün varlıklara ait bir hak olmak durumundadır. Dolayısıyla doğal hak sadece insanlara özgü ve -varlıkta kalma ve kudreti olumlama olarak *conatus* varlıkların özü olduğundan terk edilmesi ontolojik olarak mümkün olmadığından- doğa durumuyla sınırlı olmamaktadır. (Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev., Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2005, ss. 76-83.)

<sup>117</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 231.

<sup>118</sup> Etienne Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, çev., Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2004, s. 65.

<sup>119</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, çev., Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2009, s. 17.

yasalarını ya da kurallarını, yani doğanın gücünün kendisini anlıyorum. Sonuç olarak, tüm Doğa'nın ve dolayısıyla her bireyin doğal hakkı gücünün yettiği yere kadar uzanır ve o halde, bir insan kendi doğasının yasalarına göre yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkı uyarınca yapar ve doğa üzerinde gücü ölçüsünde hakkı vardır.”<sup>120</sup> Spinoza'ya göre doğada varolan düzen, doğanın bir parçası olan insan için de aynı şekilde geçerli olmaktadır. Doğadaki bütün varlıklar gibi insan da gücünün yettiği şeyleri gerçekleştirmeye çalışmakta ve bunu yaparken de sadece doğaya uygun davranmakta ve doğal hakkını hayata tatbik etmektedir. Dolayısıyla Spinoza'da doğal hak, Deleuze'un ifadesiyle “hem kudretle onun icrası, hem de bu icrayla hak arasındaki ikili bir özdeşliği”<sup>121</sup> içerimliyor görünmektedir.

Curley, doğal hak tanımını güç kavramı ile ortaya koyan Spinoza'nın hiçbir şekilde hak ve güç kavramları arasında bir özdeşliğe gitmediğinin özellikle anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Curley'e göre Spinoza'nın tezi, gücün gerçekleştirdiği fiilleri ya da yol açtığı adaletsizlikleri meşrulaştırmamakta, sadece eylemleri yargılayacak aşkın standartların varolmadığını belirtmektedir. Spinoza'ya göre kötü bir uygulamayı yargılayacak aşkın standartların var olmayışı, eylemi yargılayacak başka hiçbir standart olmadığını anlamına gelmemektedir. Gayrı ahlaki ya da hukuki bir eylem doğal hakla uyumlu olduğu için adil görülebilir; ancak aklın yasasını ihlal ettiği için rahatlıkla hukuksuz ve kötü olarak nitelendirilebilir.<sup>122</sup> Curley'in yorumunu destekleyen Justin Steinberg de Spinoza'nın gücün terimleriyle hakkı tanımlarken normatif bir standart önermediğini; daha çok adaletin transendental bir standartının var olmadığını, olamayacağını ortaya koymak istediğini belirtmektedir.<sup>123</sup>

Spinoza'nın hak tanımının daha iyi kavranabilmesi için *güç* kavramı üzerinde durulması gerekmektedir.<sup>124</sup> Spinoza, güçten bahsederken *potentia* ve

<sup>120</sup> A. g. e., s. 16.

<sup>121</sup> Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 257.

<sup>122</sup> Curley, *Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan*, p. 322.

<sup>123</sup> Justin Steinberg, “Spinoza’s Political Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Edward N. Zalta, 2013, s. 7. <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>.

<sup>124</sup> Spinoza'nın hak felsefesini oluştururken güce vurgu yapması, yorumcularını, kendisini anlamaya çalışırken Nietzsche'yle birlikte değerlendirmeye sevk etmiştir. Cemal Bali Akal, güç kavramı üzerinden Spinoza ve Nietzsche'nin yaklaşımlarını ele alan Robert Misrahi'nin görüşünü şöyle aktarmaktadır: “Robert Misrahi, Spinoza'nın hak felsefesinin anlamının kavranabilmesi için, *Etika*'daki

*potestas* terimlerini kullanır.<sup>125</sup> Steven Barbone'ye göre Spinoza, herhangi bir şeyin bir şeyi kontrol ederken ya da bir kimsenin başka bir kimse üzerindeki otoritesini ifade etmek isterken *potestas* kavramına; bireyin başka varlıklarla kurduğu ilişkiden ziyade bireyin kendisine, sahip olduğu potansiyel güce vurgu yapmak isterken de *potentia* kavramına başvurmakta ve bu anlamıyla *potentia*, bireyin özü, doğası ve *conatus*uyla eş anlamlı hale gelmektedir.<sup>126</sup> Barbone'nin yorumuna göre "zihnin *potestası*, *potentiasına* bağlı olarak var olmaktadır. *Potestas*, zihin ile zihne harici faktörler arasındaki ilişkiye gönderme yaparken; *potentia*, zihnin özsel bir niteliği olarak belirlemekte ve zihnin işleyiş biçimine işaret ederek *potestası* açıklamaktadır."<sup>127</sup>

*Potentia*, bireyin sahip olduğu bir kapasitedir. Bu kapasite sayesinde birey, yaşamı üzerinde kontrol (*potestas*) sahibi olabilmekte ve yaşamını, kendisini hoşnut edecek bir hale getirebilmektedir. Başka bir ifadeyle birey, kendisine güvenli ve konforlu bir yaşamı getirecek eylemleri ne ölçüde gerçekleştirebiliyorsa ya da *potentiası*, hangi ölçüde *potestası* dönüşebiliyorsa yaşamı da o ölçüde kendi doğasının yasalarına uygun olarak var olacağı ve eylemde bulunacağı bir statüye kavuşmaktadır. Spinoza'nın güç kavramını anlamadan hak kavramını anlamak mümkün olmadığından gücü ifade etmek için Spinoza'nın kullanıma sokmuş olduğu *potentia* ve *potestas* terimleri arasındaki nüanslar görülmeli ve bu terimler arasında indirgemeci bir yaklaşıma gitmekten kaçınılmalıdır. Her ne kadar *potentia* ve *potestas* farklı dillere, aralarındaki nüansı ortadan kaldıracak şekilde tek bir kavramla (güç) tercüme edilseler de farklı anlam alanlarına sahip olduklarından bu iki terimin

---

güç kavramının Nietzscheci güç kavramından radikal biçimde ayrılması gerektiğini savunacaktır: Nietzsche için güç, insanın başkaları ve kendi üstünde uyguladığı bir şiddet ve kurduğu hâkimiyettir... Tersine Spinoza gücü asla kaba kuvvete, tabii bir varlığın taşkın ve cinsel dirimselliğine indirgemez. Spinozacı güç anlayışı, etik-siyasi hak anlayışının temeli olarak, gerçek bir özgürlük felsefesidir: Arzunun özerkliği..." (Cemal Bali Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2004, s. 97-98.)

<sup>125</sup> Michael Hardt, Spinozanın güç için kullanmış olduğu Latince *potentia* ve *potestas* kavramlarının İngilizceye "power" olarak çevrildiğini ancak "power" kavramının *potentia* ve *potestas* arasındaki anlam farkını yansıtmadığını ifade etmekte ve her iki kavramın çevirilmeden kullanılmasını daha doğru bulduğunu ifade etmektedir. Spinoza'da gücün doğasına dair bir görüş için bkz. (Michael Hardt, "Gücün Anatomisi", *Yaban Kural Dışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, içinde, Antonio Negri, çev., Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, ss. 26-34.)

<sup>126</sup> Steven Barbone, "What Conatus as an Individual for Spinoza?", *Spinoza: Metaphysical Themes*, içinde, ed. by Olli Koistinen ve John Biro, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 102-103.

<sup>127</sup> A.g. e., s. 103.

aynı anlamla tercüme edilmesi gerçekte mümkün olmamaktadır. Burada bilinmesi gereken temel husus, terimlerden birinin doğa durumunda; ötekinin medeni durumda hakkın etki alanını belirlediğidir. Doğa durumunda bireyin hakkı *potentiasıyla* sınırlıyken siyasal durumda bu hak, devletin belirlemiş olduğu bir çerçevede şekillenmektedir; yani hak, *potestasla* sınırlanmaktadır.<sup>128</sup>

Spinoza'nın kuramında hak, -uzun vadede- gücün terimleriyle tanımlanmaktadır. Bireyin sahip olduğu gücü korumasına ve bu gücü artırmasına imkân veren her şey, bireyin doğal hakkı olmaktadır. Hakkın güçle eşitlenmesi, gücün sınırlarında, etki alanında olan her şey üzerinde bireyin doğal olarak hak sahibi olduğunu ortaya koyarken; gücünün sınırlarının ötesinde bireyin hiç bir hakkının var olamayacağını da açıkça göstermektedir. Bu nedenle Spinoza için “insanlar haklar bakımından özgür ve eşit doğarlar ve öyle de kalmalıdır” gibi bir ifade, gerçekliği yansıtmayan, hiç bir geçerliliği olmayan, içi boş bir söylem olmaktadır. Teorinin ötesine geçemeyen bir hak anlayışını kabul edilemez bulan Spinoza'ya göre, bireylerin özlerini oluşturan güçleri birbirlerinden farklı olduğu için hak eşitliğinden; Tanrı dışındaki her güç, doğası gereği sınırlı olduğu için de sınırsız bir haktan bahsetmek mümkün olmamaktadır.

Campos'a göre Spinoza'nın güç olarak hak kavrayışı, modern doğal hak teorisinde bir devrimi temsil etmektedir.<sup>129</sup> Spinoza'nın güç kavramı, ne hakkı pratize etme *kapasitesi* ne de kendini korumayı sağlayan *soyut* bir özgürlüktür; Spinoza'da güç, sadece bir nedensellik (etki üretme) ölçüsü ve aktif var oluşturmaktır. Bu nedenle Spinoza'nın “her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır” savını, “her insanın hakkı, gücü kendi doğasının gerektirmiş olduğu eylemlerin doğrudan nedeni olabildiği yere kadar uzanır” olarak yeniden ifadelendirirsek Spinoza'nın düşüncesini daha iyi ortaya koymuş oluruz. Bu tanıma göre bir bireyin, yapabildiği her şeye değil; ancak icra edebildiği şeylere hakkı olabilmektedir. Bireyin hakkı, aklın bir zorunluluğuyla değil ancak doğrudan neden olarak düşünülmediği, sonuç üretmediği durumlarla sınırlanmaktadır. Campos'un belirttiği gibi “Bireyin bakış açısından doğal hakkın güçle birlikte yayıldığı

<sup>128</sup> A. g. e., s. 104.

<sup>129</sup> Campos, *Spinoza's Revelations in Natural Law*, p. 99.

söylediğinde Spinoza'nın değinmek istediği şey tam olarak şudur: bir hak, üretimdeki etkisi kadar yayılmakta; hak, birey tarafından ortaya konmuş bütün etkilerle birlikte var olmakta ve o ölçüde genişlemektedir.”<sup>130</sup>

Doğal hak, Spinoza açısından temelde gücün yapabildikleri, gerçekleştirebildiklerinden ibaret olduğundan, ifadesi olduğu gücün sınırlarında sonlanmakta, kendi doğal sınırlarıyla sınırlanmaktadır. Bu sınırlanma, temelde içsel olsa da bireyin zorunlulukla karşılaşmış olduğu uyumsuz ve rekabetçi olan öteki bireylerin ardı arkası kesilmeyen taarruzlarına maruz kalmasından dolayı dışsal bir sınırlanma olarak da görünmektedir. Böylece Spinoza'nın hak tanımından tezahür eden ilk ve de en önemli sonuç, hakkın içsel ve dışsal olarak sınırlandırılmış olan tekil özlerin ifadesi olarak tamamen bir aktiviteye tekabül edip; asla sınırsız, soyut ve evrensel olmadığıdır. Spinoza'ya göre sınırsız hak sınırsız bir gücü ifade edip sadece Tanrı'ya atfedilebileceğinden tekil varlıklar dünyasında hiç bir geçerliliğe ve olumlu hiç bir anlama sahip bulunmamaktadır. Hak kavramına güç perspektifinden yaklaşmak, aynı zamanda hakkın, doğası gereği evrensel ve eşitlikçi bir boyuttan mahrum olduğunu; herkesin ancak kendi gücüyle paralel bir hakka sahip olabileceğini de ortaya koymaktadır. Spinoza'nın güç kavramı üzerinden yapmış olduğu okuma, hakkın hem sınırsızlığı hem de eşitliği fikrini geçersiz kılmakta; dolayısıyla da hakkın ancak aktif olduğunda, bir aktiviteye tekabül ettiğinde var olabileceğini, varlık kazanabileceğini, insanlar için olumlu ve faydalı bir değere sahip olabileceğini beyan etmektedir.

Spinoza'nın ontolojik bir temele sahip olan hak teorisi, bizleri hem kendimizle hem de kendisine mahkum bırakıldığımız küresel sistemle hesaplaşmaya götürecek kritik bazı sorular sormaya sevk etmektedir: *Kullanma ve gerçekleştirme imkanı olmadığına bir hakka sahip olmak ne anlama gelmektedir? Kullanma imkanı olmadığına bir hakkın hala hak olarak görülebileceğini iddia etmek mümkün müdür; ya da hakları gerçekleştirme imkanları göz önüne alındığında bireyler arasında orantısızlık ve kıyas kabul etmez bir fark söz konusu olduğunda hala hakların evrenselliğinden ve eşitliğinden söz edilebilir mi? Orantısız farkların yaşandığı bir sistemde hakların eşitliği söylemini dillendirmek, eşitsizliklerin*

---

<sup>130</sup> A. g. e., s. 100.

kaynağı olan sisteme mi yoksa sistemin mağdurları olan bireylere, yoksul ve yoksun bırakılmış halklara mı fayda sağlamaktadır? Örneğin Batı tarafından varlıklarına el konularak sömürülen, sefalet içerisinde yaşamaya mahkum bırakılan, açlıkla mücadele etmek zorunda bırakılan Afrikalı insanların beyaz adamlarla eşit şekilde “yaşama hakkı”na, özgürce “çalışma hakkı”na sahip olmaları ne anlama gelmektedir? Asgari ücretle çalışan bir işçinin bir milyonerle eşit olarak televizyon kanalı, uçak ya da son derece lüks bir araba satın alabilme hakkına sahip olması; bir işçi ile bir sermayedarın yasa karşısında eşit statüde olması, pratikte ne anlam ifade etmektedir? Bu kritik soruların sorulabiliyor olması bile kendi başına özgürleştirici bir süreci tetiklemeye yetmektedir. Haklara ontolojik bir perspektiften yaklaşmak, meselelere daha gerçekçi bir gözle bakmayı, *insan haklarının evrenselliği, bütün insanların eşitliği* söylemlerinin nasıl bir siyasal sömürü aracına dönüştürülebildiğini görmemize imkan sağlamaktadır. Spinoza'nın teorisinin verdiği en temel mesaj, hak sahibi olmanın, ancak hakları aktif olarak kullanabilmek, bilfiil gerçekleştirebilmekle dolayısıyla hakka paralel bir güce sahip olabilmekle mümkün olduğudur. Bu mesaj, bizleri teorik söylemlerle avunmak ya da avutulmak yerine, eylemlerimizle kendimizi var etmeye; eylem dünyasında aktif olarak var olmaya sevk etmektedir.

Spinoza'nın hak kavrayışına dikkatli bir bakış, kuramının özgünlüğünü gözler önüne sermektedir. Bu kavrayışta hak, güçle eşitlenmekte fakat bu eşitlenmede hakkın bir gerekçelendirilmesine gidilmemekte; işleyiş biçimine dair bir gönderme yapılmaktadır. Spinoza'nın tasvir ettiği bu hak ve güç eşitliğinde güç, bir nedensellik ve zorunluluk ölçüsü olarak etik, hukuki ve politik boyutlara sahip bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece hak tanımında bir özgünlük yakalanırken; hakla eşitlenen güç kavramına da farklı bir yorum getirilmektedir.

### 3. Doğa Durumu ve Doğal Hak

Modern doğal hak teorisyenlerinin çoğunda görüldüğü gibi Spinoza da teorisine birey kavramıyla başlamaktadır. Modern doğal hak geleneğinde birey, henüz siyasi ve toplumsal bir yapının söz konusu olmadığı doğa durumunda kendi başına var olabilme kapasitesine sahip bir varlık olarak tasavvur edilmektedir.

Modern doğal hak terminolojisini kullanan Spinoza'nın bu doğa durumu tasvirini benimsemiş olduğu görülmektedir. Ancak Spinoza, kendisini kolayca modern doğal hak teorisyenleri arasında saymamıza imkân veren bir terminoloji kullansa da bu terminolojide yapmış olduğu köklü anlam değişiklikleri, Spinoza'yı modern doğal hak geleneği içerisinde değerlendirmemizi güçleştirmektedir. Campos'a göre Spinoza'nın modern doğal hak geleneğine dâhil edilmesini engelleyen başlıca iki sebep bulunmaktadır: "Birincisi, bireyselliğin bakış açısından Spinoza'nın doğal hak teorisi sadece öznel değil aynı zamanda Doğa yasalarını da gerektirmektedir. İkincisi de alışıldık sübjektif hakların dili, monadik bireylerin özünde dışlayıcı olan haklarını ifade etme temayülü göstermektedir. Oysa Spinoza'da doğal hak, bireyler arası ilişkiyi ve iletişimi içeren bir bireysellikte ifade bulmaktadır."<sup>131</sup>

Burada Campos'un Spinoza'nın bir modern doğal hak kuramcısı olarak görülmesini engelleyen sebeplerden biri olarak kuramının doğa yasalarını gerektirdiğine ilişkin yorumuna iki gerekçeyle katılmadığını belirtmem gerekmektedir. Öncelikle bir doğal hak kuramının doğa yasalarını gerektiriyor olması, kendi başına o kuramın modern doğal hak ekolüne dahil edilmesine engel teşkil etmemektedir. Doğal hukuk teorisini andıran bir doğa yasası görüşüne sahip olmasına rağmen Locke, modern doğal hak teorisinin öncü isimlerinden biri olarak genel bir kabul görmektedir. Modern doğal hak kuramının gerçek anlamda ilk teorisyeni olan Hobbes'ta bile -her ne kadar rasyonel teoremler olarak düşünülmüş olsa da- bir doğa yasası fikrinin bulunduğu dikkate alındığında Campos'un yorumunun modern doğal hak ekolünün karakteristiğini yansıtmaktaki yetersizliği ortaya çıkmaktadır.

Campos'un yorumuna itiraz etmemi gerektiren ikinci gerekçe ise Spinoza'nın doğa yasası ile ilgili pozisyonunun belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. Spinoza'nın yasa kavrayışı üzerinden doğal hukuk geleneğine dahil edilmesi gerektiğini iddia eden John Miller, Matthew J. Kissner gibi bazı yorumcuların ileri sürdükleri bir görüş, Campos'un *Spinoza'nın teorisinin doğa yasalarını gerektiriyor* yorumunu desteklemektedir. Miller, Spinoza'nın felsefi kariyerinin başından itibaren doğal hukuk geleneğine yakın durduğunu iddia etmekte ve bu iddiasını doğal hukuk

---

<sup>131</sup> Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, p. 98.



geleneğinin karakteristik yapısını tahlil ederek temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>132</sup> Kisner ise Spinoza'nın geleneksel doğa yasası görüşüne oldukça benzer bir doğa yasası kavrayışına sahip olduğunu belirterek Spinoza'yı doğal hukuk teorisyenleriyle aynı çizgide yer alan bir filozof olarak gördüğünü belirtmektedir.<sup>133</sup> Ancak bu görüşün tam aksini iddia eden başka bir yaklaşıma göre ise Spinoza, doğa yasası fikrini reddetmekte ve çok net bir biçimde doğal hukuk geleneğinin karşı kutbunda yer almaktadır. Nitekim bu görüşü savunan düşünürlerden biri olan Deleuze, "Spinoza'nın Hobbes'a borçlu olduğu şey, klasik doğa yasası teorisine kökten karşı olan bir doğal hak anlayışıdır" demektedir ve doğal hak kuramı açısından Spinoza'yı Hobbes çizgisinde gördüğünü ifade etmektedir.<sup>134</sup> Doğal hukuk teorisyenlerinin dilini kullanmış olmasına rağmen Spinoza'nın bu geleneksel hukuk dili içerisinde söylemiş olduklarıyla geleneği aslında içerden çökerttiğini ileri süren Curley, "Spinoza'nın gerçekte doğal hukuk geleneğini reddinin, tam ve kökten" olduğu görüşünü dile getirmektedir.<sup>135</sup> Curley'e göre "Spinoza, doğal hukuk geleneğini reddediş bakımından Hobbes'tan bile daha radikal bir pozisyon" almaktadır.<sup>136</sup> Curley açısından savaşta bile bazı standartların var olduğunu, silahsız birilerini öldürmenin onursuzca bir davranış sayılması gerektiğini, doğa durumundaki sözlerin şartlar her nasıl olursa olsun tarafları bağladığını düşünen Hobbes'un aksine Spinoza'nın moral sınırlamaları bireyler için hiçbir şekilde bağlayıcı görmemesi, yarar ilkesini tek kriter olarak görmesi, Spinoza'yı daha radikal kılmaktadır.<sup>137</sup>

Campos'un her ne kadar birinci sebeple yanıldığını ortaya koysak da ikinci sebeple çok daha isabetli bir tespitte bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Spinoza'nın başkalarıyla ilişki ve iletişim içerisinde var olan birey tanımı, bireyin doğa durumundaki yalıtılmışlığı fikriyle açık bir biçimde çelişmektedir. Spinoza'nın doğal hak teorisine göre insanların Doğa'yla bütünleşebilmeleri -ki bu bütünleşme

<sup>132</sup> John Miller, "Spinoza and Natural Law", in *Reason, Religion, and Natural Law*, ed. by Jonathan A. Jacobs, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 200-221.

<sup>133</sup> Matthew J. Kisner, *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 116-117.

<sup>134</sup> Deleuze, *Spinoza ve İfade Problemi*, s. 257.

<sup>135</sup> Edwin Curley, "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, vol. 19: 1, 1991, p. 97.

<sup>136</sup> A. g. e., s. 98.

<sup>137</sup> A. g. e., s. 99.

güçlerinin ve dolayısıyla da haklarının artmasını beraberinde getirmektedir- için kaçınılmaz olarak başka insanlara ulaşmaları ve onlarla birlikte hareket etmeleri gerekmektedir. “Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarları olacaktır ve dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar.”<sup>138</sup> Bu durumda bireyin izole halde yaşadığı doğa durumu fikri, Spinoza’nın doğal hak kuramındaki metodolojik bir açmazı temsil etmektedir. Sürekli bir biçimde genişleme ve yayılma projesi olarak bireyselleşme kavramı, bir yandan Aristoteles’in mantıksal ve ontolojik bakımdan toplumu bireye önceleyen politik hayvan teorisini kabul etmeyi zorlaştırırken; öbür yandan da insanın ne toplumsal yaşam için içsel bir arzu taşıdığı ne de öteki insanlardan tamamen soyutlanmış olarak varlığını sürdürebileceği tezini ileri sürmeyi mümkün kılabilir. <sup>139</sup> Spinoza’nın doğa durumu teorisini açıklığa kavuşturdukça daha iyi göreceğimiz gibi Spinoza, Hobbes’un aksine toplumsal yaşamın, insan varoluşunun başlangıcından itibaren var olduğunu düşünmekte ve bu düşüncesinden dolayı da doğa durumundan siyasal duruma geçişi varsayan teoriyi tam olarak kabul etmemektedir.

Modern doğal hak terminolojisini kabul ettiği görülen Spinoza’nın temel çalışmalarına bakıldığında *doğa durumu* kavramının gelişen bir değişim çizgisini takip ettiği görülmektedir. Bu değişimi ilk siyasi çalışması olan *Teolojik Politik İnceleme*’yle başlayarak takip etmeye çalışalım. *Teolojik-Politik İnceleme*’de doğa durumu kavramı, Hobbes’un doğa durumu kavrayışına benzemekte; yani izole bireylerin birbirlerini tehdit ederek var oldukları karşılıklı bir düşmanlık durumunu tasvir etmektedir. Spinoza, *Teolojik Politik İnceleme*’nin V. Bölümünde karşılıklı bir düşmanlık ortamında insani olarak var olabilmenin, varlığını güvenlik ve konfor içerisinde sürdürebilmenin mümkün olamayacağını etraflı bir şekilde anlatmaktadır. “Toplum çok yararlı ve bütünüyle zorunlu olan bir şeydir; yalnızca düşmanlardan korunarak güvenlik içinde yaşamak için değil, ama birçok zahmetten de kurtulmak için (...) Çünkü insanlar, karşılıklı olarak birbirlerine yardımcı olmazlarsa, kendi imkânlarıyla ayakta kalabilmek ve korunabilmek için gerekli beceriye ve zamana

<sup>138</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 20.

<sup>139</sup> Campos, *Spinoza’s Revolutions in Natural Law*, p. 112.

sahip olamazlar. Gerçekten de kavrama yetenekleri her konuda aynı değildir. Ayrıca, toplumdan soyutlanarak ele alınan hiç kimse, tek tek her insanın en çok ihtiyaç duyacağı şeylere ulaşamayacaktır.”<sup>140</sup>

Spinoza, yapmış olduğumuz bu alıntıda toplumsal yaşamı, çevresel düşmanlığın hüküm sürdüğü bir durumda kendini koruma ve güvenli bir yaşam stratejisi geliştirme ihtiyacı üzerinden meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Böyle bir genel düşmanlık ortamında öteki insanlardan soyutlanmış halde var olan insan tipi, Campos’un ifadesiyle cennetten kovulup yeryüzünde kendi bahçesinde yaşamaya mahkum edilen Âdem’e benzemektedir.<sup>141</sup> Âdem, başka Âdem’lerin henüz var olmaması sebebiyle kendi bahçesinde güçlü bir efendi olarak yaşamını sürdürmektedir. Ancak varlığını sürdürme, yaşamını güvenli ve konforlu hale dönüştürme imkânlarından yoksun olduğu düşünülecek olursa Âdem’in, aslında kendisini yıkımdan, yok oluştan kurtaramayan güçsüz ve çaresiz bir insan tipinden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır.

*Teolojik Politik İnceleme*’nin XVI. bölümünde doğa durumunda hüküm süren düşmanlık, daha güçlü bir şekilde vurgulanmaya başlamaktadır. “Tabiatın hakkı ve düzeninden, yalnızca, her bireye ilişkin tabiat kurallarını anlıyorum. Bunlar aracılığıyla, her varlığın, tabiatı gereği belli bir biçimde var olmak ve davranmak üzere belirlendiğini düşünürüz. Örneğin tabiat, balıkları yüzmek, büyük balıkları da küçük balıkları yemek üzere belirlemiştir. Dolayısıyla, üstün bir tabii hak uyarınca balıklar suların efendisidir ve büyük balık küçük balığı yer. Kuşkusuz, mutlak olarak düşünüldüğünde tabiatın, gücü altında olan her şey üzerinde üstün bir hakkı vardır. Bir başka deyişle tabiatın hakkı onun gücünün uzandığı yere kadar uzanır.”<sup>142</sup> Böylece V. bölümün betimlediği çevresel düşmanlık, XVI. bölümde yerini Âdem’in kendi bahçesinde aniden başka Âdem’lerle karşılaştığı ve kendisini karşılıklı insani düşmanlığın içerisinde bulduğu bir tasvire bırakmaktadır. Güvenlik ve konforun ortadan kalktığı böyle bir durumun üstesinden gelebilmenin tek yolu ise, bireylerin karşılıklı olarak haklarını devredip bir saldırmazlık sözleşmesi oluşturmalarından

<sup>140</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 110.

<sup>141</sup> Campos, *Spinoza’s Revolutions in Natural Law*, p. 113.

<sup>142</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 230.

geçmektedir.<sup>143</sup> Bu anlamda meseleye bakıldığında *Teolojik Politik İnceleme*'nin Hobbes'un *Leviathan*'ına ciddi anlamda yakınlaştığı görülmektedir.

*Teolojik-Politik İnceleme*'nin XVII. Bölümün başında Spinoza, yapmış olduğu bir açıklamada insan doğasının yasalarından kaynaklanan sevgi, öfke, korku gibi temel insani duygulardan dolayı mutlak anlamda bir hak transferinin gerçekleşmesinin hakikatte mümkün olmadığını ileri sürmektedir. “Gerçekten de hiç kimse, gücünü dolayısıyla da hakkını, onu insan olmaktan çıkaracak ölçüde bir başkasına devredemez. Her istediğini yapabilecek bir üstün güç de asla var olamayacaktır (...) İnsanlar hiç bir zaman, haklarından, o güç ve hakkı ele geçirenlerin onlardan artık korkmayacakları ölçüde vazgeçerek güçlerini bir başkasına devretmemişlerdir.”<sup>144</sup> İnsanın kendini her ne ise o yapan insani niteliklerinden vazgeçmesinin imkansız olduğu varsayıldığında mutlak bir hak transferinden de sadece kuramsal olarak söz etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla da siyasal topluma geçiş, hiçbir şekilde doğa durumunu tamamen terk etmek anlamına gelmemektedir. Sivil-siyasal topluma geçişte bireyler, minimum düzeyde de olsa doğa durumundan kalan haklarını bir şekilde korumaya devam etmektedirler.

*Etika*'yla birlikte Spinoza'nın *Teolojik Politik İnceleme*'den farklı bir doğa durumu resmi çizdiği görülmektedir. Doğa durumunun ilkel şartlarında hiç kimseye ihtiyaç duymadan kendi başına var olabilen birey fikri, artık hiçbir geçerliliği olmayan bir düşünce olarak ortaya konmaktadır. “Varlığımızı korumak için hiçbir dış şeye ihtiyacımız olmaması ve dış şeylerle hiçbir alışverişimiz bulunmaması bizim için büsbütün imkânsızdır; eğer zaten, ruhumuzu göz önüne alacak olursak şüphesiz ruhumuz yalnız olsaydı ve kendi dışındaki hiçbir şeyi tanımasaydı, zihnimiz daha eksik (yetkinsiz) olurdu. Öyle ise, bizim dışımızda bize faydalı olan ve bu sebepten dolayı kendilerine karşı iştah duymamız gereken birçok şeyler vardır, düşünme onlar arasında tabiatımızla tastamam uyuşan şeylerden daha iyilerini icat edemez.”<sup>145</sup> *Etika*'nın ikinci bölümünün 4. postulatına bakıldığında insan bedeninin yenilenmesi ve güçlenmesi için sürekli olarak başka bedenlere ihtiyaç duyduğu belirtilmektedir. Böylece *Etika*'da başka bireylerin yardımı olmadan kendini yenilemek ve daha

<sup>143</sup> A. g. e., s. 232-233.

<sup>144</sup> A. g. e., s. 203.

<sup>145</sup> Spinoza, *Etika*, s. 212-213.

mükemmel hale getirmek için sahip olduğu gücü yetersiz gören bireyin *Teolojik-Politik İnceleme*'nin doğa durumu tasavvurundaki bireyden ne ölçüde farklılaştığı ve insanın insana ancak düşman olabildiğini öne süren Hobbes tarzı doğa durumu kuramının nasıl geçersiz kılındığı görülebilmektedir. “İnsan, insan için bir Tanrıdır (...) Bununla birlikte, onlar hayatlarını yalnızlık içinde geçiremezler ve onlardan çoğu insanın toplumsal bir hayvan olduğu şeklindeki tanıma çok uygun yaşarlar ve gerçekte şeyler o yolda düzenlenmiştir ki, insanların toplumundan insanlara zararlardan çok fayda ve kar gelir.”<sup>146</sup> Sonuç olarak *Etika*'da insanın toplumsal bir hayvan olduğu fikrine doğru bir gidişin olduğu ve doğa durumundan sivil topluma geçiş düşüncesinin de artık zayıfladığı söylenebilir.

Spinoza, bitiremediği son çalışması olan *Politik İnceleme*'de doğa durumu kavrayışını yeniden şekillendirmekte ve yukarıda belirtmiş olduğumuz metodolojik açmazı (Hobbes'un ayrıştırıcı-birleştirici metoduyla Aristoteles'in 'sosyal hayvan' teorisi arasındaki uyumsuzluk) aşmaya çalışmaktadır. *Politik İnceleme*'de Spinoza, temelde doğal hakkın etkili olma koşulları üzerinde odaklanmaktadır. Spinoza, doğa durumundan bahsetmeye devam etmekte ancak artık bireyin gücünü ve hakkını değerlendirmek için *sui juris/alterius juris* kavram çiftini devreye sokmaktadır. O açık bir biçimde başkasının gücüne bağlı olduğu sürece insanın, *alterius juris* olduğunu; kendi doğasının yasalarına göre yaşayabildiği ölçüde de *sui juris* olduğunu ifade etmektedir.<sup>147</sup> Doğa durumundaki birey, teoride var görünen haklarını pratikte koruyamadığından, yani kendi doğasının yasalarına göre var olamadığından *sui juris* olamamakta; aksine başka bireylerin iktidarı tarafından sınırlandırıldığı ve haklarını pratikte yitirdiği için *alterius juris* olarak tanımlanabilmektedir. “Doğal halde herkes bir başkasının baskısına boyun eğmeyecek biçimde kendisini koruyabildiği sürece kendisinin efendisi olduğundan ve herkesten tek başına korunmaya çabalamak boşuna olduğundan, insanın doğal hakkı kendi gücü tarafından belirlendiği sürece, bu hak aslında yoktur ya da en azından sadece kuramsal bir varlığı olacaktır, çünkü bu hakkın muhafazasını temin etmek için hiçbir yol yoktur.”<sup>148</sup> *Alterius juris*, bireyin sahip olduğu gücün en alt seviyesinde olduğunu gösterdiğinden ve bireyi gücünün

<sup>146</sup> A. g. e., s. 223.

<sup>147</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 19.

<sup>148</sup> A. g. e., s. 20-21.

minimum seviyesine çeken de başka bireylerle kurduğu ilişki olduğundan insanın doğa durumundaki yalıtılmışlığı fikri, *alterius juris* olmasıyla açıkça çelişmektedir.

*Politik İnceleme*'de ortaya konan doğa durumu kavrayışına göre insan, zorunlu olarak başka insanlarla birlikte var olmaktadır. Ancak Spinoza, hala insanın toplumsallaşma temayülünü içsel bir arzuya dayandırmamakta ve toplumu, bireye öncel bir yapı olarak düşünmemektedir. Fakat *Politik İnceleme*'de geliştirilen doğa durumunun farklı bir statüye sahip olduğu kolaylıkla söylenebilir. Çünkü sivil-siyasal yaşamın başlangıcı, doğa durumu düşüncesi içerisinde doğmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle sivil-siyasal yaşam, doğa durumuyla eş zamanlı olarak var olmaktadır. "Eğer iki kişi aralarında anlaşıp güçlerini birleştirirlerse, beraber daha fazla iktidarlara olacaktır ve dolayısıyla, doğa üzerinde her birinin tek başına sahip olduğundan daha fazla hakları olacaktır. Güçlerini birleştiren insanların sayısı arttıkça, bu kişilerin sahip oldukları hak da artar."<sup>149</sup> Burada Spinoza, hakkın ancak bireylerin güçlerini birleştirmeleriyle aktive edilebileceğini; bireyler arası birliktelik sağlanmadan gerçekte hiç bir haktan söz edilemeyeceğini ifade etmektedir. İnsanın doğal hakkı, ancak herkes, eşzamanlı olarak gücünü birleştirdiği takdirde realitede hakka dönüşebilmektedir. Bu eşzamanlılıkla birlikte, doğa durumu, çoktan devrede olan bir medeni duruma dönüşmekte ve Spinoza'nın metodolojik krizi çözülebilmektedir.<sup>150</sup>

İnsan, toplumla eşzamanlı var olduğundan, *öncelik-sonralık ilişkisi*, insanın toplumla münasebetini izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Spinoza'nın gelişim çizgisi, doğal hak geleneğinin öncelik-sonralık terminolojisinden bireysellikle toplumsallığın eşzamanlı var olduğunu ileri süren radikal bir görüşe doğru evrilmektedir. Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de devreye soktuğu *eşzamanlılık* metodolojisi, doğal hak geleneğinde metodolojik bir devrimi temsil etmektedir. Bu durum kendi başına Spinoza'nın doğal hak kuramının özgünlüğünü ortaya kaymaya yetmektedir.

<sup>149</sup> A. g. e., s. 20.

<sup>150</sup> Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, p. 116.

#### 4. Çokluk Kavramı

*Politik İnceleme*'ye ait bir kavram olan *çokluk*, bireyin hakkının gerçeklik kazanmasını sağlayan bir kudret terimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin hakkını teminat altına alabilmesi için doğa gereği uyum halinde olduğu başka bireylerle güç ittifaklarına girmesi daha doğrusu onlarla bir güç birlikteliği kurması gerekmektedir. Spinoza'nın *Etika*'da yapmış olduğu birey tanımına bakıldığında, başka bireylerle kurulan birlikteliğin bir bireyleşme tarzı olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. "Tekil şeyler deyince, sonlu olan şeyleri ve gerektirilmiş bir varoluşu olanları anlıyorum. Eğer birçok fertler, hep aynı eserin nedeni olacak surette aynı etkinlikte birleşirse, onların hepsini o zaman aynı tekil şey gibi sayarım."<sup>151</sup> Kendi kendini yönetebilme kapasitesine sahip olan *çokluk*, aynı düşüncenin rehberliğinde ortak davranışlar sergilediğinde kendisini politik açıdan bir birey olarak inşa etmektedir. Nitekim Hardt da "*çokluk*, ortak bir toplumsal davranış yoluyla ortak bir arzuyu belirttiği ölçüde, Spinoza'nın kolektif toplumsal özneyi tarif etmek için kullandığı bir terimdir"<sup>152</sup> diyerek çokluğun Spinoza'da politik bir bireye tekabül ettiği görüşünde olduğunu ortaya koymaktadır.

Spinoza'nın sivil-siyasal yapının oluşumuna dair *Teolojik-Politik İnceleme*'den başlayıp *Politik İnceleme*'ye uzanan seyrine bakıldığında, temel ilgisinin insan gücünün nasıl (siyasal yapının kuruluşu için gücün nasıl devredildiği) ve ne zaman (doğa durumunun siyasal duruma dönüşme anı) gerçekleştiğini belirlemek üzerine odaklandığı görülmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme*'de doğa durumu tasvirine, doğal hak terminolojisinin kullanımına, hakların devrini sağlayan sözleşme kavramına bakıldığında -önemli farklılıklara rağmen- ciddi bir Hobbes etkisinin var olduğu görülmektedir. *Politik İnceleme*'ye gelindiğinde, Spinoza'nın Hobbes'un çekim alanından çıktığı, kendine özgü bir terminoloji geliştirdiği açık bir biçimde fark edilmektedir. Spinoza'nın gerek modern doğal hak terminolojisinde yapmış olduğu köklü anlam değişikliği, gerekse de Hobbes'tan radikal kopuşu, onun bir doğal hak teorisyeni olduğu savını tartışmalı hale getirmiştir.

<sup>151</sup> Spinoza, *Etika*, s. 78.

<sup>152</sup> Hardt, *Gücün Anatomisi* s. 33.

*Teolojik-Politik İnceleme*'de her insan, doğa durumunda izole halde gücünün en alt seviyesinde var olmaktadır. Bireyin gücü, minimum düzeyde olduğundan kişi, kendi varlığını koruyamamakta, yaşamını güvence altına alamamaktadır. Bu nedenle de hakları teminat altına alacak bir sözleşmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece sözleşme, bireyler üstü bir gücün teşekkülüyle bireyi toplum içerisinde yetkilendirmekte; minimum düzeyde olsa da haklarıyla birlikte var olmasını sağlamaktadır. Bu anlamda *Teolojik-Politik İnceleme*, hala doğa durumundan sivil topluma geçişi tasvir etmekte ve bu geçiş anı, gerçek sözleşmeyi oluşturmaktadır. Ancak insan, daima kendi çıkarına göre hareket ettiğinden kişilerin sözleri tek başına bireyler arası işbirliğini temin etmeye yetmemektedir. İşbirliğinin sürdürülebilmesi için hem herkesin bu işbirliğiyle kurulan yapının kendi çıkarına olduğunu düşünmesi hem de bireyleri sözleşmeye uymaya mecbur eden zorlayıcı bir İktidarın mevcut olması gerekmektedir.

*Etika*'da sözleşme kavramına yapılan açık bir göndermeye rastlanmamaktadır. *Etika*, sözleşmeden ziyade bireyleri işbirliğine sevk eden duygular üzerinde durmakta ve yeni bir itaat kavramı ortaya koymaktadır. Spinoza'nın politik yapıdan önce ilişki ve iletişim içerisinde var olan birey kavrayışı, artık doğa durumundan sivil topluma geçişin Hobbes'un ayrıştırıcı-birleştirici metodu üzerinden ele alınamayacağını göstermektedir. Doğa durumu, sözleşmeden ya da hakların devredilmesinden ziyade duygular üzerinden işleyen bir 'toplumsal konsensüs'e gönderme yapmaktadır. Böylece sivil durum, doğa durumunun terk edilmesiyle değil bizzat doğa durumunun duygusal etkinliği içerisinde doğmaktadır.<sup>153</sup>

*Etika*'ya göre 'toplumsal konsensüs'ün teşekkül edebilmesi için insanın bazı haklarından vazgeçmesi ve başkalarına karşı şiddete başvurmayacağına dair bir güvence vermesi gerekmektedir. Toplumsal konsensüs için hakların devredilmesi gerektiğinin ifade edilmiş olması, ilk bakışta tipik sözleşme terminolojisinin yeniden üretildiği izlenimini doğurmaktadır. Ancak toplumsal konsensüsün nasıl gerçekleştiğine dair Spinoza'nın *Etika*'daki açıklamasına bakıldığında durumun hiç de öyle olmadığı görülmektedir. *Etika*'da toplumsal uyumun hakların devrini zorunlu

<sup>153</sup> Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, p. 119.



kıldığı fikri ifade edilirken sözleşme teorilerinin temel bir unsuru olan tek seferlik bir geçiş anına gönderme yapılmamakta, aksine uyumun gerçekleşebilmesi ve kalıcı hale getirilebilmesi için insan doğasına ve insanın asli duygularının işleyiş biçimine dikkat çekilmektedir. “İnsanların ahenk ve uyuşma halinde yaşayabilmeleri ve birbirlerine yardım etmeleri için, tabii haklarından vazgeçmeleri ve başkasına zarar vermeye elverişli olabilen hiçbir şeyi yapmayacaklarını birbirlerine sağlamaları zorunludur. Hangi şartlarda bu mümkündür, yani zorunlu olarak kararsız ve değişik duygulanışlara bağlı olan insanların karşılıklı bu teminatı verebilmeleri ve birbirlerine inanmaları nasıl mümkün olur? (...) Bir duygulanış ancak daha kuvvetli (ve azaltılmak ya da indirilmek istenen duygulanışa karşıt olan) bir duygulanışla azaltılabilir ve herkes daha büyük bir zarar korkusuyla zarar vermeden vazgeçer.”<sup>154</sup> İnsanların uyum içerisinde bir arada yaşamalarını sağlayan bir konsensüse iki şekilde ulaşılabilir. Evvela toplumsal mutabakat, insanlar, aklın rehberliğinden ziyade duygularının etkisinde kalarak hareket ettiklerinden temel insani duygular aracılığıyla, başka bir ifadeyle bu duyguların ortak duygular haline getirilecek şekilde dönüştürülmesiyle gerçekleştirilebilmektedir. Ortak bir İyinin oluşumuna hizmet edecek duygusal dönüşümün sağlanabilmesi de ancak devreye daha güçlü bir karşıt duygunun girmesiyle mümkün olabilmektedir.

İkinci olarak insanları birbirlerine zarar vermektен menedip bir arada uyum içinde kalmalarını sağlayan, daha büyük bir zarara uğrama korkusudur. Bir insanın yok olma korkusu o insanın başka insanlara yönelik nefretini yenmesine, bu nefretini kontrol edecek hale gelmesine yardım etmektedir. Bu korku, insanın var olma gücünü azaltmaktan, insanı doğal haklarına yabancılaştırmaktan ziyade insanın arzusundaki değişime işaret etmektedir. “İnsanın istediği şeyi istemeyecek ya da istemediği şeyi isteyecek surette hareket etmesi için hazırlanmış bulunan bu duygulanışa korku denir; korku, öyle ise, bir insanı daha az bir kötülükten gelmesi gerektiğine hükmettiği bir kötülükten kaçınmasını hazırlayan korkma halidir.”<sup>155</sup> İnsanın normalde istediği şeyi istememesi ve istemediği şeyi ister hale gelmesi, doğa durumundaki insani düşmanlığın bastırılmasına hizmet eden duygusal bir taklit sürecidir. İnsan, başkalarından kendisine gelecek zararları önceden

<sup>154</sup> Spinoza, *Etika*, s. 227.

<sup>155</sup> A. g. e., s. 161.

kestiremediğinden kendisini korumak için ‘başka’sının arzusuna boyun eğmekte, ‘başka’sının arzusunu kendi arzusu haline getirmektedir. İnsanın eşzamanlı ve karşılıklı olarak kendi arzusunu dönüştürmesi, herkesin boyun eğeceği ortak bir arzunun oluşturulmasına çabalaması, *toplumsal alanı* doğurmaktadır. Toplumsal uzlaşma böylece herkesin yüreğine korku salan kendine ait gücü olan hayali bir grup olmakta ve insan, kendi korkusundan dolayı bu hayali grubun arzusuna itaat ederken aslında kendi arzusuna itaat etmektedir. Bu bağlamda itaat, artık *Teolojik-Politik İnceleme*’nin aksine gücün devredilmesinin bir sonucu olmaktan çıkmakta pasif bir politik boyun eğişten uzaklaşıp kurucu bir aktiviteye dönüşmektedir.<sup>156</sup>

Spinoza, *Etika*’da birey fikrinden hareketle toplumun oluşumunu açıklamaya çalışmaktadır. Ancak bu bağlamda karşımıza çıkan birey, başkalarını hesaba katarak hareket eden fakat henüz zorunlu olarak başkalarıyla birlikte var olamayan bir bireydir. Spinoza’nın fiziğinden bir örnekle açıklayacak olursak bu, tam olarak basit bir beden kompleks bir bedene dönüşmeye çalışmasına benzemektedir. *Çokluk*, *Etika*’da *Teolojik-Politik İnceleme*’de ve Hobbes’un kuramında olduğu gibi olumsuzlanmamakta ancak; *Politik İnceleme*’deki gibi kurucu bir güç olarak da değerlendirilmemektedir. *Çokluk*’un bakış açısından *Etika*, *çokluk*’un olumsuzlandığı *Teolojik-Politik İnceleme*’den; kurucu gücünün olumlandığı *Politik İnceleme* arasında bir geçiş çalışması olarak görünmektedir. *Politik İnceleme*’ye bakıldığında sadece çokluğun gücünün olumlanmadığı; ama aynı zamanda toplum sözleşmesi fikrinin de beraberinde terk edilmiş olduğu görülmektedir.

Spinoza’nın *çokluk* kavramı, birbirinden kopuk bireylerin daha üstün bir kuruluş olarak var olan siyasal iktidarın arabuluculuğuyla bir birlik oluşturabilme fikrini, açık bir şekilde dışta bırakmaktadır.<sup>157</sup> İnsanların doğal halde birbirilerinden ayrı olduklarını ve ancak yapay olarak bir araya gelebildiklerini, devlet aygıtını kurabilmek için doğayı tamamen geride bırakmak zorunda olduklarını varsayan Hobbes’un atomizmini reddederek Spinoza, sadece *güçle hakkı değil aynı zamanda doğal hakla sivil hakkı da özdeşleştirmektedir*. Spinoza, dostu Jarig Jelles’e yazdığı

<sup>156</sup> Campos, *Spinoza’s Revolution in Natural Law*, p. 121.

<sup>157</sup> Warren Montag, *Bodies, Masses, Power*, London: Verso, 1999, p. 68.

bir mektupta (ki bu mektup Spinoza'nın Hobbes'a yapmış olduğu iki açık göndermeden biridir) Hobbes'la arasında var olduğunu iddia ettiği temel farkı, şöyle açıklamaktadır: “Politika kuramı konusunda, Hobbes ile benim aramdaki farkı sormuşsunuz. Bu fark tam olarak şundan ibarettir: Ben tabii hakkı her zaman dokunulmamış olarak muhafaza ediyorum ve her devlette üstün gücü kullananlara uyrukları üzerinde, güçlerini aşmasıyla orantılı bir hak tanıyorum. Bu tam da tabii halde her zaman söz konusu olan şeydir.”<sup>158</sup>

Kurucu bir güç olarak çokluk kavramının *Politik İnceleme*'ye ait olduğuna dair Spinoza yorumcuları arasında genel bir kabulün hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza, *Politik İnceleme*'de siyasal bir bedenin gücünün *çokluk*'un gücüyle belirlendiğini ileri sürmektedir. “Kamu iktidarına sahip olanın hakkı, yani egemenin hakkı, ayrı ayrı alınan yurttaşlardan her birinin gücüyle değil, ama bir biçimde aynı düşüncenin rehberliğini izleyen halkın gücüyle tanımlanan doğal haktan başka bir şey değildir.”<sup>159</sup> Spinoza'nın *çokluk* kavramıyla ilgili yorumlara bakıldığında *çokluk*'un Spinoza'nın kuramında etkili ve kurucu bir güç olarak konumlandırıldığını kabul edenler olduğu gibi, bu kavramın gereğinden fazla abartıldığını ve aslında Spinoza'nın kuramında çok da önemli olmayan bir kullanıma sahip olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.<sup>160</sup> *Çokluk* kavramının önemine ilişkin bu iki bakış açısından hangisinin daha isabetli olduğu bir yana *çokluk* kavramının siyasal tartışmalar üzerindeki etkisinin her geçen gün biraz daha arttığı görülmektedir.

Spinoza'nın doğal hak kuramının mantıksal bir sonucu olan *çokluk*, onun içkinlik düzleminde kurulan politik görüşünü yansıtan bir kavram olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Spinoza'nın güçle birlikte varolan ve yayılan hak tanımını, dikkatleri gerçekte olması gerekeni ifade eden ‘hak’ tanımından aksiyona, realitede geçerli olana işaret eden ‘hak’ tanımına çekmektedir. Gücü devreye sokarak Spinoza, hakkı içkinlik düzleminde kalarak tanımlamakta ve aşkınlığa referans yapan her türlü legal ve moral söylemi de beraberinde devre dışı bırakmaktadır. Legal ve moral dilin reddedilmesi, politikayı karşıt güçler arasında kurulan bir ilişki ve denge olarak

<sup>158</sup> Spinoza'dan aktaran Villanova, *Hobbes ve Spinoza: Tabii halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak*, s. 104.

<sup>159</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 25-26.

<sup>160</sup> Eylem Canaslan, “Teolojik-Politik İnceleme’den Politik İnceleme’ye Spinoza’da Çokluk Kavramı”, *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* içinde, yay. hzl. Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2009, s. 31.

görmemize imkan vermektedir. Hardt'a göre "Spinoza doğal hakkımızın gücümüzle birlikte varlık gösterdiği konusunda ısrar ettiğinde bu hiçbir toplumsal düzenin herhangi aşkın unsurlar, içsel güç alanı dışında hiçbir şey tarafından düzenlenmiş olmayacağını ve böylece herhangi bir ödev veya ahlak kavrayışının gücümüzün kendisini göstermesine ikincil ve bağlı olması gerektiğini ifade" etmektedir.<sup>161</sup>

Politika güç ilişkileri olarak düşünüldüğünde, ayrı ve otonom bir varlık olarak birey fikri de politik incelemenin üzerine inşa edildiği temel yapı olma özelliğini kaybetmektedir. Doğa durumu kavramı, birbirlerinden ayrı bireylerin toplum-öncesi var oldukları, olabildikleri bir ana gönderme yaptığından Spinoza açısından kabul edilemez bulunmaktadır. "Hem zaten tüm insanlar yalnızlık durumunda aralarından hiçbirisinin kendisini savunma ve yaşam için gerekli şeyleri sağlama gücü olmadığından ötürü yalnızlıktan ürtüklerine göre, netice olarak tüm insanların sivil hal için doğal bir istekleri olduğuna ve bu sivil halin bütünüyle ortadan kaldırılmasının imkansız olduğuna varılır."<sup>162</sup> Böylece nasıl oluyor da doğa durumundaki bireyler, özgürlüklerinden vazgeçip yapay bir birlik oluşturmak için haklarından vazgeçiyorlar sorusu, Spinoza'nın kuramında problem olmaktan çıkmaktadır. Çünkü insanın sahip olduğu güç, yalnız başına kendisini korumasına yetmediğinden hayatta kalabilmek için başkalarıyla birlikte olmak, başkalarıyla birlik olmak gerekmektedir. Bu nedenle kolektif var oluş Spinoza açısından bireyin gücünü ve hakkını sınırlandırmaz; sadece bu hakkın ve gücün artmasına, realitede gerçekleşmesini sağlar. Spinoza, Jelles'e yazdığı mektupta Hobbes'la arasındaki temel farkı, doğa durumunu her daim muhafaza etmek olarak açıklamaktaydı. Çünkü Spinoza'nın kuramı açısından "medeni durum yaşanabilir kılınmış doğa durumudur; ya da daha kesin bir biçimde gücümüzü artırma projesiyle telkin edilmiş doğa durumudur."<sup>163</sup> Doğal hak, medeni hakka geçişte modern doğal hak öğretilerinde olduğu gibi olumsuzlanmaz, bilakis daha çok korunur ve güçlendirilir. Spinoza'nın *Politik İnceleme*'de ifade etmiş olduğu gibi bireysel gücün artırılması, bileşebilen ilişkilerin organizasyonunu içermektedir.<sup>164</sup> Öyleyse Spinoza'cı politikanın kalbi,

<sup>161</sup> Michael Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev., İsmail Öğretir, Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002, s. 175.

<sup>162</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 41.

<sup>163</sup> Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s. 176.

<sup>164</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 20.

Hardt'ın dediği gibi, faydalı ve bileşebilen ilişkileri cesaretlendirmek üzere toplumsal karşılaşmaları organize etmeye doğru yönelmektedir.<sup>165</sup>

Politikanın güç ilişkileri olarak tanımlanması ve bireyin de tek başına sahip olduğu gücünün çok az ve etkisiz olması, gücünü artırması ve aktive etmesi için başkalarıyla birlikte var olması zorunluluğu, sivil-siyasal hayatın merkezinde devletle bireyin değil; devletle *çokluk*'un olduğunu göstermektedir.<sup>166</sup> Egemenin hakkı, *çokluk*'un gücüyle tanımlandığından ve *çokluk*'un rızasına bağlı olduğundan bir hak transferinin gerçekleşmesi, fiziksel olarak mümkün görünmemektedir. Bu nedenle de egemene atfedilen mutlak güç, bir kurgudan ibaret olmakta; hiçbir şekilde gerçekliği yansıtmamaktadır. Egemen de mutlak bir güç ve sınırsız bir hakka sahip olmadığını bildiğinden kamu yararını gözetmeye, aklın rehberliğinde bir yönetim sürdürmeye çalışmaktadır. “Üstün gücü kullananların istediği buyruğu verme hakkı, yalnızca üstün gücü etkili biçimde ellerinde tuttukları sürece geçerlidir. Bu gücü kaybederlerse, her konuda buyruk verme hakkını da kaybederler. Bu hak da onu eline geçiren ve elinde tutabilen kişiye ya da kişilere geçer. Bu nedenle, üstün gücü kullananların çok saçma buyruklar verdikleri pek ender görülür. Çünkü onlar için son derece önemli olan şey, kendilerini kollamak ve siyasi bütünü elde tutmak için ortak yararı gözetmek ve her şeyi aklın buyruklarına göre yönetmektedir.”<sup>167</sup> Spinoza'nın egemen güçle alakalı bu görüşünün -yani egemenin kamu yararını gözettiği, aklın buyruklarına göre yönetimde bulunmaya çabaladığı- tarihsel olarak problemliliğini burada ifade ederek daha detaylı bir değerlendirmeyi üçüncü bölüme bırakalım.

## 5. Sözleşme

Yukarıda da ifade etmiş olduğumuz gibi Spinoza'nın metafiziği ve etiği orijinal bulunup üzerinde önemle durulmuş olmasına karşın siyaset teorisi, pek de dikkate değer bulunmamıştır. Böyle düşünülmesindeki temel sebep, Spinoza'nın temel siyasi çalışması olan *Teolojik Politik İnceleme*'de ele aldığı konuların Hobbes'un kuramında yer alan konulara benziyor olması ve bu konuların işleniş

<sup>165</sup> Hardt, *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, s. 176.

<sup>166</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 25-26.

<sup>167</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 235.

biçiminde de ilk bakışta göze çarpan ciddi bir Hobbes etkisinin hissediliyor olmasıdır. Ancak *Etika*'yla birlikte Hobbes etkisinin zayıfladığı; *Politik İnceleme*'ye gelindiğinde ise bu etkiden eser kalmadığı görülmektedir. *Etika*'da zayıflayan Hobbes etkisinin *Politik İnceleme*'de tamamen kaybolduğunu ileri sürmemize neden olan temel sebep, *sözleşme* kavramıdır. Çünkü sözleşme kavramı, *Etika*'da bulanıklaşmakta, *Politik İnceleme*'de çokluk kavramının devreye girmesiyle de tamamen ortadan kalkmaktadır. Nitekim Alexandre Matheron, Spinoza'da zaten doğru dürüst bir sözleşme kavramının bulunmadığını ifade etmektedir. Matheron'a göre Spinoza'nın kuramında siyasal toplum, sözleşmeyle değil; sürekli yenilenen bir konsensüsle meydana gelmektedir.<sup>168</sup> Hobbes etkisinin kaybolması ve daha da önemlisi, kurucu-birleştirici bir güç olarak toplum sözleşmesi mefhumunun sahneden çekilip yerini çokluk kavramına bırakması, Spinoza'nın bir doğal hak teorisyeni olduğu savını tartışmalı hale getirmektedir; çünkü diğer modern doğal hak teorilerinde bir toplum sözleşmesi kavramı bulunmaktadır.

Spinoza'nın bir doğal hak kuramcısı sayılamayacağını ileri süren düşünürlerin başında, ufuk açıcı yorumlarıyla son dönem Spinoza çalışmalarına yön veren avangart düşünürlerden biri olan Negri gelmektedir. Negri, "*Yaban Kuraldışılık*"ta Hugo Grotius ve Hobbes etkisini yansıttığını düşündüğü *Teolojik Politik İnceleme*'de Spinoza'nın kullanmış olduğu terminolojiden ötürü bir doğal hak kuramı ortaya koyuyormuş görüntüsü verdiğini; ancak aslında doğal hak felsefelerinin temel karakteristiklerinden kaçınmaya çalıştığını, dolayısıyla da Spinoza'da bir doğal hak kuramından söz edilemeyeceğini ileri sürmektedir. "Spinoza'nın özgün formülasyonu, doğal hak felsefelerinin temel karakteristiği olarak görülen şeyden kaçınmakta ve bunu reddetmektedir: mutlak bir bireysel temel kavramı ve mutlak bir sözleşmecî geçiş kavramı. Ve bu mutlak temellere karşı Spinoza düşüncesi bir toplum fiziği önerir: diğer bir deyişle, karakteristik olarak mutlakta asla kapanmayan fakat ontolojik yerinden etmelerle ilerleyen bir bireysel baskılar mekaniği ve bir birliksel ilişkiler dinamiği. Spinoza'nın çeşitli doğal ışık kuramları arasındaki konumunu belirleyen zorluğu ki bu felsefi tarih yazımının çok iyi bildiği bir sorundur, tek bir olguyla açıklanabilir: Spinoza'nın toplumsal,

<sup>168</sup> Alexandre Matheron, *La fonction theorique de la democratie chez Spinoza at Hobbes*, Montag, *Bodies, Masses, Power*'den alıntılanı, p. 92.

hukuksal ve politik düşüncesi, doğal hak öğretisine bağlı değildir. Doğal hak düşüncesi, sözleşme ve mutlakıyetçilik kuramlarında diyalektik bir baskı tarafından harekete geçirilirken, Spinoza düşüncesinde kurucu bir sorunsala açıktır.”<sup>169</sup>

Negri’ye göre Spinoza düşüncesiyle doğal hak öğretileri arasındaki ilkesel farklılık, Spinoza’nın doğal hak tanımından ziyade, sözleşme kavramı üzerinden daha açık hale gelmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme*’nin XVI. bölümünde antagonist doğa durumundan ortak fayda temelinde sağlanan barışçıl duruma sözleşmeyle geçildiği ifade edilmektedir. Burada bizim açımızdan önemli olan ya da açığa çıkarılması gereken husus, sözleşmeyle kurulan devletin Spinoza’ya göre yapay mı yoksa doğal mı olduğudur. Eğer Spinoza, devleti yapay bir kurum olarak tanımlarsa, kendisini, açıkça doğal hak geleneği içerisinde konumlandırmış olacaktır. Devleti doğal bir belirlenim olarak gören Spinoza’nın çok açık bir biçimde doğal hak çerçevesinin dışında konumlandığını düşünen Negri’ye göre, “bireysellikten topluluğa geçiş, bir güç nakli ya da haklardan feragat etme yoluyla değil, imgelemin hiçbir mantıksal kesintiye tanımayan kurucu süreci yoluyla gerçekleşir. Devlet, sözleşmecî bir temelde tanımlansa bile, bir kurgu değildir; doğal bir belirlenim, ikincil bir doğadır, bireysel tutkuların mutabık dinamiklerince kurulmuş ve diğer temel gücün edimi tarafından bu amaca yönlendirilmiştir. Diğer temel güç: Akıl. Bu gücün yerinden çıkışıdır. Bu figür fenomenoloji hattında, imgelem ve akıl arasındaki kesişimde çözülür; böylelikle de kötümser bireycilikten, sözleşmecî diyalektikçilikten ve Hobbes’un mutlakıyetçi organikçiliğinden kaçınmış olur.”<sup>170</sup>

Negri, Spinoza’nın doğal hak öğretilerine ait olmayan bir şeyi tarif etmek için doğal hak terminolojisini kullandığını; ancak hak terminolojisini kullanmış olmasının tek başına Spinoza’nın bir doğal hak kuramcısı, özellikle de Hobbes’un kötü bir takipçisi sayılması için yeterli bir sebep olamayacağını öne sürmektedir. Negri’ye göre Spinoza, ‘mutlak bir bireysel temel kavramı’ ve ‘mutlak bir sözleşmecî geçiş kavramı’ yerine, Deleuze’ün toplumsal karşılaşmaları organize etme sanatı olarak tarif ettiği ‘birlikli ilişkiler dinamiği’ olarak tanımlanabilecek bir toplum fiziği, önermektedir. Negri’nin ortaya koyduğu perspektiften bakıldığında

<sup>169</sup> Negri, *Yaban Kuraldışılık: Spinoza Metafiziğinin ve Siyasetinin Gücü*, s. 203-204.

<sup>170</sup> A. g. e., s. 204-205.

Spinoza'nın toplumsallaşma tezinin “Batı politik düşünce tarihinin sunduğu ilk Hobbes-karşıtı duruş olduğu tartışma götürmezdir. Bu, doğal toplum tarifinin Hobbes’çu gerçekçiliğiyle oyalanmış, hatta flört etmiş olsa bile, sistemin mantıksal işlevlerinin, özellikle de bireysel hakların mutlağa devrine geçit veren diyalektik motorun yok edilişine doğru açıkça yönelmiş bir Hobbes-karşıtlığıdır.”<sup>171</sup>

Negri'nin Spinoza'nın bir doğal hak öğretisi geliştirmediğine dair tezinin aksine Campos, Spinoza'nın kesinlikle modern doğal hak geleneği içerisinde konumlandığını; ancak, doğal hak öğretilerinde yapmış olduğu devrimlerden ötürü siyaset teorisyenleri tarafından kolayca bir doğal hak kuramcısı olarak görülemediğini iddia etmektedir. Campos'a göre Spinoza yorumcuları, Spinoza'nın erken çalışması olan *Teolojik-Politik İnceleme*'de toplum sözleşmesi teorilerine ait bir terminolojiyi kullandığını; ancak kullanmış olduğu bu sözleşmecî terminolojinin *Etika*'da zayıfladığını, *Politik İnceleme*'de de hepten ortadan kalktığını düşünme temayülü göstermektedirler. İlk siyasi incelemesindeki dilinin sonraki çalışmalarında değişmesi; başka bir ifadeyle sözleşmecî jargondan giderek uzaklaşması, Spinoza'nın toplum sözleşmesi teorisinden vazgeçtiği kanaatine yol açmıştır. Ancak Campos, iki nedenden hareketle bu kanaatin yanlış olduğunu öne sürmektedir. Öncelikle Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de ortaya koymuş olduğu sözleşme teorisinin kendine özgü bir yönünün olduğu ve modern sözleşme teorilerinin temel karakteristikleriyle tam olarak uyum içerisinde olmadığı görülmektedir. İkinci olarak, sanıldığı aksine hem *Etika*'da hem de *Politik İnceleme*'de sözleşme nosyonunun tamamen devre dışı kalmadığını ve siyasal alanın kuruluşunda sözleşme mefhumunun etkili bir unsur olarak hala varlığını sürdürdüğünü gösteren ifadeler bulunmaktadır. Aktarmış olduğumuz bu iki sebep bize hem Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de tam anlamıyla bir sözleşmecî olmadığını hem de sonraki çalışmalarında sözleşmecî gelenekten tamamen uzaklaşıp sözleşme karşıtı bir düşünceye geçmediğini göstermektedir. Spinoza yorumcularının çoğunlukla Spinoza'nın siyaset teorisindeki bir evrim olarak değerlendirdikleri *Etika*'da belirsizleşip *Politik İnceleme*'de ise tamamen kaybolan *sözleşme* kavramının yerini

---

<sup>171</sup> A. g. e., s. 207.



*çokluk*'a bırakması hadisesi, aslında Spinoza'nın kendi ontolojisine en uygun politik kavramı keşfetme teşebbüsünün bir ifadesi olmaktadır.<sup>172</sup>

Sözleşme kavramının Spinoza'nın çalışmalarında giderek gözden kaybolduğu yadsınamaz bir gerçek olarak görünmektedir. Campos, Spinoza'nın politik görüşüyle Roma hukukundan kaynaklanan sözleşme teorisi arasında üç temel karakteristik farklılık bulunduğunu belirtmektedir. Öncelikle kökeni Roma hukukuna dayanan geleneksel sözleşme, farklı unsurları uyumlu bir birlik haline getirmekte; bu nedenle sözleşme, rasyonel bir sürecin işlemesiyle birliği teşkil eden unsurları bir araya getiren bir enstrüman hüviyetine sahip olmaktadır. Birliği sağlayan sözleşmenin şartları, sadece dilsel bir formülasyonla belirlenmemekte, aynı zamanda toplumsal alanın oluşumu içerisinde aklın bir zorunluluğu olarak da görünmektedir. Bu anlamda sözleşme nosyonunun ilk karakteristiği, insan rasyonelliğinin hukuki ve politik bir enstrümanı olmasıdır. İkinci olarak sözleşme kavramı, bir araya getirilip uyumlu bir birlik haline getirilen özünde kendi başına ayrı bir yapı olan tarafların sözleşme öncesinde var olmalarını varsaymaktadır. Sözleşmeyi gerçekleştiren rasyonel bireylerin sözleşme öncesinde var olmaları, var olabilmeleri, sözleşmenin geçerlilik koşulunu oluşturmaktadır. Sözleşmenin geçerliliği, sözleşmeye taraf olan bireylerin sözleşme öncesinde var olmaları ve sözleşme öncesinde sahip oldukları hakları sözleşmeyle birlikte devretmelerini gerektirmektedir. Bu nedenle toplum sözleşmesi geleneksel olarak mutlak bir bireysellikle özdeşleşmektedir. Üçüncü olarak ise sözleşme, kuruluşun gerçekleştiği bir başlangıç anına, benzersiz bir temele işaret etmektedir.<sup>173</sup>

Campos, geleneksel sözleşme kavramının bu üç temel karakteristik özelliğinin Spinoza'nın kuramında bulunmamasının Spinoza'yı tamamen sözleşme geleneğinin dışında görmeye yol açmaması gerektiğini öne sürmektedir. Campos'a göre Spinoza'yı sözleşme geleneğinin dışında değerlendirmek, onun sözleşme kavramının hiçbir versiyonuna sahip olmadığını iddia etmek, ancak iki varsayım üzerinden haklılaştırılabilir. Öncelikle toplum sözleşmesi kavramının statik olması; yani üç temel karakteristik özelliğiyle özdeşleşmesi ve bu temel karakteristik

<sup>172</sup> Campos, *Spinoza's Revolutions in Natural Law*, p. 140.

<sup>173</sup> A. g. e., s. 141.

özelliklerinin dışında bir toplum sözleşmesi kavramından kesinlikle söz edilememesi; ve ikinci olarak *Politik İnceleme*'de sahneye çıkan *çokluk*'un üretici gücünün toplumsal sözleşme modelinin hiçbir versiyonuyla uyumlu olamaması gerekmektedir. Ancak Campos, bu iki varsayımın gerçekte var olmadığını ve bu nedenle de Spinoza'nın kolayca sözleşme geleneğinin dışında tutulamayacağını düşünmektedir.<sup>174</sup>

*Politik İnceleme*'de *çokluk* kavramıyla birlikte ortaya konan toplum ile bireyin eşzamanlılığı fikri, sivil-siyasal toplumun kuruluşundan önce hakların devrini öngören sözleşme kuramlarının bu temel tezini, geçersiz kılıyor ve böylece de toplum sözleşmesinin kurucu gücünü azaltıyormuş gibi görünmektedir. Fakat Spinoza'nın sanıldığından daha esnek bir sözleşme teorisine sahip olduğunu düşünen Campos, *Politik İnceleme*'de karşımıza çıkan *multitude* kavramının, *sözleşme* mefhumunun kurucu gücünü yok etmediğini; sadece sözleşme kavramının karakteristik özelliklerini asimile ederek kavrama yeni bir boyut kazandırdığını ileri sürmektedir “*Multitude*, sözleşmeyi yutmakta fakat onu sindirip yok etmemekte; sadece bir arabulucu işlevi gören sözleşmeye, eşzamanlılık metodolojisini enjekte etmektedir. (...) Spinoza'nın siyaset teorisindeki ilerlemeci değişim, toplum sözleşmesi kuramını ortadan kaldırma girişimi değil; daha çok toplum sözleşmesini *multitude*'un olumlu kurucu gücüyle uyumlu hale getirme çabasıdır. Spinoza'nın toplum sözleşmesi nosyonunda yapmış olduğu yenilik, daha çok modern sözleşme kuramında gerçekleştirilen içerden bir yeniden yapılandırma ve doğal hak teorisindeki yeni bir devrim tipini temsil etmektedir.”<sup>175</sup>

Negri, Spinoza'nın doğal hak terminolojisini kullanmasına rağmen bir doğal hak kuramcısı olmadığını belirtirken; Campos, Spinoza'nın doğal hak ekolünde yer almasına rağmen terminolojide gerçekleştirmiş olduğu köklü anlam değişiklikleri nedeniyle doğal hak kuramındaki yerinin doğru anlaşılmadığını ifade etmektedir. Spinoza'ya ilişkin karşıt iki görüşü temsil eden her iki düşünürün de hareket noktasını *Teolojik-Politik İnceleme*'nin merkezi kavramlarından biri olan ancak *Politik İnceleme*'de kendisine hiç değinilmeyen sözleşme kavramı

<sup>174</sup> A. g. e., s. 143.

<sup>175</sup> A. g. e., s. 146.

oluşturmaktadır. *Politik İnceleme*'de önem kazanmış bir kavram olan çokluk ile sözleşme kavramı arasındaki ilişkiyi Negri, zıtlık üzerinden okuyup Spinoza'yı doğal hak karşıtı görürken; Campos, uyum ve gelişim üzerinden bir okuma yaparak Spinoza'yı doğal hak teorisinin radikal bir teorisyeni olarak görmektedir.

## 6. Egemen Güç ve Özgürlükler

Spinoza yorumcuları arasında Spinoza'nın anlaşılması, yorumlanması güç bir filozof olduğuna dair yaygın bir kanaatin hâkim olduğu dikkati çekmektedir. Spinoza felsefesinin karmaşıklığına dikkat çeken bu yaygın kanaatin Spinoza çalışmalarında dikkate alınması gerekmektedir. Spinoza, bir konu hakkında birbirine tezat görünen ifadeler kullanabilmekte ve bu durum, kendisini aynı konu hakkında oldukça farklı ve karşıt yönlerde konumlandırmaya neden olabilmektedir. Yaşadığı dönemde sapkın olarak suçlanan Spinoza'nın sadece halk arasında değil; döneminin marjinal görülen düşünürleri arasında bile bir sapkın olarak farklılaştığını yazan Yirmiyahu Yovel, felsefe tarihi içindeki sistemler arasında en önemlilerinden birini ortaya koymuş olan Spinoza'nın görüldüğünden çok daha karmaşık ve çok yönlü bir öğreti geliştirdiğini ifade ederken; Hegel ve Nietzsche gibi birbirine taban tabana karşıt olan iki filozofun Spinoza'yı kendi felsefelerinin büyük öncüsü olarak görmelerini örnek olarak göstermektedir.<sup>176</sup>

Campos gibi kimi Spinoza uzmanlarına göre Spinoza'nın belirli konular hakkındaki en doğru görüşünü ve felsefesindeki temel kavramları nasıl tanımladığını belirleyebilmenin yolu, ele almış olduğu konuların ve sistemindeki anahtar kavramların disiplinler arası olduğu gerçeğini kabul etmekten ve bu kabulden hareketle bütün bir sistemini hesaba katarak düşünebilmekten geçmektedir. Ancak ele alınan konuların ya da kavramların disiplinler arası kabul edilip bütün bir sistemi göz önüne alarak değerlendirmenin yapılması, Spinoza'yı anlamaya imkân veren faydalı bir yöntem olsa da bu yöntem, kendi başına yeterli olmamaktadır. Spinoza'nın öğretisini daha iyi anlayabilmek için öncelikle Spinoza'nın üç temel eseri arasında nasıl bir bağlantı olduğunu ve bu eserlerden hangisinin Spinoza'nın

<sup>176</sup> Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*, New Jersey: Princeton University Press, 1989, p. 5.

düşüncelerini tanımlamada daha çok referans alınması gerektiğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Elbette ki Spinoza'nın politika kuramı söz konusu olduğunda eserleri arasındaki bağlantının niteliğini ve hangisinin referans önceliğine sahip olduğunu belirleme meselesi, ilk siyasi eseri olan *Teolojik-Politik İnceleme* ile tamamlanmamış son eseri *Politik İnceleme* arasındaki bir seçime dönmektedir. Bu iki esere bakıldığında en azından ilk bakışta bu eserler arasında önemli bir farklılık olduğu ve bu eserlerde iki farklı Spinoza'yla karşı karşıya kalındığı fark edilmektedir. Dolayısıyla Spinoza'nın politik görüşünün izini sürerken *Teolojik-Politik İnceleme*'yle *Politik İnceleme* arasında bir seçim yapmak, kaçınılmaz olarak bizi, iki farklı Spinoza arasında bir seçim yapmaya zorlamaktadır.

Spinoza, *Politik İnceleme*'yi yazmaya *Teolojik-Politik İnceleme*'den yalnızca birkaç yıl sonra başlamış olmasına rağmen bu iki eserin ufkunun birbirinden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Ancak bu iki eser arasında çok temel bazı devamlılık öğeleri de bulunmaktadır. Her şeyden önce güç kavramı ile tanımlanan doğal hak tanımı, varlığını korumaktadır. Aynı şekilde düşünce ve ifade özgürlüğünün egemenin etki alanının dışında kaldığı/kalması gerektiği için hiçbir şekilde baskı altına alınamayacağı da temel bir sav olarak görülmeye devam etmektedir. Yine de bu iki eser arasındaki farklılıkların devamlılık noktalarından daha çarpıcı olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce de ifade etmiş olduğumuz gibi Spinoza, *Politik İnceleme*'de artık sözleşme kavramına, sivil-siyasal toplumun kuruluşundaki kurucu bir uğrak olarak referans yapmamaktadır. Ayrıca *Teolojik-Politik İnceleme*'de güçlü bir şekilde vurgulanan “devletin amacı özgürlüktür” savının yerini *Politik İnceleme*'de devletin amacı barış ve güvenlikten başka bir şey değildir savının aldığı görülmektedir.<sup>177</sup> Burada değinmemiz gereken bir başka farklılık ise dinin siyasal yapılanmadaki rolüyle alakalıdır. *Teolojik-Politik İnceleme*'de dinin siyasal yapılanmadaki rolü, çok temel önemdeyken *Politik İnceleme*'de dinin ikincil bir konumda kaldığı ve din kavramının da tamamen değiştiği görülmektedir. Balibar'ın da belirtmiş olduğu gibi *Politik İnceleme*'de “teokrasi, sadece kralı seçmenin yollarından biri olarak ima edilmektedir” ve “gerçek

---

<sup>177</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 38.

din” gibi bir kavram hiçbir şekilde rol oynamamaktadır. “Buna mukabil Spinoza aristokrasiden bahsederken antik şehir devletleri geleneğinin bir yankısı gibi hissedilen bir 'vatanın dini' kavramını” ortaya atmaktadır.<sup>178</sup>

Her ne kadar *Teolojik-Politik İnceleme* ile *Politik İnceleme* arasındaki tezatlar, devamlılık noktalarından daha çarpıcı olsa da bizi bu çalışmada ilgilendiren daha çok güç kavramıyla tanımlanan hak tanımı ve hakkın vazgeçilemez bir yansıması olan özgürlükler (inanç, düşünce ve ifade özgürlüğü) olduğundan burada devamlılık noktalarını dikkate alacak ve bu devamlılık noktaları üzerinden konuyu ilerleterek Spinoza'yı anlamaya gayret göstereceğiz.

Spinoza, siyasi çalışmalarında özellikle de *Teolojik-Politik İnceleme*'de birbirleriyle açıkça uyumsuz olan, birbirlerine tezat teşkil eden kavramları bir araya getirmekte ve bu uyumsuz kavramların birlikteliğiyle bizlere merak uyandırıcı bir siyaset kuramı sunmaktadır. Spinoza'ya göre mutlak olmayan bir egemenlik düşünülmemeyeceğinden devletin egemenliği, zorunlu olarak mutlak olmak durumundadır. Bununla birlikte Spinoza, bir devletin mutlakiyetini sürdürebilmesini, sahip olduğu gücü, en etkili şekilde kullanmasına bağlamaktadır. Bir devletin sahip olduğu gücü en etkili şekilde kullanması ise, doğa durumunda var olan (aslında teorik düzeyde mutlak fakat pratikte yok hükmünde olan) haklarını, her ne kadar sınırlı bir düzeyde olsa da (sınırlı çünkü “insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını” devretmektedir) kendisine devreden vatandaşlarına, en üst düzeyde düşünce ve ifade özgürlüğü sağlamasından başka bir anlam ifade etmemektedir. Peki öyleyse Spinoza, biri mutlakiyetçi bir devlet anlayışından, diğeri ise çok temel bir demokratik ilkedden beslenen bu iki savı, nasıl uzlaştırmakta; ya da gerçekten uzlaştırmakta midir?

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'nin sonlarında devletin kuruluş amacına dair bazı açıklamalarda bulunduğu uzunca bir pasajda bu sorumuzun cevabını veriyor görünmektedir “Devletin amacı insanları akıllı varlıklardan hayvanlara ya da otomatlara dönüştürmek değildir. (...) Demek ki devletin gerçek amacı özgürlüktür. (...) İnsanların özgür yargısı çok çeşitlidir ve her insan her şeyi yalnızca kendisinin bildiğini sanır. Hepsinin aynı fikri paylaşması ve tek ağızdan

<sup>178</sup> Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 58.

konuşması mümkün olamaz. Bu yüzden de onlar, her insan yalnızca kendi kafasına göre davranma hakkından vazgeçmeseydi, barış içinde yaşayamazlardı. Öyleyse, her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti. Demek ki hiç kimse, üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, onların kararına karşı davranamaz. Ama tersine, her insan, en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinsin; kişisel kararının otoritesine dayanıp devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun.”<sup>179</sup>

Bu açıklamadan da anlaşıldığı üzere Spinoza, birbirine karşıt olan iki savı (devletin mutlakiyetçiliği ile demokratik özgürlüklerin en üst düzeyde sağlanabilmesi), bir tarafta düşünme ve düşündüğünü ifade etme; diğer tarafta ise eylemlerin bulunduğu bir ayrımı varsayan temel bir kuralın uygulanmasıyla uzlaştırmaya çalışmaktadır.<sup>180</sup> Spinoza'nın mevcut problemi çözmek için düşünceler ile eylemleri birbirinden ayırması; düşünceler ile eylemlerin birbirlerinden ayrı olarak ele alınabileceğini varsayması, beraberinde pek çok sorun getirmektedir. Spinoza'nın hem yorumlamada hem de uygulamada sıkıntılı bazı sonuçlara yol açan problemleri kuralının eleştirisini üçüncü bölüme bırakıp burada egemenin mutlakiyetiyle, bireylerin bu mutlakiyet karşısında korudukları vazgeçilemez, devredilemez temel haklarını ele almaya çalışalım.

Spinoza, insanın doğal toplumsallığı tezinden hareketle doğa durumundaki haklarını sivil-siyasal toplumda da koruduğunu; Hobbes'ta olduğu gibi tabii haklarını geri döndürülemez bir şekilde egemene devretmediğini görmüştük. Spinoza'ya göre devlet, yapay bir kuruluş değil; insanın ikinci bir doğası gibidir. Siyasal iktidarın kuruluşu ve bu iktidarın buyruklarına itaat, aslında aklın bir buyruğudur ve “akıl doğaya aykırı hiçbir şey öğretmemektedir.”<sup>181</sup> Akıl, insana barışı aramayı, barış içerisinde yaşamayı öğretir ve bu da ancak ‘ortak iyi’yi gözeten bir devletin egemenliğinde mümkün olabilmektedir. Spinoza, Hobbes'a açıkça iki göndermede bulunmakta ve bu iki göndermede de Hobbes'tan farkını anlatmaya çalışmaktadır. Bu

<sup>179</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 285-286.

<sup>180</sup> Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 31-32.

<sup>181</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 27.

açık göndermelerden biri, daha önce de aktardığımız gibi Jelles'e yazdığı mektupta geçmektedir ve bu mektupta Spinoza, Hobbes'un aksine doğal hakkı, sivil toplumda da aynen koruduğunu yazmaktaydı. İkinci gönderme ise *Teolojik-Politik İnceleme*'nin notlarında geçmektedir. Burada Spinoza, insanın akıl tarafından yönlendirildiği sürece özgür olabildiğini, aklın bütünüyle barışı aramayı telkin ettiğini ve bunun da ancak devlet içerisinde, devletin buyruklarına uyarak gerçekleşebildiğini ifade etmektedir "Hangi eyalette yaşarsa yaşasın, insan özgür olabilir: Çünkü kuşkusuz bir insan, akıl tarafından yönlendirildiği ölçüde özgürdür. Ama (Hobbes'un farklı bir tez savunduğunu unutmayalım) akıl bütünüyle barışı öğütler ve barış ancak eyaletin ortak hakkı çiğnenmediği sürece korunabilir. Öyleyse bir insan, akıl tarafından ne kadar yönlendirilir, yani ne kadar özgür olursa, o kadar kararlı biçimde eyaletin hakkına uyacak ve uyuşu olduğu üstün gücün buyruklarını yerine getirecektir."<sup>182</sup>

Güvenli ve barışçıl bir ortamda yaşamının tek yolunun, siyasal iktidarın kuruluşunu zorunlu kılması, Spinoza açısından aklın bir gereği olarak görülmektedir. Buraya kadar hiçbir problem görünmemekte; ancak Spinoza'nın egemen gücü temsil eden kişinin ya da kişilerin istedikleri her buyruğu verebileceklerini, çok saçma buyruklar vermeleri halinde bile vatandaşların bu buyruklara koşulsuz olarak itaat etmeleri gerektiğini ifade etmesi ve bu koşulsuz itaati, aklın bir gereği olarak ortaya koyması, pek de açıklanabilir, anlaşılabilir bir durum olarak görülmektedir. "Siyasi bütünün düşmanları olmak ve onu tüm gücümüzle savunmayı bize öneren akla aykırı davranmak istemiyorsak, üstün gücün tüm buyruklarını kesinlikle uygulamak zorundayız; dünyanın en saçma emirlerini vermiş olsa bile... Çünkü akıl böyle emirlerin de yerine getirilmesini buyurur"<sup>183</sup> Dünyanın en saçma emirlerini verse bile egemen güce itaat etmenin nasıl olur da aklın bir gereği olarak görülebileceği, Spinoza'nın evrensel doğa yasası olarak tanımladığı ilke göz önüne alınarak meseleye bakıldığında nispeten anlaşılabilir olmaktadır: "Her insan iyi iki şeyden daha iyi olduğuna karar verdiği şeyi ve iki kötü şeyden kendisine daha az kötü gözükene seçer."<sup>184</sup>

---

<sup>182</sup> A. g. e., s. 301.

<sup>183</sup> A. g. e., s. 235.

<sup>184</sup> A. g. e., s. 233.

Spinoza'nın perspektifinden bakıldığında bireylerin siyasal iktidarın saçma kararlarına aklın bir gereği olarak uymak zorunda olmaları, pek de korkulması gereken bir durum olarak görülmemektedir. Spinoza'ya göre siyasal iktidarı ellerinde tutanlar, her istediklerini yapma hakları olmasına rağmen bu haklarını, kötüye kullanmayacaklar, kolay kolay vatandaşlarından uzun vadede kendi iktidarlarını kaybetmelerine yol açacak saçma buyruklarda bulunmayacaklardır. Çünkü siyasal iktidarı ellerinde bulunduranlar, vatandaşlarını zor durumda bırakacak, onları huzursuz ve endişeli bir yaşama sevk edecek buyruklarda bulunmanın, ya da onları, temel hak ve hürriyetlerinden mahrum bırakmanın kendi iktidarı açısından ne tür olumsuzluklar doğuracağını çok iyi bilmektedirler: “Üstün gücü kullananların istedikleri buyruğu verme hakkı, yalnızca üstün gücü etkili biçimde ellerinde tuttukları sürece geçerlidir. Bu gücü kaybederlerse, her konuda buyruk verme hakkını da kaybederler. Bu hak da onu eline geçiren ve elinde tutabilen kişiye ya da kişilere geçer. Bu nedenle, üstün gücü kullananların çok saçma buyruklar verdikleri pek ender görülür.”<sup>185</sup>

Siyasi bütünün devamı, vatandaşların sadakatine, erdemine ve buyruklara uymadaki arzularına bağlıdır. Ancak burada iktidarı ellerinde tutanların pek de doğru anlayamadıkları bir problem belirlemektedir: Daimi olarak sadık ve itaatkâr kalmaları için vatandaşlar, nasıl yönetilmelidirler? Deneyim, açıkça göstermektedir ki her insan, akıldan ziyade tutkularıyla hareket etmektedir. İnsan, kör tutkularının etkisi altında hareket ettiği sürece kamusal yarardan çok kendi kişisel çıkarının peşinden koşacak ve bu koşuşturmada pek çok suça bulaşacak; bir çok probleme yol açacaktır. Bireyin ve kitlenin tutkularıyla hareket edip istenmeyen olumsuzluklara yol açmalarının önüne geçebilmek için, mizacı ne olursa olsun her insanın ortak faydayı gözetmesini sağlayacak doğruluk prensibi üzerine kurulmuş bir siyasi bütün oluşturmak gerekmektedir. Ortak iyiyi gözetmeyi erdem edinmeyen, egemenin buyruklarına sadakatle, kararlılıkla uymayan vatandaşların çoğunlukta olduğu bir siyasi yapıda devlet için en büyük tehdit dışarıdan değil, içerden yani bizzat kendi vatandaşlarından gelmektedir. Spinoza'ya göre “siteyi tehdit eden tehlikelerin nedeninin her zaman dış düşmanlardan çok, yurttaşlar olduğu kesindir, zira iyi yurttaşlar nadirdir. Netice itibarıyla, yönetme hakkı bütünüyle verilmiş olan, dış

<sup>185</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 235.



düşmanlardan çok yurttaşlardan korkacaktır ve dolayısıyla, kendisini korumaya çalışacaktır ve uyruklarını gözetmek yerine onlara karşı tuzaklar kurmaya çalışacaktır, özellikle de bilgeliği sayesinde gün ışığına çıkanlara ya da zenginlikleri sayesinde güçlü olanlara karşı.”<sup>186</sup> Spinoza, devlet için en büyük tehdidin dış unsurlardan gelmediğini; bizzat içerden yani devleti kuran vatandaşlardan geldiğini belirtirken iddiasını tarihten verdiği örneklerle de desteklemeyi ihmal etmemektedir. Roma devleti “düşmanlarını sürekli yendi, ama birçok kez, yurttaşları karşısında yenilgiye uğradı. Özellikle de Vespasianus’la Vitellius’u karşı karşıya getiren iç savaşta: Tacitus Tarihler’in IV. kitabının başlangıcında Roma’nın o günlerde ne sefil bir duruma sürüklendiğini anlatır (Quintus Curtius’un, tarihinin VIII. kitabının sonunda söylediği gibi) İskender de düşmanlarından çok yurttaşlarının gözünde itibar kazanmayı tercih ediyordu. Çünkü itibarını yalnızca yurttaşlarının yıkabileceğine inanıyordu...”<sup>187</sup>

Devletin gücünü ellerinde tutanlar, sahip oldukları gücü, etkili kullanmadıklarında ya da kullanamadıklarında kendi vatandaşları, kendileri için en ciddi tehdiide dönüşmekte ve böylece siyasal bütünün sonunu getirecek yıkım süreci harekete geçirilmektedir. Öyleyse devletin gücünü en etkili şekilde kullanmasının tam olarak ne demek olduğunu, neye karşılık geldiğini açmamız gerekmektedir? Devletin gücünü en etkili şekilde kullanması, ancak varlık sebebi olan vatandaşlarına vazgeçilemez temel haklarını yani düşünce ve düşündüğünü ifade etme özgürlüklerini en üst düzeyde kullanma imkânını sağlamasıyla mümkün olabilmektedir. Devlet, vatandaşlarına temel haklarını en üst düzeyde kullanmanın yolunu açtığında kendi gücünü sınırlandırmamakta, hâkimiyet alanını daraltmamakta; bilakis hâkimiyetini daha da perçinlemekte ve devamlılığını garanti altına almaktadır. Çünkü gerçek hâkimiyet, baskıyla, şiddetle değil, ancak kafalara ve gönüllere etki ederek, kafaları ve gönülleri fethederek kurulmaktadır “Bu nedenle, bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Dolayısıyla uyruklarının kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hâkimiyetin de sahibidir. Kendilerinden en çok korkulanlar en büyük

<sup>186</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 43.

<sup>187</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 246.

hâkimiyetin sahibi olsalardı, hiç kuşku yok bunlar ancak tiranların uyrukları olabilirdi. Çünkü onlardan en çok korkanlar başlarındaki tiranlardır.”<sup>188</sup>

Ontolojik bir hak kavrayışına sahip olan Spinoza’ya göre egemen güce en büyük tehdidin kendi vatandaşlarından gelmesinin temel sebebi, bireyi her ne ise o yapan temel hak ve hürriyetlerin devrinin ontolojik olarak imkansız olmasıdır. Spinoza’nın kuramında hak, bireyin varlığını korumak ve kendisini daha güçlü hale getirmek için kendi doğasının ona verdiği güçle gerçekleştirdiği bütün eylemlerin ifadesi olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma göre hak, sahip olduğumuz basit bir nitelik ya da araçsal bir iktidar olmaktan çıkıp bizzat varlığımızı oluşturan güç olarak belirmekte; dolayısıyla da hak devrini, imkansız bir hadise haline getirmektedir. Ancak hak devrinin imkansızlığı, Spinoza açısından güç aktarımının hiçbir şekilde olmadığı anlamına gelmemektedir. Spinoza, kudret aktarımını, başkası ya da başkaları yararına hak terkinden ziyade gücün “tutkusal bir yabancılaşma/temlik biçimi” olarak ele almaktadır. Arzumuz, her zaman bize ait olmakta; ancak egemene itaat etmemizi teşvik eden ortak duygular (korku ve umut) tarafından edilgin bir biçimde belirlenmektedir. İtaati teşvik eden ortak duygular, itaati arzulamanın ve siyasal hayata katılımı sürdürmenin bir aracı olarak kendisini sürekli olarak yenileyen bir *rıza* üretmektedir. Kendisini sürekli olarak yenileyen bir kavram olarak *rıza*, Spinoza’nın oldukça farklı ve birbirine karşıt yorumlara yol açan sözleşme kavrayışının temelini oluşturmaktadır. Spinoza’nın hak kuramında sözleşme, Hobbes ve Locke’tan farklı olarak sadece siyasal topluma geçişte değil; siyasal toplumun her aşamasında ve anında gerçekleşmektedir.

---

<sup>188</sup> A. g. e., s. 244.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### SPİNOZA'NIN DOĞAL HAK KURAMININ BAZI SİYASAL SONUÇLARI

#### 1. Düşünce, İfade ve Eylem Özgürlüğü

İkinci bölümde de değinmiş olduğumuz gibi Spinoza, devletin doğası gereği mutlakiyetçi bir yapıda olduğunu; fakat bu mutlakiyetçi yapılanmada demokratik hak ve özgürlüklerin de en üst düzeyde sağlanabildiğini ileri sürmektedir. Çok açık bir şekilde çelişkili olan bu iki savı Spinoza, düşünme ve düşündüğünü ifade etmeyle, eylemleri birbirinden ayırarak uzlaştırmaya çalışmaktadır. Ancak Spinoza'nın çelişkili görünen bu iki savını uzlaştırmak için başvurduğu yöntem, beraberinde başka bazı sorunlara yol açmaktadır. İlk olarak Spinoza'nın düşünceler ve sözlerle eylemlerin birbirinden ayrı olduğuna, olabileceğine inanması, kendi başına bir sorun olarak görünmektedir. Bazı düşüncelerin ve sözlerin eylem olduğunu, eylemi tetiklediğini; egemen gücü önleyici tedbirler almaya sevk ettiğini gayet iyi bilmekteyiz. Kısıktıcı düşüncelerden söz ederken Spinoza da aslında bu durumun farkında olduğunu göstermektedir.<sup>189</sup> İkinci olarak Spinoza'nın düşünceler ve sözlerle eylemler arasında yapmış olduğu ayrım, özel alan kamusal alan ayrımının bir versiyonu, bazı yorumculara göre ise tam bir kopyası olarak görünmekte ve yorumlanmaktadır.<sup>190</sup> Bize göre buradaki problem, Spinoza'nın özel alan kamusal alan ayrımını yeniden üretmiş olması değil; özel alan-kamusal alan ayrımı üzerinden varmış olduğu çok tartışmalı bir sonuçtur. Spinoza'nın yapmış olduğu ayrım neticesinde bireysel özgürlükler sadece özel alanla sınırlanırken; kamusal alan da tamamen siyasal iktidarın egemenlik alanına dönüşmektedir.

Spinoza'nın doğal hak kuramının bütünlüğüne bakıldığında sivil-siyasal topluma geçişte korunan ve gerçekleştirilen birtakım güç ittifaklarıyla daha da artırılabilen doğal hak fikrinin pratikte pek de bir karşılığı olmadığı; salt teorik bir iddia olmanın ötesine geçemediği izlenimi doğmaktadır. Böyle bir izlenimin doğmasında iki temel faktörün etkili olduğu görülmektedir. İlk olarak doğal hakkın

<sup>189</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 285-287.

<sup>190</sup> Balibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 33.

korunduğunu ve artırıldığını iddia etmesine karşın Spinoza, sadece düşünce ve düşündüğünü ifade etme özgürlüğünden söz ederek doğal hakkı çok sınırlı bir çerçevede tutmaktadır. İkinci olarak ise sivil-siyasal duruma geçişte bireylerin korunan haklarının yanında yitirilen çok temel bir hakkından yani kendi kararına ve yararına göre eylemde bulunma hakkının devredilmesinden söz ederek zaten sınırlı tuttuğu doğal hak çerçevesini daha da sınırlandırmış olmasıdır. “Her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti.”<sup>191</sup> Spinoza’nın bireyin "yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti" diyerek bir anlamda önemsizleştirmiş olduğu eylemde bulunma hakkının sivil-siyasal topluma geçişte yitirilmesi, egemen güç lehine bireylerin bu haklarından feragat etmesi, aslında temel bireysel hakların hayatiyetlerini kaybetmelerine, bir anlamda içi boş söylemlere dönüşmelerine yol açmaktadır.

Birlikte yaşama iradesini ortaya koymuş olan bireylerin sahip oldukları en temel hakları olarak tezahür eden düşünme ve ifade özgürlüğünün sivil-siyasal toplumda hangi koşullarda etkinlik kazandığı, bu özgürlüklerin hayatiyetlerini sürdürebilmeleri açısından ne gibi düzenlemelere tabi olmaları gerektiği siyasi bütün açısından son derece önem arz etmektedir. Spinoza, insanların kafalarına hükmetmeye, onların düşüncelerini baskı altına almaya çalışmanın, bu amaca dönük her türlü teşebbüsün bir şiddet olarak görüleceğini düşünmektedir. Spinoza’ya göre ne bireyler özgürce düşünme ve yargıda bulunma haklarını devredebilir ne de egemen gücü ellerinde bulunduranlar, insanları bu haklarından mahrum edebilir. Spinoza, iktidarın insanları tabii haklarından nihai anlamda mahrum edemeyeceğini, etmeye de asla muktedir olamayacağını ifade ederken elbette ki düşüncenin ve ifadenin iktidarın arzuladığı mecralarda yol alacak şekilde etki altına alınabileceğini de inkâr etmemektedir. Ancak insanların kafalarını etki altına alan mekanizmalar ne kadar etkili olurlarsa olsunlar, insanların kafalarını nihai olarak kontrol edemeyecekler; insanların özgürce düşünme ve yargıda bulunma haklarını arzu ettikleri düzeyde ve sürede baskı altında tutamayacaklardır “Kuşkusuz, bir insanın yargısı çeşitli yollarla ve neredeyse inanılmaz ölçüde etki altına alınabilir. Öyle ki doğrudan bir başkasının hâkimiyeti altında olmasa bile, yine de onun sözünden çıkmaz. (...) Bununla birlikte, bu alanda ne tür ustalıklar gösterilmiş olursa olsun,

<sup>191</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 285.

insanların deneyimle, herkesin kendi düşüncesinin kendisine yeterli geldiğini ve beğeniler arasında olduğu kadar, kafalar arasında da fark bulunduğunu öğrenemeyecekleri bir konuma asla ulaşamadı. Hile hurdayla değil ama tanrısal bir erdemle, halkın yargısını en üst düzeyde etkisi altına alan, tanrısal bir varlık sayılan ve tanrısal bir esinle konuşup davrandığına inanılan Musa bile, her şeye rağmen, söylentilerden ve aleyhte yorumlardan kaçınmadı.”<sup>192</sup>

Spinoza, insanların doğal haklarından vazgeçemeyeceklerini ve iktidarın da bu hakları yok sayamayacağını; hakları yok saymanın siyasi bütünü oluşturan vatandaşlar tarafından şiddet olarak algılanacağını ve bu algılamının iktidara karşı bir reaksiyona dönüşeceğini söylerken aslında meseleye hak perspektifinden yaklaşmamaktadır. Spinoza, egemen gücü kullananların her konuda hak sahibi olduklarını düşünmekte ve egemenin temel hak ve özgürlükleri baskı altına almak istemesinde hak açısından bir sorun görmemektedir. Spinoza, meseleye hak açısından değil, yararlılık açısından bakmaktadır. Zira Spinoza’ya göre siyasal-iktidarı ellerinde tutanlar, teorik olarak istedikleri her şeyi yapmaya hak sahibi olabilirler; ancak bu haklarını kullanmalarının yol açacağı muhtemel reaksiyonlar göz önüne alındığında bu sınırsız hak kullanımının ne kendilerine ne de siyasi bütüne hiç bir faydası dokunmayacağı; aksine hem kendilerini hem de siyasi bütünü içinden çıkılması zor durumlara sürükleyeceği gayet açık bir sonuç olarak ortada durmaktadır. Hakları baskı altına alma girişiminin başarısızlığa mahkum olmasının ve beraberinde iktidar ile siyasi bütünü de geri dönülemez durumlara sürüklemesinin altında yatan temel sebep, insanların sahip oldukları haklarla aralarında özsel bir bağın var olması; isteseler dahi bu haklarından, bu haklarını kullanma özgürlüğünden ilânihaye vazgeçemiyor olmaları görünmektedir.

Spinoza’nın güçle özdeş hak tanımı dikkate alınacak olursa insanların neden tabii haklarından vazgeçemeyecekleri, bu haklarından nihai olarak neden mahrum bırakılamayacakları anlaşılabilir. “Her insanın hakkı, kendisine ait belirlenmiş gücün uzandığı yere kadar uzanır. Tabiatın üstün yasasına göre de her şey, elinden geldiğince, kendi varlığında var olmayı sürdürmeye uğraşır. Bunu da kendinden başka hiçbir şeyi hesaba katmadan yapar. Sonuç olarak, her bireyin bunun

---

<sup>192</sup> A. g. e., s. 284.

için, yani tabii olarak belirlendiği biçimde var olmak ve davranmak için üstün bir hakkı vardır.”<sup>193</sup> Bu tanımda hakla özdeşleşen güç kavramının insanın özüne yani *conatus*'una tekabül ettiğini belirtmek gerekmektedir. “Her şeyin kendi varlığında sürüp gitmek için yaptığı çaba, o şeyin fiili özü dışında bir şey değildir.”<sup>194</sup> Her insan tabii olarak belirlendiği şekilde var olmak, varlığını sürdürmek için elinden gelen bütün çabayı sergilemektedir. “Her durumda *conatus*, var olan kipin *hakkını* tanımlar. Belirleyici duygular altında (sevinç ve keder, sevgi ve nefret...) verili duygulanışlar aracılığıyla (nesnelerin fikirleri) var olmakta direnmek için (benimle uyuşmayanı, zarar vereni yıkmak, bana faydalı olanı ya da uyanı korumak) yapmaya belirlendiğim her şey benim doğal hakkımdır. Bu hak benim kudretimle kesin olarak özdeştir ve *conatus* ilk temel, *pirimum movens*, etkili neden olup son neden olmadığı için, bu hak tüm amaçlar düzeninden bağımsızdır. Bu hak çatışmalara, nefretlere, öfkeye, kandırmaya ya da iştahın mutlak olarak yol açtığı hiçbir şeye karşı değildir.”<sup>195</sup> İnsani özün güçle (*conatus*), gücün bir derecesiyle tanımlanması insanın sahip olduğu güçten ve bu güce karşılık gelen haklarından ayrı düşünülmemeyeceği; yapmaya muktedir olduğu şeylerden yani haklarından mutlak olarak koparılamayacağı anlamına gelmektedir. Spinoza'nın doğal hak kuramına bu açıdan bakınca kuramın temelde hukuki ve ahlaki değil ontolojik bir perspektife oturtulduğu görülmektedir.

Spinoza'nın hak tanımı göz önüne alındığında insanların en temel hakları olan özgürce düşünme ve düşündüğünü ifade etme haklarını ilanihaye devredemeyeceklerini; baskı ve zorlamayla bu haklarından yoksun bırakılamayacakları; bırakılmaları durumunda ise siyasi bütünün çok ağır tahribatlara uğrayacağı tezinin dayandığı temeller anlaşılabilir. Nitekim Spinoza'nın kendisi de şöyle der: “İnsanların kafalarına dilleri kadar kolay hâkim olunabilseydi, herkes güvenlik içinde hüküm sürecek ve şiddete başvuran siyasi bütün görülmeyecekti. (...) Ama XVII. Bölümün başında da belirttiğimiz gibi, bir insanın kafasının bütünüyle bir başkasının hakkına tabi olması mümkün değil. (...) Bu nedenle, kafalara karışmaya kalkışan bir siyasi bütünün şiddete başvurduğu

<sup>193</sup> A. g. e., s. 231.

<sup>194</sup> Spinoza, *Etika*, s. 138.

<sup>195</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 81.

düşünülür. Yine aynı nedenle, her insana doğru diye kabul etmesi ya da yanlış diye reddetmesi gereken şeyi ve Tanrı'ya tapınmak için hangi fikirleri benimseyeceğini buyurmak isteyen bir üstün yönetici, uyrukları ezip onların haklarını gasp ediyormuş gibi gözükür. Çünkü bütün bunlar her insanın sahip olduğu ve hiç kimsenin istese bile vazgeçemeyeceği hakka ilişkindir.”<sup>196</sup>

İnsanlar, doğalarının gerektirdiği gibi var olmaktan, yapmaya muktedir oldukları eylemleri sergilemekten vazgeçirilemiyor, hakları yok sayan baskıcı ve zorlayıcı politikalar da kaçınılmaz olarak başarısızlığa mahkum oluyorsa, devlet açısından takınılması gereken en sağlıklı tutum, vatandaşlarının temel hak ve özgürlüklerini tanımak; bu hak ve hürriyetlerini özgürce yaşayabilecekleri güven ortamını tesis etmek olmalıdır. Aksi takdirde devleti yönetenlerin siyasi bütünü, çözülmeye, bölünmeye doğru sürükleyecek kargaşalardan, sonu gelmez çatışmalardan uzak tutmaları mümkün olamayacaktır. Öyleyse vatandaşlarının düşündüklerini ifade etme, öğretme ve yayma özgürlüklerini ellerinden alan bir yönetim, totaliter; bu hakların serbestçe yaşanmasının olanaklarını sağlayan yönetim de demokratik bir yönetim olarak tanımlanacaktır.

Spinoza'ya göre özgürlükçü bir siyasi yapılanmada düşünce, ifade ve öğretme hakkı, baskıya, şiddete maruz kalmadan yaşanabilmekte; özgürlükçü bir devlet olmak da zaten bunu gerektirmektedir. Ancak özgürlükçü bir devlette hakların baskıya ve şiddete maruz kalmadan yaşanabilmesi, hiç bir kısıtlamaya uğramayacağı, sınırsız bir şekilde yaşanacağı anlamına da gelmemektedir. Spinoza, hakları baskı altına almanın yol açacağı yıkıcı sonuçlara dikkat çekerken; hakları tamamen serbest bırakmanın, hiçbir sınırlamaya tabi tutmamanın da aynı şekilde yıkıcı sonuçlara yol açacağını altını çizmektedir. Bu bakımdan Spinoza, siyasi bir yapılanmada hakların hangi gerekçeye ya da gerekçelere binaen sınırlandırılacağını ve bu sınırlandırmanın hangi çerçeveye oturtulacağını belirlemeye çalışmaktadır.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Spinoza, mutlakıyetçi bir devletin aynı zamanda temel hak ve özgürlüklerin yaşanmasını garanti altına alan son derece demokratik bir yönetim biçimine sahip olabileceğini iddia ederek modern zihinlerin bağdaştırmakta güçlük çekeceği kavramları bir araya getirmekte ve teorisini

<sup>196</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 283.

anlamaya çalışan yorumcularını oldukça güç durumda bırakmaktadır. Spinoza bir taraftan siyasi iktidarı ellerinde bulunduranların her konuda hak sahibi olduklarını ileri sürmekte; öbür yandan yönetilenlerin vazgeçilemez, devredilemez tabii haklarından bahsetmektedir. Spinoza'nın uzlaştırılması mümkün olmayan bu iki savın (yönetenlerin sınırlandırılmayacak hakları ile yönetilenlerin devredilemez hürriyetleri) bir araya getirilmesindeki gerilimi, *kamu yararı* ve *kamu güvenliği* mefhumlarına vurgu yaparak aşmaya çalışacaktır. Ancak *kamu yararı* ve *kamu güvenliği* mefhumlarının devreye sokularak iki zıt savın bir araya getirilmesinden kaynaklanan gerilim aşılrken yönetilenlerin haklarında da bir aşınmanın olduğu görülmektedir. Böylece kamu yararı mefhumunun temel hakların siyasal toplumda nereye kadar tanınacağı sorusunun yanıtı aranırken kavramın yönetenler lehine işlev gördüğü anlaşılmaktadır. Kamu yararı kavramının Spinoza'nın teorisinde siyasal-iktidar açısından vatandaşların haklarını sınırlandırmaya hizmet eden bir araç olarak düşünüldüğünü ileri sürebiliriz. “Söz konusu özgürlük, devletin huzuru ve üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden, her insana nereye kadar tanınabilir ve de tanınmalıdır.”<sup>197</sup>

İnsanların sivil-siyasal toplumdaki özgürlüklerinin sınırlarını belirlemeye çalışırken Spinoza'nın “üstün gücü kullananların hakkını tehlikeye düşürmeden” ifadesini kullanmış olması, bir taraftan siyasi iktidarın mutlakiyetini ortaya koyarken bir taraftan da yönetilenlerin haklarını ucu açık bir sınırlandırmaya açmaktadır. Bu nedenle Spinoza'nın *vazgeçilemez, devredilemez haklar* şeklinde özetlenebilecek hak anlayışını, *vazgeçilemez, devredilemez ancak yönetilenler lehine her zaman belirlenimsiz bir sınırlandırmaya açık olan haklar* olarak formüle etmemiz pek ala mümkün görünmektedir. Siyasi bütünü idare edenlerin her konuda hak sahibi olduğunu ilan eden Spinoza'nın insanlara aslında soyut, kullanım alanı pek olmayan bir özgürlük sunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bunu da Spinoza, “her insan, akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranma hakkını devretti” diyerek açıkça ortaya koymaktadır.<sup>198</sup> Kendi kararına göre davranma, eylemde bulunma hakkı, siyasal iktidara devredildiğinde pratik hayatta somutlaşma imkânını yitiren düşünme ve ifade özgürlüğünün insanlar için

<sup>197</sup> A. g. e., s. 285.

<sup>198</sup> A. g. e., s. 285.



pek de bir anlamı olmayacaktır. Mutlak bir hakla donatılan yönetenler, insanların haklarını soyut bir alana hapsederek kendilerini eylem alanının mutlak hâkimi olarak konumlandıklarında yönetilenlere düşecek yegâne şey, egemene itaat etmek olacaktır. “Siyasi bütünün hak ve gücünün nereye kadar uzandığının doğru dürüst anlaşılması için şunu belirtmeliyim: Onun gücü, insanların korkutulmasına dayalı bir baskıyla sınırlı değildir; buyruklarına itaat ettirmeyi sağlayacak tüm araçları da içerir. Gerçekten de, uyruğu uyruk yapan itaatin kendisidir, nedeni değil.”<sup>199</sup> Spinoza’ya göre siyasal-iktidarı ellerinde tutanlar açısından önemli olan vatandaşların kendilerine karşı mutlak bir itaat göstermeleri, verdikleri kararlara tam anlamıyla riayet etmeleridir. Vatandaşları verilen kararlara itaat etmeye sevk eden sebepler her ne olursa olsun, bu, yönetenler açısından pek de bir önem teşkil etmemektedir. “Nedeni ister ceza korkusu, ister bir şey elde etme umudu, ister vatan sevgisi ya da bambaşka bir duygunun itkisi olsun, insan bir kez üstün gücün buyruklarına uymaya kararı verdiğinde, bunu kendi başına yapmış ve yine de üstün gücün buyruğuna göre davranmış olur.”<sup>200</sup>

Spinoza farklı gerekçelerle siyasal iktidara muhalefet edenlerin ilkesel karşı duruşlarını muhafaza ederek iktidarın uygulamalarına -aykırı davranışlarda bulunmayarak- dışsal bir itaat gösterebileceklerini belirterek vatandaşları itaatkâr olmaya davet etmekte; bununla birlikte egemen gücü temsil edenlere de gerçek itaatin dışsal göstergelerden ziyade içsel eylemlerde yattığını hatırlatarak taraflara bazı önemli uyarılarda bulunmaktadır. “İtaat dışsal eylemlerden çok ruhun içsel eylemlerine ilişkindir. Bu nedenle, bir başkasının bütün buyruklarına tüm gönlüyle itaat etmeye karar vermiş insan, onun hâkimiyeti altına en fazla girmiş olandır. Dolayısıyla uyrukların kafalarında hüküm süren kişi, en büyük hâkimiyetin de sahibidir. Kendilerinden en çok korkulanlar en büyük hâkimiyetin sahibi olsalardı, hiç kuşku yok bunlar ancak tiranların uyrukları olabilirdi. Çünkü onlardan en çok korkanlar başlarındaki tiranlardır.”<sup>201</sup> Tam bir itaatin içsel eylemlerle ilişkili olduğunu belirterek Spinoza, iktidarı ellerinde tutanların arzulamış oldukları hâkimiyeti şiddetle, korkutmayla sağlayamayacaklarını; vatandaşlarından

---

<sup>199</sup> A. g. e., s. 244.

<sup>200</sup> A. g. e., s. 244.

<sup>201</sup> A. g. e., s. 244.

sergilemelerini bekledikleri itaat ve sadakatin sadece vatandaşlarının zihinlerini ve gönüllerini fethetmekten geçebileceğini vurgulamaktadır. Yönetenlerin istedikleri her şeyi yapma hakları, işin aslına bakılırsa doğa durumundaki bireylerde söz konusu olduğu gibi realiteden ziyade teorik bir hadise, kurgusal bir ifade olarak kavranmaktadır. “İki devletin birbirine göre durumu doğal haldeki iki insanın birbirine göre durumu gibidir.”<sup>202</sup> Devletin her konuda hak sahibi olması, teorik olarak (gücüne tekabül eden) hakkının (başkasının gücüyle ya da hukuki ve ahlaki yargılarla) sınırlandırılmamış olması, siyasal yaşamda bu hakkın teorik sınırlarına ulaşacağı/ulaşabileceği anlamına gelmemektedir. “Siyasi bütünün hakkını ve gücünü ne kadar açık kavriyor olursak olalım, o asla onu ellerinde tutanların, istedikleri her konuda mutlak bir güce sahip olabilecekleri kadar genişleyemez.”<sup>203</sup>

Devletin teorik düzlemde mutlak fakat pratikte sınırlı olan, teorik sınırlarına ulaşma imkânı bulunmayan her şeyi yapabilme hakkı, sivil-siyasal yaşamda bireysel özgürlükleri sınırlandıran temel bir faktör olarak işlev görmektedir. Siyasi bütünü oluşturan insanlar, haklarını özgürce yaşarken egemenin buyruklarına itaat etmeyi ihmal etmemeli, egemenin uygulamalarına karşı muhalif bir duruş sergilememelidir. Egemen gücü temsil edenlere -her ne kadar şekil düzeyinde tutulsa da- mutlak anlamda bir itaatin sergilenmesi gerekliliğini ifade eden Spinoza, düşünce ve ifade hakkının hiç bir kısıtlamaya uğramadan özgürce yaşanabileceğini de iddia edebilmektedir. Ancak hakların hiç bir baskı ve zorlama olmadan özgürce yaşanabileceği iddiasının akabinde bireysel hakların yaşanmasına yönelik getirilen kısıtlama, bu iddianın havada kalmasına yol açmaktadır. Spinoza'nın hakların alanını daraltan kısıtlayıcı çerçevesini nasıl tanımladığına ve bu tanımı vermiş olduğu örneklerle nasıl açtığına bakalım: “Her insan, en ufak bir sınırlama olmadan, düşünebilir ve yargıda bulunabilir; dolayısıyla da konuşabilir. Yeter ki *yalnızca konuşmak ve öğretmekle yetinsin*; kişisel kararının otoritesine dayanıp *devlet içinde herhangi bir değişikliğe niyetlenmeden* ya da hile, öfke ve kinle değil, yalnızca akıl yoluyla görüşlerini savunsun. Örneğin, biri herhangi bir yasanın sağlıklı akla aykırı olduğunu gösterirken ve bu nedenle onun kaldırılması için konuşurken, düşüncesini aynı zamanda üstün gücün yargısına sunarsa (yasalar koymak ve kaldırmak yalnızca

<sup>202</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 30.

<sup>203</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 245.

üstün gücün işidir) ve bu arada söz konusu yasanın buyurduğu hiçbir şeye de aykırı davranmazsa, en iyi yurttaşlarından biri olarak devletin övgüsünü hak etmiştir. Ama tersine, bunu yöneticiyi eşitsiz davranmakla suçlamak ve yığınların ona karşı öfke duymasını sağlamak için yaparsa ya da yöneticinin isteğine karşı, bu yasayı kışkırtıcı biçimde kaldırtmaya çalışırsa, hiç kuşku yok, o bir bozguncu ve asidir.”<sup>204</sup>

Spinoza'nın hak kuramında yer alan karşıt iki savı, düşünce ve ifadelerle eylemleri birbirinden ayıran bir yaklaşımla uzlaştırmaya çalıştığını; bu uzlaştırma çabasında başvurulan yönteminin de Spinoza'nın hak kuramında sıkıntılı bazı sonuçlara yol açtığını yukarıda ifade etmiştik. Spinoza'nın hak kuramındaki karşıt iki savı uzlaştırmak için başvurduğu problemlili yöntemin, kuramında ne gibi sıkıntılara yol açtığına değinmeden önce *kışkırtıcı fikirlerin* Spinoza'da tam olarak nasıl tanımlandığını ve *kışkırtıcı* kişinin kim olduğunu ele alan *Teolojik-Politik İnceleme*'deki ilgili pasaja bakalım: “Bunlar, her insanı kendi iradesine göre davranma hakkından vazgeçiren antlaşma ortadan kaldırılmazsa savunulamayacak olan fikirlere dir. Örneğin biri şunları düşünebilir: Üstün güç kendi hakkına dayanmamaktadır; hiç kimse verdiği sözü yerine getirmek zorunda değildir; her insan kendi iradesine göre yaşmalıdır. (...) Bunları düşünen bir kışkırtıcıdır; vardığı yargı ve sahip olduğu fikirlerin kendilerinden çok, böyle yargıların içerdiği eylem yüzünden (...) Çünkü tam da bu fikre sahip olduğu için, üstün güce verdiği sözden üstü kapalı ya da açık olarak dönmüş olur.”<sup>205</sup>

Spinoza'nın hakları sınırlandırmaya yarayan kavramlar olarak tasavvur ettiği *kışkırtıcı fikirlere* ve *kimselere* yönelik açıklamalarını, *itaat* mefhumundan yola çıkarak yapmasının demokratik değerlerle bağdaşmayan bir görünüme yol açtığını kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak Spinoza'nın anlaşılması, yorumlanması güç bir filozof olduğu gerçeğini dikkate alıp Spinoza'yı, anti-demokratik bir düşünür olarak görme kolaylığına düşmekten sakıncalı ve Spinoza'ya itaat kavramı üzerinden farklı bir perspektiften yaklaşan Deleuze'ün konuyla ilgili çarpıcı yorumuna kulak verelim: “Spinoza, itaat etmenin bütün toplumlarda söz konusu olduğunu ve her şeyin bu noktada düğümlendiğini gösterecektir: (...) Bu durumda en iyi toplum, düşünme

<sup>204</sup> A. g. e., s. 285-286.

<sup>205</sup> A. g. e., s. 287.

kudretini itaat etme zorunluluğundan kurtaran ve onu devlet kurallarının egemenliğinden kendi çıkarları doğrultusunda sakınan ve sadece eylemden yana bir toplum olacaktır. Düşünce özgür ve bundan dolayı da yaşamsal olduğu ölçüde hiçbir şeyle uzlaşmak zorunda değildir; tersi olduğunda, tüm diğer baskılar da mümkün hale gelir ve zaten gerçekleşmiş olur; herhangi bir eylem suça dönüşür, her hayat tehdit altında olur. Açıkça görülüyor ki, filozof en uygun koşulları demokratik devlette ve liberal çevrelerde bulmaktadır.”<sup>206</sup>

Deleuze’ün konuya ilişkin yapmış olduğu aydınlatıcı yorumun ışığında itaat kavramına yeniden döndüğümüzde, Spinoza’nın aslında egemenin buyruklarına itaat etmenin zorunluluğunu ortaya koyarken amacının iktidarın hâkimiyet alanını genişletip bireysel hakların kapsamını daraltmak olmadığını; tersine özgür düşünce ve ifade hakkını, siyasi bütünün içerisinde devletin yozlaşması sonucu oluşabilecek alternatif otoritelere karşı güvence altına almak; bu otoritelere karşı bariyer oluşturmak olduğu anlaşılmaktadır. Kısıktıcı fikirlerle alakalı yukarıda *Teolojik-Politik İnceleme*’den alıntılıdığımız pasajın sonlarında Spinoza’nın *sağlam karakterli* olarak ifade ettiği -esasında özgür ve özerk olarak tanımlanması mümkün olan- bireylerin varlığına tahammül edemeyen insanların ya da grupların, bir şekilde iktidar kaybına uğrayan devletin zafiyetinden, yozlaşmasından faydalanarak siyasal-iktidara rakip, hatta iktidarı kilitleyebilecek, devre dışı bırakabilecek bir takım siyaset-dışı otorite oluşumlarına gidebileceklerini düşünmesi, bu yorumumuzu destekler mahiyettedir.

*Teolojik-Politik İnceleme*’den yukarıdaki yorumumuzu destekleyen, Spinoza’nın özgür ve özerk bireylere ve gerçekte sadece bu özgür ve özerk bireylerin kullanabildikleri bir hak olan düşünce ve ifade özgürlüğüne dair görüşlerini yansıtan kapsamlı ve çarpıcı bir pasajı alıntılatacağız. Alıntı yapacağımız bu pasajda her daim aklın duygulara hâkim olmasından dem vuran, insanları var olma güçlerini, eylemde bulunma kabiliyetlerini azaltacak olan duygusal tepkimelerden, duygu taşmalarından kaçınmaları gerektiği hususunda uyarın Spinoza’nın, düşünsel ve bedensel özerkliklerini gerçekleştirmiş olan insanların bireysel otonomilerini tehdit eden birtakım kısıtlamalarla baskı altına alınma istem ve teşebbüsleri karşısında nasıl bir

<sup>206</sup> Gilles Deleuze, *Spinoza: Pratik Felsefe*, s. 10.

duygusal coşkunluk haline, bir öfke krizine girdiğine tanık olacağız. “Farklı düşündükleri ve kendilerini gizlemeyi de bilmedikleri için, adil insanların, birer haydut gibi sürgüne yollanmasına göz yummaktan daha büyük bir kötülük düşünülebilir mi devlet için? Soruyorum: Kötülerin yüreğine dehşet salması gereken idam sehvasının, en büyük metanetin sergilendiği ve sonucunda tüm seyircilere, yönetimi utanca boğan bir erdem ve yüce gönüllülük örneğinin sunulduğu parlak bir tiyatro sahnesine dönüşmesinden daha tehlikeli ne var? Gerçekten de, adil olduklarını bilenler, ipten kazıktan kurtulmuş olanlar gibi ölümden korkmaz ve yalvarıp yakarak cezadan kurtulmaya çalışmazlar. Vicdan azabı çekmelerini gerektirecek utanç verici bir eylemde bulunmamışlardır. Tam tersine, iyi bir dava uğruna ölmenin bir ceza değil, bir onur olduğunu düşünürler ve özgürlük adına can verdikleri için göğüsleri kabarrır.”<sup>207</sup>

Spinoza, sivil-siyasal topluma geçişte bireylerin tabii haklarını devretmediklerini; bilakis bu tabii haklarını koruduklarını, hatta daha da artırma imkânı bulabildiklerini açıkça ifade etmektedir. Bu düşüncesine karşın Spinoza bir hak yitiminden, yani kendi kararına göre eylemde bulunma hakkının yitirildiğinden, kamu yararı adına bu haklardan feragat edildiğinden söz etmektedir. Elbette ki bireylerin siyasal iktidara geçişlerindeki temel gaye, herkesin istediği her şeyi yapmaya hak sahibi olduğu doğa durumundaki şiddet ortamından kurtulup kendilerini gerçekleştirebilecekleri, korkudan uzak olarak kabiliyetlerini sergileyebilecekleri, kendileri olarak var olabilecekleri güven ve barışın egemen kılındığı bir yaşamsal alanı, toplumsal düzeni kurabilmektir. İnsanların hiç bir korkuya kapılmadan güven içinde yaşayabildikleri bir toplumsal düzen, hiç kuşku yok ki ancak hukuksal bazı düzenlemelerle ve bu hukuksal düzenlemeleri yapan, koruyan bir takım kurumlarla sağlanabilmektedir. Bu nedenle karşılıklı saldırmazlık ilkesini tesis edecek, barış ve güveni, toplumsal yaşama egemen kılacak olan siyasal bir yapılanmada bazı kısıtlamaların olması yadırganacak bir durum olarak görünmemektedir. Hakların sınırlılığı ve sınırlandırılabilirliğinin Spinoza'nın hak kuramıyla uyumlu olduğu; bu açıdan bakınca kuramın son derece tutarlı olduğu görülmektedir. Tekil özleri bir kudret derecesi olarak gören Spinoza'ya göre insanların hakları, özlerini teşkil eden güçleriyle paralellik arz etmekte ve her güç de

<sup>207</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 289.

doğası itibariyle sınırlı olduğundan kendisine karşılık gelen hak da sınırlı olmaktadır. Bu nedenle hakların eşitsizliği (tekil öz bir kudret derecesidir ve hiçbir güç bir diğeriyle aynı derecede değildir) fikriyle hakların sınırlılığı (hiçbir hak karşılık geldiği gücün sınırlarını aşamaz) fikri, Spinoza'nın hak kuramını karakterize eden iki özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Spinoza, insanlar "kendi kararına göre davranma hakkını devretti" derken *eyleme* hakkının belirli gerekçelerle sınırlandırılmasından değil; bu hakkın tamamen devredilmesinden bahsetmektedir.

Spinoza'nın eylemde bulunma hakkının hangi toplumsal gerekçeler (ortak iyi) adına ve ne ölçüde sınırlandırılması gerektiği üzerinde durmak yerine; doğrudan bir hak devrinden söz etmesi, kuramını kendi içerisinde tutarsızlaştırmakta; düşünme ve ifade hakkının korunduğu ve artırıldığı iddiasını, gerçekleştirilme, yaşanabilme imkânı olmayan içi boş bir söyleme dönüşme riskiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Çünkü *düşünme* ve *ifade etme* hakkı, ancak insan, kendi kanaatine ve yargısına göre *eylemde* bulunma hakkını elinde tutabilirse yaşamsal bir hak olarak var olabilmektedir. Bu nedenle *düşünme*, *ifade* ve *eylem* hakkı, ancak birlikte var olabilecek, birbirinden ayrı olarak düşünülemez, karşılıklı olarak birbirlerini besleyerek büyüyecek, gelişebilecek özgürlükler olarak kabul edilmek durumundadırlar. *Düşünme*, hiçbir iktidarın doğrudan müdahale edemeyeceği bir faaliyet alanına tekabül etmekte ve ancak dolaylı bir müdahaleye açık kapı bırakmaktadır. *Düşünme* faaliyetine yönelik olası müdahaleler söz ve eylem özgürlüğü üzerinden, bu özgürlükler bastırılarak ya da manipüle edilerek yapılabilmektedir. Özgürce söz söyleme ve söylediği söze uygun olarak eylemde bulunma özgürlüğü olmadan en temel insani niteliğimiz olarak tezahür eden *düşünme*, kaçınılmaz olarak kısırlaşmakta; yaratıcı, üretici bir aktivite olma/olabilme niteliğini yitirmektedir. Yaratıcı düşüncenin harekete geçirilebilmesi, ifade özgürlüğünü ve onun mütemmimi, tamamlayıcısı olarak eylem özgürlüğünü aktif hale getirmeyi zorunlu kılmaktadır.

Söz ve eylem arasındaki karşılıklı bağımlılığı, söz ve eylem etkinliklerinin birbirleri için taşıdığı vazgeçilmez önemi kavramış bir düşünür olan Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı kitabında söz-eylem bütünlüğüne ilişkin oldukça çarpıcı tespitlerde bulunmaktadır. Arendt'e göre hem eylem hem de söz, insanın varlıklar

arasındaki farkını ortaya koyan, bu farkı, açık seçik hale getiren etkinliklerdir. Konuşma ve eylem, insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil temel insani nitelikleriyle çıkma halleridir. İnsanların söz söyleme ve eylemde bulunma temel niteliklerini kullanmadan varlıklarını sürdürme halini ise Arendt, yaşarken ölmeye benzetmektedir. “Eylem ile söz birbiriyle çok yakından ilişkilidir, çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi, aynı anda yeni gelene soru sorulan ‘kimsin sen’ sorusuna bir yanıtı da içermek durumundadır. Kişinin söz ve eylemlerinde kim olduğuna dair zımnen böyle bir dışa vurum vardır; ancak konuşmak ile açığa vurma arasında, eylem ile açığa vurma arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişkinin olduğu da açıktır. Aynı şekilde eylemlerin çoğu konuşma şeklinde olmakla birlikte, eylem ile başlamak arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişki söz konusudur. Her halükarda konuşmanın eşlik etmediği eylem yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı mantıkla öznesini de yitirebilir; böylece eyleyen insanlar değil, yerine getiren robotlar insani açıdan düşünülemez olarak kalacak olan şeyi gerçekleştirirlerdi. Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili, (ancak) eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa varolabilir.”<sup>208</sup>

Eylemde bulunma hakkının devredilmesiyle *düşünme*, *ifade* ve *eylem* arasındaki tamamlayıcılık ilişkisi bozulmakta ve bu bozulma, beraberinde siyasal açıdan çok temel bir olumsuzluğun doğmasına yol açmaktadır. Üçlü hak zinciri arasındaki ilişki, eylem hakkının ortadan kalkması ya da ifade hakkının baskı ve şiddete maruz kalarak kırılmaya uğraması, devlet-birey ilişkisinde niteliksel bir değişimin yaşanmasına yol açmaktadır. Eylemde bulunma hakkının yok sayılıp sadece ifade özgürlüğünün tanınması ve bu ifade özgürlüğünün de kışkırtıcı fikirler barındırmamak kaydıyla kısıtlanması, bireyle siyasal iktidar arasındaki ilişkiyi vazgeçilemez, devredilemez bir *doğal* haklar alanından uzaklaştırıp -kışkırtıcı fikirleri tanımlama, kavramın içeriğini istediği gibi belirleme hakkını elinde tutan yöneticilere bırakarak- bir *inisiyatif* ilişkisine dönüştürmektedir. Bireyle devlet arasındaki ilişkinin gerçekleştiği zeminin doğal ve nesnel olmaktan uzaklaşıp subjektiviteye kayması, egemenin çıkarları lehine şekillenen bir alana dönüşmesi,

<sup>208</sup> Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev., Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, s. 262-263.

gerçekte hakların yitirilmesi, kullanılmaması, pratikteki önemini yitirmesi anlamına gelmektedir.

## 2. Kamusal Alan ve Özgürlükler

Spinoza, düşünce ve ifade özgürlüğünü siyasal topluma geçişte korunan; kişinin kendi yargısına göre eylemde bulunmayı da yitirilen bir hak olarak zikretmektedir. Spinoza'nın hak kavrayışında düşünceler ve sözlerle eylemleri birbirinden ayıran bir yaklaşımın benimsendiğini ve bu yaklaşımın da esasında özel alan ve kamusal alan ayrımının bir yeniden üretimi olduğunu görmekteyiz.<sup>209</sup> Öncelikle Spinoza'nın çalışmalarında özel ve kamusal alan kavramlarına doğrudan bir referansta bulunulmadığını belirterek başlayalım. Ancak Spinoza'nın, doğrudan özel ve kamusal alan ayrımında bulunmasa da, bireysel özgürlüklerle siyasal egemenlik arasında çok açık bir ayrımın var olduğunu belirterek bu ayrımı belirgin hale getirmeye ve korumaya çalıştığını ifade edebiliriz. Çalışmamızın bu kısmında *özel alan* ve *kamusal alan* bağlamında Spinoza'nın temel özgürlüklere özellikle de din ve inanç özgürlüğüne yaklaşımını ele almaya çalışacağız.

Spinoza'nın *özellik* ve *kamusallık* bağlamında temel özgürlüklere nasıl yaklaştığını, sınırlandırıcı ve kısıtlayıcı bir güç olarak egemenin haklarının nereye kadar yayıldığını görerek incelememize başlayalım. Daha önce belirttiğimiz gibi mutlakıyetçi bir devlet fikrine sahip olan Spinoza'nın egemen gücü ellerinde bulunduranların haklarının hiçbir şekilde sınırlandırılmayacağını; iktidarları dâhilinde olan her şeyi yapmaya doğal olarak yetkili olduklarını belirtmektedir. Devletin sahip olduğu haklar, temel bireysel hakların güvence altına alınabilmesi ve bireysel özerkliklerin devlete rakip muhtemel otoriteler karşısında korunabilmesi için hiçbir şekilde sınırlandırılmaması, kelimenin tam anlamıyla mutlak olması gerekmektedir. Ancak siyaseti, dini olandan ayırmaya çalışan bir düşünür olarak Spinoza, egemenin sahip olduğu haklar arasına kutsal olanı belirleme ve yorumlama hakkını da dâhil etmektedir. “Yalnızca siyasi bütünü ellerinde tutanların her konuda hak sahibi olduklarını ve hakkın bütünüyle salt onların kararına bağlı olduğunu

<sup>209</sup> Liberal gelenekte bireysel özgürlüklerle siyasal egemenliğe karşılık gelen *özel* ve *kamusal* kavramları birbirlerinin alanlarına girmeyen ve karşılıklı olarak birbirlerini teminat altına alan iki farklı işlevsellik alanı olarak görülmektedir.



söyledim. Bunu söylerken kastettiğim sadece sivil hak değil, aynı zamanda kutsal haktı. Çünkü siyasi bütünü ellerinde tutanların, onun da yorumcuları ve koruyucuları olmaları gerekir.”<sup>210</sup> Egemenin haklarının kutsalı da kapsayacak şekilde genişletilmiş olması, Spinoza’nın hak kuramının en tartışmalı ve en zayıf tarafı olarak görünmektedir. Spinoza, bireysel otonominin önündeki en büyük engel olarak dini otoriteyi gördüğünden dini otoritenin siyasal ve sosyal alandaki gücünü zayıflatmak için kutsalı belirleme ve yorumlama hakkının devlete ait olması gerektiğini öne sürmüştür. Ancak devlete verilen bu hakkın geniş dindar kesimler tarafından nasıl tepkiyle karşılanacağını ve toplumsal barışın bu kitlesel tepkilerden nasıl etkileneceğini pek hesaba katmamıştır.

Din-devlet ilişkisinde laik bir yaklaşım içerisinde olan Spinoza’nın kutsalı belirleme ve yorumlama hakkını siyasal-iktidara vermiş olmasının ilk bakışta laik tavrıyla tezat oluşturan bir izlenim oluşturduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Sistemini içkinlik düzleminde inşa eden Spinoza, felsefeyi olduğu kadar siyaseti de erk arzusu içinde olan dinin temsilcilerinden ve yorumcularından arındırmaya çalışmaktadır.<sup>211</sup> Ancak Spinoza, kutsal olanla olmayanı kesin olarak birbirinden ayıran ve kutsala, dolayısıyla da kutsala referansla konuşanlara özerklik atfeden modern yaklaşımın aksine, gücünü siyasal bütünü oluşturan bireylerin rızasından alan egemene, kutsalı yorumlama ve uygulamalarını belirleme yetkisi vermektedir. Din alanında sadece teologları ve din adamlarını yetkili gören ve egemenin yetkisini, sivil-siyasal alanla sınırlayarak daraltan bir yaklaşımı kesin olarak reddeden Spinoza, pek de ciddiye almadığı muhaliflerinin yaklaşımını değerlendirirken şöyle demektedir: “Bunun ötesinde, hasımlarımızın, kutsal hakkı sivil haktan ayırmak ve yalnızca sivil hakkı üstün gücü kullananlara bırakıp, kutsal hakkı evrensel Kilise’ye vermek istemelerinin nedenleri üzerinde durmuyorum. İtirazı bile hak etmeyen pek boş nedenler bunlar.”<sup>212</sup>

Spinoza’nın dine yaklaşımında, din ve inanç özgürlüğünü ele alış biçiminde iki önemli sorun dikkati çekmektedir. Öncelikle Spinoza’nın dinin ne olduğunu

<sup>210</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 272.

<sup>211</sup> Akal’a göre sivil-siyasi alanı Tanrı’sal olandan arındırmaya çalışan Spinoza, Kilise’nin hakimiyetine son veren modernitenin en keskin savunucularından biri olduğunu ortaya koymaktadır (Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 118.)

<sup>212</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 278.

tanımlamaya, özünü belirlemeye çalıştığını, gerçek din ile sahte din(ler)i birbirinden ayırma gayreti içerisinde girdiğini; bu çabasının düşünce ve yargı hürriyetiyle ilgili liberal düşünceleriyle örtüşmediğini ifade edelim. Spinoza'nın "gerçek" dini tanımlama çabasının sonucunda örgütlü dinlerin aslında din olmadığı gibi bir sonuç ortaya çıkarken; genel anlamda dinin de siyasal alandan ve felsefi olandan ayrıştırıldığı görülmektedir. İkinci olarak din ve dini olanı, siyasal alandan ve felsefi olandan koparma, uzaklaştırma çabası, beraberinde tamamen içsel ve kişisel olduğu ileri sürülen *inanç özgürlüğü*yle kamusal alandaki görünürlelikle ilişkilendirilen *din özgürlüğü*nü birbirinden ayırmayı getirmektedir. Kutsalın siyasal ve felsefi olandan izole edilmesi, inanç ve din özgürlüğünü birbirinden ayırmaya varırken; din ve inanç özgürlüğü de kullanılabilir, gerçekleştirilebilir bir hak olmaktan tamamen çıkmakta ve böylece Spinoza'nın *ayrıştırma yöntemi*, din ve inanç haklarını yok saymaya sebebiyet veren totaliter bir uygulamaya dönüşmektedir.

Kutsal olanı belirleme ve yorumlama hakkını, egemenin sahip olduğu bir hak olarak zikreden Spinoza, sivil-siyasal zeminde iki rakip egemenliğin aynı anda hüküm süremeyeceğini; bu nedenle de egemen gücü temsil edenlerin devlet içerisinde ayrı bir devlet olmanın yolunu açacak olan kutsalı belirleme ve yorumlama hakkını, kiliseye devretmemesi gerektiğini düşünmektedir. Devlet içerisinde ayrı bir devlet yapılanmasının siyasal bütünü çökmesine yol açacağını vurgulayan Spinoza, devletin bekası ve istikrarı için kilisenin mutlaka denetim altında tutulması, görev ve sorumluluklarının çok iyi belirlenmiş olması gerektiğini belirtmektedir. "Devlet açısından en zararlı şey, kararlar vermeye ya da siyasal bütünü çekip çevirmeye yönelik her hangi bir hakkı din görevlilerine tanımadır. Tersine, onlara şu sınırlar getirildiğinde her şeyin çok daha istikrarlı olduğunu görürüz: Din görevlileri sadece kendilerine sorulara cevap vermelidirler; bunun yanında da, yalnızca benimsenmiş ve en yerleşmiş şeyi öğretip uygulamalıdır."213

Spinoza, kutsal olanı belirlemenin sadece devleti yönetenlere ait bir hak olması gerektiğini ifade ederek aslında tam olarak din adamlarının sivil-siyasal alanda bir aktör olarak var olamayacaklarını/olmamaları gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak *kutsalı belirleme hakkı*, beraberinde devleti idare edenlere

<sup>213</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 268.

kutsalı yorumlama yani dinin içeriğini, dine bağlılığın gerçekte ne demek olduğunu, dini ibadetlerin nasıl olması gerektiğini, özetle dinin ve dini kurumların temellerini ve öğretisini belirleme hakkını da vermektedir.<sup>214</sup> Spinoza'ya göre gerçek din, aklın öğrettiklerinden yani adalet ve yardımseverlikten başka bir anlama gelmemektedir. Adalet ve yardımseverlik ise ancak siyasal-iktidara hâkim olanların elleriyle siyasal ve sosyal yaşama egemen kılınabilmektedir. Bu durumda iktidarı ellerinde tutanların neden kutsalı yorumlama hakkının gerçek sahipleri olması gerektiği anlaşılır hale gelmektedir. “Adalet ve gerçek aklın tüm öğrettikleri, dolayısıyla da hemcinsine karşı yardımseverlik, yalnızca siyasi bütünü hakkı, yani yalnızca siyasi bütünü yönetme hakkına sahip olanların kararı uyarınca yasa ve buyruk gücü kazan(maktadır). Tanrı'nın Krallığı adalet ve yardımseverliğe, yani gerçek dine ilişkin haktan ibaretse varılacak sonuç şudur: Bizim de ileri sürdüğümüz gibi, Tanrı'nın insanlar arasındaki krallığı, siyasi bütünü ellerinde tutanlar aracılığıyla kurduğu krallıktan başka bir şey değildir.”<sup>215</sup>

Siyasal-iktidara sahip olanların kutsalı belirleme ve yorumlama hakkının yegâne sahipleri olmaları, din adamlarının ve dini kurumların din hakkında konuşmaya ve söz söylemeye hiçbir hakları olmadığı gibi bir sonuç elbette ki çıkmamaktadır. Spinoza, burada siyasal otoriteyi hesaba katmadan, siyasal otoritenin rızasına dayanmadan bu hakkın hiçbir şekilde hiçbir kişi ve kuruluş tarafından kullanılmayacağını daha doğrusu kullanılmaması gerektiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. “Üstün gücü kullananların otoritesine ya da rızasına dayanmayan hiç kimsenin de şunları yapma hakkı ve gücü yoktur: Kutsal işleri idare etmek; din görevlilerini seçmek; Kilisenin temellerini ve öğretisini belirleyip sağlamlaştırmak; dine bağlı adetleri ve eylemleri değerlendirmek; birini Kilise'den dışlamak ya da Kilise'ye kabul etmek; son olarak da yoksulların ihtiyaçlarını karşılamak.”<sup>216</sup> Din adamları ve dini kurumlar, siyasal-iktidarı ellerinde bulunduranların kararları doğrultusunda hareket edebildikleri ve kutsal olanı, kamu yararıyla uyumlu hale

---

<sup>214</sup> A. g. e., s. 279.

<sup>215</sup> A. g. e., s. 274.

<sup>216</sup> A. g. e., s. 278-279.

getirebildikleri sürece dini olanı belirleme ve yorumlama hakkına sahip olabileceklerdir.<sup>217</sup>

Siyasal-iktidarın ve onun belirlemiş olduğu çerçeveye sadık kalan dini kurum ve kişilerin, kutsalı belirleme hakkına sahip olduklarını söylerken Spinoza'nın *kutsalı belirleme* ifadesinden tam olarak ne kastettiğini ve bu ifade üzerinden din ve inanç özgürlüğüne nasıl yaklaştığını ortaya koymaya çalışalım. Öncelikle Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'de siyasal-iktidarın *kutsalı belirleme hakkına* değinildiği ilgili pasajlarda her ne kadar bu hakkın dinin içeriğini ve öğretisini belirlemeyi de içerdiğini düşündürten ifadeler yer alsada, aslında Spinoza'nın kastının dinin içeriğini belirlemek olmadığını ifade etmemiz gerekmektedir. Spinoza, *kutsalı belirlemek* derken tam olarak dinin kamusal alandaki görünürlüğünü belirlemekten söz etmektedir. “Özel olarak dine bağlılık uygulamaları ve dışsal ibadetten söz ediyorum. Yoksa dine bağlılığın kendisinden ve Tanrı'ya içsel ibadetten ya da insanın tüm gönlüyle Tanrı'yı yüceltmesi için zihni hazırlayan içsel yollardan söz etmiyorum. Gerçekten de, Tanrı'ya böyle içsel ibadet ve dine bağlılığın kendisi, her insanın, bir başkasına devredilemeyecek hakkına ilişkindir.”<sup>218</sup>

Din-devlet ilişkilerinde seküler bir yaklaşım içerisinde olan Spinoza'nın, seküler perspektifle örtüşmeyen bir tavırla üstün gücü ellerinde tutanlara kutsal olanı belirleme ve yorumlama hakkını vermektedir. Ancak hak kuramının geneline bakıldığında Spinoza'nın egemene ait olarak kabul ettiği kutsalı belirleme ve yorumlama mutlak hakkının, kutsalın kamusal alandaki görünümüleriyle sınırlandırıldığını; temel ilgisinin aslında dinin öğretisi ve içeriği değil sadece kamusal alandaki tezahürleri olduğu anlaşılmaktadır. Dinin dışsal boyutunun, ortak alandaki görünürlülüğünün kamu yararı ve güvenliğiyle alakalı bir boyutu olduğunu ve bu açıdan devletin etki alanına girdiğini, devleti idare edenlere *ortak iyi* çerçevesinde kutsal olana müdahil olma ve müdahale etme hakkını tanıdığını kabul etmemiz gerekmektedir. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, devletin kamu yararı ve barışı adına dinin dışsal boyutuna, görünürlülüğüne müdahil olma hakkının, kutsalı belirleme ve yorumlama hakkı olarak tanımlanıp

<sup>217</sup> A. g. e., s. 280.

<sup>218</sup> A. g. e., s. 273.

tanımlanamayacağıdır. Öncelikle şunu belirtelim ki devletin kamu yararı adına dinin dışsal boyutunu belirleme hakkını, kutsal olanı belirleme ve yorumlama hakkı olarak değil; dinin kamusal alandaki tezahürüne müdahil olma hakkı olarak tanımlamak daha yerinde bir tanımlama olacaktır. Devletin kutsalı belirlemeye, onu yorumlamaya yönelik herhangi bir çalışması, kendilerini inançlı olarak tanımlayan vatandaşları tarafından kendilerine yönelik bir şiddet olarak algılanacak ve bu şiddet, mutlaka devlete karşı güçlü bir itiraza dönüşecektir.

Devlete, dinin kamusal alandaki görünürlülüğüne müdahil olma hakkını tanıyan *kamu yararı* ifadesinin, muğlâk, suiistimale çok açık, farklı yönlere kolayca çekilebilir olduğunu belirterek Spinoza'nın dini, siyasetten ve felsefeden ayırıştırma yöntemine yeniden dönelim ve bu yöntemin sonuçları üzerinde biraz durmaya çalışalım. Spinoza'nın dini anlama biçimine bakıldığında inancın dünyevi olandan, kamusal görünürlülükten, dini uygulamalardan koparılıp hiçbir kural ve yasanın hâkim olmadığı salt ruhani ve tamamen öznel bir alana kapatıldığı görülmektedir. Bağlayıcı ve zorlayıcı yasanın söz konusu olmadığı bu ruhani, öznel alan, aynı zamanda inancı, nesnel bir zeminden konuşma imkânından mahrum etmekte; herhangi bir dini otoritenin oluşumuna ve tahakkümüne de bütün kapıları kapatmaktadır. Objektivitenin yitirilmesiyle inanca ilişkin yargılamalarında herkesin kendisini mutlak bir otorite kabul etmesinin öne açılmış ve inanç, böylece atomlarına ayrılmış olmaktadır. Spinoza, devletin ayakta kalabilmesi için kamusal yasaların kişisel yorumlara kapalı tutulması gerektiğini öne sürmüş olmasına rağmen dini bu kuralın dışında tutmaktadır. “Dinde durum bambaşkadır. Dış eylemlerden çok, iç saflık ve doğruluktan ibaret olduğu için, hiçbir yasaya ve kamusal otoriteye bağlı değildir. Doğruluk ve saflık insanlara yasaların ya da kamusal bir otoritenin hâkimiyetiyle kazandırılmaz... Din konusu da dâhil, özgürce düşünme üstün hakkı, kimsenin ondan vazgeçmesinin düşünülemediği biçimde, herkese aittir. Öyleyse her insan din konusunda özgürce yargıda bulunma, dolayısıyla da onu kendisine göre açıklama ve yorumlama üstün otorite ve hakkına sahip olacaktır.”<sup>219</sup>

Kilise'nin siyasal-iktidarın otoritesine rakip ve onun egemenlik alanına nüfuz etmeye çalışan yayılımcı tavrının tüm Avrupa'ya egemen olduğu bir dönemde

---

<sup>219</sup> A. g. e., s. 153.

Spinoza'nın inancı, salt ruhani, içsel ve kamusal alana tamamen dışsal sayan; herkesi kendi inancını belirleme ve yorumlama noktasında mutlak bir otorite haline getiren *ayrıştırmacı yöntemi*, aslında Kilise'nin dini olanı belirleme ve yorumlama tekelciliği üzerinden kazanmış olduğu gücü ve ayrıcalıklı konumu aşındırmaya yönelik önleyici bir fonksiyon icra etmesi için tasarlamış olduğu anlaşılmaktadır. Devletin egemenlik alanının genişletilmek ve güçlendirilmek istenmesi, dinin ve dini otoritenin sahip olduğu gücün aşındırılmasını ve sınırlandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu aşındırma ve sınırlandırma hareketi, Spinoza tarafından iki aşamalı bir yöntemle gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Birinci aşamada inanç, dışsal boyutundan koparılarak öznel ve özel bir hadise haline getirilmekte; ikinci aşamada ise herkese kendi inancını belirleme ve yorumlama üstün otoritesi verilmektedir. Spinoza'nın dini ve dini otoriteleri siyasal alandan ayrıştırmaya hizmet edebilmesi için tasarlamış olduğu *ayrıştırmacı yönteminin* temel hak ve özgürlükleri güvence altına almaya, bireysel özerkliklerin önünü açmaya imkân tanıdığı ya da tanıyabileceği kabul edilebilir bir sonuç olarak görülebilir. Ancak Spinoza'nın inancı, hiçbir bağlayıcı yasayı kabul etmeyecek şekilde kişiselleştirerek atomize etmenin gerçek-dışılığını göremediğini ve inanç atomizasyonunun kamu yararı ve barışı açısından taşıdığı potansiyel riskleri tam olarak hesaba katmadığını da belirtmemiz gerekmektedir. İnanç atomizasyonunun realiteye karşılık gelmediğini, insanların inanca dair kanaatlerini şekillendirirken belirli dini otoritelerin daima devrede olduğunu, insanların bu otoritelerin etkisine her daim kendilerini açtığını, mevcut duruma ve tarihsel verilere bakarak kolayca anlayabiliriz. İnsanların kendi inançlarının mutlak belirleyicileri olabilmelerinin mümkün olduğunu kabul etsek bile bunun kamu yararı ve barışına bir katkı sağlamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. İnançın, her ne kadar içsel ve kişisel bir boyutu olsa da temelde eylemden, dışsal boyutundan koparılamadığının; güçlü bir eyleme dönüşme, yayılarak büyüme temayülü içerisinde olduğunun ve sayısız inancın bu eyleme dönüşme ve yayılma temayülünü sergilemesi durumunda nasıl bir toplumsal kargaşanın baş göstereceğinin görülmesi gerekmektedir.

Spinoza'nın din-siyaset ilişkisine ilişkin görüşlerine değindikten sonra şimdi de din-felsefe ilişkisine yaklaşımını ve bu yaklaşımın onun özgürlük kavrayışına yansımalarını ele almaya çalışalım. Spinoza'nın dini, felsefeden çok net

bir dille ayıran; dinle felsefeyi birbirinden tamamen farklı iki alanda konumlandıran bir yaklaşım içerisinde olduğunu belirtelim. “İnanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur. Bu iki disiplinin hedefini ve temelini bilen hiç kimse, ikisinin arasında gerçekten uçurumlar olduğunu görmezden gelemez. Çünkü felsefenin tek hedefi gerçekliktir. Oysa inancın hedefi, ayrıntılı olarak gösterdiğimiz gibi, itaat ve dine bağlılıktan başka bir şey değildir. Sonra, felsefenin temelleri ortak nosyonlardır ve o yalnızca tabiattan çıkarsanmalıdır. Tersine, inancın temelleri tarihi anlatılar ve dildir.”<sup>220</sup> Bu alıntıdan Spinoza’nın din ile felsefe arasında var olduğunu düşündüğü temel ayrımı, “gerçeklik” üzerinden yaptığı görülmektedir. Spinoza’ya göre felsefenin amacı, *gerçekliği* kavramak, gerçek olanı açığa çıkarmak iken; dinin amacı, *itaat ve bağlılıktır*. Dinde asıl olanın itaat ve bağlılık olması, inanç alanından bilginin tamamen dışlandığı; dini bilginin gerçekliğinden ve üstünlüğünden sözemenin hiçbir şekilde mümkün olamadığı anlamı çıkmaktadır. İnançın bilgi ve gerçeklik üzerine değil; itaat ve bağlılığı aşılacak dogmalar üzerine inşa edildiği fikri, birbirine hiçbir şekilde üstün olamayacak sayısız inanma biçiminin doğmasına yol açan inanç atomizasyonunun kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>221</sup>

İnanma biçimleri arasında bilgi ve gerçeklik açısından herhangi bir üstünlük sözkonusu olamayacağına göre inançlarından dolayı insanların birbirlerini yargılamalarının, dinsizlikle suçlamalarının anlamı ve gerekçesi de ortadan kalkmış olmaktadır. İnsanlar ancak yapmış oldukları eylemlerden, bu eylemlerin sadece adalet ve yardımseverlik demek olan gerçek dine uygun olup olmamaları bakımından yargılanabilirler. “Spinoza’ya göre bu öğretisi, *Multitude* için, en hayırlı ve zorunlu öğretilerdir: İnsanların barış ve uzlaşma içinde yaşamaları isteniyorsa, karışıklıklara ve suçlara engel olacak böyle bir yaklaşımın modern yapılanmaya en uygun yaklaşım olacağı görülür. Hayırlı eylemler ya da dünyevi açıdan iyi olan somut uygulamalar, sosyal düzen adına değerlendirilir. Uygulamada, iyi ve kötünün ölçütü de dünyevi yararlıdır. Uygulamaya ilişkin olan, dini kökenli olsa da, artık dünyevi düzleme aktarılmıştır.”<sup>222</sup>

<sup>220</sup> A. g. e., s. 220.

<sup>221</sup> A. g. e., s. 216-217.

<sup>222</sup> Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 113-114.

Spinoza’da özgürlük, iki farklı düzlemde ele alınmaktadır: *İnanç* söz konusu olduğunda içsel, kişisel ve özel olan, dışsal boyutundan tamamen koparıldığı için de soyut kalan ve gündelik hayatta hiçbir karşılığı olmayan istediği gibi inanabilme, istediği gibi inancı yorumlayabilme özgürlüğü; *felsefe* söz konusu olduğunda ise dünyevi, görünür, somut bu nedenle de kullanılabilir bir düşünce ve ifade özgürlüğü.<sup>223</sup> Spinoza’nın iki farklı düzlemde ele aldığı özgürlük kavrayışında dikkati çeken en önemli eksikliğin *din* özgürlüğünün bir özgürlük olarak görülmemiş, özgürlükler kapsamında değerlendirilmemiş olmasıdır. Kamu güvenliğinin ve barışının korunabilmesi için *din* özgürlüğünün mutlak anlamda devletin denetimine bırakılması, kamusal görünürlükten mahrum edilmesi, Spinoza’nın düşünce ve ifade özgürlüğü görüşünün savunabilirliğini zayıflatan en önemli unsur olarak durmaktadır. Spinoza, özel ve kişisel bir hadise olarak *inanma* özgürlüğünü, *din* özgürlüğünden ayırarak problemi çözmeye çalışmaktadır. Ancak inanç özgürlüğüyle *din* özgürlüğü arasındaki ayrımın gerçekleştirilebilirliğine dair şüpheyle; inanmanın salt sübjektif bir hadise olarak görülüp inancın bilgi ve gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan, sadece itaat talep eden dogmalara indirgenmiş olması, problemin çözülmeden devam etmesine neden olmaktadır.

Spinoza’nın *din özgürlüğünü* bir özgürlük olarak görmekten uzak olan yaklaşımının günümüz dünyasında ne toplumsal bir karşılık bulması ne de toplumsal barışa herhangi bir katkı sağlaması beklenebilir. İçsel ve özel bir hadise olarak *inanma* özgürlüğüyle dışsal uygulamalardan ibaret görülen *din* özgürlüğü arasında bir ayrıma gidilerek inanmanın bilgi ve gerçeklikle ilişkisinin kesilmesi, *din* özgürlüğünün devletin mutlak denetimine bırakılarak içinin boşaltılması, kendilerini dindar olarak gören toplumun geniş kesimleri tarafından kabul edilemez bir şiddet olarak tanımlanacaktır. Ne devlet, gerçek dini tanımlamaya ve yorumlamaya çalışarak inananları kendi din tanımını kabule zorlamalı; ne de dini otorite, dindar olmayanları ve farklı dinden ya da mezhepten olanları baskı altına almaya çalışmalıdır. Belirli kalıplara göre düşünmeye ve yaşamaya zorlanmak, insanı duygusal düşünmeye, sert ve oldukça kontrolsüz tepkilerde bulunmaya itmektedir. “Bu bir ‘doğa kanunudur’. Her birey bir şekilde *bir diğeri gibi düşünmeye* zorlandıkça düşüncesinin üretici kuvveti yıkıcı hale gelir. Bu durum uç noktada

<sup>223</sup> A. g. e., s. 111-112.



bireyleri gözü dönmüş bir deliliğe ve tüm toplumsal ilişkileri sapkınlığa götürür.”<sup>224</sup> Ancak sadece dini otoritenin -ya da devletin- bir inanç sistemini, insanlara zorla empoze etmesinin insani ilişkileri, sapkınlığa götürmediğini; dinle yarışan ve gerçekte dinle aynı doğaya sahip olan ideolojilerin, dünya görüşlerinin de topluma empoze edilmesinin aynı yıkıcı ve sapkınlaştırıcı etkiyi ürettiğinin kabul edilmesi gerekmektedir.

Hiç kimse istediği gibi inanma, düşünme, yaşama ve ifade özgürlüğü hakkında kamu düzenini açıkça ihlal etmediği sürece mahrum edilemez. Sadece haklardan söz edilen ancak ödevlere hiç değinilmeyen bir dünyada “*kamu düzeni*” ifadesinin pek de kulağa hoş gelmediğini/gelmeyeceğini kabul etmeliyiz. Haklar söylemini zayıflattığı düşünülen *kamu düzeni*, *kamu yararı*, *ortak iyi* gibi kavramlar, aslında insanın siyasal toplumdaki haklarının aktif olarak gerçekleştirilebilmesini, bu haklarının güven ve barış ortamında özgürce yaşanabilmesini sağlayan ödevlerine, sorumluluklarına gönderme yapmaktadır. Vazgeçilmez haklar adına ödevlerimizi, insani sorumluluklarımızı hor görmek; ödevlerimizi hiç hesaba katmadan sadece haklara vurgu yapmak, kelimenin tam anlamıyla arabayı atın önüne koşmaya benzetilmektedir. Temel bireysel hakların vazgeçilmezliğinden söz ederken hakların varlık koşulu olarak ödevlerin hayatiyetlerini vurgulamayı da asla ihmal etmemeliyiz. Araba kullanma becerisine ve ehliyetine sahip birisinin araba kullanma hakkı, ancak trafik kurallarına riayet ettiği sürece var olabilir. Trafiki düzenleyerek insanların mal ve can güvenliğini korumaya yarayan kuralları hiçe sayarak başkalarının mal ve can güvenliğini tehlikeye atan, başkalarının yaşama haklarını tehdit eden kimselerin ehliyetleri ellerinden alınarak nasıl araba kullanma haklarından men edilebiliyorlarsa, ya da bu haklarına bir takım sınırlamalar getiriliyorsa; ödev bilinci ve sorumluluk duygusu taşımadan sadece kendi haklarına odaklanan; kendi haklarını gerçekleştirilmeye çalışırken başkalarının haklarını ciddiye almayan, hiçe sayan kimselerin de temel hak ve hürriyetlerinden gerekli durumlarda tamamen ya da kısmen men edilebilmeleri sivil-siyasal yaşamın bir zorunluluğu olarak kabul edilmelidir.

---

<sup>224</sup> Baibar, *Spinoza ve Siyaset*, s. 35.

Sivil-siyasal yaşamda hakların hangi gerekçeyle ve ne şekilde sınırlandırılması gerektiği, üzerinde durulması gereken en önemli, aynı zamanda da en tartışmalı konuların başında gelmektedir. Birlikte yaşama iradesi ve kararlılığı ortaya konarak sivil-siyasal bir toplum oluşturuluyorsa, elbette ki en temel kavram, *kamu yararı* ve *ortak iyi* olacaktır. Kamu yararının korunabilmesi ve ortak iyinin sürdürülebilmesi için bireylerin bazı haklarını devretmeleri (kendi kararına ve yararına göre davranma hakkı), bazı haklarını da sınırlandırmaya/sınırlandırılmaya (düşünce ve ifade özgürlüğüne dair haklar) açık tutmaları, siyasal bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak evrensel bir *kamu yararı* ve *ortak iyi* tanımının yapılamayacağını; bu iki kavramın zorunlu olarak tarihsel ve bağlamsal olacağını da belirtilmesi gerekmektedir. Her ne kadar evrensel bir *kamu yararı* ve *ortak iyi* tanımı yapmak mümkün olmasa da temel, vazgeçilmez ancak özünde uzlaşımsal olan bazı ilkelerin varlığından rahatlıkla söz edebiliriz. Burada sivil-siyasal yaşamın var olabilme koşulu olarak görülebilecek iki ilkeden söz etmemiz mümkün görünmektedir. Bu ilkelerden birincisi *şiddetten uzak durmak*, *şiddete* asla bulaşmamış olmaktır. Şiddete bulaşmamış olmak, sahip olunan hakların gerçekleştirilmesinde, bu hakların ifade edilmesinde *şiddete* katıyen başvurulmayacağı, *şiddetin* hiçbir şekilde hakların ifadesinde bir araç olarak görülemeyeceği anlamına gelmektedir. Sivil-siyasal yaşamın vazgeçilmez ikinci ilkesi ise başkalarının haklarını, başkalarının özgürlük alanlarını ihlal etmeme zorunluluğudur. Aslında ikinci ilkenin birinci temel ilkenin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirtebiliriz. Kendi haklarımızı gerçekleştirmeye çalışırken şiddeti araçsallaştırmadığımız takdirde başkalarının özgürlük alanlarını çiğnememiş, haklarını ihlal etmemiş oluruz.

Başkalarının haklarını ciddiye almamak, şiddete başvurarak, şiddetin dilini kullanarak başkalarını haklarını gerçekleştirmekten men etmek, siyasal toplumun güven ve barış ortamı olmaktan çıkmasına; korku ve endişenin toplumsal yaşama hâkim olmasına yol açmaktadır. Korku ve endişe, toplumsal yaşama egemen olmaya başladığında insanlar, kaçınılmaz olarak kendilerini yeniden *doğa durumunun* acımasız savaş ortamında bulacaklardır. Şiddetin hâkim olduğu ortamlarda karşılıklı saldırmazlık ilkesinin benimsenmesiyle sağlanan haklar arasındaki denge, yerini salt güç ilişkilerine bırakacak; insanlar, güçlerinin yettiği her şeyi, hiçbir hukuki ve

ahlaki sınırlama olmadan gerçekleştirmeye çalışacaklardır. Şiddetin tek ifade aracı olarak kabul edildiği doğa durumu, yalnızlaşmanın, ayrışmanın, yozlaşmanın kaçınılmaz olduğu bir dünya iken; siyasal toplum, kendini gerçekleştirmenin, siyasal bilince ulaşmanın, karşılıklı uyumun, ahengin ve iletişimin hâkim olduğu, bir dünya olmaktadır. “Siyasi olmak, bir polis'te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gel(ir)di. Yunanlıların anlayışına göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, polisin dışındaki hayata, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile hayatına; ya da despotizmleri ekseriyetle hanenin örgütlenişine benzetilen Asya'nın barbar imparatorluklarındaki hayata ait, insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi.”<sup>225</sup>

Şiddetin var olmadığı ancak uyumun, iletişimin, ikna etmenin hâkim olduğu toplum, aslında politikanın görünürlük kazandığı bir sahne olan kamusal alanın var olduğu bir toplum olmaktadır. “Kamusal alan, fiziksel şiddetin yerine belli bir simgesel şiddet içermeyen iletişimi ikame ederek toplumsal davranışların yumuşatılmasına katkıda bulunur.”<sup>226</sup> Uyumun, güvenin, katılımın olmadığı mekanlarda kamusal alandan söz etme imkanı da ortadan kalkmaktadır. Hannah Arendt'in tanımına göre kamusal alan, özgürlük, konuşma ve eylem yoluyla oluşturulan bir alandır. Atina deneyiminden yola çıkan Arendt, kamusal alan ve politik alanın birbiriyle tam bir örtüşme içerisinde olduğunu ve özel alana mutlak anlamda karşıt olduğunu belirtmektedir. “Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten sadece farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içine girer. Kent-devletinin doğuşu, insanın/erkeğin özel yaşamına ikinci bir yaşam tarzını, kendi *bios politikos*'unu kattığı anlamına geliyordu. Şimdi her yurttaş iki varoluş düzenine aittir; ve yaşamında, kendinin olan ile kamusal olan arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır.”<sup>227</sup>

Özel alanın zorunluluğuna karşın kamusal alan, özgürlük ve eşitlikle özdeşleşmektedir. İnsanlar ancak kamusal alanın özgürlük ve eşitlik ortamında kendilerini gerçekleştirebilmekte, temel insani niteliklerini açığa çıkarabilmektedirler.

<sup>225</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 62.

<sup>226</sup> Eric Dacheux, *Kamusal Alan*, çev., Hüseyin Köse, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 22.

<sup>227</sup> Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60.

Özgür ve özerk bir birey olmak, özel alanın dışına çıkmayı insan olmanın, bireyselleşmenin mekânı olarak kamusal alana giriş yapmayı gerektirmektedir. Sadece özel yaşamı olan biri, kamusal alana girmeyi başaramayan köle ya da barbar olabilir; tam anlamıyla bir insan olamaz.<sup>228</sup> Tam anlamıyla bir insan olmak şiddete maruz kalmadan var olabilmeyi, özgürce düşünme, ifade etme ve eylemde bulunabilmeyi gerektirmektedir. İnsan, sadece kamusal alanda kim olduğunu anlayabilir ve sadece kamusal alanda herkesten farkını ortaya koyarak bireyselleşme deneyimini yaşayabilir.<sup>229</sup> Bu bakımdan din özgürlüğünün bir özgürlük olarak görülmeyerek dinin kamusal alandan dışlanması, dindar vatandaşların temel insani nitelikleriyle var olma, tam anlamıyla bir insan olma imkânlarını ortadan kaldırmaktadır.

Kendilerini dindar olarak tanımlayan insanların bireyselleşme süreçleri *kamu güvenliği*, *kamu yararı* gibi aslında sadece hâkim zümrenin, seküler kesimlerin çıkarlarına hizmet eden gerekçelerle engellenemez. Her ne kadar dindar olanlar, sekülerizmin doğrudan mağduru olsalar da tek mağduru olmadıkları da bir gerçek olarak ortada durmaktadır. Söz konusu mağduriyet aslında dayatmacı ve tek taraflı olan sistemin ötekileştirdiği bütün kesimler, kimlikler, inanç gurupları tarafından az ya da çok yaşanmaktadır. Burada önemli olan ötekileştirmeye yol açmayacak bir söylem geliştirebilmektir. Ötekileştirmenin önüne geçilebilmesi için kamu yararının, ortak iyinin bütün kimlikleri kapsayacak şekilde belirlenmesi; belli bir kimliğin çıkarının, iyisinin kamu yararı, ortak iyi adı altında çoğunluğa dayatılmasının önüne geçilmesi sağlanabilmelidir. “Taraflı olarak meşrulaştırılmayan bir hâkimiyetin uygulanması meşru değildir, çünkü burada, bir tarafın başka bir tarafa kendi istencini zorladığı ifade bulur. Demokratik bir düzenin vatandaşları, karşılıklı olarak birbirlerine gerekçeler borçludur, çünkü sadece böylece siyasal hâkimiyet, baskıcı niteliğini yitirebilir.”<sup>230</sup>

Demokratik bir düzende vatandaşların birbirlerine kendilerini açıklamak, gerekçeler sunmak zorunda olmaları, dindar vatandaşların da devletin dünya görüşsel

<sup>228</sup> A. g. e., s. 78.

<sup>229</sup> A. g. e., s. 82.

<sup>230</sup> Jürgen Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, çev., Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 120.

tarafsızlığını kabul etmeleri ve siyasi kamuoyunda kullandıkları din dilini tercüme etmeleri, kullandıkları bu dili tercüme hizmetlerine açmaları koşuluyla siyasal aktör olarak kamusal alanda var olabileceklerini ortaya koymaktadır. Tüm aktörlere açık potansiyel bir alan olarak kamusal alan, temelde kolektiviteden doğmuş sorunların ele alınıp işlendiği bir yerdir.<sup>231</sup> Toplumsal yapının önemli bir unsuru olarak dindar bireylerin kolektiviteden kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik siyasal süreçlere katılmaları, bu süreçlere katkıda bulunmaları, kendileri açısından doğal bir hak olarak görülürken; seküler kesimlerce de rahatlıkla önemli bir anlam kaynağı, vazgeçilemez bir zenginlik olarak kabul edilebilir. Ancak Habermas'ın da dikkat çektiği gibi dindar bireylerin ya da grupların birlikte yaşama kültürüne katkı sağlayabilmeleri için kendilerini oldukları gibi ifade etmelerine izin verilmesi gerekliliğinin yanında, dindarların da kendilerini eleştiriye açmaları, “genel erişime açık bir dil” kullanmaları gerekmektedir. “Liberal devletin, dindar seslerin siyasi kamuoyunda serbest bırakılmasının yanında, dini kuruluşların siyasete katılmasından bir çıkarı vardır. İnançlıların ve din cemaatlerinin, kendilerini *oldukları gibi* siyasi olarak ifade etme cesaretini kırmaya izni yoktur, çünkü aksi halde seküler toplumun kendini, önemli anlam verme kaynaklarından koparıp koparmadığını bilemez. Seküler veya farklı inançtaki vatandaşlar da, belli koşullar altında dini katkılardan bir şeyler öğrenebilir, bu örneğin, bir dini ifadenin normatif hakikat içeriklerinde, bazen kendi sezgilerini örtülü olarak fark ettiklerinde söz konusu olabilir. Dini gelenekler ahlaki yargılar için, özellikle de insancıl bir birlikte yaşamanın hassas biçimleri açısından, özel bir ifade gücüne sahiptir. Bu potansiyel, ilgili siyasi sorularda dini bahsi, sonradan belli bir din cemaatinin dağılımından, genel erişime açık bir dile tercüme edilebilen olası hakikat içerikleri için ciddi bir aday haline getirir.”<sup>232</sup>

Kamusal alanda din özgürlüğünün tanınması, dindar vatandaşlara kendilerini gerçekleştirebilme, temel insani nitelikleriyle var olabilme imkanı tanıyarak hem dindar bireyleri ve dini grupları siyasal topluma entegre etmekte; hem de siyasal topluma önemli bir anlam verme kaynağı kazandırmaktadır. Dindar vatandaşların siyasal topluma entegrasyonu ve dini kanaatlerin önemli bir anlam verme kaynağı olarak siyasal kamuoyunda varlık göstermesi, din dilinin “genel

<sup>231</sup> Dacheux, *Kamusal Alan*, s. 21.

<sup>232</sup> Habermas, *Doğalcılık ve Din Arasında*, s. 128.

erişime açık bir dile” tercüme edilmesini gerektirirken; seküler kesimlerin de dine ve dindar kişilere yönelik olumsuz bakışlarını ciddi bir şekilde gözden geçirmelerini zorunlu kılmaktadır. Spinoza’da olduğu gibi dini, bilgi ve gerçeklikle alakası olmayan salt itaat talep eden dogmalardan ibaret sayan bir yaklaşımın ya da dini, eskilerin masalları olarak değerlendiren modern bakışın dini kanaatleri, önemli bir anlam verme kaynağı olarak göremeyeceği; seküler kişilerin dindar kişilerle siyasal karar alma süreçlerinde işbirliği içinde hareket etmelerine imkan tanımayacağı açıkça görülebilmektedir. “Seküler vatandaşlar dini kanaatlerin ve din cemaatlerinin belli ölçüde arkaik, modernlik öncesi toplumlardan günümüze uzanan bir kalıntısı olduğu kanısında olduğu sürece, din özgürlüğünü sadece, yok olma tehlikesi altındaki türler için kültürel doğa koruma alanı olarak anlayabilirler. Onların bakış açısından dinin artık içsel bir yetkisi yoktur. Devlet ile kilisenin ayrılması ilkesi de, sadece laikçi olarak esirgeyici bir umursamazlık anlamı taşıyabilir. Sekülerist yoruma göre dini görüşlerin, bilimsel eleştirinin ışığında ortadan kalkacağını ve dindar cemaatlerin ilerleyen kültürel ve toplumsal modernleşmenin baskısına direnemeyeceğini öngörebiliriz. Dine karşı böyle bir epistemik yaklaşım bekleyen vatandaşların, açıkçası siyasi tartışma konularında dini katkıları ciddiye almaları ve işbirliği içinde hakikati arayarak, belki de seküler dilde ifade edilebilen ve temellendirici söylemde meşrulaştırabilen bir içeriği araştırmaları beklenemez.”<sup>233</sup>

### 3. Direnme Hakkı

Akal, Spinoza’nın insanı daima şaşırttığını ve hiç bir zaman yakalandığı yerde durmadığını ifade etmektedir.<sup>234</sup> Spinoza felsefesinin karmaşıklığı, çok yönlülüğü, kendisini özellikle bazı kavramlar üzerinden çok daha belirgin bir şekilde ortaya koymaktadır. Spinoza felsefesinin karmaşık ve çok boyutlu yapısını açığa çıkaran ve aynı zamanda Akal’ın tespitini de doğrulayan en dikkat çekici kavramlardan birinin *direnme* hakkı olduğunu söyleyebiliriz. Spinoza’nın birçok konuda olduğu gibi direnme hakkıyla alakalı olarak da kafa karıştırıcı ifadeler kullandığı, konuya dair çok net bir kanaat belirtmediği; karşıt söylemler ortaya koyarak çok farklı yorumlara kapı araladığı görülmektedir. Burada Spinoza ve direnme hakkını ele alırken konuya ilişkin muğlaklığı gidermeye, Spinoza’nın

<sup>233</sup> A. g. e., s. 136.

<sup>234</sup> Akal, *Varolma Direnci ve Özerklik*, s. 107.

görüşünü mümkün olan en berrak şekilde yakalamamıza yarayacak can alıcı bir soru sormamız gerekmektedir. Spinoza, sivil-siyasal toplumda direnme hakkını, Locke gibi korunan bir hak olarak mı; yoksa Hobbes'un yaptığı gibi siyasi topluma geçişte devredilmesi, geride bırakılması gereken doğa durumuna ait bir hak olarak mı görmektedir? *Teolojik-Politik İnceleme*'ye bakıldığında Spinoza'nın sivil-siyasal toplumda hem egemene karşı bireylerin direnme haklarını koruduklarını hem de bu haklarını kamu yararı adına egemene devretmek zorunda kaldıklarını gösteren metinlerin var olduğu görülmektedir. Bu karşıt metinlerin varlığı Spinoza'yı kolayca Hobbes ya da Locke çizgisinde değerlendirmeye yol açabilmektedir. Ancak biz böyle bir kolaylığa düşmek yerine, bu karşıt metinleri Spinoza'nın felsefesinin bütünlüğü içerisinde değerlendirerek direnme hakkını ele almaya çalışacağız.

Öncelikle Spinoza'nın kendi doğal hak kuramını nasıl tanımladığını hatırlayalım. Daha önce de değinmiş olduğumuz gibi Jelles'e yazdığı mektupta Spinoza, Hobbes'tan farklı olarak tabii hakkı her zaman dokunulmadan koruduğunu ifade etmekteydi. Tabii hakkın siyasi yaşamda dokunulmadan korunması, Spinoza'nın doğa durumu kavrayışının da Hobbes'tan farklılık arz ettiğini ortaya koymaktadır. Spinoza'ya göre siyasi toplum, doğa durumu içerisinde oluşmakta; daha doğrusu siyasi toplum doğa durumuyla eşzamanlı olarak var olmakta ve bu açıdan da doğa durumuyla temelde bir karşıtlık arz etmemektedir. Doğa durumuyla siyasi toplum arasındaki eşzamanlılık ilişkisi, tabii hakkın dokunulmadan nasıl korunduğunu izah etmektedir. Bu bakımdan doğa durumunda öteki bireylere karşı var olan direnme hakkı, siyasi toplumda haklarını ihlal eden bireylere ve baskıcı yöntemlere başvuran devlete karşı da aynı şekilde varlığını korumaya devam etmektedir. Şayet insanlar tabii haklarından mahrum edilerek yaşayacaklarsa, siyasi düzeni sürdürmelerinin hiçbir gerekçesi ortada kalmayacak; barış ve düzen kendi başına bireylerin siyasi iktidara bağlılıklarını sürdürmelerine yetmeyecektir. Spinoza'nın veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, "eğer barış, kölelik, barbarlık ve yalnız kalmak adını taşıyacaksa, insanlar için barıştan daha acınası bir şey" olmayacaktır.<sup>235</sup>

Spinoza düşüncesinin en merkezi kavramı olan *conatus* göre her varlık, elinden geldiğince kendini korumaya, varlığını sürdürmeye çalışmaktadır. Bu

---

<sup>235</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 42.

nedenle insanın iktidarın baskı ve zorlamalarına karşı kendi güvenliğini sağlamak ve gücünü korumak hatta daha da artırmak için iktidara başkaldırması, en tabii hakkı olmaktadır. Siyasal-iktidarın meşruiyet temeli de zaten vatandaşlarının kendi haklarını barış ve güven ortamında en üst seviyede yaşamalarına imkan sağlamasına dayanmaktadır. Devlet, bireysel hakların korunduğu ve artırılabilirdiği özgürlük ortamını sunmadığında ya da sunmadığında vatandaşları üzerindeki otoritesini ve haklarını kaybetmektedir. Spinoza, bireylerin egemene göstermeleri gereken itaati yararlık ilkesine bağlamakta ve bireysel faydayı sözleşmenin temel, vazgeçilmez bir unsuru olarak gördüğünü çok açık bir şekilde belirtmektedir: “Yararlı değilse, hiçbir antlaşmanın hükmü olamaz. Yararlılık ortadan kalktığında, antlaşma da sona erer ve geçersiz olur. Bu nedenle, antlaşma yapan kişiden sonsuza kadar sözüne bağlı kalmasını isteyen biri, aynı zamanda, antlaşmanın bozulmasının bozana yarardan çok zarar vermesine de çalışmıyorsa, budalalık etmiş olacaktır. Kuşkusuz, özellikle bir devletin kuruluşunda bu böyle olmalıdır.”<sup>236</sup>

Spinoza’ya göre insan, daima yararlılık ilkesiyle hareket etmeli, kendi gücünü koruma ve artırma çabasından asla vazgeçmemelidir. Yararlılık ilkesi gözetildiğinde insanın doğrudan bir baskı ve zorlamaya muhatap olmasa dahi başka bireylere ve devlete verdiği sözden dönebileceğini göstermektedir. Spinoza, *Politik İnceleme*’de devletlerarasındaki antlaşmaların nasıl olması gerektiği üzerinde durduğu bir paragrafta yararlılık ilkesiyle sözleşmeler arasındaki ilişkinin mahiyetine dair oldukça net açıklamalarda bulunmaktadır. “Her Sitenin istediği zaman antlaşmayı bozmak için mutlak hakkı vardır ve korkmak ya da umut etmek için sebebi kalmadığı an taahhüdüne son verdiği için kurnazlıkla ve kallesçe davranmakla suçlanamaz, zira şartlar antlaşmanın her iki tarafı için de aynıdır: korkudan ilk kurtulan bağımsız hale gelecektir ve, dolayısıyla, kendisine en çok uyan görüşü izleyecektir. Hem zaten hiçbiri mevcut koşullara bakmadan gelecek için sözleşme yapmaz ve eğer bu koşullar değişecek olursa, durumun kendisi de tamamen değişir.”<sup>237</sup>

<sup>236</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 234.

<sup>237</sup> Spinoza, *Politik İnceleme*, s. 31.



Spinoza'nın *conatus* kavramı, haklara ontolojik bir perspektiften yaklaşmasına imkan tanımaktadır. Söz konusu perspektiften bakılınca evrensel ölçütlerden yoksun olan iyi ve kötünün, ancak her varlığın kendi standartlarına uygunluğuna göre belirlendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Eğer bir eylem, bireyin varlıkta kalma çabasına uygunsuzsa, bireyin var olma gücünü koruyor ya da artırıyor ise iyi; azaltıyorsa kötü olmaktadır. Bu nedenle siyasal iktidara direnmek, siyasal iktidarı devirmeye çalışmak ancak iktidara direnenlerin kendi standartlarına göre belirlenebilmektedir. Bu durumda Spinoza'nın kategorik olarak devrim hakkını reddetmesi düşünülemez; böyle bir ret, *conatus* mefhumuyla çelişmesi, *conatus* kavramını devre dışı bırakması anlamına gelecektir. Devrim, devrim teşebbüsünde bulunanların kudretleri dâhilindeyse bu onlar için bir doğal hak olmaktadır. Şayet devrim, bu bireylerin kudretlerini aşıyorsa -kendi standartlarına uymadıklarından yani kudretlerini aşan bir eyleme giriştiklerinden daha büyük bir güç olan devlet iktidarı karşısında yenilerek zaafa uğrayacaklar ve böylece- bir hak olmaktan çıkacaktır. Bu durumda Spinoza'nın sadece hedefine ulaşamayan devrimleri yani başarısız devrim teşebbüslerini tanımadığını; başarılı devrimleri ise olumladığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu Spinoza'nın her zaman ulaştığı ve kabul ettiği bir sonuç olmamaktadır. Spinoza, bazen başarılı devrimleri de kötü olarak görebilmekte ve egemen gücün yönetme hakkını elinden almayı amaçlayan her türlü kalkışmanın cezalandırılması gerektiğini ifade etmektedir. "Siyasi bütün aleyhine işlenen suç ancak, açık ya da üstü kapalı bir antlaşmayla, haklarının tamamını eyalete devretmiş olan uyruklar ya da yurttaşlar için sözkonusu olabilir. Üstün gücün hakkını her hangi bir biçimde elinden almaya ya da bir başkasına devretmeye kalkıştığında, uyruğun böyle bir suç işlediği söylenir. *Kalkıştığında* diyorum. Çünkü mahkumiyet suçun izlenmesini izleyecekse, eyalet çoğu zaman mahkumiyet kararı vermekte çok geç kalacaktır; sözkonusu hak bir kez gasp edilmiş ve bir başkasına devredilmiş olacağından... Sonra, çekincesiz, *üstün gücün hakkını herhangi bir biçimde elinden almaya kalkışan* diyorum. Açıkçası, bunu söylerken, devletin tamamı için bir zarara yol açsa da ya da tam tersine bir yarar sağlasa da, bu iki durum arasında fark gözetmiyorum. Gerekçesi ne olursa olsun, siyasi bütün aleyhine bir suç işlenmiş ve suçu işleyen mahkum edilmiştir."<sup>238</sup>

<sup>238</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 238-239.

Spinoza, egemenin mutlak bir yönetme hakkına sahip olduğunu; vatandaşların da kendi güvenliklerini sağlama, kendilerini başkalarına karşı koruma haklarını tamamen egemene devrettiklerini ve bu hak devrinin beraberinde egemenin kararlarına tam anlamıyla bir itaati gerektirdiğini ifade etmektedir. Spinoza'nın her hakka sahip egemenle egemenin her kararına itaatle mükellef vatandaş tanımları, bireyin devrim hakkını her anlamda dışlamaktadır. "Gerçekten de üstün gücü elinde tutanın, bu ister bir kişi, ister birkaç kişi, ister herkes olsun, dilediği her buyruğu verme üstün hakkına sahip olduğu açıktır. Ayrıca, gönüllü olarak ya da baskı altında, kendini savunma gücünü bir başkasına devretmiş olan, tabii hakkından bütünüyle vazgeçmiş ve dolayısıyla, ona her konuda kayıtsız şartsız itaat etme kararı vermiştir. Kral, soylular ya da halk, devraldıkları ve bu hak devrinin temeli olan üstün gücü ellerinde tuttıkları sürece, o da itaati eksiksiz sürdürmek zorundadır."<sup>239</sup>

Spinoza'ya göre kendini koruma hakkını devlete devreden bireyler, -açık ya da kapalı olarak- devletin mutlak otoritesine ve kararlarına koşulsuz olarak uyma sözü vermektedirler. Bireylerin siyasal otoriteyi tanıma ve siyasal otoritenin vermiş olduğu kararlara mutlak anlamda uyma zorunluluğu, sadece vatandaş olmalarının kaçınılmaz bir sonucu olmamakta; aynı zamanda özgür bir insan olabilmenin bir gereği olarak da tezahür etmektedir. Özgür bir insan olmak, her an ve zeminde aklın emirlerine göre yaşamayı gerektirmekte ve akıl da temelde insana, her daim verdiği sözlere riayet etmesini, aldatici olmaktan kaçınmasını buyurmaktadır. "Hür insan hiçbir zaman aldatici olarak değil, her zaman temiz kalple iyi niyetli hareket eder."<sup>240</sup>

Spinoza'nın direnme hakkıyla ilgili yazdıklarına bakıldığında, bu yazılarda gerilimli ve çelişkili iki boyutun var olduğu görülmektedir. Bir taraftan devrim hakkını tanıyan ve olumlayan güçle özdeş hak tanımı; diğer taraftan ise bu hakkı olumsuzlayan ve imkansız hale getiren itaatkar vatandaş ve vermiş olduğu sözlere daima uymakla mükellef olan özgür insan tanımı! İnsanın varlığını sürdürme, gücünü artırma özsel çabası, bireyin kendisini korumaya dönük her türlü eylemini meşrulaştırdığı gibi; siyasal topluma geçen ve siyasal iradeye mutlak anlamda itaat etmeyi baştan kabul eden vatandaş da bu itaatinin gerekçesini rasyonalitede

<sup>239</sup> A. g. e., s. 237.

<sup>240</sup> Spinoza, *Etika*, s. 253.

bulabilmektedir. Akıl, insana öteki insanlarla birlikte olmayı, ortak iyi üzerinde temellenen siyasi bir birlik oluşturmayı buyurmakla birlikte; vermiş olduğumuz sözlere koşulsuz olarak uymamızı, özgür bir insan olabilmenin verilen sözlere mutlak anlamda riayet etmekten geçtiğini de buyurmaktadır.

Spinoza'nın devrim hakkıyla alakalı yazdıklarında karşımıza çıkan karşıt ve gerilimli kavramların varlığını göz önünde bulundurarak bir isyancının aslında kim olduğunu tanımlamaya ve ortaya çıkan tanım üzerinden de isyancının temel standartlarının neler olduğunu belirleyerek isyancıyı, kendi standartlarına göre değerlendirmeye çalışalım. Bir isyancı, siyasal iktidara başkaldıran ve onun otoritesini yok etmeyi -ya da en kötü ihtimalle- zayıflatmayı hedefleyen kimsedir. İsyancının doğasında karşı olduğu devleti yıkmamanın, ona rakip olmanın var olduğu açıkça görülmektedir. İsyanın doğasında devleti yıkmak ve zayıflatmak olduğuna göre bir isyancı ve eylemi, ancak devlete verdiği zarara göre iyi ya da kötü olarak değerlendirilmek durumundadır. Ancak bir isyancı, sadece bir isyancı değildir. Spinoza'nın da ifade ettiği gibi isyancı olabilmek için ilk önce vatandaş olmak gerekmektedir. "Siyasi bütün aleyhine işlenen suç ancak, açık ya da üstü kapalı bir antlaşmayla, haklarının tamamını eyalete devretmiş olan uyruklar ya da yurttaşlar için sözkonusu olabilir."<sup>241</sup> Bu durum da isyancının Della Rocca'nın da belirtmiş olduğu gibi "ikili bir doğa"ya sahip olduğunu ve kaçınılmaz olarak sahip olduğu bu ikili doğasından birinin standardını ihlal edeceğini göstermektedir.<sup>242</sup> İsyancı, devleti yıkmayı ya da zayıflatmayı başardığında isyancı doğasının standardını yerine getirmiş ve başarılı olmuş olacaktır. Fakat isyancı, isyan eyleminde başarılı olurken vatandaş olmanın standardını ihlal etmiş olacağından her halükarda başarısız olarak görülecektir. Bir isyancı, vatandaş olarak siyasi bütünü korumak ve ait olduğu siyasi bütünün gücünü artırmakla, siyasi bütüne rakip güçlere direnmekle mükelleftir. İsyancı ve eyleminin, isyancının ikili doğasından dolayı her halükarda başarısızlığa mahkûm olması, Spinoza'nın zaman zaman devrimlerin sonuçlarına bakmadan bütün devrim teşebbüslerini neden olumsuzlama temayülüne kapıldığını kısmen de olsa izah etmektedir.

<sup>241</sup> Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme*, s. 238.

<sup>242</sup> Michael Della Rocca, "Getting His Hands Dirty: Spinoza's Criticism of The Lebel", *Spinoza's Theological-Political Treatise: A Critical Guide* içinde ed. by Yitzhak Y. Melamed and Michael A. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 182.

Devlete başkaldıran bir insan, bir isyancı olarak doğasının gerektirmiş olduğu, doğal olarak yapmaya muktedir olduğu her şeyi yapma hakkına sahiptir. Bir vatandaş ve de özgür bir insan olarak ise siyasi bütünün çıkarlarını gözetmek, bu uğurda devlet gibi siyasi bütünün haklarını korumaya çalışmak; verdiği sözlere tam anlamıyla uymak zorundadır. Devlete başkaldırmakla vatandaş olma kimliği arasında bir çelişkinin, uyumsuzluğun olduğu kabul edilebilir bir sonuç olarak görünmektedir. Ancak devlete başkaldırmanın insanın özgürlüğüyle çelişmesi, pek de kolay kabul edilebilecek bir sonuç olarak görünmemektedir. Spinoza'nın bu iddiası, temelde bir özgürleşme ve özgürleştirme hareketi olan bazı siyasal başkaldırıların var olduğu; ve her zaman da var olabileceği üzerinden karşı bir argüman geliştirilerek pekala çürütülebilir. Spinoza'nın güçle özdeşleşen hak kuramının ortaya koymuş olduğu perspektiften bakıldığında, direnme hakkının çok tabii bir hak olduğu; bu nedenle de bu haktan vazgeçmenin ya da insanların bu haklarından tamamen vazgeçmelerini beklemenin mümkün olmayacağı rahatlıkla görülmektedir. Öyleyse neden Spinoza, ontolojik bir perspektife oturan hak kuramıyla son derece uyumlu olan ve bu hak kuramının mantıksal bir sonucu olarak kabul edilmesi gereken direnme hakkını, vatandaş ve hür insan kavramlarından hareketle yok sayan ya da sınırlandıran bir tavır içerisine girmektedir?

Spinoza'nın güçle özdeş hak kuramının mantıksal bir sonucu olarak tezahür eden direnme hakkını olumlamadaki isteksizliğinin sebebi olarak devrimci ve devrimi destekleyen bir düşünür olarak bilinmekten ve görünmekten çekinmesi gösterilebilir. Spinoza'nın içinde yaşadığı dönemin siyasal ortamı göz önüne alınırsa, bu çekimser tavrın son derece kabul edilebilir bir tavır olduğu ortaya çıkar. Devrim hakkını çok açık bir şekilde kabul eden Locke bile, bir devrimci olarak bilinmekten çekindiği için devrimin gerçekleşmesi oldukça zor bir eylem olduğunu; bu nedenle de iktidarı ellerinde tutanların hiç bir şekilde devrimden korkmalarına gerek olmadığını belirtmekteydi. Ancak Spinoza'nın devrim hakkını onaylama noktasındaki kararsızlığının, çekimser tavrının tek sebebi olarak dönemin baskıcı siyasal ve sosyal ortamını göstermek, yeterince açıklayıcı bir sebep olmaktan uzak görünmekle beraber Spinoza'ya haksızlık yapmak, Spinoza'nın hedeflerini ıskalamak anlamına da gelebilmektedir. Spinoza'nın direnme hakkıyla ilgili eleştirisini anlamamıza yarayacak bir başka açıklayıcı ve tamamlayıcı sebebin

varlığını kabul etmemiz ve bu sebebi açığa çıkarmaya çalışmamız gerekmektedir. Della Rocca, Spinoza'nın direnme hakkına ilişkin yaklaşımını değerlendirdiği “*Getting his hand dirty: Spinoza's criticism of rebel*” adlı makalesinde açığa çıkarılması gerektiğini düşündüğümüz açıklayıcı sebebe dair ufuk açıcı bir yorum getirmektedir. Della Rocca'ya göre Spinoza'nın devrim hakkını açıkça olumlamaktan kaçınmasının temel sebebi, bizleri bireysel, dar bakış açılarımızdan kurtararak mümkün olan en geniş ve en rasyonel perspektifi kazanmamızı sağlayarak daha güçlü bireyler haline getirmektir. Spinoza, devlet-merkezli bir bakışın sınırlı-bireysel bir bakıştan her zaman daha geniş ve daha rasyonel olacağına inandığından bireylerin kendi yararları adına devlete karşı direnmekten kaçınmalarını; devlete karşı direnmenin başvurulacak en son çare olması gerektiğini düşündüğünden direnme hakkını açıkça olumlamaktan kaçınmıştır.<sup>243</sup>

Della Rocca'nın Spinoza'nın tutumuna ilişkin bu yorumunu daha anlaşılır kılabilmek için Susan James'in son çalışması olan “*Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*” kitabının *direnme* ile ilgili bölümüne bakmamız gerekmektedir. James, bu kitabında kusurlarına, zaman zaman içine düşebileceği yanlış uygulamalara rağmen egemenin buyruklarına direnmektense ona uymanın daha rasyonel ve özgürleştirici olduğu tarzındaki Spinoza'nın ilginç savının gerisinde Hobbes'la birlikte paylaşmış oldukları belirleyici mahiyette olan “anarşinin tiranlıktan çok daha büyük bir tehdit olduğu yönündeki hakim bir kanaatin” yer aldığını belirtmektedir.<sup>244</sup> James'e göre hem Hobbes hem de Spinoza yasaya uymamanın devleti hemen yıkmasa da uzun vadede onun gücünü kaybetmesine, daha savunmasız ve etkisiz bir hale gelmesine yol açacağını düşünmektedirler. İtaatsizlik, zamanla itaatsizliğin kolay bir şekilde gerçekleştiği toplumsal iklimin oluşmasına ve herkesin kendi kararına ve yargısına göre davranma arzusunu tetiklediği kaotik bir ortamın doğmasına yol açmaktadır.<sup>245</sup> Kargaşanın ve belirsizliğin hakim olduğu bir ortamda insanlar hayatta kalabilseler dahi kendi insani nitelikleriyle varolamayacaklar; haklarını realize edebilecekleri güvenli, korunaklı ve öngörülebilir bir ortamı asla elde edemeyecekler. Bireysel özgürlükler, ancak birlikte yaşama iradesine sahip olan

<sup>243</sup> Michael Della Rocca, *Getting His Hands Dirty: Spinoza's Criticism of The Rebel*, s. 190.

<sup>244</sup> Susan James, *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*, Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 259.

<sup>245</sup> A. g. e., p. 259.

bireylerin oluşturdukları iyi organize edilmiş demokratik bir toplumda yaşanabilmektedir. Pozitif insani iyilerin hayatiyeti açısından, toplum olma mefhumunu uzun vadede ortadan kaldıracabilecek isyana donuk her turlu eylemden kaçınılması ve demokratik bir toplumun surdurulebilir kılınabilmesi için egemenin belirlemiş olduğu yasalara teoride bazı itirazlar sozkonuzu olabilse dahi pratikte sonuna kadar uyulması rasyonel duşuncenin bir gereği olmaktadır.

## SONUÇ

Spinoza'nın doğal hak teorisini değerlendirebilmek, genel anlamda doğal hak kuramına, kuramın temel karakteristiklerine göz atmayı zorunlu kılmaktadır. Doğal hak kuramına dair yapılmış çalışmalara bakıldığında -son dönemde yapılmış bazı çalışmaları müstesna sayarsak- Spinoza'dan ve kuramından hemen hemen hiç sözedilmediği, sözedildiği durumlarda ise çok kısa olarak değinilip geçildiği görülmektedir. Doğal hak literatüründe, Spinoza'nın hak kuramını çalışılmayı kolaylaştıracak yeterli seviyede bir birikimin olmayışı, kaçınılmaz olarak doğal hak kuramının ayırt edici özellikleri üzerinden bir Spinoza okuması yapmayı gerektirmektedir.

Modern doğal hak kuramının temel niteliklerine dair birinci bölümde yapmış olduğumuz incelemenin ışığında Spinoza'nın doğal hak kuramıyla olan ilişkisine baktığımızda Spinoza'nın -kendisini bir doğal hak teorisyeni olarak değerlendirdiği gerçeği bir yana- kesinlikle doğal hak jargonuna sahip olduğu ve sahip olduğu bu jargonunun, kendisini doğal hak kuramcısı olarak ele almak için yeterli bir sebep oluşturduğu sonucuna vardığımızı rahatlıkla ifade edebiliriz. Kendisinin bir doğal hak kuramına sahip olduğuna ilişkin açık beyanı ve kullanmış olduğu hak jargonuna rağmen Spinoza, son zamanlara kadar bir doğal hak kuramcısı olarak görülmemiş ve kuramına hak ettiği ilgi gösterilmemiştir. Spinoza'nın özgün bir hak kuramı ortaya koymuş olmasına rağmen doğal hak kuramına yapmış olduğu katkının, doğal hak kuramında gerçekleştirmiş olduğu devrimlerin görmezden gelinmiş ya da hiç görülememiş olmasının temelinde ise Spinoza'yı siyaset teorisi açısından Hobbes'un kötü bir takipçisi olarak görmeye yol açan kronolojik ve geleneksel bir bakış açısı ile Spinoza'nın temel kavramlarda yapmış olduğu kökensel anlam değişikliklerinin yattığı görülmektedir. Ancak ne seçilen konular ile konuların ele alınış biçimindeki benzerlik, Spinoza'yı Hobbes'un kötü bir takipçisi saymak için yeterli bir sebep oluşturmakta ne de kavramlarda gerçekleştirmiş olduğu köklü anlam değişiklikleri, kendisini bir hak kuramcısı olarak görmeye engel teşkil etmektedir.

Spinoza'da hak, varlıkta kalma, varlığını sürdürme çabası demek olan *conatus* kavramı üzerinde temellenmekte ve tamamen ontolojik bir boyut

kazanmaktadır. Bu ontolojik perspektiften bakıldığında hak, bireyin tekil özünden, kendi varlığını dokuyan yasalardan kaynaklanan bir eylemde bulunma ve üretme kudretini ifade etmektedir. Böylece Spinoza, hak kavramını, tekil varlığı yöneten nesnel kuralı, işleyişinin temel yasalarını tarif eden güçle birlikte varolan ve yayılan bir tanıma kavuşturmakta ve doğal hakkın bu tanımının bütün sonuçlarını çıkartmaya koyulmaktadır. Öncelikle öznel bir yetiyi ve ahlaki bir niteliği ifade etmekten kesin bir şekilde uzak olan hak, bireyin varlığını sürdürmek ve sahip olduğu gücü artırmak için kendi tikel doğasının ona verdiği güçle gerçekleştirdiği her türlü eylemi ifade etmektedir. Birey, arzusu ve kudreti dahilinde olan her şeyi yapmaya yetkili olmakta; yapmaya yetkili olduğu her eylem de zorunluluk ve doğallık çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bireyin yetkisi dahilinde olan eylem, doğallık çerçevesinde gerçekleştiğinden kendisini doğuran gücün ötesinde ve üstünde hiç bir meşruiyet ilkesine de dayanmamaktadır.

Spinoza'nın güçle birlikte varolan ve yayılan hak tanımından tezahür eden ilk sonuç, hakkın kelimenin tam anlamıyla tekil özlerin ifadesi olarak bir aktiviteye tekabül edip; asla soyut, evrensel ve sınırsız olmadığıdır. Hak kavramına güç perspektifinden yaklaşmak, herkesin ancak kendi sınırlı olan gücüyle paralel bir hakka sahip olabileceği düşüncesini içermektedir. Spinoza'nın benimsemiş olduğu bu yaklaşım, hakkın sınırsızlığı kadar eşitliği fikrini de geçersiz kılmakta; dolayısıyla da hakkın ancak aktif olduğunda varlık kazanabildiğini, insanlar için olumlu ve faydalı bir değere sahip olabildiğini ortaya koymaktadır.

Spinoza'nın hak tanımından tezahür eden ve Hobbes'la arasındaki çok temel bir farkı, Locke'la da bir bakıma aynı çizgide olduklarını ortaya koyan sonuçlardan biri de hak devrinin –en azından teorik açıdan- imkansız olduğu gerçeğidir. Hak, sahip olduğumuz basit bir nitelik olmaktan çıkıp varlığımızı oluşturan güç olarak belirlediğinde hak devri, realitede imkan dışı bir hadise haline gelmektedir. Spinoza'ya göre siyasal topluma geçişte bireyler, egemen lehine ve yararına herhangi bir hak devrinde bulunmamakta; sadece temel hak ve hürriyetlerini korumak ve mümkün olduğunca artırabilmek adına bir güç aktarımında bulunmaktadır. Ancak bu güç aktarımı, klasik sözleşme kavrayışında olduğu gibi sadece siyasal topluma geçiş anında gerçekleşmemektedir. Spinoza'da siyasal



topluma geçiş, doğa durumunu tamamen geride bırakmak anlamına gelmediğinden, temelde rızaya dayanan güç aktarımı, siyasal ütünü oluşturan bireyler tarafından siyasal tolumun her aşamasında ve anında yeniden gerçekleştirilmek durumundadır. Sürekli olarak üretilmek durumunda olan bir kavram olarak *rıza*, Spinoza'nın farklı yorumlara yol açan sözleşme teorisinin merkezini oluşturmaktadır. Sözleşme kavrayışı bakımından Spinoza'nın modern doğal hak teorisinin iki önemli teorisyonu olan Hobbes ve Locke'tan çok bariz olarak farklılaştığı görülmektedir.

Hak devrinin imkansızlığıyla sözleşme kavramının siyasal topluma geçişte gerçekleşen tek seferlik bir hadise olmaktan uzaklaşıp kendisini sürekli üretmek durumunda olan bir olguya dönüşmesi, Spinoza'nın doğal hak jargonunda yapmış olduğu kökensel anlam değişikliklerinin en çarpıcı örnekleri olarak karşımızda durmaktadır. Spinoza'nın hak devrinin imkansızlığı teziyle "anlıkçı sözleşmecilik" mefhumu, *doğa durumu* kavramında radikal bir dönüşüme yol açmaktadır. Gerek Hobbes'un gerekse Locke'un kuramında *doğa durumu* sivil-siyasal topluma geçişte terk edilen, geride bırakılan, bırakılması gereken bir kavram olarak düşünölmüştür. Spinoza'nın kuramına bakıldığında *doğa durumunun* kesinlikle toplum öncesi bir kavram, kronolojik bir başlangıç olarak ele alınmadığı görülmektedir. Spinoza, doğa durumu ile sivil-siyasal toplum arasındaki ilişkiyi Hobbes ve Locke gibi *öncelik-sonralık* ilişkisi üzerinden okumak yerine son derece özgün bir okumaya yol açan *eşzamanlılık* kavramını devreye sokarak okumayı denemektedir. *Eşzamanlılık* ilişkisi üzerinden problemi ele alınca *doğa durumu*, siyasal toplumla birlikte var olan, her daim varlığını koruyan bir kökeni, duygusal bir varoluş tarzını ifade eden ilginç bir kavrama dönüşmektedir.

Spinoza'nın hak kuramını tanımlarken kuramın ontolojik bir temele dayandığını ve var olanı betimleme iddiasında olduğunu ifade etmiştik. Kuram, gerçekte iddia edildiği gibi ontolojik bir temele sahipse var olanı doğru bir şekilde betimleyebilecek; dolayısıyla da güncelliğini koruyabilecektir. Spinoza'nın özellikle güçle birlikte varolan ve yayılan *hak* tanımına, *sözleşme* ve "eşzamanlılık" ilişkisi üzerinden ortaya konan *doğa durumu* kavramına bakıldığında kuramın güncelliğini koruduğu, günceli izah etme kapasitesinin son derece yüksek olduğu görülmektedir. Spinoza'nın hak kuramının var olanı betimleme gücünden kaynaklanan güncelliği,

kuramın dikkate değer bir öneme sahip olduğunu göstermektedir. Ancak Spinoza'nın teorisinin asıl önemi, güncelliğini koruma yönündeki yüksek potansiyelinden değil; insanları rasyonel düşünmeye ve davranmaya sevk eden gerçekçi perspektifinin özgürleştirici gücünden; pasif duyguların, duygulanımların hegemonyasından kurtarıp aktif, özerk ve işbirliğine yatkın bireyler haline getirebilme yönündeki üstün katkısından kaynaklanmaktadır.

## KAYNAKÇA

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve KÖKER, Levent. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi.

AKAL, Cemal Bali. (2004). *Varolma Direnci ve Özerklik*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ARENDET, Hannah. (2012). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARNHART, Larry. (2011). *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

BAKIRCI, Fahri. (2004). *John Locke'ta Mülkiyet Anlayışı*, Ankara: Babil.

BALİBAR, Etienne. (2004). *Spinoza ve Siyaset*, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

BARBONE, Steven. (2002). "What Counts as an Individual for Spinoza?", *Spinoza: Metaphysical Themes* içinde, ed. Olli Koistinen ve John Biro, Oxford: Oxford University Press.

CAMPOS, Andre Santos. (2012). *Spinoza's Revelations in Natural Law*, Landon: Palgrave Macmillian.

CANASLAN, Eylem. (2009). "Teolojik-Politik İnceleme'den Politik İnceleme'ye Spinoza'da Çokluk Kavramı", *Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında* içinde, yay. hzl. Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

CURLEY, Edwin. (1991). "The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza", *Philosophical Topics*, vol. 19:1.

CURLEY, Edwin. (1996). "Kissinger, Spinoza, and Genghis Khan", *Cambridge Companion to Spinoza*, içinde ed. by Don Garret, Cambridge: Cambridge University Press.

DACHEUX, Eric. (2012). *Kamusal Alan*, çev. Hüseyin Köse, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

DELEUZE, Gilles. (2005). *Spinoza: Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

DELEUZE, Gilles. (2007). *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Öteki Yayınevi.

DELEUZE, Gilles. (2013). *Spinoza ve İfade Problemi*, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

DELLA ROCCA, Michael. (2008). *Spinoza*, London: Routledge.

DELLA ROCCA, Michael. (2010). "Getting His Hands Dirty: Spinoza's Criticism of The Rebel", *Spinoza's Theological-Political Treatise* içinde, ed. Yitzhak Y. Melamed ve Michael A. Rosenthal, Cambridge: Cambridge University Press.

DESCARTES, Rene. (2010). *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul: Say Yayınları.

ERDOĞAN, Mustafa. (2011). *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitabevi.

GRAY, John. (2004). *Post-Liberalizm*, çev. Müfit Günay, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

HABERMAS, Jürgen. (2012). *Doğalcılık ve Din Arasında*, çev. Ali Nalbant, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HADİ, Rızk. (2012). *Spinoza'yı Anlamak*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları.

HAMPSHER-MONK, Iain. (2002). *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, yay. hzl. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.

HARDT, Michael. (2002). *Gilles Deleuze: Felsefede Bir Çıraklık*, çev., İsmail Öğretir, Ali Utku, İstanbul: Birey Yayıncılık.

HERBERT, Gray B. (2009). *A Philosophical History of Rights*, New Brunswick: Transaction Publishers.

HOBBS, Thomas. (2007). *De Cive*, çev. Deniz Zarakoğlu, İstanbul: Belge Yayınları.

HOBBS, Thomas. (2012). *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

JAMES, Susan. (2014). *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics*, Oxford: Oxford University Press.

KISNER, Matthew J. (2012). *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*, Cambridge: Cambridge University Press.

KUYURTAR, Erol. (2013). "John Locke", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Zizek'e*, yay. hzl. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, İstanbul: Doğubatı Yayınları.

LOCKE, John. *Yöntem Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Ebabil.

- MACLNTYRE, Alasdair. (2001). *Etik'in Kısa Tarihi: Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Hakkı Hünler, Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- MILLER, John. (2012). "Spinoza and Natural Law", *Reason, Religion, and Natural Law*, içinde, ed. by Jonathan A. Jacobs, Oxford: Oxford University Press.
- MONTAG, Warren. (1999). *Bodies, Masses, Power*, London: Verso.
- NADLER, Steven. (2009). *Spinoza's Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- NEGRİ, Antonio. (2005). *Yaban Kural Dışılık*, çev. Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- RUBY, Christian. (2012). *Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SPİNOZA, Benedictus. (2008). *Teolojik-Politik İnceleme*, çev. Cemal Bali Akal, Reyda Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPİNOZA, Benedictus. (2009). *Politik İnceleme*, çev. Murat Erşen, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- SPİNOZA, Benedictus. (2006). *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- STEINBERG, Justin. (2009). "Spinoza's Political Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, içinde, ed. by Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/>.
- STRAUSS, Leo. (2011). *Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen, Petek Onur, İstanbul: Say Yayınları.
- TIERNEY, Brian. (2001). *The Idea of Natural Rights*, Michigan: Eerdmans Publishing.
- TUCK, Richard. (1988). *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- USLU, Cennet. (2009). *Doğal Hukuk ve Haklar*, Ankara: Liberte Yayınları.
- VILJANEN, Valtteri. (2011). *Spinoza's Geometry of Power*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VILLANOVA, Marcelo Gross. (2011). "Hobbes ve Spinoza: Tabii Halde ve Sivil Toplumda Tabii Hak", *Spinoza Günleri 2* içinde, yay. hzl. Reyda Ergün ve Cemal Bali Akal, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

YAYLA, Atilla. (2003). *Liberalizm*, İstanbul: Plato.

YOVEL, Yirmiyahu. (1989). *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*, New Jersey: Princeton University Press.

ZELYUT, Solmaz. (2012). *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, Ankara: Doğubatı Yayınları.

## KİŞİSEL BİLGİLER

**Adı Soyadı** : Cengiz MEMİŞ

**Doğum Yeri** : Ağrı

**Doğum Yılı** : 10.03.1979

**Medeni Hali** : Evli

## AKADEMİK BİLGİLER

**Lisans** : Yüzüncü Yıl Üniversitesi

**Yüksek Lisans** : Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe  
Anabilim Dalı

## MESLEKİ BİLGİLER

**İş** : Muğla/Milas Müftülüğü