T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

TOPLUMSAL UYUM VE ÖZGÜRLÜK BAĞLAMINDA SPİNOZA'NIN VAHİY ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Ertuğrul ALTINÖZEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

HAZİRAN 2021

T.C.
GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

TOPLUMSAL UYUM VE ÖZGÜRLÜK BAĞLAMINDA SPİNOZA'NIN VAHİY ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Ertuğrul ALTINÖZEN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Birden GÜNGÖREN BULGAN

HAZİRAN 2021

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **iv**
KISALTMALAR ..... **vi**
RÉSUMÉ ..... **vii**
ABSTRACT ..... **xii**
ÖZET ..... **xvi**
GİRİŞ **1**

1 SPİNOZA'DA TEMEL BİR TOPLUMSAL UYUM ZEMİNİ OLARAK "ADALET VE YARDIMSEVERLİK" **5**

1.1 *Teolojik-Politik İnceleme*'de Başlangıç Noktası Olarak Teolojinin Seçilmesi **5**
1.2 Vahiy ve Peygamberler **8**
1.3 Hakikatin Bilgisini Edinmek ve Ahlaki Dönüşüm **17**
1.4 Felsefe-Teoloji Ayrımı ve Dinin İşlevi **28**

2 VAHİY, YARATICILIK VE BİREYİN ÖZGÜRLÜĞÜ **41**

2.1 Sosyal Bir Tür Olarak İnsan: Sosyal Duyguların Evrimi ve Gerçekliği **41**
2.2 Spinoza'da Tutkular ve Aklın Buyruklarına Göre Yaşamanın Zorluğu **46**
2.3 Yönsüzlük ve Yaratıcı Süreç **54**
2.4 Yaratıcılık, Üçüncü Tür Bilgi ve Ahlaki Kayıtsızlık **65**
2.4.1 Vahyin Başlangıç Noktası Olarak Gerekliliği 66
2.4.2 Yaratıcılık ve Üçüncü Tür Bilgi 68
2.4.3 İnsan Doğasına İlişkin Üçüncü Tür Bilgi 73
2.4.4 Üçüncü Tür Bilgi ve İnsan Doğasını Kuşatan Zorunluluk 78
2.4.5 Ahlaki Kayıtsızlık 82

3 UYUM-ÇEŞİTLİLİK SORUNU BAĞLAMINDA VAHİY VE YARATICILIK 87

3.1 Toplumun Varlık Sorunu Olarak Uyum ve Çeşitlilik 87

3.2 Yaratıcı Edimler Olarak Vahiy ve Sanatın Toplumsal Rolü 95

3.3 Toplumun Kaygısı ve Yaratıcılık 106

3.4 Yaratıcılık ve İfade Özgürlüğü 114

3.5 Spinoza'da ve Günümüz Hukuk Düzeninde İfade Özgürlüğü 118

3.5.1 *TTP*'nin İfade Özgürlüğü Anlayışı 118

3.5.2 Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları Işığında Günümüzün İfade Özgürlüğü Anlayışı 122

SONUÇ 131

KAYNAKÇA 135

ÖZGEÇMİŞ 143

ÖNSÖZ

Tezle ilgili ilk fikirlerimi paylaştığım andan bu yana bana destek olup yol gösteren, kaynaklarını paylaşan, kendisiyle ufuk açıcı ve keyifli sohbetler etme imkanı bulduğum, değerli fikir ve eleştirileriyle tezin gelişmesine çok önemli katkılarda bulunan ve Spinoza heyecanına ortak olmaktan onur duyduğum danışman hocam Doç. Dr. Birden Güngören Bulgan'a teşekkürlerim yetersiz kalacaktır.

Tez jürisinde yer almasından büyük sevinç duyduğum, detaylı incelemeleri sonucunda paylaştığı değerli eleştirileriyle çok önemli konulara dikkatimi çeken, kısa da olsa engin bilgisinden yararlanma olanağı bulduğum kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Reyda Ergün'e şükranlarımı sunarım.

Yine tez jürisinde yer alma nezaketini gösterip değerli görüşlerini paylaşan, bu vesileyle kendisiyle tanışmaktan ve bir arada bulunmaktan büyük bir memnuniyet duyduğum saygıdeğer hocam Prof. Dr. Rıdvan Akın'a çok teşekkür ederim.

Ayrıca kaynak tarama sürecinde bana yardımcı olan sayın hocam Dr. Gaye Çankaya Eksen'e de teşekkürü borç bilirim.

Bu tezin daha erken yola çıkış noktası, kıymetli hocam Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ'ın bir dersi için hazırladığım makalede geliştirdiğim fikirlerdi. Ona da bu makaleyle ilgili değerli fikirlerini benimle paylaşmasından ötürü teşekkür etmek isterim.

Ayrıca yüksek lisans eğitimim sırasında bursiyeri olduğum Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu'na da (TÜBİTAK) teşekkür ederim.

Başından sonuna bu süreçte bana destek olan, bunun yanı sıra okurken rastladığı ve yararlanabileceğim bazı konulara dikkatimi çeken biricik kardeşim Beyza Altınözen'e; kendisine bazen açıkça, bazen de herhangi bir şeyden konuşuyormuş gibi tezdeki konulardan bahsettiğim ve böylece fikirlerimi genelde ilk defa görücüye çıkararak onlar hakkındaki düşüncelerini dinleme olanağı bulduğum, yanımdaki varlığını da hiçbir zaman esirgemeyen sevgili arkadaşım İbrahim Akar'a; tezi kısmen okuyarak ve benden dinleyerek düşüncelerini ve eleştirilerini benimle paylaşan, ayrıca tez hazırlama sürecinde benzer zorlukları yaşadığımız için beni bunları açıklama zahmetinden kurtarıp benim için çok anlamlı desteğini sunan sevgili arkadaşım Cemre Özveri'ye; yine tez yazma süreçlerimizdeki sıkıntılarımızı birbirimizle paylaştığımız ve bu süreci benim için daha kolay hale getiren, ayrıca savunmaya hazırlanmama da yardımcı olan sevgili arkadaşım Hamdüsena Eşrefoğlu'na; tezde çokça yararlandığım bir kaynakla birlikte, kendisinin okuma gayretinin ve hızının çok gerilerinde kaldığım için kaçırdığım, nice ilgi çekici kitabı bana öneren, ayrıca içten desteğini paylaşmaktan da hiç geri durmayan sevgili

arkadaşım Ece Öztürk’e ve bu süreçte varlıklarını hissettiğim tüm arkadaşlarıma teşekkür etmek, gereğini severek yerine getireceğim bir borçtur.

Son olarak, koşulsuz desteklerini her zaman arkamda hissettiğim annem Hatice Altınözen ve babam Faruk Altınözen’e sonsuz teşekkürler. Onlarsız bu tezi yazmak mümkün olmazdı.

KISALTMALAR

a.g.e. : adı geçen eser
a.g.k. : adı geçen karar
AİHM : Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS : Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
Bkz. : bakınız
Böl. : bölüm
C. : cilt
Ç.Y. : çevirmen ismi yok
çev. : çeviren
dan. : tez danışmanı
der. : derleyen
dn. : dipnot
E : Etika
ed. : editör
haz. : yayına hazırlayan
K.T. : karar tarihi
No. : numara
Ö. : önerme
p. : paragraf
rev. : revize eden
s. : sayfa
S. : sayı
T.Y. : tarih yok
TIE : Tractatus de Intellectus Emandatione (Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme)
TTP : Tractatus Theologico-Politicus (Teolojik-Politik İnceleme)
vb. : ve benzeri
vd. : ve devamı
vdr. : ve diğerleri
yuk. : yukarıda

RÉSUMÉ

Le sujet principal de cette thèse est la compréhension de la révélation par Spinoza, dans le contexte de son ouvrage intitulé Traité théologique et politique (TTP), qui est basé sur une méthode d'interprétation de la Bible. Tout au long de l'étude, une recherche est menée sur la base des réflexions de Spinoza sur ce qu'est la révélation et comment elle affecte les gens, ce qui caractérise les prophètes et ce qu'il faut apprendre des Écritures. Comme on pourrait le déduire du titre lui-même, la révélation est abordée dans le cadre de son rapport à la libération et des solutions qu'elle offre à la tension entre liberté des individus et harmonie sociale ; pas comme un débat purement théologique. En fait, Spinoza développe une théorie politique basée sur sa compréhension de la révélation, qui est le point de départ du TTP. La thèse s'appuie également sur les réflexions des auteurs qui étudient la psychologie de la créativité ; car on pense que la manière dont la révélation affecte les individus et les communautés a des parallèles avec le mécanisme de fonctionnement de la créativité.

La thèse se compose de trois parties principales. Dans la première partie, les principes de la compréhension de Spinoza de la révélation sont expliqués dans un éventail de sujets allant de ce qu'est la révélation à la nécessité de séparer la philosophie et la théologie. Dans la deuxième partie, la contribution de la révélation à la libération des individus et ses effets sur les comportements moraux sont examinés, en établissant ses liens avec la créativité, notamment artistique. La troisième et dernière partie aborde le rôle de la révélation et de la créativité pour assurer la cohésion sociale, notamment pour concilier cohésion sociale et diversité des individus, et la contribution de ce rôle aux fondements de la défense de la liberté d'expression.

La première partie de la thèse se compose de quatre sections. Tout d'abord, un examen est mené pour savoir pourquoi Spinoza commence son étude politique par un débat théologique. Ici, il est dit que le philosophe n'exclut pas et ne s'oppose pas à la religion en faisant cela ; au contraire, il place la religion au cœur de sa théorie politique, et ce à quoi il s'oppose, c'est l'interprétation erronée de la religion. Ensuite, l'explication du philosophe sur ce qu'est la révélation et qui sont les prophètes est discutée. Cette explication est basée sur l'argument que la fonction de la révélation n'est pas de nous fournir des informations sur la réalité et donc la nature de Dieu, et que les prophètes ne sont pas nécessairement sages d'une manière supérieure. Au lieu de cela, la révélation inculque une doctrine que Spinoza résume comme « la justice et la bienveillance », qui pourrait même être comprise par ceux qui ont une compréhension extrêmement simple, et qui comprend des principes de comportement social de base tels que ne pas nuire aux autres, aimer et être solidaire avec son voisin et en tenant compte du bien-être des autres. Ainsi, le trait distinctif et indispensable des prophètes n'est rien d'autre que d'être extraordinairement vertueux. Grâce à cette

vertu extraordinaire, les prophètes peuvent ordonner aux gens d'agir conformément à la justice et à la bienveillance.

L'une des affirmations de Spinoza doit également être notée ici ; il dit que la révélation est une certaine connaissance, bien qu'elle ne nous renseigne pas sur la vérité qui ne peut être explorée que par la philosophie. Lorsque ces deux déclarations sont considérées ensemble, il faut conclure que la révélation ouvre seulement la porte à une connaissance pratique de la vie qui sert le salut humain. En effet, Spinoza déclare également que la certitude de la révélation est d'ordre moral et non mathématique. Par la suite dans la thèse, il est conclu que cette approche est conforme au fait que les personnes sont insensibles aux conseils rationnels car elles sont sous l'influence d'éléments inconscients dominants agissant comme s'ils étaient indépendants de leur personnalité. Par conséquent, il est également indiqué que la révélation doit fonctionner au moyen d'émotions qui sont des promoteurs ou des empêcheurs de comportements sociaux.

En conséquence de ces explications, Spinoza soutient sans surprise que la philosophie et la théologie devraient être séparées l'une de l'autre, ce qui est l'un des principaux objectifs du TTP. Pour lui, incorporer la révélation dans le domaine de la raison nous privera à la fois des bienfaits de la révélation en veillant à ce que les gens agissent selon la justice et la bienveillance, et fera que les paroles de ceux qui l'interprètent seront considérées comme les paroles de Dieu, et donc l'émergence d'hostilités entre ceux qui ont des pensées divergentes. C'est pourquoi le contenu de l'Écriture ne doit être dérivé que du texte lui-même, sans référence à la raison ou à la philosophie. En d'autres termes, les expériences ou symboles liés à la révélation qui sont des expressions de la révélation devraient être considérés comme autoréférentiels. À ce stade, les pensées de C. G. Jung sont référées afin de souligner leur ressemblance avec celles de Spinoza. Il prétend que les symboles religieux sont des expressions des émotions et des êtres inconscients des gens, et donc les formules de raisonnement scientifique et les propositions théoriques sont inefficaces pour expliquer ce phénomène.

Dans la deuxième partie, il y a aussi quatre sections et cinq sous-sections sous la dernière. Au début de cette partie, les émotions sociales sont abordées dans une perspective évolutive et il est mentionné comment ces émotions forment la base d'un altruisme réciproque qui permet une coopération à grande échelle, car pour Spinoza, la paix sociale se construit sur les vertus et les actes positifs des individus. . Ici, il n'est pas soutenu que la nature humaine exclut les émotions destructrices. Seul le rôle des émotions dans la formation des structures sociales et politiques est souligné et, conformément à la pensée de Spinoza, il est indiqué que cette source, sur laquelle se fonde le bien commun de l’homme, doit être prise en considération dans la résolution des problèmes.

Par la suite, la théorie des affects et des passions de Spinoza est utilisée pour mieux comprendre les raisons de ne pas pouvoir agir conformément à ces émotions qui donnent à notre espèce un avantage dans le processus évolutif. En fait, ce qui constitue l'essence des êtres humains, comme toutes choses, c'est la persévérance à être, à savoir le conatus. Par conséquent, personne ne s'efforce de faire quelque chose dont il ne pense pas qu'il augmentera son propre avantage. Le problème provient de l'incapacité des individus à prédire où se situe leur avantage. C'est parce que, sous l'influence d'affections résultant de leurs rencontres aléatoires avec des objets

extérieurs, les gens acquièrent constamment des idées indistinctes et instables, oscillant entre l'espoir et la peur. Dans la thèse, il est suggéré que la créativité peut jouer un rôle important pour faire face de manière constructive à cet état d'inconstance, également appelé désorientation en se référant à Rollo May, et ainsi libérer l'individu. En fait, il est également soutenu que dans ses œuvres, Spinoza dépeint la révélation comme un champ de créativité telle qu'elle était essentiellement.

Il y a deux problèmes causés par l'état de désorientation. La première est que les gens sont assiégés par une angoisse exagérée de désorientation parce qu'ils veulent éviter cet état de choses quoi qu'il arrive, et pour le surmonter, s'accrocher à des pensées qui se prétendent globales, ultimes et certaines. Par exemple, ils s'en tiennent à des interprétations de la révélation qui sont considérées comme parfaites et, par conséquent, ils ne peuvent pas faire l'expérience de rencontres nouvelles et différentes qui pourraient en quelque sorte ouvrir la porte à des connaissances adéquates pour équilibrer leurs passions. Autrement dit, en proposant des solutions définitives et valables pour tous aux problèmes, les modes d'interprétation auxquels Spinoza s'oppose privent la révélation de son dynamisme, en faisant le domaine de superstitions vides de sens voire carrément dangereuses. Le deuxième problème est que les pensées prosaïques adoptées pour surmonter la désorientation sont inutiles dans le traitement de l'anxiété car elles ne peuvent pas affecter les éléments de l'âme tels que l'émotion et l'être inconscient comme mentionné ci-dessus. En effet, selon Spinoza, les gens sont enclins à adopter immédiatement n'importe quelle idée dans l'espoir de l'emporter sur cette ambivalence, et à en embrasser une autre de la même manière inconstante dès le lendemain.

Le facteur qui distingue un acte créatif de ces idées inutiles est qu'il est l'expression de l'âme d'une personne dans sa totalité, avec des émotions, et peut donc profondément affecter ses interlocuteurs. Ceci est possible grâce à l'utilisation constructive de la désorientation. En effet, bien que la désorientation soit en réalité un état d'esprit instable, elle peut être utile pour se débarrasser d'attitudes inutiles et parvenir à une meilleure adaptation à l'environnement. C'est là que réside la signification des actes créateurs, en particulier l'effet cathartique de la création artistique. Ils forcent les individus à se débarrasser des pensées inutiles et à rester désorientés, puis les aident à sortir de cet état avec une solution créative qui soit en adéquation avec leur propre personnalité et l'élément d'équilibre dont ils ont besoin. De cette façon, après un état d'inconstance temporaire, quelqu'un parvient enfin à une solution dans laquelle il augmente sa persévérance dans l'être. Ce phénomène explique aussi l'insignifiance des solutions uniformes pour tous.

Le processus de création, dont le mécanisme de fonctionnement a été précédemment décrit, est aussi le processus d'acquisition de connaissances sur la nature de l'homme et donc de Dieu. Dans la thèse, des liens sont établis entre ce processus d'illumination et le troisième type de connaissance ou de connaissance intuitive dans l'épistémologie de Spinoza, et les effets de l'acquisition d'informations adéquates sur la nature de quelqu'un sur son comportement moral sont examinés.

Pour Spinoza, puisque tout le monde est déterminé par les mêmes lois de la nature, l'information adéquate sur la nature humaine, qui est la plus digne d'être connue, peut être bénéfique de deux manières. Premièrement, il permet aux individus de comprendre et de reconnaître les autres en prenant conscience des passions communes et des côtés sombres ou « ombres » selon les mots de Jung. Elle ouvre

aussi la porte à une harmonie qui naîtra spontanément avec la découverte du bien commun des individus. Ainsi, le rôle de la créativité dans la révélation de contenus collectifs inconscients est également évoqué dans l'étude. Enfin, dans la deuxième partie, il est conclu que ce processus de créativité et d'illumination est en fait indifférent à la moralité, c'est-à-dire qu'il affecte le comportement moral des individus en utilisant les émotions sociales susmentionnées sans les soumettre à une discipline morale externe.

La troisième partie de la thèse se compose de cinq parties et porte essentiellement sur la tension entre la cohésion sociale et la diversité des individus. Dans ce contexte, tout d'abord, il est indiqué que pour Spinoza, la fonction de l'État n'est pas de maintenir en permanence les individus sous son contrôle ou celui de quelqu'un d'autre, mais de créer les conditions qui leur permettront de vivre librement dans leurs différences sans entrer en conflit les uns avec les autres. . Ensuite, il est conclu que ce point du philosophe est en accord avec le fait que les démocraties libérales d'aujourd'hui dépendent de la diversité plutôt que de l'unité et de la solidarité. Les idées considérées comme répréhensibles à la fois dans la philosophie de Spinoza et dans la pensée politique libérale ne sont que celles qui cherchent à abolir violemment l'ordre dans lequel les individus vivent librement.

Par la suite, il est examiné comment la créativité et la révélation en tant qu'acte créatif permettront aux individus de vivre en harmonie en préservant leurs différences personnelles conformément à la finalité de l'État susmentionnée et même grâce à ces différences. En fait, la créativité naît d'un effort pour concilier les contraires. En conséquence, les attitudes humaines envers les problèmes sont également déterminées par les équilibres établis entre les fonctions opposées dans leur nature, par exemple, l'émotion et la raison. Ces fonctions opposées se réconcilient à travers les matériaux qui sortent de l'inconscient dans le processus de création. Cet effort incessant de réconciliation augmente sa flexibilité dans la résolution de problèmes. Le point important ici est que les matériaux inconscients peuvent sembler laids, sombres ou anormaux à première vue, mais ils sont porteurs de vitalité. Il est nécessaire que quelqu'un soit conscient de ces contenus et de la détermination de leur nature, afin de maintenir leur persévérance dans l'être.

Avec l'individu, la société devrait également apprécier ces matériaux apparemment anormaux de l'inconscient. En fait, ces contenus, qui servent à établir l'intégrité personnelle, sont également cruciaux pour l'harmonie sociale pour les raisons susmentionnées. Les formes sous lesquelles ces contenus apparaissent peuvent être d'une variété infinie, car les personnes peuvent être affectées par des objets extérieurs de manières infiniment différentes. Puisque personne ne sait ce qui conduira un individu à l'intégrité personnelle et à une saine harmonie avec les autres, ces contenus doivent être librement partagés même s'ils semblent incommodes. Affirmant que les individus peuvent être affectés par les choses de manière si diverse, Spinoza soutient fermement que l'expression doit être libérée.

De cette façon, la compréhension de la révélation de Spinoza, qui encourage la créativité humaine et conclut que l'expression doit être libre dans la plus large mesure possible, n'est pas un argument purement théologique, mais une doctrine utile pour trouver des solutions aux défis séculaires d'aujourd'hui même. En conséquence, il est suggéré dans la thèse que la liberté d'expression mérite d'être protégée non seulement en raison du droit des personnes à l'information sur les problèmes

politiques quotidiens, mais aussi en tant qu'extension du droit de protéger et de développer l'être incorporel des individus et des une garantie d'harmonie sociale. En outre, quelques exemples de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme sur la liberté d'expression sont donnés et l'approche de la Cour sur le sujet est critiquée. En effet, la Cour assure une très large protection des expressions politiques et ne considère pas les expressions religieuses ou artistiques aussi vitales que les premières, se référant excessivement à la doctrine de la marge d'appréciation et portant atteinte à l'intérêt qui se cache derrière les secondes.

ABSTRACT

The main subject matter of this thesis is Spinoza's understanding of revelation, in the context of his work titled as *Theological-Political Treatise* (TTP), which is based on a method of interpretation of the Bible. Throughout the study, a research is conducted based on Spinoza's thoughts on what revelation is and how it affects people, what characterizes the prophets, and what should be learned from the Scripture. As it could be derived from the title itself, the revelation is approached within the framework of its relationship with liberation and of the solutions it offers for the tension between freedom of individuals and social harmony; not as a purely theological debate. As a matter of fact, Spinoza develops a political theory based on his understanding of revelation, which is the starting point of TTP. The thesis also draws on the thoughts of the authors who study the psychology of creativity; since it is thought that the way revelation affects individuals and communities has parallels with the functioning mechanism of creativity.

The thesis consists of three main parts. In the first part, the principles of Spinoza's understanding of revelation are explained in an array of subjects extending from what revelation is to the need for separation of philosophy and theology. In the second part, the contribution of revelation to liberation of individuals and its effects on moral behaviour are examined, by establishing its connections with creativity, especially the artistic kind. The third and last part discusses the role of revelation and creativity in ensuring social cohesion, especially in reconciliating social cohesion and diversity of individuals, and the contribution of this role to the grounds on which freedom of expression is defended.

The first part of the thesis consists of four sections. First, an examination is conducted as to why Spinoza begins his political study with a theological debate. Here, it is stated that the philosopher does not exclude and oppose religion while doing this; on the contrary, he places religion at the heart of his political theory, and what he opposes is the misinterpretation of religion. Then, the philosopher's explanation on what revelation is and who the prophets are is discussed. This explanation is based on the argument that the function of revelation is not to provide us information about the reality and therefore the nature of God, and that the prophets are not necessarily wise in a superior way. Instead, the revelation instills a doctrine that Spinoza summarizes as "justice and benevolence", which could even be comprehended by those with an extremely simple understanding, and which includes basic social behavior principles such as not harming others, loving and being in solidarity with his neighbour, and considering the well-being of others. So, the distinctive and indispensable feature of prophets is nothing but being extraordinarily virtuous. Thanks to this extraordinary virtue, prophets can direct people to act in accordance with justice and benevolence.

One of Spinoza's claims should also be noted here; he says that revelation is a certain knowledge, although it does not inform us about the truth which can only be investigated through philosophy. When these two statements are considered together, it must be concluded that revelation only opens the door to a practical knowledge of life which serves human salvation. Indeed, Spinoza also states that the certainty of revelation is a moral kind, not a mathematical one. Thereafter in the thesis, it is concluded that this approach is congruent with the fact that the people are insensitive to rational advice because they are under the influence of dominant unconscious elements acting as if they are independent of their personality. Therefore, it is also stated that, revelation must be functioning by means of emotions which are promoters or preventers of social behaviors.

As a consequence of these explanations, Spinoza unsurprisingly argues that philosophy and theology should be separated from each other, which is one of the main goals of TTP. For him, incorporating revelation into the domain of reason will both deprive us of the benefits of revelation in ensuring that people act in accordance with justice and benevolence, and will cause the words of those who interpret it to be regarded as the words of God, and therefore the emergence of hostilities among those who have divergent thoughts. That is why the content of the scripture should be derived only from the text itself, with no reference to reason or philosophy. In other words, revelation-related experiences or symbols that are expressions of revelation should be considered as self-referential. At this point, C. G. Jung's thoughts are referred in order to emphasize their resemblance to Spinoza's. He claims that religious symbols are expressions of people's emotions and unconscious beings, and therefore formulas of scientific reasoning and theoretical propositions are ineffective in explaining this phenomenon.

In the second part, there are also four sections and five subsections under the last one. In the beginning of this part, social emotions are approached from an evolutionary perspective and it is mentioned how these emotions form the basis for reciprocal altruism that enables large-scale cooperation, because for Spinoza, social peace is built on virtues and positive acts of individuals. Here, it is not argued that human nature excludes destructive emotions. Only the role of emotions in the formation of social and political structures is emphasized, and in line with Spinoza's thoughts, it is stated that this source, on which the common good of man is based, should be taken into consideration in problem solving.

Subsequently, Spinoza's theory of affects and passions is used to gain insight into the reasons for not being able to act in accordance with these emotions that give our species an advantage in the evolutionary process. In fact, what constitutes the essence of human beings, like all things, is the perseverance to be, namely conatus. Hence, no one endeavours to do something that they do not believe will increase their own benefit. The problem stems from inability of individuals to predict where their benefit lies. That is because, under the influence of affections arising from their random encounters with external objects, people constantly acquire indistinct and unstable ideas, swinging between hope and fear. In the thesis, it is suggested that creativity can play an important role in constructively coping with this state of inconstancy, which is also called as disorientation by referring to Rollo May, and thus in liberating the individual. As a matter of fact, it is also argued that in his works, Spinoza depicts revelation as a field of creativity as it essentially was.

There are two problems caused by the state of disorientation. The first is that people are besieged by an exaggerated anxiety of disorientation because they want to avoid this state of affairs no matter what, and in order to overcome it, cling to thoughts that claim to be all-encompassing, ultimate and certain. For instance, they stick interpretations of revelation that are believed to be perfect, and as a result, they cannot experience new and different encounters that may somehow open the door to adequate knowledge to balance their passions. In other words, by offering definitive and valid-for-all solutions to problems, the methods of interpretation that Spinoza opposes deprive revelation of its dynamism, making it the domain of meaningless or even downright dangerous superstitions. The second problem is that the prosaic thoughts adopted in order to overcome disorientation are useless in dealing with anxiety because they cannot affect the elements of the soul such as emotion and unconscious being as mentioned above. As a matter of fact, according to Spinoza, people are inclined to immediately adopt any idea in the hope of prevailing over this ambivalence, and to embrace another one in the same inconstant way just the next day.

The factor that distinguishes a creative act from these pointless ideas is that it is the expression of the soul of a person in its entirety, together with emotions, and thus can deeply affect its interlocutors. This is possible through the constructive use of disorientation. Indeed, although disorientation is actually an unstable state of mind, it can be useful in getting rid of useless attitudes and achieving a better adaptation to the environment. Herein lies the significance of creative acts, especially the cathartic effect of artistic creation. They force individuals to get rid of pointless thoughts and to remain disoriented, and then support them to come out of this state with a creative solution which is in line with their own personalities and the balancing element they need. In this way, after a temporary state of inconstancy, someone finally reaches a solution in which they increase their perseverance in being. This phenomenon also explains the insignificance of uniform solutions for all.

The creative process, the working mechanism of which is formerly outlined, is also the process of acquiring knowledge about the nature of man and therefore God. In the thesis, connections are established between this enlightenment process and the third type of or intuitive knowledge in Spinoza's epistemology, and the effects of acquiring adequate information about someone's own nature on their moral behavior is examined.

For Spinoza, since everyone is determined by the same laws of nature, the adequate information on human nature, which is the most worthy of knowing about, can be beneficial in two ways. First, it enables individuals to understand and acknowledge others by becoming aware of common passions and dark sides or "shadows" in Jung's words. It also opens the door to a harmony that will arise spontaneously along with the discovery of the common good of individuals. Accordingly, the role of creativity in revealing unconscious collective contents is also mentioned in the study. Finally, in the second part, it is concluded that this process of creativity and enlightenment is actually indifferent to morality, that is, it affects moral behavior of individuals by utilizing above-mentioned social emotions without subjecting them to an external moral discipline.

The third part of the thesis consists of five parts and basically is about the tension between social cohesion and diversity of individuals. In this context, first, it

is stated that for Spinoza, the function of the state is not to permanently keep individuals under its or someone else's control, but to create conditions that will allow them to live freely in their differences without conflicting with each other. Then, it is concluded that this point of the philosopher is in line with the fact that today's liberal democracies depend on diversity rather than unity and solidarity. The ideas that are considered objectionable in both Spinoza's philosophy and in liberal political thought are merely the ones which seek to violently abolish the order in which individuals live freely.

Thereafter, it is examined how creativity and revelation as a creative act will enable individuals to live in harmony by preserving their personal differences in accordance with the above-referred purpose of the state and even thanks to these differences. In fact, creativity arises from an effort to reconcile opposites. Accordingly, human attitudes towards problems are also determined by the balances established between the opposite functions in their nature, e.g., emotion and reason. These opposite functions are reconciliated through the materials that come out of the unconscious in the creative process. This never-ending effort of reconciliation increases one's flexibility in problem solving. The important point here is that unconscious materials may seem ugly, dark or anomalous at first glance, but they bear vitality. It is necessary for someone to be aware of these contents and of the determination in their nature, in order to maintain their perseverance in being.

Together with the individual, the society should also appreciate these seemingly anomalous materials of the unconscious. As a matter of fact, these contents, which serve to establish personal integrity, are also crucial for social harmony for above-mentioned reasons. The forms in which these contents appear can be in countless variety, as people can be affected by external objects in infinitely different ways. Since no one knows what it is that will lead an individual to personal integrity and to a healthy harmony with others, these contents must be freely shared even if they seem inconvenient. Asserting that individuals can be affected by things in so manifold ways, Spinoza strongly argues that expression should be freed.

In this way, Spinoza's understanding of revelation, which encourages human creativity and concludes that expression should be free in the widest possible extent, is not a purely theological argument, but a useful doctrine in finding solutions for even today's secular challenges. Accordingly, it is suggested in the thesis that freedom of expression is worth protecting not only because of people's right to information on day-to-day political issues, but also as an extension of the right to protect and develop the incorporeal being of individuals and a guarantee of social harmony. Besides, some examples of the case law of the European Court of Human Rights on freedom of expression are given and the Court's approach to the subject is criticized. That is because the Court ensures a very broad protection of political expressions and does not consider religious or artistic expressions as vital as the former, excessively referring to the margin of appreciation doctrine and undermining the interest behind the latter.

ÖZET

Bu tezin temel inceleme konusu, Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme* (*TTP*) isimli eserinde ortaya koyduğu *Kutsal Kitap* yorum yöntemine dayanan vahiy anlayışıdır. Bu bağlamda çalışma boyunca Spinoza'nın, vahyin ne olup insanlar üzerindeki etkisini hangi yollarla gösterdiğine, peygamberlerin nasıl özelliklere sahip olduğuna, kutsal metinlerden ne öğrenilmesi gerektiğine ilişkin düşünceleri etrafında bir araştırma yürütülmüştür. Tezin başlığının da bildirdiği üzere vahiy, özgürleşmeyle ilişkisi, bireylerin özgürlüğü ile toplumsal uyum arasındaki gerilime sunduğu çözümler çerçevesinde ele alınmıştır; salt bir teolojik tartışma olarak değil. Nitekim Spinoza da *TTP*'de, başlangıç noktası olarak ortaya koyduğu vahiy anlayışından yola çıkarak bir politik teori geliştirmektedir. Tezde ayrıca, vahyin kişiler ve topluluklar üzerinde etki gösterme biçiminin, yaratıcılığın çalışma mekanizması ile paralellikler taşıdığı düşünüldüğünden, yaratıcılık psikolojisi alanında çalışmalar ortaya koyan yazarların düşüncelerinden de yararlanılmıştır.

Tez, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, vahyin ne olduğundan felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması gereğine uzanan bir çizgide, Spinoza'nın vahiy anlayışının ilkeleri açıklanmaktadır. İkinci bölümde, vahyin yaratıcılık, özel olarak da sanatsal yaratıcılık ile bağlantıları kurularak bireyin özgürleşmesine katkıları ve ahlaki davranışlar üzerindeki etkileri incelenmektedir. Üçüncü ve son bölümde ise vahiy ve yaratıcılığın toplumsal birlikteliğin, özellikle de toplumsal uyum ile bireylerin çeşitliliği arasındaki gerilimde uzlaşmanın sağlanmasındaki rolü ve bu rolün, ifade özgürlüğünün korunması için öne sürülen gerekçelere sunduğu katkı ele alınmaktadır.

Tezin ilk bölümü, dört kısımdan oluşmaktadır. Burada öncelikle Spinoza'nın, politik incelemesine bir teolojik tartışmayla başlamasının anlamı üzerinde durulmakta, düşünürün bunu yaparken dini dışlayıp ona karşı çıkmadığı, aksine dini politik teorisinin merkezine oturttuğu, karşı çıktığı şeyin dinin yanlış yorumlanması olduğu ifade edilmektedir. Sonrasında düşünürün, vahyin ne olduğuna ve peygamberlerin kim olduğuna ilişkin görüşleri ele alınmaktadır. Bu görüşler, vahyin işlevinin bize hakikate ve dolayısıyla Tanrı'nın niteliğine ilişkin bilgi sunmak olmadığı, peygamberlerin de bu konuda üstün bir bilgeliğe sahip olmak zorunda olmadıkları savına dayanmaktadır. Bunun yerine vahiy; Spinoza'nın "adalet ve yardımseverlik" şeklinde özetlediği, başkalarına zarar vermemek, komşusunu sevip onunla dayanışmak, diğerlerinin de iyiliğini gözetmek gibi temel sosyal davranış ilkelerini içeren ve son derece basit bir anlama yetisiyle erişilebilen bir öğretiyi insanlara aşılamaktadır. Peygamberlerin ayırt edici ve olmazsa olmaz özellikleri ise olağanüstü bir erdeme sahip olmalarıdır. İşte peygamberler bu fevkalade erdemleri sayesinde insanları adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmeye yönlendirebilmektedirler.

Ayrıca burada Spinoza'nın, ancak felsefe yoluyla araştırılabilecek olan hakikat hakkında bilgi vermemesine rağmen vahyin, bir kesin bilgi olduğunu söylediğini de belirtmek gerekir. Bu iki yargı birlikte düşünüldüğünde, vahyin yalnızca, insanın kurtuluşunu hedefleyen bir pratik yaşam bilgisine kapı açtığı sonucuna varılmalıdır. Nitekim Spinoza da vahyin kesinliğinin, matematiksel değil, ahlaki bir kesinlik olduğunu belirtmektedir. Tezin devamında bu durumun, insanın kişiliğinden bağımsızmış gibi işleyen baskın bilinçdışı unsurların etkisi altında olması nedeniyle, akla dayanan nasihatler karşısında duyarsız kalmasıyla uyumlu olduğu; dolayısıyla vahyin, yolu sosyal davranışların teşvikçisi ya da önleyicisi olan duygulardan geçen bir çalışma mekanizmasına sahip olması gerektiği sonucuna varılmaktadır.

Spinoza, bu silsilenin doğal bir sonucu olarak felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunur ki bu, *TTP*'nin de temel hedeflerinden birisidir. Düşünüre göre vahyi aklın alanı haline getirmek hem bizi vahyin, insanların adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmelerini sağlamadaki yararlarından mahrum bırakacak hem de onu yorumlayanların sözlerinin Tanrı sözü yerine konmasına ve bu nedenle de farklı düşünenler arasında düşmanlıkların ortaya çıkmasına neden olacaktır. İşte bu nedenle kutsal metinlerin içeriği, akla ve felsefeye gönderme yapılmadan, yalnızca metnin kendisinden çıkarılmalıdır. Bir başka deyişle, vahye ilişkin deneyimler ya da vahyin ifadesi olan semboller kendinden temelli (*self-referential*) olarak ele alınmalıdır. Bu noktada *C. G. Jung*'un; dini sembollerin, insanların duygularının ve bilinçdışı varlıklarının ifadesi olduğu ve bu nedenle de bilimsel akıl ürünü formüllerin, teorik önermelerin bu fenomeni açıklamakta etkisiz kalacağı yönündeki düşüncesi de aktarılmakta ve iki yaklaşım arasındaki paralelliğe dikkat çekilmektedir.

İkinci bölümde de yine dört kısım ve son başlığın altında beş alt kısım yer almaktadır. Bu bölümde öncelikle, Spinoza'nın toplumsal barışı insanın erdemi ve olumlu edimleri üzerine kurmasına paralel olarak insanın evrimi sürecinde gelişen sosyal duygulardan ve bu duyguların, geniş ölçekli işbirliğini mümkün kılan karşılıklı özgeciliğe (*reciprocal altruism*) nasıl temel oluşturduğundan söz edilmektedir. Burada, insan doğasının yıkıcı duyguları dışladığı iddia edilmemekte, yalnızca sosyal ve siyasal yapıların oluşmasında duyguların oynadığı rol gösterilmeye çalışılmakta ve Spinoza düşüncesiyle uyumlu bir biçimde insanın ortak yararının dayandığı bu kaynağın sorun çözmede göz önünde bulundurulması gerektiği ifade edilmektedir.

Devamında, evrimsel süreçte türümüze avantaj sağlayan bu duygulara uygun davranamamanın nedenlerini anlamak için Spinoza'nın duygulanışlar ve tutkular kuramına başvurulmaktadır. Aslında tüm varlıklar gibi insanın da özünü oluşturan şey varolma çabası, yani *conatus*'tur. Dolayısıyla hiç kimse, kendi yararını arttıracağına inanmadığı bir şeyi yapmaya çalışmayacaktır. Sorun, insanın yararının nerede olduğunu kestirememesinden kaynaklanmaktadır. Bunun da temelinde, insanın sürekli dış cisimlerle rastgele karşılaşmalarından doğan duygulanışların etkisi altında bulanık ve kararsız fikirler edinmesi, umut ve korku arasında salınıp durması yer almaktadır. Tezde, *Rollo May*'e yollamayla yönsüzlük olarak da adlandırılan bu kararsızlık haliyle yapıcı bir biçimde başa çıkılmasında, böylelikle de insanın özgürleşmesinde yaratıcılığın önemli bir rol oynayabileceği, zaten Spinoza'nın da vahyi, özünde olduğu gibi bir yaratıcılık alanı olarak tespit ettiği ileri sürülmektedir.

Yönsüzlük halinin yarattığı iki sorun bulunmaktadır. Bunlardan ilki insanların, bu halden ne olursa olsun kaçınmak istemelerinden ötürü abartılı bir yönsüzlük kaygısı içine düşmeleri ve bu kaygıdan kurtulmak için kuşatıcı, nihai ve kesin olma iddiasındaki düşüncelere sarılmaları, örneğin mükemmel olduğuna inandıkları vahiy yorumlarına bel bağlamaları; bunun sonucunda ise tutkularını dengelemeye yarayacak upuygun bilgilere bir şekilde kapı aralayabilecek olan yeni ve farklı karşılaşmaları deneyimleyememeleridir. Bir başka deyişle, Spinoza'nın karşı çıktığı yorum yöntemleri, sorunlara kesin ve herkes için geçerli çözümler sunarak vahye dinamizmini kaybettirmekte, onu anlamsız, hatta büsbütün zararlı hurafelerin alanı haline getirmektedir. Karşımıza çıkan ikinci sorun ise yönsüzlükten kurtulmak adına benimsenen yavan düşüncelerin, yukarıda değinilen, duygu ve bilinçdışı varlık gibi ruh dinamiklerine etki edememesi nedeniyle, kaygıyla başa çıkmada yararsız kalmalarıdır. Nitekim Spinoza'ya göre de insanlar bu kararsız halden kurtulma umuduyla herhangi bir fikri hemen benimseyebilecek, ertesi gün de aynı kararsızlıkla bir başkasına sarılabilecektir.

Yaratıcı edimleri bu yararsız çözümlerden ayırt eden unsur ise onların, duygularıyla birlikte kişinin tüm ruh varlığının ifadesi olması ve böylelikle muhataplarını da derinden etkileyebilmesidir. Bu da yönsüzlüğün yapıcı bir biçimde kullanımıyla mümkün olmaktadır. Nitekim yönsüzlük, aslında kararsız bir hal olmakla birlikte yararsız tutumlardan kurtulup çevreye daha iyi bir adaptasyonun gerçekleştirilmesinde kullanışlı olabilmektedir. İşte yaratıcı edimlerin, örneğin sanat eserlerinin sarsıcı etkilerinin önemi burada yatmaktadır. Bunlar bir kişiyi yararsız düşüncelerden sıyrılıp yönsüz kalmaya zorlamakta, daha sonra da bu halden, kendi kişiselliğine ve ihtiyacı olan denge unsuruna uygun bir yaratıcı çözümle çıkmasına destek olmaktadır. Böylece insan, geçici bir kararsızlık halinden sonra nihayet varolma gücünü arttırdığı bir çözüme kendisi ulaşmış olmaktadır. Bu olgu aynı zamanda, herkes için bir örnek çözümlerin anlamsızlığının nedenini de açıklamaktadır.

Çalışma biçimi ana hatlarıyla böylece ortaya konan yaratıcı süreç, fark edileceği üzere aynı zamanda insanın kendi doğasına ve dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin bilgi edinme sürecidir. Tezde, bu bilgilenme süreci ile Spinoza'nın bilgi kuramındaki üçüncü tür, yani sezgisel bilgi arasında bağlantılar kurulmakta ve insanın kendi doğasına ilişkin upuygun bilgiler edinmesinin ahlaki davranışlarına olan etkisi incelenmektedir.

Spinoza'ya göre herkes aynı doğa kanunlarınca belirlenmiş olduğundan, hakkında bilgi edinilmeye en layık şey olan insan doğası hakkında sahip olunacak upuygun bilgiler, hem insanların herkeste ortak olan tutkuları, karanlık yanları, *Jung*'un deyişiyle "gölgeleri" fark ederek başkalarını anlayıp kabul edebilmesini sağlamakta hem de yine herkesçe paylaşılan ortak yararın keşfedilmesiyle kendiliğinden ortaya çıkacak bir uyumun kapısını aralamaktadır. Çalışmada buna paralel olarak yaratıcılığın, bilinçdışındaki kolektif içerikleri açığa çıkarma etkisinden de söz edilmektedir. İkinci bölümde son olarak, bu yaratıcılık ve bilinçlenme sürecinin aslında ahlaka kayıtsız olduğu, yani insanların ahlaki davranışları üzerindeki etkisini, onları dışsal bir ahlaki disipline tabi kılmadan, yukarıda bahsedilen sosyal duygulara yaslanarak gösterdiği sonucuna varılmaktadır.

Tezin üçüncü bölümü beş kısımdan oluşmakta ve temelde, toplumsal uyum ile bireylerin çeşitliliği arasındaki gerilim ekseninde ilerlemektedir. Bu bağlamda

öncelikle Spinoza'nın, devletin işlevinin insanları kendisi ya da bir başkasının etkisinden çıkmayacak şekilde davranmaya zorlamak değil; birbirleriyle çatışmadan, farklılıkları içinde özgürce yaşamalarını sağlayacak koşulları oluşturmak olduğu yönündeki düşüncesi sergilenmekte ve bunun, günümüz liberal demokrasilerinin temelinde birlik ve beraberlikten ziyade çeşitliliğin yer alması olgusuyla uyumlu olduğu ifade edilmektedir. Hem Spinoza felsefesinde hem de liberal düşüncede sakıncalı görülen fikirler, yalnızca insanların bu anlamda özgürce yaşadıkları düzenin şiddetle ortadan kaldırılmasını amaçlayanlardır.

Tezin devamında, yaratıcılığın ve bir yaratıcı edim olarak vahyin, devletin sözü edilen amacına uygun olarak insanların kişisel farklılıklarını koruyarak, hatta bu farklılıkları sayesinde uyum içinde yaşamalarına sağlayacağı imkanlar incelenmektedir. Aslında yaratıcılık zaten zıtlıkların uzlaştırılması çabasından doğmaktadır. Zira insanın sorunlar karşısındaki tutumları da doğasındaki zıt fonksiyonlar (örneğin duygu ile düşünce) arasında kurulan dengelerle belirlenmektedir. Bu dengeleme ise yaratıcı süreçte bilinçdışından çıkagelen malzemelerle gerçekleştirilmektedir. Hiç nihayete ermeyecek bir biçimde devam eden bu uzlaştırma çabası, kişinin sorun çözmedeki esnekliğini arttırmaktadır. Burada önemli olan nokta, bilinçdışından gelen malzemelerin ilk bakışta çirkin, karanlık, aykırı görünebilmelerine rağmen canlılık taşımalarıdır. Kişinin bu içeriklerin farkında olabilmesi, yani doğasındaki zorunlulukların ayırdına varması, varolma gücünü koruyabilmesi için gereklidir.

Bilinçdışının bu aykırı görünen malzemelerine bireyin kendisi ile birlikte toplum da anlayışla yaklaşmalıdır. Nitekim kişisel bütünlüğü kurmaya yarayan bu içerikler, yukarıda değinilen sebeplerle toplumsal uyumun sağlanması için de gereklidir. Bu içeriklerin belirdiği biçimler de insanların dış cisimlerden çok farklı şekillerde etkilenebilmesi dolayısıyla sonsuz çeşitlilikte olabilirler. Bir kimseyi kişisel bütünlüğe ve diğerleriyle sağlıklı bir uyuma götürecek şeyin ne olduğunu kimse bilemeyeceğinden, aykırı görünseler de bu içeriklerin özgürce paylaşılabilmesi gerekmektedir. İşte Spinoza da buna paralel bir biçimde, insanların bir şeylerden çok farklı şekillerde etkilenebileceğini söyleyerek ifadenin özgür bırakılması gerektiğini savunmaktadır.

Böylelikle Spinoza'nın, insanın yaratıcılığını destekleyen ve ifadenin mümkün olduğunca serbest bırakılması gerektiği sonucuna ulaşan vahiy anlayışı, yalnızca teolojik bir tartışma olmanın ötesine geçerek günümüzün dünyevi sorunlarına dahi çözüm bulmada kullanışlı bir düşünce haline gelmektedir. Bu doğrultuda tezde son olarak, ifade özgürlüğünün yalnızca gündelik politik konularda insanların bilgi alma hakkı dolayısıyla değil, kişilerin manevi varlığını koruyup geliştirme hakkının bir uzantısı ve toplumsal uyumun güvencesi olarak da korunmaya değer olduğu sonucuna varılmaktadır. Ayrıca Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin konuyla ilgili bazı içtihatlarından örnekler verilerek Mahkeme'nin, politik ifadeleri çok geniş bir korumadan yararlandırıp inanç ve sanat alanlarındaki ifadeleri ilki kadar önemli görmediği, sık sık devletlerin takdir yetkisine gönderme yaptığı tutumu ve bu yönde kurduğu menfaatler dengesi eleştirilmektedir.

GİRİŞ

> *"Çoğu zaman, anayasalara, kanunlara ve mahkemelere çok fazla ümit bağlamış olup olmadığımızı düşünüyorum. Bunlar boş ümitler; inanın bana, boş ümitler. Hürriyet, erkek ve kadınların kalplerinde yatar; orada öldüğünde hiçbir mahkeme onu koruyamaz; hatta hiçbir anayasa, hiçbir kanun, hiçbir mahkeme buna fazla yardımcı bile olamaz. Orada yattığı sürece de, kendisini korumak için, hiçbir anayasaya, hiçbir kanuna, hiçbir mahkemeye ihtiyacı yoktur[1]."*

Amerikalı yargıç *Learned Hand*'in, özgürlüklerin korunması hakkındaki düşüncelerini yansıtan bu sözler, *Ergun Özbudun*'un Türk Anayasa Hukuku isimli kitabının girişinde yer almaktadır. Kanunlar ve mahkemeler aracılığıyla iktidarın sınırlandırılıp onun karşısında özgürlüklerin korunmasının yollarının araştırıldığı bir hukuk alanında yazılan ders kitabı niteliğindeki çalışmaya bu epigraf ile başlanması ilginçtir. Devlet iktidarı ve özgürlük üzerine araştırmalar yapan her hukukçunun zihnini zaman zaman meşgul eden bir sorundur bu. İşte bu tezin ekseninin de "insanların kalplerinde yatan hürriyet" üzerinde yer aldığı söylenebilir. Bu doğrultuda, özgürleşmenin ne anlama geldiği ve insanları bundan alıkoyan nedenlerin ne olduğu, bu engellerden kurtulmanın yolunun nereden geçtiği, bireylerin özgürleşmesinin toplulukların birlikteliğine, yani toplumsal uyuma nasıl etki edeceği sorularına Spinoza felsefesinden yanıtlar aranmaktadır.

Spinoza'nın felsefesi, bu araştırma için özellikle elverişlidir, çünkü düşünür, egemenin yetkilerini ya da insanların davranışlarını haklılaştıracak zemin arayışındaki bir teorisyen olmaktan ziyade insan doğasını ve toplumun işleyişini inceleyen bir gözlemcidir. Dolayısıyla burada sınırlar da hukuki değil, doğaldır. Deyim yerindeyse, egemenin ve kişilerin güçlerinin nelere yetip yetmeyeceği

[1] Ergun Özbudun, **Türk Anayasa Hukuku**, 17. Basım, Ankara: Yetkin Yayınları, 2017. Yargıcın bazı konuşmalarının ve yazılarının kısaltılmış bir derlemesi için bkz. Learned Hand, **Hürriyet Ruhu**, der. Irving Dilliard, Ç.Y., İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, T.Y. (Sözü edilen konuşma için s. 57-58.)

araştırılmaktadır. Bu doğrultuda özgürlük de cevaz verilen eylemler anlamında değil, insanın kendi yararını arayıp arttırabilme yetisi olarak değerlendirilmektedir.

Yargıç *Hand*, hemen yukarıda bir parçası alıntılanan konuşmasında ayrıca, insanların kalplerinde yaşaması gereken hürriyetin bir "ruh", dahası İsa peygamberin ruhu olduğunu, bu ruhun diğer insanları anlamaya çalışıp onların menfaatlerini de kendi menfaatiyle birlikte değerlendirdiğini, dolayısıyla özgürlüğün istediği gibi davranma serbestisi ya da ham arzuların peşinde koşmaktan ibaret olmadığını ifade etmektedir[2]. Burada İsa peygambere özgürleşme yolunda insanlar için bir yol gösterici olarak işaret edildiğini görüyoruz. Ayrıca sözü edilen özgürlük, diğerlerini de göz önünde bulundurmak, onlarla bağlar kurup dayanışmak üzerine inşa edilmektedir.

Spinoza'nın *Teolojik-Politik İnceleme*'sinin (bundan böyle Latince aslının kısaltması olarak *TTP*) temelinde de kutsal metinlerin ne olduğuna ve peygamberlerin kim olduğuna ilişkin bir değerlendirme, yani bir vahiy anlayışı yer alır. Bu vahiy anlayışına göre kutsal metinlerin ve peygamberlerin görevi, hakikatin ne olduğunu açıklamak değil; düşünürün "adalet ve yardımseverlik" şeklinde özetlediği, komşusunu sevmek, insanlarla dayanışmak, başkalarına kendisine davranılmasını istediği gibi davranmak gibi temel sosyal davranışları içeren basit bir öğretiyi topluma yerleştirmektir. Kurtuluşa erenler ise bu öğretiye uygun hareket edip vahyin gerektirdiği gibi yaşayanlardır. Bu alan dışında yer alan hiçbir şey vahyin konusu olmadığından, insanlar geri kalan her konuda istedikleri gibi düşünüp eylemde bulunabileceklerdir. Böylelikle vahiy, insanlar için hem uyum hem de özgürlük kaynağı olmaktadır. Bu tezin inceleme konusu da Spinoza'nın söz konusu vahiy anlayışı olup ilk bölümü bu anlayışın açıklanmasına ayrılmıştır.

Dikkat edilirse Spinoza, vahyin mantık yoluyla kavranması gereken bilgiler içermediğinden söz etmektedir. Dolayısıyla vahyin insanlar üzerindeki etki mekanizması başka bir yerde aranmalıdır. Bu çalışmada, söz konusu mekanizmaya yaratıcılık psikolojisi çerçevesinde açıklamalar getirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda, özellikle sanatsal yaratıcılık ve sanat eserlerinin nitelikleri üzerinden yaratıcılığın, insanın özgürleşmesi ve ahlaki davranışları üzerindeki etkileri

[2] Hand, **a.g.e.**, s. 58.

anlatılacak ve Spinoza'nın vahiy anlayışı ile arasındaki paralellikler araştırılacaktır. Bununla bağlantılı olarak ayrıca Spinoza'nın *Etika*'da ortaya koyduğu bilgi teorisine göre rasyonel bilginin ötesine geçen bir bilgi türü olarak sezgisel bilgi ile yaratıcılık arasındaki bağlantılar da sergilenmeye çalışılacaktır. Nihayetinde ulaşılmak istenen amaç Spinoza'nın, geliştirdiği vahiy anlayışıyla dini, özünde olduğu gibi, her birey için bir yaratıcılık alanı olarak tespit ettiği iddiasını kanıtlamaktır. Ayrıca yaratıcı bir edim olarak vahyin ve üçüncü tür bilginin, Spinoza felsefesiyle uyumlu olduğu düşünülen, evrimsel süreçte ortaya çıkıp insanın yararını belirleyen sosyal duyguların etkisini göstermesindeki etkisini araştırmak için bu duygulara ilişkin de açıklamalarda bulunulacaktır. Hep birlikte bu konular, ikinci bölümün izleğini oluşturmaktadır.

Üçüncü ve son bölümde ise vahiy ve yaratıcılığın bir toplumdaki bireylerin birbirleriyle uyumu üzerindeki etkileri incelenecektir. Bu incelemenin temelinde insanların çeşitliliğinin, yani birbirlerinden farklı düşünüp hareket etmelerinin, dış cisimlerden farklı şekillerde etkilenip farklı şeyler ifade etmelerinin, toplumsal uyumla ilişkisi yer alacaktır. Yanıt aranan soru ise insanların çeşitliliğinin birbirleriyle uyumlarını engelleyip engellemeyeceğidir. Bu doğrultuda vahiy ve yaratıcılığın, bu iki olguyu uzlaştırmada sağlayacağı imkanlar araştırılacaktır.

Spinoza'nın *TTP*'deki başat uğraşlarından birisi, ifadenin mümkün olduğunca serbest bırakılmasının gerekliliğinin savunulmasıdır. Bu doğrultuda üçüncü bölümün son iki kısmında, buraya kadar incelenen konuların ifade özgürlüğü bakımından önem arz ettiği noktalar değerlendirilecektir. Özellikle de siyasi ya da dini otoritelerce aykırı ve bozguncu olarak görülüp doğrudan güncel siyasi çekişmelere ilişkin olmayan yaratıcı ifadelerin uyum ve çeşitlilik arasındaki gerilimde oynadıkları rol üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda Spinoza'nın, insan yaratıcılığı ile bağlantıları kurulan vahiy anlayışının, mahkemelerin yapacağı hak ihlali incelemelerinde göz önünde bulundurulması gereken menfaatler dengesinde nasıl bir rol oynayabileceği, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) içtihatları çerçevesinde araştırılacaktır. Nitekim her ne kadar en başta Spinoza'nın yaklaşımının

klasik bir hukuk teorisyeninkinden oldukça farklı olduğu söylenmiş olsa da Spinoza felsefesinin hukuk üzerinde önemli etkileri olduğu da bir gerçektir[3].

[3] Spinoza düşüncesinin hukuk kuramı bakımından önemine dair etraflı bir inceleme için bkz. Cemal Bâli Akal, "Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?", **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, der. Cemal Bâli Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Yayıncılık, Ocak 2019, s. 55 vd.

1 SPİNOZA'DA TEMEL BİR TOPLUMSAL UYUM ZEMİNİ OLARAK "ADALET VE YARDIMSEVERLİK"

1.1 *Teolojik-Politik İnceleme*'de Başlangıç Noktası Olarak Teolojinin Seçilmesi

Spinoza; siyasi otoritenin, dinin vahyedilmiş kurallarının, ahlaki normların, geleneklerin kutsallaştırılmasına cesurca ve tavize yer bırakmaksızın karşı çıkan bir figür olarak akıllarda yer etmiştir. Gerçekten de o; insanı, evreni, siyaseti, toplumsal dinamikleri, ahlakı en baştan ele almamıza imkan tanıyan bütüncül ve radikal bir felsefeyi ardında bırakmıştır[4]. Zaten belki de bu tutumu nedeniyle henüz hiçbir eserini yayınlatmamışken mensubu olduğu Yahudi cemaatinden atılmış, 17. yüzyılın tanrıtanımaz ve sapkın figürü olarak ün kazanmıştır[5].

Amsterdam'ın Portekizli Yahudi cemaatinin yönetiminde bulunan yedi kişi tarafından yazılan ve *herem* adıyla anılan aforoz metnine baktığımızda zehir zemberek ifadelerle karşılaşırız. Bu metne göre Spinoza "meleklerin ve azizlerin verdiği hüküm ve Yüce Tanrı'nın da rızasıyla lanetlenmiş, Tanrı'nın öfkesi ve gazabı onun üzerine çağrılmış, ismi cennetliklerin arasından silinmiş ve Tanrı'nın onu asla bağışlamayacağı" söylenmiştir[6]. Ayrıca cemaatten herhangi birisinin onunla sözlü ya da yazılı olarak iletişime geçmesi, ona herhangi bir iyilikte bulunması, onunla aynı çatı altında bulunması, ona iki metre kadar bir mesafeden daha fazla yaklaşması ve onun yazdığı herhangi bir şeyi okuması yasaklanmıştır. Bu, cemaat tarafından 17. yüzyılda yürürlüğe konan en acımasız yasaktır[7]. Nitekim bu işlem, filozofun sosyal varlığını da ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca Amsterdam'daki Portekizli Yahudi cemaatinde aforozlar, kural olarak süresiz değildi ve çoğunlukla belli bir süre

---

[4] Jonathan I. Israel, **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750**, Oxford University Press, 2001, s. 180.
[5] Reyda Ergün, "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", **Teolojik-Politik İnceleme**, Benedictus Spinoza, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ocak 2019, s. 10-11.
[6] Steven Nadler, **Spinoza: A Life**, Second Edition, Cambridge University Press, 2018, s. 140-141.
[7] **A.g.e.**

sonra kaldırılırdı. Spinoza ise yaşamının geri kalanını cemaatten dışlanmış olarak sürdürdü[8].

Peki, Spinoza'ya karşı böyle bir öfkeye ve nefrete neden olan şey neydi? Spinoza dine düşmanca tavır takınan bir filozof muydu? İlk bakışta bizi, onu böyle tasavvur etmeye iten nedenler vardır. Örneğin *Etika*'da ortaya konan felsefenin başlangıç noktası Tanrı'dır ve burada, özgür iradeyle yaratımlarda bulunan bir Tanrı anlayışı reddedilmekte, Tanrı'nın varlık nedeni bakımından hür olduğu ifade edilmektedir[9]. Bu da en azından dini otoritelerin büyük çoğunluğu tarafından kabul edilen insanbiçimci bir Tanrı tasavvuruna zıt düşmektedir. *Teolojik-Politik İnceleme*'ye baktığımızda ise eserin büyük kısmının "teolojik" incelemeye ayrıldığını görürüz. Öyle ki yapıtın temel çıkış noktasının, *Kutsal Kitap*'ın ne söylediğine yönelik çok ayrıntılı bir tefsir kuramı olduğu söylenebilir[10]. Bu kısımda da Yahudi geleneğinin temel hukuki ve felsefi eserleriyle, büyük yorumcularıyla ciddi bir yüzleşmeye girişildiği görülür[11]. Nitekim Spinoza, bazı çağdaşı düşünürlerle birlikte Aydınlanma'nın dini otoriteyle mücadelesinin öncülerinden bir olarak değerlendirilmektedir[12].

Zaten Spinoza hakkında cemaatten dışlanma kararına tanıklık edenler tarafından Spinoza'nın, "*Kutsal Kitap*'ın Musa tarafından yazılmadığını", "ruhun ölümsüz olmadığı gibi Tanrı'nın da madde dışı olamayacağını" söylemekle, Tanrı'yı bilmemekle, Musevilerin seçilmiş kavim olmasıyla alay etmekle suçlandığı dile getirilmiştir[13].

İşte bu gibi nedenler, Spinoza'nın dini ve inancı kamusal alandan tamamen dışlamaya çalıştığını düşünmemiz için bir zemin oluşturmaktadır. Ancak bu noktadan biraz daha ötesine gidildiğinde onun nasıl da ele avuca sığmaz bir düşünür olduğu görülecektir. Nitekim Spinoza felsefesinin sistemi içinde kavramlar,

---

[8] **A.g.e.**, s. 148.
[9] Evrim Durmaz, **Spinoza'da Hak Düşüncesi ve Bunun Temeli Olarak İfade Özgürlüğü**, Yüksek Lisans Tezi, dan. Ahmet Ulvi Türkbağ, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 2014, s. 7.
[10] Alber Nahum, "Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı", **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009, s. 75.
[11] Arthur J. Jacobson / Steven B. Smith, "Introduction: Spinoza's Law", **Cardozo Law Review**, C. 25, S. 2, Aralık 2003, s. 497.
[12] **A.g.e.**, s. 498.
[13] Cemal Bâli Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, Ankara: Dost Kitabevi, Ekim 2004, s. 27

geleneksel anlamlarından farklı ve yeni bir işlev görecek biçimde kullanılır. Bu da onu kategorilere sokma, felsefe akımlarına dahil etme imkanını ortadan kaldırır[14].

> *"Sistemin özerk bir söz dağarcığı vardır. Kavramlar bütünüyle farklı bir sistemin parçaları olarak farklı bir şey anlatırlar ve belki de kavram olmaktan bile çıkarak, Spinozacı sistemin gerçeğine dönüşürler. Çünkü Spinoza, her şeyden önce genellemelere karşı bir düşünürdür[15]."*

Nitekim *TTP* incelendiğinde görülür ki Spinoza, hem yukarıda da bahsedildiği üzere Yahudi dininin temel felsefi eserlerine ve yorumcularına karşı çıkar, hem de dini kamusal alandan dışlamak şöyle dursun, onu tam da merkeze oturtur. *TTP*'nin meselesi dinin dışlanması değil; onun, insanlara adaleti ve yardımseverliği aşılayacak temel bir öğreti olarak yerli yerine oturtulmasıdır. Burada inançlılık ve itaat, adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etme anlamına gelir[16]. Bir başka yerde de Tanrı'ya ibadet ve itaatin hemcinsine sevgiden ibaret olduğu söylenir ve bu, *"evrensel inancın bir dogması"* olarak tespit edilir[17]. Bu öğretinin adına ne denirse densin Spinoza'nın amacı, dinin, insanların bir arada yaşamasını sağlayan bir "altın kuralı" yerleştirmeye çalıştığını göstermektir[18].

Dinin, bir arada ve insanca bir yaşam için vazgeçilmez önemini tespit etmekle Spinoza, buradan politik felsefesine bir kapı açmış olur. Nitekim onun kurtuluşa, inançlılığa, mutluluğa yüklediği anlam gereği insanın kendi esenliğine giden yol, aynı zamanda herkesin esenliğine çıkar[19]. Bu nedenle Spinoza'da demokrasi sorununun aynı zamanda hurafelerden arındırılmış "gerçek dinin" anlaşılması sorunu olduğunu söyleyebiliriz[20]. Düşünürün "teolojik-politik" incelemesi böylelikle hem bir din yorumu hem de modern düşünceye ait bir teori olarak anlam kazanır[21].

---

[14] **A.g.e.**, s. 12.
[15] **A.g.e.**
[16] Benedictus Spinoza, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ocak 2019, Böl. XIV, s. 220. (Bundan böyle *TTP*)
[17] **A.g.e.**, Böl. XIV, s. 217-218.
[18] Brayton Polka, **Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity,** Volume II – Politics and Ethics, Lexington Books, 2010, s. 143 vd.
[19] Spinoza'nın politik felsefesini kuşatan bu düşüncenin temelleri ileride ayrıntılı olarak açıklanacaktır.
[20] Nancy K. Levene, **Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason**, Cambridge University Press, 2004, s. 74.
[21] Polka, **Between Philosophy and Religion**, s. 289-290.

Bu yolda Spinoza'nın özellikle dikkat ettiği nokta, dinin felsefi spekülasyonlara karıştırılmaması gereğidir. Ona göre dinin insanlara anlattığı meseller ya da hakikat arayışına ilişkinmiş gibi söylediği şeyler aslında az önce bahsedilen temel dogmayı, o dönemin sıradan insanlarının kavrayışına uydurmak için ortaya konmuş, pratik faydaya yönelik söylemlerdir[22]. Eğer bunlar Tanrı'nın ne olduğuna dair, yani hakikate ilişkin, mutlak öğretiler olarak kabul edilirse insani yorum ve kararların kutsal sayılmasının ve dinin otoritesinin kötüye kullanılmasının önü açılmış olur[23]. İşte bu karışıklığı gidermek ve inancı felsefeden ayırmak *TTP*'nin ana hedefidir[24]. Spinoza'nın (hatalı bir biçimde) hem aydınlanmacı hem de aydınlanma karşıtı olarak değerlendirilebilmesinin[25] nedeni, din ve inanç karşısındaki basite indirgenemez tutumudur.

İnancın felsefeden ayrılmasının ne anlama geldiğini ve nasıl yapıldığını anlamak için önce Spinoza'nın vahiy ve peygamberler hakkındaki görüşlerine bakmalıyız.

1.2 Vahiy ve Peygamberler

TTP'nin hemen başında bir vahiy (ya da peygamberlik) tanımı yapılır ve peygamberlerin kim oldukları açıklanır. Buna göre *"Peygamberlik ya da vahiy, bir şey hakkında Tanrı'nın insanlara açıkladığı kesin bilgidir. Peygamberse, Tanrı'nın vahyi hakkında kesin bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar, bu yüzden de ancak sıradan inançla ona sarılabilenler için vahyi dile getiren kişidir[26]."* Özetle, kesin bir bilgiden ve bu bilginin insanlara iletilişinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla kesin bir bilgi olarak vahiy ve bu kesin bilgiye ulaşamayan insanlar için uyarlanmış vahiy olmak üzere iki boyutlu bir işlev söz konusudur.

Vahyin bu iki boyutunu açmak için Spinoza'da bilgi türlerine kısaca değinmek gerekir. *Etika*'da upuygun olmayan ve upuygun olan fikirlerden bahsedilir[27]. İnsanların dış şeyleri gelişigüzel bir biçimde tekil olarak kavrayışından

[22] TTP, Böl. XIV, s. 219.
[23] **A.g.e.**, s. 213.
[24] **A.g.e.**, Böl. II, s. 81.
[25] Spinoza'ya yakıştırılan bazı zıt nitelemeler için bkz. Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, s. 11.
[26] TTP, Böl. I, s. 53.
[27] Aslında edinilen bilgiler, bedenin duygulanışlarıyla, yani dış cisimlerle etkileşmesiyle oluşan fikirlere dayanır. Ancak Spinoza'nın duygulanışlar teorisinden bahsetmek burada konumuzun dışında

upuygun bir bilgi ortaya çıkmaz[28]. Bu şekilde rastgele karşılaşmalar yoluyla elde edilen bilgiler ancak bulanık ve eksiktir[29]. Bu bilgi türü, "kuşatılmış, açıklanmamış bir düşünce haline" işaret eder ve belirsiz deneyimlere dayanır, bir başka deyişle "kulaktan dolma" bilgidir[30]. Sadece dış cismin bedenimizde oluşturduğu etkiye dayanarak onu hayal ederiz ve bu nedenle bu türden tesadüfi karşılaşmalar bize dış cisimlerin arasındaki nedensellik bağının bilgisini veremez[31]. Spinoza bu bilgi çeşidini, bazı kelimeleri işitince ya da okuyunca dış cisimleri hatırlamamızı ya da kendileriyle onları hayal etmemizi sağlayan fikirlerin sağladığı bilgi olarak tarif etmiş ve buna, "birinci cinsten bilgi, sanı ya da hayal gücü adını vermiştir[32].

Upuygun olmayan bilgi böylece açıklanmışken doğru ve yanlışa ilişkin upuygun bilgilerimiz ikinci ve üçüncü türden bilgilerdir[33]. "Akıl" olarak da adlandırılan ikinci türden bilgi, şeylerin niteliklerinin ve ortak kavramların bilgisidir[34]. Spinoza'ya göre *"Her şeyde ortak olan ve bütünde olduğu kadar parçada da bulunan şey ancak upuygun bir tarzda tasarlanabilir*[35]*."* Bütün cisimlerde insanlar tarafından upuygun kavranmaya elverişli yanlar bulunduğundan, bunları upuygun bir tarzda kavrayan insanlarda bazı fikirler ve kavramlar aynı şekilde yer alır. İşte "ortak" kavram ifadesinden anlaşılması gereken budur[36]. Bu bilgi, neden-sonuç ilişkilerinin kavranmasına ve cisimlerin niteliklerini eksiksiz bilmeye yönelik bilgi türüdür[37]. Günlük hayattaki nedenselliklerin bilgisinden bilimsel bilgiye ve bilimsel yasalara kadar geniş bir alana uzanan şeylerin bilgisini burada bahsedilen akıl ile elde ederiz[38].

---

kaldığından buna ikinci bölümde değinilecektir. Duygulanışlar teorisi için bir başlangıç noktası olarak bkz. Benedictus Spinoza, **Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, 8. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ağustos 2019, Böl. II, Ö. 26, s. 104. (Bundan böyle yalnızca *E*)

[28] E, Böl. II, Ö. 29, Önerme sonucu, s. 106.

[29] **A.g.e.**, Scolie.

[30] Gilles Deleuze, **Spinoza ve İfade Problemi**, çev. Alber Nahum, İstanbul: Norgunk Yayıncılık, Ocak 2013, s. 291-292.

[31] Durmaz, **a.g.e.**, s. 48.

[32] E, Böl. II, Ö. 40, Scolie II, s. 113-114.

[33] **A.g.e.**, Ö. 42, s. 114.

[34] Durmaz, **a.g.e.**, s. 49.

[35] E, Böl. II, Ö. 40, s. 110.

[36] **A.g.e.**, Önerme sonucu.

[37] Durmaz, **a.g.e.**, s. 51-52.

[38] H. Bülent Gözkân, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", **Spinoza ile Karşılaşmalar**, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Aralık 2015, s. 83.

Üçüncü türden bilgi ise sezgisel bilgi olarak isimlendirilen, "akli sezgi yetisi" (*intellectus*) yoluyla kavranabilen bilgi türüdür[39]. Bir tanım vermek gerekirse bu bilgi türü, Tanrı'nın sıfatlarının özüne dair upuygun fikirlerden, şeylerin özü hakkındaki upuygun fikirlere doğru yayılan bir bilgidir[40]. Spinoza bunu şu şekilde tarif etmektedir: İkinciyle birinci arasındaki ilişkinin aynısı, dördüncüyle üçüncü arasında da bulunan dört sayıdan sonuncuyu bulmak için yapmamız gereken işlemin üçüncüyle ikinciyi çarpıp çıkan sonucu birinciye bölmek olduğunu bilebiliriz. Nitekim bu bize öğretilmiştir ve deneyle de ispat edilebilir. Ancak çok basit sayılarda buna gerek yoktur. Çünkü örneğin, yukarıdaki kurala göre 1, 2 ve 3 sayılarından sonra gelecek sayının 6 olduğu çok açıktır. 1 ve 2 sayılarını gördüğümüzde bunu açık bir şekilde kavrarız[41].

Üçüncü tür bilgiyi mümkün kılan, insan ruhunun Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özü hakkında upuygun bir bilgisinin olmasıdır[42]. Nitekim her şey Tanrı'da olduğu ve Tanrı tarafından tasarlanmış bulunduğu için bu bilgi yoluyla birçok şeyin upuygun bilgisine ulaşılabilir, ancak bir kimsenin Tanrı hakkında "ortak kavramlar" kadar açık bir bilgisi yoksa ve Tanrı adını, görmeye alışkın olduğu şeylerin "hayalleriyle" karıştırıyorsa buradan upuygun fikirlere varamayacaktır[43].

Spinoza her şeyde ortak olan, bütünde olduğu kadar parçada da olan kavramların, tekil şeylerin özlerine ait bilgiyi içermediğini söylüyor[44]. Buradan da Spinoza'nın üçüncü tür bilgi ile ikinci tür bilgiyi birbirinden, öze ilişkin olup olmamaya göre ayırdığı anlaşılmaktadır[45]. Ayrıca bu ikisi arasında zaman ve yere tabi olup olmama bakımından da bir fark vardır[46]. Nitekim Spinoza'ya göre varlığı iki şekilde kavrarız: Ya onları yer ve zamanla nispetlerine göre tasarlayarak ya da onları "Tanrı'nın içinde ve Tanrısal tabiatın zorunluluğuna" göre tasarlayarak. İkinci tasarım bir çeşit "ezelilikle" yapılır ve Tanrı'nın sonsuz, ezeli özünü içerir[47]. Bu bilgi

[39] **A.g.e.**, s. 80.
[40] E, Böl. II, Ö. 40, Scolie II, s. 114.
[41] **A.g.e.**
[42] **A.g.e.**, Ö. 47, s. 119.
[43] **A.g.e.**, Scolie, s. 119-120.
[44] **A.g.e.**, Ö. 37, s. 110.
[45] Gözkân, **a.g.e.**, s. 81-82.
[46] **A.g.e.**, s. 85.
[47] E, Böl. V, Ö. 29, Kanıtlama, s. 283.

türüyle şeylerin özü, "ebediyetin bakışı altında" bilinir[48]. Bir başka deyişle, ikinci tür bilginin konusunu oluşturan neden-sonuç ilişkilerinde neden ve sonuç birbiriyle zamansal bir ilişki içindeyken üçüncü tür bilginin Tanrı'nın özünden kaynaklanması, yani Tanrı'nın özünün, üçüncü tür bilgiyle kavranan şeylerin özünü öncelemesi, zamansal değil, mantıksal açıdandır. Dolayısıyla Tanrı'nın ve şeylerin özüne ilişkin bilgi, alıştığımız anlamda bir nedensellik içermez ve bu hakikatin bilgisi, üçüncü tür bilgi yoluyla "görülür"[49].

Bu iki tür bilginin doğası birbirinden farklı olsa da üçüncü tür bilginin fikirlerine ulaşabilmek için ortak kavramlardan geçmek gerekir. Nitekim bir dış cismi belirleyen ilişkiler onun özünden çıkarılamaz, aksine onun özüne erişebilmek için ilişkiler tespit edilmelidir. Bu geçişi sağlayan ise Tanrı fikridir[50]. Bu ilişkiye *TTP*'de de değinilmiştir. Buna göre tabiattaki her şey, özü ve mükemmelliği ölçüsünde Tanrı kavramını da içerir. Dolayısıyla bu şeyleri tanıdıkça Tanrı hakkındaki bilgimiz de artar ve mükemmelleşir[51]. Yani aslında üçüncü tür bilginin görüsü, rastgele ve birdenbire ortaya çıkan bir vergi değil, nedenselliklerin upuygun bilgilerinden filizlenen başka tür bir bilgidir.

Bilgi türleriyle ilgili bu özetten sonra yukarıda verilen vahiy tanımına geri dönebiliriz. Hatırlanacağı üzere Spinoza'ya göre vahiy, kesin bir bilgidir. Dolayısıyla vahyin, upuygun bir fikirden doğan bir bilgi olduğunu, yani ikinci ya da üçüncü türden bir bilgi olması gerektiğini söyleyebiliriz. *TTP* bağlamında peygamberlik bilgisi, "tabii bilgi" ya da "tabii ışıkla bilinen şey" olarak da adlandırılmıştır[52]. Ayrıca yine yukarıda verdiğimiz tanıma göre peygamber, bu bilgiye ulaşamayacak durumda olanlar için onu açıklayan kişidir. Bu tanımdan çıkan sonuca göre peygamber, ikinci ya da üçüncü türden bir bilgi olan vahyi upuygun bir biçimde kavrayan ve bunu insanlarla paylaşan kişidir. Ancak *TTP*'ye baktığımızda bu çıkarıma hiç de uymayan kısımlarla karşılaşırız. Örneğin Spinoza, *Kutsal Kitap*'ta

[48] Gözkân, **a.g.e.**, s. 85. Burada şunu not etmemiz gerekir ki Spinoza'nın insan zihninin ezeli ve ebedi oluşuyla anlatmak istediği şey onun ezeli ve ebedi bir varlığa sahip olduğu değildir. Bu sistem içerisinde insan zihninin/ruhunun ezeli ve ebediliği, onun şeylerin özünü kavrayışının zamansal olmayışıdır. Yani zihin, kavrama yetisi bakımından ezeli ve ebedidir. (Bkz. E, Böl. V, Ö. 29, Kanıtlama, s. 283 vd.) Sonsuzluğun bir zaman miktarı kategorisi olmadığı; düşünce ile varlık, Tanrı ile insan vb. arasında bir ilişki kategorisi olduğuna ilişkin bkz. Polka, **Between Philosophy and Religion**, s. 292.
[49] Gözkân, **a.g.e.**, s. 87.
[50] Deleuze, **İfade Problemi**, s. 304.
[51] TTP, Böl. IV, s. 97-98.
[52] **A.g.e.**, Böl. I, s. 53.

Tanrı'nın peygamberlerle "sözler ve görüntüler" yoluyla iletişime geçtiğinin anlatıldığı kısımlardan örnekler verdikten sonra İsa Peygamber dışında hiç kimseye "hayal gücünün" yardımı olmadan Tanrısal vahyin gelmediğini ileri sürmektedir. Ona göre yalnızca İsa Peygamber Tanrı'yla "doğrudan" zihin yoluyla iletişime geçiyordu[53]. *Etika*'da da aynı doğrultuda, İsa peygamberin, Tanrı'nın [upuygun] fikriyle insanlığa hürlüğü yeniden kazandırdığının hikaye edildiğinden bahsedilmektedir[54].

Hayal gücü, yukarıda da belirtildiği üzere upuygun olmayan, yani birinci türden bilginin kaynağıdır. Dolayısıyla buradan, peygamberlerin vahiy yoluyla upuygun bir bilgiye ulaşmadıkları, edindikleri bilginin birinci türden bilgi düzeyinde kaldığı sonucu çıkmaktadır. Peki, peygamberler, kesin olduğu söylenen vahiy bilgisine ulaşmadan bunu nasıl insanlara açıklamaktadırlar? Bu sorunun cevabı peygamberlerin özellikleriyle birlikte açık hale gelmektedir.

Peygamberler konusunda Spinoza'nın temel argümanı, peygamberlik armağanının bilgi birikiminden, yeteneklerden vb. bağımsız olarak verildiğidir. Bir başka deyişle peygamberler "daha mükemmel" zihinlere sahip değildirler[55]. Ona göre peygamberlerin bir insan bedenine sahip oldukları halde duygu ve bilinç dünyalarının bizimkinden tamamen farklı bir nitelik taşıdığını düşünmek, hayale kapılmak anlamına gelir[56]. Nitekim peygamberler Tanrı'yı insanlara anlatmak için "Tanrı'nın gücü, ruhu, gözleri, konutu, soluğu" gibi ifadeler kullanmışlardır. Oysa Spinoza'ya göre Tanrı'nın insan tabiatıyla karıştırılması ya da insan tabiatının özellikleriyle açıklanması, Tanrı'nın tabiatı üzerinde doğru bir fikre sahip olmaktan ne kadar uzak olduklarının bir göstergesidir[57]. Zira var olan her şey Tanrı'da vardır[58] ve şeyler arasında birbirinin nedeni olmak bakımından sonsuz bir zorunluluk zinciri bulunmaktadır[59]. Buradan da şu sonuç çıkar ki Tanrı eserlerini hür bir iradeyle meydana getirmez[60]. Bir başka deyişle Tanrı'dan meydana gelebilecek her şey

[53] **A.g.e.**, s. 59.
[54] E, Böl. IV, Ö. 68, Scolie, s. 250.
[55] Levene, **a.g.e.**, s. 93.
[56] TTP, Böl. I, s. 54.
[57] E, Böl. I, Ö. 8, Scolie II, s. 38; E, Böl. I, Ö. 15, Scolie, s. 46.
[58] **A.g.e.**, Ö. 15, s. 46.
[59] **A.g.e.**, Ö. 28, s. 59.
[60] **A.g.e.**, Ö. 32, Önerme sonucu I, s. 63.

meydana gelir[61]. Tanrı düşünen ve seçimler yapan değildir. Kısacası Spinoza, bir Tanrı-Tabiat özdeşliğinden söz eder ve bu nedenle de şeylerin tabii nedenini bilmediğimiz sürece Tanrı'nın gücünü ya da niteliğini de bilemeyeceğimizi, dolayısıyla açıklama için Tanrı'ya başvurmamızın anlamsız olacağını savunur[62]. Hatta *Etika*'nın birinci bölümünün, Tanrı'yı insanbiçimci (antropomorfik) niteliklerle düşünme yanlışlığından kurtulmak için yazıldığı bile söylenebilir[63].

Görüldüğü üzere peygamberlerin bilgisinin alanı Tanrı'nın, yani şeyler arasındaki nedenselliklerin ya da doğrudan doğruya şeylerin özlerinin bilgisi, bir başka deyişle ikinci ve üçüncü türden bilgi değildir. Onların bilgisi, yalnızca hayal gücüne dayalı sözler ve görünümlerin bilgisidir[64]. Bu nedenle de, yani filozof olmadıklarından, çoğu zaman peygamberler, salt anlama yetisiyle kavranabilecek konularda (Tanrı'nın sıfatları da bunlardan birisidir.) sıradan insanlardan daha bilgili değildirler[65]. Zaten hayal gücü bulanık ve istikrarsız bir bilgi kaynağı olduğundan peygamberlik çok az sayıda insanda ve son derece ender olarak görülüyordu[66].

Yani Spinoza, yaygın kanının aksine, peygamberlerin görevinin Tanrı'yı ya da hakikati bize tanıtmak olmadığını çünkü onların da Tanrı hakkında upuygun fikirlere sahip olmadığını iddia etmektedir. Bu iddia, oldukça "tehditkar" görünmektedir. Nitekim peygamberlerin anlayış kabiliyeti diğer insanlarınkinden farklı değilse bu, Tanrı sözünün de alelade bir söz ve *Kutsal Kitap*'ın herhangi bir tarihi anlatıdan farksız olduğu anlamına gelebilir[67]. Ancak peygamberlerin, zihinsel yetileri ve upuygun bilgilere ulaşabilmeleri bakımından alelade insanlar olduğunu söylemek peygamberliği değersiz görmek anlamına gelmemektedir. Çünkü zaten peygamberlerin görevi hakikatin bilgisini sunmak değildir. Spinoza'ya göre peygamberlerin en önemli özelliği, sıra dışı bir erdeme sahip olmalarıdır[68].

Bunun yanı sıra Spinoza'ya göre peygamberlerin, insanın anlama yeteneğiyle kavrayabileceği her şeyi bildiğine inanmak, aslında *Kutsal Kitap*'ın otoritesine zarar

---

[61] Levene, **a.g.e.**, s. 53.
[62] TTP, Böl. I, s. 65.
[63] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 97.
[64] TTP, Böl. I, s. 65.
[65] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 97.
[66] TTP, Böl. I, s. 66.
[67] Levene, **a.g.e.**, s. 95.
[68] TTP, Böl. I, s. 64.

vermektedir. Çünkü ona göre *Kutsal Kitap*'ın kendisi birçok yerde peygamberlerin bazı şeyleri bilmediklerini ifade etmektedir[69]. Örneğin Yeşu, kutsal metinlerde anlatılan hikayelerden birine göre dünyanın sabit olduğunu ve güneşin dünyanın etrafında döndüğünü, bu olay sırasında da güneşin bir süre durduğunu düşünüyordu. Burada peygamberlerin hakikate ilişkin bilgi konusunda yanılamayacaklarını düşünmek için ya kutsal metinlerin aslında söylemediği şeyleri ona söyletmeli ya da hakikatin öyle olmadığını kabul etmeliyiz ki Spinoza'ya göre bunların ikisi de gülünçtür. Ayrıca buradan, *Kutsal Kitap*'taki herhangi bir bölüm için bunun yapılması ve böylece insanların yorumlarının Tanrı sözleri olarak algılanması tehlikesi doğar. Oysa, örneğin, bir asker olan Yeşu'nun astronomi konusunda tam bir bilgiye sahip olduğuna inanmak zorunda değilizdir. Zaten *Kutsal Kitap*'ta da peygamberler üstün anlayış kabiliyetlerinden dolayı değil, dine bağlılıkları ve kararlılıkları nedeniyle yüceltilmektedirler[70].

Peygamberlerin diğer insanlardan hakikatin bilgisine sahip olup olmamaları bakımından değil de erdemlilikleri bakımından ayrıldığını söylemek, aynı zamanda yeni bir sorunla uğraşmayı gerektirir. Mademki hayal gücünden kaynaklanan, yani birinci türden bilgi bulanık ve kararsızdır, vahyin ya da peygamberliğin kesinliği nereden gelmektedir? Hem peygamberlerin kendisi, hem de vahye muhatap olan insanlar, vahiy bilgisinin doğruluğunu nereden bilmektedir? Vahyin kendisi, kesinliğin kaynağı olamaz. Hayal gücüne mutlaka başka bir şey eklenmelidir ki onun kesinliğini anlayabilelim[71]. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki ikinci ya da üçüncü tür bilginin alanında olmadığımızdan, vahyin kesinliğinden anlaşılması gereken matematiksel bir kesinlik değildir. Yani bilimsel bir teorinin ortaya konmasındaki gibi bir kesinlik değildir burada sözü edilen. Peygamberliğin, yani vahyin kesinliği, belirtilere dayanan, ahlaki bir kesinliktir[72]. Birçok peygamber, vahyin kesinliğinden emin olmak için Tanrı'dan belirtiler göstermesini istemiştir[73].[74]

---

[69] **A.g.e.**, Böl. II, s. 73.
[70] **A.g.e.**, s. 74-75.
[71] **A.g.e.**, s. 68.
[72] **A.g.e.**, s. 69-70.
[73] Levene, **a.g.e.**, s. 95.
[74] Bu noktada kafa karışıklığına yol açmamak için şunu belirtmek gerekir: Spinoza, *TTP*'nin tefsirle ilgili kısımlarında, genel bir kural olarak, gerçeğe uygun olup olmadıklarıyla ilgilenmeksizin yalnızca *Kutsal Kitap*'ta söylenenlerden yola çıkacağını ve oradan açıkça çıkarılamayacak hiçbir şeyi ona atfetmeyeceğini ifade etmektedir. (Bkz. TTP, Böl. I, s. 48.) Yani Spinoza'nın *Kutsal Kitap* incelemesi, felsefi değil, dilbilimsel bir araştırmadır. Dolayısıyla burada söylenen şeyler Spinoza'nın hakikate ilişkin düşünceleri olarak yorumlanmamalıdır.

Ancak belirtiler de hayal gücünün ürünü olduğundan peygamberlik bilgisinin kesinliğinden emin olmamız için bunlara başka bir özelliğin eklenmesi gerekir. İşte bunu sağlayan en önemli etken, peygamberlerin zihinlerinin yalnızca iyi ve erdemli olana yönelik olmasıdır. Bütün peygamberlerde ortak olan bu özellik, onların Tanrı sözünü doğru olarak "işittiklerinden" emin olmamızı sağlayan en önemli unsurdur[75]. Böylece peygamberlerin özellikleri, çok canlı bir hayal gücüne sahip olma, bir belirtiye muhatap olma ve yalnızca adil ve iyi olana eğilimli olma olarak üç maddede özetlenebilir[76].

Bu özelliklere bakılarak peygamberlik bilgisinin, yani vahyin kesinliğinin iknaya dayalı bir kesinlik olduğu söylenebilir. Şöyle ki belirtiler, peygamberlerin kendilerini ikna etmelerine yönelik bir unsurdur[77]. Yani belirtiler, her ne kadar hayal gücüne dayansalar ve bu nedenle istikrarsız ve güvenilmez olsalar da peygamberlerin, "gelen" vahiyden emin olmalarını sağlar. Nitekim bir peygambere gelen belirtinin başka bir peygamberi ikna etmesi de mümkün değildi çünkü her birinin gördüğü belirtiler, onun anlayışına ve yeteneklerine göre belirlenmişti[78].

Peygamberlerin erdemleri ise (ki hepsinde ortak olan ve onları sıradan insanlardan ayıran bir şey olarak normalin çok ötesinde, "olağanüstü" niteliktedir[79]) insanların ikna olmasına yöneliktir. Nitekim daha önce de söylendiği gibi peygamber, insanlar arasında bir "altın kuralı", adaleti ve yardımseverliği, yani rasyonel bilgiden ziyade genel bir davranış kuralını, bir doğru yaşama biçimini yerleştiren kişidir. Örneğin Spinoza'ya göre Musa peygamber, zihinleri hurafelerle dolu insanlara iyi yaşamayı öğretti ve bunu, açık seçik fikirlerini insanlara aktaran bir filozof olarak değil, bir yasa koyucu ya da bir eğitmen olarak yaptı[80]. İşte insanların böyle bir otoriteye ikna edilmesi için bu görevi yapan kişinin, yani peygamberin, olağanüstü bir erdeme sahip olması zorunludur. Çünkü burada, mantık yoluyla bilinen şeylerin aktarılmasında olduğu gibi yalnızca iletilen bilginin içeriğine bakılması ve akla uygunsa kabul edilmesi düşünülemez. Zaten Spinoza da *Kutsal Kitap*'ın otoritesinin peygamberlerin otoritesine dayandığını söylemektedir[81].

[75] Levene, **a.g.e.**, s. 95-96.
[76] TTP, Böl. II, s. 69.
[77] **A.g.e.**, s. 70.
[78] **A.g.e.**
[79] Levene, **a.g.e.**, s. 112.
[80] TTP, Böl. II, s. 78.
[81] **A.g.e.**, Böl. XV, s. 227.

Gerçekten de daha önce söylediğimiz gibi esas üstünlükleri ahlaki alana ilişkin olan, yani adalete ve yardımseverliğe olağanüstü bir yatkınlıkları olan peygamberler, iyi olan yaşama tarzını kararlılıkla uyguluyor, insanları buna ikna edip yöneltebiliyorlardı[82]. Bunu yapacak olan "eğitmen ya da yasa koyucu" otorite, muhataplarının zihinlerini dolduran hurafeleri de aşmak durumundaydı.

Zaten bu yüzden Spinoza, vahyin insanların anlayışına göre uyarlanması sırasında Tanrı'nın tabiatının büsbütün farklılaştırılarak ona insanbiçimci özelliklerin yüklenmesinin ve onun bir yasa koyucu gibi düşünülmesinin nedeninin, vahyin yığınların zihinlerindeki hurafelere uydurulması gereği olduğunu söylemektedir[83]. Gerçekten daha önce de söylediğimiz gibi Tanrı, bir yasa koyucu gibi düşünülemez, çünkü onun kararları ve istekleri sonsuz gerçeklerdir[84] ve onları öğrenebilmek için tabiatın ya da daha özel olarak insan tabiatının kurallarını araştırmamız gerekir.

Sonuç olarak, aslında bir kimseyi bir bilgiye ikna etmek için yapılması gereken, söylenen şeyin, doğal olgulara ya da açık seçik bilinen aksiyomlara işaret ederek açıklanmasıdır. Ancak insanların çoğu bu yetiden mahrumdur. Onlar bunu yapmak yerine "deneyimlerden" ders çıkarmayı seçerler. Dolayısıyla vahyin içeriğinin bu şekilde sunulması, onların anlayışına uydurulması gerekir. Her ne kadar deneyimler, Tanrı hakkında upuygun bilgilerin kaynağı olamasa da açık seçik bir anlayıştan yoksun olan yığınların doğru yaşam biçimini edinmeleri için son derece gereklidir[85]. Peygamberler, vahyi bu biçimde uyarlayarak "çevirmenlik" görevlerini yerine getirirler[86]. Bu tercümenin muhatapları ise peygamberlerin otoritesine güvenerek vahyi içselleştirir, böylelikle Tanrı'ya "itaat etmiş" olurlar[87].

Özetle Spinoza'nın *TTP*'de yapmaya çalıştığı, *Kutsal Kitap*'ın, herkesin algılayabileceği ve uygulayabileceği kadar basit davranış kurallarından, bir başka

---

[82] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 97.
[83] TTP, Böl. V, s. 103.
[84] **A.g.e.**
[85] TTP, Böl. V, s. 114-115.
[86] Manfred Walther, "*Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı: *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi", çev. Birden Güngören, Reyda Ergün, **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009, s. 63.
[87] **A.g.e.**

deyişle "itaatten" başka bir şey öğretmediğini kanıtlamaktır[88]. Bu davranış kuralları da vahyin kesin bilgisi sayesinde öğrendiğimiz, "adalet ve yardımseverlik" şeklinde özetlenen bir temel ilkeye dayanır. Bunu böylece ortaya koyduktan sonra akıl yoluyla elde edilen bilgi ile iyi yaşamanın bilgisini birlikte değerlendirmeye çalışabiliriz.

1.3 Hakikatin Bilgisini Edinmek ve Ahlaki Dönüşüm

TTP'nin beşinci bölümünde Spinoza, toplum halinde yaşamanın yaygın olarak bilinen, akılla kavranabilecek olan yararlarından ve böyle yaşamanın zorunluluğundan bahseder. Buna göre insanların ihtiyaçları çok çeşitlidir ve toplumdan soyutlanarak tek başına düşünüldüğünde hiç kimse bu ihtiyaçları karşılamaya yetecek güce ve zamana sahip olamaz. Hele ki "insan tabiatının mükemmelleşmesi ve sonsuz mutluluğu" için gerekli olan bilim ve sanatla uğraşmak için imkân ve vakit bulmak bütünüyle olanaksız olurdu[89]. İnsan ve toplum tabiatının yasalarını inceleyerek bu çıkarımları yapsak bile bu noktada pek az soruna çözüm bulunmuş olur. Zira yine Spinoza'ya göre insan tabiatı, aynı zamanda aklın yolundan hiç sapmayacak bir biçimde işlemeye de bir o kadar uzaktır. Herkes kendisi için en yararlı olanı arasa[90] da çoğu kimse bunu sağlıklı bir aklın güdümünde değil, sınırsız bir arzuyla yapar ve bu nedenle birçok şeyi hesaba katmayarak kendisi için yararlı olduğunu zannettiği şeyin peşine takılıp gider. Aksi durum geçerli olsaydı yasalara hiç ihtiyaç duyulmayacak ve insanlara gerçek ahlaki derslerin öğütlenmesi yeterli olacaktı[91]. Bu noktaya *Etika*'da da değinilmekte, insanların aklın düsturlarına göre yaşamaları halinde herkesin, başkalarına zarar vermeden kendisine ait olan haklara sahip olacağı söylenmektedir[92]. Zaten Spinoza, daha *TTP*'nin hemen girişinde bu noktaya dikkat çeker ve insanların birtakım öğütlere uyarak işlerini yoluna koyma

---

[88] Reyda Ergün, "Benedictus (Baruch) de Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi", **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, Ankara: İmge Kitabevi, Aralık 2005, s. 51.

[89] TTP, Böl. V, s. 110.

[90] Spinoza felsefesinin temellerinde bir yer tutan ve *conatus* olarak adlandırılan bu çaba, tüm varlıklarda bulunur ve onların tekil özlerini oluşturur. (Bkz. E, Böl. III, Ö. 6, s. 137 vd.) *Conatus* kavramının, insanın davranışlarının evrensel doğa kanunları tarafından yönlendirildiğini gösterdiği, bu nedenle de aslında Spinoza'nın, sosyo-politik olguları açıklamak için insanların psikolojik etkileşmelerine başvurduğu, ancak yine de toplumların işleyişine ilişkin yasalar ile insan tabiatının yasaları arasındaki ilişkinin o kadar doğrudan olmadığı biçimindeki tartışma için bkz. Lee C. Rice, "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology", **Spinoza: Issues and Directions**, ed. Edwin Curley, Pierre-Françios Moreau, Leiden: E. J. Brill, 1990, s. 277-278.

[91] TTP, Böl. V, s. 110-111.

[92] E, Böl. IV, Ö. 37, Scolie II, s. 227.

yeteneğinden çoğu zaman yoksun olduklarını belirtir. Ona göre bu insanlar, işler yolunda gittiğinde hiçbir öğüde kulak asmazken işler yolunda gitmediğinde, verilen hiçbir öğüdü saçma bulmazlar ve böylece umut ve korku arasında salınıp giderler[93].

Zaten bilincimizin, psişik varlığımızın tamamını oluşturmadığı, tepkilerimizin bilinç dışında kalan ve kontrolümüzde olmayan olguların etkisi altında olduğu ve dolayısıyla kendi zihinlerimizin "efendisi" olmadığımız gerçeği[94] günümüzde yaygınca bilinir. Psikiyatrist *C. G. Jung* da işte bu nedenle, akıl ve sağduyu çağrıları yapmanın iyi bir şey olduğunu fakat kişilikdışı ve baskın güçler tarafından yönlendirildiklerinden, bunların kalabalıklar için pek de faydalı olmayacağını ifade etmektedir[95]. Bunu sezen Spinoza da *Etika*'nın, "İnsanın Köleliği veya Duygulanışların Kuvveti Üzerine" başlığını verdiği dördüncü bölümünde, insanın, tabiatın bir parçası olması nedeniyle pasif hallerinin bulunduğunu, etki etme gücünün sınırlı olup dış etkilerle sonsuzca aşılmış olduğunu, nitekim her bir varlıktan daha güçlü bir varlığın mevcut olduğunu ve bunun sonsuzca bu biçimde gideceğini ortaya koymaktadır[96]. Yani insanlar çoğu zaman edilgi şeklinde ortaya çıkan duygulanışlarla, bir başka deyişle bilinçdışı unsurların etkisinde hareket etmektedirler[97]. Kaynağı insanın kendisiymiş gibi görünen davranışların çoğu, örneğin arzular, nefret, kıskançlık, haz gibi duygular, aslında kontrolümüz dışında olan zorunlu kuvvetlerin sonuçlarıdır[98]. *Jung* da örneğin nevrozun, kişiden bağımsız bir psişik varlığının bulunduğunu, zaten insanın kendi davranış bozukluklarının nedeni olduğu kanısının nispeten yeni bir olgu olduğunu, eski insanlarda hayaletlerin, şeytanların, büyücülerin ve bunlar gibi hayali varlıkların insanın davranışlarını değiştirebileceği yönünde bir inancın mevcut olduğunu ifade etmektedir[99]. Davranışlarımızın kontrolünde olmayışımız böylece inançlarda dışa

---

[93] TTP, Giriş, s. 43-44.
[94] C. G. Jung, "Psychology and Religion", **Psychology and Religion: West and East**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 11, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, s. 13, p. 21.
[95] **A.g.e.**, s. 15, p. 25.
[96] E, Böl. IV, Ö. II ve III, s. 202-203.
[97] Bu doğrultuda *Erich Fromm* bilinçdışı kavramını ilk kullanan kişinin Spinoza olduğunu iddia ederek Spinoza'da esaretin bilinçdışından kaynaklandığını ve özgürleşmenin ancak iç ve dış gerçeklerin ayırdına varılmasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Bkz. Erich Fromm, **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, Ankara: Özgür İnsan Yayınları, 1973, s. 110'dan aktaran Birden Güngören, **Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, Dan. Cemal Bâli Akal, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2004, s. 18. Bu konuya ikinci bölümde ayrıntılı olarak yer verilecektir.
[98] Andy Alexis-Baker, "Spinoza's Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism", **Journal of Church and State**, S. 54, C. 3, 2012, s. 435.
[99] Jung, **Psychology and Religion**, s. 13, p. 20-21.

vurulmuştu. Kısacası, burada sayılan nedenlerle; insan davranışlarını etkilemeye yönelik, bir yanılgı eseri zihinle bir tuttuğumuz bilince münhasır yaklaşımların beyhude çabalar olarak kalma olasılığı hayli yüksektir.

Mademki insanların öğütlere uyarak davranışlarını yönlendirme güçleri son derece sınırlıdır ve bu nedenle onları öğütlerle, akıl yoluyla kavranabilecek derslerle iyi yaşamaya yönlendirmek çok zordur; insanların, en azından yığınların dönüşümünün yolu buradan geçmiyor olmalıdır. Dahası, akıldan ziyade duygularla çalışan bir metodun bu alanda şansı olabilecektir. İşte vahyin işlevlerinden birisi de tam olarak budur. İnsanları "inançlı" olmaya yöneltmek. İnanç ise gerçeğe ilişkin dogmalardan çok dine bağlılığı sağlayan, yani insanın gönlüne "itaat" duygusu, hemcinsine karşı sevgi yerleştirebilecek dogmalarla ilgilidir. Dolayısıyla gerçeklikle uzaktan yakından ilgisi olmayan bu dogmalara insanların "aldanmasının" da bir önemi yoktur. Çünkü *Kutsal Kitap* bilgisizliği değil, yalnızca itaatsizliği kötülemektedir[100]. Sonrasında Spinoza, fikirlerin insanları çeşitli şekillerde etkileyebileceğini, bir insanı huşuya sevk eden bir düşüncenin, başka bir kimseyi kahkahalarla güldürebileceğini, bunun doğal olduğunu; her insanın, kendisini en iyi tanıyan kişi olarak adalet sevgisini güçlendirmek için işe yarayan düşünceleri seçmekte özgür olması gerektiğini söylemektedir. Tıpkı vahyin peygamberler tarafından insanların anlayışına göre uyarlanması gibi, insanlar da bunu kendi mizaçlarına göre uyarlayacaklardır. İnsanların inanması gereken, evrensel tek bir dogma vardır, o da "adaleti ve yardımseverliği" seven yüce bir varlık olduğudur[101]. Ayrıca Spinoza, inancın eylemler yoluyla belli olduğunu, eylemsiz inancın ölün inanç anlamına geldiğini, dolayısıyla Tanrı'nın yardımseverlikten ibaret olduğu ilkesinin kişinin eylemlerinde kendisini göstermesi gerektiğini ifade ederek *Kutsal Kitap*'tan buna işaret eden birçok örnek vermekte ve bu nedenle de yalnızca eylemlerin cezalandırılabileceği, fikirler cezalandırılamayacağı sonucuna varmaktadır[102]. Bu nokta, yani eylemler ile fikirler arasında yapılan ayırım, aynı zamanda Spinoza'nın ifade özgürlüğü anlayışının da temelini oluşturur, çünkü ona göre hem yurttaşların fikirleri hem de bunları dile getirme yolları özgür bırakılmalıdır[103].

---

[100] TTP, Böl. XIV, s. 216-217.
[101] **A.g.e.**, s. 217, 219.
[102] **A.g.e.**, s. 215-216.
[103] Eylem Canaslan, **Spinoza: Yöntem / Tanrı / Demokrasi**, Ankara: Dost Kitabevi, Kasım 2019, s. 232.

TTP'nin bir yerinde Spinoza, *Kutsal Kitap*'tan örneklerle Tanrı'ya nasıl bambaşka nitelikler yakıştırıldığını anlatılır. Örneğin Tanrı'nın kıskanç olduğu ifade edilmiş, bir yerde Sina Dağı'na indiği ya da göklerin onun tahtı ve konutu olduğu söylenirken başka bir yerde Tanrı'nın hareket etmediği ve hiçbir yerde olmadığı belirtilmiştir. Hatta Tanrı'nın hem karar verdiği iyi ve kötü şeylerden pişmanlık duyabileceğini söyleyen hem de onun pişmanlık duyduğunun kabul edilemeyeceğini söyleyen ifadeler yer almaktadır. Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap*'ın içeriğinde, tıpkı bunlar gibi yanlışlığı ya da çelişikliği akıl ve felsefe yoluyla bilinebilen birçok kısım vardır. Ancak yine de bunların doğru sayılması gerekir, çünkü bu konuda akla danışmak yersizdir[104]. Nitekim *Kutsal Kitap* (ya da vahiy) bize insanların tamamının itaat edebileceğini ve böylelikle herkesin kurtuluşa erebileceğini gösterir. Bu da Spinoza'nın deyimiyle "ölümlülere büyük bir rahatlama getirir", aksi halde, insanların büyük çoğunluğunun kurtuluşa eremeyeceğini söylememiz gerekirdi, çünkü insanların pek az bir kısmı aklın yönetiminde erdemli alışkanlıklar kazanabilir[105].

Spinoza, bilgi ile "kurtuluş" arasındaki ilişkiyi ve bu bilgiye ulaşamamanın sonuçlarını *Etika*'nın dördüncü bölümünde de detaylı olarak incelemektedir. *TTP*'de söylenenlerin daha açık olması için bu kısma bakmak da yararlı olacaktır.

Spinoza'ya göre akıl, tabiata karşı olan hiçbir şeyi istemeyeceğinden, herkesin kendine en faydalı olanı istemesini, insanı daha büyük yetkinlik düzeylerine çıkaran şeylere karşı bir iştah duymasını ve dolayısıyla da herkesin kendi varlığını korumaya çalışmasını ister[106]. Buradan yola çıkılarak Spinoza'nın katı bir bencilliği salık verdiği düşünülebilir[107]. Söylenenler ilk bakışta böyle bir izlenim uyandırsa da düşünür, bunun tam aksini savunmakta, aslında erdem dediğimiz şeyin de insanın kendi yararını aramasından ve "üstün mutluluğa" erişme çabasından başkası olmadığını ifade etmekte ve tam da bu nedenle erdemin, ödülün kendisi olduğunu, yalnızca kendisi için istenmesi gerektiğini ifade etmektedir[108].

---

[104] **A.g.e.**, Böl. XV, s. 224-225.
[105] TTP, Böl. XV, s. 229.
[106] E, Böl. IV, Ö. 18, Scolie, s. 212. Bütün tekil şeylerin özünü oluşturduğu söylenen ve *conatus* olarak adlandırılan bu ilke için bkz. dn. 90.
[107] Örnek olarak bkz. Niyazi Öktem, **Özgürlük Sorunu ve Hukuk**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977, s. 64.
[108] E, Böl. IV, Ö. 18, Scolie, s. 212.

Bu noktada Spinoza, ilginç bir görü ortaya koyar. Ona göre ruhumuz (zihnimiz) kendisi dışındaki şeyleri tanımasaydı eksik (yetkinsiz) kalırdı. Çünkü tek başına düşünme yetisi, insan tabiatıyla birebir uyuşan şeylerden daha iyilerini icat edemez[109]. İnsan tabiatıyla en çok uyuşan şey de yine başka insanlar olduğuna göre[110] Spinoza, insana insandan daha faydalı bir şey olamayacağını söyler ve bunun sonucunda insanların "tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi" uyuşabileceklerini, herkes için ortak olan faydayı hep beraber arayabileceklerini ve böylece "doğru sözlü, iyi niyetli ve namuslu olacaklarını" söyler[111]. Fark edileceği üzere buradaki doğru sözlülük, iyi niyetlilik, namusluluk gibi özellikler; vahiyden çıkarılacak temel davranış kuralı olan ve adalet ve yardımseverlik şeklinde özetlenebilecek olan ilkeyi hatırlatmaktadır. Ancak daha da önemlisi, Spinoza'nın, zihnimizin kendi dışındaki şeyleri tanımadan "eksik kalacağını" söylemesidir ki insan için en faydalı şey de başka insanlar olduğuna göre tanımakta en çok yarar bulunan şeyler de insanlar olacaktır[112].

Bu sezginin, sinirbilimin keşifleri arasında bir karşılık bulduğunu görmek ilginçtir. Örneğin, beyinde *orbitofrontal korteks* adı verilen bir bölge, bir dürtünün sosyal olarak kabul edilebilir olup olmadığını tespit etmekte, gerekirse duyguların düzenlenmesi yoluyla bu dürtüyü bastırma işlevini yerine getirmekte ve bu sayede davranışların çevreye göre ayarlanmasını sağlamaktadır[113]. Sözü edilen bu bölge neredeyse tamamıyla doğumdan sonra gelişmekte; bu gelişme de otomatik bir biçimde değil, bebeğin, çevresindeki insanlarla yaşadığı bazı tecrübelerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadır[114]. Başka bazı çalışmalarda da yetişkinlerin bebeklerle (beynin müziğe eğilimli yapısı nedeniyle ve evrensel bir biçimde) belli başlı abartılı tonlarda yaptıkları "bebek-dili" konuşmaların, onların duyguları anlama kapasitesini geliştirdiğini ve dilin öğrenilmesinin de bu sırada kurulan bağlantılar sayesinde

[109] **A.g.e.**, s. 213.
[110] Spinoza'ya göre insanlar, dış şeylerin etkisinde bulundukları müddetçe birbirlerine karşıt olabilirler çünkü bu hal, insanlar çok çeşitli şeylerden duygulanabileceği için kararsızdır. Ancak aklın düsturuna göre hareket eden insanlar (Vahyin öğrettiği yaşam biçimi de buna uygun olanıdır.), bütün insanlar iyi olana ulaşıp kötü olandan kaçmaya çalışacağı için ve akıl yoluyla iyi ya da kötü olduğuna hükmettiğimiz şey zorunlu olarak öyle olacağından birbirleriyle uyuşurlar. (Bu konuyla ilgili olarak bkz. E, Böl IV, Ö. 35, Kanıtlama, s. 222.)
[111] **A.g.e.**
[112] Zaten Spinoza da pek fazla bir açıklama yapmasa da insanların, hakkında bilgi edinilmeye en layık şey olduğunu ifade etmektedir. (Bkz. E, Böl IV, Ö. 35, Scolie, s. 223.)
[113] Sue Gerhardt, **Why Love Matters: How Affection Shapes a Baby's Brain**, Brunner-Routledge, 2004, s. 37.
[114] **A.g.e.**, s. 38.

mümkün olduğunu göstermiştir[115]. Dolayısıyla Spinoza'nın, zihnimizin başkalarını tanımadığı sürece eksik kalacağı öngörüsü bilimsel verilerle de doğrulanmış olmaktadır.

Ayrıca yukarıda da belirtildiği üzere Spinoza, erdemin ödülünün kendisinden başka bir şey olmadığını ifade etmektedir. Hatta ona göre insan, "yüce iyilikten" sevinci elde edemeseydi var olamazdı da[116]. Spinoza'nın sezgileriyle ortaya koyduğu ve *Etika*'nın geometrik düzeniyle felsefi olarak kanıtladığı bu çıkarımlar ile yine sinirbilimsel çalışmaların verileri arasında bir uyuşum görülmektedir. Örneğin bir nöropsikoloji deneyinde katılımcılara, "Mahkumun Dilemması" isimli, aldatanları ve işbirliği yapanları birbirinden ayırmayı amaçlayan bir oyun[117] oynatılmış ve bu sırada beyin dalgalarından toplanan veriler analiz edilmiştir. Bu analiz sonucunda yalnızca işbirliği yapıldığında etkinleşen –para teşviki benzeri sosyal olmayan ödüllendirmelerde aktif hale gelmeyen – beyin bölgeleri tespit edilmiş ve bunların, beynin ödül mekanizmasının işleyişinden sorumlu oldukları belirtilmiştir[118]. Bir başka çalışmada ise zevk ve ödül duygularıyla ilişkili olan dopamin hormonunun seviyesinin ve etkisinin arttırılmasının, eşitlikçi davranış örüntülerinin öncelenmesine neden olduğu sonucuna varılmıştır[119]. Görüldüğü üzere sinirbilimsel bulgular da insan beyninin, "erdemden sevinç elde etmek üzere" evrimleştiğine, yani erdemin ödülünün kendisi olduğuna işaret etmektedir[120].

Bu tür bulgulardan çıkarılacak en önemli sonuç ise duyguların, sosyal davranışlar üzerinde belirleyici bir etkisi olduğudur[121]. Bu durum özellikle beyinlerinde hasar bulunan hastalara bakıldığında açıkça görülür. Örneğin prefrontal bölge hasarlı hastaların davranışlarının tamamen değiştiği, bu hastaların empati eksikliği yaşadığı ve ahlak kurallarını çiğnediği görülmektedir[122]. Ancak bir yandan da bu hastaların bilişsel kapasitelerinin gayet yerinde olduğu, IQ testlerinde yüksek

[115] Steven Mithen, **The Singing Neanderthals: The Origin of Music, Language, Mind and Body**, Weidenfeld & Nicolson, 2005, s. 60-62.
[116] E, Böl. IV, Ö. 36, Scolie, s. 224.
[117] Oyunun detayları için bkz. James K. Rilling, David A. Gutman, Thorsten R. Zeh, Giuseppe Pagnoni, Gregory S. Berns, Clinton D. Kilts, "A Neural Basis for Social Cooperation", **Neuron**, C. 35, Temmuz 2002, s. 395.
[118] **A.g.e.**, s. 403.
[119] Ignacio Sàez, Lusha Zhu, Eric Set, Andrew Kayser, Ming Hsu, "Dopamine Modulates Egalitarian Behavior in Humans", **Current Biology**, C. 25, Mart 2015, s. 912.
[120] Antonio Damasio, **Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin**, çev. Emre Kumral, İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, Mayıs 2018, s. 155.
[121] **A.g.e.**, s. 144.
[122] **A.g.e.**, s. 145.

puanlar yapabildikleri, diyalog kurmakta sorun yaşamadıkları, çiğnedikleri kuralları açıklayabildikleri ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu hastaların sorunu, normları öğrenip hatırlamak, mantıksal çıkarımlar yapmak vs. değildir. Nitekim hastalar, kendilerine testler sırasında verilen varsayımsal sosyal sorunlara makul çözümler getirebilmekte, ancak günlük hayatlarında karşılaştıkları somut sorunlara uygun yanıtlar verememektedirler[123]. Yapılan gözlemler sonucunda bu hastaların sorununun kaynağında bilişsel bozuklukların değil, duygu ve hislerdeki bozukluklar olduğu, hastaların utanma, sempati ve suçluluk duygularının azaldığı ya da kaybolduğu, yani bu kişilerin duygulara bağlı belleklerini kullanamadığı belirlenmiştir[124]. Nitekim farklı eylem seçenekleri farklı duygularla ilişkilendirilmekte ve bu deneyimlere dayanan bellek, biz farkında olsak da olmasak da sosyal yaşantıyı belirlemektedir. Hatta medeni insanın en önemli özelliklerinden birisinin, geleceğe yönelik duygu kurgusu olduğu söylenebilir[125].

Burada bahsedilen nöropsikolojik çalışmaların gösterdiği gibi insanın davranışlarının düzenlenmesi büyük ölçüde duygularla ilgilidir. Dolayısıyla bir kimsenin, kendisi için yararının farkında olmadan da, içten içe o davranışın yaratacağı hazzı ya da acıyı hissederek söz konusu davranışa yönelebileceğini ya da ondan kaçınabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Böylelikle bir kimsenin ahlaken dönüşmesi, yukarıda bahsettiğimiz iyi yaşama ilkesine göre yaşayabilmesi için bir yol belirmektedir. Sonuç olarak vahyin hedefini gerçekleştirmesinin yolu, insanlara soyut dersler öğretip öğütler vermekten çok onların duygularını etkilemekten geçiyor olabilir.

Spinoza da birçok yerde bu duruma işaret etmektedir. Örneğin *TTP*'nin üçüncü bölümünde, herkes için gerçek mutluluğun yalnızca iyiden yararlanmak olduğunu, başkalarının kötü durumda olmasından dolayı kendisini şanslı görüp mutlu sayan kişinin gerçek mutluluktan habersiz olduğu, bu duygunun olsa olsa kıskançlık ya da kötü yüreklilik olabileceği ifade edilmektedir[126]. Böylece bir kimsenin ancak özgeci (diğerkâm, *altruistic*) bir kafa yapısıyla gerçek mutluluğa ulaşabileceği anlatılmıştır. Bir başka yerde de yardımseverlik, şefkat, sabır, yumuşak huyluluk gibi hasletleri gösteren kişinin, bunu ister akıl yoluyla ister *Kutsal Kitap*'ın öğretileriyle

[123] **A.g.e.**, s. 147.
[124] **A.g.e.**, s. 148.
[125] **A.g.e.**, s. 150.
[126] TTP, Böl. III, s. 82.

yapmış olsun, "sonsuzca" mutlu olacağını ifade etmektedir[127]. Kısacası dönüşüm, karmaşık doktrinlerin öğrenilmesiyle değil, fakat belki de ritüellerin de yardımıyla disiplinli bir biçimde insanlığın iyileştirilmesi (yani iyi yaşam ilkelerinin özümsenmesi) yoluyla herkesin yapabileceği bir şey olabilir[128].

Ahlaki dönüşümün temelde bir duygusal dönüşüm olduğunu, vahyin ve dolayısıyla peygamberlerin de bu dönüşümü sağlayabilmek için insanların duygu hafızalarına seslenebileceğini söyledikten sonra şunun da altına çizmek gerekir: Vahiy her zaman sevinç duygularıyla ilgili değildir. Bazı hallerde din, insanların içine toplum yararına olarak olumsuz duygular yerleştirmeyi ve böylece davranışları kontrol altına almayı amaçlayabilir. Spinoza bu noktaya *Etika*'nın dördüncü bölümünde değinmektedir. Düşünüre göre örneğin; acıma[129], tevazu (*humilitas*)[130] ve pişmanlık[131] duygulanışları birer erdem sayılmazlar, çünkü onlar kişinin etki gücündeki azalmaya işaret ederler. Daha önce de söylediğimiz gibi erdem, *conatus*'la bir tutulduğundan ve bu nedenle kişinin işleme gücünün arttığı oranda erdemi de artacağından bu tür olumsuz duygular erdemin bir parçası olamazlar ve aynı nedenle aklın idaresinde davranmakla bu duygulanışlar bağdaştırılamaz. Her ne kadar bu duygulanışlar kişinin etki gücünü azaltsa da bu duygular yararlıdır, çünkü arzuların kontrolü altındaki insanlar aynı zamanda gururlu ve utanmaz oldukları zaman onları bir arada tutmak mümkün olmayacak ve pervasız halk kitleleri korkulacak topluluklara dönüşecektir. İşte bu nedenle peygamberler, bu noktada insanların ortak faydasını gözeterek, bir başka deyişle "itaati" sağlamak amacıyla, bu duygulanışların üzerinde çokça durmuş ve sık sık bunlara dair öğütler vermişlerdir[132]. Aynı şekilde başkalarının yardımına ne aklın emirleri uyarınca ne de acıma duygusunun iteklemesiyle koşmayan bir kimsenin insanca davrandığı söylenemez[133]. Benzer şeyler utanma duygusu için de söylenmiş, onun bir erdem olmadığı, ancak ıstırabın, "insanın yaralanan taraflarının henüz bozulmamış olduğunu" göstermesi bakımından olumlu sayılabileceği, nitekim utanç duyan bir kimsenin, namuslu bir hayat sürmek

[127] **A.g.e.**, Böl. V, s. 117.
[128] Karen Armstrong, **The Lost Art of Scripture: Rescuing the Sacred Texts**, London: The Bodley Head, 2019, s. 110.
[129] E, Böl. IV, Ö. 50, s. 236.
[130] **A.g.e.**, Ö. 53, s. 291. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[131] **A.g.e.**, Ö. 54, s. 239.
[132] **A.g.e.**, Scolie.
[133] **A.g.e.**, Ö. 50, Scolie, s. 236.

için çaba göstermeyen utanmaza göre daha "yetkin" olduğu ifade edilmiştir[134]. Özetle, insanların anlayışına göre uyarlanmış vahiy, insanlara, etki güçlerini arttıran duygular aşılayarak mutluluğun kapılarını aralayabilmekte fakat toplumun esenliğini öncelemek adına bunu garanti etmemektedir. Ancak yine de öyle ya da böyle, bir kere vahyin temel ilkesine göre bir davranış gerçekleştiren kimsenin, bu davranışının sonucunda, yukarıda bahsettiğimiz nöropsikolojik süreçler dolayısıyla bir parça da olsa mutluluğa erişebileceğini söylemek isabetsiz olmasa gerektir. Nitekim Spinoza'ya göre vahyin asıl işlevi burada yatar ve "Kutsal Ruh da iyi davranışların zihinde uyandırdığı huzurdan başka şey değildir[135]."

Tüm bunların yanı sıra hem aklın idaresinde yaşayamayan hem de duyguların düzenlenmesi yoluyla iyi yaşama ilkesine uygun hareket edemeyen insanlar vardır. Spinoza, hem *Kutsal Kitap*'ın anlatılarından habersiz (yani davranışlarını vahyin iyi yaşama ilkesine uyduramayan) hem de tabii ışıkla hiçbir şey kavrayamayan bu insanların, "insanlık dışı varlıklar", hatta "neredeyse hayvanlar" ve "tanrısal her türlü kazanımdan yoksun" kimseler olduklarını ifade etmektedir[136]." Peki bu kimselerin davranışlarını dengelemenin, yani vahyi onların anlayışına uydurmanın yolu nedir?

Bu gibi kimseler için peygamberler bir eğitici olarak değil de bir yasa koyucu gibi davranmaktadırlar. Bu noktada artık iyi yaşama ilkesine göre hareket edemeyen kimseleri bir şekilde zararsız davranmaya mecbur bırakmak zorunda olduğumuzdan, yasa koyucular bu amaca yönelik olarak herkesi zorlayabilecek kurallar koymaktadırlar. Bu kurallar, yasaya saygı gösterenleri en sevdikleri şeylerle ödüllendirme ve yasayı ihlal edenleri en korktukları şeyle cezalandırma esasına, yani vaat ve tehdide, dayanmakta ve bu nedenle de yalnızca yasanın buyruklarından ötürü vahyin ortaya koyduğu ilkeye göre yaşayanlar, "yasanın kölesi" haline gelmektedirler[137]. *Etika*'da da Spinoza, topluluk halinde yaşayan insanların birbirine zarar vermemelerinin, ancak "duygulanışların dengelenmesi" yoluyla temin edilebileceğini ifade etmekte, herkesin, ancak daha büyük bir zararın korkusuyla zarar vermekten vazgeçebileceğini belirtmektedir[138]. Fark edileceği üzere bu kurallar, insanlardaki umut ve korku duyguları sayesinde işlemektedir. Umut ve

[134] **A.g.e.**, Ö. 58, Scolie, s. 243.
[135] TTP, Böl. XV, s. 228.
[136] **A.g.e.**, Böl. V, s. 115.
[137] **A.g.e.**, Böl. IV, s. 97.
[138] E, Böl. IV, Ö. 37, Scolie II, s. 227.

korku duyguları ise daha önce bahsettiğimiz pişmanlık, acıma benzeri duygular gibi olumsuz duygulardır, çünkü korku zaten bir keder duygulanışıdır ve bunun yanında umut, her zaman korkuyu içerdiğinden ötürü kararsızdır ve bu nedenle de kişinin etki gücünü azaltır[139]. Ayrıca bu duyguların, bilgi eksikliğinden ve "Ruh güçsüzlüğünden" kaynaklandığı ifade edilmektedir[140].

Şunu da belirtmek gerekir ki ceza ve ödül mekanizmasının işletilmesi de duyguların kullanılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu nedenle örneğin, beyninde belirli türde hasar olan kimselerde ya da duyguların yokluğunda dinin bu sonuncu türden otoritesi de işleyemeyecektir. Dolayısıyla duyguların olmadığı bir dünyada dinlerin (vahyin) ve peygamberlerin de olmayacağı söylenebilir[141]. Bu noktada ahlaki değerlerin kaynağının ne olduğu sorusu da anlamını yitirmektedir. Nitekim bir yandan bütün ahlaki davranışların kaynağında duygular yatmakta, diğer yandan da bu duyguların yerleşmesi, hatta yukarıda gördüğümüz üzere beynin yapısının sosyalliğe elverişli bir biçimde gelişmesi için din ya da başka insanlarla kurulan ilişkiler gibi dışsal etkenler gerekmektedir.

Hatırlatmak gerekir ki aklın idaresinde yaşayan insanlar, bu olumsuz duygulanışlara kapılmadan da insanca davranmaktadırlar, çünkü vahyin kesin bilgisi adalet ve yardımseverliğin, başkalarının da kişinin kendisi gibi düşünülmesinin gereğini ortaya koymaktadır. Davranışlarını aklın güdümünde yönlendiren bir kimse de insan tabiatına ilişkin edineceği upuygun fikirlerle bu kesin bilgiye ulaşacağından, yani aynı zamanda kendi yararı için böyle davranması gerektiğini bileceğinden dolayı olumsuz duygulara kapılmadan, başka bir deyişle "itaate" ihtiyaç duymaksızın, aslında kendisi için, bu iyi yaşama ilkesine göre hareket eder. Böylece *conatus*'una da uygun hareket etmiş ve üstün mutluluğa ulaşmış olur. Spinoza, *TTP*'nin on altıncı bölümüne düşülmüş olan otuz dördüncü notta bu noktaya değinir. Buna göre;

> *"... nedenini* [insanların kurtuluşunu sağlamak] *bilmediğimiz sürece, tanrısal yasalar bize, koyulmuş kurallar ya da yasalar gibi gelir. Bu nedeni bildiğimiz anda, onlar yasa olmaktan çıkar ve onları yasa değil, sonsuz*

[139] **A.g.e.**, Böl. IV, Ö. 47, s. 234-235.
[140] **A.g.e.**, Scolie.
[141] Damasio, **a.g.e.**, s. 162.

gerçeklikler olarak kucaklarız. Bir başka deyişle, ışık güneşten hangi zorunlulukla doğuyorsa, itaat de aynı zorunlulukla yerini gerçek bilgiden doğan sevgiye hemen bırakır. Demek ki, aklın yönetiminde, Tanrı'yı pekala sevebiliriz; ama ona itaat edemeyiz. Çünkü ne tanrısal yasayı, nedenini bilmediğimiz sürece, tanrısal diye kucaklayabiliriz, ne de akıl yoluyla Tanrı'nın bir hükümdar gibi yasa koyduğunu kavrayabiliriz[142]*."*

Özetle; bunlardan yola çıkılarak Spinoza'nın aklı ve buradan doğacak yüce mutluluğu önceliediği[143], buna uygun olarak yaşayan insanın zaten kendiliğinden vahyin bildirdiği temel ilkeye göre yaşayacağına inandığı söylenebilir. Ancak aklıyla davranışlarını yönlendirme yetisini yeterince kullanamayanlar, yani vahyin kesin bilgisine ulaşamayanlar için vahyin uyarlanması gerekmektedir. Böyle kimseler için vahiy, onların sosyal davranışlarının temelinde yer alan duygularının düzenlenmesine çalışılarak uyarlanabilir. Nitekim Spinoza, duygulanışları hakkında yeterince bilgiye sahip olmayan bir kimseye, doğru bir hayat tarzının ilkelerini [yani vahyin bilgisini] sürekli düşünmesini ve hayal gücünü çokça duygulandıran şeyler üzerinde bunları tatbik etmesini önermektedir[144]. Dikkat edilirse burada düşünür, sürekli bir pratikten ve hayal gücünü duygulandıran şeylerin kullanılmasından, dolayısıyla aslında yukarıda değinilen duygu hafızasının sürekli olarak çalıştırılıp zinde tutulmasından bahsetmektedir. Böylelikle "kendileri rasyonel olmayan duygular, rasyonel çıkarımlarla da doğabilecek sonuçlar meydana" getirebilecektir[145]. Ne akıl yoluyla ne de duygusal hafızalarının yönlendirmesiyle erdemli davranışlarda bulunamayanlar içinse vahiy, yasalar biçiminde tezahür etmekte ve peygamberler, bu kimseler için yasa koyucu rolüne bürünmektedirler. Nitekim bu kişilerin arzuları ancak vaat ve tehditlerle dengelenebilmekte ve böylelikle, bunlar gibi kimselerin yasanın kölesi haline gelmesi pahasına vahiyden kaynaklanan iyi yaşama ilkesine uyulmasına çalışılmaktadır.

---

[142] TTP, Böl. XVI, Not 34, s. 301-302. (Vurgu bana ait.)

[143] Akıl ve arzuların ilişkisiyle ilgili olarak burada Spinoza'nın söyledikleri, aynı zamanda Descartes'ın ikiciliğine (düalizm) bir karşı çıkıştır. Spinoza'da iyi ve kötünün rasyonel bilgisi, arzularla yarışıp onları ortadan kaldırmaya çalışan bambaşka bir davranış kaynağı kaynak olarak sunulmaz. Aksine, upuygun fikirler, haz ve acının fikriyle bir bütünlük, karşılıklı bir etkileşim içindedir. (Detaylı bir inceleme için bkz. Genevieve Lloyd, **Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's *Ethics***, New York: Cornell University Press, 1994, s. 84 vd.)

[144] E, Böl. V, Ö. 10, Scolie, s. 272.

[145] Damasio, **a.g.e.**, s. 154.

Sonuç olarak vahiy, *TTP*'de sadece pratik bir iyi yaşama aracı olarak sunulmuştur ve yalnızca insanların ahlaki dönüşümleriyle ilgilenmektedir. Kritik önemde olan şey, insanların öyle ya da böyle, vahyin kesin bilgisi tarafından öğretilen iyi yaşama ilkesine uygun davranmalarını sağlamaktır. Böylece özetlenen asıl amacın yanında hakikatin bilgisi ya da insanların mutluluğu ikincil önemdedir. Vahiy bunları da sağlayabilir ama asıl konusu bu değildir, hatta asıl amaca ulaşabilmek için peygamberlerin bu iki noktada, bilerek ya da bilmeyerek, tavizler vermeleri gerekmiştir. Bunun tersine, hakikatin bilgisini edinebilen kimseler için vahyin uyarlanmasına gerek kalmamakta, bu kişiler zaten ulaştıkları yüce mutlulukla birlikte tabiatlarına ve vahyin amacına uygun bir yaşam sürmektedirler.

1.4 Felsefe-Teoloji Ayrımı ve Dinin İşlevi

Bazı yazarlara göre Spinoza, aklın *Kutsal Kitap* üzerinde söz sahibi ve belirleyici olması gerektiği yönünde bir inanca sahiptir ve bu nedenle o, Aydınlanma'nın dini otoriteyle mücadelesinde ilk atışı yapan düşünürlerden biridir[146]. Spinoza elbette dini otoriteye karşı çıkmıştır. Ancak bu, onun aklın din üzerinde otorite kurması gerektiğini düşündüğü anlamına gelmez. Gerçekte Spinoza, bambaşka bir gerekliliği savunur: Felsefe ve teolojinin birbirinden ayrılması gereğini. *TTP*'de açıkça teoloji ve aklın birbirinin hizmetinde olmaması gerektiği, her birinin kendi alanına çekilmesi gerektiği ifade edilmekte ve aklın gerçeklik ile bilgelik alanına, teolojinin ise (yukarıda açıklanan anlamlarıyla) dine bağlılık ile itaat alanına hükmettiği açıklanmaktadır[147].

En açık ifadesiyle Spinoza, felsefe ile teolojiyi ya da akıl ile inancı, aralarındaki hiyerarşik üstünlüğü ortadan kaldırmak için birbirinden ayırmaktadır[148]. Bir başka deyişle felsefe ve teolojinin birbirinden ayrılması olgusunun kendisinin felsefi mi teolojik mi olduğuna karar verilemez çünkü birini önceledığimizde, aslında ister istemez onu diğerine bağımlı hale getirmiş oluruz[149].

---

[146] Jacobson / Smith, **a.g.e.**, s. 498.
[147] TTP, Böl. XV, s. 225.
[148] Polka, **Between Philosophy and Religion**, s. 290.
[149] Brayton Polka, "Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion: The Paradox of Self-Referentiality", **Journal of the American Academy of Religion**, S. 62, C. 1, Oxford University Press, 1994, s. 63.

Bu alanları birbirinden ayırmayan bir kimsenin *Kutsal Kitap* yorumuyla ilgili düşüncelerinin, iki kategoriden birine girmesi gerekecektir. Birinci ihtimalde bu kimse aklı, *Kutsal Kitap*'ın yorumunda yeterli görmeyecek ve bu işin, ancak olağanüstü bir hikmete sahip kişiler tarafından yapılabileceğini savunacak ve böylelikle aklı, her koşulda *Kutsal Kitap*'ta yazılı sözlere tabi kılacaktır. İkinci ihtimalde ise bu kimse, *Kutsal Kitap*'ı bütünüyle rasyonellik zeminine çekecek, metindeki bütün belirsizliklerin ve çelişkilerin yorum yoluyla giderilmesine uğraşacak ve böylelikle, özgünlükten uzak, ikinci bir metin ortaya çıkaracaktır. İşte Spinoza'nın benimsediği yorum yöntemi, bu iki gruptaki yorumcularınkiyle de mücadele etmektedir[150].

İlk gruba giren kişiler, buradaki tartışmanın ana eksenini oluşturmaktan uzaktır. Nitekim bir şeylere karar verirken aklı bir kenara bırakıp doğaüstü esinlerin yardımını aramak ya da böyle bir hikmete sahip olduğunu iddia edenlerin sözünü dinlemek, günümüzde en azından, makul davranan hiçbir insan için mümkün değildir. Zaten bu gruba giren yorumcular da Spinoza için alay konusu olmaktan öteye geçmemektedir[151].

Daha ilginç olanı, Spinoza'nın, *Kutsal Kitap*'ın aklın hizmetine sokulmaya çalışılmasına karşı çıkmasıdır. Nitekim bu yaklaşım, aklın alanını genişlettiği gerekçesiyle ilk bakışta olumlu görülebilir. Ancak kutsal metinlere bu biçimde yaklaşanlar, aslında metnin anlamını ortaya çıkardıklarını düşünürken tam tersine (ayırdına varmaksızın da olsa) onu kendi düşünce biçimlerine uydurmuş, dolayısıyla başka kaynaklara dayanan görüşleri kutsal metinlere yamamış ve böylelikle de kendi otoritelerini *Kutsal Kitap* otoritesinin yerine koymuş olurlar[152]. Çünkü Spinoza'ya göre böyle bir yorum metodu, dile, felsefeye, mantıksal kanıtlama yöntemlerine hakim olmayı gerektirir. Oysa yığınlar bunlardan habersizdir ya da bunlarla uğraşabilecek durumda değillerdir. İşte bu nedenle (yani yığınlar birilerinin sözünü dinleme ihtiyacı duyacağından) yöntem, kaçınılmaz olarak yeni bir ruhban sınıfı yaratacaktır[153]. *TTP*'nin, "Kutsal Kitap'ın yorumlanması" başlıklı yedinci bölümünün girişinde Spinoza, *Kutsal Kitap*'tan, en basit algılama yetisiyle kavranabilecek olan kurtuluş, yani adalet ve yardımseverlik ilkesinden başka dersler

[150] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 97-98.
[151] **A.g.e.**, s. 98.
[152] Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 62.
[153] TTP, Böl. VII, s. 150-151.

çıkarmaya çalışanları sert bir dille eleştirmekte; onların, uydurdukları şeyleri "Tanrı sözü diye saydırmaya çalıştıklarını", böylelikle başkalarını da kendileri gibi düşünmeye zorladıklarını, otoritelerinin sarsılmasından ve hor görülmekten başka hiçbir kaygı taşımadıklarını, bu nedenle de dini, en mantıksız kin ve düşmanlıkların alanı haline getirdiklerini ifade etmektedir[154].

Ayrıca bu yöntem, peygamberlerin seçkin filozoflar olduklarını ve fikir birliği içinde hakikatin bilgisine ulaşıp onu insanlara aktardıklarını varsaymaktadır[155]. Ancak Spinoza'nın peygamberlerle ilgili bu türden düşünceleri reddettiği yukarıda açıklanmıştı. Zira Spinoza'nın gözünden bakacak olursak peygamberlerin otoritesini, onların hakikatin bilgisine vakıf oldukları düşüncesinin üzerine kurmak sakıncalıdır. Çünkü bu halde, kutsal metinlerde açık çelişkilere ya da açık seçik bildiğimiz gerçeklerle uyuşmayan sözlere rastlandığında o otoritenin yitirilmesi tehlikesiyle karşılaşılacaktır[156]. Oysa peygamberlerin hakikatin ne olduğu konusunda yanılabileceklerini, hatta bu konuda sıradan insanlardan pek de farklı olmadıklarını yahut en azından hitap ettikleri insanların kavrayışına uydurmak için öğretmek istedikleri dersleri bu biçime soktuklarını kabul etmekte bir sakınca olmamalıdır. Nitekim, daha önce de söylendiği gibi, peygamberlerin üstün yanları ve aynı zamanda otoritelerinin de kaynağı olan şey, onların üstün bir erdeme sahip olmaları ve bunu insanlara aşılamadaki kararlılıklarıdır.

Hem aklı hem de *Kutsal Kitap*'ı tehlikeye atan[157] bu yorumları eleştiren Spinoza'nın asıl hedeflediği, *Kutsal Kitap*'ı, herkesin birebir ilişki kurabileceği ya da herkesin aynı düzeyde anlayabileceği bir metin olarak yerli yerine koymaktır. Nitekim Spinoza'ya göre *Kutsal Kitap*'taki birçok bölümün gerçek anlamını bilmemiz mümkün değildir ve dolayısıyla bu kısımlar hakkında yalnızca tahminler yürütebiliriz[158]. Ancak düşünüre göre bu zaten önemli de değildir. Metnin anlaşılmasındaki bu zorluklar, olsa olsa peygamberlerin hayal gücüne dayalı zihinlerini anlamamızı engelleyebilir. Küçük görülebilecek bu kaybın yanında,

---

[154] **A.g.e.**, s. 134-135.
[155] **A.g.e.**, s. 151.
[156] Metinlerin yazıldığı dönemin yaşam koşullarının sonucu olan eskimiş bilgilerin bizim için bağlayıcı olduğunun kabulünün, o sözlerin tanrısallığına ve otoritesine olan inancı zayıflatacağına ilişkin bkz. Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 65.
[157] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 98.
[158] Hemen aşağıda değinileceği üzere bir mektubunda Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı incelemeye epey vakit ayırdığı halde onu anlamadığını açıkça ifade etmektedir.

herkeste var olan anlama yetisiyle ulaşılabilecek olan ilke (adalet ve yardımseverlik ilkesi) hala apaçık orada durmaktadır[159]. Zira ona göre "tabiatı gereği kavranması kolay olan şeyler, asla zor anlaşılacak, belirsiz bir biçimde dile getirilemez[160]." Böylece, rasyonalist bir filozof olarak Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı anlamak ve yorumlamak için gereken tek yetinin doğal ışık, yani herkeste var olan basit bir anlama kabiliyeti olduğunu vurgulamaktadır[161]. Ayrıca bu noktada Spinoza'nın, kurtuluş ve mutluluğun ölçütünü "gerçek iç huzurunda" bulması ve ancak açık seçik anladığımız şeylere kendimizi huzurla bırakabileceğimizi söylemesi[162] dikkat çekicidir. Bu tespit de yukarıda, sosyal duyguların nöropsikolojik temelleriyle ilgili söylenenlere paraleldir. Yani, adalet ve yardımseverliğe uygun davranmanın bizi huzura kavuşturması, aynı zamanda bilimsel verilerde de kendisine kanıtlar bulabilecek bir olgudur.

Peki, felsefe ve teolojiyi birbirinden ayırmanın, Spinoza'nın politik felsefesindeki önemi neydi? Spinoza'ya göre, dinlerin birbirinden farklı tarihsel koşullara ve hitap ettikleri kitlelere göre değişen mesajlarının lafzını doğrudan Tanrı sözü kabul eden, yani sözel yorum yapan bir kimse, farklı toplumsal bağlamlarda yaşayan insanları, aşkın ve her kesime uyacağı düşünülen bir dünya görüşünün yükü altına sokmuş olur. Bu ağır yük ise hedeflenenin aksine insanları itaatten uzaklaştırır ya da "yaşamsal kendiliğindenliklerini" baskılamaya zorlar[163]. Bir başka deyişle toplumlara ve bireylere bir örnek düzenler getirmeye çabalayan sistemler olarak anlaşıldığı takdirde dinler, insanların canlılığının ve dinamizminin kaynağı olan güdüleri ve tepkileri hoyratça bastırıp onları, kendilerinden beklenemeyecek şeylere zorlayarak inançtan uzaklaştırabilir. Bu nedenle, belki de başka bir yolla adalet ve yardımseverliğe uygun davranamayacak olan kişileri kurtuluşa taşıyan yollar tıkanmış ya da dinin, kendisinden beklenen toplumsal yararları göstermesi engellenmiş olacaktır. Örneğin bir çalışmada, Protestanlığa göre daha eylem odaklı bir yaklaşım gösteren; ayrıca günah çıkarma, cemaat halinde yapılan ayinler gibi

---

[159] TTP, Böl. VII, s. 147.
[160] **A.g.e.**
[161] Nahum, **Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı**, s. 101.
[162] TTP, Böl. VII, s. 148.
[163] Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 66. Buna örnek olarak; dini konulara ilginin yüksekliği ve kilise etkinliklerine katılımın sıklığının daha fazla cinsel suçluluk duygusuna, daha fazla suçluluk duygusunun ise daha az cinsel bilgiye, cinsel aktivitede ve cinsel özgürlükte azalmaya neden olduğunun ortaya konduğu bir araştırma için bkz. Mark Paul Gunderson, James Leslie McCary, "Sexual Guilt and Religion", **The Family Coordinator**, S. 28, C. 3, Temmuz 1979, s. 354.

ritüellere sahip olan; bu yollarla Tanrı'dan bağışlamanın geleceğine inanılan Katolikliğin, (deneye katılan Protestanlar ve kontrol grubundaki ilgisizlerle karşılaştırıldığında) insanların suçluluk duygusuyla daha "yapıcı" bir biçimde baş etmelerini sağladığı ortaya konmuştur[164]. Bununla birlikte; kişinin doğuştan günahkâr olduğu, kurtuluşu için pek fazla bir şey yapamayacağı, bunun mutlak olarak Tanrı'nın elinde olduğu, dolayısıyla insanların elinden mükemmelliğe ulaşmaya çabalamaktan fazlasının gelmeyeceği gibi inançlara sahip olan[165] Protestanların, suçluluk duygusuyla mücadelede "yapıcı olmayan" yöntemlere başvurduğu hipotezine de kısmi destek bulunduğu belirtilmektedir[166]. Bu çalışma da göstermektedir ki dinler, ritüeller de dahil olmak üzere her ne yolla olursa olsun yalnızca insanları "itaate" sevk etmeye çalıştıkları zaman, suçluluk duygusunu doğru yere kanalize etmek ve böylelikle insanlarda, başkalarına karşı sorumluluk hissi uyandırmak gibi önemli toplumsal işlevler yerine getirebilmekte; insanın tabiatı, onun Tanrı'yla ilişkisi gibi hakikatin keşfine ve dolayısıyla felsefenin alanına giren konulara çekildikleri zaman da aksine, insanları açmazlara sürükleyebilmektedirler.

Felsefe ile teoloji arasındaki ayrımı yapmamanın, bizi dinin sağlayabileceği toplumsal yararlardan mahrum bırakmanın yanında apaçık zararlı yanları da bulunmaktadır. İnsanların, kutsal metinlerdeki sözleri, doğrudan Tanrı'nın "ağzından" çıkmışçasına yasalar olarak kabul etmeleri, başkalarını da böyle düşünmeye zorlamalarına neden olabilecek, böylelikle de inanç ayrılıklarından doğan dini fanatizm ve çatışmaların önü alınamayacaktır[167]. Spinoza'ya göre böylesi yorum metotlarına başvurulması, insanların kendi anlama yetilerine başvurmasını engelleyerek anlama yetisini dinsizlik kaynağı olarak kabul etmeye, "bönlükle" inancın bir tutulmasına ve böylece birer otorite haline gelen felsefecilerin tartışmalarının Kilise ve meclis yoluyla kitleleri kolayca ayaklanmalara sürükleyebilmesine ve "en acımasız kin ve anlaşmazlıklara" neden olabilecektir[168].

---

[164] Pieter Walinga, Jozef Corveleyn, Joke van Saane, "Guilt and Religion: The Influence of Orthodox Protestant and Orthodox Catholic Conceptions of Guilt on Guilt-Experience", **Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion**, S. 27, 2005, s. 121, 129. Yazarlar, suçluluk duygusuyla mücadelede yapıcı olmanın, sebep olunan şeyin kabullenilmesi, başkalarına verilen zararın farkında olunması ve bunun giderilmeye çalışılması, kendini geliştirmeye çabalama gibi yöntemleri kullanmak anlamına geldiğini; yapıcı olmayan metotların da başlıca, güçsüz olduğuna inanma ve kendi kişiliğine yönelik olumsuz değerlendirmelerin yapılması şeklinde iki kategoride özetlenebileceğini ifade etmektedirler (s. 115).

[165] **A.g.e.**, s. 121.

[166] **A.g.e.**, s. 131-132.

[167] Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 67.

[168] TTP, Giriş, s. 48.

Spinoza'yı asıl rahatsız eden ve *TTP* boyunca üzerinde en çok durduğu konulardan biri, dinin toplumsal ayrışma ve çatışmalar meydana getirecek biçimde kullanılmasıdır. Nitekim özgür bir toplumun ayırt edici özelliği ve bu bütünün şiddete dayanılarak yönetilmesini engelleyen şey, kişilerin hür bir anlama yetisiyle kendilerini hurafelerden ve önyargılardan koruma kabiliyetidir[169].

Spinoza'ya göre din, dış eylemlerden çok, hür ve basit bir yargıyla edinilebilecek doğruluk ve saflıkla ilgili olduğundan, yasalara ve siyasi otoriteye de tabi olamaz, zaten hiç kimsenin yasaların zorlamasıyla sonsuz mutluluğu elde edebileceği düşünülemez. Bu nedenle de din konusu da dahil olmak üzere özgürce düşünüp istediği kanıya varma hakkı herkese aittir ve kimsenin bundan vazgeçmesi de düşünülemez. Dolayısıyla hiçbir kurum, dini yorumlama otoritesini elinde bulunduramayacaktır[170].

Daha önce de belirttiğimiz gibi Spinoza, aynı zamanda inancın yalnızca eylemler yoluyla belli olacağından, eylemsiz inancın anlamsızlığından bahsetmekteydi. Ayrıca peygamberlerin, bir yasa koyucu otoritesiyle, yani tehdit ve vaatler yoluyla insanların davranışlarını kontrol altına alabileceği de ortaya konmuştu. Bu tespitler, ilk bakışta burada söylenenlerle bağdaşmaz görünmektedir. Ancak burada söylenenler, vahiyden duyguları kanalıyla etkilenme kabiliyetine sahip olan insanlar için geçerlidir. Yani dinin, ister olumlu ister olumsuz duygularla, insanların duygu hafızasına seslenerek onları etkileme, dönüştürme gücüyle ilgilidir. İnsanlar, yukarıda belirtildiği üzere, tabiatça birbirlerinden çok farklı olduklarından her birini etkileyecek şeyler de çok başka olabilir[171]. İşte yasaların ya da herhangi bir otoritenin müdahalesini dışlayan nokta burasıdır. Hiç kimse dini yorumlayarak ondan, bazı şeylerin kutsal, bazı şeylerin üzücü, bazılarının korkunç, bazılarınınsa gülünç olduğuna dair sonuçlar çıkarıp insanları bunlara inanmaya zorlama, inanmayanları dinsiz ilan etme yetkisine sahip olamayacaktır. Bu saçmadır. Herkes vahyin amacı olan iyi yaşama ilkesine uygun hareket edebilmek için nasıl düşünmesi gerekiyorsa öyle düşünecek, neye inanması gerekiyorsa ona inanacaktır. Bir şekilde

---

[169] Ergün, **17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı**, s. 16.
[170] TTP, Böl. VII, s. 152-153.
[171] Spinoza'nın, örnek olarak bir kimseyi "sofuluğa" yöneltecek fikirlerin, bir başkasını kahkaha atmaya ya da hor görmeye yönlendirebileceğini söylediği kısım için bkz. **A.g.e.**, Böl. XIV. s. 217. Ayrıca *Etika*'da da bedenlerin farklı yapıda olması nedeniyle insanların aynı nesneden başka şekillerde duygulanabileceği, bunun da ötesinde bir kimsenin farklı zamanlarda aynı nesneden başka şekillerde duygulanabileceği ifade edilmektedir (E, Böl. III, Ö. 51, Scolie, s. 169).

adalet ve yardımseverliğe uygun hareket eden kimseler de "inançlı" sayılacaktır. Yasalar ise ne aklıyla ne de birtakım duygusal etkilenmeler yoluyla bu iyi yaşama ilkesine uygun hareket edemeyenler için ya da yer yer "iyi yaşayabilen" kimselerin, böyle davranamadıkları zamanlarda onlar için gereklidir. Vaat ve tehditler yoluyla insan davranışlarını kontrol altına almayı amaçlar. İşte yasaya ve yasa koyucu otoritesine yanlış zamanda, yanlış amaçlar için başvurulması, ifade özgürlüğünü ve dolayısıyla toplumun bir aradalığını tehdit eden başlıca unsurlardan birisidir.

Bu anlamdaki inancın, dünyevilikle, davranışlarla ve hatta dini uygulamalarla bir ilgisi yoktur. İyi eğitim görmemiş dahi olsa herkes bu konuda özerk karar verme hakkına sahiptir ve hiç kimse kurallarla ve bunların içerdiği zorlamayla belli bir inanca zorlanamaz[172]. Bu nedenlerle Spinoza'nın, her türden ortodoks düzeni reddeden, teolojiden bağımsızlaşmış bir inanç özerkliğini savunduğu iddia edilebilir[173]. Tanrısallığa ulaşmak artık bir bilgi sorunu olmaktan çıktığı için inanç da atomlaşmış ve kişiden kişiye farklılaşmıştır; yine aynı nedenle cahillik mahkum edilemeyecek, bir şekilde adalet ve yardımseverliğe uygun hareket eden insanlar, düşüncelerinden dolayı cezalandırılamayacaktır[174]. Dolayısıyla Spinoza, kilise gücünün ve etkisinin yayılmasına açıkça karşı çıkmaktadır[175]. Burada Spinoza'nın karşı çıktığı kilise gücünün, insanları bir şeyleri kabul etmeye zorlama gücü olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Düşünürün, insanları sade ve dayatmacı olmayan bir biçimde vahiy ile buluşturup farklı etkilenmeleri dışlamayan bir kilisenin varlığına itiraz ettiği söylenemez. Özetle; adalet ve hemcinsini sevme mesajına insanların içsel bir istekle uyması, yasaların dayatmasıyla sağlanamayacağından, devletin din konusundaki egemenliği, dışa yansıyan uygulamalarla ve davranışlarla sınırlandırılmıştır[176].

İnsanları, özgür yargılarıyla vahyi istedikleri biçimde yorumlamaları ve kendi anlayışlarına göre uyarlamaları konusunda yüreklendirdikten, böylelikle insan icadı fikirleri vahiyden ayıklayıp dini otoriteyi ortadan kaldırdıktan, adalet ve yardımseverliğe uyduğu sürece kimsenin cezalandırılamayacağından bahisle yasa koyucunun yalnızca bu ilkeye başkaldırı niteliğindeki dış eylemlerle

[172] Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, s 108-109.
[173] **A.g.e.**, s. 107.
[174] **A.g.e.**, s. 111.
[175] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 440.
[176] Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 71.

ilgilenebileceğini söyledikten sonra elimizde kalan, ifade özgürlüğü olacaktır. Ancak ifade özgürlüğünün asıl amaç olduğu da düşünülmemelidir. Devletin asıl amacı, bireylerin kişisel yargısının gelişimine ve onların özerkliğine alan tanımaktır ve ifade özgürlüğü de buna izin verdiği için değerlidir[177]. Spinoza da devletin amacının, insanları akıllı varlıklardan otomatlara dönüştürmek değil; korkudan ve kinden kaynaklanan çatışmalardan azade bir biçimde özgür aklı kullanmalarını sağlamak olduğunu vurgulamaktadır[178]. Aslında bireylerin yargı yetisinin gelişimi ve ifade özgürlüğünün tanınmasının birbirini besleyen olgular olduğu ve ikisinin birlikte yuvarlanan bir kartopu gibi büyüdüğü düşünülmelidir. Böylece, kişilerin istese de vazgeçemeyeceği dilediği gibi yargıda bulunma hakkına dayanan bir ifade özgürlüğünün, *TTP*'nin temel konusu olduğu söylenebilir[179]. İfade özgürlüğü konusu, çalışmanın son bölümünde detaylı olarak ele alınacağından, burada bu kadarının söylenmesiyle yetinilecektir.

Felsefe ile teolojinin birbirinden ayrılması gereği, bizi kritik bir soruyla yüzleşmeye zorlar: Teolojiyi bütünüyle üstüne kurduğumuz, insanların yalnızca itaatle, yani hakikatin bilgisi olmaksızın adalet ve yardımseverlik ilkesine bir şekilde bağlı kalarak kurtulabileceklerine ilişkin temelin doğruluğu neye dayanır? Bunu yok yere kabul etmek budalalık olacak; bu temel, akla dayanılarak kanıtlanmaya çalışıldığında ise teoloji yine felsefenin bir parçası haline gelecek ve bu noktaya kadar söylenenlerle çelişkiye düşülecektir[180]. Bu nedenle Spinoza, vahyin bu temel dogmasının akılla keşfedilemeyeceğini açıkça ifade etmektedir[181].

Bu sorunu aydınlatacak yanıt, peygamberlerin özelliklerinde ve otoritelerinin kaynağında bulunabilir. Yukarıda da açıklandığı üzere peygamberler, hakikatin bilgisine sahip olmak zorunda değildir ve insanlara anlattıklarından, buna yönelik sonuçlar çıkarılmamalıdır. Onların otoritesinin yegâne kaynağı, adil ve iyi olana mutlak olarak bağlı zihinlere sahip olmaları, ayrıca bunu bir belirtiyle insanlara göstermeleridir. İşte bu nedenle Spinoza'ya göre, teolojinin sözü edilen temel dogması, peygamberlerin halklarını ikna ederken kullandıklarından daha güçlü

---

[177] Steven B. Smith, **Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity**, New Haven / Londra: Yale University Press, 1997, s. 160.
[178] TTP, Böl. XX, s. 285.
[179] Birden Güngören, "Hegel'de *Teolojik-Politik İnceleme*", **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009, s. 121.
[180] TTP, Böl. XV, s. 226.
[181] **A.g.e.**

savlarla savunulamaz ve ondan, yalnızca "ahlaki bir kesinlikle" emin olabiliriz[182]. Düşünüre göre her şey bir yana, vahyin bu temel dogmasını böylece kabul etmek sağlıklı bir yargıdır; çünkü "aklını hiç kullanmayanlar için böylesine büyük bir teselli sunan", devlete de küçümsenemeyecek yararlar sağlayan, ayrıca zarar görmeden, huzurla inanılabilecek bir şeyin sırf matematiksel olarak kanıtlanamayacağı için kabul edilmemesi aptallıktır ve insanın, hayatını sadece kuşkuya yer bırakmayan doğrular üzerine kurması mümkün değildir[183]. Bu nedenle Spinoza'nın, vahyin pratik faydasını öne çıkardığı söylenebilir.

Jung da bu noktada Spinoza'ya paralel bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, örneğin tuzun, zihnimizce yaratılan bir yanılsama ya da bir hurafe olduğunu varsaysak bile tuz, esenliğimize katkı sağlamayı sürdürecektir. Yani tuz, "gerçek" olmasa bile bize iyi gelmektedir. Tıpkı bunun gibi, kanıtlanması mümkün olmayan inançlara (dini inançlardan bahsediyor) sahip olmamızın da güçlü bir deneysel nedeni vardır. O da bunların yararlı olduğunu görmemizdir[184].

Bunun da ötesinde *Jung*, psişik olayların insanın iradesine bağlı, dolayısıyla psişik varlığımızın da keyfi icatlarımızdan ibaret olduğu düşüncesinin bir yanılgı olduğunu; nitekim belirli fikirlerin her devirde ve her yerde bulunduğunu, bunların bireyler tarafından oluşturulmayıp "kendiliğinden" ortaya çıktığını ve bilinçlere kendisini kabul ettirdiğini ifade etmektedir[185]. Bu doğrultuda yazarın dinden anladığı da bir kimsenin, istence bağlı olmayan dinamik bir varlığa ya da etkiye (Latince ifadesiyle *numinosum*) uymasıdır[186]. Yani din, kişinin dışındaki nedenler dolayısıyla bağımsız bir varlıkmışçasına kişiyi kuşatır ve kontrolü altına alır, kişinin dinin yaratıcısı olması söz konusu değildir[187]. İşte Spinoza'nın akıl ile vahiy arasında yaptığı ayrımın da bununla bir ilgisi olmalıdır. Bir tarafta bilincin, mantıksal çıkarımlarla varılan sonuçların, yargıların alanı; diğer taraftaysa bilinçdışının, kişiye kendisini dayatan kontrol dışı ve dolayısıyla yargıda bulunmaya imkan tanımayan olguların, fenomenlerin ve vahye dayalı deneyimlerin alanı… Aklın teolojiye

[182] **A.g.e.**, s. 226-227.
[183] **A.g.e.**, s. 228.
[184] C. G. Jung, "Symbols and the Interpretation of Dreams", rev. R. F. C. Hull, **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 18, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1976, s. 247, p. 566.
[185] Jung, **Psychology and Religion**, s. 7, p. 5.
[186] **A.g.e.**, p. 6.
[187] **A.g.e.**

müdahalesini anlamsız, kutsal metinleri yorumlayanların güya akılcı yorumlarını da, tehlikeli olmak bir yana, en azından yavan kılan neden budur. Din, yargıların alanı değil, deneyimlerin alanıdır. Bu deneyimler, Spinoza'nın da belirttiği gibi, öyle çeşitlidir ki kutsal metinlerden akılla çıkarılacak yorumların herkese uyması beklenemez.

Jung, bunlara paralel olarak, duygularla sembollerin (dini sembollerden bahsediyor) yakından ilişkili, hatta çoğu zaman bir ve aynı şey olduğunu; bilinçdışının müdahalesi nedeniyle bunların "bilimsel akla" büyük zorluklar çıkardığını; nitekim bu iki olgunun, kolaylıkla ayırt edilebilecek özellikler yerine yaşamın ta kendisiyle dolup taştığını ve bu nedenle de akıl ürünü hiçbir formülün, böylesine karmaşık bir fenomeni tatmin edici bir biçimde açıklayamayacağını ifade etmektedir[188]. Bu nedenle yazar, bir doktorun ya da gözlemcinin penceresinden bakıldığında, sembolleri (deneyim yaşanırken beliren sembolden bahsediliyor, soyut olarak sembolden değil) anlama çabasının, bir kimseyi yalnızca sembolün kendisiyle değil, bütünlüğü içerisinde sembol üreten bireyle karşı karşıya getireceğini; yaşamın kendisinin devreye girdiği bu noktada teorik önermelerin etkisiz sözler haline geleceğini belirtmektedir[189]. Bu ifadeler, vahye dayalı deneyimin ve bu deneyimi yaşayan bireylerin benzersiz olduğunu, dolayısıyla teologların kutsal metinlerden çıkardığı bir örnek kalıplara uymayacaklarını farklı bir yönden anlatmaktadır.

Vahyin bilinçdışı alana dahil olması, onunla kurulacak ilişkinin anlamaya değil, daha farklı bir biçimde idrak etmeye dayalı bir ilişki olacağı anlamına gelir. Spinoza *TTP*'nin, "Kutsal Kitap'ın yorumlanması." başlığını taşıyan yedinci bölümüne düştüğü bir notta, *Kutsal Kitap*'ta yer alan tarihi anlatıların, matematiksel olarak kanıtlanamasa bile inançtan öteye geçmediği sürece algılanması kolay şeyler olduğunu; bu nedenle "algılanabilen" şeylerin yalnızca mantıksal bir biçimde kanıtlanabilir çıkarımlar değil, kendisinden "ahlaki açıdan emin olunan" şeyler olduğunu ifade etmektedir[190]. Din tarihçisi *Mircea Éliad* da buna paralel olarak bir sembolün işlevinin ve değerinin bilinçli faaliyet düzleminde kalmadığını, bir

[188] Jung, **Symbols and Interpretations of Dreams**, s. 248-249, p. 570.
[189] **A.g.e.**, s. 250-251, p. 574.
[190] TTP, Böl. VII, Not 8, s. 295. Burada Spinoza aynı zamanda, inancın ötesine geçen "simgelerin" anlaşılamayacağını ifade etmektedir. Her ne kadar burada söylenenlere ters düşer gibi görünse de düşünürün "simge" ile anlatmak istediği, teologların *Kutsal Kitap*'ın lafzından hareketle yaptıkları zorlama çıkarımlar olmalıdır.

kimsenin sembolün sözcüklerle ifade edebileceğimiz anlamını anlamasına gerek olmadığını, bu tür imgelerin psişik süreçleri açıkladığını, dolayısıyla sembolün, bilinç tarafından anlaşılamamış da olsa "kendi iletisini ileteceğini" belirtmektedir[191].

Kısaca din; mantıksız (çelişen düşüncelerin ayıklanmasına yönelik olmayan), ilkel ve birincil bir süreç olan bilinçdışı alanı ilgilendiren, ilkesi gerçeklik yerine uyuma dayalı haz olan bir olgudur[192]. Buna karşılık, örneğin bilim ise mantıklı, türetilmiş, ikincil bir süreç olan bilinç alanına dahildir ve ilkesi, karşılıklılığa dayanan gerçekliktir[193]. Dolayısıyla dini alanda inceleme yapan bir araştırmacı için din dışında hiçbir şey yoktur; deneyimler ya da semboller kendinden temelli (*self-referential*) olarak ele alınmak zorundadır[194]. Spinoza'nın, *Kutsal Kitap*'ın içeriğinin yalnızca *Kutsal Kitap*'tan çıkarılması gerektiği[195] yönündeki yorum metodu bu biçimde anlaşılmalıdır.

Spinoza, tabii ışıkla bilinen bilgi, yani upuygun fikirlerin bilgisiyle vahyin bilgisi arasındaki ilişki konusunu ucu açık bırakmaktadır. Ayrıca *TTP*'de, vahiy bilgisinin felsefi bilgiye karıştırılmaması gereği dışında, vahyin özelliklerine dair ayrıntılı bir açıklamanın yer almadığını görürüz[196]. Zaten Spinoza, *Willem van Blyenbergh*'e[197] yazdığı bir mektubunda, *Kutsal Kitap*'ı incelemeye birkaç yılını ayırdığı halde onu anlayamadığını açıkça belirtmiş, ancak tartışmasız kesinlikteki kanıtlarıyla edindiği bilgilerin, *Kutsal Kitap*'la çelişmeyeceğini ifade etmiştir[198]. Buradan, aslında vahyin anlaşılacak bir şey olmadığı sonucuna varmak gerekir. Buna rağmen vahyin doğrusu, aklın doğrularıyla çelişmeyecektir de. Nitekim *TTP*'de de Spinoza, peygamberlerin akla tamamen uygun olmayan hiçbir şey söylemediklerini, onların dillendirdiği Tanrı sözünün, içimizde dile gelenle bütünüyle uyum içinde

---

[191] Mircea Éliad, "Kutsal Mimarî ve Sembolizm", **Din ve Fenomenoloji: Mircea Éliad'ın Eserlerine Toplu Bakış**, haz. Constantin Tacou, çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 142-143.

[192] Polka, **The Paradox of Self-Referentiality**, s. 65. Burada sözü edilen uyum, kişinin diğer insanlara değil de kendi kendisine uyumudur ki bu konu ikinci bölümde ele alınacaktır. Ayrıca unutulmamalıdır ki Spinoza da dini sık sık iç huzuruyla, mutlulukla ve kurtuluşla bağdaştırmaktadır. Örneğin daha önce de belirtildiği gibi bir yerde, "Kutsal Ruh"un, iyi davranışın insanın içinde uyandırdığı huzurdan başka bir şey olmadığını ifade etmektedir (TTP, Böl. XV, s. 228.)

[193] Polka, **The Paradox of Self-Referentiality**, s. 65.

[194] **A.g.e.**, s. 80.

[195] TTP, Böl. VII, s. 136.

[196] Levene, **a.g.e.**, s. 100.

[197] *Blyenbergh*, (*Blijenbergh* olarak da yazılır.) teoloji ve felsefeyle ilgilenen, kendisinin de yayımlanmış bir kitabı bulunan, felsefe ve teolojinin sorularıyla ilgili olarak Spinoza'yla düzenli olarak yazışmaktan keyif alan Hollandalı bir tahıl tüccarıdır. Bkz. Nadler, **a.g.e.**, s. 248, 251.

[198] Benedictus Spinoza, **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, Aralık 2014, 21. Mektup, s. 153-154. (Bundan böyle yalnızca mektup numarasıyla referans verilecek.)

olduğunu belirtmektedir[199]. Vahyin akılla uyum içinde olması, bunların birbirinin ikamesi olduğu anlamına gelmez. Yani Spinoza'ya göre akla uygun olduğu için vahye uymak bizi kurtuluşa götürmez. Tersine, vahye göre davranmanın sonuçlarının, toplumun bir aradalığının sağlanması bakımından mantıklı olduğunu anlar, adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmenin yararlarını bir mantık silsilesi içinde sayıp dökebiliriz.

Yine aynı mektupta Spinoza, anlama yetisinin bir kimseyi, her türlü hurafeden kurtararak Tanrı'ya taşıyacağını, ancak yine de dua etmenin önemsiz hale gelmeyeceğini, zira anlama yetisinin, insanları selamete (Tanrı sevgisine) giden tüm yollara eriştirmesinin mümkün olmadığını yazmıştır[200]. Buradan da anlaşılmaktadır ki Spinoza, anlama yetisini kullanmanın önemini yerli yerine koymakta ancak yine de kurtuluşa giden bir yaşama biçimi, davranış ölçütü olarak vahyi öne sürmektedir. Spinoza'ya göre sadece itaat etmenin bizi kurtuluşa götüreceğini tabii ışıkla kavrayamayız. "Yalnızca vahiy, Tanrı'nın aklımızın ermeyeceği olağanüstü bir lütfuyla bunun gerçekleştiğini bize öğretir"[201]. Yani Spinoza, vahyi zorunlu görmektedir. Ona göre dini öğreti, yararlı olmakla kalmaz, insanların ezici çoğunluğunun filozof olamayacağı göz önünde bulundurulursa toplumun oluşmasında vazgeçilmez bir rol oynar[202]. İşte bu bağlamda düşünüldüğünde, Spinoza'ya göre dinin, aklın insanlar üzerindeki gücünü arttırdığını söyleyebiliriz[203]. Yani din, üstün bir yargı yetisiyle de ulaşılabilecek olan yaşama tarzına insanları bir başka yoldan ulaştırmaktadır.

Spinoza tarafından çalışmasının asıl amacı olarak nitelenen felsefenin ve teolojinin birbirinden ayrılması konusunu ele alıp bu ayrımın ne anlama gelebileceğini, ne işe yaradığını ifade ettikten sonra bir özet yapmak gerekirse en iyi özeti yine *TTP*'nin kendisinde buluruz:

> *"İnanç ya da teolojiyle felsefe arasında hiçbir bağ olmadığı gibi, hiçbir yakınlık da yoktur. Bu iki disiplinin hedefini ve temelini bilen hiç*

[199] TTP, Böl. XV, s. 227-228.
[200] 21. Mektup, s. 157.
[201] TTP, Böl. XV, s. 229.
[202] Jonathan Israel, "Introduction", **Theological-Political Treatise**, Benedict de Spinoza, ed. Jonathan Israel, çev. Michael Silverthorne, Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007, s. xvii.
[203] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 428.

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. Ayrıca … inanç yalnızca vahye ve Kutsal Kitap'a dayanmalıdır. Demek ki inanç her insana çok geniş bir felsefe yapma özgürlüğü tanır; öyle ki her insan, bu bir suç sayılmaksızın, her konuda istediğini düşünebilsin[204] *…"*

[204] TTP, Böl. XIV, s. 220.

2 VAHİY, YARATICILIK VE BİREYİN ÖZGÜRLÜĞÜ

2.1 Sosyal Bir Tür Olarak İnsan: Sosyal Duyguların Evrimi ve Gerçekliği

Politik İnceleme'de Spinoza, barışın, savaşın (ya da kargaşanın) yokluğu anlamına gelmediğini, zihnin etkinliğinden kaynaklanan bir erdem olduğunu ifade etmektedir[205]. *TTP*'de de Tanrı'nın Adem'e, kötünün karşıtı olduğu için değil, yalnızca iyi olduğu için iyiyi aramasını buyurduğu ifade edilir[206]. Burada Spinoza'nın, toplumu bir arada tutan etkeni bir karşıtlık üzerinden değil, olumlayarak ortaya koyduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla Spinoza'ya göre gerçekten barışçıl olan insan, korkunun güdüsüyle başkalarına zarar vermekten kaçınan değil, başkalarıyla dostluk bağları kurabilen insandır[207]. Spinoza *Etika*'da, insanın etki gücünü arttıran[208] duyguları iki kategoriye ayırıp "yüreklilik" ve "yüce gönüllülük"[209] başlıkları altında toplamakta; yürekliliği insanın kendi varlığını sürdürme arzusu, yüce gönüllüğü ise başka insanlara yararlı olup dost edinmeye yönelik arzu olarak anlamaktadır[210]. Bu önerme, *Etika*'da siyaset ile etiği temas ettiren noktalardan birisidir[211]. Dolayısıyla düşünüre göre özgeci davranışlar, kişinin etki gücünü arttıran, kendisine de yararlı olan davranışlardır. Böylelikle Spinoza'nın, toplumun kaynağını (en azından sadece) yasada ve onun yaptırım gücünde görmediğini, bireylerin olumlu edimlerine vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Burada *Adam Smith*'in de insanın, ne kadar bencil tasavvur edilirse edilsin, doğasında başkalarının iyiliğini

---

[205] Benedictus Spinoza, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Temmuz 2009, Böl. V, p. 4, s. 38.
[206] TTP, Böl. IV, s. 103.
[207] Ulus Baker, Ethica Okumaları I, https://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,218,0,0,1,0, erişim tarihi: 26.02.2021.
[208] Yukarıda da bahsedildiği üzere *conatus* adı verilen ilke, hiçbir şeyin kendi kendisini yok edecek bir parça içermediğini, bütün şeylerin kendi varlıklarını sürdürmeye, yani kendisi için iyi olanı aramaya çabaladığını ve bunun her bir varlığın özü olduğunu anlatır (bkz. E, Böl. III, Ö. VI, s. 137.) İşte insanın da özü *conatus* olduğundan ve bu nedenle kendisini yok edecek bir parçayı içermediğinden, insana zararlı olan duygular bir dış nedenin etkisiyle, yani insanda edilgi (tutku, *passio*) olarak ortaya çıkacak; yararlı olanlar ise hem insanın etki gücünü oluşturacak hem de bu gücü arttıracaktır.
[209] Çiğdem Dürüşken çevirisi için bkz. Benedictus de Spinoza, **Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak**, Latince aslından çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Nisan 2012, s. 215.
[210] E, Böl. III, Ö. 59, s. 178-179.
[211] Ulus Baker, **a.g.e.**

de hesaba katmasını sağlayacak ilkelerin bulunduğunu ve buna uygun hareket etmek için, alınan haz dışında bir yararın elde edilmesi gerekmediğini, başkalarının üzüntüsünün çoğu zaman bizi de üzdüğünü ve bunların kanıtlanmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık gerçekler olduğunu ifade ettiğini[212] not etmekte yarar vardır. İşte bu noktada, bakışımızı insan türünün evrimine çevirmenin ve bu süreçte sosyal duyguların oynadığı rolü değerlendirmenin, konuya bakışımızı zenginleştirebileceğini düşünmek isabetsiz olmasa gerektir.

Burada sosyal "duygulardan" bahsedilmesinin bir nedeni vardır. Önceleri beyin hacminin artmasının, başat olarak insana rasyonel düşünceyi ve dili armağan ettiğinin düşünülmesine karşın, gittikçe artan bir ağırlıkla beyin, bir "duygu işlemcisi" olarak algılanmaya başlamıştır[213]. Bununla bağlantılı olarak hislerin kökeninin, beden sistemlerinin kontrol edilmesini sağlayan sinirsel haritalara dayandığı, bu nedenle de yaşamın yönetilmesiyle ilgili olan süreçlerle çok yakından ilişkili olduğu, bu süreçlerle ilgili sorun çözme ve karar alma mekanizmalarını geliştirdiği, dolayısıyla bireyin esenliği için vazgeçilmez önemde olup evrim süreci boyunca güçlü bir şekilde etkisini sürdürdüğü ifade edilmektedir[214]. Böylesi yaşamsal öneme sahip hisler, insanın sosyal ilişkilerine de temel oluşturacak, bireyler arasındaki bağların sürdürülebilmesini mümkün kılacak[215] ve onu, diğer türlerden farklı olarak en basit konularda bile diğerleriyle işbirliği yapmaya eğilimli hale getirecek bir biçimde evrim süreci boyunca zihinlerimize yerleşmiştir[216].

Toplulukların daha çok sayıda bireyden oluşması, türümüze avantaj sağladığı için seçilim baskısına uğrayan bir özellik olmuştur[217]. Bunun başarılması da "toplumun, duygulara dayanan bağlar etrafında yükselmesi" ve sonucundaki işbirliği ile mümkün olmuştur[218]. Hatta adalet ve onur kavramlarının, işbirliği uygulamalarından kaynaklandığı da söylenebilir[219]. Ancak insanın sosyal yaşamının

---

[212] Adam Smith, **The Theory of Moral Sentiments**, Sixth Edition (1790), Sao Paolo: MetaLibri, Mayıs 2006, s. 4, p. 1.
[213] John Gowlett, Clive Gamble, Robin Dunbar, "Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain", **Current Anthropology**, S. 53, C. 6, Aralık 2012, s. 698.
[214] Damasio, **a.g.e.**, s. 178 vd. Bu yoldaki düşüncenin, kitabın geneline de hakim olduğunu belirtmek gerek.
[215] Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 702.
[216] **A.g.e.**, s. 698-699.
[217] Bu olgunun nedenleri için bkz. Leslie C. Aiello, R. I. M. Dunbar, "Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language", **Current Anthropology**, S. 34, C. 2, Nisan 1993, s. 191.
[218] Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 710.
[219] Damasio, **a.g.e.**, s. 165.

temelindeki bir olgu olan karşılıklı özgeciliğe (*reciprocal altruism*) dayanan işbirliği; doğal seçilimin temelde grubun değil, bireyin hayatta kalma ve üreme kabiliyetine dayanması nedeniyle doğada çok az sayıda türde bulunan bir özelliktir[220]. Dolayısıyla insanda evrimin bu ilkesini aşan davranış örüntülerinin nasıl geliştiğinin sorulması gerekir. Nitekim, örneğin, özgeci (*altruistic*) davranışın önemli bir örneği olan bireyler arası yiyecek paylaşımı, Afrika'daki insansı atalardan (*hominin*) başlayarak, insan türüne ait bireylerin hayatta kalışında hayati bir rol oynamıştır[221]. Kısaca, evrimsel süreç boyunca sosyal bağlardan doğan karşılıklı özgecilik yoğunlaştıkça, türümüzün bireylerinin sağlığa, zenginliğe ve mutluluğa ulaşmadaki başarısının da arttığı rahatlıkla söylenebilir[222].

Her ne kadar insan türüne avantaj sağlayan bu tür davranışların ortaya çıkması için uzun vadeli yararları ve zararları göz önünde bulundurabilme gibi bilişsel yetiler gerekse de[223], bencil güdüleri engelleyecek başka bazı mekanizmalar da kritik önemdedir[224]. Örneğin, minnettarlık, sempati gibi duygusal mekanizmaların, özgeci davranışı destekleyecek biçimde seçildiği öne sürülmektedir[225]. Ayrıca sosyal yaşantıda ahlaki bir temelin oluşabilmesi için grup içindeki ilişkilerden doğan olumlu duyguların var olması gerektiği söylenmektedir[226]. Bu bağlamda kişilerin, kendi ihtiyaçlarıyla birlikte, yardımda bulunan kişinin durumunu da göz önünde bulundurduklarını, kötü durumda olmasına rağmen yardım eden kişilere karşı daha fazla sempati duyduklarını ve bu nedenle karşılık verme olasılıklarının daha fazla olduğunu saptayan araştırmalar yapılmıştır[227]. Ayrıca bireylerin, hesapçı davrananlardan ziyade duygusal belirtiler gösteren, yani içten bir şekilde yardım eden kimselere karşılık vermeye eğilimli oldukları söylenmektedir[228]. Bu da bireylerin, aynı zamanda diğerlerinin duygularını da göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

---

[220] Rilling vdr., **a.g.e.**, s. 395. Hatta türümüzü diğer primatlardan ayıran asıl özelliğin samimi ilişkiler kurma becerimizde değil, bu tür bağları yanımızda hazır bulunmayan kişilerle de kurup böylelikle ilişkiler ağımızı coğrafyalara ve zamana yayma kabiliyetimizde yatıyor olabileceği söylenmektedir. (Bkz. Gowlett vdr. **a.g.e.**, s. 699.)

[221] Rilling vdr., **a.g.e.**, s. 395.

[222] John T. Cacioppo, William Patrick, **Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection**, New York: W. W. Norton & Company, 2008, s. 204.

[223] Rilling vdr., **a.g.e.**, s. 395.

[224] **A.g.e.**, s. 403.

[225] Robert L. Trivers, "The Evolution of Reciprocal Altruism", **The Quarterly Review of Biology**, S. 46, C. 1, Mart 1971, s. 49.

[226] Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 700.

[227] Trivers, **a.g.e.**, s. 49.

[228] **A.g.e.**, s. 51.

Dolayısıyla özgeci davranışın evrim sürecinde seçilmesinin bir nedeni de insanların, özgeci eğilimler taşıyan kişileri sevmeleri ve aynı zamanda özgeci davranışlarını bu nitelikteki bireylere yöneltmeleri, böylelikle kurulan ilişkilerin ise ilk bölümde de bahsedildiği üzere anlık duygusal ödüller sağlamasıdır[229]. Ancak özgeci davranışların yalnızca olumlu duygulardan kaynaklandığını söylemek doğru olmaz. Suçluluk duygusu ve verilen zararı telafi etme isteği de bireyleri özgeci davranmaya yöneltebilir[230]. Yukarıda bahsedildiği üzere Spinoza da peygamberlerin, insanların adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmesini sağlamak için kimi zaman olumsuz duygulara seslendiğini belirtmekteydi[231].

Yine de doğal seçilimin, sosyalliği ve dayanışmayı sağlamak için mutluluk, sempati, sevgi gibi olumlu duygulardan yana çalıştığı; suçluluk ve utanç gibi duyguların ikincil olup dayanışmaya ahlaki bir temel kazandırdığı ve böylelikle de hile yapanların avantaj sağlamasının engellendiği, karmaşık ilişkiler ağının güvence altına alındığı ileri sürülmektedir[232].

Hem özgeci davranış örüntülerinin sergilenebilmesi hem de bu türden davranışları gösteren bireylerin, hatta böyle davrananlar arasından da "içtenlikle" hareket edenlerin tespit edilip ona göre karşılık verilebilmesi için insanın, başkalarının "zihinlerini okuyabilmesi", yani başka dünyaları da tahayyül edebilmesi gerekir[233]. Beyin hacminin artmasının getirilerinden biri olan ve insana özgü gibi gözüken bu yeti, aynı zamanda din ve hikâye anlatıcılığı gibi faaliyetler için de can alıcı önemdedir[234]. Bu kabiliyetin daha az gelişmiş ya da daha düşük bir farkındalık düzeyinde gerçekleşen biçimleri, başka türlerde de bulunabilmektedir. Örneğin, bonobolar da diğer bireyler için şefkat gösterebilirken insanlar, duyulan şefkatin de farkındadır ve bu bizi, böylesi duygulara yol açan koşullar hakkında da bir şeyler yapmaya itiyor olabilir[235]. Dolayısıyla insanın diğer türlerden, yalnızca bazı yetilerin bulunup bulunmaması bakımından değil, aynı zamanda bu yetilerin karmaşıklık

[229] Trivers, **a.g.e.**, s. 48.
[230] **A.g.e.**, s. 50.
[231] Bkz. E, Böl. IV, Ö. 54, Scolie, s. 239.
[232] J. H. Turner, **On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect**, Stanford: Stanford University Press, 2000'den aktaran Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 700.
[233] Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 697-698.
[234] **A.g.e.**
[235] Damasio, **a.g.e.**, s. 170. Burada kastedilen, sosyal ve siyasi organizasyonlar gibi, "otomatik olmayan" insan davranışlarıdır.

düzeyine göre de ayrılabildiğini ve bu durumun, sosyal olguları ciddi oranda etkileyebildiğini görmekteyiz.

Ayrıca burada Spinoza'nın, adalet ve yardımseverlik şeklinde ifade edilen vahyin temel öğretisinden bahsederken *TTP*'de yer yer doğrudan özgeciliğe işaret eden ifadeler de kullandığını belirtmek gerekir. Örneğin toplumsal anlaşmanın nasıl olması gerektiğinden bahsederken insanların, "kendisine yapılmasını istemediğini başkasına yapmamak", "başkasının hakkını kendi hakkı gibi savunmak" gibi noktalarda bir söz vermeleri gerektiğini[236]; aklını kullansın ya da kullanmasın, herkesin "hemcinsini kendisini sevdiği gibi sevmek zorunda olduğunu"[237] belirtmektedir. Yani Spinoza'nın, üzerinde toplumsal uzlaşının sağlandığı temel öğretinin içinde özgeci davranış örüntülerini de açıkça tespit ettiğini söyleyebiliriz.

Burada anlatılanlardan da ortaya çıkmaktadır ki, insandaki özgeci davranışların işlevinin açıklanması için bireylerin grup yararına kendini feda ettikleri ve böyle davranışlar gösteren bireylerden kurulu grupların seçildiğini ifade eden grup avantajı kavramına başvurmaya ihtiyaç yoktur[238]. Zira özgeci davranışlar sergilerken insan, aslında kendi çıkarından vazgeçip fedakarca davranmamakta, kendi yararına uygun hareket etmektedir. Nitekim neyin doğru neyin yanlış olduğuna ilişkin sezgilerimiz; grubun iyiliği gibi yüce bir amaç için ortaya çıkmamış, bize gündelik hayattaki durumlarla, kurduğumuz ilişkilerle ilgili sorunları çözmek için yol gösteren araçlar olarak evrimleşmiştir[239]. Bu durum, insanı iyilikten sevinç elde eden bir varlık olarak tasavvur eden[240]; bir kimsenin ancak, diğerlerini kendisi gibi sevmesini emreden Tanrı buyruklarına uymak suretiyle kurtuluşa ve mutluluğa ulaşabileceğini söyleyen[241] Spinoza'nın düşünceleriyle uyum içindedir. Ona göre insanlar, kendilerine yararlı olan şeyi ne kadar çok ararlarsa birbirlerine de o kadar yararlı olurlar[242].

---

[236] TTP, Böl. XVI, s. 233.
[237] **A.g.e.**, s. 239.
[238] Trivers, **a.g.e.**, s. 48.
[239] Robert Wright, **The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology**, New York: Pantheon Books, 1994, s. 416.
[240] E, Böl. IV, Ö. 36, Scolie, s. 224.
[241] TTP, Böl. XIV, s. 217.
[242] E, Böl. IV, Ö. 35, Önerme Sonucu II, s. 222.

Son olarak şunu not etmek gerekir ki bu başlık altında insanların olumlu ve yapıcı duygularla dolup taştığı, kötücül ve yıkıcı duyguların insan doğasında bulunmadığı biçiminde bir düşünce savunulmamaktadır. Nitekim her bireyin özgeci ve hileci eğilimleri aynı anda taşıdığı da bir gerçektir[243]. Burada asıl vurgulanmak istenen, Spinoza'nın toplumsal barışı olumlu eylemler üzerine kurmasına paralel olarak insan türünün ayırt edici özelliği olan yaygın ve akrabalarla sınırlı kalmayan işbirliğinin, yapıcı sosyal duygulara dayandığını gösteren bilimsel bulgulardır. Bir başka deyişle, bu duyguların yapay, dışsal ya da tercihe dayalı değil, insanın birlikte var olageldiği olgular olarak görülmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir. Spinoza'nın deyişiyle "adaleti savunmak, muhtaç olana yardım etmek, öldürmemek, başkasının malına göz koymamak" gibi "gerçekleri, insanların kötülüğü hiçbir zaman çarpıtamaz" ve bunlar, kısmen yok edilebilse bile "evrensel temelleri" tarafından hemen yeniden yerli yerine oturtulur[244]. İşte Spinoza'nın bahsettiği bu evrensel temeller, yasanın dışında bir yerlerde kendisine kaynak buluyor gibidir. Nitekim burada bahsettiğimiz bulgular ışığında, ahlaki davranışların duygulara dayanan temelinin, insanların bilinçli bir biçimde yarattığı sosyal normlardan çok daha öncesine dayandığı görülmektedir[245]. Bu doğrultuda ahlaki davranışların insanla başlamadığı, başka hayvanlarda da görüldüğünü söylemek yararlı olacaktır[246].

2.2 Spinoza'da Tutkular ve Aklın Buyruklarına Göre Yaşamanın Zorluğu

Yukarıda, insanı işbirliğine yatkın hale getiren ve başkalarına karşı olumlu duygular geliştirmesini sağlayan evrimsel izlerden, bu özelliklerin türümüzün ayırt edici niteliklerinden birini oluşturduğundan bahsedildi. Ancak aynı zamanda, böylesi güçlü yapıcı eğilimleri barındıran insanın, çoğu zaman bu yolda davranmadığına ve türlü bozucu davranışların ortaya çıktığına da tanık olmaktayız. İşte bu çatışmanın nedenlerine inmeden önce; genomumuzda işbirliği davranışını kodlayan belli bir genin olmadığını, bu ilişkinin bu kadar basit bir etkide yatmadığını, genlerin yalnızca beynin ilgili bölümlerinin birbiriyle doğru bir ilişki içinde olmasını sağladığını ve böylece insana sorunları çözmesine yarayacak bazı düşünsel ve duygusal

[243] Trivers, **a.g.e.**, s. 35.
[244] TTP, Böl. XII, s. 205.
[245] Damasio, **a.g.e.**, s. 163. Burada yazarın, duyguların tek başına kültürel olguların ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemenin ya da din, ahlak, adalet, hukuk gibi alanlarla ilgili sadece nörobiyoloji üzerinden basit açıklamalar yapmanın doğru olmayacağını ifade ettiğini de belirtmek gerekir. Bu nedenle bu başlık altındaki açıklamalar da olsa olsa yol gösterici olarak görülmelidir.
[246] Örnekler için bkz. **A.g.e.**, s. 164.

mekanizmaları sağladığını göz önünde bulundurmakta yarar vardır[247]. Bu mekanizmaların, yani insanın sorun çözmede kullanacağı alet çantasının düzenlenmesi, doğal ortama ve organizmanın geçmişine bağlıdır[248].

İşte bu mekanizmaların sosyal işbirliğine, yani adalet ve yardımseverliğe uygun bir biçimde çalışmadığı durumlara da insanın içinde bulunduğu koşullar çerçevesinde çokça rastlarız. Bu koşullarda örneğin, insanların genelde anlık iştahları tarafından yönlendirildiklerini, bu nedenle de rasyonel olarak da temellendirilebilecek ve dolayısıyla kişinin kendi yararına olan kuralları "insani bir yaşamın gerçekleştirilme koşulları" olarak değil de kendilerine dayatılan boyunduruklar olarak gördüklerini söyleyebiliriz[249]. Böylelikle insanların, yukarıda neden insani olduğu açıklanan yaşama ilkelerini benimse(ye)memeleri daha anlaşılır hale gelmektedir. Bu noktada, "insani yaşama" aykırı davranışların, yani insanın hem kendisine hem de başkalarına zararlı olan tutumların[250], Spinoza'nın duygulanışlar teorisi ve insanın tutkuları ışığında incelenmesinde yarar vardır.

Bu incelemeye girişirken, yukarıda da çeşitli vesilelerle değinilen *conatus* doktriniyle ilgili açıklamalar yapmak yerinde olacaktır. Ancak bunun da öncesinde Spinoza'nın, duyguların kaynağı olan zihin ile beden arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerine kısaca değinmek gerekir[251].

Düşünüre göre insan zihninin kurucu öğesi bir fikirdir ve bu fikir, ancak fiili olarak var olan, yani uzayda yer kaplayan tekil bir şeyin fikri olabilir, başka türlüsü düşünülemez[252]. Bu, madde ile fikirlerin mutlaka birbirine karşılık gelmesi gereğinin bir uzantısıdır. İkisi birbirine karşılık gelmelidir çünkü bu iki alana giren nedensellik

---

[247] **A.g.e.**, s. 165-166.

[248] **A.g.e.** Bu doğrultuda yazar, uygarlık tarihini, "ahlaki duyguları" yaygınlaştırma ve sonunda bütün insanlığı kapsayacak hale getirme çabası olarak yorumlamaktadır. Ona göre baskın ve karizmatik bireylerden zorbaya dönüşenlerin iyi duyguları, yalnızca kendilerine benzeyen ya da kendilerine boyun eğenlerden oluşan küçük çaplı bir gruba yönelmiştir (s. 167).

[249] Walther, ***Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı**, s. 70.

[250] İnsanın kendi yararını aramasının başkalarının da yararına olacağıyla ilgili olarak bkz. E, Böl. IV, Ö. 35, Önerme Sonucu II, s. 222.

[251] Aslında konunun bir bütünlük halinde sunulabilmesi için bu yolculuğun, *Etika*'nın, Tanrı hakkındaki düşüncelerden oluşan ilk bölümünden başlatılması gerekir. Ancak burada bu kadar detaylı bir açıklamaya girişilemeyeceğinden daha ilerideki bir noktadan başlanmıştır.

[252] E, Böl. II, Ö. 11, Kanıtlama, s. 87-88. Fikir, bir şeyin öyle olduğuna dair bir inancı içerir ve bu nedenle bir fikre sahip olmak, bir inanca sahip olmak demektir. Bkz. Ahmet Aktaş, "Spinoza'nın Duygu Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım: Duygular, İnançlar ve İnsanın Özgürlüğü", **Beytulhikme International Journal of Philosophy**, S. 8, C. 1, 2018, s. 253.

zincirleri önünde sonunda Tanrı'da birleşir[253]. İşte bu tekil şey, yani insan zihnini kuran fikrin nesnesi, fiilen var olan bedendir[254]. Bu nedenle, yani zihnin varlığını oluşturan fikirlerin nesnesi bedenden başka bir şey olmadığına ve bedende oluşan her şey ruh tarafından kavrandığına[255] göre Spinoza'nın sisteminde ruhumuzun varlığı, bedenin fiili varlığını kuşatmasına bağlıdır[256].

Jung'un da ruh ve beden ilişkisi hakkında benzer fikirlere sahip olduğunu belirtmekte yarar vardır. Ruhun doğası üzerine bir yazısında *Jung*, ruhsal süreçlere ait bazı faktörlere dair yapılan çıkarımları, fizikçilerin atom modelleri hakkında söylediklerine benzetmektedir. Ona göre tıpkı en küçük atom parçacıklarının gözlemlenememesi, ancak ölçülebilen etkilerinden yola çıkılarak onlar hakkında bir model oluşturulabilmesi gibi psikolojide de bilinçdışı süreçler hakkında doğrudan geçerli tespitlerde bulunulamamasına rağmen bilinç alanına ait olan görüntüler ve somutlaştırmalar yoluyla onlar hakkında bazı sonuçlara varılabilmektedir[257]. Dolayısıyla, kendi ifadeleriyle, aynı alemde yer alıp birbiriyle sürekli temas halinde olan, birinin diğeri gibi davranabildiği ve nihayetinde temsil edilemeyen, elle tutulamayan bir noktaya dayanan "ruh ve maddenin, bir ve aynı şeyin iki farklı yüzü olması" yalnızca mümkün değil, aynı zamanda hayli olasıdır[258]. *Jung* bu iki alanı, tepeleri birleşmekle birleşmemek arasında, gerçek bir sıfır noktasında duran simetrik iki koni biçiminde tasvir etmektedir[259]. Özellikle bu "nokta", Spinoza'daki, düşünce ve madde sıfatlarıyla idrak edilebilen, bu sıfatların kendisinden kaynaklanıp kendisinde birleştiği tek töz olan Tanrı fikrine hayli benzemektedir[260]. *Jung*'un, ileride değinilecek olan, tezatların uzlaştırılmasına dayalı terapisinin (ve yaratıcılık hakkındaki fikirlerinin) temeli de burada açıklanan monist varlık anlayışına dayanmaktadır[261].

---

[253] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 432.
[254] E, Böl. II, Ö. 13, s. 89.
[255] **A.g.e.**, Ö. 12, s. 88.
[256] **A.g.e.**, Böl. III, Ö. 11, Scolie, s. 140.
[257] C. G. Jung, "On the Nature of the Psyche", **Structure and Dynamics of the Psyche**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 8, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, p. 417, s. 278.
[258] **A.g.e.**, p. 418, s. 279.
[259] **A.g.e.**
[260] Bkz. E, Böl. II, Ö. 7, s. 87-89. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[261] Nihan Kaya, **Yazma Cesareti: Acının Yaratıcılığa Dönüşümü**, 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, Şubat 2020, s. 93.

Zihni oluşturan fikirlerin nesnesinin beden olduğunu söyledikten sonra karşımıza, zihnin dış cisimleri ne yolla algıladığı sorusu çıkar. İnsan bedeni, dış cisimlerle sürekli etkileşim halindedir, onlardan etkilenip onları etkileyebilir. Bu etkiler birbirine karşıt ya da birbirleriyle aynı yönde olabilir. Bu etkileşimlerin bedende meydana getirdiği değişimlere "duygulanış" denir[262]. Yukarıda, bedende oluşan her şeyin ruh tarafından kuşatıldığı ifade edilmişti. Dolayısıyla dış cisimlerin bedeni duygulandırması da zihinde fikirler oluşturacaktır. İşte bu fikirler, Spinoza'ya göre hem insan bedeninin hem de dış cismin doğasını içerir ve böylelikle zihin, beden yoluyla dış cisimlerin doğasını algılayabilir[263]. Sonuç olarak her fikir, bedene ait bir duruma ya da bir duygulanışa karşılık gelir[264].

Bütün tekil şeylerin fiili özünü oluşturan *conatus* ise bir şeyin, kendisine karşıt olan etkilere rağmen "varlıkta sürüp gitmek için yaptığı çabadır[265]." Bu çaba insanın da özünü oluşturduğu, dolayısıyla bedenimizin varoluşunu dışlayacak bir fikir zihinde yer edinemeyeceği[266] için ve zihin, bedenin tüm durumlarını ve duygulanışlarını karşılayan fikirlere sahip olduğundan zihnin tüm fikirleri *conatus*'a ilişkindir, yani bireyin varolma gücünü arttırmaya yöneliktir. Dolayısıyla insanın, *conatus*'una katkı sağlamayacağını, yani kendi faydasına olmadığını tasarladığı bir şeyi arzulaması ve yapması mümkün değildir[267]. Bu düşüncenin; bir önceki başlıkta, özgeci davranışın aslında fedakârca olmadığı, doğrudan bireyin kendi yararına olduğu yolunda söylenenlerle paralel olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim *conatus*, beynin mekanizmalarına yerleşmiş, iç ve dış şartların şekillendirdiği, "hayatta kalmayı ve iyi olmayı" sağlayan eğilimlerin toplamı olarak da düşünülebilir[268]. Türümüzün bireylerinin hayatta kalması ve özellikle de "iyi olması" en baştan beri karşılıklı özgeciliğe dayanan işbirliğine bağlı olagelmiştir.

---

[262] Bkz. **A.g.e.**, Böl. II, Postulat 3, 6, s. 95-96.
[263] Çiğdem Dürüşken çevirisi için bkz. E, Böl. II, Ö. 16, s. 105-106. Şunu da belirtmek gerekir ki beden yoluyla elde edildiğinden bu fikirler, *II. önerme sonucuna* göre dış cisimlerin tabiatından ziyade bedenin yapısını gösterir. Ayrıca Spinoza'nın duygulanışlar ve bunların fikirleri, dış dünyanın beden vasıtasıyla algılanması konusundaki düşünceleri hakkında bir sinirbilimci gözünden ilgi çekici değerlendirmeler için bkz. Damasio, **a.g.e.**, s. 31 vd.
[264] Aktaş, **a.g.e.**, s. 255.
[265] E, Böl. III, Ö. 6-7, s. 137-138.
[266] **A.g.e.**, Ö. 10, s. 139.
[267] Aktaş, **a.g.e.**, s. 255.
[268] Damasio, **a.g.e.**, s. 38.

Bedenin varolma gücünde bir artma ya da azalma biçiminde ortaya çıkan durumlara ise duygu denir[269]. Bir başka deyişle duygu, varlık gücündeki değişimlerdir[270]. Duyguyu fikirlerden ayıran şey ise temsil edici olmaması, başlı başına bir şey olmasıdır[271]. Örneğin sevilen şeyi temsil eden bir fikir zihnimizde bulunabilir fakat sevginin kendisi, bir fikir değildir ve herhangi bir şeyi temsil etmez[272]. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki fikir duyguyu önceler ve her duygu bir fikri varsayar. Ne istediğini bilemediğini söyleyen birinin durumunda olduğu gibi karmakarışık da olsa duygunun önünde bir fikir vardır[273]. Olan şey yalnızca fikrin, bilinçli zihnimiz tarafından ortaya çıkarılamamasıdır.

Duyguların fikirlerden doğması aynı zamanda onların, duygulanışlardan doğması anlamına gelir. Böylece dış cisimlerle duygular arasındaki ilişki kurulmuş olur. Bir cisim, bedeni duygulandırdığında bu bir fikir oluşturacak, fikir de bir duyguya kapı açacaktır. Eğer bu fikir kişiyi daha büyük bir yetkinlik düzeyine geçiriyor, yani varolma gücünde bir artma meydana getiriyorsa oluşan duyguya sevinç, bunun tam aksinde oluşana ise keder denmektedir. Spinoza'ya göre bunlar, arzuyla birlikte, temel duygulardır ve tüm diğer duygular bunlardan gelir[274]. Örneğin, bizi memnun eden ve korkutan iki farklı kişiyi gördüğümüzde oluşan duygular bu şekilde açıklanır; yani ilk durumda varolma gücümüz artarken ikincisinde tam tersi olur ve keder temel duygusu ağır basar[275].

Yaşamımızın neredeyse tamamı dış cisimlerle yaşanan etkileşmelerle doludur. Bu da sevinç ya da kederin ağır bastığı duygulara meydan verecek duygulanışlara her an açık olduğumuz anlamına gelir. Yani bir dış cisimle her karşılaşmada duygu durumumuzda bir değişiklik olur ve böylelikle, sevinç ile kedere yaklaşan duygular arasında durmaksızın salınırız. *Deleuze*, bu sürekli salınma halini duyguların "varyasyonu" olarak isimlendirmektedir[276]. Bu durum, insanın kural

---

[269] Çiğdem Dürüşken çevirisi için bkz. E, Böl. III, Duyguların Genel Tanımı, s. 234. Ülken çevirisinde; *Etika*'nın Latince orijinalinde *affectus* ve *affectio* sözcüklerinde beliren farklı kavramların, tek bir "duygulanış" sözcüğüyle karşılanması tercih edilmiştir.
[270] Aktaş, **a.g.e.**, s. 253.
[271] Durmaz, **a.g.e.**, s. 38.
[272] Gilles Deleuze, **Spinoza Üstüne On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, Ocak 2000, s. 11.
[273] **A.g.e.**, s. 11-12.
[274] E, Böl. III, Ö. 11, Scolie, 140.
[275] Bkz. Deleuze, **On Bir Ders**, s. 15 vd.
[276] **A.g.e.**, s. 32.

olarak sürekli dış cisimlerin etkisinde, yani edilgin halde, tutkuların (*passio*) alanında olduğunu gösterir. "Tutku" ifadesi *Etika*'da bu anlamda kullanılmaktadır.

Tutkular alanı, sürekli birbirlerinin peşi sıra gelen rastgele duygulanışların, dolayısıyla aynı zamanda bu duygulanışlardan doğan bulanık ve kararsız, yani upuygun olmayan fikirlerin, hayal gücünün alanıdır[277]. Kararsız ve bu nedenle duyguların sürekli varyasyonuna neden olmasının yanında bu fikirlerin upuygun olmamasının nedeni, eksik olmasıdır. Nitekim hemen yukarıda da belirtildiği üzere duygulanışlardan doğan fikirler, beden yoluyla elde edildiğinden, dış cisimlerin tabiatından ziyade bedenin yapısını gösterir. Zihnin dış dünya hakkında ulaşabileceği veri, yalnızca dış cismin bedende uyandırdığı etki kadar olabilir. Bu nedenle de zihin, dış cisimler hakkında durmaksızın hayaller oluşturur[278]. Yalnızca hayal etme yoluyla tanıdığı şeyler hakkında da upuygun bilgilere sahip değildir[279].

Bu doğrultuda Spinoza'nın, Âdem'in yasak elmayı yemesi anlatısından anladığı da şuydu: Tanrı Âdem'e herhangi bir şeyi yasaklamış değildi, yalnızca bir vahiyle ona elmanın kendisi için zararlı olacağını bildirmişti. Bu nedenle de Âdem'in günahı işlemesi, Tanrı'nın iradesine aykırı bir şey istemesi değil, vahyi anlamamış olması anlamına geliyordu[280]. Nitekim Spinoza'ya göre Tanrı'nın iradesi, onun anlama yetisinden farklı bir şey değildir[281]. Dolayısıyla Tanrı'nın murat etmesi de aslında, tabiatın sonsuz bir nedensellik zincirine dizilmiş kanunlarında belirmesi anlamına gelmektedir[282]. Âdem'in işlediği bu "günahtaki" tek kötülük de "daha yetkin bir duruma ulaşmaktan mahrum kalmaktır[283]." Vahyin, peygamberler tarafından Tanrı'nın sözle ifade edilen buyrukları ya da yasalar ve yasaklar biçiminde ifade edilmesi ise, daha önceden de bahsedildiği gibi, sıradan insanların kavrayışına uydurulması amacına yöneliktir[284].

---

[277] Bkz. Durmaz, **a.g.e.**, s. 47.
[278] **A.g.e.**, s. 48.
[279] E, Böl. II, Ö. 26, Önerme sonucu, s. 104.
[280] **A.g.e.**, s. 26.
[281] 19. Mektup, s. 133.
[282] Spinoza'nın iradeyi ısrarla reddetmesi, onun monist yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir. Bu yaklaşıma göre Tanrı murat etmez, çünkü zaten Tanrı, varlıkları ile bir ve aynı şeydir. Aynı şekilde insan, duygularını iradesiyle kontrol altına alamaz, çünkü zaten insan zihni, bedenin duygulanışlarının oluşturduğu fikirlerin ta kendisidir, onları taşıyan bir kap değildir. (Bkz. Durmaz, **a.g.e.**, s. 46-47.)
[283] 19. Mektup, s. 133.
[284] **A.g.e.**, s. 134.

Kısacası Spinoza, doğru olmayan davranışın, yani "günahın" kaynağını insanın iradesinde, bile isteye yaptığı seçimde değil; anlama yetisinin eksikliğinde, sahip olunan bilginin bulanık ve kararsız oluşunda görmektedir. Yani Spinoza'da anlama yetisi ile iradenin tek ve aynı zihinsel edime işaret ettiğini söyleyebiliriz[285]. Nitekim bulanık bilgiyle hareket eden kimse kendi yararının nerede olduğunu da bilemeyecek ve yetkinliğe ulaşmaktan mahrum kalacak, hatta daha az yetkin olduğu bir duruma düşecektir. Bu kararsız halde insan, umut ve korku arasında sürekli gidip gelmektedir. Spinoza'ya göre umut, gerçekleşmesi istenen bir şeye yönelik beklenti; korku ise istenmeyen bir şeyden duyulan endişedir ve her ikisi de bulanık bilgiden doğup kararsız bir hali yansıtır[286].

TTP'nin hemen girişinde insanın umut ve korkudan nasıl etkilendiği anlatılmıştır. Spinoza'ya göre en deneyimsiz kimseler, işler yolunda gittiğinde kendini bilge sanır ve hiç kimseye kulak asmazken, işler kötü gittiğinde nereye başvuracaklarını şaşırırlar. Yok yere bir şeylerin iyi olacağına dair umut besler ve yine sudan sebeplerle yaklaştığını düşündükleri kötülüklerden korkarlar[287]. Böyle bir durumda upuygun bilgilere sahip olmayan kimsenin hurafelere sürüklenmesi işten bile değildir. Örneğin tanrıların öfkesinden korkan insanlar bu öfkeyi kurbanlarla ve dualarla yatıştırmak isteyebilir; kötüsü, bunları yapmayan insanları dinsizlikle suçlayıp onlara öfke duyabilirler[288]. Tüm insanlar doğaları gereği, yani dış cisimlerden sürekli etkilendikleri için, hurafenin pençesindedirler. Kalabalıkları yönetmek için ise onların korkularını ve korkulara dayanan inançlarını kullanmaktan daha etkili bir yol yoktur. Ancak bu aynı zamanda riskli bir yoldur, çünkü tutkuların esiri olan kalabalıklar aynı zamanda kararsızdır ve bir gün tapındıkları krallarını, sonraki gün uğradıkları hayal kırıklığından ötürü yok etmek isteyebilirler[289]. İnsanlar kural olarak tutkular alanında olsalar da umut ve korku arasındaki bu kararsız halden, upuygun bilgiler edinerek ve böylelikle kendileri için gerçekten yararlı olan şeyleri aramayı başararak kurtulabilirler. Bunun açıklanması sonraki başlıkların konusu.

---

[285] Eylem Canaslan, "Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi", **Spinoza ile Karşılaşmalar**, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Aralık 2015, s. 65.
[286] Durmaz, **a.g.e.**, s. 52.
[287] TTP, Giriş, s. 43-44.
[288] **A.g.e.**, s. 44.
[289] **A.g.e.**, s. 45.

Spinoza, buraya kadar anlatılan süreçlerle insanların neden doğru akıldan ziyade sanıyla hareket ettiklerini, yani neden görünüşte iyi ve kötünün bilgisine sahip olsalar bile çoğu zaman şehvete yenik düştüklerini açıkladığını söylüyor[290]. İşte böylelikle, insanların nasıl kendilerine hiçbir yararı olmayan, hatta düpedüz zararlı şeyleri "isteyebildikleri" açıklığa kavuşur. Her ne kadar her varlığın olduğu gibi insanın da özü varlıkta sürüp gitme çabası olsa da insan ruhunun etkinliği, dış nedenlerden kaynaklanan edilgiler, yani tutkular tarafından sürekli aşındırılır. Bunlar, insan zihninde, insandan bağımsız ve tıpkı dış cisimlerin uzantısı gibi işlerler. Bu nedenle insanın zihin ve beden varlığının, yağmur ya da rüzgarın aşındırdığı bir kayadan farklı olmayabileceğini görürüz. Örneğin Spinoza intihar düşüncesini, kişinin kendi kendisini öldürme isteği olarak değil de "ruhu güçsüzlüğe uğramış" bir kimsenin, doğasına karşı olan "dış nedenler tarafından yenilmesi" olarak değerlendirmektedir[291].

Jung'un da insan zihninin işlemezliklerini tarif ederken benzer bir yol izlemesi dikkat çekicidir. Ona göre psişik olaylar "bireyler tarafından yaratılmaz, onların başına gelir; hatta bilinçlerine zorla girerler." İnsanlar bu etkilerin "yaratıcısından ziyade kurbanı gibidirler[292]." Hem psikolojik kargaşalardan muzdarip bireyler hem de yıkıcı davranışlar sergileyen yığınlar, kişilik-dışı ve karşı konulmaz güçlerin etkisi altında hareket ederler; dolayısıyla rasyonel araçlarla bunların önüne geçilemez[293]. *Jung* bu bağımsız psişik varlıklara "özerk kompleks" demiştir[294].

Bahsedilen bu "bağımsız varlıklar" politik ve dini semboller biçiminde de görünebilir. *Jung*'un düşüncelerini de hayli etkilemiş olan felsefeci ve teolog *Paul Tillich*, sembollerin bilinçli olarak üretilemeyeceğini ya da icat edilemeyeceğini; onların tıpkı canlı varlıklar gibi doğup öldüklerini ifade etmektedir[295]. Düşünür, bu sembollerin toplumsal seyrinin tamamıyla koşullara bağlı olup insan iradesinden ve aklından ayrı gittiğini özellikle vurgulayarak sembollerin, biz onları çok istediğimiz için doğmayacaklarını ve bilimsel ya da pratik eleştirilerin etkisiyle ölmeyeceklerini belirtmektedir[296].

---

[290] E, Böl. IV, Ö. 17, Scolie, s. 211.
[291] **A.g.e.**, Ö. 18, Scolie, s. 212.
[292] Jung, **Psychology and Religion**, s. 7, p. 5-6.
[293] **A.g.e.**, s. 15, p. 25-26.
[294] Kaya, **a.g.e.**, s. 47.
[295] Paul Tillich, **Dynamics of Faith**, New York: Harper & Brothers, 1958, s. 43.
[296] **A.g.e.**

İşte Spinoza'ya göre özgürlük de bu "dışsal güçlere" karşı bütünlüğümüzü korumak için verdiğimiz mücadeleyi gerektirir ve ondan doğar[297]. Yani Spinoza özgürlük sorununu bir irade meselesi olarak görmemekte; özgürleşmenin, insanın dış etkilere karşı kendi kendisinin etki gücünü arttırmasında ve yetkinleşmesinde yattığını iddia etmektedir. Bunun yolu da alışıldığı anlamın dışındaki akıldan ve upuygun bilgilerden geçmektedir. Ancak insanın anlama yetisi de dış etkilerce bozulmuş durumdadır. Nitekim düşünüre göre anlama yetisi insanın, dışsal nedenlerle "sakatlanmış, hastalanmış olup sıhhatine kavuşturulması gereken" bir içsel gücüdür[298]. Şimdi anlama yetisinin sıhhate kavuşturulması ve buradan özgürlüğe giden yol, yaratıcılık psikolojisi eşliğinde ele alınacaktır.

2.3 Yönsüzlük ve Yaratıcı Süreç

Önceki bölümde, bulanık fikirlerden doğan edilgilerin insanı kararsız bir hale sürüklediğinden bahsedildi. Bir kimse umut ve korku arasında gidip geldiği bu huzursuz durumdan kurtulmak için ise en olmadık düşüncelere sarılabilmekteydi. Ancak bu davranışı da sorununa çözüm olmamakta, çünkü gerçek yararının nerede olduğunu bilemeyen kişi, bir gün sevdiği bir şeyden, aynı kararsızlıkla ertesi gün nefret edebilmekteydi.

Yaşanan bu duruma yönsüzlük kaygısı[299] diyebiliriz. İnsanlar bu kaygıyı sonsuza kadar yenip bitmeyen bir huzura kavuşmak için çabalayıp durmakta ancak yapıp ettiklerinin buna bir yararı olmamaktadır. Yaratıcılık ise, bu kısımda anlatılacağı üzere yönsüzlük kaygısını göze alabilmekten ve onu yapıcı bir şekilde kullanabilmekten doğmaktadır.

Bu doğrultuda Spinoza'nın, iyi ve kötünün bilgisinin tek başına duyguları bastıramayacağı, yalnızca içeriğindeki duyguyla birlikte bunu yapabileceği yolundaki düşüncesi[300] önemlidir. Düşünüre göre bizi tedirgin eden duygular dış nedenlerden kaynaklandığı ve dış nedenlerin gücü de insanın gücünü sonsuzca aştığı için bu duygulardan doğan arzular, salt iyi ve kötünün bilgisinden doğan arzuları

[297] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 432.
[298] Canaslan, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi**, s. 64.
[299] Bu kavramı, ileride de belirtileceği üzere kitabının bir yerinde *Rollo May* kullanmaktadır.
[300] E, Böl. IV, Ö. 14, s. 253-254. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)

bastırabilir[301]. Burada Spinoza, bilginin dönüştürme gücü bakımından önemli olan şeyin soyut olarak iyi ve kötü hakkında bir fikir vermesi değil, onun duygu içeriği, yani yönsüzlük kaygısıyla başa çıkmadaki kullanışlılığı, yaratıcılığı destekleyici işlevi olduğunu anlatmaktadır. İnsanların akıldan çok sanıyla hareket etmeleri de bundandır. Ancak bilgi, akıldan doğan bir duygu içerdiği zaman sahip olduğu etki, sanıların etkisinden daha güçlüdür[302].

İşte bu etkiyi ortaya çıkarıp kederli bir duyguyu bastırmak için yapılması gereken, bu duygunun kaynaklandığı fikri dışlayacak yeni fikirlerin edinilmesi, bunun için de kişinin kendisini sürekli yeni karşılaşmalara zorlamasıdır[303]. *Deleuze*, bu karşılaşmalar sırasında ortaya çıkacak uygun bir sevinç duygusunun, bizi yukarıda değinilen varyasyon halinin dışına itebileceğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre bilgelik bir oluş sorunudur[304]. Yani duyguların dengelenmesi, bir tefekkür meselesi değil, hayatın, uygun karşılaşmaların yaşanacağı biçimde örgütlenmesi meselesidir[305]. Bu durum akıl kavramını bütünüyle farklı bir perspektiften ele almamızı sağlamakta ve elimizde, insana genel olarak iyi olan hiçbir soyut formül bırakmamaktadır[306]. Bu düşüncede yönsüzlüğün kabullenilişi ve bununla başa çıkmada genelgeçer yolların değil de özgün biçimlerin izlenmesi, hayatın bir süreç olarak yaşanması vardır. Yaratıcılık psikolojisi üzerine yazan bir psikolog ve aynı zamanda bir ressam olan *Rollo May*'in deyişiyle insan, kendi "şifasına" kendisini hazırlamalı ve gerçekleşecek olana, derin bir "maksatlılıkla" (*intentionality*) yönelmelidir[307].

İşte yaratıcı süreç de insanın bunu yapmasına imkan tanıyarak işlev gösterir. Bu doğrultuda, insanın kurtuluşundan başka bir şeyle ilgilenmeyen, Spinoza'nın felsefe ile teolojiyi birbirinden ayırarak genelgeçer ve soyut düşüncelerin rasyonalite düzleminde tartışılıp kabullenilmesi anlamına gelmekten kurtardığı ve birbirinden olanca farklı etkilenmelere kapı açtığı inanç alanı, bu çalışmada bir yaratıcılık alanı olarak ele alınmaktadır. Bu alanda da esas olan şüphenin bastırılmaması, ona

[301] **A.g.e.**, Ö. 15, s. 254-255. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[302] E, Böl. V, Ö. 7, s. 333-334. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[303] Aktaş, **a.g.e.**, s. 265.
[304] Deleuze, **On Bir Ders**, s. 37.
[305] Gözkân, **a.g.e.**, s. 88.
[306] Deleuze, **On Bir Ders**, s. 38.
[307] Rollo May, **Yaratma Cesareti**, çev. Alper Oysal, Dördüncü Basım, İstanbul: Metis Yayınları, Ocak 2018, s. 113.

cesaretle yaklaşılmasıdır. Cesaret, sorgulanamaz bir hükmün güvenliğine ihtiyaç duymaz. Nitekim inancın boşa çıkması riski, bir yaratıcı eylemi mümkün kılan şeydir[308].

Son olarak yaratıcılığın, insanda evrimsel süreçte ortaya çıkan bir beceriden kaynaklandığını düşünebiliriz. Yukarıda, ilk kısımda bahsedilen başka dünyaları tahayyül edebilme yetisi, insanın hem yönsüzlük kaygısının hem de yeni biçim arayışının kaynağında duruyor görünmektedir. Nitekim bu kabiliyet, dünyanın neden bu şekilde olduğuna ve dolayısıyla diğer olasılıklarının imkanına dair sorular sorabilmemiz, nihayetinde de çevreyi kendi yarattığımız kavramlara göre şekillendirebilmemiz için bir ön koşuldur[309]. Bunu da ifade ettikten sonra şimdi, yaratıcı süreci incelemeye başlayabiliriz.

Bu başlangıcı, Spinoza'nın kendi zihinsel yolculuğunda edindiği bazı deneyimlerini aktardığı satırlara göz atarak yapmak ilginç olabilir. Nitekim bu ifadelerde düşünürün, yaratıcı sürece ilişkin bazı çıkarımlarıyla karşılaşırız. *Anlama Yetisinin Düzeltilmesi Üzerine İnceleme* isimli erken dönem eserinin giriş paragrafında düşünür; o güne kadarki deneyiminin kendisine, gündelik yaşamı kuşatan tüm şeylerin beyhude olduğunu gösterdiğini, nitekim bunların, kendi başlarına ne iyi ne de kötü olduklarını, bu nedenle de kendisine "sürekli ve üstün bir mutluluk" verebilecek gerçek bir iyinin olup olmadığını aramaya başladığını ifade etmektedir[310].

Görüldüğü üzere Spinoza'nın arayışının başlangıcında "hüsran ve yabancılaşma" vardır[311]. Bu hayal kırıklığı ve yabancılaşmanın kaynağı ise günlük hayatı kuşatan ve kararsız haldeki insanların geneli tarafından üstün iyi olarak görülüp tutunulan şeylerdir ki ilerleyen cümlelerde düşünürün bunları üç başlık altında topladığını görürüz: servet, şöhret ve duyulara ilişkin hazlar[312]. Yani böylesi

[308] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 101.
[309] Gowlett vdr., **a.g.e.**, s. 698.
[310] Benedict de Spinoza, **On the Improvement of the Understanding (Treatise on the Emandation of the Intellect)**, çev. R. H. M. Elwes, The Pennsylvania State University Electronic Classics Series, 2000, p. 1, s. 4. (Bundan sonra eserin Latince orijinal ismi olan *Tractatus de Intellectus Emandatione* dolayısıyla sadece *TIE* olarak anılacak.)
[311] Canaslan, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi**, s. 71.
[312] TIE, p. 3, s. 4.

değerlerin bir kimseye, istenen sürekli mutluluğu sağlayamayacağının ayırdına varılması ve bu nedenle bunları elde etmeye yönelik iştahın azalması söz konusudur.

Spinoza'nın yolculuğunun başlangıcını, sinema yönetmeni *Andrey Tarkovski*'nin, sanatın amacı ve çalışma biçimi hakkında söyledikleriyle yeniden gözden geçirelim. *Tarkovski*'ye göre sanatın esas işlevi, "bir sarsıntı" ya da "bir *katharsis*" şeklinde meydana gelen etkide yatar[313]. Bu, töreleri ve ahlakı ilgilendiren bir sarsıntıdır ve bir kimseyi, hurafelere inanıp anlamsız bir huzura kendini bırakmaktan alıkoyar[314].

Spinoza da önceleri deneyimlediği huzurdan bahseder. Düşünür, şöhret ve servet gibi, insanların peşinden koştukları şeylerin sağladığı bazı faydaların farkında olduğunu, belirsiz bir şeylerin uğrunda böylesi kesin faydaları terk etmenin ilk başlarda akılsızca geldiğini, bu nedenle de bu yolculuğa çıkmayı aklına koymasının biraz zaman aldığını belirtmiştir[315].

Tarkovski'nin bahsettiği sarsıntı, bu huzuru bozacak ve insanı bir arayışa itecektir. İşte sanatın "bilgilendirme" işlevi bu biçimde ortaya çıkar: huzuru bozulmuş kişinin, "hayatın özünü" yakalama çabası ve "kendisinin bilincine varmasının acı dolu süreci" olarak[316]. Sanatın iyi ve olumlu örneklerle bir şey öğretememesi de bu niteliğinden kaynaklanır[317]. Yani yaratıcı süreç, kişilerden aktif bir tutum beklemekte ve bu tutum, başta insanın kendisini içinde bulduğu huzursuzluktan, kaybettiği zeminin yarattığı yönsüzlükten doğmaktadır. Yönsüzlük ile sonrasındaki, öğrenmeye ve bilgilenmeye giden bu dinamik süreci başlatan sarsıntı; bilinçdışının, bilinçli tasarımlarımıza gerçekleştirdiği müdahaleden doğar. *May*, bilinçdışı ile bilinç arasında bir "cenk" yaşandığını; insan zihninin, bilinçli olarak düşünülenler ile "doğmaya çalışan bir perspektif, bir kavrayış" arasında yaşanan mücadeleye sahne olduğunu; bilinçdışının, en katı ve en dogmatik olduğu yerlerde düşünceleri dağıtmaktan "haz aldığını" ve daha büyük bir sarsıntıya yol açtığını dile getirmektedir[318]. Kendisinin bu nitelikteki bir tecrübesini anlatırken

---

[313] Andrey Tarkovski, **Mühürlenmiş Zaman**, çev. Füsun Ant, Üçüncü Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı, Ocak 2008, s. 27.
[314] **A.g.e.**, s. 40-41.
[315] TIE, p. 2, s. 4.
[316] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 27.
[317] **A.g.e.**, s. 37.
[318] May, **a.g.e.**, s. 80.

yazar, "bilinçdışı, sımsıkı sarıldığım bilinçli inancımı yarıp geçti" ifadelerini kullanmaktadır[319]. Yine yazara göre yaratıcı tecrübelerin asıl değeri, bizi sarsarak alışageldiğimiz yolun dışına itmeleri ve yaşamlarımızın gün yüzü görmemiş taraflarına ışık tutmalarında yatmaktadır[320].

Spinoza böyle bir sarsıcı deneyimi gerekli görmektedir. Düşünür; en başlarda, arayışını hayatın olağan seyrini değiştirmeden ve halihazırda kendisine kesin faydalar sağlayan şeyleri de elinde tutarak sürdürmesinin mümkün olup olmadığını araştırdığını, ancak bu yoldaki çabalarının beyhude kaldığını ifade etmektedir. Ona göre zihin; şöhret, servet ve duyusal hazlar gibi şeylerin içine o kadar fazla gömülmektedir ki herhangi bir başka iyi şey üzerinde derinlemesine düşünmeye fırsat bulamamaktadır[321]. Dolayısıyla Spinoza'nın, insanlar tarafından hatalı bir şekilde mutlak iyi olarak değerlendirilen şeylere karşı hayal kırıklığı yaşamanın ve devamında yönsüz kalmanın gerekliliğine işaret ettiğini söyleyebiliriz.

Bu yönsüzlük hali, kaçınılmaz olarak insana kaygı verecektir. Nitekim *May*, tinsel dünyasının sürüp gitmesini sağlayan şeyi kaybeden ve kendi dünyasıyla ilişkisi sarsılan insanın, bu anda kendisini, henüz varolduğunu bilmediği bir dayanağı arar halde bulduğunu ve kaygının bundan kaynaklandığını ifade etmekte; belli bir dereceye kadar sarsıntının yaşanmadığı durumda yeni bir fikrin oluşmasının mümkün olmadığını da eklemektedir[322]. Yaratıcı sürecin başlangıcındaki bu acı ve huzursuzluk veren halden bahsederken Spinoza, ölümcül bir hastalık benzetmesine başvurmaktadır. Düşünür, üstün ve sürekli iyinin arayışındayken içinde bulunduğu durumu; ölümcül bir hastalıkla boğuşan ve ne kadar belirsiz olursa olsun, muhtemel herhangi bir çareyi tüm gücüyle aramak zorunda olan, tüm umudunu ona bağlamış bir kimsenin durumuna benzetmektedir. Nitekim ona göre kalabalıkların peşinden koştuğu amaçların hiçbiri insanın varlığının korunmasına hizmet etmez, aksine buna engel olarak insanları ölüme sürükler[323].

---

[319] **A.g.e.**, s. 79.
[320] **A.g.e.**, s. 120. Bilinçdışının bilince karşı çıkmasıyla ilgili olarak ayrıca bkz. C. G. Jung, "On Psychic Energy", **Structure and Dynamics of the Psyche**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 8, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, p. 66, s. 56.
[321] TIE, p. 3, s. 4.
[322] May, **a.g.e.**, s. 80.
[323] TIE, p. 7, s. 6.

Yaratıcılık psikolojisinde, sarsıcı deneyimin getirdiği boşluk halini açıklamak için, İngilizcede geri çekilme anlamına gelen *regression* (regresyon) kavramına başvurulmaktadır. Bu kavram, psikoloji literatüründe daha geniş anlamlar ifade etse de yaratıcılık bağlamında, ruhsal enerjinin dış dünyanın gerçekliğinden, gündelik yaşantıdan iç dünyaya doğru çekilmesini anlatır[324]. *Jung*, ruhsal enerji üstüne yazdığı bir makalesinde regresyon ve bunun zıttı olan, ilerleme anlamındaki progresyon (*progression*) hakkındaki düşüncelerini açıklamaktadır. *Jung*'a göre progresyon, çevresel koşullara adapte olma sürecindeki iyileşmedir[325]. Yani bu durumda ruhsal enerji, dış dünyaya adapte olmaya yönelmiştir. Dolayısıyla progresyon, bir kimsenin esenliği için olumlu; regresyon ise olumsuz bir anlama geliyor gibi görünmektedir. Nitekim herhangi bir organizma, varlığını koruyup sürdürebilmek için çevresel koşullara en iyi şekilde adapte olmak zorundadır. Spinoza'ya göre de tüm varlıklar gibi insanın da özü *conatus*, yani varlıkta sürüp gitme çabasından ibaretti. Olumsuz karşılaşmalar bu özü aşındırır, yani kedere yol açarken olumlu karşılaşmalar onu geliştirmekte, sevinç duygusunu meydana getirmekteydi. Dolayısıyla ruhsal enerjiyi dış dünyadan, yani gündelik yaşamdan alıp içeriye yönlendiren sarsıcı deneyim de *conatus* doktrini bağlamında olumsuz bir karşılaşma olarak değerlendirilmeye müsait gibidir.

Ancak ilk bakışta görünenin aksine regresyon, adaptasyon ve genel olarak kişinin esenliği için önemli bir rol oynamaktadır. Nitekim bireyin çevreye adapte olabilmesinin koşullarından birisi esnekliktir. Çevre sürekli değişim içindedir ve her bir değişim, bireyleri yenliğe ayak uydurmaya zorlar. Gerçeklik karşısında ne kadar inatçı bir tutum sergilenirse, ki genelde böyledir, bu tutum en başta uyum sağlamakta yararlı olsa dahi, çevreyle başarılı bir adaptasyon içinde olma hali o denli geçici olacaktır[326].

Jung'a göre insana adaptasyon kabiliyeti bakımından bu esnekliği veren şey, doğasındaki zıtlıklardır. Ona göre insanın verili bir andaki psikolojik durumunu belirleyen şey, zihnin bazı fonksiyonlarının birbiriyle mücadelesi ve birinin diğerine, en azından geçici olarak, üstünlük kurmasıdır. Hatta bu fonksiyonlar temelde iki

[324] Kaya, **a.g.e.**, s. 55.
[325] Jung, **On Psychic Energy**, p. 60, s. 51.
[326] **A.g.e.**

zıtlaşma etrafında toplanır: düşünce ile duygu, algılama ile sezgi[327]. Bir kimse bu fonksiyonlardan birini diğerinin önüne geçirip bir tavır geliştirerek çevreye uyum sağlamaya çalışır. Bu uyum devam ettiği sürece ruhsal enerji progresyon halindedir. Ancak çevresel şartlar değiştiğinde ve kişinin geliştirdiği tavır, değişen koşulların taleplerini karşılayamıyorsa, örneğin empati duygusuna dayanan çözümlerin işe yaramadığı ve yalnızca düşünme fonksiyonuyla çözülebilecek bir sorunla karşılaşıldığında, ruhsal enerji regresyon haline geçer, yani çevreyle olan ilişkisinde açmaza düşmüş olan kişi iç dünyasına döner[328].

Kişinin bilinçli olarak geliştirdiği tavrın işlemezliği nedeniyle iç dünyaya yönelen ruhsal enerji, bastırılıp bilinçdışına itilmiş zıt içerikleri etkinleştirmeye, yani onları "bilincin aydınlığına itmeye" çabalar[329]. Bu başarıldığında ise bilinç tarafından çok fazla öne çıkarılmış olan fonksiyon, bilinçdışı içerik tarafından dengelenmiş; zıtlıkların yeniden uyum içinde çalışmaya başlamasıyla ruhsal enerji tekrar progresyon haline geçmiş olur[330]. Hemen yukarıda değinildiği üzere *May* de benzer bir yaklaşımla bilinçdışının, bilinç tarafından en çok zorlanan alanlarda harekete geçip onun inşa ettiği tasarımı yıkmaya çabaladığını belirtmekteydi. Devamında ise bu hal, yazar tarafından, bilinçdışının "bir kutupsal çatışma içinde" bilince doğru yükselmesi biçiminde betimlenmektedir[331]. Ayrıca yazar, yaratıcı süreci tetikleyen sembollerin ve mitlerin, regresif fonksiyonlarıyla bilinçdışı içeriklerin farkındalık alanına çıkarılmasını sağladıklarını ve bu içeriklerin, daha önce bilinmeyen bir gerçekliğe ve çözümlere ulaşılmasını sağlayabileceğini, böylelikle aynı zamanda sürecin progresif bir niteliğe bürünebileceğini ifade etmektedir[332]. Sanatın da doğal organizmalar gibi çelişen ögelerden vücuda geldiğini ve bir sanat eserinin ruhunun, temelinde yatan çelişkilerin dengesi ve uyumunda gizli olduğunu ifade eden *Tarkovski* de yaratıcı sürecin zıtlıkları bir uyumda birleştirme gücüne dikkat çekmektedir[333].

---

[327] Vernon W. Gras, "Myth and the Reconciliation of Opposites: Jung and Lévi-Strauss", **Journal of the History of Ideas**, S. 42, No. 3, Temmuz-Eylül 1981, s. 474.
[328] Jung, **On Psychic Energy**, p. 61, s. 51-52.
[329] Kaya, **a.g.e.**, s. 58.
[330] Jung, **On Psychic Energy**, p. 66, s. 55-56.
[331] May, **a.g.e.**, s. 81.
[332] **A.g.e.**, s. 106.
[333] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 35.

Bu şekilde bir soruna çözüm bulmaya eşlik eden şey, memnuniyet hissidir. May'e göre bu sırada, yani "meselenin özünü kavramaktan" doğan coşku ve hazzın kaynağı, evrenin yaratılışına katılmaktan kaynaklanmaktadır; tıpkı yaratılışta olduğu gibi düzensizlikten düzen doğmaktadır[334]. Spinoza da ruhumuzun, temeli ve özü Tanrı'da olan bir bilgiden ibaret olduğunu belirtmekte, bu bilginin edinilmesiyle tanrısal tabiattan çıkıp Tanrı'ya bağlı olduğumuzu kavradığımızı ve bu kavrayışın bize büyük bir memnuniyet verdiğinden bahsetmektedir[335].

Yaratıcı süreçte zihnindeki zıt fonksiyonları tekrar uyum içine getirmeyi başaran ve ruhsal enerjisi tekrar progresyon haline geçen kişi, değişen koşullara uyum sağlayan bir çözüme ulaşmış, yani çevreye daha başarılı bir adaptasyonu gerçekleştirebilir hale gelmiştir. Dolayısıyla regresyonun, progresyon ile birlikte gelişimin gerekli bir evresini oluşturduğunu söyleyebiliriz[336]. Evrimsel perspektiften bakıldığında da – örneğin yalnızlıktan kaynaklanan – duygusal acının, bireyleri sosyal bağlar kurmaya ve bu bağları sürdürmeye teşvik ettiği; topluluk içinde sağlam bir yere sahip olmanın hayatta kalma olasılığını arttırması nedeniyle de duygusal acıya daha duyarlı olan bireylerin diğerleri karşısında avantaj elde ettiği söylenmektedir[337]. Nitekim tıpkı bedenin aşırıya giden durumlarını (örneğin kan şekerini) düzenleyen otomatik mekanizmalar gibi çalışan, yani bilinçli irade gücüyle ulaşılamayacak bir bütünleştirici merkez, ruhumuza acı veren durumlarda gerekli ayarlamaları yapmaktadır. Bu mekanizma negatif geribildirimle, yani ruhsal rahatsızlıkla çalışmaktadır[338]. Dolayısıyla her ne kadar ilk bakışta adaptasyon üzerinde olumsuz etkileri varmış gibi görünse de nihayetinde, yaratıcı sürece eşlik eden acı ve huzursuzluk gibi olumsuz duyguların, kişinin canlılığının korunmasında çok önemli bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Spinoza'nın tecrübesinde de bu olumsuz duygular yaratıcı sürecin başlangıcı olarak kalmış ve yolculuk "yaşamdan geri çekilişle" sonuçlanmayıp üstün mutluluğun aranmasına yönelmiştir[339].

---

[334] May, **a.g.e.**, s. 133.
[335] E, Böl. V, Ö. 36, Scolie, s. 287-288.
[336] Jung, **On Psychic Energy**, p. 69, s. 57.
[337] Louise C. Hawkley, John T. Cacioppo, "Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms", **Annals of Behavioral Medicine**, S. 40, No. 2, Ekim 2010, s. 218.
[338] Anthony Storr, **Öteki Peygamberler**, çev. Aslı Day, İstanbul: Okuyanus Yayın, Nisan 2001, s. 111.
[339] Canaslan, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi**, s. 71.

Ancak yaratıcı süreç, riskleri de içinde barındırır. Kendini yaşamdan geri çekme anlamına gelen regresyon, çok uzun sürüp herhangi bir çözümle de sonuçlanmadığında kişiyi oldukça yıpratacaktır[340]. Nitekim bu süreç bir kimsenin, başka insanlarca paylaşılan ve kabul gören, "iletişimi olanaklı kılan dilinden" vazgeçip yeniyi araması, bu yolda da "dünyadaki yerini yitirip tümden soyutlanma tehlikesiyle yüz yüze geldiği" bir olgudur[341]. Hatırlanacağı üzere Spinoza da tüm insanlarca üstün iyi olarak kabul edilen şeyleri bir kenara bırakıp yeni ve üstün bir iyiyi aramaya koyulmanın önceleri akılsızca geldiğinden ve bu sürece atılmanın kolay olmadığından bahsetmekteydi. Henüz yirmi üç yaşında ve hiçbir eserini yayımlamamışken Amsterdam'ın Yahudi cemaatinden, o güne kadar yazılmış en ağır metinle aforoz edilmesi (*herem*), düşünürün yüzleştiği soyutlanmanın, yalnızca kendi iç dünyasında değil, sosyal çevresi bakımından da ne kadar sarsıcı olabileceğini göstermektedir.

Bahsedilen soyutlanma halinin tehlikesini *May*, psikotik hastaların durumlarına işaret ederek açıklamaktadır. Yazara göre böyle kimseler, yitip gitme halini en uçta yaşamaktadırlar. Boş bir kağıdın sadece köşelerine yazma, ayakkabılarını her zaman tam tamına aynı yere yerleştirme gibi davranışlar sergilemektedirler. Yani sınırlarını öylesine kaybetmişlerdir ki "açık alanlarda yitme tehlikesini" bir parça dahi olsa göze alamamaktadırlar[342]. Ruhsal enerjiye ilişkin kavramlarla ifade edecek olursak; regresyon halindeki ruhsal enerjinin yaratıcı çözüme ulaşamaması ve zıtlaşan fonksiyonlardan birinin uzun süre, başarılı bir şekilde bastırılması halinde kişi, benliğiyle uyumunu yitirecek ve zihni gereği gibi işleyemeyecektir[343].

May'e göre bir kimse bu halin benzerini, yaratıcı edim sırasında, dünyasının sınırları silikleşirken bir çözüme, yani bir biçime ulaşıp ulaşamayacağını düşünürken deneyimleyecektir. Sanatçıların ayırt edici özelliklerinden olan ve onları, bahsedilen "felaket durumuna" düşmekten koruyan şey ise gelişmiş biçim duygularıdır[344]. Yani yaratıcı kimse, hem yönsüzlükle yüzleşmeye cüret edebilen hem de kendisini yitip gitmekten kurtaracak çözümlere ulaşabilen kişidir.

---

[340] Kaya, **a.g.e.**, s. 57.
[341] May, **a.g.e.**, s. 132.
[342] **A.g.e.**
[343] Jung, **On Psychic Energy**, p. 61, s. 52.
[344] May, **a.g.e.**, s. 133.

Ayrıca şunu da not etmekte yarar vardır ki burada yaratıcı süreçle ilgili olarak söylenenler, büyük oranda bu sürecin sonunda ortaya çıkan eserin muhatapları için de geçerlidir. Bu nitelikte bir eserle gerçek bir bağ kurabilen kimse, eserdeki yaratıcı enerjiyi içselleştirme olanağına sahip olacaktır[345]. Hemen yukarıda da belirtildiği üzere *Tarkovski* de gerçek bir sanat eseriyle karşılaşan kişinin, aranan manevi deneyime de sahip olduğu takdirde deneyimleyeceği sarsıntıdan bahsetmektedir. Nitekim yönetmene göre bir başyapıtı deneyimleyen kimse, "kendi içinde, sanatçıya da ilham veren sesi duymaya başlar[346]."

Bu noktada inancın işlevlerinden birisinin, yönsüzlük kaygısını yenmeye dayanaklık etmek olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim *Tillich*, gerçek inancın temelini oluşturan nihai meselenin[347], kişinin yaşamında da bütünleştirici bir merkez olarak görev yapacağını ifade etmektedir[348]. Ona göre bir kimsenin inancı, kendisini bilinçdışı güdülere uygun düşecek sembollerle ifade edebildiğinde (yani bir biçime ya da yaratıcı çözüme ulaşıldığında), bu güdüler üzerinde de sağaltıcı bir etki meydana getirir ve onları kaotik olmaktan çıkarır. Böyle bir bütünleştirici merkezin olmadığı aksi durumda ise "karşılaşmaların dünyasının sonsuz çeşitliliği" ile birlikte insan zihninin hareketleri kişiliğin çözülmesine neden olabilecektir[349]. Benzer biçimde psikanalist *Otto Rank* de sanatsal yaratıcılık üzerine kaleme aldığı eserinde sanatsal biçimin, "zihinsel karmaşayı" kontrol altında tutma işlevinden söz eder[350]. Kısacası yaratıcılık, yeniye atılma ve bir biçime tutunma ihtiyaçları arasında salınılıp gidilen bir süreçtir[351].

---

[345] Kaya, **a.g.e.**, s. 55.
[346] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 33.
[347] İlerleyen kısımlarda da kullanılacak olan bu kavram, *Tillich*'e göre inancı karakterize eden şeydir. Yazar, inançlılık halinin, bir şeyleri nihai mesele (*ultimate concern*) haline getirmek olduğu kanısındadır.
[348] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 106.
[349] **A.g.e.**, s. 107.
[350] Otto Rank, **Art and Artist: Creative Urge and Personality Development**, çev. Charles Francis Atkinson, New York: Agathon Press, 1932, s. 388. Yazar burada aynı zamanda, daha önce anlatılanlara benzer biçimde, estetik güzellik düşüncesinin, insanın "ölümsüz ruhunu" kısıtlarından kurtarmaya yaradığını, yani bizim kullandığımız ifadelerle onu bir arayışa ittiğini ifade etmektedir. Sanatsal biçim ise kişiyi, işte bu arayışın getirdiği yönsüzlükten, yazarın deyimiyle zihinsel karmaşadan kurtararak bir dengeleme görevi üstlenecektir. *Rank*'in yaratıcı edimi sonsuzluğa ulaşma çabası olarak değerlendirmesine ileride değinilecek.
[351] Bkz. **A.g.e.**, s. 416. Yazar burada, yaratının deneyimlemeye, deneyimin ise yeniden biçim arzusuna meydan verdiğini belirtmektedir.

Burada, bir önceki bölümde açıklanan, rastgele karşılaşmaların sağladığı hayal gücüne dayalı bilgilerden doğup umut ve korku arasında salınma haliyle karakterize edilen kararsız halin üstesinden gelmede, uygun sembollerde ifade edilen gerçek inancın ne kadar etkili olduğunu gözlemlemekteyiz. Hatta *Tillich*'e göre sanatsal yaratıcılık da dahil olmak üzere medeni insanın birçok faaliyetine yön veren ve bunları tek bir amaçta birleştiren de gerçek inancın temelinde yer alan nihai meseledir[352]. Hatırlanacağı üzere Spinoza da düzgün işleyen bir akla sahip olan kimseler için dahi inancın önemini kaybetmeyeceği kanaatindeydi.

Sanatçılara ya da yaratıcı kimselere yol gösteren şey de onları karmaşadan kurtarıp zihinlerindeki zıtlıkları bir dengede birleştirecek olan hakikate, Tanrı'ya, "güzele ve geçici olmayana" ulaşacaklarına dair duydukları inanç ve bu inancı başkalarına da aktarma arzuları olmalıdır[353]. Yani yaratıcı kimse inançlı olmak zorundadır ve bu inancının nihai meselesi de hakikatin bilgisine, Spinoza'nın deyimiyle Tanrı bilgisine ve sevgisine ulaşmaktır. Ayrıca Tarkovski'ye göre bu inançlılık hali, sanatçının tercih ettiği ya da kontrolünde olan bir şey de değildir. Yaratıcı süreç, onun içinde bir tohum gibi olgunlaşacak ve sanatçı da bu sürece hizmet edecektir[354]. Yani yaratıcılık, kişinin bir bütün olarak yöneldiği şey, bir oluş biçimidir.

May de yaratıcı insanların ayırt edici özelliğinin, "köksüzlük, yönsüzlük, hiçlik" kaygısıyla yaşayabilmeleri olduğunu, bu kişilerin yoklukla, sessizlikle ve anlamsızlıkla yüzleşerek onları varlık, müzik ve anlam üretmeye zorladıklarını ifade etmektedir[355]. Buna cüret eden kişinin dayanağı ise "ufukta yeni demir atma şanslarının var olduğu inancıdır[356]." Yani tam olarak kavranabilecek ve tüm soruların cevabı olan bir nihai Tanrı bilgisinin mevcut olmadığı düşüncesi, yaratıcı kişiyi sarsarak onu yokluğa itmekte; ancak yine de (Spinozacı anlamda) Tanrı bilgisinin, upuygun fikirler ve yaratıcı biçimler için tükenmeyen bir kaynak olduğuna yönelik inancı, oradan bir çözümle çıkabilmesi için ona yol göstermektedir.

---

[352] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 107-108.
[353] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 32.
[354] **A.g.e.**
[355] May, **a.g.e.**, s. 109.
[356] **A.g.e.**, s. 131.

Spinoza *TTP*'de, *Kutsal Kitap*'ta Musa'nın kavmiyle ilgili olarak bahsedilen ilginç bir anlatıya yer vermektedir. Şöyle ki Yahudiler, hep birlikte Tanrı'nın buyruklarını dinlemek için doğrudan onunla konuşmaya gitmişlerdir. Ancak Tanrı'yla karşılaşma onlar için dehşet verici olmuş, onun sesini duyduklarında çok büyük bir korkuya kapılmışlardır. Tanrı onlarla bir ateşin içinden konuşmuş ve onlar, bu ateşin kendilerini yok edeceğini düşünmüşlerdir. Tanrı ile bir daha karşılaşmaya cüret edemeyen Yahudiler, Musa'ya giderek ondan Tanrı'yı dinlemesini, buyruklarını kendilerine iletmesini istemişler, Musa'nın ilettiklerine itaat edeceklerini belirtmişlerdir[357].

Spinoza bu anlatıya, üstün buyurma gücünün bir yöneticiye devredilmesi ve böylece siyasal bütünün kurulması konusuyla ilgili olarak değinmektedir. Kuşkusuz bununla da ilgili olmakla beraber bu anlatıda, kalabalığın yaratıcı süreç karşısındaki tutumuyla ilgili ögeler göze çarpmaktadır. Burada Musa'nın kavminin Tanrı'yla karşılaşmaktan duyduğu kaygı, yaratıcı sürecin başındaki hiçlik ve yönsüzlük kaygısına benzemektedir. Hakikatle karşılaşan topluluk, yukarıda bahsedilen sarsıntıyı yaşamış ve o güne kadar dünyayla kurdukları ilişkinin yıkılmasından, kimliklerinin kaybolmasından kaygı duymuştur. Musa ise onların yerine bu karşılaşmadan duyulan kaygıyı üstlenecek, sonunda yaratıcı bir çözüme ulaşacak ve bunu insanlara sunacak olan kişidir.

Yukarıda vahyin aslında upuygun bilgi olduğu, peygamberlerin ise hakikatin bilgisine ulaşma yetisine sahip olmayan kalabalıkları için vahyi uyarladıkları, onu anlatılar ve gerekirse kurallar biçimine soktukları ifade edilmişti. İşte vahyi dönüştürmek, aslında hakikatle karşılaşmaktan doğan yaratıcı çözümlerin paylaşılmasını da içermektedir. Nitekim insanlar özellikle kaos zamanlarında böylesi çözümlere sarılma eğilimindedir[358]. Kalabalıkların bu ihtiyacı ve vahiy karşısındaki tutumuna üçüncü bölümde değinilecektir. Ondan önce, bir sonraki kısımda, yaratıcı çözümlerin niteliği ve yaratıcı sürecin ahlaki davranışlar üzerindeki etkilerine değinilecektir.

2.4 Yaratıcılık, Üçüncü Tür Bilgi ve Ahlaki Kayıtsızlık

[357] TTP, Böl. XVII, s. 249.
[358] May, **a.g.e.**, s. 112.

2.4.1 Vahyin Başlangıç Noktası Olarak Gerekliliği

Yukarıda yaratıcı sürece atılmanın meydana getirdiği kaygıdan ve buna cüret etmenin zorluğundan bahsedildi. Bu da bize, insanın hem kendisinin hem de toplumun yararına uygun çözümler ve davranış örüntüleri geliştirmesinin önündeki engelin; alışageldiğimiz anlamda rasyonel bilgiye ulaşma ve bu bilgiyi işleyebilme sorununun ötesine uzandığını bir başka açıdan göstermektedir. Bu, aynı zamanda bir kaygıyla yüzleşme sorunudur. Bu durum da bize, vahiy ya da sanat gibi yaratıcılık alanlarına neden bir başlangıç noktası olarak ihtiyaç duyulduğuyla ilgili ipucu vermektedir.

Spinoza *TTP*'de, daha önce de işaret edildiği gibi, *Kutsal Kitap*'ın akla yatkın şeyler söyleyip insanların ikna etmeyi amaçlamadığını, şiirsel anlatılar kullanarak kalabalıkları etkilemeye çalıştığını ifade etmektedir[359]. Yani kutsal metinler, insanların yaratıcılığına seslenerek onları mantığın yöntemleri dışındaki yollarla etkilemeye çalışmaktadır. İmgelemin gücüne seslenen bu yöntem, Tanrı'nın zihnine ilişkin fikirlerin insanlara iletilmesinin bir aracı olmakta ve onlar tarafından daha yaygınca kabul görmektedir[360].

Burada bir not olarak belirtmek gerekir ki her ne kadar insan yaratıcılığının farklı etki alanlarını birbirlerinin dinamikleriyle tamamen açıklamaya kalkışmak isabetli bir yaklaşım olarak görülemezse de[361] sanatsal ifade ile vahiy arasındaki benzerliklerin, vahyin yaratıcı değerini göz önüne çıkarabileceği söylenebilir. Görüldüğü üzere Spinoza da *Kutsal Kitap*'ın insanlar üzerindeki etkisinin, "şiirselliğinde" yattığını ifade etmektedir.

Tarkovski sanat hakkındaki görüşlerini aktarırken "sanatsal kavrayışın, kendisini bir vahiy olarak sunduğunu"[362], manen duyarlı insanların sanat eseri karşısında hissettiklerinin dinsel deneyime benzediğini ifade etmektedir[363]. Buna çok benzer bir biçimde *May* de yaratma ediminin içinde "dinsel bir vahyin

[359] TTP, Böl. VI, s. 128.
[360] Joshua Kerr, "Spinoza: From Art to Philosophy", **Philosophy Today**, S. 64, No. 1, 2020, s. 244.
[361] Bkz. Rank, **a.g.e.**, s. xiii.
[362] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 28.
[363] **A.g.e.**, s. 31.

açımlanmasına" benzeyen içeriklerin bulunduğunu ifade etmektedir[364]. Rus edebi geleneğinde de yazarın, "kutsal bir ilhamın muhatabı, ulusun manevi ve ahlaki yapısını şekillendirmekle görevli bir peygamber" olarak görülmesi yönünde güçlü bir eğilimin olduğu ifade edilmektedir[365]. Örneğin, peygamberlerin kutsal mesajlarını insanlara iletmeye başlamadan önce geçirdikleri sancılı ruhsal ve ahlaki arınma süreci, yazarın eser üretirken yaşadıklarına benzetilmektedir[366]. Bu "arınma" olgusu, yaratıcı sürecin başlangıcındaki sarsıntı ile devamındaki huzursuzluk ve kaygı içeren evreyi akla getirmektedir.

İşte yaratıcılık bakımından birbirine benzeyen vahiy ya da sanat, rasyonel bilginin insanlara sağlayamadığı bazı olanaklara sahiptir. Bu olanaklardan birisi, vahiy ve sanatın kullandığı mit ve sembollerin; algımızın ötesindeki Tanrısal gerçeklikleri, sıradan tecrübelerimizi kullanarak zamanın ve mekanın bağlamına oturtabilmesi ve böylece bunlardan yararlanabilmemizi sağlamasıdır[367]. Sanatsal yaratıcılık, bilimsel yöntemler de dahil olmak üzere "başka yollarla anlaşılamayacak bir gerçeklik seviyesine" açılan sembolleri üretir[368]. Bu semboller yalnızca dışsal gerçekliği değil, aynı zamanda bu gerçekliğe karşılık gelen ruh unsurlarını ve boyutlarını da serimler. Bir resim, bir şiir, müzikteki ezgiler ve ritimler içimizin, başka türlü farkında olamayacağımız "saklı derinliklerinde" yatan boyutlarını açığa çıkarır[369].

Bahsedilen bu olanaklardan yararlanabilmek, ancak ruhsal kavrayışa açık olmakla, yani bilimsel mutlakçılığın ötesine geçmekle mümkün olacaktır[370]. Dolayısıyla yaratıcılık edimlerinin sembolik biçimlerinin korunması gerektiği, çünkü sembollerin ve mitlerin, bilimsel bilgiyle ikame edilemeyeceği söylenebilir[371]. Şimdi sembollerin ve mitlerin yerinin neden doldurulamaz olduğu, yani nasıl işlev gösterdikleri, Spinoza'nın bilgi kuramı çerçevesinde açıklanmaya çalışılacaktır.

---

[364] May, **a.g.e.**, s. 88.
[365] Pamela Davidson, "The Moral Dimension of the Prophetic Ideal: Pushkin and His Readers", **Slavic Review**, Cambridge University Press, S. 61, No. 3, 2002, s. 490.
[366] **A.g.e.**, s. 499.
[367] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 49.
[368] **A.g.e.**, s. 42.
[369] **A.g.e.**, s. 42-43.
[370] Rank, **a.g.e.**, s. xv.
[371] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 51.

2.4.2 Yaratıcılık ve Üçüncü Tür Bilgi

Kendisine Descartes ve Bacon felsefesinde tespit ettiği kusurların ne olduğunun sorulduğu bir mektuba cevaben yazdığı mektupta Spinoza, sözü edilen düşünürlerin en önemli hatasının "ilk nedenin ve bütün şeylerin kökeninin bilgisinden ziyadesiyle sapmak", bir diğerinin de "insan zihninin gerçek doğasını anlayamamak" olduğunu ifade etmektedir[372]. Bu yanıttan da anlaşıldığı üzere tüm varlıkların nedeninin ve kökeninin, yani Tanrı'nın bilgisi, Spinoza'nın sisteminde vazgeçilmez bir yere sahiptir.

Bilindiği üzere Spinoza, *Etika*'ya Tanrı hakkında bir bölümle başlamaktadır. Bu bölümün hemen başlarında da "sonsuz ve ezeli bir öz" olarak Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu ortaya konmaktadır[373]. Spinoza'nın Tanrı üzerine kurulu felsefesini mümkün kılan şey, Tanrı'nın ve ona bağlı şeylerin "akli sezgi yetisiyle" yani üçüncü tür bilgiyle "görülmesidir[374]." Spinoza'ya göre düşünme ve bilme faaliyetine anlamını veren erdemli bir hayat sürme gayesine ulaşmak da yine üçüncü tür bilgiyle mümkün olmaktadır[375].

Nitekim Spinoza'nın vahyin anlamını ve siyasal özgürlüğü ele aldığı eseri *TTP*'nin epigrafında da Tanrı ile insan ilişkisi hakkında *Kutsal Kitap*'tan yapılan bir alıntı yer alır: "Tanrı'da yaşadığımızı ve O'nun bizde yaşadığını bize kendi Ruh'undan vermiş olmasından anlıyoruz[376]." Burada ise denkleme insan doğası girmektedir. Spinoza'nın *TTP*'ye böyle bir alıntıyla başlaması, Tanrı bilgisi ile insan ruhunun doğasına dair bilginin birbiriyle ilintili olduğu, bu ikisinin birlikte insanın erdemli bir hayat sürmesinde ve dolayısıyla ahlaki davranışları üzerinde kritik bir rol oynadığı izlenimi uyanmaktadır. Nitekim şeylerin ve bu arada insan doğasının bilgisinin Tanrı bilgisiyle ilişkisi, şeylerin ve insanın kendisinin Tanrı'yla ilişkisiyle aynıdır[377]. Çünkü zihin ve beden, aynı gerçekliği ifade eden ayrı "kavrama" yollarından başkası değildir[378]. Spinoza'nın *Etika*'da önerdiğine uygun yaşamanın

---

[372] 2. Mektup, s. 62.
[373] E, Böl. I, Ö. 11, s. 40.
[374] Gözkân, **a.g.e.**, s. 79.
[375] **A.g.e.**, s. 78.
[376] TTP, s. 41. Spinoza *Etika*'da da insan ruhunun, Tanrı'nın sonsuz zihninin bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Bkz. E, Böl. II, Ö. 11, Önerme sonucu, s. 88.
[377] Deleuze, **İfade Problemi**, s. 17.
[378] Çetin Balanuye, **Spinoza: Bir Hakikat İfadesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2012, s. 98.

yolu da insanın olup biteni Tanrı'nın sonsuz zihniyle uyumlu olarak anlamlandırmaya çabalamasından geçmektedir[379].

İşte Tanrı'nın (sıfatlarının) ve şeylerin özüne ilişkin bu bilgi türü, üçüncü tür bilgi ya da sezgisel bilgidir[380]. Üçüncü tür bilginin, erdemli bir hayat sürdürme olanağı sunduğunu düşünmemizin nedeni; her ne kadar etik yargıların, dille ifade edilen kurallar biçiminde düşünülmesine alışılmış olsa da (ki peygamberlerin de vahyi kalabalıklara uyarlama biçimlerinden birisi budur) bunların, tüm varlıkların ortak olduğu tek bir gerçeklikten kaynaklanıyor olmasıdır[381]. Sezgisel bilgi de biraz ileride açıklanacağı üzere yüzeyden, derindeki bu kaynağa, gerçekliğe inmemizi sağlar. Vahiy ve peygamberlerden bahsedilen kısımda bu bilgi türü için yapılan genel açıklamalar tekrar edilmeyecek, bu kısımda sezgisel bilginin yaratıcılık ile ilişkisinden ve insan doğasına nasıl ışık tuttuğundan bahsedilecektir.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki sezgisel bilgi, kendisinde bir kesinlikle birlikte kavranan bilgidir. Spinoza bu noktaya, *Etika*'nın yanında *TIE*'de de değinmektedir. Burada düşünür, zihin tarafından kavranan doğru bir fikrin, aynı zamanda zihne, kendisi ile tüm diğer algılar arasındaki farkı ayırt etme imkanını sağlayacağını belirtmektedir[382]. *Etika*'da ise doğru bir fikre sahip olanın, aynı zamanda doğru bir fikre sahip olduğunu da bileceği ve bundan şüphe edemeyeceği ifade edilmektedir[383]. Aynı önermenin notunda, doğru bir fikri yanlış olandan ayıran tek şeyin, fikrin nesnesine uygunluğu olamayacağını vurgulayan Spinoza dikkatimizi, doğru fikrin yaşattığı deneyime çekmektedir. Ona göre bir şeyleri anladıkça daha sonra anlayacağımız şeyleri de anladığımızın farkında olabiliriz. Şeyleri doğru olarak anladıkça zihnimiz, Tanrı'nın sonsuz aklına katılır ve bu varoluşa katılma deneyimi nedeniyle, tıpkı ışığın kendi kendisini karanlıktan ayıran ölçüt olması gibi hakikatin de kendisinin ölçütü olduğunu söyleriz[384].

Bununla paralel olarak *Tarkovski*, estetik bir yapının başka bir açıklamaya, yani dışsal kanıtlamalara ihtiyaç duymayacağından, çünkü sanatın gücünün, böylesi

---

[379] **A.g.e.**, s. 97.
[380] E, Böl. II, Ö. 40, Scolie 2, s. 114.
[381] Balanuye, **a.g.e.**, s. 67.
[382] TIE, p. 39, s. 17.
[383] E, Böl. II, Ö. 43, s. 115.
[384] Bkz. **A.g.e.**, Scolie, s. 115-116.

olgularda değil de "duygusal ikna kabiliyetinde yattığından" bahseder[385]. Yazılanlar, burada hakikatin onu kavrayanlara yaşattığı deneyimden bahsedildiğini düşündürmektedir. Nitekim yönetmenin kuramında sanat; içeriğindeki bilginin "anlaşılması" amaçlanan bir aktarım aracı değil, manevi bir deneyim olarak kabullenilen bir olgudur. Yaratıcı çözümlere/biçimlere ulaşılması sürecinin kaygı ve sonrasındaki coşku halleriyle karakterize olduğu, yaratıcı edimlerin de kişiyi yönsüzlüğe itip sonrasında yeni bir çözümle çıkagelmesini sağlayacak bir dayanak olabildiği de burada yeniden hatırlanmalıdır. İşte hakikatin "hissedilmesi", yaratıcı sürecin bu nitelikleriyle birlikte düşünülmelidir. Hemen ileride, bu sürecin sonunda yapılan keşfin, canlılıkla ilişkisi de ele alınacaktır. Kısacası, bir yaratıcı edim olarak sanatın bu niteliği, bir fikrin doğruluk ve kesinliğinin yine fikrin içinde aranması, bunun için dışsal ölçütlere başvurulmaması gerektiğini söyleyen Spinozacı bilgi teorisiyle[386] uyumlu gözükmektedir.

İkincisi, bu bilgi türü, zamansal çizgideki nedenselliklerden bağımsız olarak var olan ilişkilere dayanır. Bu bilginin kavranışı, bir varlık ile onun kendisinde ve kendisi sayesinde var olduğu şey arasındaki "içkin" nedenselliğe dayanır[387]. Bu nedenle Spinoza, bu tür bilgiden bahsederken "sonsuzluğun ufku altında bilme" (*sub æternitatis specie*) ifadesini kullanmaktadır[388]. Buradaki kullanımıyla sonsuzluk, zamansal öncelik ve sonralıktan bağışıklığı anlatmaktadır, başlangıcı ve sonu bilinemeyen bir süreyi değil.

Burada öncelikle *Rank*'e değinmek gerekir. Nitekim ona göre yaratıcı güdünün temelinde sonsuzluğa ulaşma çabası vardır. Yazar, yaratıcılığı, kişinin kendisini ölümsüzleştirerek (*eternalize*) ölümlülüğü yenme çabasıyla açıklamaktadır[389]. Topluluğun ölümsüzleştirme eğilimi ise kendisini dinde göstermektedir[390]. Yine *Rank*'e göre örneğin müzik, "sonsuzun bir kısaltmasıdır". Sonsuz bir varlık ile onun temsil edildiği kısmi sembol arasındaki ilişki, tür ile birey arasındaki ilişkiye karşılık gelmektedir[391].

---

[385] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 39.
[386] Canaslan, **Anlama Yetisinin Düzeltilmesi**, s. 66.
[387] Gözkân, **a.g.e.**, s. 83.
[388] E, Böl. V, Ö. 30, s. 350. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[389] Rank, **a.g.e.**, s. 56.
[390] **A.g.e.**, s. 100.
[391] **A.g.e.**, s. 351.

Bu mantıksal zamansızlık, yaratıcı edimin sonuçlarını da etkiler. Birazdan değinileceği üzere yaratıcılık ürünleri; kişinin bilinçdışı varlığının derinlerinde, kişisel farkların ve hatta insan ile diğer şeyler arasındaki farkların silinip gittiği bir alandan kaynaklandığı için kalıcıdır. Örneğin sanat eserleri, "bizzat hayatın köklerinden" geldiği için doğal olarak, kültürün hakim biçimlerinin değişim itkisine karşı bir kalıcılık mücadelesi içindedir[392].

Son olarak üçüncü tür bilgi, ikinci türden farklı olarak bütünseldir, şeylerin bir bütün halinde görülmesine dayanır[393]. Tek tek olaylar arasındaki nedenselliklerin ortaya çıkarılmasından ya da şeylerde ortak olan bazı özelliklerin keşfedilmesinden, böylelikle de ikinci tür bilgiden farklıdır. Yani şeylerin tekil varoluşlarını değil, özünü konu edinir[394]. Ancak bir nesnenin benzersiz varoluşu, özünün bilgisine açılan bir kapı da olabilir. Sanatsal yaratıcılıkta gördüğümüz şey budur. Sanatçı, benzersiz bir nesneyle, yaratıcı süreci başlatan bir karşılaşma yaşadığında, aynı zamanda o nesnenin özüyle, çeşitli varoluşlardaki nesnelerle ortak olan özüyle bir karşılaşma yaşamaktadır[395]. Bu sürecin sonunda ortaya çıkan eser de yine aynı şekilde, benzersizliği içinde sanatçının yaratıcılığının ulaştığı özün bilgisini taşıyacak ve bu eseri deneyimleyen kimse, sanatçınınkine benzer bir karşılaşma yaşayacaktır[396]. Bu nedenle, bir yaratıcılık mecrası olan sanat eseri, öze ilişkin bilginin ifadesi haline gelmekte ve böyle olduğu ölçüde değer kazanmaktadır.

Bu olgu, sanat eserini görünür gerçekliğin kendisinden daha zengin kılan şeydir. (*May*'in örneğinden hareketle) bir ağacı resmeden – daha doğrusu ağacın tetiklediği karşılaşmayı tuvale yansıtan – ressamın tablosuna bakan kimse, tablonun ifade ettiği öz bilgisine ulaşma imkanına sahip olacaktır; ki bu, ağacın kendisini seyretmekle muhtemelen ulaşamayacağı bir imkandır. Ancak üstünlük bununla da sınırlı değildir. Burada aynı zamanda ikinci tür bilginin de sağlayamadığı bir imkanı görmekteyiz. Nitekim tekil bir nesnenin varoluşunun akıl yoluyla araştırılması ve ona ilişkin nedenselliklerin ortaya konması, tek başına bize nesnenin özüne dair bir kavrayış sunmayacaktır. Çünkü üçüncü tür bilginin konusu olan bu kavrayış, daha

---

[392] Kaya, **a.g.e.**, s. 69.
[393] Gözkân, **a.g.e.**, s. 85.
[394] Varoluş ile öz ayırımı için bkz. E, Böl. I, Ö. 17, Scolie, s. 53-54.
[395] Bkz. May, **a.g.e.**, s. 95. Yazar burada, bir ressamın çizdiği ağaç resminden örnekle sözü edilen olguyu açıklamaktadır.
[396] Kaya, **a.g.e.**, s. 74-75.

önce de ifade edildiği gibi, ruhsal enerjinin hareketi ve bilinçdışı içeriklerin marifetiyle edinilir. Bu bilginin temeli olan Tanrı'ya, akıl yürütme yoluyla varılan nihai bir sonuç olarak değil de sezgi yetisiyle deneyimlenen bir "görüyle" ulaşılmasının[397] anlamı burada aranmalıdır. Spinoza da ruhumuzun tanrısal tabiattan çıktığını bize gösterdiğini söylediği bu bilgi türünün, ikinci tür bilgiden daha üstün olduğunu ve tekil şeylerin özünden çıkarılan kanıtların, insan zihnini daha çok etkilediğini ifade etmektedir[398]. Bu nedenle bilgi türleri yaşama tarzından bağımsız olarak düşünülemez ve bir kimsenin, birinci türden üçüncü türe doğru ilerledikçe kendisine ve Tanrı'ya dair bilincinin de arttığını söyleyebiliriz[399].

Her ne kadar Spinoza burada "kanıttan" söz etse de bu, mantık yöntemleriyle yapılan bir kanıt olarak değil, yaratıcı sürecin çıkardığı bilinçdışı içeriklere uygunluk olarak anlaşılmalıdır. Nitekim, *Tarkovski*'nin de ifade ettiği üzere, yaratıcı bir edim olarak sanat, bir şeyleri açıklayıp ispat etmeye kalkmadan "duygusal tezler" ileri sürer ve insanların bunlardan etkilenip bunlara inanmasını umar[400]. Vahye inanmanın anlamı da burada yatar. Vahiy, ne içeriği akla dayalı olarak kanıtlanabilecek ne de zihinsel yetilerin bir kenara koyulmasıyla körü körüne biat edilmesi gereken bir şeydir. Dolayısıyla Spinoza'nın felsefe-teoloji ayrımı aynı zamanda, bir sezgisel bilgi, yani upuygun bilgi olarak vahiy ile rasyonel, ikinci tür bilginin birbirinden ayrılmasını gerektiriyor görünmektedir. Hatırlanacağı üzere düşünür, *Kutsal Kitap*'ı yorumlamakta yaygınca kullanılan iki yorum yöntemine karşı çıkmaktaydı. Ona göre metnin lafzına her ne olursa olsun sıkı sıkıya bağlı kalmanın yanlış olduğu kadar, örneğin metnin, rasyonel bilgiyle çelişmemeye zorlanması da yanlıştı. Spinoza, bu yorum yöntemlerini reddederek aslında vahyin yaratıcı değerini ve etkisini öne çıkarmaktaydı. Nitekim yaratıcı edimler olarak vahiy ve sanat, ancak kişinin kendisine canlılık getireceğini, varolma gücünü arttıracağını sezdiği yaratıcı çözümü, yani bilinçdışından çıkagelen upuygun fikri deneyimleyip ona inanmasıyla anlamlı olabilir.

Hemen önemle belirtilmelidir ki burada, rasyonel bilgiyle sezgisel bilginin birbiriyle tamamen alakasız şeyler olduğu söylenmemektedir. Yalnızca rasyonel bilgiyle karıştırılmaması gereken, ruhsal enerjinin hareketi ve bilinçdışı içeriklerle

[397] Gözkân, **a.g.e.**, s. 95.
[398] E, Böl. V, Ö. 36, Scolie, s. 355-356. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[399] Güngören, **Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi**, s. 19.
[400] Bkz. Tarkovski, **a.g.e.**, s. 40.

ilgili, dolayısıyla duygulanışlar üzerinde daha etkili bir sezgisel bilgiden bahsedilmektedir. Elbette, şeylerin tekil varoluşlarına ilişkin akla dayalı bilgi, öz bilgisine de kapı açabilecektir. Hatta Spinoza, üçüncü tür bilgiye ulaşma arzusunun birinci tür bilgiden değil, ancak ikinci türden doğabileceğini ifade etmektedir[401].

Bu kısım, sanatın sezgisel bilgisinin nasıl çalıştığını etkileyici bir şekilde özetleyen *Tarkovski*'den bir alıntıyla sona erdirilip sonraki kısımlarda, insan doğasına dair üçüncü tür bilgiden ve bunun davranışlar üzerindeki etkilerinden söz edilecektir:

> *"Sanatsal kavrayış ve keşif, ... mutlak gerçeğin bir 'hiyeroglifi' olarak ortaya çıkar... Sanat, sanatçının bütün dünya yasalarını sezgisel olarak yakalama arzusu şeklinde ortaya çıkar: güzellik ve çirkinlik, insancıllık ve acımasızlık, sonsuzluk ve sınırlılık. Bütün bunları sanatçı, 'mutlak'ı yakalayan görüntüyü yaratma aşamasında kendine özgü bir tavırla yeniden şekillendirir. Tinin maddeyle, sonsuzun sonla sınırlandırılmasıyla ifade edilen sonsuzluk duygusu, bu görüntünün yardımıyla yakalanabilir. Sanat, olgucu-faydacı bir pratiğin bizden gizlediği, mutlak tinsel gerçekle iç içe geçmiş bu dünyanın bir simgesidir görüşünü bile ileri sürebiliriz[402]."*

2.4.3 İnsan Doğasına İlişkin Üçüncü Tür Bilgi

Bir kimsenin iç dünyasıyla dış dünyanın birbirinden tamamen farklı ve bağımsız alanlar olduğu düşünülmemelidir. Yukarıda Spinoza'nın, bedenin dış cisimlerle duygulanmasından doğan fikirlerin, dış cisimlerden çok bedenin tabiatını yansıtacağı düşüncesine değinilmişti. Bu düşünceyi üçüncü tür bilgi bağlamında gözden geçirdiğimizde, kendi doğamızla dış dünyayı birlikte keşfedeceğimiz sonucuna varırız. Yani kişinin kendisiyle karşılaşması, aynı zamanda genel olarak dünyayla karşılaşması anlamına gelir[403]. *Etika*'da da zihnin, herhangi bir şeyin üçüncü tür bilgisini, ancak bedenin özünün bilgisini sonsuzluğun ufku altında kavramak yoluyla kavrayabileceği ifade edilmektedir[404].

---

[401] E, Böl. V, Ö. 28, s. 349. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[402] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 28.
[403] Kaya, **a.g.e.**, s. 72.
[404] E, Böl. V, Ö. 29 ve Kanıtlama, s. 349-350. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)

Burada söz edilen dış dünyaya, diğer insanlar da dahildir. Dolayısıyla kendi doğasına ilişkin fikirler edinen insan, aynı zamanda diğer insanların da doğasına, yani genel olarak insana ilişkin bilgi ediniyor demektir. Bu durumun açıklanmasında, yine yaratıcılığın çalışma mekanizması yardımcı olabilir. Bu bağlamda öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki *Jung*'a göre zihnin bilinçdışı boyutunda yalnızca kişinin kişisel tecrübelerinden arta kalan ve bastırdığı içerikler bulunmaz. Bunların yanı sıra insanlığın geneline özgü, kolektif bilinçdışı (*collective unconscious*) olarak isimlendirdiği unsurlar da yer alır[405]. Tıpkı organların bütün insanlarda neredeyse aynı anatomik yapıya sahip olması gibi zihin de temelinde, evrensel örüntülerden oluşmaktadır. Ancak bu evrensel temel, beden anatomisinde olduğu gibi göz önünde değildir; oraya mitler ve sembollerle ulaşılabilir[406]. Benzer biçimde *Rank* de genel insan durumlarının yansıması olup sanatsal yaratılara biçim veren ve ancak bilimsel mutlakçılığın ötesine geçen bir ruhsal kavrayışla anlaşılabilen "kolektif ideolojilerden" (*collective ideologies*) söz etmektedir[407]. Dolayısıyla insandaki yaratıcı potansiyeli harekete geçiren mitler ve semboller, aslında insanların tümü tarafından paylaşılan bu kolektif malzemeler alanının kapısını tıklatmaktadır. Bu nedenle de regresyon halindeki ruhsal enerjinin bilinçdışından çıkarıp getirdiği içerikler, şu ya da bu kültürün mitleri halinde veya farklı sanatçıların yaratıları biçiminde özgün kılıflara girseler de bu evrensel insan gerçekliğine dayanmaktadır. Yaratıcı edimler olan semboller ve mitleri hem özgün hem de evrensel kılan olgu budur[408].

May de benzer biçimde sembollerin ve mitlerin işlevlerinden birisinin, tüm insanların parçası olan bilinçdışı içerikleri farkındalık alanına çıkarmak olduğunu ve bu arkaik unsurları eserlerine yansıtabilen sanatçıların güçlü olduğunu ifade etmektedir[409]. Bu unsurlar, eski çağlardan bu yana insan deneyimlerini biriktiren kaynaklar olarak görev yaparlar ve insanın gerçek yaratıcı edimlerine bir şekilde

---

[405] C. G. Jung, C. Kerényi, **Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis**, çev. R. F. C. Hull, Pantheon Books, 1969, s. 110-111. Ayrıca bu noktanın, *Jung*'un analitik psikolojisini Freudcu psikanalizden ayıran noktalardan biri olduğu da söylenmektedir. Bkz. Gras, **a.g.e.**, s. 471-472.
[406] Gras, **a.g.e.**, s. 472.
[407] Rank, **a.g.e.**, s. xiv-xv.
[408] Kaya, **a.g.e**, s. 99-101.
[409] May, **a.g.e.**, s. 106.

sirayet ederler[410]. *Tillich*'e göre ise özellikle toplulukla ilgili olan siyasal ve dini semboller, kolektif bilinçdışının ürünüdür ve bilinçli olarak üretilemezler; çalışmaları da kişilerin bilinçdışı varlıkları tarafından kabullenilmelerine bağlıdır[411]. Kolektif bilinçdışından söz eden *Jung* da benzer bir yaklaşımla inanca ilişkin içerikleri; insan zihninin, özellikle de arkaik ve bilinçdışı zihin katmanlarının bir yansıması olarak değerlendirmektedir[412]. Dolayısıyla yaratıcı sürecin sonunda ortaya çıkan çözümlerin, aslında insanlığın ortak çözümleri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Spinoza da tabii bilginin, herkesin paylaştığı ortak temellere dayandığından, tüm insanların ortak bilgisi olduğunu ifade etmektedir[413].

Jung'un çocuk zihniyle ilgili düşünceleri bunu destekler niteliktedir. Ona göre medeni bir varlık olmanın gerektirdiği bütün karmaşık önkoşullar, tohum halinde çocuk ruhunda yer almaktadır[414]. Çocuk, tecrübesini çokça aşıp kökleri insanın atalarına uzanan retrospektif sezgilerle kuşatılmıştır. *Jung*, bu sezgilerin çoğu zaman hayvanlarla paylaşılan "doğal" içgüdülere karşı çalıştığını, bu nedenle de insanın doğuştan "ruhani" bir varlık olduğunu ifade etmektedir[415]. Ancak bunları söylerken yazarın, zihin ve madde şeklinde birbirinden bağımsız iki varlık alanından bahsettiği sonucuna varılmamalıdır. Nitekim hemen devamında *Jung*, "doğal" koşullara güçlü bir biçimde karşı duran bu "ruhani ilkenin" de kaynağının doğa olduğunun şüphesiz söylenebileceğini, ancak bu doğal olan şeyin, insanın ruhsal enerjisine kaynaklık eden ve onun ifadesi olan bir zıtlaşmayı barındırdığını not düşmektedir[416].

Meseleyi sonsuzluğa ulaşma arzusuyla birlikte ele alan *Rank*'e göre sanat eserinin yaratıcı kişiyi sonsuzluğa ulaştırabilmesini mümkün kılan şeylerden birisi; eserin, öne çıkan bir kolektif ideolojinin, arkaik bir sanatçı-kişiliğin ifadesi olmasıdır[417]. Yani kişinin özgürleşmesi, sonsuzluğa ulaşması ile doğasına, köklerine inmesi arasında bir bağlantı kurulmuştur. Devamında da yazar, sanatçının kendi özüyle birlikte genel olarak insanın, insan olma halinin özünün yaratılan esere

---

[410] Kaya, **a.g.e.**, s. 66.
[411] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 43.
[412] Gras, **a.g.e.**, s. 478-479.
[413] TTP, Böl. I, s. 53-54.
[414] Jung, **On Psychic Energy**, p. 98, s. 76.
[415] **A.g.e.**, s. 76-77.
[416] **A.g.e.**, s. 77.
[417] Rank, **a.g.e.**, s. 104.

aktarıldığını; tıpkı inançlı bir kimsenin inancında "ruhunu bulması" gibi, eseri deneyimleyen kişinin bu öze ulaşacağını ve böylelikle bireyselliğinden sıyrılıp daha yüksek bir varlığa katılacağını, yani sonluluğun üstesinden geleceğini ifade etmektedir. Bunun gerçekleşmesi, kişinin kendisini sanatçıyla özdeşleştirmesi değil, "birlik hissi" (*feeling of oneness*) sayesinde mümkün olmaktadır[418].

Görüldüğü üzere bir kimsenin, bir sanat eserinde ya da vahye ilişkin bir sembolde, tüm insanlığın paylaştığı bir kolektif ruh ile bütünleşerek sonsuzluğa ulaşabilmesi biçiminde ifade edilen olgu; Spinoza'nın, şeylerin özünün mantıksal bir sonsuzluk içinde kavrandığı üçüncü tür bilgisi ile paralellik arz etmektedir. İnsan yaratıcılığının mecraları olan vahiy ve sanatın bilgisi sayesinde kişi varlığa katılmakta, kendi özünün bilgisini Tanrı'nın sonsuzluğunda kavramaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere, Spinoza tarafından, şeylerin özünün sonsuzluğun ufku altında görülmesi olarak tanımlanan üçüncü tür bilgi; şeyler arasındaki, akıl düzeyinde ortaya konan farkların silindiği bir mecradır, çünkü insan doğası ile başka herhangi bir şeyin doğası arasında, tanrısal zorunluluktan kaynaklanmaları bakımından herhangi bir fark yoktur[419]. Yukarıda bahsedilen, yaratıcı sürecin başında regresyon halinde bulunan ruhsal enerji de bilinçdışı dünyanın derinlerinde, "kişisel dünyanın ötesinde, ayırt edilmemiş" unsurların bulunduğu bir alanda yer almaktadır[420]. Diplere gidildikçe şeylerle ve diğer insanlarla aramızdaki ortaklık artmakta ve nihayetinde insan, evrenle ve insanlıkla bir bütün haline gelmektedir[421].

Spinoza'nın, temelinde Tanrı bilgisinin olduğu üçüncü tür bilginin duygular karşısında çok etkin olduğu yolundaki düşüncesi[422], burada anlatılanlarla birlikte düşünülmelidir. Nitekim insana zarar veren duygulara Spinoza sisteminde sunulan en etkili çare, "bedenimizin özüne dayanan inançlar" şeklinde anlaşılması gereken upuygun bilgiler edinmek olduğu söylenebilir[423]. Düşünüre göre duygularını ve dürtülerini özgürlük sevgisiyle kontrol etmek isteyen bir insan, mutlaka erdemlerin nedenlerini bilmeye yönlenir ve kendisini, buradaki doğru bilgiden kaynaklanan mutluluğa bırakır[424]. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere edilgiler, bulanık

[418] **A.g.e.**, s. 109-110.
[419] Gözkân, **a.g.e.**, s. 88.
[420] Kaya, **a.g.e.**, s. 66.
[421] **A.g.e.**, s. 100-101.
[422] E. Böl. V, Ö. 20, Scolie, s. 279.
[423] Aktaş, **a.g.e.**, s. 266.
[424] E, Böl. V, Ö. 10, Scolie, s. 274.

fikirlerden kaynaklanır ve dolayısıyla duygulanışlar hakkında upuygun bilgiler edindikçe ruhumuz, bunlar karşısında edilgin olmaktan çıkar[425]. Dolayısıyla kederli duygulara karşı yapılması gereken, kendi doğamıza dair bilgi edinme çabasının sürdürülmesi ve bu duyguların kaynağı olan fikirlerin yerine yenilerinin koyulmaya çalışılmasıdır[426]. Dolayısıyla kendini tanıma düşüncesinin Spinozacı karşılığının, insanın hayatını kuran inançların dış nesnelere değil de kendi doğasına dayanması gereği olduğu söylenebilir[427].

Bu doğrultuda Spinoza, ruhun özünün bilgiden ibaret olduğunu söylemektedir. Bu nedenle de ona göre ruh, ne kadar çok şeyi upuygun bilgilerle kavrarsa "kendisinin o kadar büyük bir kısmı kaybolmadan kalır[428]." Buradan da anlaşıldığı üzere Spinoza, bilgi edinme çabasını doğrudan *conatus*'un bir uzantısı olarak görmektedir. Bir başka deyişle bu çaba, insanın canlılığının vazgeçilmez bir parçası olarak düşünülmektedir. Nitekim yukarıda değinildiği üzere insan varlığı, sürekli olarak kendisini "aşındıran" dış nedenlerin etkisi altındadır. Upuygun bilgiler ise bu güçlere karşı varlıkta sürüp gitme çabamızın bir aracıdır. Dolayısıyla upuygun bilginin getirdiği özgürlük, kişinin bütünlüğünü korumak için dışsal güçlere karşı verdiği mücadeleyi gerektirir ve ondan doğar[429].

Her ne kadar yaşamın ve canlılığın, üzerinde uzlaşılan bir tanımı yapılamasa da dış ortamın farklılığına rağmen içerideki koşulları uygun aralıkta tutmaya yönelik düzenlemeler, yani *homeostaz*[430] ya da organizmadaki yıpranmanın onarılması, yani *rejenerasyon* yaygın bir biçimde canlılığın birer koşulu olarak görülmektedir[431]. Örneğin dış ortamın sıcak ya da soğuk olmasına rağmen belli bir sıcaklığın sürekli korunması veya dış etkilerin ya da metabolizmanın yarattığı aşınmaların tamir edilmesi gibi *homeostaz* ve *rejenerasyon* faaliyetlerini bütün canlılar ortak olarak gerçekleştirmektedir. Yani dış etkenlerle mücadele edilerek organizmanın korunmaya çalışılması, bir canlılık özelliği olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla

---

[425] **A.g.e.**, Ö. 3, s. 267.
[426] Aktaş, **a.g.e.**, s. 268.
[427] **A.g.e.**, s. 267.
[428] E, Böl. V, Ö. 38, Kanıtlama, s. 289. (Baskı hatası yapılarak önermenin kendisine yer verilmemiş. Çiğdem Dürüşken çevirisi için bkz. s. 356-357.)
[429] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 432.
[430] What is life?, https://www.khanacademy.org/science/high-school-biology/hs-biology-foundations/hs-biology-and-the-scientific-method/a/what-is-life, erişim tarihi: 16.07.2020.
[431] Daniel E. Koshland Jr., "The Seven Pillars of Life", **Science**, New Series, S. 295, No. 5563, Mart 2002, s. 2216.

"kaybolmadan kalma" çabasının, biyolojik anlamda da canlılıkla ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda değinilen önermenin devamında, Spinoza'nın bilgi edinmek ile canlılık arasındaki ilişkiye yaptığı vurgu iyiden iyiye ön plana çıkar. Burada düşünür, hayatının erken döneminde "kadavra haline geçen" kimsenin mutsuz, ömrünü "sağlam bir bedende sağlam bir ruhla" geçirebilen kimsenin de mutlu sayılacağını ifade eder[432]. Ona göre hayatının erken safhalarında bir insan, dış nedenlere bağlı, Tanrı'nın ve şeylerin bilgisinden yoksun durumdadır ve dolayısıyla bizim hayattaki en öncelikli amacımız, bir bebeğin bedenini, Tanrı'nın ve diğer şeylerin bilincinde olan bir zihnin bedeni haline getirmek ve böylelikle hayal gücüne ya da hafızaya ait şeylerin akıl için önemsiz hale gelmesine çalışmaktır[433]. Görüldüğü gibi Spinoza'da bulanık olanların yerini alacak upuygun fikirler, insan varlığına karşı işleyen bilinçdışı güçler ile sağlıklı bir zihin arasındaki zıtlıkla ilişkilendirilmektedir. Bunu destekler biçimde *Jung* da zihinsel kargaşaları; insanların "ruhlarını öldüren", onları "kötücül ve yıkıcı tümörlere" dönüştüren "hayali kanserler" olarak tarif etmektedir[434]. İşte insan, kendisini ruhsal ölüme ve başkaları için de tehlikeliliğe sürükleyen bu kansere karşı, doğasına ilişkin upuygun bilgilerle mücadele vermektedir. Nitekim *Jung*, ruhsal kanserlere dönüşen komplekslerin, insanın farkında olmadığı ya da yeterince tanımadığı "içsel gerçeklik parçalarından" kaynaklandığı kanaatindedir[435]. Bu doğrultuda, bir yaratıcı edim olarak sanatın gayesi de bilinçdışının derinliklerindeki içerikleri yüzeye çıkararak ölü bir yaşantıya canlılık kazandırmaktır[436]. Nitekim yaratıcı girişimin başarılı olması, imgelemin, ortaya çıkan biçime aşıladığı canlılıktan kaynaklanmaktadır[437].

2.4.4 Üçüncü Tür Bilgi ve İnsan Doğasını Kuşatan Zorunluluk

İnsanın kendi varlığını koruyup geliştirmesinin yolunun, üçüncü tür bilgiyle kendi doğasına dair upuygun fikirler edinmekten ve bunu yaparken de kolektif bir nitelik arz eden bilinçdışı alana ait malzemeleri kullanmaktan geçtiğini gördük. Bu

[432] E, Böl. V, Ö. 39, Scolie, s. 290.
[433] **A.g.e.**
[434] Jung, **Psychology and Religion**, p. 19, s. 12.
[435] Kaya, **a.g.e.**, s. 93.
[436] **A.g.e.**, s. 73.
[437] May, **a.g.e.**, s. 131. Ayrıca *Jung*'un, bilinçdışından çıkıp gelen içeriklerin hayat dolu bir potansiyel taşıdığı yönündeki görüşü için bkz. Jung, **On Psychic Energy**, p.63, s. 54.

düşünce, bizi aynı zamanda insanın sınırlarına, belirlenmişliğine getirir. Şöyle ki insan, sürekli dış cisimlerin etkisinde ve onlar tarafından aşındırılıyor olmak bakımından belirlenmiş olduğu gibi kendisine faydalı olan şeyler ve bu şeyleri nasıl arayacağı bakımından da belirlenmiştir. Bilinçdışının kolektif unsurları, zihindeki arkaik ve kolektif ögeler, insan yararını da en azından bir ölçüde belirliyor gibidir. Zaten, örneğin, insanın evrimsel süreçte nasıl sosyal duygulara uygun davranmak yönünde bir seçilim baskısına uğradığına değinilmişti. İşte bu nedenle Spinoza sisteminde bir kimsenin özgürleşmesi de ancak zorunluluğu kabul etmesiyle mümkündür[438]. Düşünüre göre hem insanın gücü, dış nedenlerle sonsuzca aşılmıştır ve bu nedenle ancak çok az şeyi değiştirmeye muktedirdir hem de bir kimse, yalnızca gerçekten ihtiyacı olan şeyleri isteyip onlardan memnuniyet duyar. Dolayısıyla upuygun fikirlerle gerçek ihtiyaçlarını bilip onlara göre hareket eden; "Tabiatın bir kısmından ibaret olduğunun" ve elinde olmayan şeylerin farkında olan kimse, bütün tabiatın düzeniyle uyuşur ve gerçek mutluluğa giden yola girebilir[439]. Spinoza'nın hem insanın özgürlüğünden bahsedip hem özgür iradeyi yadsıması da böylece anlam kazanır[440].

Yukarıda yaratıcı süreçten bahsedilirken bu sürece, varlığa katılma hissiyle birlikte gelen memnuniyetin eşlik ettiği belirtilmişti. İşte bir kimse, öz bilgisini edinip varlığa katılma deneyimini yaşayarak kendi tabiatının kurallarını, yani zorunluluklarının kavrayacak, böylelikle edilgin halden çıkarak kendi tabiatının kurallarınca etki gösterecek, yani özgürleşecektir. Bu doğrultuda *May*, yaratıcı sürecin doğurduğu memnuniyet hissini, *Nietzsche*'ye yollamayla, "kaderini sevmek" olarak tanımlamaktadır[441]. Bir başka yerde yazar, insanın özgürlüğünün, yaşamın itkisine vereceği tepkiden önce duraklayıp "ağırlığını vermeyi istediği yönü seçmeyi" içerdiğini belirterek bu şekilde tanımladığı kendini yaratabilme yetisinin, bireyin kendi-farkındalığından ayrılamayacağı sonucuna varmaktadır[442].

Tarkovski de benzer şekilde, *Thomas Mann*'dan alıntıladığı sözlerle, gerçekten yaratıcı olan insanların "kendi damgasının izini taşımak, gereklerine

[438] Durmaz, **a.g.e.**, s. 119.
[439] E, Böl. IV, Fasıl 32, s. 262.
[440] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 433.
[441] May, **a.g.e.**, s. 134.
[442] **A.g.e.**, s. 114.

uymak ve esiri olmak zorunda" olduğunu ifade etmektedir[443]. Ona göre sanatsal bir başyapıtla onu algılayanlar arasında oluşan gerilimde kişi, duygularının derinliğinde kendisini keşfeder ve kendisiyle birlikte "varlığının, o andan itibaren serbest kalmak için baskı yapan en iyi yanlarının" farkına varır[444]. Dikkat edilirse yazar burada, bir sanat eseri yoluyla yaratıcı sürece katılan kişinin zihnindeki "iyi" unsurların kendisini dayatmasından söz etmektedir. Yani kişi, iyi olan davranışı belirlememekte, yalnızca onu keşfedip açığa çıkarmaktadır. Dolayısıyla burada yine yaratıcılığın belirlenmişlikle ilişkisinin güzel bir ifadesini görmekteyiz. Benzer biçimde Spinoza da onun bir parçası olabildiğimiz sürece tanrısal tabiatın, "tabii bilgiyi (iyi yaşamanın bilgisini) bir anlamda bize kabul ettireceğini" belirtmektedir[445]. Bu bilginin canlılıkla ilişkisi de hatırlanacak olursa Spinoza'nın zorunluluğuna rengini verenin "kör bir kadercilik" değil, "hayatın insanı kuşatan sonsuz zenginliği" olduğu görülecektir[446].

TTP'nin bir başka yerinde de Spinoza, sezgisel bilgiye dayanan upuygun fikirlerin, insanın zorunluluğu kabullenmesini sağlayacağını ifade etmektedir. Ona göre, Tanrı'nın akli sezgi yetisine dayanan bilgisini edinip onu en çok seven kişi, zorunlulukla en kusursuz ilişkiyi kuran ve sonsuzca mutlu olan kişidir. Bunu ortaya koyduktan hemen sonra düşünür, Tanrı'nın emirlerinin de ancak bu amaca ulaşmak için yapılması gerekenlerden ibaret olduğunu belirtmektedir[447]. Burada, Spinoza'nın "Tanrı'nın emirlerinden" ne anladığı üzerinde özellikle durmak gerekir. Buradaki ifadelere göre Tanrı bize, sezgisel bilgi yoluyla şeylerin özüne ulaşmayı, kendi doğamızın bilgisini edinmeyi ve böylelikle kendisini sevmeyi "emretmektedir". Yani Spinoza'ya göre Tanrı, doğrudan *Kutsal Kitap*'ta yazan sözlerle ya da peygamberlerin ağzından çıkanlarla değil, onların ve başka şeylerin aracılığıyla bize içimizden seslenmektedir. Tanrı'nın sözleri, dışsal ve kelimelerle formüle edilmiş kurallar yoluyla bize ulaşmamakta; yaratıcı yetimiz, üstün iyiyi ve mutluluğu arayan *conatus*'umuz biçiminde zihnimizde uyanmaktadır.

---

[443] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 42.
[444] **A.g.e.**, s. 33.
[445] TTP, Böl. I, s. 54.
[446] Cemal Bâli Akal, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza**, 3. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ekim 2011, s. 26.
[447] TTP, Böl. IV, s. 98.

Yaratıcılığın, kendi doğamızın yasalarına göre davranmamıza, yani edilgin halden çıkıp etki göstermemize yardım ettiğini gördük. Peki bu sırada tutkulara ne olmaktadır? Bu noktayla ilgili olarak *May*, Antik Yunan'daki dini sembollerin sunduğu biçimin, insanların tutkularını kontrol etmelerini sağladığını söylemektedir. Devamında da bunun, tutkuların yok edilmesi anlamına gelmediğini, insanın kötücül yanlarının yapıcı kullanımını sağladığını ifade etmektedir[448]. Yani hedeflenen şey, aslında tutkulardan sıyrılıp tamamen steril bir yaşam sürmek değildir. Nitekim yukarıda, *Jung*'un insan için belirlediği ideal noktanın, doğasındaki zıtlıkların uzlaştırılması olduğuna değinilmişti. Bir kimse bunun aksine çabalayıp bir yönde zorlamayı seçtiğinde, eninde sonunda esnekliğini kaybedip adaptasyonda başarısızlığa uğramaktaydı. Dolayısıyla özgürlük sorununun, aslında belirlenmişliği sırf kölelikten çıkarıp aynı zamanda özgürlükle de ilişkili olan bir şeye dönüştürme sorunu olduğunu söyleyebiliriz[449]. Özgürlük, tutkulu bir varlık olduğunun farkına varmak ve hem bu tutkulara körü körüne tabi olmadan hem de onları büsbütün reddetmeden onların sebeplerini anlama çabasından memnuniyet duymaktır[450]. Bundan ötürüdür ki Spinoza, tutkuların kötü olduğu kadar iyi de olabileceğini ifade etmektedir[451].

Bir kimsenin tutkularını kabullenmesi ve herkeste ortak olan kendi doğasının yasalarına göre işlemesi gerektiğini söyleyen Spinoza, aslında sıradan insan sorunlarıyla ilgilenmemiz ve çözümleri de sıradan insan durumlarında aramamız gerektiğini dile getirmektedir. Ancak yine düşünüre göre her zaman doğasına yabancı ve olağandışı olanı yapmaya düşkün olan sıradan insan, "tabiatın armağanlarına burun kıvırır" ve herkeste ortak olan bilgiye gereken önemi vermez[452]. Aynı konuyla ilgili olarak *Etika*'da, insanın böylesi davranışlardan kaçınmak için kendisine karşı özel bir güce gereksinim duyduğu, bunları yapmanın da "sanat ve uyanıklık" gerektirdiği kanısında olan Spinoza; birçok insanın sıradan olanla ilgilenmemek için her yolu deneyebileceğini, örneğin, orduya katılıp savaşın güçlüklerine ve oradaki kontrolsüz iktidarın baskısına katlanmayı, aile sorunlarıyla uğraşmaya tercih edebileceğini, üstüne üstlük bunu dindarlıktan geliyormuş gibi bir

[448] May, **a.g.e.**, s. 113.
[449] Levene, **a.g.e.**, s. 74.
[450] Steven B. Smith, **a.g.e.**, s. 160.
[451] E, Böl. IV, Fasıl 3, s. 255.
[452] TTP, Böl. I, s. 54.

gayretle yapacağını belirtmektedir[453]. Dolayısıyla bu anlamda Spinoza için en yüce, nadir, zor ve seçkin olan şeyin sıradanlık olduğunu söyleyebiliriz[454].

Tüm insanların paylaştığı bu sıradan sorunları takip eden sıradan yaratıcı çözümler, Spinoza'nın deyişiyle "tabiatın armağanları", bu bölümün ilk başlığında evrimsel süreç içinde ortaya çıktığından bahsedilen sosyal duyguları anımsatmaktadır. Duygusal acının, bireyleri sosyalliği hesaba katmaya itmesi ve sosyal duygulara uygun davranmanın verdiği haz[455] ve avantaj ile yaratıcı sürecin başındaki yönsüzlük kaygısı ve regresyon halindeki ruhsal enerjinin çıkarıp getirdiği çözümün yaşattığı coşku birbirine paralel görünmektedir. Bir kimse yaratıcı edimler sayesinde bilinçdışındaki kolektif içeriklerle bağlantı kurmakta, kendisine yararlı olan bu içeriklerin etki göstermesine izin vermektedir. Böylece kişi, kendisine avantaj sağlayan duygulara uygun davranabilmekte ve adaptasyon sağlayabilmektedir. Yani insan, doğal olan edilgileri, yine doğal olan, zihne kolektif bilinçdışı içerikler biçiminde yansıyan sosyal duygularla dengelemektedir; *May*'i hatırlayacak olursak, ikincisinden yana "ağırlığını vermektedir." Zorunluluğun sosyal duygularla ve sevgiyle olan ilişkisine ileride, yaratıcı edimlerin toplumsal rolünden bahsedilen kısımda ayrıntılı olarak değinileceğinden, şimdilik konuyu dağıtmamak adına bu kadarının söylenmesiyle yetinilecektir.

2.4.5 Ahlaki Kayıtsızlık

Buraya kadar anlatılan süreçlerde, yani yaratıcı edimin gerçekleştirilmesinde ve kişinin kendi bedeninin özünü bilme çabasında herhangi bir ahlaki dizgenin göz önünde bulundurulduğundan söz edilmedi. Nitekim gerçeklerin keşfedilmesi için yapılanlar, aslında kendilerinde ahlaki eylemler değildir. Bir başka deyişle, bilgiye ulaşma çabası ahlaken iyi olana yönelen bir çaba değildir. Spinoza'ya göre akıl için, kendisini bilgiye götürenin haricinde herhangi bir iyi yoktur ve insan, şeylerin bilgisini herhangi bir amaca göre edinmeye çalışmaz[456]. Aklın bilme çabası, ahlaka kayıtsız bir eylem olsa da bu, Tanrı bilgisinin, insanın en üstün erdemi olduğu gerçeğini[457] değiştirmez.

---

[453] E, Böl. IV, Fasıl 13, s. 257.
[454] Levene, **a.g.e.**, s. 75.
[455] Sosyal durumlarda insanı haz ve acının yönlendirmesiyle ilgili olarak bkz. Damasio, **a.g.e.**, s. 162.
[456] **A.g.e.**, Böl. IV, Ö. 26, s. 216-217.
[457] **A.g.e.**, Ö. 28, s. 217-218.

İnsanın en üstün erdeminin bilme çabasında yatıyor olması, erdemin aslında kişinin kendi doğasının yasalarına göre işlemesi anlamına gelmesi ve bunun da ancak bilmekle mümkün olmasından ileri gelir. İnsanlar bilgi edindikçe kendi doğalarını, özellikle de karanlık yanlarını keşfedecek ve oradaki ortaklıkları fark edeceklerdir. Spinoza'nın, edilgilere boyun eğen insanların uyuşamayacağını[458]; akıl düsturuna göre yaşayanların ise birbirleriyle tabiatça zorunlu olarak uyuşacaklarını[459] söylemesi de bu bağlamda düşünülmelidir. Yani edilgilerin yönlendirmesi altındaki insanların zihinsel kargaşaları, onları tabiatlarına yabancı, olağandışı ve birbirinden çok farklı şeyleri aramaya itecek; aklın buyruğuna göre hareket edenler ise gerçek yararlarının kendi doğalarının yasalarına göre işlemekte olduğunu bildiklerinden yalnızca bu ortak yararlarını kovalayacaklardır. İşte "insanın, insan için bir tanrı olmasının" anlamı burada yatar[460]. Dolayısıyla insanlar soyut olarak doğru ahlakı aramak yerine mümkün olduğu kadar çok kendi yararlarına olanı ararlarsa birbirleriyle o kadar çok uyuşacak ve birbirlerine o denli çok yararları dokunacaktır[461]. Spinoza'ya göre ilahiyatçıların insana ait olan şeylerden nefretine ve "melankoliklerin" işlenmemiş yaban hayatı övgülerine rağmen ihtiyaçlara ulaşmada ve tehlikelerden kaçınmada, birleşmiş insan kuvvetinden daha etkilisi yoktur; bu nedenle de etkilerinin ön plana çıkarılması gereken insan doğası, hakkında bilgi edinilmeye en layık şeydir[462]. Yani düşünür; insana ait olanlardan, yaratıcı edimler yoluyla bilinçdışından çıkarılıp getirilen, *Jung*'un ilk bakışta "balçığa" benzetilebileceğini söylediği[463], malzemelerden yüz çevrilip insan yararının aşkın ahlaki kurallarda aranmasını eleştirmektedir. Bu doğrultuda *Deleuze*'e göre Spinoza'nın "mutlu bir yaradılışı vardı" çünkü iyi ve kötü kavramlarının ne anlama geldiğini bile bilmiyordu, onun için yalnızca iyi ve kötü karşılaşmalar vardı[464]. Nitekim korkunun etkisinde ve sırf bir kötülükten kaçınmak için iyilik yapan, yani dışsal bir ahlaki dizgeye zorla uyması sağlanan kişinin aklın güdümünde hareket ettiği ve dolayısıyla sevinç duygulanışı altında olduğu söylenemez[465].

---

[458] **A.g.e.**, Ö. 32, s. 219-220.
[459] **A.g.e.**, Ö. 35, s. 222.
[460] Bkz. Levene, **a.g.e.**, s. 75.
[461] E, Böl. IV, Ö. 35, Önerme Sonucu I ve II, s. 222-223.
[462] **A.g.e.**, Scolie, s. 223.
[463] Jung, **On Psychic Energy**, p. 63, s. 54.
[464] Deleuze, **On Bir Ders**, s. 32.
[465] E, Böl. IV, Ö. 63, s. 246-247.

Spinoza *TTP*'de de Adem'in yasak elmayı yemesi anlatısı üzerinden bu konuya değinir. Düşünüre göre Tanrı'nın Adem'e yasakladığı şey, iyiyle kötüyü birbirinden ayırmayı sağlayan meyveyi yemektir. Bu yolla da Tanrı Adem'e, iyi olanı, yalnızca sevdiği için aramasını emretmektedir[466]. Ayrıca Spinoza bu buyruğun, "tüm tabii tanrısal yasayı içerdiğini ve tabii ışığın emrettiği şeyle bütünüyle bağdaştığını" ifade etmektedir[467]. Buna göre insanın gerçek kurtuluşuna giden yol, ahlaken neyin doğru olduğunu aramaktan ziyade bilmenin coşkunluğuna kendini bırakmaktan geçiyor görünmektedir. Nitekim Spinoza bir mektubunda, en çok değer verdiği ve insana en çok huzur veren şeyin, "hakikati içtenlikle seven" kimseler arasında kurulan dostluk olduğunu; hakikat sevgisinden temel alan dostluğun, hakikatin "bir kez algılandıktan sonraki ikrarı kadar sarsılmaz" olacağını ifade etmektedir[468]. Bu ifadelerde düşünürün, hakikatin kendisinden ziyade ona duyulan sevgi ile onun algılanmasından doğan hazzı ve bunların paylaşılmasını vurgulaması dikkat çekicidir. Anlaşılan odur ki Spinoza, her zaman için ne yapmamız gerektiğiyle değil de neye muktedir olduğumuzla ilgilenmekte, etiği bir ödev sorunu olarak değil, bir güç sorunu olarak görmekte, dolayısıyla aslında "derin ölçüde ahlaktan uzak" olup hiçbir zaman "ahlak yapmamaktadır"[469].

İngiliz psikiyatrist *Anthony Storr* da tinsel önderler denebilecek "gurular" hakkında kaleme aldığı eserinde, gerçeği arama faaliyetinin birleştirici etkisine değinmektedir. Yazara göre ideal bir öğretmen-öğrenci ilişkisinde ikisinin birlikte, coşkuyla gerçeğin zorlu arayışına girişmeleri, kendileri üzerine fazla düşünmelerini engeller ve dolayısıyla bireyden daha yüce bir şey hakkında birlikte yoğunlaşmak, ilişki hakkında fazla düşünmenin ve zayıfın kötüye kullanılmasının önüne geçebilir[470]. Burada Spinoza'nın da düşünmenin, doğamızla uyuşan şeylerden daha iyilerini icat edemeyeceği kanısında olduğunu[471] belirtmekte yarar var.

Aynı şekilde sanatçının da hedefi, alışageldiğimiz anlamda insanlara bir şeyler "öğretmek" olamaz. Yaratıcı sürecin doğasının zorunlu bir sonucudur bu. Nitekim bu edim yalnızca hakikatin keşfine doğru ilerlemeyi amaçlayabilir. Burada

---

[466] TTP, Böl. IV, s. 103.
[467] **A.g.e.**
[468] 19. Mektup, s. 131.
[469] Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, s. 245.
[470] Storr, **a.g.e.**, s. 241.
[471] E, Böl. IV, Ö. 18, Scolie, s. 213.

değerli olan keşif sürecidir. Örneğin sanatçının, muhatabı karşısındaki konumunu ele alırken *Tarkovski*, işinin, "yargılar aracılığıyla değil, yaşayan görüntüler aracılığıyla konuşmak" olduğunu vurgulayan, "hayatı hayat olarak ele alması ve asla ucuzlatmaması gerektiğini" söyleyen *Gogol*'e yollama yaparak; sanatçının herhangi bir kimseden daha akıllı olduğunun söylenemeyeceğini, onun tek üstünlüğünün görüntülerle düşünebilme kabiliyetinde yattığını, zaten dört bin yıldır insanoğlunun hiçbir şey öğrenemediğini üzülerek gördüğümüzü ifade etmektedir[472]. Bu nedenle de sanat, insanı yalnızca sarsıntıyla iyiye yöneltmeyi umabilir[473]. Yani sanatçının, muhatabını manevi olarak etkilemeye çalışmaktan ve yarattığı biçimin de yardımıyla kişinin içe yönelen ruhsal enerjisinin, ihtiyaç duyulan malzemeleri çıkarıp getirmesini ummaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. Peygamberlerin özellikleri hakkındaki kısımdan hatırlanacağı üzere Spinoza da burada sanatçılarla ilgili olarak ifade edilene paralel olarak peygamberlerin, diğer insanları çokça aşan fevkalade bir anlayış kabiliyetine sahip olmak zorunda olmadıklarını ifade etmekteydi.

Yukarıda Rus edebiyatında yazar ile peygamber figürlerinin birbirine benzetilme eğilimine işaret eden, *Pamela Davidson*'a ait, *The Moral Dimension of the Prophetic Ideal: Pushkin and His Readers* adlı bir makaleden bahsedilmişti[474]. Her ne kadar böyle bir eğilimin varlığını ortaya koymuş olsa da *Davidson*, aslında sanatçıların ahlaki tutumlarının peygamberlerinkinden çok farklı olduğunu iddia ederek bu eğilime karşı çıkmaktadır. Yazara göre şair ile peygamber arasındaki benzerlik, yalnızca yaratıcı ilhama dayanır[475]. Ancak peygamberler, aşkın ve titiz bir ahlaki disipline bağlı olup insanları da buna çağırmaya görevliyken şairlerin bağlılığı yalnızca sezgilerinedir ve olağanüstü bir yaratıcı özgürlüğe ihtiyaç duyarlar[476].

Bu tespit yalnızca kısmen doğrudur. Nitekim, daha önce de değinildiği üzere, aklın buyruğuyla hareket edemeyen ve bu nedenle adalet ve yardımseverliğe uygun davranmanın kendisi için de üstün mutluluk ve kurtuluş yolu olduğunu göremeyen kimseler için peygamberler, toplumsal yararı gözetip onların davranışlarını kontrol altına alabilmek için, gerekirse korkutma gibi olumsuz duygulara da başvurarak, bir yasa koyucu ya da disiplinli bir eğitmen rolüne bürünmektedirler. Böylesi

---

[472] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 37.
[473] **A.g.e.**
[474] Bkz. dn. 365.
[475] Davidson, **a.g.e.**, s. 500.
[476] **A.g.e.**, s. 500-501.

durumlarda vahiy de dışsal bir ahlaki disiplin kaynağı haline gelmektedir. Siyasi bütünün devamını sağlamak için vahyin işlevlerinden ve peygamberlerin görevlerinden birisi gerçekten de budur.

Ancak bunun yanında vahiy, gerçeğin insan zihnine açılmasının yollarından birisidir. Nitekim hatırlanacağı üzere Spinoza da en başta vahyin tanımını yaparken ondan kesin bir bilgi olarak söz etmekteydi. Ayrıca düşünüre göre İsa peygamber, zihni yoluyla havarilere "Tanrı'nın kendisini gösterdiği" kişidir, yani vahiy yoluyla gerçeğin bilgisine ulaşmıştır[477]. Zaten vahyin yaratıcı değeri de burada yatar. Dış cisimlerin ve kendisinin özüne ilişkin bilgi sayesinde Tanrısal varlığa katılan ve diğer insanlarla ortaklıklarının ayırdına varan kimseler için dışsal bir ahlaki disipline de ihtiyaç olmayacaktır. Aklın buyruklarına göre davranabilen bu kişiler zorunlu olarak birbirleriyle uyuşacaklarından, adalet ve yardımseverliğe de uygun hareket etmiş olacaktır. Böylesi bir ahlaki kayıtsızlık bağlamında da vahyin, yaratıcı bir edim olarak sanata; peygamberlerin de sanatçılara benzediğinden söz edilebilecektir.

[477] Bkz. TTP, Böl. I, s. 59.

3 UYUM-ÇEŞİTLİLİK SORUNU BAĞLAMINDA VAHİY VE YARATICILIK

3.1 Toplumun Varlık Sorunu Olarak Uyum ve Çeşitlilik

Önceki bölümde özetle, Spinoza'nın, barışı insanların bir olumlu edimi olarak görmesine paralel olarak insan toplumsallığının en azından kayda değer bir ölçüde sosyal duygular üzerine inşa edildiğinden, bireyleri buna uygun davranmaktan alıkoyan tutkulara, yaratıcı süreçle edinilecek upuygun fikirlerle karşı konabileceğinden ve bunun sonucunda, kendisine yararlı olacak şeyler tabiatça belirlenmiş insanların kendiliğinden bir uyuma ulaşacağından bahsedildi. Hatırlanacağı üzere Spinoza, akla uygun hareket edenlerin zorunlu ve doğal bir uyum içinde olacaklarını[478], bunun da erdemli hareket eden kimselerin, insanın özünden çıkan bu ortak iyilikten sevinç duymalarından kaynaklandığını[479], yani sosyal duyguların teşvikçisi olan hazzı deneyimlediklerini ifade etmekteydi. Yani tabiatça uyuştuğu kimselerle birlikte olmak insanı besleyecek, etki gücünü arttıracaktır[480]. Dolayısıyla topluluğun ulaşacağı uyumun, Spinoza'nın politik teorisinde merkezi bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Burada uyumun, herhangi bir şey üzerinde değil de "insanın özünden çıkan ortak iyilikte" aranması dikkate değerdir. Yukarıda, insanın sıradan sorunlarla ilgilenmek yerine tabiatına yabancı ve olağandışı şeylere yönelme eğiliminden bahsedilmişti. İşte Spinoza'nın sözünü ettiği uyum, böylesi yapay düşünceler, örneğin mantıksal akıl yürütmeyle tasarlanmış ideolojiler üzerine oturtulamayacaktır. Düşünür, başkalarını etkilemeye çalışan iki tip insan arasında bir ayrım yaparak bu noktaya dikkat çekmektedir. *Etika*'da, tutkuların etkisi altında hareket ederek başkalarının da kendi sevdiği şeyleri sevmesine ve kendi yaşam tarzına göre yaşamasına çabalayan bir kimsenin, başka türlü yaşayan insanlara ters geleceği ve

[478] E, Böl. IV, Ö. 35, s. 222.
[479] **A.g.e.**, Ö. 36 ve Scolie, s. 223-224.
[480] **A.g.e.**, Fasıl 7, s. 256.

böylece farklı zevklere ve yaşam biçimlerine sahip olan insanların birbirleri üzerinde nefret uyandırabileceği ifade edilmektedir. Hatta edilgilerin etkisiyle böyle bir çaba içinde olan insanlar, kendileriyle bir uyum içinde olmadıklarından hem sevdikleri şeye övgüler dizmekten haz alır hem de aslında onlara inanılmasından korkarlar. Tersine, insanlara aklın kılavuzluğunda yol gösteren kimse ise nezaket ve yüce gönüllükle hareket eder, düşüncesinde de tutarlıdır. Nitekim ilk davranış dostluğun ortaya çıkmasını engelleyip nefret yaratırken ikincisi dostluk bağları kurmaktadır. Spinoza için dindarlık, işte aklın kılavuzluğundaki bu "iyiyi gerçekleştirme arzusudur[481]." Buna göre insanların, felsefi spekülasyonlara dayanan din yorumları ya da kutsal metinlerin lafzından çıkarılan birtakım sonuçlar üzerinde uyuşmasına çalışılması, nefreti körüklemekten başka bir sonuç doğurmayacaktır. Buna karşılık bir yaratıcı edim olarak vahiy yoluyla ulaşılan ve herkesçe paylaşılan ortak iyiliklerden başkalarının da haberdar olması için yapılan çağrı, insanlar arasında dostluk bağları kurabilecektir. İnsanların üzerinde uyuşacağı ortak zemini yaratabilecek olan davranış da bu ikincisidir. Bu doğrultuda Spinoza'nın vardığı sonuç, insanları birbiriyle uyumlu kılan şeyin iyi, uyumsuzluk getirenin ise kötü olduğudur[482].

TTP'de de inancın, yalnızca kin, çatışma ve öfkeye neden olabilecek fikirlere çağrı yapanları mahkum edeceği, ancak böyle kimselere sapkın ve ayrılıkçı denebileceği; insanları adalet ve yardımseverliğe teşvik edenlerin ise yalnızca bu nedenle inançlı sayılacağı ifade edilmektedir[483]. Dolayısıyla birçok modern liberal düşünürün kanaatinin aksine Spinoza'ya göre din ve ibadetin kendisinin hizipçi bir nitelik göstermediği ve dolayısıyla şiddet yanlısı ya da hurafeci olmadığı söylenebilir[484]. Nitekim din bize, yukarıda da bahsedilen, şeylerin tümündeki birliği sevmemizi ve Tanrı'da olduğumuzu fark etmemizi öğretir. Böylece Tanrı'yı sevmek, ortaklığımızı sevmek anlamına gelecektir[485].

Şiddeti ve hoşgörüsüzlüğü körükleyen inanç biçimleri ise aslında nihai olamayacak meseleleri nihai hale getiren "putperestlik kabilinden" (*idolatrous*) inançlardır, çünkü bir nihai ifade diğer tüm ifadeleri dışlayacağından bu inanç

[481] **A.g.e.**, Ö. 37, Scolie I, s. 274-275. (Çiğdem Dürüşken çevirisi)
[482] **A.g.e.**, Ö. 40, s. 230.
[483] TTP, Böl. XIV, s. 220.
[484] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 439.
[485] **A.g.e.**

ifadelerinin birbiriyle uyuşması mümkün olmayacaktır[486]. Bu biçimi almış inanç sistemlerinde nihai mesele, saptırılarak bu meselenin somutlaştırıldığı ifadelere kaydırılır, yani sembollerin sembolik niteliği göz ardı edilir. Bu, daha önce de bahsedilen literal yorumdur. Ancak ve ancak bunun tersini yapabilen, yani somut ifadelere kayıtsız kalabilen inanç sistemleri hoşgörüyü yaygınlaştırabilecektir[487]. Peygamberlerin yaptıkları da tam olarak budur: İnsanları gerçekten nihai olana, en derindeki yaratıcı kaynağa yönlendirebilmek için putperestliği (*idolatry*) reddetmek ve nihai meselenin şu ya da bu somut ifadede, sembolde ifade edilmesine karşı hoşgörülü olmak[488]. İşte insanların uyumuna giden yol ancak bu yönde olabilir. Spinoza'nın, şu ya da bu din yorumcusunun veya kilisenin yorumunun kutsal kabul edilip diğerlerinin dışlanmasına karşı çıkmasının nedeni de budur. Nitekim böyle yapılarak gerçek dinin nihai meselesi olan, uyumun üzerine kurulduğu adalet ve yardımseverlik göz ardı edilmekte, birbirini şeytanlaştıran türlü yorumların üzerinde kin ve nefret biriktirilmektedir. Bu doğrultuda *TTP*'de, "Tanrı sözünün basit imgeleri olan sözcükler" hakkında düşünmenin en büyük suç sayılmasının ne kadar saçma olduğu vurgulanmaktadır[489].

Bu anlayışın doğal sonucu ve hoşgörüsüzlüğün önüne geçilmesinin zorunlu koşulu her insana, nihai meseleye, yani Tanrı'ya kendi belirleyeceği yoldan ulaşması, dolayısıyla dilediği yargıya varması konusunda tam bir bağımsızlık tanımaktır. Spinoza'ya göre her insanın dilediği yargıya varma özgürlüğü hem devletin huzuruna zarar verilmeden tanınabilir hem de aslında bu özgürlük devletin huzuru ortadan kaldırılmadan yok edilemez. Bu nokta düşünürün, kendi ifadesiyle, eserinde kanıtlamak istediği temel noktadır[490]. Yani devletin istikrarlı bir biçimde yönetilebilmesi için yöneticilerin yapması gereken, yurttaşların bu özgürlüğü kullanabildiklerinden emin olmaktır.

Bu bağlamda Spinoza'ya göre devletin temelleri konusunda su götürmez olan gerçek şudur ki onun amacı, insanların mümkün olduğunca kendisinin ya da başkalarının etkisi altında hareket etmelerini sağlamak değil; güvenlik içinde yaşayabilmeleri için onları korkudan kurtarmaktır. Yani devletin amacı, insanların

---

[486] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 122.
[487] **A.g.e.**, s. 123.
[488] **A.g.e.**, s. 125.
[489] TTP, Böl. XV, s. 223.
[490] **A.g.e.**, Giriş, s. 46.

"otomatlaştırılması" değil, onların kin ve öfke içinde bir çatışmaya sürüklenmeden özgür aklı kullanabilmeleri için gereken koşulları hazırlamak, yani özgürlüktür[491]. Buradan anlaşılmaktadır ki devlet, aslında insanlar arasındaki çeşitliliğin oluşmasını ve sürdürülmesini yasaklamak şöyle dursun, desteklemeli ve bunu insanların uyum içinde yaşamasını sağlayabilmek için yapmalıdır[492].

Aynı doğrultuda, *Giovanni Sartori*'ye göre günümüz liberal demokrasisinin ayırt edici unsuru ve onu önceki tüm "monokromatik" yönetimlerden ayıran şey de devletin temelinde birlik ve beraberliğin değil, farklılığın yattığı düşüncesidir[493]. Yazar bu noktayı, özellikle modern demokrasiyi Antik Yunan demokrasisinden keskin bir şekilde ayırmak için vurgulamaktadır. Ona göre antik dönemde Yunanlıların özgürlüğe verdiği anlam, iktidarın kolektif olarak kullanılmasından daha ileri bir anlam taşımazdı ve bu nedenle de onların kendilerini özgür saydığı koşullar, bizim için özgürlüğün yokluğu anlamına gelecektir[494]. Dolayısıyla bu iki farklı yönetim biçiminin, isim benzerliğinden pek de öteye giden bir yakınlığının bulunmadığı sonucuna varılabilir[495]. 17. yüzyılda, felsefi spekülasyonların teolojiden ayıklanmasının doğal bir sonucu olarak herkesin istediği gibi düşünebilmesi ve bunu ifade edebilmesi, yani çeşitliliğin korunması gereğini politik teorisinin odağına alan Spinoza, böylelikle liberal demokrasi fikrinin öncülerinden biri olmaktadır.

Ancak devletin çeşitliliği destekleme işlevi de bir noktaya kadar sürdürülebilir. Nitekim düşünüre göre insanların özgür yargısı çok çeşitli olduğu için her insan her şeyi kendisinin bildiği sanrısına kapılacak, insanların fikir birliğine varmaları mümkün olmayacak ve hiç kimse kendi kafasına göre davranmaktan vazgeçmeyecektir. Bu da insanların barış içinde yaşamasını imkansız hale getirecektir. İşte bu nedenle devleti oluşturmak için bir zorunlu koşul belirmektedir. Bu koşul da her insanın, "akıl yürütme ve yargılama hakkını değil, yalnızca kendi kararına göre davranmak hakkını" devretmesidir[496]. Her ne kadar devletin nihai amacı insanların çeşitliliğinin korunması ve dolayısıyla özgürlük ise de bu nokta, toplumun bir aradalığını korumak, insanların barış ve huzur içinde yaşamasını

---

[491] **A.g.e.**, Böl. XX, s. 285.
[492] Bkz. **A.g.e.**, s. 290.
[493] Giovanni Sartori, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 2. Baskı, Bursa: Sentez Yayıncılık, Eylül 2014, s. 353-354.
[494] **A.g.e.**, s. 356.
[495] **A.g.e.**, s. 357.
[496] TTP, Böl. XX, s. 285.

sağlamak için uyumun varlığının arandığı noktadır. Bu nokta aynı zamanda, hangi fikirlerin kışkırtıcı olduğunu belirlemek için de kullanılacaktır. Spinoza'ya göre böylesi fikirler, insanların kendi iradesine göre davranma hakkını devrettikleri anlaşma ortadan kaldırılmadıkça savunulamayacak olan fikirlerdir[497]. Devamında da bunun, bu türden yargıların içerdiği eylem nedeniyle böyle olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla anlaşmanın bozulması, intikam, kin, öfke gibi unsurları içermeyen fikirler kışkırtıcı sayılamayacaktır[498]. Böylece ifade özgürlüğünün sınırlarına ulaşmış oluyoruz. Özgürlüğe dayalı demokratik düzenin ortadan kaldırılması hedefi, şiddete ve öfkeye teşvik etme gibi unsurlar, günümüzde mahkemelerin ifade özgürlüğünün sınırlarını belirlemede kullandığı kriterlerle örtüşmektedir ki bu konuya son kısımda ayrıntılı olarak değinilecektir. Burada vurgulanmak istenen, Spinoza'nın, kişilerin özgürlüğünün, toplumsal uyumu baltalamak için kullanılamayacağı yolundaki düşüncesidir.

Yukarıda, insanın evrimi sürecinde özgeci davranış örüntülerinin türümüze avantaj sağladığı ve bu nedenle de seçildiği ifade edilmişti. İşte evrimsel süreçte aynı zamanda bu avantajın korunmasına yönelik bir mekanizmanın da geliştiğini görüyoruz. Şöyle ki insan topluluklarının ayırt edici özelliklerinden biri olan işbirliğinin olmazsa olmazı özgeci davranışların, türümüze avantaj sağlamakla birlikte aynı zamanda bu biçimde davranmaya eğilimli bireyleri kolay zarar görebilir hale getireceği düşünülebilir. Normalde anlaşmaya varılmasını kolaylaştıran bu çekimser özellikler, aynı zamanda bireylerin zorbalığın altında kalmasına ve gereğinden fazla boyun eğmeye neden olarak topluluğu çöküşe de götürebilir[499]. Nitekim topluluğun bencil üyeleri özgecilerin davranışlarından yararlanacak ve böylelikle onlara avantaj sağlayacaktır. Bu da özgeci davranışın evrim sürecinde seçilmesinin önüne geçecektir. İşte böylesi bir çelişkiyi ortadan kaldırmak için bir koruyucu mekanizma olarak "ahlaki saldırganlık" denilebilecek davranış örüntüleri için de bir seçilim baskısı ortaya çıkmıştır[500]. Sürgüne yollama, yaralama, hatta öldürmeye varan bir topluluk tepkisi biçiminde ortaya çıkan bu olgu; bencil bireylerin seçilmesini önlemiş, ayrıca özgeciliği karşılıksız bırakanların tehdit

[497] **A.g.e.**, s. 287.
[498] **A.g.e.**
[499] Damasio, **a.g.e.**, s. 167.
[500] Trivers, **a.g.e.**, s. 49.

yoluyla eğitilmesini sağlamış ve özgecilerin sırf duygusal ödüllerden dolayı bu davranışı karşılıksız gerçekleştirmelerinin önüne geçmiş olmaktadır[501].

Spinoza da uyumun korunması için kışkırtıcı davranışların cezalandırılması gerektiği kanısındadır. Düşünür *TTP*'de, *Kutsal Kitap*'ın özünü zedeleyen sözlerin suç sayılmamasına şaşırdığını ifade etmektedir[502]. İlk bölümde detaylıca bahsedildiği üzere *Kutsal Kitap*'ın tek hedefi insanlar arasında adalet ve yardımseverliği yerleştirmek olduğundan onun özünü zedelemek, bu uyum zeminini tahrip etmek anlamına gelmektedir. *Etika*'da da kin veya öfkeyle değil de yalnızca kamu selameti için bir suçluyu ölüme mahkum eden yargıcın aklın buyruğunda hareket ettiği belirtilmektedir[503].

Spinoza insanlar arasındaki ayrılıkları, gerçeği bulmaya yönelik bir çabadan (ki bunun bir dostluk ve alçakgönüllülük kaynağı olduğunu belirtiyor) ya da salt hükmetme arzusundan kaynaklanmalarına göre ayırır. Asıl bozguncular, başkalarının yazdıklarını mahkum edip kalabalıkları onlara karşı kışkırtanlardır. Bunlar güç arzusuyla hareket ederken hakikate ulaşma çabasında olan yazarlar çoğunlukla bilginlere seslenir ve yalnızca akıldan medet umarlar[504]. Nitekim düşünüre göre farklı düşünceleri ve karakterleri sağlam bir şekilde birleştirmede hiçbir şey hakikat kadar etkili olamaz[505]. Yukarıda, ahlaki kayıtsızlıktan bahsedilen kısımda da hakikat arayışında olmanın tek başına ve kendiliğinden insanlar arasındaki dostluğu geliştirdiğine, onları adalet ve yardımseverliğe uygun davranmaya yönlendirdiğine değinilmişti.

Uyum ve çeşitlilik konusundaki fikirlerini açıklarken Spinoza'nın siyasi bütünü, bireyler topluluğunu aşan, organik bir varlık olarak tasavvur ettiğini düşündürecek ifadelerle karşılaşabiliriz. Örneğin düşünür, insanların "hepsinin her şeyde bütün Ruhları ve Bedenleriyle sanki tek bir Ruh ve tek bir Beden olacakmış gibi uyuşmalarından" daha faydalı bir şey olmadığını dile getirmektedir[506]. Ancak Spinoza'nın düşüncesinde devletin, karınca kolonisi gibi bir "yüce birey" olduğunu

[501] **A.g.e.**
[502] TTP, Böl. XV, s. 223.
[503] E, Böl. IV, Ö. 63, Scolie, s. 247.
[504] TTP. Böl. XX, s. 290-291.
[505] 19. Mektup, s. 132.
[506] E, Böl. IV, Ö. 18, Scolie, s. 213.

söylemek mümkün değildir. Çünkü bu düşüncede devlet bireylerin toplamından, devletin gücü ise bireylerin, toplumsal düzeni etkileme eğilimi taşıyan *conatus*'larının toplamından daha fazlası değil, tam tersine çok daha azıdır. Dolayısıyla ortak davranış kuralları da varlığını, yönetilenlerin rızasından başkasına dayandıramaz[507]. Dolayısıyla bu tür ifadelerinden yola çıkarak Spinoza'nın devletle ilgili görüşlerinin, uyumda aşırıya giden bir totaliterlikten yana olduğu sonucuna varmak mümkün değildir[508]. Devletin amacını özgürlük olarak ortaya koyan ve insanların mizacının çeşitliliğinden çok defa bahseden düşünürün yukarıdaki gibi ifadeleri; aklın buyruğunda, yani kendi doğasının yasaları uyarınca hareket eden insanlar arasındaki kendiliğinden, zorunlu olarak ortaya çıkan dostluğun ne kadar sağlam ve hepsinde ortak olan yararı elde etmede birbirleriyle dayanışmalarının ne kadar yaşamsal olduğunu göstermeye yöneliktir.

Nitekim Spinoza'da, aleyhte düşünce ifade etmenin serbest olmasına rağmen siyasi iradeyi kullanan kişilerin kararlarına uygun davranılması gereği, herkesin istediği gibi davranma hakkından vazgeçmesinin siyasi bütünün barış ve huzur içinde devam etmesi için elzem olmasına dayanır. Yani Spinoza, meclislerde alınan kararların muhakkak doğru olduğunu söylemez, o kararlara uygun hareket etmenin doğru davranış olduğunu söyler. Yalnızca bu anlamıyla meclislerde alınan kararlar lehte olduğu kadar aleyhte oy kullananların da kararıdır[509]. Bir başka deyişle Spinoza'nın bu konudaki yargısı, yöntemseldir. Bu noktada Spinoza, örneğin, bir sosyal sözleşmeci olan Rousseau'dan ayrılır. Çünkü her ne kadar Rousseau'ya göre toplum sözleşmesinin amacı insanların birbirleriyle birleşmelerine rağmen her birinin önceden sahip olduğu özgürlüğü koruması olmakla birlikte[510] düşünür, her bireyin kendini tamamen topluma devretmesi gerektiğini, toplum sözleşmesinin özünün bu noktada yattığını ifade ederek aslında, "herkesin özel benliğinin topluluk içinde erimesiyle ortaya [çıkan] kolektif bir benlik" tasarlamakta ve bilindiği üzere buna "genel irade" adını vermektedir[511]. Burada genel iradeye uygun hareket eden bireyler, özgürlüklerinden hiçbir şey kaybetmemiş sayılmaktadır, çünkü zaten genel irade herkesin iradesini içermektedir. Hatta Rousseau, oylamalarda aslında insanlara kendi fikirlerinin değil, genel iradenin hangi yönde olduğunun sorulduğunu, azınlıkta

[507] Manfred Walther, "Philosophy and Politics in Spinoza", **Studia Spinozana**, S. 9, 1993, s. 53.
[508] Rice, **Spinoza's Social Psychology**, s. 282.
[509] TTP, Böl. XX, s. 286.
[510] Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, Yedinci Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları, 2013, s. 34.
[511] **A.g.e.**, s. 35.

kalanların ise genel iradenin ne olduğu konusunda yanıldıklarını, dolayısıyla çoğunluk kararına uyarak aslında genel iradeye uygun davrandıklarını ve böylece daha özgür olduklarını iddia etmektedir[512]. Yani Rousseau'nun, herkesin alınan kararlara uygun davranması gerektiğine yönelik yargısı, içeriğe ilişkindir; verilen kararın yanlış olamayacağı, genel iradenin yanılamayacağı, tam tersine insanları özgürleştireceği düşüncesine dayanır. Spinoza ise, kendi ifadesiyle, "üstün gücü kullananlara" böyle bir rol biçmez[513]. O yalnızca herkesin kendi yargısına göre hareket etmesinden doğacak karmaşanın önlenmesi amacıyla egemenin buyruklarına uyulması gerektiği; aksi durumun, bazı yurttaşlar iyi niyetle hareket edip yararlı şeyler yapsalar da toplumsal uyum zeminine zarar vereceği kanısındadır.

Bu noktada iki düşünürün yaklaşımları arasında bir fark belirmektedir. Rousseau, egemenin yetkilerini haklılaştıracak zemini oluşturmaya yönelen bir teoriyi ortaya koyarken Spinoza, ampirik olarak uyum ve çeşitliliği optimize eden bir yöntem arayışındadır. Rousseau'da bir devletin her eyleminin hukuki dayanağı sosyal sözleşmedir, yapılan işlemlerin meşruiyeti ve bağlayıcı gücü insanların sözleşme üstündeki varsayılan anlaşmasına dayanır. Bu sistemdeki, sosyal sözleşme fikriyle karşılanan, devlet otoritesinin hukuki bir zemine oturtulması sorunu, Spinoza'da anlamsızlaşmaktadır. Nitekim Spinoza düşüncesinde bir anlaşmayla devletin yaratılması, hukuki bir fikir değil, ampirik olarak kavranması gereken bir olgudur. Dolayısıyla "sözleşme" de burada ufak bir yer tutar[514].

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki yine bu ampirik yaklaşıma paralel olarak Spinoza, baskıcı yönetimlere karşı direnmeye açıktan cevaz vermese de bunun önünde sonunda gerçekleşeceğini bir olgu olarak tespit eder. Ona göre yöneticilerin, ifadeleri tekleştirmeye "hakkı", yani gücü bile yoktur, siyasi bütünü başarısızlığa uğratmadan bunu gerçekleştiremezler[515]. Hatırlanacağı üzere Spinoza, bireyin özgürlüğü sorunuyla ilgili olarak her bireyin, *conatus*'u dolayısıyla kendisi için en faydalı olanı yapmaya çabaladığını, bunu başaramamanın aslında kendisi için faydalı

---

[512] **A.g.e.**, s. 36.
[513] Bkz. TTP, Böl. XVI, s. 239. Spinoza burada bir kimsenin, yöneticilerin kararlarına aykırı olan davranışının siyasi bütün için yararlı sonuçları olsa da ("Genel iradenin" yanılabileceği ya da eksik kalabileceği kabul edilmektedir.) sırf kararlara karşı gelmekle "üstün gücün hakkını çiğnemiş" olacağını ifade etmektedir.
[514] Georg Geismann, "Spinoza: Beyond Hobbes and Rousseau", **Journal of the History of Ideas**, S. 52, No.1, University of Pennsylvania Press, Ocak-Mart 1991, s. 50.
[515] TTP, Böl. XX, s. 284.

olanı idrak edememekten kaynaklandığını ifade etmekteydi. Yani özgürlük sorunu, iradeye değil, anlamaya ilişkin bir sorundu. Spinoza burada bunun benzerini siyasi bütün için de dile getirmektedir. İfadenin serbest bırakılması topluluğun varlığının devam etmesine katkı sağlamakta, yani "*conatus*'unu" geliştirmekte; aksi durum ise bütünlüğü tehlikeye atmaktadır. Dolayısıyla bunu idrak edemeyen toplumlar, kendi tabiatlarının yasaları uyarınca işlemekten uzaklaşmaktadırlar. Eğer yöneticiler art niyetle, kendileri adına başka çıkarlar gözeterek bunu yapıyorlarsa o halde birey olarak kendi tabiatlarına yabancı şeylerin peşinde koşuyorlar demektir. Nitekim daha önce açıklandığı üzere insan insan için bir tanrıdır ve bu nedenle adalet ve yardımseverliğin ortadan kaldırılmasının kimseye bir yararı olamaz, herkes bundan zarar görür.

Spinoza'ya göre ifadelerin tekleştirilmesinin siyasi bütünü başarısızlığa uğratmasının nedeni, mizacı gereği insanlara en zor gelen şeyin, doğru bildiklerinin suç, Tanrı'ya (dolayısıyla da diğer insanlara) bağlılığını sağlayan şeylerin de kutsala saldırı sayılmasıdır[516]. Yani Spinoza, fikirleri suç sayan yasaların, kötü insanları dizginlemekten çok özgür ruhlu insanların uyuma olan sadakatini zedeleyeceğini, örneğin ayaklanma çıkarmak gibi davranışların erdemli sayılmasına neden olacağını[517] ifade etmektedir. Ona göre erdemli ve yücegönüllü insanların cezalandırılmasından çıkarılabilecek hiçbir ders olamaz. Bu türden cezalar ne cezalandırılan kişiye vicdan azabı çektirir ne bozguncuların gözünü korkutur ne de adil insanlara bir şey öğretir[518]. Dolayısıyla uyumun, bilerek ya da bilmeyerek, yanlış yerde, inancın alanına girmeyen spekülatif konularda aranması, toplumu bir arada tutan gerçek uyumu zedeleyen çok tehlikeli bir eylem haline gelebilecektir. Bu nedenle de devletin, farklı düşüncede olanların (aslında farklı düşüncede olabilmelerinin onları bir arada tuttuğunu göz önünde bulundurarak) uyum içinde yaşamasını sağlama görevi olduğu söylenebilir[519].

3.2 Yaratıcı Edimler Olarak Vahiy ve Sanatın Toplumsal Rolü

[516] **A.g.e.**, s. 288.
[517] **A.g.e.**
[518] **A.g.e.**, s. 289.
[519] Melike Batur Yamaner, Birden Güngören, "Spinoza'dan Mill'e, Mill'den Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine İfade Özgürlüğü", **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 2007/2, s. 30.

Vahiy ve sanat gibi yaratıcı edimlerin, uyum ve çeşitlilik sorunu üzerinde de etkileri olduğunu düşünmek için nedenler vardır. Bu doğrultuda Spinoza dinin, insanları birbirlerini düşünme ve önemseme noktasında birleştirmesi gerektiğini, böylelikle de aklın etki gücünü arttıracağını ortaya koymaktadır[520]. İnsanların ihtiyaçlarını ancak topluluk halinde yaşarken giderebileceklerine, dolayısıyla bir topluluk içinde bulunmanın akla uygun olduğuna daha önce değinilmişti. Zaten toplum sözleşmesi düşüncesinin temelinde de insanların bu faydayı keşfedip bir araya gelmek üzere anlaşma yapmaları tasavvuru yer almaktadır. Ancak aynı zamanda rasyonel düşüncenin insanlar üzerindeki etkisinin çok sınırlı olduğunu, insanların dönüşümünde duyguların etkisinin oldukça büyük olduğunu da biliyoruz. İşte Spinoza'ya göre bu noktada din, bu dönüşüme yardımcı olarak aklın gücünü, yani insanlar üzerindeki etkisini arttırmış olmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak *Tillich*, inancın yalnızca topluluk içinde gerçekleşebileceğini, nitekim inancın nihai meselesi olan sevginin ve onun koşulu olarak karşımıza çıkan eylemin (Spinoza'nın da inançtaki eyleme vurgu yaptığını hatırlamakta yarar var.) bir topluluğu öngördüğünü ifade etmektedir[521]. Bunun bir nedeni de inancın ve dini tecrübenin ancak dil ile yaşanabileceği, ayrıca dilin de bir topluluğu gerektireceği, nitekim sembollerin o dili kullanan topluluk dışında tamamen anlaşılamayacağı düşüncesidir[522].

Burada inancın toplulukla ve uyumla ilişkisinden bahsedilirken sevgiye değinilmesi dikkate değerdir. Hatırlanacağı üzere ikinci bölümde, insanı kuşatan zorunluluktan söz ederken, evrimsel süreçte gelişen sosyal duygulardan ve yaratıcı süreç ile ulaşılan kolektif bilinçdışında, insanın iyiliğini en azından bir ölçüde belirleyen bu sosyal duyguların yer aldığından bahsedilmişti. Bu olgu Spinoza'nın, yine daha önce değinilen, insanların edilgiler üzerinde değil de kendi ortak tabiatlarının kurallarınca belirlenmiş etkiler üzerinde uzlaşabilecekleri fikriyle[523] birlikte düşünüldüğünde insanın kurtuluşu ve mutluluğunu amaçlayan gerçek inancın nihai meselesinin sevgi olması daha anlamlı hale gelmektedir.

---

[520] Alexis-Baker, **a.g.e.**, s. 428.
[521] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 117.
[522] **A.g.e.**, s. 24.
[523] Bkz. E, Böl. IV, Ö. 32 ve 35, s. 219, 222.

Tillich sevgiyi, üçüncü tür bilginin getirdiği varlıkla bütünleşme deneyimiyle birlikte ele alır. Ona göre gerçek inancın temelinde yatan nihai mesele ancak, aslında ait olduğumuz ama varoluşsal olarak kendisinden yoksun kaldığımız bir şeye dair olabilir ve ait olduğumuz şeyle yeniden bütünleşme arzusu biçiminde tarif edilebilecek olan sevgi, aslında inancın meselesidir[524]. Benzer biçimde Spinoza da Tanrı sevgisini, insan ruhunda en büyük yeri alması gereken bir nihai mesele olarak ortaya koymakta[525]; insan ruhunun özü bakımından, "temeli Tanrı olan bilgiden ibaret olduğunu", tanrısal tabiattan çıkıp daima ona bağlı olduğunu ifade etmektedir[526].

Buna paralel olarak *Rank* de estetik deneyim ve varlıkla bütünleşme hissi arasındaki ilişkiye değinir. Ona göre sanatçı ile eseri deneyimleyen kişi arasındaki ruhsal birliğe dayanan estetik zevk, evren ile aramızdaki, bir zamanlar var olan ama sonradan yitirilmiş bütünleşikliğimizi yeniden tesis etmeye dayanır. Hatta bu onarım çabası, insanın kültürel değerler üretmesindeki ana etkenlerden birisidir[527].

Bu bütünleşme *Jung*'da, kişinin kendi benliğine ulaşması biçiminde karşımıza çıkar. Yaratıcı süreçten söz edilen kısımdan hatırlanacağı üzere *Jung*, insanın idealinin, doğasındaki zıtlıkların uzlaşmasında, yani bireyleşmede (*individuation*) yattığı kanaatindeydi ve ruh ile maddenin, aynı şeyin iki yüzü olduğu biçiminde monist bir varlık anlayışına sahipti. Bilincin zorlamalarının bilinçdışı içeriklerle dengelenmesiyle gerçekleştirilebilecek olan ve kişinin "benliğine" (*self-hood*) ulaşması anlamına gelen bireyleşme, Jungcu anlayışta yaşamın nihai anlamıdır ve tüm insanların çekirdeğinde bulunan bu bütünleşme çabası, aynı zamanda medeniyetin en güçlü köklerinden birini oluşturur[528]. İşte bireyleşme idealine ulaşılması, yani zıtlıkların uzlaştırılması halinde karşımıza çıkacak olan benlik ve hissedilecek bütünlük, zorunluluğun kabullenilmesi, aslında tanrısal gerçekle karşılaşmış olmanın belirtileridir; çünkü Tanrı, zihinde içgüdüsellik ile ruhaniliğin uzlaştırılmasının bir yansımasıdır[529]. Böylece benliğe, yani insanın özüne ve dolayısıyla Tanrı'ya ulaşmanın aracı haline gelen bilinçdışı telafi mekanizması,

[524] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 112.
[525] E, Böl. V, Ö. 16, s. 276.
[526] **A.g.e.**, Ö. 36, Scolie, s. 287-288.
[527] Rank, **a.g.e.**, s. 113.
[528] Gras, **a.g.e.**, s. 474.
[529] **A.g.e.**, s. 479.

kendisini çeşitli kültürlerin sanat ve inançlarında çok farklı biçimlerde ifade eden imgeler ve semboller yoluyla çalışır[530]. Upuygun bilgilerle, öz fikirleriyle ulaşılacak ve insanı özgürleştirecek, zihin ve madde tavırlarının birleştiği tek töz ve doğanın kendisi olan Spinozacı Tanrı düşüncesi burada söylenenlerle paraleldir.

Varlıkla bütünleşme, kişinin zıtlıkların uzlaşması yoluyla benliğine ulaşması fikirleriyle karakterize edilen ve inancın temelinde yatan koşulsuz sevginin nesnesi Tanrı'dır. *Tillich*'e göre bu sevgiden de Tanrı'da olana yönelen sevgi devşirilir ki bunlar *Kutsal Kitap*'ta kişinin "komşusu ve kendisi olarak temsil edilmektedir"[531]. Bu nedenle de Tanrı sevgisi ve korkusu, insanın diğerlerine yönelik davranışlarını belirleyen ölçütlerdir. Sevginin inançla birlikte düşünülmesi son derece önemlidir ve dinin bozulması, her zaman bu ikisinin birbirinden ayrılmasını sonuç vermiştir[532]. Spinoza da nihai bir mesele olarak gördüğü Tanrı sevgisini betimlerken benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre bir kimse Tanrı'ya karşı duyduğu zihinsel sevgi ile "Tanrı'nın kendi kendisini sevdiği" sonsuz sevgiye katılır[533]. Ve Tanrı, kendisini sevmesi dolayısıyla insanları da sever; dolayısıyla Tanrı'nın insana duyduğu sevgiyle insan zihninin akla dayanan sevgisi özdeşleşir[534].

Böylece Spinoza sisteminde inançlılığın, yani adalet ve yardımseverliğin temelinde yatan sevgi için aklın ve akıl yoluyla edinilen sezgisel bilginin ne denli kritik önemde olduğu açığa çıkmaktadır. Sevginin upuygun bilgiyle ilişkisi, gözden kaçırılmaması gereken bir konudur ve Spinoza, bu noktayı vurgulamak için "zihinsel Tanrı sevgisi" ifadesini kullanmaktadır[535]. *Tillich*'e göre de sevginin duyguya indirgenmesi, bir yanlış yorumlamadır. Duygu, sevgi deneyiminin yaşanmasıyla bağlantılı olsa da sevgi; bunun çok ötesinde, bir şeyin temelinde yatan, onu kendisini aşarak diğer şeylerle ve nihayetinde ait olup koparıldığı şeyle yeniden birleşmeye iten güçtür[536].

İşte bu çerçevede Spinoza, üçüncü tür bilgiden doğan yüce mutluluğun Tanrı sevgisinden ibaret olduğunu, bu sevginin etkin ve ruha ait, dolayısıyla da asıl

---

[530] **A.g.e.**, s. 474-475.
[531] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 112.
[532] **A.g.e.**, s. 112-113.
[533] E, Böl. V, Ö. 36, 287.
[534] **A.g.e.**, Önerme sonucu.
[535] Bkz. **A.g.e.**, Ö. 32-33, s. 285.
[536] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 114.

erdemin kendisi olduğunu ortaya koyar ve bu hazzın, insana duygulanışlarını etkileme kabiliyeti verdiğinden söz eder[537]. Yani Tanrı sevgisi, yaratıcı edimlerle ulaştığımız özümüzde yer alır ve ondan duyduğumuz hazla tutkularımızı dengelemiş, böylelikle adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmiş olur ve diğer insanlarla aklın buyruklarına dayanan bir uyum içinde olmanın huzuruyla yaşarız.

Spinoza'ya göre, tutkuların dengelenmesi yoluyla insanları bir araya getiren peygamberlerin yaptıklarının aslında; neyin iyi ve güzel, neyin kötü ve çirkin olduğuna yönelik, bireylerin çok çeşitli duygulanışlarının meydana getirdiği birbirinden çok farklı bireysel yargılardan, insanlarca paylaşılan bir sosyal değerler sistemi oluşturmak olduğu söylenebilir. Onlar, insanların uyum içinde yaşaması ve bireylerin doğada varlığını sürdürebilmesi ve geliştirebilmesi için vazgeçilmez olan bu işi, mantığın etkileyemediği insanları canlı imgelerle, anlatılarla ve ritüellerle harekete geçirerek başarmışlardır[538].

Burada Spinoza'nın sübjektivist bir güzellik ve değer anlayışı ortaya koyduğunu görüyoruz[539]. Bu düşüncede kendinde güzel olan şeyler ya da keşfedilmeyi bekleyen aşkın değerler bulunmaz. İnsanı özgürleştiren, yani onun etkide bulunma gücünü arttıran karşılaşmaları yaratan şeyler güzel; insanlar arasındaki sevgiyi ve uyumu tesis edip işbirliğine yatkın bir topluluk yaratan şeyler ise toplumun değerleridir. İşte bu anlamda "güzel" eserler üreten sanatçılar da ister istemez tıpkı peygamberler gibi nasıl yaşanacağına dair pratik bilgi üretirler ve bizi, kaotik haldeki tutkuların tehlikelerine karşı uyarırlar[540]. Sanatçılar, aslında mantıksal bir felsefi bilgiyle, yani ikinci tür bilgiyle de ulaşılabilecek sonuçları sezerek bunu etraflarına gösterirler[541]. Yani peygamberlerin ve sanatçıların sunduğu pratik yaşam bilgisi, önden giden bir bilgidir. Buna paralel olarak *May* de sanatçıları, "öncü kaşifler" olarak nitelendirmektedir[542].

Görüldüğü üzere Spinoza'nın felsefesinden, yaratıcı edimler olarak vahiy ve sanat hakkında varabileceğimiz sonuçlar için temel ölçütümüz bireyin ve topluluğun

---

[537] E, Böl. V, Ö. 42 ve Kanıtlama, s. 292-293.
[538] Moira Gatens, "*Mark Sacks Lecture 2013*: Spinoza on Goodness and Beauty and the Prophet and the Artist", **European Journal of Philosophy**, C. 23, S. 1, Mart 2015, s. 4-6.
[539] **A.g.e.**, s. 7.
[540] **A.g.e.**, s. 10.
[541] **A.g.e.**, s. 11.
[542] May, **a.g.e.**, s. 133.

conatus'udur. Bireyin ya da topluluğun (birbiriyle çelişmeyen) etki gücünü arttıran şeyler güzel ve değerli, onları edilgilere mahkum eden şeyler ise çirkin ve kötüdür. Yani Spinoza'nın "iyi" ve "kötü" sanat ile "gerçek" ve "sahte" peygamberleri ayırt etmek için başvurduğu ölçüt aynıdır[543]. Burada *conatus* kuramı, sanat ile etiği birbirine bağlayan şeydir çünkü sanat ile kendimizi, sevdiğimiz ve sevmediğimiz, gücümüzü arttıran ve azaltan şeyleri anlama gayretimiz, aslında etiğin konusunu oluşturan varlıkta direnme çabamızın bir parçasıdır. Dolayısıyla estetik duyarlıklarımız, bireysel etkileri toplumsal değerlere dönüştürerek bizi birbirimize bağlayabilir ve yararımızı arttırabilir. Bu bakımdan sanattan açık bir şekilde nadiren bahseden Spinoza felsefesinin sanatı dışladığını söylemek şöyle dursun, onun bütün külliyatının karmaşık iyi yaşama sanatına katkı sunma amacında olduğu ifade edilmelidir[544]. Nitekim doğrudan "hayat enerjisinden" kaynaklanan sanatın, "tek itici güç olan yaşama güdüsü ya da varolma güdüsüne verilen karmaşık bir cevap" olduğu söylenebilir[545].

Bu noktada karşımıza bir zıtlaşma çıkar. Bir yandan objektif değerlerin ve güzelliğin varlığı reddedilmekte, bir yandan da sübjektifliğin baskın olduğu sanatsal yaratıların ve dini otoritelerin dayatıcı içtihatlarının yokluğunda ortaya çıkacak atomlaşmış durumdaki bireysel vahiy yorumlarının toplumun uyumunu sağlayacağı iddia edilmektedir. Bunun nasıl gerçekleşebildiğini açıklarken yaratıcılığın da zaten böylesi zıtlaşmaların çözümlenme çabasından, birbirine zıt kutuplar arasındaki gerilimlerden doğduğuna değinmek gerekir.

Söz gelimi *Tillich*'in yaratıcı bir edim olan inanç ile ilgili olarak ifade ettiği üzere inanç, şu ya da bu olgu değil, kişiliğin merkezi bir unsurdur, kişinin hayati olasılığıdır. Bu nedenle de kişiyi var eden kutuplar (örneğin bireysellik ve toplumsallık) arasındaki gerilimden doğar. *Tillich*'in ifadeleriyle inanç, aynı zamanda "dinidir ve dini aşar, evrenseldir ve somuttur, sonsuzca değişir ve her zaman aynıdır[546]." Benzer bir düşünceyi *Tarkovski*, sanat için ortaya koymakta, sanat eserinde zıtlıkların iç içe geçtiğini; sanatın, birbiriyle çelişen ögelerin mücadelesiyle yaşadığını ve geliştiğini; nitekim bir şeyi sanat eseri yapan şeyin, "temelinde yatan

[543] Gatens, **a.g.e.**, s. 12.
[544] **A.g.e.**, s. 13.
[545] Kaya, **a.g.e.**, s. 39.
[546] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 126.

çelişkilerin dengesi ve uyumunda gizli" olduğunu ifade etmektedir[547]. *May*'e göre de insan doğası çelişkilerle kaimdir ve insanın çelişkiden azade bir uyum ve huzurla yapıp edeceği hiçbir şey olamaz[548].

Yaratıcı edimlerin aykırı ve uyumlu olma niteliklerini aynı anda nasıl taşıyabileceğini açıklarken öncelikle *Jung*'un bireyleşme kavramına değinmekte yarar var. Hatırlanacağı üzere düşünür bireyleşmenin, insan doğasındaki zıtlıklar arasında taraf seçmekten ya da bu taraflardan birisini bastırmaktan değil, onları uzlaştırmaktan geçtiğini ifade etmekteydi. *Jung*, sağlıklı bir sosyallik için de bireyleşmeyi vazgeçilmez görmektedir. Nitekim farklılaşmanın yokluğunda bir kimsenin bilinçdışı, başkaları tarafından üretilip otantik olmayan malzemelerle "kirlenecek" ve bunların farkında olmayan bireyi, kendi doğasına aykırı davranmaya zorlayacaktır[549]. Dolayısıyla *Jung*'un, insanın özgün, kendisine has karşılaşmalar ve etkilenmeler yoluyla kendi doğasını keşfetmesine dayanan bireyleşmeyi, topluluk tarafından meydana getirilen hurafelerin, kişinin kendi tabiatının yasalarına uygun davranmasını engelleyen edilgilerin ayıklanmasının bir yolu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Ona göre bu anlamda bir "parazit" olan insan, kendi bireysel sorunuyla birlikte, toplumsal sorunu da asla çözemeyecektir[550].

Yine *Jung*'a göre, ikinci bölümde bahsedilen, sarsıcı deneyimin ve onu takip eden regresyonun bilinçdışının derinlerinden çıkarıp getirdiği parçalar; ilk bakışta kısmen de olsa ahlak dışı, çirkin, mantıksız, hayal gücüne dayalı, dolayısıyla uyumsuz içerikler ve eğilimler, yani "derinlerdeki balçık" gibi gözükür. Ancak bir kimse bunlarla ilgili yüzeysel bir değerlendirmeden kaçınır ve önyargılar içeren dogmaların (hurafelerin) etkisinden sıyrılırsa, gün yüzüne çıkan içeriklerin bayağı ve kabul edilemez olmadıkları, yeni bir hayatın ve geleceğe ilişkin yaşam dolu potansiyellerin tohumlarını taşıdıkları anlaşılacaktır[551]. Canlılığı, yani *conatus*'u arttıran şey ise aynı zamanda toplumsal uyuma hizmet edecektir.

---

[547] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 35.
[548] May, **a.g.e.**, s. 101.
[549] C. G. Jung, "The Relations Between the Ego and the Unconscious", **Two Essays In Analytical Psychology**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 7, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1972, p. 373, s. 309.
[550] **A.g.e.**, s. 310.
[551] Jung, **On Psychic Energy**, p. 63, s. 54.

Bilinçdışının bu karanlık yanlarının farkında olmak, kayda değer bir ahlaki çaba gerektirir, çünkü kişi kendisinin farkında oldukça, yani özündeki primitif taraflara ulaştıkça, aslında bir nevi canavarlara benzediğini görür. Zaten mitoloji de insana böylesi özelliklerini hatırlatan ögelerle doludur[552]. İşte insanın bu çirkin yanıyla ulvi yanını uzlaştırmaya çabalamak yerine bunları birbirinden ayırıp ilkini tamamen dışlayarak steril bir alan yaratmak, aynı zamanda yaşam dolu ihtimallere giden yolu da tıkamak anlamına gelir[553].

Karanlık yanlarının farkında olmak, kişiye canlılık kazandırıp kendi potansiyelini kullanmasını sağlayacaktır. Ayrıca bu farkındalık, aynı zamanda diğer insanları anlamanın olmazsa olmaz koşuludur. *Jung*'a göre ancak kendi karanlık yanının, yani "gölgelerinin" farkında olan kişi, başkalarını bir bütün olarak anlayıp kabul edebilecektir; çünkü bir kimse (örneğin hastasına yardım etmeye çalışan doktor) ancak bu şekilde başkalarına acı veren dinamikleri anlayıp onlara derin bir saygı duyabilir, her bir yaşamın bir muamma olduğunu anlayabilir[554] ve, Spinoza'nın dilinden konuşacak olursak, potansiyel olarak kendisini de belirleyebilecek olan zorunlulukların ayırdına varabilir. Nitekim Spinoza'ya göre ruh kuvvetine sahip bir insan, doğanın zorunluluğunun ve herkesin bu zorunlulukla belirlendiğinin farkında olduğundan kendisine ahlaksızca, nefret edilesi vb. gelen durumların, bulanık bir algılamadan kaynaklandığını bilecektir[555].

İşte ilk bakışta çirkin, aykırı, uzlaşmaz, yıkıcı gibi görünen sanatsal biçimlerin değeri burada ortaya çıkmaktadır. Böylesi ürünler, bütün insanlarla paylaştığımız özdeki karanlık ve canavarca yanları bilincimize çıkarıp bizi onlarla uzlaşmaya zorlayarak insanların birbirini anlamasını, birbirine yardımcı olabilmesini sağlamakta ve böylece aslında uyuma, "adalet ve yardımseverliğe" hizmet etmektedir. Hatırlanacağı üzere *Tarkovski* de sanatın olumlu örneklerle değil, ancak olumsuz örneklerle ve sarsarak "öğretebileceğini" söylemekteydi. İnancın da böyle bir işlev görebileceği kanısında olan *Jung*, birisine önyargısız olarak yaklaşıp onu anlamaya çalışmanın yalnızca entelektüel, soyut bir zihinsel çaba olmadığını ortaya

---

[552] Gras, **a.g.e.**, s. 476. Yazar şeytanlar, kötücül ruhlar, cadılar gibi örnekler veriyor.
[553] **A.g.e.**
[554] C. G. Jung, "Psychotherapists or the Clergy", **Psychology and Religion: West and East**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 11, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, p. 519, s. 338-339.
[555] E, Böl. IV, Ö. 73, Scolie, s. 254.

koyup örneğin, gerçekten dindar olan bir insanın böyle bir tutuma sahip olabileceğini belirtir. Çünkü bu kimse, tuhaf ve anlaşılmaz da olsa her şeydeki ve herkesin kalbindeki "kutsal iradeyi" (yine Spinoza'da tanrısal zorunluluğu) sezebilir. Dolayısıyla buradaki anlamıyla kişinin kendisini kabullenmesi, ahlaki problemin özüdür[556]. Böylelikle, yani bireyselliğin yok edilmesi pahasına uyumun yanlış yerlerde aranmasıyla, ilk bakışta zararlı gibi görünen sanatsal ifadelerin sınırlandırılmasının canlılığa ve uyuma giden yolları nasıl tıkadığı; insanlarda hoşnutsuzluğa yol açan teolojik yorumların inançsızlık adı altında yasaklanmasının adalet ve yardımseverliğe hizmet eden gerçek inanca nasıl zarar verdiği ortaya çıkmaktadır.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki bir kimsenin kendi iç dünyasına ve dış dünyaya uyum sağlama süreçleri birbirine paralel olarak ilerlemektedir. Daha önce yaratıcı süreçle ilgili olan kısımda bahsedilen, bilinçdışındaki içeriklere ulaşmayı sağlayan regresyon; dış dünyaya adapte olmayı kolaylaştırmanın yanında kişinin, bastırılan fonksiyonun etkisiyle dengesi bozulan iç dünyasında da uyumu yeniden tesis etmesini ve buraya da adapte olmasını sağlama işlevi görür[557]. Bu adaptasyonu sağlayan yaratıcı süreç, aslında doğanın yaratıcılığının insan zihnine karışmasıyla gerçekleşmektedir. Böylece kişi, hem kainatın benzersiz bir temsilcisi haline gelmekte hem de onun bir parçası olmayı deneyimlemektedir. Dolayısıyla Tillich'e göre yaratıcı sürece atılma cesareti, insanın hem kendisi olma hem de bir bütünün parçası olma cesaretidir[558].

İşte yaratıcı edimler, her ne kadar ürünleri bakımından uzlaşmaz, aykırı, yıkıcı görünseler de aslında bireyin kendi doğasının gereklerine ve topluma adapte olmasını sağlarlar. Nitekim *Tarkovski*'ye göre sanat eserinin yarattığı karşılaşmanın insanı çıkmaya zorladığı yolculuk, hayatın özünü yakalama amacında olmakla birlikte hem insanın kendi imkanları ve amaçlarının bilincine varması hem de ahlaki ve töresel bilinçlenme sürecidir[559]. Sanatın asıl tehdit ettiği ve yıkmaya çalıştığı şey ise insan yaratıcılığını sınırlayan otoritelerdir. Bu doğrultuda *May*, bilinçdışının ifade

---

[556] Jung, **Psychotherapists or the Clergy**, p. 519-520, s. 339.
[557] Jung, **On Psychic Energy**, p. 67, s. 56.
[558] Paul Tillich, **The Courage To Be**, New Haven: Yale University Press, 1952, s. 105.
[559] Tarkovski, **a.g.e.**, s. 27. Yazar ayrıca, bu süreçte insanın sezgisiyle algıladığı ideal ile yaşadığı dünya arasında bir uyum sağlama arzusunun, hoşnutsuzluğun, eksikliğin ve bunların yarattığı acının da kaynağı olduğunu dile getirmektedir. Burada yine yaratıcı sürece eşlik eden acının ve genel olarak olumsuz duyguların, insanın adaptasyonu için nasıl teşvikçi olabildiğini görüyoruz.

imkanı bulan biçimleri olan yaratıcılık ürünlerinin akılcılığı ve dışsal kontrolü reddettiğini, dolayısıyla yaratıcı özgürlüğün her türden dogmacıya yönelen bir tehdit olduğunu, sanatı kontrol etmenin ya da onu önceden vazedilmiş konularla sınırlamanın onu öldürmek anlamına geleceğini ifade etmektedir[560].

Sonuç olarak, Spinoza'nın *conatus* doktrininin bireyin ve toplumun yararını birbiriyle nasıl bağdaştırdığı sorusunun cevabının, yaratıcı sürecin uzlaştırıcı etkisinde aranabileceğini söyleyebiliriz. Tıpkı kişinin iyileşmesinin, zıt kutuplardan birinin diğerine tercih edilmesinden geçmemesi[561] gibi toplumsal iyileşme de birey ve toplum kutuplaşmasında bir taraf tutmakla çözülemeyecektir. Spinoza ne insanlardan topluluk uğruna kendilerini feda etmesini beklemekte ne de onları, başkalarını yok etme pahasına kendi yararını aramaya mahkum yaratıklar olarak tasavvur etmektedir. Bu nedenle Spinoza için en değerli olan şey, insanın canlılığıyla birlikte yaratıcı itkisinin baskılanmaması ve kendine özgü yollardan geçerek bireyselliğiyle çevresine uyumu arasındaki uzlaşıyı gerçekleştirmesini sağlamaktır. Bunu yaparken önemli olan nokta ise, *Jung*'un ifade ettiği üzere, yaratıcı sürecin bilinçdışından çıkarıp getirdiği ve kişinin kendisine ve çevresine uyumunu sağlayan ortak malzemenin, bilinç düzeyine çıktığında "bireysel bilincin rengini aldığının[562]" akıldan çıkarılmaması; aykırı, çirkin, uzlaşmaz görünseler dahi bireysel bilinçlerin bu farklı renklerine hoşgörüyle yaklaşılmasıdır. Nitekim hatırlanacağı üzere Spinoza da insanların mizaçlarının birbirinden farklı olması nedeniyle aynı fikirlerden çok değişik biçimlerde etkilenebileceklerini, bu nedenle kendisini herkesten daha iyi tanıyan bireyin, ortada serbestçe dolaşan fikirler hakkında, "adalet sevgisini yüreğinde güçlendirmek için" iyi olduğuna kanaat getirdiği şeyi düşünmesi gerektiğini ifade etmekteydi[563]. Burada mizaçların çeşitliliğiyle anlatılmak istenen her bireyin yararının birbirinden çok farklı olması değil, yaratıcı çözümlerin farklı kişilerde aldığı farklı sübjektif biçimlerdir.

Bu doğrultuda *Rank* de bir sanat eserinin, objektif gerçeklik ile sübjektif gerçeklik arasında, bu ikisinin birbirine karışmadan uyum içinde sürüp gitmesini sağlayacak bir aracı görevi gördüğünü belirtmektedir[564]. Nitekim estetik kategoriler,

---

[560] May, **a.g.e.**, s. 93-94.
[561] Bkz. Jung, **On Psychic Energy**, p. 61, s. 52.
[562] Kaya, **a.g.e.**, s. 96.
[563] TTP, Böl. XIV, s. 217.
[564] Rank, **a.g.e.**, s. 104.

insanların imgelemlerindeki farklılıklar dolayısıyla sübjektif biçimler alsalar da "varolma güdüsünün" (*conational drive*) ifadesi olmak bakımından birleşirler[565]. *Tillich* de bu düşünceye paralel olarak inancın sembolleri olan mitlerin, sıradan tecrübelerimizi kullanarak bazı tanrısal gerçekleri bize sunacağını ifade etmektedir[566]. İşte bu yaratıcı sürece eşlik eden ve kişinin etki gücünün artmasından kaynaklanan memnuniyetin diğer bireylerle de paylaşılması, yani bu hissin toplumsallaşması, insanların birlikte, bir parçası oldukları doğa üstündeki güçlerini arttırarak uyuma da hizmet etmiş olacaktır[567]. Hatırlanacağı üzere Spinoza da akla uygun olan davranışları diğer insanların da yapmasını istemenin de akla uygun olduğunu ifade etmekteydi.

Yaratıcı edimlerin evrimsel süreçte de toplulukların oluşmasında etkili olduğunu görüyoruz. Örneğin müziğin, daha önce de insan sosyalliğindeki önemine değinilen duyguları arttırıcı ve kanalize edici etkisiyle bireylerin birbirine bağlı olduğu, işleyen topluluklar kurulmasında etkili olduğu söylenmektedir[568]. Bunun yanında, ateş yakılan ocaklar kurup etrafında ritüel benzeri faaliyetlerde bulunma, süs eşyaları ve putlar yapma, zaman içinde ölülerle kurulan bağların güçlenmesi gibi davranış örüntülerinin, evrimsel süreçte kendi türümüzden daha gerilerde de gözlemlendiği ve bunların, atalarımızın küçük grupları aşan topluluklar halinde, soyut kavramlar etrafında toplanabildiklerini gösterdiği ifade edilmektedir.[569] Nitekim böylesi davranışlar, insansılar arasındaki sosyal bağların duygusal içeriğini derinleştirmektedir[570]. Yukarıda, ahlaki kayıtsızlık başlığı altında, buna paralel olarak insanların birlikte, bireyden daha yüce bir şey üzerinde birlikte yoğunlaşmasının, güçlünün zayıfı kötüye kullanmasını engelleyebileceği ve böylelikle insanlar arasındaki bağı güçlendirebileceği belirtilmişti.

Yaratıcılığı, bireysel renklerin sergilendiği bir özgürlük alanı olarak düşünen *Jung*, aynı zamanda büyük sanat eserlerinin, bütün insanlığı birleştiren zamansız ve mekansız bir yerden mesaj getirdiği kanaatindedir[571]. Böylece özetle, yaratıcı

---

[565] Lee C. Rice, "Spinoza's Relativisitic Aesthetics", **Tijdschrift voor Filosofie**, S. 58, No. 3, Eylül 1996, s. 483.
[566] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 49.
[567] Bkz. Rice, **Spinoza's Relativisitic Aesthetics**, s. 488.
[568] Gowlett, **a.g.e.**, s. 700.
[569] Bkz. **A.g.e.**, s. 704 vd.
[570] **A.g.e.**, s. 706.
[571] Kaya, **a.g.e.**, s. 96.

edimlerin hem hoşgörüyü ve özgürlüğü desteklediği hem de toplumsal uyumun gelişmesine katkı sunduğu söylenebilir.

3.3 Toplumun Kaygısı ve Yaratıcılık

Yukarıda, yaratıcılığın kaynağında duran bilinçdışı malzemelerin hem insanların özgürleşmesi hem de toplumsal uyumun sağlanması için önemli olduğuna değinildi. Diğer yandan, insanın kontrolünde olmayan bu bilinçdışı "güçlerin", kişilerin edilgin halinin yansıması da olabileceğini ve bu nedenle hem bireysel hem de toplumsal anlamda yıkıcılığı teşvik edebileceğini biliyoruz. Yani yaşam dolu potansiyeller taşıyan bu malzemeler, aynı zamanda tehlikeli de olabilir. İster istemez bunun farkında olan toplumlarımızda, insanlığın ortaya çıkışından beri doğaüstünün, yani bilinçdışının, taşkın ve keyfi etkilerinden korunmak için kesin, katı sınırlar ve kurallar oluşturma eğilimi mevcut olmuştur[572].

Bu sınırların varlığı, toplum içinde tutkuların dengelenmesi için gereklidir de. Nitekim hatırlanacağı üzere Spinoza da peygamberlerin, aklın düsturları uyarınca hareket edemeyen kimseleri dizginlemek için korkutmak ya da bir cezayla tehdit etmek gibi, aslında kişinin *conatus*'unu azaltan olumsuz duygulardan yararlandıklarını, yani tutkuların yine edilgilerle dengelenebildiklerini ifade etmekteydi. Gerçekten de tabu olan alanların yaratılması ve çok çeşitli ritüeller, ilkel insanların dahi, bilinçdışının beklenmedik tehlikelerinden korunmak için geliştirdikleri yöntemlerdi[573].

Jung bu gibi mekanizmaların bireyler üzerinde nasıl etki gösterdiğini, Gılgamış destanına yaptığı gönderme üzerinden açıklamaktadır. Anlatıya göre Gılgamış, kibri ve hırsıyla tanrılara itaatsizlik gösterip meydan okuyunca tanrılar, onun bozucu ihtiraslarını dengelemek için kendisine denk güçte bir adam (Enkidu) yaratmışlardır. *Jung* bu adamı, aklını ve zekasını egoist bir güç tutkusu uğruna kötüye kullanan insanların rasyonel ideallerini ve her şeye kadir bir insan iradesine olan sarsılmaz inançlarını boşa çıkarabilecek "kanserli fikirlere" benzetmektedir[574]. İşte böylesi fikirler ve bunları insanların zihinlerine yerleştirmeyi amaçlayan

[572] Jung, **Psychology and Religion**, s. 19.
[573] **A.g.e.**, s. 17-18.
[574] **A.g.e.**, s. 16.

toplumsal olgular, insanın bilinçdışı enerjisini kontrol altında tutarak tutkuları dengeleme işlevi gösterirler[575].

Bu nedenle toplumlarda, bilinçdışı içeriklerin ortaya çıkmasından kaçınma yönünde bir eğilim olduğunu ve bu eğilimin, söz konusu içeriklerin potansiyel tehlikelerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Yani insanlar, tıpkı bireysel olarak kendilerini yaratıcı sürece atılmaktan alıkoyan yönsüzlük kaygısını yaşadıkları gibi toplumsal olarak da yitip gitme, kargaşaya sürüklenme kaygısının etkisinde hareket etmektedirler. *May*, toplulukların bu eğilimine ve inanç üzerinden bir sağlam zemin arayışına, Yunan mitolojisindeki Apollon'dan bahsederek işaret etmektedir. Ona göre Apollon, Yunanlıların biçim, us ve mantık tanrısı; onun tapınağı da yurttaşların kaos zamanlarında, bu kaosun ardından gelecek bir anlam ve amaç arayışında oldukları mekandır[576]. Hatırlanacağı üzere Spinoza da bu olguya, Musa peygamberin kavmini konu edinen bir anlatı üzerinden değinmekteydi. Buna göre Tanrılarının sesini duymaktan dehşete düşen topluluk, Musa'ya gelip Tanrı adına ona itaat edeceklerini söylemekteydiler[577]. Yani işlenmemiş bir yaratıcı alana girmekten çekinen insanlar Musa'dan, vahyi kesin ve sınırları belirlenmiş kurallara dönüştürmesini istemişlerdi.

İşte toplumların bu kaygısı, tutkuların olumsuz duygularla dengelenmesi gereğinin ötesinde insan yaratıcılığının baskılanması, korkunun hüküm sürmesi ve hakların ortadan kaldırılması için elverişli bir zemin haline gelebilmektedir. Örneğin, insanların biçim arzusundan nemalanan yasa koyucu, aşkın ve mutlak güç sahibi bir Tanrı tasavvuru gibi olgular insan üretkenliğini sınırlayan bir düzen için çok önemli bir meşruiyet kaynağı olabilmektedir. Bu, insanları, bir şeylerin belli bir şekilde olması gerektiğine ikna etme çabasıyla ilişkilidir[578]. Bu nedenle de sosyal ve politik kurumların ortaya çıkışının insanların rasyonel düşüncelerine dayandırılması bir hata

---

[575] Burada şunu da belirtmek gerekir ki insanın canlılığını bir bütün olarak azaltan bu dengeleme mekanizması, yaratıcılığa açılan bir kapı haline de gelebilir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere yaratıcı sürecin başlangıcında, kişinin adaptasyon yetisinin azalması nedeniyle ruhsal enerjisi regresyon haline geçerek iç dünyaya yönelmekte ve kişi, bu acı verici süreçten, gerekli biçimlerin de yardımıyla yaratıcı bir çözümle çıkabilmekteydi. Bu durum, ruhsal acının sosyal duyguların teşvikçisi olmasıyla da uyumludur. Daha önce de belirtildiği üzere ruhsal denge mekanizması (ki organizmadaki fiziksel dengeleme sistemi olan *homeostaza* paralel olarak çalışır) negatif geribildirimle, yani ruhsal acı ve sıkıntıyla harekete geçmekteydi. Bu noktayla ilgili olarak daha önce de yapılan yollamaya bkz. Storr, **a.g.e.**, s. 111.

[576] May, **a.g.e.**, s. 112.

[577] TTP, Böl. XVII, s. 249.

[578] Walther, **Philosophy and Politics in Spinoza**, s. 51.

olacaktır. Politika, aşkın ve mutlak doğru bir anlayışı (*the right reason*) yeryüzüne indiren bir araç değil, tam aksine, rasyonelliğin eksikliğinin ve tutkuların bir sonucudur[579]. Bu durumun, toplumun yönsüzlük kaygısından yararlanıp kendilerini mutlak çözümler olarak sunan politik kurumlar karşısında akıldan çıkarılmaması gerekir. Yaratıcı çözümlerin en önemli özelliği, mutlak olma iddiası taşımamalarıdır. Nitekim bir yaratıcı çözümü her zaman yeni bir yaratıcı süreç izleyecektir.

Buna paralel olarak Spinoza düşüncesinin her türlü ideal düzene, hatta ideal düzen arayışına kapalı olduğunu, burada siyasetin "deneyim" ve "uygulama" olarak ele alındığını söyleyebiliriz[580]. Yani siyaset de tıpkı yaratıcılık gibi geribildirimlerle çalışan ve hiç nihayete ermeyen bir süreçtir. Ayrıca Spinoza'nın bu siyasi gerçekçiliğinin, antropolojik bir gerçekçilikten kaynaklandığı, nitekim bu düşüncede insan tabiatının yerine hiçbir hayali modelin yerleştirilmeyip insan tabiatının olduğu gibi kabul edildiği söylenebilir[581]. Benzer biçimde yaratıcılığın, hepimizi belirleyen tabii yasaların, ortak bilinçdışı alanın keşfiyle bizi kuşatan zorunluluğu keşfetmemizi sağladığına değinilmişti. Spinoza felsefesinin, insanlar için kategorik olarak iyi olduğu iddia edilen formülleri dışlaması[582] da bu açıdan ele alınmalıdır.

İkinci bölümde bahsedilen sosyal duygular, insanlık için, başkalarına zarar vermemek ve onların iyiliğini istemek gibi insanlığın gereği olan hedefler belirlemekte; ancak bunlara ulaşmak için takip edilen yollar sabit olmayıp zamana ve toplumlara göre değişmektedir. Dolayısıyla bu hedefleri gerçekleştirmek için makul yollar bulmak, insanların altından kalkması gereken bir görevdir[583]. Bu görevin zorluğu, somut hedeflerin ve çözümlerin "hayat düzenlemesini engellemeyecek" bir biçimde oluşturulması gereğidir[584]. Bu zorluğun üstesinden gelebilmenin koşulu ise insanların, tabiatça belirlenmiş yararlarının nerede olduğunu sezmelerini sağlayacak yaratıcı yetilerinin, yine insanların kaygısından nemalanan idealleştirilmiş tasarımlarla baskılanmamasıdır.

---

[579] **A.g.e.**, s. 54.
[580] Akal, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur**, s. 18.
[581] **A.g.e.**
[582] Bkz. Deleuze, **On Bir Ders**, s. 38.
[583] Damasio, **a.g.e.**, s. 170-171.
[584] **A.g.e.**, s. 171.

Toplulukların yönsüzlük kaygısı ile mutlaklık iddiasındaki söylemler arasındaki ilişkiye değindikten sonra şimdi, vahyin yaratıcılığı nasıl baskıladığına ya da desteklediğine daha yakından bakılmaya çalışılacaktır. Bu incelemeye *Storr*'un vahiy ve sanatı birbiriyle karşılaştırdığı cümlelerine değinerek başlamak yararlı olabilir. Nitekim yazarın bahsettiği vahiy anlayışı, Spinoza'nın karşı çıktığı vahiy yorum biçimine denk düşmektedir. *Storr*'a göre vahye dayalı ifadeler, sorgulanıp eleştirilmeden kabul edilmeleri bakımından sanat eserlerinden farklı bir noktada yer alırlar[585]. Vahiy ya da sanatsal yaratının her ikisi de bir soruna çözüm olarak çıkagelirler. Ancak aralarında bir fark bulunmaktadır: Sanatta her yaratıcı adımın yeni sorunları beraberinde getirdiğine inanılarak bu süreç sona ermeksizin devam ettirilirken vahiy, nihai ve sarsılmaz çözüm olma iddiasındadır[586]. Buna paralel olarak peygamber de karmaşadan yarattığı düzenin verdiği coşkunlukla gerçeğin ta kendisini keşfettiğine inanır[587]. Bu durum, Spinoza'nın peygamberlerin özelliklerini sıralarken kullandığı, hayal gücüne dayanan belirtiyi karşılıyor görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Spinoza peygamberlerin, hem vahyin gerçekliğinden emin olmak için hem de insanları buna ikna etmek için belirtilerden yararlandıklarını ifade etmekteydi[588]. Nitekim *Storr*'a göre bu "coşkulu kesinlik", peygamberlerin karizmasının ve insanları etkileme gücünün de kaynağıdır[589].

Gerçekten de bu coşkunluk hissiyle birlikte birdenbire gelen "kesinlik deneyimi", her inancın içinde bulunur[590]. Ayrıca bu deneyimin özelliği, (peygamberlerin belirtisinde olduğu gibi) hepimizi çepeçevre kuşatan sıradan gerçeklerin dünyasına ait somut bir olguyla bağlantılı olarak yaşanmasıdır. Deneyimin teorik olarak soyutlanması ise yalnızca analitik bir zihnin çabasıyla mümkün olabilir ve dinamik, görünür gerçekliğin ötesine odaklanan bir inanç için kilit önemdedir[591]. Yani inancın gerçek anlamının yakalanabilmesi, somut deneyimlerin ve bunların ifadelerinin, keşfedilen gerçekliği maskelememesine bağlıdır. Somut ifadelerin olduğu gibi kabul edilmemesi geçici olarak inancı tehlikeye düşürmüş gibi görünse de bu durum, kişiyi yaratıcılığa yönlendirecek ve inancın özünü yakalamasını sağlayacaktır. Dolayısıyla şüpheyi, inancın bir asli

---

585 Storr, **a.g.e.**, s. 14.
586 **A.g.e.**, s. 15.
587 **A.g.e.**
588 Bkz. TTP, Böl. II, s. 68.
589 Storr, **a.g.e.**, s. 15.
590 Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 102.
591 **A.g.e.**, s. 103.

unsuru olarak kabul etmek gerekir ki bu türden bir inanç, insan zihninin özerk yaratıcılığını tehdit etmeyecektir[592].

Spinoza'nın kutsal metinlerde anlatılan mesellere, içeriklerindeki somut olaylar bakımından değil de bir özün ifadesi olarak inanılması gerektiği yolundaki yorum anlayışı da bunu amaçlar. Nitekim Spinoza, *Kutsal Kitap*'ı incelerken farklı peygamberlerle ilgili bölümlerde metnin üslubunun ve içeriğindeki tasvirlerle "simgelerin", peygamberlerin kişiliklerini, yaşadıkları coğrafyayı yansıtacak biçimde farklılaştığını tespit etmiştir[593]. Bu nedenle ona göre, peygamberlere yalnızca "vahyin hedefi ve özü" bağlamında inanmalıyız[594]. Bir başka deyişle vahyin sağladığı keşiften kaynaklanan kesinlik deneyimini, anlatıdaki somut olgulardan soyutlamalıyız. Bu bakımdan da vahyin, yaratıcı bir süreç sonucunda ortaya çıkıp yaratıcısının kişisel özelliklerini yansıtan somut biçimlerle ifade edilmekle birlikte evrensel bir özü de taşıyan sanat eserlerine benzediği düşünülebilir.

Bahsedilen bu coşkunluk ve kesinlik hissi, vahye muhatap olanlarca görünür gerçeklerden soyutlanmayıp lafzi bir inancın gelişmesine neden olduğunda karşımıza bir sorun çıkarır. Her ne kadar vahiy, peygamberler ve onların kavimleri için yaratıcı bir süreç ve onları karmaşadan düzene çıkaran şey olsa da bu deneyimin, her türden otorite tarafından sorgulanamaz bir kendinden eminlikle genelleştirilip insanlara bir nihai çözüm olarak sunulması, hemen yukarıda da bahsedildiği üzere yaratıcı süreçleri tıkayacak, dolayısıyla insan üretkenliğini sınırlayacaktır. *Tillich* de geleneksel anlamda inancın, geçmişteki yaratıcı niteliğe sahip deneyimlerin ölü kalıntıları olduğunu söyleyerek bu noktayı vurgulamaktadır[595]. Öte yandan böylesi, somut deneyimlerde ifade bulan bir inanca sahip olmayan bir kimsenin de insanları etkileme potansiyelinin sınırlı olacağı, dolayısıyla içinde bulunduğu toplumu dönüştürecek bir öğreti ortaya koyamayacağı, yani bir peygamber olamayacağı düşünülebilir.

İşte bu nedenle, yani böylesi belirtilerle ortaya çıkan kişiler insanları etkileme gücünü insanları sömürmek ve kötülük yapmak için de kullanabileceğinden, peygamberlerin sıra dışı erdemleri, Spinoza'ya göre onların en önemli özellikleridir.

---

[592] **A.g.e.**, s. 23.
[593] TTP, Böl. II, s. 70. Örnekler için devamındaki sayfalara bakınız.
[594] **A.g.e.**, s. 80.
[595] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 102.

Daha önce de bahsedildiği üzere onları diğer insanlardan ayıran, dolayısıyla bu türden kötülükleri yapmaktan da alıkoyan başat unsur budur. *Storr*'a göre de peygamberler; "kutsallıkları, kişisel hırslarının olmaması ve bütünlükleriyle" ayırt edilen ve böylece milyonlarca insanın hayatını değiştirip saygımızı kazanmış olan figürlerdir[596]. Bu noktayla bağlantılı olarak Spinoza, *TTP*'de sahte peygamberlerden bahsetmektedir. Musa'nın halkına verdiği öğütlerden çıkan sonuca göre sahte peygamberler de belirtiler gösterebilir lakin her şeye rağmen onlara uyulmaması gerekir ve bu Tanrı'nın bir sınavıdır[597]. Buradan da bir kez daha anlaşılmaktadır ki peygamberlerin kutsallıkları, nihai bir çözüme ulaşmanın verdiği coşkunlukla insanları etkileyebilmelerinden, yani belirti gösterebilmelerinden değil, üstün erdemlerinden kaynaklanmaktadır.

Yine de bunu söylemekle sorun çözüme kavuşmayacaktır. Nitekim bu sözlerden, herkesin üstün erdem sahibi olduğuna inandığı kimselerin peşinden koşmasında, onların öğretilerini koşulsuz kabullenmesinde bir sakınca olmadığı anlaşılabilir. Böyle bir düşüncenin zararlı sonuçlar doğuracağı üzerinde durmaya gerek bile yoktur. Bu doğrultuda *Storr* şu ifadeleri kullanmaktadır: "Tarihin ışığı altında, azizleri çılgın ve delilerden ayırt etmek kolaydır; ancak hayatına anlam kazandıracak bir guru arayışında olan biri için, bu ayrımı yapmanın çok zor olduğu da açıktır[598]." Yani bir kimsenin üstün erdem sahibi olduğuna yönelik bir kanaat, çoğu zaman isabetsiz olabilir. Nitekim, bazı totaliter liderler de milyonlarca insanı peşlerinden sürükleyebilmektedirler. Bu da son derece tehlikeli olabilir. Benzer biçimde *Jung* da Stalin, Mao gibi diktatörlere koşulsuz bağlılığın çok büyük bir tehlike olduğuna[599]; hatta böylesi ideallere bağlanmak gibi, psikolojik kargaşalara işaret eden davranışların, salgınlardan ya da depremlerden bile daha çok insanın hayatına mal olabileceğine işaret etmektedir[600].

Bu nedenle aslında "iyi öğretmenlerin", her bir insanın farklılığının bilincinde olarak eninde sonunda herkesin kendi yolunu keşfedip kendi görüşlerini oluşturması

---

[596] Storr, **a.g.e.**, s. 11-12. Ayrıca, aslında peygamberlerin insanları bu kadar etkilemelerinin nedenlerinden birisinin de bu olduğu söylenebilir. Çünkü "iyiliğin de bir karizması" vardır kim olduğunu gösterme ihtiyacı duymayacak kadar inançlı olan kimseler insanlara etkileyici gelir (bkz. s. 242).
[597] TTP, Böl. VI, s. 124.
[598] Storr, **a.g.e.**, s. 12.
[599] **A.g.e.**, s. 125.
[600] Jung, **Psychology and Religion**, s. 12, p. 17.

gerektiğine inanan kimseler olduklarını söyleyebiliriz[601]. Nitekim hiç kimseyi ayrıcalıklı kılmayıp herkesin yararını ortaklaştıran tabiat, aynı zamanda her bireyi kişiselliğiyle diğerlerinden ayırır[602]. Yaratıcılığın da kişisellik ile toplumsallık arasında uzlaşma sağlama işlevi gördüğü ve böylece insanların olanca çeşitliliği ile uyumu yakalamasına yardım ettiğine yukarıda değinilmişti. Buna paralel olarak *May* de vahyin ifadesi olan deyişlerin bir yanıt ya da öğüt niteliği taşımadığını, insanları sarsıp "yaşamlarının el değmemiş bir tarafına ışık düşürdüğünü", yani içlerindeki "yaratıcı kaynağı tıklattığını", böylelikle de bireyi ve toplumu kendi sezgilerine başvurmaları için yüreklendirip harekete geçirdiğini, dolayısıyla muhatapların, "mesajı" kendileri olarak yaşamaları gerektiğini ifade etmektedir[603].

Söz konusu mitlerin ve sembollerin yaratıcı süreç yoluyla zihnimize getirdiği imgelerin, kişinin ruhsal ihtiyaçlarından bağımsız bir anlamı yoktur; çünkü bu anlam, kişinin ihtiyaç duyduğu denge unsuruna göre değişir[604]. Yani semboller ve mitler, bilinçdışından hangi dengeleyici ve uzlaştırıcı içeriğe ihtiyaç duyuluyorsa onu çıkarıp getirecek, dolayısıyla bir sembol ya da mit, herkes için farklı anlamlar ifade edebilecektir. Sanatın ve vahyin rasyonel bilgiyle değil de bireysel etkilerle çalışmasının anlamı da budur. Hatırlanacağı üzere Spinoza, fikirlerin insanları çok başka şekillerde etkileyebileceğini, dini dogmaların da bu şekilde olduğunu, kimilerini sofuluğa yönlendirecek düşüncelerin kimilerine gülünç geleceğini, dolayısıyla dini dogmaların tartışma konusunu yapılamayacağını ifade etmekteydi[605].

Benzer şekilde, dinsellik halinin ayırt edici unsurunun, bir şeyi nihai mesele haline getirmek olduğunu ifade eden[606] *Tillich* de inancın, birtakım somut anlatılara inanmak değil, başka yollarla ifade edilemeyen nihai meseleyi dile getiren sembolleri kabul etmek olduğu kanaatindedir[607]. Zaten *Jung*'a göre mitlerin anlamları hiçbir zaman tam olarak açıklanamaz, açıklandığı sanıldığında bile aslında yapılan, yeni bir metaforik anlatım ortaya koymaktır. Dolayısıyla yapılması gereken, "mitin sürekli

---

[601] Storr, **a.g.e.**, s. 240.
[602] Akal, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur**, s. 32.
[603] May, **a.g.e.**, s. 120-121.
[604] Gras, **a.g.e.**, s. 482. Yukarıda yaratıcılığın, aşırıya kaçan ve kişinin çevreye adaptasyonunu bozan zihinsel fonksiyonları karşıt fonksiyonlarla dengeleme işlevinden söz edilmişti.
[605] TTP, Böl. XIV, s. 217. *Etika*'da da farklı kimselerin ve bir kişinin farklı zamanlarda bir nesneden başka şekillerde duygulanabileceği ifade edilmektedir. (Bkz. E, Böl. III, Ö. 51, s. 169.)
[606] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 44.
[607] **A.g.e.**, s. 47-48.

hayal edilmesidir[608].” Mitler dünyasına ilişkin problemler kesin olarak çözümlendiği zaman ortada bir sorun var demektir. Nitekim bu problemlerin amacı ve anlamı çözümlerinde değil, onlar üzerinde sürekli çalışmamızda yatar. Nihai çözüm ise soğuyup taşlaşma anlamına gelir[609].

Bu nedenlerle mitler literal yorumlanmayıp hurafelerle doldurulmadığında, inancın temelindeki nihai meselenin sembolik ifadeleri olarak kaldığında, topluluk ve birey için, felsefenin ve bağımsız bir ahlak dizgesinin yerini dolduramayacağı bir yaratıcılık kaynağıdır[610]. İşte bu nedenle vahye ait sembollerin ve mitlerin anlamının rasyonel bilgi düzeyinde tartışılıp bu anlamlardan bazılarının insanlara dayatılması (yani felsefe ile teolojinin birbirine karıştırılması), daha da kötüsü, onlar hakkındaki bazı düşüncelerin ifade edilmesinin yasaklanması; hem insanların ihtiyaç duyduğu ruhsal beslenme alanlarını kapatıp onları, ihtiyaç duydukları denge unsurlarına ulaşmaktan alıkoyarak bütünlüğe ve sonsuz mutluluğa giden yolları tıkayacak hem de yaratıcılığın toplumsal uyumu sağlama işlevinden yararlanamayan insanların adalet ve yardımseverliğe uygun davranmasının önüne geçerek toplumun da zararına yol açacaktır. “Sembol üreten hayvan” diyebileceğimiz insanın anlama ulaşmasının engellenmesi, yaşayacağı en önemli bozukluk ve karşısındaki en büyük hasım olacaktır[611]. Dolayısıyla yapılabileceklerin en iyisi, hakkında konuşulamayan bu “anlaşılmaz güç” ile ilgili yanlış olacağı besbelli şeyler söylemek yerine susmak ve herkesi istediği gibi düşünmekte serbest bırakmaktır[612]. Nitekim en mükemmel yönetim, insanların kendi tabii eğilimlerine göre idare edildiği yönetim olacaktır[613].

Bu yapılmayıp insanın yaratıcılığı baskılandığında, umut ve korku arasında salınmanın belirsizliğinden, yönsüzlük kaygısından kaçınmaya çalışan insanlar, yaratıcı biçimler yerine mutlak çözüm olma iddiasındaki yararsız formüllere kendilerini bırakmaktadırlar. Spinoza da aşırı biçimci ibadet ve ritüellerin böyle bir

---

[608] Jung/Kerényi, **Science of Mythology**, s. 109. “Mitin sürekli hayal edilmesi” bir noktada, bilincinde olunmayan bir yaratıcı süreç sonucunda, aslında müphem olan bu sembollerden, kişinin somut yaşantısıyla uyumlu somut bir davranış kuralı elde edilmesini sağlayabilir. Böyle bir “kesin davranış kuralı” elde edildiğinde ise Spinoza’nın tavsiyesi, o kuralın hayal gücümüzü sürekli etkisi altında tutmasını sağlamak için onu hafızada tutup gündelik yaşantıda sıkça karşılaşılan durumlara uygulamaktır. Böylelikle kişi, nihayetinde davranışlarını aklın buyruklarına uygun hale getirebilir. (Bkz. E, Böl. V, Ö. 10, Scolie, s. 272-274.)
[609] Gras, **a.g.e.**, s. 481.
[610] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 121.
[611] Gras, **a.g.e.**, s. 481.
[612] Akal, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur**, s. 23.
[613] **A.g.e.**, s. 25.

baskılama işlevi gördüğünü, böylesi araçların etkili olduğu toplumlarda tartışmaya ya da bir şüphe ifade etmeye çalışmanın "küfür" sayıldığını belirtmektedir[614]. *Tillich*'in literal din yorumuyla ilgili söyledikleri de bunu destekler niteliktedir. Ona göre ilkel din anlayışında mitlerin sembolik ifadeler olarak benimsenmesinden korkulur, çünkü bunun, mitlerin doğruluğunu ve ikna edici gücünü yok edeceğine inanılır. Böylelikle dini sembollerin sıradan tecrübelerimizi aşan gerçekliklere işaret etmesi olgusu göz ardı edilir. Aslında Tanrı'yı nihai olmaktan, yani "ululuğundan" yoksun bırakan tam da budur; sembollerin göründükleri gibi algılanması. Bunun karşısında, sembolik niteliğin bilincinde olan inanç ise Tanrı'ya yaraşan onuru teslim eder[615]. Spinoza da *Kutsal Kitap*'a anlamını kaybettiren şeyin onun yanlış yorumlanması olduğu kanaatindedir[616].

Dolayısıyla Spinoza'nın, *Kutsal Kitap*'ı anlamak amacıyla ortaya koyduğu tefsir kuramıyla, peygamberler ve kavimleri için bir özgürleşme ve toplumsal bütünleşme kaynağı, yani bir yaratıcı edim olan vahyi, yine peygamberlerin ve kavimlerinin zihinlerindeki somutlaştırmalarından kurtararak yeniden bir yaratıcılık kaynağı olarak yerli yerine koyduğunu söyleyebiliriz.

3.4 Yaratıcılık ve İfade Özgürlüğü

Yukarıda, insanların çeşitliliğinin bireylerin uyum içinde yaşadığı bir toplumun önünde engel teşkil etmediği, tam aksine, insanları toplumun bir parçası olmaya yönlendiren yaratıcı sürecin ancak bireysel özelliklerin rengine bürünmüş biçimler üretebileceği, bu nedenle de insanların istedikleri biçimde düşünmekte mümkün olduğunca serbest bırakılması gerektiği söylendi. Bu zaten felsefe ve teolojinin birbirinden ayrılmasıyla bağlantılı olarak *TTP*'nin ana hedefiydi. Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki bu yaklaşımın sonucu olarak ve özellikle sanatsal ifadeyi de içerecek şekilde ifade özgürlüğünün korunması; insanın varolma gücüne doğrudan katkıda bulunan yaratıcılığının, dolayısıyla da bireysel ve toplumsal varlığının korunmasının hayati bir unsuru haline gelmektedir.

---

[614] TTP, Giriş, s. 45.
[615] Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 51-52.
[616] TTP, Böl. II, s. 73-74.

Deleuze, (insanın deneyimleyebildiği iki tanesi madde ve düşünce olan) sıfatların sonsuz ve tek töz olan Tanrı'nın ifadesi olduğunu; kiplerin, yani tekil şeylerin de sıfatları ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla varolan her şey, bir şekilde Tanrı'nın doğasını ifade etmektedir[617]. Fikirler de düşünce sıfatının ifadeleri olduğundan bilgi, bu anlamda bir ifade türü haline gelmektedir. Dolayısıyla fikirlerin ve nesnelerin Tanrı'yla ilişkisi aynıdır[618]. Zaten daha önce de Spinoza'nın – *Jung*'un da paylaştığı – varlık anlayışına göre fikirlerin zorunlu olarak şeylere karşılık geldiği, bu karşılıklı iki varlık boyutunun nihayetinde gidip bir noktaya dayandığı belirtilmişti. Dolayısıyla yaratıcı süreç sonunda ortaya çıkan yaratıcı çözümlerin, sözgelimi sanat ya da vahiy "bilgisinin", şeylerin dışında kalan soyut bir kavram olarak değil; zihni ve bedeniyle birlikte Tanrısal doğanın bir ifadesi olan insanın bütün bir varoluşu, canlılığı, *conatus*'u olarak korunması, ayrıca bu çözümlerin başkalarına iletiminin de güvence altına alınması gerekmektedir.

Bu doğrultuda mitolojiye, doğanın kendisinde yeni bir köken veren *Jung* için, doğanın kendisi demek olan Tanrı, kendisini bütünlüğe ulaşma arzusu biçiminde, tarih boyunca zihnimize sürekli dayatan bir olgudur[619]. Tanrı bilgisini bütünleşme, üstün mutluluk ve başkalarını sevmenin kaynağı olarak gören Spinoza'nın da dini benzer bir yol olarak gördüğü söylenebilir[620]. Nitekim düşünür *Etika*'da, başkalarını aklın düsturuna uygun davranmaya çağıran kimsenin "kendisiyle tam bir iç uyarlığı" içinde olduğunu ve Tanrı bilgisinden kaynaklanıp yaşama gücüne katkı sunan, dolayısıyla insanın etki gücünün parçası olan arzuları "Din'e irca ettiğini" ifade etmektedir[621]. Yani *Jung*'un mitoloji için yaptığını Spinoza da "herkeste bulunan bir anlama yetisi" ya da "tabii ışık" dediği basit bir sezgi yetisiyle anlamının keşfedilebileceğini söylediği vahiy için yapmaktadır. Zaten Spinoza'nın felsefesi bir bütün olarak göz önünde bulundurulduğunda burada, insan sosyalliğinin ortaya çıkardığı olguların, salt toplumsal olmaktan ziyade doğal bir nitelik arz ettiği görülür[622].

---

[617] Deleuze, **İfade Problemi**, s. 15-16.
[618] **A.g.e.**, s. 17.
[619] Gras, **a.g.e.**, s. 479.
[620] Zaten hemen üstte atıf yapılan yerde de yazar, *Jung*'un Tanrı anlayışını açıklarken Spinoza'yı örnek vermektedir.
[621] E, Böl. IV, Ö. 37, Scolie I, s. 225.
[622] Hasana Sharp, "The Force of Ideas in Spinoza", **Political Theory**, S. 35, No. 6, Aralık 2007, s. 733.

Aynı doğrultuda *Tillich,* sembollerin ve mitlerin insan zihninin parçaları olduğunu, bunların kişilerin ruhsal yaşantılarından sökülüp atılamayacağını, çünkü bu yaratıcılık ürünlerinin insanın nihai meselesini ifade ettiğini belirtmektedir[623]. Dolayısıyla ifadenin, özellikle de sanatsal ifadenin yasaklanması; veya vahiy üzerinde, Spinoza'nın karşı çıktığı yorum yöntemleriyle üretilip herkese dayatılan ve vahyin yaratıcı potansiyelini engelleyen düşüncelerden başkasının ifade edilmesinin dinsizlik olarak görülmesi; hem toplumun esenliğinde hem de kişilerin ruhlarında, tıpkı bedene verilen fiziksel hasarlar gibi zararlara neden olacaktır. *Tillich* de insanların mitleri literal yorumlamaya olan eğilimlerinin (yani yönsüzlük kaygısından doğan yaratıcılık karşıtı tutumlarının), dinî ve siyasi otoritelerce desteklendiğini; bunun kendilerine karşı çıkılmayan bir güç, yönetimleri altındaki insanlara da güvenlik ve huzur verdiğinden söz etmektedir[624]. Ancak bu huzur, canlılığın yitirilmesinin huzurudur.

Sonuç olarak sanatsal ifadeyle yan yana yürüyen ifade özgürlüğü, Spinoza'nın sisteminde yasalar bütünü içinde soyut göndermelerle korunması gereken bir özgürlük değil, doğrudan insanın tabii gücüyle özdeşleşen maddi bir haktır. Hatta bu hakkın yaşamın tamamını kapsayacak kadar genişlediği, abartıya yer bırakmadan söylenebilir[625]. Yani burada ifade özgürlüğü, "varoluşsal bir tekillik" olarak korunmaktadır, çünkü her varoluş bir ifadedir[626]. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi, ifadenin temelindeki yaratıcı süreç insanın kontrolünde gerçekleşen bir iş değil, ister istemez, kendi özünü oluşturan varolma çabasının uzantısı olarak çevresindeki koşullara adapte olma sürecidir.

Ayrıca yaratıcılığın, toplumsal yararını ifade özgürlüğü sayesinde yerine getirebildiğini belirtmek gerekir. Bu bağlamda *May*'in anlattığı hikayedeki, Atinalıların bir savaşla ilgili olarak tapınaktaki kahinlerden duydukları kehanet hakkındaki tutumlarına bakmak yararlı olabilir. Yazar bu örnek üzerinden vahyi dile getiren deyişlerin toplumsal işlevini açıklamaktadır. Buna göre söz konusu kehanet müphem bir sembolden ibaret olduğundan insanlar, bu "bilmecenin" anlamını ortaya çıkarmak için "ateşli bir biçimde" tartışmış, sonra aralarından birinin insanları kendi önerisine ikna etmesi üzerine bunu uygulayıp zafer elde etmişlerdir. Dolayısıyla

---

623 Tillich, **Dynamics of Faith**, s. 50.
624 **A.g.e.**, s. 51.
625 Akal, **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, s. 56-57.
626 **A.g.e.**, s 58.

May'e göre, aslında somut bir şey söylemeyen kehanetler muhataplarını, durumları üzerinde hep birlikte etraflıca düşünüp yeni olanaklar yaratmaya zorlamaktaydı[627]. Böylece kutsal metinlerin anlamı hakkında yorum yapmanın bir tekel olmaktan çıkarılıp insanların kendi yorumlarını serbestçe ifade etmesini sağlamanın ya da aykırı gibi görünseler dahi sanatsal ifadeleri geniş bir korumadan yararlandırmanın; toplulukların yaratıcılığı, önlerine çıkan problemleri çözme kabiliyetleri, dolayısıyla varlıklarını korumaları bakımından ne denli önemli olduğu görülmektedir. Aslında bu olgu, her türden ideolojik somutlaştırmanın (ilkeler ya da tarihi bir figür olan liderin sözleri hakkında yapılan yorumlar gibi) dayatılmasına karşı çıkılması için bir zemin sağlamaktadır.

Sanatsal ifadeyle birlikte ifade özgürlüğü, toplumun da kurtuluşunu sağlayacak olan araçlardır. Nitekim yukarıda ve önceki bölümlerde de açıklandığı üzere kişinin kendisinin de faydasına olmayan arzulardan arındırılmış *conatus*, başkalarının zararına sonuçlar doğurmayacaktır[628]. Böylece bilgece bir mutluluğa erişen kimsenin özgürlükler düzeni için bir tehdit oluşturmayacağı sonucuna varırız. Elbette herkesin böylesi bir yaşama usulüne ulaşmayı başaramayacağı da ortadadır. Bu kimselerin adalet ve yardımseverliğe aykırı düşen davranışlarını dengelemek için etkin fikirlere sahip insanların güçlerini, sağlıklı bir iletişimle bir araya getirecek bir sisteme ihtiyaç duyulacaktır[629]. İşte bu iletişim, yukarıda belirtildiği gibi insan yaratıcılığını tetikleyecek, bulunan yaratıcı çözümlerin başkalarıyla paylaşılması şeklindeki akla dayalı arzudan doğar. Nitekim daha önce de değinildiği üzere yaratıcı edimler, muhataplarını da yaratıcı sürece girişmeye zorlayacak, bir sanat eserini deneyimleyen kişi, sanatçının tecrübe ettiğine benzer bir karşılaşma yaşayacaktır. Özgürce sanat üretmenin ya da üretilenler üzerinde konuşmanın; dini öğretiler hakkında vahyin toplumsal uyumu tesis etmeyi amaçlayan özüne zarar vermedikçe, kendi bireyselliğinin rengi altında istediği gibi düşünüp düşündüklerini ifade etmenin mümkün olmadığı bir ortamda bu iletişimin de gerçekleşemeyeceği açıktır. Böyle yerlerde insanlar, yararsız "kesin çözümlerin" kucağında kaygıya, yani umut ve korku arasında salınıp durmaya mahkum edilmiş olacaklardır. Dolayısıyla ifadenin yaşamı kapsaması, hem birey hem de toplum yaşamı bakımındandır.

---

[627] May, **a.g.e.**, s. 120.
[628] Bkz. Akal, **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, s. 61. Burada örnek olarak, Spinoza'nın *TIE*'de sıraladığı güç, servet ve tensel hazlar örnek verilmektedir.
[629] **A.g.e.**

İşte ifade özgürlüğü ve sanatsal ifade bu biçimde düşünüldüğünde, yani sırf kişilerin soyut olarak bilgiye ulaşma yolu olarak değil de yönsüzlük kaygısını yeni biçimlerle aşmada, tutkuların esaretinden upuygun fikirlerle kurtulmada insanların birbiriyle dayanışmasının yeri doldurulmaz bir aracı olarak anlaşıldığında bu kavramların, doğrudan doğruya kişinin kurtuluşu ve mutluluğuyla ilişkili olduğu görülür.

3.5 Spinoza'da ve Günümüz Hukuk Düzeninde İfade Özgürlüğü

3.5.1 *TTP*'nin İfade Özgürlüğü Anlayışı

Buraya kadar anlatılanlarda görüldüğü üzere Spinoza'nın, Tanrı'nın niteliğinden başlayıp toplumların işleyişine kadar birbirine eklemlenerek ilerleyen düşüncelerinden oluşan felsefesi; geldiği son noktada, insanların istedikleri gibi düşünüp birbirleriyle yaratıcı edimler de dahil olmak üzere istedikleri yollarla iletişim kurmakta mümkün olduğunca özgür bırakılmaları gerektiği sonucuna varmaktadır. Sözü edilen kapsayıcı felsefesinde, insanın zorunluluklarla kuşatıldığını iddia eden ve döneminin dini, ahlaki, politik kuramlarına hakim olan özgür irade ve ereksellik fikirlerinin birer yanılsama olduğu kanaatinde olan Spinoza, aynı zamanda ilk sistemli düşünce özgürlüğü savunucusudur[630]. Bu bakımdan, henüz 17. yüzyılda geniş bir özgürlükler düzeninden bahseden düşünürün, liberal demokrasinin de felsefedeki ilk taraftarı olduğu söylenebilir[631]. Bu son kısımda, düşünürün tasavvur ettiği ifade özgürlüğü, günümüz insan hakları hukuku çerçevesinde ele alınacaktır.

İlk bölümde Spinoza'nın, henüz hiçbir eserini yayımlamamışken, din hakkındaki görüşleri nedeniyle, acımasız hükümlerle dolu bir *herem* ile mensubu olduğu Yahudi cemaatinden uzaklaştırıldığından bahsedilmişti. Yani Spinoza, bireysel olarak da ifadenin baskılanmasının mağduru olmuş, ciddi zorluklara göğüs germek durumunda kalmıştır. Bu durumun, düşünürün ifade özgürlüğü konusundaki hassasiyetini geliştirdiği söylenebilir[632].

---

[630] Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Ocak 2010, s. 69. Spinoza'nın irade ve ereksellik konularındaki eleştirilerinin ayrıntıları için devamındaki sayfalara bakınız.

[631] Hillel G. Fradkin, "The 'Seperation of Religion and Politics: The Paradoxes of Spinoza", **The Review of Politics** – Fiftieth Anniversary: Religion and Politics, C. 50, No. 4, 1988, s. 603.

[632] Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 27.

Spinoza, *TTP*'nin son bölümünü, başlığından da anlaşıldığı üzere düşünme ve düşündüğünü söyleme özgürlüğünün gerekli olduğu iddiasını temellendirmeye ayırmıştır. Bölümün hemen başında, bir kimsenin özgür bir şekilde akıl yürütüp yargıda bulunma yetisini bir başkasına devredemeyeceği, bu hakkından istese de vazgeçemeyeceği ifade edilmektedir[633]. Anlaşılmaktadır ki düşünürün, bu hakkın toplumun esenliği için mecburen tanınması gerektiği tezini savunurken benimsediği yöntem, tersinin olanaksız olduğunun, yani bu hakkın zorunlu olarak bireylere bırakılması gerektiğinin gösterilmesidir[634]. Bu zorunluluğun nedeni ise sözü edilen yetinin, insanın "var kalma çabasında" kullandığı en önemli araç olması, özgürce yargıda bulunma yetisinden vazgeçmenin bu çabadan vazgeçmek anlamına gelmesi ve tüm varlıklarda olduğu gibi insanın özünü oluşturan *conatus*'tan vazgeçmenin kendiliğinden olanaksız olmasıdır[635].

İfade özgürlüğünün *conatus* ile olan ilişkisi ise insan yaratıcılığı üzerinden kurulabilir. Nitekim yaratıcılık, hem bireyin hem de toplumun esenliği için vazgeçilmez önemde iken düşünce ve ifadenin serbestliği, yaratıcılığın bireyde ve toplumda ortaya çıkabilmesinin başlıca koşuludur. Sonuç olarak, "kafalara karışmaya kalkışan" bir siyasi bütün, insanın istese de vazgeçemeyeceği bir hakka müdahale ediyor, yani şiddete başvuruyor demektir[636]. Burada Spinoza'nın, somut bir hasarı çağrıştıran "şiddet" ifadesini kullanması dikkate değerdir. Nitekim baskı ve yasaklar yoluyla ifadeler ve zihinler üzerinde kontrol kurmaya çalışmak, yalnızca soyut olarak bazı fikirlerin yayılmasını önlemeyecek, aynı zamanda insanın varolma gücünü törpüleyerek maddi ya da manevi varlığının zarara uğramasına neden olacaktır. Kısacası, yöneticilerin düşünceler ve yargılar üzerindeki egemenliği, ilk başta işler gibi görünse de gerçekte sürdürülemez bir başarıdır[637].

Yine de Spinoza, insanın yargısının ciddi ölçüde kontrol altına alınabileceğini, onun başkasının sözünden çıkmayacak hale getirilebileceğini kabul eder. Ancak, topluluğun geneli için bunu yapmakta ne kadar başarılı olunursa olunsun, hiç kimsenin kendi düşüncesinin kendisine yeterli olduğunu fark

---

633 TTP, Böl. XX, s. 283.
634 Balanuye, **a.g.e.**, s. 249.
635 **A.g.e.**
636 TTP, Böl. XX, s. 283.
637 Balanuye, **a.g.e.**, s. 250.

edemeyeceği bir noktaya asla gelinemeyecektir. Dolayısıyla insanın özgür yargısı, şiddete başvurup tüm siyasi bütünü büyük bir tehlikeye sokmadan ve devletin başarısızlığına yol açmadan baskılanamayacaktır[638]. Yani Spinoza, ifade özgürlüğünün egemen için de faydalı olduğunu ortaya koyarak onu garanti altına almaya çalışmaktadır[639].

Spinoza, daha önce de belirtildiği gibi özgür iradeyi reddettiğinden, ifade özgürlüğünü de iradeye değil, zorunlulukla kuşatılmış insan doğasına dayandırır. Söylenen şeylere bambaşka anlamlar yükleyebilen ve diline hakim olamayan insanların söylediklerinden sorumlu tutulması da anlamsız olacaktır[640].

İfade özgürlüğünün gerekli olduğunu ve etkili bir şekilde baskılanmasının mümkün olmadığını ortaya koyan Spinoza, daha sonra bu hakkın sınırlarını ele alır. Nitekim ona göre siyasi gücü kullananlara eylemlerle olduğu gibi sözlerle de zarar verilebileceğinden bu özgürlüğü sınırsız bir biçimde tanımak da yıkıcı olacaktır[641]. Bu doğrultuda düşünür, "sözleşmeyi" ortadan kaldırmaya yönelik düşüncelerin sakıncalı olduğunu ifade etmektedir[642]. Daha önce de bahsedildiği üzere Spinoza, siyasi bütünün oluşması için bireylerin, özgür yargılama yetisini olmasa da kendi kararları uyarınca davranma hakkını, üstün buyurma gücünü kullananlara devrettiklerini ifade etmekteydi. İşte kin ve öfkeyle kalabalıkları yöneticilere karşı kışkırtacak şekilde konuşanlar, bu anlamda sözleşmeyi yok sayacak biçimde hareket etmektedirler[643]. Burada, sakıncalı görülen davranışın iki unsuru belirginleşmektedir. Bunlardan ilki, siyasi bütünün kurallarına göre değil de kendi kararları uyarınca hareket etme iradesi; ikincisi ise insanların kin ve öfkeye teşvik edilmesidir. Ayrıca şunu da önemle belirtmek gerekir ki Spinoza, bu türden fikirleri ifade eden kişilerin davranışlarını, fikirlerin kendisinden çok içerdikleri eylem yüzünden sakıncalı bulduğunu ifade etmektedir[644].

Bu türden davranışların yaygınlaşması durumunda toplumsal uyumun sağlanması mümkün olmayacak, temel uzlaşma zemini olan adalet ve yardımseverlik

---

638 TTP, Böl. XX, s. 284.
639 Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 28.
640 **A.g.e.**, s. 27-28.
641 TTP, Böl. XX, s. 285.
642 Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 31.
643 Bkz. TTP, Böl. XX, s. 286.
644 **A.g.e.**, s. 287.

ortadan kalkacaktır. Nitekim Spinoza, üstün gücü kullananların kararlarını yok sayan kimsenin dine bağlı ve adil olamayacağını ifade eder[645]. İnsanın yaratıcı özgürlüğünü geliştirip teşvik eden vahyin, aynı zamanda insanlar arasında yerleştirmeyi amaçladığı tek şey olan adalet ve yardımseverliğe uygun hareket etmeyi zorlaştırması düşünülemez. Daha önce de değinildiği üzere vahyin ve genel olarak yaratıcılığın anlamı, zıtlıkların uzlaştırılmasında yatar. Dolayısıyla vahiy, özgür yargı yetisinin toplumsal uyuma hizmet etmesinin bir yolundan başkası olamaz.

Ayrıca Spinoza, savunduğu düzenin ideal olduğuna yönelik bir iddiada bulunmamaktadır. Ona göre yargıda bulunup düşündüklerini ifade etme hakkı, hiçbir zarara sebep olamayacağı için değil, olası sakıncalarına rağmen korunması gereken bir özgürlüktür. Düşünür bu noktayı açıklamak için hiçbir sakıncalı yanı olamayacak, üstün bilgelik eseri bir siyasal kurumun mevcut olmadığını, çoğu zaman insanların davranışlarına, onları yasaklarla kontrol altında tutamadığımız için izin vermek zorunda kaldığımızı, zaten her şeyi yasalarla kontrol altına almaya çalışmanın kusurları daha da büyüteceğini belirtmekte; bunların yanında ifade özgürlüğünün erdemli yanlarının hayli fazla olması – örneğin bilimin ve sanatın, peşin fikirli olmayan özgür insanların çabalarıyla gelişmesini sağlaması – nedeniyle ona daha da fazla alan açılması gerektiğini ifade etmektedir[646]. Görüldüğü üzere Spinoza, kitabı kaleme almasındaki tek amaç olan argümanı temellendirirken dahi nihai çözümlere ve ideal düşünce arayışına olan mesafesini ortaya koymaktadır.

Ancak düşünür, yine de şunu not düşmeyi ihmal etmez: savunulan özgürlük, yöneticilerin otoritesiyle engellenemeyecek hiçbir sakınca içermez. Nitekim ifade özgürlüğü, fikir ayrılıklarına rağmen insanların bir arada yaşayabilmelerini sağlayan ve böylelikle aslında üstün gücün otoritesinin pekişmesini sağlayan şeydir[647]. Yani insanların olanca çeşitlilikleri içinde uyumu sağlayabilmelerinin yolu buradan geçmektedir. Aksine, topluluklar arasındaki çatışmaları sonlandırmak için spekülatif konular hakkında[648] yasalar yapılması, insanların kafalarını değiştirmek mümkün olmadığından onları kızdıracaktır. Bu nedenle Spinoza'ya göre asıl ayrılıkçılar,

---

[645] **A.g.e.**, s. 286.
[646] **A.g.e.**, s. 287-288.
[647] **A.g.e.**, s. 290.
[648] Spinoza burada din hakkındaki yasalardan bahsetse de bu kapsam ahlaki yargılar, ideolojiler ya da kültürel ögeleri de kapsayacak biçimde genişletilebilir. Zaten hemen devamındaki sayfada da spekülatif konularda çıkarılan yasaların yararsızlığından bahsedilmektedir.

görünüşte aykırı olan düşüncelerini özgürce ifade edenleri "mahkum eden ve haddini bilmez yığınları kışkırtarak onların üzerine saldırtan insanlardır"[649]. Bu durum eninde sonunda "sadakat, inanç ve iyi alışkanlıkları ortadan kaldıracak, dalkavukları ve düzenbazları yüreklendirecektir"[650]. Yani çıkarılan baskıcı yasalar iyi niyetle uyumu sağlamak amacına yönelik olsalar dahi bunun tam tersini sonuç verecektir.

Bununla bağlantılı olarak belirtmek gerekir ki Spinoza'nın hemen yukarıda değinilen sözleşme düşüncesi, siyasi toplulukta birbirinden çok farklı söylemlerin gelişmesine olanak tanır ve sözleşmenin bu özelliği, onun topluluk için sürekli yararlı kalabilmesinin başlıca koşuludur. Nitekim farklı söylemlerin özgürce yayılabilmesine imkan tanınması, mevcut yöneticilerin yararsız kalmaya başlamasıyla ve serbestçe dolaşımda olan bir başka söylemin insanları yeterince ikna etmesiyle birlikte topluluğa daha yararlı olabilecek, yani onun *conatus*'unu geliştirebilecek bir yönetimin iş başına gelmesini sağlayabilir. Böylelikle de üstün buyurma gücü veren "hakların devrine dayanan sözleşme kavramı korunmuş olur"[651].

3.5.2 Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İçtihatları Işığında Günümüzün İfade Özgürlüğü Anlayışı

Aynı dönemdeki diğer tüm insan hakları belgelerinde olduğu gibi doğal hukuk anlayışına yaslanan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS), insan hakları hukuku alanında öne çıkan ve ulusal hukukumuzu da çok yakından ilgilendiren bir bölgesel insan hakları sözleşmesidir[652]. Doğal hukuk anlayışının etkisiyle "insan onuru ve değeri" gibi kavramlarla bir temellendirmeye girişen sözleşmenin, Spinoza'nın ifade özgürlüğü anlayışıyla tamamen bağdaştığı söylenemez, çünkü her ne kadar onun da temellendirmesi insan doğasına dayansa da burada, insan onuru gibi aşkın bir kavrama yollama yapılmayıp doğrudan insanın özünü oluşturan varolma gücüne, yani içkin bir kavram olan *conatus*'a başvurulur[653]. Bir başka deyişle, Spinoza'nın düşüncesinde ifade özgürlüğünü savunmak için kaynağı anlaşılamayan bir insan onuru kavramına başvurmaya gerek yoktur. İfade özgürlüğü,

[649] TTP, Böl. XX, s. 290-291.
[650] **A.g.e.**, s. 291.
[651] Balanuye, **a.g.e.**, s. 254.
[652] Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 36.
[653] **A.g.e.**, s. 37.

hem bireyin hem de toplumun yaratıcılığıyla birlikte varolma gücünü geliştirdiğini, yani adaptasyon kabiliyetini arttırdığını görüp bildiğimiz için mümkün olduğunca geniş bir biçimde korunmalıdır. Dolayısıyla Spinoza'da genel olarak insan haklarının, özelde de ifade özgürlüğünün doğa ile ilişkisi, basit ve dolaysız değil; araya insan iradesi değilse de yargısının girdiği dolaylı bir ilişkidir[654]. Bir hakkın doğal olup olmadığı onun fonksiyonuna göre belirlenecektir. Pozitif haklar, insanın etkinleşmesine yaradıkça doğal haklarla özdeş hale gelecektir[655].

Bu iki anlayıştaki farklılığa rağmen ifade özgürlüğünün bir demokratik düzendeki yeri konusunda Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) içtihadı ile Spinoza'nın söyledikleri arasında paralellikler bulunabilir. AİHM'nin meseleye dair temel yaklaşımını ortaya koyan kararlardan birisi, *Handyside*'ın Birleşik Krallık'a karşı yaptığı başvuru sonucunda verilmiştir. Yaygınca bilinen bu kararında Mahkeme, ifade özgürlüğünün demokratik bir düzenin temelinin vazgeçilmez bir parçası ve hem bireyin hem de toplumun gelişmesinin önemli koşulu olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Mahkeme önemle belirtmektedir ki ifade özgürlüğü yalnızca bilgi aktarımı ve kolaylıkla kabul edilebilecek ya da ihmal edilebilecek türden fikirlerin açıklanmasını değil; devleti ya da toplumun herhangi bir kesimini inciten, şok edici, rahatsızlık verici ifadeleri korumak için vardır[656].

Spinoza'nın, "insan yaşamının en ince ayrıntılarına kadar nüfuz etme çabasından imtina eden" bir hükumet anlayışına dayanan ve faydacı olduğu söylenebilecek[657] ifade özgürlüğü temellendirmesi, Mahkeme'nin bu içtihadını destekler niteliktedir. Nitekim hemen yukarıda belirtildiği üzere Spinoza, savunmasını ifade özgürlüğünün insanın varolma gücünü koruyup geliştirmesi üzerine temellendirmekte, yani onun faydasını öne çıkarmaktaydı. Ayrıca şunu da hatırlamakta yarar var: Yaratıcı süreç ile birlikte insanın bilinçdışından çıkıp gelen malzeme, her ne kadar ilk başta kirli, kabul edilemez, aykırı gelse – *Jung*'un deyişiyle "derinlerdeki balçık" gibi gözükse[658] – de aslında yaşam dolu bir potansiyel

---

[654] Geleneksel doğal hukuk anlayışı ile rasyonalist doğal hukuk anlayışının karşılaştırması için bkz. Akal, **Varolma Direnci ve Özerklik**, s. 236.
[655] Étienne Balibar, **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, Kasım 2004, s. 114.
[656] Handyside/Birleşik Krallık, No. 5493/72, K.T. 07.12.1976, p. 49. Değinilen tüm AİHM kararlarına https://hudoc.echr.coe.int adresi üzerinden erişilebilir.
[657] Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 39.
[658] Bkz. Jung, **On Psychic Energy**, p. 63, s. 54. (İlgili yerde de atıf yapılmıştı.)

taşımaktaydı. Dolayısıyla bu içeriklerin yüzeye çıkmasının ya da başkalarıyla paylaşılmasının engellenmesi, bireyi ve toplumu yönsüzlük kaygısı içinde bırakarak yararsız, hatta belki de büsbütün zararlı düşünceleri benimsemelerine yol açabilecektir. Nitekim her birey, başkaları gibi düşünmeye zorlandıkça içindeki yaratıcı güç yıkıcı bir hal alır ve "bu durum uç noktada bireyleri gözü dönmüş bir deliliğe ve tüm toplumsal ilişkileri sapkınlığa götürür"[659]. İşte AİHM'nin "inciten, şok edici, rahatsızlık verici" ifadeleri korumasının gerekçeleri burada aranmalıdır.

Hemen yukarıda değinilen ilke, Mahkeme'nin başka kararlarında, dini inançlar hakkındaki ifadeler ve kutsala hakaret (*blasphemy*) bakımından da geçerli sayılmaktadır. Örneğin, Roma Katolik dininin sembolleri hakkında, yapımcıları tarafından Hristiyan inancını hicvetmek amacıyla çekildiği söylenen ve küçük bir salonda, bilet alıp filmi izlemek isteyen sınırlı bir izleyiciye gösterilen filmin, bölgedeki insanların büyük bir çoğunluğunun sahip olduğu inanca bir saldırı olarak görülmesi nedeniyle Avusturya devletince toplatılması üzerine yapılan *Otto-Preminger-Institut* başvurusu, AİHM'nin bu konudaki ilkelerini açıkladığı davalardan birisidir. Mahkeme bu kararında, dini bir çoğunluğa da mensup olsalar insanların, her türlü eleştiriden muaf olmayı bekleyemeyeceklerini, tam tersine inançlarının başkaları tarafından inkar edilmesine ve hatta inançlarına karşı geliştirilen hasmane öğretilerin propagandasının yapılmasına dahi hoşgörü göstermeleri ya da katlanmaları gerektiğini belirtmektedir[660]. Yazılan karşı oyda ise AİHS'nin, dini duyguların korunmasını güvence altına almadığı, aksine din ve inanç özgürlüğünün, diğerlerinin dini görüşlerine yönelik eleştirilerini beyan etme özgürlüğünü de içerdiği ifade edilmektedir[661].

Bu konuda da (varılan sonuç olmasa da) ortaya konulan ilkeler, Spinoza'nın düşüncelerine paralel görünmektedir. Nitekim hatırlanacağı üzere Spinoza, çeşitlilikleri nedeniyle insanların, aynı şeyden çok farklı şekillerde etkilenebileceğini,

---

[659] Balibar, **a.g.e.**, s. 35.
[660] Otto-Preminger-Institut/Avusturya, No. 13470/87, K.T. 20.09.1994, p. 47.
[661] Bkz. Yargıçlar Palm, Pekkanen ve Makarczyk tarafından ortaklaşa ortaya konan karşı oy, p. 6. Ayrıca burada AİHM'nin, başvuruculların ifade özgürlüklerinin ihlal edildiği sonucuna varmadığını da belirtmek gerekir. Ancak aynı zamanda Mahkeme, konuyla ilgili bir ilke içtihat oluşturmaktan da kaçınarak yalnızca söz konusu müdahaleyi, devletin takdir marjında gördüğünü ifade etmiştir. Karşı oy yazan yargıçlar ise müdahaleyi orantılı bulmadıklarını not düşerek ihlali tespit eden bir karar verilmesi gerektiği yönünde kanaat bildirmişlerdir. İhlalin mevcut olmadığına yönelik kararın ayrıntılı bir eleştirisi için bkz. Özden Cankaya, Melike Batur Yamaner, **Kitle İletişim Özgürlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Beta Yayıncılık, Ekim 2012, s. 37 vd.

örneğin birini huşu duymaya sevk eden bir sözün, bir başkasına kahkaha attırabileceğini, etkilenmedeki bu bireysel farklılıklardan dolayı kişilerin sorumlu tutulamayacağını savunmaktaydı. Ayrıca bu bireysel etkilenmelerin yaratıcılık kapılarını açtığı ve sürecin nihayetinde yine uyuma hizmet ettiği de akıldan çıkarılmamalıdır. Böylece bir kimsenin, adalet ve yardımseverliği teşvik eden gerçek inanca ulaşmasının ve hem kendisiyle hem de toplumla bütünlük içinde yaşayabilmesinin yolu, herhangi bir dinin somut biçimlerini reddedip eleştirmekten, hatta mizah malzemesi yapmaktan geçiyor olabilir. Bunu kimsenin bilemeyecek olması, ifadeyi özgür bırakmayı gerektirecektir. Bu nedenle Spinoza'da genel ahlakın bir sınırlama nedeni olmadığı, çünkü düşünüre göre dinle ilgili yasaların, tüm spekülatif konularda olduğu gibi çatışmaları çözmek yerine onları büsbütün derinleştirdiği söylenebilir[662].

AİHM'nin, bu çalışmanın konusu bakımından da önem arz eden sanatsal ifadeye ilişkin tutumuna da bakmak gerekir. Bu konudaki ihlal incelemelerine etki eden ilke, sanat eserlerinin, birden çok anlama gelebildikleri ve bu anlam kişiden kişiye büyük oranda değiştiği için ortaya koydukları mesajın tespit edilmesinin çok güç olmasıdır. Bu ilkeyi göz ardı eden müdahaleler, yaratıcılığın kısıtlanması anlamına gelecektir[663]. Bir kararında AİHM, sanat eserleri yaratan ve bunların insanlara iletilmesini sağlayan kişilerin, demokratik bir düzen için büyük önem taşıyan farklı fikirlerin ve görüşlerin yayılmasını sağladıklarını, bu nedenle de devletlerin, bu kişilerin ifade özgürlüklerine gereksiz müdahalelerde bulunmaktan kaçınmakla yükümlü olduklarını belirtmiştir[664]. Yani devletler, bireylerin yaratıcılıklarını, ifade özgürlüğüne müdahaleyi güçleştiren bir menfaat olarak göz önünde bulundurmak zorundadırlar.

Bu doğrultuda AİHM, bir sanatsal ifade söz konusu olduğunda, normalde şiddete çağrı olarak değerlendirilebilecek bazı unsurlara rağmen ifade özgürlüğü lehine karar verebilmektedir. Yayınladığı bir şiir antolojisi nedeniyle hapis ve para cezasına çarptırılan ve kitabının toplatılmasına karar verilen *Karataş*'ın Türkiye'ye karşı yaptığı başvuru sonucunda verilen karar bu duruma örnek gösterilebilir. Söz

---

662 Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 45-46.
663 Ulaş Karan, **İfade Özgürlüğü: Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru El Kitapları Serisi – 2**, Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru Sisteminin Desteklenmesi Ortak Projesi, Avrupa Konseyi Ankara Program Ofisi, Nisan 2018, s. 14-15.
664 Alınak/Türkiye, No. 40287/98, K.T. 29.03.2005, p. 42.

konusu kararda Mahkeme, müdahaleye konu oluşturan ifadelerin, kitle iletişim araçları yerine bir şiir kitabında yer almasını göz önünde bulundurmuş, bu durumun hem muhatap kitleyi sınırladığını hem de şiirlerin "bir ayaklanmaya davetten" ziyade "derin bir üzüntü ifadesi" olarak anlaşılması gerektiğini dile getirmiştir[665]. Dolayısıyla AİHM'nin, bir ifadenin sanat eseri olma niteliğini önemsediğini, ayrıca sanatsal ifadelerin farklı anlamlara gelebildiğini dikkate aldığını görmekteyiz.

Ancak hemen not etmek gerekir ki burada sözü edilen şiirler, aynı zamanda siyasi içerikli ifadelerdir ve Mahkeme, bu türden ifadeleri daha geniş bir korumadan yararlandırmaktadır. Bunun yanında örneğin, müstehcenlik ya da inançlara ilişkin ifadeler daha sınırlı bir şekilde korunmaktadır[666]. Nitekim yukarıda değinilen *Otto-Preminger-Institut* kararında böyle olmuştur. Ancak nispeten yakın tarihli davalarda AİHM'nin daha özgürlükçü kararlar verebildiğini de söyleyebiliriz[667]. Örneğin, Fransız yazar *Guillaume Apollinaire*'in, Türkçeye "*On Bir Bin Kırbaç*" başlığıyla çevrilen romanının erotik içerik barındırdığı, hatta cinsel şiddeti teşvik ettiği gerekçesiyle, kitabı basan yayınevinin editörünün hapse de çevrilebilen bir para cezasına mahkum edilmesi üzerine Türkiye'ye karşı gerçekleştirilen *Akdaş* başvurusu üzerine verdiği kararında Mahkeme, başvurucunun ifade özgürlüğünün ihlal edildiğine hükmetmiştir. Kararın gerekçesine baktığımızda yine devletlerin "ahlakın korunmasına" ilişkin takdir yetkilerinden, bu konuda farklı ülkelerin toplumsal yapılarında ve hukuk düzenlerinde genelgeçer tek tip bir normun aranmasının "gereksiz" olduğundan söz edildiğini görmekteyiz[668]. Bu tespitte bulunduktan sonra Mahkeme, romanın yüz yıla yakın bir zaman önce yazılmış olup çok sayıda ülkede çeşitli dillerde, hatta uzun bir zaman önce Türkiye'de de yayımlanmış olmasını göz önünde bulundurarak devletin takdir yetkisinin, Avrupa edebi mirasının parçası olan bir esere halkın Türkçe olarak erişmesini engellemeye kadar varamayacağını ifade ederek ihlal sonucuna varmıştır[669].

Kararın gerekçesi eleştiriye açıktır. Nitekim bu ifadelerden, daha önemsiz görülen eserlerin aynı korumadan yararlanamayabileceği anlaşılmaktadır. Oysa sanatsal ifadenin, kişinin manevi varlığını, yani varolma gücünü koruyup

---

[665] Karataş/Türkiye, No. 23168/94, K.T. 08.07.1999, p. 52.
[666] Karan, **a.g.e.**, s. 16.
[667] **A.g.e.**
[668] Akdaş/Türkiye, No. 41056/04, K.T. 16.02.2010, p. 24.
[669] **A.g.k.**, p. 26-27.

geliştirmesine sunduğu katkıdan ötürü sahip olduğu içkin değer dolayısıyla ve bu gücün bir dışavurumu, yani "varoluşsal bir tekillik[670]" olarak korunması gerekir. Bu yapılırken de sanat eserinin çok anlamlılığı ve yarattığı bireysel etkilerdeki çeşitlilik göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim bir eser, onun diğer insanlara iletilmesini yasaklayan kimselerin sandığından çok farklı bir şey olabilir ya da herkes tarafından aynı şekilde algılanmayabilir. Aslında anılan karara konu olan olayda da bunu görmekteyiz. Toplatılan romanın önsözünde, onun en önemli özelliğinin içinde barındırdığı abartılar ve alaycı karakteri olduğu; yazarın, çeşitli ahlak bozukluklarını abartılı kurgularla ve karikatürize ederek ele aldığı, onlarla "eğlendiği" ifade edilmektedir[671]. AİHM'nin karar metninden, başvurucunun da bu olguyu yerel mahkemeler önünde ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Buna göre başvurucu romanın, "mübalağa, grotesk, metafor gibi yazım tekniklerinin kullanıldığı edebi bir eser, bir kurgu" olduğunu, herhangi bir tür şiddeti teşvik edici nitelik taşımadığını, aslında abartıya yer verilen mizahi üslubun cinsel isteği arttırmak yerine bastırdığını dile getirmiştir[672]. Ancak Mahkeme başvurucunun bu iddialarını tartışmamıştır. Görüldüğü üzere bir sanat eseri karşısındaki bireysel etkilenmelerin kontrol edilemez çeşitliliğinin göz ardı edilmesi, böylesi anlamsız ve gülünç yasaklara da yol açabilmekte, bir yorumun diğerlerinden üstün tutulup insanların yaşamlarındaki önemli konular üzerindeki tartışma zemininin yok edilmesine ve yaratıcılığın baskılanmasına neden olmaktadır.

Ayrıca sanatsal ifadenin, siyasi içerikli olmadıkça siyasi ifadelerde olduğu kadar geniş bir korumadan yararlandırılmaması da eleştiriye açıktır. İnsanların genelini yakından ilgilendiren politik tartışmalarda kişilerin fikirlerini açıkça ifade edebilmeleri, şüphesiz toplumun esenliği için yaşamsal önemdedir. Ancak yaratıcılık da, bu çalışma boyunca açıklanmaya çalışılan, bireyleri özgürleştirici etkisi ve toplumsal uyuma sunduğu katkı dolayısıyla daha az önemli görülmemeli, basit bir keyif alanı olarak değerlendirilmemelidir. Bu nedenle sanat üretenlerin, inanca dair konuları da kapsayacak biçimde, serbestçe üretimde bulunabilmeleri ve insanların da bu eserlere serbestçe erişebilmeleri, yani bir şekilde bireysel farklılıklarına uyan bir

---

[670] Akal'ın bu ifadesinin geçtiği, daha önce de atıf yapılan kısım için bkz. Akal, **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, s. 58.
[671] Romana, bir başka Fransız yazar *Pascal Pia* tarafından yazılan önsöz için yayınevinin sitesine bkz. http://hadesyayincilik.blogspot.com/2010/03/on-bir-bin-kirbac-onsoz-pascal-pia.html, erişim tarihi: 21.12.2020.
[672] Akdaş/Türkiye, **a.g.k.**, p. 6.

ürünün açtığı yoldan geçerek yaratıcılıklarını işletebilmeleri sağlıklı bir siyasal bütün için vazgeçilmez önemdedir. Sonuç olarak, sıcak politik gündemlerle ilgili olan konular kadar göz önünde olmayan, daha uzun vadeli bir menfaate dayanan sanatsal ifade özgürlüğü de aynı genişlikte bir korumadan yararlandırılmalıdır.

Böylesine önemli olup çok geniş bir korumadan yararlandırılması gerekse de ifade özgürlüğü, günümüz hukuk düzenlerinde ve insan haklarına dair tüm uluslararası sözleşmelerde sınırlanabilir bir hak olarak düzenlenmektedir[673]. Örneğin AİHM, "nefret söylemine" veya "şiddetin yüceltilmesine" varan ifadelerin yaptırımla karşılaşması halinde ihlal bulmayabilmektedir[674]. Bu nitelikteki kararlardan birisi, Türkiye'nin PKK'ya karşı yürüttüğü askeri operasyonlar aleyhinde yapılan bir yayının yaptırımla karşılaşması sonrasında gerçekleştirilen *Sürek* başvurusu (birinci başvuru) üzerine verilmiştir. Bu kararında Mahkeme, başvuruya konu ifadelerin somut bağlamlarında ne anlama geldiğini tartışmaktadır. Kararda örneğin, "terörizmin engellenmesine ilişkin sorunlar" dikkate alınmaktadır. Devamında, yazılan yazının "kanlı bir intikama çağrı" şeklinde değerlendirilebileceği, içinde "köklü ve mantık dışı bir nefret" uyandırılan okuyucuya, devlete karşı şiddete başvurmanın haklı ve gerekli olduğuna dair bir mesaj verildiği, ayrıca bazı kişilerin isimlerinin sayılmasıyla doğrudan kişiler üzerinde nefret uyandırılıp bu kişilerin fiziksel şiddet riski altında bırakıldığı ifade edilerek ihlalin mevcut olmadığı yönünde bir sonuca ulaşılmaktadır[675]. Görüldüğü üzere Mahkeme, bir düşüncenin soyut olarak ne anlama geldiğiyle ilgilenmemekte, insanlarda nefret uyandırılıp uyandırılmadığını ve somut olgulara dayanan bir şiddet tehlikesinin olup olmadığını araştırmaktadır[676]. Bir başka olayda AİHM; bir gazete yazısının, insanları hapishanelerin "yakılıp yıkılması" eylemine destek olmak için seferber etme amacı taşıması, bu eylemin ise halihazırda tutuklular ile güvenlik güçleri arasında şiddetli çatışmalara ve hatta ölümlere neden olması dolayısıyla, başvurucular hakkında kurulan mahkumiyet hükmünün ifade özgürlüğünü ihlal etmediği sonucuna ulaşmıştır[677]. Bir başka olayda ise başvurucular tarafından "sayın Abdullah Öcalan" ifadesinin kullanılmasının tek

[673] Cankaya/Yamaner, **a.g.e.**, s. 5.
[674] Philip Leach, **Taking a Case to the European Court of Human Rights**, Fourth Edition, Oxford University Press, 2017, s. 470, p. 6.586.
[675] Sürek/Türkiye (No. 1), No. 26682/95, K.T. 08.07.1999, p. 62.
[676] Yine de Mahkeme'nin, müdahalenin haklı olup olmadığının belirlenmesinde "tehlikenin açık ve yakın olması" kriterine başvurmaması eleştirilere yol açmıştır. Bkz. Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 41.
[677] Leach, **a.g.e.**, s. 470, p. 6.587. Falakaoğlu ve Saygılı/Türkiye, No. 22147/02 ve 24972/03, K.T. 23.01.2007.

başına mahkumiyeti haklılaştıramayacağını, çünkü olayda başvuruculaların Öcalan ve PKK'nın eylemlerini tasvip edip desteklediklerine dair başka bir unsurun bulunmadığını, insanları şiddete ve teröre teşvik edecek ifadelerin kullanılmadığını ve bu nedenlerle açık ve yakın bir tehlikeden söz edilemeyeceğini ifade eden AİHM, ifade özgürlüğünün ihlal edildiğine hükmetmiştir[678].

Bir önceki başlıkta Spinoza'nın, sakıncalı olabilecek ifadeleri belirlemede öne sürdüğü kriterlerden birinin insanların kin ve öfkeye teşvik edilmesi olduğu söylenmişti. Ayrıca düşünür, sakıncalı olabilecek şeyin fikrin kendisi değil de içerdiği eylem olduğunu belirtmekteydi. Dolayısıyla bu noktada, AİHM'nin kriterlerine çok benzeyen, somut değerlendirme ölçütlerinden bahsedildiğini görüyoruz. Hatta Spinoza, bu ölçütlere uyan ifadelerin yasaklanması gerektiği yönünde de açık bir ifade kullanmamakta, sadece kötü niyetli olabilecek bu ifadeleri diğerlerinden ayırarak ifade özgürlüğünün müşkül yanlarının farkında olduğunu ortaya koymaktadır[679].

İfade özgürlüğü ile ilgili önem arz eden bir başka durum, siyasal partilerin kapatılması davalarıyla ilgili olarak ortaya çıkabilmektedir. Nitekim Venedik Komisyonu'nun konuyla ilgili yayınladığı rapora göre, siyasi partilerin yasaklanması ya da kapatılmasını haklılaştıracak sebeplerden birisi, ilgili partinin, demokratik anayasal düzeni yıkıp kişilerin hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırmak amacıyla şiddet kullanılmasını savunmasıdır[680]. Bu olgunun tespiti ise partiye atfedilebilir düşünce açıklamalarının değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. AİHM'nin Refah Partisi'nin kapatılması üzerine yapılan başvuru sonucunda verdiği karar, konuya örnek oluşturmaktadır. Bu kararında Mahkeme partinin, demokratik düzenin gerekleriyle bağdaşmayan, din kurallarına dayalı bir rejim kurma amacının ve bu amaca ulaşabilmek için şiddete başvurma olasılığının bulunduğunu tespit etmiş, bu tespitini parti yöneticilerinin beyanlarına dayandırmıştır[681]. "Meselenin, değişimin kanlı mı yoksa kansız mı olacağından ibaret olduğu" minvalindeki ifade, cihattan ve

[678] Yalçınkaya ve diğerleri/Türkiye, No. 25764/09 vd., K.T. 01.10.2013, p. 35-36.
[679] Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 44-45.
[680] European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), **Guidelines on Prohibition and Dissolution of Political Parties and Analogous Measures**, CDL-INF (2000) 1, Strasbourg, 10.01.2000, 3 numaralı ilke. https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-INF(2000)001-e adresi üzerinden rapora ulaşılabilir.
[681] Refah Partisi ve diğerleri/Türkiye, No. 41340/98 vd., K.T. 13.02.2003, p. 120, 129.

Müslümanların silahlanma olasılığından bahsedilmesi, Batılı modeldeki bir rejimi savunanların tehdit edilmesi gibi olgular Mahkeme'nin değerlendirmesine temel oluşturmuştur. Sonuç olarak partinin kapatılmasının, AİHS'de düzenlenen örgütlenme özgürlüğünü ihlal etmediği yönünde hüküm verilmiştir. Ayrıca Mahkeme bu sonuca ulaşırken, partinin projesinin "hayali ve teorik" olmadığı, nitekim partinin iktidara gelerek programını gerçekleştirme imkanına sahip olduğu kanısına varmıştır[682]. Yani yine somut bir tehlike göz önünde bulundurulmuştur.

Burada da yine Spinoza'nın düşüncesiyle paralellikler görmekteyiz. Nitekim Spinoza; kişilerin, en başta özgür yargılarıyla birlikte diğer tüm haklarını saklı tutup yalnızca kendi kararlarına göre hareket etme haklarını devrettikleri anlaşmayı bozacak şekilde "devlet içinde bir değişikliğe niyetlenip" bu yolda hile, öfke ve kine başvuran kimselerin fikirlerini kışkırtıcı saymaktadır[683]. Önemle belirtmek gerekir ki burada artık herhangi bir düşünceden değil, özgürlükler düzenine yönelen somut, belirlenebilir bir tehditten söz edilmektedir. Buna karşı yapılan şey de düşünceyi baskılamak ya da insanların yargı yetisini kontrol altına almaya çalışmak değil, bahsedilen tehdide karşı önlem almaktır.

Her ne kadar bu başlık altında, Spinoza ile AİHM'nin ifade özgürlüğüne yaklaşımları birbiriyle karşılaştırılsa da aslında bir pozitif hukuk düzenlemesi olan AİHS ile *TTP*'nin birbirinden çok farklı metinler olduğu ve bu nedenle de Spinoza'nın teorisinde, günümüzde karşılaşılan tüm sorunlara birer cevap bulmanın mümkün olmadığı akıldan çıkarılmamalıdır[684]. Ancak yine de ifade özgürlüğünün korunması için öne sürülen gerekçelerin ve bizi onu sınırlamaya iten endişelerin yüzyıllar öncesinden beri var olageldiğini bilmek, bütün müşkül yanlarıyla birlikte ifade özgürlüğü meselesinin, bireyin ve toplumun esenliği bakımından ne kadar temel bir sorunsal olduğunu bize bir kez daha anlatmaktadır. Ayrıca burada sözü edilen paralelliklerin bulunması, Spinoza'nın birçok hayati meseleye temas eden kapsamlı felsefesinin, ifade özgürlüğü ile ilgili olanlar da dahil olmak üzere, günümüzde karşılaşılan problemlere yaratıcı çözümler bulmada kullanışlı bir başlangıç noktası olabileceğini göstermektedir.

---

[682] Mehmet Turhan, "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Siyasi Parti Kapatma Davaları", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. 57, S. 3, 2002, s. 144.
[683] Bkz. TTP, Böl. XX, s. 286-287.
[684] Yamaner/Güngören, **a.g.e.**, s. 46.

SONUÇ

Bu tezde, *TTP* bağlamında Spinoza'nın politik teorisinin temelini oluşturan vahiy anlayışı ele alınmıştır. Özel olarak da bu anlayışın, toplumsal birliktelik ile bireylerin özgürlüğü arasındaki gerilimin çözümlenmesindeki rolü incelenmiştir. Bu incelemede ayrıca, Spinoza'nın fikirleriyle uyum içinde olduğu düşünülen, yaratıcılık psikolojisi üzerine çalışmalar ortaya koyan yazarların düşüncelerinden yararlanılmıştır.

Öncelikle, Spinoza'nın vahiy anlayışının temelinde yer alan felsefe-teoloji ayrımı açıklanmıştır. İlk bölümde değinildiği üzere Spinoza, peygamberlerin insanlara hakikatin kesin olarak ne olduğunu bildiren üstün muhakeme yetisine sahip kişiler olarak görülmek zorunda olmadığını, dolayısıyla vahyin felsefi spekülasyonların alanı haline getirilmesinin en iyi ihtimalle anlamsız olacağını, esasında vahyin, insanları başka yollarla etkileyerek onları adalet ve yardımseverliğe uygun biçimde hareket etmek üzere dönüştürmeyi amaçladığını ortaya koymaktaydı. Bu ayrımın, büyük oranda psişik varlıklarından bağımsız, baskın bilinçdışı güçlerin etkisi altında olan insanlar üzerinde, rasyonel düşünceye dayalı nasihatlerin etki gösterememesi olgusuyla uyumlu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca bazı sinirbilimi araştırmalarına işaret edilerek insan beyninde, işbirliğine uygun eylemlerin sergilenmesini teşvik edecek biçimde, bu tür davranışları haz ile ilişkilendiren mekanizmaların bulunduğu, bu bulguların da insanı "iyilikten sevinç elde eden" bir varlık olarak tasavvur eden Spinoza düşüncesini destekler nitelikte olduğu ifade edilmiştir.

Buna paralel olarak Spinoza ayrıca, toplumsal barışın da savaştan kaçınabilme yetisinden ibaret olmayıp insan zihninin etkinliğinden kaynaklanan bir erdem, yani olumlu bir edim olduğunu öne sürmektedir. İşte bu fikirle bağlantılı olarak tezin ikinci bölümünün girişinde, insan türünün evrimi sürecinde sosyal duyguların nasıl ortaya çıktığı ve karşılıklı özgeciliğe (*reciprocal altruism*) dayanan

işbirliğine yönelik davranışları nasıl teşvik ettiği anlatılmıştır. Bununla, rasyonel düşüncelerin insanları adalet ve yardımseverliğe uygun biçimde davranmak üzere dönüştürmekte yetersiz kalmasıyla bağlantılı olarak insan sosyalliğinin de rasyonel seçimlere dayanmayıp en azından bir ölçüde tabiatça belirlendiği, Spinoza'nın da bahsettiği biçimde "evrensel temellere" sahip olduğu ve yasa öncesi döneme ait olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak yine de indirgemeci bir tutum sergilememeye gayret gösterilerek insanın yapıcı ve yıkıcı eğilimleri birlikte barındırdığı, sosyal duygulara ise yalnızca sorun çözmede kullanabileceğimiz bir alet çantası olarak işaret edildiği vurgulanmıştır.

İnsanların, Spinoza'nın deyişiyle "evrensel temellere" sahip olan bu duygulara, yani adalet ve yardımseverliğe uygun davranamamalarının nedeni ise kararsız ve bulanık bilgiden doğan tutkular, edilgilerdir. Edilgin halde bulunan kişiler, umut ve korku arasında salınıp durdukları kararsız bir haldedirler. Çalışmada yönsüzlük olarak da ifade edilen bu durum, karşımıza iki sorun çıkarmaktadır. Birincisi, insanlar bu salınma halinden olabildiğince kaçınmak istediklerinden takıntılı bir yönsüzlük kaygısı yaşamakta, bu nedenle de bulundukları istikametten, sahip oldukları fikirlerden ya da etraflarındaki şeylerden vazgeçememekte, dolayısıyla da tutkuları dengelemenin yegâne yolu olan upuygun bilgilere erişebilecekleri yeni ve farklı karşılaşmaları deneyimleyememektedirler. İkincisi, bu kaygıyı aşmak için tutundukları şeyler de tabiatlarına uygun olmadığından, zaten bu mücadelede yararsız kalmaktadır.

Bu tezde, başlıca inceleme konularından biri olan yaratıcılığın ve Spinoza'nın bir yaratıcı edim olarak ortaya koyduğu düşünülen vahyin, bahsedilen sorunlara çözüm sunabileceği öne sürülmüştür. Nitekim yaratıcılık ve yaratıcılık ürünleri, örneğin sanat eserleri (ve Spinoza'nın anlayışında böyle bir işlev gören vahiy), hem yeni çözümlere varabilmesi adına kişiyi yönsüz kalmaya zorlamakta hem de bu kararsız halden kendi çözümüyle çıkabilmesi için ona yol göstermekte; böylelikle de yönsüzlük kaygısıyla yapıcı bir biçimde başa çıkabilme imkanı sunmaktadır. Bu bağlamda, Spinoza'nın bilgi teorisindeki sezgisel bilginin de gerek bir ürün ortaya koymak üzere gerekse bir yaratıcılık ürünüyle karşılaşmak suretiyle girişilen yaratıcı süreç sonucunda kişinin, tutkularını dengelemesini sağlayan ve onu yönsüzlükten kurtaran upuygun bilgi olduğu ileri sürülmüştür. Her ne kadar bu tür bilgi birçok

şeye ilişkin olabilse de bu çalışmanın konusu bakımından önem arz eden alan, Spinoza'nın da hakkında bilgi edinilmeye en layık olan şey olarak gördüğü insan doğasıdır. Yaratıcılık sayesinde doğalarını, özellikle de karanlık yanlarını keşfeden insanlar, hem belirlenmişliklerinin farkına vararak birbirlerini daha iyi anlayabilmekte hem de herkeste ortak olan yararlarını idrak ederek kendiliğinden uyuşmaktadırlar. Böylelikle de yaratıcılığın insanlar üzerindeki ahlaki etkilerini, onları dışarıdan gelen bir ahlak dizgesine tabi kılmadan, yani aslında ahlaka kayıtsız bırakarak, tabiatça belirlenmiş sosyalliklerini kullanarak gösterdiği sonucuna varılmıştır.

Yaratıcı sürecin kişiyi hem yönsüzlüğe sürükleyen hem de karmaşadan düzene kavuşturan çalışma biçimi, ona aynı zamanda, mutlak ve nihai olma iddiasındaki rasyonel tasarımlara karşı da bir panzehir niteliği kazandırmaktadır. Nitekim yaratıcılık, yönsüzlük ve çözüm/biçim arasında sürekli gidip gelen, hiç nihayete ermeyen bir süreçtir. Mutlak çözümlerin olmayışı ise aynı zamanda herkes için genelgeçer özgürleşme/kurtuluş formüllerinin varlığını imkansız hale getirmektedir. Bu nedenle çözümlerin bulunması bireylere bırakılmak zorundadır. Nitekim yaratıcılık, bir kimsenin bilinçdışından, kendi kişisel ihtiyaçlarını karşılayacak, çevreye adaptasyon yetisinin ve kişisel bütünlüğünün eksik olan kısımlarını tamamlayacak malzemelerin çıkarılmasını sağlamaktadır. Böylelikle, herkesin kişisel özelliklerine göre farklılaşan yaratıcı çözümler, bireylerin tek tek, ayrı yollardan geçerek kendi bütünlüklerini kurmalarına, yani varolma güçlerini arttırmalarına olanak tanımakta; bunu şu ya da bu biçimde ve ölçüde gerçekleştiren insanlar da tabiatça belirlenen ortak yararları üzerinde birleşmekte, uyuma ulaşmaktadırlar. Çalışmada bu nedenlerle Spinoza'nın, insanların birbirlerinden çok farklı kişiliklere sahip olmaları nedeniyle dış cisimlerden çok çeşitli biçimlerde etkilenebilmeleri olgusuyla bağlantılı olarak, vahyi felsefi spekülasyonlardan arındırıp insanları onun hakkında istedikleri biçimde düşünmekte özgür bırakmaya dayanan anlayışının, vahyi bir yaratıcılık alanı olarak tespit ettiği öne sürülmüştür. Böylelikle düşünür, bireylerin çeşitliliği ile toplumsal uyum arasındaki gerilim için, zıt kutupların birbiriyle uzlaştırılma çabasından doğan yaratıcılığa yaslanan bir çözüm imkanı sunmaktadır.

Gelinen noktada, yaratıcılığın doğrudan çevreye adaptasyon yetisinin geliştirilmesine ilişkin, yani tüm varlıklar gibi insanın da özünü oluşturan varolma gücünün (*conatus*) bir uzantısı olmasıyla bağlantılı olarak, Spinoza'nın vahiy anlayışı da yalnızca teolojik bir tartışma olmakla kalmayıp yaşamın her alanında bize yol gösterebilecek olan bir düşünce haline gelmektedir. Bunun doğal bir sonucu olarak, yaratıcılığın istenildiği gibi deneyimlenip ulaşılan çözümlerin/biçimlerin özgürce başkalarıyla paylaşılması, yaşamsal önemde ve kişilerin manevi bütünlüklerini oluşturabilmesinin vazgeçilmez koşuludur.

Bu doğrultuda tezde, bizi ifade özgürlüğünü korumaya yönlendiren menfaatin yalnızca güncel politik konularda halkın doğru bilgilendirilme hakkı olmadığı, bu özgürlüğün aynı zamanda manevi varlığını koruyup geliştirme hakkının bir uzantısı olarak da korunmaya değer olduğu, hatta insanların farklılıkları içinde uyuşmalarının bir yolu olduğu düşünülüp uzun vadeli politik yararları göz önünde bulundurulduğunda, ifade özgürlüğünün bu boyutunun da en az ilki kadar geniş bir korumayı gerektirdiği sonucuna varılmıştır. Konuya örnek oluşturması için AİHM'nin bazı içtihatlarına değinilerek Mahkeme'nin, politik ifadeleri çok geniş bir korumadan yararlandırıp inanç ve sanat alanlarındaki ifadelerin ardındaki menfaatleri yeterince korumayan yaklaşımı eleştirilmiştir.

KAYNAKÇA

AIELLO, Leslie C.; R. I. M. Dunbar, "Neocortex Size, Group Size, and the Evolution of Language", **Current Anthropology**, S. 34, C. 2, Nisan 1993, s. 184-193.

AKAL, Cemal Bâli, "Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?", **Spinoza Hukukçuya Ne Söyler?**, der. Cemal Bâli Akal, Z. Efe Antalyalı, İstanbul: Zoe Yayıncılık, Ocak 2019, s. 55-93.

AKAL, Cemal Bâli, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur: Edebiyatta Spinoza**, 3. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ekim 2011.

AKAL, Cemal Bâli, **Varolma Direnci ve Özerklik: Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, Ankara: Dost Kitabevi, Ekim 2004.

AKTAŞ, Ahmet, "Spinoza'nın Duygu Teorisine Eleştirel Bir Yaklaşım: Duygular, İnançlar ve İnsanın Özgürlüğü", **Beytulhikme International Journal of Philosophy**, S. 8, C. 1, 2018, s. 251-272.

ALEXIS-BAKER, Andy, "Spinoza's Political Theology: Theocracy, Democracy and Monism", **Journal of Church and State**, S. 54, C. 3, 2012, s. 428.

ARMSTRONG, Karen, **The Lost Art of Scripture: Rescuing the Sacred Texts**, London: The Bodley Head, 2019.

BALANUYE, Çetin, **Spinoza: Bir Hakikat İfadesi**, İstanbul: Say Yayınları, 2012.

BALIBAR, Étienne, **Spinoza ve Siyaset**, çev. Sanem Soyarslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, Kasım 2004.

BUMİN, Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Ocak 2010.

CACIOPPO, John T.; William Patrick, **Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection**, New York: W. W. Norton & Company, 2008.

CANASLAN, Eylem, "Proto-demokratik Bir Perspektiften Felsefi Pedagoji ya da Anlama Yetisinin Düzeltilmesi", **Spinoza ile Karşılaşmalar**, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Aralık 2015, s. 56-76.

CANASLAN, Eylem, **Spinoza: Yöntem / Tanrı / Demokrasi**, Ankara: Dost Kitabevi, Kasım 2019.

CANKAYA, Özden; Melike Batur Yamaner, **Kitle İletişim Özgürlüğü**, 2. Baskı, İstanbul: Beta Yayıncılık, Ekim 2012.

DAMASIO, Antonio, **Spinoza'yı Ararken: Haz, Acı ve Hisseden Beyin**, çev. Emre Kumral, İlay Çetiner, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, Mayıs 2018.

DAVIDSON, Pamela, "The Moral Dimension of the Prophetic Ideal: Pushkin and His Readers", **Slavic Review**, Cambridge University Press, S. 61, No. 3, 2002, s. 490-518.

DELEUZE, Gilles, **Spinoza Üstüne On Bir Ders**, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi, Ocak 2000.

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

DURMAZ, Evrim, **Spinoza'da Hak Düşüncesi ve Bunun Temeli Olarak İfade Özgürlüğü**, Yüksek Lisans Tezi, Dan. Ahmet Ulvi Türkbağ, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aralık 2014.

ÉLİAD, Mircea, "Kutsal Mimarî ve Sembolizm", **Din ve Fenomenoloji: Mircea Éliad'ın Eserlerine Toplu Bakış**, haz. Constantin Tacou, çev. Havva Köser, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 141-172.

ERGÜN, Reyda, "17. Yüzyıldan Günümüze Bir İfade Özgürlüğü Çağrısı", **Teolojik-Politik İnceleme**, Benedictus Spinoza, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ocak 2019, s. 9-38.

ERGÜN, Reyda, "Benedictus (Baruch) de Spinoza: İfade Özgürlüğü ve Demokrasi", **Kral-Devletten Ulus-Devlete**, Mehmet Ali Ağaoğulları, Filiz Çulha Zabcı, Reyda Ergün, Ankara: İmge Kitabevi, Aralık 2005, s. 11-100.

FRADKIN, Hillel G., "The 'Seperation of Religion and Politics: The Paradoxes of Spinoza", **The Review of Politics** – Fiftieth Anniversary: Religion and Politics, C. 50, No. 4, 1988, s. 603-627.

FROMM, Erich, **Çağımızın Özgürlük Sorunu**, Ankara: Özgür İnsan Yayınları, 1973.

GATENS, Moira, "*Mark Sacks Lecture 2013*: Spinoza on Goodness and Beauty and the Prophet and the Artist", **European Journal of Philosophy**, C. 23, S. 1, Mart 2015, s. 1-16.

GEISMANN, Georg, "Spinoza: Beyond Hobbes and Rousseau", **Journal of the History of Ideas**, S. 52, No.1, University of Pennsylvania Press, Ocak-Mart 1991, s. 50.

GERHARDT, Sue, **Why Love Matters: How Affection Shapes a Baby's Brain**, Brunner-Routledge, 2004.

GOWLETT, John; Clive Gamble, Robin Dunbar, "Human Evolution and the Archaeology of the Social Brain", **Current Anthropology**, S. 53, C. 6, Aralık 2012, s. 693-722.

GÖZKÂN, H. Bülent, "Spinoza'nın Üçüncü Tür Bilgi Anlayışı ve Kant'ın Eleştirisi", **Spinoza ile Karşılaşmalar**, der. Güçlü Ateşoğlu, Eylem Canaslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Aralık 2015, s. 77-96.

GRAS, Vernon W., "Myth and the Reconciliation of Opposites: Jung and Lévi-Strauss", **Journal of the History of Ideas**, S. 42, No. 3, Temmuz-Eylül 1981, s. 474.

GUNDERSON, Mark Paul; James Leslie McCary, "Sexual Guilt and Religion", **The Family Coordinator**, S. 28, C. 3, Temmuz 1979, s. 353-357.

GÜNGÖREN, Birden, "Hegel'de *Teolojik-Politik İnceleme*", **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009, s. 111-124.

GÜNGÖREN, Birden, **Spinoza ve Hegel'de Özgürlük Düşüncesi**, Yüksek Lisans Tezi, Dan. Cemal Bâli Akal, İstanbul: Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2004.

HAND, Learned, **Hürriyet Ruhu**, der. Irving Dilliard, Ç.Y., İstanbul: Nebioğlu Yayınevi, T.Y.

HAWKLEY, Louise C.; John T. Cacioppo, "Loneliness Matters: A Theoretical and Empirical Review of Consequences and Mechanisms", **Annals of Behavioral Medicine**, S. 40, No. 2, Ekim 2010, s. 218-227.

ISRAEL, Jonathan I., **Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750**, Oxford University Press, 2001.

ISRAEL, Jonathan, "Introduction", **Theological-Political Treatise**, Benedict de Spinoza, ed. Jonathan Israel, çev. Michael Silverthorne, Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007, s. viii-xxxiv.

JACOBSON, Arthur J. / Steven B. Smith, "Introduction: Spinoza's Law", **Cardozo Law Review**, C. 25, S. 2, Aralık 2003, s. 497-506.

JUNG, C. G. / C. Kerényi, **Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis**, çev. R. F. C. Hull, Pantheon Books, 1969.

JUNG, C. G., "On Psychic Energy", **Structure and Dynamics of the Psyche**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 8, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, s. 17-94.

JUNG, C. G., "On the Nature of the Psyche", **Structure and Dynamics of the Psyche**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 8, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, s. 214-304.

JUNG, C. G., "Psychology and Religion", **Psychology and Religion: West and East**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 11, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, s. 3-105.

JUNG, C. G., "Psychotherapists or the Clergy", **Psychology and Religion: West and East**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 11, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1975, s. 327-347.

JUNG, C. G., "Symbols and the Interpretation of Dreams", rev. R. F. C. Hull, **The Symbolic Life: Miscellaneous Writings**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 18, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1976, s. 183-264.

JUNG, C. G., "The Relations Between the Ego and the Unconscious", **Two Essays In Analytical Psychology**, The Collected Works of C. G. Jung, Cilt 7, ed. ve çev. Gerhard Adler & R. F. C. Hull, Princeton University Press, 1972, s. 171-329.

KAPANİ, Münci, **Kamu Hürriyetleri**, Yedinci Baskı, Ankara: Yetkin Yayınları, 2013.

KARAN, Ulaş, **İfade Özgürlüğü: Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru El Kitapları Serisi – 2**, Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru Sisteminin Desteklenmesi Ortak Projesi, Avrupa Konseyi Ankara Program Ofisi, Nisan 2018.

KAYA, Nihan, **Yazma Cesareti: Acının Yaratıcılığa Dönüşümü**, 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, Şubat 2020.

KERR, Joshua, "Spinoza: From Art to Philosophy", **Philosophy Today**, S. 64, No. 1, 2020, s. 239-253.

KOSHLAND JR., Daniel E., "The Seven Pillars of Life", **Science**, New Series, S. 295, No. 5563, Mart 2002, s. 2215-2216.

LEACH, Philip, **Taking a Case to the European Court of Human Rights**, Fourth Edition, Oxford University Press, 2017.

LEVENE, Nancy K., **Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason**, Cambridge University Press, 2004.

LLOYD, Genevieve, **Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's *Ethics***, New York: Cornell University Press, 1994.

MAY, Rollo, **Yaratma Cesareti**, çev. Alper Oysal, Dördüncü Basım, İstanbul: Metis Yayınları, Ocak 2018.

MITHEN, Steven, **The Singing Neanderthals: The Origin of Music, Language, Mind and Body**, Weidenfeld & Nicolson, 2005.

NADLER, Steven, **Spinoza: A Life**, Second Edition, Cambridge University Press, 2018.

NAHUM, Alber, "Spinoza'nın *Kutsal Kitap* Tefsir Kuramı", **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009.

ÖKTEM, Niyazi, **Özgürlük Sorunu ve Hukuk**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1977.

ÖZBUDUN, Ergun, **Türk Anayasa Hukuku**, 17. Basım, Ankara: Yetkin Yayınları, 2017.

POLKA, Brayton, "Freud, Science, and the Psychoanalytic Critique of Religion: The Paradox of Self-Referentiality", **Journal of the American Academy of Religion**, S. 62, C. 1, Oxford University Press, 1994, s. 59-83.

POLKA, Brayton, **Between Philosophy and Religion: Spinoza, the Bible, and Modernity,** Volume II - Politics and Ethics, Lexington Books, 2010.

RANK, Otto, **Art and Artist: Creative Urge and Personality Development**, çev. Charles Francis Atkinson, New York: Agathon Press, 1932.

RICE, Lee C., "Individual and Community in Spinoza's Social Psychology", **Spinoza: Issues and Directions**, ed. Edwin Curley, Pierre-Françios Moreau, Leiden: E. J. Brill, 1990, s. 271-285.

RICE, Lee C., "Spinoza's Relativisitic Aesthetics", **Tijdschrift voor Filosofie**, S. 58, No. 3, Eylül 1996, s. 476-489.

RILLING, James K.; David A. Gutman, Thorsten R. Zeh, Giuseppe Pagnoni, Gregory S. Berns, Clinton D. Kilts, "A Neural Basis for Social Cooperation", **Neuron**, C. 35, Temmuz 2002, s. 395-405.

SÀEZ, Ignacio; Lusha Zhu, Eric Set, Andrew Kayser, Ming Hsu, "Dopamine Modulates Egalitarian Behavior in Humans", **Current Biology**, C. 25, Mart 2015, s. 912-919.

SARTORI, Giovanni, **Demokrasi Teorisine Geri Dönüş**, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 2. Baskı, Bursa: Sentez Yayıncılık, Eylül 2014.

SHARP, Hasana, "The Force of Ideas in Spinoza", **Political Theory**, S. 35, No. 6, Aralık 2007, s. 732-755.

SMITH, Adam, **The Theory of Moral Sentiments**, Sixth Edition (1790), Sao Paolo: MetaLibri, Mayıs 2006.

SMITH, Steven B., **Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity**, New Haven / Londra: Yale University Press, 1997.

SPINOZA, Benedict de, **On the Improvement of the Understanding (Treatise on the Emandation of the Intellect)**, çev. R. H. M. Elwes, The Pennsylvania State University Electronic Classics Series, 2000.

SPINOZA, Benedictus de, **Ethica: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak**, Latince aslından çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, Nisan 2012.

SPINOZA, Benedictus, **Geometrik Düzene Göre Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Olan Etika**, çev. Hilmi Ziya Ülken, 8. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ağustos 2019.

SPINOZA, Benedictus, **Mektuplar**, çev. Emine Ayhan, Ankara: Dost Kitabevi, Aralık 2014.

SPINOZA, Benedictus, **Politik İnceleme**, çev. Murat Erşen, 2. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Temmuz 2009.

SPINOZA, Benedictus, **Teolojik-Politik İnceleme**, çev. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün, 5. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, Ocak 2019.

STORR, Anthony, **Öteki Peygamberler**, çev. Aslı Day, İstanbul: Okuyanus Yayın, Nisan 2001.

TARKOVSKI, Andrey, **Mühürlenmiş Zaman**, çev. Füsun Ant, Üçüncü Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı, Ocak 2008.

TILLICH, Paul, **Dynamics of Faith**, New York: Harper & Brothers, 1958.

TILLICH, Paul, **The Courage To Be**, New Haven: Yale University Press, 1952.

TRIVERS, Robert L., "The Evolution of Reciprocal Altruism", **The Quarterly Review of Biology**, S. 46, C. 1, Mart 1971, s. 35-57.

TURHAN, Mehmet, "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Siyasi Parti Kapatma Davaları", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. 57, S. 3, 2002, s. 129-150.

TURNER, J. H., **On the Origins of Human Emotions: A Sociological Inquiry into the Evolution of Human Affect**, Stanford: Stanford University Press, 2000.

WALINGA, Pieter; Jozef Corveleyn, Joke van Saane, "Guilt and Religion: The Influence of Orthodox Protestant and Orthodox Catholic Conceptions of Guilt on Guilt-Experience", **Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion**, S. 27, 2005, s. 113-135.

WALTHER, Manfred, "*Kutsal Kitap*'ın Otoritesi ve Devlet Mantığı: *Teolojik-Politik İnceleme*'de Spinoza'nın Din ve Siyaset İlişkisinin Barışlandırılmasına Yönelik Müdahalesi", çev. Birden Güngören, Reyda Ergün, **Spinoza Günleri: Teolojik-Politik İnceleme Etrafında**, der. Cemal Bâli Akal, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, Ekim 2009, s. 57-74.

WALTHER, Manfred, "Philosophy and Politics in Spinoza", **Studia Spinozana**, S. 9, 1993, s. 49-57.

WRIGHT, Robert, **The Moral Animal: Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology**, New York: Pantheon Books, 1994.

YAMANER, Melike Batur; Birden Güngören, "Spinoza'dan Mill'e, Mill'den Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine İfade Özgürlüğü", **Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 2007/2.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları:

Akdaş/Türkiye, No. 41056/04, K.T. 16.02.2010.

Alınak/Türkiye, No. 40287/98, K.T. 29.03.2005.

Falakaoğlu ve Saygılı/Türkiye, No. 22147/02 ve 24972/03, K.T. 23.01.2007.

Handyside/Birleşik Krallık, No. 5493/72, K.T. 07.12.1976.

Karataş/Türkiye, No. 23168/94, K.T. 08.07.1999.

Otto-Preminger-Institut/Avusturya, No. 13470/87, K.T. 20.09.1994.

Refah Partisi ve diğerleri/Türkiye, No. 41340/98 vd., K.T. 13.02.2003.

Sürek/Türkiye (No. 1), No. 26682/95, K.T. 08.07.1999.

Yalçınkaya ve diğerleri/Türkiye, No. 25764/09 vd., K.T. 01.10.2013.

İnternetten erişilen kaynaklar:

BAKER, Ulus, Ethica Okumaları I, https://www.korotonomedya.net/kor/index.php?id=21,218,0,0,1,0, erişim tarihi: 26.02.2021.

European Commission for Democracy through Law (Venice Commission), **Guidelines on Prohibition and Dissolution of Political Parties and Analogous Measures**, CDL-INF (2000) 1, Strasbourg, 10.01.2000. https://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-INF(2000)001-e adresi üzerinden rapora ulaşılabilir.

Pascal Pia, Önsöz, On Bir Bin Kırbaç. http://hadesyayincilik.blogspot.com/2010/03/on-bir-bin-kirbac-onsoz-pascal-pia.html, erişim tarihi: 21.12.2020.

What is life?, https://www.khanacademy.org/science/high-school-biology/hs-biology-foundations/hs-biology-and-the-scientific-method/a/what-is-life, erişim tarihi: 16.07.2020.