

**PANTEİZM VE PANENTEİZM TARTIŞMALARI ARASINDA
SPİNOZA FESLEFESİ VE SUFİ METAFİZİĞİ (VAHDET-İ VÜCUD)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RANA KORKUT

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**MERSİN
HAZİRAN- 2019**

**PANTEİZM VE PANENTEİZM TARTIŞMALARI ARASINDA SPİNOZA FESLEFESİ VE SUFİ
METAFİZİĞİ (VAHDET-İ VÜCUD)**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

RANA KORKUT

**MERSİN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

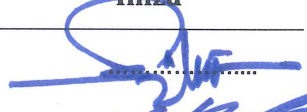
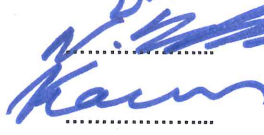

**FELSEFE
ANABİLİM DALI**

**Danışman
Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN**

**MERSİN
HAZİRAN - 2019**

ONAY

Rana KORKUT tarafından Prof.Dr.Eyüp ERDOĞAN danışmanlığında hazırlanan "Panteizm Ve Panenteizm Tartışmaları Arasında Spinoza Ve Sufi Metafiziği (Vahdet-i Vücut)" başlıklı çalışma aşağıda imzaları bulunan jüri üyeleri tarafından oy birliği ile Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Görevi	Ünvanı, Adı ve Soyadı	İmza
Başkan	Prof.Dr.Eyüp ERDOĞAN	
Üye	Dr.Öğr.Üyesi Naciye ATIŞ	
Üye	Prof.Dr.Kamuran ELBEYOĞLU	

Yukarıdaki Jüri kararı Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun .04./07..../.2019. tarih ve 2019.133.....sayılı kararıyla onaylanmıştır.


Prof. Dr. Süleyman DEĞİRMEN
Sosyal Bilimler Enstitü Müdürü



Bu tezde kullanılan özgün bilgiler, şekil, tablo ve fotoğraflardan kaynak göstermeden alıntı yapmak 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu hükümlerine tabidir.

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi

beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

28 Haziran 2019 / 28 June 2019

İmza



Rana KORKUT

ETİK BEYAN

Mersin Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğinde belirtilen kurallara uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında,

- Tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- Atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak kullandığımı,
- Kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı,
- Bu tezin herhangi bir bölümünü Mersin Üniversitesi veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı,
- Tezin tüm telif haklarını Mersin Üniversitesi'ne devrettiğimi

beyan ederim.

ETHICAL DECLARATION

This thesis is prepared in accordance with the rules specified in Mersin University Graduate Education Regulation and I declare to comply with the following conditions:

- I have obtained all the information and the documents of the thesis in accordance with the academic rules.
- I presented all the visual, auditory and written informations and results in accordance with scientific ethics.
- I refer in accordance with the norms of scientific works about the case of exploitation of others' works.
- I used all of the referred works as the references.
- I did not do any tampering in the used data.
- I did not present any part of this thesis as an another thesis at Mersin University or another university.
- I transfer all copyrights of this thesis to the Mersin University.

28 Haziran 2019 / 28 June 2019

İmza

Rana KORKUT

ÖZET

Batı düşünce sisteminde etkin olan panteizm ile Doğu düşünce sisteminde ortaya çıkan vahdet-i vücud öğretisi temelde birbirlerine benzemekle birlikte kendi içlerinde pek çok noktada ayrılırlar. Bu tezde panteizm denilince akla gelen ilk isim olan Spinoza ve vahdet-i vücud denilince akla gelen isim olan İbn Arabi arasında varlık anlayışları, Tanrı tasarımları, Tanrı ile Evren arasındaki ilişkiyi nasıl kurdukları bakımından bir karşılaştırma yapılmış ve tezin temel problemi bu karşılaştırma merkezinde toplanmıştır. Bu noktada vahdet-i vücud ile panteizm aynı şeyler mi yoksa farklı şeyler mi sorunsalı üzerinde detaylı bir inceleme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Panteizm, Spinoza, Panenteizm, Vahdet-i Vücud, İbn Arabi.

Danışman: Prof. Dr.Eyüp ERDOĞAN, Felsefe Anabilim Dalı, Mersin Üniversitesi, Mersin.



ABSTACT

Pantheism, which is active in the Western thought system, and the doctrine of vahdet-i vücud, which emerge in the Eastern thought system, are basically similar to each other, but they are divided in many points within themselves. In this thesis, a comparison was made between Spinoza, the first name that comes to mind when it is called pantheism, and Ibn Arabi, the name that comes to mind when it is mentioned as wahdat al-wujud, how God designs, how they establish the relationship between God and the Universe, and the main problem of the thesis is gathered in this comparison center. At this point, a detailed examination has been made on the question of whether vahdet-i vücud and pantheism are the same or different things.

Keywords: Pantheism, Spinoza, Panenteism, Vahdet-i Vücud, Ibn Arabi.

Advisor: Prof. Dr. Eyüp ERDOĞAN, Department of Philosophy, Mersin University, Mersin.



TEŞEKKÜR

Gerek lisans gerekse yüksek lisans eğitimim boyunca bana yol gsteren, yapmış olduğum çalıőmalarda beni her zaman destekleyen, motive eden ve guvenen saygideğer tez danıőmanım Prof. Dr. Eyup ERDOĞAN'a, tım yüksek lisans sũrecinde çalıőmalarımı yakından takip edip, destek olan ve her daim anlayış gsteren sevgili eőim Selçuk ŐZHAN'a, varlığıyla beni azimlendiren, sonsuz sevgi kaynağım, biricik oğlum ınar Efe ŐZHAN'a, akademik geliőimim için her tũrlũ fedakarlığı ve desteği sunan, her zaman yanımda olan başta canım annem Funda KORKUT ve canım babam Őmit Hasan KORKUT olmak ũzere tım aileme sonsuz teőekkũrlerimi sunarım. Son olarak tez yazma sũrecimde bana kıymetli desteklerinden ve yardımlarından dolayı bũyũk minnet duyduğum kayınvalidem Saima ŐZHAN ve kayınbabam Nadir ŐZHAN'a çok teőekkũr ederim.

Rana KORKUT

Haziran, 2019



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
İÇ KAPAK	i
ONAY	ii
ETİK BEYAN	iii
ÖZET	iv
ABSTACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
1. GİRİŞ	1
2. PANTEİZM	3
2.1. Panteizmin Kavramsal Açıklaması	3
2.2. Tarihsel Süreç İçerisinde Panteizm	4
2.3. Panteizmin Türleri	6
2.3.1. Natüralist Panteizm	6
2.3.2. İdealist panteizm	7
2.3.3. Teolojik Panteizm	8
2.4. Panenteizm	10
2.5. Pandeizm	10
2.6. Panpisişizm	11
3. BRUNCH SPİNOZA	12
3.1. Spinoza'nın Yöntemi	12
3.1.1. Spinoza'nın Yöntemi	12
3.2. Spinoza'da Varlık	14
3.3. Spinoza'nın Kavramları	15
3.3.1. Töz Kavramı (Die Ewigkeit der Substanz)	15
3.3.2. Tanrı'nın Tek Töz Olması	18
3.3.3. Sıfat Kavramı (Der Attribute)	21
3.3.4. Modus Kavramı (Modi)	23
3.4. Spinoza'da Tanrı Varlığının İspatları (Tanrı Kanıtlanması)	25
3.4.1. Tanrı'nın Ontolojik Kanıtı	28
3.4.2. Tanrı'nın Varlığının Kozmolojik Kanıtı	28
3.5. Tanrı'nın Nedenselliği	29
3.6. Spinoza Felsefesinde Tanrı İle Doğa Arasındaki İlişki	31
3.6.1. Natura Naturans	33
3.6.2. Natura Naturata	34
3.7. Spinoza'da Ruh Beden Bütünlüğü	37
3.8. Spinoza'da İçkinlik-Aşkınlık Problemi	37
2.9. Spinoza ve Panteizm	40
3.9.1. Spinoza Felsefesinin Panteist Olamayacağı Yönündeki Eleştiriler	44
3.10. Spinoza'nın Panenteizmi	47
4. SUFİ METAFİZİĞİ (VAHDET-İ VÜCUD)	49
4.1. Vahdet-i Vücut'un Kavramsal Açıklaması	49
4.2. Tarihsel Süreç İçerisinde Vahdet-i Vücut	50
4.3. Vahdet-i Vücut Anlayışında Temel Kavramlar	51
5. MUHYİDDİN İBN ARABİ	57
5.1. İbn Arabi'nin Düşünce Sistemi	57
5.2. Tasavvuf Öğretisinde İbn Arabi'nin Yeri	60
5.3. İbn Arabi'de Varlık	60
5.3.1. İbn Arabi'de Varlığın Anlamı ve Tanımı	60
5.3.2. İbn Arabi'de Varlık Türleri	61
5.4. İbn Arabi'de Teklik-Çokluk	63

5.5. İbn Arabî'de Tanrı Tasarımı	63
5.5.1. Tanrı'nın Doğası	63
5.5.2. Tanrı'nın Özü	65
5.5.2.1. Öz ya da Kendi Olarak Tanrı	65
5.5.2.2. Varlık ya da Kendinde Olarak Tanrı	65
5.5.3. İbn Arabî'de Tanrı'nın Sıfatları	66
5.5.4. Tanrı'nın Tek, Ezeli ve Ebedi Olması	66
5.5.5. Tanrı'nın İrade Sahibi Olması	67
5.6. İbn Arabî'de Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri	67
5.6.1. Kozmolojik (A posteriori) Kanıt	67
5.6.1.1. Aşkın Tanrı ve Tanrı'nın Benzemezliği (Tenzih)	69
5.6.1.2. İçkin Tanrı ve Tanrı'nın Benzerliği (Teşbih)	72
5.7. İbn Arabî'de Tanrı Evren Bütünlüğü	74
5.8. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî	75
6. SONUÇ: İBN ARABİ VE SPİNOZA'NIN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	77
6.1. Spinoza ve İbn Arabî'nin Düşünce Sistemlerine Genel Bakış	77
6.2. İbn Arabî ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Benzer Yönleri	82
6.3. İbn Arabî ve Spinoza'nın Anlayışlarının Farklı Yönleri	85
<hr/> KAYNAKLAR	88
ÖZGEÇMİŞ	91

1. GİRİŞ

Düşünce tarihi boyunca değişik şekillerde karşımıza çıkan “panteizm” ilk olarak Antik Felsefe’de ortaya çıkmıştır. Elbette ki panteizm, “monizm” kavramının gelişmesiyle ve evrendeki düzen arayışının evrimi ile birlikte paralel bir gelişme göstermiştir. Bu noktada “her şey Tanrı’dır” ya da “her şey Tanrı’dadır” olarak tanımlanan panteizm bu tezin yazılmasında çıkış noktası olmuştur. Panteizmi detaylıca incelediğimizde onun tarihsel süreç içinde başka kavramlarla bağlantılı olup olmadığı ya da farklı isimlerle, farklı düşünce sistemlerinde kullanılıp kullanılmadığı karşımıza çıkar. Bu da bizi tezin diğer bir kavramı olan vahdet-i vücud öğretisine götürür. Varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücud öğretisi 12.yüzyılda öğretinin kurucusu ve en önemli savunucusu olarak bilinen İbn Arabi ile sistemleşmiştir ve bir öğreti haline gelmiştir.

Batı Düşünce Tarihi’nde panteizm olarak karşımıza çıkan ve varlığın birliğe indirgenmesi olarak bilinen düşünce, Doğu’da karşımıza vahdet-i vücud olarak çıkar. Temelde varlığı tekliğe indirgeyerek varlık ile var olanlar arasındaki ayrımı ortadan kaldıran, varlığı bütün halinde “bir” olarak niteleyen bu iki kavram, birbirlerine benzer gibi gözükse de tabii ki kendi içlerinde birtakım farklılıklara sahiptir.

Tezin temel amacı da bu iki kavram arasında bir karşılaştırma yaparak, aralarındaki benzerlikleri veya farklılıkları ortaya koymaktır. Bunu yaparken de bu iki kavram çatısı altında incelediğim isimler Spinoza ve İbn Arabi’dir. İslam düşüncesinde vahdet-i vücud denilince akla ilk gelen isim olan İbn Arabi ve Batı düşüncesinde panteizm denilince akla ilk gelen isim olan Spinoza, bağlı buldukları bu kavramları ne şekilde yorumlamışlardır? Bu iki ismin Tanrı’ya ve Evren’e dair düşünceleri nedir? Tanrı ile Evren arasındaki bağı nasıl kurmuşlar ve Tanrı-Evren arasında insan nasıl bir konumdadır? sorularına aranılan cevap tezin asıl amacını oluşturmaktadır.

Beş bölümden oluşan tezin birinci bölümü panteizm kavramını açıklamak üzerinedir. Panteizm kavramının anlamı, etimolojik kökeni, tarihsel süreç içerisinde ne gibi anlamlarda kullanıldığı üzerinde durulmuştur. Panteizmin savunucuları üzerinden kavramsal bir açıklama yapıldıktan sonra sırasıyla panteizmin türleri açıklanmıştır. Daha sonra panteizm ile birbirine bağlantılı ancak anlamca farklı düşüncelere karşılık gelen *pandeizm*, *panentezim* ve *panpsişizm* kavramları incelenmiştir.

Tezin ikinci bölümü (Baruch Spinoza), Spinoza’nın detaylıca incelendiği bölümdür. Bu bölümde Spinoza’nın felsefi yönelimi hakkında kısa bir açıklama yapıldıktan sonra, asıl konumuz olan Spinoza’nın Tanrı anlayışı ve bu bağlamda Evren anlayışı incelenmiştir. Spinoza yorumcularından ve Spinoza’nın kendi yazdığı kitaplardan yararlanılmasına rağmen, merkeze aldığımız kitap hiç kuşkusuz *Etika* olmuştur. Spinoza’yı incelerken Tanrı-Evren ilişkisinde

Spinoza varlığı nasıl tanımlamıştır ve varlık ile var olanlar arasındaki bağlantıyı nasıl kurmuştur? sorularına cevap aranmıştır. Tanrı ile Evren arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra Spinoza'nın Tanrı-Evren-Doğa üçlemesinde varlığı nasıl "bir" e indirgediği ve varlıklar arasındaki ayrımı nasıl ortadan kaldırdığı üzerinde durulmuştur. Buradan da Spinoza'nın panteizmi, Spinoza'yı panteist olarak görenler ve Spinoza'nın panteist olamayacağını düşünenler incelenmiştir. İkinci bölümün son kısmında tez ile de bağlantılı olarak Spinoza'nın panenteist bir yöneliminin olup olmadığı incelenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünü vahdet-i vücud öğretisinin incelenmesi oluşturur. Sufi metafiziği de denilen vahdet-i vücud öğretisi tıpkı tezin birinci bölümünde incelenen panteizm gibi tarihsel süreç içerisinde incelenmiş, başlıca savunucuları, tasavvuf öğretisindeki yeri ve önemi açıklanmıştır. Ayrıca vahdet-i vücud öğretisini anlayabilmek için bilmemiz gereken tasavvuf kavramları üzerinde de durulmuştur. Tezin üçüncü bölümünde vahdet-i vücud kavramı incelenirken bu kavramla ilişkilendireceğimiz ve tezin dördüncü bölümünü oluşturan İbn Arabi'ye de yer yer değinilmiştir.

Tezin dördüncü bölümünü vahdet-i vücud denilince akla ilk gelen isim olan Muhyiddin İbn Arabi ve öğretisi oluşturmaktadır. İbn Arabi'ni düşünce sistemi, tasavvuf ve vahdet-i vücud öğretilerindeki yeri açıklandıktan sonra, İbn Arabi'nin varlık anlayışı, varlık ile ilgili kavramları, Tanrı anlayışı, Tanrı ile varlık arasında kurduğu ilişki açıklanmıştır. Varlıkta teklik ile çokluk sorunu üzerinde durulmuş ve Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğu incelenmiştir. Tezin dördüncü bölümü olan İbn Arabi incelenirken en çok yararlanılan kitap Arabi'nin Fususü'l Hikem adlı eseri olmuştur. Bu eserde Arabi'nin varlık ve Tanrı düşünceleri kapsamında varlığın birliği olan vahdet-i vücud öğretisi incelenmiştir.

Her iki isimde de Tanrı'nın Evren'e aşkın veya içkin olduğu sorunu üzerinde durulmuştur. Çünkü aşkınlık- içkinlik sorununun incelenmesi temelde tezin ana konusuna ulaşmada büyük önem taşımaktadır.

Tezin beşinci bölümü olan sonuç kısmında dört bölüm boyunca açıklanmaya çalışılan kavramlar arasında bir karşılaştırma yapılmıştır. Panteizm ve vahdet-i vücud kavramları ve bu kavramlarla birlikte anılan Spinoza ve İbn Arabi'nin düşünce sistemleri arasında benzerlikler ve farklılıklar saptanmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de kendi felsefi yönelimimizden bağımsız bir şekilde tamamıyla felsefe tarihi ve tasavvuf tarihi içindeki yorumlardan yararlanılmıştır.

Bu noktada vahdet-i vücud bir panteizm midir? Tanrı ile Evren arasındaki ilişkide varlıkların konumu nedir? Tanrı aşkın bir Tanrı ise varlıklar ile arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkar? Tanrı içkin bir Tanrı ise varlıklar arasında nasıl bir ilişki ortaya çıkar? Panteizm ve vahdet-i vücud arasında nasıl bir ilişki vardır? ya da aralarında bir ilişkiden söz edilebilir mi? soruları tezin temel sorularını oluşturmaktadır.

2. PANTEİZM

2.1. Panteizmin Kavramsal Açıklaması

Bu bölümde Panteizm kavramının tanımı, tarihsel süreç içerisindeki evrimi, kelime kökünün nereden ve ne anlama geldiği, hangi düşünürler tarafından benimsendiği, felsefe ve din tarihi boyunca hangi türlerde ortaya çıktığı hakkında incelemeler yapılmıştır. Bu noktada işe ilk olarak panteizm kavramının tanımıyla başlanmıştır.

Tanrı ile Evren ilişkisinden ortaya çıkan Panteizm kavramı ile ilgili çok çeşitli tanımlar yapılmaktadır. Temelde “Tanrı her şeydir” “Her şey Tanrı’dır” şeklinde tanımlanan Panteizmin etimolojik kökeni *panteos* kelimesinden gelmektedir.

Panteos Yunanca tüm, her şey anlamına gelen “*Pan*” kelimesi ile, Tanrı anlamına gelen *Theos* kelimesinin birleşiminden oluşmuştur. Kelimenin sonuna gelen “izm” ile felsefi ve dini bir sistem adı olmuştur. Sonuçta ortaya çıkan panteizm “Tüm-Tanrıçılık”, “Kamu-Tanrıçılık”, “Doğa-Tanrıçılık” gibi anlamlara karşılık gelmektedir.

Panteizm, temelde Tanrı-Evren ikililiğinin ortadan kaldırıldığı, Tanrı’nın her şeyi kapsadığı, doğanın ve insanın ilahi varlığın farklı tarzlardaki açılımları olduğunun savunulduğu doktrindir (Aydın 1999:186). Panteizmde Doğa, Tanrı’nın görünümü olarak kabul edilmektedir. Tanrı’nın evrenden ayrı ve bağımsız bir varlığı yoktur. Evrendeki her şey Tanrı’nın bir parçasıdır. Tanrı, evrene içkindir ve evrendeki mevcut şeylerin toplamından ibarettir. Tanrı ile evren bir ve aynı şeylerdir. Bu, bir ve aynılık durumu bize Panteizmin monist bir sistem olduğunu göstermektedir.

Tanrı-Evren ilişkisini temel alan Panteist yorumlarda düşünce ya Tanrı’dan başlayarak her şeye ve tekil varlıklara kadar gider Ya da her şeyden başlayıp Tanrı’ya gider. Bu noktada panteist anlayış iki şekilde ortaya çıkar:

1. Yalnız Tanrı gerçektir. Evrenin ise ne sürekli bir hakikati ne de ayrı bir tözü vardır. O, bir takım meydana gelişlerin toplamından ibarettir. Spinoza’nın panteizmi böyle bir panteizmdir. Bu anlayışa göre Tanrı, sınırsız ve ebedi bir gerçek olarak dini ve felsefi bir inanç sistemi haline gelmiştir. Buna karşılık sınırlı olan evren de Tanrı’da son bulmaktadır. Bu görüş felsefe tarihinde “acosmisme” (evrensizlik) olarak adlandırılır.

2. Yalnız evren hakikattir. Tanrı ise mevcut olan şeylerin toplamından ibarettir. D’Holbache, Diderot ve benzerlerinin görüşü bu teoriye yakındır. Bu görüşe Naturalist Panteizm ve Maddeci Panteizm denilmektedir. Böyle bir Tanrı-Evren ilişkisi pancosmiste olarak adlandırılmaktadır.

Panteizmin bu iki farklı görüşünde acosmisme büyük ölçüde metafizik, pancosmisme ise fizikçi bir yaklaşımdır.

Bu noktada panteizm kavramını daha iyi anlamak için bu kavramın Tanrı-Evren arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu, inanç sistemleri arasındaki yerini, Tanrı ve diğer varlıklar arasındaki ilişkisini açıklamak gerekmektedir. Öncelikle panteizm kavramında Tanrı'nın doğadan ayrı, kendine özgü bir varlığı bulunmamaktadır. Tanrı, doğanın kendisidir; var olan her şey Tanrı'dır. Var olan şeyler tek bir tözün yani Tanrı'nın çeşitli var oluşlarından ibarettir. Tam da bu noktada bahsedilmek istenen şey; Tanrı, insan, doğa arasında herhangi bir ayrımın olmadığı, üçünün de bir ve aynı şeyler olduğudur. Ancak insan ve doğa Tanrı'dan bağımsız birer varlığa sahip değildirler. Aksine Tanrı'nın görünümünden ve parçalarından ibarettirler.

Panteizm ile ilgili bir diğer nokta da teistik inanç sistemlerinde olduğu gibi yaratan-yaratılan ayrımını ortadan kaldırmasıdır. Panteizmde ilahi dinlerin en önemli inanç esaslarından biri olan ve birbirine indirgenemeyen yaratan-yaratılan ayrımı iç içe ve bir bütün halindedir. Panteizmde her şey Tanrı'da olup bittiğinden, aşkın Tanrı anlayışına yer olmadığından ve Tanrı'nın doğadan ayrı bir varlığı bulunmadığından "yaratma" fikrine yer yoktur (Aydın 1999:197). Öte yandan panteizmde ilahi dinlerin temel inanış biçimleri olan ibadet, dua, kulluk gibi kavramlar da yoktur. Çünkü bu kavramlar Tanrı ile insan arasındaki derece farkından doğar. Oysaki panteizmde Tanrı, insan ve doğa arasında herhangi bir mertebe farkı yoktur. Tamamen içkin Tanrı anlayışı mevcuttur.

2.2. Tarihsel Süreç İçerisinde Panteizm

Panteist teorilerin gelişmesi düşünce tarihi boyunca süre gelen bir olaydır. Panteizm monizm kavramının gelişmesi ve evrendeki düzen arayışının ayrıca akıl kavramının evrimi ile paralel bir gelişme göstermiştir. Panteistik düşüncelerin ilk kaynağı, natüralist bir karakter taşıyan Antik Felsefe'dir. Monist varlık açıklamasına dayanan panteist düşünce ilk olarak kedisini Thales'te gösterir. Evrenin ana maddesi (arkhe) olan su en temel tözdür. Her şey sudan meydana gelmiş ve suya dönüşecektir. Milet'li diğer bir doğa filozofu olan Anaximendros'un aperionu, Anaximenes'in havası da aynı ilkeyi yani tözü temsil etmektedir.

Bu monist anlayış bir başka deyişle panteist anlayış İlk Çağ'da başlayıp Phythagoras, Herakleitos, Parmenides, Stoacılar, Platinos, Yeni Platoncular, Bruno, Spinoza'dan günümüze kadar çok çeşitli şekillerden geçerek gelmiştir. Bütün bu görüşlerdeki temel düşünce, her şey ile varlığı teke indirgemektir. Buna göre her şey özde tek bir gerçektir, o da her şeyin bir ve aynı olmasıdır.

Öte yandan doğa filozoflarının evrenin özünü başka bir deyişle evrenin ana maddesini (arkhe) tek bir varlığa indirgemeleri, onların panteist bir düşüncenin içinde oldukları anlamına gelmemektedir. Monist yaklaşımları panteizm kavramına zemin hazırlamaktadır. En baskın panteistik yorum "Her şeyi kuşatan Tanrı" anlayışıyla Xenophanes'da şekillenmiştir. Onun

öğrencisi Parmenides “BİR” ile evreni aynileştirir (Gökberk,1943:47). Buna göre Tanrı her şeydir.

Parmenides’in statik panteist düşüncesine karşılık Herakleitos dinamik panteist bir düşünce ortaya koymuştur. Her şey ateş’in bir formundan ibarettir. Herakleitos’un dinamik panteist yaklaşımından etkilenen Platoncu ve Aristotelesçi fikirlerle desteklenen Stoacılık, panteist bir sistem üzerinde durmuştur. Bu noktada Stoacıların Panteistik yaklaşımı daha sonra gelen hemen hemen bütün panteist sistemleri az ya da çok etkisi altına almıştır. Stoacıların felsefesinde varlık, madde ile Tanrı’nın bir birleşmesidir. Tanrı çok ince ve görünmeyen bir varlıktır. Stoa felsefesi tam bir determinist felsefeyi temsil etmesine rağmen, insanı bu determinist halkanın içinden çıkarması bakımından Spinoza felsefesi kadar Panteizme yaklaşmamıştır. Buna rağmen pek çok felsefi sistem üzerinde etkisi önemli bir yere sahip olmuştur. Stoa felsefesinin etkisi altında bulunan filozoflardan biri Yahudi filozofu Philon’dur. Logos öğretisinden etkilenmiş olan Philon’un felsefesi mistik bir özellik taşır. Onun bu dini mistisizmi Yeni Platonculuğa zemin hazırlar. Yeni Platoncu ekolün baş temsilcisi Plotinos’da Tanrı mutlak birliktir. O, her şeyin kaynağıdır. Var olan her şey Tanrı’nın bir südurudur (Brehier, 1943:399-409).

Plotinos’da bütün varlık Tanrı’dan pay alarak varlığa geldiği ve kendisinden sonraki varlığı meydana getirdiği halde tam bir panteist yaklaşımdan söz edilemez. Çünkü Plotinos düşünülmesi mümkün olmayan bir Tanrı anlayışı ile Teizm’e ve her şeyin Tanrı’dan pay almışçasına südur ettiğini kabul ederek de panteizme doğru yönelmektedir.

Orta Çağ’a geldiğimizde bu çağda yaşamış düşünürler önceki panteist yaklaşımların etkisinde kalarak, birtakım panteist varlık açıklamalarına gitmişlerdir. Bunlardan ilki Tanrı-Evren birliğini savunan ve “Tanrı her şeydir ve her şey Tanrı’dır” görüşünü savunan İrlanda asıllı Johannes Scottus Eriugena’dır. Bir diğeri ise “iki sonsuz bir olamaz” düşüncesinden hareketle, Tanrı ile Evreni özdeş kılan Skolastiğin önemli düşünürlerinden İtalyan Giordano Bruno’dur.

Bruno kendisinden sonra gelen panteistleri önemli ölçüde etkilemiştir. Bruno’ya göre, Tanrı ile evren bir ve aynı şeylerdir. Tanrı, sonsuz varlık veya evren, ezeli, ve ebedi sebeptir. Bu düşüncesiyle Bruno Tanrı’yı, aklı, evren ruhu ve maddeyi tek bir ilkeyle açıklamaktadır. Bruno’nun Tanrısı, ne evreni yaratan ne onu hareket ettirendir. Evrenin ruhu, ilkesi, hayatın kaynağıdır. Evrenin ruhu olan Tanrı, her şeyin sürekli sebebi, meydana getiren, düzenleyen, hem maddi hem formel bir kural ve her şeyin ezeli-ebedi tözüdür.

Bruno’ ya göre, bütün varlıklar aynı anda hem vücut, hem ruhtur. Hepsi özel bir form altında mutlak Monadı veya Evren-Tanrı’ yı tekrarlayan canlı monatlardır. Bruno’ya göre cisimleşme, monadda bulunan yayılma kuvvetinin dışarı olan bir hareketinin sonucudur.

Düşünce, monadın kendi üzerine bir dönüş hareketidir. Yaşam ise bu toplanma ve yayılma hareketinden ibarettir (Garvie, 1995:611).

Evren-Tanrı'yı her şey, her şeyi de Tanrı'da gören Bruno, yaratmayı kabul etmeyip evrende zorunluluğun hakim olduğunu savunmakla panteizme oldukça yaklaşmıştır. Fakat felsefi yöneliminde her yönüyle tam bir panteizm ortaya koyamamakla birlikte başta Spinoza olmak üzere, Leibniz, Bonnat, Hegel, Diderot gibi panteistlere öncülük etmesi bakımından büyük önem taşımaktadır. Bruno'dan sonra panteizme en çok yaklaşan filozof Spinoza olmuştur. Bu noktada Spinoza'nın felsefi yönelimi tezin ikinci bölümünde detaylıca incelenecektir.

2.3. Panteizmin Türleri

2.3.1. Natüralist Panteizm

Buna maddeci/materyalist panteizm de denir. Bu anlayışa göre tek gerçek maddedir, doğadır, evrendir. Araştırmacılara göre bu görüşün ilk temsilcileri bazı Elea Okulu filozoflarıdır. Bunların başında da bu okulun kurucusu olan Xenophanes gelmektedir. Felsefi anlamda panteizmin ilk temsilcisi olarak görülen Xenophanes, ulusal mitolojiye, kehanete, antropomorfizme yani insan biçimli Tanrı anlayışına ve politeizme/ çoktanrıçılığa şiddetle karşı çıkar.

Xenophanes, monoteist dinlerdeki Tanrı anlayışına yakın bir Tanrı portresi çizer (Weber, 1999:156). Onun bu yaklaşımı, monoteizme (tek tanrıçılık) atılmış ilk adım olup, Antik Çağın sonuna kadar birçok düşünürün ondan etkilendiği görülür (Gökberk 1996:26). Ancak bütün bunlara rağmen onun monoteizmi, ilahi dinlerin savunduğu tek Tanrı anlayışından farklıdır. Xenophanes'in bazı ifadelerinden, başka tanrıları da kabul ettiği görülür. Fakat ona göre her şeyi saran, evreni idare eden, bir ve tek olan Tanrı, diğer bütün tanrıların üstünde ve onlara egemen bir Tanrı'dır. Buna karşılık, var olan her şey Tanrı'dadır.

Bu görüşleriyle Xenophanes'in her şeyi yaratan ve yarattıklarından doğa bakımından ayrı ve üstün yani aşkın olan bir Tanrı anlayışını savunmaz. Bir taraftan Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelerken, diğer taraftan Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu da ifade eder ki, bu da onun daha çok panteist tek tanrıçılığı kabul ettiğini göstermektedir.

Xenophanes'in Tanrı'yı küre şeklinde nitelenmesi, O'nu mekanlı bir varlık olarak kabul etmesidir. Bu ise Tanrı'nın maddi bir varlık olduğu sonucunu verir. Aynı zamanda bu, onun materyalist bir panteist olduğunu da ortaya koyar (Arslan, 1995:89)

Xenophanes'in bu materyalist veya natüralist panteizm anlayışı, kendisinden sonraki dönemlerde de etkisini göstermiş, Giordano Bruno, Denis Diderot gibi bazı filozoflar da bu anlayışı benimsemişler ve detaylı bir şekilde ele almışlardır. Ancak, Tanrı'nın evrenin hem

sebebi hem de ilkesi görüşüne sahip olduğu için Bruno'nun görüşleri Teolojik Panteizm bölümünde daha detaylı açıklanacaktır.

18. yüzyıl Aydınlanma dönemi Fransız düşünürlerinden Diderot' ya gelince, çok yanlı ilgisinden dolayı, önce teizme yaklaşmış, şüpheli deizmden geçmiş, buradan natüralizme ve son olarak materyalizme yakın bir panteizme varmıştır.

2.3.2. İdealist panteizm

Buna Stoa panteizmi de denir. Kökeni Stoa Okulu'nun kurucusu Kıbrıslı Zenon'a dayanır. Zenon ve arkadaşlarına yani Stoacılara göre Tanrı, tabiatın özüne sinmiş yaygın ruhtur. Dolayısıyla bu görüşe göre tek gerçek ruhtur. Ancak "evren ruhu" veya "Logos" dedikleri bu ruh cisimdir. Çünkü gerçek olan, kesinlikle "maddi olan"dır. Maddi ve somut olan gerçeklik, tıpkı bir organizma gibi canlı bir bütün oluşturur. Maddi olmak, aktif ve pasif olmanın bir gereğidir.

Aktif güç, evrene ve maddeye nüfuz eden ve bunların belli bir gayeye göre düzene kavuşturan ve ince bir madde olan ateştir ki, Stoacılara göre bu Tanrı'dır. Aktif güç veya ana-varlık olarak adlandırılan bu Tanrı'nın evren ve maddeye nüfuz etmesi, her varlık çeşidinde başka başka kılıklara bürünmek suretiyle insanda akıl, hayvanda can, bitkide yetişme ve cisimde güç olarak görünmesi demektir. Bu anlayış, Tanrı ile evrenin aynileşmesi anlamına gelir. Bu da Stoacıların materyalist panteizme kaydığını gösterir (Gökberk, 1979:93).

Stoacıların bu düşüncesi, Yahudi düşünürü Philon ve daha başka düşünürlerin yanı sıra Hegel ve Fichte gibi 18. yüzyıl düşünürlerini de etkiler. Bunlardan Alman idealizminin temsilcisi Hegel, varlığı idealar olarak ifade eder. Onun idea dediği şey mutlak ruhtur. Buna "Geist" der ve bu Tanrı'dır. Ona göre Geist, varlıklar dünyasında bütün varlık tabakalarını gerçekleştirerek sonunda insanda ortaya çıkar, akıl olur. Varlık, mutlak ruhun yani aklın kendi kendini aşması, bir amaca doğru ilerlemesi, kendini bulması, kendi bilincine ve özgürlüğüne varması sonucunda meydana gelir.

Hegel, gerçekleştirmelerin hepsinin manevi olduğunu söyler. Her akli olan gerçektir. Ancak akli olan, gerçek olanın ilkesidir. Bu ilke sadece ideadır. Mantıkla ifade ettiği için Hegel'in görüşüne "mantıki panteizm" denilir (Janet, 1978:373). Hegel'in bu ilkesi, statik olmayıp, her şey sürekli akış ve değişim içindedir. Bu değişimin sürekliliğinden dolayı Tanrı ebedidir. Zira değişimin sınırlı olması veya kesintiye uğraması, Tanrı'nın ebedi olduğunu gösterir. Hegel, "Wissenschaft der Logik (Mantık Bilimi)" adlı eserinde Elealıların soyut panteizminden bahseder ve panteizm olgusunun soyut özdeşlik olduğuna inanır (Wollgast, 1996:170).

Bununla birlikte Hegel, Stoacıların panteizmini vurgular. Çünkü ona göre Stoacıların Logos'u; anlaşılır bir dünya ruhudur. Onlar buna Tanrı dediği için bu panteizmdir. Bütün bu felsefe panteisttir. Kavram ve akıl dünyadadır (Wollgast, 1996:422).

Stoa ekolünden etkilenen bir diğer Alman filozofu Fichte'dir. O, "ahlaki panteizm" görüşündedir. Ona göre his ve gerçek üstünde, yalnız bir akıl yani tanrısallığın hüküm sürdüğü bir ahlak söz konusudur. Yapılması gerekeni sonucunu düşünerek yapmak, bu ahlaklılığın bir gereğidir. Aktif ve canlı olan bu ahlak, mutlak ilk olandır ve bu Tanrı'dır (Janet 1978:293).

Fichte bu görüşünü Spinoza'nın mistik tarzıyla doldurur, ancak ondaki doğal kanunlar yerine ahlak kanunlarını koyar. Ne var ki daha sonraları o, bu noktada kalmayıp, Tanrı anlayışını ahlak sınırlarının da dışına taşır, bu Tanrı'da sona erdirir ve en yüksek saadeti ruhun bu mutlak Tek ile birleşmesinde bulur. Bu durum, Fichte'nin ahlaki panteizminin Yeni Platoncularinkine benzer metafizik bir panteizme dönüştüğünü gösterir (Janet, 1978:373).

2.3.3. Teolojik Panteizm

Buna İskenderiyeci panteizm ve sudurcu panteizm de denir. Bu anlayışın kökü Platon'adayanır. Ancak Yeni-Platonculuğun kurucusu ve tıpkı Platon gibi anti-materyalist bir düşünür olan Plotin, Platon'un metafizik hakkındaki düşüncelerini farklı bir bakış açısıyla tekrar öne sürer. "İlk", "Bir" ve "İyi" gibi isimlerle andığı, negatif sıfatlarla nitelendirdiği halde aşkınlığından dolayı pozitif bütün sıfatlardan soyutladığı Tanrı'yı her şeye egemen kozmik düzenin nedeni ve iyilik ve güzelliğin kaynağı olarak niteler (Cevizci, 1996:555).

Ona göre evren bizzat Tanrı'nın kendisinden sudur etmek suretiyle derece derece yukarıdan aşağıya doğru meydana gelmiştir. Üç aşamalı olan sudurun birinci aşamasında Tanrı'dan ilk varlık olarak akıl (nous); ikinci aşamada akıldan ruh; üçüncü aşamada da ruhtan madde çıkar. Aşamaların en sonunda yer alan madde varlıktan bile sayılmaz. Onu var kılan aslında ruhtur (Yudin, 200:385). Bunların hepsi Bir'in yani Tanrı'nın ışımalarıdır. Işımanın kaynağı kendinden bir şey kaybetmez. Işıma kaynaktan uzaklaştıkça derece derece zayıflar, sönükleşir ve maddede tam bir karanlığa düşer. Beden yönüyle insan maddenin bu karanlığına batar. Bu durumdan kurtulmanın yolu, ruhun ışığın kaynağına doğru yükselmesidir. Pek az insanın eriştiği vecd halinde ruh bedeni terk eder ve Tanrı'ya kadar yükselip O'nunla birleşir (Gökberk, 1996:27).

Mistisizm ile rasyonalizmini birleştirmeyi amaçlayan Yeni Platonculuk, tüm-tanrıculuğun veya panteizmin başka bir koludur. Her ne kadar bu anlayışta Tanrı esas alınmış olsa da, her varlık kendi kimliğini korur ve hepsi birden zincirleme bir bütün oluşturur. Başlangıçta Tanrı'dan sudur eden varlıklar ve insan O'ndan sudur etmiştir ve yine O'na dönecektir. Ne var ki bu anlayışa göre bütün bunlar Tanrı'nın iradesinin dışında kendiliğinden meydana gelir (Hançerlioğlu, 200:475).

Sudur teorisini benimseyen Plotin'in, aslında Tanrı'nın özgür yaratma eylemini kabul etmediği görülür. Çünkü ona göre Tanrı'nın maddeyi hiçten özgür bir şekilde yaratması, O'nda

değişikliğinin meydana gelmesine neden olur. Aynı zamanda bu durum O'nun sükunetini ve kendi kendine yetmesini de bozar. Kimilerine göre bu görüşleriyle Plotin, Tanrı'nın özgür yaratmasına karşı çıktığı kadar panteizme de karşı çıkar. Onun sudur teorisi, deizm ile panteizm arasında bir orta yoldan ibarettir (Cevizci, 1996:725).

Tek tanrılı semavi dinlerin getirdiği inanç sistemi içinde Tanrı- Evren ayrılığı, yaratan-yaratılan ikilemi varlığı düşünülürken, Plotin'in sudur teorisinin monoteist semavi dinlerin getirdikleriyle de çeliştiği ve tam bir panteizm olduğu görülür. Plotin'in bu sudurcu ve ruhçu görüşü daha sonra gelen Batılı filozofları da etkilemiştir. Bruno, Boehme ve Spinoza bunlardan bazılarıdır.

Bruno'ya göre evren sonsuzdur ve evrende birden fazla sınırlı dünyalar vardır. Aslında evren, Tanrı'nın kendini gerçekleştirdiği bir yerdir. Tanrı, kendini ancak sonsuz bir evren içinde gerçekleştirebilir (Gökberk 1996:204). İki sonsuz olamayacağı prensibinden hareketle Tanrı ile evreni özdeş kılan Bruno'ya göre Tanrı, sonsuz varlık evrenin prensibi, ezeli ve ebedi olan doğasıdır. Tanrı var olan her şeyin ruhu, görünümü ve hayatıdır.

Yaratmayı kabul etmeyen Bruno, evrene zorunluluğun hakim olduğu görüşünü savunur ve böylece panteizme oldukça yaklaşır. Her ne kadar Bruno, her yönüyle tutarlı bir panteizmi ortaya koyamamış gibi görünse de, Spinoza, Leibniz, Hegel vb. panteistlere öncülük etmiş olması onun önemini artırır. Spinoza'ya gelince, panteizmi en anlaşılır seviyeye getiren bu düşünürün varlık felsefesinin hareket noktası, töz ve nitelik(sıfat) kavramlarıdır.

Bruno, töz problemini en tutarlı şekilde ele alan düşünürlerdendir. Ona göre töz, bir tek kendisiyle var olabilen ve düşünülen şeydir. Yani var olmak için kendisinden başka bir şey ihtiyacı duymayan şeydir. Sıfat, aklın, töz bu tözün özünü oluşturduğunu düşündüğü şeydir.

Spinoza'ya göre Tanrı yaratılmış olamaz, başka bir töz tarafından meydana getirilemez. O ezeli ve ebedidir, bölünemez. O, tek bir tözdür, O'ndan başka töz olamaz. O'nun özü her türlü kusur ve eksiklikten uzak olduğu ve mutlak yetkinliği içerdiği için varlığı mutlak ve zorunludur. O, sonsuz ve sınırsızdır. Eğer O, sonlu ve sınırlı olsa, başka bir cevher tarafından sınırlandırılması söz konusu olacaktır. O'nun sıfatları veya ana nitelikleri ve görünümleri de sonsuzdur. Fakat insanlar tözün ana niteliklerinden sadece ikisini bilebilirler. Bunlar düşünce ve yer kaplamadır (Cevizci, 1996:632).

Spinoza'ya göre töz ile Tanrı aynıdır. O'nun Tanrısı semavi dinlerin Tanrısı gibi bir birey ve somut bir varlık değildir. O'nun zekası ve iradesi de yoktur. Çünkü bu nitelikler de O'nun birey ve somut bir varlık olmasını gerektirir. Tanrı'nın iradesini inkar eden ve mekanist bir dünya görüşüne sahip olan Spinoza, akıl ve iradenin insanın has yetileri olduğunu, dolayısıyla bunları Tanrı'ya mal etmenin saçmalık olacağını söyler (Gökberk, 1997:54).

Spinoza'nın, Tanrı'nın tek bir töz olup, O'ndan başka töz olmadığını söylemesi, onu Descartesci görüşten ayıran noktalardan biridir. Descartes'a göre iki töz vardır: Bunlardan biri

kendi kendinin sebebi olan Tanrı; diğeri ise Tanrı tarafından yaratılmış ruh ve maddedir. Buna göre Descartes düalist bir düşünceyi temsil etmektedir. Spinoza ise töz ile Tanrı'yı, Tanrı ile maddeyi aynileştirmesi nedeniyle düalizmi ortadan kaldırmış, monist ve aynı zamanda panteist bir düşünceyi ortaya koymuştur.Spinoza'nın ve hatta ondan önceki ve ondan sonraki bazı düşünürlerin panteist görüşleri bu şekilde ifade edilmektedir. Tezin ikinci bölümü Spinoza'nın felsefesi ve panteist görüşleri üzerine olacaktır.

2.4. Panenteizm

Tanrı'nın tüm değişmelere rağmen değişmez bir yanı ve bununla birlikte değişen ve oluşan bir yanı da vardır. Tanrı değişmeyen yanıyla devinimi başlatmıştır ve evrenin bilincindedir. Ancak Tanrı bu konumda kalsaydı, ilk hareket ettirici, özgür, öncesiz ve sonrasız ve yetkin varlık olarak kalacak ama varoluşa katılmamış olacaktı. Diğer niteliği ile ise Tanrı, değişim ve oluşma sürecinin içinde ve bilincinde yer alır. Bu nedenle Tanrı'nın evrene içkin olduğu söylenebilir. Bu Tanrı-Evren ilişkisinin karşılıklı olduğunun farkına varışın göstergesidir. Buna süreç felsefe denir ve White Head'le başlayan bu akıma Panenteizm ya da Diyalektik teizm adı verilir. Panenteizme göre Tanrı, hem değişmeyen (mutlak), hem de değişen (görelî) bir varlıktır. Hem zamanın içinde, hem de zamanın dışında, hem sonlu, hem de sonsuzdur. Aynı zamanda hem her şeyin nedeni hem de her şeyin sonucudur.

Bu noktada Hartshorne, Tanrı'nın bir soyut bir de somut iki yüzü olduğunu ifade eder. Soyut yanıyla Tanrı, mutlak, etkilenmez, erişilmez ve değişmezdir. Somut yanıyla ise etkilenir ve değişir. Tanrı bu iki niteliğinde de en yetkindir. Ancak bu yetkinlik Teizmdeki gibi değildir. Teizmdeki yetkinlik değişmeyen bir yetkinliktir. Buradaki yetkinlik değişir, ancak bu değişme tanrısal bir değişmedir. Yani içkin bir yetkinliktir. Bu tanımla Panenteizm, Panteizmden ayrılır.

Panteizm Tanrı-Evren özdeşliğini, birliğini savunurken teizm ise Tanrı-Evren ayrılığını savunur,Panenteizm ise daha çok Tanrı'nın evrende, evrenin ise Tanrı'da olduğunu savunmaktadır.

Süreç düşüncesi de denenen Panenteizmin bir diğer özelliği, varlıklar arasındaki ekolojik bağıntıyı kabul etmesidir. Ruh-beden ayrımı ve insanla insan olmayan arasında kesin bir ayrım söz konusu değildir. Farklı insan karakterlerinin bulunmasına rağmen, insanlığın da diğer varlıklar gibi yaşamın bir parçası olmasından dolayı insan merkezcilikten kaçınılmıştır.

2.5. Pandeizm

Pandeizm, Panteizmin deistik formudur da denilebilir. Deizm (yaradancılık), 17. ve 18. yüzyılda İngiltere, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde popüler olmuş dini bir felsefi

akımdır. Pandeizm hakkında en geniş bilgileri, 1910 yılında Max Bernhard Weinstein tarafından yazılan kitaptan öğrenebiliyoruz.

Deistler genelde doğaüstü olayları (mucizeler), yaratanın dinlerle olan iletişimini, kutsal kitapları ve var olan tüm dinleri reddederler. Bunun yerine deistler, dini inanışların insan mantığında ve Dünya'nın kanunlarında görmeyi tercih ederler. Bu noktada monoteizmi kabul ederler. Ancak pandeistler, evrenden ayrı bir olgunun varlığını kabul etmezler. Tanrı evrenle bir bütündür. Deizm kelime anlamı olarak; "Tanrı" dan gelmiştir; Latince "deus" kelimesini kullanır;Türkçesi ise "Tanrıcılık"dır.

2.6. Panpsişizm

Yunanca pan: "bütün" ve psykhe: "ruh". Felsefede, gerçekliğin birbirinden ayrı ve farklı ruhsal varlık ya da zihinlerce oluşturulduğu görüşü maddenin canlı olduğunu kabul eden hillozoizm ile doğadaki her şeyi Tanrı'yla özdeşleştiren panteizmden ve Tanrı'nın varlığının tümüyle değil ancak bir bölümüyle evreni içerdiği görüşünü savunan panenteizmden farklıdır. Panpsişizmin tipik bir temsilcisi olan Leibnez'e göre dünya ruhsal enerji atomlarından oluşur. Monad adını verdiği bu atomların her biri değişik bilinç düzeyine sahiptir. Cansız evreni oluşturan varlıklardaki Monadlar uyur, hayvanlardaki monadlar düş görür, insanlardakilerse uyanıktır. Tanrı bütünüyle bilinç olan monaddır. Schopenhauer'in tüm varlıkların içsel doğalarının iradeden oluştuğunu ileri sürmesi panpsişizm görüşüne uygundur. Bu görüşün ateşli bir yandaşı da deneysel psikolojinin kurucusu Gustav Theodor Fechner'dir; ona göre ağaçlar bile duygu ve bilinç gibi ruhsal etkinliklere sahiptir. Mutlak idealist düşünürlerden Josiah Royce, göksel cisimlerin ruhu olduğunu öne sürerek yalnızca Fechner' in izleyicisi olmakla kalmadı; aynı zamanda her hayvan türünün bireysel özellikte tekil bir bilince sahip olduğu ve bu bilincin o türün tüm bireylerine yansıdığı biçimindeki ilginç kuramın da savunuculuğunu yapmıştır.

3. BRUNCH SPİNOZA

3.1. Spinoza'nın Yöntemi

Bir filozofun felsefi düşünceleri oluşurken elbette ki pek çok faktör etkili olabilir. Sadece kendi çağının, içine doğduğu kültürün, yaşadığı çevrenin, aldığı eğitimin değil belki de çağlar öncesinden gelen düşüncelerin, inançların, kendinden önceki felsefi yönelimlerin etkisi de büyük olmuştur. Bu sebeple tezin ikinci bölümünde incelenecek olan Brunch Spinoza'nın felsefesi anlatılırken onu hem yaşadığı çağın olayları göz önünde bulundurularak hem de Spinoza felsefesinin alt yapısını oluşturan düşünceler göz önünde bulundurularak tezin ikinci bölümü anlatılacaktır.

Bu noktada tezin ikinci kısmında ağırlıklı olarak Spinoza'nın Etika kitabı, özellikle de kitabın ilk iki kısmı üzerinde durulacaktır. Spinoza'nın yöntemim üzerinde durulduktan sonra Spinoza'nın varlık anlayışı ve buna bağlı olarak bize Etika'da bahsettiği varlık türleri anlatılacaktır. Daha sonra Spinoza'nın Tanrı Anlayışı ve Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi nasıl temellendirdiği açıklanacaktır. Spinoza'nın Tanrı-Doğa-insan üçlemesindeki düşüncelerinin ardından din felsefesi açısından Spinoza incelenecektir. Bu noktada Spinoza felsefi yönelimi bakımından panteist bir filozof mudur yoksa panenteist bir filozof mudur sorusuna yanıt aranacaktır.

Spinoza'nın felsefesi üzerine inceleme yapmadan önce onun yöntemi üzerinde durmak Spinoza'yı anlamak açısından yararlı olacaktır. Başlangıç olarak, Spinoza Etika kitabını nasıl bir yöntemle yazmıştır? Ya da daha doğru bir ifade ile Spinoza geometrik yöntemi neden kullanmıştır? Geometrik yöntem neden önemlidir? Sorularına değinmek gerekmektedir.

3.1.1. Spinoza'nın Yöntemi

Spinoza, 17. yüzyılda Batı Felsefesinde rasyonalist düşünce sisteminin önde gelen isimlerindedir. Başka bir deyişle, mistisizm ve doğacılık, kuramsal ve pratik bilgi çerçevesinde düşüncelerini oluşturmuştur. Öte yandan, Descartes'ın felsefesinin Spinoza'nın düşüncesi üzerinde etki yarattığı ve felsefesini oluştururken kendisine örnek olduğu bazı felsefe tarihi yorumcuları tarafından ileri sürülmektedir.

Spinozacılık, Kartezyenizm'in mantıksal ve tutarlı bir yeniden düşünülüşünün sonucu olarak ileri sürülmüştür. Ayrıca, Spinoza'nın Tanrı'nın varoluşunu kanıtlamak için matematiksel akıl yürütmede Descartes'tan etkilendiği iddia edilmektedir. Spinoza, Descartes'tan etkilense de, Descartes'ın düalist (ikicilik) töz görüşünden farklı olarak, monist (tekçi) töz anlayışına sahiptir. Spinoza dualist töz anlayışına karşı olmuştur ve Descartes'tan farklı olarak insandan başlayarak

bir töz anlayışı geliştirmemiştir. Aksine Tanrı'nın kendisinden başlayarak tek töz anlayışını ortaya koymuştur.

Spinoza'nın düşünce sistemi akıl temellidir. Bu nedenle bütün felsefesini aklın süzgecinden geçirerek oluşturmuştur. Spinoza felsefesinin en önemli özelliği, düşüncelerini geometrik bir biçimde ifade etmesidir. Bu noktada Spinoza'nın geometrik yöntemi kullanma amacı, geometrik yöntemin kesin ve açık yani apaçık sonuçlara ulaşmasıdır. Şunu belirtmek gerekir ki, Spinoza'nın kullandığı geometrik yöntem, onun felsefesi özgün kılan bir özellik değildir. Çünkü geometrik yöntem tarihte ilk olarak Öklid tarafından kullanılmıştır. Tezin ilerleyen kısımlarında bu konuya detaylıca yer verilecektir.

Spinoza'ya göre, geometride nasıl sonuçlar aksiyomlardan zorunlu bir şekilde çıkarılıyorsa, bunun gibi filozofun uğraştığı ahlaki ve fizik olgular da nesnelere tanımlardan zorunlu olarak çıkmaktadırlar ve nasıl bir matematikçi bir üçgenin üç açısının hangi amaç için iki dik açıya eşit olduğunu kendi kendine sormazsa, filozof da üzerinde düşündüğü konuların nedenlerini araştırmaz.

Geometrik yöntemde kesin sonuca ulaşabilmek için deney ve gözleme ihtiyaç yoktur. Spinoza'da bu yöntem bir amaç değil bir araç konumundadır. Öyle ki Spinoza, Etika adlı kitabında anlaşılması en güç metafizik konuları bile geometrik yöntem ile açıklamıştır.

Spinoza felsefesinde, Tanrı'nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Geometride uzaydan başlanarak tüm geometrik şekillerin ve bu geometrik şekiller arasındaki bağlantılar ve yasalar yine uzaydan türetiliyorsa, tıpkı bunun gibi Spinoza da bütün bilgileri Tanrı görüşünden türetir. Spinoza'ya göre sadece Tanrı'yı bilmek bakımından değil, onun ne olduğu bilmek bakımından da durum böyledir. Geometrinin şekilleri için uzay ne ise, tek tek nesnelere için de Tanrı odur. Uzay, geometrik şekillerin varoluşlarının koşuludur; bu şekiller ancak uzayın varlığı ile var olabilirler; çünkü onlar uzayın sınırlamalarından ya da uzayın şu veya bu biçimi almasından başka bir şey değildir. Bunun gibi bütün nesnelere de Tanrısal tözün çeşitli şekiller almasından başka bir şey değildirler. Tanrı, tüm var olanların olabilirliğini kendinde bulduran biricik özdür. Nasıl uzay olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesnelere de Tanrısız bir hiçtir. Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir zorunlulukla çıkıyorsa, tek tek varlıklarda Tanrı'nın özünden matematik bir zorunlulukla oluşur. Spinoza'ya göre Evren bir zorunlu bağlantılar sistemidir (Gökberk, 2002:262).

Spinoza, felsefi sisteminin temel varlık ya da varlıklarına ilişkin açıklamalarından meydana gelen tanımlarının, hiçbir şekilde keyfi olmadığını inanır. Dahası o konuşmakta olduğu şey ya da şeyler hakkında doğru ve uygun bir kavrayışa, uygun fikirlere sahip olan herkesin, ele alınan varlıklara ilişkin kendi tanımlamalarının doğru tanımlar olduğunu kabul edeceğini belirtir. Doğru bir fikir ya da düşünce, kendisinin idesi olduğu şeyle uyuşan bir

düşünce olduğu için tanımlar nesnel varlık ya da varlıklara karşılık gelir; onlardan yola çıkan dedüktif bir sistem ise var olanı olduğu gibi yansıtır (Cevizci, 2000:112).

Spinoza düşüncesinde birçok tanım ve metafiziğin çeşitli temel kavramlarına ilişkin birtakım açıklamalar ortaya koyar. O bir birbirleriyle mantıksal bir bağlantı içinde bulunan temel kavramlar yardımıyla oluşturduğu gerçeklik görüşünde önce Tanrı ya da doğayla anlatmak istediği şeyleri tanımlar. Onun sisteminin temelini ve hareket noktasını oluşturan tanımlamalarının, kesinlikle keyfi ve uzlaşımsal tanımlar, gelişigüzel oluşturulmuş açıklamalar olmadığı çok açık bir şekilde ortadadır (Cevizci, 2000:114).

3.2. Spinoza'da Varlık

Varlık problemi felsefenin özel bir alanı olarak hep var olmuş ve önemini hiç kaybetmemiştir. Bu problem felsefe tarihi boyunca farklı şekillerde ele alınmıştır. Felsefe tarihinde varlık ve varolan farklı olarak ele alınmış, farklı şekilde tanımlanmıştır. Buna göre, Varlık; kendinde olan / kendi başına varolan zorunlu varlık olarak düşünülmemekte; varolan ise kendinde olmayan kendi başına varolmayan (Arıcan, 2001:12) olarak nitelendirilmiştir.

Spinoza da buna benzer bir şekilde varlığı; kendinde olan yani kendi başına var olan ve başka şeyde olanlar yani kendi başına var olmayanlar olarak ayırmaktadır. Aziz Yardımlı'nın Törebilim adıyla yaptığı Ethics çevirisindeki "Kendinin nedeni (causa sui) ile özü varoluş içeren, ya da var olmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum"(Spinoza 2000:1) önermesinde Spinoza varlığı, kendi kendisinin nedeni olmakla beraber özünün varlığını kuşatma özelliğine sahip olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Spinoza, bu kendindeki varlığa töz demektedir. Öte yandan kendinde olmayan, kendi başına var olmayan varlıklar, Spinoza'ya göre, kendinde olan varlığın dışında kalan tüm varlıklardır. Bunların varlığı, özünün varlığını kuşatamamaktadır. Bunlar, mümkün varlıklardır. Spinoza bunlara *Modus* demektedir (Arıcan, 2001:113). Spinoza, bu şekilde varlık ve varolan arasındaki farkı açıklamaya çalışmaktadır.

Spinoza kavram olarak varlık kavramının tarifine girmeden bir ontoloji oluşturmaya çalışmaktadır. Bu ontolojide ise var olanların kategorik ayrımından başlanarak töz teorisine buradan da Tanrı anlayışına geçilmektedir (Arıcan, 2001:45). Spinoza, Etika'da var olan şeyleri kendinde olan ve başka şeyde olanlar diye iki kısma ayırmaktadır. Başka bir ifade ile söylenecek olursa kendi başına var olan ve kendi başına var olmayan ayrımı yapmıştır.

Spinoza'da kendinden önceki filozofların yaptığı gibi varlığı kategorize ettiği görülmektedir. Spinoza'nın kendinde olan ve kendinde olmayan varlık ifadeleri ile ne anlatmak istediği Etika adlı eserinin Tanrı hakkındaki bölümün üçüncü tanımlamasında kendinde var olan varlığı şu şekilde tanımlamaktadır:

“Kendi başına var olan ve kendisi ile tasarlanan yani kedisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimizi şeye töz diyorum”(Spinoza, 1996:31).

Burada kendinde var olan diye kastedilen şey varlığın başka bir şey aracılığı ile olmaksızın bizzat kendi kendisi ile tasarlanması algılanması ve bilinmesi demektir.

Spinoza'nın kendi kendisinin nedeni olmasından kast ettiği şey ise özünün varlığını kuşatması ve tabiatının varlığı olmaksızın algılanamaması demektir. Spinoza'ya göre bu kavramlar kendi başına algılanma ve kendi kendisinin nedeni olma nitelikleri yanında özünün varlığını kuşatma özelliğine de sahiptir. Bu varlık kendi başına algılanan kendi kendisinin nedeni olan ve özü varlığını kuşatan bir varlıktır (Arıcan, 2001:44).

Spinoza'nın varlık tanımlamasında ki ikinci önemli nokta ise kendinde olmayan yani kendi başına var olamayan varlıktır. Ona göre bu varlıklar kendinde olan, kendi başına var olan varlık dışındaki kalan tüm varlıkları kapsamaktadır. Bundan dolayıdır ki bu varlıklar kendi başına algılanamayan ancak ve ancak başka bir varlığın yardımıyla algılanabilen kendi kendisinin nedeni olmayan ve özü varlığını kuşatmayan varlıktır (Arıcan, 2001:44).

Spinoza'nın varlık konusunda yapmış olduğu bu varlık tanımı onun Tanrı hakkındaki düşüncesinin temellerini oluşturması açısından çok önemlidir. Onun bu tanımına baktığımızda aslında düşünce tarihindeki varlık tanımlarından benzerlikler görülmektedir. Fakat Spinoza düşünce tarihinden devir almış olduğu bu düşünceyi kendi düşünceleri ile harmanlayıp kendisine özgü bir varlık tanımı ortaya koymuştur.

Varlık düşüncesinde var olan unsurlara baktığımızda varlık kavramında var olan üç temel unsur karşımıza çıkmaktadır. Bir başka deyişle Spinoza'nın varlık kavramı hakkındaki görüşlerini incelediğimizde karşımıza üç varlık türü çıkmaktadır. Bunlar Töz (Die Ewigkeit der Substanz), Sifat (der Attribute) ve Modus (der unendlichen Modi)'tur.

Spinoza'nın varlığı bu şekilde tanımlamasından sonra karşımıza töz kavramı çıkar.

3.3. Spinoza'nın Kavramları

3.3.1. Töz Kavramı (Die Ewigkeit der Substanz)

Töz kavramı genellikle metafizik bir düşünce sistemi ortaya koyan düşünce tarihinde ki hemen hemen her filozofun kendi metafizik felsefelerini açıklamaya çalışırken başvurmuş oldukları bir kavramdır. Filozoflar töz kavramını bir problem olarak ele alıp kendi düşünce sistemlerine uyacak tarzda modifiye etmeye çalışmışlardır (Wolfgang, 1996:64).

Felsefe tarihine baktığımızda karşımıza sayısız bir şekilde töz kavramı ile ilgili sayısız bir şekilde tanımlar çıkmaktadır. Bu hususta yapılan tanımlamalardan yola çıkarak, töz, düşünce sisteminde bir başlangıç ve bir ilke olarak ele alınmış olup, bir şeyin var oluşu nedeni ve o

şeylerin var oluş sebebidir (Çevikbaş, 1996:26). Töz kavramında nerdeyse tüm filozofları etkilemiştir ve töz kavramına şekil vermiş bir filozof olarak karşımıza ilk olarak Aristoteles çıkmaktadır. Şundan dolayıdır ki filozoflar tarafında töz düşüncesindeki olumlu veya olumsuz düşünceler bir şekilde Aristoteles'in töz kavramına yüklediği anlamlar ile ilintilendirilmektedir (Çevikbaş, 1996:76).

Genel hatları ile töz kavramını tanımlarsak; "Töz tüm olguların gerisinde bulunan dayanak ya da temel olarak kendi başına bulunan değişmeyen daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında ifade edilir. O her şeyin varoluşu bakımından kendisine bağlı olduğu, fakat kendisinin varoluşu açısından başka bir şeye ihtiyaç duymadığı varlık olarak ta dile getirilir. Bununla birlikte o görünüş ya da yanılsamaya karşıt olarak gerçek var oluş veya gerçek olan şeklinde de tanımlanır. Yani kendisi olmadan bir şeyin var olamayacağı şeydir"(Arıcan, 1996:48).

Geride, altta bulunan anlamına gelen Yunanca hypo+statis ve Latince sub+stareden; Osmanlıca cevher; İngilizce Substance; Fransızca Substance; Almanca. substanz.

1. Bir şeyin, kendisinden dolayı veya kendisi sayesinde, başka şeylerden ayrılmış bir şey olarak, belirlenmiş bir doğaya sahip olduğu şey.

2. Fenomenlerde var olan ve bir şey ya da nesnenin, zaman içinde geçirdiği değişimlere rağmen, özdeşliğini sağlayan şey.

3. Değişimlere temel olan, kendisinde değişmelerin gerçekleştiği dayanak, kalıcı gerçeklik.

4. Bireysel bir şeyin, kendisinde özelliklerin var ve de mevcut olduğu, varoluşu varsayılan ama algılanamayan parçası.

5. Var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, mutlak varlık veya "şu" diye gösterdiğimiz somut bireysel nesne.

6. Bir şeyin kendisinden yapılmış veya meydana gelmiş olduğu şey (Cevizci 1999:852).

Töz tanımının çeşitliliğinden de anlaşıldığı gibi birçok düşünürde de bu kavramın anlamı farklı olmuştur. Hatta aynı düşünürde farklı anlamlara gelebilen birçok töz kavramı kullanılmıştır. Kimileri çoğulcu töz anlayışını savunmuşlar, kimileri tek bir töz kabul etmişlerdir. Fakat neredeyse pek çok düşünür sistemlerine temel oluşturan bir töz kabulüyle işe başlamıştır. Bu durumun nedenini, Yunan düşüncesindeki yoktan hiçbir şey meydana gelmez anlayışına kadar geri gitmektedir. Bu durumda da evrendeki her şeyin var oluşunu açıklayabilecek bir nedene ihtiyaç duyarız. Bu neden her şeyin kendisinden çıktığı ve yine kendisine döneceği bir ilk nedendir.

"İlk Neden Kanıtı, mutlak olarak her şeye ondan önce gelen başka bir şey tarafından neden olduğunu ifade eder: Hiçbir şey, bir neden olmadan varlığa gelmez. Evrenin var olduğunu bildiğimize göre, bütün bir nedenler ve olaylar dizisinin onu olduğu gibi olmaya götürdüğünü

güven içinde kabul edebiliriz. Bu diziyi en sonuna kadar takip edecek olursak, bir başlangıç nedenini, ilk nedenin kendisini buluruz. İlk Neden Kanıtının bize söylediğine göre, bu ilk neden Tanrı'dır" (Warburton, 20010:18).

Daha sonraları ise bu İlk Neden Kanıtı pek çok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Çünkü bu kanıt tek tek her şeye başka bir şey tarafından neden olduğu kabulüyle başlarken hemen akabinde Tanrı'nın ilk nedenin bizatihi kendisi olduğunu söyleyerek çelişkiye düşmektedir. Bir yandan nedeni olmayan hiçbir şey olmayacağını söylerken diğer bir yandan nedeni olmayan bir Tanrı'dan bahsedilmektedir.

Bu noktada Tanrı dışarıda tutularak, Tanrı hariç her şeyin bir nedeni vardır denilse bile, bu nedenler zincirinin niçin Tanrı'da son bulduğunun cevabı belli değildir (Warburton, 2000:18).

Tanrı ya da tözün varlığına ilişkin ontolojik kanıtta ise, Tanrı'nın varlığının yetkin varlık olarak Tanrı'nın tanımından zorunlulukla çıktığına yöneliktir. Bu sonuç deneyimden bağımsız elde edilebildiği için apriori bir kanıt niteliğindedir. Yetkin bir varlık var olmadığı zaman yetkin olmayacaktır. Nasıl ki, bir üçgenin iç açıları toplamının 180 derece olduğu üçgenin tanımından zorunlulukla çıkıyorsa tıpkı bunun gibi Tanrı'nın varlığı da tanımından zorunlu olarak çıkmaktadır (Warburton, 2000:19).

Tanrı'nın varlığının kanıtını onun tanımından zorunlulukla çıktığı şeklinde bir ispata gelen eleştirilerin başında, tanımın yapılmadan önce varoluşun zaten kabul edildiği şeklindedir. Tanrı'nın tanımında bulunan mükemmellik ve yetkinlik yüklemelerindeki bir diğer problem ise evrende mevcut olan kötülüklerle Tanrı'nın mükemmelliğinin ve yetkinliğinin bağdaşamayacağına yöneliktir. Burada töz tanımları ve bu tanımlara gelen eleştirilere kısaca değinilmesinin nedeni Spinoza'nın da var olan bu problemlerin fazlasıyla farkında olması ve tüm bu çıkmazların üstesinden gelebilecek bir töz tanımı yapmış olmasından dolayıdır.

Spinoza'nın töz anlayışına geçmeden önce değinilmesi gereken en önemli isimlerin başında Descartes gelmektedir. Descartesçilik, Spinoza'ya ilk olarak bir yöntem ideali sağlamıştır. İkinci olarak, ona terminolojisinin büyük bir bölümünü vermiştir. Örneğin, Spinoza'nın töz ve yüklem tanımlarını Descartes'inkiler ile karşılaştırdığımızda bu ikili arasında büyük oranda benzerlikler görebiliyoruz. Üçüncü olarak, Spinoza hiç kuşkusuz Descartes'in belli tikel noktaları irdeleyişinden olumlu olarak etkilenmiştir. Örneğin, Descartes'in felsefede son amacı değil ama yalnızca etker amacı incelememiz gerektiği biçimindeki savından olduğu gibi, onun Tanrı'nın varoluşu için varlık bilimsel kanıtı kullanımından da etkilenmiş olabilir (Copleston, 2001:21).

Descartes, özleri bakımından birbirinden ayrı olan üç töz kabul eder. Bunlar: Tanrı, ruh ve maddedir. Tanrı en görkemli ve en gerçek olarak sonsuz gerçekliği kendisinde toplar. Varolmak için başka hiçbir gereksinimi olmayan tek töz Tanrı'dır. Ötekiler, var olabilmek için

Tanrı'ya gerek duyarlar. Ruh sonlu bir tözdür ve öz-niteliği düşünmez; duyumlama ve algılama ise ruhun öz-niteliklerinin değişik moduslarıdır. Madde de sonlu bir tözdür ve ne öz nitelikleri ile ne de modusları ile ruhun hiçbir şeyini paylaşmaz ve aralarında ortak hiçbir yan bulunmaz. Maddenin öz-niteliği ise uzamdır. Madde düşünemez ve ruh da yer kaplayamaz. Eğer, Descartes'ın sisteminden Tanrı'yı çıkartırsak varlık birbirleriyle hiçbir ilişkileri olmayan iki tözden oluşur (Tuğcu, 1995:419).

Spinoza sistemindeki pek çok kavramı şüphesiz Descartes'a borçludur. Bunun yanında o, Descartes'ın sistemindeki güçlüklerin ve aşılamayan pek çok sorunun farkındadır ve kendi sisteminde bu kavramları işlerken, aynı zamanda Descartes sistemindeki problemlerin çözümünü de sunmaktadır. Descartes'ın var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak tanımladığı düşünce, Descartes'tan Spinoza'ya kalan en önemli miraslardan biri olmuştur. Ancak bu yargı, Descartes'ın sistemindeki töz kabulü ile çelişkiler taşımaktadır. Tanrı sonsuz, ruh ve madde ise sonlu tözlerdir. Sonsuz töz olan Tanrı, en yetkin, en gerçek varlıktır ve bütün gerçekliği kendisinde toplayandır (Arıcan, 2000:53).

Bu noktada birbirinden ayrı iki tözün nasıl olup da birbirlerini etkileyebildikleri sorusuna Descartes'ın tatmin edici bir cevabı bulunmamaktadır. Bu yüzden Descartes'ı takip eden pek çok düşünür öncelikle bu soruna bir çözüm getirmeye çalışarak işe başlamıştır. Bunlardan biri de Spinoza olmuştur. Töz mü yoksa tözler mi sorununa, tek bir töz kabulüyle cevap vermiş ve tek töz kabulüyle de bütün sistemini sınıksız örmüştür. Spinoza eleatik bir yöntemle Descartesçı üç töz (Tanrı, madde, ruh) anlayışı yerine yalnızca bir tek töz, Tanrı ya da Doğa olduğunu savunmuştur. Çünkü Descartes'a göre mutlak anlamda, yaratıcı, ezeli-ebedi olan töz yalnızca Tanrı olabilir. Ama Descartes bu noktadan öteye gitmedi ve tözleri Tanrıya rağmen çoğalttı (Çevikbaş, 1999:125).

3.3.2. Tanrı'nın Tek Töz Olması

Spinoza'ya gelene kadar pek çok düşünür Tanrı'ya, dış dünyadan yola çıkarak ya da Descartes'ın yaptığı gibi "ben"den yola çıkarak ulaşmaya çalışmıştır. Spinoza ise sistemine önce Tanrı'dan başlar ve yine varılacak son nokta olarak Tanrı'yı işaret eder. Spinoza'nın büyük ana eseri olan "Ethika" kitabı da kendinin sebebi olan Tanrı fikriyle başlamaktadır.

Felsefenin Tanrı ile başlaması Spinoza için kendiliğinden anlaşılır bir şeydir, o bunu akıl hocası olan ve Tanrı'yı kesin bilişini, kişinin kendinden emin oluşu yoluyla kazanan Descartes'a bir karşıtlık içinde yapmaktadır. Ona karşı Spinoza şunu iddia etmektedir: Biz kayıtsız şartsız sonsuz ve yetkin (mükemmel) olan bir varlığın, yani Tanrı'nın varoluşu kadar hiçbir şeyden emin olamayız, çünkü onun idesi tüm yetkinsizliği dışta bırakır. Bu ide onun varoluşundan kuşkulanan her türlü sebebi ortadan kaldırır ve onun üzerine en yüksek kesin bilişi kazandırır.

Bu anlamda geçerli olan şudur: Tanrı her nesnenin ilk sebebidir ve o kendi kendinin de sebebidir, kendi kendisinin sayesinde tanımayı sağlar (W.Weischedel, 2009:167-168)”

Spinoza sistemine sonsuz tanrısal töz ile başlamayı öneriyorsa ve eğer bu tözün varoluşunun doğrulanışı bir varsayım olarak görülmeyecekse, yapılması gereken şey tanrısal tözün varoluşunu kapsayacak şekilde oluşturulmasıdır. Spinoza varlık bilimsel uslamlamayı kullanmaya kararlıdır. Çünkü başka türlü Tanrı düşünceler düzeninde önsel olmayacaktır (Coslepton, 2001:27).

Spinoza, temel eseri diyebileceğimiz Etika'nın ilk bölümünü Tanrı'ya ayırmıştır. İlk sayfada da bize tözün tanımını verir:

“Kendi başına var olan ve kendisiyle tasarlanan, yani kendisini teşkil edecek başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şeye töz diyorum”(Spinoza, 1995:31).

Bunun yanı sıra “Özü varlığı kuşatan, başka deyişle doğası ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (causam sui) diyorum” diyerek hem bir varlık sınıflaması yapmakta hem de bize töz olmağın bilgisini vermektedir. Bir yanda kendi başına var olan ve ancak kendisi ile tasarlanan varlık, diğer yanda var olmak için kendisi dışında bir varlığa ihtiyaç duyan ve ancak bu sayede tasarlanabilen varlık vardır.

Kendi başına var olan varlık, aynı zamanda kendi kendisinin nedeni olan varlıktır. Eğer töz, kendi kendisinin nedeni olmasaydı, var olabilmek için kendinden başka bir nedene ihtiyacı olacaktı. Bu da onu başka varlıklara ihtiyaç duyan bir varlık sınıfına düşürecek ki, bu durumda da o, tanım gereği töz olamayacaktı. Böylece sonsuz nedenler zinciri uzayıp gidecek ve sistemde ihtiyaç duyulan bir ilk neden söz konusu olmayacaktı. Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup ezeli ve ebedi özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan töz, Tanrı'dır. Mutlak olarak sonsuzdur, kendi cinsinde sonsuz değildir. Çünkü kendi cinsinde sonsuz olan, sonsuz sıfatları olumsuzlayabiliriz (Spinoza, 1996:32).

Spinoza'nın sonsuz olmanın aksine sınırlı olandan kastı, aynı doğadaki varlıkların birbirlerini sınırlamalarıdır. Bir varlığın diğerinin nedeni olabilmesi ya da diğer varlığı sınırlandırabilmesi için bu iki varlığın aynı doğadan olmaları gerekmektedir. Farklı doğadaki iki varlık birbirlerini sınırlayamaz. Bu yüzden bu varlıklara, kendi cinsinde sonlu varlıklar demektir.

Tanrı ise sonsuzdur, çünkü kendi cinsinde olup onu sınırlayabilecek başka hiçbir varlık yoktur. Tanrı tektir. Tek olduğu için sınırlandırılmaz bu sebeple de sonsuzdur.

“Başsız ve sonsuz (Eternal) olan şeyin yalnızca tanımının zorunlu bir sonucu diye tasarlanması bakımından, varlığa başsızlık ve sonsuzluk (Eternite) diyorum. Böyle bir varlık, ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır ve bu sebepten, süre veya zaman ile

açıklanamaz, hatta süre başı ve sonu olmayan şey diye tasarlanmış olsa bile” (Spinoza, 1996:32-33).

Töz, hiçbir şekilde zamanla açıklanamaz, o zaman dışıdır. Bölünemez ve sınırlanamaz ancak tek bir töz vardır. Bunun dışında kalan her şey, ya bu tözün sıfatları ya da bunun görünüşleri olan tavırlarıdır. Töz, ancak var olarak ve kendisi aracılığıyla tasarlayabildiğimiz varlıktır. Eğer bir varlığı kendisi aracılığıyla tasarlıyorsak bu şeyin özünün varlığını kuşattığını söyleyebiliriz. Özü varlığını kuşatan tek varlık da Tanrı’dır. “Töz doğaca, kendi duygulanışlarından önce gelir”(Spinoza, 1996:33).

Töz, kendi başına vardır ve diğer tüm var olanlar zorunlu olarak onun tarafından varlığa geldikleri için, töz zorunlu olarak tavırlarından önce gelmektedir. Spinoza, en başta töz mü tözler mi sorununa tek bir töz cevabının nedenlerini sunmaya devam eder. “Evrende aynı doğacı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok töz olamaz” (Spinoza, 1996:34). Eğer birçok töz olmuş olsaydı, bunlar ya birbirlerinin sıfatlarının farklılığıyla ya da tavırlarının farklılığıyla birbirlerinden ayrılmış olmaları gerekecekti. Sıfatlarının farklılığı ile ayrılmış olsalardı, bunların aynı doğası ve aynı sıfatı olmayacaktır. Eğer tavırlarının farklılığı ile ayrılmış olsalardı ki bu durumda hatırlanması gereken şey, tözün tavırlarından önce geldiğidir. Bu durumda da birçok töz değil, tek bir töz söz konusu olacaktır (Spinoza, 1996:34).

Bir töz başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Çünkü doğada aynı sıfatı olan iki töz bulunamaz, farklı sıfatları olan iki töz arasında ise herhangi bir ortaklık yoktur. İki şey arasında hiçbir ortaklık yoksa biri diğerinin nedeni olamaz. Buradan da şunu diyebiliriz ki bir töz, başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Evrende töz ve duygulanışlarından başka hiçbir şey yoktur. Bir şey başka bir şeyin nedeni olabilmesi için, bu iki şey arasında ortak bir şeylerin olması gerekir. Eğer aynı doğada ve sıfatlara sahip iki şey varsa bunlar birbirinden ayrı olmayacaktır. Böylece de biri öteki tarafından meydana getirilen iki töz olmayacaktır (Spinoza, 1996:34).

Spinoza’da töz, kendi kendisinin nedenidir, zorunlu olarak vardır. Yani diyebiliriz ki “Var olmak bir tözün doğası gereğidir”(Spinoza, 1996:36). Tözün kendi kendisinin nedeni olması, özünün zorunlu olarak varlığını kuşatması, onun varlığının doğasından kaynaklı olduğunu ispatlar niteliktedir.

Varlığının birliği ve zorunluluğu kanıtlanan tözün bu defa da sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Önerme 8’de “Her cevher zorunlu olarak sonsuzdur” diyerek Spinoza için ispatını sunar. Töz sonlu bir şey olamaz çünkü kendisi de zorunlu olarak var olması gereken aynı doğadaki başka bir tözle sınırlandırılmış olmalıdır, oysa böyle bir şeyin (aynı sığata sahip iki töz olma durumu) olamayacağı kanıtlanmıştı. Böylece diyebiliriz ki töz, sonsuz olmak durumundadır.

Spinoza'ya göre sonlu olmak bir takım olumsuzlukları içerirken, sonsuz olmak mutlak anlamda olumluluk içerir. Tözün doğası varlığı gerektirir, töz zorunlu olarak sonsuzdur, özü varlığını kuşatan tek varlık olması itibariyle onu olumsuzlayacak hiçbir şey yoktur (Spinoza, 1996:38).

Spinoza'ya göre, "mutlak olarak sonsuz bir töz, bölünemezdir" (Spinoza, 1996:38). Eğer töz bölünebilirse, parçalarının tözün doğasına sahip olması ya da olmaması gerekir. Parçalar, tözle aynı doğaya sahip olursa bu sefer birçok töz ortaya çıkacaktır. Eğer bölünen parçalar tözün doğasına sahip olmayacaksa bu defa töz bölünmeden dolayı töz olma özelliğini kaybedecektir. Töz, hem töz olmaklığı hem de tözün doğasının sonsuz olması dolayısıyla bölünemezdir. Çünkü sonlu ve töz kavramları birlikte çelişkiyi ifade etmektedir (Spinoza, 1996:44-45).

Bu noktada Spinoza'nın açıklamalarından anlaşılıyor ki; Spinoza için töz, kendi kendisinin nedenidir, kendisinden başka hiçbir şeyle tasarlanamaz, onun dışında tüm varlıklar ise onun sayesinde tasarlanabilmektedir. Töz kavramından daha yukarıda hiçbir kavram yoktur. Bu töz, bağımsız, tek, sonsuz ve hiçbir şekilde bölünemeyendir. Her şeyin içinde yer alan biricik nedendir.

Spinoza, bu töz tanımı ile sırf sübjektif olan, yani yalnız düşünce çerçevesinde kalan bir tanımlama yapmadığına, bununla objektif bir olguyu da, bir gerçeği de formüllediğine inanmaktadır; başka bir deyişle: Bu tanımın ileri sürdüğünü karşılayan bir gerçek de vardır, tözün varlığı hiç şüphe götürmez (Gökberk, 2001:262). Tanrı, tanımlarından da anladığımız üzere her türlü eksikliği ve kusuru dışarıda bırakır, onun özü mutlak yetkinlik olduğundan dolayı da varlığı apaçıktır.

Spinoza, Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup ezeli ve ebebi özü bu sonsuz sıfatlarında her biriyle ifade edilmiş olan töze Tanrı demektedir. Tanrı'nın, kendi cinsinde sonsuz olmayıp mutlak olarak sonsuz olduğunu belirtir. Çünkü kendi cinsinde sonsuz olan sonsuz sıfatları olumsuzlayabiliriz. Oysa mutlak anlamda sonsuz olanda böyle bir olumsuzlama söz konusu değildir.

Böylece de Tanrı'nın doğasına yönelik ilk belirlenim ortaya çıkmış olmaktadır. Tanrı mutlak anlamda sonsuz olandır ve bu sonsuz olan varlığın sonsuz sıfatları bulunmaktadır. Bu mutlak sonsuzluk aynı zamanda sınırsız olmak demektir. Var olanlar arasında bir tek Tanrı, kendi kendisinin nedeni olduğu için de mutlak anlamda sonsuzluk ve sınırsızlık yalnızca ona bahşedilmiştir.

3.3.3. Sıfat Kavramı (Der Attribute)

Spinoza, Tanrı'yı insana bilinebilir bir şey olarak sunar fakat bunu doğrudan doğruya yapmaz. Mutlak olarak sonsuz olan Tanrı'nın sonsuz sıfatları vardır. Bu sonsuz sıfatlarından

yalnız ikisi insanın bilgisi dahilindedir ve biz bu iki sıfat aracılığıyla Tanrı'yı bilebilmekteyiz. "Tözde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat(ya da yüklem) diyorum (Spinoza, 1996:44)şeklindeki tanımlarını görürüz. Sıfatlar, tözün özü ile bağlantılıdır. Bu bağ uzak bir ilişki şeklinde de değildir. Sıfatlar tözün öz niteliklerini, ana niteliklerini ifade eder. Sıfatlar tözden bağımsız değildir, töz ile birlikte verilmiştir.

Spinoza, "Bir şeyin ne kadar varlığı ve gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır (Gökberk, 2001:262) demektedir. Bu önermeye dayanarak diyebiliriz ki, kendisi de sonsuz olan Tanrı'nın, sonsuz sıfatları vardır ve dolayısıyla da Tanrı en gerçek varlık olmaktadır.Tanrı'nın sıfatları da sonsuzdur fakat buradaki sonsuzluk Tanrı'daki gibi mutlak anlamda bir sonsuzluk değildir. Tanrı'nın dışında mutlak anlamda sonsuz hiçbir şey yoktur. Sıfatlar ancak kendi cinsinde sonsuzdur.

"Spinoza, De Vries'e yazdığı mektupta tözle sıfatları arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır: Fakat siz, bir tözün (ya da varlığın) birden fazla yükleme sahip olabileceğini tanıtlamadığımı söylüyorsunuz. Belki de tanıtlamalarıma gereken dikkati göstermediniz. Çünkü iki tanıtlama göstermiştim: birincisi, her varlığı bir yüklem altında kavradığımızdan ve bir varlık ne denli gerçeklik ve varlık sahibiyse, o varlığa o denli çok yüklem yüklenmesi gerektiğinden daha açık bir şey yoktur; bu yüzden mutlak olarak sonsuz olan bir varlık tanımlanmalıdır vs.; ikincisi ve de bence en iyisi, bir varlığa ne denli yüklem yüklersem, o varlığa o denli çok varoluş yüklemek zorunda kalırım; yani onu o denli hakiki olarak kavrarım" (Negri. 2005:129-130).

Bir tek mutlak olarak var olan Tanrı'nın sonsuz sıfatları (yüklemleri) olduğuna göre, en gerçek varlık olarak yalnızca Tanrı'yı gösterebiliriz. Spinoza, her ne kadar Tanrı'nın sonsuz sıfatları olduğunu kabul etmişse de, bizim ancak bunlardan ikisini bilebileceğimizi belirtir. Bunlar; uzam ve düşünce sıfatlarıdır. Dolayısıyla Tanrı, uzamlı ve düşünen bir varlıktır. "Bir tözde her ne kadar, gerçekten, ayrı iki sıfat varsa da, yani birini ötekinin yardımı olmaksızın tasarlıyorsak da, bunların iki varlık, iki farklı töz meydana getirdikleri sonucunu çıkarmamalıdır; çünkü bu sıfatlardan her birinin asıl kendisi ile tasarlanabilmeleri tözün tabiatındandır (Spinoza, 1996:40).

Spinoza, her ne kadar Tanrı'nın uzamlı bir varlık olduğunu söylemişse de buradan onun, cisimsel bir varlık olduğu ve böylece de bölünebilir olduğunun düşünülmemesi gerektiğini belirtir. Tanrı, uzamlı bir varlıktır fakat bölünemez. Tanrı'nın insan gibi can ve tenden, ruh ve bedenden oluştuğunu düşünen kimi insanlar ona belli cisimler atfederler. Bu düşünceleri dolayısıyla da Tanrı'nın uzamlı olmasını onun cismani olması olarak düşünürler. Oysa Spinoza için Tanrı, uzamlı olmakla birlikte cismani bir varlık değildir.

Cisimler, sonsuz uzamın kendini gösterişlerinden başka bir şey değildir. Sonlu olan bu cisimler, sonsuz uzamın değişik görünümleridir. Düşünce ve yayılım sıfatı, Tanrı'yı bilmenin iki ayrı yoludur. Bir ve aynı şeyin farklı iki ifade şeklidir. Her şeyin Tanrı aracılığıyla bilindiği

düşünülürse biz dünyayı Tanrı'nın bu iki sıfatı aracılığıyla biliyoruz, diyebiliriz. Bu iki sıfat hiçbir zaman birbirine indirgenemezler. Biri diğeriyle tasarlanamaz veya sınırlandırılmaz. Fakat bu iki sıfat arasında paralel bir ilişki vardır.

Joachim, Spinoza'nın tözün bilenebilen iki sıfatıyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

1. Her sıfat, bir şeyin ne olduğu konusunda real bir karaktere sahiptir. Sıfatın real bir karakterde olması, bizim keyfi nitelendirmemiz değildir. Bu özellik ile sergilenen gerçekliği, hayal ya da kuruntu sayamayız. Gerçeklik, bir yandan "yayılmış" (extended) bir gerçekliktir, yani cisimsel, maddi ve biçimlenmiş evren olacaktır ki, bu evren katı (solid) parçaları olan ve hareket durgunluğa sahiptir; diğer yandan gerçeklik, bir "düşünme" (thinking) gerçekliğidir ki, bu evrende yaşam, hissetme, irade ve düşünce vardır.

2. Her sıfat Real'in (Gerçek) nihai bir karakteridir; Bu özelliğiyle sıfatlar, diğerleri vasıtasıyla çıkarılamaz. Yani yayılım, düşünce değildir; düşünce de yayılım değildir. Bununla birlikte bunlar tek ve sonsuz tözün sadece sıfatlarıdır. Böylece her sıfat kendi kendinde tamdır. Başka bir ifadeyle, düşünce vasıtasıyla yayılımı anlamak ya da yayılım vasıtasıyla düşünceyi anlamak imkânsızdır.

3. Her sıfat, diğer karakterlerin hepsi hariç olarak, onu ifade eden bütün karakterleri içerir: Her sıfat sonsuzdur ve kendi kendisiyle tamdır. Gerçekliğin bütün açılardan karakterini ifade eder. Yani varlık yayılım sıfatıyla da düşünce sıfatıyla da ifade edilir. Oysa tekil yayılmış bir şey (tekil cisim) sonludur ve bağımlıdır, bu yüzden ne onun var olduğu ne de onun doğası bağımsız bir yapıya sahiptir. Onun varoluşu nedenlerin sonsuz halkasında vardır ve diğer sonlu bir cisimden etkilenir. Burada tikel bir cisim, yayılım sıfatı altında tasarlanan tözün bir modusudur.

4. Her sıfat, töz ile coextensive (aynı müddet ve saha üzerinde uzanma)dır; ya da her sıfat farklı olmasına rağmen, töz sıfatlarının bütünüdür: Her sıfat (düşünce ve yayılım) kendi türünde sonsuz ya da tam ve eksiksizdir. Yayılım sıfatı altında tözün bir modus'u olmamış bir "cisim" yoktur; düşünce sıfatı altında da tözün bir modus'u olmamış bir "düşünce" olamaz. Gerçeklik, baştanbaşa "yayılmış" ve "düşünme" olan bir gerçekliktir. Bu bir ve aynı gerçekliktir ki, her iki karakteri de ifade eden ve hem "fikir" hem de "yayılmış" olmamış real (gerçek) hiçbir şey yoktur. Kısaca, "yaşamsız madde", "maddesiz ruh" dan bahsedilemez" (Cihan, 2011:29).

3.3.4. Modus Kavramı (Modi)

Spinoza'nın düşünce sistemine göre sadece bir tane töz olduğundan dolayı evrende ondan başka varlık olamaz. Peki, bu olamamanın sonucunda "evrende var olan diğer varlıklar nedir?" sorusu akıllara gelmektedir. Spinoza bu soruya şu şekilde cevap verir.

“ Tözün duygulanışına, başka değişle kendi kendisine değil başka bir şeyde varolan (in alio) ve ancak bu başka yardımıyla tasarlanan şeyde modus diyorum”(Spinoza, 1996:32).

Spinoza'ya göre varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz. Spinoza Modusu bu tanımın içerisinde cevaplandırmaktadır. Tanrı'dan başka hiçbir şey varolamayacağına göre varolan şeyler Tanrı'nın durum ve değişimleri veya tezahürü olan bir modus olmak durumundadır (Wofgang, 1995:39). Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi Spinoza burada Tanrı'dan evrene geçip düşünce sisteminde büyük önem arz eden Tanrı-doğa-evren ilişkisinin bağını kurmaya çalışmaktadır. Bu ilişki mutlaka ve mutlaka sistemli bir şekilde oluşturulması gerekli olan bir konudur ona göre. Yaratıcı doğadan yaratılmış olan doğa ya geçme fikri ve bu konuda sorulacak olan sorulara töz kavramını merkez alıp ona göre bu problemi çözmeye çalışmaktadır (Wofgang, 1995:79).

Evren veya doğa diyebileceğimiz tüm varlıklar Tanrı'nın bir tezahürü ve modusu ise, ona göre bu kavram nasıl açıklanmaktadır. Spinoza ya göre moduslar “kip (Modus) ile tözün değişikliklerini (affectiones), ya da kendisinin de onun yoluyla kavranacağı başka bir şeyde olanı anlıyorum (Spinoza, 2000:1). Başka bir ifade ile söyleyecek olursak ancak kavranılabilmesi için başka bir şeye ihtiyaç olan varlığını başka bir varlığa gereksinimi olan ve kendi kendine var olabilecek güçte ve kudrette olmayan şeyler manasındadır.

Moduslar tözden doğası ve varlığı itibari ile farklılık arz etmesine rağmen onlar tözün varlığını oluşturan sıfatlar tarafından meydana getirilirler. Buradan hareketle moduslar, meydana getirildiği yer itibari ile sıfatlardan başka varlığa sahip olmayan varlıklar anlamındadır. Çünkü tözün doğasını açıkça ortaya çıkaran her sıfat sayısız değişmeleri ya da modusları ile ortaya çıkmaktadır. Yani moduslar tözün sıfatları içerisinde meydana çıkan ve var olan tavırları halleri ve tezahürleri olup başka şekilde düşünülmesi de imkânsız olan şeylerdir (Delueze, 1998:91).

Yukarıda ki tanımlamalara ve açıklamalara göre Modus, hem Tanrı'nın bir hal ve değişimini ifade etmekte hem de Tanrı olmadan var olamayan, kavranamayan, açıklanamayan ve anlaşılamayan bir varlığı ifade etmektedir. Var olan her şey Tanrı'nın bir Modus'u ise ve bu Tanrı'da var olan ise ancak onun sayesinde var olabiliyorsa Tanrı var olan her şeyin aşkın ve geçici nedeni olamayıp ancak ve ancak mutlak bir şekilde içkin ve kalıcı nedenidir. Bundan dolaydır ki tüm var olan şeyler tüm özellikleri ve doğası itibariyle Tanrısal bilincin bir parçası ve olarak belli bir tavrı ve tezahürüdür (Arıcan, 1996:104).

Spinoza modusları *sonsuz modus* ve *sonlu modus* olmak üzere iki kısma ayırıp bu şekilde incelemiştir. Spinoza ilk önce sonlu modusu açıklamakla işe başlar. Ona göre tözün durumları ya da modusları evrenin zorunlu ve evrensel özellikleri olarak doğrudan sonsuz ve ezeli-ebedi modusları ile başlayan mantıksal bağlılık düzeni içerisinde sınıflandırılabilir. Ve oradan doğanın

bozulma (çürüme) ve geçici (fani) farklılaşmaları ile sınırlandırılmış sonlu moduslara inilir (Cihan, 2000:34).

İlki bireysel reel moduslar, ikincisi ise bireysel zihni moduslar olarak belirirler. Birincilerin en temel özelliği hareket iken, ikincilerin ki ise düşüncedir. İnsan, reel varlığı açısından uzam sıfatının bir modusu iken, insan fikri ya da insanla ilgili bir şiiir, düşünce sıfatının modusudur. Ama sonuçta, her şeyin Tanrı'nın bir ifadesi olması gibi insanla ilgili her iki hususta Tanrı'nın bir ifadesidir (Arıcan, 1996:106)

Spinoza modusu,sonlu ve sonsuz modus diye ikiye ayırmasında ki asıl amaç; "hareketin ezeli ve ebedi olduğunu oysa onun oluşturduğu cisimsel şekillerin başı ve sonu olduğunu ezelden beri zekâ ve iradelerin bulunduğunu ama her bireysel zekânın sınırlı süresi olduğunu" (Cihan, 2000:34) ifade etmektedir.

Spinoza, Tanrı ile Modus arasında var olan ilişkiyi en net şekilde, *natura naturans* ve *natura naturata* kavramları ile açıklamaya çalışmaktadır. *Natura naturans* kavramını yaratan yaratıcı meydana getiren doğa yani Yaratıcı Doğa diye isimlendirebileceğimiz Tanrı'yı ifade eder. *Natura naturata*, Yaratıcı Doğa tarafından meydana getirilmiş yaratılmış, Yaratılmış Doğa diye tarif edebileceğimiz şeylerdir (Arıcan, 1996:105).

Spinoza' da ki *natura naturans* ve *natura naturata* ayrımı, Tanrı evren ilişkisini ortaya koymaktadır. Bir taraftan Tanrı evrenin özü diğer taraftan evren, Tanrı'nın özüdür. Yani biri etki ya da sonuç (evren) diğeri nedendir (Tanrı). Arada varolan bu ilişki nedeni ile Tanrı evrene hem içkin hem de aşkın olmaktadır.

3.4. Spinoza'da Tanrı Varlığının İspatları (Tanrı Kanıtlanması)

Spinoza, Tanrı var mıdır, yok mudur diye bir soru sormaz. Döneminin etkisiyle töz mü yoksa tözler mi ikileminde, doğrudan tek bir tözün olduğunun kanıtlanmasına girişir. Spinoza için bizzat Tanrı kavramının kendisi onun varlığının en büyük kanıtıdır. Tanrı'nın zorunlu bir varlık olması, onun özünün varlığı gerektirdiğinin ispatıdır. Tanrı dışında hiçbir şey, kendi başına bir neden değildir. Bir tek Tanrı kendi kendisinin nedenidir. "Bunlardan şu sonuç çıkar ki, her biri sonsuz ve ezeli bir öz ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır"(Spinoza, 1995:41).

Bir şeyin varsa neden var olduğunu var değilse de neden var olmadığını gösterecek bir nedenin olması gerekir. Var olmanın ya da var olmamanın nedeni o şeyin ya doğasında bulunur ya da onun dışındaki başka bir şeyde bulunur. Örneğin bir üçgenin doğasında, neden dört köşeli bir üçgenin olmadığı bulunmaktadır. Bunun sebebi aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şeklinin çelişkili olmasındandır. Aynı şekilde tözün tabiatında da onun varlığının nedeni bulunmaktadır. Çünkü onun doğası ya da özü onun varlığını gerektirir. Üçgenin veya dairenin

var olmasının ya da var olmamasının sebebi ise daha farklıdır. Bu durum onların doğalarından kaynaklı değildir. Bu durum bütün maddi doğa düzeninden kaynaklıdır. Eğer ortada bir şeyin var olmasını alıkoyan hiçbir neden yoksa o şey zorunlu olarak vardır. Bir tek Tanrı, kendisi dışında hiçbir varlık tarafından sınırlandırılmamıştır ve var olmaktan alıkonulamaz (Spinoza, 1995:41).

Spinoza Tanrı'nın varlığını ontolojik ya da apriori olarak kanıtlamaya devam eder ve bu sefer ortaya koyduğu önerme var olmanın bir güçlülük olmasıdır. Var olmamak bir güçsüzlüktür ve tersine var olabilmek şüphesiz bir güçtür. Spinoza için eğer zorunlu olarak var olan şey yalnızca sonlu varlıklardan ibaretse, sonlu varlıklar mutlak olarak sonsuz varlıktan daha güçlü olacaklardır; böyle bir durum ise saçmadır. Bu durumda ya hiçbir şey var değildir ya da zorunlulukla var olan mutlak sonsuz varlık vardır. Çünkü bir tek o başka hiçbir şey tarafından meydana getirilmez. Mutlak olarak kendi varlığının zorunluluğu dolayısıyla vardır (Spinoza, 1995:42)“.

Spinoza'nın burada Tanrı'nın varlığı için ileri sürdüğü ontolojik kanıt, Aristoteles'in en önemli yorumcuları olan Farabi, İbn Sina, St. Anselmus, St. Thomas tarafından savunulan ve Yeniçağda da Descartes, Spinoza, Leibniz'le devam ettirilen bir kanıt olarak görülmektedir. Ancak Spinoza'nın bu kanıtı ele alış şekli kimilerine göre St. Anselmus, St. Thomas ve Descartes'la örtüşmekte, kimilerine göre St. Anselmus ve Duns Scotus'la benzerlik arz etmekte, kimilerine göre de bunların hiç biriyle ilgili olmayıp kendine özgüdür” (Arıcan, 1996:89).

Spinoza için yukarıdaki ontolojik kanıtlar Tanrı'nın varlığını ispatlamada yeterlidir. Fakat bazı kimselerin bu kanıtlamalardaki apaçıklığı göremeyeceklerini düşünmektedir. Bu yüzden Tanrı'nın varlığına birde kozmolojik kanıt sunmak ister. Bu kanıt için temel prensip, Spinoza'ya göre, “birden bire olan şey yine öylece yok olur” ilkesidir. Dış nedenlerle meydana gelen şeyler bu şekildedir. Bu şeyleri meydana getiren, ancak kendisi herhangi bir dış nedenden hiçbirleriyle meydana getirilmeyen ve onların dışında var olan bir tek mutlak töz vardır. Bu töz sayesinde meydana getirilmiş olan şeyler, yetkinlikleri ve var olmak için gerekli olan şeyleri, bu dış neden ya da kuvvet sayesinde elde ederler. Töz kendisi için gerekli olan her şeyi hiçbir dış nedene borçlu değildir. O, tüm yetkinsizlikleri dışta bırakır ve tüm yetkinliği kendisinde bulundurur (Arıcan, 1996:100).

En üstün ve en yetkin olan Tanrı, var olan her şeyi de yetkinliğiyle meydana getirmiştir. Kendinde yetkinlik adına ne varsa bunları kendisi dışında hiçbir varlığa borçlu değildir. Yetkinlik bir şeyin varlığını dışarıda bırakmaz tersine yetkinsizlik ise, varlığı dışarıda bırakır. Bundan da şu sonuç çıkar ki, varlık evrende mutlak olarak sonsuz varlık, yani Tanrı'nın varlığı kadar güvenilebileceğimiz hiçbir şey yoktur; zira onun özü her türlü yetkinsizliği dışarıda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için, onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız yoktur (Spinoza, 1996:43).

Spinoza, Etika'nın Tanrı Hakkında bölümünün sonunda Tanrı'nın doğasına ilişkin yaptığı açıklamaların yeniden bir özetini sunar. Tanrı, zorunlu olarak vardır, tektir, sırf kendi doğasının zorunluluğu ile vardır ve tesir eder (etki yapar), her şeyin hür nedenidir ve şu ya da bu tarzda bu böyledir, her şey Tanrıdadır ve ona bağlıdır, o derece ki, onsuz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.

Spinoza bu kanıtlarının kabul edilmemesini, insanların bazı peşin hükümlerine bağlamaktadır. Bu peşin hükümlerin başında da insanların her şeyin belli bir amaca göre işlediğine inanmalarının yattığını ifade etmektedir. İnsanlar nasıl bir amaca göre hareket ediyorlarsa, bütün doğada bir amaca göre etki ettiğini düşünmektedirler. Tanrı'nın bütün şeyleri insanlar için yapmış olduğuna ve insanı da kendisine tapması için yaratmış olduğuna inanıyorlar.

Spinoza bu durumu insanların gerçek nedenler üzerine bilgilerinin olmamasına bağlamaktadır. İnsanlar çevrelerine baktıklarında her şeyin kendileri için yaratıldığına ilişkin pek çok kanıt bulabilmektedir. (Görmek için göz, çiğnemek için diş, kendilerini aydınlatmakta güneş vs. gibi) Bütün bunların kendilerinin daha rahat yaşaması için birer araç olduğunu sanmaktadırlar. Bu araçları kendileri yapmayı hazır buldukları için de bunları kullanmaları için kendilerine sağlayabilecek biri olduğuna inanmak durumunda olmuşlardır. Bunun da Tanrı olabileceğine kanaat getirmişlerdir. Tanrı hakkında hiçbir düşünceleri bulunmadığı için, Tanrı'ya kendi düşünme tarzlarını yansıtmışlardır. Bu nedenle, insanların düşüncelerini kendi üzerlerine çekmek adına, Tanrı'nın her şeyi kendileri için sunduğu düşüncesini öne sürmüşlerdir. İnsanlar kendileri için doğada pek çok fayda bulabilmişse de zaman zaman fırtınalar, depremler ve hastalıklar gibi olumsuz durumlarla da karşılaşmışlardır.

Bu durum Tanrı'nın iyiliğiyle uzlaşmayan bir durumdur. Bu durumu açıklayabilmek ve Tanrı ile uzlaştırmak için, bu durumun nedeninin insanların Tanrı'yı kızdırmalarına ona kötü davranmış olmalarına yani ona tapınmalarını ihmal etmeleri dolayısıyla başlarına geldiği şeklinde bir açıklama getirmişlerdir.

Spinoza doğanın asla belli bir nedene göre hareket etmediğini, bütün bunların insanların zihinlerinin kuruntularından başka bir şey olmadığını söyler. Tanrı doğasının zorunluluğuyla vardır ve bu zorunluluk dolayısıyla diğer var olanlar meydana gelir.

Spinoza'ya göre, insanların Tanrı'ya biçtikleri bu nedenler Tanrı'yı yetkinsizleştirmektedir. Çünkü Tanrı'nın eğilim duyduğu bir amaca göre hareket ettiği doğruysa bu Tanrı'nın yöneldiği ve yoksun olduğu bir şeyi arzu ettiği anlamına gelmektedir (Spinoza, 1996:67-72).

Spinoza tüm bu inançların sapıtılmış olduğunu düşünmektedir. Sonlu şeylerle insanı mutlu etmenin bir yolu olmadığı için sahte bir sonsuzluk hayaliyle insanların aldandığını belirtir. İnsanların bu inançlarının nedeni olarak da Tanrı'nın tüm eylemlerinde bir amaç

aramalarını gösterir. Oysa Tanrı'yı belli bir amaca göre hareket ediyor diye düşünmek onu yetkinsizleştirmektir. Yetkinsiz bir Tanrı düşüncesi ise tasarlanamayacak bir şeydir.

3.4.1. Tanrı'nın Ontolojik Kanıtı

Ontolojik kanıt, hem teolojide hem de felsefe alanında Tanrı'nın varlığını ispatlamak için başvurulan bir yöntemdir. Orta Çağ'da Tanrı'nın varlığına ilişkin temellendirmelerde önemli rol oynamıştır. Ontolojik kanıtın savunucuları, Tanrı'nın kavramsal bir zorunluluktan var olduğunu belirtirler; böylece, eğer Tanrı var olmasaydı, en yetkin varlık da var olmayacaktı.

Yani tanımı gereği Tanrı en yetkin varlıksa, var olduğunun kanıtı bizzat en yetkin oluşudur. Daha önceki filozoflar ontolojik veriye en azından bir şeyin (Tanrı'nın) varlığını kanıtlamak için başvururlarken, Spinoza bu veriyi, bir şeyin var olduğu ve bu yüzden var olan ontolojik her şeyin bir anlamda Tanrı için var olduğunu kanıtlamak üzere kullanır (Roger, 2001:44).

Spinoza ontolojik kanıtı iki noktada açıklar:

1. Tanrı kavramının kendisine
2. Var olmanın bir güç olmasına

Birinci maddeye göre Tanrı kavramının kendisi Tanrı'nın varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü var olamayan kusurlu bir varlık fikri kendi içinde çelişkilidir. Varlığı zorunlu olan ve tüm mükemmellikleri kendinde bulunduran Tanrı, varlığı ile gerçekliği için gerekli olan kesinlik ve güveni doğal olarak ifade etmektedir (Arıcan, 1996:48). Spinoza'nın düşüncesine göre Tanrı düşünülüyorsa, O'nun var olması zorunlu olarak gereklidir.

İkinci maddeye göre ise ontolojik kanıtlamada var olabilmek güç prensibinden hareket ettiği görülmektedir kendisinin. Ona göre var olmamak veya var olamamak bir güçsüzlüktür. Aksine var olabilmek tam anlamı ile bir gücü temsil eder ve güçlülüktür. Sonsuz ve zorunlu olan Tanrı'nın doğası, bir gücü temsil etmektedir. Buradan hareketle doğası itibariyle var olmayı gerektiren, mutlak olarak sonsuz olan Tanrı, bu madde gereğince zorunlu olarak vardır ve sonsuz mutlak gücü kendinden geldiği için o mutlak olarak vardır (Arıcan, 1996:99).

3.4.2. Tanrı'nın Varlığının Kozmolojik Kanıtı

Kozmolojik kanıt genel olarak şu şekilde ifade edilmektedir; Evrenin gerçekte bir varlığı vardır. Yani evrenin varlığı bir hayal ürünü değildir. Ancak evren kendi başına var olamaz bir nesnelere yığından ibarettir. Yani sonradan var olmuştur. Evreni var kılan ve ona hayat veren de Tanrı'dır. Evrenin ezelden beri var olduğunu düşünmek imkânsızdır. Çünkü evrene baktığımızda onun maddesel bir varlık olduğunu ve var olabilmek için kendisinden başka bir

şeye ihtiyaç duyduğu yani kendi kendisine var olamadığı görülmektedir. Bu durumda onu meydana getiren bir güç ortaya çıkmaktadır. Bu güç de Tanrı'dır. Varlıklar, var olabilmek için kendilerinden başka bir güce ihtiyaç duyarlar.

Var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duyan varlık, var olmasını kedisi gibi bir varlığa borçlu değildir. Bu noktada evren de dahil olmak üzere tüm varlıklar var olmalarını kendileri dışındaki bir varlığa borçludurlar. Bu durumda evren ve evrenin içindekilere varlık veren başka bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu varlık da Tanrı'dır. Evrenin varlığı Tanrı'nın varlığının bir kanıtıdır.

Spinoza, felsefesinin terminolojisini temellendirirken çok fazlaca başvurmuştu bu kanıtta. Ona göre birden bire var olan şey yine birden bire öylece yok olup gidecektir. Dış etkenlerle oluşan şeyler bu şekildedir. Bu şeyleri meydana getiren ancak kendisi her hangi bir dış nedenle meydana gelmeyen ve onların dışında var olan mutlak töz vardır. Bu var olan töz sayesinde meydana getirilmiş olan şeylerin yetkinlikleri ve var olmak için gerekli olan şeyleri, bu dış nedene ya da kuvvete ihtiyaç duyar. Töz ise yetkinliği ve kendisi için gerekli olan şeyleri hiçbir dış nedene borçlu değildir.

Varlık dünyasında her şeyin ortaya çıkmasının ve var olan varlıklarını devam ettirmelerinin nedeni, zorunlu olarak var olan Tanrı'dır. Tanrı varlığından şüphe duyulmayan tek varlıktır. Bu noktada Tanrı'nın varlığı kesindir.

Bu ifadelerden sonra Spinoza, evrendeki her şeyin Tanrı'nın sonsuzluğu ve onun üstün yetkinliği ile oluştuğu düşüncesine, yani tek varlık olan Tanrı'nın varlığının kesinliğine varmış olacaktır. Fakat bu sonuca evrene bir budala gibi hayrete düşerek bilgisizce ulaşmak yerine, evrende var olan ve olacak şeylerin Tanrı'nın ilahi doğasının zorunluluğuyla ve üstün bir yetkinlikle meydana geldiğinin bilincinde olarak bilgince ya da ince bir bakış ve derin bir düşünce ile ulaşmak gereklidir. Çünkü insan Tanrı'nın mükemmelliğinin ve varlığının bilincine varmak zorundadır (Arıcan, 1996:102).

Buradan da anlaşılacağı gibi yukarıda açıklandığı üzere Spinoza tüm tanımlamalarını ve ispatlarını matematiksel bir işlev kullanarak açıklamaya çalışmaktadır.

3.5. Tanrı'nın Nedenselliği

Spinoza Tanrı'nın nedenselliği konusunda üzerinde önemle durmuş olduğu noktaların başında töz ile moduslar arasındaki ilişki ve bu ilişkiden doğan nedenler gelir. Spinoza'nın Tanrı'nın nedenselliğine olan yaklaşımı ana hatları ile şu şekilde ortaya çıkmaktadır. Başlangıçta kendisi Etika adlı eserinin ilk on beş önermesinde Tanrı'nın tek ve sonsuz olduğunu ifade ettikten sonra ilerleyen bölümlerde Tanrı'nın aynı zamanda düşünülebilecek olan her şeyin her türlü olayın etkileyici ve ilk nedeni olduğunu kanıtlamaya çalışır.

Evrende var olan hiçbir modus onsuz düşünülemez ve var olamaz. Ancak ve ancak onunla kavranabilir ve anlaşılabilir. Tanrı var olan tek töz olduğundan dolayı ve modusları da asla töz olmayacağına göre bu moduslar ancak tanrısal tözün görünümleridir (Russell, 2005:585).

Spinoza töz ile modus arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıkladıktan sonra bir takım sonuçlara varır; “Tanrı’nın doğasının zorunluluğundan, sonsuz moduslar halinde sonsuz şeyler, yani bir aklın bütün tasarlanabileceği şeyler çıkmalıdır” (Spinoza, 1996:50).

Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin etken nedenidir (cause efficiente), ikinci olarak, Tanrı ilenekli olarak (accidental) değil kendisi ile nedendir (pers e et non per accidens) üçüncü olarak da şu sonuç çıkar ki, Tanrı ilk nedendir. Tanrı dışarıdan hiçbir etki olmaksızın kendi kanunlarıyla etkindir. Tanrı’nın yalnızca doğasının zorunluluğundan, ya da aynı şey demek olan yalnızca kendi doğasının kanunlarından mutlak olarak sonsuz şeyler çıkabilir; başka bir yönden kanıtladı ki, hiçbir şey Tanrısız olamaz ve Tanrısız tasarlanamaz; fakat tersine, her şey Tanrıdadır. Onun dışında onun etkisini zorlayan ve etki etmesini gerektiren hiçbir şey olamaz; öyle ki o hiçbir baskıya uğramadan, sırf kendi doğasının kanunlarıyla etki eder (Spinoza, 1996:51).

Bu noktada, Tanrı’nın dışında ya da Tanrı’da onun etki yapmasına sebep olabilecek kendi doğasının yetkinliğinden başka hiçbir neden yoktur. Gerçekten özgür neden olarak yalnız Tanrı vardır. (önerme 11 ve onun sonucu önerme 14) Çünkü kendi doğasının zorunluluğu ile yalnız Tanrı vardır. (önerme 17) ve yalnız o kendi doğasının zorunluluğuyla etki eder; öyle ise (tanım 7) özgür bir neden olarak yalnız odur (Spinoza, 1996:51).

Spinoza’nın buradaki ifadelerinden de anlaşılabilir gibi Tanrı’nın yalnızca doğasının zorunluluğundan ve gerekliliğinden dolayı Tanrı’nın doğasından dolayı zorunlu olarak şeyler çıkabilir. Spinoza’da Tanrı ve şeyler, nesnelere arasında ki nedensellik bağlantısı sadece zorunlu bir bağlantı değil aynı zamanda bu zorunluluğun bir mantıksallığa da sahip olduğudur. Burada ifade edilen mantıksallık ise zamansızlıktır.

Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi Tanrı’nın nedenselliği zamansız olmalıdır. Zira sonsuz yolda sonsuz olan şeyler yani her şey Tanrı’nın sonsuz gücü ya da onun sonsuz doğasınca zorunlu olarak meydana gelmiştir. Ya da aynı zorunlulukta ondan çıkmıştır. Buna göre var olan her şey onun doğasının zorunlu sonucudur. Nasıl ki üçgenin doğasından da iç açılarının iki dik açığa eşit olduğu sonucu ezeli olarak çıkarılacaktır. Dolayısıyla Tanrı’nın evrensel yetkisi eylem halindedir ve ezeli olarak eylem halinde kalacaktır (Cihan, 2000:43).

Spinoza Kısa Denemeleri adlı eserinde de Tanrı’nın var olan her şeyin nedeni olduğunu ve her hangi bir töz tarafından ise üretilmediğini söyler. Tanrı’nın bütün var olanların, şeylerin nedeni olmasının bir anlamı da O’nun içkin bir neden olduğudur. Tanrı var olan her şeyin geçici nedeni değil “içkin” nedenidir. Bu ifadelerle Spinoza geleneksel “yaratıcı ve yaratılan”

şeklindeki ayrıma ve dolayısıyla “aşkın” bir şekilde Tanrı’nın nedeni olması görüşüne de katılmadığı görülmektedir (Cihan, 2000:44).

Spinoza’ya göre Tanrı’nın gücü kendi özüdür. Yani Tanrı’nın özünün zorunluluğu sonucu kendi kendisinin nedenidir ve her şeyin de nedenidir. Böylece her şeyi var ve aktif kılan kendi var oluşunu var kılan Tanrı’nın gücü onun benlik özüdür. Tanrı gücünde tasarladığımız her şey zorunlu olarak vardır. Bu açıdan bakıldığında Tanrı hem kendi kendisinin nedeni hem de her şeyin nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır (Cihan, 2000:46).

Tanrı’nın nedenselliği konusunda zorunluluk fikrinin kabul edilmesi bütün zorunsuzlukları ortadan kaldırır. Dolayısıyla şansa ve rastlantıya da yer bırakmaz bu yüzden Tanrı’nın hükümlerinde bir keyfilik ve irrasyonellikten bahsedilemez bu bağlamda doğa kanunları tanrının hükümleri ile aynıdır. Şöyle ki doğa da zorunsuz olan hiçbir şey yoktur, fakat orada olan her şeyin şu ya da bu tarzda var olması ve bir sonuç meydana getirmesi tanrısal doğanın zorunluluğu ile gerçekleşmiştir. O halde doğada asla bir zorunsuzluktan bahsedilemez (Cihan, 2000:47).

3.6. Spinoza Felsefesinde Tanrı İle Doğa Arasındaki İlişki

Düşünce tarihinde Tanrı kavramından sonra üzerinde en çok durulan konulardan biri de “doğa” kavramı olmuştur. Doğa ile ilgili bir sürü farklı yaklaşımlar olmuştur. Bu noktada doğa ile ilgili düşünce sistemlerinde üç evreden bahsedilmektedir.

- a) Doğa tasarımının düşüncenin merkezine girdiği dönem
- b) Doğanın sürekli ve yoğun bir şekilde düşünmenin konusu olduğu dönem
- c) Her biri onun üzerine kurulan ve doğa bilimine yeni bir dönem kazandırılmış olduğu dönem (Collinwood, 1999:9).

Eski Grek felsefesinde doğa denilen varlık alanının rasyonel olgularla var olduğu veya t ümüyle rasyonellik taşıyan kurallara dayanır. Bu şekilde Yunan filozofları doğa da rasyonel duruşunu doğada bir kurallığın ya da düzenliliğin kaynağı olarak görüyorlardı. Yine bu dönem filozofları doğa dünyasının hareket halindeki cisimler dünyası olarak da görüyorlardı. Kısacası onlara göre doğa dünyası sadece sürekli hareket halinde ve canlı olan değil aynı zamanda düzenli ve kurallı bir hareket dünyasıydı. Başka bir ifade ile doğa, her yere yayılan bu canlılık ve akılsallığın adeta kendine özgü yerel bir örgütlenişini temsil ediyordu (Collinwood, 1999:11-12).

Fakat ilerleyen zamanlarda ve doğa ile ilgili yeni gelişmeler sonucunda Yunan düşüncesinin Rönesans döneminde değişmekte olduğunu görmekteyiz. Bu düşünceye göre ise; Copernicus’un Telesio’nun ve Bruno’nun eserlerinde doğa ile alakalı var olmakta olan Yunan düşüncesine karşı bir görüş meydana gelmişti. Bunun sebebi olarak ise doğa dünyasının bir

organizma olarak kabul edilmeyişi ve onun hem zekâdan hem de yaşamdan yoksun olduğunun ileri sürülmesi yer almaktadır. Bu yüzden doğa dünyası kendi hareketlerini akılsal biçimde düzenleyemez, hatta kendi kendini harekete geçiremez. Doğa'da gerçekleşen hareketler ona dışarıdan gelir bu hareketlerin düzenliliği de aynı şekilde dışarıdan gelir ve bunlara da doğa yasası adı verilir (Collinwood, 1999:14).

17. yüzyıla gelindiğinde ise bambaşka bir doğa anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Spinoza'nın Tanrı ve Doğa, Doğa ve Tanrı arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bir düşünce koymasında da 17. yüzyıl da hâkim olmuş olan Tanrı ve Doğa hakkındaki düşünceler olmuştur. Şunu belirtmek gerekir ki hâkim olan düşünce ile Spinoza'nın ortaya koymuş olduğu tamamıyla birbirlerinden zıttır. 17. yüzyıla hakim olmuş olan doğa düşüncesine şöyle bir göz attığımızda karşımıza şunlar çıkmaktadır.

Tanrı ilk neden ya da ilk devindirici olarak evreni ve evreni yöneten değişmez yasaları meydana getirmiştir. Tanrı, meydana getirdiği evrene hiçbir şekilde içkin değildir, adeta bir saatçinin, saatini üretip kurduktan sonra, saatiyle işinin bitmesi gibi evrene aşkın bir varlıktır ve evrene hiçbir şekilde müdahale etmez, Bundan dolayı varlık alanındaki değişmeye ilişkin açıklamalarımızda, değişimleri onların ilk nedenine geri götürdüğümüz zaman dışında Tanrı'yı dikkate almamız gerekmez. Tanrı'nın yaratma eylemi dışında kalan zamanlarda evreni mekanik bir tarzda açıklayabiliriz (Cevizci, 1995:122).

Spinoza'nın bu görüşüne bütünüyle karşıt olan içkin Tanrı anlayışı, Tanrı'yı her şeyin öncesiz ve sonrasız olarak algılanması gerektiğini savunur. Buna göre, o Tanrı'nın nedensel faaliyetini ya da yaratma eylemini belli bir tarihe bağlamaz. Spinoza'ya göre içkin bir Tanrı anlayışıyla doğa ya da evrene baktığımızda aşkın nedenlerle bir açıklama yapılamaz.

Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olduğu söylemek gerçekte, var olan veya meydana gelen her şeyi doğa veya evren adı verilen ve Tanrı ile özdeş olan biricik ve her şeyi kapsayan sistemin bir parçası olarak açıklanmak durumunda olduğunu ve hiçbir nedeninin, hatta Tanrı'nın bile doğa düzenin bir şekilde dışında olan ya da doğa düzeninden bağımsız olan bir neden olarak anlaşılamayacağını söylemenin başka bir yoludur (Cevizci 1995:123).

Tüm bu açıklamalardan sonra Spinoza'nın doğa anlayışını daha iyi anlayabilmek için iki tane kavramı çok iyi bilmek gerekmektedir:

Birincisi, *Natura Naturans*: Özgür neden olarak, yani sade doğasındaki zorunlulukla üreten neden olarak Tanrı'yı ifade eder, ikincisi ise, *Natura Naturata*: Tanrı'nın ya da tözün değişikliklerini (modus) girdiği biçimleri diğer bir değişle tüm varlıkları ifade eder (Fransez, 2006:148).

3.6.1. Natura Naturans

Spinoza'nın felsefi düşünce sisteminde Tanrı doğadan, doğada Tanrı'dan ayırık değil tam tersine doğa ile özdeştir. Doğada rastlantısal hiçbir şey yoktur doğada her şey tanrısal bir gücün sonucudur. Bundan dolayıdır ki doğadaki her şey bir sistem, düzen içerisinde işlemektedir.

Natura Naturans olarak Tanrı, natura naturata olan modusların her anında etkindir. Çünkü mutlak töz olan Tanrı'nın etkisiyle meydana gelen her bir modus, ancak O'nunla varolabilir ve anlaşılabilir. Dolayısıyla, natura naturata da denilen tüm moduslar; natura naturans olarak adlandırılan tek ve sonsuz töz ya da Tanrı'nın belirlenimleri ya da görünümleridir.

Spinoza Etika adlı eserinde bu kavramı aynen şu şekilde tarif etmektedir; "kendi başına varolan ve kendi başına tasarlanan şeyi başka bir şeyle ile öncesiz ve sonsuz yani sonsuz bir özü ifade eden tözün attiributumlarını ya da özgür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrı'dır (Spinoza, 2000:29).

O halde bütün gerçekliğin kaynağı ya da etken nedeni olarak Tanrı Natura Naturans'dır. Tanrı'nın kendi içindeki kendi olmasıdır; öncesiz ve sonsuzdur (Arıcan 1996:105).

Spinoza'ya göre " Tanrının bir sıfatının kesin doğasından meydana gelen tüm şeyler, hem sonsuzdur hem de her süreçte vardır ve böyle olmaları gerekir. Yani, onlar bağlı oldukları attiributumuna göre sonsuz olabilmektedirler." Bu amaçla Spinoza, Tanrı'nın bir sıfatından ya da bu sıfatın mutlak doğasından çıkan bütün şeylerinde sonsuz olması gerektiğini vurgular (Cihan, 2000:56).

Bir töz yani Tanrı ya da doğa sonsuz olarak gösterilir. Tanrı'nın temel doğası ise sıfatların sonlu listesinden tüketilen ilkeler olarak tasarlanmaz. Sonsuz ya da bir bütün olarak, Tanrı ya da doğayı tasarlamak Spinozacı söylemde sonsuz sıfatlara sahip olarak Tanrı'yı tasarlamakla aynı anlamdadır. Tanrı'nın temel doğası sonsuz olduğu için zihin tarafından onun tasarlanabilmesinde sonsuz birçok yol vardır (Cihan, 2000:57).

Tanrı'nın özünü ifade eden sıfatların sayısına gelince bunlar sonsuz sayıdadır. Çünkü bir şeyin ne kadar varlığından ve gerçekliğinden bahsedilirse o kadar sayıda sıfattan bahsedilir. Buna göre Tanrı'nın bütün var olanların için nedeni olduğunu düşünürsek, aynı oranda Tanrı'nın sıfatlarının da var olanlarla doğrudan bir bağlantısı olduğunu düşünürüz. Bu bağlamda Tanrı'nın her sıfatının nihai karakteri altında, Tanrı bütün doğasını ifade eder. Böylece hiçbir sıfat herhangi bir diğer sıfattan üstün değildir ve ondan da türetilemez. Kısacası Tanrı'nın her sıfatı ancak kendisiyle tanımlanabilir. Tanrı'nın sonsuz sıfatlarına rağmen insan akli ancak bunlardan iki tanesini bilebilir. Bunlar; Düşünce ve Yayılım sıfatlarıdır (Cihan, 2000:58).

Spinoza, Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi bu şekilde belirttikten sonra bir geçiş aşaması olan Tanrı'nın sıfatları ve modus arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Çünkü ona göre bu çok önemlidir. Nasıl ki sıfatlar Tanrı'nın sonsuz özünü belli bir biçimde ortaya koyuyorsa; moduslar da her bir sıfatın sayısız değişimlerini ve görüşlerini açığa çıkarmaktadır. Yani ayrı ayrı görünüşler ve nesnelere olarak tavırlar, tözün ya da Tanrı'nın sıfatları çerçevesinde ki çeşitli halleridir (Arıcan, 1996:104).

Tanrı sayesinde var olan tekil varlıklar ve canlılar olarak tavırlar, kendi varlıklarını kendi güçleriyle sürdüremeyecek olan varlıklardır. Bu nedenle tavırlar, sonlu sınırlı tekil ve mümkün varlık olarak varlığını sonsuz varlık olan Tanrı'ya muhtaçtır (Arıcan, 1996:106).

3.6.2. Natura Naturata

Spinoza'nın felsefi düşüncesinde varlık kavramı üzerinde yapılmış olan düşüncelerden sonra, akılsal çıkarsama süresinde, öncesiz ve sonrasız bir töz olarak Tanrı ile O'nun özünü oluşturan attributlarının incelenmesinden sonra, akıl, Natura Naturans'tan, Natura Naturata'ya geçer.

O'na göre, modus veya var olan her şeyi, yani varoluşu kendinde değil başka bir şeyde olan her şey, Natura Naturata'dır. Natura Naturata doğalaştırılan doğadır, yani meydana gelen doğadır. Bu geçiş doğanın Tanrı'dan farklı bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelmez. Çünkü O'na göre doğa, Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmayıp ondan bir zorunlulukla meydana getirilmiştir. Böylece, Tanrı aşkın olmanın aksine içkin bir biçimde doğanın kendisi olmaktadır.

Spinoza felsefesinde yapmış olduğu bu tarzdaki ayırmadan dolayı Natura Naturans ve Natura Naturata ayırımıyla Tanrı-Evren ilişkisi anlayışıyla, özünde mistik bir duruş olan ve Tanrı'nın içkin ve aşkın olduğu ilkesine dayanan bir panteizmi savunmuş olduğu dile getirilmektedir.

Yukarıda ki ifadelerden de anlaşılacağı gibi bütün gerçekliğin ve var olanların kaynağı veya sebep noktası olarak Tanrı, Natura Naturans'tır; O'nun etkisi sonucunda meydana gelmiş olan moduslar ise Natura Naturata'dır. Natura Naturans Tanrı'nın kendi içindeki kendi olmasıdır; öncesiz ve sonrasızdır. Natura Naturata ise, Tanrı'nın açılımı ve gelişimidir. Yani zorunlulukla Tanrı'nın doğasından nesnelere ve tavırların toplamıdır.

Natura Naturata düşüncesinde Tanrı ile aynı olan doğa, kendi kendisinin ve her şeyin nedenidir. Tanrı mutlak olarak sonsuz varlıktır; ama bu sonsuzluk statik ve durgun bir yücelik değildir. Tanrı, kendinin nedeni olarak kendi öz üretimindeki devinimin de ta kendisidir. Öte yandan, Tanrı kendinde olan bütün şeylerin meydana getiricisidir. Tanrı aynı zamanda hem üreten hem de üretilendir.

Spinoza'ya göre Natura Naturata, Tanrı'nın doğasının zorunluluğu, yani sıfatlarının her birinin zorunluluğu ile ya da Tanrı'da olan ve Tanrısız ne var olabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrı'nın sıfatlarının bütün moduslarının zorunluluğundan çıkmış olan her şey olup bu bağlamda genel olarak Natura Naturata, Tanrı'ya doğrudan bağlı ya da var edilmiş olan doğadır. Bu bakımdan moduslar veya meydana gelenler söz konusu olduğunda biz yalnızca ikiden fazlasını bilemeyiz: maddedeki hareketi ve düşünen şeydeki kavrama gücünü gerek hareket gerekse kavrama gücü, sıfatlardan çıkan sonsuz moduslardır. Bunlar da birbirlerinin nedeni olarak sonsuzca gelişen "sonlu modusla"lara dönüşerek, dünyamızı ya da doğamızı oluşturacaktır.

Spinoza'nın düşüncesinde ki zorunluluk anlayışından kaynaklanmakta olan varolan her şeyin Tanrı'nın öncesiz ve sonrasız özünden çıktığı için sonsuz ve sonlu moduslar şeklinde iki ayrı modus türü düşünmek de söz konusu olmasa gerektir. Her ne kadar sonsuz moduslar Tanrı'nın özünden doğrudan doğruya çıkmayı; sonlu moduslarda bir başka modus ya da sonuz modusla meydana gelmeyi ifade ediyor gözüktü de, sonuçta üçgenin tanımından üçgenin açılarının iki dik açiya eşit olduğunun matematiksel ve mantıksal olarak çıkması gibi, Tanrı'nın dışında var olduğu düşünülen her şey ya da tüm moduslar O'nun özünden bu şekilde çıkarlar. Ancak onlar, Tanrı'nın sahip oldukları niteliklere sahip olamazlar.

Spinoza'nın düşünce sisteminde "Tanrı ya da Doğa" sonsuz sayıda sıfatlara sahip olup bu sonsuz sayıda sıfatların da sadece ikisi bizim tarafımızdan bilinebilmektedir. Yani, bir yandan düşünce ya da bilinç, diğer yandan yayılım ya da yer kaplama sıfatları bulunmaktadır. Buradan şu anlaşılmaktadır ki yerel ve zamansal meydana gelişlerin, tek tözün her şeyi ihtiva eden bütünsel dokusunda, bir elbise kırışıkları gibi birden bire ortaya çıkmaktadırlar. İşte bu kırışıklıklar ise Spinoza'da moduslar ya da "varlık tarzları" adını alırlar. Bu varlık tarzları ise Spinoza açısından "masalar, sandalyeler, kendimiz ve dostlarımız ve Himalayalar gibi, normalde kendinde kaim şeyler diye düşündüğümüz varlıkların gerçek doğalarıdır. Tıpkı denizdeki dalgalar veya elbise kırışıkları gibi. Buna göre Spinoza' da Natura Naturata, moduslar ya da varlık tarzlarından başkası değildir.

Evrende var olan bütün şeyler tek bir tözün ya da Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak ve kaçınılmaz bir ayrılık ile çıkmalarına rağmen, onlar gerçekliğin ya da yetkinliğin dereceleri açısından birbirlerinden farklıdırlar. Gerçekte sadece mevki de veya derecede değil türde ve çeşitte de kendisini göstermektedir. Örneğin fare ve melek, kızgınlık ve neşe Tanrı'ya eşit olarak Tanrı'ya bağlı olmalarına rağmen, bir fare meleğin özel bir türü olmadığı gibi, kızgınlıkta neşenin bir türü olamaz. Fakat bir şey ne kadar yetkinliğe sahipse o kadar tanrısal doğaya katılır ve Tanrı'nın yetkinliğini o derece ifade eder. Bu bağlamda Natura Naturata seviyesinde gerçekliğin ya da yetkinliğin dereceleri sergilenir. Tanrı'nın doğasından çıkan modusların sıralanışında bir düzen vardır. Bu düzen ise, onların yetkinliğinin dereceleri ile ilişkilidir. Düzen

geçici değildir, fakat mantıksaldır. Nitekim bütün moduslar, Tanrı'nın nedenselliğinin ezeli-ebedi sonuçları olarak mantıksal öncelik ve sonralıkları vardır. Bu da onların gerçekliğine bağlı olan dereceleri ile ilişkili bir durumdur.

Spinoza açısından nesnelere ve olgular dünyası açısından nesnelere ve tavırlar, varlık tarzları veya sonsuz moduslar nasıl ortaya çıkmaktadır? Bunların Tanrı ile olan ilişkileri nedir? Sonlu olan ve gerektirilmiş varlığı olan her şeyin diğer sonlu varlıklarla olan bağlantısı nasıldır? Buradan hareketle fiziki dünyada bir değişimden bahsedilebilir mi? Her şeyden önce Spinoza, sonlu tikel şeylerin varoluşu konusunda şöyle işe başlar: Herhangi bir tikel şey ya da sonlu olan ve belli bir varoluşu olan her şey kendisi de sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir başka neden tarafından var olmaya ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmedikçe var olamaz ve eseri meydana getiremez. Ve yine bu neden kendisi de sonlu olan ve var olmaya ve bir eser meydana getirmeye gerektirilen bir başka neden olmadıkça var olamaz ve bir eser meydana getiremez, bu sonsuza kadar böyle gider. Çünkü var olması ve bir eser meydana getirmesi gerektirilmiş olan her şey Tanrıca gerektirilmiştir. Fakat sonlu olan ve belirli bir varoluşu olan bir şey Tanrı'nın herhangi bir sıfatının mutlak doğasından doğan her şey sonsuz ve ezeldir. Öyleyse bu şeyin Tanrı'dan ya da onun bir tavırlaşmaya uğramış gibi görülmesi bakımından sıfatlarından birinden çıkması gerekir. Nitekim Spinoza' da töz ve tözün moduslarının dışında evrende hiçbir şeyden bahsedilemez. Spinoza Tanrı ve doğayı birbirinden ayırmaz ve bu iki kavramın birbiriyle özdeş olduğu söylemektedir. Bununla birlikte Spinoza açısından doğayı iki bakımdan düşündüğümüzde onu ya sonsuz bir töz olarak ya da bu tözün tezahürü olarak ortaya çıkan moduslar olarak kabul edilebilir. Bu durumda eğer doğayı Natura Naturata olarak ele aldığımızda kâinatta var olan her modus önceki modus tarafından ortaya çıkarılmış ve bunlarda başka moduslar tarafından meydana getirilecektir. Örneğin tikel bir cisim başka bir cisim tarafından meydana getirilecek ve bunlar da başkaları tarafından ve bu sonsuza kadar böyle gidecek. Ancak tikel bir cisim ya da zihni meydana getirmek için de "işe karışan doğadan ayrı aşkın bir Tanrı söz konusu değildir.

Sonuç olarak Spinoza'nın varlık sisteminde modusların varoluşu moduslar sistemindeki nedensel etmenlerle ilişkili olduğu gibi aynı şekilde sonsuz töz ya da Tanrı ile ilişkilendirilmektedir.

Spinoza'nın çokluğu birliğe indirgeme konusunda sonlu şeylerin varoluşunu nihai noktada tek bir en son nedensel etmen olarak Tanrı ile açıkladığını şimdiye kadar yaptığımız açıklamalar göstermektedir. Bu şekilde Spinoza'da tikel şeyler ile bir nedensel bağlantı içerisine girebilecekleri kabul edilmektedir. Fakat, onda moduslar sistemi yani Natura Naturans ya da Natura Naturata (Tanrı ya da doğa) dan ayrı bir töz olarak kabul edilemez. Çünkü Spinoza'nın felsefi düşüncesinde varlık sisteminde tek bir varlık sistemi vardır.

Son olarak belirtilmesi gerekli olan bir mesele vardır ki o da şudur; Sonlu moduslar mutlak töz olan Tanrı tarafından belirlenmiş olmaktadır. Her belirlenme bir sınırlandırma ya da yoksama olduğu için tavırlar yokluğu mümkün olan varlıklardır. Tanrı ise sonsuzdur, belirlenmemiştir ve kendi kendisinin nedeni olduğu için hiçbir sınırlandırmayı ya da yoksamayı kendinde barındırmamaktadır.

3.7. Spinoza'da Ruh Beden Bütünlüğü

Spinoza'nın düşünce sisteminde insan kavramı, Tanrı- Evren- Doğa kavramları içinde düşünülebilecek bir konumdadır. Spinoza insan hakkındaki düşüncelerini "töz" kavramından çıkarır. Bu nedenle insan denilince aklımıza gelebilecek bütün alanların (sosyoloji, psikoloji, ahlak) açıklamaları da töz kavramı üzerinden yapılır. Bu noktada Spinoza'nın insan anlayışında ruh ve beden ilişkisi önemli rol oynar. Spinoza'ya göre insan, ruh ve bedenden meydana gelir ve ruh, beden ile birleşmiş bir haldedir.

Spinoza bedeni, insan düşüncesinin nesnesi, ruhun da beden düşünce olarak görmektedir. Ruhun kedisini kavrayabilmesi için ancak bedenin duygulanma düşüncelerini kavraması gerekmektedir. Bir başka deyişle ruhun düşüncesi ya da bilgisi, bedenin düşüncesi ya da bilgisi ile aynı olmalıdır ve bu bilgilerin hepsi Tanrı'dan meydana gelir ve Tanrı'ya aittir.

Bedenin gelişimi güçlü olmasına bağlıdır. Ruhun gelişimi ise düşüncenin güçlü oluşuna bağlıdır. Ruh irade sahibi değildir. Bu noktada ruhun bir şey istemesi Tanrısal zorunluluğun bir sonucudur. Ayrıca ruh öncesizdir ve ruhun varlığı zamansızdır.

Spinoza'da ruh ve beden arasındaki ilişkiye baktığımızda hareket veya hareketsizlik halinde ya da herhangi başka bir durumda ne beden ruhu ne de ruh bedeni gerektirmez. Çünkü ikisi de farklı niteliklere sahiptir ve farklı tasarlanmışlardır. Spinoza'ya göre insan, ruh ve bedenden meydana gelir. Bu noktada insan Tanrı'nın sonsuz düşünme ve sonsuz uzam niteliklerinin bir belirlenimidir. Ruh düşünce sıfatının bir modusu iken, beden uzam sıfatının bir modusudur. Bu yönüyle insan, Tanrı'ya özdeş bir modustur.

3.8. Spinoza'da İçkinlik-Aşkınlık Problemi

İçkinlik ya da aşkınlık denildiği zaman Tanrı'nın evren ile nasıl bir ilişki içinde olduğu anlaşılmaktadır. Gerek felsefede gerekse teolojide Tanrı'nın Evren ile ilişkisi tamamen içkin bir anlayışa sahipse Panteist, aşkın bir Tanrı anlayışına sahipse deist, bu ilişki hem aşkın hem de içkin ise teist ya da panenteist Tanrı anlayışı mevcuttur. Spinoza'nın pantesit bir filozof olarak anılmasının nedenleri arasında içkin Tanrı anlayışını benimsemesi yer almaktadır. Bu noktada

Tanrı ile Evren arasındaki ilişkide Spinoza, Tanrı ile Evren'i aynı ve özdeş şeyler olarak kabul etmekte bu nedenle de evrene içkin bir Tanrı'yı benimsemektedir.

Tanrı'nın varlığını kabul eden sistemlerin içinde Teizm ve Deizm aşkını, Panteizm gibi monist sistemler içkin, Panenteizm ve vahdet-i vücud görüşleri de hem aşkını hem de içkin bir Tanrı anlayışına sahiptirler. İçkinlik kavramı, Tanrı'nın her yere nüfuz eden içkinliği yani her yerde ve her zaman hazır bulunması şeklinde ifade edilir.

Öte yandan teist Tanrı anlayışında Tanrı'nın varlıkları yaratması, vahiy, peygamberlik gibi temel kavramlar kabul edilirken, panenteist Tanrı anlayışında ise Tanrı'nın meydana getirmesi yani bir bakıma südür etmesi söz konusudur. Ayrıca vahiy, peygamberlik, mucize gibi kavramlar da Panenteist Tanrı anlayışında kabul görmez.

İkinci Tanrı görüşlerinde yani Panteizm'de "Tanrı her şeydir" ya da "her şey Tanrı'dır" anlayışını kabul etmekte bu nedenle de Tanrı ile Evren arasındaki ilişkiyi bir ve aynı şeyler olarak görmektedir. Dolayısıyla vahiy ve peygamberlikten söz edilememektedir. Her şey iç içe ve aynı şeyler olarak kabul edildiğinden herhangi bir yaratma ve yaratılan ayrımı olmadığı gibi bir yaratma da söz konusu değildir.

Bir başka içkinlik tanımında ise Tanrı, evrenin dışında değil içindedir. Bu noktada Tanrı'yı ayrı bir varlık olarak kabul etmenin imkansız olduğu, aksine Tanrı'nın maddenin içinde yer aldığı görüşü mevcuttur. Böyle bir içkin yaklaşıma monist metaryalist yaklaşım denilmektedir ve Haeckel sistemi olarak da adlandırılmaktadır.

Öte yandan deizm sisteminde Tanrı'nın varlığı kabul edilmekle birlikte, her türlü vahiy, peygamberlik gibi semavi dinlere ait kavramlar kabul edilmemektedir. Deizm, tamamen akli temelli felsefi bir yaklaşım ile bir Tanrı anlayışı ortaya koymaktadır. Bu yaklaşıma göre, Tanrı Evren'i yaratıp onu bir düzene koyduktan sonra tüm müdahalesini durdurur. Yani tamamen aşkın bir Tanrı'yı kabul eder. Bu noktada Tanrı, artık yaratma ve düzene müdahale eylemini sonlandırmıştır.

Tüm bunların dışında sadece içkin Tanrı'yı ya da sadece aşkın Tanrı'yı benimseyen görüşlerde vardır. Panteizmden farklı olarak, "her şey Tanrı'dır" "her şey Tanrı'dadır" görüşüne göre, Tanrı'nın tüm evreni hem kuşatmış olduğu hem de ona içkin olduğu görüşü vardır. Panteizmin panenteizmden farkı; panenteizm her şey Tanrı'dır görüşünü savunurken, panenteizm her şey Tanrı' da mevcuttur görüşünü savunmasıdır. Bu farklı anlayışlardan dolayı panenteist düşüncede Tanrı, Evren ile aynı ve özdeş kabul edilmez.

Panteizmden farklı olarak panenteizm, Tanrı'yı aşkın ve Evren'in dışında görmektedir. Öte yandan Evren'i kendinden meydana getirdiği için de içkin olarak kabul edilir. Bu nedenle panenteizm hem içkin hem de aşkını Tanrı anlayışı yani "Çift Kutuplu Tüm Tanrıçılık" anlayışını da ortaya çıkarır.

Spinoza'da içkin ve aşkın Tanrı anlayışı panteizm ile panentezizm kavramları ve bu kavramlar arasındaki farklılıklar incelenerek anlaşılabilir. Pantezizm tezin birinci bölümünde de detaylıca açıklandığı gibi Tanrı-Evren arasındaki ontolojik ayrımı ve farklılığı reddetmekte, Tanrı'yı Evren'e indirgemekte ve sonucunda içkinliği kabul etmektedir. Bundan farklı olarak panentezizm ise Tanrı-Evren özdeşliğini ortadan kaldırarak, Tanrı ile Evren'in ayrı şeyler olduğunu ve Tanrı'nın evreni meydana getirdiğini savunarak hem aşkınlığı hem de içkinliği savunmaktadır. Tam da bu noktada Spinoza felsefesinde Tanrı-Evren ilişkisine doğrudan "Tanrı her şeydir" ya da "her şey Tanrı'dadır" şeklindeki ifadeleri kabul etmediği görülmektedir. Spinoza'nın eserleri incelendiğinde Tanrı- Evren ilişkisi hakkında her şey Tanrı'dadır ve Tanrı var olmadan hiçbir şey var olamaz şeklinde bir yorum yaptığı görülmektedir. Burada her şey Tanrı'dadır ifadesi ile; Tanrı'nın tüm evreni kaplamış olduğunu ve tüm evrenin Tanrı tarafından, Tanrı'nın varlığı ile var olduğu anlatılmaktadır. Bunun sonucu olarak da Tanrı, Evren ve Evren'de bulunan şeylerle bir ve aynı değildir.

Tanrı ve moduslar veya başka bir deyişle Tanrı ve diğer varlıklar arasında bir ayrım yaptığımız zaman, Tanrı'nın kendisi dışındaki diğer varlıklardan ayrı olduğu, Tanrı'nın diğer varlıkları hem kapladığı hem de diğer varlıklara aşkın bir tarafının bulunduğu anlaşılmaktadır. Spinoza'ya göre de Tanrı, bir yönüyle "Mutlak Töz" iken, diğer bir yönüyle de onun duygulanışları olan moduslardır. Bu moduslar Tanrı olmaksızın var olamazlar, algılanamazlar ve tasarlanamazlar. Tanrı sayesinde anlam kazanırlar ve varlığa gelirler. Bu nedenle her şey Tanrı'dadır ve Tanrı hem aşkın hem de içkin nedendir.

Öte yandan Spinoza'nın düşüncelerini tamamen içkincilik olarak yorumlayan ve Spinoza'yı salt bir Panteist olarak gören görüşler de vardır. Bütünüyle ele aldığımızda Tanrı Evren'in geçici nedeni değil içkin nedenidir. Bu görüş Spinoza'yı içkin Tanrı anlayışına sahip olarak değerlendirmemize olanak sağlar. Ancak Spinoza bu düşüncenin yanı sıra Evren'de var olan her şeyin Tanrı'da var olduğunu ve sadece Tanrı ile tasarlanabileceğini, Tanrı'nın her şeyin mutlak nedeni olduğunu, Tanrı dışında başka bir töz olamayacağını yani Tanrı dışındaki hiçbir şeyin kendi kendine var olmayacağını savunur.

Spinoza, deizmde olduğu gibi Tanrı'nın varlıkları yalnızca yaratıp hiçbir müdahalede bulunmaması, başka bir deyişle kendi haline bırakması şeklinde bir aşkınlığı da kabul etmez. Spinoza'ya göre Tanrı, Evren'i var etmekle kalmayıp aynı zamanda tam da Evren'in içinde ve dahi Evren'deki her şeyle bir bütün ve aynı olarak vardır. Dolayısıyla Tanrı her an her yerde bulunmakta ve her yeri kaplamaktadır. Tanrı, hiçbir şeyin uzağında değil, hiçbir şeyden kopuk değil aksine her şeyle iç içedir.

Bu noktada Spinoza yorumcuları farklı farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bazı Spinoza yorumcuları, onun sadece içkin bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu savunmaktadırlar. Bu yorumculardan biri olan Scruton'a göre Spinoza içkin Tanrı anlayışına sahiptir ve içkinlik

anlayışını Kabbala'dan almıştır. Bu anlayışa göre Tanrı ve Tanrı'nın var ettikleri arasında aynılık ve bir benzerlik vardır.

Bir başka Spinoza yorumcusu olan Hampshire'ye göre Spinoza'da aşkınlık anlayışı söz konusu değildir. Yine başka bir isim Schipper de Spinoza'nın Tanrı'sı evrene içkindir ve Descartes ile Leibniz'in Tanrı'larından farklıdır. Çünkü Descartes ve Leibniz'in Tanrı'sı aşkın bir Tanrı'dır. Donagan'a göre ise Spinoza hiçbir zaman geleneksel bir din anlayışına sahip olamamıştır aşkın doğüstü bir Tanrı anlayışını kabul etmemiştir. Tüm bu yorumların dışında Spinoza'nın hem içkin hem de aşkın Tanrı anlayışına sahip olduğunu düşünen yorumcular da vardır. Bunlardan biri olan Garvie'ye göre Spinoza hem aşkın, hem de içkin bir Tanrı anlayışına sahiptir.

Sullivan'a göre, Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata görüşünden dolayı Tanrı, Evren ile hem aynıdır hem de farklıdır. Hem Tanrı Evren'in özü iken hem de Evren Tanrı'nın özü konumundadır. Dolayısıyla Tanrı hem nedendir hem de etkidir. Bu nedenle de Tanrı Evren'e hem içkin hem de aşkındır. Sullivan gibi düşünen diğer bir yorumcu da Herman De Dijn'dir. Dijn'e göre Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata olarak bir ayrıma gitmesi onu hem içkin hem de aşkinci konuma getirmektedir.

Bu ayrımdan yola çıkan bir başka yorumcu da Lloyd'dur. Lloyd'a göre Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımı, Tanrı ile Tanrı dışında kalan şeylerin ayrımıdır.¹ Natura Naturans kavramına bakıldığında Tanrı, var eden, meydana getirendir ve her şeyin özünün nedenidir. Bu noktada Tanrı sınırsız ve sonsuzdur. Natura Naturata'da da anladığımız şey ise kendi başına var olamayan, Tanrı sayesinde varlık kazanan modusları anlıyoruz. Bu ayrımın sonucunda Spinoza geleneksel dinin aşkın Tanrı anlayışıyla bağdaşmaktadır.

Spinoza'nın Tanrı-Evren ilişkisinde başka bir yorum sunan Wolfson'a göre, "Tanrı her şeyin içkin nedenidir" anlayışındaki içkinliğin, aşkın Tanrı anlayışına zıt olduğu görüşüdür.

Spinoza'nın hem aşkinci hem de içkin Tanrı anlayışı, Spinoza'dan önce de var olan bir görüştür. Bu noktada bazı kaynaklar bu anlayışı Spinoza'nın Doğu geleneğinden özellikle de İbn Rüş'ten esinlendiğini savunmaktadır. Bu düşünce Spinoza sonrasında Hegel'de görülmektedir.

2.9. Spinoza ve Panteizm

Spinoza'nın felsefesi incelenirken onun pantesit bir anlayışa sahip olup olmadığı sorusu her zaman karşımıza çıkacak bir sorundur. Spinoza ile ilgili hangi kavram incelenirse incelenin

¹Natura Naturans ve Natura Naturata: Spinoza'ya ait bu iki kavram Türkçe kaynakların bazılarında Yaratıcı Doğa ve Yaratılmış doğa olarak çevrilmiştir. Ancak Spinoza Tanrı bir yaratıcı, Evren'i de yaratılmış olarak görmediği için (Tanrı ile Evren ya da Doğa özdeş), tezimin Spinoza bölümünde (bölüm II) yaratma sözcüğü yerine var olma ya da meydana gelme sözcüklerini kullandım.

sonucunda mutlaka Panteizm ile karşılaşılır. Bu noktada ilk olarak Spinoza'nın düşünceleri pantesit düşünce sistemine benzer midir? sorusuna cevap bulmak gerekmektedir.

Spinoza'nın Tanrı hakkındaki görüşlerine bakıldığında onun Panteist olduğunu düşünenlerin sayısı oldukça fazladır. Panteizm kavramı olarak kullanılmaya başlanana kadar, panteizm yerine Kabbala öğretisi ya da Ateizm Spinoza'nın görüşlerine paralel sayılıyordu². Toland ile birlikte Spinoza'nın Tanrı anlayışı Panteizm olarak adlandırıldı.

Öte yandan Spinoza'nın felsefesi tek tip Panteizm olarak da yorumlanmaz. Genellikle İdealist Panteizm olarak anılan Spinoza felsefesi Windelband tarafından "matematiksel panteizm" olarak da adlandırılır. Hutton, Spinoza felsefesini "materyalist panteizm" olarak görürken, Stoacıların Panteist düşünce sistemine benzer kılar ve Spinoza'nın Panteizmini dini bir sistem olarak tanımlar.

Bir başka yorumcu Pollock da, Spinoza'nın Panteizmine mistik bir yorum katar ve Orta Çağ Yahudi düşünürlerinden etkilendiğini öne sürer. Ayrıca Pollock'a göre bu sistemin Bruno ve Hinduizmin kabul ettiği Panteizmle de benzerlikleri vardır.

Bazı görüşler Panteizmi "kozmetik teizm" olarak da niteler. Hatta Spinoza'nın görüşlerini teizm olarak değerlendirenler de vardır. Bu noktada Pollock, Spinoza'nın Panteizmini mistik bir Panteizm olarak görür ve geleneksel dinin temellendirmelerine dayadığını iddia eder.

Harris, Spinoza'nın Tanrı ile Evreni özdeş gördüğü için Panteist olarak değerlendirildiğini belirtir. Panteizmde, doğadaki her şeyin Tanrısal olduğuna ve Tanrı'nın her yerde mevcut olduğuna inanılır. Spinoza öğretisi de Harris'e göre bütün bunları destekler niteliktedir. Harris iki tür Panteizmden söz etmektedir. Bunlardan birincisi bir şeyin kutsallığına inanan Panteizm, ikincisi ise Tanrı ile Evren'i özdeş kabul eden Panteizmdir. Fakat her iki görüş de Panteizm kavramı ile ifade edilirler.

Harris, Spinoza'nın felsefesinin ikinci görüşe daha uygun olduğunu ifade eder. Ancak Harris tüm bu açıklamalarına rağmen, Spinoza'nın felsefesinin panteist olamayacağını da düşünür. Çünkü Spinoza'nın Tanrı anlayışında, Tanrı sonsuz sıfatlara sahiptir. Bundan dolayı aşkın bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu ve Panteizmden uzaklaştığını da düşünmektedir. Öte yandan Spinoza'nın Tanrı ile Evreni aynılaştırıp, özdeşleştirmesinden dolayı onu Panteist olarak da yorumlamaktadır.

Harris, Spinoza felsefesinin tek bir açıdan yorumlanamayacağını, pek çok farklı bakış açılarıyla yorumlanabileceğini dile getirmektedir. Başka bir farklı yorum da Stumpf'tan gelir. Stumpf'a göre Spinoza'nın Panteist sisteminin temeli Kutsal Kitap'a (İncil) dayanır.

Hampshire'a göre ise, bir panteist olan Spinoza, tüm doğal olguları, Tanrı dışında, bir içkin vahiy ile yorumlamaktadır. Ancak Spinoza, "Tanrı'nın zihinsel sevgisini" savunduğundan dolayı, materyalist yerine genellikle mistik bir panteist olarak tanımlanır (Hampshire, 1951:

² Panteizm kavramı ilk kez 1705 yılında Toland tarafından kullanılmıştır.

168). Ayrıca ona göre, o, panteizmin tanımında olduğu gibi Tanrı'yla tabi-atı aynileştirmekte ve bu ikisini bir bütün olarak görmektedir (1951: 39-40). Ancak Hampshire'a göre, Spinoza, kendi içinde bazı paradokslar (self-contradictory) da yaşamaktadır. Çünkü o, bir taraftan Tanrı ve Doğa birbiriyle özdeşleşmiş bir bütün olarak değerlendirirken, diğer taraftan Tanrı ve Doğa arasında Yarattıcı (Creator) ve onun yaratması (creation) ayrımını ortaya koymaktadır. Böylece Tanrı, insana da atfedilebilir irade ve istek sıfatlarına sahip yüce bir kişi olarak (süper person) kabul edilmiş olmaktadır. Fakat teologların ve metafizikçilerin, insan analogisine göre tanımlamaya çalıştıkları yaratıcı Tanrı imajı, kötülük problemi ve Tanrı'nın özgür seçimi gibi çözülmez çelişkiler ortaya çıkaracaktır. Ona göre, yaygın Yahudilik ve Hıristiyanlık anlayışında, zorunlu yaratma fikri de aynı düalizmi içermektedir. Aynı şekilde, biri diğerinin nedeni olan iki cevher anlayışı da, yaratıcı ve onun yaratıkları ayrımı şeklinde başka bir çelişki daha ortaya çıkarmaktadır (Hampshire, 1951: 40-2, 51).

Spinoza'yı birkaç anlayışı birlikte savunan paradoksal bir filozof olarak değerlendirenlerden birisi de Hampshire'dır. Çünkü o, Spinoza'yı bir taraftan Tanrı ile Doğa'yı özdeş kabul ediyor diyerek panteist ilan etmekte, öte yandan da onun Tanrı ve Doğa, sonsuz ve sonlu, yaratıcı ve yaratılmış ayrımı yaptığını ileri sürmektedir. Don Garrett'a göre ise, "Spinoza, yatıştırıcı ya da alaycı teistik terminolojisinde dinsizliği gizleyen basit bir ateist değildir. Onun Tanrı'sı, aşkın bir yaratıcı olmaktan ziyade, tabiatla özdeş olan bir Tanrı'dır". Buna rağmen Garrett'e göre, "Spinoza'nın felsefesini bir ateizm formu olarak tartışanlar da olmuştur"(1996: 9-10). Scruton'a göre aynı şekilde Spinoza, Tanrı ve Evren'i bir birinden ayırmamasından, her ikisini özdeş kabul etmesinden ve Tanrı'yı her şeyin içkin nedeni olarak görmesinden dolayı panteist ve ateist olarak anılmıştır. Hatta ona göre, Novalis'in Spinoza'yı "Tanrı sarhoşu adam" olarak bahsetmesin de bu sebeptendir (Scruton, 1986: 48, 52).

Caird'e göre, Spinoza'nın sistemi şiirsel ya da hayalî panteizm şekli olarak tanımlanabilir. Onun sistemi, tamamen panteist bir sistemdir. Hatta, akozmizmi çağrıştıran bir panteizm türüdür. Bu, onun Kabbala'ya olan ilgisine dayanmaktadır ve Kabbala mistisizmi ya da Kabbala panteizmi ismiyle de isimlendirilmektedir. Ona göre, Spinoza'da Tanrı, doğrudan doğruya sonlu evrenin yaratıcısı değildir. O da, Plotinus gibi, bunu, sudurla açıklamaktadır. Sonlu evren, tanrısal doğanın zorunluluğundan çıkmaktadır (Caird, 1888: 46-8, 52, 69, 166) ve Evren Tanrı'nın tabiatının farklı ifade edilidir (manifold expression) (1888: 175). Ancak, bunun yanında, Caird'e göre, Spinoza'nın panteizmini sıkıntıya düşüren ve iptal eden kanıtlar da vardır. Söz gelişi, "var olan her şey Tanrı'dadır" ve "tavırlar yalnızca Tanrı'da var olan, yalnızca Tanrı sayesinde algılanabilen şeylerdir" ifadeleri bu kanıtlardandır. Bunlar, Tanrı'nın Evren'le ilişkisinin tamamen panteist bir bakış açısıyla ele alınmasını reddetmektedir (1888: 162-3). Fakat Caird, tüm bu farklı duruma rağmen, Spinoza'nın panteist olduğunu kabul eden bir kanaat sergilemektedir.

Ben Shlomo'ya göre, Spinoza, Tanrı ve sonsuz tözü doğayla özdeşleştirdiği için panteist olarak yorumlanmıştır. Onda, ruh ve madde, Tanrı ve Evren düalizmi, her şeyin birliği ilkesi olan monizme indirgenmiştir. Ancak, tüm bunlara rağmen, Spinoza, geleneksel monoteizm içindedir ve monoteisttir. Çünkü ona göre, Tanrı gerçekten Bir ve sonsuzdur. Bu nedenle, Kutsal Kitabın dediği anlamda, Tanrı'dan başka hiçbir şey yoktur (Ben Shlomo, 1991: 219). Strauss, Herman Cohen tarafından, Spinoza'nın sisteminin panteizm ya da mistisizm olarak nitelendirildiğine dikkat çeker. Çünkü, ona göre Spinoza, Tanrı'yla birliği (unity) ve Tanrı'ya yakınlığı (proximity) savunmaktadır (1965: 208). Spinoza'nın panteizminin tözün birliği (oneness) üzerine kurulduğunu iddia eden Gilles Deleuze'e göre de, Etika'da olduğu gibi, doğa Tanrı'yla özdeşleştirilmiştir. Böylece, Natura Naturata ve Natura Naturans için olarak ifade edilmiştir (1988: 110-1).

Hartshorne'a göre, Spinoza'nın panteizmi, Tanrı'yı tek gerçek olarak görmektedir. Tanrı, Evren'i de kendi özünde içeren mutlak olarak sonsuz tek gerçektir (1964: 41. Krş. Hartshorne and Reese, 1953: 189-97). 'Her şey Tanrı'dadır' ilkesinden hareket eden Parkinson'a göre, Spinoza'nın panteizminde, Tanrı mutlak olarak sonsuzdur. Her şey Tanrı'dadır, yani Ondandır ve O olmaksızın ne var olabilirler ne de algılanabilirler. Spinoza'nın panteizminin mantıksal temeli budur (Parkinson, 1954: 48-63). Parkinson'un, Spinoza'nın panteizminin temel ilkesi olarak dile getirmiş olduğu, "her şey Tanrı'dadır, Onsun ne var olabilirler ne de algılanabilirler" düşüncesi, panteizmden ziyade, panenteizmin ilkesidir. Çünkü bilindiği üzere, panteizm, "her şey Tanrı'dır" ilkesini savunmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki Parkinson, burada, panenteizmi panteizm olarak ifade etmektedir.

Söz konusu ilke bağlamında konuyu ele alan Macit Gökberk de, Malebranche'ın "her şey Tanrı'dadır" görüşünde olduğu için panenteist, Spinoza'nın da "her şey Tanrı'dır" görüşünü savunduğu için panteist olduğunu belirtir ve şöyle der: "Malebranche'ın her şeyi Tanrı'da görüyordu (panentheism). Spinoza'nın sistemi ise tam bir pantheizmdir; onun öğretisi her şeyde Tanrı'yı bulur; evren Tanrı ile doludur; evren Tanrı'nın kendisidir. (Oysa Malebranche'ta evren Tanrı'da idi)" (Gökberk, 1990: 292). Bu düşünceler, biraz önce yukarıda, bizzat Spinoza'nın kendi eserlerinden hareketle dile getirmeye çalıştığımız ifadelere zıt düşmektedir. Çünkü en temelde, Spinoza, birçok defa tekrarladığımız gibi, hem tüm eserlerinde hem de bilhassa Etika'da "her şey Tanrı'dadır" demektedir. Hatta bu ilkedan hareket eden Armour'a göre, Spinoza, Malebranche ile benzer düşünceleri savunmaktadır (Armour, 1992: 133, 53).

Spinoza'nın sisteminin panteizm olduğunu ve onun da vahdet-i vücut olduğunu iddia edenler de söz konusudur. Söz gelişi, Adnan Adivar, Spinoza'nın bir ateist değil, panteist, hatta "Allah'ı" her yerde gören bir vahdet-i vücutçu olduğunu belirtir (1980: 155). Ancak bize göre, geniş bir tartışma konusu olan panteizm ve vahdet-i vücut münasebetinde, panteizm vahdet-i

vücut olarak isimlendirilemeyeceği gibi, panenteizm de tam olarak vahdet-i vücuda tekâbül etmese gerektir (Erdem, 1990; Korlaelçi, 1992).

3.9.1. Spinoza Felsefesinin Panteist Olamayacağı Yönündeki Eleştiriler

Spinoza ismi söz konusu olduğunda en hararetli tartışmaların zeminini oluşturan onun panteist olup olmadığına dair düşüncelerden, yorum ve yorumculardan şu ana kadar onun panteizmini savunanları dile getirmeye çalıştık. Bu noktadan sonra, bizatihi Spinoza'nın kendi döneminden başlayarak, onun sisteminin panteizm ya da onun kendisinin bir panteist olmadığını ileri süren yorum ve yorumcuları irdeleceğiz.

Spinoza'nın sağlığında, yani kendi döneminde, Velthuysen, onun, ateist ve deist olması yanında, Tanrı ve Evren'i aynı-özdeş kabul ettiğini ileri sürer. Ona göre, Spinoza, Tanrı'yı Evren'in yapıcısı (maker) ve kurucusu olarak tanımaktadır. Aynı şekilde, ona göre Spinoza, her şeyin kaçınılmaz bir zorunlulukla Tanrı'dan çıktığını (emanate) ve tüm bu Evren'in Tanrı olduğuna inandığını iddia etmektedir. Yani, Velthuysen'e göre, Spinoza, tüm şeylerin Tanrı'nın doğasından zorunlu olarak çıktığını ve Evren'in bizzat kendisinin Tanrı olarak düşündüğünü ifade eder (1966: 240-1).

Bu iddialara karşı Spinoza, "bunlar tamamen yanlış" diyerek şiddetle karşı çıkar. Spinoza'ya göre, Velthuysen hatalı bir şekilde, kendisinin ceza ve mükafat olamayacağını, her şeyin kadere terk edileceğini, her şeyin kaçınılmaz bir zorunlulukla Tanrı'dan çıktığını ve Evren'in, Tanrı olduğunu iddia ettiğini ileri sürmektedir. Bunlar, Spinoza'ya göre, Velthuysen'in kin ve garazlarıdır. Çünkü Tanrı-Politik İnceleme de olduğu iddia edilen bu düşüncelerin hiçbiri, Spinoza'ya göre, bu eserin hiçbir yerinde kesinlikle yoktur (1966: 256-7).

Spinoza, Oldenburg'a yazdığı 73. mektupta, Tanrı ve Evren'i bir ve aynı görerek özdeşleştirenlerin büyük bir yanlışlığı içinde olduklarını açıkça belirtmektedir (1966: 343). Dolayısıyla, Spinoza'ya göre, bu tür kimseler kendi kitabının içeriğini tamamen boşaltan ve yanlış yorumlayan "baş belası" kimselerdir (1966: 258). Spinoza'ya göre, Tanrı ve Doğa birbirinden farklıdır, bu nedenle Tanrı ve Doğa bir ve aynıdır demek tamamen yanlıştır.

Bu konuda Spinoza, eski İbraniler (ancient Hebrews) ve Paul (Pavlus) gibi düşündüğünü belirtir. Yani Tanrı, her şeyin geçici (transient) nedeni değil içkin (indwelling) nedenidir. Diğer bir şekilde, her şey Tanrı'da (in God), Tanrı sayesinde yaşar ve hareket eder (1934: I: 18; 1966: 343). Nitekim Spinoza'ya göre, St. Paul, Rasullerin işlerinde "Biz onda yaşıyoruz, hareket ediyoruz ve varız" derken; Yuhanna'nın birinci mektubunda da (4:13): "Biz Tanrı'dayız ve Tanrı bizdedir, çünkü O, bize kendi Ruhundan vermiştir" denilmektedir.

Spinoza, eserlerinde panteizmin temel ilkesi olarak kabul edilen prensip gibi, "her şey Tanrı'dır" dememektedir. Bunun aksine panenteizmin temel ilkesi gibi, "her şey Tanrı'dadır"

demektedir (1984: 44, 49, 54, 66). Spinoza'nın söz konusu ifadeleri şu şekildedir: "Her şey Tanrı'dadır", "var olan her şey Tanrı'dadır" ya da "her şey Tanrı'da vardır", "var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı sayesinde tasarlanabilir", "var olan her şey Tanrı'dadır ve Tanrı'ya bağlıdır ki Onsu ne var olabilirler ne de tasarlanabilirler", "var olan her bir şey Tanrı'dadır" ve "her şey Tanrı'dadır ve Ona bağlıdır, Onsu hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz" (1934: I: 11-30).

Bununla birlikte, o, klasik panteizmde olduğu üzere vahyi, peygamberliği ve mucizeyi de inkar etmek yerine, teistik ya da ilahî dinlerde olduğu gibi vahyi, peygamberliği, kutsal kitapları, mucizeyi ve yaratmayı dinlerin temel doktrinleri olan olgular olarak kabul etmekte ve hatta gerekli görmektedir (Arıcan, 2001). Belki burada Spinoza'nın teizmin bu kavramlarının ve anlayışlarının içeriğini nasıl dolduğu ya da teizmle tam olarak örtüşüp örtüşmediği tartışılabilir ve eleştirilebilir.

Spinoza'nın panteist olarak nitelendirilmesine en ciddi karşı çıkışı gösterenlerden birisi, yukarıda daha önce kısmen belirttiğimiz gibi, Hegel'dir. O, Spinoza'nın bir panteist ve ateist olarak isimlendirilemeyeceğini, aksine onun akozmik olarak adlandırılabilirliğini dile getirmektedir (Hegel, 1996: 178). Hegel'in, Spinoza hakkındaki bazı düşüncelerini, doğrusu Spinoza felsefesi açısından pek uygun bulmak mümkün gözükmemektedir. Söz gelişi, Spinoza'nın "evreni gerçek bir varlık olarak görmediği" iddiası bu kabildendir. Spinoza, Evren'in Tanrı tarafından meydana getirilmiş olduğunu belirtir. Kısacası o, Tanrı'nın sonsuz, Evren'in ise sonlu olduğunu vurgulamaktadır (1934, 11-30; 1961: 175; 1966: 277-87, 343). Dolayısıyla Hegel'in, Spinoza felsefesinin ateist ve panteist olarak değerlendirilemeyeceği, buna karşılık akozmik olarak değerlendirilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesi, bize göre yukarıdaki gerekçeden dolayı Spinoza felsefesine uygun düşmemektedir. Gerçi, Hegel'in, Spinoza'yı evrensiz (akozmik) olarak nitelendirmesi bir tür panteizm olarak da yorumlanabilir. Bu nedenle, Hegel, bu konuda, Spinoza'yı panteist addedenlerden pek de farklı bir tavır sergilememiş olmaktadır.

Buna karşın Cassirer, Hegel ve Spinoza felsefesinin panteizmle suçlanamayacağını savunur ve şöyle der: "Daha ilk başlangıçtan Hegel, panteizmle suçlanmıştır. Onun teolog olan tüm karşıtları (opponents) onu bununla suçlamışlardır. Bu suçlama büsbütün asılsız da değildir, ama açıklanması ve sınırlandırılması gereklidir. Şayet panteizm; tüm şeylerin aynı düzeye getirilmesi, varlık ve değer arasında gerçek bir ayırım bulunmadığı anlamına geliyorsa, ne Spinoza ne de Hegel panteist olarak isimlendirilebilirler. Spinoza'nın sisteminde cevherle onun tavırları arasında, ebedi ile geçici olan arasında ve zorunlu ile mümkün arasında kesin ve açık seçik bir ayırım vardır. Aynı şeyler Hegel için de geçerlidir. O, hiçbir zaman gerçekliği ampirik varoluşla özdeşleştirmemiştir"(Cassirer, 1955: 328). Joachim'e göre de, Spinoza, tavırlarla Tanrı'yı özdeşleştirmez. Bunlar, bir birinden ayrıdır (1901: 120). Cassirer'in burada dile

getirmiş olduğu düşünceler, Spinoza felsefesinin ve teolojisinin sağlıklı anlaşılmasının olmazsa olmaz şartıdır.

Spinoza'nın Tanrı anlayışı üzerine özel bir çalışma yapmış olan Mason da, Cassirer'in düşüncelerine benzer şekilde, Spinoza'nın Tanrı veya doğayı cisimsel doğayla özdeşleştirmeye (identify) çalışmadığını belirtir. Çünkü ona göre de, Spinoza 1675'de Oldenburg'a yazdığı mektupta, Tanrı'yla doğayı özdeşleştirenlerin açık bir yanılğı içinde olduklarını ve kendisinin "her şey Tanrı'dadır ve Tanrı'da hareket eder" diyen Paul'un düşüncelerini paylaştığını dile getirir. Spinoza, John'un birinci mektuplarda (Yuhanna, 4: 13) dile getirdiği şu düşüncelerle de hem fikirdir: "Biz Tanrı'dayız ve O da bizdedir, bu yüzden O bize kendi ruhundan vermiştir". Bununla birlikte, Mason'a göre, M.P.Levine'in dediği gibi, "şayet Spinoza, tabiat, Tanrı ve tözü basit bir şekilde şeylerin bütünü olarak görüyorsa, bu durumda o bir panteist olarak tanımlanacaktır". Ancak Mason'a göre, Spinoza böyle bir anlayıştan sakınmaya çalışmaktadır. Ona göre, hem E. Curley Spinoza'da Tanrı ve fiziksel doğa arasında bir farklılık olduğunu düşünür, hem de Alan Donagan Spinoza'da töz ve şeylerin bir bütün olduğunu düşünmemektedir. Tüm bu nedenlerden dolayı, Mason'a göre, Spinoza bir panteist değildir. Mason'a göre, Spinoza, indirgemeciliğinden dolayı, dinde baş natüralist (arch-natüralist) ve baş indirgemeci (arch-reductionist) olarak görülmektedir. Onun en önemli indirgemeciliği ya da özdeştiriciliği, Tanrı ve tabiat arasındadır. Söz gelişi, x'in, y'ye indirgendiği ifade edildiğinde, burada x'in y'den başka bir şey olmadığı ya da x'in yalnızca y olduğu söylenmiş olmaktadır. Böylece, onun, Tanrı'yı doğaya indirgendiği, yani Tanrı'yı doğadan başka bir şey olarak görmediği iddia edilmiş olmaktadır (Mason, 1998: 111). Mason'a göre, tüm bu düşünceler yanlıştır. Spinoza, hiçbir şekilde bir dini de, eleştirmemektedir. Bilakis, onun düşünceleri, dinin rasyonelleşmesi ve sekülerleşmesi yolunda katkı sağlamaktadır. Özellikle de, onun bu katkısı Yahudiliğin sekülerleşmesi konusundadır. Aynı şekilde, ona göre, Spinoza, basit bir şekilde panteist, maddeci bir panteist ya da materyalist değildir. Onun, doğası, cisimsel doğayla özdeşleşmiş de değildir. Bu, ancak, zihinsel ya da düşünsel olarak algılanabilir (1998: 117-8).

Mason'un Curley'e yaptığı referansı ve bunun doğruluğunu Curley'in eserine baktığımızda görmekteyiz. Curley, özellikle, Bennett ile Spinoza hakkında yapmış olduğu tartışmada, Bennett'i, "Spinoza'nın, tözü doğanın tamamıyla özdeştirdiği" şeklindeki düşüncesinden dolayı eleştirmektedir. Curley'in Spinoza hakkında kalem kavgasına giriştiği Bennett, Curley'in kendisini Spinoza'yı panteist olarak yorumladığının doğru bir tespit olduğunu belirtir. Bennett göre, Spinoza, Tanrı'yla tüm gerçekliği özdeşleştirmektedir ve böylece panteizmi kurmaktadır. Çünkü ona göre, Spinoza, genelde "Doğa" ya da "Tanrı" diye isimlendirilen tüm Evren'in tek töz olduğu düşüncesindedir (Bennett, 1991: 57-8; 1996: 64). Ona göre, Bennett, böylece Spinoza'yı, Tanrı'yla tüm gerçekliği özdeşleştiren bir panteist olarak yorumlamaktadır.

Bunun yanında, yine ona göre, Bennett, bu yorumuyla, ateistlerle de hem fikir olmakta ve bu şekilde o, Spinoza'yı, hem panteist hem de ateist olarak görmektedir. Çünkü sonuçta Bennett, Spinoza'nın Tanrı'sını, birçok Spinoza yorumcusu gibi yanlış bir şekilde, her şey Tanrı'dır anlayışına ilaveten, hem Evren'de ve varlıklarla özdeş hem de bu yüzden değişebilir (mutable) olarak yorumlamaktadır. Curley'e göre, Spinoza, ne Tanrı ve Evren'i özdeş gördüğünü ne de Tanrı'nın değişebilir olduğunu kabul eder. Çünkü ona göre, Etika'da Spinoza, Tanrı'nın değişmez olduğunu ve her şeyin Tanrı (is God) değil de, her şeyin Tanrı'da (is in God) olduğunu savunmaktadır. O halde, Tanrı değişmez ise, tüm doğayla özdeş değildir ve tüm doğayı Tanrı'yla özdeşleştirmek, basitçe panteizm ise, bu anlamda Spinoza, bir panteist değildir (Curley, 1991: 44-5).

Diğer taraftan, Curley, Spinoza'nın panteist olamayacağına başka bir kanıt olarak, onun Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımını örnek gösterir (Bayrakdar, 1996; Arıcan, 2004). Spinoza'nın, Short Treatise'de belirttiği gibi, Natura Naturans, açık ve seçik olarak bizzat kendi kendisi sayesinde algılanan, kendisinden başka bir varlığa ihtiyaç duymayan Tanrı'nın tüm sıfatlarını ve tözü ya da Tanrı'yı ifade etmektedir. Natura Naturata ise, tözün tavrıdır. Bu açık ve seçik ayrım, Spinoza'nın bir panteist olmadığına işaret etmektedir (Curley, 1969: 42-3). Böylece o, Short Treatise, Etika ve kendisini suçlayan Velthuysen'e yazdığı 42. ve 43. mektuplarda, evrenin Tanrı olduğu ve şeylerin Tanrı'dan zorunlu olarak sudur ettiği (emanate) suçlamasını reddeder (Curley, 1991: 47-8).

Spinoza'nın panteizmden kaçınması, Armour'a göre de, Natura Naturans ve Natura Naturata ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrımda, aktif olanla kesin sonuç ya da nedenle sonuç arasında temel bir ayrım yapılmış-tır (1992: 157). Görüldüğü gibi, Spinoza'yı panteist olarak değerlendiren yorumcular kadar, en azından onun salt olarak panteist olmadığını düşünen yorumcular da azımsanmayacak sayıdadır. Onunla ilgili olarak, buraya kadar ele almış olduğumuz tüm tartışmalar, Spinoza'yı kolayca panteist ilan etmenin pek de mümkün olmaması gerektiğini ortaya koysa gerektir.

3.10. Spinoza'nın Panenteizmi

Felsefe tarihinde, Spinoza'nın panteist olduğunu düşünenlerin azımsanmayacak sayıda olduğunu, yukarıda belirtmiştik. Üstelik kimi yorumcular daha ileri giderek onun, şu ana kadar yaşamış "panteizmin en büyük peygamberi" olarak görüldüğünü belirtmektedir (Thissen, 1996: 125). Tüm bu yorum farklılıkları hem panteizm kavramının içeriğine yüklenen anlamdan hem de Spinoza'nın düşüncelerinin, onun tüm eserlerinin bir bütünlük içerisinde değerlendirilememesinden kaynaklanan önemli sorunlarla ilişkili olduğu düşünülebilir. Spinoza'nın çok farklı yorumlara imkan tanıyacak düşüncelerinin bulunduğu gözden uzak

tutulmaması gereken bir prensip olması yanında, onun çok keskin sınırlar içerisine de konulması, doğrusu sisteminin bütünlüğü açısından da pek uygun olmayan bir yaklaşım olsa gerektir.

Spinoza'nın salt olarak panteist olamayacağını dile getiren yorumlar, temelde Spinoza'nın Oldenburg'a yazdığı 73. mektupta ifade ettiği (1966: 343) "Tanrı ve Evren'i bir ve aynı sayanlar açıkça büyük bir yanlıgı içindedirler" sözüne dayanmaktadırlar. Buradan hareket eden yorumculara göre, Spinoza'nın, Tanrı ve Evren özdeşliğini savunan panteizmden farklı bir konumda değerlendirilmesi gerekmektedir. Hem Spinoza'nın bu konuya ilişkin düşüncelerine hem de onun panteist olarak isimlendirilmesine karşı çıkan tartışmalardan daha önce söz etmiştik. Ancak onun panteist olarak isimlendirilmesine karşı çıkan yorumcular acaba onun hangi alternatif isimlendirmesini önermektedirler?

Genevieve Lloyd'a göre, "Guérout, Spinoza'nın Tanrı ve Evren arasındaki ilişkilere dair görüşlerini, panteizm terimiyle tanımlamak yerine, panenteizm terimiyle tanımlamayı önermektedir". Çünkü ona göre, Spinoza'da Evren Tanrı değildir, ancak Tanrı'dadır (in God). Üstelik sonlu şeyler, yalnızca kendi nedenleri olarak Tanrı'ya sahip değiller, onlar Tanrısız da algılanamaz ve kavranamazlar. Modern okuyuculara meydan okuyan bu şekildeki düşünce, ancak Evren'in Tanrı'da (in God) olduğu bir ilişkiye izin verir. Böylece, Evren Tanrı'da (into God) ya da Tanrı Evrende (into world) yok olmuş (collapse) değildir. Lloyd'a göre, Woolhouse da, Spinoza'nın bir panteist olarak yorumlanmasını yanlış bulur ve onu böyle nitelemekten kaçınmaya çalışır. Bu şekil de, o da, Guérout gibi Spinoza'nın panteist olarak değil panenteist olarak isimlendirilmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir (Lloyd, 1996: 40-1).

4. SUFİ METAFİZİĞİ (VAHDET-i VÜCUD)

4. 1. Vahdet-i Vücut'un Kavramsal Açıklaması

Varlık Birliği anlamı gelen Vahdet-i vücut kavramının etimolojik kökenine baktığımızda, *vadet* ve *vücut* kelimelerinin birleşmesinden meydana gelen Arapça bir tamlama olduğu görülmektedir. Vahdet ; 'vahade' fiilinden türemiş olup tek olmak, tek başına kalmak anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin bölünmez ve tek oluşu vahdet kelimesiyle açıklanmaktadır. Buna karşılık vücut kelimesi ise 'vecede' fiilinden türemiş olup bulunmak, anlamına gelmektedir (Uludağ, 1996:552). Bunun dışında vücut kelimesi Türkçe'de ikinci anlam olarak varlık kelimesine karşılık gelir.

Vahdet-i vücut kavramının kavramsal anlamından sonra kelimenin ne anlama geldiğine değinecek olursak; "La mevcude illa hu" (Ondan başka mevcut yoktur) anlayışıyla Allah'tan başka gerçek vücut kabul etmeyen, bütün varlığı mutlak vücutun isim ve sıfatlarının belirlenimi olarak gören, gerçek varlık dışında ezeli ve ebedi yokluğu savunan, keşf ve dini tecrübeye dayanan tasavvufi anlayışa denk gelmektedir (Erdem, 1990: 38). Bu anlayışa göre mutlak varlık (Allah) dışındaki varlıklar gerçek anlamda vücuda sahip değildirler. Var olan her şey mutlak varlıktan ve onun belirlemesinden ibarettir. Gerçek anlamda vücut sahibi olan tek varlık Allah'tır. Evrenin bir gerçekliği yoktur, onun varlığı gölge konumundadır ve hayal ürünüdür (Coşkun, 2008: 122).

Evrende bulunan her şeye varlık veren, tüm hallerden münezzehe olan ezeli ve ebedi olan Allah'tır. Kayummiyet, Allah'ın devamlı sıfatlarından biridir. Evren ise Allah'ın yaratmasıyla var olmuş ve O'nun varlığıyla varlığını devam ettirmektedir. Allah, evreni var etme işini bilinmek için daima sürdürmektedir. Dolayısıyla Allah ile var olabilen evrenin vücutu, Allah'ın vücutundan başkası değildir.

Allah'ın yaratması olmadığında, evrenin gerçekliğinden ve varlığından söz edemeyiz. Bu noktada mümkün varlığın yani evrenin, evrende bulunan her şeyin, kadim varlıktan (gerçek, zorunlu, tek varlık, Allah) daha üstün olması mümkün değildir. Onların vücutu, tek vücuttur. Mutlak olan varlığın (Allah'ın) vücutu bizatihi kendisiyken, mümkün varlığın vücutu başkası nedeniyledir. Bu neden Allah'tır. Sınırlı olan vücutun (mümkün varlığın), mutlak vücut (varlık) nedeniyle sınırlı oluşu değişmeyeceği gibi, mutlak vücutta sınırlı vücut nedeniyle mutlaklıktan çıkmaz (Ertuğrul, 1997:12).

Vahdet-i vücutta, tek gerçek, tek vücut olarak kabul edilmiştir. Bu gerçek de Allah'tır. Varlığı kendiliğinden olan ve var olmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan varlık Allah'tır. Allah, ezeli ve ebedi, zorunlu varlıktır. Onun dışında kalan varlıklar, Allah'ın kendilerini varlığa çıkarmasına, var olabilmek için kendilerinden başka bir şey yani Allah'a ihtiyaç duyan varlıktır.

Vahdet-i vücudculara göre, mutlak olan vücutta çoğalma, parçalanma, değişme ve bölünme olmaz. Bu gibi olaylar mümkün olan varlığın kendisinde gerçekleşen olaylardır.

Evren ile Allah'ın vücudunun aynı olduğu iddiası, bazı tepki ve eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Böyle bir iddianın İlahi dinlerin yaratıcı ve aşkın Tanrı anlayışı ile uyuşmadığı söylenerek İbn Arabi ve diğer vahdet-i vücudcular, zındıklıkla suçlanmış ve amaçlarının İslam dinini bozmak olduğu öne sürülmüştür.

4.2. Tarihsel Süreç İçerisinde Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücud kavramı İbn Arabi ile birlikte ortaya çıkan bir kavram olarak görülse de tasavvufun ortaya çıktığı ilk zamanlardan beri değişik biçimlerde ifade edilmiş bir kavram olmuştur. İlk olarak İslam'ın ilk dönemlerinde kutsal kitaba bağlılık ve ibadete önem esas alınarak dünyevi olan her şeyin geçici olduğu, Allah'tan başka gerçek bir varlığın olmadığı görüşü benimsenmiştir. Bu düşünceden yola çıkarak, Tanrı'nın evren ile ilişkisini kurma çabasında olunmuş ve vahdet-i vücud düşüncesi varlığın birliği temelinde ortaya çıkmıştır.

İlk olarak Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetler ve Hz. Peygamberin bazı hadisleri vahdet-i vücud anlayışının temelini oluşturmuştur. Birkaç örnek verecek olursak;

- “O (Allah), Eveldir, Ahirdir, Zahirdir, Batındır” (Hadid 57/3)
- “Allah, Yer ile Gök'ün Nurudur” (Nur 24/35)
- “Amellerin hepsi O'na dönecektir” (Hud 11/23)
- “Yeri, Göğü ve ikisi arasındakileri ancak Hak ile yarattık” (Hicr 15/85)

Ayetleri ile Hz. Peygamberin “Allah, insanı kendi suretinde yaratmıştır” hadisi gibi birçok yorum ve anlayış vahdet-i vücud anlayışının temellenmesinde etkili olmuştur. Bu noktada vahdet-i vücud ilk olarak, din bilginlerinin *tevhit* problemi üzerinde durmaları sonucunda ortaya çıkmıştır

İbn Arabi tarafından sistematik hale getirilen vahdet-i vücud 9. yüzyılda birçok İslam bilgininin başlıca odak noktası olmuştur. Vahdet-i vücud anlayışı İbn Arabi ile etkin konuma gelmiş gibi gözükse de, İbn Arabi eserlerinde kendisini vahdet-i vücudcu olarak tanımlamaz. Bu anlayışa mensup durumda olması, İbn Arabi'yi araştıranlar tarafından Arabi'ye atfedilmiş bir yorumdur. Vahdet-i vücud kavramı ile ilgilenenler arasında; Beyazid Bestami, Cüneyd Bağdadi, Hallac-ı Mansur ve Gazali'den söz edilebilir.

Beyazid Bestami, vahdet-i vücud düşüncesinde doğrudan Tanrı ile konuştuğunu ifade eder. Bu düşüncesiyle sufi geleneğinin önemli dönüm noktalarından biri haline gelmiştir. Ona göre Tanrı'dan başka hiçbir şey var görmemek esastır. Hatta kendi varlığını bile kabul etmemektedir. Bestami, hocası Ebu Ali el-Sindi tarafından tasavvuf geleneğine yönlendirilmiştir. Tanrı'ya ulaşmak için hayli şiddetli zorluklara tabi tutulmuş ve kendisini ilahi konuma getirecek

aşırı uçta ifadeleri bulunmaktadır. Mutlak varlıkla sürekli bir olma halinde bulunup bu yolla kendisini ilahlaştırma yoluna gitmiştir.

Tasavvufun bir diğer önemli isimlerinden Hallac-ı Mansur ise tasavvuf tarihinde hem çok övülen hem de en çok eleştiriyi alan kişidir. Hakk ile Halk³ arasında bir ayrım olmadığını savunur. Hallac “Hak sandığın şey, Hakk’ın kendisi değil, sadece Hakk’ın zuhur ettiği evrendir, ben de O’dur, sen de O’dur” düşüncesindedir.

Bir diğer tasavvuf düşünürü de Cüneyd Bağdadi’dir. Bağdadi, Hallac ve Bestimi’nin düşüncelerini aşırı bulmuş ve kişinin kendini ilahlaştıracak birleme yerine kendi yaratılışı çerçevesinde mutlak hakikatle birleşmenin mümkün olduğunu savunmuştur. Ona göre kişi, kendi benliğini reddetmeden de tanrısal benliği bilebilir.

Gazali’ye geldiğimizde Gazali’nin düşünce sistemi günümüzde bile hala tartışma konusudur. Gazali’ye göre, mutlak varlığın (Allah’ın) dışında hiçbir varlık yoktur. O’nun dışında var olan her şey yok olmakla karşı karşıyadır. Gazali bu düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir; “maddenin yok olması bir zamana bağlı değildir, belki madde ezeli olarak yokluktur. Yani mutlak varlığın dışındaki varlıklar, zatları itibari ile mutlak yokluğu göstermektedirler; sadece sırf yokluk olan bu şeyler, yaratana tabi oldukları kadarıyla varlığa kavuşabilirler” ifadelerini kullanır.

4.3. Vahdet-i Vücut Anlayışında Temel Kavramlar

Vahdet-i vücut anlayışında tüm var olanların birliği anlamına gelen bazı kavramlar vardır. Bunlardan bazıları; halk, hallak ve mahluk kavramlarıdır. Bu kavramlardan kısaca bahsetmek gerekirse:

Halk: Yaratılmış olan şey yani evren ve evrenin içinde bulunan her şey anlamındadır. Yaratan ile yaratılanın birliğini ifade etmektedir.

Hallak: Sürekli yaratan demektir. Bu sözle yaratılışın tek bir kere olup bitmediği, her an yaratılışın tekrarlandığı ve yeni şartlar oluştuğunda yeni türlerin (yaratıkların) ortaya çıktığı anlamı vardır. Modern anlayışa göre evren büyük patlama (Big Bang) ile ortaya çıkmış olsa da sürekli yenilenmekte, büyüyüp genişlemektedir. Bu büyümede bir oluşum, bir şekil alma ve bir yaratı faaliyeti bulunur. Dolayısıyla sürekli ve her an yaratan enerji, bağımsız bir varlık olmayıp, “vücut” olarak tanımlanan bütünsel enerji alanıdır. Tasavvuf anlayışında bu sürekli oluşum ve taşma olgusuna sudur denir. Sudur sözünde “taşarak ortaya çıkmak” anlamı bulunur. Aynı anlamı içeren bir diğer sözcük de zuhur sözüdür. “zuhur etmek”, ansızın, belli bir nedene bağlı olmadan zahir(açık) olmak, görünürmek ve belirlemek demektir.

³ Tasavvufta kullanılan “Hakk” ile “Halk” sözcükleri tezin 4. Bölümünü oluşturan Muhiyydin İbn Arabi kısmında açıklanmıştır.

Mahluk: Halk olmuş olan ve yaratık denen tüm canlı varlıklara verilen isimdir. Mahluklar helâk olurlar, yani yok olup gözden kaybolurlar. Ancak bu yokoluş zahiri (dışsal) bir yok-oluş şeklidir. Batını (içsel) alemde varlıklarını devam ettirirler. Görünmeyen Batını alem Hakk alemidir. Vahdet-i vücud anlayışında varlık alanının bir yüzü “Hakk”, diğer yüzü “Halk” olduğu söylenir. Halk; çok olanı, mahlûk ise tekil olanı belirtir. Fakat teklik (vahdet) ile çokluk (kesret) arasında esasta bir ayırım yoktur. Vahdet-i vücud felsefesine göre aralarında gizli bir birlik vardır.

Bu tanımların dışında Arabî'nin de kullandığı bazı tanımlar vardır. Arabî'ye göre zahirde (açıkta) her var olan, batında (gizlide) sabit bir kaynağa bağlıdır. Ancak bu kaynak hem görülür hem de görülmez; hem apaçık ortadadır, hem değildir. Ama gönül gözü açık olan kişi için her yerde görülebilir. İbn Arabî hem görülüp hem görülmemeye çelişmesini aşmak için “sübut” terimini seçmiştir. Sübut olmak, somut bir şekilde var olmakla, yok olmak arasındaki ara durumda bulunma halidir. Sübut olan hem sabittir hem değildir. Tasavvuf anlayışında sübut olan “varlıklara” Ayan-ı Sabiteler denmiştir. Ayan-ı Sabiteler, İbn Arabî'ye göre ikili doğaya sahiptirler. Onlar hem mümkün olan tüm var olanların gizli kaynağı ve hakikatidir; hem de var olanların görünen, belirgin faaliyetlerdir. Bir başka ifadeyle, Ayan-ı Sabiteler potansiyel bir yeti şeklinde gizli olanın aktif hale geçmesini sağlarlar. Ayan-ı Sabiteler var olanların aleminde yoktur ama yokluk aleminde vardır. Bir bakıma hem içkindirler hem de aşkındırlar. Ayan-ı Sabiteler her var olanın var olmasını sağlayan temel özelliklerdir. Var olanların aslına, içyüzüne de mahiyet denir.

Mutlak vücudun (Zati vücud) tecelli mertebeleri yedidir:

1. La taayyün mertebesi
2. Taayyün-i evvel
3. Taayyün-i sani
4. Ruhlar mertebesi ve melekut alemi
5. Mertebe-i misal
6. Hz. Şehadet alemi
7. İnsan-ı kamil mertebesi

Taayyün-i sani ile Ruhlar mertebesi ve Misal mertebesi ile Şehadet alemleri bir arada değerlendirildiğinden “Beş hazret mertebesi” (beş ilahi boyut) tenezzül mertebeleri olarak adlandırılır.

1. La Taayyün Mertebesi

Buraya bilinmezlik mertebesi denir. Çünkü bir şeyin bilinmesi, isim, sıfat ve fiilleri ile bilinmekle mümkündür. Bilinmeyi gerektiren bütün belirtiler, nitelikler, isimler bu mertebede mestur (örtülü) ve gizlenmiştir. Bütün görülen, görülmeyen, gayri alemlerin menşe-i kökeni, kaynağı asılları bu mertebededir. Bu mertebe Hakk Teala Hazretlerinin kühü olup, O'nun

fevkinde başka bir merteye yoktur. Bu mertebenin diğer bazı isimleri şöyledir: İtlak alemi, mutlak ama, sırf vücut, mutlak vücut, sırf zat, ümmül kitab, gaybların gaybı, ahadiyetül zat, hüviyet gaybı. Kur'an-ı Kerim'de; "Gaybın anahtarları O'nun indindedir, onları ancak O bilir." (Enam/59) buyrulur. Gaybın anahtarları ilahi isimler olup bu mertebede gizlenmişlerdir, henüz zuhurları yoktur.

Bu durumda, ne makam, ne merteye, ne isim, ne resim, ne sıfat, ne de sıfatlanan vardır. Ancak bu durumun idrak edilebilmesi için tabirlere de lüzum vardır. Zira bu mertebede zat, tam bir tenzihtedir. Henüz esma ve sıfat dairesine tenezzül etmemiştir. Bütün isimlerin ve resimlerin Zatı Hakk'ta zuhura çıkmadan izafi yoklukta olduğu makamdır. "Muhakkak ki Allah alemlerden ganidir" (Enam / 59), "İnsan üzerinden bir zaman geçmedi mi ki, o zaman insan anılan bir şey değildi" (İnsan/1), "Rabbine karşı hayretini derinleştir, Rabbin tenzih sahibidir" (Saffat/180) ayetleriyle buyrulmuş hususlar bu merteye ile ifade edilmiştir

"Ben gizli hazineydim" kudsi hadisindeki bu ifade bu mertebeyi ifade eder. Ayrıca bu mertebede; "Allah var idi, O'nunla birlikte beraber başka bir şey yok idi" buyurulmuştur. Ancak Arifibillah katında her an öyledir. Nitekim Hz. Ali keremallahu vechehu hazretleri "Allah var idi..." hadisini duyunca; "Bu anda da o andaki gibidir" diyerek adeta anlatılmak istenen sırrı açıklar mahiyette konuşmuş, meseleyi geçmiş zamandan çıkartarak geniş zaman içinde ifade etmiştir. Anlayamayanlara yeni bir idrak kapısı açmıştır. Yani Allah'a göre tek bir an vardır. Tüm zamanlar ve alemler zatının taayyün mertebeleri ile latif halden kesif hale geçmesinden ibarettir. İzafi tüm hal ve zamanlar bu an kavramında mahvolmuş hükmündedir. Bu merteye latiften de latif bir mertebedir.

2.Taayyün-i Evvel (Varlık Mertebesi)

Birinci tecelli de denir. La taayyünsonra Mutlak Vücutun, Hakkın ilk tenezzülü, ilk zuhur mertebesidir. Merteye-i uluhiyyet, Hakikati Muhammedi isimleri de çokça kullanılmaktadır.

Bu mertebenin hakikati, ilahi sıfatlar ve ilahi isimlerin hepsinin, mücmel, öz, muhtasar ve toplu halde ve bir arada zuhur etmeleridir. Aralarında temeyyüz, ayrılma yoktur. Bu tecellinin kaynağı Kühnü Zat mertebesi olduğundan tecelliyi meydana getiren kuvvenin ismine FEYZİ AKDES denilmiştir. Zatından zatına olan bir tecellidir.

Uluhiyyet, ilahi sıfat ve isimlerin var olmaları ile mümkün olur. Bu ilk zuhurda KÜN emri ile "genel vücut tecellisi" ile vaki olmuştur ki buna nefesi rahmanda denilmiştir. Allah'ın İlahi Zati Nuru ile varlıkları zuhura getirme dileğidir, iradesidir.

La Taayyün mertebesinde, örtülü ve gizlenmiş olan sıfatlar ve isimler ilk olarak örtü ve gizliliklerini çıkararak, ilim yoluyla var olmuşlar, daha belirgin ismi ile ilmi suretler olarak "ayan-ı sabiteler" halinde zuhur etmişlerdir. Zati ilminde, Zati ilmiyle zuhura gelmişlerdir. Bu merteye latiftir. Ancak bu letafet bir sonraki Taayyüni-sani mertebesine göredir. Evvelki mertebesi olan Kühnü Zat'a göre bir derece daha kesiftir. Bundan sonraki mertebelerde ruhları,

melekleri ve bütün alemleri meydana getirecek olan ilahi isimler bütün muhtevası ve teferruatı ve incelikleri ile bu mertebede ilmen tespit edilmiş olduklarından bu ilmi suretlere “ayan-ı sabite” de denmiştir. Ayan’ı sabiteler yaratılan ve yaratılacak olan tüm mahlukatın Zati İlimdeki halleridir. Bu mertebeye Levh-i Mahfuz da denilmektedir.

Böylece Uluhiyet, Vahidiyet, Hakikat-i Muhammedi, Ayan-ı Sabite, Levh-i Mahfuz hakikatleri, bu mertebenin bize öğrettikleridir.

3.Taayün-i Sani

Hakk vücudunun ikinci mertebede zuhuru, ikinci tecelli de denir. Taayyün-i evvelde ilahi esma ve sıfatların mücmel, öz, toplu ve bir arada tecelli edip, Hakkın mutlak vücudu Zati ilim mertebesinde belirlenmiştir. Taayyün-i sani Hakk’ın Zati Vücut’unu bir derece daha yoğunlaştırarak, ikinci belirlemenin zuhuru, meydana çıkışıdır. Anlatılan hususun enfüsi alem olan insanın varlığından bir örnek verecek olursak; kişinin eylem haline dönüştürmek istediği şeylerin, zihinde, akılda, gönülde hatıralar ve önbilgiler halinde zuhur etmesidir. İلمي suretler denilmesinin hakikati budur.Vücut-u Zihni de denilir.

Hakk varlığının ilk mertebede zuhuru olan taayyün-i evvel ile Hakk varlığının ikinci mertebede zuhuru olan taayyün-i sani mertebelerinin her ikisinde ilmi suretler, kalbe gelen düşüncemeler gibi olmasına rağmen, aralarındaki fark şudur. İlk belirlemede, muhtasar, toplu, öz, mücmel halde bilinirler; her birinin diğerinden ne şekilde ayrı oldukları belli değildir. İkinci mertebedeki ilmi suretler, kalpteki düşüncemelerin adedlere ve çokluğa dönüşmesi gibi çokluğa dönüşür ve bir suretin diğerinden ayrı olarak özellikleri de bilinir. Bu mertebede mevcudların, Ferdiyeti zatta ilk fark makamındaki halleridir. Eşyanın, (her mevcudun) her birinin hakikatleri, kendilerinin illeti ve sebebi olarak esmaları ile ayrılarak bilinir. En son bu belirleme ise Hakk Vücudunun, varlığının, bu mertebede uluhiyetin, zatına illet ve sebep olmasıdır. Uluhiyet gerçeğinin açılmasıdır.

4.Ruhlar Mertebesi

Taayyün-i Sani mertebesindeki ilmi suretler bir derece daha kesifleşerek, basit cevher haline dönüşürler. Bu kesifleşme nedeni ile ruh adını alırlar. Ancak bir sonraki mertebeye göre ise daha latiftir. Ruh ise sübuti sıfatların mazharıdır. Allah hayatıyla ruhları var etmiştir.

Melekler kuvvet ve şiddet manasında kullanılır. Melekler ruhun kudret sıfatının mazharı ve temsilcisidirler. Melekler kudret sıfatı ile oynadıkları rollerle ilahi isimlerin zuhura çıkmasında rol oynarlar. Meleki kuvvetler, esma-i nuru ilahiyedir, yani ilahi esma nurlarıdır. Her bir esma bu ilahi nur ile açığa çıkar. Melekler halkiyet ve hakkiyet melekleri olarak adlandırılıp, sınıflandırılırlar.

5.Rüya Mertebesi

Mutlak vücudun bir mertebeye daha kesifleşerek zuhura çıkmasıdır. Dünya gözüyle görülebilecek suretler mertebesidir. Misal alemi, rüyada görülen haller, aynada görülen suretler,

televizyondaki görüntüler, katı cisimlerin gölgeleri gibi latif cisimler halindedir. Bu latif cisimler bölünmez, parçalanmaz.

6.Ölüm Mertebesi

Bu mertebe Mutlak Vücut'un, Zati Hakkın varlığının iyice kesifleşerek eşya ve cisimler şeklinde, suretlerle zuhur etmesidir. Kâinat düzeninde her bir mevcud, düzenin devamı için kendine verilen vazifeyi yapar.

7.İnsan-ı Kamil (olgun insan) Mertebesi

Mutlak Vücut'un tüm bahsedilen mertebelerini bünyesinde bulunduran cem eden mertebedir. Allah'ın, kendi varlığından kullarını haberdar etmesi, kendini bildirmesidir. İnsan-ı Kamil kâinat ağacının meyvesidir. Ağaçtaki meyve tüm ağacın son hedefidir. İnsan-ı kamil de evrenin yaratılış amacıdır. Nasıl meyve kendi çekirdeğinde, kendinden sonraya genetik materyali taşıyorsa, insan-ı kamil de alemlerin devamını sağlayan, Hakikati Muhammedi'yi temsil eden hedefdir, gayedir.

İnsan-ı kamil, Mirat-ı Hakk'tır. Hakkın aynasıdır. Allah'ın zat, sıfat, isim ve fillerine mazhar ve tecelligah olması itibariyle umumi manada insana değer kazandırmaktadır; çünkü Allah diğer varlıklara nazaran ancak insanda kemal derecede tecelli eder ve zuhur eder. İnsan-ı kamil bu tecellinin en kemalli görüldüğü yerdir. İnsan-ı kâmil âlemlerin sırrıdır.

Bu nedenle gerçek ve hakiki insan-ı kâmil olan Hz. Muhammed; "Beni gören Hakk'ı görmüştür" buyurmuştur. Yani Allah'ın zati, sıfati, esmai tüm tecellilerin en kemalli şekli O'nda görülmüştür.

Vücut mertebelerinin anlaşılması için şöyle bir örnek de verebiliriz: Kapalı bir bilgisayarın henüz hiçbir faaliyeti ve taayyünü olmadığı (la taayyün mertebesi) durumda zati temsil ettiği düşünüldüğünde, güç düğmesi devreye girdiğinde bilgisayara ve içindekilere (bilgisayarın vücuduna) "genel vücut tecellisi" şeklinde zuhura çıkmasını temsil eder. Bu bilgisayarın tüm vücudunun nur tecellisi altında bırakmaktır. Yani bilgisayarın tüm içeriğini varlık âlemine getirmek, izafi yokluktan varlığa getirmektir. Bilgisayar ekranına "Windows" yazısının gelmesi, tüm bilgisayardaki ilmin "öz" olarak açığa çıkmasıdır (Taayyüni evvel). Windows programında ilim olarak ne yüklü ise, öz olarak, bu programda bulunduğu bize açıklar. Bu bilgi henüz bilgisayarın zatındadır. Öz olarak zuhura çıkmamıştır. "Windows" programındaki tüm yüklü bilgilerin ayrıntılarıyla suret olarak bilgisayarın ekranında belirmesi zati ilimdeki bilgilerin, ilimlerin bir mertebe daha ayrıntılanması, tafsillenmesidir (taayyün-i sani). Bu ilmi programların ruh ve meleki kuvvetler ile (bilgisayarda tıklanarak) zuhura çıkması hali (ruhlar ve melekût mertebesi) dir. Zuhura çıkan isim ve suretlerinin belirmesi anı "misal mertebesi" ni belirtir. Ekranda beliren bilgilerin ayrıntılı olarak (şehadet) belirmesidir. İnsan-ı kâmil tüm bu mertebeleri bünyesinde bulunduran ve bunları değerlendirebilecek tek varlıktır.

İnsan olmasa tüm bunları gösterebilecek ve değerlendirebilecek varlık âlemde yoktur. İnsan-ı kâmile bu mertebeler tamamlanır ve âlemler değer kazanır.

Vahdet-i vücud mertebeleri aslında bir bütündür. Akla yaklaştırmak ve zatı daha iyi idrak edebilmek için bu mertebeler ihdas edilmiştir. Bu taayyün ve zuhura çıkış mertebeleri Zati meyilin gerekliliğidir. Bu âlemlerin hepsi göz açıp kapaması kadar hatta çok daha kısa süre içerisinde Zat'tan zuhura geldi. Nitekim Kur'an-ı Kerimde;“Emrimiz tek bir emirdir. Göz kırpması gibidir.” (Kamer/50) Emirden murad “kün” (ol) emridir. Yani zatın “genel vücud tecellisi” ile tüm mevcudları izafi yokluktan, ayan-ı sabitelerin suretleri olarak, göz açıp kapayınca kadar kısa sürede zulmetten nura çıkarması, suretler olarak şahadet âleminde vücuda getirmesidir. “O her an tecellide” olduğundan, tecellisi devamlı olduğundan, bu zati inkılaplar ancak idrak ehli tarafından anlaşılmaktadır. Bu süreklilik ile Zat-ı Mutlak'tan meydana gelen mevcudlar varlıklarını devam ettirirler. Eğer bu tecelli bir an kesilse, tecelli kesildiği anda her şey mahvolur.

5. MUHYİDDİN İBN ARABİ

5.1. İbn Arabi'nin Düşünce Sistemi

“Seyh’ül Ekber” en büyük usta olarak tanınan Muhiddin İbn Arabi (1165-1240), 1440 yıllık İslam Tarihi'nin ikinci yarısında yaşamış en etkili tasavvuf düşünürlerden biridir. Arabi'nin felsefesinde etkilendiği önemli İslami kaynaklar; Kur'an ve Hadis, Beyazid Bestami, Hallac ve Cüneyd Bagdadi gibi ilk sufilerin Vahdet-i vücuda benzer olarak nitelendirilen sistemleri, Farabi ve İbn Sina gibi meşşai felsefesi ile yeni Platonculuğu birleştiren filozoflardır. İbn Arabi'nin etkilendiği batılı kaynaklar da şunlardır: Helenistik Felsefe, Yeni Platonculuk, Philo'nun Felsefesi, Stoacıların Felsefesi ve bunların Logos teorileridir.

İbn Arabi'nin düşünceye önem verdiğini ve düşünceye bağlı olan ilimlerle uğraşmanın gerekli olduğuna inandığını, onun fikir ve uğraşlarından görmek mümkündür. Öte yandan Arabi, mantık ve felsefe ile uğraşanları dogmatik İslam bilginlerine karşı savunmuştur. Bunun nedeni olarak, kendisinin de felsefi sayılabilecek bir düşünce yapısını ortaya koymuş olması düşünülebilir. İbn Arabi, felsefe ve akli bilimlerle ilgili olarak iki nokta üzerinde ısrarla durmuştur. Bunlardan birincisi, filozoflara kafir damgasını vurmanın mantıksızlığı, diğeri ise filozofların düşüncelerinin yanlış olduğuyla ilgili düşüncenin boş olduğudur. İbn Arabi bunu El-Futuhât El-Mekkiyye adlı eserinde söyle dile getirmektedir:

“feylesofların problemlerinden bir tanesine vakıf olduğun zaman, bir feylesof yahut kelamcı veya mütefekkir yahut hangi ilimde olursa olsun bir kimse bunları zikretmiş ve ettiklerine de inanmış diye, bunları tekrar eden, aktaran muhakkık (araştırmacı) bir sufi için, feylesof olmuştur ve feylesofların dini yoktur, demeyiniz. Su halde, ey kardeşim! sakın gafil olma. Çünkü, bu (nevi bir) söz (iddia) tahsili olmayan bir kimsenin sözüdür. Feylesofun bütün bilgileri batıl (yanlış) değildir. Ola ki, bir meselede onlar haklı bulunsun”(Arabi, 1996:137)

Arabi'nin bu alıntısından da anlaşılacağı gibi Arabi filozoflara karşı yapılan olumsuz eleştirilere karşı çıkar ve bu eleştirileri yapanların yanlış bir tutum içerisinde olduklarını savunur. Ancak burada belirtilmesi gereken nokta, Arabi'nin öğretilerinde felsefe önemli bir yer tutmakla birlikte öğretilerinin temellerinin Kur'an'ı Kerim ve hadislere dayandığıdır. Tam da bu noktada İbn Arabi'ye filozof, ortaya koyduğu düşünce sistemine de felsefe demek doğru bir yaklaşım mıdır? Yoksa İbn Arabi bir sufi olarak felsefeden yararlanmış ancak düşüncelerini daha çok İslam dininin temelleri üzerinden mi açıklamıştır soruları karşımıza çıkar. Bu sorulara bir cevap olarak tezin sonuç bölümünde sufi ve filozof karşılaştırması yapılmıştır.

Arabi'nin öğretilerinin temelini ve bütün kavramlarını birleştirdiği nokta varlık birliği anlamına gelen vahdet-i vücud kavramıdır. Arabi'nin bu kavrama yüklediği anlamları ve vahdet-

i vücut öğretisinin Arabi için ne denli önemli olduğunu, Arabi'nin en önemli iki temel eseri olan *El-Futuhât El-Mekkiye* ve *Fususü'l Hikem'deki* ifadelerinden anlamaktayız.

Arabi tüm düşünce sistemini vahdet-i vücud kavramının içerisinde toplamadan önce, bazı temel kavramlarla deyim yerindeyse bir ön hazırlık yapar. Bu kavramların başlangıç noktası ve belki de en önemlisi *Logos* kavramıdır. *Logos* kavramına en çok *Fususü'l Hikem* isimli kitabında rastlamaktayız.

Arabi'nin en çok ön planda olan ve tezin konusuna da en yakın düşünceleri içinde barındıran eseri, *Fususü'l Hikem'dir*. *Fusus* kelimesi Arapça kökenlidir ve *Fas* sözcüğünden türemiştir. *Fas*, bir şeyin özü anlamına gelir. *Hikem* kelimesi ise *Hikmet* sözcüğünden türemiştir. Gerçekleri olduğu gibi bilmek ve buna uygun hareket etmek anlamına gelir.

Bu eserin en önemli özelliği, daha önceden açık bir dille bahsetmediği yani üstü örtük ifadelerle anlattığı vahdet-i vücud öğretisini daha açık bir dille ve daha sistemli bir şekilde anlatmasıdır.

Kitap yirmi yedi bölümden oluşmuştur ve her bölüme bir peygamber adı verilmiştir. Kitaptaki bölümlere peygamber isimlerinin verilmesindeki amaç, onların hayatlarını ya da kişiliklerini ön plana çıkartmak değil, manevi gerçekliklerini vurgulamaktır. Bu noktada Arabi bazı tasavvufi gerçeklikleri peygamber gibi betimleyerek, Kur-an' da geçen peygamberlerle ilgili olayları bir gizem olarak nitelendirir. Olaylar arasında bağlantılar kurarak soyut olayları somut olaylarmış gibi nitelendirir. Bunu yaparken de her bir peygamberi *Logos* (kelime) olarak isimlendirir.

Logos (kelime) ismini verdiği bu kavram Arabi'nin vahdet-i vücud görüşleri için bir temel oluşturmaktadır. En önemli Arabi yorumcularından biri sayılan Afifi'ye göre bu kavram, bir takım felsefi sistemlerde farklı anlamlarda yer alır. Arabi'nin düşünce sisteminde *Logos'a* yüklediği anlam felsefe tarihindeki *Logos* kavramından oldukça farklıdır.⁴ Arabi felsefe tarihinden bağımsız olarak bu kavrama hem ontolojik hem de epistemolojik olarak farklı anlamlar yüklemiştir.

Arabi vahdet-i vücud öğretisini ortaya koyarken, düşüncelerini belirli bir yöntem ile ifade etmiştir. Arabi'nin düşünce sisteminde kullandığı yöntemin adı *Keşf* yöntemidir. *Keşf* yönetim birçok kaynakta sezgi olarak yorumlanır. Ancak Arabi'ye göre sezgilerimizin kaynağının bir kısmı akıldan gelir ve akıl, gerçeklere ulaşmakta yetersiz kalır. Bunun nedeni Arabi'ye göre aklın, duyu verilerine göre yargıda bulunmasıdır ve duyularda bizi yanıltır, gerçeklikten uzaklaştırır. Bu nedenle Arabi'nin düşünce sistemine yön veren yöntemine sezgi demek doğru değildir. Arabi *Keşf* ile kastettiği şeyin *ilham* olduğunu savunur.

Keşf yöntemi Arabi'ye göre herkesin ulaşabileceği bir yöntem değildir. Bu yöntemle ulaşabilmek için önemli yol vardır. Bunlardan birincisi, mutlak varlığın yani Tanrı'nın sıfatlarını

⁴ *Logos* kavramının felsefe tarihinde hangi anlamlara karşılık geldiği tezin ikinci bölümünde açıklanmıştır.

bilmek ve bunlara uygun şekilde yaşamak gerekir. İkincisi ise insan-ı kamil (olgun insan) olarak nitelendirdiği peygamberlerin yolundan gitmek gerekir.

Bu aşama da karşımıza başka bir kavram daha çıkar. Bu kavram Arabi öğretisinin Keşf'ten sonra en önemli kavramlarından biri olan ve tatmak, tecrübe etmek gibi anlamlara gelen *Zevk* kavramıdır. Arabi bu kavramı şu şekilde açıklar:

“ Tasavvufta, sufînin bir şey öğrenmesinin yolu ancak Zevk ile mümkün olur. Örneğin, balın tatlı olduğunu mantık ile bilmek mümkün değildir. Şu halde balın tatlı olduğunu ancak tadarak öğrenmekten başka çare yoktur.” (Arabi, 1996:205)

Arabi'nin öğretisinde her ne kadar Keşf yöntemi önemli bir yere sahip olsa da, düşüncelerinin temelinde vahiy ve hadisler ağır basmaktadır. Bu noktada Arabi düşünce sisteminde ön planda olan şey, Keşf yöntemi ile vahyi uzlaştırmadır.

Arabi'nin öğretisinin diğer önemli kavramları *zahir* ve *batın* kavramlarıdır. Zahir ile anlatılmak istenen fenomen,⁵ batın ile anlatılmak istenen ise içkin olan şeydir. Arabi'ye göre aklın alanı zahir yani görünen iken, keşfin alanı batın olan görünmeyen içkin olandır. Akıl sadece görüneni bilir. Görünenin özüne ise ancak keşf ile ulaşılır. Bu alan da batın alanıdır. Bu nedenle keşf ile vahiy uzlaştırması batın alan ile ilgilidir. Arabi'nin vahdet-i vücud öğretisi için kullandığı en önemli yöntem keşf yöntemidir. Bu yöntemin izlediği yolda vahiy, akıl ve zevk kavramları karşımıza çıkar.

Arabi'nin düşüncelerini belirleyen en önemli noktalardan birisi de hayale ve rüyaya yüklediği anlamlardır. Arabi hayale ve rüyaya verdiği önemi şöyle ifade eder:

“Hayalin yerini bilmeyenlerin hiçbir şey hakkında bilgileri yoktur.”

Arabi hayali uyku ile ilişkilendirir.

“Bil ki uyku, kişiyi duyular dünyasını seyretmekten, ahiret dünyasına geçiren bir durumdur. Uyku evrenlerin en mükemmelidir. Uykudan daha mükemmel bir evren yoktur. Uyku, evrenin çıkış yerinin temelidir. Onun gerçek varoluşu ve olaylara hükmetme gücü vardır. Anlamaları cesarete dönüştürür. Kendi bilincinin farkında olmayanın bilincini fark etmesini sağlar. Herhangi bir görünümü olamayana görünüm verir.”(Arabi,1996:314)

Arabi'nin bu düşüncelerine göre hayal dünyası gerçek dünya olup, nesnelere tıpkı bir ayna yansıması gibi, hayal dünyasına yansımaları gerçekleşir. Arabi'ye göre, bu dünyada bulunan nesnelere (şeylerin) hayal dünyasında birer gerçekliği vardır. Nesnelere gerçekliği hayal dünyasında, bu dünyadan daha fazladır. Bu noktada rüya gören bir kimsenin zihni bu evrene göre daha gerçek bir evrene ulaşacağından, bu evrende bulunmak bir rüyadan ibarettir. Bu durumda insanların bu evrendeki bulunuşu yani madde dünyası bir uyku ve rüyadan

⁵Arabi'nin öğretisindeki zahir kavramının işaret ettiği fenomen felsefede kullanılan fenomen sözcüğü ile aynı anlama gelmektedir. Arabi de felsefe tarihinde olduğu gibi fenomeni görünebilir her şey olarak tanımlar.

ibarettir. Gerçek olana ulaşan, madde dünyasından çıkıp hayal dünyasına geçmekle mümkün olur. Buradan da anlaşılacağı gibi Arabi için hayal ve rüya kavramaları birbirleriyle yakından ilişkilidir.

Arabi hayali şu özelliklerle açıklar:

- Madde dünyasındaki şeylerin yani nesnelere formlarını alır ve onları saklar.
- Bu formları kendine göre şekillendirir.
- İnsanın iç dünyasındaki duygu ve düşünceleri madde formuna sokar.
- Düşünce evrenin ve madde evreni arasında ara bir evren konumundadır.
- Hayal, bir semboldür.

Arabi'ye göre hayal ve rüya pek çok durumda birbirinin yerine kullanılmakla birlikte, hayal çok daha geniş bir anlam içermektedir. Rüya sadece uyurken gerçekleşir, ancak hayal, hem uyurken hem de uyanırken gerçekleşir. Rüya, nesnelere gerçekliktir.

5.2. Tasavvuf Öğretisinde İbn Arabi'nin Yeri

Arabi, yaşamı boyunca pek çok alana ilgi göstermiş, birçok alanda çalışmalar yapmıştır. Tefsir, hadis, hukuk, kelim, felsefe gibi alanlarda önemli çalışmalar yapmıştır. Ancak onun bir tasavvufçu olarak ünlenmesi, İslam dünyasında tasavvufun çok yaygın ve popüler olduğu bir dönemde yaşamış olmasından kaynaklanır.

Arabi, kendisinden önceki tasavvuf düşüncelerini araştırmış ve bu düşüncelerden etkilenmiştir. Bununla birlikte kendisine özgün bir tasavvuf anlayışı benimsemiştir. Bu noktada tasavvuf tarihinde, tasavvuf geleneğinin etkili temsilcilerinden biri sayılmaktadır. Düşünce sisteminin merkezine insanı koymuştur. İnsan odaklı bir düşünce sistemi ile İslam dininin kurallarını ve bakış açısını birleştirerek özgün bir sistem ortaya koymuştur.

5.3. İbn Arabi'de Varlık

5.3.1. İbn Arabi'de Varlığın Anlamı ve Tanımı

Arabi'nin vahdet-i vücud görüşlerini anlayabilmek için öncelikle varlığa yüklediği anlamı bilmemiz gerekir. Bir başka deyişle Arabi'nin varlık anlayışını ve varlığı nasıl tanımladığını bilmemiz gerekmektedir. Arabi varlığı, var olan her şeyin başlangıç ve bitiş noktası olarak kabul eder ve varlığı mutlak (tek), külli (genel, tümel) varlık olarak ikiye ayırır. Arabi'nin mutlak varlık tanımı Arabi yorumcuları tarafından eleştirilere maruz kalmış ve sorunlu bir tanım olarak yorumlanmıştır. Bunun nedeni, mutlak kavramına Arabi birçok anlam ve tanım yüklemektedir.

Genel olarak mutlak varlık, herhangi bir biçimde sınırlandırılmamış, fakat bütün biçimlerde ortak olan aynı zamanda büyük biçimlerde bulunmayan, her şeyi aşan, hiçbir şeyin sebebi olmayan, en hakiki olan varlıktır. Bu genel tanımın dışında Arabi mutlak varlık kavramına kör nokta, dairenin merkezi anlamına gelen mecazi tanımlar da yapmıştır. Kör nokta denilen şey, Tanrı'nın bilinmeyen, açıklanamayan, kavranamayan yönünü ifade eder. Genel olarak varlığın, varlık kazanmadan önceki tanrısal zihindeki durumudur.

Arabi'ye göre varlıkta bir belirme, görünme durumu vardır. Beliren, mutlak varlıktır ve mutlak varlıktan başka hiçbir şey yoktur. Bu düşüncesiyle Arabi vahdet-i vücud öğretisinin temellerini oluşturur. Arabi'ye göre tek bir varlık vardır, o da mutlak varlıktır. Diğer kalan her şey varlık değil, var olandır. Burada Arabi varlık ile var olan arasında bir ayrım yapar. Ona göre var olmak, varlığın bir türüdür. Varlığın sahip olduğu her niteliğin diğerinde ortaya çıkması var olmayı meydana getirir. Arabi yorumcularından Afifi'ye göre Arabi'nin varlık düşüncesi şu şekildedir:

“ Varlığa sahip olan her şey, varlığın dereceleri veya düzeyleri şeylerin birinde görünürse var olma oluşur.” (Arabi, 1996: 317-318)

Bunun yanı sıra Afifi, Arabi'de yokluk düşüncesine dikkat çeker:

“ İster zamanda, ister ezeli olsun varlığa sahip olan her şey varlık derecelerinin birinde veya diğerinde ya da hepsinde birden var olmalıdır. Hepsinde veya bir kısmında var olmayan herhangi bir şey sırf yokluktur ve hakkında hiçbir şey söylenemez.” (Arabi, 1996:337)

5.3.2. İbn Arabi'de Varlık Türleri

Arabi varlığın tanımını yaptıktan sonra, onu türlerine ayırma yoluna gider ve felsefede olduğu gibi varlığı töz ve ilinek şeklinde ayırır. Arabi'de varlık tüm sıfat ve öznitelikleriyle, gerçeklik ve onun yansımasından oluşan bir bütünlüktür. Bu noktada gerçeklik ile kastedilen şey töz, yansıma ile kastedilen şey ise ilinek olmaktadır.

Arabi varlık anlayışında düalist bir yaklaşım içindedir. Varlıkları varoluşları ve özleri bakımından ikiye ayırır. Varoluşları bakımından varlıkları da kendi içinde ikiye ayırır. Bunlar düşünsel ya da soyut varlıklar ve görünen ya da somut varlıklardır. Arabi varoluşları bakımından soyut ve somut olarak ikiye ayırdığı varlıkları *Futuhât* isimli kitabında şöyle ifade eder:

“İki tür gerçeklik vardır; biri yaşamak, bilmek, konuşmak, duyumsamak gibi tek tek akılda bulunan gerçeklik, diğer gerçeklik ise; gökyüzü, doğa, insan ve taş gibi bileşik halde bulunan gerçeklik.” (Arabi, 1996: 339)

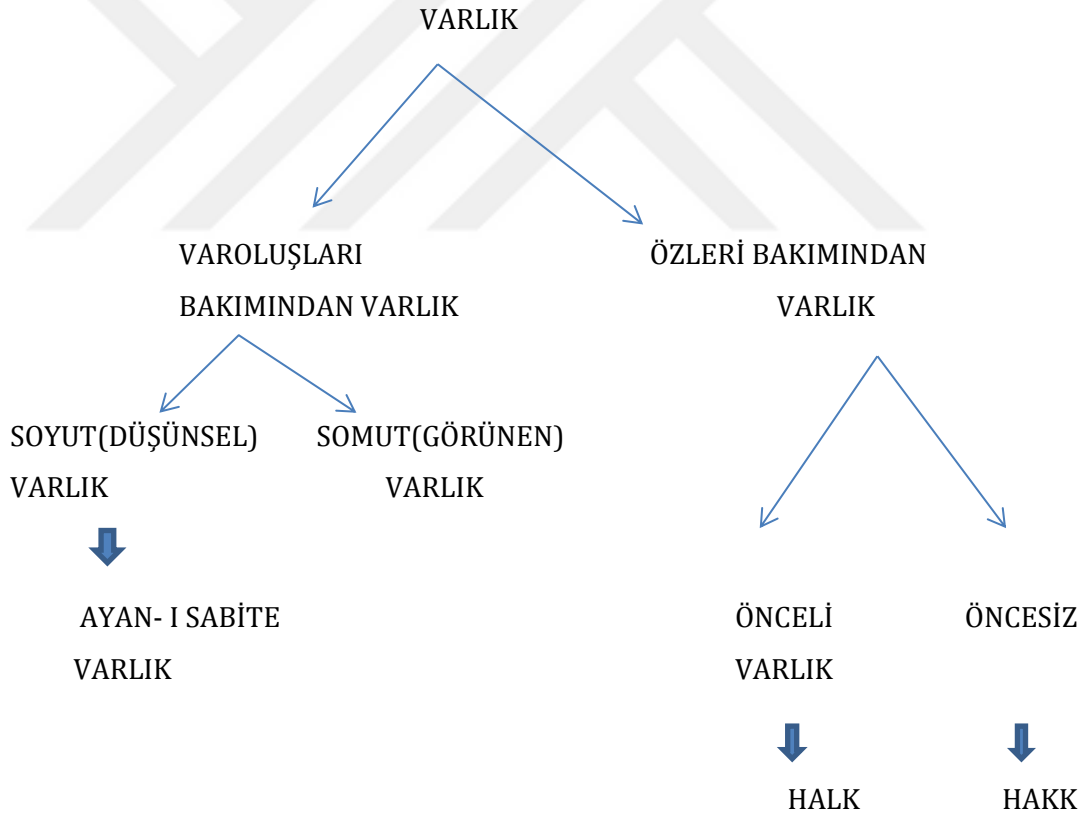
Arabi düşünsel varlıklar ı açıklamak için *Ayan-ı Sabite* kavramını kullanır. Buna göre nesnelere dış dünyada varlık kazanmadan önce mutlak varlığın, nesnelere ile ilgili sonsuz bilgisi

vardı. Arabi, mutlak varlığın nesnelere ile ilgili sonsuz bilgisine Ayan-ı Sabite adını verir. Ayan-ı Sabite kavramı Arabi'nin düşünce sisteminde mutlak varlık ile madde dünyası arasında bir konumdadır.

Ayan-ı Sabite, varlıkların kaynağını oluşturur. Madde dünyasındaki tüm görünüşler Ayan-ı Sabite'nin birer gölgesi ya da yansıması konumundadır. Ayan-ı Sabite'nin dış dünyada bir varlığı yoktur, dış dünyadaki varlıkların kalıbıdır. Ayan-ı Sabite'nin varlıklara yansıması mutlak varlığın dış dünyada varlık bulması anlamına gelir.

Arabi'de diğer bir varlık türü de özleri bakımından varlıklardır. Özleri bakımından varlıklar da öncelikli ve öncelikli varlıklar olarak ikiye ayrılır. Öncelikli varlığın varlık niteliği, sonradan eklenmiştir. Arabi bu öncelikli varlığa *Halk* adını verir.

Öncelikli varlık ise, özleriyle var olanıdır. Arabi bu varlığa *Hakk* adını verir. Hakk; yaratan, zorunlu, öncelikli gibi anlamlara gelirken Halk; yaratılan, öncelikli, zorunsuz gibi anlamlara gelmektedir. Arabi'de varlık türlerini bir bütün halinde şekil-1 de inceleyebiliriz.



Şekil-1 Arabi'de Varlık Türleri

5.4. İbn Arabi’de Teklik-Çokluk

İbn Arabi’ye göre tek bir varlıktan söz edebiliriz. Tek gerçeklik mutlak varlık adını verdiği Tanrı’dır. Bu noktada tek gerçeklik mutlak varlık kavramına denk geliyorsa diğer varlıklar yani çokluk nasıl mümkün olabilmektedir.

Arabi’de gerçeklik iki şekilde mümkün olur. Birincisi mutlak varlığın, bütün görünen şeylerin yani çokluğun özü olmasıdır. Arabi buna Hakk adını verir. İkincisi de görünen şeyler maddedir ve buna da Halk adını verir. Tek ve çok dediğimizde sadece mutlak gerçekliğin iki farklı ifadesinden söz etmiş oluruz. Bu tek bir gerçekliktir, gerçek birliktir fakat dış dünyada gözlenebilen çokluktur.

Hakk, değişmeden kalır. Bunun karşısında Halk, değişmeyen varlığın değişen ve sayılamayacak kadar çok çeşitlilik gösteren görünümüdür. Arabi Hakk’ın çeşitli şekiller alıp çokluğa denk gelmesini şöyle açıklar:

“ Su; buz, kar, buhar, dolu, yağmur, çeşme, dalga, ırmak, deniz gibi şekiller ve isimler alır. Görüntüleri farklı olsa da bile aslında hepsinin özü sudur.” (Arabi,1996:341)

5.5. İbn Arabi’de Tanrı Tasarımı

Arabi Tanrı kavramını ve bu kavramlara yüklediği anlamları açıklarken Tanrı’ya pek çok farklı isimlerle hitap eder. Hakikat, Hakk, zorunlu varlık, mutlak varlık, zaruri varlık en çok kullandığı isimlerdir.

Arabi’nin Tanrı anlayışında Hakk, varlığın özünün yani ruhunu oluştururken, Evren de Hakk’ın görünen yüzüdür. Arabi’ye göre Hakk’ın bilinmesi ve ifade edilmesi imkansızdır. Hakk tek varlıktır ve ondan başka hiçbir şey yoktur. Hakk’ın dışında var olan her şey, O’nun birliğinde var olan tüm isim ve sıfatların birleşimidir. Hakk, özü bakımından bilinmeyen tek varlıktır. Ancak varlıklarda sürekli bilinen ve her şeyi bilen tek varlıktır.

5.5.1. Tanrı’nın Doğası

Tanrı’nın özü gereği taşıdığı tüm özellikler, Tanrı’nın doğasını meydana getirir. Tanrı’dan başka var olan her şey sonludur, zorunsuzdur, mümkündür ve yokluk halindedir. Öte yandan Tanrı; sonsuz, zorunlu tek varlıktır. Var olan her şey tüm görünümler, Tanrı’nın mutlak varlığının kendisini göstermesinden oluşur.

Tanrı, hiçbir şeyle kıyaslanmaz ve karşılaştırılmaz. Çünkü O, mutlak varlık olarak her şeyin ötesindedir. Spinoza’nın Tanrı tasarımı aksine varlıklarla paralel değil varlıklara önceldir. Dolayısıyla Tanrı ve diğer var olanlar arasında bir öncelik- sonralık ayırımına gider.

Tanrı, kendi sıfatlarını nesnelere yoluyla sergilediği için mümkündür. Tanrı, tüm isim ve sıfatlarını insanda ve nesnelere sergiler. Böylece kendini görünür kılar ve kendini sergilemesiyle her şeyi kuşatır.

Tanrı'nın evrende ve dolayısıyla varlıkta kendini göstermesi iki şekilde ortaya çıkar: zahir (açık) ve batın (gizli). Zahir yani görünür olan ile batın yani görünmeyen olan arasında insan, bu iki kavramı da kendi içinde taşıyan bir varlıktır. Buna göre beden Tanrı'nın görünür yanı, ruh görünmeyen yanı ve nefis de görünürlük ile görünmezlik arasında olan yandır.

Arabi'de insan mutlak varlığı salt akıl yoluyla bilemez. Çünkü Arabi'ye göre akıl duyu verilerine göre hareket eder bu da insanı yanılgıya sürükler ve gerçeğe ulaşmasını engeller. Arabi, mutlak varlıktan başlayarak nesnelere içinde bulunduğu evrene kadar bütün görünümlerin basamak basamak ayrıştığını savunur. Evrendeki her varlık, mutlak varlığın bir yönünü temsil eder. Nesnelere verilen isimlerin mutlak varlığın sonsuz sıfatlarına karşılık geldiğini düşünür.

Mutlak varlığın evrendeki görünümleri şu şekilde oluşur. Birinci basamak başlangıçsızlıktır ve evrenin varlığından önce var olan mutlak gizlilik. Arabi buna mutlak zorunluluk adını verir. Ayrıca pek çok kitabında bu mutlak zorunluluğa toparlayıcı, hazır olma, mutlak görünmez varlık gibi isimler de verir. Bu basamakta hiçbir şekil yoktur. Gerçek yokluk basamağıdır. İkinci basamak ise gerçek belirlenme, ilk belirlenme basamağıdır. Bu aşamada belirme, görülme ortaya çıkar. Bir'den birliğin olduğu aşamadır. Üçüncü basamakta ise birliğin gerçekliğinin, insanın gerçekliğine dönüştüğü aşama vardır. Bu basamağa ikinci belirlenme denir. Bu önemli üç basamağın ardından sırasıyla; ruhlar evreni, düşünce evreni, cisimler evreni gelmektedir. Son basamak görünmezlik ve görünürlük basamaklarının hepsini kapsamaktadır. Bu basamak tüm birliği kendisinde toparlayan, toparlayıcı evren konumundadır. Arabi bu son basamağa toparlayıcı hazır olma basamağı adını verir.

Arabi'ye göre insan sayılamayacak kadar çok olan isimlerini Ayan-ı Sabite'de görünümlerini görmek istemiş ve varlık evreninde kendini görmeyi, kendi sınırını kendine açıklamayı istemiştir. Bu nedenle tüm bu basamakları kullanarak evrende kendini görünür kılar. Bu durumda nesnelere evreni sadece görünümlerden oluşmaz. Arabi bunu şöyle açıklar:

"Halk, bir bakıma Hakk'tır ve varlık tek bir gerçekliktir. Hak'tan başka hiçbir şey gerçek olamaz." (Arabi,1996:357)

Tanrı nesnelere kendini göstermek için neden birden fazla aşamadan geçmektedir? Ya da Tanrı kendisini varlıklarda neden bu şekilde görünür kılmıştır? Arabi'ye göre bu sorunun cevabı sevgi mertebesidir. Arabi'ye göre güzellik için sevebilecek tek varlık Tanrı'dır. Bu sevginin kaynağı kendisi olduğu için varlıklarda kendini gösterme yoluna gitmiştir.

Arabi, Tanrı'yı doğası gereği sonsuz, hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, her türlü eylemlerde özgür ve tek olarak nitelendirir. Tanrı'nın bu nitelikleri aracılığıyla evren ve evrendeki varlıklara kendini yansıtması kendi görünüşlerini görmek istemesinden kaynaklanır.

5.5.2. Tanrı'nın Özü

5.5.2.1. Öz ya da Kendi Olarak Tanrı

Arabi'ye göre Tanrı, evrendeki tüm var olanlardan farklı bir öze sahiptir. Tanrı varlıklarda kendini gösterirken, özünü gösterir ve onu isimleri aracılığıyla değil öz varlığıyla, kendi olarak, tek olarak gösterir. Tanrı, öz varlığı sebebiyle hiçbir şeye ihtiyacı olmayan durumundadır.

Tanrı, öz varlığı nedeniyle kendi olarak vardır ve var olmak için hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Bunun karşısında diğer tüm varlıklar, var olmak için Tanrı'ya ihtiyaç duyarlar. Tanrı içinde barındırdığı tüm özellikleri özü bakımından kendinde barındıran tek varlıktır. Bu nedenle en yetkin varlıktır. Diğer tüm varlıklar Tanrı'nın bir yansıması konumundadır. Ve sürekli bir değişim halindedirler. Ancak bu değişim Tanrı'da olup biten bir değişim değildir. Aksine Tanrı tüm varlıklar arasından özü gereği değişmeden kalan tek varlıktır.

Tanrı, kendini özellikleriyle belirlediği için biz onu özüyle göremeyiz, kavrayamayız. Bizler Tanrı'yı ancak bize yansıttığı sıfatları doğrultusunda bilebiliriz. Mutlak varlık olarak Tanrı birdir ve aynı zamanda mutlak birliktir. Tek bir gerçekliktir ve bu da tek vücuttur. Evrendeki nesnelerin bir vücudu yoktur. Evrende var olan şeyler Tanrı'nın vücudu ile varlığa gelir ve çeşitli görünümlerden oluşur. Evren ve evrende var olanlar Tanrı'nın özü değil sadece görünümlerin birer yansımasıdır.

5.5.2.2. Varlık ya da Kendinde Olarak Tanrı

Tanrı'nın varlık ya da kendinde olarak algılanması, Tanrı'nın sıfatlarının evrendeki yansıması olarak açıklanır. Arabi, Tanrı-Evren birliği düşüncesini açıklamak için Tanrı'nın diğer varlıklardaki yansımasını önemsemiş ve düşünce sistemini bunun üzerinden temellendirmiştir. Arabi, bu açıklamaları doğrultusunda sonlu, mümkün varlıkların nasıl sonsuz, sınırsız ve özü bakımından başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan bir varlığın yansıması olduklarını araştırmıştır. Arabi bunu açıklamak için ayna örneğini kullanır. Arabi'ye göre aynaya baktığımızda aynadaki görüntü duyular yoluyla algılansa bile, algılanan görüntü yansıyanın aslı değildir. Çünkü biçim aynanın şekline göre değişir. Sonsuzun da sonlu da kendini göstermesi buna benzemektedir.

Evrende var olan her şey, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının birinin görüldüğü bir ayna gibidir. Aynada isim neyi verirse o yansır. Aynadaki biçimin orada belirmesine neden olan isimdir. Bu biçimin kendi özüne ait bir varlığının olmayışı, Tanrı'nın özünün belirlenimi olarak evrende kendini gösterir.

Arabi'ye göre evrendeki her şey Tanrı'nın isim ve sıfatlarından ibarettir ve Tanrı, bu isim ve sıfatların belirlenimi ile görünüm olarak evrene yansır. Tanrı, isim ve sıfatlarının belirlenimlerini ortaya çıkarmak için evreni yaratmıştır. Bu noktada Tanrı kendi özünde var olurken, diğer şeyler de onun varlığını ifade ederler. Aynı zamanda Tanrı'nın özü var olan her şeyi temsil eder.

Tanrı mutlaktır ve her şeyden ayrıdır. Tanrı'nın varlığı her şeye katılmaktadır. Yani tüm nesnelere aynı olmaktadır. Tanrı, tüm evrenin tanınmaz ve bilinmez gerçek sebebidir. Tanrı'nın evren ile bir olmasını Arabi şöyle açıklar:

"Kendini görmende Hakk senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerinin ve sıfatlarının yansısını görmende ise sen, Hakk'ın aynasıdır." (Arabi,1996:358)

Arabi bu düşüncesiyle Tanrı ve yansıması olan diğer varlıklar arasında her şey birliğini korumaktadır. Bu noktada Arabi bütün ulaşma aşamasındadır.

5.5.3. İbn Arabi'de Tanrı'nın Sıfatları

İbn Arabi'ye göre Tanrı zat bakımından tek ve essiz olmakla beraber birçok isim ve sıfatla nitelendirilmektedir. Tanrı'nın evrendeki yansıması olan şeylerin sayısız ve sınırsız bir ölçüye varacak kadar olması aynı zamanda sıfat ve isimlerinin de ölçü olarak aynı durumda olduğunun göstergesi olmaktadır.

İbn Arabi Tanrı'nın uzamlı bir varlık olmasını açıklarken yine varlığın birliği düşüncesinden yola çıkmaktadır. İbn Arabi, Tanrı'nın kendini her şeyde belirir kıldığını ve bu şekilde uzam sahibi olduğunu her yerde hazır olduğunu kabul eder. Tanrı için belirli bir mekan izafında bulunmaktan kaçınır ve bunu şöyle ifade eder, "Hakk, yüceliğini sınırlayan özel bir mekandan mukaddes ve münezzehtir (uzaktır)." (Arabi, 1996:3368)

5.5.4. Tanrı'nın Tek, Ezeli ve Ebedi Olması

Tanrı'nın ezeli ve ebedi olması, Tanrı'nın zaman kavramından soyutlanıp, mutlak bir şekilde sürekliliğini ifade eder. İbn Arabi konuyla ilgili bir hadisi kaynak göstererek "her

şeyden önce Tanrı vardı ve onunla beraber hiçbir şey yoktu, O; ezelden beri nasıl idiye bu an dahi öyledir " ifadesinde bulunarak, Tanrı'nın sıfat ve isminin belirlediği biçim olan

mümkün varlığın, öncesinde ve son bulmasından sonra da devamlılığının sürdüğüne dikkat çekmektedir.

Arabi'ye göre "Tanrı, mevcuddur ve onunla beraber, aynı derecede ezeli hiçbir şey yoktur. Yani Hakk'tan başka kendi zatiyla vacib (olabilecek) hiçbir şey yoktur. Mümkün varlıklar ise Tanrı ile vacibu'l vücuddur (varlığı zorunludur). Çünkü, evren O'nun zahir (göründüğü) olduğu yerdir ve Tanrı evren ile görünürdür," düşüncesiyle Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tecelli yeri olan evreni, bir bakıma biçim itibariyle değil fakat, taşıdığı tanrısal özle, ezeli görebilmektedir.

İbn Arabi, ezeli olan ve olmayanı Fususü'l Hikem'de "Vücut"un bir kısmı ezeli, bir kısmı ezeli değildir ki, buna da Hadis denir. Ezeli, kendi nefsiyle var olan Hakk'ın vücudu'dur. Ezeli olmayan vücut ise evrenin suretleriyle sabit olan Hakk'ın varlığıdır. Bu ikinci varlığa Hudus (Yaratılmış) denir" şeklinde ayrıştırılmaktadır.

5.5.5. Tanrı'nın İrade Sahibi Olması

İbn Arabi'ye göre, Tanrı'nın her şeyi Ayan-ı Sabite aşamasında bulunduğu duruma göre belirlemesi O'nun irade sıfatıyla gerçekleşmektedir. Görünen her şeyin zaman açısından konumları tamamen onun iradesinin bir hükmü olarak belirlenmektedir.

O, her varlığın, başlangıcının ve sonunun mutlak irade sahibi olan Tanrı tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Ona göre, Tanrısal iradeyi Mesia irade ve Yaratıcı irade olarak iki bölüme ayırmak mümkündür. Mesia irade, varolan ilahi bilinç türünden bir şeyi, (kuvve ya da fiil) halinde şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen Tanrı'nın ezeli kudretidir. Arabi bu irade türüne zaman zaman ilahi buyruk veya kader de demektir. Ona göre Mesia irade, Tanrı'nın hüviyetidir ve Tanrı'dan sudur eden ilk akla çok benzemektedir.

Yaratıcı iradeye gelince, Arabi; "Tanrı'nın kuvve halindeki varlıkların dış dünyada tezahürünü sağlayan kudreti anlatmak istemektedir. Bir şeyin herhangi bir varlığa sahip olması Mesia'nın bir fiilidir; fakat dış dünyada bir şeyin ya da bir fiilin gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de bu irade sonucudur." şeklinde tanımlamakta ve tanrısal iradenin evrene yansımalarının açıklamasını yapmaktadır.

5.6. İbn Arabi'de Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri

5.6.1. Kozmolojik (A posteriori) Kanıt

İbn Arabi, Tanrı'nın her şeyi bilen mutlak bilici olmasının yanında, mutlak anlamda bilinen olduğunu düşünmektedir. Mutlak varlıktan hareketle Tanrı'nın idrak edilmesi

anlamındaki ontolojik delil, İbn Arabi tarafından, varlığın birliği anlayışına ters düştüğü için pek kabul görmemektedir.

İbn Arabi, Gazali'nin "Nefis öğrendiği ve bilgiden hoşnut kaldığı zaman, yine tefekkür etse, ona gaybın kapısı açılır ve sonunda kalbinde gayb (bilinmeyen) evrenine ilişkin bazı şeyler belirir." Sözüyle anlatmak istediği evrene bakılmaksızın da Tanrı'nın bilinebilmesine karşı çıkar. Çünkü o, daha öncede belirttiğimiz gibi evrenin Tanrı'nın Ayanı Sabite suretinde belirmesi olduğunu düşünmekte, evreni müşahede etmeden, Tanrı'nın bilinmesinin olanaksız olduğunu savunmaktadır.

İbn Arabi, Tanrı'yı Vacibü'l Vücut (zorunlu varlık) olarak nitelendirmekte ve evrendeki her şeyin sebebi olarak görmektedir. Evren hadistir (yaratılmış), buna bağlı olarak her hadisin bir sebebi olmak zorundadır. Bu sebep, öz varlığıyla askın, isim ve sıfatlarıyla içkin olan mutlak varlık, Tanrı'dır. Tanrı her varlıkta zatı itibarıyla değil, sıfat ve isimleriyle belirmiş, açığa çıkmıştır. Dolayısıyla, bilinenden yola çıkılarak bilinmeyene ulaşılabilir. Yani Tanrı, evrenle bilinebilir. Tanrı'nın evren yoluyla bilinebilmesinin yolu ise müşahede (seyretme) ile gerçekleştirilen keşf ve ilhamdır. Bu nedendir ki, Arabi müşahede için "müşahede, meshudun (yani görülen şeyin) bilinmesini sağlayan yol" ifadesini kullanmaktadır.

Yine Arabi'ye göre müşahede evrenin Tanrı'da, Tanrı'nın evrende olduğunun bilgisini sağlamada tek yoldur. Arabi her eserin bir sanatçısının olduğunu düşünmekte ve bunu da insanlar sanat eserini ve sanatçıyı müşahede ederler. Tıpkı sandık yapan bir marangozun yanında bir kimsenin oturup da hem sanatı hem sanatçıyı müşahede etmesi gibi şu halde sanat, sanatçıyı örtmez şekilde açıklamaktadır. Anlaşılacağı üzere, İbn Arabi'de Tanrı'yı ortaya koymuş olduğu eseri yani evren vasıtasıyla mutlak olarak bilmek imkan dahilinde olmaktadır. Bu bağlamda küçük evren olan insan da Tanrı'nın bilinmesi noktasında evrenle aynı konuma sahip olmakta ve aynı işlevi görmektedir. Bundan dolayıdır ki, İbn Arabi; "Nefsini bilen, Rabbını da bilir" hadisini varlığın birliğini oluştururken kendine çıkış noktası seçmiş ve bu amaçla evren ve insanın gerçek anlamını kavramada gayret göstermiş aynı zamanda insan-ı kamil (olgun insan) olma yollarını aramıştır.

Arabi, yetkin insanı hakikatin iç ve dış yönleri olarak görmektedir. Yetkin sıfatını kazanmış insan mutlak varlığın küçültülmüş halidir (mikrokozmos). Bu insan Tanrı'nın bütün sıfatlarını kendisinde bir araya getirmektedir. Sadece yetkin insan Tanrı'yı, evrenle ilişkisi anlamında askın olarak bilebilir.

Evren (makrokozmos) ise Tanrı'nın isim ve sıfatlarının yansıması olduğu için Tanrı'nın bilinmesini mümkün kılmaktadır. Böylece İbn Arabi düşüncesinde Tanrı'nın aşkınlığı (tenzih) özülle, içkinliği (tesbih) de isim ve sıfatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

5.6.1.1. Aşkın Tanrı ve Tanrı'nın Benzemezliği (Tenzih)

İbn Arabî'nin içkin ve aşkın Tanrı kavramı, bu kavramın temelde yüklendiği Mutlaklığın yadsınmasını hiçbir şekilde mümkün kılmamakta, aksine, İbn Arabî olabilecek en aşkın Tanrı tanımlamasını da yapmaktadır. Vahdet-i vücudun “varlık hiyerarşisinde” Tanrı varlığın kaynağı ve varlık ile tek nitelendirilendir. Tanrı mutlaklığın, onun düşünülebilin her tür önermenin bir objesi veya sujesi olmasını olanaksız kılmaktadır. Tanrı'ya atfedilen bu duruluk, onun salt materyal dünyaya inene ya da taşana kadar ki bütün görünüş ve yansımalarında değişmeden kalmaktadır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın alt düzeylerde varoluşu, düşünce olarak insan beyninde bulunması, ya da, Sufilerin Musa Peygamber'in bir ağacın kovuğunda Tanrısal ateşi ve Tanrı'yı görmesi olayında aktardıkları gibi, nesnelere dünyasında görünür ve duyulabilir olması, onun varlığın özü olarak duruluğuna zarar getirmemektedir.

Tanrı, herhangi bir dinde veya inanışta adlandırılmış olan Tanrı'dan da aşkındır. Çünkü o, kendi oluşu itibarıyla (zat) tüm nitelik ve adlandırmalardan uzaktır. Afifi bu Tanrı kavramının Platon'un Bir'i ile aynı olduğunu söyler. Dinlerde anlatılan ve insanlar arasında adlandırılan “Allah”, Tanrı'nın insanlar tarafından bilinebilen bir adı, ve belki de Tanrı'nın mutlaklığını içermeye en yakın adlandırılışıdır. Halbuki diğer tüm adlar gibi Allah adı da Tanrı'yı bir ad ve o ada iliştilerebilecek düşünce ve his eklemeleri ile sınırlandırmaktadır. Her bir insanın Allah kelimesinden anladığı Tanrı, kendi psikolojik, fizyolojik, sosyal, dinsel ve birçok yönden edindiği birikimin kendisinde yarattığı bir Tanrıdır ve asla Mutlak olan Tanrı'nın kendisi değildir. Bu anlamda Tanrı, her şeyden korunmuş ve uzak olan, yani “münezzeh”, Tanrı'yı bilme eylemi açısından takınılacak tavır ise onu “tenzih” etmektir.

İbn Arabî Tanrı'nın bu mutlaklığını tanımlamak için kendine has olan ve sonrakilere de miras kalan terminolojiyi kullanmıştır: zat el-ehadiyye, zat el-huvviyye, gayb el-mutlak, ehadiyyet el-zat, ve belki de en önemlisi “la taayyün”, yani henüz kendisini açığa vurmamış olan Tanrı. Kullanılan bir başka ifade de “enker en-nekerat”, yani belirlenmemişlerin en belirlenmemiştir. İbn Arabî Tanrı'nın bu aşamadaki mutlaklığını, Peygamber'in meşhur bir sözüne dayanarak yani dipsiz körlük olarak tanımlamaktadır. Bu mutlaklıkta var olan bilinmezlik ve karanlık, Tanrı'nın kendi özünün dışına taşmayacak, ancak bütün varlıkları içinde barındıran bir potansiyel durumdur.

Tanrı'nın bilme (el-ilm), görme (el-basar), işitme (es-sem) gibi canlılığın niteleyicileri olan özellikleri bile, bu kavramların ifade ettiği anlamlardan tamamen soyutlanmış bir şekilde Tanrı'nın mutlaklığı içinde erimiş halde bulunmaktadır. Bu anlamda İbn Arabî'nin Mutlak'ı Hegel'in Mutlak'ına benzemektedir. Tanrı'nın burada tek oluşu, onun sayı anlamında “bir” olduğu anlamına gelmemektedir. Bu, İzutsu'nun deyişiyle, “karşıtlık kavramının dahi anlamsız olduğu mutlak surette kayıtsız ve şartsız olan asli saflığı göstermektedir”.

İbn Arabi Tanrı'nın bu halindeki bilinmezliğinin, Tanrı'ya en yakın olan Peygamberler için bile geçerli olduğunu vurgular. İnsanın Tanrı'ya ulaşmaya yönelik tüm çabaları, böyle bir bilinmezlik perdesi altında ebedi sessizlik ve dinginlik halinde olan Tanrı tarafından potansiyel olarak engellenmiş durumdadır. İnsan bilinci, hatta Tanrı'nın kendi varlığından bir bağışla ve "üfleme" ile kazanmış olduğu ruhu bile, Tanrı'nın kendi oluşunun ne'liği ve nasıl'lığı konusunda bir şey bilemez. Sufiler için bilginin tek şaşmaz kaynağı olan sezgisel ve mistik bilgi Tanrılığın bu sınırlarını geçemez. Dolayısıyla Tanrı'nın Mutlaklığı için söylenecek tek şey onun salt ve arı 'Varlık' olduğudur. Yine de Mutlaklık o derecededir ki, böyle bir tanımlama bile onu sınırlamaktadır. Sınırın olduğu yerde bilinme vardır. Ancak burada bilinme reddedilmektedir. Bu yüzden Tanrı nedir sorusu sorulamaz.

Tanrı için Mutlak tanımlaması, zaman ve uzam bağıntısından uzak düşünülmelidir. Daha sonra da görüleceği gibi, varlık hiyerarşisinde sadece mantıksal bir sıralama vardır, ya da Sufilerin iddiasına göre, aciz insanların zihinsel aktivite ile anlayabilmeleri için bu tür sıralamalara gerek duyulmuştur. Yoksa Tanrı hakkındaki bilgisini yine Tanrı'dan alan bir mistik için bu tür bir bilme sorunu yaşanmaz. O Tanrı'nın Mutlak oluşunu, var olan fenomenler dünyasında (el-kevn) görünmesi ve parlaması ile aynı anda, zamandan ve uzamdan bağımsız olarak anlayabilir. Yani Tanrı önce Mutlak olmuş, sonra potansiyel varlıklar ondan çıkmış, daha sonra ruhlar oluşmuş, düşsel dünyalar kurulmuş ve en son nesnel evreni var olmuş değildir. Tanrı şu anda Mutlaklığından bir şey kaybetmemiş olarak bütün kendi dışındakilerde içkindir ve her şey "o" dur.

Arabi açık bir şekilde belirtmese de (çünkü o her zaman eserlerinde vahdet-i vücud düşüncesini, İslam ve özellikle de Sünni İslam maskesi altında saklamayı ve halkın dininden uzak gözükmemeyi yeğlemiştir), onun bu Tanrı nitelermeleri bizi şu sonuca götürmektedir: Mutlak olarak Tanrı herhangi dinin konusu olamaz. Çünkü, herhangi bir dinin temeli olan iyilik-kötülük, ödül-ceza gibi zıtlıklar ve sınav olgusu, Mutlaklığın doruğunda olan bir Tanrılık için söz konusu olamaz. Etik anlamda herhangi bir ayrımın olmadığı bu potansiyel durum veya bulunuş, iyi ve kötü gibi oldukça göreceli temellere dayanan zıtlıkları bünyesinde barındıramaz. Çünkü iyi olanın şey, kişi veya düşüncenin, kötü olandan ayrılmasına neden olabilecek yönelimler Mutlaklıkta bulunmaz. Yani Tanrı Mutlaklığı ile bir şey emretmez. Buyrukları ve yönlendirmeleri bulunamaz. Çünkü bütün yönler tektir.

Hadis uzmanları tarafından doğruluğu konusunda şüpheler olduğunun altı çizilse de ancak Sufiler bu hadisi sahip oldukları en değerli kutsal metinlerden biri olarak addetmekte ve adeta onu tüm yazıları için bir dayanak olarak kullanmaktadırlar Peygamber'e atfedilen bir söz, İbn Arabi'nin de Mutlak Tanrı kavramını daha belirgin kılmaktadır: "Ben gizli bir hazine (kenzen mahfiyyen) idim, bilinmek istedim, bilineyim diye yaratılmışları (el-halk) yaratım." Tanrı'nın bir hazine olması ondaki potansiyel varoluşu gösterirken, gizli oluşu öncesiz ve sonrasız bir

bilinmezlik ve gizeme işaret etmektedir. Bu anlamda Tanrı aynı zamanda “el-Ganiyy”, yani zengin olandır.

İbn Arabi zenginliği salt bir gönenç olarak algılamaz, onun için zengin olan Tanrı, Mutlaklığı ile kendine yetebilen ve bütün varlıkları kendi varlığı içinde barındırandır. Tanrı dışındakiler ki aslında onun dışında hiçbir varlık yoktur – için olan bu bilinmezlik, Tanrı'nın kendini açması ile aşılmaktadır, ancak Tanrı artık Zat olarak Tanrı değildir ve bizim onu görünüş ve yansımalarından tecellilerinden bilmemiz, gizli hazine olan Tanrı'yı biliyor olduğumuzu göstermez. O her zaman kendi olarak Mutlak Bilinmez (el-mechul el-mutlak) olarak kalmaya devam edecektir. Ancak daha sonra da açıklanacağı gibi, Tanrı'nın kendi varoluşunu sadece böyle bir mutlaklıkla sınırlaması olanaksızdır, çünkü Tanrı'nın açılması, bilinir olması, kendiliğinin bir gereğidir ve bir tür “iç baskının” bir sonucudur. Yine de, İbn Arabi'yi okurken, onun kesinlikle bir Tanrı-Evren ikiliğine meydan vermediği, asıl olarak varlığın tek ve tek sahibinin Tanrı olduğunu, söz konusu olan tüm Tanrıdan ayrılışların ve Tanrı olmayışların göreceli anlamları bulunduğu gerçeği her zaman aklın bir köşesinde saklanmalıdır.

İbn Arabi'nin sıklıkla kullandığı bir başka metin de, yine Peygamber'e atfedilen şu sözdür: “Allah'ın ışıktan ve karanlıktan yetmiş bin perdesi vardır. Eğer bu perdeleri kaldırmış olsa, Yüzünün (el-vech) parlaklığı ona bakmağa cüret edenin görüşünü bir anda yok eder”. Bu hadisle ilgili İbn Arabi şunları söyler: “Tanrı (el-Hak) kendini karanlık perdelerle ki bunlar doğadaki cisimlerdir ve ışıklı perdelerle ki bunlar ince ruhlardır nitelemektedir. Evren katılık ve yoğunluk (el-kesif) ile incelik (el-latif) arasındadır ve böylelikle kendisi, kendisi için bir perdedir. Şu durumda evren ancak kendini görebildiği cihette Tanrı'yı idrak edebilmektedir. Bu anlamda hiç kalkmayan bir perde ile sonsuza dek örtüldür. Bunun yanında evren, kendisini yaratan Yaratıcıya muhtaç olduğu cihetle, ondan farklı ve ayrı bir şey olan onun ilmiyle kaplıdır. Fakat Tanrı'nın zorunlu (el-vacib) oluşu konusunda hiçbir bilgisi olmadığı için bu bilgi Tanrı'yı asla kavrayamaz. Bu gerçek bakımından Tanrı, sezgisel biliş (ez-zevk ve's-şuhud) tarafından (bir anlamda sezgisel biliş olsa da) bilinmez olmaktan asla çıkmayacaktır. Çünkü sonradan yaratılmış (el-hadis) buraya adını atamaz”.

Yani varlıklar hem Tanrı'yı gösterirken ve onun bir yansıması iken, aynı zamanda Tanrı'yı bilme çabasında olan kişiyi ondan perdeleyen tek örtüler olmaktadır. Görüldüğü gibi İbn Arabi, Tanrı-Evren birliğinin en büyük savunucusu iken, Tanrı'ya mutlaklık atamak bakımından Tanrı ile Tanrı dışındakiler arasını ayırmakta ve bir “öncesizlik” ve “sonradan oluşluk” ayırımına gitmektedir. Bu tür çelişik anlatımlar İbn Arabi'nin bütün felsefesine yayılmıştır ve bu görünüşteki çelişkinin en büyük nedeni, Tanrı'nın hem evrene aynı hem de ondan farklı oluşu gibi iki zıt gerçeği bir potada eritme çabasıdır. Ancak temelde olan birliktir ve Tanrı her zaman tek varlık olarak kalacaktır.

Tanrı'nın öz olarak bilinmezliği, buna bağlı ikinci bir nitelemeyi de beraberinde getirmektedir ki bu, Tanrı'nın evrenlerden bağımsız olmasıdır. Evren, İbn Arabi için sadece dünya değil, Tanrı dışında var olan her şeydir. Bu bağımsızlık ihtiyacın yokluğu ya da varlığını sürdürmek için başkasının varlığına muhtaç olmama şeklinde klasik bir anlayışla anlaşılabilir gibi, İbn Arabi'nin varlığın birliği terminolojisinde esas konu ettiği, Tanrı'nın tek var olan olarak bağımsız olması ve diğer her şeyin var olmak için ona karşı yoksulluk içinde olmasıdır. Temelde İslam'ın Logos veya Kelam öğretisinde, Tanrı ve evren için öncesiz varoluş (el kıdem) ve sonradan varoluş (el hudus) tanımlamaları kullanılmaktaysa da, aslında İbn Arabi için mutlak bir sonradan varoluş yoktur. Varlıkların Tanrı karşısındaki bağımlı durumları, onların Tanrı'da sonsuz bir varlığa sahip olmalarını beraberinde getirmiştir. Yani Tanrı'nın kıdemi, evrenin kıdemini gerektirir, çünkü evren özde Tanrı'dan başka değildir. Ancak evrenin Tanrı karşısındaki yoksulluk durumu, ileride açıklanacak olan Tanrısal adların kendilerini gerçekleştirme sürecinin bir gereğidir. Yani Tanrı'nın kendi isimleri onun mutlak bir bağımsızlığa sahip olmasını zorunlu kılarken, yine onun isimleri evrenin mutlak bağımlılığının temelini teşkil etmektedir. Bu bizi şuna götürür: Tanrı, mutlak oluşu itibarıyla değil, bir Tanrı oluşu itibarıyla, İbn Arabi terminolojisini kullanırsak gerçekliğin bir gereği olarak evreni yaratmıştır.

5.6.1.2. İçkin Tanrı ve Tanrı'nın Benzerliği (Teşbih)

Geleneksel İslam felsefecilerine göre Tanrı'yı herhangi bir şekilde insana veya başka bir yaratığa benzetmek, Tanrı kavramının özüyle çelişen safsatalı bir antropomorfizmdir. İbn Arabi'nin böyle bir benzerliği ele alması, Tanrı'nın mutlak bağımsız ve benzemezliği ile birlikte düşünülmediğinde gerçekten de anlamsız kalacaktır. Vahdet-i vücudun teşbih kavramını Tanrı'ya atfetmesi aslında bir bakıma yine Tanrı'yı her türlü kayıttan uzak tutma adınadır. Çünkü Tanrı'yı mutlak benzemez olarak tenzih eden herhangi bir dinsel inanç ona göre her zaman eksik ve kusurlu kalmaktadır. Çünkü Tanrı'yı bu kadar "arıtmak" ve onu yaratılmış şeylerle herhangi bir ilişkisi olmayan bir duruma indirgemek aslında sonsuz geniş ve sonsuz derin olan Tanrısal varlığı sınırlandırmaktan başka bir şey değildir. Çünkü Tanrı "a" değildir demek, Tanrı'yı "a olmayanların evreni" ile sınırlamak demektir. Matematiksel anlamda düşünülürse, Tanrı bu "a olmayanlar evrenindeki" her şey olabilir. Bu da Tanrı için bir sınırlamadır ve İbn Arabi Tanrı'nın sınırlanamaz olduğunda ısrarcıdır. Tanrı hakkında yapılacak tüm değillemeler bir şekilde Tanrı'nın bir şeyler olmadığı bir varoluş evreninde hapsedilmesine neden olur.

Ne var ki, Tanrı hakkında öne sürülecek salt bir benzerlik durumu da Tanrı kavramı ile çelişir. Zira Tanrı a dır demek ve ona o şekilde tapınmak, Tanrı'nın a dışındakilerden soyutlanarak a biçimine hapsedilmesini gerekli kılar ki bu da yanlıştır. İbn Arabi bu noktayı

ısrarla vurguladığı Fusus el-Hikem kitabının Nuh Peygambere ayrılmış bölümünde şunları söyler: Tenzih Tanrı'yı bütün sonradan olma ve maddi şeylerde, yani tenzihe izin vermeyen her maddi şeyden ayırmak demektir. Fakat başka herhangi bir şeyden ayrılan her şey, ancak diğerinin niteliğiyle uyuşmayan bir nitelik aracılığıyla ayrılabilir. Şu halde böyle bir şey ister istemez bu sıfatla belirlenmek ve dolayısıyla da bir kayıtla kayıtlanmak zorundadır. Bu anlamdaki her tenzih kayıt altına girmekten başka bir şey değildir. Burada anlatılmak istenen şudur: Tanrı'yı arıtan yani tenzih eden kimse onu bütün maddesel niteliklerden arıtmakta ama aynı işlem dolayısıyla da onu maddesel olmayan, soyut varlıklara benzetmiş olmaktadır. Peki ama onun kayıttan da arıtmanın durumu acaba nasıl olur? Bu halde bile o kimse Tanrı'yı kayıtsız olmak ile gene de kayıt altına almış olur. Halbuki Tanrı hem kayıtlarla bağlı olmanın hem de kayıttan uzak olmanın zincirlerinden uzaktır. O, salt olarak Mutlaktır ve Tanrıdır. O, ne bunların biriyle kayıt altındadır, ne de bunlardan birini dışlamaktadır. Tanrı'nın bu durumu hem bir biliş halidir, yani Tanrı bu şekilde bilinmelidir ve böyle bilinmeyi dilemektedir, hem de bir ontolojik durumdur ve Tanrı varoluşunun özü gereği bu doğa üzeredir.

Bu anlamda İbn Arabi gerçek bir inanan olmanın, Tanrı'nın bu iki durumla vasıflandığını bilmekle mümkün olacağını ve sadece bu iki halin birisi ile Tanrı'yı bilen kişinin "cahil" sayılacağını savunur. Tanrı'yı bu iki bilişle bilen kimse ise, Tanrılığın özünü ya da sırrını kendinde taşıyan Yetkin İnsandır (el-insan el-kamil).

İbn Arabi bu anlayışa dayanarak Hıristiyanlığın "Tanrı'nın İsa'nın bedeninde cisimleşmesi" teorilerini reddeder. İsa'nın Tanrı olduğunu söylemek, İsa dışındaki başka her şeyin de Tanrı olduğu anlamında doğru ve geçerlidir. Bu anlamda İsa'nın Meryem'in oğlu olduğunu söylemek de doğrudur. Ama Tanrı'nın Meryem oğlu İsa olduğunu söylemek yanlıştır, çünkü bu onun, yani Tanrı'nın, sadece İsa olduğunu iddia etmek olacaktır.

Oysa ki Tanrı hem İsa'dır, hem de İsa dışındaki maddi ve soyut her şeydir ki bu İbn Arabi'nin arı tekçiliğinden beklenecek bir açıklamadır. Ama Tanrı bir varlık birimine sığdırılmaz. Pagan kökenli dinler de Tanrı'yı bu noktada bilmekten uzak kalmaktadırlar. Tanrı kendisini tüm somut şeylerde ortaya koyduğu gibi, sıradan bir insanın herhangi bir yolla düşlediği Tanrı da aslında gerçek Tanrıdır. Çünkü onun varlıkların özü olması sadece somut evrenle sınırlı değildir. Dolayısıyla sıradan halktan bir insanın Tanrı'yı bilişi bir yönüyle isabetli, ama onu sınırlaması yönüyle isabetsizdir. Her ne kadar mantıksal olarak Yaratan yaratılandan ayırt edilmiş ise de, aşkınlığın yüklendiği Tanrı, içkinliğin yüklendiği yaratılmışlar ile aynıdır. Bilişi gerçekleştirecek ve örneğin, Tanrı kendisini "Arı" olarak nitelendirirken, aynı zamanda varoluştaki tek "işitme" ve "görme" sahibi olduğunu da belirttiğin ve bir anlamda gören ve işiten her şeyin aslında Tanrı olduğunu içsel bir sezgi ile anlayacaktır.

Bu bakımdan İbn Arabi her ne kadar Tanrı'nın bu iki ontolojik haline kutsal metinlerden kanıt getirmekte zorlanmasa da, bu konuda kesin bir onaylamanın ancak insana bahşedilecek

mistik zevk ve bunun sonucu yetilerinde meydana gelecek bir ontolojik evrimle mümkün olacağına inanır.

Bunun doğrudan bir sonucu şudur: putlara tapan bir insan, taptığı putlar ne kadar sağır, dilsiz, maddi ve Tanrı olmaktan uzak olursa olsun, o putun içindeki Tanrısal belirmeyi ve tecelliyi görüyor ve bu putun Tanrı'nın görünüşlerinden sadece biri olduğuna, ancak Tanrı'nın asla bununla sınırlı kalmayacağına inanıyorsa, bu kişi ne bir putperesttir ne de çoktanrılıdır. Hatta böyle bir insan, Tanrı'yı mutlak soyutluğa hapseden ve evrenden tamamen uzaklaştıran sözde inançlıdan daha çok "Tanrı'yı bilendir" (*el-arif bi'llah*). Bu bakımdan İbn Arabi İslam'ı övmekte ve bu dinin aslında Tanrı'yı her iki durumla da bilmeyi öğütlediğini ve etimolojik olarak toplayıcılık anlamını içeren Kuran'ın da baştan başa bunu ders verdiğini söylemektedir.

İbn Arabi'nin Tanrı hakkındaki aşkınlığı hakkında iki duruşta olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi, Tanrı'nın kendi olarak varlığına ve özüne ait olan, Bir'in salt yalınlığı ve birliğinin geçerli olduğu bir aşkınlık ki burada bilişten bağımsız bir durum söz konusudur. Bu İbn Arabi'nin birliğin aşkınlığı (*tenzih ettevhid*) dediği şeydir. Diğer aşkınlık durumu ise insana bilgisine iliştiirilen ve bilmenin konusu olan, daima içkinlikle birlikte ele alınması gereken aşkınlıktır ki İbn Arabi'nin Tanrı kavramını farklı kılan ve Tanrı-varlık birliğine yol açan da bu bakıştır.

5.7. İbn Arabi'de Tanrı Evren Bütünlüğü

İbn Arabi varlığın birliği öğretisini İslam düşünce unsurlarına dayalı olarak kurmaya çalışsa da şöhretini Tanrı evren bütünlüğüne getirdiği özgün yorumlarla kazanmıştır. Tanrı evren ilişkisinde en önemli nokta, Tanrı ve evrenin fonksiyonlarını ortaya koymaktır. Bu bağlamda Tanrı'nın evreni niçin yarattığı önem kazanmaktadır. Arabi'ye göre yaratmanın temelinde sevgi aşk ve rahmet yatmaktadır, Tanrı mutlak vücut iken, kendisini kendi nefsi

için sevdi, bilinmek ve tezahür (görünmekten) etmekten hoşlandı ve sayısız isim ve sıfatlarının Ayan-ı Sabite'deki suretlerini (görünümelerini) görmek ayrıca kendi sırrını kendisine açmak istedi bu yüzden evreni yarattı. Arabi bunu hadis olarak anlatılan bir ifadeye başvurarak açıklar, bu hadis şu şekildedir. " Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi arzu ettim, bunun için halkı yarattım" şeklindedir.

Fakat Arabi'nin öğretisinde varlık bir olup, Tanrı'nın sıfatlarının tecellilerinden ibaret olunca bu düşünce sisteminde yaratmadan ziyade sudur ve zuhurdan söz etmek daha doğru olmaktadır.

İbn Arabi'ye göre bütün evren, içindeki her şeyle birlikte Tanrı'nın suretinde yaratılmıştır. Evren (makrokozmos) Tanrı'nın bütün isim ve sıfatlarının bir özetidir. Bununla birlikte evren ve Tanrı arasında fark söz konusu olmaktadır. Her şeyden önce Tanrı kendi zatı

ile (öz varlığı) var olmakta ve evrene ihtiyacı bulunmamaktadır. Yani Vacibü'l Vücut (zorunlu varlık) dur, diğer yandan baktığımızda ise evrenin kendi zatında bir varlığı söz konusu olmamakta ve Tanrı'ya muhtaç durumda bulunmaktadır. Evrenin belli anlamda varlığından söz edilebilir. Bu ayna örneğindeki görüntünün varlığı gibidir.

Arabi'de yokluk, mutlak varlığın anlaşılmasına hizmet eden bir kavramdır. Yokluk, mutlak varlığın kendisinde tecelli ettiği bir aynadır. Varlık kendini bu aynada gösterir.

Arabi, yaratma kavramını; düşüncenin özleri konumunda bulunan Ayan-ı Sabite'ye dış evrende varlık vermekten ibaret olarak kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendisinde var olan, nesnelerin bilgisini kuvve halinde var haline getirmesidir. Bu eylemde yoktan yaratma söz konusu olmamaktadır. Bunun için Tanrı'nın iradesi ve Kün (ol) emrinin ifadesi olan kelime yeterli gelmektedir. Arabi'de evrenin ana maddesi sudur. Tanrı canlı cansız her şeyi sudan yaratmıştır.

Arabi'ye göre, Hakk (yaratan) ve Halk (yaratılan) bir gerçekliğin iki manzarasını ifade eden isimlerdir. Bu, gerçek birliktir ve evrende görünen çeşitliliktir.

Özet olarak; İbn Arabi Hakk ve evren ilişkisini "Hakk'ın dışında, evren denilen şey O'nun gölgesi gibidir, iste bu gölge mümkün varlıkların özünü oluşturur. Öyleyse, esasen insanın idrak ettiği sadece Hakk'ın vücudundan, bu evren olarak yayılan şeyden, yani O'nun zatından ibarettir. Zira ondan başka varlık yoktur," şeklinde izah etmeye çalışmakta ve Tanrı-evren bütünlüğünü bu şekilde ortaya koymaktadır.

5.8. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî

Vahdet-i Vücut doktrini Muhyiddin İbn Arabî tarafından sistemleştirilmiştir. Aslında İbn Arabî'den önce bazı mutasavvıflar vahdet-i vücut kavramının temel konuları olan Allah ve varlık hakkında bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında Muhasibî (ö. 857), Bayezid-i Bistami (ö. 874), Cüneyd-i Bağdadi (ö. 909) ve Hallac-ı Mansur (ö. 922) gibi mutasavvıfları sayabiliriz.

Genellikle araştırmacılar İbn Arabî'nin bu kavramı eserlerinde kullanmadığını söylüyorlar. İbn Arabi bu tabiri kullanmasa da, onun bütün felsefesinin, felsefi ve tasavvufi düşüncesinin temelinde yatan en aslı ilke vahdet-i vücut ilkesidir. Bu ilkenin onun eserlerinin bütününe nüfuz ettiği görülür. Bu ilke iki mühim eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem*"de ifade edilmiştir.

İbn Arabî'nin Mutlak Varlık teorisi, sadece Allah-Evren ilişkisini değil, bütün sisteminin özünü oluşturmaktadır. Ona göre ontolojik açıdan vücut (varlık) birdir. Bir olan varlık, niteliklerin görünümü yoluyla çok varlıklar haline gelmez. Çünkü varlık, tek bir realitedir. Onda çokluk ve ikilik söz konusu değildir. Gerçi varlıklara, geçici olarak şimdi mevcudat veya evren

denilir. Fakat bunlar gerçek varlıklar olmayıp gölge, vehim ve hayalden ibarettir. Zira bunlar sürekli değişmekte ve bozulmaktadır. Bunlar Allah'ın varlığı ile var olan çeşitli şekil ve görünümdeki/tezahürlerdeki tecellilerden veya Allah'ın sıfatlarının tecellilerinden ibarettir. Aslında bunlar ezelden beri Allah'ın ilminde sabit olan nitelikleridir ki buna ayan-ı sabite denir. Allah'ın ayan-ı sabiteye tecellisi anında varlıklar meydana gelir. Bu tecelliye mazhar olan ayan-ı sabite farklı yeteneklere sahip olduğu için farklı varlıklar meydana gelir.

İbn Arabi'ye göre Hakk ve Halk bir tek gerçekliğin iki yüzüdür. O, vahdet (birlik) veya kendi itibarıyla bakıldığında Hak, kesret (çokluk) veya mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında Halk'tır. İnsan bu birliği akıl yoluyla değil, zevk yoluyla idrak eder. Allah'ın varlığı veya kendi, mutlak varlık olması bakımından kesinlikle bilinemez. Sıfatlar bakımından ise, O'nun tecellilerini varlıkta apaçık görürüz. Yani Allah sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. İşte bu yönüyle O, Halkla eş anlamlıdır.

Kısacası Hak ile Halk arasındaki ayırım, hakiki bir ayırım olmayıp, aklın ortaya koyduğu bir ayırımdır. Varlıkların hakikatı ise birdir. İbn Arabi'nin zevki ve felsefi olmak üzere iki türlü vahdet (birlik) anlayışı vardır.

6. SONUÇ: İBN ARABİ VE SPİNOZA'NIN ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

6.1. Spinoza ve İbn Arabi'nin Düşünce Sistemlerine Genel Bakış

Gerek panteizm gerekse vahdet-i vücud savundukları düşünceler bakımından birbirlerine benzeyen ve birbirlerinden ayrılan birtakım özelliklere sahiptirler. (Tezin sonuç kısmında bu iki kavram çatısı altında İbn Arabi ve Spinoza'nın düşünce sistemleri arasında bir benzerlik veya farklılık olup olmadığı incelenecektir.)

En başta panteizm ve vahdet-i vücud kavramlarını, bu kavramlarla birlikte incelediğimiz Spinoza ve İbn Arabi'nin varlığa ve Tanrı'ya yaklaşımlarını açıklamak gerekmektedir. Her ikisi de varlığı var olan ve var olanlar ayırımına giderek açıklamaktadır. Spinoza varlığı var olmak için kendisinden başka hiçbir nedeni olmayan ve var olmak için kendisinden başka nedenlere ihtiyacı olan varlık olarak ikiye ayırır. Spinoza'nın birinci tanımında bahsedilen kendi kendisinin nedeni olarak var olan varlığa Spinoza *töz* adını vermektedir.

Töz kendi başına var olan varlıktır ve kendi kendisinin nedeni olarak vardır. Tözün kendi kendisinin nedeni olması onu zorunlu olarak var kılar. Çünkü kendi kendisinin nedeni olmazsa var olmak için başka başka nedenlere ihtiyaç duyacaktır ve bu nedenler zinciri uzayıp gidecektir. Oysa Spinoza'nın felsefesinde her şeyin başlangıcı töz ile mümkün olabilmektedir. Bu noktada Tanrı zorunlu olarak vardır. Başka bir deyişle Tanrı yani töz, mutlak zorunluluktur ve her şeyin ilk nedeni başlatıcısı konumundadır. Aynı zamanda bu töz, sonsuz töz konumundadır. Spinoza bunu başsız, sınırsız ve sonsuz olma ile ifade eder.

Öte yandan diğer varlıklar yani var olmak için kendisinden başka nedenlere ihtiyaç duyan varlıklar, töz sayesinde var olabilmektedirler. Dolayısıyla Tanrı, diğer varlıklarda kendini gösterir ve diğer varlıkların var olabilmesinin ön koşuludur. Tanrı, sonsuz sıfatlarını varlıklar üzerinde gösterir. Spinoza sıfat kavramını *attributum* olarak adlandırır. Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sıfatları vardır ancak insan bu sonsuz sıfatların yalnızca iki tanesini bilebilir. Yani Tanrı insanda sadece iki tane sıfatını gösterir. Bunlar düşünce ve yayılım sıfatlarıdır. Bu iki sıfattan biri olmadan diğeri de olamayacağı gibi birbirlerine de indirgenemezler.

Kendi kendisinin nedeni olan töz, yani Tanrı kendi başına vardır. Başka bir töz tarafından meydana getirilemez. Çünkü evrende aynı sığata sahip iki farklı töz bulunamaz.

Spinoza'da Tanrı uzamlı bir varlıktır. Ancak buradan Tanrı'nın cisimsel bir varlık olduğu ve bu nedenle bölünebilir olduğu sonucu çıkartılamaz. Tanrı uzamlı bir varlıktır fakat cisimsel değildir.

Evrendeki cisimler sonsuz uzam olan Tanrı'nın kendini gösterişinden ibarettir. Tanrı sonsuz uzam iken tüm cisimler sonlu uzamdırlar. Sonsuz uzam kendini sonlu uzamlarda gösterir. Bu noktada her şeyin bir ve aynı şeyler olması nasıl mümkün olabilir? Spinoza'ya göre

Tanrı'nın düşünce ve yayılım sıfatlarını bilmek Tanrı'yı bilmektir. Bir başka deyişle bir ve aynı şeyin farklı iki ifadesidir. Her şey Tanrı'nın bilgisine ulaşmakla bilinebileceğine göre, bizler dünyayı Tanrı'nın bu iki sıfatı sayesinde bilebiliyoruz.

Spinoza'nın düşünce sistemine göre tek bir tane töz vardır ve evrende başka başka tözler bulunamaz. Evrende tözden başka varlıklardan söz edilemez. Tek gerçeklik tözdür. Böyle bir durumda evrendeki diğer varlıkların konumu ne durumdadır?

Spinoza evrende töz dışında bulunan diğer varlıklara *modus* adını vermektedir. Var olan ve başka bir şeyin yardımıyla tasarlanan şeye Spinoza modus der. Dolayısıyla Tanrı'dan başka hiçbir şey var değilse, var olan şeyler yalnızca Tanrı'nın birer görünümü yani Tanrı'nın durum ve değişimleri olan birer modus konumundadırlar. Bu noktada Spinoza Tanrı'dan evrene doğru geçiş yapar ve Tanrı-Doğa-Evren birliğini sağlamaya çalışır.

Moduslar özü bakımından tözden farklıdır ancak tözü oluşturan sıfatlardan meydana gelirler. Dolayısıyla moduslar sıfatlardan başka bir varlığa sahip değildirler. Modus hem Tanrı'nın değişimlerini ifade eder hem de Tanrı olmadan var olmayan ve kavranamayan, anlaşılamayan bir varlığı ifade eder.

Spinoza'da moduslar sonlu moduslar ve sonsuz moduslar olmak üzere ikiye ayrılır. Sonlu modusların temel özelliği hareket iken, sonsuz modusların temel özelliği ise düşüncedir. Spinoza Tanrı ile moduslar arasındaki ilişkiyi *natura naturans* ve *natura naturata* kavramları ile açıklar. Spinoza'nın Tanrı ile modus arasında bu iki ayrımı yapmasının nedeni, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi açıklamak içindir.

Natura naturans, meydana getiren doğa anlamına gelirken; *natura naturata* meydana gelen doğa anlamına gelmektedir. *Natura naturans* ve *natura naturata* ilişkisinde Tanrı, evrenin özü iken Evren de Tanrı'nın özüdür. Aralarındaki bu ilişki nedeniyle Tanrı evrene içkindir.

Evrende bulunan moduslar Tanrı'nın varlığı olmaksızın kendi başlarına var olamazlar ve düşünemezler. Yalnızca Tanrı'nın varlığı sayesinde kavranabilirler, anlaşılabilirler. Tanrı tek tözdür ve moduslar Tanrı'nın sadece görünümü konumundadırlar. Tanrı kendi kendisinin nedenidir. Tanrı ilk nedendir. Tanrı dışarıdan başka hiçbir etki olmadan her şeye etkendir, her şeyin nedenidir. Buradan hiçbir şey Tanrısız var olamaz, Tanrı olmadan tasarlanamaz, her şey Tanrı'dadır sonucu çıkmaktadır. Tanrı'nın kendi iradesinin dışında, onun etki yapmasına sebep olabilecek, kendi doğasının yetkinliğinden başka bir neden yoktur. Bunun nedeni Tanrı'nın kendi doğasının zorunluluğundan kaynaklanır.

Spinoza'da Tanrı kavramı ile ilgili varmamız gereken diğer bir sonuç da Tanrı'nın nedenselliğinin zorunlu olmasıdır. Spinoza'nın Tanrı tasarımı açıklağığı üzere Tanrı öncesiz ve sonsuzdur. Tanrı'nın var oluşu zamansız olmak zorundadır. Bu zorunlu olarak zamansızlık bize evrendeki her şey onun doğasının zorunlu bir sonucudur bilgisini verir. Bu zorunluluk

evrende rastgele hiçbir şeyin olmayacağını, rastlantı ve şans sonucu hiçbir şeyin oluşamayacağı demektir.

Tanrı'nın tüm var olanların nedeni olmasından çıkartılacak sonuçlardan biri de, Tanrı'nın evrene içkin olmasıdır. Çünkü her şey Tanrı'nın zorunlu varlığından meydana gelmektedir. Evrendeki nedenler zincirinin en başı olarak Tanrı, evrende var olan şeylerin yaratıcısı değil, meydana geliş sebebidir. Yaratıcı- yaratılan ayrımının olmadığı bu anlayışta Tanrı aşkın bir neden olmaktan çıkar, içkin neden konumuna gelir. Tanrı'nın evrene içkin olması evren ile Tanrı'yı bir kılar. Tanrı hem kendi kendisinin nedeni hem de evrende var olan her şeyin nedenidir.

Tanrı'nın evrene içkin olması, başak bir deyişle Tanrı'nın evrenin içinde olması demek, Tanrı'yı ve dahi her şeyi öncesiz ve sonrasız algılamamız demektir. Tanrı'nın nedenselliği ile ilgili hiçbir eylemin belli bir tarihi yoktur. Tanrı'nın her şeyin içkin nedeni olması, evren ya da doğanın Tanrı ile bir ve özdeş olarak görülmesi demektir. Bu durumda hiçbir şeyin (buna Tanrı da dahil), doğa düzeninden bağımsız olamayacağı anlamı çıkmaktadır.

Tanrı doğadan, doğa da Tanrı'dan ayrı bir konumda değildir. Natura naturans olarak Tanrı ile doğa arasındaki ilişkiye baktığımızda, ikisi arasında bir ayrıklık değil, tam tersine Tanrı'nın doğa ile aynı ve özdeş olma durumunu görürüz. Natura naturans ile Tanrı'nın özgür neden olması ve kendi doğasındaki zorunlulukla tüm nesnelere meydana getirmesi anlaşılmaktadır.

Spinoza'ya göre doğa, Tanrı tarafından yaratılmamıştır. Aksine Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklı olarak meydana gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da Tanrı aşkın bir Tanrı değil tam tersine içkin bir Tanrı olarak doğanın kendisidir.

Spinoza'nın natura naturans ve natura naturata ayrımı Tanrı-Evren ilişkisinin temelinde mistisizm ve panteizm olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Bazı Spinoza yorumcuları Spinoza'nın pantesit bir dünya görüşü olduğunu savunurken, bazı yorumcular ise Spinoza'nın panteizmden uzak olduğunu ve daha çok panenteizme yaklaştığını savunmaktadırlar.

Spinoza'nın tüm bu kavramlarının başka bir deyişle felsefi yöneliminin çıkış noktasının Tanrı kavramı olduğu söylenebilir. Spinoza'nın bir ve aynı olarak özdeşlik kurduğu doğa ya da evren ve insanla kurduğu ilişki elbette ki Tanrı ile olan ilişkiden bağımsız olamaz. Bu noktada insan kavramı da Tanrı-Doğa-Evren ilişkisi içinde düşünülmelidir.

Spinoza'da insan denilince aklımıza gelebilecek her kavram, Tanrı'dan ortaya çıkar. Bu nedenle Spinoza'da insan kavramını incelerken ruh ve beden ilişkisini ön plana çıkartmak

gerekmektedir. Spinoza'ya göre insan ruh ve bedenden meydana gelir ve ruh beden ile birleşmiş bir haldedir⁶.

Spinoza'da ruh ile beden arasındaki ilişkiye baktığımızda ikisi de farklı özelliklere sahiptirler, farklı tasarlanmışlardır ancak birbirleriyle bağlantılıdır. Ruh ve bedenden oluşan insan, Tanrı'nın sonsuz düşünme ve sonsuz uzam sıfatlarına sahiptir. Ruh düşünce sıfatının modusu iken beden ise uzam sıfatının modusudur. Bu noktada insan, Tanrı'nın bu iki sonsuz sıfatına sahip olmasıyla, Tanrı'ya özdeş konumdadır.

Spinoza yorumcularının bazılarına göre Spinoza, tamamıyla içkin bir Tanrı anlayışına sahiptir. Ancak bazı yorumculara göre de Spinoza hem içkin hem de aşkın bir Tanrı anlayışına sahiptir.⁷

Natura Naturans olarak Tanrı ile doğa arasındaki ilişkide aralarında bir ayrıklık değil, tam tersine bir ve aynı olma durumu söz konusudur. Natura Naturans ile Tanrı'nın özgür neden olması ve kendi doğasındaki zorunlulukta tüm nesnelere meydana getirmesi anlaşılmaktadır. Natura Naturata'da ise Tanrı'nın belirlenimleri olan moduslar, yani tüm varlıklar anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle natura naturans meydana getiren doğa iken, natura naturata meydana gelen doğa anlamına gelmektedir.

Bu noktada doğa, Tanrı tarafından meydana getirilmiş değildir. Aksine Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklı olarak meydana gelmiştir. Bunun bir sonucu olarak da Tanrı aşkın bir Tanrı değil tam tersine içkin bir Tanrı olarak doğanın kendisidir.

Spinoza'nın natura naturans ve natura naturata ayrımı yapması Tanrı-Evren ilişkisinin temelde mistisizm ve panteizm olarak yorumlanmasına neden olmaktadır. Bazı Spinoza yorumcuları Spinoza'nın panteist bir dünya görüşü olduğunu savunurken, bazı yorumcular ise Spinoza'nın panteizmden uzak olduğunu, daha çok panenteizm kavramlarına yaklaştığını savunmaktadır.

Spinoza'nın tüm kavramlarının başka bir deyişle felsefi yöneliminin temelde Tanrı kavramından çıktığı söylenebilir. Dolayısıyla Spinoza'nın bir ve aynı olarak özdeşlik kurduğu

⁶Spinoza'nın ruh ve beden hakkındaki düşünceleri nötral monizm olarak tanımlanır. Buna göre maddi denilen şeyler ile düşünsel denilen şeylerin kaynağı ortaktır. Bu düşünce beden ve ruh arasındaki gerçek nedenselliği reddettiği gibi birinin diğerine karşı üstünlüğünü de reddeder. Spinoza'ya göre ruhun beden üzerinde ne gibi etkileri olabildiği ya da beden ruhun üzerindeki etkilerinin neler olduğunu bilmek ikisi arasında bir ayrıma neden olmaz. Ethika'da da belirttiği gibi bedende gerçekleşen bir hareket zorunlu olarak ruhta da gerçekleşir. Bedendeki oluşumların ruhta mutlaka bir kavramı olması gerekir. Yani bedende fiziksel bir oluşum meydana geldiğinde ruhta da buna karşılık gelecek bir oluşum meydana gelmelidir. Zihinle beden arasındaki ilişki paraleldir. Bunun bir sonucu olarak ruh ve beden özdeş şeylerdir, tek bir tözdürler.

⁷Tezin ana konusuna da açıklık getirmek için inanç sistemlerinde içkin ve aşkın Tanrı anlayışı ne anlama gelmektedir sorusuna şu cevaplar verilebilir:

Tanrı ile evren arasındaki ilişki tamamen içkin bir anlayışa sahipse panteist, aşkın bir anlayışa sahipse desit, hem aşkın hem de içkin bir anlayışa sahipse teist ya da panenteist bir Tanrı anlayışından söz edilir.

Doğa-Evren-insan ile aralarındaki ilişki, elbette ki Tanrı ile olan ilişkiden bağımsız değildir. Dolayısıyla insan kavramı da Tanrı- Doğa- Evren ilişkisi içerisinde düşünülmelidir.

Spinoza'da insan denilince aklımıza gelebilecek her kavram, Tanrı'dan ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Spinoza'da insan kavramını incelerken ruh ve beden ilişkisini ön plana çıkartmak gerekmektedir. Spinoza'ya göre insan ruh ve bedenden meydana gelir ve ruh, beden ile birleşmiş bir haldedir.

Spinoza'da ruh ile beden arasındaki ilişkiye baktığımızda ikisi de farklı özelliklere sahiptirler ve farklı tasarlanmışlardır. Ruh ve bedenden oluşan insan, Tanrı'nın sonsuz düşünme ve sonsuz uzam sıfatlarına sahiptir. Ruh, düşünme sıfatının modusudur, beden ise uzam sıfatının modusudur. Bu noktada insan, Tanrı'nın bu iki sonsuz sıfatına sahip olmasıyla, Tanrı'ya özdeş konumdadır.

İbn Arabi'de terimsel anlamıyla varlık kavramı, hiçbir şekilde başlı başına Tanrı odaklı yönelimlerin dışında kullanılmayacak ve çoğu zaman da Tanrı ve Tanrısal olanın metafizik çemberi dışında bir anlam vermeyecek kadar teoloji ile iç içedir. Sadece ontoloji değil, İbn Arabi için epistemoloji ve etik de tamamen Tanrı odaklı bir ontolojinin konusudur ve her zaman bilgi, bir var olma olarak karşımızdadır. Onun düşünsel örgüsünde varlık ve ona eşlik eden bilgi, salt bir Tanrı bilgisidir.

İbn Arabi'nin vahdet-i vücudunda, nitelikleri ve tanımlanışı genel olarak İslam felsefecilerinkinden belirgin bir şekilde farklı olsa da, Tanrı a priori olarak vardır ve Tanrı'nın var olup olmama konusu asla tartışılmamıştır. Bunun en önemli nedenleri arasında, İbn Arabi'nin döneminde artık Tanrı'nın varlığının tartışmadan uzak hale gelecek kadar toplum bazında ve entelektüel düzeyde kabul edilmiş olması ve zihinsel, düşünsel ve bilişsel aktivitelerin tamamen bu ön kabule bağlı olarak gelişmesi olgusu yer almaktadır. Özellikle Tanrı'nın varlığı hakkında evren deşışkendir, her deşışken sonradan değildir, her sonradan olanı yapan bir varlık vardır şeklinde özetlenebilecek hudus kanıtı, bazı çevrelerde oldukça kabul gören bir kanıttır.

İbn Arabi insanlarda Tanrısal özün yer aldığı ve bu yüzden aslında her insanın Tanrı'yı bilme ve ona inanma konusunda hali hazırda bir potansiyele sahip olduğunu savunur. Bu anlamda Tanrı'nın var olduğuna dair bilgi aslında her insanın özünde yer almaktadır, ancak bu, tıpkı Tanrı'nın tek varlık olduğu hakkındaki içsel bilgi gibi gizli kalmıştır. Kuran'da ve ona ruhumdan üfledim ayetinden yola çıkarak ve düşünce sisteminin azımsanamayacak kadar büyük bölümünü bu ayete dayandırarak insandaki Tanrısal özün, insan ister inansın ister inanmasın, ister Tanrısal buyruklara uysun ister başkaldırı içinde bulunsun, her zaman insanı Tanrı bilgisine ulaştıracak merkez olduğu söylenebilir.

Varlık ve Tanrı arasındaki özdeşlik, varlığa yönelik tüm tanımlama ve betimlemelerin Tanrı temelli olmasını gerekli kılmıştır. Aslında Tanrı ve varlık arasında bir içirme, parça-bütün,

öncelik-sonralık ilişkisi söz konusu değildir ve Tanrı'nın varlığa yönelimi bakımından tamamen bir amaçsızlık söz konusudur. Varlık Tanrı'nın bir amacı değil, kendi kendini gerçekleştirme sürecidir. Bu yüzden İbn Arabi Tanrı temelli olmayan bir varlık tanımını anlamsız bulmuş ve düşünce sistemine anlaşılması güç, zor bir anlayış getirmiştir.

6.2. İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Benzer Yönleri

İbn Arabi sistemi olan vahdet-i vücud, Spinoza ise panteizmi ile doğu ve batı düşünce dünyasında önemli iki ekolün temsilcileri konumundadırlar. İslam düşüncesinde Vahdet-i Vücud denilince akla ilk olarak İbn Arabi; Batı düşüncesinde panteizm denilince de akla gelen ilk isim olarak Spinoza gelmektedir. İbn Arabi, İslam düşüncesi içinde yetişmiş, dini terminoloji ile oluşturulan ve tamamen keşf olarak adlandırdığı yöntemi ile öğretisini oluştururken, Spinoza Batı düşüncesi içinde yetişmiş ve rasyonel kavramlar üzerine geliştirdiği yöntemi ile felsefesini ortaya koymuştur. İbn Arabi'nin yaşadığı çevreye karşı duruşunu irrasyonel düşünce içerisinde gerçekleştirdiğini söyleyebiliriz. Spinoza ise geleneksel dini anlayışlara karşı tavrını rasyonel gerekçelerle oluşturmakta, akıl temelinde bir tutum geliştirmektedir. Spinoza'nın temsilcisi olduğu panteizm ve İbn Arabi'nin savunduğu Vahdet-i Vücud çoğunlukla terminolojik olarak aynı görülse de; benzer yönlerinden çok, farklı yönlerinin bulunması dolayısıyla ikisinin farklı düşünce sistemleri olduğunu belirtmek gerekir. İkisi de, kendi bağlı oldukları dinlerin gelenek ve prensipleri konusunda eğitim alma fırsatı bulmuşlardır. Fakat, ikisi de bu prensiplere karşı durup, kendi orijinal bakış açılarını geliştirip bir ekol yaratmayı başarmışlardır. Bundan dolayı, ikisi de bağlı oldukları din toplulukları ve aydınlarınca acımasız saldırılara maruz kalıp, yaşantılarının son dönemlerini trajik bir biçimde yaşamak zorunda kalmışlardır. İki düşünürün de ölümlerinden sonra düşünceleriyle tartışılmaya devam edildiği ve kendilerinden sonraki bazı filozof ve öğretilere temel teşkil etme konumunda oldukları söylenebilir. Bu anlamda Tanrı-Evren ilişkisini kurmaya çalışan vahdet-i vücud ile panteizmin bazı noktalarda birleştiklerini bazı noktalarda ise ayrıldıkları düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Bu durumda vahdet-i vücudun sistemcisi İbn Arabi ile panteizmin sistemcisi Spinoza'nın Tanrı anlayışları genel hatlarıyla birbirlerine benzer gibi görünseler de pek çok farklılıkları söz konusu olmaktadır. İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı anlayışlarının en önemli benzer yönü; ikisinin de sisteminin ulaşmayı hedeflediği şey; varlığın birliği öğretisini kurmaktır. İkisi de Bir'e ulaşma gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda iki düşünürde:

1. İçinde buldukları Teistik din anlayışının, mutlak varlığa yani Tanrı'ya ilişkin yargılarını bir bakıma reddederek ve değiştirerek, kendi düşünce sistemlerinin ilkelerine göre yorumlamışlardır. İkisinin de felsefesi teosentrik (Tanrı merkezli) olmuştur. İki düşünür de, metafizik meselelerle ve ilahiyatla ilgili olmuşlardır. Bundan da ikisinin temel amacının Tanrı'yı

bulmak ve birlemek olduğu düşünülebilir. Bu da iki düşünürün düşünce sistemlerinin ontolojik açıdan benzerliklerinin en önemlisi olmaktadır. Bu yüzden de ikisinin de aşırı gittikleri düşünülmüş, Spinoza ateistlikle, Arabi ise sapkınlıkla suçlanmıştır.

2. İkisi de, varlığın birliğini oluşturmaya çalışsalar da, İbn Arabi’de Hakk (yaratıcı) ve Halk (yaratılan) Spinoza’da Natura naturans (doğalaştırıcı doğa) ve Natura naturata (doğalaştırılan doğa) kavramıyla, yaratan ve yaratılan fikrini kabul etmişlerdir. Yine buda aralarındaki bir diğer ontolojik benzerliktir. İbn Arabi’deki Hakk, özü nedeniyle gerçek ve sonsuz bir varlığa sahipken yansımaları olan Halkın varlığı hakka bağlı ve sonludur. Halk, Hakkın gölgesi gibidir, gölgenin sahibi olmadan gölge var olamaz. Hakk değişmeden kaldığı halde Halk sürekli olarak değişmektedir. Spinoza’daki natura naturans, kendi kendinin nedeni olan ve tek töz olarak tasarlanan Tanrı’dır. Natura naturate ise varoluşu kendinde olmayan tek tözün sıfatları ve modusları olan yaratılmış doğadır.

3. İki düşünür de Tanrı’yı her şeyin özü ve tek nedeni olarak görmüşlerdir. Onlara göre evrenin oluş sebebi sevgidir. Bu anlamda ikisi de aşkı en büyük mutluluk olarak nitelmişlerdir. Yetiştirilme tarzları itibariyle gerek, İbn Arabi gerek Spinoza’nın, sistemlerinin temellerini kurmaya başlarken ki ilk basamakları manevi nitelikli olmuş, daha sonra düşünsel olarak gelişmiştir. Bu noktada, İbn Arabi sufistik bir yol izlemişken Spinoza, rasyonel ilkelerle hareket etmiş olsa da oda tinsel unsurlara önem vermiştir. Çünkü ikisine göre de Tanrı’ya ulaşmanın yolu, arınmış bir aklın bilgisinden geçmektedir. Bu da iki düşünürün düşünce biçimlerinin epistemolojik açıdan benzerliği olmaktadır.

4. Her ikisinde de Tanrı’yı bilmenin ölçüsü, insanın kendini bilmesidir. İnsan kendini bilirse, Tanrı’yı da bilir, insanın Tanrı’ya ulaşmasının yolu budur. Bu da ikisinin düşüncelerinin bir diğer epistemolojik benzerliğidir.

5. İki düşünür de Tanrı’nın sıfatlarıyla ilgili yaptıkları yorumlarla benzerlik göstermişlerdir. İkisi de Tanrı’nın sıfatlarını onun evrene yansımaları olarak görmüşlerdir. İkisine göre de bütün nesnelere var olmadan önce Tanrı’da bilgi olarak mevcuttur. Her ikisi de Tanrı’nın sonsuz sıfatlarını O’nun özünün ve gücünün yansımaları olarak gördükleri gibi, bu sıfatları öz itibariyle evrende görünmeden önce Tanrı’da bilgi olarak mevcut olarak kabul etmişlerdir. Bu da iki filozofun ontolojik açıdan benzerlik taşıdıkları bir diğer yöndür.

6. İbn Arabi sık sık sembolik ifadelerle dolu bir dil kullanmış, karmaşık ve çelişkili bir anlatım tarzı seçmiştir. Spinoza’da zaman zaman buna benzer bir görüntü çizmektedir. İkisi de dilde derinlik ve incelik bulunmamakta, çok anlamlara gelebilecek sözcükleri tercih etmektedirler. İbn Arabi ve Spinoza’nın, hem güç anlaşılır olmalarını, hem de çok anlamlar taşıyan kelimeleri tercih ettiklerini göstermek için, İbn Arabi’nin Füsusu’l Hikem’i ve Spinoza’nın Etika’sı en açık örneklerdir. Biri Arapça’nın, diğeri de Latince’nin en kapalı ve zor anlaşılabilir eserleri olarak kabul edilmektedir.

7. Her iki düşünür de Orta Çağ Yahudi İlahiyatı ve İslam düşünce yapısından etkilenmişlerdir. İkisinin de bu konuyla ilgili olarak İbn Meymun'dan, ve İbn Rüşd'ten etkilendiği söylenebilir. İbn Arabi, İbn Rüşd'ü babasının dostu olması dolayısıyla bizzat tanıma fırsatı bulurken, Spinoza ise İbn Rüşd'ün Avrupalılar tarafından tanınan ve ilgi gören birisi olması nedeniyle ilgisini çekmiştir.

8. Her ikisi de sistemlerini geliştirip yaymak istediklerinde çok büyük güçlüklerle karşılaşmışlar; sapkınlıkla suçlanmışlar, ölüm ile tehdit edilip düşmanlarının saldırılarına uğramışlardır. Bütün bu kötü şartlar altında öğretilerini sistemleştirmekten geri kalmamışlardır. İbn-i Arabi, düşmanlarının, saldırılarına doğrudan hedef olmayı istemediği için Vahdet-i Vücut öğretisine kitaplarında parça parça yer vermiş ve sistemin adını koymamıştır. Spinoza da birçok eserini yayımlamaktan kaçınmış ya da eserlerinde kendi adını kullanmamıştır.

9. İbn Arabi'de teklik çokluk sorununu açıklarken, Spinoza gibi bütünüyle matematik ilkeleri kullanmasa da, oda sayısal ifadeler kullanmıştır. Spinoza matematik yöntemi kesin, tartışılmaz ve açık özelliğinden dolayı seçmiştir. İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Farklı Yönleri Daha önce açıkladığımız gibi, Spinoza ve İbn Arabi sistemlerinin benzer olduğu hatta aynı olduğu söylenebilir de, İbn Arabi'nin paradokslu ifadelerinden dolayı, Vahdet-i Vücut terminolojik olarak anlaşılması güç bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca, yine Vahdet-i Vücut özü itibariyle tasavvufi anlamda bir tecrübe olduğu için anlaşılması kolay olmayan bir konumda olmaktadır. Spinoza'nın sistemcisi olduğu panteizmi ise rasyonel aynı ilkelerle temellendirildiği için anlaşılması İbn Arabi'ye göre daha kolay bir nitelik taşımaktadır. Spinoza panteizmi, esas itibariyle, akıl ilkelerine göre şekillendirildiği için, sistemli bir biçimde ortaya konmuş bir öğretilerdir. İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışı ise; özü itibariyle kalbi bir tecrübe olduğu, yani Spinozacılık anlamında felsefi bir öğreti olmadığı için akıl yoluyla tam olarak anlaşılması ve yorumlanması daha zor bir konumdadır. İbn Arabi, öğretisini oluştururken, Kuran'ın ve hadislerin esaslarına karşı çıkma girişiminde bulunmamış, aksine düşüncelerini Kuran ve hadis esaslarıyla uzlaştırmaya çalışmış, bunları kendi düşüncelerine temel edinmiştir. Spinoza'nın ise kutsal kitap ve Yahudiliğin prensipleriyle uzlaşma gibi bir kaygısı olmamıştır, tersine düşüncelerini bu prensiplere karşı cesurca ortaya koymuştur. İbn Arabi ve Spinoza'nın öğretileri arasındaki temel farklılık, Vahdet-i Vücut'da evren Tanrı'da olduğu halde, panteizmde ise Tanrı ve evren özdeşliği söz konusudur. Vahdet-i Vücut Tanrı'yı evrenle açıklar, panteizm ise; evreni Tanrı ile açıklar. Bu durumda, iki filozofun sistemleri arasındaki farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz.

6.3. İbn Arabi ve Spinoza'nın Anlayışlarının Farklı Yönleri

1. İbn Arabi sistemini ve dolayısıyla Tanrı anlayışını Kuran ve hadis prensipleriyle oluşturduğu için öğretisi tamamen dini kaynaklıdır. Tanrı'ya ulaşma Spinoza'ya göre, Tanrı'nın evrene yansması onun özünün zorunluluğundan kaynaklanırken, İbn Arabi'ye göre ise, bu Tanrı'nın iradesi ile olmaktadır, evren sonradan değildir, yani yaratılmıştır. Bu da Spinoza ve İbn Arabi arasındaki bir diğer ontolojik fark olmaktadır.

2. Spinoza, Tanrı'ya bir kişilik (zat) sıfat yüklemiyor yani tek töz olarak kabul etmekte ve bu tözü evrenle eş tutmaktadır, Spinoza'ya göre Tanrı'nın bilinebilir iki sıfatı vardır bunlar, uzam (madde) ve düşünce (zihin) dir. İbn Arabi ise, Tanrı'ya sıfatlar yüklemektedir. Arabi'ye göre Tanrı'nın sayısız sıfatı söz konusudur Bu da iki filozofumuzun Tanrı anlayışlarının ontolojik bir diğer farkıdır.

3. Spinoza, şeyleri (nesnelere) Tanrı'yla özdeş moduslar (görünüm) olarak düşünmektedir, fakat İbn Arabi, şeyleri Tanrı'nın sıfatlarının yansması olarak görür. Bu yansımalar Tanrı ile özdeş değildirler.

4. İbn Arabi'nin varlığın birliği öğretisi olan Vahdet-i Vücut'da Tanrı hem (tenzih) aşkın hem de (teşbih) içkin konumundadır. Vahdet-i Vücut'da Tanrı ile evren aynı sayılmamaktadır. Evren sadece Tanrı'nın isim ve sıfatlarının gerçekleşmesidir. Tanrı'nın özü zamandan ve mekandan uzak olmaktadır. Spinoza'nın panteizminde ise Tanrı her şeyin için sebebi. Panteizmde Tanrı ile evren iç içedir. Bu fark da İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut'u ile Spinoza'nın panteizmi arasındaki ontolojik farklılıklardan olmaktadır.

5. Her iki filozof da öğretilerinde de Tanrı'nın sıfatları hakkında farklı yaklaşımlarda bulunmuşlardır, İbn Arabi'de ve Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sıfatları olsa da Spinoza, bu sıfatlardan insanın ancak uzam ve düşünce sıfatını bilebileceğini ve bütün var olanların bu iki sıfatın evrene yansması olduğunu düşünür. İbn Arabi'de ise Tanrı'nın sonsuz sıfatları vardır ve evren bunların yansmasıdır, aralarındaki bir diğer ontolojik farklılık da bu olmaktadır.

6. Spinoza panteizminde, ilahi dine emir ve yasaklara, ibadete, ahirete inanma söz konusu değildir. Düşünme bir nevi ibadet konumundadır. İbn Arabi'de ise tanrısal hakikatin bilgisine ulaşmak (keşf) için ibadet zorunlu durumdadır.

7. İbn Arabi'ye göre, Tanrı akıl yolu ile bilinemez. Çünkü akıl duyu verilerine göre yargıda bulunmaktadır. Bu da yanılsamaya yol açmaktadır. Spinoza'ya göre, Tanrı akıl yoluyla bilinebilir. Bu bilme yöntemi ise matematiğin ilkeleri üzerine kurulmuş olmaktadır. Bu Tanrı'yı bilme biçimleri aralarındaki epistemolojik farklılığın kanıtı olmaktadır.

8. Spinoza, Tanrı kanıtlama yollarından hem ontolojik de hem de kozmolojik kanıtları tercih eder, çünkü ona göre Tanrı kavramının kendisi Tanrı varlığını kanıtlama açısından yeterli olmaktadır. Tanrı zorunlu olarak vardır ve var olma gücüne kesin olarak sahiptir. Spinoza,

ontolojik kanıtı daha çok kullanmakla beraber kozmolojik kanıtı de göz ardı etmemektedir. Kozmolojik kanıt onun düşüncesine göre ontolojik kanıt ile aynı görevi görmektedir ve Tanrı ile evren (kozmos) özdeştir. İbn Arabi ise kozmolojik kanıtı geçerli saymaktadır, Arabi'ye göre Tanrı, yaratıcı sıfatı ile bilinemez ise de sayısız isim ve sıfatının görünüm alanı olan evren ile bilinebilir, bu da aralarındaki bir diğer epistemolojik fark olmaktadır.

9. İbn Arabi'nin sistemine Vahdet-i Vücut denilmesinin yanı sıra, çok sık kullandığı sembollerden dolayı pan-sembolizm'de denilebilmektedir. Spinoza, panenteist olarak görülmesine de Etika'daki bazı ifadelerinden dolayı pan-enteist olarak da nitelendirilebilmektedir.

10. Panteizm, "Her şey Tanrı'dır" savıyla Tanrı'yı evrende içkin kılarak, Tanrı ile evreni birleştirilip aynılaştırmaktadır. Vahdet-i Vücut'da ise Tanrı özü itibariyle aşkın, sıfat ve isimleri itibariyle ise içkindir ve Tanrı'nın içkinliği eşyayı varlığa getirmek, onların varlık sebebi olmak açısından evrene, sıfat ve isimleriyle belirmesidir. Bu fark İbn Arabi'nin Vahdet-i vücutu ve Spinoza'nın panteizmi arasındaki temel ontolojik farklardan olarak nitelendirilir.

11. Vahdet-i vücut ve panteist anlayışın arasındaki farklardan birisi de oluş ve oluştaki varlıkların özellikleriyle ilgilidir. Panteistler evrendeki oluşu zorunlu, saymaktadırlar ve Tanrı'nın irade sıfatını yok kabul etmektedirler. Buna bağlı olarak da varlıktaki anlamı ve hatta tözdeki bilince inanmazlar. Panteistlerde ise Töz ancak insan görünümüne girdiği zaman bilinç meydana getirir. Dolayısıyla panteistler Tanrı'yı ve evreni insan görünümünde tasvir etmezler. Fakat İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışında Tanrı yarattıklarına hiçbir şekilde benzemez. Onun özü bizce bilinemez. Dolayısıyla ellerimizle dokunduğumuz nesnelere (şeylerle) O'nu ne kıyaslayabiliriz; ne de O'nun eylemleri bizimkilere benzer. İlahi bilgiyi ilahi öz ile aynı sayan İbn Arabi'ye göre, Tanrı bu bilinçli bilgi sebebiyledir ki evreni isteyerek, dileyerek ve kendi iradesiyle yaratmıştır. Bu, ikisi arasındaki diğer bir ontolojik fark olmaktadır.

12 . İbn Arabi ve Spinoza'nın insan anlayışları da farklılık taşımaktadır. Arabi'ye göre insan mutlak varlığı bilebilir çünkü insan, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının kendisinde yansıdığı tek varlıktır. Evrendeki diğer varlıklarda tekil olarak yansıyan isimler ve sıfatlar insanda bütün olarak yansımıştır. İnsan, bu özelliğiyle sadece evrendeki diğer varlıklardan değil, aynı zamanda meleklerden de üstün tutulmuştur. Spinoza için ise ruh ve bedenden meydana gelen insan, Tanrı'nın insan tarafından bilinen sonsuz düşünce ve sonsuz uzam sıfatlarının birer görünümüdür. Bu nedenle, insan ruhu düşüncenin, beden de sonsuz uzamın form değiştirmesidir. İnsan ruhu her şeyi doğanın ortak düzenine göre algılamakta, ne beden ne de nesnelere hakkında bilgi sahibi olmamaktadır. Ruh bedenle birleşince insan evrenin bir parçası haline gelmekte, zorunlu olarak evrenin düzeniyle uyum sağlamaktadır. Bu durum, insanın iradesini ortadan kaldırmakta, onu evrene köle haline getirmektedir. Böylelikle, insan Spinoza'da önem ve fonksiyon açısından diğer varlıklardan daha önemli bir konuma sahip

değilken, İbn Arabi ise insanı, Tanrı'nın yansımasının en mükemmel yansıması olması açısından en önemli varlık olarak görmektedir.

13. Spinoza ile İbn Arabi arasındaki diğer bir farklılık ise "sufi" ve "filozof" ayrımıdır. İki kavram da kelime olarak aynı anlamlara denk gelmemektedir. Sufi denildiği zaman anlamamız gerek şey; tasavvuf hayatını benimseyen, Hakk'ın yakınlığını kazanmaya çalışan kimse anlaşılmaktadır. Filozof denildiği zaman ise felsefe ile uğraşan ve felsefenin gelişmesine katkı sağlayan kimse anlaşılır. Bu noktada baktığımızda sufinin uğraş alanı tasavvuf iken, filozofun uğraş alanı felsefedir. Bu nedenle sufinin yaptığı şey bir felsefe değil tasavvuf ile ilgili düşünce sistemleri geliştirmektir.



KAYNAKLAR

- [1].Adıvar, A. (1980). Tarih boyunca ilim ve din. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- [2].Afifi, E. A. (2002). Fusüs'ül hikem okumaları için anahtar (çev. E. Demirli). İstanbul: İz.
- [3].Afifi, E.A. (1999). Muhyiddin ibn arabi'nin tasavvuf felsefesi (çev.M.Dağ). İstanbul: Kırkambar.
- [4].Afifi. E. A.(2002). İbn arabi'de a'yan-ı sabite (çev. T. Uluç,). İstanbul: İnsan.
- [5].Agil, M. (1998). Felsefi tasavvuf. İstanbul: Birey.
- [6].Aksu, H. (2000). Diyanet islam ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet
- [7].Altıntaş, H. (1989). Tasavvuf tarihi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- [8].Arıcan, M. K. (2004). Panteizm, ateizm ve panenteizm bağlamında spinoza'nın tanrı anlayışı. İstanbul: İz.
- [9].Arıcan M. K. (2004). Spinoza'nın natura naturans ve natura naturata kavramlarının anlamsal içeriği üzerine tartışmalar. Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi. 4.
- [10].Arıcan, M. K. (2006). Spinoza'nın Tanrı-Evren ilişkisinde aşkınlık- içkinlik problemi. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- [11].Arıcan, M. K. (2006). Spinoza'nın Tanrı-Evren ilişkisinde aşkınlık- içkinlik problemi. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- [12].Ateş, S. (1976). İslam tasavvufu, Ankara. Say.
- [13].Aydın, M. (1990). Din felsefesi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- [14].Balyani, A. M. (2003). Mutlak birlik. İstanbul. İnsan.
- [15].Bayraktar, M. (1988). İslam Felsefesine Giriş. Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- [16]. Bayraktar, M. (1996). Spinoza'nın Natura Naturans ve Natura Naturata kavramlarının İslami kökenleri. Ankara, Ayrı.
- [17].Bolay, S.H. (1990). Felsefi doktrinler sözlüğü. Ankara, Akçağ.
- [18].Bourdieu, C. (1995). İlim ve Felsefe, (çev. M. A. Ayni) İstanbul, Paradigma.
- [19].Cebecioglu, E. (2009). Tasavvuf terimleri ve deyimler sözlüğü. İstanbul, Ağaç.
- [20].Cevizci, A. (2002). Felsefe tarihine giriş. İstanbul, Paradigma.
- [21].Cevizci, A. (2000). Felsefe terimleri sözlüğü. İstanbul, Paradigma.
- [22].Cevizci A. (2011). On yedinci yüzyıl felsefe tarihi. Bursa, Asa.
- [23].Copleston, F. (1995). Spinoza, (çev. A. Yardımlı). İstanbul, İdea.
- [24].Corbin, H. (2000). İslam felsefe tarihi, (çev. A. Arslan). İstanbul, İletişim.
- [25].Coşkun, İ. (2008).Muhyiddin Arabi felsefesinde Allah mefhumu. Tasavvuf Dergisi.XXI.
- [26].Davies, B. (2011). Din felsefesine giriş, (çev F. Tastan). İstanbul, Paradigma.
- [27].Deleuze, G. (2005). Spinoza,(çev U. Baker). İstanbul, Norgunk.
- [28].Deleuze, G. (2008). Spinoza üzerine onbir ders. (çev U. Baker). İstanbul, Kabalıcı.
- [29].Demirli, E. (2012). Vahdet-i Vücut. İstanbul, DİA.
- [30].Descartes, Spinoza, Leibniz (1998). Descartes (söylem)- Spinoza (inceleme)- Leibniz (monadoloji), (çev. A. Yardımlı). İstanbul, İdea.

- [31].Erdem, H. (1990). Bir Tanrı- Alem münasebeti olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücut. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- [32].Erdem, H. (1990). Panteizm ve Vahdet-i Vücut mukayesesi. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- [33].Ertuğrul, İ. F. (1997). Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi (çev. M. Kara). İstanbul, İnsan.
- [34].Fahri, M. (2004). İslam felsefesinde tarih. İstanbul, say.
- [35].Folsceheid, D. (2005). Felsefe Akımları(çev M. Cedden). Ankara,Dost.
- [36].Fransez, M. (2004). Spinoza'nın Tao'su. İstanbul, Yol.
- [37].Gökberk, M. (1980). Felsefe tarihi. İstanbul, say.
- [38].Güngör, E. (1996). İslam tasavvufunun meseleleri. 5. Baskı. İstanbul, ötüken.
- [39].Hüner, S. Z. (2003). Spinoza. İstanbul, Paradigma.
- [40].İbn, A. (2004). Fena risalesi, (çev. M. Kanuz). İstanbul, İz.
- [42].İbn, A. (2000). İlahi aşk, (çev. M. Kanuz). İstanbul,Aydın.
- [43].İbn, T. (1988). Vahdet-i Vücut risalesi. İstanbul, Tevhid.
- [44].İzutsu, T. (1998). İbn Arabi'nin Fusus'unda ki anahtar kavramlar (çev. A. Özemre). İstanbul, Kajnüs.
- [45].Kaya, M. (1996), İslam Felsefesine Giriş. İstanbul, kabalıcı.
- [46].Kam, F. (1992). İbn Arabi'de varlık düşüncesi. İstanbul, İnsan.
- [47].Kam, F. (1994). Vahdet-i Vücut. Ankara, TDV.
- [48].Konevi, S. (2002). Vahdet-i Vücut ve esasları (çev. E. Demirli). İstanbul, İnsan.
- [49].Konuk, A. (1994). Fusus el- Hikem tercüme ve şerhi (çev.M. Taralı- S. Eraydın). İstanbul, say.
- [50]Korlaelçi, M. (1997). Panteist ahlak anlayışı. Felsefe Dünyası Dergisi, 23.
- [51].Mengüşoğlu, T. (1988). Felsefeye Giriş. İstanbul, Remzi Kitapevi.
- [52].Rızk, H. (2012). Spinoza'yı anlamak (çev. I. Ergüden). İstanbul, İletişim.
- [53].Sevim, S. (1997). İslam düşüncesinde marifet ve ibn Arabi. İstanbul, İnsan.
- [54].Scruton, R. (2002). Düşüncenin ustaları 'Spinoza' (çev.C. Atilla). İstanbul, İz.
- [55].Spinoza, B. (2012). Bir hakikat ifadesi. İstanbul, Say.
- [56].Spinoza, B. (2000). Etika (çev.H. Z. Ülken). İstanbul, MEB.
- [57].Spinoza, (2010).Teolojik politik inceleme (çev. C. B. Akal). Ankara, Dost Kitapevi.
- [58].Spinoza, B. (2000). Törebilim (çev.A. Yardımlı). İstanbul, İdea Gençlik Arşivi.
- [59].Taylan, N. (1998). Düşünce tarihinde Tanrı sorunu. İstanbul, Şehir.
- [60].Tuğçu, T. (2000). Batı felsefe tarihi. Ankara, Alesta.
- [61].Uludağ, S. (1995). İbn Arabi. Ankara, T.D.V.Y
- [62].Uludağ, S. (1996). Tassavuf terimleri sözlüğü. İstanbul, Marifet.
- [63].Ülken, A. (1994). İslam Felsefesi. İstanbul, Selçuk.
- [64].Walther, M. (2009). Spinoza günleri: teolojik- politik inceleme etrafında. İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları.

[65].Weber, A. (1998). Felsefe tarihi (çev. V. Eralp). İstanbul, Sosyal.

[66].Yasa, M. (2003). İbn Arabi ve Spinoza'da varlık. Ankara, Hece.

[67].Yasa, M. (2005).Panteizmin tarihsel ardaları üzerine. On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi. 18.



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Rana KORKUT

Doğum Tarihi : 04/12/1988

E-mail : rnrkt@gmail.com

Öğrenim Durumu :

Derece	Bölüm/Program	Üniversite	Yıl
Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2010-2014
Yüksek Lisans	Felsefe	Mersin Üniversitesi	2014-2019
Doktora			

Görevler :

Görev Ünvanı	Görev Yeri	Yıl
Öğretmen	Özel Altın Kupa Anadolu Lisesi	2014-2019