

**T.C**  
**DİCLE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİMDALI**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**İBN ARABİ ve SPİNOZA' DA TANRI ANLAYIŞI**

**HAZIRLAYAN**  
**CAHİDE DEMİRCİ**


**DANIŞMAN**  
**Yrd . Doç . Dr KENAN YAKUBOĞLU**

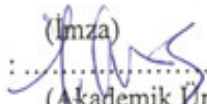
**DİYARBAKIR**

**2006**

## Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından .....  
 FELSEFE.....  
 Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(İmza)   
 Başkan : ..... YAN. DOÇ. DR. İ. T. S. M. KILIÇARSLAN  
 (Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(İmza)   
 Üye : ..... Doç. Dr. İbrahim Coşkun  
 (Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(İmza)   
 Üye : ..... Doç. Dr. Kenan YAKUBAĞI  
 (Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(İmza) .....  
 Üye : .....  
 (Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)


(İmza) .....  
 Üye : .....  
 (Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

### ONAYLI

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

.....



(İmza)   
 Akademik Ünvan, Adı-Soyadı  
 Enstitü Müdürü  
 (Mühür)

Prof. Dr. Emrullah Güney  
 Müdür

## ÖNSÖZ

Yaşadıkları dönemlere düşünsel ürünleriyle damgalarını vurarak, kendilerini ve çağlarını aşan fikir adamları pek çoktur. Kuşkusuz filozof mertebesine yükselmiş düşünce adamları birçok konu üzerinde çeşitli görüşler ortaya atıp ekoller yaratmışlardır. Ama şu kesindir ki, hangi kültüre, hangi dine mensup olurlarsa olsunlar felsefe tarihinde hemen hemen bütün düşünce adamlarının üzerinde düşünüp, tartışıp, konuştukları konuların başında Tanrı; Tanrı'nın varlığı, Tanrı-insan, Tanrı-evren ilişkisi gelmektedir. *Tanrı*, bütün dini söylem biçimlerinin yanı sıra bazı felsefi sistemlerin de odak terimidir. Bu anlamda geliştirilen bütün çabalar birbirinden oldukça farklı olsa da özünde aynı amacı taşıdıkları söylenebilir. Tanrı'yı tanımak, böylelikle belki de özlerini tanımaktır. Hatta herhangi bir Tanrı tasarımı reddedenler bile yokluğunu ortaya koyma çabalarıyla yine onu düşünmekte onunla ilgili söylemler geliştirmektedirler. Bunun tamamen insanın mutlak gerçeği bulma istek ve merakından kaynaklandığı düşünülebilir.

İşte, bu bağlamda çalışmamızın konusu; batı felsefesinin büyük düşünürlerinden olan *Spinoza*, felsefesini mutlak tek töz olarak Tanrı üzerine yoğunlaştırmış, mensubu olduğu ve eğitimini almış olduğu Yahudiliğin yanı sıra Hristiyanlığın temel prensiplerini de cesurca ve kendine özgü öğretisiyle acımasızca eleştirmiştir. Bu yüzden her dönemde özgür düşünce ustalarının uğradığı talihi yaşayarak toplumundan dışlanmıştır. Çalışmamızın konusu olan diğer düşünce adamı ise doğu felsefesinin günümüzde de öğretisinin etkileri konuşulan ve tartışılan düşünce adamı *İbn Arabi'dir*. İbn Arabi tasavvuf felsefesinin önemli temsilcilerindendir.

İbn Arabi'nin düşüncesinin odak noktası, varlığın birliği anlayışıdır. İbn Arabi “ Tanrı her şeydir” diyerek insan, evren ve Tanrı birliğini ortaya koymaya çalışmıştır. O'da Spinoza'nın talihini yaşamış, yaşadığı dönemde bazı İslam düşünce çevrelerinin tepkilerine maruz kalmıştır. Spinoza, Kartezyen akılcılığın bir temsilcisi olarak Tanrı'ya akıl yoluyla ulaşma gayretine girişirken, İbn Arabi ise Tanrı'yı keşf yoluyla bulma çabasını göstermiştir. Bu anlamda, Tanrı düşünsel ürünlerin konusu olmaya dün olduğu gibi, bugün ve yarın da devam edecektir.

Bütün araştırmanın başlangıcından sonuç aşamasına kadar teşvik edici, aydınlatıcı tutumu ve kaynak tespitindeki yardımlarından dolayı danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Kenan Yakuboğlu'na; düşüncelerinden istifade ettiğim ve desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. Eyüp Ali Kılıçaslan ve Yrd. Doç. Dr. Bülent Sönmez'e teşekkürlerimi sunar, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. İbrahim

Coşkun'a bana kütüphanesinden yararlanma olanağı sağladığı için teşekkürü bir borç bilirim.

Bana hayat veren ve her konuda desteğini esirgemeyen çok değerli annem ve babama sonsuz teşekkürlerimi ve kalbimin en derinlerinden saygı ve sevgilerimi sunarım.

**CAHİDE DEMİRCİ, 2006 .**

## İÇİNDEKİLER

Türkçe Özet .....	I
İngilizce Özet .....	II
Kısaltmalar .....	III
Tutanak .....	IV
Önsöz .....	V
İçindekiler .....	VII

## I . BÖLÜM

### İBN ARABİ' DE TANRI ANLAYIŞI

GİRİŞ .....	1
	14
I. İBN ARABİ VE ÖĞRETİSİ .....	14
I. 1. İbn Arabi'nin Felsefi Kişiliği ve Öğretisi .....	14
I. 2. İbn Arabi'nin Düşünce Sisteminin Unsurları.....	19
I. 3. İbn Arabi'nin İnsan ve Evren Anlayışı .....	21
I. 4. İbn Arabi'nin Tasavvuf Öğretisindeki Yeri .....	22
I. 5. İbn Arabi'nin Özgün Çizgisinde Fena Görüşü .....	24
	25
II. İBN ARABİ 'NİN VARLIK ANLAYIŞI .....	25
II. 1. İbn Arabi 'de Varlık Tanımı .....	26
II. 2. İbn Arabi 'de Varlık Türleri .....	26
II. 3. İbn Arabi 'de Birlik – Çokluk Sorunu .....	28
	28
III. İBN ARABİ 'DE VARLIĞIN BİRLİĞİ ÖĞRETİSİ .....	28
III.1. Vahdet-i Vücut Kavramının Anlamı.....	28
III.2. Vahdet-i Vücut Sistemi Ve Tarihi Gelişimi .....	30
III.3. Vahdet-i Vücut Ve İbn Arabi.....	31
	33
IV. İBN ARABİ 'NİN TANRI TASARIMI .....	33

IV. 1. İbn Arabi 'de Tanrı Kavramı .....	33
IV. 2. İbn Arabi'de Tanrı'nın Tabiatı.....	33
IV. 3. Tanrı'nın Zat Olması .....	36
IV. 3. 1. Zat Ya da Kendinde Olarak Tanrı .....	36
IV. 3. 2. Varlık Ya da Kendinde Olarak Tanrı.....	36
IV. 4. İbn Arabi'de Tanrı'nın Sıfatları.....	37
IV. 4. 1. Tanrı'nın Tek , Ezeli ,Ve Ebedi Olması... ..	38
IV. 4. 2. Tanrı'nın İrade Sahibi Olması.....	39
IV. 5. İbn Arabi 'de Tanrı'nın Varlığının Kanıtların İlişkin Değerlendirmeleri	40
IV. 5 . 1 . Kozmolojik (A Posteriori ) Kanıt .....	40
IV. 6 . İbn Arabi 'de Tanrı Evren Bütünlüğü .....	41
IV.7 . İbn Arabi Ve Felsefesine Yönelik Eleştiriler.....	43

## II . BÖLÜM

### SPİNOZA 'DA TANRI ANLAYIŞI

I . SPİNOZA VE ÖĞRETİSİ .....	45
I. 1. Spinoza 'nın Felsefi Kişiliği ve Öğretisi .....	45
I. 2. Spinoza 'nın Yöntemi .....	49
I. 3. Spinoza'nın İnsan ve Evren Anlayışı.....	51
I. 6 Spinoza ve Panteizm .....	53
II . SPİNOZA'DA VARLIK ANLAYIŞI .....	55
II. 1. Spinoza 'da Varlık Tanımı .....	55
II. 2. Spinoza 'da Varlık Türleri .....	55
II. 2. 1. Töz (substance) Kavramı .....	55
II. 2.2. Sıfat (Attribute) Kavramı .....	57
II. 2.3. Modus (Mode) Kavramı .....	58
III. SPİNOZA'DA TANRI TASARIMI .....	59
III. 1. Spinoza 'da Tanrı Kavramı .....	59
III. 2. Spinoza 'da Tanrı'nın Tabiatı . .....	60
III. 3. Spinoza'nın Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri	63
III. 3. 1 . Ontolojik (A priori ) Kanıt .....	63

III. 3. 2 . Kozmolojik (A posteriori) Kanıt .....	64
III. 4. Spinoza'da Tanrı Doğa İlişkisi . .....	65
III. 4. 1 . Natura Naturans .....	65
III. 4. 2 . Natura Naturata .....	66
III. 4. 3 . Ruh Beden Bütünlüğü .....	67
III. 4. 4 . Spinoza Ve Felsefesine Yönelik Eleştiriler.....	68

### III . BÖLÜM

#### İBN ARABİ VE SPİNOZA 'NIN TANRI ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

I. 1 . İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Benzer Yönleri .....	71
I. 2 . İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Farklı Yönleri .....	74
	79
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....	79
BİBLİYOGRAFYA .....	83

## GİRİŞ

Bütün dinlerde ve büyük felsefi sistemlerin bazılarında *Tanrı*, genel bir ilke olarak diğer varlıkların üstünde tutulan mutlak yaratıcı ve her şeyi kontrolü altında bulunduran bir güç olarak tasavvur edilmiştir.

*Tanrı*; hem dinin hem de bazı felsefi sistemlerin ortak terimi olduğundan, Tanrı'nın varlığının farkında olan ya da inanan her şahıs için, O'nun varlığını kanıtlama amacıyla bir düşünce, bir tartışma geliştirme son derece normal olmuştur. Dolayısıyla bu alanda girilen gayretler, birbirinden farklı yol ve yöntemlerle de olsa büyük önem arz etmektedir. Öyle ki, O'nun varlığı konusunda kuşku taşıyanlar için bile *Tanrı* kavramı tartışma konusu olma özelliğini ve önemini büyük ölçüde korumaktadır.

İnsan, kendini içinde bulduğu evreni, kendi şahsının nasıl var olduğunu, sonunu anlama gayretini her dönem taşımıştır. Bu anlamlandırma süreci, insanı aşkın olan metafizik alana sürüklemiştir. Bunun nedeni, insanın her zaman ve her yerde, yüce kudretli bir varlığa sığınma ve yardım dileme ihtiyacını duymuş olmasıdır. Bu bağlamda değişken görünümün arkasındaki değişmeyen, sınırlı olmayan, ezeli ve her şeyi kuşatıcı varlık arayışı, her kültürde her dinde ve felsefede kendini belirgin bir biçimde göstermiştir. İnsan bu yüzdendir ki, üzerinde yoğunlaştığı bu konuyla ilgili olarak, farklı düşünceler ortaya koymuş, çeşitli sistemler geliştirerek çözüm arayışını sonlandırmaya çalışmıştır.

*Tanrı*; farklı şekillerde tasavvur edilse de taşıdığı nitelikleri bakımından insanlar tarafından, otorite ya da inanç temeli üzerinde var olduğu kabul edilen, varlık ve değer kaynağı olan mutlak, zorunlu, yüce varlıktır. Doğanın bir parçası olmayan, ama doğanın yaratıcısı ya da nedeni olan, zaman ve mekân kavramlarının kendisine uygulanamayacağı, varlığa gelmiş olduğu düşünülemeyen, doğadan çok daha kuvvetli ve mutlak iyi olan, doğanın ve insan yaşamının çeşitli boyut ya da görüntülerini yöneten yüce varlık<sup>1</sup> şeklinde tanımlanabilmektedir.

Tanrı'yı bulma amacı olan her kişi inandığı veya düşündüğü varlık hakkında konuşmak ve O'nu başkalarına anlatmak ister. Bu nedenle Tanrı hakkında mantıklı, tutarlı

---

<sup>1</sup> CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2003, s . 377 .



ve anlamlı bir biçimde konuşabilmenin bir çıkış yolunu arar.<sup>2</sup> Bu çabayla yola çıkanların teolojik söylemle yetinerek dogmatik kabuller benimsediği ya da felsefeye yöneldiği görülmektedir. Bu anlamda, dinin inançla ilgili ilkelerini formüle etme, olası kuşkulardan arındırma ve temel kabullerin rasyonel esaslarını arama amacını güden bütün teolojik anlatım biçimleri, şöyle veya böyle aşkın Tanrı kavramını merkeze alan yaklaşımlar izlemektedirler.<sup>3</sup> Felsefe ise genel olarak, dini söylemlerden farklı olarak Tanrı'yı soyut bir varlık olarak rasyonel sınırlar içinde evrenle içkin ya da aşkın bir yaklaşımla temellendirmektedir.

Kendilerine kişilik kavramı atfedilebilecek olan iki varlıktan biri insan öteki de Tanrı'dır. Bunlardan insan kendi gibi olan öteki insanlarla birlikte oluşturduğu hem sosyal hem de kendini içerisinde bulduğu bir doğal çevrede yani fiziki dünyada yaşayan bir varlık olduğu halde, Tanrı ise metafizik dünyanın bir varlığıdır.<sup>4</sup> Bununla beraber biri, yani *Tanrı*, ötekinin nedeni, *insan* ise Tanrı'nın eseridir. Bu ilişki ağı içinde insanın *Tanrı* tasavvuru olarak kabul ettiği, kendi düşünce ve inanç sistemine göre farklılık arz etmektedir. Bu yüzden ki, ilkel kabilelerde yaratıcı bir Tanrı, yüce varlık inancı farklı şekillerde ortaya konmuştur. Buna göre, Tanrı yücedir ve bütün tabiat güçlerini idare eder. Bu yüce Tanrı ya da ruh, göğün yükseklerinden dünyaya hükmetmektedir.

Tanrı, bazen esrarengiz, coşkulu heyecanlara bazen derin sükûnete ilham kaynağı olmuş, bazen de insanlar yaşamlarının her boyutunda kendini hissettiren gizemli gücün varlığı karşısında dehşet, korku ve acizlik duygusuna kapılmışlardır. İnsanlar kendi mitoslarını yaratıp kendi tanrılarına tapmaya başladıklarında, doğadaki olgulara uygun bir açıklama bulmanın peşinde olmuşlardır. Simgesel hikâyeler, mağara resimleri ve yontular meraklarını dışa vurma ve bu kapsamlı sırrı kendi yaşamlarıyla ilişkilendirme çabasının birer sonucu olmuştur.<sup>5</sup> Bu metafizik boyuttaki varlık insanların kendilerini ve tabiatı anlama biçimini oluşturmuş ve yaşam tarzlarını şekillendirmiştir. Örneğin, tarımsal

<sup>2</sup> KİNG, Robert H, *Tanrı'nın Anlamı* (Çev. Temel Yeşilyurt), İstanbul, 2000, s . 9 .

<sup>3</sup> A . g . e , s . 7 .

<sup>4</sup> URHAN, Veli, *İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara, 2002, s . 9 .

<sup>5</sup> ARMSTRONG, Karen, *Tanrı'nın Tarihi* (Çev . Oktay Özel , Hamide Koyukan , Kudret Emiroğlu), Ankara , 1998, s . 17 .

üretimin gelişmekte olduğu paleolitik dönemde *Ana Tanrıça kültü*, insan yaşamını dönüştüren bereketin aslında kutsal *olduğu* düşüncesini yansıtmıştır. *Tanrı*, eski Sümerlerde *İnana*, Babil’de *İştar*, Filistin’de *Anat*, Mısır’da *İsis* ve Yunanistan’da *Afrodite* olarak anılmış ve bütün bu kültürlerde Tanrı hakkında insanların tinsel yaşamlarındaki rolünü dile getiren oldukça benzer hikâyeler oluşturulmuştur.<sup>6</sup>

Söz konusu mitoslar sözel anlamlarıyla yetinme amaçlı olarak oluşturulmamışlar, daha ziyade, bir başka şekilde dile getirilemeyen ve anlaşılamayan, karmaşık bir gerçekliğin ifadesine yönelik birer girişim olmuşlardır. Bu şekilde geliştirilen Tanrı tasavvurları, insanın kendi düşünce güçleriyle görünenin arkasındaki aşkın, sonsuz güç sahibi olana ulaşma çabalarından türemiş ifadeler olarak düşünülebilir.

Tanrı’nın başlangıçta Hz. Adem döneminde kendisini vahy yoluyla insanoğluna anlattığı dönemden sonra, dört kitap ve peygamberli semavi dinler döneminde Tanrı insan ilişkisinde daha kapsamlı bir dönem başladığı düşünülebilmektedir. Bu dönem bazılarında inanç temelli bir rahatlama sağlamakla beraber, bazılarında varolan düşünsel karmaşalar varlığını sürdürmüştür. Tek Tanrılı söylem sahibi dinlerin hâkimiyeti olan bu dönemler ya o dönemlerin peygamberlerinin adıyla ya da bu dinlerin ana teması konumundaki kavramlarla adlandırılmıştır. Şimdi biz sırasıyla ve kısaca bu dinlerin Tanrı anlayışlarını incelemeye çalışalım.

Kutsal kitabı, günümüze kadar ulaşan ilahi dinlerin en eskisi, tez konumuz olan Spinoza’nın da mensubu olduğu *Yahudilik’tir*. Geçmiş bir kaç bin yıl önceye dayanan bu dinin en önemli özelliği İsrail oğulları ile Tanrı arasındaki *Ahde* yani sözleşmeye dayalı olmasıdır. Bundan dolayı bu din *Ahit Dini* olarak da tanınmaktadır. Bu Ahit’ten dolayıdır ki, Yahudiler kendilerini dünya milletleri arasından seçilmiş kavim olarak görmektedirler. Yahudiliğin kutsal kitabı *Tevrat*, peygamberi *Musa’dır*. Tanrı Sina’da bu kavmi kendine muhatap kılmış, onlarla ahitleşmiş ve Hz. Musa’nın şahsında Tevrat’ı onlara göndermiştir. Yahudi dininin en önemli unsuru, Kudüs’teki Ma’bed’dir. Tahrip edilmeden önce Ma’bed’in bir odası ahit sandığına ayrılmıştır. Yahudiliğin Tanrısı *Yahova’dır*. Onlara

<sup>6</sup> ARMSTRONG, Karen, *A . g . e . s . 7*.

göre, Yahova yalnızca Yahudi Halkını yüceltmek için değil, toplumsal adaleti sağlamak için tarihe müdahale etmiştir. Yahudilere göre, Tanrı kendi yersiz, yurtsuzluğuna, bahtsızlığına ve yalnızlığına üzülmüş ve bu yüzden peygamberlere ihtiyaç duymuştur. Onlara göre Tanrı yeryüzünde bir şey yapmak istese insana ihtiyaç duymaktadır. Bu anlayış Yahudilerin Tanrı anlayışında çok önemli bir yer tutmaktadır. Yahudiler'in kendi duygu ve davranışlarında Tanrı'nın etkinliğini görebileceklerine dair düşünceleri vardır. Yahudiliğin Tanrısı insanları aydınlatmak ve adaleti sağlamak için İsrailoğulları'nı seçmiştir.<sup>7</sup>

*Hristiyanlık* da, kutsal kitaba dayanan bir dindir. Hristiyanlığın kitabı *İncil*, peygamberi *İsa'dır*. Hristiyanlık'ta *İsa*, merkezi bir öneme sahiptir. İsa, insanları doğru yola çağırılmış, fakat havariler dışında ona çok az kimse inanmıştır. İsa, *Mesih* olduğunu açıklamıştır. Yahudiler O'na inanmamışlardır. Çünkü, onlar gelecek Mesih'in Davud soyundan olacağına ve kral olarak sadece Yahudileri kurtarıp, onları dünyaya hakim kılacağı inancını taşımışlardır. Halbuki İsa, insanları doğruluğa, kardeşliğe, sevgiye, fedakarlığa, çağırmıştır. Bu Yahudi din adamlarının işine gelmemiş, Yahudiler'in İsa'yı çarmıha germeleriyle en şiddetli boyutuna ulaşmıştır. Hristiyanlık'ta bütün insanlar doğuştan günahkar sayılmaktadır. Her insan Adem'in yediği yasak meyvenin suçuyla dünyaya gelmektedir. Hristiyanlara göre, bu günah, insanın kirli ve günahkar tabiatından kaynaklanmaktadır. İsa'nın ölümü bütün insanlığın günahı için kefarete olmak üzere, kendini kurban etmedir. İsa'nın yeniden dirilişi de, bu kefaretin ölüm ve günah üzerindeki zaferinin delilidir. Adem ve İsa, insanlığın iki temsilcisidir. Biri insanlığa günahı getirmiş; öteki, bu günahı giderecek yolu bahsetmiştir. Bu yol vaftizdir, kişi vaftizde, İsa'nın ölüm ve yeniden dirilişiyle kendini bütünleştirerek kurtulabilecektir.

Hristiyanlığın Tanrı anlayışı *Teslis'e* dayanmaktadır. Teslis: Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un bir uluhiyetin üç ayrı tezahürü olarak nitelendirilmesidir. Baba, teslisin ilk ve asıl unsurudur. Tanrı, Baba olarak nitelendirilir. O, en mükemmel ve sonsuz saf bir ruhtur. O, her şeyin yaratıcısı ve sahibidir, sonsuzdur, her yerdedir, her şeyi bilir, her şeyi görür, İsa

<sup>7</sup> TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara, 1998, s. 205.

Mesih vasıtasıyla görünmüştür. Tanrı'nın özü; Baba Tanrı, Oğul Tanrı, Kutsal Ruh Tanrı olarak görünse de yine birdir, bölünmez bir özdür.<sup>8</sup>

*İslamiyet* de ilahi bir dindir. İslam; teslim olmak, itaat etmek, boyun eğmek demektir. İslam'ın kutsal kitabı *Kuran*, peygamberi *Hz. Muhammed'dir*. İslamiyet'in esasları *Kuran-ı Kerim*'in mesajı üzerine kurulmuştur. İslam'da Hz. Muhammed de dahil, peygamberlerin belirli nitelikleri vardır. Onlar, diğer insanlardan, masumluk, ahlak ve faziletleriyle ayrılırlar. Bununla beraber onlar, yine de bir insan olarak kabul edilip tanrılaştırılmazlar. Onların elinde zuhur eden mucizeler, onlara değil Tanrı'ya nispet edilir.

İslam'da *Allah*; vardır, birdir, doğurmamış, doğrulmamıştır; ezeli ve ebedidir; hiçbir şeye muhtaç değildir, her şey O'na muhtaçtır. Her şeyin yaratıcısı O'dur. Eşi ve ortağı yoktur. O hayy (canlı) ve hayat vericidir. Her şeyi bilir, görür, işitir. Her şeye gücü yeter. Her şeyi o yaratır, rızıklandırır, yok eder. Her şey, O'nun iradesiyle meydana gelir. O, akıl sahiplerine hitap eder, kitap yollar, O her yerde hazır, zaman ve mekandan münezzehtir (uzaktır). O'nu gözle görmek mümkün değildir.<sup>9</sup>

Öte yandan, gerek batı, gerek doğu düşüncesinde Tanrı ile ilgili çeşitli düşünce disiplinleri ortaya çıkmaya devam etmiştir. Bu anlamda felsefi çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. İnsan yaratılmışlar arasında en ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. İnsan, onu tanrısal doğanın bir parçası haline getiren Tanrı vergisi bir düşünce yetisine sahiptir. Bu insanı bitki ve hayvanlardan üstün kılar. Bu anlamda bir bedene sahip olmanın yanında ruh olarak tanrısal bir boyutla evren içinde adeta küçük bir evren olma niteliğine sahiptir. Bu nitelik, insanı, erdemlerin en yükseği olan bilgeliğe ulaştırmakta ve düşünsel faaliyetlerle kendini aşarak, mutlak gerçeğin bilgisine sahip kıldığı düşünülmektedir. Bu düşünceyi temsil etme noktasında doğu dünyasında ve batı dünyasında önemli çabaların ortaya konulduğu bilinmektedir.

İslam düşüncesinde Tanrı anlayışını temellendirme ve ifade etme biçimi dikkate alındığında üç farklı disiplinden söz edilebilir. Bunlar kronolojik sırasıyla: *Kelam*,

<sup>8</sup> TÜMER, Günay; KÜÇÜK, Abdurrahman, A . g . e, s 260.

<sup>9</sup> A . g . e, s . 327.

*Tasavvuf ve Felsefedir. Kelam* (söz, logos), vahy ile sabit olan dini inançların doğruluğunu akıl ve mantıkla isbat etmek, bu konuda ortaya çıkan şüphe ve tereddütleri gidermek, İslam'a yöneltilen eleştirilere bir metot dahilinde cevap vermek amacıyla ortaya konan bir bilimdir.<sup>10</sup> İslam dünyasında düşünce hareketlerinin öncüleri, dini prensipleri akılla yorumlayan, İslam inançlarını rasyonel bir temele oturtmak isteyen kelamcılar olmuştur. Kelama ait sorunlar daha dört halife döneminde tartışılmaya başlanmış, sonraki nesiller bu sorunlara farklı boyutlar kazandırarak zamanla ayrı ayrı kelam akımları ortaya çıkmıştır. Abbasi halifesi Harun Reşid (786-809) döneminde kelam, metodu ve problemleriyle tam bağımsız bir bilim haline gelmiştir, bu başarıyı sağlamada en büyük pay batılı oryantalistlerin İslam'ın rasyonalist filozofları diye nitelendirdikleri *Mu'tezile* kelamcılarına aittir. Bunlar onuncu yüzyılın sonuna kadar düşünce hareketlerinin daima öncülüğünü yapmışlardır.<sup>11</sup> İslam düşünce tarihinde sistematik akıl yürütmenin öncülleri sayılan *Mu'tezile* kelamcıları, insanın tam anlamıyla özgür iradeye ve bunu gerçekleştirecek bağımsız bir güce sahip olduğunu, bu sebeple eylemlerini kendisinin yarattığını savunmuşlardır.<sup>12</sup>

İslam medeniyetinin düşünce yapısının ortaya koyduğu ve İbn Arabi'nin temsilcisi sayıldığı bir diğer düşünce disiplini de *tasavvufur*. Tasavvuf hareketinin tohumları Hz. Peygamber döneminde atılmış olup, onun diğer bilim dallarından farklı ve tek başına bir hareket haline gelmesi, H.III-M.IX asırda olmuştur,<sup>13</sup> tasavvufun muhtevası; İslam'ın yaşam ve ruhi öğretisiyle ilişkilidir. Bu nedenle, tasavvufu İslam'ın bir ürünü olarak görmek yanlış olmasa da, tasavvufta İslam dışı unsurların etkilerinin olduğu da kabul edilmektedir. Bununla ilgili olarak tasavvufun İslami unsurlar taşıyıp taşımadığını araştıranlardan *Massignon* "İslam tasavvufunun, kökleri ve gelişmesi bakımından, devamlı bir şekilde okunan, üzerinde düşünülen ve kendisiyle amel edilen Kur-an'dan doğduğunu"<sup>14</sup> iddia etmektedir.

<sup>10</sup> KAYA, Mahmut, *İslam Felsefesine Giriş*, İstanbul, 1996, s . 10.

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

<sup>12</sup> *A . g . e , s . 28.*

<sup>13</sup> FİLİZ, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul, 1999, s . 24.

<sup>14</sup> FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s . 278.

Tasavvufun İslam dışı bir öğretisi olarak görülmesinin nedeni, ilk sufilerin (mutasavvıf) eserlerinde ve uygulamalarında şeriatın ibadet yönünün ötesine geçme ve onu tamamen aşan bir hakikate ulaşma eğilimidir.<sup>15</sup> Tasavvuf başlangıçta, kişilerin çeşitli toplumsal ve siyasal baskılardan dolayı sufi bir hayat yaşama tercihlerinden dolayı, kişiye has bir yaşam tarzı şeklinde gerçekleşmiştir. Tasavvufun en önemli özelliği teorik bilgilerden daha çok yaşama ve tecrübeye dayalı bir disiplin olmasıdır. Tasavvuf düşüncesinin merkezinde Tanrı'ya sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmek gelir.<sup>16</sup>

*Tasavvuf*, diğer İslami disiplinlerden farklı olarak subjektif yönü ağır bastığı için tanımı en zor olan disiplindir. Çoğunluğun görüşüne göre, tasavvufun kökü yün anlamındaki *Suf* kelimesidir. Yine ilk tasavvufçular yün elbise giydikleri için onlara bu ad verilmiştir.<sup>17</sup>

Tasavvufun bir diğer kökü ise bitki anlamına gelen *sufane* kelimesidir. Yine ilk tasavvufçular çöllerde bitki ile beslenerek hayatlarını sürdürdükleri için onlara bu isim verilmiştir,<sup>18</sup> bir diğer görüşe göre ise, sufi ve tasavvuf, temizlik ve arınmışlık demek olan *el safi* kelimesinden türetilmiştir.<sup>19</sup> Bununla beraber tasavvufun amacı, insanı kötü ahlaktan, çirkin huylardan uzaklaştırarak güzel vasıflarla donatarak aklını ve iradesini tam bir hakikat uğraşçısı kılarak hakikatin özüne ulaştırmaktır. İnsan, görünmez ve bilinmez olan tin ve görünür, bilinen olan bedenden yani maddeden meydana gelmiş iki yönlü bir varlıktır. Ayrıca, insan, kendi varlığını çözebilme yolunda iki esaslı yetiye sahiptir. Bunlar; akıl ve sezgidir. Tasavvufun, insanı sahip olduğu bu iki yönünü kullanarak insan-ı kamil(yetkin insan) düzeyine ulaştırma çabası içinde olan bir disiplin olduğu söylenebilir.

Tasavvuf sözcüğünün batı dilindeki karşılığı *mistisizm* (mysticism)'dir. Batılı mistikler de, ruhlarından Tanrı'ya giden, Tanrı'dan da insan soyuna inen bir bağıntı duyduklarını söylerler.<sup>20</sup> Tasavvuf ya da mistisizm, genel hatlarıyla birbirinden kopuk iki

<sup>15</sup> FAHRİ, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İstanbul, 2004, s . 278.

<sup>16</sup> SCHUON, Frithjof , *İslamı Anlamak* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1999, s . 203.

<sup>17</sup> KAYA, Mahmut, *A . g . e , s . 44.*

<sup>18</sup> *A . g . e , s . 47.*

<sup>19</sup> *A . g . e , s . 45.*

<sup>20</sup> BERGSON, Henry, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı* (Çev . Mehmet Karasan), İstanbul, 1998, s . 39.

ayrı dünyanın disiplinleri değildir. Aralarında önemli ilişki düzeyleri vardır<sup>21</sup>şüphesiz aralarındaki en önemli ilişki düzeyi, hakikate ulaşma amacı taşımalardır.

*İnsan-ı kebir* (büyük insan) olan evrenin, özelde ise *alem-i sağir* (küçük evren) olan insanın varlığının nedeni, Tanrı'nın bilinmesidir.<sup>22</sup> Tasavvuf bu alanda ilerleme kaydedip felsefi bir öğreti konumuna yükselen İslami düşüncenin ürünü olarak görülmektedir.

İslam felsefesi ise İslam Filozoflarının mutlak gerçekliği bulma gayretlerinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. İslam Filozofları hakikatin insan tecrübesinin üstünde ve ötesinde olduğunu kabul etmişlerdir. Filozofun düşünce gücü ile ulaşmak istediği hedef, hakikati elde etmek ve pratik bilgisiyle ona göre davranmaktır.

İslam felsefesine batı felsefesinin etkileri olmakla<sup>23</sup> beraber iki farklı medeniyetin ürünü olması itibariyle İslam Felsefesi'nin farklı yönleri söz konusu olmaktadır. İslam felsefesi, İslam medeniyetinin düşünce sistemidir,<sup>24</sup> bu yüzden bazı İslam filozoflarının evren ve gerçeklik tasavvurları, İslam geleneği ve vahyin temel prensiplerine ters düşmemekte hatta gerçekliği anlama ve izahta onlara yardımcı olmaktadır. Bununla beraber, İslam felsefesinde yapılan tercümelemin yeri oldukça önemlidir. Bu tercüme çalışmalarının merkezinde Platon ve Aristoteles'in eserleri ağırlıkta olmuştur. İslam filozofları bu yolla, batılı düşünce sistemlerinin sorunlarından ve çözümlerinden haberdar olmuş, fakat kendi iç sistemlerinde kendi düşünce yapılarına uygun bir ürün yaratmaya çalışmışlardır. İslam Filozofları Tanrı ile ilgili düşüncelerini ortaya koyarken, Tanrı'nın varlığından hiç kuşkuları olmamıştır. O'nun varlığını kendiliğinden kanıtlanmış olarak görmüşlerdir. Fakat, bazı çevreler dinin Tanrısı'nı ilkel ve dar görüşlülük olarak gördükleri öğelerden arındırmak istemişlerdir. Tanrı'nın kendi akılcı ülküleriyle uyumunu gösterebilmek için bunu mantıkla kanıtlamanın da önemli olduğunu düşünmüş,<sup>25</sup> bunun çabasına girişmişlerdir.

<sup>21</sup> BAYRAKDAR, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, 1998, s . 31.

<sup>22</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Fusüsü'l – Hikem Okumaları için Anahtar* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul , 2002, s . 9.

<sup>23</sup> BAYRAKDAR , Mehmet, A . g . e , s . 31.

<sup>24</sup> SUNAR , Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara, 1967, s . 31.

<sup>25</sup> ARMSTRONG, Karen, A . g . e , s . 226.

Felsefenin öğretisi olarak değer kazanmasında etkin durumdaki uygarlık olan *Yunanlılar*, mantık ve akla tutku denilebilecek düzeyde ilgi göstermişlerdir. Bu tutkunun kendisinde bir yaşam tarzı halini almış olan *Sokrates* (İ.Ö.469-399), küçültücü ve yakışsız bulduğu eski dinsel mitoslardan bıkmıştır. Sokrates'e göre tanrısal dünyanın formları insanın içindeydi. Bu durumda insan Tanrı'yla akıl yoluyla temas kurabilirdi. Sokrates'in öğrencisi ve felsefesinin önemli takipçisi olan *Platon* (İ.Ö.429-347) ise ruhun tıpkı bir mezar gibi, beden içine hapsedilmiş, çökmüş, kirlenmiş ve aralıksız yeniden doğuş döngüsüne mahkum bir Tanrı olduğuna inanmıştır. Ayrıca Platon, algılar dünyasının ötesinde tanrısal, değişmeyen bir gerçekliğin olduğu düşüncesini taşımıştır; Platon göre ruh aslından uzaklaşmış, bedene hapsedilmiş, çökmüş bir tanrısallıktır. Fakat ruh, zihnin muhakeme gücünün arındırılmasıyla tanrısal konumunu tekrar kazanabilirdi.<sup>26</sup>

*Aristoteles* (İ.Ö.384-322), ise mantıksal akıl yürütmenin önemini anlayan ilk filozof olmuştur. Aristoteles, bu yöntemle evrenin anlaşılabilirliğine inanmıştır. Onun varoluş hiyerarşisinin tepesinde ilk hareket ettirici olan Tanrı vardır. Bu Tanrı; ezeli, hareketsiz ve tinsel olan saf bir varlıktır. Aristoteles'e göre saf düşünce aynı anda hem düşünen, hem de düşüncenin kendisidir ve bu Tanrı'da maddesel bir yan yoktur. Çünkü O'na göre, madde eksik ve ölümlüdür.<sup>27</sup>

Öte yandan Batı Düşünce Tarihi'nde 17.yüzyıl Felsefesi önemli bir yer teşkil etmektedir. 17.yüzyıl Felsefesi, İlk ve Ortaçağ ile Aydınlanma çağı arasında bir bağ oluşturur. O, ilk ve Ortaçağ'daki birikimi Rönesans'taki yenileme hareketleriyle yoğurup, tartışmasıyla, daha sonraki dönemlerde özgün felsefi sistemlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu açıdan 17. yüzyıl bir durulma dönemidir. Rönesans'ın elde ettiği verileri derleyip düzenleyen bunlara dayanarak birliği olan bir dünya görüşüne varmayı deneyen bir yüzyıldır. Rönesans'ın başlıca özelliği yeniyi araması idi, bu çağın ana eğilimi, eskiden kopmak yeniyi bulmaktır. Kendisinden sıyrılmak istenen, eski ortaçağ kültürünün oluşturduğu değerler sistemidir.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> ARMSTRONG, Karen, *A . g . e .*, s. 226.

<sup>27</sup> *A . g . e .*, s. 58.

<sup>28</sup> GÖKBERK , Macit, *Felsefe Tarihi* , İstanbul, 1993, s . 222.



17. yüzyıl Felsefesi'nin önde gelen şahsiyetlerinden *Descartes* (İ.Ö.1596-1650) bu dönemin felsefi sorunları üzerinde çalışmış ve bu sorunlara çözüm bulmaya çalışmıştır. Descartes'ten sonra bazı filozoflar da O'nun felsefesi üzerinden kendi felsefelerini oluşturmaya çalışmışlardır. Descartes'in Felsefesi matematik ilkelerine göre şekillenmiştir. Descartes'e göre, geometri ya da soyut matematiğin ilkelerinden başka ilkelerin kabul edilmesi ya da istenmesi olanaklı değildir. O'na göre, bütün bir özdeksel dünya bir düzenek dizgesi olarak ele alınabilir ve etker (etkin ) nedenlerden başka nedenler getirmek ya da düşünmek için hiçbir gerek yoktur.<sup>29</sup> Descartes matematiğin kesinliğini bir dizi nedene borçlu olduğu sonucuna ulaşmıştır. Matematik tanıtlamalar, son derece basit az sayıda öncülden başlamaktadır; bu basitlik, (iki nokta arasındaki en kısa mesafe düz bir çizgidir önermesinde olduğu gibi) o denli temel ve apaçık ki onlardan şüphe etmek olanaksızdır.<sup>30</sup>

Descartes'in Tanrı anlayışında töz kavramı önemli yer tutmaktadır. Descartes Tanrı'yı; " Her şeyin kendisine tabi olduğu ve kendisi hiçbir şeye tabi olmayan sonsuz töz olarak niteler.Varlık kavramını iki töz üzerine oturtan Descartes'e göre ruh düşünen töz, madde ise yer kaplayan tözdür"<sup>31</sup> biçiminde tanımlamaktadır.

Descartes'teki bu *dualist* varlık anlayışının doğurduğu ruh-madde ilişkisindeki sorun tez konumuz olan Spinoza tarafından aşılmaya çalışılmış tüm varlığın tek bir töz (Tanrı) de bütünleştirme sonucuna götürmüştür. Descartes'in maddeyi mekanik bir işleyiş içinde Tanrı'dan bağımsız olarak tanımlaması Tanrı evren ilişkisinde bir kopukluğu ifade ettiğinden bu yaklaşım bir yandan batı düşüncesinde mekanik materyalizm anlayışına kapı aralarken diğer taraftan dualizm problemini aşmak adına panteizm düşüncesine yol açmıştır.

Kartezyen öğretinin bir temsilcisi olarak nitelenen Spinoza, Descartes'in töz tanımına bütünüyle katıldığını ifade ederken, tanım gereği tözün tek olabileceğini ileri

<sup>29</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi* , *Descartes* (Çev . Aziz Yardımlı), İstanbul, 1997, s . 138.

<sup>30</sup> MAGEE, Bryan, *Felsefenin Öyküsü*, Ankara , 2000, s . 86.

<sup>31</sup> WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi* (Çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul , 1993, s . 218.

sürerek dualizmi aşmayı denemiştir. Söz konusu fikrini varlık aksiyomları adı altında Etika adlı eserinde dile getirmiştir.

Kartezyen düşünce ile Yeniçağ Batı Felsefesi'nde önemli bir güç kazanan rasyonalizm, dinin ve Tanrı'nın vahy ve kutsal metinlerden koparılarak, akıl planında yeni bir temellendirilmesine yönelik önemli çabaların ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Peygambersiz, vahysiz ve kutsal kitapsız olarak ortaya konulan bu düşünceler (deizm) bir çok batılı filozof tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır.

Bu anlamda, daha önce ilahi dinler adı altında Tanrı anlayışlarına değindiğimiz Tanrı'nın varlığını, aşkınlığını kainatı yaratıp yönettiğini, ilahi kaynaklı vahyi, buna bağlı olarak peygamberin varlığını prensip olarak kabul eden sistemlerin anlayışlarına *Teizm* denilmektedir.<sup>32</sup> Fakat Tanrı-evren ilişkisinde vahyi, vahyin bildirdiği Tanrı'yı, dini inkar etmekte olan felsefi sisteme ise *Deizm* denilmektedir.<sup>33</sup> Peygamber ve dine ihtiyaç olmadığını ileri süren deistler, Tabii din denilen tamamen akli ve felsefi olan bir sistem geliştirmişlerdir. Deistlere göre Tanrı'nın tek bir defalık fonksiyonu olmuştur. Bu da evreni yaratıp düzen vermekle olmuştur. Tanrı'nın bundan sonra görevi bitmiştir.<sup>34</sup>

Rönesans'tan hemen sonra akıl ve bilime karşı aşırı bir güven belirmiş, deist düşünürler de bu alaka ve güvenden faydalanmayı bilerek, Tanrı'nın evren ile olan ilişkisini Tabii din dedikleri bu fikri, dini anlayışa indirgemeyi başarmışlardır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın evrenle olan münasebetini ortadan kaldırmışlardır.<sup>35</sup> Tabii dinin yarattığı etkiyle oluşmuş *panteizm* Tanrı-evren ilişkisinden ortaya çıkmıştır. Panteizmde ya Tanrı'dan evrene, ya da evrenden Tanrı'ya bir ilişki ağı düşüncesi söz konusudur. Panteist, Tanrı-evren ikiliğini ortadan kaldırmak için Tanrı'yı evrenle bütünleştirir. Böylelikle her şey Tanrı'dır ilkesini kabul eder.

<sup>32</sup> AYDIN, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1999, s. 200.

<sup>33</sup> A . g . e , s . 180.

<sup>34</sup> A . g . e , aynı s .

<sup>35</sup> ERDEM, Hüsamettin, *Bir Tanrı – Alem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet – i Vücut*, Ankara, 1990, s. 2 .

Panteizm ile ilgili oldukça farklı anlayış ve tanımlarla karşılaşmaktayız.<sup>36</sup> Her şeyden önce panteizmin etimolojik anlamına bakacak olursak, bu ifadenin Yunanca iki kelimedenden meydana geldiğini görürüz. Bunlardan birisi her şey anlamında olan *pan* diğeri de Tanrı anlamına gelen *Theos'tur*.<sup>37</sup> Her şeyin tek kaynağa bağlanması düşüncesinin çok gerilere gittiği ile ilgili olarak Mehmet Aydın “Eski Yunan Felsefesi'nin ilk dönemlerinde bazı filozofları, mesela *Thales*, (İ.Ö.624-548/5) *Anaximenes*, *Ksenophanes'in* (İ.Ö.580-500) varlığı bir tek ilkeye bağlama çabası içinde oldukları biliniyor, ama hiçbirini panteist saymak doğru değildir”<sup>38</sup> ifadesinde bulunmaktadır. Bu bağlamda varlığı bir tek ilkeye bağlama çabası, doğudan, batıya geniş bir coğrafi düşünsel kültürün ürünü olması itibariyle panteizmde de sayısız çeşit meydana getirmiştir.

Araştırmacılar tarafından dört türlü panteizm ortaya konulmuştur. Bunlar: *Spinoza ve Hegel* (1170-1831) sistemleri, *Stoacılar* (Revakiler), *İskenderiyye Okulu'nun sistemleridir*.<sup>39</sup> Şimdi bu sistemlerin panteist anlayışlarına kısaca değinelim. Panteizmin önde gelen ismi Spinoza ve Hegel sistemlerinin anlayışlarını, Spinoza'nın panteist anlayışına ilerde geniş bir şekilde değineceğimizi hatırlatarak kısaca özetleyelim, Spinoza ve Hegel sistemlerinin aynı olduğu söylenmesine karşın özünde farklıdır. Spinoza'nın töz dediği şeye Hegel tin demektedir.<sup>40</sup>

İskenderiyye Okulu'nun sistemlerine gelince; evren, ilahi hakikat yönüyle düzenlenmiş, görülen evren de Hakk'ın sureti<sup>41</sup> olarak düşünülmüştür. Stoacılar ise evrende varolan her şeyin maddi olduğunu kabul etmekle beraber, düşünce ve sonsuzu da büsbütün inkar etmiş değillerdir. Onların düşüncelerine göre, akıldaki ortaya çıkışı ile sonsuz varlık akli, histe ortaya çıkışı ile maddi idi.<sup>42</sup>

Bütün bu Tanrı anlayışları ile ilgili değerlendirmeleri yapmaktaki amacımız, tarihsel anlamda bir Tanrı betimlemesi yapmak değil, fakat bunları tez konumuz olan iki

<sup>36</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s . 7 .*

<sup>37</sup> KAM, Ferit, *Vahdet – i Vücut*, Ankara, 1994, s . 12.

<sup>38</sup> AYDIN, Mehmet , *A . g . e , s . 186.*

<sup>39</sup> KAM, Ferit; AYNİ, M . Ali, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, İstanbul , 1992 , s . 19 – 21.

<sup>40</sup> *A . g . e , s . 136.*

<sup>41</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>42</sup> *A . g . e , s . 19-21.*

düşünce ustasının yani *İbn Arabi* ve *Spinoza'nın* Tanrı anlayışlarına ve öğretilerine bağlayarak, her ikisinin de sistemlerinin temelleri hakkında genel bir kanaat oluşturmaktır.

## I. BÖLÜM

### İBN ARABİ'DE TANRI ANLAYIŞI

#### I- İBN ARABİ VE ÖĞRETİSİ

##### I-1. İbn Arabi'nin Felsefi Kişiliği ve Öğretisi

İbn Arabi'nin Tanrı anlayışına geçmeden önce O'nun yetiştiği kültürel ortam ve felsefesi hakkında bilgi vermek, O'nun felsefi öğretisinin anlaşılması için oldukça önemlidir.

“Şeyh'ül Ekber” en büyük usta olarak tanınan *Muhiddin İbn Arabi* (1165-1240),1440 yıllık İslam Tarihi'nin ikinci yarısında yaşamış en etkili mutasavvıf düşünürlerden biridir.<sup>43</sup> Sekiz yüz yıldan beri ilmi şöhretinden hiçbir şey kaybetmeden öğretisiyle gerek doğu düşünce dünyasında gerekse batı düşünce dünyasında önemli araştırmalara konu olmuştur. İbn Arabi, bir yandan ilk sufilerin kendilerini dünyadan mahrum etme ve diğer yandan bütün nesnelere birliği duygusuna ulaşma arzusunu kendi sisteminde birleştirmiştir.<sup>44</sup>

İbn Arabi'nin yetişmesinde ve felsefi temellinde hiç şüphesiz kültürlü bir aileden gelmiş olması çok etkili olmuştur. Babası kültürlü biri olduğu için çevresi pek çok kültürlü bil kişiden oluşmuştur. O, İspanya'da Endülüs Döneminde yetiştiği için ilmi anlamda zengin bir ürün birikimiyle tanışma fırsatı bulmuştur. Zamanın *İbn Meserret* ve *Telemsani* gibi sufilerinin, *İbn Cebrol* ve *İbn Meymun* (1135-1204) gibi mistik filozoflarının ve *İbn Tufeyl'in* etkisinde kalmıştır.<sup>45</sup> Arabi kendi döneminde ünlü ilim merkezlerinden ve bugünkü *İspanya'nın Sevilla* şehri olan *İşbilliye'nin* büyük bilginler yetiştiren medreselerinde tahsilini tamamlamıştır .

İbn Arabi, Endülüslü filozof *İbn Rüşd* ( 1126-1198 ) ile dostluk kurmuştur.<sup>46</sup> *İbn Rüşd* ile karşılaşması hayatının akışında çok önemli yer teşkil etmiştir. İbn Arabi'nin babası onu bir iş için günümüz *İspanya'sının Cordoba* şehri olan *Kurtuba'ya*, meşhur filozof İbn Rüşd'ün

<sup>43</sup> CHITTICK , William C, *Hayal Alemleri* (Çev. Mehmet Demirkaya), İstanbul , 1999, s . 11.

<sup>44</sup> FAHRİ , Macit , *A . g . e , s . 292.*

<sup>45</sup> ÜLKEN , Hilmi Ziya, *Eski Yunandan Çağdaş İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri* , İstanbul , 1992, s . 6.

<sup>46</sup> ARABİ, *İlahi Aşk* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 2003, s . 12.

yanına göndermiştir. *İbn Rüşd*, Arabi'yi saygıyla kabul etmiş, ondaki ilahi mazhariyete ve yüksek manevi kabiliyete hayran olmuştur.

İbn Arabi, sohbetinden hoşlandığı İbn Rüşd'ü tekrar ziyaret etmek istemiştir. Fakat bir gece rüyasında filozofla aralarında bir perde çekilmiş olduğunu görmüş. Bunu aralarındaki meslek ve fikir ayrılığına manevi bir işaret saymıştır.<sup>47</sup> Buradaki ayrılıktan kastedilen İbn Rüşd'ün sorduğu felsefi sorulara Arabi'nin tasavvufi cevaplar vermesidir.

Arabi, gençlik yıllarında bir yandan tasavvufi hayatı teorik ve pratik yönleriyle tanımaya, bu hayat tarzını yaşayanların aralarında bulunarak öğrenmeye, hatta bizzat tasavvufu yaşayarak manevi yoluyla anlamaya çalışmıştır.<sup>48</sup> Zengin sezgilere, özgür düşünceye ve güçlü hayallere dayanan sistemi ile büyük bir düşünür olarak tanınan Arabi'nin düşüncelerinin kaynağı veya kaynakları, doğu ve batı düşünce dünyasında tartışma konusu olmuştur.

Bu bağlamda İbn Arabi üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan *A.Palacios*, İbn Arabi'nin geniş ölçüde *Endülü'sün Mercia* şehrinde yaşamış olan İbn Meserre'den faydalandığını ileri sürmüştü,<sup>49</sup> fakat bu iddia İbn Arabi'nin tasavvuf felsefesini inceleyip hakkında eser yazan *Ebu'l Ala Affifi* (1897-1966) tarafından eleştirilmiş ve İbn Arabi'nin düşüncelerinin kaynakları, etkilendiği unsurlar Affifi tarafından şu şekilde sıralanmıştır: İbn Arabi'nin etkilendiği İslami kaynaklar; Kur'an ve Hadis, *Beyazid Bestami*, *Hallac* ve *Cüneyd Bağdadi* gibi ilk sufi şahsiyetlerin *Vahdet-i Vücut'a* benzer olarak nitelendirilen sistemleri, *Farabi* (870-950) ve *İbn Sina* (980-1037) gibi meşşai felsefesi ile yeni Platonculuğu birleştiren filozoflardır.<sup>50</sup> Yine Affifi'ye göre, İbn Arabi'nin etkilendiği batılı kaynaklar da şunlardır: Helenistik Felsefe, Yeni Platonculuk, Philo'nun Felsefesi, Stoacıların Felsefesi ve bunların Logos teorileridir.<sup>51</sup>

İbn Arabi, diğer tasavvufçulardan farklı olarak hayattan elini ayağını çekmemiş, hayatı anlamlandırmak ve onun deyimiyle keşf ile tanıma amacıyla Endülü's topraklarından Ortadoğu'ya seyahat etmiştir. O, bu yolla ilahi hakikate ulaşmak için, hem düşünce hem de

<sup>47</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s. 10 – 11.

<sup>48</sup> A . g . e , s . 6 .

<sup>49</sup> A . g . e , s . 197 .

<sup>50</sup> A . g . e , s , 198 .

<sup>51</sup> A . g . e , aynı s .

ilham gücünü tecrübe ederek (yaşayarak) artırmıştır. İbn Arabi, seyahat ettiği her yerde, bir yandan okumuş, bir yandan eserlerini yazmaya devam etmiş, diğer yandan da eserlerini sohbetlerine katılanlara okumuş, tasavvufî açıklamalarla birlikte onları felsefesinden de haberdar etmiştir. Hayatı boyunca pek çok tabiat üstü olay yaşamış ve bunları izah ederken gösterdiği deliller, O'na olan hayranlığı artırmakla beraber bir çok olumsuz tepkinin gelişmesine de yol açmıştır.

İbn Arabi'nin düşünceye önem verdiğini ve düşünceye bağlı olan ilimlerle uğraşmanın gerekli olduğuna inandığını, O'nun fikir ve uğraşlarından görmek mümkündür. Nitekim Arabi, mantık ve felsefe ile uğraşanları dogmatik İslam alimlerine 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 vurma mantıksızlığı, diğeri ise filozofların düşüncelerinin yanlış olduğuyula ilgili düşüncenin boş olduğudur. İbn Arabi bunu *el-Futuhât el-Mekkiyye* adlı eserinde şöyle 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. Şu 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...”<sup>52</sup> görüldüğü üzere Arabi, felsefe ve filozoflara karşı olumsuz tutumları, cahilliğin alameti ve eseri saymıştır. İbn Arabi, felsefeye önem vermekle beraber, O'nun ortaya koyduğu bütün görüş ve düşüncesinin temeli ve esas kaynağı Kuran-ı Kerim ve hadisler olmuştur.<sup>53</sup>

Öğretisini bu bağlamda şu şekilde izah etmek mümkün olabilmektedir. İbn Arabi'nin doktrini, iki mühim eseri, *el-Futuhât el-Mekkiyye* ve *Fususü'l Hikem*'de ifade edildiği gibi *varlığın birliği* (Vahdet-el Vücut) kavramı çevresinde toplanır. Bununla beraber,

<sup>52</sup> ARABİ, *Futuhât*, C. 2, Böl. A, (Çev. Nihat Keklik), İstanbul, 1974, s. 3.

<sup>53</sup> ARABİ, *Nurlar Hazinesi* (Çev. Mehmet Demirci), İstanbul, 2003, s. 13.

düşüncesinin başlangıç noktası *Logos* (kelime) nazariyesi (düşüncesi) dir. Arabi'ye göre, her peygamber, O'nun *Logos* (kelime) dediği ve tek ilahi vücudun görünüşü olan hakikate tekabül eder (karşılık gelir). Adem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan bu kelimelerde ilahi tecelli yahut peygamberi tecelliler olmasaydı, Vücut-ı Hakk'ın mahiyeti ebedi olarak gizli kalırdı. Her varlığın kaynağı olan bu vücud esasen bölünmez ezeli ve değişmezdir<sup>54</sup> bu nedenledir ki, İbn Arabi hadis ilmi üzerine çok düşünmüş ve peygamberlerin tekabül (karşılık geldiği) ettiği sırta, bu yolla da gerçek hakikate ulaşma çabasını göstermiştir.

Onun sisteminin temelinde deyim yerindeyse, bütün hikmetlerde olduğu gibi bilinemez, saf bir özün sırrı yatmaktadır<sup>55</sup> bu saf öz İbn Arabi'ye göre sıfatları vasıtasıyla çoğalır, yayılır. Zatı (özü) itibariyle bakıldığında O Hakk'tır (yaratıcı), mümkün varlıklarda tecelli eden sıfatları açısından bakıldığında O Halk'tır (yaratılmış).

İbn Arabi'yi diğer düşünce adamlarından ayıran en önemli yönü çok süratli olarak eser yazması ve kısa zamanda çok sayıda ürün ortaya koyabilmesidir. Arabi çok üretken olduğu için İslam düşünce tarihinde dikkate değer sayıda eser yazmıştır.<sup>56</sup> Arabi'nin eserlerinin sayısı hakkında çok çeşitli rakamlar zikredilmektedir. Kimi kaynaklarda beş yüze ulaşan eserlerinin bir çoğu tasavvufa aittir<sup>57</sup> yorumu yapılırken başka yerde bu sayının sekiz yüzden fazla olduğu ve bir kısmının batı dillerine çevrildiği söylenmektedir.<sup>58</sup> Arabi'nin eserlerindeki bu yüksek rakamın nedeni belli bir esere birkaç ismin verilmesi, bazen de bir eserinin bir bölümünün kitapçıklar olarak yayınlanmasıdır.

İbn Arabi'nin duygu, düşünce ve görüşlerini ifade yeteneği, zengin hayallerini ve tasavvurlarını anlatma kabiliyeti, söz söyleme ve yazma becerisinin kendini eserlerinde iyi bir şekilde gösterdiği iddia edilmektedir. İbn Arabi, eserlerini istediği zaman mesajını açık ve seçik şekilde ortaya koymuş, istediği zaman da mesajını ustalıkla gizleyecek şekilde mecazlı, imalı ve farklı anlamlara gelecek şekilde yazmıştır. Bu tür bir yazma metodu eserlerinin anlaşılmasını zorlaştırmış ve kapalı ifadelerinden dolayı konuları net şekilde

<sup>54</sup> CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul, 2000, s. 80.

<sup>55</sup> FAHRİ, Macit, *A . g . e* , 289.

<sup>56</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Fusüsü'l Hikem Okumaları için Anahtar* , İstanbul , 2002 , s . 9.

<sup>57</sup> ARABİ, *Fena Risalesi* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 2004, s. 8.

<sup>58</sup> ARABİ, *Arzuların Tercümanı* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 2004, s. 9.



yorumlanamamıştır. Bu da onun fikirleri hakkında farklı yorumlara yol açmıştır. İbn Arabi'nin eserlerinde anlaşılması güç olan konu değil, onun bilinçli bir şekilde kullandığı sembollerle söylemek istediğini gizlemesidir.

Türkçe'ye çevrilen bazı eserleri şunlardır: *Fususü'l Hikem* (Gerçeklik Bilgisinin Özleri), *El-Futuhât el-Mekkiyye* (Mekke'ye Ait İlhamlar), *Harflerin İlmi, İlahi Aşk, Marifet ve Hikmet* (Bilgi ve Gerçeklik), *Hakikat ve Tefekkür* (Gerçeklik ve Düşünce), *Fena Risalesi* (Yokoluş Kitapçığı), *Arzuların Tercümanı, Nurlar Hazinesi, Tedbirat-ı İlahiyye* (İlahi Tedbirler), *Şeceretü'l Kevn* (Şeytanın Hileleri), *Endülüüs Sufileri, Ehadiyet Risalesi* (Birlik Kitapçığı), *Mekaki'ün Nücum* (Yıldızların Mevkileri ), *Vasiyetler* .

İsimlerini saydığımız eserlerinin en önemlileri; İbn Arabi'nin düşüncelerinin etkili şekilde ifade edildiği iki eseridir. Bunlar, *Fususü'l Hikem ve El-Futuhât el-Mekkiyye'dir*. *El-Futuhât el-Mekkiyye'yi* ilk defa Mekke'ye gidip oradaki feyiz (akma , taşma , ilahi tecelli ve zuhur) ve ilhamlarını (Futuhât) anlatma arzusuyla yazdığı eseridir. Bu eserinde çeşitli konular ile ilgili fikirleri yer almaktadır.

İbn Arabi'nin çok okunan ve üzerinde durulan eseri *Fususü'l Hikem'dir*. *Fusus*, Arapça'da fas sözcüğünün çoğuludur. *Fas*, bir şeyin özü demektir. Hikmet ya da çoğulu olan hikem ise şeylerin hakikatlerini gereği gibi bilmek ve bunun gereğine göre davranmaktır.<sup>59</sup> Arabi, bu eseri tasavvufla iç içe girmiş bir varlık anlayışı üzerine yazmıştır. Eserin en önemli özelliği öbür eserlerinde dağınık, biraz da örtülü olarak anlattığı Vahdet-i Vücut öğretisini bu eserde daha derli toplu ve daha açık bir şekilde ortaya koymasındır.<sup>60</sup>

İbn Arabi *Fusus'ü* yirmi yedi bölüme ayırmış, her bölüme bir peygamberin adını vermiştir. Burada peygamberden maksat onların şahsiyetleri ve hayatları değil, manevi hakikatleridir. Yani İbn Arabi bazı tasavvufi hakikatleri bir peygamber gibi tasavvur edip, Kur-an'da peygamberlerle ilgili olarak geçen olayları birer gizem olarak nitelendirmiş, peygamberler ve bu olaylar arasında bir bağlantı kurarak soyut meseleleri somut konular olarak izah etmeye çalışmıştır.

<sup>59</sup> KONEVİ, Sadreddin , *Fususü'l Hikem'in Sırları* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2003, s . 14.

<sup>60</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s . 81.

İbn Arabi bu izahı yaparken her bir peygamberi *kelime*, *hakikat* diye isimlendirir. Kelime Arabi'nin "Vahdet-i Vücut" diye isimlendirilen genel sisteminde son derece önemli bir kavramdır. İbn Arabi'nin tasavvuf felsefesini yazan Ebu'l Ala Affifi'ye göre; bu kelime (Logos) kavramı, genellikle dini ve felsefi sistemlerde farklı anlam ve fonksiyonlarla da olsa yer almıştır. Fakat, Affifi'ye göre, İbn Arabi kendisinden öncekilerden belirli oranlarda etkilenmiş olsa bile, bu kavrama getirmiş olduğu ontolojik ve epistemolojik boyutlarla kendine özgü ve orijinal bir düşünce ortaya koymuştur.<sup>61</sup>

## I .2. İbn Arabi'nin Düşünce Sisteminin Unsurları

İbn Arabi "Eserlerimde anlattığım bilgileri akla fikre dayanıp yazmadım. Yazdıklarım ibare ve söz tarzında bir vahydir. Bilgilerimizin kaynağı akıl değil, ilahi feyizdir (akma, taşma, ilahi tecelli)"<sup>62</sup> diyerek öğretisinin metodu hakkında bizi genel bir kanı sahibi kılmaktadır. Arabi, akıl ve duyu organlarıyla idrak edilemeyenler hakkında bazen rüyalarına dayanarak, bazen uyku ile uyanık olma arası bir halde bulunduğu sıradaki *mükaşefe* (gözlem) ve *müşahede* (seyretme) haline dayanarak, bazen de kimsenin göremediği şeyleri görerek, bazen de ruhen yükselerek bir nevi miraç (yükselme) ile karşı karşıya geldiğini ve bu yolla hakikat bilgisine eriştiğini eserlerinde ifade etmektedir.

Arabi'nin metodunun adına *Keşf* denilmektedir. Bu keşf, kalbi bir keşf olup, bazı kaynaklarda sezgi olarak nitelendirilirse de Arabi, sezgilerin kaynağının akıl olduğunu kabul etmekte ve aklın hakikati anlamada yetersiz kaldığına inanmaktadır. O'na göre, bunun nedeni ise, aklın duyu verilerine göre yargıda bulunmasıdır. Bundan dolayıdır ki, metodunun adı olan keşfin sezgi anlamına gelmediğini anlayabilmek mümkün olmaktadır. Fakat, bundan ilham şeklindeki bir keşfi kast ettiğini anlamak mümkün gibi görünmektedir. Arabi'ye göre, bu keşfe herkes ulaşamaz. Keşfe ulaşmak için mutlak varlığı taklit etmek yani onun sıfatlarına uygun şekilde yaşamak ve en kamil insan olarak nitelendirdiği peygamberin yolunu izlemek gerekir.

<sup>61</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Fusüsü'l Hikem Okumaları için Anahtar*, 2002, s. 11.

<sup>62</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s. 63.

Arabi'nin bu aşamada *zevk* (tatmak, tadarak yaşamak, tecrübe etmek) diye nitelendirdiği ve metodu açısından keşften sonra önemli olan bir kavram daha ortaya atmaktadır. İbn Arabi bu kavramla ilgili olarak *Futuhat'ta* şu açıklamada bulunmaktadır: “Tasavvufta, sufinin bir şeyi öğrenmesinin yolu ancak zevk (tatmak) ile mümkündür. Örneğin, balın tatlı olduğunu kıyas (mantık) ile bilmek mümkün değildir. Şu halde balın tatlı olduğunu ancak tadarak öğrenmekten başka çare yoktur.”<sup>63</sup> İbn Arabi, düşüncesine keşf ile ulaştığını ifade etmiş olsa da, düşüncesini vahy ve peygamber bilgisi (hadis) ile desteklemekte, bazen de bunları çıkış noktası yaparak görüşünü temellendirmektedir. Bu anlamda, İbn Arabi düşüncesinde açık bir şekilde görülmekte olan şey, keşf ve vahyi uzlaştırma çabasıdır. Arabi'nin öğretisinin can alıcı noktalarından biri de zahir (fenomen) ve batın (içkin) ayırımıdır. O'na göre aklın işlev alanı zahir, keşfinki ise batındır. Bundan dolaydır ki, keşf ve vahy batini boyutta örtüşür. Kısacası, İbn Arabi öğretisini temellendirirken, keşf, vahy akıl ve zevk kavramlarından hareket etmektedir. Fakat, bu kavramların en üst noktasında bulunan kaynak ve metot *keşftir*.

Arabi öğretisini belki de en önemli özelliğinden biri de hayal ve rüyaya verdiği önemdir. Öyle ki, O'na göre hayalin rolünü anlayamamış olanlar hiçbir şeyi anlamamışlardır. İbn Arabi'nin “Hayalin yerini bilmeyenlerin hiçbir şey hakkında bilgileri de yoktur”<sup>64</sup> ifadesi bunun en güzel kanıtıdır. İbn Arabi, rüyanın konumu ve fonksiyonlarını uyku ile ilişkilendirerek şöyle açıklamaktadır. “Bil ki, uyku; kişiyi duyuvar dünyasını müşahededen (seyretmekten) berzah dünyasına, intikal ettiren bir haldir. Uyku; evrenlerin en mükemmelidir. Uykudan daha mükemmel bir evren yoktur. Uyku, evrenin çıkış yerinin temelidir. Onun gerçek bir varoluşu ve her işe hükmetme gücü vardır. Manaları cesetlere dönüştürür. Kendi nefsinde (zihninde) kaim (tasavvuru) olmayanı, kendi nefsinde kaim hale getirir. Herhangi bir sureti olmayana suret verir.”<sup>65</sup> Arabi'nin rüya anlayışı; psikoloji, felsefe ve tasavvufla ilgili unsurlar içermektedir. İbn Arabi'ye göre hayal evreni gerçek evren olup, şeylerin, tıpkı aynaya yansımaları gibi, hayal alemine yansımaları gerçekleşir.

<sup>63</sup> ARABİ, *Futuhat*, c . 2, Böl . A, İstanbul, 1974, s . 25.

<sup>64</sup> CHITTICK , William C, *A . g . e*, s . 24.

<sup>65</sup> KURT, Ali Vasfi , *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabi*, İstanbul, 1998, s . 486.

İbn Arabi'ye göre, bu evrende bulunan şeylerin misal (düşünce, hayal) evreninde birer gerçekliği vardır. Şeylerin gerçekliği misal evreninde bu evrenden daha fazladır. Bu durumda rüya gören kimsenin zihni bu evrene göre daha gerçek bir evrene ulaştığından, onun bu evrende bulunuşu bir rüyadır. Bu durumda, insanların bu madde dünyasındaki hayatları baştan sona uyku ve rüyadır. Bu maddi evrenden ilişkilerini kesip, misal hayal evrenine ulaşmaları uyanıp, gerçek evrene varmaları demektir<sup>66</sup> görüldüğü üzere hayal ve rüya Arabi'de birbirleriyle yakından ilişkilidir. İbn Arabi'ye göre hayal gücünün fonksiyonları şunlardır:

1- Dış evrendeki nesnelere formlarını alır ve muhafaza eder.

2- Bu formları kendine göre şekillendirir .

3- İnsanın iç dünyasındaki his ve düşünceleri madde biçimine sokar.

4- İbn Arabi, hayal evrenini iki evren (düşünce ve madde evreni) arasındaki ara evren olarak nitelendirir.

5- Hayal bir semboldür.

Arabi'nin tasavvufi düşüncesinde rüya ve hayal çoğu yerde birbirinin karşılığı olarak kullandığı halde hayalin daha geniş olduğu görülmektedir. Rüya uyku halinde gerçekleşirken, hayal hem uyanırken, hem de uyku halinde görülmektedir. Ayrıca, rüya suretlerin gerçekliğidir. Rüya, suretlerin hayale taşınan durumudur.<sup>67</sup>

### **I . 3. İbn Arabi'nin İnsan ve Evren Anlayışı**

İbn Arabi'ye göre, Tanrı her varlıkta tecelli (yansıma, görünme) eder. Ancak, bir varlık ne kadar yüksek ve mükemmel olursa onun tecellisini o ölçüde yüksek derecede ve mükemmel biçimde yansıtır. Ona göre Tanrı maddede, bitkide, hayvanlarda ve insanda farklı şekillerde tecelli eder. Bu, onun düşüncesine göre aynı zamanda insanın yaratılış nedenidir.

İnsanın dışındaki bütün varlıklar insanın hizmeti için yaratılır ve en son halka olarak insan, kendinden önceki tüm halkaları toplar ve dengeler. İnsan sadece biyolojik unsurlardan oluşmuş değildir. Tanrı insanoğlunu kendi suretinde yaratmıştır. Bunun anlamı ise, insan

<sup>66</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara , 1995 , s. 144.

<sup>67</sup> CHITTICK , William C, *A . g . e , s . 97*.

bütün ilahi isimlerin suretinde yaratılmıştır. İnsan ilahi yönlerin veya yüzlerin sonsuz çeşitliliğini sergiler.<sup>68</sup>

Bu anlamda İbn Arabi *insan-ı kamil* yani yetkin insan kavramını geliştirir. O'na göre Tanrı'nın en yetkin ve mükemmel tezahürü insan-ı kamildir. Arabi'nin insan-ı kamil olarak nitelendirdiği insan, bilinç düzeyi gelişmiş insandır. Bu insan, biyolojik insan değildir. Arabi bu insan-ı kamil sınıfına sadece peygamberleri ve filozofları sokmaktadır. Arabi insan-ı kamile mutlak gerçekliğin iç ve dış yönleri adını vermektedir.<sup>69</sup>O'na göre, insanı kamil mutlak gerçeğin (Tanrı ile evrenin) küçültülmüş halidir.<sup>70</sup> Arabi insan-ı kamile (yetkin insan) karşılık olarak Tanrı ile evren, ilahi ile insani arasındaki bir şey olma anlamında değil, her ikisini mükemmel bir şekilde birleştiren ve ortaya koyan tek yaratık olma anlamındaki *Berzah*<sup>71</sup> kavramını kullanmaktadır.

İbn Arabi, evreni ilahi isimlerin etkilerinin ve sıfatlarının özeti olarak nitelendirmektedir. İnsan dışındaki, her şeyle birlikte evren sadece mutlak gerçekliğin suretinde yaratılmıştır. Evren ve mutlak gerçeklik birbirinin aynasıdır.<sup>72</sup> Bütün evren ve mutlak gerçeklik arasındaki fark ise, mutlak gerçeğin zâtı ile varolması ve evrene ihtiyacının bulunmamasıdır. Fakat, evrenin kendi zatında bir varlığı söz konusu değildir ve her an mutlak gerçekliğe muhtaç durumdadır.

#### I . 4. İbn Arabi'nin Tasavvuf Öğretisindeki Yeri

İbn Arabi; Hukuk, Hadis, Tefsir, Kelam ve Felsefe gibi alanlarla ilgilenmesine rağmen, tasavvufun en fazla gelişip, yaygınlaştığı bir dönemde yaşadığı için daha çok tasavvufi yönüyle dikkat çekmiş ve bir tasavvufçu olarak ün kazanmıştır. Arabi, kendinden önceki tasavvufçuların takipçisi olmakla beraber, onlardan farklı olarak ortaya koyduğu sistemiyle, tasavvufun yanı sıra felsefi alanda da önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu açıdan

<sup>68</sup>CHITTICK, William C, A . g . e , s . 50.

<sup>69</sup>A . g . e , s . 51.

<sup>70</sup>A . g . e , aynı s .

<sup>71</sup>AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul , 1999, s . 93.

<sup>72</sup>A . g . e , s . 94.

O, tasavvufa verdiği renk ve düşünceleriyle tasavvufi geleneğin orijinal bir temsilcisi sayılmaktadır.

İnsanı odaklayan bir dünya görüşüne, İslam dininin prensiplerini ve bakış açısını çok iyi bir şekilde yoğurup, kendi tecrübesiyle anlamlandırmaya çalışan Arabi, insan davranış ve eylemlerine son derece önem vermektedir. Daha önce değindiğimiz gibi İbn Arabi, yetkin insan (insan-ı kamil) ve biyolojik insan (insanü'l hayvan) ayrımını yapmakta ve yetkin insanı bireysel, tarihi varoluşunu kendi imkan ve yetenekleri sayesinde anlamak, kökenine doğru, kendi içinde bir yolculuğa çıkmak suretiyle sürekli bir olgunlaşma ve sufilerin deyimiyle, yolda olan insandır. Biyolojik insan ise, gerekçesi ve sebebi ne olursa olsun, yolun herhangi bir aşamasında takılıp kalmış insandır.<sup>73</sup> Anlaşıldığı üzere, İbn Arabi, insanın dışında, herhangi bir amaç, ilke, fikir ya da inançtan, hareket eden anlayışı kabul etmemekte, kendisine kadar ulaşan tasavvufi anlayışa felsefi ve dini birikimini de katarak bu özgün bir öğretiyi ortaya koymaktadır.

İbn Arabi varoluşu; her şeyi kuşatan mutlakattan kaynaklanan bir açılma, iniş ve tekrar ona yükselen bir çıkış olarak belirlemektedir.<sup>74</sup> Bu noktada insan-ı kamilin amacı bu çıkışı gerçekleştirecek eylemlerde bulunmaktadır. Ona göre, bunun da yolu tasavvufi yaşayıştır. Arabi'nin tasavvufi yaşayışında, zihni faaliyetler hakikate ulaşmada yetersiz kalmakta, insan ruhunun bu yükselişi gerçekleştirmeye hazırlanması gerekmektedir, bunun da yolu daha önce belirttiğimiz gibi ibadet, zevk (tadarak yaşamak), müşahede (seyir) ve müşahedenin gerçek hakikate ulaşmada aracı olduğu ve Arabi'nin biricik metot olarak gördüğü keşftir. Tasavvufi bilince ulaşmanın son mertebesi olan “fena” yani kişinin kendi bilinç ve zatından sıyrılıp mutlak hakikatle birleşip onda erimesini İbn Arabi insan-ı kamilin nihai amacına ulaşması olarak görmüş ve bunu tasavvufi öğretisinin ana ögesi yapmıştır. Kısaca, İbn Arabi tasavvuf yolunun teslim ve tasdik esası üzerine kurulduğunu belirtmiş<sup>75</sup> ve hayatını buna uygun olarak düzenlemiştir.

<sup>73</sup> SEVİM, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi*, 1997, s . 164.

<sup>74</sup> A . g . e , aynı s.

<sup>75</sup> ARABİ, *Tedbirat-ı İlahiyye* (Çev. Ahmet Avni Konuk), İstanbul , 2001, s . 19.

### I . 5. İbn Arabi'nin özgün çizgisinde fena (yok oluş) Anlayışı

İbn Arabi, *fena* kavramını iki anlama gelecek şekilde tanımlamaktadır. Bunlar, tasavvufi anlamda fena ve metafizik anlamda fenadır.

Arabi, tasavvufi anlamda fenayı şöyle açıklamaktadır: “ Fena cehaletin yok olup, bütünün zati birliği hakkında sezgi ile elde edilen hatasız bilginin bekasını (varolma) anlamaktır. Sufi tasavvufla uğraşan kişi kendi nefsinden geçemez. Fakat bir suret olarak asli yokluğunu anlar”<sup>76</sup> metafizik anlamdaki fena ise: “Görülen evrenin suretlerinin yok olması ve bir külli tözün devamı”<sup>77</sup> olarak tekrar zuhur etmesi durumundaki fenadır.

Arabi’de fenanın insan hayatında dini, ahlaki ve psikolojik durumları söz konusudur ve bunlar farklı farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. O’na göre, ahlaki anlamda fena; kişinin arzu ve isteklerini terk etmesi, dünyevi hayata, maddiyata, soğuk davranması ve ondan yüz çevirmesidir. Kin, nefret, cimrilik gibi kötü huyları terk etmesi psikolojik bir fena, günah ve dince kötü olan huylardan uzak durması ise dini anlamda fenadır.<sup>78</sup> Arabi, saydığımız fena durumlarını gerçekleştirerek mutlak hakikatle buluşabileceği bir bilinç geliştirir.

Böyle bir bilinç geliştiren şahsiyet; dış evrendeki olayların ve bütün canlılara ait davranışların gerçek faili olarak sadece mutlak hakikati görmeye başlar, kendi fiillerini sıfatlarını göremez, bunları da Hakk’tan bilir, kendi varlığını hissetmez, öyle ki, gerçekleştirmiş olduğu fena durumunun farkında olmaz.<sup>79</sup>

Affifi, İbn Arabi’nin fena anlayışını onun yeniden yaratma anlayışıyla ilişkilendirerek felsefi bir nitelik kazandırır. Bu nedendir ki, şu ifadede bulunur: Arabi’ye göre fena sufinin Hakk karşısında fiil, sıfat ve zat olarak mahfolmasından ve bir iz bırakmayacak biçimde silinip gitmesinden ibaret değildir. Buna ek olarak tüm yaratık suretlerin (görünümlerin) her an sürekli olarak yok olmaları, mutlak bir olan Hakk tözünde baki olmalarıdır. Varlıkların suretlerinin Hakk birde gizlenmeleri fena, aynı zamanda ilahi tecelliler halinde açığa çıkmaları bekadır (varolma).<sup>80</sup> İbn Arabi, Hakk (yaratıcı) ile Halk’ın (yaratılmış) yani Tanrı-

<sup>76</sup> AFFİFİ, Ebu’l Ala, *Muhiddin İbnu’l Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 140.

<sup>77</sup> A . g . e, aynı s.

<sup>78</sup> A . g . e, aynı s.

<sup>79</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s. 148.

<sup>80</sup> A . g . e, s. 146.

evren birliğini sayısal ifadelerle ve fena ile de ilişkilendirerek açıklama çabasına girer ve “ sen bir dediğin zaman, birin dışındaki başka her şey o anda söner yok olur. İşte, bu yok oluş bu bir ismi gereğince ve sen, iki dediğin zaman, ikiliğin sayısal derecesinde bir isminin hazır bulunmasıyla değil de birin özünün hazır bulunmasıyla iki dediğin zaman, ikiliğin sayısal derecesinde birin isminin hazır bulunmasıyla iki sayısı açığa çıkar”<sup>81</sup> açıklamasını yapar ve bu şekilde, görünen çokluktaki birliği izah eder.

## II- İBN ARABİ’NİN VARLIK ANLAYIŞI

### II . 1. İbn Arabi’de Varlığın Tanımı

İbn Arabi’de varlığın birliği veya Vahdet-i Vücut öğretisini ortaya koymadan önce O’nun *varlık* kavramını ne anlamda kullandığını açıklamak, özgün düşüncesinin anlaşılması açısından önemlidir.

Önce varlık kavramının terim olarak ne anlama geldiğine açıklık getirip buradan yola çıkarak İbn Arabi’nin varlık kavramını ne anlamda kullandığını tespit etmeye çalışacağız. varlık kavramı genel olarak şu anlamlara gelmektedir.

- 1- Yokluğa karşıt olarak, varolan, varlık fikri,
- 2- Oluşa karşıt bir şey olarak, değişmeden aynı kalan, gerçeklik,
- 3- Boşluğa karşıt bir şey olarak, mekanda bir şey işgal eden kalıcı gerçeklik,
- 4- Ontolojinin konusu olan şey,<sup>82</sup>

Varolan her şeyin çıkış ve bitiş noktası olarak hakikati ifade etmek anlamında İbn Arabi *küllî varlık* ve *mutlak varlık* deyimini yukarıdaki varlık anlamlarından birine karşılık olarak kullanmıştır. Arabi, *mutlak* ifadesini de kullanırken, ortaya koyduğu düşüncesinin unsurlarının ciddi bir şekilde yanlış anlaşılmasına yol açacak ifadeyle dört farklı anlamda kullanılmıştır. Ona göre mutlak; belirli herhangi bir suretle sınırlanmamış, fakat bütün suretlerde müşterek olan, bütün suretlerde bulunmayıp, hepsini aşan, hiçbir şeyin sebebi olmayan, hakikatlerin hakikati<sup>83</sup> olan varlıktır.

<sup>81</sup> ARABİ, *Fena Risalesi* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 2004, s. 18.

<sup>82</sup> CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2003, s. 407.

<sup>83</sup> AFFİFİ, Ebu’l Ala, *Muhiddin İbnül Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 29.



Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki İbn Arabi *mutlak varlık* kavramına; kör nokta, dairenin merkezi anlamlarına gelecek mecazi ifadeler de yüklemiştir. Buradaki körlük Hakk'ın bilinemeyen, açıklanamayan nitelenemeyen yönü, ya da varlığın, varlık kazanmadan önce, tanrısal zihindeki durumu kast edilmiştir.

İbn Arabi, varlığa ilişkin olarak, varolan kimdir, varlık nedir sorularına cevap aramış, varlıkta bir belirme vardır, o beliren var olan zatın kendisidir ve tek varlıktan başka varlık yoktur,<sup>84</sup> sonucuna ulaşmış, varlığın birliği öğretisine ilişkin ipuçlarını ortaya koymuştur.

İbn Arabi, *varolmayı* ve *varlık* ayırımını yapar. Arabi, varolmayı; varlığın bir türü sayar. Ona göre, varlığın sahip olduğu her niteliğin diğerinde tecelli etmesi varolmayı meydana getirir. Bu konuda Arabi, uzmanı olarak bilinen *Affifi*, İbn Arabi'nin bu konudaki düşüncesine şöyle açıklık getirmektedir: “Varlığa sahip olan her şey, varlığın mertebeleri veya düzeyleri adını verdiği şeyin birinde veya diğerinde tezahür ederse(görünürse) varolmaya sahiptir.”<sup>85</sup> Buna paralel olarak *Affifi*, İbn Arabi'nin düşüncesindeki yokluk ifadesine ulaşır ve şu şekilde bir izaha girişir: “İster zamanda, ister ezeli olsun varlığa sahip olan her şey mertebelerden birinde veya diğerinde yahut da hepsinde birden varolmadılar. Hepsinde veya bir kısmında varolmayan herhangi bir şey sırf yokluktur ve hakkında bunun ötesinde hiçbir şey söylenemez.”<sup>86</sup>

## II . 1. İbn Arabi’de Varlık Türleri

İbn Arabi varlığı türlere ayırırken genel olarak, töz ve ilinek unsurlarına dayalı bir ayırıma gitmektedir. İbn Arabi'ye göre, varlık; her türlü sıfat ve öz nitelikleriyle hakikat ve onun yansımasından oluşan bir bütünlükten başka şey değildir. Burada, hakikat *töz* yansıma ise *ilinek* konumunda olmaktadır.

Düşünce sistemine uygun bir biçimde Arabi varlığı, varoluşları ve özleri bakımından olmak üzere iki türlü ayırıma tabi tutmaktadır. Varoluşları bakımından varlıkları; zihinsel ya da soyut varlık; görünen ya da başka bir deyişle somut varlıklar olarak da ayırmaktadır.

<sup>84</sup> YASA , Metin, *İbn Arabi ve Spinoza 'da Varlık*, Ankara , 2003 , s . 20.

<sup>85</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi* , İstanbul , 1999, s . 32.

<sup>86</sup> A . g . e , s . 32 – 33.

Arabi, varoluşları bakımından varlıklardaki soyut ve somut varlık ayırımını *Futuhat* adlı eserinde şöyle açıklamaktadır: “İki tür gerçeklik vardır; biri yaşamak, bilmek, konuşmak, duyumsamak gibi tek tek akılda bulunan gerçek; diğer gerçeklik ise gökyüzü, doğa, insan ve taş gibi bileşik halde bulunan gerçektir.”<sup>87</sup>

Bu noktada üzerinde durmamız gereken İbn Arabi sisteminde çok önemli yer tutan ve zihinsel varlık kavramını açıklamada önkoşul olan *Ayan-ı Sabite* kavramıdır. Arabi’ye göre, nesnelere dış alemde varılmadan önce mutlak varlığın, onlarla ilgili sonsuz bir bilgisi vardır. O, tüm nesnelere ilgili bu bilgiye *Ayan-ı Sabite* (sabit gerçeklikler, mümkünatların hakikatleri)<sup>88</sup> adını vermektedir. Arabi’nin metafiziğinde önemli yer tutan bu kavram mutlak varlık ile madde dünyası arasında orta bir yerde konumlandırılmıştır. *Ayan-ı Sabite* varlıklarının ikinci kaynağı durumundadır. Madde dünyasında gerçekleşmiş görünümeler *Ayan-ı Sabite*’nin gölgelerinden ve yansımalarından ibarettir. *Ayan-ı Sabite*’nin dışta varlığı yoktur, bunlar dıştaki varlıkların kalıplarıdır. *Ayan-ı Sabite*’nin yansması mutlak varlığın bu kalıplar içinde tecelli etmesidir. Varoluşları bakımından varlıkları ve *Ayan-ı Sabite*’yi böyle ifade ettikten sonra Arabi özleri bakımından varlık ayırımını da şöyle açıklamaktadır: “Varlıklar, öncesiz ve önceli olarak ikiye ayrılır. Olabilenin varlığı öncelidir. Başka deyişle, varlık niteliği ona sonradan ilişmiştir bu *Halktır*, varolanın bir kısmı ise öncesiz, özüyle varolan *Hakk’tır*”<sup>89</sup> şeklindeki ifadesiyle *Hakk* (yaratan, zorunlu, öncesiz, aktif) ve *Halk* (yaratılan, önceli, zorunsuz, pasif) varlık sınıflamasını yapmaktadır.

<sup>87</sup> YASA, Metin, *A . g . e , s . 45*.

<sup>88</sup> AFFİFİ, Ebu’l Ala, *Muhiddin İbnü’l Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul , 1999, s . 69.

<sup>89</sup> YASA, Metin, *A . g . e , s . 45*.

## II . 2. İbn Arabi’de Teklik – Çokluk Sorunu

İbn Arabi sistemine göre tek hakikat söz konusudur. Öyleyse nasıl oluyor da çokluk meydana geliyor, sorusunun cevabı Arabi’nin teklik – çokluk düşüncesi açısından önem teşkil eder gözükmektedir.

İbn Arabi hakikati iki açıdan görür. O’nu bütün görünen şeylerin özü sayar ve “Hakk” adını verir, ya da bir açıdan görünen madde sayar ve “Halk” olarak adlandırır. Arabi’ye göre, tek ve çok yalnızca bir hakikatin iki ayrı ifadesinin isimleridir. Bu tek hakikat , hakiki birlik , fakat dış evrende müşahede edilen (gözlenebilen) çeşitliliktir.<sup>90</sup> Hakk değişmeden kaldığı halde halk o değişmeyen varlığın değişen ve sayılmayacak kadar çeşitlilik gösteren zuhur ve tecellisidir.<sup>91</sup> Arabi, Hakk’ın çok çeşitli şekilleri almasını şu örnekle izah eder: “ Su; buz, kar, buhar, dolu, yağmur, çeşme, dalga, ırmak, deniz gibi şekiller ve adlar alır. Görüntüler farklı olsa da bunların aslı sudur.”<sup>92</sup>

## III- İBN ARABİ’DE VARLIĞIN BİRLİĞİ ÖĞRETİSİ.

### III . 1. Vahdet-i Vücut Kavramının Anlamı

*Vahdet*, Arapça bir kelime olup, tek kalmak, tek başına kalmak anlamlarına gelen *vahide* fiilinin mastar şeklidir.<sup>93</sup> Aynı zamanda bir şeyin bölünemezlik durumuna ve tekliğine de *vahdet* denir. Tanrı hakkında kullanıldığında *vahdet* bölünemeyen, parçalanamayan birliktir.

Vücut da vahdet gibi Arapça kökenli bir kelimedir. Arapça’da bulmak anlamına gelen *vecede* fiilinin mastarı olup bulunmak anlamına gelir.<sup>94</sup> *Vücut* kelimesi aynı zamanda *varlık* anlamında da kullanılmaktadır. Vücut kelimesi varlık anlamında kullanıldığında bir ve tek olanı ifade eder.

*Vahdet-i Vücut*; varlığın bir olduğunu savunan düşünce sistemidir. Bu düşüncenin temelinde mutlak, sonsuz ve ezeli bir varlıktan, bütün varolan, varolmuş ve var olacakların da

<sup>90</sup> AFFİFİ, Ebu’l Ala, *Muhiddin İbnü’l Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul , 1999, s . 35.

<sup>91</sup> ULUDAĞ, Süleyman , *İbn Arabi* , Ankara , 1995 , 124.

<sup>92</sup> A . g . e , aynı s.

<sup>93</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s . 552.

<sup>94</sup> A . g . e , s . 553.

bu mutlak varlıktan türediği savı yer almaktadır.<sup>95</sup> Yukarıda izah ettiğimiz gibi Vahdet-i Vücut, varlık ve birlik sözcüklerinden oluşmuş ve *varlığın birliği* anlamında kullanılmış olan Tanrı-evren birliğini kurmaya çalışan bir düşünce sistemidir.

Vahdet-i Vücutu benimseyen kişiler için mutlak varlık ve onun tecellilerinden başka hiçbir şeyin varlığının gerçekliği yoktur. Onlar, varlığı birlemek ve kendisinden başka her şeyi nefy etmek (olumsuzlamak) için delile ihtiyaç duymamışlardır.<sup>96</sup> Ayrıca Vahdet-i Vücutçulara göre, görülen evren, gerçeğin ötesinde sadece bir gölge konumundadır ve hayal mahsulüdür.

Vahdet-i Vücut'çu düşünenler *birliğe* akıl yoluyla ulaşamayacağını ileri sürmektedirler. Onlara göre birliğe ulaşmanın iki yolu söz konusudur. Birinci yol, ya Tanrı'yı her şeyi kuşatan ve ezeli bir hakikat sayan din kökenli anlayış, ya da varolan her şeyi meydana getiren mutlağın bir, özünde ezeli ve bütün tecrübelerin üstünde<sup>97</sup> olduğu şeklindeki düşünce biçimiyle onu bilmedir.

*Tasavvuf düşünce* ekolüne göre *Hakk* (mutlak varlık), *Halk* (varolan) ilişkisinden iki tür anlayış ortaya çıkmaktadır. Her şey O'dur, deyip Tanrı'dan başka varlık tanımayan mahluku mutlak varlığın tecellisi ve işleri sayanlar ki bunlar *Vahdet-i Vücut'çu*; diğerleri ise her şey Ondandır, fikriyle bütün maddeyi Tanrı'ya bağladıkları halde iki vücut kabul edenlerdir ki, bunlarda *Vahdet-i Şuhud'çu* (görülen birlikçiler) diye isimlendirilenlerdir.<sup>98</sup> Bunlar, İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücutu'na karşı çıkan düşünce anlayışına sahip kişilerdir. Fakat Vahdet-i Vücut'a karşı olarak ortaya atılan Vahdet-i Şuhud, varlığı iki vücuda bağlamanın dışında, Vahdet-i Vücut'la benzerlikler taşımaktadır. Vahdet-i Şuhud'çulara göre de görünen evrende Tanrı'dan başka müşahede edilen bir şey yoktur, görülen her şey O'dur bununla beraber onlara göre, bilme ve bilinç noktasında yaratıcı varlık ve yaratan varlık aynı değildir.<sup>99</sup> Bu iki anlayıştan *Vahdet-i Vücut'a* göre ise varlık anlamındaki vücut, zihinde meydana gelen kavramların tümünden önce gelir. O kavram ortaya çıkmadan diğer

<sup>95</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 1996, s. 552

<sup>96</sup> EN-NABLUSİ, Abdülğani, *Gerçek Varlık* (Çev. Ekrem Demirli) İstanbul, 2003, s. 34.

<sup>97</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi* (Çev. Mehmet Dağ), İstanbul, 1999, s. 70.

<sup>98</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e . s . 38*.

<sup>99</sup> *A . g . e . s . 80 – 81*.

kavramların ortaya çıkması mümkün değildir.<sup>100</sup> Bu anlamdaki varlık kavramı diğer bütün kavramların en genelidir. Bu genellemenin kapsamı genişledikçe yokluk derecesine gelir ve birliğe ulaşır. Bu vücut bütün nesnelere kaplamıştır. Vücudun altındaki bu nesnelere mevcut niteliğine sahip kılınmış olmaktadır. Başka şekilde ifade etmemiz gerekirse; nesnelere her biri o tek varlığın sureti durumundadırlar. İsimler, sıfatlar, izafetler Hakk'ın kendisini taakkul (akletme, akıl erdirme, düşünme) ve taayyününden (belirlenme) ibarettir.<sup>101</sup>

Sonuç itibarıyla, Vahdet-i Vücut, Tanrı'dan başka hakiki hiçbir vücut (varlık) kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücudun isim ve sıfatlarının tezahürü (görünmesi), tecellisi sayarak, hakiki varlığa göre isim ve sıfatların ezeli yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir anlayıştır.<sup>102</sup>

### III . 2. Vahdet-i Vücut Sistemi ve Tarihi Gelişimi

*Vahdet-i Vücut*, İbn Arabî'nin öncülüğünü yaptığı bir varlık görüşünü ifade eden kavram olmakla beraber tasavvuf düşüncesinin ortaya çıkışından itibaren değişik biçimlerde ifade edilmiş bir düşünce sistemidir. İslamın ilk dönemlerinin tasavvuf anlayışında kutsal kitap, sünnete bağlılık paralelinde itaat ve ibadete önem verilerek maddi dünya sevgisinden arınarak Tanrı'dan başka gerçek bir varlığın olmadığı düşüncesine ulaşılmıştır. İşte, bu düşünceden ileri gidilerek Vahdet-i Vücut görüşünün temelinde, Tanrı'nın evrenle ilişkisini kurma gayretine girilmiş ve varlığın birliği anlamında Vahdet-i Vücut ifadesi oluşturulmuştur.

İbn Arabî tarafından sistematik hale getirilen *Vahdet-i Vücut* dokuzuncu yüzyılda başta; *Beyazid Bestami* (Öl. 875), *Cüneyd Bağdadi* (Öl. 940), *Hallac* (m.858) ve *Gazali* (1055-1111) olmak üzere bir çok düşünce adamı tarafından problem edilmiş, her biri, bu noktaya ilgili kendince bir bakış açısı geliştirmiştir.

Bunlardan *Beyazid Bestami*, tasavvuf tarihinde, doğrudan Tanrı ile konuştuğunu açıkça ifade eden birisidir ve sufi geleneğin önemli dönüm noktası olarak görülür. O'nun

<sup>100</sup> KAM, Ferit , *Vahdet –i Vücut* (sadeleştiren. Ethem Cebelioğlu ), Ankara, 1994, s . 69.

<sup>101</sup> KONEVİ, Sadreddin , *Vahdet –i Vücut ve Esasları* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002, s . 25.

<sup>102</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s . 38.*

düşüncesine göre Tanrı'dan başka hiçbir şeyi var görmemek, hatta kendi varlığını bile var kabul etmemek esastır. *Bestami*, hocası Ebu Ali el-Sindi tarafından tasavvufa sokulmuştur. Tanrı'ya ulaşmak için, kendisini insan yaşamından uzaklaştıracak son derece şiddetli zorluklara tabi tutmuş ve kendisini ilahi konuma sokacak aşırı ifadelerde bulunmuştur. *Bestami*, mutlak varlıkla *bir* olma düşüncesi üzerinde sürekli durup, kendini bu şekilde ilahlaştırma yoluna girmiştir.<sup>103</sup>

*Hüseyn Hallac*, tasavvuf tarihinde hem çok övülen hem çok eleştirilen bir kişidir. Hak ile Hakk arasında ayrılık olmadığına inanan şahsiyetlerdendir. *Hallac*, bunu “Hakk sandığın şey, Hakk'ın kendisi değil, sadece Hakk'ın zuhur ettiği evrendir, ben de O'dur, sen de O'dur”<sup>104</sup> şeklinde ifade etmektedir. *Hallac'a* göre, tevhid, birleyenin sıfatıdır yoksa birlenenin niteliğini göstermez.

Bir diğer önemli tasavvufçu da *Cüneyd Bağdadi'dir*. Bağdadi, Bestami ve Hallac'ın görüşlerini aşırı bulmuş, kendini ilahlaştıracak birleme yerine, insanın doğal yetenekleriyle de mutlak hakikatle birleşmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür. O'na göre kişi tanrısal varlığı keşfetmek için kendi benliğinden kopmadan kendi gerçekliğiyle bu birleşmeyi gerçekleştirmeliydi. Bu şahsiyetlerin içinde düşüncesinin etkisi en fazla olan ve günümüzde de tartışma konusu olan *Gazali'dir*. Gazali'ye göre, mutlak varlığın dışında hiçbir varlık yoktur. O'ndan başka ne varsa hepsi yok olma durumudur. Gazali bununla ilgili olarak, “maddenin yok olması bir zamana bağlı değildir, belki madde ezeli olarak yokluktur. Yani mutlak varlığın dışındaki varlıklar, zatları itibariyle mutlak yokluğu göstermektedir; sadece sırf yokluk olan bu şeyler, yaratana tabi oldukları kadarıyla varlığa kavuşmaktadırlar”<sup>105</sup> şeklinde açıklamada bulunmaktadır.

### III . 3. Vahdet-i Vücut ve İbn Arabi

Tasavvuf başlangıç dönemini tamamladıktan sonra, felsefeyle; kısmen Gazali ile tam anlamıyla ise İbn Arabi vasıtasıyla tanışmıştır. *Tasavvuf*, İbn Arabi ile birlikte felsefi bir doktrin özelliğine kavuşmuştur. Arabi'nin tasavvuf anlayışı felsefi bir niteliğe sahip olmuştur.

<sup>103</sup> SEVİM, Seyfullah , A . g . e , s . 102.

<sup>104</sup> A . g . e , s . 107.

<sup>105</sup> ERDEM, Hüsamettin , A . g . e , s . 36.

İbn Arabi *Vahdet-i Vücut* sisteminin kurucusu olup, her ne kadar üslubundan kaynaklanan anlaşılmaz, mecazlı ve sembollerle dolu ifadesinden dolayı, tutarsız olarak görülse de kendi sistemi içinde tutarlı, geniş bir düşünce yapısına sahiptir. Sistemi orijinal bir özellikte olup *teosentrik* (Tanrı merkezli) sufi bir anlayış biçimindedir. Şu da bir gerçektir ki, İbn Arabi Vahdet-i Vücut doktrininin baş temsilcisi konumunda olsa da, Arabi eserlerinde *Vahdet-i Vücut* tabirini kullanmamıştır. Bu tabir, O'nun eserlerini inceleyip, yorum getirenler tarafından kullanılmış ve İbn Arabi öğretisi bu şekilde isimlendirilmiştir .

Arabi, İslam'ın tevhid inancını tasavvufi anlayışla yorumlayıp, Tanrı–evren ilişkisini açıklamada, zevk, müşahede, keşf yoluyla ortaya çıkardığı sonuçları sistemleştirerek bir varlık anlayışını geliştirmiştir.

İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut düşüncesinin ayrıntılarını *Futuhat'taki* şu ifadelerinden yola çıkarak vermeye çalışalım: “Bil ki evren, Tanrı'nın dışında olan şeylerin bütününden ibarettir. Mevcut olsun olmasın mümkünattan (zorunsuz varlıktan) başka bir şey değildir. Çünkü, mümkünat bizim bizzat vacibü'l vücud (zorunlu varlık) olan Tanrı'yı bilmemize delildir”<sup>106</sup> görüldüğü üzere İbn Arabi biri bilmemizin ve kendisini göstermesinin yolu olarak gördüğü evreni mutlak varlıkla özdeşleştirmiştir.

Arabi'ye göre, mutlak varlığın sahip olduğu kudret ve sıfatların görünen evrene çıkması, nesne ve doğa denilen evreni meydana getirmiştir. İbn Arabi *Fusus'ta* bunu “Zat-ı mutlak (mutlak varlık) kendisini nesne ve evren suretinde açığa vurmuştur. Zahir (görünen), batın (gizli, görünmeyen), evvel, ahir hep O'dur. O'ndan başka varlık yoktur. Nesne ve evren; Tanrı'nın zahiri; Tanrı ise, nesne ve evrenin batini (gizli) yönü ve ruhu konumundadır. Varlık, varolan hep O'dur, onun varlığı dışında hiçbir varlık tasavvur edilemez. Çünkü, vücud birdir”<sup>107</sup> şeklinde izah etmektedir. Arabi'ye göre evren gölgedir, bu gölgenin sahibi mutlak varlıktır. Bundan dolayıdır ki, gölgenin sahibinden ayrılması imkansızdır.

<sup>106</sup> ARABİ, *Futuhat*, c . 2, Böl B, İstanbul, 1980, s . 403.

<sup>107</sup> ARABİ, *Füsü'l – Hikem* (Çev. Nuri Gençosman) , İstanbul , 1992, s . 13.

## IV. İBN ARABİ'NİN TANRI TASARIMI

### IV. 1. İbn Arabi'de Tanrı Kavramı

İbn Arabi Tanrı ile ilgili yorumlarda bulunurken, Tanrı'yı ifade amacıyla, *Hakikat*, *Hakk*, *Allah*, *Mutlak Varlık*, *Vacibü'l-Vücut* (zorunlu varlık), *Zat-ı Mutlak* (mutlak varlık), *Zaruri Varlık* kavramlarını kullanmıştır.

Arabi'nin Tanrı'yı merkezine alan doktrinine *Vahdet-i Vücut* denildiğine bir önceki başlığımızda değinmiştik. O'nun *Tanrı* anlayışında *Hakk*, varlığın ruhu, evren de onun zahiri (görünen) suretidir. Onun tasavvur edilmesi ve hakikatinin ifade edilmesi imkansızdır.<sup>108</sup> Arabi'ye göre, *Hakk* yegane varlıktır, dolayısıyla onun dışında hiçbir şey yoktur. Onun dışındaki her şey Onun birliğinin kendisinde mevcut olan bütün isim ve sıfatların toplamıdır. Arabi, Hakkı zati (özü) itibariyle bilinmeyen tek varlık diye tanımlamaktadır. *Hakk*, sürekli tecelli konumunda olan, her şeyi bilen mutlak varlıktır.

### IV.2. İbn Arabi'de Tanrı'nın Tabiatı

Tanrı'nın özü gereği taşıdığı nitelikler Tanrı'nın tabiatını meydana getirir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Arabi Tanrı'dan başka var olan her şeyin sonlu, zorunsuz ve mümkün olarak görmekte ve yokluk içinde olduğunu düşünmektedir. Oysa Arabi'ye göre Tanrı, sonsuz, zorunlu tek mutlak varlıktır. Varolan ve görünen her şey mutlak varlığın kendini sergilediği suretlerden başka bir şey değildir. İbn Arabi'ye göre Tanrı, hiçbir şeyle karşılaştırılmaz. Çünkü, O mutlak olarak her şeyin ötesindedir. Yine O'na göre Tanrı'nın şeylere benzerliği, kendi niteliklerini şeyler yoluyla sergilediği için mümkündür. Tanrı, isimlerinin ve sıfatlarının özelliklerini insanda ve evrende görünür kılarak kendini sergiler. Tanrı'nın kendini sergilemesi olan tecelli durumu her şeyi kuşatır. Bu tecellinin iki boyutu söz konusudur. Zahir (açık) ve batın (gizli); zahir görünür evren, batın görünmeyen evrendir. İnsan, bu iki evreni de kendinde barındıran *mikrokozmostur*, küçük evrendir. Bu nedenle,

<sup>108</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Fusüsü'l – Hikem Okumaları İçin Anahtar*, İstanbul, 2002, s. 51.



beden Tanrı'nın görünür tecellisi; ruh görünmeyen tecellisi, nefis ise görünür ve görünmezlik arasında bulunan tecellisidir.<sup>109</sup>

İbn Arabi'deki mutlak varlık salt akıl yoluyla bilinemez, daha önce de belirttiğimiz gibi Arabi, akli duyu verilerine göre yargıda bulunduğu için yanılığında bulmakta ve hakikati kavrayamaz olarak görmektedir. İbn Arabi, mutlak varlıktan, nesnelere evrenine kadar, nesnelere tecellilerini basamak basamak ayırıştırmakta ve nesnelere evrenindeki her varlığın ayrı bir yönden mutlak varlığı temsil ettiğini düşünmekte, isimlerin ise mutlak varlığa ait sıfatlar olduğunu ve bunların evrendeki nesnelere karşılık geldiğini belirtmektedir. Arabi, mutlak varlığın evrende tecellisini şu şekilde basamaklara ayırmaktadır:

- ilk basamakta; başlangıçsızlıkta ve alemin zuhurundan önce varlık mutlak gizlilik (El-gaybü'l mutlak) içindedir. Filozoflar varlığın bu haline belirlenmemiş olmak (la-taayyün) demişlerdir. Arabi, birçok eserinde buna "toplayıcı hazır olma, mutlak görünmez varlık, demiştir. Orada hiçbir şekil, hiçbir madde yoktur, bu basamak gerçek yokluktur.<sup>110</sup>

- İkinci basamak ise ilk belirlenme (Et-tayyünü'l evvel) dir. Bu zuhur ve tecelli aşamalarının ilkidir. Görünmez varlığa göre zahir, ondan sonraki basamaklara göre batındır. Bu aşamada birin, birlik olduğu ve ilk defa kuvvenin fiile geçtiği görülmektedir.<sup>111</sup>

-Üçüncü basamak ise ikinci belirlenme (Et-taayyünü'l Sani) dir. Burada birlik, ilke veya birincilik hakikati olarak insanlığın hakikatine dönüşmüştür.<sup>112</sup>

Bundan sonra birbirini takip eden diğer basamaklar sırasıyla; ruhlar evreni (el-alemü'l ervah), düşünce evreni (el-alemü'l misal), cisimler evreni (el-alemü'l ecsam)'dir. Arabi'ye göre son basamak görünmemişlik (la-zuhur) ve görünüş (zuhur) basamaklarının bütünü, gizli ve açık olan her şeyin evrensel ve sonsuz birliğini temsil eden toplayıcı hazır olma (Hazret-i Camia) basmağıdır.<sup>113</sup>

<sup>109</sup> CHITTICK , William C, *A . g . e , s . 52.*

<sup>110</sup> ÜLKEN, Hilmi Ziya , *A . g . e , s . 219.*

<sup>111</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>112</sup> *A . g . e , s . 220.*

<sup>113</sup> *A . g . e , s . 219.*

Arabi'ye göre Tanrı, sayılamayan güzel isimlerinin daha önce değindiğimiz Ayan-ı Sabite evrenindeki suretlerini görmek istemiş veya vücut ile vasıflanmasından dolayı toplu varlık evreninde kendini görmeyi ve bu görüşte kendi sırrını kendine açıklamayı istemiştir.<sup>114</sup>

Bu yüzden yukarıda açıkladığımız aşamalarda kendini evrende görünür kılmıştır. Bu demektir ki, nesnelere evreni sadece görüntüden ibaret değildir. İbn Arabi, bunu "Halk bir bakıma Haktır ve varlık tek bir hakikattir. Fakat Hakk'tan başkası baki olmaz"<sup>115</sup> şeklindeki ifadeleriyle tasdik etmektedir.

İbn Arabi'de Tanrı'nın kendini bu şekilde yansıtmalarının temelinde sevgi mertebesi söz konusu olmaktadır. İbn Arabi bu konuda güzellik için sevilecek olan tek varlığın Tanrı olduğu ve bu sevginin esin kaynağı olarak kendisini göstermek için seçtiği yaratıklarda görmenin mümkün olduğu ön savını ileri sürmekte ve Kabe'nin çevresinde dönerken kendisinde büyük ve kalıcı etki yaratan bir görünüm gördüğünü, bu görünümün Nizam adlı bir genç kız olduğunu ve onun Sophia'nın, tanrısal bilgeliğin vücut bulmuşu olduğuna<sup>116</sup> inandığını belirtmekte ve kadının, erkeklere Tanrı'ya ulaşan bir sevgi esininin kaynağı olduğunu ileri sürmektedir. Böyle bir düşünce Arabi açısından önemlidir çünkü, kendisi on sekiz yaşına kadar kadınlarla ilgili olumsuz düşünceler taşımıştır daha sonra peygamberin kadınlarla ilgili olumlu ifadeler taşıyan hadisini öğrenince bu konudaki düşüncelerini değiştirmiştir. Bilindiği üzere, Arabi, bütün düşüncelerini hadis temelinde geliştirmektedir. Kendisi bu hadisi öğrendikten sonra kadınlara karşı aşırı bir sevgi ve şefkat beslemiş<sup>117</sup> ve Nizam tasavvuruyla ilgili düşüncesini geliştirmiştir.

İbn Arabi, Tanrı'yı tabiatı gereği zorunlu, sonsuz ve hiçbir şeye ihtiyacı olmayan olarak nitelendirmekte ve Tanrı'yı her türlü eyleminde hür ve tek olarak görmektedir. Tanrı'nın suretlerini görmek istemesinden dolayı sıfat ve isimlerinin evrene yansımalarını öğretisine dair söylemlerin temeline oturtmakta ve Tanrı ile ilgili düşüncesini bu noktadan hareketle izah etmektedir.

<sup>114</sup> ARABİ, *Fusüs*, İstanbul, 1999, s. 48 – 49.

<sup>115</sup> A . g . e , s . 75.

<sup>116</sup> ARMSTRONG, Karen, A . g . e , s . 299.

<sup>117</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s. 165.

### IV.3. Tanrı'nın zat olması

#### IV. 3. 1 Zat ya da Kendi Olarak Tanrı

İbn Arabi, Tanrı'yı onu bütün diğer varlıklardan ayıran bir öz varlık olarak tasavvur etmekte, bunu da Tanrı'nın zat olması kavramıyla açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda İbn Arabi Tanrı'nın kendini bize anlatırken zat ya da kendi olarak tanıttığına inanmakta ve onu isimleriyle değil, öz varlığıyla gerçek olan<sup>118</sup> tek varlık olarak nitelendirmektedir. Bu, öz varlığından dolayı Tanrı, hiçbir şeye muhtaç değildir .

İbn Arabi'ye göre Tanrı, öz varlığı itibariyle zorunlu olarak vardır ve bunun için başka şeye ihtiyacı yoktur, oysa ki, diğer varlıkların hepsi varolmak için ona gereksinim duymaktadır. Tanrı sahip olduğu bütün niteliklerini özünde taşıyan tek yetkindir. Diğer varlıkların hepsi Tanrı'nın tecellisi (yansıması) olması ve bununla beraber sürekli değişim ve gelişim geçirmesi, Tanrı'nın da gelişip, değiştiği anlamına gelmemektedir. Çünkü; O, her şeyden önce ne ise O olarak, ya da kendi olarak en yetkin varlıktır.<sup>119</sup> Arabi'ye göre, Tanrı nitelikleriyle belirlediği için biz onu zatiyla (özüyle) göremeyiz ancak onu kendini bize sıfatlarını yansıttığı görünür kıldığı evren yoluyla bilebilir ve görebiliriz. Tanrı biricik ve benzersiz varlıktır. Arabi'ye göre mutlak varlık birdir, bu aynı zamanda mutlak birliktir ve buna ne ad verilirse verilsin tek hakikat tek vücut vardır, O'da Tanrı'nın vücutudur. Evrendeki nesnelere ayrı vücudu yoktur. Onlar Tanrı'nın vücudu ile varlığa gelen çeşitli suret (görünüm) ve şekillerin tecellilerinden (yansıma) ibarettirler. Arabi'ye göre evren Tanrı'nın zati (özü) değil sadece suretlerinin tecellisidir .

#### IV.3.2 Varlık ya da Kendinde Olarak Tanrı

Tanrı'nın varlık ya da kendinde olarak tasavvuru İbn Arabi'de, Tanrı'nın sıfatlarının evrende tecellisi noktasındaki durumudur. Arabi öğretisinde Tanrı-evren birliğine ulaşma gayretine girişmiş olduğundan Tanrı'nın sıfat ve isimlerinin diğer varlıklardaki tecellisini önemsemekte ve bunu açıklama gayretini göstermektedir. Diğer varlıklar, mümkün, sonlu ve bütün beşeri özellikleriyle nasıl oluyor da sonsuz, ezeli ve özü itibariyle hiçbir şeye muhtaç

<sup>118</sup> YASA , Metin, A . g . e , s . 79.

<sup>119</sup> A . g . e , s . 80.

olmayanın sureti olabiliyor, sorusu İbn Arabi tarafından cevaplanması gereken bir soru olarak görülmekte ve ayna örneği verilerek açıklanmaktadır. Aynadaki görüntü her ne kadar duyularca algılanabilse de Arabi'ye göre, o görüntü yansıyanın aslı değildir. Çünkü, biçim aynanın yapısına göre değişir. İşte Tanrı'nın yani sonsuzun sonluda belirmesi de bunun benzeridir.

Evrendeki her varolan, kendisinde Tanrı'nın isimlerinden birinin tecelli ettiği bir ayna gibidir. Aynada, ismin gereği ne ise, o belirlemektedir. Dolayısıyla, aynadaki biçimin orada belirmesine neden olan isimdir.<sup>120</sup> Bu biçimin kendi zatına (özüne) ait varlığının olmayışından dolayı, Tanrı'nın zati'nin tecellisiyle görünüm olarak evrene yansımaktadır.

İbn Arabi, varolan her şeyi Tanrı'nın isimleri ve sıfatları olarak görmekte ve Tanrı'nın evrenin bu sıfat ve isimlerinin tecellisini ortaya çıkarmak için yaratıldığına inanmaktadır. Bu anlamda Tanrı'nın zati onun özünü, diğer başka şeyler ise onun varlığını ifade ederken, aynı zamanda varolan her şeyi de temsil etmektedir. Tanrı zati ile mutlak olup, diğer her şeyden ayrıdır. Tanrı varlığıyla ise diğer her şeye katılmakta ve onlarla aynı olmaktadır.<sup>121</sup> Bu durumda Tanrı'nın zati hangi şekilde tecelli etmiş olursa olsun bütün evrenin tanınmaz ve bilinemez gerçek temeli olmaktadır. Tanrı böylelikle mutlak özü ve varlığıyla yani evrenle bir olmaktadır. Arabi, *Fususü'l Hikem'de* bunu şu şekilde ifade ederek, “Kendini görmende, *Hakk* senin aynandır. Kendinden başkası olmayan isimlerini ve hükümlerini yansısını görmesinde ise sen, *Hakk'ın* aynasıdır.”<sup>122</sup> Arabi bu ifadesiyle yansıtan olarak Tanrı ve yansısı olan her şeyin birliğini kurmakta ve sistemindeki bütüne ulaşma amacını gerçekleştirmektedir.

#### IV. 4. İbn Arabi'de Tanrı'nın Sıfatları

İbn Arabi'ye göre Tanrı zat bakımından tek ve eşsiz olmakla beraber bir çok 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.

<sup>120</sup> SEVİM, Seyfullah, *A . g . e , s . 151*.

<sup>121</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>122</sup> ARABİ, *Füsü* , İstanbul , 1992, s . 43.

Tanrı'nın zâtı, mutlak varlığın özdeşi olan bir tözdür. Tanrı'nın ismi ise, Tanrı'nın zâtı'nın sonsuz manzaralarındaki görünümüdür. Yani zâtın belirli ve sınırlı olanıdır. Buna paralel olarak sıfatta, dış evrende beliren tanrısal bir isimdir. İbn Arabi bunu “İlahi tözün kendisini çeşitli mertebelerde göstermesi için tecelli yeri ya da bir faaliyet alanı”<sup>123</sup> olarak ifade etmektedir. Arabi'ye göre Tanrı'nın zâtı, meçhullerin en meçhulü olan özünde şeydir. O, yok edilemez, bağımsız, değişmez ve maddi olan bütün her şeyi özüyle kuşatan bir tözdür. Tanrı'nın suretleri ise, yok olucu ve değişken olan arazlardır.<sup>124</sup>

Arabi'de varoluşun tüm aşamalarını kendinde potansiyel olarak taşıyan Kelime (Logos) veya evrensel us, evrende varolan her şeyin sebebidir. Aynı zamanda bu ilke; yüce kelime, ilk akıl, külli akıl, evrenin aslı, külli nefis kavramlarıyla isimlendirilmektedir. Bu kelime, Tanrı'nın düşünce sıfatına sahip olmasının göstergesi olup, evrenin başkalaşan ve değişen ruhunun ifadesidir.<sup>125</sup> Tanrı'nın bilgisindeki şeyler, Arabi'nin terminolojisiyle *Ayan-ı Sabiteler* (şeylerin gerçekliği) yani düşünsel özleri, varoluşa bu ilke sayesinde çıkar. Tanrı'nın nefesi olarak da tabir edilen bu ilkenin meydana getirdiği her bir varlığa *Kelime* denir. Kelime olarak nitelendirilen bu her bir varlık, Tanrı'nın sıfatının dışlaşması ve belirmesidir.<sup>126</sup>

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).”<sup>127</sup>

#### IV.4.1 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

<sup>123</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnü'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 55.

<sup>124</sup> A . g . e . , s . 83.

<sup>125</sup> SEVİM, Seyfullah, A . g . e . , s . 129.

<sup>126</sup> A . g . e . , aynı s.

<sup>127</sup> KONEVİ, Sadreddin, *Fusüsü'l Hikem'in Sırları* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2003, s. 34.

dahi öyledir”<sup>128</sup> 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 zatıyla 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,”<sup>129</sup> 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 varolan Hakk'ın vücudu'dur. Ezeli olmayan vücut ise evrenin suretleriyle sabit olan Hakk'ın varlığıdır. Bu ikinci varlığa *Hudus* (Yaratılmış) denir,”<sup>130</sup> şeklinde ayrıştırılmaktadır.

#### IV. 4 . 2 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 *Meşia irade* ve *Yaratıcı irade* olarak iki bölüme ayırmak mümkündür.

*Meşia İrade*, varolan ilahi bilinç türünden bir şeyi, -kuvve ya da fiil halinde – şeylerin oldukları gibi olmalarını dileyen Tanrı'nın ezeli kudretidir.<sup>131</sup> Arabi bu irade türüne zaman zaman ilahi buyruk veya kader de demektir. O'na göre *Meşia İrade*, Tanrı'nın hüviyetidir ve Tanrı'dan sudur eden ilk akla çok benzemektedir.

*Yaratıcı İradeye* gelince, Arabi; “Tanrı'nın kuvve halindeki varlıkların dış dünyada tezahürünü sağlayan kudreti anlatmak istemektedir. Bir şeyin herhangi bir varlığa sahip

<sup>128</sup> ARABİ, *Futuhat*, c . 2, Böl. B , İstanbul, 1980, s . 391.

<sup>129</sup> A . g . e . , aynı s.

<sup>130</sup> ARABİ, *Fusus* , İstanbul , 1999, s . 305.

<sup>131</sup> AFFİFİ, Ebu'l Ala, *Muhiddin İbnu'l Arabi'de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul, 1999, s . 155.

olması Meşia'nın bir fiilidir; fakat dış dünyada bir şeyin ya da bir fiilin gerçekleşmesi kadar gerçekleşmemesi de bu irade sonucudur”<sup>132</sup> şeklinde tanımlamakta ve tanrısal iradenin evrene yansımalarının açıklamasını yapmaktadır.

#### IV.5. İbn Arabi’de Tanrı’nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri

##### IV. 5. 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.<sup>133</sup>

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.”<sup>134</sup> Sözüyle anlatmak istediği evrene bakılmaksızın da Tanrı’nın bilinebilmesine karşı çıkar. Çünkü O, daha öncede belirttiğimiz gibi evren’in Tanrı’nın Ayan-ı Sabite suretinde belirmesi olduğunu düşünmekte, evren’i müşahede etmeden, Tanrı’nın bilinmesinin olanaksız olduğunu savunmaktadır.<sup>135</sup>

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 aşkın, isim ve sıfatlarıyla içkin olan mutlak varlık, Tanrı’dır. Tanrı her varlıkta zati itibariyle 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 nedenledir ki, Arabi müşahede için “...müşahede, meşhudun (yani görülen şeyin) bilinmesini sağlayan yol”<sup>136</sup> ifadesini kullanmaktadır. Yine Arabi’ye göre müşahede evrenin Tanrı’da, Tanrı’nın evrende olduğunun

<sup>132</sup> AFFİFİ, Ebu’l Ala, *Muhiddin İbn’ül Arabi’de Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul , 1999, s . 156.

<sup>133</sup> FİLİZ, Şahin, *A . g . e , s . 298*.

<sup>134</sup> *A . g . e , s . 299*.

<sup>135</sup> *A . g . e , aynı s*.

<sup>136</sup> ARABİ, *Futuhat, c.2, Böl. A*, İstanbul , 1974, s . 42.

bilgisini sağlamada yegane 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<sup>137</sup> şeklinde 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”<sup>138</sup> hadisini varlığın birliğini oluştururken kendine çıkış noktası seçmiş ve bu amaçla evren ve insanın gerçek anlamını kavramada gayret göstermiş aynı zamanda *insan-ı kamil* (yetkin 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 aşkın 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) özüyle, içkinliği (teşbih) de isim ve sıfatlarıyla açıklanmaya çalışılmaktadır.

#### IV. 6. 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 arz etmektedir. 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 (görünümlerini) 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

<sup>137</sup> ARABİ, *Futuhat*, c. 2, Böl. A, İstanbul, 1974, s. 402 .

<sup>138</sup> SUNAR, Cavit, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, İstanbul, 2003, s. 143 .



ettim, bunun için halkı yarattım”<sup>139</sup> 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. Daha önce değindiğimiz gibi 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.<sup>140</sup> Arabi, yaratma kavramını; düşüncenin özleri konumunda bulunan Ayan-ı Sabite'ye dış evrende varlık vermekten ibaret olarak kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın kendisinde varolan, nesnelere 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.<sup>141</sup> 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, işte 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,”<sup>142</sup> şeklinde izah etmeye çalışmakta ve Tanrı-evren bütünlüğünü bu şekilde ortaya koymaktadır.

<sup>139</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi, Ankara, 1995, s. 122.*

<sup>140</sup> A . g . e , aynı s .

<sup>141</sup> A . g . e , s . 131.

<sup>142</sup> SEVİM, Seyfullah, *A. g . e , s . 110.*

#### IV.7 . İbn Arabi ve Felsefesine Yönelik Eleştiriler

İbn Arabi yaşarken, düşünceleri çok sert bir şekilde eleştirilmiş ve tartışma konusu olmuştur. Sapkınlık ve kafirlikle suçlanmıştır. İbn Arabi öldükten sonra da bu eleştiriler, dozu artarak sürmüştür. Tasavvufçular içinde en çok eleştirilen, en fazla karalanan şahsiyet olmuştur. Fakat , bunun yanı sıra lehine yazılanlar ve onu kendi düşüncelerine temel alanlar da olmuştur. Bunların başında; Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine İbn Arabi ile ilgili eserler yazmış olan o dönemin tasavvufçularından *Şeyh Mekki* bulunmaktadır. Mekki bu eserlerinde İbn Arabi'yi savunmuştur. Daha sonra İsmail Fenni Ertuğrul ondan da yararlanarak çağımızda Arabi'ye karşı olanları reddetmiştir.<sup>143</sup>

İbn Arabi, yaşamının ilk dönemlerinde rahat yaşamış, her gittiği yerde saygı görmüş tasavvufi düşünceleri hoşgörü ile karşılanmıştır. Fakat, hoşgörü ortamının yok olmaya başladığı ve bilgisizliğin yaygınlaştığı dönemlerde O'na karşı olanların sayısı da artmıştır.

Arabi'nin özetle, "O, vardır ve onunla birlikte ne önce, ne sonra, ne üst, ne alt, ne yakınlık, ne uzaklık, ne nasıl, ne nerede, ne vakit, ne an, ne zaman, ne varlık ve ne de mekan vardır ve O, şimdi daha önce olduğu gibidir. O; tek, eşi benzeri olmayandır,"<sup>144</sup> şeklindeki düşüncelerinden oluşan sistemi ve bu sistemin ilkelerini ortaya koyduğu eserleri İslam'a aykırı bulunup, reddedilmiştir. İbn Arabi'ye karşı olanlar arasında tasavvuf düşüncesine mensup kişiler bulunduğu gibi farklı disiplinlere mensup din bilginleri de bulunmaktadır.

Yaşadığı dönemde mutasavvıfların İbn Arabi'yi itham ettikleri bilinmemektedir. O dönemde hemen hemen bütün mutasavvıflar ona saygı duymuşlardır.<sup>145</sup> İbn Arabi'ye muhalif olan iki tanınmış tasavvufçu *Alauddevle Simnani* ve *İmam Rabbani'dir*. Alauddevle Simnani, başlangıçta İbn Arabi'nin düşüncelerine bağlı bulunmuş daha sonra aleyhine dönerek İbn Arabi'yi şiddetle tenkit etmiş ve İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışının hatalı olduğunu göstermeye çalışmıştır.<sup>146</sup> İmam Rabbani de başlangıçta İbn Arabi'ye bağlı

<sup>143</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara , 1995 , s . 183.

<sup>144</sup> BALYANI, Abdullah, *Mutlak Birlik* (Çev . Ali Vasfi Kurt ) İstanbul , 2003 , s . 101.

<sup>145</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara , 1995 , s . 191.

<sup>146</sup> A . g . e , s . 192 .

olarak onun savunucusu olmuştur. Fakat daha sonra O da Vahdet-i Vücut'un yanlış olduğunu savunmuştur.<sup>147</sup>

İbn Arabi'ye karşı olup tasavvufçu olmayanlar; hadis alimleri ve fıkıh alimleri ile filozoflar olmak üzere üç gruba ayrılmaktadırlar. Bunların içinde, hadis ilmiyle uğraşan *İbn Kayyim*, tefsirle uğraşan *İbn Kesir* ve içlerinde en sert eleştiriye getiren *İbn Teymiye'dir*.<sup>148</sup>

Bir çok felsefi düşünce ve filozofa sert tepkilerde bulunan *İbn Teymiyye*,(öl.1328) Arabi'yi zındık, söylediklerini ise küfür olarak görmüş, O'nun ve sisteminin aleyhine Vahdet-i Vücut Risalesi'nde İbn Arabi'ye atıfta bulunarak, "*Fusus* yazarı ve onun izleyicileri şöyle diyerek küfre girmektedirler: Tanrı'nın varlıkları yarattığını itiraf etmekte ve Cenab-ı Hakk'ın varlığıyla aynı şey olduğunu söylemektedirler"<sup>149</sup> ifadesiyle Arabi'yi eleştirmektedir.

İbn Arabi'den sonra büyük filozofların yetişmediği söylenmektedir. Bununla beraber yetişen akılcı filozoflar da İbn Arabi'ye karşı olmuşlardır. Fakat, yeni Platoncu felsefeye bağlı kalanlar İbn Arabi'ye daima hayranlık duymuşlardır.<sup>150</sup>

<sup>147</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s . 191.

<sup>148</sup> A . g . e . , s . 193.

<sup>149</sup> TEYMİYYE, İbn , *Vahdet-i Vücut Risalesi*, (Çev. Heyet), İstanbul, 1998, s . 142.

<sup>150</sup> ULUDAĞ, Süleyman, *İbn Arabi*, Ankara, 1995, s . 193.

## II. BÖLÜM

### SPİNOZA'DA TANRI ANLAYIŞI

#### I. SPİNOZA VE ÖĞRETİSİ

##### I . 1. Spinoza'nın Felsefi Kişiliği ve Öğretisi

Batı düşünce tarihinde bir çok önemli filozof yetişmiştir. Fakat, bunlardan bazıları; kurdukları düşünce sistemleri ile zaman üstü bir etki yaratmış ve kendilerinden sonraki dönemlerde yetişen bir çok kişiye kaynaklık etmiştir. İşte, tezimizin konusu olan *Baruch Benedictus de Spinoza* da bu niteliklere sahip filozoflardandır.

*Spinoza* (1632 – 1677), İspanya Engizisyon zulmünden Hollanda'ya kaçan Yahudi bir ailenin çocuğudur. “Spinoza'nın ataları Marrona, yani on beşinci yüzyılın son on yılında ülkelerinden sürülmekten kaçınabilmek için görünüşte Hıristiyanlığı kabul etmiş, ama içten kendi dinlerine bağlı kalmış Yahudilerdi.”<sup>151</sup> “ Babası'nın, varlıklı bir tüccar olmasından dolayı Spinoza iyi bir eğitim alma fırsatını bulmuştur. Yahudi erkek okulunda İbranice'yi öğrendikten sonra geleneksel Telmut ve Tevrat eğitiminden sonra Kabbala eğitimi ”<sup>152</sup> görmüştür.

Spinoza, sürekli olarak düşünce gücünü geliştirme ihtiyacını duymuştur. Bu amaçla, çok iyi bildiği İspanyolca'nın yanında Portekizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca ve Latince dillerini öğrenmiştir. Daha sonra hayatında dönüm noktası olacak ve Kabbala'nın geleneksel öğretilerinden uzaklaştırıp, felsefeye yönelmesinde etken olacak Latince öğretmeni *Francis Van den Ende* ile tanışmıştır.

“ Francis Van den Ende Descartes'çi olmasının yanında, aynı zamanda özgür bir düşünür, tanrıtanımaz, hatta siyasi kışkırtıcı olarak tanınmıştır.”<sup>153</sup> Spinoza'nın *Giordano Bruno* ( 1548-1600 ) ve *Descartes* (1596-1650) ile tanışıklığı Van den Ende ile ilişkisi

<sup>151</sup> SPİNOZA, *Siyaset Üzerine* (Çev. Afşar Timuçin), İstanbul, 2003, s. 5.

<sup>152</sup> TUĞCU, Tuncar, *Batı Felsefesi Tarihi*, Ankara, 2000, s . 489.

<sup>153</sup> DELEUZE, Gilles, *Spinoza Pratik Felsefe* (Çev. Ulus Baker), İstanbul, 2005, s . 12.

yoluyla kazanılmıştır<sup>154</sup> ayrıca Spinoza, *Bacon* (1561-1626), *Hobbes* (1588-1679) gibi düşünürleri de tanıma fırsatı bulmuştur.<sup>155</sup>

Spinoza, batı düşünce ürünlerinden faydalanma ve etkilenme fırsatı bulduğu kadar, atalarının anayurdu olan Endülüs İspanya'sında gelişen doğu düşünce yapısıyla da ilgilenmiştir. Doğru düşüncesinde Spinoza'yı en fazla etkileyenlerin başında sadece Yahudilik üzerinde değil, aynı zamanda İslam ve Hristiyanlık üzerinde de büyük etki bırakan *Moses ben Maimon* ( İbn Meymun ) gelir.<sup>156</sup> Maymonides (1135-1204) Ortaçağ Teolijisi'ni Aristoteles (İ.Ö 384-322) yoluna oturtmuş olan Endüslü Yahudi ve Arap düşünürlerinden biridir. Spinoza, Maymonides ve batılılar tarafından *Averroes* olarak tanınan Arap düşünür *İbn Rüşd* (1126-1198) yolu ile Aristoteles düşüncesiyle tanıştı. Spinoza'nın felsefenin bir hayat rehberi, bir yaşam tarzı olması gerektiği düşüncesini İbn Meymun'dan etkilenerek oluşturduğu iddia edilmektedir.<sup>157</sup>

Spinoza, Yahudi geleneğine bağlı olarak yetiştirilmesine rağmen, bu onu, geleneğin esaslarıyla hesaplaşmadan, sorgulamadan alıkoymamıştır. Bu sorgulama sonunda Yahudiliğin prensiplerini ve kutsal metinlerin yorumlarını kabul edilemez bulmuş ve bundan dolayı sert tepki görmüştür. Korkunç ve sapkın olduğu söylenen düşüncelerinden dolayı aforoz edilmiştir. Fakat Spinoza, bunu son derece soğukkanlı bir şekilde karşılamış, ve aslında kendisinin Yahudi topluluğunu reddetmeyi düşündüğünü gösteren şu ifadeyi: "Bu beni başka bir durumda yapmayacak olduğum herhangi bir şeye zorlamıyor"<sup>158</sup> kullanmıştır. Spinoza, bu olaydan sonra yalnızlığa ve dışlanmışlığa mahkum bir yaşam sürmüştür. Spinoza bu dönemde kendi zamanını filozofları ve bilim adamlarıyla sık sık mektuplaşmış ve ziyaretlerini kabul etmiştir.<sup>159</sup>

17. yüzyıl Felsefesi içinde kendine özgü sistem kuran Spinoza, Yahudi inanç sistemini ve Kabbala'yı eleştirmiş, din adamlarını; dini kendi şahsi çıkarları ve insanların ruhunu okşayıcı yönde tahrif etmeleriyle suçlamıştır. Bu davranışı onun, her konuda

<sup>154</sup> SPİNOZA, *Törebilim* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s .VI.

<sup>155</sup> GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, 2002, s . 260.

<sup>156</sup> MORİS, Fransez, *Spinoza'nın Tao'su*, İstanbul, 2004, s . 54-55.

<sup>157</sup> A . g . e . s . 54.

<sup>158</sup> SPİNOZA, *Törebilim* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s . 6.

<sup>159</sup> HÜNLER, Solmaz Zelyut, *Spinoza*, İstanbul, 2003, s . 5.

özellikle, kişisel haklar, düşünce ve din konusunda özgürlüğü ve hoşgörüyü savunduğunun göstergesi olarak nitelenebilir.

Spinoza, “ İtaat etmenin bütün toplumlarda söz konusu olduğunu ve her şeyin bu noktada düğümlendiğini düşünmektedir. Bu nedenle, itaat veya itaatsizlikle ilişkili olarak değerlilik ve değersizlik, iyi ve kötü mefhumları yalnızca toplumsaldırlar. Bu durumda en iyi toplum, düşünme kudretini itaat etme zorunluluğundan kurtaran ve onu devlet kurallarının egemenliğinden kendi çıkarları doğrultusunda sakınan ve sadece yana bir toplum olacaktır.<sup>160</sup> Düşünce özgür ve bundan dolayı da yaşamsal olduğu ölçüde hiçbir şeyle uzlaşmak zorunda değildir, tersi olduğunda, tüm diğer baskılar da mümkün hale gelir ve zaten gerçekleşmiş olurlar; herhangi bir eylem suça dönüşür ve her hayat tehlike altına girer ”<sup>161</sup> şeklindeki ifadeleriyle insanlar için iyi koşulları demokratik devlette görmektedir. Spinoza, hayatı boyunca oradan oraya sürüklenmiş ama her yerde beklediği tek şey, alışılmamış düşüncelerinin hoşgörüyü karşılanması olmuştur. Çünkü, Spinoza hoşgörüyü, demokrasinin temel unsuru olarak görmüş, hoşgörüsüzlüğü ise insanlığı tehdit eden en büyük tehlike olarak ifade etmiştir.<sup>162</sup> Spinoza düşüncesinde olduğu gibi hayat tarzında da insanların yetindiği sahte görünüşler karşısında yapıcılıktan yana, olumlayıcı bir tavır sergilemiştir. İşte, Spinoza'nın bu özgürlük anlayışı onu düşünce dünyasında etkili ve özgün bir felsefi maceranın içine sürüklemiştir.

Spinoza'nın Tanrı anlayışını ortaya koyarken, Descartes'in dualist töz anlayışını kendine nasıl problem edindiği konusu Spinoza'nın felsefesini anlama noktasında önem teşkil etmektedir. Spinoza, işe ilk önce kendisine verilen bilgileri eleştirerek başlamıştır. Bunları eleştirirken özgün bir düşünce ortaya koymasında biricik yardımcısı, akıl yürütme gücü olmuştur. Eleştiride bulunduğu konularla ilgili bilgilerin doğruluğunu mantık ilkelerine uygun olup, olmamasına göre değerlendirmiştir.

Spinoza, bilimden çok etkilenmiş ve bilimsel bilgileri bina etmenin doğru yolunun, şüphe götürmez öncüllerden başlamaktan ve mantıksal akıl yürütmeye bunlardan sonuçlar

<sup>160</sup> DELEUZE, Gilles, *A . g . e , s . 10*.

<sup>161</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>162</sup> *A . g . e , s . 10 – 11*.

çıkarmaktan geçtiği yolundaki *Descartes'in* görüşünü kabul etmiştir.<sup>163</sup> Fakat, bu Spinoza'yı Descartes'in bazı konuları çözemediğini düşünmekten alıkoymamıştır. Bu konuların başında ise, Descartes'in maddi töz ve zihinsel töz olarak geliştirdiği *dualist töz* anlayışı gelir. Spinoza, bu dualist töz anlayışını “Tanrı, tek töz olacak, geri kalan her şey ruhta, cisimde bu tek ve sonsuz özün birer şeklidir,”<sup>164</sup> olarak ifade ettiği tek töz anlayışına çevirmeye çalışmıştır.

Spinoza'nın bunu yaparken; nasıl bir evrende yaşıyoruz, bizi bu evrene kim koydu neden koydu sorularını kendi uslamasının merkezine koyduğu ve Spinoza'nın bu sorulara evrenin oluşumunu, Tanrı'nın tabiatını, doğayı, insan ve hayatını inceleyerek cevaplandırmaya çalıştığı düşünülebilir. O, Tanrı'ya ulaşmaya çalışırken, önce doğayla ilgili tüm gerçekliği ortaya çıkarmaya çabalamış sonra da elde ettiği bilgiler ışığında, Tanrı ve doğayı ele alma yoluna gitmiştir.

Spinoza'nın eserlerine genel olarak bakıldığında, sayıca çok olmadığı görülmektedir. Eserlerinin bir kısmı Spinoza yaşarken bir kısmı ise öldükten sonra yayımlanmıştır. Eserlerinde felsefenin temel prensipleriyle ilgilenmiş, bunlarla ilgili düşüncelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Yaşamı boyunca Spinoza'nın yalnızca iki çalışması yayımlanmış ve bunlardan yalnızca biri kendi adıyla çıkmıştır.<sup>165</sup> Bunlar; *Kartezyen Felsefe'nin İlkeleri (Principles of Cartesian Philosophy)* ki, bu kendi adıyla yayınlanmıştır.<sup>166</sup> Spinoza, bu eserinde Descartes'in *Felsefe'nin İlkeleri* adlı kitabının birinci ve ikinci bölümünün geometrik bir açıklamasını yapmıştır. Bu çalışma onun ismini taşıyan ilk eser olarak basılmıştır.<sup>167</sup>

Diğer eseri, *Teolojik–Politik İnceleme* adlı eserdir, bu eser Latince olarak ve ilk basımında yazarının adı verilmeden, yayımcısı ve yayım yeri ile ilgili bilgiler verilerek yayımlanmıştır. Spinoza bu eserinde; din, devlet ve düşünce özgürlüğü ile ilgili olarak ortaya koyduğu düşünceleriyle büyük bir yankı uyandırmış ve tartışma konusu olmuştur.

<sup>163</sup> MAGEE, Brayn, A . g . e , s . 91.

<sup>164</sup> GÖKBERK, Macit, A . g . e , s . 62.

<sup>165</sup> ARICAN, M . Kazım, *Spinoza'nın Tanrı Anlayışı*, İstanbul, 2004, s . 20 .

<sup>166</sup> A . g . e , s . 21

<sup>167</sup> A . g . e , aynı s.

Eser yayımlandıktan hemen sonra, eleştiri almış ve kilisenin şikayeti üzerine yasaklanmıştır.<sup>168</sup> Bu olay, Spinoza'nın daha sonra, diğer eserlerini yayımlama konusunda çekingen davranmasına sebep olmuştur.<sup>169</sup>

Spinoza'nın tamamlanmamış iki eseri söz konusudur. Bunlar; Spinoza'nın genel olarak bilgi ve metot konusundaki görüşlerini ağırlıklı olarak işlediği; *Anlama Yetisinin Gelişimi (Treatise On the Improvement of the Understanding)* ve doğal hak, en iyi devlet biçimi, demokrasi gibi konuları ele aldığı *Politik İnceleme (Treatise On Politicis)*dir.<sup>170</sup>

Tanımlar, aksiyomlar, postülatlar ve önermeler ağıyla örülmüş eseri *Etika (Demonstrated In Geometrical Order: Ethics)*, Spinoza'nın tamamlanmış başyapıtı özelliğindedir. Latince olarak yazılmıştır. Spinoza, eserinde Tanrı, doğa ve insanın toplumsal yaşamı ile ilgili bilgileri bir bütünlük içinde geometrik metoda göre ele almış ve bu ilkelere uygun şekilde açıklamalarda bulunmuştur. *Etika*, Tanrı hakkında, zihnin doğası ve kökeni hakkında, duygulanışların doğası ve kökeni hakkında başlıklarıyla bölümlere ayrılmıştır.<sup>171</sup>

## I . 2. Spinoza'nın Yöntemi

Spinoza, 17.yüzyıl'da rasyonel sistemi ile başrol oynamış düşünce adamlarındandır. Düşüncenin tüm yollarının birleştiğini, mistisizm ve doğacılık, kuramsal ve pratik bilgi döneminin başka düşünürleri arasında az çok büyük bir çatışma halini alırken onda aynı kişiliği belirleyici unsurları olur. Spinoza, sonuna kadar bunu mantıkla geliştirmeye çalışmış ve bu farklı unsurların uzlaşması bu aşırı mantıki gelişme yardımıyla ortaya çıkmıştır,<sup>172</sup> bu anlamda Descartes'in Felsefesi'nin Spinoza'nın düşüncesi üzerinde etki yarattığı ve felsefesini oluştururken kendi biçimini meydana getirişinde kendisine örnek teşkil ettiği düşünülebilir.

<sup>168</sup> ARICAN, M . Kazım, A . g . e , s . 22 – 23.

<sup>169</sup> A . g . e , s . 23.

<sup>170</sup> A . g . e , s . 28.

<sup>171</sup> A . g . e , s . 25.

<sup>172</sup> SPİNOZA, *Siyaset Üzerine* (Çev. Afşar Timuçin), İstanbul, 2003, s . 5.



Descartes, ilk olarak Spinoza'ya bir yöntem ideali, ikinci olarak O'na, terminolojisinin büyük bir bölümünü sağlamıştır.<sup>173</sup> Bundan dolayıdır ki, birçoklarına, Spinozacılık, Kartezyenizm'in mantıksal ve tutarlı bir yeniden düşünülüşünün sonucu olarak görünmüştür.<sup>174</sup> Ayrıca, Spinoza'nın Tanrı'nın varoluşunu isbat için matematiksel akıl yürütmede Descartes'ten etkilendiği belirtilmektedir. Fakat, Spinoza Descartes'ten etkilenmiş olsa dahi, Descartes'in dualist töz anlayışından, birici töz anlayışını türettiği iddiası yanlış olarak görülmektedir.<sup>175</sup> Çünkü, Spinoza dualist töz anlayışına karşı olmuştur ve Descartes'ten farklı olarak insandan başlayarak bir töz anlayışı geliştirmemiştir aksine Tanrı'nın kendisinden başlayarak tek töz anlayışını ortaya koymuştur.

Spinoza'nın yöntemi akıl temellidir. Bu yüzden ki; O, her bilgiyi akıl süzgecinden geçirme zorunluluğunu hissetmiştir. Spinoza Felsefesi'nin en önemli özelliği düşüncelerinin geometrik bir biçimde sunulmasıdır. Spinoza'nın geometrik metodu kullanmasının nedeni; matematik yöntemin, kesin ve açık sonuçlar sağlayıcı özelliğe sahip olması ve Spinoza'nın temel ilkeleri, rasyonel bir tarzda kavramayı amaçlama, felsefeyi, bilgiyi *Eukleides'in* elemanlarının geometrik modelini kullanarak tam bir dedüktif sisteme dönüştüren matematiksel bir yöntem geliştirme isteğidir.<sup>176</sup> Spinoza'ya göre, geometride nasıl sonuçlar aksiyomlardan zorunlu bir şekilde çıkarılıyorsa, bunun gibi filozofun uğraştığı ahlaki ve fizik olgular da nesnelere tanımlarının ifade ettiği tabiatından mutlak bir zorunlulukla çıkmaktadırlar ve nasıl matematikçi herhangi bir üçgenin üç açısının hangi gaye için iki dik açığa eşit olduğunu kendi kendine sormazsa, filozof da bunların gayesel nedenlerini araştırmaz.<sup>177</sup>

Spinoza'nın söz konusu geometrik metodu kullanmasındaki bir başka amacı *Copleston* tarafından şu şekilde ifade edilmektedir; “Geometrik metottan anlaşılan şey, dışsal geometrik süslemeler değil, daha çok önermelerin açık ve seçik aksiyomlardan çıkarsaması metodunun, Spinoza'nın gözünde gerçek felsefeyi gerçekleştirmenin yanılmaz

<sup>173</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s . 13.

<sup>174</sup> A . g . e . , s . 10

<sup>175</sup> A . g . e . , s . 9

<sup>176</sup> CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihine Giriş*, İstanbul, 2002, s . 92.

<sup>177</sup> WEBER, Alfred, A . g . e . , 227.

bir aracı olmasıdır,”<sup>178</sup> ayrıca geometrik yöntem, kesinliği açısından deney ve gözlem gerektirmez bu ifadeden öyle anlaşılıyor ki, Spinoza’da kullanılan metot amaç değil; bir araç olma konumundadır.

Spinoza, *Etika’da* en derin metafizik sorunları bile bu geometrik kalıplar içinde işlemiştir. Kullandığı geometrik yöntem Spinoza’nın öğretisinin temel karakterini yansıtır. Spinoza düşüncesinde, Tanrı’nın tek tek nesnelere karşısındaki durumu, geometride uzayın tek tek şekiller karşısındaki durumuna benzetilir. Nasıl geometrici, uzayla başlayarak bütün geometrik şekilleri, bunların arasındaki bağılıkları ve yasaları hep uzaydan türetiyorsa, Spinoza’da bunun gibi her türlü bilgiyi Tanrı görüşünden türetmek istemiştir. O’na göre, yalnız Tanrı’yı bilmek bakımından değil, onun ne olduğu 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 uzay dolayısıyla varolabilirler; 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, bütün varolanların olabilirliğini kendinde bulduran biricik özdür. Nasıl uzay olmadan geometrik şekiller bir hiç iseler, nesnelere de Tanrı’sız bir hiçtirler. Nasıl geometrik şekiller uzaydan matematik bir zorunlulukla çıkıyorlarsa, tek tek varlıklarda Tanrı’nın özünden matematik bir zorunlulukla oluşurlar. Spinoza’ya göre Evren bir zorunlu bağlantılar sistemidir.<sup>179</sup>

### I . 3. Spinoza’nın İnsan ve Evren Anlayışı

Spinoza, “Farklı şeyler düşünen ve farklı şeyleri seven farklı iki insan; sanırım bu bütünüyle tutarlı, tabii, mantıklı bir şeydir; bir ahlak hocaları korosundan da çok eğlenceli.... söz konusu olan insan aklının bulutları içinde patırtıyla saklanan şeyi göstermek değil, zorunluluğun gücünü, bizi yumuşak kollarıyla sarmalayan tabiatın barışçıl gücünü göstermektir ”<sup>180</sup> ifadesiyle insanla ilgili düşüncelerini akılcı bir bakış

<sup>178</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi* , Spinoza (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 13.

<sup>179</sup> GÖKBERK, Macit , *A . g . e , s .262.*

<sup>180</sup> AKAL , Cemal Bali, *Özgürlüğün Geleceği Yoktur*, Ankara , 2004, s . 81.

tarzıyla ortaya koymaktadır. Spinoza'ya göre insan, sonlu yaratık olsa da, tek bir varlıkta çifte özelliğe sahiptir. Bunlar, insanın fiziksel bedeni ve tinsel özelliğidir. Fakat; Spinoza, bu özellikleri bir saymaktadır. İnsanın özü evrensel varlığın (Tanrı) belirli bir hali ya da modifikasyonudur. Ayrıca insanın özü, evrensel varlıkta var olan, evrensel varlık olmadan tasavvur edilemeyen bir şeydir. Başka bir deyişle, insanın özü, evrensel varlığın özünü belli bir biçimde açığa vuran bir hali ya da modifikasyonudur<sup>181</sup>

Spinoza'ya göre, insanın eylemleri, doğrudan olmasa da denetimi dışındaki etmenler tarafından belirlenmektedir. Spinoza, insanın irade hürriyetini yadsımakta, bu anlamda bireyselliğini reddetmektedir, kişinin kimliğini, farklılığını ve öz yeterliliğini inkar etmektedir. Spinoza, insanı doğanın bir parçası olarak, şeylerin biçimlerinden hatta, kayalardan, taşlardan daha önemli olmayan bir özellik olarak görmektedir.<sup>182</sup> Spinoza, “Ne kendi bireyselliğine ne de kendi bağımlılığına sahip olmayan ve Tanrı'nın kısa süreli bir görünümü olan ben yani insan hiçbir şeyde en ufak bir tercihe sahip değildir”<sup>183</sup> şeklindeki ifadeleriyle de insanın bireyselliği ve iradesi konusundaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. O'na göre insan da diğer varlıklar gibi, tek tözün farklı bir görünüşü olmaktan ibarettir.

Spinoza, Tanrı-insan ilişkisi konusunda “Bir kere, kendi kendine yeterli mutlak realite olan Tanrı sonsuz, bölünmez, değişmez evrensel tözdür ve insanın özüne ait olmayandır. Başka bir deyişle, insanı insan yapan, töz olmak değildir, her şeyden önce, insanın varoluşu zorunluluk içermez, bir insan, hatta genelde tüm insanlık varolabileceği gibi olmayabilir de, ama eğer varolacaksa hangi biçim altında varolacağı belirlidir. İşte insanın özü budur. İnsanın özü, evrensel varlığın belirli bir hali ya da modifikasyonudur. İnsanın özü, evrensel varlıkta (Tanrı'da) varolan evrensel varlık olmadan tasavvur edilemeyecek bir şeydir. Ya da başka bir deyişle, insanın özü evrensel varlığın özünü belli ve belirli bir biçimde açığa vuran bir hali ya da modifikasyonudur”<sup>184</sup> şeklinde açıklamada

<sup>181</sup> MORİS, Fransez, *A . g . e . , s . 172*.

<sup>182</sup> SCRUTON, Roger, *A . g . e . , s . 63*.

<sup>183</sup> *A . g . e . , s . 63 - 64*

<sup>184</sup> SPİNOZA, *Etika*, (Çev. H. Ziya Ülken), İstanbul, 1965, s . 26 – 27.

bulunarak Tanrı-insan bağlantısını ve farklılığı hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadır.

Spinoza, Tanrı ile insan arasındaki karşılaştırmaya *Etika'da* “Tanrı’yı meydana getiren akıl ve irade bizim aklımızdan ve irademizden büsbütün başkadır ve onlara ancak ad bakımından benzerler. Tıpkı köpek denilen burcun bu addaki havvana ancak ad bakımından benzemesi gibi. Tanrı’nın akli, bizim aklımızın özünün olduğu kadar varlığının da nedeni olduğu için, bundan şu sonuç çıkar ki, Tanrı’nın akli bizimkinden gerek özü, gerek varlığı bakımından ayrılır ve onlar birbirlerine ancak söylemiş olduğumuz gibi ad bakımından benzerler. Tanrı’nın iradesi içinde aynı şeyin söylenebileceği ve aynı akıl yürütmenin yapılabileceğini anlamak kolaydır.”<sup>185</sup> şeklinde açıklama yaparak devam etmektedir.

Spinoza’nın evren anlayışında, doğa ve Tanrı bir sayılmakta, ikisi özdeşleştirilmektedir. Bunu *Etika'da* “Evrende aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da bir çok töz olamaz.”<sup>186</sup> şeklinde ifade ederek, Tanrı düşüncesi ile doğa fikrini, töz kavramında özdeşleştirmektedir. Spinoza, Tanrı ve doğayı tek bir suret olarak düşünmekte, doğayı Tanrı’yla bilinen şey olarak nitelendirmektedir. Spinoza Tanrı’yı her şeyin sebebi olarak görmekte, her şeyin Tanrı’yla iç içe olduğunu öne sürmektedir.

Spinoza’ya göre, doğa Tanrı’nın dışı vurmuş görünümüdür. Tek olarak tasavvur ettiği tözü Tanrı ya da onunla özdeş olan doğa ile özdeşleştirmektedir. Spinoza’ya göre şeylerin dünyası Tanrı’nın özünden mantıksal bir zorunlulukla ortaya çıkmıştır.<sup>187</sup>

#### I . 4 . Spinoza ve Panteizm

Geleneksel batı düşüncesi Spinoza’yı yadsıyamadığı için onu etiketlendirerek çeşitli düşünce akımları içine sıkıştırılmaya çalışmıştır. Spinoza’nın felsefesi sırayla deist, ateist, rasyonalist, natüralist, determinist, pan-enteist ya da panteist<sup>188</sup> olarak

<sup>185</sup> SPİNOZA, *Etika* , İstanbul, 1965, s .38-40.

<sup>186</sup> A . g . e , s . 9 – 10 .

<sup>187</sup> A . g . e , s . 18 .

<sup>188</sup> AKAL, *Cemal Bali,Varolma Direnci ve Özerlik*, Ankara, 2004, s . 11 .

isimlendirilmiştir. Fakat, Spinoza'yı bütün bu akımlara dahil olamayacağına göre, bunlardan birine mensup olarak değerlendirebilmek mümkündür.<sup>189</sup>

Daha önce değindiğimiz gibi, Spinoza Tanrı ve evren özdeşliğini kurarak, sistemleştiricisi ve kurucusu olduğu panteizme ulaşır. Batı düşüncesinde Spinoza'da önce de panteist olarak kabul edilen düşünürler olmuştur. Söz gelişi; *John Scottus Eriugena*, *Giordano Bruno*, *Jakop Boehme* bunlar arasında sayılmışlardır. Ama bunlardan hiçbiri, panteizmi mantıki sonucuna götürmede Spinoza kadar başarılı olamamıştır.<sup>190</sup> O'nun geometrik ilkelere dayanarak ortaya koyduğu varlık anlayışı tam bir panteizm düşüncesini ortaya koymuştur.<sup>191</sup>

Tanrı düşüncesi ile evren düşüncesini töz kavramında özdeşleştiren Spinoza, bu tözü Tanrı–evren ikiliğini ortadan kaldıran tek mutlak gerçeklik olarak konumlandırmaktadır. Bu yüzdendir ki Spinoza, ilk ve tek tutarlı panteist olarak kabul edilmektedir. Spinoza'nın panteist Tanrı-evren bütünlüğünü anlayabilmek için töz (cevher) anlayışını iyi bir şekilde kavrayabilmek gerekmektedir. Spinoza; “Töz, kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabileni, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeyi anlıyorum”<sup>192</sup>olarak tözün tanımını yapmaktadır. Spinoza'ya göre varlıkta içkin olan bu töz evrenle de içkindir. Yani, Tanrı ile töz ve tabiat aynı şeylerdir. Zira evren tanrısal özün kendisini genişletmesi ve geliştirmesi, ruh ve madde ise aynı özün iki ayrı görünüşüdür. Bunun için Spinoza'ya göre tözün tavırları ve uygulanışları tözsüz var olamaz ancak Tanrı'nın tabiatında var olabilirler ve onunla tasarlanabilirler. Görülen her şey bir tavidir ve her tavırda kendi tözünde vardır, yani her şeyin varlığı Tanrı'ya bağlıdır.<sup>193</sup>Çünkü, Spinoza töz, evren ve Tanrı kavramlarını aynı anlama gelecek şekilde kullanmaktadır.

<sup>189</sup> AKAL, *Cemal Bali, Varolma Direnci ve Özerlik*, Ankara, 2004, s. 11 – 12 .

<sup>190</sup> AYDIN, Mehmet, *A . g . e , s . 187 .*

<sup>191</sup> *A . g . e , aynı s .*

<sup>192</sup> SPİNOZA, *Törebilim* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s . 1.

<sup>193</sup> ARICAN, M . Kazım, *A . g . e , s . 42.*

## II. SPİNOZA'DA VARLIK ANLAYIŞI

### II . 1 . Spinoza'da Varlık Tanımı

Varlık problemi felsefenin özel bir alanı olarak hep varolmuş 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 düşünülmekte; varolan ise kendinde olmayan kendi başına varolmayan araz<sup>194</sup> olarak nitelendirilmektedir. Spinoza da buna benzer bir şekilde varlığı; kendinde olan yani kendi başına varolan ve başka şeyde olanlar yani kendi başına varolmayanlar<sup>195</sup> olarak ayırmaktadır.

Aziz Yardımlı'nın *Törebilim* adıyla yaptığı *Ethics* çevirisindeki “ Kendinin nedeni (causa sui) ile özü varoluş içeren, ya da varolmadıkça doğası kavranamayanı anlıyorum”<sup>196</sup> 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 varolmayan varlıklar, Spinoza'ya göre, kendinde olan varlığın dışında kalan tüm varlıklardır. Bunların varlığı, özünün varlığını kuşatamamaktadır. Bunlar, mümkün varlıklardır. Spinoza bunlara *tavır* (Modus) demektedir.<sup>197</sup> Spinoza, bu şekilde varlık ve varolan arasındaki farkı açıklamaya çalışmaktadır.

## II. 2. Spinoza'da Varlık Türleri

### II . 2 . 1. Töz (substance) Kavramı

Spinoza Felsefesi'nin en önemli ilkesi *töz* (substance)dür. Töz problemi ile uğraşmış birçok filozof olmuştur. Bunlardan *Aristoteles* tözle uğraşan ilk kişi olması

<sup>194</sup> ARICAN, M . Kazım, *A . g . e , s . 42*.

<sup>195</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>196</sup> SPİNOZA, *Törebilim* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s . 1.

<sup>197</sup> ARICAN, M . Kazım, *A . g . e , s . 103*.

bakımından, *Descartes* ve *Leibniz* ise birden fazla töz kabul etmeleri ile önem arz etmektedirler.<sup>198</sup>

Spinoza ise ikilik ve çokluğu ortadan kaldırması ve bütün varlığı tek bir ilkeye indirgemesi açısından önem arz etmektedir. Spinoza, Tanrı'yı tek töz ve bütün fenomenlerin içinde bulunan neden yapmakla, Tanrı ile evren arasındaki başkalığı kaldırmıştır. Tanrı ile evren aynı şeylerdir; Tanrı, kendi yapıtı olan evrenin içindedir, O'nun kendisidir; evren Tanrısal özün kendisini geliştirmesidir. Ruh ve maddeyi tek bir varlığın iki görünüş biçimi olarak anlamakla *Descartes*'in töz dualizmini aşmış oluyordu. O'na göre artık ruh ile madde iki ayrı töz değildir, aynı ve bir olan tözün özünde birleşmektedirler.<sup>199</sup>

Spinoza *Etika'da* tözün tanımını "Töz ile kendinde olan ve kendisi yoluyla kavranabilen, başka bir deyişle, kavramı bir başka şeyin onu oluşturması gereken kavramına gereksinmeyi anlıyorum"<sup>200</sup> şeklinde yaparak; tözü kendi kendine yeterli, kendinin nedeni, bölünemez, sınırlanamaz, sonsuz, ebedi ve özü gereği her şeyden önce varolan ve tek olma niteliğine sahip olan olarak görmektedir.

Spinoza, "töz kendi kendinin nedenidir"<sup>201</sup> der. Çünkü, Spinoza'ya göre kendinden başka, herhangi bir nedenle varolacak olan töz olmayacaktır. Töz sonsuzdur. O, bir tanedir. Çünkü eğer iki töz olsaydı, bunlar birbirlerini sınırlayacaklar, bağımsız, yani töz olmaktan çıkacaklardır. Şu halde hiçbir şeye tabi olmayan ve her şey kendisine tabi olduğu yalnız bir tek töz vardır,<sup>202</sup> işte Spinoza'nın *Descartesçi Felsefe'den* ayrıldığı nokta budur.

Bunun yanında Spinoza'ya göre; töz bir tane olduğundan ve hiçbir şeye bağlı bulunmadığından, mutlak olarak özgürdür. Çünkü, yalnız kendi kendisi tarafından belirlenmiştir. Onun özgürlüğü, baskı ile değil, zorunluluk ile aynı anlama gelir.<sup>203</sup>

Özetlemek gerekirse; Spinoza'ya göre töz ile Tanrı aynı ve özdeştir. O, mutlak sonsuz sıfatları ile ebedi ve ezeli olan, sıfatlarıyla özü ifade edilmiş olan bu töze Tanrı demektedir. Bu töz nasıl tek ise, Tanrı'da tektir. Mutlak ve sonsuz olan bu töz bölünmez,

<sup>198</sup> ERDEM, Hüsamettin, A . g . e , s . 16.

<sup>199</sup> GÖKBERK, Macit, A . g . e , s . 263.

<sup>200</sup> COPLESTON , Frederick, *Törebilim* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s . 1.

<sup>201</sup> A . g . e , aynı s.

<sup>202</sup> WEBER, Alfred, A . g . e , s . 228 .

<sup>203</sup> A . g . e , s . 229 .

ebedi ve zorunlu olduğu için vardır. Onun özü varlığı zorunlu olarak kuşattığından o, kendi kendisinin nedenidir. Spinoza, özü varlığı kuşatan diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, tabiatı zorunlu olarak tasarlanabilecek şeye kendinin nedeni <sup>204</sup> demektedir.

## II . 2.2 Sıfat (Attributem) Kavramı

Spinoza'nın sisteminde *sıfat* (Attributem) kavramı, Spinoza'nın bütün varlığı, bir çeşit sıfatların ortaya çıkışı olarak nitelemesinden dolayı, varlık teorisinin temelini de teşkil etmektedir. Yani varlığı tanımlamak bir bakıma sıfatları izah etmeye bağlı olmaktadır.

Daha önce belirttiğimiz gibi Spinoza'ya göre varlık niteliği taşıyan ve Tanrı'yla özdeş olan tek bir töz söz konusudur. Bu töz özü gereği, bölünemez ve sınırlandırmaz. Oysa ki, bizim için çeşitli nesnelere oluşan bir evren söz konusudur. Spinoza bunu yine Tanrı'yla özdeş tözle ilişkilendirerek, “Varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz”<sup>205</sup> şeklindeki ifadesiyle birden fazla tözün var olduğunu reddetmekte ve tözün şeylerle ilişkisini açıklamaktadır.

Spinoza, “Yüklem (sıfat) ile anlağın (zihin) tözde onun özünü oluşturuyor olarak algıladığı şeyi anlıyorum”<sup>206</sup> ifadesiyle Tanrı'nın özünü ifade eden sonsuz sıfatlarının olduğu kanısını ortaya koymaktadır. Buna göre, Spinoza her varlığın bir sıfat altında tasarlanması gerektiğini düşünmektedir. Spinoza, daha önce ifade ettiğimiz gibi töz ve sıfat arasındaki ilişkiyi geometrinin ilkeleri doğrultusunda geometrik şekiller ve özellikleri arasındaki ilişki gibi bir çözümlenmeye tabi tutarak izaha çalışmaktadır. Spinoza'da Tanrı'nın sonsuz sayıdaki sıfatlarından her biri, ayrı yapıya sahiptirler, hiçbirini diğerinden türetemeyiz, birinden hareketle ötekini bilemeyiz.

Spinoza, tözün sonsuz sayıda sığata sahip olduğunu kabul etmekle beraber, ancak bizim bunlardan sadece iki tanesini bilebileceğimizi öne sürmektedir. Bunlar; uzam ve düşüncedir. Spinoza'ya göre, uzam tanrı'nın sıfatıdır. Yani, Tanrı uzamlı bir varlıktır. dolayısıyla uzam tanrısal bir sıfat olarak sonsuzdur. Tanrı'nın uzamlı bir varlık olması,

<sup>204</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul , 1965 , s. 26 .

<sup>205</sup> A . g . e , aynı s.

<sup>206</sup> COPLESTON, Frederick, *Törebilim*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 2000, s . 1.



O'nun cisimsel bir varlık olduğu, bu nedenle bölünebilir olduğu anlamına gelmez. Tanrı, uzamlıdır fakat bölünmesi imkansızdır.<sup>207</sup> Uzamla birlikte düşünce sıfatı da Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından. Ancak düşünce uzamla yakın bir ilişkiye sahiptir. Düşünce uzamın manasıdır ve uzamla anlam kazanır. Bunun gibi, insan zihni de bedeni ile ilişkilidir. Yani, nasıl ki düşünce ve uzam sıfatı birleşmişse insandaki zihin de bedenle o şekilde birleşmiş,<sup>208</sup> olarak izah edilmeye çalışılmaktadır.

### II . 2.3. Modus (Mode) Kavramı

Spinoza, töz ve sıfat arasındaki ilişkiyi izah ettikten sonra, sıfat ve *modus* arasındaki ilişkiyi izaha koyulur. Bu, töz ile sonlu varlıklar arasındaki ilişkiyi anlama noktasında önem arz etmektedir. Spinoza, bu izahı “Töz ile öz nitelikler arasındaki ilişki, aynı şekilde attributemleri ile moduslar arasında da vardır. Tanrı'nın tözün sonsuz özünü belli bir biçimde açığa çıkaran her attributem, sayısız değişimleri (modification), modusları (görünümleri, fenomenleri) ile var olur. Moduslar tözün attributemler çevresindeki çeşitli halleridir<sup>209</sup> şeklinde yapmakta ve modusları kendi kendine değişen başka bir şeyle varoluşa sahip olabilenler şeklinde nitelendirmektedir. Spinoza *Etika'da* “Tözün duygulanışlarına, başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde varolan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye *modus* (tavır) diyorum”<sup>210</sup> şeklinde tanımlamaktadır.

Spinoza'nın yaptığı töz ve modus tanımlarını göz önünde bulundurduğumuzda, töz özü açısından, moduslardan önce gelir. Bundan dolayı, tözü kendi kendine varlık, modus ise başka bir varlıkla varolan şeklinde düşünülebilir. Spinoza bununla ilgili olarak “varolan her şey ya kendinde ya da başka bir şeyde vardır”<sup>211</sup> demektedir. Spinoza, modusları sonlu ve sonsuz olarak ikiye ayırmaktadır. Ona göre moduslar “etkiledikleri sıfatları gibi sonsuzdurlar. Sonsuz tavırların her biri, sonlu tavırlardan oluşan sonsuz bir dizi oluşturur.

<sup>207</sup> ARICAN, M . Kazım, *A . g . e , s . 116*

<sup>208</sup> SPİNOZA, *Etika* , İstanbul, 1965, s. 118.

<sup>209</sup> GÖKBERK, Macit, *A . g . e , s . 264*.

<sup>210</sup> SPİNOZA, *Etika* , İstanbul, 1965 , s . 4.

<sup>211</sup> *A . g . e , s . 5*.

Hareket; yani sonsuz olarak değişen yer kaplama, cisimler dediğimiz bu sonsuz sayıda sonlu tavırları doğurur; zeka ve irade sonsuz olarak değişerek, ruhları, özel ve sonlu zekaları ve iradeleri doğurur.”<sup>212</sup>

Spinoza'nın modusları sonlu ve sonsuz olarak ayırmasının nedeni ; hareketin ebedi ve ezeli olduğunu fakat onun meydana getirdiği nesnelere sonlu olduğunu göstermektedir.<sup>213</sup> Spinoza'nın hareketten kastettiği, tözün uzam sıfatı, zeka ve iradeden kastettiği ise düşünce sıfatıdır. O'na göre hareket ve durgunluk, yani sonsuz olarak değişen düşünce, cisimler dediğimiz sonsuz sayıda sonlu modusları doğurur. Zeka ve irade sonsuz olarak değişerek ruhları, özel ve sonlu zekaları, iradeleri doğurur.<sup>214</sup>

### III- SPİNOZA'DA TANRI TASARIMI

#### III .1. Spinoza'da Tanrı Kavramı

Tanrı sarhoşu olarak nitelendirilen Spinoza'nın öğretisi *Tanrı* merkezlidir. O'nun bütün yaşamını yöneten temel etken Tanrı düşüncesidir. Tanrı düşüncesi ilk olarak eğitimini gördüğü Yahudi din geleneği çerçevesinde başlamıştır. Fakat çok zaman geçmeden O, bu Tanrı anlayışını eleştirerek kendi Tanrı anlayışını ortaya koymaya gayretine girişmiştir. Belli Yahudi filozofları ve Rönesans düşünürlerini incelemiş olmasından dolayı Spinoza'nın, onların düşüncesinden etkilendiği söylenmektedir. Bununla birlikte, Spinoza sistemini geliştirirken Skolastizm'den ve Kartezyenizm'den türetilmiş terminoloji ve kategorilerden yararlanmışır.<sup>215</sup> Fakat O'nun Tanrı anlayışının Descartes ve Skolastiklerle aynı olduğu söylenemez. Spinoza, onlardan farklı olarak tözün tek olduğu durumu ortaya koymuştur. O, bununla ilgili olarak “Eğer Tanrı doğadan ayrı olsaydı ve eğer Tanrı'dan başka tözler olsaydı Tanrı sonsuz olmazdı”<sup>216</sup> şeklindeki ifadesiyle *dualist töz* anlayışlarına neden karşı olduğunu gerekçesini ortaya koymaktadır.

<sup>212</sup> WEBER, Alfred , *A . g . e .* , 234.

<sup>213</sup> *A . g . e . aynı s.*

<sup>214</sup> *A . g . e . aynı s.*

<sup>215</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza* , (Çev . Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 18.

<sup>216</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul , 1965, s . 25 – 26.

Spinoza, *töz, sıfat ve modus* kavramlarıyla ilgili tanımlarını ortaya koyduktan sonra, onlardan hareketle Tanrı, doğa ve insan hakkındaki düşüncelerini temellendirmeye geçer. Bu bağlamda, Spinoza baş yapıtı *Etika'da* töz kavramı ile Tanrı kavramını özdeş kabul edip bunun ilkelerini açıklamaya çalışır.

Spinoza, töz ile özdeşleştirdiği Tanrı'yı "Mutlak olarak sonsuz bir varlığa, yani sonsuz sıfatları olup, sonsuz özü, sonsuz sıfatlarından her biriyle ifade edilmiş olan töze Tanrı diyorum"<sup>217</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Bu şekilde tanımladığı Tanrı'nın sahip olması gereken nitelikleriyle de ilgili olarak Spinoza "Başsız ve sonsuz olan şeyin yalnızca tanımının zorunlu bir sonucu diye tasarlanması bakımından varlığa başsız ve sonsuzluk"<sup>218</sup> şeklinde açıklamasını yapmaktadır. O, bu konuyla ilgili olarak "Gerçekten böyle bir varlık, ezeli hakikat, nitekim şeyin özü diye tasarlanmıştır, bu sebepten, süre veya zaman ile açıklanamaz, hatta süre başı ve sonu olmayan şey diye tasarlanmış olsa bile"<sup>219</sup> şeklindeki ifadelerini sürdürmektedir.

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Spinoza'ye göre Tanrı, ebedi kusursuz ve sonsuz olarak tasavvur edilmelidir. Gerçekte ne varsa Tanrı'dadır, Tanrı dışında başka hiçbir varlık söz konusu değildir. Ayrıca, Tanrı'dan başka töz olamaz ve tasarlanamaz. Spinoza'da töz, Tanrı ve doğa özdeş kavramlardır. Bundan dolayı töz için söylenecek her şey Tanrı içinde söylenebilir. Bütün varolanlar Tanrı'dadırlar, Tanrı olmaksızın bunlar ne varolabilirler, ne de kavranabilirler.<sup>220</sup>

### III . 2 . Spinoza'da Tanrı'nın Tabiatı

Tanrı'nın tabiatı ifadesinde Spinoza, tabiat kavramıyla, bir şey ne ise onu ifade eden şeyi kastetmektedir. Bir şey ne ise odur cümlesi de, bir şeyin tabiatını ifade

<sup>217</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 4.

<sup>218</sup> A . g . e, aynı s.

<sup>219</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul , 1965 , s . 12.

<sup>220</sup> ARICAN, M . Kazım, A .g . e, s . 66.

etmektedir. Yani, şeyin özüne ait olan niteliklerin bilinmesidir. Sözelimi, o şeyin sonsuz ya da ezeli olması gibi.<sup>221</sup>

Spinoza, *Etika'da* Tanrı'nın tabiatı için "Tanrı için mutlak olarak sonsuz diyorum, yoksa kendi cinsinde sonsuz demiyoruz. Zira yalnızca kendi cinsinden sonsuz olan bir yerde, sonsuz sıfatları (yüklemeleri) olumsuzlayabiliriz; fakat mutlak olarak sonsuz olan için ise bir özü ifade eden ve hiçbir olumsuzluğu kuşatmayan her şey onun özüne aittir"<sup>222</sup> şeklindeki ifadesiyle düşüncesini savunmaktadır. O, konuyla ilgili olarak cümlelerine "Tanrı'nın, sonsuz sıfatları vardır; biz insanlar bunlardan yalnız ikisini uzam ile düşünceyi bilebiliriz; Tanrı'nın özü bize bu iki biçimde görünür; bu özü biz, ya madde dünyasında, ya da tinsel olaylarda kendini açığa vurmuş olarak görürüz. Tanrı'nın bizim bildiğimiz iki niteliğinden oluşmuş olan bu iki dünyanın her birinin kendisine göre bir yapısı, kendisine özgü bir yasallığı vardır. Bundan dolayı, birini ötekenden türetemeyiz; birini ötekine geri götüremeyiz, birini öteki ile anlayamayız. Onları ancak kendi içlerinde anlayabiliriz. Tinsel dünyayı düşünce modusu ile maddi dünyayı ise uzam modusu ile açıklayabiliriz. Bunlardan birinden ötekine bir atlama olamaz, onlar ayrı bir tözün aynı bağlantının ayrı yönüdürler."<sup>223</sup> açıklamasıyla devam ederek uzam ve düşünce sıfatlarını ve bunların bize yansımalarını temellendirmeye çalışmaktadır.

Spinoza'nın, "varolan her şey Tanrı'da vardır ve Tanrı olmadan hiçbir şey varolamaz ve kavranamaz"<sup>224</sup> düşüncesinden şunu anlayabiliriz ki hiçbir varolan (modus) Tanrı'nın doğası dışında var olamaz ve tasarlanamaz. Her modus yalnız Tanrı'nın doğasında var olabilir ve onunla kavranabilir. Tanrı tek töz olduğu için, modusları ayrı töz olamazlar. Fakat bunlar zorunlu olarak tanrısal tözün farklı görünüşleri olabilirler.

Spinoza'ya göre, Tanrı'nın doğasının zorunluluğundan sonsuz biçimde sonsuz sayıda şeyler, yani sonsuz aklın tasarlayabileceği bütün şeyler çıkar.<sup>225</sup> O'na göre, eğer herhangi bir şeyin tanımından, zihin bu şeyin gerçekten zorunlu sonuçları olan özelliklerini

<sup>221</sup> ARICAN, M. Kazım, *A . g . e , aynı s.*

<sup>222</sup> SPİNOZA, *Etika* , İstanbul, 1965, s . 4 – 5

<sup>223</sup> TUĞCU, Tuncar, *A . g . e , s . 495.*

<sup>224</sup> SPİNOZA, *Etika* , İstanbul , 1965 , s . 5.

<sup>225</sup> *A . g . e , s . 34.*

çıkarsa ve şeyin tanımı özünde ne kadar çok gerçeklik gösterirse; Tanrı'nın doğasının her biri kendi türünde sonsuz özü ifade eden mutlak sonsuz sıfatlar olduğu için sonsuz bir aklın bütün tasarlayabileceğinin zorunlu olarak bundan çıkması gerekir<sup>226</sup> bundan da şu sonuç çıkar ki, Tanrı sonsuz bir aklın kavrayabileceği şeyin nedenidir; Tanrı ilinekli olarak değil, kendisi olarak nedendir.<sup>227</sup> Tanrı mutlak surette ilk nedendir<sup>228</sup> nedenle ilgili olarak üç sonuç şu şekilde özetlenebilir: “Tanrı sonsuz anlağın (zihnin) altına düşen her şeyin etken nedenidir, ikinci olarak Tanrı saltık (mutlak) olarak ilk nedendir.”<sup>229</sup> ve “Tanrı hiçbir baskıya bağlanmaksızın sırf kendi doğasının kanunlarıyla etki eder ve etkin olur. Böylelikle Tanrı'nın yalnızca kendi doğasının kanunlarından mutlak olarak şeyler çıkabilir. Yani hiçbir şey Tanrı'sız olamaz ve Tanrı'sız tasarlanamaz. Her şey Tanrı'dadır.”<sup>230</sup>

Spinoza, Tanrı'nın dışında, O'nun eylemlerini etkileyen veya zorlayan hiçbir varlığın olmadığını kabul etmektedir. Spinoza'nın terminolojisinde, salt (mutlak) olarak kendi tabiatının zorunluluğu sayesinde varolan ve eylemleri yalnızca kendisi tarafından belirlenen şeye ise zorlanmış denilmektedir.<sup>231</sup> Spinoza, zorunluya aynı zamanda imkansız da demektedir. Spinoza'ya göre Tanrı zorunlu varlıktır. Çünkü, Spinoza'ya göre, Tanrı'nın varlığını açıklayan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden yoktur.<sup>232</sup>

Spinoza, Tanrı'nın sonsuzluğunu, onun sınırsız olmasıyla ifade etmektedir. Bununla beraber Tanrı'nın sonsuz olması, bölünemez olması anlamına da gelmektedir. Bu da zorunlu olarak Tanrı'nın tek olduğu anlamına gelmektedir. Bundan da Tanrı'nın bengi (ebedi, sonsuz) bir gerçeklik olduğu<sup>233</sup> sonucu çıkmaktadır.

<sup>226</sup>SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s .34.

<sup>227</sup>A . g . e , s . 34 -35

<sup>228</sup>A . g . e , s . 35.

<sup>229</sup>A . g . e , aynı s.

<sup>230</sup>A . g . e , s . 26.

<sup>231</sup>A . g . e , s . 34 – 35.

<sup>232</sup>A . g . e , s . 35.

<sup>233</sup>DESCARTES, SPİNOZA, LEİBNİZ, *Descartes (Söylem), Spinoza, (İnceleme) , Leibniz (monadoloji)*, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1998, s . 71.

### III. 3. Spinoza'nın Tanrı'nın Varlığının Kanıtlarına İlişkin Değerlendirmeleri

#### III . 3. 1. Ontolojik (A priori) Kanıt

Spinoza, ontolojik kanıtı Tanrı kavramının bizzat kendisine dayandırarak izah etmektedir. O'na göre Tanrı kavramının kendisi, Tanrı'nın varlığını onaylamak için yeterli gelmektedir. Varlığı zorunlu olan Tanrı, varlığı ve gerçekliği için gerekli kesinliği taşımaktadır. Spinoza, “Evrende aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok töz (Tanrı) olamaz”<sup>234</sup> diyerek Tanrı'nın bir ve tek olduğunu belirtir. Spinoza, “Varlık evreninde 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. Tersine, biraz dikkatle herkesin kanacağını sandığım gibi onun varlığına dair elimizde mutlak kesinlik vardır”<sup>235</sup> ifadesiyle Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak kesin bir düşünceye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Spinoza, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak düşüncelerini ortaya koyarken geometrinin ilkelerinden faydalanmakta ve bu ilişkiyi “Nasıl ki, dört köşeli bir dairenin varolduğu düşünülemez ise, Spinoza'ya göre Tanrı'nın yok olduğu da tasavvur edilemez. Dört köşeli bir dairenin varlığının savunmanın saçmalığı, Tanrı'nın varlığını inkar etmenin saçmalığıyla aynıdır”<sup>236</sup> şeklinde kurmaktadır. Bundan anlaşılıyor ki, varlığı inkar edilemediğinden Tanrı'nın varlığını kanıtlamak Spinoza tarafından mümkün görülmektedir.

Spinoza'ya göre, kozmosu ister dinsel kavramlara, ister maddi nesnelere göre betimleyelim, aynı şeyi betimlediğimiz anlamına gelmektedir. Birindeki kategoriler soyut ya da anlksaldır, diğerindekiler maddi; fakat bunlar aynı gerçekliği betimlemenin iki farklı yoludur. Sadece, aynı mevcut varlık, iki farklı yönden görülür. Dolayısıyla, Tanrı dünyanın dışında değildir; fakat bu dünyada da değildir. Tanrı bu dünyadır.<sup>237</sup> Fiziksel evren

<sup>234</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 9

<sup>235</sup> A . g . e , s . 22.

<sup>236</sup> ARICAN, M . Kazım, A . g . e , s . 97.

<sup>237</sup> MAGEE, Bryan, A . g . e , 92.

Tanrı'nın bedenidir, Tanrı'nın tinsel kavranışı da, aynı varlığı tanımının sadece farklı bir yoludur.<sup>238</sup>

Spinoza'ya göre, Tanrı'nın kendi varlığı ve varolabilme gücüne sahip olması O'na göre ontolojik delilinin iki temel ilkesi olmaktadır. Spinoza "Varolmayan 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 tabii olarak ifade etmektedir"<sup>239</sup> diyerek Tanrı'nın kendi varlığının onayı için yalın olarak yeterliliğine dikkat çekmektedir.

Ayrıca, Spinoza'ya göre herhangi sonsuz ve ezeli özü ifade eden sonsuz sıfatlardan kurulmuş töz ya da Tanrı zorunlu olarak vardır. Bununla beraber eğer Tanrı'nın varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yoksa, güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır. Tanrı'nın varolmasını engelleyen hiçbir neden, hiçbir sebep yoktur<sup>240</sup> bu demektir ki, Spinoza Tanrı'dan hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama yoluna gitmektedir.

### III. 3. 2. Kozmolojik (A posteriori) Kanıt

Spinoza, ontolojik delili daha fazla kullanmış ve Tanrı'nın varlığı konusunda bu delili, daha ikna edici bulmuş olsa da, kozmolojik delil de Spinoza tarafından kullanılmıştır. O, Tanrı ve evreni özdeş kabul ettiğinden kozmolojik delil bir bakıma, onun bakış açısından ontolojik delilin bir nevi fonksiyonunu üstlenmektedir. Spinoza'ya göre, evren Tanrı'nın tabiatının zorunluluğuyla meydana gelmiştir. O'na göre evrende varolan temel ilke; düzen ve yetkinliktir. En üstün ve en yetkin olan Tanrı, evrendeki var olan her şeyi yetkin bir tarzda meydana getirmiştir. Bundan dolayı, evredeki her şeyin Tanrı'nın sonsuzluğu, zorunluluğu ve O'nun üstün yetkinliliğiyle meydana geldiği fikrine yani mutlak olarak yetkin olan Tanrı'nın varlığının kesinliğine varılmış olmaktadır.<sup>241</sup>

<sup>238</sup> MAGEE, Bryan, A . g . e, aynı s.

<sup>239</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 20.

<sup>240</sup> ARICAN, M . Kazım, A . g . e , s . 98.

<sup>241</sup> A . g . e, s . 100 – 102.

ya da kuvvete ihtiyaç duyar, töz ise, yetkinliği ve kendisi için gerekli olan her şeyi hiçbir dış nedene borçlu değildir. Bunlara, yalnızca onun kendi tabiatının gereği olduğu için, O tüm yetkinsizlikleri dışta bırakır ve tüm yetkinliği kendisinde bulundurur, son tahlilde; varlık evreninde, her şeyin meydana gelmesine ve varlığını devam ettirmesine neden olan, mutlak olarak sonsuz varlık olan Tanrı, varlığından asla şüphe edilemeyen varlıktır. Öyleyse, herkesin kabul edeceği üzere, onun varlığına dair elimizde mutlak kesinlik var demektir.”<sup>242</sup> Spinoza “Evrende varolan temel ilke; düzen ve yetkinliktir. En üstün olan ve en yetkin olan Tanrı evrendeki varolan her şeyi yetkin bir tarzda meydana getirmiştir”<sup>243</sup> ifadesiyle Tanrı'nın varlığının kanıtı olmayı sağlayacak niteliği açıklamaktadır.

Spinoza'ya göre, evren mükemmel bir donanıma sahiptir bu mükemmellik Tanrı'dan kaynaklanır. Dolayısıyla kozmos mutlak düzen anlamında Tanrı'ya kanıt olarak gösterilmiştir. Evrende hiçbir şeyin bir amacı yoktur. Evrende tam bir mekanizma hakimdir. Çünkü amaç bir eksikliğin tamamlanmasına yönelik bir gelişimi veya yönelimi ifade eder. Tanrı evreni mükemmel yarattığı için ya da evrende mükemmel olarak tecelli ettiği için evrenin bir amacı olamaz.

### III . 4 . Spinoza'da Tanrı ve Doğa İlişkisi

#### III . 4 . 1. Natura Naturans

Spinoza'da doğa ve Tanrı özdeş sayılmakta, ikisi birleştirilmektedir. Spinoza'ya göre Tanrı, hem düşünce ve hem de madde niteliğindedir. Spinoza “Evrende aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok töz olamaz”<sup>244</sup> şeklinde ifade de bulunarak Tanrı ve doğa düşüncesini, töz kavramında özdeşleştirmektedir. O'na göre, daha önce de belirttiğimiz gibi başka bir töz ne varolabilir ne de tasarlanabilir. Aynı şekilde bu töz bütün sıfatlarıyla sonsuzdur. Spinoza'ya göre, Tanrı ya da doğa bütün şeylerin nedeni olduğu gibi kendi kendinin de nedenidir.<sup>245</sup>

<sup>242</sup> ARICAN, M. Kazım, *A . g . e, s . 101*.

<sup>243</sup> *A . g . e, aynı s.*

<sup>244</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 9.

<sup>245</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 3.



ne de tasarlanabilir. Aynı şekilde bu töz bütün sıfatlarıyla sonsuzdur. Spinoza'ya göre, Tanrı ya da doğa bütün şeylerin nedeni olduğu gibi kendi kendinin de nedenidir.<sup>245</sup>

Spinoza, töz ile moduslar arasındaki ilişkiyi iki çift terim kullanarak anlatır: Bunlar, *Natura naturans* ve *Natura naturata* 'dir. Tanrı, doğa, töz veya Tanrı'nın sıfatları (attributem) *Natura naturans*'tır. *Natura naturans*, doğalaştıran doğadır, yani yaratıcı doğadır.<sup>246</sup> O'na göre, *Natura naturans* süreci etkin ve hayati bir süreçtir. *Etika'da* *Natura naturans*'ı "kendi başına varolan ve kendi başına tasarlanan şeyi başka bir ifade ile ezeli ve sonsuz bir özü ifade eden tözün sıfatlarını ya da özgür neden olarak göz önüne alınması bakımından Tanrı<sup>247</sup> olarak izah etmektedir.

### III. 4. 2. *Natura Naturata*

Spinoza'nın varlık teorisinde, mantıksal çıkarsama sürecinde, sonsuz bir töz olarak Tanrı ile O'nun özünü oluşturan sıfatlarının irdelenişinden sonra, zihin, *Natura naturans*'tan, *Natura naturata*'ya geçer.<sup>248</sup> O'na göre, moduslar veya varolan her şeyi, yani varoluşu kendinde değil başka bir şeyde olan her şey, *Natura naturata*'dır. *Natura naturata* doğalaştırılan doğadır, yani yaratılan doğadır.<sup>249</sup> Bu geçiş doğanın Tanrı'dan ayrı bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelmez. Çünkü, O'na göre doğa, Tanrı tarafından yaratılmış olmayıp ondan bir zorunlulukla meydana getirilmiştir. Böylece, Tanrı aşkın olmamakta, aksine içkin bir biçimde doğanın kendisi olmaktadır.

Spinoza'ya göre, *Natura naturata*, yaratılmış doğa Tanrı'nın doğasının zorunluluğu, yani sıfatlarının her birinin zorunluluğu ile ya da Tanrı'da olan ve Tanrı'sız ne varolabilen ne de tasarlanabilen şeyler gibi görülen Tanrı'nın sıfatlarının bütün moduslarının zorunluluğundan çıkmış olan her şeydir.<sup>250</sup> Yine, O'na göre, Tanrı ile aynı şey 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

<sup>245</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 3.

<sup>246</sup> HÜNLER, Solmaz Zelyut, *A . g . e , s . 17*.

<sup>247</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s .50.

<sup>248</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s . 19.

<sup>249</sup> HÜNLER, Solmaz Zelyut, *A . g . e , s . 17*.

<sup>250</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 51 – 52.

üretimindeki devinimin de ta kendisidir. Başka deyişle, Tanrı kendinde olan tüm şeylerin üretici dinamiğidir. Tanrı aynı zamanda hem üreten hem de üretilendir.<sup>251</sup>

### III. 4. 3. Ruh Beden Bütünlüğü

Spinoza'nın öğretisinde insanın yeri, şu ana kadar açıklamaya çalıştığımız Tanrı ya da doğa kavramı içinde düşünülecek bir biçimde işlenmiştir. O, insan hakkındaki düşüncelerini sonsuz olarak nitelendirdiği tözden çıkarmıştır. Dolayısıyla insana dair bütün psikolojik, sosyolojik ve ahlaki kavramların açıklamalarını da bu töz üzerinden yapmaktadır. Bu bağlamda Spinoza'nın düşüncesi içinde ruh ve beden ilişkisi önemli yer teşkil etmektedir. O'nun düşüncesine göre insan, ruh ve bedenden oluşur ve insan ruhu, beden ile birleşmiş<sup>252</sup> haldedir. Bununla beraber; Spinoza, bedeni insan düşüncesinin objesi, ruhu da bedenin düşüncesi olarak yorumlamaktadır. Spinoza, ruhun kendi kendisini ancak bedenin duygulanma düşüncelerini kavraması bakımından bilebileceğini söylemektedir. O'na göre, ruhun düşüncesi veya bilgisi, beden fikri veya bilgisiyle aynı tarzda Tanrı'dan çıkar ve Tanrı'ya aittir.<sup>253</sup> Spinoza, bedenin gelişmesini güçlü olmasına bağlamaktadır. Ruhun gelişimini ise düşüncesinin mükemmel oluşuna bağlamaktadır. O, ruhun herhangi bir irade sahibi olmadığını düşünmekte, O'na göre, ruhun herhangi bir şeyi istemesi zorunlu nedene bağlı kılınmıştır, ruhun, şunu ya da bunu istemesi bir sebeple gerekli kılınmış olmalıdır ki, bu sebep de başka bir sebeple, bu başka sebepte, yine başka bir sebeple, gerekli kılınmıştır.<sup>254</sup> İnsan ruhu bedenle birlikte büsbütün yok edilemez, fakat onda ezeli olan bir şey kalır.<sup>255</sup> Ayrıca, bedenin özünü bir nevi ezellilikle kuşatması bakımından ruhumuz ezelidir ve ruhun bu varlığı, zamanla tanımlanamaz ve süre ile açıklanamaz.<sup>256</sup>

Spinoza'da ruh ve beden arasındaki ilişkide hareket veya durgunluk halinde ya da başka herhangi bir halde, ne beden ruhu ne de ruh bedeni gerektirmez. Bunun nedeni iki

<sup>251</sup> MORİS, Fransez, A . g . e , s . 147

<sup>252</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 94 – 95

<sup>253</sup> A . g . e , s . 109.

<sup>254</sup> A . g . e , s . 130.

<sup>255</sup> A . g . e , s . 93.

<sup>256</sup> A . g . e , s . 109 – 132 .

farklı sifata dayanıp kendi yapısına göre tasarlanmasıdır.<sup>257</sup>O'na göre insan, ruh ve bedenden meydana gelen bir varlık olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı insan, diğer varlıkların meydana gelmesinde etkin olan Tanrı'nın sonsuz düşünce ve sonsuz uzam sıfatlarının tezahürüdür. Bu bağlamda insan ruhu, düşünce sıfatının bir modusu olurken, beden de uzam sıfatının bir modusu olmaktan öteye başka bir şey değildir. Bu açıdan insan, Tanrı'yla özdeş bir modustur. Yani, Tanrı'nın düşünce ve uzam olarak iki sıfatının değişimleridir. Bundan dolayı ruh ve bedenden oluşan insan, tözle özdeş sayılamaz.<sup>258</sup>

### III. 4. 4. Spinoza ve Felsefesine Yönelik Eleştiriler

Spinoza'da İbn Arabi gibi sistemini kurarken çok sert karşı oluşlarla karşı karşıya gelmiştir. Bu karşı oluşların en ağır olanı, mensubu olduğu dinden aforoz edilmesi olmuştur. Bütün yaşamı boyunca daha önce değindiğimiz gibi çeşitli sıfatlarla isimlendirilmiş, uğradığı saldırılardan dolayı eserlerini yayınlamamış, sürekli olarak yaşam alanını değiştirmek zorunda kalmıştır. Yaşamını sürdürebilmek için gözlük camı yapmak zorunda kalmış, bu da sağlığını bozup, ölümüne neden olmuştur. Ölümünden sonra da O, sık sık tanrıtanımaz olarak nitelendirilmiş ve bu ona yapılan saldırıların genel adı olmuştur. O'na tanrıtanımaz denilmesinin başlıca nedeni Tanrı-doğa özdeşliğini kurmuş olmasıdır. Spinoza'nın tanrıtanımaz olduğuyla ilgili suçlamalar, O'na hayran kişilerce öfkeyle karşı çıkılmışsa da buna engel olunamamıştır.

Bu anlamda, Lutherci yaşam öykücüsü *John Colerus*, *Benedictus de Spinoza'nın Yaşamı* başlıklı çalışmasında: “ Felsefeci Tanrı sözcüğünü kullanma özgürlüğünü ve onu tüm Hristiyanlarca bilinmeyen bir anlamda kullanma özgürlüğünü alırsa bu anlamda Spinoza'nın öğretisi öyleyse tanrıtanımazlıktır, dediği zaman, bu bildirim denebilir ki açıkça doğrudur ”<sup>259</sup> açıklamasını yaparak Spinoza'yı tanrıtanımaz olarak nitelendirmiştir.

Spinoza, sadece tanrıbilimlerce suçlanıp eleştirilmemiştir. Bazı filozoflarca da, felsefesi aşağılanıp saçma bulunmuştur. Felsefesi; bulanık, bilgiçlik ve geometrik

<sup>257</sup> SPİNOZA, *Etika*, İstanbul, 1965, s . 94.

<sup>258</sup> A . g . e , s . 95 .

<sup>259</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza* (Çev . Aziz Yardımlı) İstanbul, 1996, s . 61.

formüllerden oluşan bir cambazlık olarak nitelendirilmiştir.<sup>260</sup> Bunlardan *Bayle ve Diderot* eserlerinde Spinoza'yla ilgili olarak düşüncelerini ortaya koymuşlardır. *Dictionari* adlı yapıtında *Bayle*; Spinoza'yı yalnızca bir tanrıtanımaz olarak sunmakla kalmamış ayrıca felsefesini de saçma olarak kınamıştır. *Diderot'da* Ansiklopedi'de Spinoza üzerine adlı yazısında aşağı yukarı benzer eleştirilerde bulunmuştur.<sup>261</sup>

Hume ise Spinoza'nın tanrıtanımazcılığının temel ilkesinin O'nun birciliğinde yattığını belirtmiş ve bunu bir iğrenç ön sav olarak nitelendirmiştir. Ama Hume, buna düşünen bir tözün özdeksel olması, yalınlığı ve bölünmezliği öğretisi gerçek bir tanrı tanımazlıktır ve Spinoza'nın adını böylesine evrensel olarak kötüye çıkaran tüm düşünceleri aklamaya hizmet edecektir, biçimindeki düşüncesini de eklediği için, Hume'un, Spinoza'nın ön savı ile ilgili düşüncelerinden kuşku duymak yanlış olmayacaktır.<sup>262</sup>

Spinoza, hem tanrıbilimciler hem de felsefeciler tarafından saldırıya uğramış ve kayda değer görülmeyip aşağılanırken, zaman içinde öğretisinin etkisi kendini göstermiş ve O'nu savunan şahsiyetlerin ortaya çıkmasına fırsat yaratmıştır. Bunlar; *Herder*, Spinoza'yı "Tanrı sarhoşu insan" olarak yorumlayan *Novalis'in* yanı sıra Goethe olmuştur.<sup>263</sup>

*Schelling ve Hegel*, Spinozacılığı Avrupa Felsefesi'nin akımı içerisine taşımışlardır. Hegel, Spinoza'nın sistemini Avrupa düşüncesinde önemli bir evre olarak görmüştür. Bununla beraber, Hegel için Spinoza'nın töz olarak Tanrı düşüncesi yetersiz görülmüştür. Çünkü, O'na göre Tanrı'nın tin olarak düşünülmesi gerekiyordu. Ama Hegel'e göre Spinoza ile ilgili tanrıtanımaz suçlaması temelsiz bir suçlama olarak görülmüştür.<sup>264</sup> Hegel, Spinozacılığı " Gerçekte o denli ya da, üstelik daha doğru olarak akozmizm (evren tanımaz) diye adlandırılabilir, çünkü O'nun öğretisine göre dünyaya yani sonlu varoluşa,

<sup>260</sup> COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza*, (Çev. Aziz Yardımlı ), İstanbul, 1996, s.61.

<sup>261</sup> A . g . e , s . 61.

<sup>262</sup> A . g . e , s . 62.

<sup>263</sup> A . g . e , aynı s .

<sup>264</sup> A . g . e , s . 62- 63.

evrene değil, ama daha çok tözsel olarak yalnızca Tanrı'ya olgusallık ve süreklilik yüklenir"<sup>265</sup> Şeklinde tanımlamıŐtır.

---

<sup>265</sup>COPLESTON, Frederick, *Felsefe Tarihi, Spinoza* (ev. Aziz Yardımlı), İstanbul, 1996, s. 63.

### III. BÖLÜM

## İBN ARABİ VE SPİNOZA'NIN TANRI ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

### I . 1. İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Benzer Yönleri

İbn Arabi sistemi olan *Vahdet-i Vücut*, Spinoza ise orijinal *panteizmi* ile doğu ve batı düşünce dünyasında önemli iki ekolün temsilcileri konumundadırlar. İslam düşüncesinde *Vahdet-i Vücut* 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 öğretisini ortaya koymuştur. İbn Arabi'nin yaşadığı çevreye karşı duruşunu irrasyonel (batını-irfani) düşünce ekseninde 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 Vücut* çoğunlukla terminolojik çağrışım bakımından aynı olarak görülse de; benzer yönlerinden çok, farklı yönlerinin bulunması dolayısıyla ikisinin farklı düşünce sistemleri olduğunu belirtmek gerekir. İki filozof da, kendi mensup 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 mensubu oldukları din toplulukları ve aydınlarınca acımasız saldırılara maruz kalıp, yaşantılarının son dönemlerini trajik bir biçimde yaşamak zorunda kalmışlardır.

Tanrı-evren ilişkisini kurmaya çalışan İbn Arabi'nin öğretisi olan *Vahdet-i Vücut* ile Spinoza'nın sistemleştirdiği *panteizmin* aynı şey mi yoksa farklı şey mi olduğu,

farklı araştırmacılar tarafından incelenmiş ve tartışılmıştır. Sonuçta bu araştırmacıların bazıları aynı, bazıları ise farklı olduklarına kanaat getirmişlerdir.

Biz de İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı anlayışları bağlamında incelemeye çalıştığımız panteizm ve Vahdet-i Vücut'un araştırmamızın imkanları ölçüsünde tespit edebildiğimiz kadarıyla farklı yönleri çok olmasına rağmen, en çok karıştırılan, hatta biri biri yerine kullanılmalarında sakınca görülmeyen iki doktrin konumunda olduklarıdır. Fakat, iki filozofun da 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 alışan Vahdet-i Vücut ile panteizmin bazı noktalarda birleştiklerini bazı noktalarda ise ayrıldıkları düşüncesi yanlış olmamaktadır. Bu durumda Vahdet-i Vücut'un sistemcisi İbn-i 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. İki de *Bire* ulaşma gayretiyle çaba sarfetmişlerdir. Bu bağlamda iki filozof da:

1. Mensup oldukları Teistik din anlayışının, mutlak varlığa yani Tanrı'ya ilişkin yargılarını bir bakıma reddederek ve değiştirerek, kendi düşünce sistemlerinin ilkelerine göre yorumlamışlardır. İki de felsefesi *teosentrik* (Tanrı merkezli) olmuştur. İki filozof da, metafizik meselelerle ve ilahiyatla ilgili olmuşlardır. Bundan da ikisinin temel amacının Tanrı'yı bulmak ve birlemek olduğu düşünülebilir. Bu da iki filozofumuzun düşünce sistemlerinin ontolojik açıdan benzerliklerinin en önemlisi olmaktadır. Bu yüzdendir ki, ikisinin de aşırı gittikleri düşünülmüş, Spinoza ateistlikle, Arabi ise sapkınlıkla suçlanabilmiştir.

2. İki de, varlığın birliğini oluştırmaya çalışsalar da, İbn Arabi'de *Hakk*(yaratıcı) ve *Halk*(yaratılan) Spinoza'da *Natura naturans*(doğalaştıran doğa) ve *Natura naturata* (doğalaştırılan doğa) kavramıyla, yaratan ve yaratılan fikrini kabul etmişlerdir. Yine bu

da aralarındaki bir diğerk ontolojik benzerliktir. İbn Arabi'deki Hakk, zatı itibariyle gerçek ve sonsuz bir varlığa sahipken yansımaları olan Halkın varlığı hakka bağı ve sonludur. Halk, Hakkın gölgesi gibidir, gölgenin sahibi olmadan gölge var olamaz. Hakk değışmeden kaldığı halde Halk sürekli olarak değışmektedir. 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 filozof da Tanrı'yı her şeyin özü ve tek nedeni olarak görmüşlerdir. Onlara göre evrenin oluş sebebi ilahi sevgidir. Bu anlamda ikisi de aşkı en büyük mutluluk olarak nitelemişlerdir. Yetiştirilme tarzları itibariyle gerek, İbn Arabi gerek Spinoza'nın, sistemlerinin temellerini kurmaya başlarkenki ilk basmakları manevi nitelikli olmuş, daha sonra düşünsel olarak gelişmiştir. Bu noktada, İbn Arabi sufistik bir yol izlemişken Spinoza, rasyonel ilkelerle hareket etmiş olsa da O'da tinsel unsurlara önem vermiştir. Çünkü ikisine göre de Tanrı'ya ulaşmanın yolu, arınmış bir şuurun bilgisinden geçmektedir. Bu da iki filozofun 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 diğerk epistemolojik benzerliğidir.

5. İki filozof da Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili yaptıkları yorumlarla benzerlik göstermişlerdir. İkisi de Tanrı'nın sıfatlarını onun evrene tezahürü (yansıması) olarak görmüşlerdir. İkisine göre de bütün nesnelere varılmadan önce Tanrı'da bilgi olarak mevcuttur. Her ikisi de Tanrı'nın sonsuz sıfatlarını O'nun özünün ve gücünün tezahürleri 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 diğerk 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 *Füsusü'l Hikem'i* ve Spinoza'nın *Etika'sı* en açık örneklerdir. Biri Arapça'nın, diğeri de Latincenin en kapalı ve zor anlaşılan eserleri olarak kabul edilmektedir.<sup>266</sup>

7. Her iki filozof da Ortaçağ 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 doktrinlerini sistemleştirmekten geri kalmamışlardır. İbn-i Arabi, düşmanlarının, saldırılarına doğrudan hedef olmayı istemediği için Vahdet-i Vücut doktrinine kitaplarında parça parça yer vermiş ve sistemin adını koymamıştır.<sup>267</sup> Spinoza da bir çok eserini yayımlamaktan kaçınmış ya da eserlerinde kendi adını kullanmamıştır.

9. İbn Arabi'de teklik çokluk sorununu izah ederken, Spinoza gibi bütünüyle matematik ilkeleri kullanmasa da, O'da sayısal ifadeler kullanmıştır. Spinoza matematik yöntemi kesin, tartışılmaz ve açık özelliğinden dolayı seçmiştir

## I. 2. İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı Anlayışlarının Farklı Yönleri

Daha önce ifade ettiğimiz gibi, Spinoza ve İbn Arabi sistemlerinin benzer olduğu hatta aynı olduğu söylene de, İbn Arabi'nin paradokslu ifadelerinden dolayı, Vahdet-i Vücut terminolojik olarak anlaşılması güç bir nitelik taşımaktadır. Ayrıca, yine Vahdet-i Vücut özü itibarıyla tasavvufi anlamda bir tecrübe olduğu için anlaşılması kolay olmayan bir konumda olmaktadır. Spinoza'nın sistemcisi olduğu panteizmi ise rasyonel

<sup>266</sup> ERDEM, Hüsamettin, A . g . e , s . 91.

<sup>267</sup> A . g . e , aynı s.

ilkelerle temellendirildiği için anlaşılması İbn Arabi'ye nispeten daha kolay bir nitelik taşımaktadır. Spinoza panteizmi, esas itibariyle, akıl ilkelerine göre şekillendirildiği için, sistemli bir biçimde ortaya konmuş bir doktrindir.

İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışı ise; özü itibariyle kalbi bir tecrübe olduğu, yani Spinozacılık anlamında felsefi bir doktrin olmadığı için akıl yoluyla tam olarak anlaşılması ve yorumlanması daha zor bir konudur.<sup>268</sup> 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.<sup>269</sup> Bu durumda, iki filozofun sistemleri arasındaki farklılıkları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. İbn Arabi sistemini ve dolayısıyla Tanrı anlayışını Kuran ve hadis prensipleriyle oluşturduğu için öğretisi tamamen dini kaynaklıdır. Tanrı'ya ulaşma yönteminde ise kalbi keşfi seçer. Bundan dolayı akılla kavranması güç niteliktedir. Oysa, Spinoza, Tanrı anlayışını tamamen rasyonel ilkelere dayalı olarak matematik yöntemle kurar, aralarındaki en büyük epistemolojik fark olarak bu da düşünülebilir.

2. Spinoza, evrenin özüne karşılık töz kavramını kullanır. Bu töz kendi kendinin nedenidir ve tektir varolan her şey bu tözün modifikasyonlarıdır (değişik görünümleridir). İbn Arabi ise bunu Vacibu'l Vücut (mutlak varlık) olarak isimlendirmektedir. Zorunlu olan bu varlık Arabi'de ezelidir, her şeyin kaynağıdır. Evrendeki diğer şeyler, O'nun sıfatlarının değişik yansımalarıdır. Bu fark da aralarındaki ontolojik farklılık niteliğindedir.

<sup>268</sup> AYDIN, Mehmet, *A . g . e , s . 184*.

<sup>269</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s . 93*.

3. 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.

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

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

6. 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 içkin sebebidir. Panteizmde Tanrı ile evren iç içedir. Bu fark da İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut'u ile Spinoza'nın panteizmi arasındaki ontolojik farklardan olmaktadır.

7. Her iki filozof da öğretilerinde de Tanrı'nın sıfatları hakkında farklı yaklaşımlar söz konusu olmaktadır, İbn Arabi ve Spinoza'ya göre Tanrı'nın sonsuz sıfatları olsa da Spinoza, bu sıfatlardan insanın ancak uzam ve düşünce sıfatını bilebileceğini ve bütün varolanların 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.

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

9. 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.

10. Spinoza, Tanrı kanıtlama yollarından hem ontolojik de hem de kozmolojik delili tercih eder, Çünkü O'na göre Tanrı kavramının kendisi Tanrı varlığını kanıtlama açısından yeterli olmaktadır. Tanrı zorunlu olarak vardır ve varolma gücüne kesin olarak sahiptir. Spinoza, ontolojik delili daha çok kullanmakla beraber kozmolojik delili de göz ardı etmemektedir. Kozmolojik delil O'nun düşüncesine göre ontolojik delil ile aynı görevi görmektedir zira Tanrı ile evren (kozmos) özdeşdir. İbn Arabi ise kozmolojik delili geçerli saymaktadır, Arabi'ye göre Tanrı, zatı yani yaratıcı sıfatı ile bilinemez ise de sayısız isim ve sıfatının tecelli alanı olan evren ile bilinebilir, bu da aralarındaki bir diğer epistemolojik fark olmaktadır.

11. İbn Arabi'nin sistemine Vahdet-i Vücut denilmesinin yanı sıra, çok sık kullandığı sembollerden dolayı pan-sembolizm'de denilebilmektedir. Spinoza, pan-enteist olarak görülmesi de *Etika'daki* bazı ifadelerinden dolayı pan-enteist olarak da nitelendirilebilmektedir.<sup>270</sup> Diğer bir epistemolojik fark olarak da bunu ifade edebilmekteyiz.

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

13. Vahdet-i Vücut ve panteist anlayışın arasındaki farklardan birisi de oluş ve oluştaki varlıkların özellikleriyle ilgilidir. Panteistler kainattaki oluşu, zorunlu

<sup>270</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s .93 – 94 .*

saymaktadırlar ve Tanrı'nın irade sıfatını yok kabul etmektedirler. Buna bağlı olarak da varlıktaki mahiyete ve hatta tözdeki bilince inanmazlar. Panteistlere göre şahsiyet bir tehdit olduğundan Tanrı'da şahsiyet yok olarak düşünülmektedir. Töz ancak insan suretine girdiği zaman nefsinde bilinç meydana getirir. Dolayısıyla panteistler Tanrı'ya ve evreni insan suretinde tasavvur etmektedirler.<sup>271</sup> Fakat İbn Arabi'nin Vahdet-i Vücut anlayışında Tanrı yarattıklarına hiçbir şekilde benzemez. Onun zatı bizce idrak edilemez. Dolayısıyla ellerimizle dokunduğumuz nesnelere (şeylerle) O'nu ne kıyaslayabiliriz; ne de O'nun fiilleri bizimkilere benzer. İlahi bilgiyi ilahi zat ile aynı sayan İbn Arabi'ye göre, Tanrı bu bilinçli bilgi sebebiyledir ki evreni isteyerek, dileyerek ve kendi iradesiyle yaratmıştır.<sup>272</sup> Bu, ikisi arasındaki diğer bir ontolojik fark olmaktadır.

14 . 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 tecelli ettiği tek varlıktır. Evrendeki diğer varlıklarda tekil olarak tecelli (yansıyan) eden isimler ve sıfatlar insanda bütün olarak tecelli etmiştir. İnsan, bu özelliğiyle sadece evrendeki diğer varlıklardan değil, aynı zamanda meleklerden de üstün tutulmuştur.<sup>273</sup> 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.<sup>274</sup> İnsan ruhu her şeyi tabiatın ortak düzenine göre algılamakta, ne bedeni 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.<sup>275</sup> Böylelikle, insan Spinoza'da önem ve fonksiyon açısından diğer varlıklardan daha önemli bir konuma sahip değilken, İbn Arabi ise insanı, Tanrı'nın tecellisinin en mükemmel yansıması olması açısından en önemli varlık olarak görmektedir.

<sup>271</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s . 96*

<sup>272</sup> *A . g . e , aynı s.*

<sup>273</sup> AFFİFİ , Ebu'l Ala, *Fusüsü'l Hikem Okumaları İçin Anahtar* (Çev. Ekrem Demirli), İstanbul, 2002, s .10.

<sup>274</sup> ERDEM, Hüsamettin, *A . g . e , s . 26.*

<sup>275</sup> *A . g . e , s . 28.*

## SONUÇ

Çalışmamızı yapmaya karar verdiğimizde, zihnimizde doğu düşünce dünyasında yetişen ve özgün düşüncelerini İslam dininin unsurlarıyla uzlaştırma başarısını göstermiş olan İbn Arabi'nin öğretisi *Vahdet-i Vücut* ve batı düşünce dünyasında Tanrı anlayışını rasyonel ilkelerle temellendiren filozof olarak tanınan Spinoza *panteizminin* Tanrı-evren ilişkisini kurlmaları bakımından taşıdıkları benzerlik ve farklılıkları ortaya koymak, bir ölçüde de, batı ve doğu düşünce çevrelerinin üzerinde tartıştığı Tanrı kavramı ile ilgili olarak iki filozofun Tanrı anlayışları bağlamında, farklı iki medeniyette bir uzlaşma noktası yakalama arzusu vardı. Zira, Tanrı kavramı; doğu ve batı inanç anlayışlarının yanı sıra bazı büyük felsefi sistemlerce de ele alınmış ve zaman zaman, karşılıklı sürtüşmelerin de hareket noktasını oluşturmuştur.

Araştırmamızın sonucunda gördük ki, İbn Arabi, İslam dininin prensiplerini ve kendisine ulaşan düşünce ürününü kendi öğretisi içinde yoğurarak ortaya koyan, ve bireysel tecrübesiyle de, anlamlandıran bir kişi olarak, sufi geleneğin öğretisi olan tasavvufun orijinal temsilcisidir. İbn Arabi, kendi dönemine kadarki mutasavvıfların ortaya koyduğu anlayış tarzını kendi taze fikirleriyle harmanlayarak yeniden canlandıran biri olmuştur. İbn Arabi, hakkında yapılan tüm eleştirilere rağmen, İslam düşünce geleneği içinde yetişmiş bir sufi olarak, vahy ve hadis çerçevesinde kalarak özgün bir düşünce ortaya koymayı başarmış biri olarak nitelendirilmektedir.

İbn Arabi'de varlığın birliği öğretisinin adı olan Vahdet-i Vücut, Tanrı'dan başka bir hakikat kabul etmeyen, bütün varolanları mutlak vücudun isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak, hakikate nazaran varolan her şeyin yokluk ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir disiplindir. Fakat, Vahdet-i Vücut kavramı İbn Arabi tarafından sistemine verilmiş ad değildir. Bu daha çok İbn Arabi sistemini araştıranlar tarafından kullanılan bir kavramdır.

İbn Arabi'nin her şeyin iç içe olduğu birlik düşüncesi, filozofun kullandığı yöntem ve sembollerden dolayı, bir çok mecazi kavram taşımış bu da, anlaşılması güç ya da farklı yoruma açık bir sistem meydana getirmiştir. İbn Arabi, Vacibü'l Vücut (zorunlu

varlık) olarak gördüğü Tanrı'ya kalbi keşf yoluyla ulaşmayı doğru bulmuş, akli; mutlak varlığı bilme konusunda yetersiz ve yanılsama içinde olarak görmüştür. Fakat İbn Arabi'nin sistemi kendi içinde tutarlı ve mantık ilkelerine uygun özelliklere sahip olarak nitelendirilebilmektedir.

İbn Arabi, hayal ve rüyaya önem vermiş, bize görünen nesnel dünyasını hayal olarak nitelendirmiştir. Ona göre, evrende görülen şeyler; sonsuz, ebedi ve tek olan Tanrı'nın sıfat ve isimlerinin tecellisinin biçimleridir. Nesnel kendi başlarına bir varlığa sahip değildirler. Her şey, vücut diye tabir ettiği Tanrı sayesinde var olmuştur. İbn Arabi, Ayan-ı Sabite adını verdiği ve nesnelere, görüntü dünyasında varolmadan önce Tanrı'daki değişmez bilgisi niteliğinde olan bir kavram ortaya koymuştur.

İbn Arabi'ye göre *Tanrı*; Vücut-u Mutlak olarak, her meydana gelenin sureti ile ezeli olarak zuhur edendir. Onun için, evren Tanrı'nın gölgesidir. Evren yoktan var edilmemiş, Tanrı'nın varlık görüntüsünde tecellisi olarak meydana gelmiştir.

Araştırma konumuz olan ve 17. yüzyılın sistem filozofu olarak tanınan Spinoza ise, sistemini rasyonel ilkelere uygun olarak kurmuştur. Buna uygun olarak, matematik metodu seçmiştir. Çünkü, Spinoza'ya göre, matematikteki kanıtlamalarla en ufak bir şüpheye yer bırakmadan kesinliğe ulaşılabilir ve karşılaşılabilecek bütün problemleri durumlardan kurtulma imkanına sahip olunabilir. O, ortaya koyduğu sisteminde tek bir amacı hedeflemiştir. O'da evreni, insan için anlaşılır hale getirebilme ve böylelikle Tanrı'ya ulaşabilmeyi başarmıştır.

Spinoza, çokluğu birliğe indirgeme çabasını göstermiştir. Bu amaçla, Descartes'in etkisiyle tek töz kavramını geliştirmiştir. Spinoza'da bu töz varolmak için başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, kendi kendinin nedeni durumundadır. Ayrıca bu konumdaki töz Tanrı ile özdeşdir. Spinoza, bunu gerçekleştirerek, metafiziğinin merkezine panteist nitelikte monist bir Tanrı anlayışını yerleştirmiştir. Tanrı'yla özdeş olan bu töz tektir. Bu bakımdan, Spinoza'ya göre Tanrısal tözün dışında bir töz düşüncesini kabul etmek mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, Descartes'in dualist töz anlayışına karşı çıkmıştır.

Spinoza, kendi kendisinin nedeni olarak tanımladığı tözü doğayla özdeş olarak kabul etmiştir. Bütün varlıkları içine alan bu bütüne Tanrı demiştir. İşte, tam olarak da Spinoza öğretisinin temeli de bu düşünceden ibaret olmuştur. Ayrıca, Spinoza tek töz olarak kabul ettiği Tanrı'nın varlığını zorunluluk ilkesine bağlamıştır. Dolayısıyla doğadaki her şey de bu ilke bağlamında meydana gelmiştir. Tanrı, her şeyin nedeni olarak içkin bir şekilde evreni ve tüm varolanları zorunlu olarak meydana getirmiştir.

Spinoza, panteist olarak adlandırılmıştır. Çünkü, ona göre varolan her şey tek tözün bir sıfatı ya da kalıbı olan moduslardan ibaret olmaktadır. O'na göre Tanrı'nın sonsuz sıfatları olmasına rağmen, sadece uzam ve düşünce sıfatı insanlar tarafından bilinebilmektedir. Spinoza, doğayla özdeşleştirdiği Tanrı anlayışını böylece ortaya koymuş düşünce tarihinde özel bir yer edinmeyi başarmıştır.

Tanrı-evren ilişkisini kurmaya çalışan İbn Arabi'nin sistemi Vahdet-i Vücut ile Spinoza'nın panteizmi aynı sayılmakla beraber daha önce ifade ettiğimiz gibi çeşitli farklılıklar gösterebilmektedirler. Biz bu çalışmamızda, İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı anlayışlarının ürünü olan Vahdet-i Vücut'u ile Panteizm'in muhtevasını kaynaklarımızın bize sunduğu imkanlar dahilinde ortaya koymaya çalıştık. Şu açıktır ki, Vahdet-i Vücut ve panteizm Tanrı-evren ilişkisini kurarken Tanrı'yı mutlak gerçeklik olarak nitelendirmiş, evren ise iki filozof tarafından farklı şekilde de olsa Tanrı'nın sıfatlarının tezahür ve tecelli alanı olarak (yansıma alanı) görülmüştür.

Vahdet-i Vücut ile panteizmin aynı olduğu iddialarına karşılık panteizmde Tanrı evrende içkindir, bununla beraber tamamen akli ve mantıki ilkeler üzerine kurulmuş çıkarımlara dayanan panteizmde Tanrı-evren bir ve özdeş sayılmaktadır. Panteizmde tek töz olan Tanrı ve O'nun yansıması olan evrenin ayrılmazlığı söz konusu olmaktadır. Fakat, panteizm ile aynı olduğu iddia edilen ve İbn Arabi'nin temsilcisi olduğu Vahdet-i Vücut ise, Tanrı'dan başka bir hakikat kabul etmeyen, bütün şeyleri mutlak vücut olan Tanrı'nın isim ve sıfatlarının tezahürü olduğunu ve bunların mutlak varlığa kıyasla, ebedi yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan öğretidir. Vahdet-i Vücut'un en önemli özelliği Tanrı'yı özü itibariyle aşkın sıfat ve isimleri itibariyle içkin



saymasıdır. Vahdet-i Vücut keşf ve tecrübeye dayalı olmakta, akıl yardımıyla sistemleştirilmiş olsa da, tamamen tasavvufi unsurlar taşımaktadır.

Şu bir gerçektir ki, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ne kadar konuşulursa konuşulsun, hakkında ne ölçüde bilimsel ve ontolojik tartışmalar yapılırsa yapılsın, bu tartışmaların, metafiziksel anlamda insanoğlunu tatmin edecek şekilde ortaya koyulamadığı görülmektedir. Bundan dolayıdır ki, bu güne kadar Tanrı ile ilgili geliştirilmiş düşünceler nasıl ki varolmuşsa, bundan sonra da bu tip düşüncelerin olacağı ve bu düşüncelerin meydana getireceği sistemlerin geliştirileceği mümkün gibi görünmektedir, buna göre İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı-evren ilişkisini kurmaya çalıştıkları sistemleri konusunda bizim yapmış olduğumuz bütün değerlendirmelerinde, sorunun bir çözüme kavuşturulması çabasından ziyade, şimdiye kadar yapılmış olan değerlendirmelere küçük bir katkı olarak göz önüne alınması gerekir.

Sonuç olarak; İbn Arabi de, Spinoza da kendi Tanrı anlayışlarını ortaya koydukları sistemlerini güçlü ve yıkılmaz akılcı bir tutarlılık içinde ortaya koymuş, hem yaşarken hem de öldükten sonra tartışılıp, konuşulmayı başarmışlardır. İbn Arabi ve Spinoza'nın düşünce sistemleri orijinal bakış açılarıyla zaman üstü olmayı sürdürecektir özellik ve öneme sahip konumdadır.

## BİBLİYOGRAFYA

AYDIN, Prof. Dr Mehmet, **Din Felsefesi**, İ . İ . F.Y, İzmir, 1999.

AFFİFİ, Ebul Ala, **Füsusü'1 – Hikem Okumaları İçin Anahtar** ( Çev. Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

\_\_\_\_\_, **Muhiddin İbn-ül Arabi'de Tasavvuf Felsefesi** (Çev. Prof. Dr. Mehmet Dağ), Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.

AKAL, Cemal Bali, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur**, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2004 .

\_\_\_\_\_, **Var Olma Direnci Ve Özerklik Bir Hak Kuramı İçin Spinoza'yla**, Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2004.

ARICAN, M . Kazım, **Panteizm, Ateizm ve Pan –enteizm Bağlamında Spinoza' nın Tanrı Anlayışı**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.

ARMSTRONG, Karen, **Tanrı'nın Tarihi** (Çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Emirlioğlu), Ayraç Yayınevi, Ankara, 1998.

BERGSON, Henry, **Ahlak İle Dinin İki Kaynağı** (Çev. Mehmet Karasan ), M.E.B Basımevi, İstanbul, 1998.

BAYRAKTAR, Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, T . D .V . Y , Ankara, 1998.

BALYANI, Abdullah B. Mesud, **Mutlak Birlik** (Çev . Ali Vasfi Kurt ), İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

COPLESTON, Frederick, **Felsefe Tarihi “ Spinoza ”** (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1996.

\_\_\_\_\_, **Felsefe Tarihi “Descartes”** (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1999.

CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Tarihine Giriş**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002.

\_\_\_\_\_, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

\_\_\_\_\_, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınevi, İstanbul, 2002.

CHITTICK, William C, **Hayal Alemleri İbn Arabi Ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi** ( Çev. Mehmet Demirkaya ), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999.

CORBİN, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi** (Çev. Ahmet Arslan ), İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

DESCARTES, SPİNOZA, LEİBNİZ, **Descartes (Söylem), Spinoza (İnceleme) Leibniz (Monadoloji)**, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1998.

- DELEUZE, Gilles, **Spinoza Pratik Felsefe** (Çev. Ulus Baker), Norgunk Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- ERDEM, Prof. Dr Hüsamettin, **Bir Tanrı-Alem Münasebeti Olarak Panteizm Ve Vahdet –i Vücut**, K .T .B .Y, Ankara, 1999.
- FRANSEZ, Moris, **Spinoza’ nın Tao ‘su Akıllı İnançtan İnançlı Akla**, Yol Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- FAHRİ, Prof. Dr Macit, **İslam Felsefesi Tarihi**, Şa- To İlahiyat, İstanbul, 2004.
- FİLİZ, Şahin, **İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1995.
- GÖKBERK, Prof. Dr. Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2002.
- H. KİNG, Robert, **Tanrı’ nın Anlamı** (Çev. Temel Yeşilyurt), İnsan Yayınları , İstanbul , 2001.
- KONEVİ, Sadreddin, **Fususü’l - Hikem’in Sırları**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- KURT, Ali Vasfi, **Endülüs’te Hadis ve İbn Arabi** , İnsan Yayınları , İstanbul , 1998 .
- KAM, Ferit, **Vahdet- i Vücut** (Sadeleştiren . Yrd . Doç . Dr Ethem Cebelioğlu), D .İ .B .Y, Ankara, 1994 .
- KAM, Ferit; AYNİ, M . Ali, **İbn Arabi’de Varlık Düşüncesi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1992.
- KONEVİ, Sadreddin, **Vahdet-i Vücut ve Esasları**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- KAYA, Mahmut, **İslam Felsefesine Giriş**, İstanbul, 1996.
- MAGEE, Bryan, **Felsefenin Öyküsü** (Çev. Bahadır Sina Şener ), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000.
- NABLUSİ, Abdulgani, **Gerçek varlık Vahdet-i Vücut Müdafaası**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- İBN TEYMİYYE, **Vahdet-i Vücut Risalesi** (Çev. Heyet),Tevhid Yayınları, İstanbul, 1988.
- İBN ARABİ, **Arzuların Tercümanı** (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, **Tedbirat-ı İlahiyye** (Çev. Ahmed Avni Konuk), İz Yayıncılık, İstanbul, 2001.
- \_\_\_\_\_, **İlahi Aşk** (Çev. Mahmut Kanık), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, **Fususü’l Hikem** (Çev. Nuri Gençosman), M . E . B Basımevi, İstanbul, 1992.
- \_\_\_\_\_, **Fena Risalesi** (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık , İstanbul , 2004.
- \_\_\_\_\_, **Nurlar Hazinesi** (Çev. Prof. Dr Mehmet Demirci), İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- \_\_\_\_\_, **El-Fütühat-el Mekkiyye** (Çev. Prof. Dr Nihat Keklik), İ.Ü.E. F .Y, İstanbul, 1980.

SPİNOZA, Benedictus de, **Siyaset Üzerine** (Çev. Avşar Timuçin ), Morpa Kültür Yayınları, İstanbul, 2003.

\_\_\_\_\_, **Törebilim** (Çev. Aziz Yardımlı ), İdea Yayınları, İstanbul, 2000.

\_\_\_\_\_, **Etika** (Çev. Hilmi Ziya Ülken ), M .E .B, İstanbul, 1965.

SCHUON, Frithjof, **İslamı Anlamak** (Çev. Mahmut Kanık), İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.

SCRUTON, Roger, **Düşüncenin Ustaları “Spinoza”** (Çev. Cemal Atilla), Altın Yayınları, İstanbul, 2002.

SUNAR, Prof. Dr. Cavit, **İslam Felsefesi Dersleri**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.

\_\_\_\_\_, **Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe**, A . A .V .Y, İstanbul, 2003.

SEVİM, Seyfullah, **İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabi**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1977.

TUĞCU, Tuncar, **Batı Felsefesi Tarihi**, Alesta Yayınları, Ankara, 2003 .

TÜMER, Prof. Dr. Günay; KÜÇÜK, Prof. Dr Abdurrahman, **Dinler Tarihi**, A .Ü . İ .F .Y, Ankara, 1997.

ULUDAĞ, Prof. Dr. Süleyman, **İbn Arabi**, T .D .V .Y, Ankara, 1995.

\_\_\_\_\_, **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1996.

URHAN, Veli, **İnsanın ve Tanrı'nın Kişiliği Bilinçlerarası İlişki**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.

ÜLKEN, Ord. Prof. Hilmi Ziya, **İslam Felsefesi , Kaynakları ve Tesirleri**, Selçuk Yayınları, Ankara, 1957.

\_\_\_\_\_, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1998.

WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi** (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 1998.

YASA, Metin, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

ZELYUT HÜNLER, Solmaz, **Spinoza**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.