

KOZMOLOJİK BİRLİK VE ONTOLOJİK ÇEŞİTLENME: İBN ARABİ VE SPİNOZA ÖRNEĞİ

Emin ÇELEBİ (*)

Özet: Tanrı merkezli monist düşüncelerin en temel problemi, Tanrı ile varlıklar arasında kurulan ilişkidir. Başka bir deyişle Tanrı ile reel çokluğun ontolojik konumlarının izahıdır. İslam düşüncesi tarihi içerisinde kavramsallaştırılan vahdet-i vücûd (varlığın birliği) ile diğer düşünce sistemleri içinde var olmuş olan panteizm, bu bağlamda tartışılmalı iki benzer öğretilerdir. Birlik temelindeki çokluk açıklaması, aynı zamanda söz konusu monist öğretilerin ayrıştıkları noktaları da ortaya çıkarır. Biz bu araştırmamızda İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd öğretisi ile Spinoza'nın panteizminin birlik temelinde çokluk sorunsalını nasıl çözmeyi denediklerini ve bu çerçevede aralarında ortaya çıkan farklılıkları incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Vahdet-i vücûd, panteizm, varlık, birlik, çokluk.

Cosmological Oneness and Ontological Diversity: The case of Ibn Arabi and Spinoza

Abstract: The main problem of monist thoughts is how to establish relationship between the Creator and the creatures, that is to say, to explain the ontological position of God and the real plurality. In this respect, wahdat al-wujud (oneness of being) which conceptualised in Islamic thought and pantheism which has been in the other thought systems are the resembling doctrines have been debated over the years. The explanation of oneness and plurality also reveals the differences between these monistic doctrines. In this study, we try to examine the Ibn Arabi's wahdat al-wujud doctrine and Spinoza's Pantheism's position in the respect of how they try to cope with the plurality problem in the context of oneness. And, in this way, we try to examine differences between these two doctrines.

Key Words: Wahdat al-wujud, pantheism, existence, oneness, plurality.

(*) Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.
(e-posta: emincel@yahoo.com)

Giriş

Monist karakterli düşünceler doğası itibari ile birbirine benzerler. Bu benzerlik çoğu zaman bu türden olan düşünceleri birbiri ile aynılaştırmaya götürmektedir. Özellikle Tanrı merkezli monist kozmolojiler söz konusu olduğunda bu aynılaştırma daha belirgin bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda İslam düşüncesi içerisinde ortaya çıkmış olan vahdet-i vücûd öğretisi ve İslam dışı düşünce sistemlerinde belirgin bir şekilde görülen panteist tasavvurlar, bahsettiğimiz yaklaşımdan nasibini almıştır. Araştırmamızın konusu olan İbn Arabi ve Spinoza biri doğuda diğeri batıda tekçi kozmolojik düşüncenin önemli temsilcilerindendir. Adı geçen her iki düşünür, düşünceleri ile içinde yaşadıkları dinsel kültürün ve geleneğin Ortodoks çizgisinin dışına çıkmış ve özellikle Tanrı ile dışsal varlıklar arasında kurdukları ilişki bakımından teistik anlayışlara muhalif bir duruş ortaya koymuşlardır. Bu sebepten ötürü şiddetli eleştirilere maruz kaldıklarını biliyoruz.

Birçok düşünür tarafından aynı paralelde değerlendirilen İbn Arabi'nin vahdet-i vücûd düşüncesi ile Spinoza'nın panteizminde bize göre önemli olan husus, çokluğu yadsınamaz olan reel varlıkların metafizik bir varlığa veya Tanrı'ya irca edilerek birlik temelinde nasıl izah ettiklerini anlamaktır. Çünkü "Her şey Tanrı'dır" "Her şey Tanrı'dadır" ve "Tanrı her şeydir veya şeydedir" önermeleri bir yandan kozmolojik birliğe işaret ederken, öte yandan biri diğerdinden farklı anlamlara karşılık düşmektedir. Aynı zamanda şey ve Tanrı kavramlarının, hiç olmazsa kavramsal düzeyde, farklı ontolojik mahiyetlere sahip düalist karakterinden bahsedilebilir. Bu çalışmamızda biri doğu, diğeri batı dünyasında monist bir kozmoloji geliştiren iki düşünür olan İbn Arabi ve Spinoza'nın Tanrı ve varlık ilişkisinin mahiyetini, birlik ve çokluk açıklamalarına ilişkin iki filozofun görüşlerini karşılıklı olarak incelemeye çalışarak benzerlik ve farklılıklarını saptamaya çalışacağız.

Bunun için ilk olarak her iki filozofun Tanrı'ya ilişkin düşüncelerini bilmek gerekir.

1- İbn Arabi ve Spinoza'da Tanrı'nın Mahiyeti

İbn Arabi Tanrı'nın zâtı ile sıfat ve isimlerinin arasını ayırır. Ona göre Tanrı'nın zâtı her türlü tanımlamanın dışındadır. Bu yönüyle Tanrı aşkın, biricik, eşsiz ve tektir. Her türlü bilgi ve kavrayışın dışındadır. Çünkü zafî gereklilik alem için söz konusu olmadığından, O'nun kavranması dışsal varlıklar için mümkün olmamaktadır (İbn Arabi, 1980: 55). Bu bakımdan söz konusu mutlak tenzih mertebesi, her türlü bilişsel alanın dışındadır (İbn Arabi, 1984: 43).

İbn Arabi tanımlama bağlamında Tanrı'yı tenzih etmeyi de kabul etmez. Tanrı'yı tenzih, aynı zamanda bir tanımlama olduğu için O'nu sınırlamak ve takyit etmek demektir. Öte yandan Tanrı'nın sınırlandırılması ve tarif edilmesi, İbn Arabi'nin ontolojisinin doğal bir sonucu olarak bütün suretlerin ve bütün dışsal objelerin tanımlanması ve sınırlandırılması anlamına geldiği için kabul edilemez (İbn Arabi, 1980: 68). Ayrıca insanlar ancak akıllarının idrak ettiği şeyle Tanrı'yı nitelerler. Bu da sınırlının sınırsız tanımlamasıdır ki, İbn Arabi'ye göre bu çerçevede Tanrı kendi nefsinin kulların tenzih ettiği şeyden de tenzih etmiştir. Başka bir deyişle kullar tenzih ederken aynı zamanda niteleme de yapmaktadırlar. Bu ise filozofumuza göre "O'na benzer bir

şey yoktur” (Kur’an, 42:11) ayetinin hükmüne muhalif bir durumdur (İbn Arabi, 1980: 182). Antropomorfik tasavvura karşı bir kaygı olarak ortaya konan tenzihin yanı sıra teşbih de bu bağlamda İbn Arabi düşüncesinde aynı mahiyette Tanrı’nın sınırlandırılması olarak görüldüğü için kabul edilmez (İbn Arabi, 1980: 69).

İbn Arabi’ye göre Tanrı ne cevherdir ne de arazdır (İbn Arabi, 1991: 25). Bu bağlamda İbn Arabi, alemin cevher ve arazdan müteşekkil olduğu ve değişimin arazlarda gerçekleştiği şeklindeki Eş’ari görüşünü eleştirir. Çünkü ona göre cevherlerin arazları kabul etmeleri başka bir arazlık durumuna işaret eder. Buna karşın Eş’arilerin “cevherin kendisi ile kaim olarak değişmediği” şeklindeki görüşünü destekler (Bayraktar, t.y.“a”: 353). Izutsu’nun (2002: 44) da işaret ettiği gibi vahdeti vücutçu okulun bakış açısı, cevherci görüşün son derece açık bir karşıtı olan bir bakış açısı olarak değerlendirilmelidir. Aynı şekilde İbn Arabi’nin İslam şüphecilerinin değişmeyen cevheri ayırdetmeyerek her şeyin değiştiği şeklindeki görüşlerini reddetmesini (Bayraktar, t.y.“a”: 354), burada tanımlanan cevherin değişmezlik bakımından İbn Arabi’nin zat tanımlaması ile aynı karakterde olmasına bağlamak gerekir. Nitekim İbn Arabi alemin ilahi nefesten başka bir şey olmadığını ifade eder. Bu cihetten Tanrı alemin heyulası veya cevheri olarak kabul edilir (İbn Arabi, 1980: 144-45). Tanrı’nın cevher olarak nitelendirilmesini, o dönemin ilmî terminolojisi çerçevesinde İbn Arabi’nin kendi düşüncesini anlaşılabilir bir forma dönüştürmek için kullandığı bir kavram olarak değerlendirmeliyiz. Bu bakımdan Afifi’nin (2000: 252) “İbn Arabi Eşarilerin cevher ve araz görüşlerini kendi birlik ve çokluk formuna dönüştürmüştür” şeklindeki yargısına da, arz ettiğimiz açıklamalar ışığında, özsel olarak değil, sadece benzerlikler taşıması noktasında katılabiliriz.

Spinoza’nın Tanrı tasavvuruna baktığımızda, İbn Arabi’de var olan zatî tenzihin olmadığını görmekteyiz. Filozofa göre Tanrı “mutlak” olarak sonsuz olan, başka bir deyişle her biri ezeli ve ebedi özü açıklayan sonsuz sıfatlardan müteşekkil bir cevherdir. Cevher ise kendi kendisine var olan, tasarlanması için başka bir şeye ilintili olan herhangi bir şeye ihtiyaç duymayan şeydir. Buna göre, özü varlığı içine alan, başka bir deyişle doğası ancak var olan olarak kavranabilen şey “kendi kendisinin (causam sui) nedenidir (Spinoza, 2002 “a”: 217) ve bu Spinoza düşüncesinde cevherle özdeşleştirilen Tanrı olarak karşımıza çıkar. Buna göre sonsuz ve ezeli bir özü ifade eden sonsuz sıfatlardan müteşekkil cevher ya da Tanrı zorunlu olarak vardır, Spinoza bu zorunlu olarak var olmayı, Tanrı’nın var olmasını engelleyen sebeplerin olmaması ile temellendirir (Spinoza, 2002 “a”: 222).

Spinoza’nın mutlak cevherci anlayışı doğa ile Tanrısal gücü özdeşleştirdiği gibi, doğanın bilgisine sahip olmayı da Tanrının bilgisine sahip olmakla eşitler. Spinoza’nın (2002 “b”: 403) *natura naturans* and *natura naturata* (“doğal sebep olan Tanrı” ve “doğal etki olan doğa”) olarak tanımladığı bu durum, bir anlamda soyut ve bilinemez bir Tanrı tasavvurunun karşı cephesinde durmaktadır.

Her ne kadar hem İbn Arabi’de hem de Spinoza’da Tanrı’nın zatî ile sıfatları arasında ayırım yapılırsa da İbn Arabi’deki çift kutuplu ve tanımlanamaz denilebilecek tenzihî Tanrı anlayışının Spinoza’da olmadığını görmekteyiz. Netice itibarıyla

Spinoza'da Tanrı, varlığı apaçık ve doğal olan, varlığın bütün unsurları ile iç içe geçmiş ve rasyonel/mantıksal olarak izah edilmesi zorunluluk arz eden tümel bir varlıktır.

Peki tek ve bir olan Tanrı ile oluş ve çokluk arasında nasıl bir ilişki vardır? İbn Arabi ve Spinoza'da yaratmadan bahsedebilir miyiz? Varlığın ontolojik çeşitliliği söz konusu monizmde nasıl temellendirilmektedir? gibi sorular bağlamında ontolojik çeşitlenmeyi sırasıyla her iki filozofta ele almaya çalışalım.

2- İbn Arabi'de Ontolojik Çeşitlenme ve Tecelli Teorisi

İbn Arabi'nin Tanrı'nın zatını hem epistemolojik olarak hem de ontolojik olarak tenzih etmesi ve bilinemez bir konuma yerleştirmesi oluş (tecelli) bakımından da geçerlidir. Ona göre varlığa gelişin imkansız olduğu alan, zafî eşsiz birlik (ehadiyet) alemidir. Hiç kimse Tanrı'nın sıfatlarını Hakk'ın eşsiz birliği bakımından kavrayamaz (İbn Arabi, 1980: 91). Yaratma konusunda da zafî tenzihi vurgulayan İbn Arabi (1986: 13) bütün her şeyin Tanrı'nın "kün (ol)" emrine muhatap olarak meydana geldiğini söyleyerek var oluşu Tanrı buyruğuna tabi kılar. Fakat bu buyruğa verilen cevap Tanrı'dan ayrı bir mahiyette gerçekleşmez. Bu sorun İbn Arabi düşüncesinde Tanrı'nın sıfatları ve isimleri temelinde tecelli teorisi ile açıklanır. İbn Arabi'nin ontolojik düalizminin bir başka vechesi Rab-ilah ayırımıdır. Rab sabit olan, ilah ise isim ve sıfatlar yoluyla değişen ve tecelli edendir (İbn Arabi, 1980: 73). Dolayısıyla bu öğretide tecelli teorisi ile özdeşleşen yaratma ve oluş, Tanrı'nın ilah boyutu ile ilişkilendirilir (İbn Arabi, 1980: 126). Bunun böyle olması Tanrı'nın zatının yaratma olayına müdahil olmaması olarak anlaşılmalıdır. Burada vurgulanması gereken Tanrı vergilerinden zat yönünden olanların doğrudan zuhura gelmeyip, sıfat ve isimler vasıtasıyla tecelliye ihtiyaç duymasıdır. (İbn Arabi, 1980: 61). Başka bir deyişle fenomenal varlık alemi tezahür ve çeşitliliğinde Zat'tan herhangi bir unsur taşımamaktadır. Dolayısıyla hiçbir varlık için zafî birlikteki kıdemden bahsedilemez (İbn Arabi, 1980: 91). Öte yandan tecelli asla vasıtasız ve doğrudan olmaz. Tecellinin üzerinde gerçekleştiği bir objenin olması gerekir. Bu durumda oluşun keyfiyeti tecellinin vaki olduğu objenin potansiyeline göre olur. Bu hususu ayna sembolizmi ile izah eden İbn Arabi, tecelli objesinin kendi suretini gördüğünü, fakat Tanrı'nın suretini göremediğini söyler. Fakat bu varoluş, başlangıçta bir varlığın aynadaki suretini görmesi şeklinde gerçekleşmemiştir. Önce Tanrı, tecellisi ile ruhsuz aleme rahmani bir nefes ile tecelli eder. Varoluş mahalline ayna şeklinde bir kabiliyet verdikten sonra varlık alemi, kaynağını feyzi akdes'ten alan şekil ve suret kabul eder bir duruma gelir (İbn Arabi, 1980: 49). Dolayısıyla varlığın kendisini görmesinde Hak bir ayna olurken, varlık da Hakk'ın isimlerinin zuhuruna ait hükümleri görmesi için Hakk'a bir ayna olarak karşılık düşer (İbn Arabi, 1980: 62). Bu durumda bile İbn Arabi'nin (1980: 183) Hakk'ı alemlerden müstağni olarak gördüğünü vurgulamak gerekir.

İbn Arabi'ye göre varlığın oluş potansiyelini haiz olarak ayna vazifesi görmesini sağlayan cila, Adem'dir (İbn Arabi, 1980: 49). Böylelikle Tanrı bize ayetlerini yine bizde göstermiştir. Dolayısıyla kedimizi, zafî vücup dışında vafettiğimiz her şey ile O'nu da vafederiz. O bizde kendisini görür, onda ise kendimizi görürüz (İbn Arabi, 1980: 53). Afifi'nin (2000: 81-82) de ifade ettiği gibi, İbn Arabi'nin kelime nazariyesinin metafizik boyutu olan hakikatü'l-hakaik, yaratmanın potansiyelini ihtiva

eder. İlahi zatın ilk tecellisi veya kendisiyle kendisine hitap ettiği ilk suret budur. İbn Arabi'nin tecelli teorisi, başka bir deyişle varoluşsal çeşitlenme Tanrı'nın sonsuz isimlerine matuf olarak temellendirilir. Bu isimler bir forma sahiptirler. Bu formların bulunduğu yer İbn Arabi'ye göre a'yan-ı sabite alemidir. Varoluş bu alemde Tanrı'nın kendi aynını varlık formunda görmesi olarak tanımlanır (İbn Arabi, 1980: 48). İbn Arabi (1980: 124) bu şekildeki tek bir varlıkta var olan çokluğu akli bir hadise olarak görür. Kaşani'ye (2004: 315) göre bu durum, her ne kadar "Kadir", "Alim" "Halik" ve "Razik" in medlulü gerçekte "Bir" ise de tekabül ettiği anlamları farklıdır. Dolayısıyla Bir'in aynında gerçekte çokluk değil, itibari bir çokluğun olduğu anlamına gelir. Chittick'in (2002: 170-171) kavramsallaştırmasıyla bütün ilahi isimler Tanrı'da bulunan yaratıcı imkanlardır. Aksi taktirde isim ve sıfatların çokluğunu zafî veya ilahi çokluk olarak değerlendirmenin bize göre İbn Arabi ontolojisinde yeri yoktur.

Tanrı'nın isimleri sonsuz sayıda olunca her bir ismin zuhur ettiği gerçeklikler de sonsuz olmak durumundadır. Bu da İbn Arabi'ye (1980: 65) göre her ismin diğerinden farklı oluşu ve tekrarlanan hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir. Doğal olarak isimler tekrar etmezse tecelli de tekrar etmez ve her tecelli yeni bir varoluşu gerektirir (İbn Arabi, 1980: 124-6). Dolayısıyla mantıksal olarak varoluş, mümkün varlığın iki yönünden sadece biri üzerinde sabit olur. Bu durumda var olmuş bir varlığı basit ve önemsiz bir başka imkan durumuna dönüştürmenin yolu olmamaktadır (İbn Arabi, 1991: 46-7). Allah mümkün varlıklara kendi imkanları ve istidatları nispetinde var olmalarını emrederek söz konusu potansiyeli bilfiil haline getirmek suretiyle subuttan vücuda getirir (İbn Arabi, 1998: II, 299-300). Böylece tecelli aynı zamanda varlıkları baki kılan bir araç olmaktadır. Bu durumda oluşun sürekliliği ve yenilenmesi aynı varlığın hal değiştirmesi değil, farklı varlıkların zuhura gelmesi biçiminde tecelli etmektedir. Kaşani (2004: 328) bunu feyezana olarak izah eder. Her ne kadar Plotinos'un düşünceleriyle İbn Arabi'nin evren ve Tanrı tasavvuru benzeşse de gerçekte ayrı perspektiflere sahip olduklarını düşünüyoruz. Çünkü İbn Arabi'de varlık, sudurdaki gibi birisi diğerinin bir alt veya üst fişkırması veya taşması değildir (Qadir, 1988: 102). Ayrıca oluş halinin sürekli olması, tekrar etmemesi ve sonsuz isimlerin sonsuz yansması olması bakımından da her iki düşünce arasında ontolojik bir farklılığın olduğunu söyleyebiliriz.

Peki çokluk aleminin Tanrı'ya göre ontolojik statüsü nedir? Bu soruyu yanıtlamadan önce, öncelikle Afifi'nin (2000: 94) ifade ettiği gibi, İbn Arabi'de yaratmayı yoktan var etme şeklinde görmemek gerekir. İbn Arabi'de yokluk eski Yunan ve diğer felsefi ekollerdeki anlamıyla yoktur. Onun yokluktan kastettiği varlığın a'yan-ı sabite durumudur. Yani tecelliden önceki Tanrının bilgisindeki potansiyel halidir (Bayraktar, t.y. "b": 365). Bu durumda yaratma da Hakk'ın a'yan-ı sabite suretlerinde belirmesi olacaktır (İbn Arabi, 1980: 81). Buna göre mahlukun varlığı Tanrı'sı ile irtibatlı olduğu için sürekli. Bundan ayrı olarak herhangi bir fiil mevcut değildir (İbn Arabi, 1980: 91). Bu bakımdan İbn Arabi'nin Tanrı'yı mutlak zat, isim ve sıfatlar ve ilahi filler olarak üç boyutta değerlendirdiği şeklindeki görüşe (Shahzad, 2007: 416-18) bütünüyle katılamayız. Çünkü ilahi fiilin, Tanrı'nın sıfatlardan ayrı olarak düşünülen bir tanrısal boyut olarak görülemeyeceğini İbn Arabi kendisi ifade etmiş olmaktadır.

Öte yandan, “A’yanın varlığı da zattan gelen tecelli olmaksızın imkansızdır” (İbn Arabi, 1980: 81) diyerek “a’yan” diye nitelen başka bir ontolojik yapıdaki varlık alanından bahsetmektedir ki, biz buna reel âlem diyebiliriz. Bu durumdaki bütün varlıklar sonu gelmeyen Tanrı’nın kelimeleridir (İbn Arabi, 1980: 142). Varlığın ikinci mertebesi olan birinci taayyünde isimler ve a’yan-ı sabite, mahiyet alemi veya büyük berzah aynı anlama geldiğine göre (İbn Arabi, 1984: 45), dolayısıyla İbn Arabi’nin “Tecelli eden suret ile onu aksettiren mahal arasında fark bulunmak lazımdır” (İbn Arabi, 1980: 79) diyerek vurguladığı ontolojik statü olgusal aleme ilişkin olsa gerektir. İşte bu noktadan sonra İbn Arabi bize göre ontolojik olarak iki farklı varlık arasında mukayese yapar. Burada gerçek varlık Tanrı’dır. Onun dışındaki varlıklar hayali varlıklar olarak tanımlanır. Buna göre İbn Arabi’nin kozmolojisinde Tanrı’nın hayali varoluşta zuhuru, zatî olmaktan öte reel bir durumdur (İbn Arabi, 1998: II, 309). İbn Arabi, bu bakımdan Tanrı’nın evren olmaksızın bilinebileceği şeklindeki Gazali’nin görüşünü kabul etmez (Khan, 1973: 140). Nitekim vahdet-i vücûda göre varlığın subutunun son derece açık ve ispattan vareste olduğu şeklindeki görüş, (Bayraktar, t.y. “b”: 364) ile anlatılmak istenen de bu boyut olsa gerektir.

İşte İbn Arabi’nin hem düalizminin hem de monizminin kesiştiği ve aynı zamanda karıştığı nokta burasıdır. İbn Arabi şunu sıklıkla vurgular ki, varlık alemindeki suretler Tanrı’nın zatî olarak sureti değildir (İbn Arabi, 1980: 66). Ontolojik olarak insanın dolayısıyla Tanrı’nın düalist boyutu bu minval üzere ortaya çıkmaktadır. O ezeli boyutuyla hadis, zuhur ve neşeti ebedi ve daimidir. İki cihet onun vücudunda birleşmiştir (İbn Arabi, 1980: 50). İbn Arabi’nin (1980: 69-70) monist öğretisi bağlamında tenzih ile teşbih birleşmek durumundadır. Bu birlik gerçekleştiği zaman ancak hakikat ortaya çıkar. Çünkü teşbih bir formdur. Salt form olan teşbih ve salt soyutlama olan tenzih görünen ve görünmeyen varlık alanına ait kavramlardır. İbn Arabi ontolojisinde bu düalizmin karşılıkları halk-hak, zahir- batın, Zat-isim/sıfat olarak da nitelendirilir. Salt teşbih varlığı çoğalttığı için her ikisinin birleşmesi varlığın birliği düşüncesi bakımından mantıksal bir zorunluluk olarak da ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İbn Arabi mantıksal/rasyonel bir cepheden de görüşünü temellendirir. Ona göre isimler zattan ayrı da değildir. Bir anlamda “sıfatlar zatın ne aynıdır ne gayrıdır” şeklindeki Matüridi görüşün benzeri bir görüşle Hak ile varlığın bu noktada birbirine karıştığını söyler (İbn Arabi, 1980: 62).

İbn Arabi, ontolojisindeki birlikten hareketle düşünülebilecek herhangi bir mahluk-Tanrı ilişkisindeki vaki olan rızayı, birlikten dolayı sair varlık alanı için de oluşması gerektiği şeklindeki bir düşüncüyü kabul etmez. Çünkü ona göre mahluk tanrısallığını “kül”den bir parça ile tedarik etmiştir, Zat’tan almamıştır. Dolayısıyla her mahluka kendisine uygun olan bir şey belirlemiştir (İbn Arabi, 1980: 91). Başka bir deyişle esma ve sıfatların yekûnu olarak beliren varlık alanında parçalanma olabilirken zatî ilahide bu durum söz konusu değildir.

İbn Arabi her ne kadar hak ile varlık alemi birleştirse de bu varoluşun Tanrı varlığı ile eş zamanlılığını kabul etmez. Ona göre Tanrı yaratmadan önce “ama”da² idi. Varlık âlemi onun rahman sıfatının tesiriyle var oldu. Hakk’ın evvel olması, İbn Arabi’ye göre âlemin suretinin olmadığı zaman dilimidir. Ahir ise âlemin suretlerinin belirmesinden sonraki durumdur. Yani zahir evvel ile, ahir de batın ile aynıdır. Dolayısıyla varoluşun Tanrı ile birlikte oluşu, suretlerin Tanrı nefsinde icat edilip esma tecelli ettikten sonraki evre için geçerlidir (İbn Arabi, 1980: 112). Bu durumda “ama” kün emrine karşılık vermeyen mahaldir, zarftır. Dolayısıyla “ama” varoluşa gelmez (İbn Arabi, 1998, II: 306). İbn Arabi meseleyi böyle açıkladıktan sonra ister yaratma, isterse hak ile özdeşleştirme densin bu noktada bunlar arasında fark görmez (İbn Arabi, 1980: 112).

Netice itibariyle ezeli olup hadis olmak, zuhur ve neşet etmesi itibariyle ebedi olmak gibi paradokslar bu varoluş sürecinin mahiyeti itibariyle bir anlam kazanmaktadır. Varlık a’yan-ı sabite âleminde bulunması bakımından ezeli olmakta, bu varlığın suret kazanması hadis olmaktadır. Varoluşa geldikten sonra süreklilik arz etmesi, bir anlamda Tanrının isimlerini sürekli tecelligahı olması bakımındandır. Dolayısıyla bu paradoksal ifadeleri, anlatılmak istenen konunun mahiyeti itibariyle karmaşık olmasına ve ibareler ile ifade edilme güçlüğüne hamletmek gerekir.

Şimdi Spinoza’nın ontolojik çeşitliliği açıklamasına göz atalım.

3- Spinoza’da Ontolojik Çeşitlilik

Tanrı’yı cevher olarak kabul eden Spinoza’ya göre cevherin özünü meydana getirmek üzere cevherin algılanmasına sebep olan şey sıfat yahut yüklem (*attribute*)’dir. Kendi kendisinde olmayıp başka bir şeyde olan ve başka bir şey aracılığıyla kavranan şey ise kip/tavır (*mode*) diye tanımlanır (Spinoza, 2002 “a”: 217). Tanrı’yı sıfat ve kipliklerin toplamı olarak tanımlayan Spinoza (2002 “c”: 683), Tanrı’nın evren ve oluşla olan ilişkisini bir hak olarak görür. Ona göre gerçekte Tanrı’nın her şey üzerinde hakkı vardır. Tanrı’nın hakkı, O’nun mutlak özgürlük olarak düşünülen gücünün kendisinden başkası değildir.

Spinoza tarafından Tanrı’nın sonsuzluğunun “mutlak” olarak nitelendirilmesi, O’na atfedilen sıfatların sonsuzluğunun olumsuzlanabilirliğini reddetmek içindir. Çünkü bir şeyin kendi türünde sonsuz olması, ona ait yüklemelerin sonsuzluğunu gerektirmeyebilir. Fakat bir şey mutlak olarak sonsuz olduğu taktirde, özü açıklayan ve herhangi bir olumsuzlamayı kapsamayan her şey onun özüne ait olur (Spinoza, 2002 “a”: 217). Böylelikle Spinoza sıfatların hem sonsuzluğunu hem de Tanrısal öze aitliğini savlayarak bir anlamda ontolojik olarak Tanrı ile sıfatlarını da özdeşleştirmektedir. Bu özdeşlikle birlikte Spinoza (2002 “a”: 217) cevherin doğası itibariyle kendi duygulanımları (*affections*)’ndan önce geldiğini söyler. Bunun da kanıtı söz konusu duygulanımın, başka bir deyişle sıfatların kendi başlarına değil, cevherde bulunmalarından ötürü varlığa gelmeleridir.

² Ama, altında ve üstünde hava bulunan, Allah’ın yaratmadan önce bulunduğu mekana işaret eder. Kimi alimler, ince bulut anlamına gelen “ama”yı, insan aklının ve idrak sınırının ötesinde bir mefhum olarak tanımlamıştır.

Tanrı'yı geçici olmayan içkin bir neden olarak varsayan Spinoza (2002 "a": 229) kozmolojisinde sonlu ve sonsuz arasındaki ilişki nedensel değil, yapısaldır. Sonsuz kiplikler ve cevher arasındaki ilişki aynı realiteyi ifade eden iki farklı şekilde ele alınabilir: *Natura naturans* and *Natura naturata*, veya sebep ve etki. Teknik olarak ifade edilecek olursa, evren bir makinenin tümel sonsuzluğunun tikel parçaları ile birlikte sonsuz olarak tasavvur edilmesine benzetilebilir (Mason, 1997: 34). Bu evren makinesi içerisinde Spinoza'ya göre Tanrı'nın evrensel gücü fiil halindedir ve ezeli olarak fiil halinde kalacaktır (Spinoza, 2002 "a": 228).

Statik ve mekanik bir kozmoloji geliştiren Spinoza'ya göre doğa hangi sıfatıyla alınır alınır, şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır (Spinoza, 2002 "a": 280). Bu bağlamda Spinoza varlığın değişmezliğini Tanrı'nın tabiatı bağlamında ele alır. Ona göre Tanrı başka bir şekilde de yaratabilirdi demek, Tanrı başka bir iradeye de sahip olabilirdi anlamına gelir. Bu ise Tanrıyı tabiatına aykırıdır (Spinoza, 2002 "a": 237). Tanrının varlığı ve özü aynıdır. Tanrının özü, varlığı ve sıfatları ezelidir. Buna göre Tanrı değişmez ve bütün sıfatları da değişmezler (Spinoza, 2002 "a": 230). Ayrıca bu durum Tanrının dışında Tanrı'ya bağlı olmayan işlemlerde Tanrı'nın kendisinde model olarak aldığı veya hedefe gider gibi kendisine meylettği bir şeyin varlığı anlamına gelir. Tanrı'yı bir anlamda kadere tabi kılma anlamına gelen söz konusu durum filozofa göre saçmadır (Spinoza, 2002 "a": 232). Bu düşünüş biçimi, erken modern dönemde antropomorfizme karşı duran ilk düşünürlerden olan Spinoza'nın (Preus, 1995: 1-8) antropomorfist bir yaklaşıma karşıt bir tasavvur temelinde Tanrı görüşünü ortaya koyduğuna işaret olarak değerlendirilebilir.

Ayrıca Spinoza'nın Tanrı'ya zorunluluğu nispet etmesi, O'nun yetkinliğinin bir gereği olarak gördüğünü ifade etmek gerekir (Spinoza, 2002 "a": 236). Sadece özgür neden olarak Tanrı vardır. Çünkü sadece O kendi tabiatının zorunluluğu ile etkide bulunur (Spinoza, 2002 "a": 228). Spinoza, kimi filozofların Tanrı'nın özgürlüğünü "bir şeyi yapma veya bir şeye engel olma" şeklinde tanımlamalarını doğru bulmaz. Çünkü ona göre bu durum, bir üçgenin üç açısının iki dik açığa eşit olmasının o üçgenin tabiatından çıkmasına Tanrı'nın sebep olabileceğini söylemek kadar saçmadır. Halbuki akıl ve irade Tanrı'nın tabiatına ait değildir (Spinoza, 2002 "a": 228). Spinoza düşüncesinde irade de hareket ve sükun gibidir. Nasıl ki biz, hareket ve sükunun Tanrısal tabiatın zorunluluğuna bağlı olduğunu söylüyorsak, irade de öyledir. Onun için hür irade diye bir tanımlama olamaz. Ancak "zorunlu neden" denebilir. Çünkü irade de diğer şeyler gibi zorunlu olarak varlığa gelmiştir (Spinoza, 2002 "a": 235). Bu bağlamda Tanrı'nın iradesi, zihin ve zorunluluk ile eşitlenmektedir (Spinoza, 2002 "b": 430).

Son derece determinist ve statik bir evren açıklaması ortaya koyan Spinoza'nın ontolojik çeşitliliği izahı doğal olarak cevherin mahiyeti üzerine temellendirilir. Farklı sıfatları olan cevherler arasında ortak hiçbir şey yoktur. İki şey arasında hiçbir ortaklık olmadığı zaman biri diğerinin nedeni olamaz. İki veya birçok seçik şey, ya cevherlerine ait olan sıfatların farklılığından ya da cevherlerin duygulanımları (*affections*) itibariyle birbirlerinden ayrılırlar. Durum böyle ise, Spinoza'ya göre zihin dışında cevherler ve duygulanımlarından başka bir şey yoktur. Bu durumda alemde aynı tabiatı ya da sıfatları olan iki ya da bir çok cevherden bahsedebilme imkanı yoktur (Spinoza, 2002 "a": 218). Çünkü bu sıfatların farklılığından dolayı ise aynı sıfatlara sahip olan birden fazla cevher

olamaz. Yok eğer duygulanımlarının farklılığından dolayı ise, bu durumda da cevherin kendi başına var olduğu ve duygulanımlarından önce geldiğini dikkate alarak onun başka bir cevherden ayrılabilir olması tasarlanamaz. Yani birçok cevher değil, sadece bir cevher vardır. Bir cevher başka bir cevher için de neden olamaz. Çünkü bu durumda cevherin kendi nedeni ile etkisi arasında bir ortaklık bulunmak durumundadır. Ayrıca cevher kendi başına var olabilen olduğuna göre, bir etki de olamaz. Öyleyse o kendi kendinin nedenidir. Onun özü zorunlu olarak varlığı kuşatır. Var olmak doğasının gereğidir ve zorunlu olarak sonsuzdur (Spinoza, 2002 “a”: 219).

Böylelikle kozmozda tek bir cevher varsayan Spinoza, öte yandan varoluşu zorunlu olarak bir nedene bağlar. Ona göre her ne olursa olsun, kendi var oluşunun bir nedeni bulunmayan şey, var değildir. Bu durumda tabiatta ne kadar birey varsa zorunlu olarak bu sayıdan ne fazla ne eksik olan nedenler olmalıdır. Bunlar kendi kendilerinin nedenleri olamaz. Çünkü örneğin insan tanımı yirmi ayrı tikelin kendi kendine var olmasını kapsayan bir tanım olamaz. Aynı tabiatta birden fazla cevher de olamayacağına göre (Spinoza, 2002 “a”: 220) Spinoza düşüncesinde bütün varlık tek bir cevherin unsurları olmalıdır. Bu noktada Spinoza doğal olarak nedensel ilişkilere başvurmak zorundadır. Ona göre bir şey ne kadar varlığa sahipse ve bir şeyin ne kadar gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır. Dolayısıyla sıfat cevherin varlığını oluşturan şey ise, bu durumda var olmak ve gerçeklik sıfatların çokluğu ile izah edilmelidir (Spinoza, 2002 “a”: 221). Tikel nesnelere Tanrı'nın sıfat ve duygulanımlarının belli ve tayin edilmiş bir şekilde tezahürlerinden başka bir şey olarak görmeyen Spinoza'ya göre (Spinoza, 2002 “a”: 232) sıfatların çokluğu cevherin çokluğunu düşündürmemelidir. Çünkü sıfatlardan her biri bizatihi cevher ile tasarlanabilir. Onlardan her biri cevherin varlığını veya gerçekliğini ifade eder. Buna göre her varlık bir sıfat ile tasarlanmalıdır ve ne kadar varlık ve gerçeklik varsa o kadar sıfat olduğu aşikardır. Başka bir deyişle cevher sonsuz ise sıfatları da sonsuz olmalıdır (Spinoza, 2002 “a”: 221). Sıfat-reel varlıklar tekabülüyeti açısından İbn Arabi ile aynı paralelde düşünceler ortaya koyan Spinoza'ya göre tek cevherin Tanrı olması, cevherin hal, duygulanım ve sıfatlarının cevhersiz tasarlanamaması, bunların kendi başlarına varlıklarının olmadığı düşüncesine bizi götürür. Böylelikle onlar zorunlu olarak Tanrı'nın tabiatı dışında var olamaz ve tasarlanamaz. Var olduğunu gördüğümüz her şey cevher olamayacağı için bunları haller/kiplikler olarak değerlendirmeliyiz. Netice itibarıyla uzamsal cevher diye nitelenen şeyler gerçekte Tanrı'nın sıfatlarından başka bir şey olmadığından, var edilme diye bir şeye yer vermeyen Spinoza (2002 “a”: 224), düşüncesinde yaratma kavramına yer yoktur. Çünkü her şey Tanrı'dadır. Tanrı'nın tabiatının zorunluluğundan sonsuz tavırlar şeklinde sonsuz şeyler, yani her şey sonsuz bir aklın görüş alanı içerisinde meydana gelmelidir. Bu durumda Tanrı, sonsuz aklın kavrayabileceği şeyin etkin nedenidir. Ve Tanrının kendisi ilinek değil bizatihi nedendir ve ilk neden olarak kendi tabiatının kanunları ile etkide bulunur (Spinoza, 2002 “a”: 227). Görüldüğü üzere varlık, oluş ve Tanrı Spinoza düşüncesinde eş zamanlı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Spinoza dış alemde gördüğümüz nedensel ilişkilerin mahiyetini de doğrudan Tanrı'ya bağlar. Ona göre bir cisme ilişkin her düşünce yahut edimsel olarak var olan her tikel şey zorunlu olarak Tanrı'nın ezeli ve sonsuz özü ile irtibatlıdır. Edimsel olarak

var olan tikel bir şeye dair bir düşünce zorunlu olarak şeyin hem özü hem de varlığı ile ilişkilidir. Fakat tikel şeyler Tanrı'sız kavranamaz. Bu tikel şeylerden her birinin varoluşu başka tikel şeyler ile bir şekilde determine edilmişse de her birinin varoluşunda devam eden güç, Tanrı'nın doğasının ezeli zorunluluğuna bağlıdır (Spinoza, 2002 "a": 271). Dolayısıyla fenomenal varlık dünyasına ait nedensel ilişkiler özsel olarak birbirine bağlı değildir.

Spinoza'nın kozmolojisinde insan da doğanın bir parçasıdır. Bu bakımdan insan yönüyle ancak bütünüyle neden olabildiği şeyleri kavrayabilir. İnsanın gücü edimsel özü itibariyle açığa çıktığı kadar sonsuz Tanrısallığın bir parçasıdır. Dolayısıyla bizatihi insanın sonsuz olabilmesi mümkün değildir (Spinoza, 2002 "a": 324). Buradan şu çıkar ki, insan zorunlu olarak pasif duygulanımlara bağlıdır ve doğanın ortak düzenini takip eder ve ona boyun eğer. Ve şeylerin doğasının talep ettiği kadar kendisini buna salıverir (Spinoza, 2002 "a": 325). Netice itibariyle insanda var olan tanrısal duygulanım ve kipliklerin tam olarak yansımaları mümkün olamamaktadır.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Spinoza ve İbn Arabi'nin kozmolojileri Tanrı merkezlidir. Fakat bu ortaklıktan hareketle Spinoza ile İbn Arabi arasında düşünsel sistemleri bakımından bir aynılıktan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Ontolojik çeşitlenme her iki düşünürde genel olarak Tanrı'nın yansımaları olarak ifade edilse de aralarında önemli farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz.

Spinoza'nın kozmolojik sisteminde katı bir determinasyon ve zorunluluk hakimdir. Bu zorunluluk Tanrı'nın hem edimlerinde hem de sıfatlarında söz konusudur. İbn Arabi'de ise aynı mahiyette bir zorunluluk yoktur. Her ne kadar İbn Arabi düşüncesinde var olmuş bir varlığı basit ve önemsiz bir başka imkan durumuna dönüştürmenin yolu olmasa da bu durum, tikel olarak varlık oluşa geldikten sonradır. Çünkü İbn Arabi, oluşun başlangıcını Tanrısal iradeye tabi kılar (İbn Arabi, 1998: I, 37). Spinoza'da ise "imkan durumu"ndan bahsedebilme imkanı olmadığı gibi, Tanrı bakımından herhangi bir akli ve iradi eylemden de bahsedemeyiz. Ayrıca İbn Arabi'de var olanın Tanrı ile irtibatından ötürü ayrıca Tanrısal bir fiil yok iken, Spinoza'da Tanrı'nın evrensel gücü ezeli olarak fiil halindedir. Onda fiil varlık ve öz ile birlikte cevherin tamamlayıcı bir ilkesidir.

İbn Arabi'nin varlık anlayışında çokluğu ve fenayı bir yönüyle ebedi ve değişmez gördüğü şeklindeki düşünceyi (Schwarz, 1997: 208-209) tecellinin sürekliliği bağlamında değerlendirmek gerekir. Ona göre varoluşa gelen varlıklar Tanrı'nın zat/sıfat düalizmi bağlamında subut bakımından kadim, vücut ve zuhurları bakımından hâdis iken; Spinoza'da ise böyle bir ayırım olmadığı gibi filozof, kategorik olarak böyle bir varlık anlayışına karşı bir duruş ortaya koyar. Çünkü Spinoza'da ontolojik çeşitliliğin kaynağı olan sıfatlar ve kiplikler olmaksızın cevher olamaz. Bu özdeşlikle birlikte, Spinoza'nın cevherin doğası itibariyle kendi duygulanımlarından önce geldiğini söylemesi ve bunun kanıtını, söz konusu duygulanım ve sıfatların kendi başlarına değil, cevherde bulunmalarından ötürü var olmalarına bağlaması, (Spinoza, 2002 "a": 217) sıfatlar ve kipliklerin varoluşa gelişinin zamansal olarak sonralığı anlamında değildir. Buradaki önceliği, kimi varoluşçu anlayışların "Varlık özden öncedir." şeklindeki

mantıksal yargıları bağlamında değerlendirmek gerekir. Çünkü Spinoza Panteizmini tamamen rasyonel/mantıksal kategori ve önermeler ışığında temellendirir. Bunun dışında bir varlık açıklaması olası değildir. Bu bağlamda ona göre tikel doğa yasaları vahiy ile açıklanamaz (Spinoza, 2002 “b”: 403). Çünkü vahiy sadece hayal ve sembollerle vuku bulur (Spinoza, 2002 “b”: 397). İbn Arabi ise, her ne kadar Hak ile varlık alemini birleştirse de söz konusu oluşa gelişi, Tanrı’nın varlığı ile eş zamanlı olduğunu kabul etmez. Ona göre Tanrı yaratmadan önce başka bir varlık hali olan “ama”da idi. Ayrıca İbn Arabi öğretisini temellendirirken salt mantıksal işlemlerle yetinmez, görüşünü dini referanslarla destekler.

Her iki filozofun ontolojilerinde işaret edilmesi gereken diğer fark ise “insan” a biçilen statü itibariyledir. İbn Arabi bütün kozmolojisinin temeline insanı koyar. Her ne kadar Spinoza insanı sonsuz tanrısallığın bir parçası olarak görse de, “On sekiz bin alem bir havan içinde dövülse, hamur haline gelse terkibi insanı kamil olur” (İbn Arabi, 1984: 51) şeklindeki bir düşüncenin Spinoza felsefesinde karşılığı yoktur.

Sonuç olarak her iki filozofun ontolojik paradigmalarını şöylece özetlenebileceği kanısındayız: İbn Arabi’nin “Varlık hem vardır hem yoktur” şeklinde formüle edilebilecek olan bu öğretisi, bir yönüyle Parmenides paradigması ile kavramsal bir benzerlik taşısa da karşıt bir duruş olan Herakleitos’un logos/ateş öğretisine daha yakın bir yerde dururken; Spinoza’nın ontolojisi “Varlık vardır” şeklinde formüle edilen Parmenides paradigmasına daha benzer bir görünüm arz etmektedir.

Kaynakça

Afifi, Ebu’l- Ala (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık.

Bayraktar, Mehmet (t.y. “a”). “İbn Al-‘Arabide Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 349-358.

Bayraktar, Mehmet (t.y. “b”). “İbn Al-‘Arabî’de “Varlığın Birliği”nin Onto- Lengustik Analizi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 359-368.

Chittick, W. (2002). *Tasavvufa Kısa Bir Giriş*, Çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık.

İbn Arabi (1980). *Füsusü’l Hikem*. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi.

_____ (1998). *Futuhatu Mekkiyye*. Beyrut: Daru’l İhyai Turasi’l-Arabi.

_____ (1986). *Şeceretü’l-Kevn*. Çev. Abdulkadir Akçiçek. İstanbul: Bahar Yayınları.

_____ (1991). *Fena Risalesi*. Çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık.

- _____ (1984). *Lübbü'l-Lübb Özün Özü*, Çev. İsmail Hakkı Bursevi. İstanbul: Kamer Neşriyat.
- Izutsu, Toshihiko (2002). *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*. Çev. Ramazan Ertürk. İstanbul: Anka Yayınları.
- Kaşani, Abdu'r-Rezzak (2004). *Şerh'u Fususi'l-Hikem*. Tahran: Encümeni Asar ve Mefahiru Ferhengi.
- Khan, Ali Mahdi (1973). *The Elements of Islamic Philosophy*. Lahore: Ashraf Press.
- Mason, Richard (1997). *The God of Spinoza*. New York: Cambridge University Press.
- Preus, Samuel (1995). Anthropomorphism and Spinoza's Innovations, *Religion*, 25 (1), 1-8.
- Qadir, C.A. (1988). *Philosophy and Science In The Islamic World*. New York: Croom Held.
- Schwarz, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*. Çev. Ayşe Meral Arslan. İstanbul: İnsan Yay.
- Shahzad, Qaiser, (2007) "Playing God and The Ethics of Divine Names: An Islamic Paradigm for Biomedical Ethics", *Bioethics*, 21, (8), 413-8.
- Spinoza, B. (2002 "a"). *Ethics*, Complete Works, Trans. by Samuel Shirley, Ed. By Michael L. Morgan. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (2002 "b"). *Theological-Political Treatise*, Complete Works, Trans. By Samuel Shirley, (Ed. By Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Spinoza, B. (2002 "c"). *Political Treatise*, Complete Works, Trans. By Samuel Shirley, (Ed. By Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett Publishing Company.