



KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Bilal Taşkın. *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2020, 352 sayfa.

Güvenç ŞENSOY*

Bilal Taşkın'ın, 2017 yılında tamamlamış olduğu *Müteahhir Dönem Kelâmında Bir Umûr-i Âmme Kavramı Olarak Varlıkla İlgili Tartışmalar: Teftâzânî Örneği* başlıklı doktora çalışması gözden geçirilip bazı değişiklikler yapılarak 2020 yılında *İslam Düşüncesinde Varlık Tartışmaları: Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* adıyla kitap olarak yayımlanmıştır. Eserde müteahhir ve bazı başlıklar özelinde mütekaddim dönem düşünürlerine atıfla varlık kavramına dair kelâm, felsefe ve tasavvuf gelenekleri arasında cereyan eden tartışmalar ele alınmıştır. Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) öncesi yaklaşımlar sunulmuş, ardından Teftâzânî'nin konuya dair görüşleri incelenmiştir. Çalışmanın amacı, varlık tartışmaları üzerinden kelâm, felsefe ve sufi geleneğin iddialarının temellendirildiği arka planı göstermektir. Taşkın, varlık kavramı etrafında dönen tartışmaları inceleme sebebi olarak, bu tartışmaların ekoller için söz konusu arka planı ortaya çıkaracak ortak zemin ve dil inşasında önemli bir role sahip oluşunu dile getirir (s. 12). Zira felsefeyle karşılaşması sonucunda metafizik alanın kavram ve önermelerini olduğu gibi veya kendine göre tashih ederek içselleştiren kelâm, “bütüncül ve sistemli bir dile” erişmiştir. Bu da kelâmın aynı meseleleri kendi metafizik arka planına göre ele almasını ve muhataplarının kavramlarıyla konuşabilmesini sağlamıştır.

Eser, bir girişin ardından “Mutlak Varlık Tartışmaları” ve “Varlık-Mâhiyet Ayrımına İlişkin Tartışmalar” başlıklı iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde umûr-i âmme'nin felsefeden kelâma geçiş süreci anlatılıp Râzî'den (ö. 606) Teftâzânî'ye kadar umûr-i âmme içerikleri tablo şeklinde sunulur (s. 39-41). Tablodaki isimler Râzî, Ebherî (ö. 663), Tûsî (ö. 672), Kâtibî (ö. 675), İbn Kemmûne (ö. 683), Beyzâvî (ö. 685), Semerkandî (ö. 702), İcî (ö. 756) ve Teftâzânî'dir. Kelamcılara ve felsefecilere göre varlık taksiminin de emek mahsulü bir tablo hâlinde (s. 42-43) verilmesi karşılaştırmayı mümkün kılması açısından oldukça faydalı görünmektedir. Eserin Birinci Bölüm'ü mutlak varlık kavramı hakkındaki tartışmaları içermektedir. Burada varlık kavramının bedaheti, varlığın ortaklığı ve sufilere göre mutlak varlığın Hak'ın zâtı olması ana başlıkları yer almaktadır. İkinci Bölüm ise varlık ile mahiyet

* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı. guvenc.sensoy@marmara.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7003-4228

ayırımına dair tartışmalara ayrılmış ve varlık-mahiyet aynılığı, varlığın ziyadesi ve zihnî varlık ana başlıkları altında incelenmiştir.

Mutlak varlık ve mukayyet varlık kavramlarını ele alan Taşkın, bedahet iddiasının mutlak varlıkla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasını kelâm, felsefe ve tasavvuf literatüründe varlık kavramının bedahetiyle ilgili tahlillerin hakikat, misdak ve hissalar üzerinden değil, zihnî ve itibarî olan mutlak varlık mefhumuyla gerçekleştiğini göstererek destekler (s. 55). Tasavvurun bedihiliği ise aklın, herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın yok olmak anlamını tasavvur etmesi şeklinde sunulur. Bu açıdan varlığa dair tanım girişimleri de yok olmamak şeklinde bedaheten tasavvur edilen şey ile varlık kavramının aynı şeye teka-bül ettiğine dair işaretler olarak ele alınır (s, 55, 60, 62). Daha önce zikredildiği üzere yazar -takip ettiği usul gereği- Teftâzânî'ye kadar gelen tartışmalara ve sonrasında Teftâzânî'nin konuya dair delillerine ve değerlendirmelerine yer vermektedir. Tasavvurun kesbî olması ile ilgili Teftâzânî'nin verdiği delillerin Râzî tarafından sunulan delillerin aynısı olduğunu ifade eden Taşkın (s. 67), sonrasında Teftâzânî'nin delillerle ilgili değerlendirmelerine geçmektedir. Burada Râzî tarafından sunulan bu delillerin kime ait olduğunun tespit edilmesi mümkün olmadığından dolayı delillerin yine Râzî tarafından varlığın kesbî olması kabul edildiğinde ortaya çıkacak muhtemel zaafı gidermek amacıyla zikredildiğini belirten Taşkın'ın, varlığın bedihî olmadığı düşünürken tanımlanmasının imkânsızlığını, farklı hakikatlere yüklenmesi ve varlığın lafız bakımından ortak olduğunu iddia eden Sadruşşerî'a (ö. 747)¹ atıf yapmaması bir eksiklik olarak görülebilir. Zira Sadruşşerîa tenkit yoluyla da olsa Teftâzânî'nin hesaplaştığı isimlerden ve kaynaklarından biri olarak zikredilebilir. Ancak girişte sunduğu umûr-i âme kavramlarının yer aldığı tabloda yer vermediği Sadruşşerîa'yı çalışmanın odağı olan isimlerden biri olarak görmemesi, eksiklik olarak görülen bu durumu açıklayan bir tavır olarak değerlendirilebilir. Varlığın tasavvurunu imkânsız görenlerin delillerinin de karşıt iddia ve delillerin incelenmesi amacıyla ele alındığını söyleyerek kendi değerlendirmesine geçen yazar; kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde mutlak varlık kavramının ittifakla bedihî kabul edildiğini, kesbî olduğunu iddia edenlerin iddialarının bu ittifaka zarar vermediğini, kesbî ve imkânsız olduğu iddiasının farklı bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir (s. 98). "Farklı bağlam" iddiasının ne olduğu, varlığın ortaklığını ele aldığı yerde daha iyi anlaşılmaktadır.

Taşkın'a göre varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyenler varlığın müşterekliğini de kabul etmezler. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Taşkın'ın "müşterek" ile kastettiğinin mana bakımından ortaklık olduğudur (s. 99). Müstereği mutlak olarak kullandığı kısımlarda manen iştiraki kasteden Taşkın, lafzi ortaklığı kastettiği yerde ayrıca "lafzen" kaydını eklemektedir. Zira varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyenler de varlığın lafız bakımından müşterek olduğu kanaatindedirler. Taşkın'ın müşterek kavramını mutlak olarak mana bakımından iştirak anlamında kullandığına dikkat edilmezse, varlık-mahiyet ayrımını kabul etmeyenlerin

1 Ubeydullah b. Mes'ûd Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dilî'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya-Tekelioğlu, 798, vr. 143^a.

varlığın iştiraki bağlamında söyledikleri anlaşılmaz olacaktır. Bundan dolayı “kelâmcılardan varlığın müşterek bir kavram olduğunu kabul etmeyenler onun lafzî müşterek olduğunu ileri sürerler” ifadesi (s. 100), “mana bakımından ortak olduğunu kabul etmeyenler lafız bakımından ortak olduğunu ileri sürerler” şeklinde anlaşılmalıdır.

Sufilerin varlık kavramından anladığı şeyin itibarî ve hakikî olarak anlaşılması gerektiğini ifade eden Taşkın, Hakk'ın zatına nispetle ve Hakk'ın zâtı anlamına gelen varlığın bu şekilde anlaşılmasının arka planına yerinde göndermelerle işaret etmektedir (s. 148-9). Özellikle ehl-i nazar ile sufilerin mutlak kavramını farklı algılayışları bu bölümde açıklanmakta ve ihtilafın dayandığı nokta olarak sunulmaktadır. Sufilerin mutlak varlığın vâcib olduğuna dair delillerini kendi kaynaklarından gösterme konusunda başarılı olan yazarın, mutlak varlığın mevcut olup olmadığı tartışmasının tabii küllîlerin haricen mevcut olup olmadığı meselesinde düğümlendiği tespiti dikkat çekicidir. Teftâzânî'nin sufiler adına sunduğu delillerin kaynağının Sadruşşerîa olduğunu tespit eden yazar, bu iddiasını Veliyyüddîn Cârullah'ın (ö. 1151/1738) *Şerhu'l-Makâsîd Hâşiyesi*'ndeki ifadeleri ve Khaled al-Rouayheb'in açıklamalarıyla desteklemektedir. Teftâzânî'nin vahdet-i vücud eleştirilerinin İbn Teymiyye'den (ö. 728/1328) kaynaklandığını savunan Alexander Knysh'in iddialarını eleştirip yanlışılayan Taşkın, eleştirilerin bid'atçılık, ittihad ve hulûl suçlaması ile değil de metafizik kavramlarla yapılmasından dolayı, Sadruşşerîa kaynaklı olduğunu ifade etmektedir (s. 172-3). Ancak Teftâzânî'nin delilleri değerlendirmesinde Sadruşşerîa'dan etkilenip etkilenmediğini incelemeyen yazar, muhtemelen Sadruşşerîa'nın itirazlarının varlığın lafız bakımından ortak kabul edilmesine dayanması sebebiyle bu karşılaştırmayı yapmamaktadır. Hâlbuki Taşkın konuyu bu şekilde ele alsaydı, Teftâzânî'nin, delillerin sunumunda Sadruşşerîa'dan istifade ederken cevap ve tahlillerini kendisinin inşa ettiğini açıkça göstermiş olurdu. Teftâzânî'nin vahdet-i vücud eleştirilerini iddiaya mutabık olmamakla niteleyen yazar, burada tekrar mutlak varlık kavramından anlaşılan şeyin sufiler ve Teftâzânî tarafından farklı olduğu gerçeğiyle eleştirisini temellendirmektedir ki, tartışma mahallinin tespiti açısından bu gayet yerinde bir işarettir. Yine de tüm tartışmanın kavram farklılığından kaynaklanmadığını söyleyen Taşkın'a göre sufilerin teorileri gereği alemler zorunlu varlığın zatının zuhurları olarak görmeleri, dinin temel meselelerinde zemin kaybına sebebiyet verecek bazı “yanlış anlamalara” yol açabilir. Ancak kendisinin bu mesele hakkındaki yargısı açık değildir (s. 187-190).

Çalışmanın en dikkat çekici kısmı olarak değerlendirilebilecek İkinci Bölüm'de varlık-mahiyet ayrımına ilişkin tartışmalara değinen Taşkın, ilk defa Râzî tarafından Eş'arî'ye (ö. 324) nispet edilen ve müteahhir dönemde bu aktarımın doğru kabul edilmesinde temelinde ele alınan varlık-mahiyet aynılığı kabulünün Eş'arî'ye nispet edilmesinin sıhhatini tartışır (s. 193-212). Burada kendi eserleri ve görüşlerini aktaran eserler (mesela İbn Fûrek, *Mücerred*) bağlamında Eş'arî'nin görüşünün müteahhir dönem düşünürlerince yanlış anlaşıldığını iddia eden Taşkın'a göre Eş'arî'ye nispet edilen “her şey hakiki varlığının aynısıdır” sözündeki hakikat ile müteahhir dönemde tartışılan mahiyet aynı şeyler değildir. Eş'arî hakikati farklı bir bağlamda farklı bir içerikle kullanılmaktadır. Yine Eş'arî tarafından

kullanılan zat kavramı da müteahhir dönemde tartışılan mahiyet ile karıştırılmamalıdır. Buna göre Eş'arî "varlık mevcut olan şeyin aynısıdır" derken varlığın zihni bir kavram olan mahiyetin aynısı olduğunu değil, hariçte tahakkuk eden ve varlığın kendisine nispet edildiği şeyin hakikati olduğunu ifade etmektedir. Eş'arî'ye göre varlığın lafzen ortak olduğu iddiasının da yanlışlığına işaret eden Taşkın, Eş'arî'nin zatın aynı kabul ettiği varlığın hariçte tahakkuk eden özel varlık olduğunu, müteahhir dönemde külli ve manevi müşterek kabul edilen varlığın ise mutlak varlık olduğunu güçlü bir şekilde iddia etmektedir. Dolayısıyla -yazara göre- mutlak ve manen müşterek bir varlığı kabullenmede Eş'arî ile Râzî ve sonraki dönem kelimacıları arasında bir farklılıktan bahsedilemez. Eserin kurgusuna baktığında, Birinci Bölümde inşa edilen mevcûdâtın tümünü kuşatan mutlak varlık ile hariçte tahakkuk eden özel varlık (*misdak*) arasındaki farklılığa dair açıklamaların, Eş'arî'nin görüşünün tashihine malzeme ve temel olması açısından can alıcı bir noktada durduğu ve iki bölüm arasındaki irtibatın güçlendirilmesi açısından önemli bir işlevi yerine getirdiği görülmektedir.

Varlığın mahiyete zait olması hakkında İbn Sina (ö. 428) öncesi filozofların açıklamalarını sunan Taşkın, sonrasında İbn Sina'nın varlık-mahiyet ayrımına zorunlu ve mümkün kavramlarını eklemesiyle sistemini mükemmelleştirdiğini söyler (s. 253). Filozoflar ile kelimacılar arasındaki ayrışmanın temelinde, kelimacıların ilahi sıfatlara dair yaklaşımının etkili olduğu, yazarın dikkat çeken tespitlerinden biridir (s. 263). Çünkü bilindiği üzere kelimacılar sıfatları Allah'ın zatının aynı kabul etmedikleri için varlığı da O'nun zatını ni-teleyen bir sıfat olarak kabul etmişlerdir. Teftâzânî'ye göre mana bakımından ortak olan varlık mefhumunun izafe edildiği mahiyetlere nispetle farklılaştığını, onun kendi açıklamaları üzerinden göstermesi önemlidir. Teftâzânî'ye göre "Allah vâcibdir" cümlesi, O'na zorunluluk nispet edildiğinde aklın, varlıkla birlikte O'na doğrudan zorunluluk nispet etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca Teftâzânî, filozofların "zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı kabul edilmesi durumunda zorunlunun zorunluluğuna halel geleceği" şeklindeki delillerini cevaplamıştır. Teftâzânî'ye göre vâcib zatın varlığının mahiyetine zait olması durumunda problem ortaya çıkmayacaktır. Çünkü mümkün ile zorunlunun mahiyeti birbirinden farklıdır. Mümkünler kendi varlıklarının illeti değilken zorunlu zat kendi varlığının illeti olabilir (s. 286). Teftâzânî'nin cevabı olarak sunulan bu yaklaşım biçimi, öncesinde Gazzâlî'nin (ö. 505) filozoflara verdiği bir cevaptır. Yine daha önce zikrettiğimiz üzere yazar, odağını müteahhir dönem olarak belirlemesi sebebiyle cevabı Gazzâlî'ye atıfla zikretmemiştir. Gazzâlî de zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı yapılmasını imkânsız görmemektedir. Zorunlu varlık kavramının mahiyet düşüncesi ile birlikte illetli veya illet-siz olarak değerlendirilmesine karşı çıkan Gazzâlî, mahiyeti olan veya mahiyetine varlığın yüklendiği her var olanın illetli olduğu fikrine karşı çıkarak aslında Teftâzânî'nin cevabının temelini hazırlamıştır.² Dolayısıyla burada cevabın asıl sahibinin Gazzâlî olduğunun dile getirilmesi gerekirdi.

2 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire: Daru'l-Me'ârif, 1987, s. 190-192.

Zihnî varlığı kabul edenlerin yaklaşımını İbn Sina üzerinden özetledikten sonra Teftâzânî'nin değerlendirmelerine geçen Taşkın, çalışma konusu olan Teftâzânî'nin zihnî varlığın reddi konusunda kelamcılarla aynı fikirde olmadığını söylemektedir. Bilgiye dair Taşkın'ın "kelâmcılar haricî varlık dışında bir tahakkuk zemini üretmek zorunda kalmamışlardır" (s. 323) ifadesi, kelamcıların zihnî varlıkla ilgili reddettikleri şeyin, zihindeki (mesela arazın cevher ile kaim olması gibi) husul değil, suretin faal akıldan kaynaklanması ve nefis görüşü üzerine kurulan teori olduğu şeklinde daha kuvvetli zikredilebilirdi. Böylece kelamcıların, filozofların maddeden mücerret akıllar ve nefis görüşlerine başvurmadan yazarın ifade ettiği şekliyle "haricî varlık dışında bir tahakkuk zemini" olmaksızın epistemolojilerini kurdukları daha kolay anlaşılırdı.

Taşkın, zihnî varlıkla ilgili olarak Râzî'nin kanaatinin *Mülâhhas*'taki ret değil, *Mebâhis*'teki kabul olduğunu söylemektedir (s. 318). Râzî'nin bu eserlerdeki yazım metotlarının farklılığı hangi görüşü benimsediği konusunda karışıklığa sebep olmaktadır. *Mebâhis*'teki yazım metodunun İbn Sina felsefesine yönelik eleştirilerine yine onun sistemi içinden cevaplar sunmak şeklinde olması sebebiyle onun gerçek tavrını tespit için *Mebâhis* dışındaki eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. *Mülâhhas*'ın yazım metodu olarak Râzî'yi daha fazla yansıttığı dikkate alındığında, gerçek tavrının ret olduğu gözden kaçırılmamalıdır.³ Çalışmanın bu kısmında teori olarak kabul edilen zihnî varlığın; nefsin kemâli, mücerret suret ve zihindeki mahiyet ile hariçtekinin özdeşliği üzerine kurulduğuna işaretlerle zihnî varlık ile mezkûr metafizik imalarıyla birlikte zihnî varlık teorisinin kabulü arasındaki ayrıma dikkat çekilebilirdi. Yazarın, mutlak olarak zikretmesine binaen -çalışmanın odak noktası olmasa da- Râzî'nin tavrını tespit hatalı olduğu söylenebilir. Ancak bu tespit hatalı olsa da çalışmanın konusu olan Teftâzânî'nin görüşüyle ilgili bir eksiklik doğurmaz. Başka bir hata ise "Madum olan şeylerin tasavvur edildiklerinde hariçte mevcut olmaları gerekir" delili üzerinden verilen zihnî varlık eleştirisinin Teftâzânî'den önce İbn Mübârekşâh (ö. 784'ten sonra) tarafından yapıldığının söylenmesidir (s. 324). Ancak bu itiraz İbn Mübârekşâh'tan önce hocası Sadruşşerîa tarafından sunulmaktadır.⁴ Bu hata da belirtildiği üzere çalışmada odaklanılan düşünce gelenekleri ve temsilcileriyle ilgili bir durumdur. Müteahhir Mâtürîdilik, çalışmanın kapsamı dışında tutulduğu için itirazın asıl sahibi tespit edilememiştir. Teftâzânî'nin kanaatinin, bilgiyi filozoflara benzer şekilde tanımladığı için zihnî varlığı kabul olduğunu belirten (s. 332) yazar, zihnî varlığın kabulü sonucunda ortaya çıkan mahzurlara Teftâzânî'nin cevaplarını zikrederek çalışmasını tamamlamaktadır.

Sonuç olarak Taşkın'ın eseri, başında vaat ettiği kelâm, felsefe ve tasavvuf disiplinlerinin seçilen başlıklara göre varlık hakkındaki iddialarının arka planını sunma konusunda başarılı bir çalışmadır. Sufi düşünce geleneğinin de metafizik bir sistem hüviyetine dönüşmesinin yaklaşık olarak aynı dönemde gerçekleştiği dikkate alındığında Taşkın'ın bu üç

3 Ayrıca Râzî, *Şerhu'l-İşârât*'ta da zihnî varlıkla ilgili itirazlarını sıralar (*Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* [nşr. Ali Rıza Necefzâde]), Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, 2005, II, 216-36).

4 Sadruşşerîa, *Ta'dil*, vr. 154^a.

disiplinin iddialarının arka planına işaret için takriben 6./12. yüzyıl ile 8./14. yüzyıl arasına odaklanması oldukça isabetlidir. Çalışmadaki ana gayenin, bu disiplinlerin yaklaşımlarından Teftâzânî tarafından kabul edilenlerin nasıl delillendirildiğine ve kabul edilmeyenlere karşı delillerini nasıl sunduğuna işaret etmek olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmada, meselelerin Teftâzânî öncesinde nasıl ele alındığına dair kuşatıcı bir tasvir yer almaktadır. Bununla birlikte bazı meselelerin müteahhir dönemdeki anlaşılma şekline itirazlar ve bu meselelerin nasıl anlaşılması gerektiğine yönelik çabalar da dikkat çekmektedir. Tespit edildiği kadarıyla bazı atıf eksiklikleri bulunsa da bu eksiklikler yoğunlaşılan dönem, ekol ve kişilerle alakalı olduğu için çalışmanın seyrine ve sonuçlarına zarar vermemektedir. Bu hâliyle eserin, İslâm düşüncesi, özellikle de zikredilen üç disiplinin umûr-i âmme kavramları ile ortak bir dile kavuşması sonucunda görüşlerinin karşılaştırılmasına ve kelâm ilmi özelinde mütekaddim ile müteahhir dönem arasındaki süreklilik veya kopuş tartışmalarına ilgi duyan araştırmacılar için başvurulması gereken bir kaynak olduğu rahatlıkla söylenebilir.