

T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
BİLİMSEL ARAŞTIRMA PROJELERİ
KOORDİNASYON BİRİMİ

XVII. YÜZYIL TÜRK DÜŞÜNÜRÜ MEHMET EMİN ŞİRVANİ'NİN (Ö.1036/1627) İLİM
ANLAYIŞI

Proje No: 3950

Normal Araştırma Projesi

SONUÇ RAPORU

Proje Yürütücüsü:

Prof. Dr. Ahmet Kamil Cihan
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Yard. Doç. Dr. Salih Yalın
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri
Araş. Gör. Esranur Oral
İlahiyat Fakültesi/Felsefe ve Din Bilimleri

Aralık 2013
KAYSERİ

İÇİNDEKİLER

ÖZET	4
ABSTRACT.....	4
1.GİRİŞ	5
2.GEREÇ VE YÖNTEM	5
3.BULGULAR	6
3.1. Hayatı Eserleri	6
3.2. İlim Anlayışı	7
3.2.1. İlmin mahiyeti	7
3.2.2. İlimler Tasnifi.....	9
3.3. Felsefi ilimler.....	10
3.4. Dini ilimler.....	14
4.TARTIŞMA VE SONUÇ	20
5. KAYNAKÇA.....	24

ÖZET

Mehmet Emin Şirvani, 17.yy.da yaşamış, çok yünlü bir fikir adamıdır. Osmanlı topraklarında yaşamış, en verimli dönemlerini İstanbul'da eserler yazarak ve öğrenciler yetiştirerek geçirmiştir. Eserleri içinde en çok el Fevaidu'l-Hakaniyye meşhurdur. Bu eserde 53 ilmin önemli meselelerine temas etmiştir. Felsefi, dini ve edebi düşünce türlerine hakim kuvvetli bir yazardır. Döneminin fikri yapısına uygun olarak felsefi ve kelami meseleleri analiz ve sentez yöntemlerini birlikte uygulayarak çözmeye çalışır. En çok varlık felsefesi, bilgi felsefesi, bilim felsefesi, teoloji ve insan hürriyeti konusuyla ilgilenmiş ve İslam dünyasında fikir üreten filozof, kelamcı ve nazariyatçı sufilerin görüşleriyle meseleleri halletmeye çalışmıştır. Şirvani vefatından hemen sonraki kuşaklarda etkisini gösteren biri olup, ilk ciddi etki Katip Çelebi'de kendini göstermiştir. Şirvani'nin el Fevaidu'l-Hakaniyye adlı eseri, İslam dünyasındaki bilim ve fikir tarihi ile ilgilenenler için önemlidir.

Anahtar kelimeler: Şirvani, ilim, Osmanlı düşüncesi, XVII. yüzyıl,

ABSTRACT

Mohamad Amin Shirwani lived in XVII: century. He was a multifaceted thinker. He lived in Ottoman lands, and spent his productive years by writing books and teaching pupils in Istanbul. The most famous book of him in his works was al Fawaid al Haqaniyya. He mentioned important problems of fifty-three sciences in Fawaid. He was a successful writer which easily explains philosophical, theological and literary problems. He tried to solve some problems of philosophy and theology by applying of analytical and synthetic methods in accordance with the century which he lived. He was mostly interested in problems of ontology, epistemology, philosophy of science, theology and free will. He tried to solve scientifically problems by taking advantage of the opinion of philosophers, theologians and mystics in Islamic World. Probably, the first serious impact of Shirwani after his death was on Hacı Khalifa (Katip Çelebi). His book of al Fawaid al Haqaniyya was important for historians of sciences and philosophy in Islamic world.

Keywords: Shirvani, science, Ottoman thought, XVII. Century

1.GİRİŞ: Amaç ve Kapsam

Bu projenin birkaç hedefi vardır. Bunlar,

- a.XVII. asırda Osmanlı coğrafyasında yaşamış; ilmi, idari ve adli faaliyette bulunmuş ve birçok eser üretmiş olan Mehmet Emin Şirvani'nin fikri yönünü tanıtmak,
- b. Şirvani'nin, bütün ilimler için temel oluşturan ilimler sistematüğini ortaya koymak.
- c. Mehmet Emin Şirvani'nin sonraki nesle etkisini belirlemektir.

Belirlenen bu hedeflere ulaşmak için, önce Şirvani hakkındaki bilgileri ardından ulaşabileceklerimiz eserlerini temin edip okumak ve gerekli notları fişlemek gerekir. Dolayısıyla yazma halinde bulunan nüshalar temin edilip, Şirvani'nin ilimler hakkındaki notları tespit edildi. Fakat ilim konusu İslam felsefesinde oldukça geniş bir literatür oluşturduğu için, Şirvani'ye kaynaklık eden kişilerle sınırlı tutmak gerekti. Yine, Şirvani'nin Osmanlı düşüncesindeki etkisini incelemenin, geniş literatür dikkate alındığında dar tutulması gerektiği kanaati oluştu. Dolayısıyla bu çalışma, Şirvani'ye kaynakları ve kaynaklık ettiği kişilerle sınırlandırıldı.

2.GEREÇ VE YÖNTEM

Bu çalışmanın hedefine ulaşması için önce Şirvani'nin yazdığı eserlerin yerleri tespit edildi. Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesinde bulunan ve doğrudan araştırma konusuyla ilgili nüshanın el-Fevaidu'l-Hakaniyye'nin CD'si temin edildi. Ardından İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan diğer nüshalar tespit edildi. Onların da CD'leri temin edildi. Şirvani'nin kaynakları İstanbul Diyanet İSAM Kütüphanesinden, kendisinin kaynak olduğu eserler de Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinden temin edildi.

Temin edilen CD'lerden birer nüsha alındı. Konuyla ilgili kaynaklar önce okunmaya çalışıldı. Araştırma konusuyla ilgili metinler fişlendi. Şirvani'nin kaynakları tespit edildi. Onlar da okunup fişlendi. Daha sonra Katip Çelebi'nin Keşfu'z-Zunun adlı eseri okundu. Onun, Şirvani'den aldığı yerler tespit edildi. Çalışma, anlama, analiz, karşılaştırma ve sentez yöntemleri kullanılarak tamamlandı.

3. BULGULAR

3.1.Hayatı ve Eserleri

Mehmet Emin Şirvani, muhtemelen, nispet edildiği Şirvan beldesinde doğdu. Babasının ilmiye sınıfına mensup olması dikkate alınırca ilk ciddi eğitimi babası Sadreddin Efendi'den aldı. Bu eğitimde medreselerde okutulan derslerin yanı sıra tasavvufa ait kültür de yer almıştır. Nitekim Şirvani'nin eserlerinde İbn Arabi'den alıntılara rastlanmaktadır. Babasının yanı sıra kelim, mantık ve astronomideki bilgisiyle tanınan Molla Hüseyin Halhali'den de akli ilimleri okudu. Eserlerinden anlaşılacağı üzere Şirvani'nin iyi bir eğitim süreci geçirdiği ve birçok ilimde derinlik kazandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o eserlerini değişik alan ve konularda kaleme almıştır.

Yaşadığı bölgenin Rafizilerin eline geçmesiyle birlikte sünni geleneğe mensup insanlar büyük bir sıkıntı yaşamış, kendisi de bundan nasibini alarak vatanını terk etmek durumunda kalmıştır. Böylelikle önce Halep şehrine ailesiyle birlikte göç etmiştir. Daha sonra Şirvani'nin Diyarbakır'a gittiği görülmektedir. Oranın beylerbeyi olan Nasuh Paşa ile iyi iletişim içinde olmuş, Paşa da onu kendine muallim tayin etmiştir. Bu sürede Şirvani'nin Şafii iken Hanefi mezhebine geçtiği de kaydedilen bilgiler arasındadır. Muhtemelen, Hanefi hukukunu uygulayan saray çevresi ile yakın ilişki içinde olması ve yine orada iken yaptığı öğretim faaliyeti, ona buna sevk etmiştir. Hac farızasını eda etmek ve bir kısım ulema ile tanışmak için Mekke ve Medine'ye gittiği bilinmektedir.

Nasuh Paşa'nın vezir olması üzerine 1611 yılında İstanbul'a gitmiş, ilmi ve tabii çevrenin güzelliği, özellikle ulemanın rağbeti üzerine orada kalmaya karar verdi. İstanbul'a yerleştikten sonra sırasıyla 1612 yılında Sahnı seman müderrisi oldu. 1613'de Edirne Selimiye Medresesine tayin edildi. 1615 yılında Halep kadılığı payesi aldı. Bir yıl kadar da Mekke kadılığında bulundu. 1618 yılında Sultan Ahmet I'ın yaptırdığı Darulhadis medresesine müderris oldu. Ardından İstanbul kadılığı emekliliği ile ödüllendirildi. Ölünceye kadar bu görevde kalan Şirvani 1626 yılında İstanbul'da vefat etti.

İyi bir eğitim aldığı anlaşılan Şirvani, gerek talep gerekse ihtiyaç bazen de lüzum üzerine telif, şerh ve haşiye tarzında ilmi ve fikri eserler yazmıştır. Yazdığı eserlerin alanları ve konuları dikkate alınırca mantık, kelim, mezhepler tarihi, tefsir üzerine olduğu görülür. Bunların yanı sıra bilimlerin meseleleri üzerine yazdığı el Fevaidu'l-Hakaniyye adlı çalışması, onun akli ve nakli bütün ilimlerdeki yerini gösterdiği gibi Arap edebiyatındaki engin bilgisini de ortaya koyar. Gerek bu eserde (Cihan, 2013) gerekse diğer eserlerde meselenin özünü geleneğe uygun

olarak ortaya koymuş, farklı disiplinlerdeki birikimi dikkate almış, eski çözümlerin ortak ve farklı noktalarına dikkat çekerek (Alper, 2012) çözüm şekillerini güncellemiş bir düşünür görünümündedir.

Şirvanî birçok eser kaleme almıştır. Çoğu yazma halinde bulunan bu eserler, alanlarına göre, şöyle sıralanabilir:

1. Tefsir: Haşiye Ala Tefsiri'l-Beyzavi, Tefsiru Sureti Yasin, Tefsiru Sureti'l-Fetih, Tefsiru Sireti'l-İhlas, İ'rabu Ayeti'l-Kürsi, Tefsiru Ayeti'l-Kürsi, Haşiye Ala Cüz'i'n-Nebe'i Min Tefsiri'l-Beyzavi, Resail
2. Hadis: Şerhu Hadisi "İza katele ahadukum fe'lyectenibi'lveche"
3. Kelam: Şerhu Kavaidi'l-Akaid li'l-Gazali, Risale fi Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Mead, Risale Fi Meseleti'l-İman, Haşiye Ala Dibaceti Şerhi'd-Devvani li'l-Akaid, Tercümanu'l-Ümem, Risale fi İşkali Kavli "Vahdehu" Fi La İlahe İllallahu Vahdehu La Şerike Leh, Nebzetun Minel Hakaik ve Zübdetun mined Dakakik
4. Mantık: Şerhu Ala Ciheti'l-Vahdeti li'l-Fenari, Haşiye Ala Haşiyeti'l-Halhali Ale't-Tehzib, Haşiye Ala Haşiyeti'l-Hüsamkati Ala İsaguci, Haşiye Ala Haşiyeti's-Suğra li's-Seyyid, Talika Ala Haşiyeti's-Seyyid Ale'ş-Şemsiyye
5. Arap Edebiyatı: Haşiye Ale'l-Mutavvel, Şerhu'l-Beyteyni'l-Meşhureteyn
6. İlimler: Şerhu Risaleti li'l-Halli Mes'eleti'd-Daireti'l-Hindiyye, el-Fevaidu'l-Hakaniyye.

3.2. İLİM ANLAYIŞI

3.2.1. İlimin Mahiyeti

İlim terimi, felsefi, bilimsel, dini vb. birçok bilgi türünü içine aldığı için, önce onunla ilgili açıklamalarla başlamak uygun olur. Nitekim Şirvani de el-Fevaid adlı eserinde önce ilmi analiz etmiş, ardından diğer bilgi türlerine değinmiştir. Ona göre ilim sözlükte bilmek manasına kullanılır. Fakat düşünürler arasında ilmin şu üç görüşten hangisi olduğunda ihtilaf vardır:

- 1- İlim zihinde bilinen şeyin varlığını gerektirir.
- 2- İlim, süje (alim) ile obje (malum) arasındaki bir ilişkidir.
- 3- İlim, süjede objeyi açığa çıkaran fakat zihinde onun varlığını gerektirmeyen bir ilişkiyle objeye ilişen süjenin niteliğidir.

Şirvani, birinci görüşün filozoflar ile muhakkik bir kelamcının görüşü olduğunu; ikincinin de kelamcıların cumhuruana ait bir görüş olduğunu belirtir. Daha sonra bu görüşleri kendi içinde analiz eder. Birinci görüşe göre bir şeyi bildiğimizde zaruri olarak üç şey tahakkuk eder.

Bunlar, 1- zihinde hasıl olan suret, 2- bu suretin zihinde belirmesi (irtisamı), 3-kabul etmesi itibariyle nefsin suretten etkilenmesi (infial). İlimin bu üç şeyden hangisi, yani suret mi, irtisam mı yoksa infial mi olduğu hususunda ihtilaf vardır. Esasen, düşünürler arasında ilmin keyfiyet, infial veya izafet kategorilerinden hangisine ait olduğuna dair ihtilaf da buradan kaynaklanmıştır. Şirvani için ilim, keyfiyet kategorisindedir.

Şirvani'nin gündeme getirdiği bir diğer konu da ilmin mahiyetini tasavvur etmekle ilgilidir. Buna göre ilmin mahiyetini tasavvur etmek, a-zaruri, b- tanımlaması zor olan nazari, c- tanımlaması zor olmayan nazari bir husustur. Şirvani, ilk görüşü (a), Fahreddin Razi'ye; ikinciye (b) Cüveyni ve Gazali'ye nispet eder ve üçüncü (c) görüşün doğru olduğunu belirtir. İlimin tanımlanması zor olmasa da bu hususta ihtilaf da olmuştur. Şirvani için muhakkik filozoflar ve kimi kelamcılar nezdinde en sahih tanım şudur:

“İlim bir şeyden hasıl olan akıldaki surettir.”

Bu suret, ister bir şeyin künhünü tasavvur etmek gibi malumun mahiyetinin aynısı olsun, ister intibaya ve husule dayalı ilimde olduğu gibi harici varlığın dışında bir şey olsun veyahut huzuri ilimde olduğu gibi harici varlığın kendisi olsun, ister nefsin küllileri bilmesinde olduğu gibi alimin zatında beliren bir şey veyahut maddi şeyleri bilmesinde olduğu gibi cismani kuvvetlerde beliren bir şey olsun; ister Yüce yaratıcının kendini bilmesinde olduğu gibi bilenin zatının aynısı olsun. (Şirvani, Fevaid, AHP, 4b; REF, 6a-7a; MAB, 4b-5b.) Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere bu tanım, birçok düşünürün taleplerine cevap verecek güçte görünmektedir.

Şirvani ilim teriminin farklı şekillerdeki kullanımına, yani ilim teriminin bilgi anlamının yanı sıra bilim anlamına da açıklık getirmek ister. Şöyle ki, a- ilim terimi nahiv, sarf ve fıkıh gibi tedvin edilen ilimlerin isimleriyle eşanlamlı olarak kullanılır. Dolayısıyla, ilim terimi bazen hususi meseleler için kullanılır. Mesela “filan nahiv ilmimi bilir” şeklindeki bir cümle, bu anlamdan hareketle olmuştur. b- İlim terimi bazen bu meselelerin sonuçları (tasdikat); bazen bu sonuçların tekerrüründen hasıl olan meleke, yani ne zaman dilerse bu sonuçları hazır kılma melekesi için kullanılır. c- İlim terimi bazen, 1.meseleler, 2. tasavvuri ilkeler ve 3. tasdiki ilkeler için kullanılır. İlimin üç cüze ayrılması da bu kullanımdan hareketle olmuştur. (Şirvani, AHP, 4b-5a. REF, 7a-8a; MAB, 5a-6a) Şirvani ilmin üç unsurdan oluşmasıyla ilgili olarak bir analiz daha yapar. Ona göre ilim adları bazen bir ilmin tarifinde ayırım sağlayan külli ve icmali mana için kullanılır. Buna göre ilmin hakiki tanımı ise şöyle olur: İlim meselelere ilişkin tasdikleri tasavvur etmektir. Zira her bir ilmin hakikati o ilmin meseleleri ve tasdikleridir. İlkelerin ve konuların ilimlerin cüzünden sayılması, ihtiyaçtan dolayı olmuştur. Şirvani bu hususu açıklama sadedinde şunu kaydeder: İnsani mutluluk beşeri takat ölçüsünde eşyanın hakikatlerini ve ahvalini bilmeye

bağlıdır. Bu hakikatler ve haller çeşit çeşit ve pek çoktur. Bunları bilmek karışık ve zor olduğu için ilk filozoflar bu hakikatleri kaydetmeye ve öğretimini kolaylaştırmaya çalışmışlar. Bu sebeple bir varlığa veya birbiriyle uyumlu birçok varlığa ilişkin zati halleri, ya zati bir durum içinde veya arazi bir durum içinde müfret hale getirmişler. Zati duruma misal şudur: Hat, satıh, mutlak nicelikte ortak olan matematiksel (talimî) cisim, geometrinin zati halleridir. Arazi olana misal de şudur: Kitap, sünnet, icma ve şer’i ilimlere ulaştırıcı bir unsur olarak kıyas, usul-u fıkıh ilminin arazileridir. Bu hükümler bir tarzda tedvin edilip, tek bir ilim sayılmış ve bu şey/lere de o ilmin konusu demişlerdir. Çünkü meselelerin konuları o ilme racidir. Bu yüzden bir ilmin konusu, meselelerin konularında tamamlanır ki bu, tarifte “zati arazların araştırıldığı” şeklinde geçen ifadeye karşılıktır. İncelenen her bir çeşit hal, belli bir konuda ortak olması sebebiyle bağımsız bir ilmi oluşturur. Dolayısıyla, ilimler özlerinde konularıyla temayüz eder. Şirvani’ye göre bu, bir topluluğun bilfiil itibar ettiği bir temayüzdür. Gaye ve yüklem gibi başka bir şeyle de ilimlerin birbirinden ayrılması mümkündür. Nitekim sonraki filozoflar (evahir) ilimlerinde bu yola girmişlerdir. Şirvani için bu durum, öğretim ve öğrenimde iyi görülen bir durumdur. Diğer taraftan, her bir meselenin kendi başına bir ilim sayılmasında aklen bir engel yoktur ve onlar müfret olarak öğretilir. Konuda ortak olmayan birçok meselenin de tek bir ilim sayılmasında ve müfret olarak tedvin edilmesinde de aklen bir engel yoktur. Sonuç itibariyle her bir ilim için geçerli olan hakikat, hepsinin de bir konuda ortak olan meselelerin tedvini olmasıdır. Zira her ilmin bir konusu ve gayesi vardır. Her ikisi de birçok meseleyi zapt eden ve onları tek bir ilim sayılmasına sebep olan birer açıdır. Fakat konu bakımından ilimlerin zapt edilmesi, zati olan cihet-i vahdettir. Gaye bakımından olan ise arazi olan cihet-i vahdettir. Bu iki cihet yüzünden ilimler bazen konusu itibariyle bilinir olmuştur. Mesela mantık ilminin tarifinde konusu itibariyle “malumatın ahvalini inceleyen ilim” denirken gayesi itibariyle “normatif bir alet olup, riayet edildiğinde zihni, tefekkürde hatadan koruyan normatif bir alet” olduğu söylenir. Şirvani yaptığı bu açıklamaların, usulle ilgili bir özet olduğunu ve zekasını eline alan biri için bu özetin onu ayrıntılara ulaştıracağını kaydeder. (Şirvani, AHP, 4a-5b. REF 7b-8b; MAB 5b-6b)

3.2.2. İlimler tasnifi

Şirvani, bu konuyla ilgili iki üç sınıflamaya değinir. Birincisi şudur: ilimler nazari ve ameli diye iki kısımdır. Nazari ilim, bir amelin keyfiyetine ilişkin değildir. Ameli ilim ise bir amelin keyfiyetine ilişkindir. Bu taksim, daha çok filozofların tercih ettiği bir sınıflamadır.

İkinci taksim de şudur: İlimler amaç ilimler ve araç ilimler diye iki kısımdır. Amaç ilim, bir başka şeyi tahsil etmek için alet olmayıp, bilakis onun kendisi hedeftir. Bu ilme, alet olmayan

ilim denir. Alet ilminin kendisi amaç değildir. Bu yüzden ona da alet ilmi denir. Şirvani iki tasnifin değerlendirmesi yaparak her ikisinin de maddesinin aynı olduğunu kaydeder. Şöyle ki, haddi zatında başkasının tahsili için alet olan ilim, bir şeyin tahsiline, yani bir amelin keyfiyetine ilişkin olmalıdır. Bir amelin keyfiyetine ilişkin olan bir ilim de kendinde başka bir şeyin tahsiline alet olmalıdır. Bu durumda aletin anlamı amele raci olur. Alet olmayan ilim de böyle olup, bir amelin keyfiyetine ilişkin değildir. Bu yüzden bir amelin keyfiyetine ilişkin olmayan bir şey kendinde bir başka şeye alet olmaz. Dolayısıyla “nazari” ile “alet olmayan” terimleri aynı şeye raci olur.

Üçüncü taksime göre ilimler, felsefi ilimler (hikmi) ve felsefi olmayan ilimler diye ikiye ayrılır. Felsefi olmayan ilimler de dini ve dini olmayan ilimler diye ikiye ayrılır. Dini olmayan ilimler de övülen, yerilen ve serbest (mubah) olan ilimler diye kısımlara ayrılır. Şirvani, bu ilimler taksiminin açıklamasını Şehrezuri’yi (Şerh, 7-8) hatırlatacak şekilde şöyle yapar: Bir ilim, mekânın ve zamanın farklı olmasıyla farklılaşmıyor; devletlerin ve dinlerin değişmesiyle değişmiyor ise bu ilme felsefi ilim denir; mesela feleklerin heyetlerini bilmek gibi. Bunlara hakiki ilimler de denir, zira yılların ve asırların geçmesine rağmen onlar sabit kalan ilimlerdir. Felsefi olmayan ilim de şöyledir: Bu ilimler, zamana ve mekana göre farklı olur, devletlerin ve dinlerin değişmesiyle değişir. Böyle bir ilim, 1- Vahiyden ve enbiyadan alınır. Bunun dışında tecrübeye veya işitmeye dayanmaz 2- Vahiyden ve peygamberden alınmaz. İlkine dini ilimler dendiği gibi, şerî ilimler de denir. Diğerleri de dini olmayan ilimlerdir. Onlara şer’i olmayan ilimler de denir. Sonuncu, dünyanın maslahatına bağlı ilimlerdir, mesela beden sağlığı için tıp ilminin zaruri olması veya alışverişte hesap ilminin zaruri olması böyledir. Dini olmayan ilimlerin kısımları da şöyledir: 1- Sonucu bakımından övülen bir ilim olur, vasiyet ve mirasa ilişkin ilim gibi 2- övülecek bir sonucu yoksa zemmedilen bir ilim olur, mesela sihir ve tılsım ilmi gibi. 3- Bunların dışında kalan ilimler ise mubah/serbest olan ilimlerdir, mesela şiir ilmi veya peygamberler tarihi gibi. Bu kısımdaki derecelendirme, gayelere nispetle gerçekleşir. Aksi halde ilim olarak ilim, inkar olunmayan ve yerilmeyen bir fazilettir; dolayısıyla bir şeyi bilmek, Şirvani’ye göre onu bilmemekten daha üstündür. Bu itibarla “Cahil olmaktan sakın!” diyerek her bir ilmin üstünlüğünü belirtir. (Şirvani, AHP, 6a; REF, 8b-9b; MAB, 6a-7a.)

3.3. Felsefi ilimler

Şirvani’ye göre felsefe, akli ilimler karşılığında kullanılan bir terimdir. Ona göre filozoflar, var olan şeyleri cinsler ve türler şeklinde kabul etmişler, akıllarının erdiği kadar onlara ilişkin halleri araştırmışlardır. Buna bağlı olarak birçok disiplin meydana gelmiştir. Bunların bir kısmı ana

dal/temel bir kısmı da yan dal/alt disiplinlerdir. Mutlak manada felsefe/hikmet ise biraz da İbn Sina'yı (İbn Sina, 227) hatırlatacak şekilde şöyle tanımlanır: "Felsefe, nazari bir sanat olup, onun sayesinde insan kendinde varlığın üzerinde bulunduğu şeyi ve kendisine eylemi gerekli olan şeyi tahsil eder." Felsefenin amacı da buna bağlı olarak şöyle tespit edilir: "Bu etkinlik sayesinde insan kendini değerli kılma ve olgunlaştırma amacını güderek duyulur dünyaya benzeyen düşünülür bir dünya olur ve uhrevi olan en yüksek mutluluğa elverişli hale gelir." Bu tespitin ardından "kime hikmet verilmişse ona birçok hayır verilmiştir" (Bakara, 2/269) ayetiyle felsefenin dini kültür içindeki konumuna dikkat çeker.

Şirvani felsefi ilimler içinde mantık, münazara tekniği (Adabul-Bahs), İşrak felsefesi, Doğa felsefesi/Tabii hikmet, Metafizik/İlahi hikmet, Heyet, Coğrafya/Havassu'l-Ekalim, Geometri/Hendese, Hesap, Cebir ve Mukabele, Aritmetik, Mesaha, Boyutlar/El-Eb'ad Ve'l-Ecram, Musiki, Sema Ve Alem, Küreler/Üker, Otopsi/Teşrih, Tıp, Optik/Manzar, Nücum, Usturlab, Ta'bir, Firaset, Mizacıyyat, Kimya/El-San'at'l-İksiriyye, el-oluş ve bozuluş/Kevn ve'l-Fesad, Meteoroloji/Asar-ı Ulviyye ve Süfliyye, Ahlak, Ev İdaresi, Siyaseti sayar. Bunlar içinden bir kısmını tasvir ederek felsefeye dair yaklaşımını ortaya koymak mümkündür.

Şirvani **mantığı** felsefi ilimlerin içinde ilk ilim olarak kaydeder. Ona göre mantık fikirde zihni hataya düşmekten koruyan normatif (kanuni) bir alettir. Şayet bu ilim olmasaydı fikirde doğruyu yanlıştan ayırt etmek kolay olmazdı. Bu nedenle mantık ilmi için "nazar ve düşüncenin miyarı", "teemmül ve fikrin mizanı", denmiştir. Bu ölçü ile tartılmayan her görüşün geçersizliğe açıktır, bu mizan ile ölçülmeyen her fikrin de ayarı bozuktur. Şirvani, müteahhirin kelamcılarını, duydukları ihtiyaç sebebiyle mantığı kelam ilmine dahil ettiklerini, bu itibarla onun, İslami ilimlerden biri haline geldiğini belirtir. Muhtemelen bu sebeple Şirvani mantığı öğrenmenin dini hükmünü de belirtir. Ona göre alimler mantık öğrenmenin farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Fakat farzı ayın mı yoksa farzı kifaye mi olduğunda farklı düşünmüşlerdir. Matematik ilimlerinden ve kutsi kuvvetle ilim öğrenenler dışarıda tutulursa tabiiyat ve ilahiyat gibi tedvin edilen ilimlerde mantığa olan ihtiyaç açıktır. (Şirvani, AHP, 46bb-47a; REF, 81b; MAB 50b;) Şirvani'nin mantık bahsinde önemli bir husus olarak gördüğü, mantık öğrenenlerin kafasını karıştırdığını düşündüğü konu, cihet-i vahdet meselesidir. Ona göre cihet-i vahdet, farklı konulara ilişkin kayıtlara geçmiş veya yeni tahsil edilmiş bilgilerin itibari bir yönü dikkate alarak onları bir ilim haline getirmek için iyi bir şekilde aralarında ilişki kurma işlemidir. Cihetin buradaki anlamı itibari birliğin sebebini gösteriyor olmasıdır. Bu itibari birlik sebebiyle dağınık bilgiler birlik ve düzen arz edecek şekilde bir araya gelmektedir. Ciheti vahdet, bilginin konusu veya gayesi (yani ilmin tedvin amacı) dikkate alarak çeşitli şekilde tesis edilebilir. (Şirvani,

1288, 3-5) Klasik mantığın konusu olan bu sorun günümüzde bilim teorisinde de gündeme gelmiş bir konudur. Şöyle ki, bilim anlaşılacak istendiğinde onu oluşturan önermelerin mantıksal bir ilişki içinde olması, yani örgün olması beklenir. Bilim bir yığın dağınık, ilişkisiz önermelerden oluşmamakta, bunların mantıksal bir ilişki ve düzeni içinde yer alması, yani sistem oluşturması icap etmektedir. Bu yüzden, bilimi, belli oranda örgün bilgiler bütünü şeklinde anlamak eksik olmakla birlikte yanlış olmayacaktır. (Yıldırım, 1998, 17)

İşrakilik de Şirvani nazarında felsefi ilimler grubundadır. Ona göre işrak felsefesinin konumu İslami ilimlerden tasavvufa benzer. Burası İslam düşüncesinin, karakteri bakımından tasnif edildiği önemli bir yerdir. Aynı zaman da bu, İşrakilik düşüncesinin nereden kaynaklandığını gösterir. Şöyle ki, ilimlerin yöneldiği ortak bir gaye vardır. O da nefsin en büyük mutluluğu ve yüksek mertebesidir. Bu mutluluk ve mertebe, Yaratıcıyı (Sanii) kemal sıfatları ve noksandan uzak oluşu itibariyle ve yine ondan sadır olması itibariyle bu dünyada ve öbür dünyada ortaya çıkan eserlerini bilmektir. Kısaca bu mebd ve meadın bilgisidir. Ne var ki “bu bilginin vasıtası nedir?” bunun ortaya konması gerekir. Şirvani’ye göre bunun iki yolu vardır. İlki nazar ve istidlal ehlinin yolu, diğeri de riyazet ve mücahede ehlinin yoludur. Üstelik her iki yolda farklı türden iki tavır vardır. Şöyle ki, bir peygamberin getirdiği dine iltizamla nazar ve istidlal yolunu tutanlara kelamcı denir. Herhangi birine iltizam etmezlerse onlar meşşai filozoflardır. İkinci yolu tutanlar, riyazetlerinde şeriatın hükümlerine uygun iseler onlar müteşerri sufilendir, uygun değiller ise işraki filozoflardır. Şirvani iki yolun neticesi hakkında da değerlendirme yapar. Ona göre ilk yolun neticesi nazari akıl itibariyle kemale ermek ve aklın dört mertebesinde de yükselmektir. Dördüncü mertebe müstefat akıl diye adlandırılır ki, bu, nazari konuların müşahade edilmesidir. Bu mertebede hiçbir şey nefse gizli kalmaz. Ancak Şirvani bu mertebede bulunanların az olduğu ve tecrit ehlinen kimilerinin bu mertebeye nail olduğu kanaatindedir. İkinci yolun neticesi ise ameli akıl itibariyle kemale ermek ve onun mertebelerinde terakki etmektir. Bunlar da insanın 1- zahirini nebevi şeriatı kullanarak süslemesi, 2- yerilen huy ve melekelerden batınını temizlemesi, 3- şüphelerden arınmış mukaddes suretlerle nefsi donatması, 4- Allah’ın cemalini mülâhaza etmesidir. Şirvani ameli kuvvenin üçüncü derecesi ile nazari kuvvenin müstefat seviyesinin ortak olduğuna dikkat çeker. Ne var ki ortaklık bir başka açıdan farklılığı da gündeme getirir. Şöyle ki, a- Vehmi kuvve nazar ve istidlal yolunda nazari kuvveyi istila edebilir. Hissi kuvvelerin akli kuvveyi şaşkırtma durumu vardır. Bu itibarla akli kuvvenin, verdiği hükümde, hissi kuvvelerden etkilenmemesi gerekir. Fakat ameli kuvvenin üçüncü mertebesinde bu ihtimal yoktur. b- Üçüncü mertebesinde ameli kuvve, saflığı sebebiyle birçok

feyze maruz kalırken müstefat akılda çok az suret zuhur eder. Zira zuhur eden bilginin ilkesi malumda ve mechulde aynıdır. (Şirvani, AHP, 50b-51a; REF, 91ab-92a; MAB,59b-60a)

ilahi hikmet/metafizik de felsefi ilimlerdenidir. Şirvani'ye göre bu ilimde, Tanrı ve akıllar gibi, maddeye bitişmeyen, var olanın genel durumları (umur-u amme) gibi muhtaç olma yönü olmaksızın maddeye bitişen şeyler olsun, her iki varlıkta da maddeye muhtaç olmayan şeylerin halleri incelenir. Şirvani için ilahi hikmetin ilk meselesi varlığın zaruri oluşudur. Ona göre “şey” ile “şeyin subutu”, yani mahiyet ile onun varlığı birbirinden farklı şeydir. Bir şeyin sübutu, yani varlığı ancak bir illet sayesinde olur. Zira bir şeyin kendini kendisiyle sabit kılması imkansızdır. Bu sebeple filozoflar sadece vacibin varlığı ile kendisinin aynı şey olduğuna hükmetmiştir. Zira böyle olmamış olsaydı, zatı varlığından varlıkça önce olur veya bir sebebe muhtaç olurdu. Şu halde varlığın hakikati dışında her şey mümkün ve başkasına muhtaçtır Bu meselenin ardından Şirvani varlıklar zincirinin lizatıhi vacip olan varlığın *hakikatinde* son bulduğu konusunu ele alır. Ancak bu hakikatin nasıl belirlendiği önemlidir. Ona göre bu *hakikat*in, umumi bir şey, yani tabii külli olması mümkün değildir. Zira onun ayanda/hariçte varlığı olmaz. Tabii külli, teklerde bizzat değil zımni olarak bulunur. Diğer taraftan, bu *hakikat* umumi olsaydı varoluşunda onu hususi kılacak bir şeye muhtaç olur ve salt varlık olmaz aksine hususiyetle birlikte varlık olurdu. Yani sırf varlık olmaz, var olan bir şey olurdu. Kaldı ki, mümkün mahiyetler, itibari bir durum olarak varlık hakikatinden alınır ve ona tabidir. Diğer taraftan, mevcut sözüyle bu hakikatten ve mahiyetlerden daha umumi bir şey kast edilirse (mesela, “aydınlatıcı” sözüyle ışığın hakikatinden ve ışığı kabul edenden daha genel bir şey kastedildiği yahut siyah sözüyle siyahın hakikati ve onunla kaim olanın kastedildiği gibi) bu takdirde mevcut sözü bu anlamıyla teşvik itibariyle (dereceli olarak) kullanılan bir yüklem olur. Mevcut teriminin vacip hakikat için doğruluk taşıması da zati bakımındandır. Yani, “mevcut” yüklemine ona uygun ve doğru olması sadece zatının bir hususiyeti olmasıyla, yoksa bu yüklem ne ona zait bir durumdur ne de itibari bir durumun arız olması sebebiyle mahiyetlere zait olan bir durumdur. Bir misalle “ışık aydınlıktır, yani o ışığın zatıdır” sözündeki yüklem ile “yeryüzü aydınlıktır, yani onun aydınlıkla muttasıf olması ona zait bir durum sebebiyledir”. İki cümlede de aydınlık farklı iki konuya yüklem olmuştur. Fakat onun ilk konuya, yani ışığa yüklem olması zati iken ikinci konuya yani yeryüzüne yüklem olması arızı bir durumdur. Şirvani, filozofların “varlık vacibin aynısıdır, mümkünlerde ona zaittir” sözünün anlamını böyle açıklar. Ne var ki bu düşünce kimi yanlış algıya da elverişli görünmektedir. Bu itibarla filozofların görüşü, vacib varlığın hakikati, özel (has) bir varlık olmasına rağmen, mutlak varlıktan bir ferde arız olarak iki kez mevcut olmuştur, şeklinde yahut mutlak varlık arız olmuştur şeklinde anlaşılmalıdır. (Şirvani, AHP,

59a; REF, 108b-109a; MAB, 70a) Şirvani bu konuda akla gelebilecek ihtimallerden söz eder. Mesela “vacip, hakikaten mevcut olarak değil bilakis vücud olarak vaciptir” şeklindeki bir ihtimal için şunu önerir: Dilde “mevcut” sözcüğü ile kast edilen mana, varlığın arız olduğu şey ise mevcudun bu anlamda vacip için kullanılması doğru olmaz. Ancak mevcut teriminin “o harici etkilerin ilkesidir” anlamında kullanılması doğru olur. Esasen Şirvani, felsefi konuların, dildeki kullanımdan hareketle yapılmasını doğru bulmaz. Çünkü dili oluşturanlar (ehl-i urf) anladıkları anlam için sözcük koyarlar, bazen kimi anlamları anlamaz dolayısıyla sözcük koymazlar. Bazen de olduğu şeyden farklı anlar ve vakiya mutabık değil de anladıklarına uygun sözcük koyarlar. Oysa bu hususta kural burhan olmalıdır. Burhanın beyanına ve problemi görmenin gerektirdiği şeye tabi olunmalıdır. Lafzi tartışmalar felsefi konuların tahkikinde faydalı değildir. Bu anlamda olmak üzere “Zorunlu varlık mevcuttur” denildiği vakit onu mecaz bir sözcük olarak almalı ve “vücud olması vaciptir” şeklinde anlamak gerekir, denmiştir. Kısaca filozoflar nazarında vacibin hakikati, vücud/varlık hakikati dışındaki tüm hususiyat/belirlemelerden soyut salt varlıktır. Bu da bizatihi şahsi bir durumdur. Tıpkı varlığının, zatıyla taşahhusu/belirlenmesi gibi. Vacibin sıfatları ve isimleri de böyle anlaşılır. Yani “o mevcuttur” sözünün anlamı “o harici etkilerin menşeidir; inşa olunan şeylerin ilkesidir”. O bilir dendiğinde bunun anlamı “o, bu inkişafın ilkesidir” demektir. Dolayısıyla onun isim ve sıfatları değişik izafet ve itibarlara göre çoğalmaktadır. Şirvani burada “ister Allah ister Rahman diyerek dua edin En güzel isimler ona aittir” (İsra/11/110) ayetiyle bu görüşe destek vermeye çalışır. (Şirvani, AHP, 59b; REF, 109a; MAB, 70b)

3.4. Dini İlimler

Şirvani dini ilimler içinde, Tefsir, Kıraat, Hadis, Usul-u Hadis, Kelam, Usul-u Fıkıh, Fıkıh, Feraiz, Tasavvuf, Hilaf ilimlerinin adını zikreder ve onların meseleleri hakkında bilgi verir. Ne var ki onun kendini gösterdiği en önemli dini ilim kelam ilmidir. Nitekim bu alanla ilgili Gazali'nin Kavaidi'l-Akaid'ine şerh, İman üzerine bir risale ve Mezahib-i Muhtelif li Ümem adlı Türkçe mezhepler tarihi yazmıştır. Bu sebeple burada kelami konularla ilgili görüşleri ele alınacaktır.

Ona göre kelam, dinin asıllarıyla ilgili yüksek bir ilimdir. Şöyle ki, bütün şer'i ilimler ona dayanır, her birinin konusu ve haysiyeti onda sabit olur. Yani şer'i olsun veya olmasın başka bir ilimde bunları açıklayacak ilkeler yoktur. Kelam ilminin konusu obje/malumdur. Çünkü kelamda objenin halleri, yakın olsun uzak olsun, dini akideleri ispata ilişkin/medar olması yönüyle incelenir. Bu ilmin meseleleri ya Yüce Yaratıcı'nın birliği ve kıdeminin ispatı, hudusun

ispatı ve cisimlerin iadesinin doğruluğu gibi dini akidelerdir veya cisimlerin atomlardan oluşması, boşluğun imkanı, halin intifai, madumların bu ikisi olmadan temayüz etmemesi gibi dini akidelerin dayandığı önermelerdir. İşte bu meselelerin konularını içine alacak şey ise “hal”, “mevcut” ve “madumu” kapsamına alan “malum” kavramıdır. Şirvani bu açıklamanın, müteahhirun kelamcılara ait olduğunu belirtir. Eski kelamcılara göre kelam ilminin konusu Yüce Allah’ın zatıdır. Kelam ilminde selbi ve subuti sıfatlar gibi zati arazlar, bu dünyada alemin yaratılması, ahirette cesetlerin haşrı gibi fiiller ve peygamberler göndermek, dünyada imam nasbetmek, ahirette sevap ve ceza vermek gibi zikri geçen iki konuya dair hükümler incelenir. Bunlara ilaveten cevher ve araz gibi konular da eklenir. Ancak bu, Allah’ın buna dayanması itibariyle değildir. Bu vb konuların kelamda ele alınması onların ilkesel şeyler olması şeklinde değildir. Zira bu konular kendiliğinden apaçık şeyler cinsinden değildir. Dolayısıyla onların bir ilmin içinde ele alınması gerekir. Şayet onlar kelamda açıklanırsa, bu durum, ilkeler olarak değil, biri diğerine ilke olacak meseleler halinde ele alınır. Bu durum, biri diğerine dayanmadığı takdirde geçerli olur. Şayet onlar kelamdan daha yüksek bir ilimde açıklanırsa onun şer’i bir ilim olması gerekir. Zira bu ilmin ilkelerinin şer’i olamayan bir ilimde açıklanmaması gerekir. Bu durumda şer’i ilimlerin reisi mutlak anlamda şer’i olmayan yüksek bir ilme ve kelamdan daha yüksek ve kendisinde ilkelerin açıklandığı bir şer’i ilmin varlığına ihtiyaç duyar. Şirvani bir durum tespiti yaparak müteahhirun kelamcılarının, tam da bu sebeple söz konusu bahisleri ve maddesi itibariyle bahsi geçen akidelerin bağlı olduğu nazari konuları da içine alacak bir şekilde konu belirlemesi yaptığını kaydeder. Müteahhirun alimler, kelam ilminin başka bir ilme muhtaç olmasına rıza göstermeyerek onu öteki ilimlerden müstağni olacak bir ilim haline getirdiler. Bu ilmin ilkeleri ya kendiliğinde apaçık olan ilkeler veya ona dayanan şeyler oldu. Bu ilkelerin kelam ilminin meselesi olması, Şirvani’ye göre, bu yönüyledir. İşte nazari bahisler, akidelerin ispatında kullanılan delillerin madde ve suret bakımından sağlamlığı itibariyle kendisine dayandığı için kelama dahil edilmiştir. (Şirvani, AHP, 14a-b; REF, 24a-25b; MAB, 15a-17b)

Şirvani kelam ilminin ilk meselesi olarak, **Allah’ın kelamı** konusunu ele alır. Allahın kelam sahibi olduğunda din mensupları ittifak etmekle birlikte onun kelamı, hudusu ve kıdeminin tahkiki hususunda ihtilaf olmuştur. Zira burada birbirine muarız iki kıyas vardır. Birinci kıyas şöyledir: Kelam, Allah’ın bir sıfatıdır. Ona sıfat olan her şey kadimdir. Şu halde Allah’ın kelamı da kadimdir. İkinci kıyas da şöyledir: Onun kelamı varlıkta tertipli ve peş peşe olan cüzlerden oluşur. Böyle olan her şey hadistir. Şu halde onun kelamı hadistir. Şirvani Müslümanların iki kıyastaki öncüller sayısınca dört fırkaya ayrıldığını belirtir. Eş’ariler birinci kıyası doğru bulup, ikinci kıyastaki küçük önermeyi eleştirmiş. Hanbeliler onlara katılmakla birlikte ikinci kıyasın

büyük önermesini eleştirmiş. Mutezile ikinci kıyası doğru bulup, birinci kıyasın küçük önermesini eleştirmiş. Kerramiye onlara katılmakla birlikte birinci kıyasın büyük önermesini eleştirmiştir. Şirvani, Eş'ariler ile Mutezile'nin kelam-ı lafzinin hadis oluşunda ittifak ettiklerini kaydeder. Şu halde ihtilaf kelam-ı nefsi konusunda olup, Eş'ariler onu ispat ederken Mutezile nefyeder. İspatı durumunda kelam-ı nefsi, lafızların delalet ettiği şey mi yoksa telifi mümkün kılan sıfat mı olduğu hususu sorunludur. Şirvani konuyu şu şekilde açmak ister: Allah bir şeyden haber verdiği yahut bir şeyi emrettiği veya nehyettiği ve peygamberlerin de ona delalet eden ibarelerle bunu ümmetlerine iletildiğinde burada üç husus gündeme gelir. 1. Malum manalar, 2. Bu manalara delalet eden ibareler, 3. Bu ibarelerle bu manayı, muhatapların anlayışına ifade etmeyi mümkün kılan sıfat. Şirvani bu üç durumun değerlendirmesini şöyle yapar: Allaha nispetle bu sıfatın kıdeminde bir şüphe yoktur. Allaha nispetle bu mana ve ibarelerin malumiyet biçiminin kıdemi de böyledir. Şayet onun kelamı zikri geçen sıfattan ibaretse bunun kadim olduğunda şüphe yoktur. Şayet kelamı, bu manalar ve ibarelerden oluşuyor ise bunların Allah'a malum olmaları itibariyle kadim oluşunda da şüphe yoktur. Fakat bu kıdem sadece onlara mahsus değil mahlukların ibarelerini ve delalet ettikleri şeyleri de içine alır. Çünkü hepsi de ezeli ve ebedi olarak Allah'ın malumudur. Şayet kelamı bu üç durumun ötesinde bir başka şeyden ibaretse bunu ispat edecek bir delil yoktur. Eş'arilerin, kelam-ı nefsi diye ispat ettikleri şey bu sıfattan ibaret ise onların sözlerinden anlaşılan şudur: Allah'ın kelamı taalluklarının farklılığı sebebiyle emir, nehiy ve haber diye kısımlara ayrılan, ibarenin ve yazının delalet ettiği tek bir sıfattır. Bu sıfat Arapça tabir olunursa Kuran, Süryanice tabir olunursa İncil, İbranice olursa Tevrat'tır. Farklılık ibarelerdedir, tabir edende değil. İmdi, kelam bu mana ve ibarelerse bunun malumlar itibariyle olduğunda şüphe yoktur. Bu takdirde o kendi başına bir sıfat olmaz, ilmin cüziyatından bir kısım olur. Malum, ister ibare olsun ister onun delalet ettiği şey olsun, Allah ile kaim değildir. Asli varlıkları itibariyle, ibareler arazdır. İbarelerin delalet ettikleri şeylerin bir kısmı zat cinsinden bir kısmı da araz cinsindedir. Dolayısıyla bunlar, Allah ile kaim olmaz Bu analizin ardından Şirvani, bir muhakkik alimin tahkikini inceler. Allahın kelamı, ezeli bir sıfatla ezeli ilminde tertip ettiği kelimelerdir. Öyle ki, bu sıfat kelimelerin bir araya gelmelerinin ilkesidir. Nitekim insanın kelamı da hayalinde tertip ettiği kelimelerdir. Bu sıfat kadim olup, ilmi varlığı itibariyle tertip edilen bu kelimeler de ezelidir. Kelimeler de kelam da ilmi varlığı itibariyle diğer mümkünler gibi ezelidir. Ancak Allah'ın kelamı vasitasız kendisiyle tertip ettiği şeydir. İlmi varlıkta kelimeler arasında ard ardalık olmaz ki hudusu lazım gelsin. Ard ardalık harici varlıkta olur. Bu varlığı itibariyle o, kelam-ı lafzi olur. Şirvani bu görüşe "Ezeli ilimde tertip edilen kelimeler malumların suretleridir. Onların kendiliğinden sıfat

olmadığı hatta ilmin cüziyatından olduğu zikredilmişti.” şeklinde bir itiraz yapılabileceğini kaydeder ve buna şu cevabı verir: Bu kelimeler ezeli ilimde bu sıfatla tertip edilmiş olması ve ilim sıfatının onlara taalluk etmesi itibariyle onlardan başkadır. Başka birinin kelamı bize malum olur, dolayısıyla ilmimiz bu sıfata taalluk etmeden ona taalluk eder. Allah’ın kelamı da böyledir. Şirvani bu cevabın ardından Gazali’nin *el-Mearifu’-Akliyye*’sinden (Gazali, 52) bir nakille konuyu tamamlar: İlminin gizli olanlarından bir insanın kalbine ilahi sırları ifade ederse ona mütekellim denir. Bu durumda Yaratıcının kelamı, ikram etmeyi dilediği kuluna gizli şeyleri akıtmasından başka bir şey değildir. (Şirvani, AHP, 15b-16a; REF, 25-28a; MAB, 17b-19a,)

Şirvani Kelam ilminin ikinci meselesi olarak **Allah’ın ilim** sıfatını ele alır. Filozoflarla kelamcılar arasında ciddi bir gerilim oluşturan bu konuda Şirvani herkesin Allahın alim, varlıkların da onun malumu olduğunda ittifak ettiğini kaydeder. Ancak varlıkların malum olmasının ilkesi hakkında ihtilaf vardır. Bu, kelamcılarının iddia ettiği gibi zatına zait fakat zatıyla kaim sıfatlarla mı yoksa Filozoflar ve Sufilerin iddia ettiği şekliyle bizzat zatıyla mı olmuştur? Yine, malumların ona malum olmasının keyfiyetinde de ihtilaf olmuştur. Bu, zatına zait ilim sıfatının malumlara salt taallükü ile mi yahut onların kendilerinin Allah nezdinde hazır oluşlarıyla mı veyahut onların suretlerinin onda belirmesiyle (irtisam) mi ya da başka bir cevherde belirmesiyle mi olmuştur? Kelamcılara göre Allahın zatına zait ilim sıfatı, zati dışındaki şeylere, onlara uygun suretlerle taalluk eder ve öylece bilir. Filozoflar zata zait sıfat teorisini kabul etmedikleri için sorun onlarda çeşitli şekilde kendini göstermiştir. Filozoflardan kimisi - ki, Sühreverdi’yi kastediyor- onun hadis şeyleri bilmesinin huzuri olduğunu söylemiştir. Fakat imkansız şeyleri bilmek, huzuri bilgi teorisi için sorunludur. Yani imkansız şeylerin modalitesi var olamamak olduğu için hazır oluşluk (huzur) söz konusu olmayacak, ilim de gerçekleşmeyecektir. Kimisi de ilmin eşyanın bir şeyle kaim olmayan soyut suretler, yani platonik idealar olduğunu söylemiştir. İbn Sina ise eşyanın suretlerinin onun zatında belirmesiyle olduğunu ifade eder. Tusi ise suretlerin soyut bir cevherde belirmesiyle olduğunu ve bu cevherin de suretlerle birlikte onun huzurunda olduğunu, ayanda mevcut olacak bir şey tıpkı bu cevherdeki gibi mevcut olur, demiştir. Nitekim ona göre “Hazinesi bizim yanımızda olmayan hiçbir şey yoktur; her şeyi malum bir ölçüye göre indiriyoruz” (Hicr/21) ayeti bu durumu dile getirmektedir. Müteellih kimseler ise Allahın zatını bilmesini, zatının aynısı kabul etmiştir. Bu biliş, zatın bilgisidir ve malullerinin icmali bilgisidir. Nitekim onun varlığı zatın aynısı olup, bütün mevcudatta tecelli etmiştir. Zatının aynısı olan zatını bilmesi a’yanın/varlıkların suretlerinde tecelli etmiştir. Ki, bu suretler varlıkların mahiyet ve hakikatleridir. Müteellih kimseler bu hakikatlere a’yan-ı sabite adını verir. Bu suretler hariçte

mevcut olmamıştır. Dolayısıyla yapmak/ca'1, varlık itibariyle onlara ilişkin değildir. Kendi özlüklerinde ilmi varlıklar olan bu suretleri, bu suretler yapacak bir şeye ihtiyaç duyar. Onlar feyz-i akdes yoluyla Allah'tan sadır olur, yoksa onlar Allah'ta belirmiş veya ona hulul etmiş değildir. Zat-ı ehadîyet ezelde onlarla tecelli ve zahir olmuştur. Onlar zat-ı ahadîyetin, zatta kesret gerektirmeyen şüun ve tecellileridir. Onlar bu itibara göre zatın aynısı olur. Dolayısıyla onda hulul ve belirme düşünülmez.

Allahın ilmi konusundaki bu görüşleri aktardıktan sonra Şîrvani konuyu şöyle ele alır: Allahın ilmi kadimdir. Onun ilmi hadis şeylerle kaim olamaz. Fakat bu görüşün de sorunları vardır. Şöyle ki, onun ilmi değişen şeylere taalluk ettiğinde malumun hali değiştiğinde onun ilmi değişmez ise vakıaya mutabakat sağlanmadığı için bilgisizlik lazım olur. Şayet ilmi değişse bu sefer zatında değişme lazım olur. Her iki durum onun için bir eksiklik olur ki o bunlardan münezzehtir. Yine ilim, ezeli takdir edilirse onun ezelde gelecek şeyleri bilmesi gerekir. Şayet onları ezelde mevcut bilirse vakıaya muhalefet olur; onları “olacak” diye bilse onlar vücut bulduktan sonraki ilmi ile önceki ilmi farklı olur, değişiklik gerekir. Şîrvani'ye göre filozofların, Allah'ın cüzîyatı bilmesini kabul etmemesinin ardında bu gerekçenin (değişimin) olduğunun belirtir. Şîrvani bu soruna çözüm olarak şunu önerir: Değişimin ve oluşun mahalli olan zamansal süre (imtidad) ve hadis şeylerin mekanı, tertip ve ard ardalık, geçmiş ve gelecek olmadan bir bütün olarak onun nezdinde hazırdır. Ard ardalık sadece zamanın kuşatıcılığı altında vuku bulan zamansal olaylara nispetle bu imtidadın sınırlarının hazır oluşu ve gaip oluşu itibariyledir. Yüksek mertebeler ona nispetle ard arda değildir. Aksine bütün şeyler ona nispetle eşittir ve onun nezdinde hazırdır. Onların geçmişini, geleceğini ve bize nispetle hazır oluşlarını kendisi onlara nispetle bir şeyle nitelenmeksizin bilir. Onun ilmi zamanı aştığı için, o zatını, sıfatlarını ve meydana gelecek hadiseleri, vakıaya mutabik olarak değişime maruz kalmayacak bir tarzda bilir. Ezelden ebede kadar bütün mahlukat vakti içinde ona malumdur. Onun ilminde olmuş, olan ve olacak diye bir şey söz konusu değildir. Onların tamamı onun nezdinde daima hazırdır. Bir şey hadis olunca onunla ilgili yeni bir ilim hadis olmaz. Aksine o şey, ezeli ilimle ona keşfedilmiş olur. Mesela Zeyd'in güneşin doğuşuyla birlikte geleceğine dair bir bilgi bizde mevcut olsa ve Zeyd güneşin doğuşuyla birlikte gelse o vakitte bu olayla ilgili yeni bir ilim meydana gelmeden bilmiş oluruz. Şîrvani, astronomların gök olayları ile ilgili bilgilerinin de böyle olduğunu bildirir. Ancak bundan cebr ve hürriyeti kaldıracak bir anlam çıkartmamak gerekir. Zira Allah'ın belli bir şey hakkındaki ilmi onun mahiyetine tabidir. Şöyle ki, ilmin hususiyeti ve diğerlerinden ayrı oluşu onu bu mahiyetle bilmesi itibariyledir. Mahiyetin varlığı ve ezeldeki etkinliği ise onun ezeli ilmine tabidir. Yani Allah onu ezelde kendinde o hususiyet

olduğundan dolayı o hususiyet ile bildiği için o bu hususiyetle var olur. Dolayısıyla cebir/determinizm olmadığı gibi teklif kaidesi de batıl olmaz. Allah, Zeyd şöyle şöyle olduğu için, ihtiyarıyla şöyle şöyle yapar, diye bilir. Dolayısıyla bu bilgi, ihtiyara mani değildir. (Şirvani, AHP, 17b; REF, 30a MAB, 20b)

Şirvani kelimelerin ilminin üçüncü meselesi olarak **insan hürriyetini** incelediği Ef'alu'-İbad konusunu ele alır. Ona göre cevherleri ve cisimleri Allah'ın yaratmış olduğunda ittifak varken insanların ihtiyari fiillerinde ihtilaf vardır. Şöyle ki bu fiiller, insanların kudretiyle mi yoksa Allahın kudretiyle mi ya da her ikisiyle mi gerçekleşiyor? Bu konuda Mutezile bunun insanın kudreti ve sınırları içinde olduğunu belirtirken Ebu İshak bunun fiilin aslına ilişkin iki kudretin toplamıyla gerçekleştiğini söylemiş ve tek bir fiilde iki etken/müessirin bir araya gelmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir. Kadı (Bakillani) ise Allah'ın kudreti fiilin aslına, insanın fiili de masiyet ve itaat olması yönüyle fiilin vasfına ilişerek ikisiyle birlikte gerçekleştiğini belirtmiştir. Filozoflar ve İmamü'l-Haremeyn ise Allah'ın kulda yarattığı bir kudretle gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. Bu kudret, şartların meydana gelmesine ve engellerin ortadan kalkmasına mukarin olduğu vakit, açığa çıkar. Eş'ari de fiillerin sadece Allah'ın kudretiyle vaki olduğunu düşünmüştür. Allah insanda bir kudret ve ihtiyar yaratarak âdetini icra etmiştir. Ortada bir mani olmazsa Allah takdir edilen fiili bu kudrete bitişik olarak yaratır. Fiil, Allah'ın yaratması (ibda') ve mahluku iken kulun da bir kesbi olur. Kesb ile murat edilen şey, fiilin mahalli ve alıcılık ilkesi hariç fiilin varlığında bir etki ve katkı olmaksızın fiilin irade ve kudrete bitişik olmasıdır. Şirvani bunun altında bir sır olduğunu belirterek tasavvufi bir yorumla şunu kaydeder: insan, kudretle hatta diğer sıfatlarla muttasıf bir zatın mazharıdır. Dolayısıyla kulun kudreti ve diğer sıfatları, ilahi sıfatların bir gölgesidir. Bu kudretten arzu edilen (matlup) eserler gerekli değildir; o sadece iyi ve kötü fiilin Allaha nispet edilmesine bir kalkan olmuştur. Zira o hayrın feyzan kaynağıdır. Şirvani'ye göre kesbi sağlayan bu kudretin, yani ezeli kudretin yaptığı fiillerin gölgesi olması halinin kulda sabit görülmesi, Mutezilenin iddia ettiği şekliyle teklif kaidesinin geçersizliğine, iyinin ve kötünün geçersizliğine dönük değildir. Zira bu husus faillik bakımından değil mahal bakımındandır. Diğer taraftan, insanın tesir ve iradesine ilişkin olarak Mutezilenin iddiası ortadan kalkmamaktadır. Zira onlar teklif, emir ve yasak, sevap ve cezanın, insanın kudretinin etken oluşundan dolayı kaynaklandığını söylemiş olsalardı birisinin, bu kudret ve iradenin Allahın kudretiyle olacağını söylemeye hakkı olurdu. Zira Mutezileye göre, fiile güç yetirmek ve Allah'ın onu mümkün kılması, fiilin kudret ve iradenin taallukundan sonra sadır olması zaruridir. Dolayısıyla fiile ilişkin irade ve kudretin insana nispeti, kabul edilen şeyin (makbul) kabul eden şeye (kabil) nispeti gibidir. Yoksa mefulun faile olan nispeti gibi değildir.

İnsanın masiyet sebebiyle ceza alması, birinin bir şeye mecbur kalıp da cezalandırılması gibidir. Zira Allah bir insanın kalbine mülahim bir emrin sureti ile içinde menfaat bulunan bir inancı ilka etse, bu durum, mülahim emre karşı tam bir arzunun meydana gelmesine sebep olur. Bu arzu da muharrik kuvvetin fiile yönelmesine sebep olur. İhtiyari ve gayr-ı ihtiyari fiilin ilkeleri olan bu sebepler, onlara göre akli zaruretlerce Şirvani 'ye göre adet olarak sonuçlarına doğru sevk olunur. Şirvani bu görüşün de üstünde şu fikre yer verileceğini belirtir ki burada da tasavvufi yönü oldukça ağır basan bir yorum söz konusudur: Ahiret mutluluğu ve mutsuzluğu amellerin sonucu değildir. Aksine Allah dilediği kişiyi mutlu, dilediği kişiyi de mutsuz yarattı. Birisini cennet ehli diğerini de cehennem ehli olacak şekilde takdir etti ve değişmeyecek şekilde belirledi. Amelleri mutluluk ve mutsuzluğa delil yaptı. Rasuller gönderdi ve bu amelleri tarif eden kitaplar indirdi. Mutlu kimselere mutluluğu, mutsuzlara da mutsuzluğu tahsis etmesinin vechi sorulmaz. O mutluyu mutlu, mutsuzu da mutsuz kılmamış ki iş niye aksine olacak şekilde olmamıştır denilsin. Bilakis o mutlu kılmış, mutsuz kılmıştır. Bu, azap içindeki kötü bir resim ile nimet içindeki güzel bir resim çizen kimseye benzer. Ressama, birini kötü bir suretle diğerini de iyi bir suretle tahsis etmesinin vechi sorulmaz. İki de imkan mertebelerinden biriyle derecelenmiş bir surettir. Kötü bir şeyin yaratılması kötü değildir. Bilakis bu, yapanın sanatındaki kemaline işarettir. Kötü olan ise kötü olanı kesbetmek, onunla nitelenmek ve ona mahal olmaktır. (Şirvani, AHP, 18a; REF, 31b; MAB, 2b)

4. TARTIŞMA VE SONUÇ

Şirvani'nin dönemine kadar intikal eden ilimlerde hayli birikim sahibi olduğu görünmektedir. Kullandığı kaynaklar ve çeşitli nakilleri dikkate alınırsa onun iyi bir eğitim aldığı ve geniş bir ufka sahip olduğu anlaşılır. İlimin mahiyeti konusunda Cüveyni ve Gazali gibi Eş'ari kalamcıları, özellikle de Fahrettin Razi'yi, Teftazani ve Cürcani'yi izlediği söylenebilir. İlmî, kategoriler içinde araza dahil etmesi, onun da içinde "keyfiyet" kategorisine dahil etmesi, İbn Sina'yı hatırlatmaktadır. Nitekim İbn Sina Şifa'nın İlahiyat Kitabında ilmin araz olduğunu uzun uzadıya tartışır. (İbn Sina, İlahiyat, 142-144) Bununla birlikte Şirvani'nin ilmin mahiyeti konusundaki tanımı bizce önemlidir. Bu tanım şöyledir: "İlim, bir şeyden hasıl olan surettir". Ona göre bu tanım, felsefe, kelam ve tasavvuf çevrelerinin taleplerine cevap verecek genellikte ve geçerlikte bir tanımdır. Mesela İbn Sina bilgiyi incelerken şöyle bir tasvirde bulunur: "Bilme (idrak), bilen bilinen den aldığı surettir" (İbn Sina, İşarat, II, 333). Şirvani'nin tanımı ile karşılaştırılırsa onun tanımındaki "bir şeyden" ifadesi İbn Sina'nın "bilinen" ifadesiyle uyumaktadır. Diğer taraftan Sühreverdi ilmi hazır olan şeyin müşahedesi (Sühreverdi, işrak Felsefesi, 109) olarak

anlarken Şirvani'nin tanımıyla ikisi arasında uyuma kısmen görülebilir. Şöyle ki, her ne kadar suret hasıl olmasa da burada mevcut olan bir şeyin müşahedesi söz konusudur. Yine İlk Varlığın kendi zatını bilmesi de Şirvani'nin tanımıyla örtüşmektedir. Burada da “zat” Şirvani'nin “bir şey” ifadesiyle uyumaktadır. Şirvani'nin bilimsel literatüre olan nüfuzu ve konuyla ilgili ortak karakteri görme yeteneği, ciddi önemlidir.

Bilimler sınıflamasında yaygın olan tasnifleri kısaca vermekle birlikte biraz da el Fevaid adlı eserindeki gayesine uygun olarak bir sınıflama yapmaktadır. Zira diğer tasnifler bahsi geçen kitabında ele alacağı ilim dallarına fazla yer vermezler. Sözügelşi İbn Sina ilimleri sadece akli veya felsefi ilimlerle sınırlı tutarken (İbn Sina, Aksam, 227) Farabi dini ilimlerden sadece Kelam ve fıkha yer verir. Üstelik o dini ve akli ilimler gibi bir ayırım da yapmaz. (Farabi, 125-132)

Şirvani'nin felsefi ilimler ile ilgili verdiği bilgiler daha ziyade bilgi aktarımı görünümündedir. Fakat öncelikli olarak onun İslam düşüncesinin yapısı hakkında ortaya koyduğu sınıflama ve izahı dikkat çekici görünmektedir. Hakikate ulaşma ve ruhun mutluluğu konusunda ortaya çıkan ekolleri ve tavırları sistemli bir şekilde gruplandırmış ve metotlarını dinle olan irtibatını dikkate alarak açıklamaya çalışmıştır. Üzerinde durduğu konu, aslında felsefi tavır ile dini tavır arasındaki farktır. Fakat dini tavrı, bir dinin gereklerini üzerine alarak araştırma yapma şeklinde görmesi, yanlış yorumlanmaya elverişlidir. Aynı şekilde felsefi tavrı da dini yükümlülükleri üstüne almadan yapılan bir araştırma olarak görmesi de yanlış anlaşılabilir. Öyle ki, sanki birinciler araştırma işini dini yükümlükten dolayı yapıyor şeklinde anlaşılabilir. Oysa dini tavra bağlı düşünme salt rasyonel bir ihtiyaçtan dolayı da yapılabilir. Diğer taraftan, felsefi tavra sahip olanlar da dinle ilgileri yokmuş izlenimini vermektedir. Oysa bu tavır içinde olan, üstelik dinine olan bağlılıkları da güçlü olan düşünürler mevcuttur. Bu sebeple hakikat araştırmacılarını sınıflamanın kriterini biraz daha realiteye uygun hale getirmeye çalışmak yerinde olur, kanaatindeyiz.

Şirvani'nin felsefi ilimler içinde gördüğü bazı ilim dalları vardır ki onlar bugün bağımsız bilim dalları olarak işlevini sürdürmektedir. Aritmetik, Geometri, Astronomi, Tıp vb bilimler böyledir. Ancak bunda Şirvani'yi fazlaca eleştirmek de isabetli olmaz. Zira onun felsefi ilimler diye adlandırdığı ilimler, aynı zaman da akli ilimlerdir. Akli ilimler de ilkelerini dinden almayan, insanın tecrübe ve deneyimine bağlı olarak çalışan ilimlerdir. Fakat Şirvani'nin bir ilmin parçası sayılan, mesela feraiz gibi bir konuyu bağımsız bir ilim şeklinde ortaya koymasını da eleştiriye açık bir yönüdür.

Şirvani'nin mantık, işrakilik ve metafizikle ilgili düşünceleri birkaç bakımdan incelenmeye değer. Şöyle ki, mantığı bir disiplin olarak değil de meseleleri itibariyle incelediği için gözden

kaçan ayrıntılara yer vermek ve onun işlevinin daha iyi görülmesine imkan sağlamaktadır. Yine işrakilik hakkında verdiği bilgiler, bir dönemde belli bir felsefe ekolü hakkındaki bilgileri ortaya koyması bakımından değerlidir. Özellikle Osmanlı dönemi bir düşünürün bu ekolün görüşlerini sistematize edecek ölçüde kaynaklarına hakim olması felsefe tarihi bakımından önem arz eder.

Şirvani'nin metafizikle ilgili açıklamaları içinde en çok dikkat çeken düşünürlerin fikirlerini titizlikle vermesi ve kullandıkları terimlerin günlük dildeki farklılığa dikkat çekmesidir. Bu son hususu daha önemlidir. Şöyle ki, dildeki anlamından hareketle düşünürlerin söylediklerini anlamaya çalışmak metodolojik bir hataya sebep olacaktır. Çünkü dil bilginleri gördükleri ve buldukları anlam için kelimeler tespit etmişlerdir. Onlar görmedikleri bir anlam için kelime tespit etmeleri mümkün değildir. Oysa düşünürler, dil bilginlerinin görmedikleri anlamları görmekte fakat onlara isim verirken zorlanmaktadır. Bu sebeple gördükleri anlama yakın dildeki kelimeleri tercih etmektedirler. Bu itibarla, onların düşünceleri hakkında değerlendirme yaparken kastedtikleri anlamı dikkate almak gerekir. Yoksa dildeki anlamını dikkate almak hataya sebep olur.

Şirvani dini ilimler içinde daha çok kelamla temayüz etmiş görünüyor. Hatta kelami konularda imal-i fikirde bulunduğu söylenebilir. Bunlardan ilki Allahın ilim sıfatı ile kelim sıfatı arasındaki ayrılık veya gayrılık konusudur. Her ne kadar o sünni kelam okullarına bağlı kalmaya gayret sarf etmiş olsa da yine felsefi yazıların etkisinde kaldığı anlaşılıyor. Özellikle Gazali'den naklettiği bilgiler onun da bu konuda felsefecilerle aynı görüşe meylettiği yönündedir. Ona göre kelam, Allah'ın ilmindeki manaları dilediği kişiye yansıtmasıdır (ifada).

Şirvani'nin kelami bir konu olarak ele aldığı aslında İslam felsefesini de ilgilendiren Allah'ın ilmi meselesidir. İlim, zattan ayrı bir vasıf mıdır yoksa zatın ta kendisi midir? Bu konuda kelamcılar ile filozoflar arasında ciddi bir tartışma olmuştur. Özellikle Sünni-Eş'ari çizgideki ekoldeki kelamcılar ilmi zattan ayrı saymışlar fakat bu ayrılığın hakiki değil itibari bir ayrılık olduğunu düşünerek "sıfatlar zatın ne aynıdır ne de gayrıdır" ilkesini benimsemişlerdir. Mutezile kelamcıları ise sıfatları zattan ayrı düşünmemiş, dolayısıyla ilim de zattan ayrı düşünülmemiştir. Fakat asıl önemli olan konu, Şirvani'nin belirttiğine göre, Allahın kendi dışındaki varlıkları nasıl bildiğidir? Onun, varlıkların bilgisine onlardan öğrenmesi, onun için bir eksikliklerdir. Çünkü o mükemmel varlıktır. Aksi halde o varlıkları bilmeden önce cahil ancak bildikten sonra alim olmuş olur ki, bu mükemmel varlık fikriyle çelişiktir. O halde onun mükemmelliğine zarar vermeden varlıkları bildiği nasıl açıklanabilir? Bu konuda filozofların, kelamcıların ve mutasavvıfların görüşünü veren Şirvani, Allahın ilminin tüm varlıklara nispetle gerçekleştiğini söylemiştir. Şöyle ki bütün şeyler ona nispetle eşittir ve onun nezdinde hazırır. Onların

geçmişini, geleceğini ve bize nispetle hazır oluşlarını kendisi onlara nispetle bir şeyle nitelenmeksizin bilir. Onun ilmi zamanı aştığı için, o zatını, sıfatlarını ve meydana gelecek hadiseleri, vakiyaya mutabık olarak değişime maruz kalmayacak bir tarzda bilir. Ezelden ebede kadar bütün mahlukat vakti içinde ona malumdur. Onun ilminde olmuş, olan ve olacak diye bir şey söz konusu değildir. Onların cümlesi onun nezdinde daima hazırdır. Bir şey hadis olunca onunla ilgili yeni bir ilim hadis olmaz. Aksine o şey, ezeli ilimle ona keşfedilmiş olur.

İnsan hürriyeti de Allahın ilmine bağlı olarak incelenmiştir. Öyle ki Allah'ın bizler hakkındaki bilgisi, üzerimizde zorlayıcı ve baskı unsuru olmayacak şekilde izah edilmelidir. Aksi halde insanın dini ve ahlaki yükümlüğünün bir temeli bulunmaz. Bu sebeple Şirvani, Allah'ın ilmi ile insanın iradesi arasında determinizm oluşturmayan bir taayyünden söz eder. Bu taayyün epistemik taayyündür. Ontolojik taayyün olmaksızın vuku bulur. Burada Şirvani'nin dini ve ahlaki yükümlüğün temeli olan hürriyet konusunda çok hassas ve titiz bir duruş sergilediğini belirtmek gerekir.

Şirvani'nin sonraki kuşaklara etkisi belirtilecek olursa bu etkinin daha çok el-Fevaid ile gerçekleştiği söylenebilir. El-Fevaid'in etkisi hakkında belki de ilk somut örnek Katip Çelebi'dir. O, meşhur eseri Keşfu'z-Zunun mukaddimesinde Şirvani nazarında ilmin en sahih tanımını verirken; ilimlerin taksiminde el-Fevaidü'l-Hakaniye'ye atıfta bulunurken, ahlak ilminden ve Adabu'l-Bahs ilminden söz ederken; küreler ilminin; inşa ilminin bed'i ilminin; beyan ilminin; teşrih ilminin; cebir ilminin; hesap ilminin tanımlarında; tefsir ilminin değerini belirtirken, hikmet maddesini açıklarken; hat ilmi; hilaf ilmi; aruz ilmi ve kafiye ilmini tanımlarken; ilimlerin konularından bahsederken el-Fevaidü'l-Hakaniye'ye açıkça atıfta bulunmuş ve oradan nakiller yapmıştır. El-Fevaid ile Keşfu'z-Zunun mukaddimesinde ele alınan konular mukayese edilir ise Keşfu'z-Zunun'daki ilk dört konunun el-Fevaid'dekiler ile hemen hemen aynı olduğu görülür. Gerçi, Katip Çelebi aynı sayılabilecek olan konularda eserine ek açıklama ve nakiller de ilave etmiştir.(Cihan, 240)

Sonuç olarak Şirvani İslam dünyasında fikri bir duraklamanın görüldüğü yıllarda dinamik kalmaya çalışmış, dini, felsefi ve tasavvufi kültürden beslenerek geniş bir ufuk oluşturmaya çalışmış bir düşünürdür. Eserleri, dönemindeki ilim erbabı için kaynak olduğu gibi sonraki kuşaklar için de kaynak olmuştur. Eserleri içinde özellikle el-Fevaidü'l-Hakaniye adlı eserinin dilimize tercüme edilerek düşünce dünyamızı oluşturan halkalardan birini gün yüzüne çıkarmak gerekli görünmektedir.

Burada bu çalışma ile hedeflenen hususlara büyük ölçüde ulaşıldığı söylenebilir. Şöyle ki, bu proje esasında onun felsefi ve kelami yönü dikkate alınarak tasarlandı. Bununla ilgili hususlara

ulaşma imkanı bulundu. Bununla birlikte eksik kalan yönü de olmuştur. şöyle ki, bugün itibariyle pozitif bilimler alanında kalan bir kısım düşünceleri irdelenme imkanı bulamamıştır. Orası daha çok bilim tarihini ilgilendiren konularla doludur. El-Fevaid adlı eseri tercüme edildiği takdirde hem bilim tarihçilerini, hem fikir tarihçilerini ilgilendiren bilgilere ulaşma imkanı olacak ve şirvani'nin ilmi değeri daha iyi görülebilecektir.

5. KAYNAKÇA

ALPER, Hülya, “XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlf şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-şirvânî ve şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde şerh Geleneği”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2012) 21, 59-80.

CİHAN, Ahmet Kamil. “şirvani'nin İlimlerin Tanımı Ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidu'l-Hakaniyye”, JASSS, Volume: 6 Issue 4, p. 229-243, April 2013.

ÇELEBİ, Katip, Keşfu'z-Zunun an Esami'l-Kutubi ve'l-Funun, Dersaadet 1310.

FARABİ, İlimlerin Sayımı, çev. Ahmet Atyeş, MEB yayınları, İstanbul 1986.

GAZALİ, Ebu Hamid, Düşünme Konuşma ve Söz Üzerine (el-Me'arifu'l-Akliyye), çev. A: Kamil Cihan, İnsan yayınları, İstanbul 2002.

İBN SINA, Aksamu'l-Ulumi'l-Akliyye, Nşr: M. Sabri, Mecmuatu'r-Resail içinde, Mısır 1328.

----, eş-şifa el-İlahiyat, Nşr: Anawati-Zayed, Mısır Tarihsiz, ofset,

----, el-İşarat ve't-Tenbihat, Nşr: S. Dünya, Kahire 1985.

ŞEHREZURİ, şemseddin, şerhu Hikmeti'l-İşrak, Nşr: H. Türbeti, Tahran 1372.

ŞİRVANİ, Muhammed Emin, el-Fevaidu'l-Hakaniyye, Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi (REF) 600, Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa Bölümü (AHP) 321, Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey Bölümü (MAB), 469.

-----, Risaletu Ciheti'l-Vahdeti'l-Enika, Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288.

YILDIRIM, Bilim Felsefesi, Remzi Yayınevi, 6. Baskı, İstanbul 1998.

Proje sonuçları kullanılarak üretilmiş yayınlar

1. CİHAN, Ahmet Kamil. “Şirvani'nin İlimlerin Tanımı Ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidu'l- Hakaniyye”, JASSS, Volume: 6 Issue 4, p. 229-243, April 2013.
2. YALIN, Salih, “Şirvânî de Ahlak ve Siyaset”, Bilimname, 2013/1, S. 32, ss. 9-30, Kayseri 2013.