

Araştırma Makalesi

Başvuru: 30.08.2024

Kabul: 18.11.2024

Atıf: Göktaş, Hatice. "Mehmet Emin Şirvânî'nin Metafizik Meselelere Bakışı," *Temaşa Felsefe Dergisi* sayı: 22 (Aralık 2024): 88-104. <https://doi.org/10.55256/temasa.1541130>

## Mehmet Emin Şirvânî'nin Metafizik Meselelere Bakışı

Hatice Göktaş<sup>1</sup>

ORCID: 0000-0001-7748-7134

DOI: 10.55256/TEMASA.1541130

Öz

Mehmed Emin Şirvânî (ö. 1036/1627), şer'i, edebi ve felsefi ilimlere olan hakimiyeti ile tanınan Osmanlı dönemi muhakkiklerindendir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi felsefe geleneğini takip eden Mehmed Emin Şirvânî'nin kelim, tasavvuf ve İsrâk felsefesi ile mezc edilmiş bir metafizik anlayışa sahip olduğu tespitinden yola çıkmaktadır. Şirvânî'nin metafizik meselelere bakış açısını ortaya koymaya çalıştığımız çalışmamızda temel aldığımız eseri *el-Fevâidü'l-Hakâniyye*'dir. Çalışmamızın amacı Şirvânî'nin çeşitli ilimlerin tarifini ve öne çıkan meselelerini incelediği *el-Fevâidü'l-Hakâniyye* adlı eserinde metafiziğin nasıl anlaşıldığını, yorumlandığını ve dönemi itibarıyla şerh geleneği içinde bulunan Şirvânî'nin diğer eser ve risalelerinde metafizikle ilgili özgün görüşlerinin olup olmadığını belirlemektir. İlahî hikmet ilmi şeklinde isimlendirdiği metafiziği Şirvânî yöntem ve içerik bakımından başta Meşşâî felsefe olmak üzere İsrâk felsefesi ve İslami ilimlerle bağlantılı bir biçimde incelemiştir. Bununla birlikte bir yöntemden ziyade bir ilim olarak düşündüğü İsrâk hikmeti Şirvânî, ilahî hikmetten ayrı bir başlık altında incelemektedir. Şirvânî'nin ilahî hikmet (metafizik) ilminde meseleleri ele alırken hükemânın yani Meşşâî filozofların görüşlerini ve yöntemini takip ettiğini ve bunun yanı sıra tümel ilimlerin temsilcileri olan kelimcilerin ve sûfîlerin de söz konusu meselelere yaklaşımlarını ele aldığını görmekteyiz. Şirvânî'ye göre, maddeye muhtaç olmayan şeyleri inceleyen metafiziğin temel meselesi Zorunlu Varlık, ayrık akıllar ve umûr-ı 'âmmedir (varlığa ilişkin genel şeyler). Şirvânî'nin umûr-ı 'âmmeyi varlık-mahiyet, illet-malul, birlik-çokluk, kîdem-hudûs ve zorunluluk-îmkân kavramları ile belirlediği ve her birini Zorunlu Varlık ile ilişkisi bağlamında ele aldığı görülmektedir. Mehmed Emin Şirvânî'nin metafizik meselelerde Zorunlu Varlık'ın zatından "varlığın hakikati" (hakikatü'l-vücûd) olarak bahsetmesi ve metafiziğin diğer bütün meselelerini varlığın hakikati bağlamında incelemesi onun özgün yönünü ortaya koyan bir husustur.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Mehmed Emin Şirvânî, Osmanlı Felsefesi, Metafizik, Zorunlu Varlık, Varlığın Hakikati, Umûr-ı 'Âmme.

### Muhammad Emin Shirwânî's View of Metaphysical Issues

#### Abstract

Muhammad Emin Shirwânî (d. 1036/1627) was an Ottoman period scholar (muḥaqqiq) known for his sharī'a, literary and philosophical sciences. This study is based on the observation that Muhammad Emin Shirwânî, who followed the Ottoman period philosophical tradition, had a metaphysical understanding that was combined with theology, mysticism and Illumination (Ishraq) philosophy. This observation reveals itself in the work of the classification of sciences, which we use as the basis in our study, while trying to reveal Shirwânî's perspective on metaphysical issues. The aim of our study is to determine how Shirwânî understood and interpreted metaphysics in his work called *al-Fawâid al-Khâqâniyya*, in which he examined the definition of various sciences and their prominent issues, and to determine whether Shirwânî, who was in the tradition of commentary in his period, had original views on metaphysics in his other works and treatises. Shirwânî examined metaphysics, which he called the science of divine wisdom (ilm al-ḥikma al-ilâhî), in terms of method and content, in connection with the Peripatetic philosophy, Ishraqî philosophy and Islamic sciences. However, Shirwânî examined the Ishraqî wisdom, which he considered as a science rather than a method, under a separate heading from divine wisdom. We see that Shirwânî followed the views and methods of the ḥukamâ, namely the Peripatetic philosophers, while addressing the issues in the science of al-ḥikma al-ilâhî (metaphysics), and in addition, he also addressed the approaches of the theologians and Sûfîs, who are representatives of the universal sciences, to the issues in question. According to Shirwânî, the fundamental issue of metaphysics, which examines things that do not require matter, is the Necessary Being, separate intellects and the al-umûr al-âmma (general concepts/principles that are attached to existence). It is seen that Shirwânî determined al-umûr al-âmma with the concepts of existence-essence, cause-effect, unity-multiplicity, createdness-eternity and necessity-contingency, and he discussed each of them in the context of their relationship with Necessary Being. Muhammad Emin Shirwânî's reference to the essence of Necessary Being as "the truth of existence" (ḥaqîqa al-wujûd) in metaphysical matters and his examination of all other matters of metaphysics in the context of the truth of existence is a matter that reveals his originality.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Muhammad Emin Shirwânî, Ottoman Philosophy, Metaphysic, Necessary Being, The Truth of Existence, al-Umûr al-Âmma.

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı. [hatice.goktas@yobu.edu.tr](mailto:hatice.goktas@yobu.edu.tr)

Giriş<sup>2</sup>

Günümüzde Azerbaycan sınırları içinde kalan Şirvan kentinde dünyaya gelen Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, Şii-Safevi baskısından kaçarak Halep ve Diyarbakır'a gitmiştir. Hüsrev Paşa Medresesi'nde bir süre müderrislik yaptıktan sonra İstanbul'da bulunmuştur. İstanbul'da hem ulemanın hem de I. Ahmet'in takdirini kazanan Şirvânî, kadılık ve müderrislik görevlerinde bulunmuştur. Şirvânî'nin eğitim hayatındaki hocaları arasında Molla Hüseyin Halhâlî (ö. 1014/1605) bulunmaktadır ve hoca silsilesi geçmişe doğru gittiğinde aralarında Celâleddin Devvânî (ö. 905/1502) gibi düşünürlerin olduğu bilinmektedir. Mehmet Emin Şirvânî 1036/1627 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>3</sup>

Felsefi konularda kelim, tasavvuf, Meşşâî ve İshrâkî felsefenin bakış açısını özetleyen Şirvânî, metafizik (ilahî hikmet ilmi) meselelerdeki içerik ve yöntem bilgisinin çoğunluğunu Meşşâî filozofların görüşlerinden yararlanarak almıştır. Şirvânî metafizik meselelerde yazım yöntemi olarak bazen ilgili konuya doğrudan girerek o konu hakkında kendi görüşünü beyan etmekteyken bazen filozoflardan, kelimcilerden ve sûfîlerden aktarımlar yapmaktadır.<sup>4</sup> Şirvânî'nin felsefi meseleleri özetleme ve açıklamada filozoflar, kelimciler ve sûfîlerden yararlanma nedenlerinden biri onların konulara tümel perspektiften bakıyor olmalarıdır. Bunun yanı sıra felsefenin ve kelamın hakikate ulaşmada yöntem olarak akıl ve istidlali; tasavvufun ise keşif ve müşahedeyi kullanmasıdır. Şirvânî'nin filozoflar ile kasti Meşşâî ekol olduğu görülmektedir. Nitekim Şirvânî ilimleri sınıflandırdığı *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde İshrâk felsefesini ayrı bir başlık altına ele almaktadır. Şirvânî, filozofların görüşlerini bazen eleştirmekte, bazen onlara yapılan itirazları giderme yoluna girerek filozofları savunmakta bazen de yalnızca onların görüşlerini aktarmakla yetinmektedir. Buradan Şirvânî'nin filozofları savunduğu durumlarda onlarla aynı görüşte olduğu sonucu çıkarılabilir. Şirvânî, metafiziğin meselelerini tümel ilimlerin bakış açısından incelerken takip ettiği yöntem ile felsefi konulara ilişkin hakimiyetini ortaya koymaktadır. Şirvânî, alemin kıdemi, Zorunlu Varlık'ın varlığı ve hakikati gibi metafiziğin bazı meselelerinde felsefe, kelim ve tasavvufun konuya yaklaşımını özet bir şekilde sunmaktadır. Şirvânî'nin metafiziğin meselelerini açıklamasındaki amacı metafizik alanında özgün fikirler ortaya koymaktan ziyade literatürde kendisi için en makul olan görüşü ön plana çıkarmak olduğu söylenebilir.

Şirvânî, ilimleri örfi ve hakiki olarak iki kısma ayırmıştır. Hakiki ilimler, yalnızca felsefi/akli ilimlerden oluşmaktadır. Felsefi ilimler teorik ve pratik olarak iki kısımdır. Teorik ilimler de araç ilimleri ve temel ilimler şeklinde iki kısımdır. Şirvânî, ilahî hikmet şeklinde isimlendirdiği metafizik ilmini ve içerdiği meseleleri teorik ilimler bölümünde temel ve bizzat amaç olan ilimler arasında ele almaktadır. İbn Sînâcı çizgide bulunan İslam filozoflarının birçoğunun ilimler tasnifinde de metafizik, felsefenin teorik ilimlerinin -somuttan soyuta doğru sıralandıklarında- üçüncüsü olarak bulunur.<sup>5</sup> Teorik ilimlerin ilki fizik veya doğa felsefesi ve ilimleri ikincisi ise matematik ilimleridir. Ancak klasik çizgiden farklı olarak Şirvânî'nin metafizik, fizik ve matematik şeklinde ilerlediğini görmekteyiz. Matematik ilimler İshrâkî gelenekte vehmi olduğu ve karşılığında tekabül ettiği bir varlık olmadığı için Meşşâî felsefedeki kadar bir öneme sahip değildir. Şirvânî ilahî hikmetten/metafizikten önce hikmetü'l-İshrâk ilimlerinden bahsetmiştir.

<sup>2</sup> Bu çalışmanın ortaya çıkmasında düşüncelerinden yararlandığım Doç. Dr. Salih Yalın'a ve son okumasında katkılarını sunan Prof. Dr. Ahmet Kâmil Cihan'a teşekkürlerimi sunarım.

<sup>3</sup> Mehmed Emin Şirvânî'nin hayatı ve hocaları hakkında bilgi için bk. Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tetkikli Metin)*, çev. Derya Örs. 1. bs, c. 2 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1748-50.; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. 2 (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 471-72.; Şirvânî'nin felsefi ilimlerdeki hoca silsilesi için bk. Müstakim Arıcı, "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî" *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 334.; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun* c. 1. (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941), 192.; Ahmet Kamil Cihan, "Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye," *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sayı: 4 (2013): 231-33.

<sup>4</sup> Şirvânî'nin, Gazzâlî'nin Kavâid ile ilgili eserine yazmış olduğu şerhte de aynı yöntemi takip ederek yalnızca akaide dair ilkeleri sunmakla yetinmediği aynı zamanda felsefi ve tasavvufi ibarelerin de eklendiği bir kelami bilgiler bütünü ortaya koyduğu görülmektedir. Hülya Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 21 (2012): 70.

<sup>5</sup> İbn Sînâ, "Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye," *Tis'u resâil fî'l-hikme ve't-tabî'iyyât* içinde 2. bs (Kahire: Dâru'l-Arab, t.y.), 105.

Hikmetü'l-İşrâkî'nin içerdiği meseleler de metafiziğin konuları arasında bulunmasına rağmen Şirvânî, hikmetü'l-İşrâkî, ilahî ilmi önceleyen bağımsız bir ilim olarak görmüş ve bu sebeple onu, ilahî hikmet ilminden ayrı olarak ele almıştır. Bu durum Şirvânî'nin felsefeyi Meşşâî ve İşrâkî filozofların yaklaşımlarına göre iki farklı bakış açısına göre ele aldığını göstermektedir. Şirvânî'nin bu ayrımında Seyyid Şerîf Cürcânî'nin (ö. 740/1340) hakikate götüren yol ve yöntemler hakkındaki tasnifini takip ettiği görülmektedir.<sup>6</sup> Mehmed Emin Şirvânî, tıpkı Cürcânî'de olduğu gibi İşrâkî felsefeyi İslami ilimlerden tasavvuf mertebesinde görmektedir. Hem tasavvuf ve hem de İşrâk felsefesinde hakikate götüren yöntem riyazet ve mücahededir. İkisi arasındaki fark tasavvuf ehlinin riyazetlerinde bir peygamberin şeriatına bağlı olmaları iken; İşrâkî filozofların bir şeriatın bağımsız olarak riyazet ve mücahede benimsesidir.<sup>7</sup>

Bahsi geçen akıl ve istidlal ile keşif ve müşahede yollarını Şirvânî, insanı mutluluğunun zirvesine götüren yollar olarak açıklamaktadır:

“Nefsin mutluluğunun en yüce mertebesi, yaratıcının eksiklerden münezzehe oluşunu ve kemal sıfatlara sahip olmasını, O'ndan ilk ve son yaratışta sadır olan fiilleri ve eserleri yönüyle yaratıcıyı (sânî') bilmektir. Kısaca bu, Allah'a ve ahirete iman diye ifade edilen mebd ve meâdın bilgisidir. Bu bilgiye giden iki yol vardır. İlki, nazar ve istidlal ehlinin yolu, diğeri riyazet ve mücâhede yoludur.”<sup>8</sup>

Şirvânî, mutluluğun, Zorunlu Varlık'ın noksanlıklardan münezzehe oluşunu ve mükemmellik sıfatlarıyla mutasaf oluşunu ilk ve son yaratmada O'ndan sadır olan fiilleri ve eserleri yönüyle bilmekle elde edebileceğini ifade etmektedir. Şirvânî, nefsin mutluluğunun din dilindeki anlamının Allah'a ve ahiret gününe iman yani insanın başlangıç ve sonunun bilgisine sahip olmak olduğunu belirtmektedir. Şirvânî, Allah'ın ve ahiret gününün bilgisine sahip olmanın imkânını, belirlemiş olduğu yollarını ve muhtemel sonuçlarını ifade etmekle aslında metafiziğin imkânına, yöntemine ve insandaki sonuçlarına işaret etmektedir.<sup>9</sup>

Şirvânî, ilahî hikmet ilmini (ilmü'l-hikmeti'l-ilâhiyye) zihni ve haricî varlıkta maddeye muhtaç olmayan şeylerin hallerinin incelendiği bir ilim olarak tanımlamaktadır. Zihni ve haricî varlıkta maddeye muhtaç olmayanlar iki kısma ayrılır: 1) Tanrı ve akıllar, 2) Umûr-ı 'âmmedir. İlki maddeye asla bitişik değildir; ikincisi ise ihtiyaç yönünden olmamak kaydıyla maddeye bitişik olan şeylerdir.<sup>10</sup> Şirvânî, (lâ alâ vechi'l-iftikâr) ifadesiyle maddeye muhtaç olmayan ama maddeyle bitişik halde bulunan genel şeyleri (umûr-ı 'âmmeyi) kastetmektedir. Şirvânî'nin incelediği metafizik meselelerden ilk mesele olan Tanrı ve akılları dışarda bıraktığımızda geriye kalan konular onun umûr-ı 'âmmeye anlayışının içeriğini belirlemektedir. Bu durumda Şirvânî'ye göre metafiziğin iki temel problemi vardır: Bunlardan ilki Zorunlu Varlık; ikincisi ise içine birçok metafizik konunun girdiği genel şeylerdir yani umûr-ı 'âmmedir.

## 1. Zorunlu Varlık

Mehmed Emin Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın bilinmesinin imkânını yaratılıştaki hikmetle açıklamaktadır. Allah'ın kulları yaratmasındaki hikmet Allah'ı bilmektir.

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ahmet Kâmil Cihan ve Salih Yalın, “Giriş” *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi* içinde, ed. Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 31-32.; *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*'de ilimlerin sıralanması konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Cihan, “Şirvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye,” 236-37.

<sup>7</sup> Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*, ed. Ahmet Kamil Cihan 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 392-93.; Seyyid Şerîf Cürcanî, *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr fi şerhi Metâli'i'l-envâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 17.

<sup>8</sup> Ahmet Kâmil Cihan ve Arsan Taher, “Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik,” *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sayı: 4 (Nisan 2016): 79.

<sup>9</sup> Cihan ve Taher, “Mehmed Emin eş-Şirvânî'nin Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi,” 64.

<sup>10</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444.

<sup>11</sup> Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* 12. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), v. ez-Zârîyât 51/56.

Şîrvânî, âyet-i kerimedeki “kulluk etsinler” (liya’budûn) ifadesinin tefsirini “bilsinler” (liya’rifûnî) şeklinde yapmış ve “Ben gizli bir hazineydim bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım.” kutsî hadisinden de yararlanarak Allah’ın varlığının, ezeli oluşunun ve sıfatlarının bilinmesinin imanın rükünlerinden biri olduğunu belirtmiştir.<sup>12</sup> Şîrvânî’nin Zorunlu Varlık’ın bilinmesinin gerekliliği hakkında kullandığı yöntem aynı zamanda sûfîyyeye aittir.

Şîrvânî, varlığın hakikati ifadesini yalnızca “kendinden Zorunlu Varlık (lizâtihi Vâcib)” için kullanmaktadır. Varlığın hakikati dışında hiçbir şey, zatı sebebiyle zorunlu değildir; onun dışındaki her şey başkasına muhtaç varlıklardır yani zorunlu değil mümkündürler. Şîrvânî bunun burhan ile kanıtlanmış bir gerçeklik olduğunu vurgulamaktadır. Var olanlar silsilesinin ancak kendinden Zorunlu Varlık’ta -ki o varlığın hakikatidir- son bulması kaçınılmazdır.<sup>13</sup>

Şîrvânî varlığın hakikatinin filozoflara göre umumi bir şey olmadığını yani doğal (belirli bir doğaya sahip) ve tümel olmadığını belirtmektedir. Çünkü genel veya tümel olan bir şeyin dış dünyada tekillerine içkin biçimde olmak dışında bizzat bir varlıkları söz konusu değildir. Varlığın hakikati şayet genel veya tümel bir şey olsaydı, özelleşmek veya tekil bir varlık halinde ortaya çıkmak için başkasına ihtiyaç duyardı. Bu durumda da o, salt varlığın hakikati olmaz, tekilleşerek var olurdu. Dolayısıyla sırf varlık (vücut) değil; var olan (mevcut) olurdu. Şîrvânî’nin varlık için kullandığı kavramlardan “vücut” ile sûfîlerin; “mevcut” ile de Meşşâî ve İşrâkîlerin bakış açısını ima ettiği anlaşılmaktadır. Şîrvânî, Zorunlu Varlık’ın kendisi nedeniyle şahsileşmiş olduğunu belirtmektedir. O, türü olmayan bir şahıs; tümeli olmayan bir tekil varlıktır. O’nun tümeli ve tekili; zatı ve ayandaki varlığı özdeştir. Zorunlu Varlık nasılsa o halde olduğu gibi akledildiğinde asla ortaklık kabul etmediği anlaşılacaktır.<sup>14</sup> Şîrvânî’nin bu açıklamalarından Zorunlu Varlık’ın, bir kavram değil; bilakis münferit bir varlık olduğunu vurguladığı görülmektedir.

Şîrvânî, varlığın, Zorunlu Varlık’ın hakikati ile özdeşliği bağlamında “Varlık, Zorunlu Varlık’ın aynısıdır; mümkünlerde varlık mahiyete ilavedir. Bu sebeple mutlak anlamda var olmak/mevcut olmak Zorunlu Varlık ve diğerleri için teşkîkî olarak yüklem olur.” şeklinde filozofların görüşlerini özetlemiş ve açıklamıştır: Mevcut/var olmak ile şayet vücuttan/varlıktan daha genel bir şey kastedilirse mevcut kavramı bu anlamıyla teşkîkî olarak yüklem olur.<sup>15</sup> Varlığın teşkîkî oluşu kelamcılarının değil filozofların düşüncesidir. Kelamcılar varlığın var olanlara eşit biçimde yüklendiğini (mütevâtî’) savunmaktadırlar. Her iki ekol varlık kavramının müşterek bir lafız olduğunu kabul etmektedir. Ancak buradaki müştereklik lafzi değil manevidir. Nitekim iştirak (ortak oluş), Arap dili, mantık ve usûl alimlerine göre lafzi ve manevi olarak iki kısma ayrılmıştır. Lafzi iştirak, bir lafzın tercih olmaksızın bedel yoluyla iki veya daha fazla anlam için birlikte vazedilmiş olmasıdır. Manevi iştirak ise tek bir lafzın birden çok tekil arasında ortak (müşterek), genel (âmm) bir anlam için konmuş (mevdû’) olmasıdır. Şayet bu ortak ve genel anlam bütün tekiller arasında eşit olarak bulunursa lafız, eşit anlamlı (mütevâtî’), eşit olarak bulunmazsa dereceli (müşekkik) anlamlı olur. Teşkîk, lafzın genel ve müşterek bir durum için fertler arasında eşitlik yoluyla değil (lâ ‘ale’s-sevâ), aksine eşitsizlik yoluyla (bel ‘ale’t-tefâvüt) vazedilmiş olmasıdır.<sup>16</sup>

Mevcut olmak veya şahsi olarak var olmak Zorunlu Varlık olmanın zatinin ve hakikatinin gerektirdiği bir durumdur. Dolayısıyla var olmak Zorunlu Varlık için zait veya O’nun hakikatine/mahiyetine ilave bir durum değildir. Örneğin “Zorunlu Varlık vardır.” önermesinde yüklem zaten konunun mahiyetine içkindir. Bu sebeple Şîrvânî’nin açıklamalarına göre Meşşâî filozoflar bu önermenin mecaz olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü Zorunlu Varlık’ın var olduğunu söylemek, var olmanın onun için zorunlu olduğunu söylemektir. Ancak “Kalem vardır.” önermesinde var olmak, kalemin mahiyetine arız olması yoluyla yüklemidir. Buna göre Şîrvânî, mümkün mahiyetlerin, varlığın hakikatinden ve ona tabi bir gerçekleşme tarzı ile ortaya çıktıklarını söylemektedir. Bu durum mümkünler için itibaridir.

<sup>12</sup> Sadreddinzâde Mehmet Emin Şîrvânî, “Şerhu kavâ’idi’l-‘akâ’id li’l-Gazzâlî” (1142), vr. 8a-8b, Atif Efendi, Atif Efendi Kütüphanesi.

<sup>13</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkâniyye*, 444-45.

<sup>14</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkâniyye*, 444-45.

<sup>15</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü’l-Hâkâniyye*, 446-47.

<sup>16</sup> Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “iştrirâk”, 1/202; Tehânevî, “teşkîk”, 1/447.

Şîrvânî, Zorunlu Varlık'ın var olmayı zâtının bir gereği olarak bulundurmasını ışık ve aydınlatıcı olmak terimleri üzerinden açıklamaktadır. "Işık aydınlatıcıdır." önermesinde yüklem ölçütü ışıktır. Işık, aydınlatmayı zaten içerir. Ancak "Yeryüzü aydınlatıcıdır." önermesinde yüklem ölçütü yeryüzü değildir. Yüklem, konunun zâtına eklenmiş bir özelliktir.<sup>17</sup>

## 2. Umur-ı Âmme (Genel Şeyler)

Genel şeyler anlamına gelen umûr-ı 'âmme ifadesinin erken dönemdeki kullanımı ile Şîrvânî döneminde kullanılan anlamı arasında bazı değişiklikler olmuştur.<sup>18</sup> Özellikle Fahreddin Râzî'ye kadar kavramın kullanım alanına metafizik meselelerde varlığa ilişkin ifadeler dahilken Râzî ile umûr-ı 'âmme dört başlıkta özetlenebilecek şekle gelmiştir: (1) Varlık-Mahiyet (2) Birlik-Çokluk (3) Zorunluluk-İmkân (4) Kıdem-Hudûs.<sup>19</sup> Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*'de teorik ilimleri, konularının maddeye olan muhtaçlıklarını (muhtâcetün ile'l-mâdde) dikkate alarak üç kısma ayırmıştır. Bu taksim, İbn Sînâ'nın zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olanı inceleyen tabî ilimler, yalnızca hariçte maddeye muhtaç olanı inceleyen riyâzî ilimler ve hem zihinde hem de hariçte maddeden müstağni olanı inceleyen el-felsefetü'l-ûlâ (metafizik ilmi) şeklindeki ayrımıdır. Daha sonra Râzî, konularının maddede meydana gelip gelmediğine (hususûlehu fi'l-mâdde) bağlı olarak teorik ilimleri dörde ayırmıştır: 1) Belirli bir varlıkta meydana gelmesi zorunlu olan: Doğa ilimleri. 2) Belirli olmayan bir varlıkta meydana gelmesi zorunlu olan: Matematik ilimleri. 3) Maddede meydana gelmesi imkânsız olan: Teoloji (ilmü'r-rubûbiyye). 4) Bazen maddede bazen de maddeden mücerret bir şekilde meydana gelen birlik-çokluk, tümellik-tikellik, illiyet-maluliyet, kemal-noksan gibi anlamların incelendiği ilim: Tümel ilim (el-ilmü'l-küllî). Fahreddin Râzî'nin son maddede bahsettiği kavramlar umûr-ı 'âmme kavramlarıdır. Tümel ilim, (tümellerin ilmi), var olmaları açısından varlığa eklenenleri inceler. Râzî, metafiziği, teoloji ve tümel ilim olarak iki kısma ayırmıştır. Yukarıda bahsi geçen teorik ilimlerin dördü taksiminde dördüncü kısım üçüncüye eklenmesinde ikisi birlikte el-felsefetü'l-ûlâ ve ilâhî ilim olarak isimlendirilir.<sup>20</sup>

Mehmed Emin Şîrvânî'nin İbn Sînâ'da olduğu gibi ilâhî hikmet ilmini zihinde ve hariçte maddeye muhtaç olmayan şeylerin hallerinin incelendiği ilim olarak belirlediğini ve daha sonra Fahreddin Râzî'nin ayırımına benzer şekilde onu konularının maddeye bitişik olup olmamaları bağlamında iki kısma ayırdığını görmekteyiz. Şîrvânî'ye göre ilâhî hikmet ilminin ilk kısmı maddeye asla bitişik olmayan Tanrı ve ayırık akılları konu edinirken ikinci kısmı maddeye muhtaç olmadığı halde bazı durumlarda maddeye bitişik olabilen umûr-ı 'âmmeyi konu edinmektedir.<sup>21</sup> Buna göre metafiziğin Şîrvânî tarafından yapılan 1) Tanrı, ayırık akıllar, 2) umûr-ı 'âmme şeklinde ayırımının daha önce Râzî'nin yapmış olduğu 1) teoloji ve 2) tümel ilim ayırımına dayanmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin, iki farklı umûr-ı 'âmme kavram grubu belirlediğini görmekteyiz. İlki "varlık-mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-İmkân, kıdem-hudûs" iken ikincisi "birlik-çokluk, tümellik-tikellik, illiyet-maluliyet, kemal-noksan" kavramlar grubudur. Ancak umûr-ı 'âmmenin bu kavramlarla sınırlı olmadığını Râzî, her iki eserinde de umûr-ı 'âmme kavramlarını sayarken "Bunun gibi ve bunlara benzer şeylerdir." kaydıyla ifade etmektedir.<sup>22</sup> Belki dışarda kalan bir kavram olarak varlıkla bağlantısı dikkate alındığında "şeylik" kavramı da bu dört kavrama ek olarak zikredilebilir.<sup>23</sup> Bunun dışında Fahreddin Râzî, cevher-araz konusuna da ayrıntılı biçimde yer vermemektedir. Cevher-araz anlayışı, fiziki alemin sürekli değişen (araz) ve bu değişikliklerin temelini oluşturan, onlara konu olan şeylerden (cevher) oluştuğunu savunan bir teoridir. Râzî'nin ve onun geleneğini takiben Mehmed Emin Şîrvânî'nin

<sup>17</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 445-49.

<sup>18</sup> Umûr-ı 'âmme ifadesinin gelişim süreci için bk. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri" *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 156-78.

<sup>19</sup> Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi'ilmü'l-ilâhiyyât ve't-tabâiyyât* c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410), 95.

<sup>20</sup> Fahreddin Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme* c. 2 (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 15-17.

<sup>21</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

<sup>22</sup> Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1:95.; Râzî, *Şerhu 'uyûni'l-hikme*, 2:18.

<sup>23</sup> Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri," 166.

varlıkların fiziki özelliklerini temele alan cevher-araz teorisinden ziyade onların mantıksal ve metafiziksel durumlarına işaret eden zorunlu ve mümkün oluşlarını ön plana çıkarmıştır.<sup>24</sup>

Mehmed Emin Şîrvânî, umûr-ı 'ammenin metafiziğin temel konularından ikincisi olduğunu söylemekle birlikte onu başlıklara ayırıp inceleme yapmamıştır. Ancak onun metafizik meselelere yaklaşımından umûr-ı 'ammenin konularını 1) Varlık-Mahiyet 2) İllet-Malul 3) Zorunluluk-İmkân 4) Kıdem-Hudûs şeklinde belirlediğini söyleyebiliriz.<sup>25</sup> Üçüncü ve dördüncü maddeler sırasıyla filozofların ve kelamcılarının varlık tasnifine işaret etmektedir. Şîrvânî, kıdem ve hudûs konusunu varlıkların ayrımı bağlamında incelemekten ziyade ezeli olarak var olmanın ve sonradan meydana gelmenin zamanla olan ilişkisi ve mahiyeti üzerinde durmuştur. Umûr-ı 'ammenin her bir konusunu Şîrvânî belirli bir metafizik mesele içinde ve hem birbirleriyle hem de Zorunlu Varlık'la bağlantılı bir biçimde incelediğini görmekteyiz.

### 2.1. Varlık-Mahiyet

Varlık-mahiyet ilişkisi İslam felsefe tarihinde idrak edilmesi, sebeplerinin tespit edilmesi gibi birçok yönden incelenmiştir. Mehmed Emin Şîrvânî, varlık ve mahiyetin Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklardaki durumunu öncelikle incelemiştir. Varlık hakkında Şîrvânî, kelamcılarının, filozofların ve sûfîlerin görüşlerini özetleyerek bir sınıflandırma yapmıştır. Şîrvânî'nin kullandığı dil açısından onun varlığı ilk dönem kelamcılarda olduğu gibi kadîm-hâdis şeklinde ayırmaktan ziyade filozofların zorunlu-mümkün şeklindeki ayrımını kullandığını dolayısıyla İsbat-ı Vâcib konusunda imkân teorisini benimsediğini söyleyebiliriz.<sup>26</sup> Şîrvânî, kelamcılarının varlık anlayışlarında varlığın (vücûd) bütün varlıklar (vücûdât) arasında ortak (müşterek) bir kavram (mefhum) olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Bu ortaklık yalnızca varlık kavramının her var olan için kullanılması değil; her var olan için eşit olarak kullanılmasını ifade etmektedir.

Felsefe ve kelamda “bireysel olarak bir varlığı bulunan” ve sıklıkla “var olanlar” anlamında kullanılan mevcûdât yerine Şîrvânî'nin vücûd/varlık kelimesinin çoğulu olan vücûdât/varlıklar kelimesini tercih ettiğini görmekteyiz. Şîrvânî'nin, bununla her bir var olanın tümel olan yönlerine vurgu yapmış olması muhtemeldir. Tümel varlık kavramı tüm tekil biçimde var olanlar için kullanılan ortak bir kavramdır. Bu varlık kavramı bir iken tekillerle çoğalır. Şîrvânî buna beyazlığı örnek vermektedir. Beyazlık karın ve şu şeyin beyaz olması gibi hisse hisse olur. Aynı şekilde varlık da şeylerde çoğalır. Şeylerin varlıkları, varlık kavramından aldıkları hisselerdir. Şeylerde bulunan bu varlık payı, şeylerin özlerinin dışında ve zatlarına ilavedir. Ancak Zorunlu Varlık'ta varlık zata ilave değil, zatin gerektirmesidir. Varlığın zatin dışında olması ve ona ilave olması hususu mümkün varlıklar için geçerlidir. Mümkünlerde varlık başkasından alınmadır. Şîrvânî kelamcılarının Zorunlu Varlık'taki varlık-mahiyet bütünlüğü görüşünü açıklarken güneş ışığı örneğini kullanmıştır. Güneşin ışığı güneşten ayrı değildir, ona ilave de değildir, güneşin zati ışığını da iktiza ederken yeryüzünün ışığı ise kendinden değildir, ona başkasından (güneşten) gelir.<sup>28</sup> Şîrvânî'nin kelamcılarının görüşleri olarak aktardığı varlık-mahiyet ayrımı ve Zorunlu Varlık'ta varlığın zatin iktizası olduğu görüşü temelde filozoflara ait bir görüştür. Kelamın felsefileşmesinden sonra kelamcılarının varlık anlayışlarında filozoflarınkine yakın değişiklikler olmuştur. Şîrvânî'nin özellikle Gazzâlî, Fahreddin Râzî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi kelamcılarının görüşlerini özetlediği dikkate alındığında varlık konusunda da felsefi bir kelamın etkisinin olduğu rahatlıkla görülebilir.

Şîrvânî filozofların varlık hakkındaki görüşlerini varlığın tek tek hakikatlerin lazımı olan bir araz (araz-ı lâzım) olduğu şeklinde özetlemiştir. Filozoflara göre tekil varlıklar, kendilerine sadece izafetin arız olmasıyla ortak bir

<sup>24</sup> Veysel Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü” *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 464-65.

<sup>25</sup> Mehmed Emin Şîrvânî'ye hocalık yapanlardan biri olan Hüseyin el-Halhâlî'nin de umûr-ı 'âmme konularını bu dört madde ile sınırladığı görülmektedir. Hatice Toksöz, “Hüseyin el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık,” *Bilimname* sayı: 51 (2024): 9.

<sup>26</sup> Şîrvânî varlığın kısımları konusunda filozofların ve bunun yanı sıra Fahreddin Râzî'nin yolunu takip ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, “Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü,” 457-61.

<sup>27</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452.

<sup>28</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452.

hakikatin temsilcileri olmuş değillerdir. Böyle olsaydı tekil varlıklara izafet ilişirdi. Varlık, tekil olarak var olanların cinsi de değildir; çünkü tekiler ayrımlar itibariyle de varlık değillerdir. Yine kelamcılara benzer şekilde filozoflarda da varlık anlamı, var olanlar arasında kullanılan ortak bir kavramdır.<sup>29</sup> Ancak bu ortaklık kelamcılarda olduğu gibi eşit değil derecedir. Tekil varlıklar zatlari itibariyle çoğalmış birbirinden farklı hakikatlerdir. Varlık kavramı, filozoflara göre mahiyetlere göre hisse hisse olurlar ve bu hisseler de hakikatleri birbirinden farklı olan bu varlıkların dışındadır. Şirvânî filozoflar için de güneş ışığı ve kandil ışığı örneğini kullanmıştır. Ancak filozoflar için bu örneğin kullanılma amacı kelamcılardan farklı biçimde ortak kavram olarak düşünülmesi gereken ışığın tek tek hakikatler olan kandil ve güneş için kullanılmış olmasıdır. Bu durum beyazlık kavramının kar ve dolu için, araz oluşun nitelik ve nicelik için ve varlığın cevher ve araz için kullanılması gibidir.<sup>30</sup> Buna karşın kelamcılar güneş ışığı ve yeryüzü ışığını, Tanrı'nın zatının varlığı gerektirmesine örnek olarak kullanmışlardır.

Mehmed Emin Şirvânî, filozofların anlayışına göre Zorunlu Varlık'ın varlığı ile zatının ayrı olmasının düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır. Şayet Zorunlu Varlık'ın varlığı kendisi değil de başkası olsaydı yani Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyeti ayrı olsaydı bu durumda Şirvânî şu iki çıkmazdan birine gidildiğini belirtmektedir:

1. Zorunlu Varlık'ın varlığı, mahiyetinden neşet ederdi ki bu durumda mahiyetin varlıktan önce gelmesi gerekirdi. Bu da Zorunlu Varlık için imkânsızdır.
2. Zorunlu Varlık'ın varlığı başkasından neşet ederdi ki bu durumda da Zorunlu Varlık, başkasına muhtaç olması gerekirdi. Yine onun varlığının nedeni olarak başkasına muhtaç olması imkânsızdır.<sup>31</sup> Her iki durumda da Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin zatından ayrı olması düşünülemez.

Şirvânî, varlık hakkında varlığın birliği fikrini savunan sûfîlerin görüşlerine diğer görüşlere nispetle daha fazla yer vermiştir. Sûfîlere göre varlık, Zorunlu Varlık'ın kendisidir. Varlık, mutlak hakikattir ve bölünüp parçalanmaz. Varlık, var olanların bedenlerine zuhur etmiştir, onlara yayılmıştır. Varlık, mümkünlerin hakikatidir. Varlık, sûfîlere göre var olanlar arasında bölünmez. Yani hisse hisse olmaz. Bu sebeple sûfîler birbirinden farklı bunca çokluğun ancak itibari belirlenimler olduğunu belirtmektedirler. Bu durumu daha açık kılmak için sûfîler, denizin birçok dalga suretinde ve başka şekillerde zuhur etmesine rağmen ortada denizden başka bir şey olmamasını örnek vermişlerdir. Varlığın birden çok şey arasında ortak farz edilmesi sûfîlere göre imkânsızdır. Şirvânî, sûfîlerin bu husustaki dayanaklarının akıl yürütme ve kanıtlama yapmaktan ziyade keşif ve görü olduğunu ifade etmektedir. Sûfîler, müşahade ve keşifleri aracılığıyla mutlak bir zatın varlığını ispat ederler. Bu zat akli ve aynı bütün mertebeleri kuşatır, dış dünyadaki ve zihindeki bütün var olanlara/mevcudata yayılır, var oluşsal ve ilahî belirlenimlerden (taayyün) biriyle taayyün eder. Bu durum zatın farklı suretlerde zuhuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Şirvânî, sûfîlerin zatın, var olanlarda farklı biçimlerde taayyününe meleklerin değişik suretlerle bir anda ayrı ayrı yerlerde zuhur etmesini örnek vermiştir. Dolayısıyla sûfîlere göre varlık (vücûd) biriken var olan (mevcûd) ikidir.<sup>32</sup> Var olanlardaki ikilik onların taayyün etmiş olmalarını belirten bir husustur.

<sup>29</sup> Halhâlî'de varlığın ortak anlama gelmesi konusunda benzer bir durum için bkz. Toksöz, "Hüseynî el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık," 10-11.

<sup>30</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 452-53.

<sup>31</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

<sup>32</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 454-59.

Şirvânî'nin varlık hakkında ele aldığı konular ve tanımladığı farklı görüşler şunlardır:

Kelamcılar	Varlık, tüm varlıklar arasında ortak (müşterek) bir mefhumdur. Bu müşterek mefhum tekil varlıklara eşit (mütevâtî') olarak hamledilir.	Bir olan bu varlık kavramı şeylere nispetle paylaşılarak çoğalır.	Mümkün varlıklarda varlık, zatlara ilavedir, başkasından alınmadır.	Zorunlu Varlık'ta varlık, zata ilave değildir. Zatın gerektirmesidir.
Filozoflar	Varlık, varlıklar arasında ortak (müşterek) bir kavramdır. Bu müşterek kavram tekil varlıklara dereceli (teşkîkî) hamledilir.	Tekil varlıklar zatlari itibariyle çoğalmış farklı hakikatlerdir.	Mümkün varlıklarda varlık, mahiyetin dışındadır, ona arızdır ve ilavedir.	Zorunlu Varlık'ta varlık, zatın kendisidir, binefsihi kaimdir.
Sûfîler	Varlığın birçok şey arasında ortak olarak tasavvur edilmesi imkânsızdır.	Tek olan Varlık, bölünmez ve parçalanmaz.	Mümkün varlıklarda varlık zata ilave değildir. Onların birbirlerinden ayrılmalari itibari taayyünler ve sınırlılıklardır.	Varlık, Zorunlu Varlık'ın ta kendisidir. Varlık, mutlak ve tek hakikattir.

**Tablo 1:** Şirvânî'ye Göre Üç Ekolün Varlık Konusu Hakkındaki Görüşleri

Şirvânî, varlık ve mahiyet hakkındaki ekollerin görüşlerini tanımladığı bu sınıflandırmasında Cürcânî'nin tasnifatını dikkate aldığı görülmektedir.<sup>33</sup> Bunlardan en fazla yer ayırdığı görüş, sûfîlerin varlığın birliği hakkındaki görüşleridir. Sûfîlerin görüşüne göre varlığın, bireysel var olanlarda itibari belirlenimler olarak ortaya çıkması ile İshrâk filozoflarının varlığın itibari oluşu şeklindeki yaklaşımı arasında bir benzerlik olduğu söylenebilir.

### 2.1. Birlik ve Çokluk

Şirvânî birlik ve çokluk konusunu Zorunlu Varlık'ın birliği ve O'nun çok olmasının imkânsızlığı bağlamında ele almaktadır. Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın tek oluşunu bir konu altında ele alarak filozofların yöntemine göre incelediğini belirtmektedir. Filozoflara göre "Zorunlu Varlık'ın gerçekliği, varlığının ve devamlılığının nedeni kendisi olan varlık demektir." Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın varlığı ile mahiyetinin aynı olduğunu belirten bu sağlam yargıdan böyle bir varlığın çok olması sonucunun çıkamayacağını ifade etmektedir. Şirvânî, Zorunlu Varlık'tan iki tane olduğunu varsaydıgımızda hem ontolojik hem de epistemolojik olarak bunun imkansızlığının farkına varılacağını söylemektedir. Ontolojik olarak Zorunlu Varlık'ın iki tane olmasının imkansızlığını şöyle açıklamaktadır: Zorunlu Varlık'ın gerçekliğinden iki tane olsa varlık gerçekliği dışında yani varlıkta ortak olmaları dışında ikisinin dış dünyada birer özel varlıklarının bulunması gerekir. Bu ilintisel olan, bireysel ve özel varlıkları sayesinde onlar birbirlerinden ayırt edilebilecektir. Tümel bir gerçeklik dış dünyada ancak tekil varlıklarıyla var olabilir. Aksi takdirde tümelin dış dünyada bir varlığından söz edilemez. Ancak tekil bir varlık olarak var olmanın nedeni mahiyet yani tümel değildir. Çünkü neden, dış dünyada var olmadığı (mevcut) sürece herhangi bir şeyi gerektirmez. Bireysel varlıkların nedenleri ancak dört neden ve arazlar olabilir. Bu durumda Zorunlu Varlık şayet dış dünyada iki tane olması gerekiyorsa ve Zorunlu Varlık adı da hala bir mahiyete ve zata delalet ediyorsa bu durumda onun iki tane olarak dış dünyada var olabilmesi

<sup>33</sup> Karşılaştırma için bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif: mevâkif şerhi (metin-çeviri)*, çev. Ömer Türker. 1. bs, c. 1 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 498-533.



için Zorunlu Varlık'ın zâtı dışında başka bir şeye ihtiyaç vardır. Bu durumda da Zorunlu Varlık var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duymuş olur. Halbuki var olmak için başkasına ihtiyaç duyan zorunlu değil mümkün varlıktır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın tümel bir gerçekliği yoktur, şayet tümel bir gerçekliği olmuş olsaydı tekilerini var etmek için madde, form, gaye, arazi nedenler gibi bir şeye ihtiyacı olurdu. O halde Zorunlu Varlık'ın iki tane olması ontolojik olarak imkânsızdır.<sup>34</sup>

Şirvânî sadece ontolojik değil aynı zamanda akli tasavvurda da Zorunlu Varlık'ın sayıca çok olmasının imkânsız olduğunu açıklamak istemiştir. Bir kişi Zorunlu Varlık'ı, bir özelliği ile veya bir özelliğine uygulanabilecek bir yönü ile düşünmek istediğinde onu ancak bir başkası olarak tasavvur edebilir ki bu durum da bir açmaza neden olur. Çünkü insan Zorunlu Varlık'ın zâtını dış dünyada var olan bireysel bir varlık olarak tasavvur etmek istediğinde onu bir başkasına benzeterek varsayması gerekir ki bu da imkânsızdır. Nitekim zatına dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız bir varlığı başkasına benzeterek anlamak da mümkün değildir. Bu imkânsızlığın nedeni yalnızca Zorunlu Varlık'ı benzettiğimiz özellik hakkında da herhangi bir bilgiye sahip olmamız değil aynı zamanda O'nun haddi zatında hiçbir varlığa benzememesi ve herhangi bir hususiyetinin bulunmamasıdır. Zorunlu Varlık'ın zâtı ile varlığı özdeşdir. Zorunlu Varlık'ın zâtı hakkında fikir sahibi olmak istediğimizde ilk bakışta O'nun varlığının zâtından/varlığının hakikatinden/mahiyetinden ayrı olduğu zannedilir. Daha derin biçimde düşünüldüğünde O'nun O olduğu yani Zorunlu Varlık'ta varlığın ve mahiyetin aynı olduğu ortaya çıkar. Buna göre Zorunlu Varlık'ın zâtının çok olmasını varsaymak akli olarak mümkün değildir. Sadece onun isimlerinin çok olması tasavvur edilebilir ki bu da zati değil itibari ve selbi hususiyetleri dikkate alınmasıyla olur. Örneğin O, merhamet etmesi itibariyle Rahman, bağışlaması itibariyle Gafûr'dur, bütün eksikliklerin ve kusurların ondan selbi yani olumsuzlanması itibariyle Kud-dûs'tur. Bütün bu isim ve sıfatların Allah'a hamledilmesindeki ölçüt onun her bakımdan basit ve bir olan zâtıdır. Zorunlu Varlık, değişik itibarlar ve çeşitli nispetler hasebiyle farklı isimlerle adlandırılır. İsimlerinin itibari olmasının sebebi şu şekilde anlaşılabilir: "O âlimdir." dendiğinde bunun anlamı, eşyanın ona açık olması; "O ilimdir." önermesi ise Zorunlu Varlık'ın, eşyanın bu açıklığının ilkesi olması demektir. Onun ilim, alim ve malum olmasındaki farklılık yalnızca itibaridir. Zorunlu Varlık'ın bir olması konusunun açıklanmasında tasavvufi ve İshrâk felsefesi birikiminden istifade eden Şirvânî'ye göre ilimde açığa çıkan ilahî isimlerin suretleri, a'yan-ı sâbitedir. İlahi isimler ve sıfatlar kadîm zatla birlikte vardılar. Hakikat olması açısından isimler zâtın aynıdır; ezelf ve ebedî olarak vardılar.<sup>35</sup> Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıkları bilmesi onun zâtının aynıdır. Söz konusu nispet ve olumsuzlama kalktığı zaman çokluk da ortadan kalkar. Bu nisbi ve itibari çokluk varlığın hakikatinin zâtında tek bir şeydir. Bu nisbi ve selbi sıfatların her biri Zorunlu Varlık'ın eşyaya nispetle sahip olduğu niteliklerden ziyade bizim onu nitelemelerimizdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın bütün isim ve sıfatları zâtının aynıdır. Şirvânî, sıfatların zâtın aynı oluşu şeklinde bir bakış açısını kelimelerin kabul etmediğini belirtmektedir.<sup>36</sup> Şirvânî, filozofların bakış açısına göre isimlerin zâtın aynısı olduğunu destekleyici olarak şu âyeti örnek vermiştir:<sup>37</sup>

*"De ki: İster Allah deyin ister Rahman deyin. Hangisini derseniz olur. Çünkü en güzel isimler O'na hastır."*<sup>38</sup>

Şirvânî, filozofların görüşlerine göre birlik ve çokluk konusunu anlatırken bazen kendi eğilimlerini ön plana çıkarmak amacıyla İshrak felsefesi ve kısmen de tasavvufi görüşlere değinmektedir. Buna göre Şirvânî, basiret sahiplerinin var olanlardaki gerçekliğin ortak olduğunu ilk bakışta anladıklarını, üzerine düşününce de o gerçekliğin aslında başka bir şey olduğunu, etkilerden uzak, tercih edicilerden müstağni, sayesinde gerçekliklerin itibari durumlarla muttasıf olduğu varlığın hakikati olduğunu fark ettiklerini belirtmektedir. Diğer bütün mahiyet ve hakikatler O'nun sayesinde hakikat kazanmaktadır. Varlığın hakikati bütün itibari durumlardan ve nispetlerden uzaktır, bu

<sup>34</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 450.; Cürcânî'deki benzer ifadelerle karşılaştırma için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:764-70.

<sup>35</sup> Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," 71.

<sup>36</sup> Şirvânî'nin Allah'ın ilim sıfatının zâtına zaid olup olmadığı konusundaki aktarımları için bkz. Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 143-52.

<sup>37</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 62, 448, 450, dipnot:1.

<sup>38</sup> Altuntaş ve Şahin, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, v. el-İsrâ 17/110.

durumların hiçbirini onun gerçekliğine dahil değildir. Bütün eşyanın mahiyeti Zorunlu Varlık'ın zatında bulunmaktadır ve O'ndaki her mahiyete izafetle varlığın onlara arız olmasıyla o mahiyetlere varlık ilişince belirli sürelerde birer oluş meydana gelir.<sup>39</sup>

Mehmed Emin Şirvânî, birlik ve çokluk konusunu metafizik dışında mantıkla bağlantılı olarak cihet-i vahdet (birlik yönü) tartışmaları ile ilişkili olarak da ele almıştır. Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) İsağoci'ye yazdığı şerhin mukaddimesinde ele aldığı cihet-i vahdet konusuna bir şerh yazmıştır. Bu şerhte Şirvânî, bir bilginin ya da bilgiler yığınının ilim sayılması ve belirli ilimler altında sıralanması konusunu işlemektedir. Şirvânî, her ilmin çok fazla mesele içermesine rağmen tek bir isimle isimlendirilmesi ve bu birlik yönünün tespiti konusunun önemine değinmiştir. Şirvânî, ilimlerin birlik yönünün konu ve amaç ile sağlandığını ifade etmektedir.<sup>40</sup>

## 2.2. Neden-Nedenli

Şirvânî, mümkün varlıkların var olmasında yine var olan bir nedene (illete) ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Her mümkün varlık var olmak için bir nedene muhtaçtır. Zorunlu Varlık dışındaki her şey mümkün varlıktır. Şirvânî, Zorunlu Varlık'ın herhangi bir nedene ihtiyaç duymamasını varlık ve mahiyetinin aynı olması bağlamıyla açıklamaktadır. Bir şeyden ayrı olan her bir şey nedenden müstağni değildir. Bunun karşılığında bir şey kendisini o şey yapan şeye muhtaç değildir, fakat başka bir şey olması durumunda bir nedene ihtiyaç duyar. Örneğin insan, kendini insan yapacak olan bir nedene ihtiyaç duymaz; çünkü bir şeyle kendisi arasında yaratmanın vasıta olması imkânsızdır. Ama başka bir şey olması durumunda bir nedene muhtaçtır.<sup>41</sup> Şirvânî bu açıklamalar bağlamında filozoflara göre Zorunlu Varlık'ın varlığının kendisi olduğunu ve bu sebeple onun mahiyetinin var oluşa geçebilmesi için bir nedene ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Yine insan örneği üzerinden ilerlediğimizde insanın mahiyeti ile onun dış dünyada varlığı birbirinden ayrı şeylerdir. Bu sebeple dış dünyada tekil bir birey olarak insan olması için bir nedene ihtiyaç duyulmaktadır. Zorunlu Varlık'ta ise varlık ve mahiyet aynı olduğu için onun var olmasının nedeni yine kendisidir.<sup>42</sup>

Şirvânî nedensellik konusunda İbn Sînâ'nın görüşünü savunmaktadır. Şirvânî, nedenlinin (malul) zatının gereğinin ne olduğu konusunda İbn Sînâ'ya yapılan eleştirileri gidermeye çalışmaktadır. İbn Sînâ, Şirvânî'nin aktarımla "özünde nedenli olan şeyin hakkının var olmamak; nedeninden dolayı da var olmak" olduğunu belirtmiştir. İbn Sînâ'ya göre nedenli olmak, kendisinden dolayı var olmamayı, başkası sayesinde var olmayı gerektiren bir durumdur. Her nedenli zata gereği yokken var olanlardır. İbn Sînâ, zata gereği nedenlinin hakkının var olmamak yani yokluk olduğunu belirtmektedir. Nedenlinin var olması nedeninden dolayıdır. İbn Sînâ'nın nedenlinin tanımı hakkındaki görüşü şu şekilde de ifade edilebilir: Nedenli olmak, kendisinden dolayı var olmamayı, başkasından dolayı var olmayı gerektirmektedir. İbn Sînâ, zata bakımından yokken başkasından dolayı var olduğu sonucuna ulaştığı argümanında nedenin, nedenliden zihinde zat bakımından önceliğini bir öncül olarak kullanmaktadır. Nitekim kendisinden dolayı var olmak, başkasından dolayı var olmaktan zihindeki varlık düzleminde yani tümel kavramlar açısından birbirlerine zaman bakımından bir varlık önceliğine sahip değildirler. Zihinde nedenin nedenliye önceliği ancak zat bakımındandır.<sup>43</sup> Örneğin tümel birer kavram olarak babalığın oğulluğa önceliği babalığın zata gereğidir. Buradan İbn Sînâ, zata gereği önce olanın kendinden dolayı var olan nedenli olduğu ve hakkının da var olmak olduğu

<sup>39</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 450-51.

<sup>40</sup> Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, *Mehmed Emin 'alâ ciheti'l-vahde* (İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288), 2-3.; Şirvânî'nin Cihet-i Vahde risalesinin çevirisi için bk. Sadreddinzâde Mehmet Emin Şirvânî, "Birlik Yönü" *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, ed. Ömer Mahir Alper 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 374-75.; Kenan Tekin, "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi" *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* içinde, ed. Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Osman Sacid Ar, c. 2 (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 40-44.

<sup>41</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444.

<sup>42</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-45.

<sup>43</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462-63.

sonucuna ulaşmaktadır. Diğer taraftan başkasından dolayı var olanın zâtı bakımından sonradan olan ve yokken var olan olduğunu vurgulamaktadır.

Şirvânî, İbn Sînâ'nın nedenlinin ne olduğu ve hakkının nedenli oluşundan dolayı var olmamak, nedeninden dolayı da var olmak olduğu görüşüne yapılan bir itirazı nakletmiştir. Bu itiraza göre özünde nedenli olan şeyin hakkı ilk mertebede yokluk olmadığı gibi var olmak da değildir. İkinci mertebede nedenli, zorunlu olarak var olmak ya da yok olmak taraflarından bir nedene ihtiyaç duyar.<sup>44</sup> Yani nedenlinin ilk etapta hakkı varlık ya da yokluk imkânıdır. İbn Sînâ'ya yapılan bu itirazda nedenlinin hakkının yokluk olmadığı; nedenlinin hakkının varlık veya yokluktan her ikisine de eşit mesafede olduğu söylenmektedir.

Şirvânî, bu itirazı gidermek amacıyla İbn Sînâ'nın illet-malul konusundaki maksadını açıklayarak kendi görüşlerini de beyan etmiştir. Şirvânî nedenlinin var olmak için kendisine etki edecek mevcut bir nedene ihtiyaç duyduğunu, nedenlinin yokluğunda ise böyle bir nedene ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. İkinci durumda nedenli, bu haliyle sürekli ve kendisine etki edecek bir nedenin varlığına da ihtiyaç duymaz. Çünkü nedenlinin yokluğu veya olmaması için onun varlık nedeninin/illetinin olmaması yeterlidir. Nedenlinin yokluğu nedenlinin zâtının gereği değil, varlık illetinin olmaması gereğidir.<sup>45</sup> Şirvânî, İbn Sînâ'nın ifadelerinden sanki onun görüşünün "nedenlinin hakkının zâtı gereği var olmamaktır" şeklinde anlaşıldığını halbuki İbn Sînâ'nın kastının "nedenlinin, var olmadığı zaman, var olmama sebebinin özü gereği değil nedeninin olmamasından dolayı" olduğunu söylemektedir.

### 2.3. Zorunluluk-İmkân

Şirvânî'nin Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar hakkındaki düşüncelerinden onun varlığı filozoflarda olduğu gibi zorunlu ve mümkün olarak iki kısma ayırdığını söyleyebiliriz. Zorunlu Varlık için Şirvânî, varlığın hakikati yahut bizzat/kendinden zorunlu varlık (lizatihi vacip) isimleriyle de zikretmektedir. Metafiziğin meselelerini belirlerken Şirvânî, metafiziğin ilk meselesinin Tanrı (İlah) olduğunu ve onun hiçbir şekilde maddeyle olmadığını belirtmektedir. Şirvânî'nin lizatihi vacip ile kastı Tanrı veya Zorunlu Varlık'tır. Mehmet Emin Şirvânî'ye göre Zorunlu Varlık ile mümkün varlıkları ayıran temel husus neden (illet) ve varlık-mahiyet konusudur. Zorunlu Varlığın nedeni yoktur ve varlığı, mahiyetinin aynıdır; diğer taraftan mümkün varlık nedenli varlık demektir ve varlığı mahiyetinden ayrıdır.<sup>46</sup>

Şirvânî, filozofların görüşünü aktararak Zorunlu ile mümkünün var olmakla bağlantısını şu şekilde açıklamaktadır. Varlık (vücut), Vâcib'in (Zorunlu Varlık) aynıdır. Mutlak olarak varlık, Zorunlu varlığa ve mümkün varlıklara teşkil ile yüklem olur. Şirvânî bunun daha iyi anlaşılması için ışık ve aydınlık terimleri ile yapılan önermeyi örnek vermektedir: "Işık aydınlıktır." önermesinde aydınlık olmak ile ışık aynı şeydir. Aydınlığın ölçütü, ışığın kendisidir. Aydınlık, ışığa eklenmiş bir şey değildir. Ancak "Yeryüzü aydınlıktır." önermesinde aydınlık olmak, yeryüzünün zâtı değildir, ona eklenmiş bir niteliktir. Aydınlık her iki önermede de yüklem ama teşkiki. İlkinde yüklem konunun zâtı iken ikincisinde konuya eklenmiştir. Şimdi bunu var olma ve Zorunlu Varlık terimlerine uygulayalım: "Zorunlu Varlık mevcuttur." Burada mevcudiyet yani var olma ile Zorunlu Varlık aynıdır. Var olmak zorunlu varlığın zâtıdır. "Mümkün varlık mevcuttur." Bu örnekte ise mevcut olmak mümkün varlıklara eklenmiş bir özelliktir. Onların zatlara zaittir. Tıpkı aydınlığın ışığın zâtından olması gibi zorunlu varlığın zâtı da var olmaktır.<sup>47</sup>

### 2.4. Kıdem-Hudûs

Tanrı'nın zâtının ve zâtı ile aynı olan isim ve sıfatlarının ezeli ve ebedi olarak var olması İslam düşünürleri arasında tartışmaya açık olmayan ve neredeyse akaid esası olarak kabul edilen konulardan biridir. Zorunluluk,

<sup>44</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 463.

<sup>45</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462-63.

<sup>46</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 444-47.

<sup>47</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 446.

ezeliliği de gerektiren bir husustur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık, aynı zamanda varlığının başlangıcı ve sonu olmayan demektir. Bu sebeple ezellik ve ebedilik konusu mütekellimin düşüncesinde Tanrı'nın kelim, tekvin gibi sıfatları bağlamında tartışılırken; filozoflar nezdinde çoğunlukla alem bağlamında tartışılmaktadır. İnsanın ezeli ve ebedi olup olmadığı konusu ise onun başlangıcı ve sonucu (mebde' ve meâd) konusunda yani filozofların öte dünya ve haşr anlayışında kendini göstermektedir. Şîrvânî, insanın ölümden sonraki durumunu farklı bakış açılarına göre şu şekilde özetlemiştir:

Antik Yunan'dan Galen gibi bazı düşünürler	Dirilişin olmadığı düşüncesindedirler.
Meşşâî filozoflar – metafizikçiler (ilahîyyûn)	Ruhani dirilişi kabul etmektedirler.
Muhakkik kelamcılarının cumhuru	Cismani dirilişi kabul etmektedirler.
Sûfîler, Gazzâlî, Ragıp, Ebu Zeyd ed-Debûsî, İmâmîyye'nin müteahhirleri	Ruhani ve cismani dirilişin her ikisini de kabul etmektedirler.

**Tablo 2:** Şîrvânî'ye Göre Farklı Ekollerin İnsani Ruhun Kıdemi Hakkındaki Görüşleri

Kelamcılar birçok ayet ve hadisini zahirinin delalet ettiği anlama bağlı kalarak cismani dirilişi kabul ederlerken; Meşşâî filozoflar insanın hakikati olarak nefs-i nâtıkayı gördükleri için ruhani bir meadın olacağını söylerler. İkisi arasında bir yol takip eden İşrak filozofları ile sûfîler, cismani diriliş konusunu yorumlarlar. Mehmed Emin Şîrvânî de İşrak felsefesi ve tasavvufun etkisiyle misal ve hayal alemi fikrine dayanarak kendisini tablodaki dördüncü gruba ait görmektedir. Şîrvânî, cismani dirilişi yorumlayarak nefs-i nâtikanın misalî bedene iadesi olarak görmektedir.<sup>48</sup> Ancak bu durum insanın ezeli olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Bir varlığın ezeli olmasının imkânından önce zamanın Şîrvânî'ye göre ne anlama geldiğini ve varlıkların zaman ile ilişkisinin nasıl açığa çıktığını açıklamak yerinde olur.

Şîrvânî'ye göre var olanların zaman türlerine nispetleri birbirinden farklıdır. Kimi varlıklar “an”a, kimisi zamana kimisi dehre, kimisi de sermede nispetle vardır. Şîrvânî bir varlığın ya belli bir anda ya da belli bir zaman içinde olduğunu ifade etmektedir. An dediğimiz şey zamanın en küçük parçasıdır. Buna göre her varlık zamanın belli bir anında ortaya çıkar. Belli bir anda var olan şeyin varlığa gelme hareketini Şîrvânî, merkezi hareket ile açıklamaktadır. Bir şey zamanın belli bir anında var olduktan sonra zaman itibarıyla ya sürekli var olmaya devam eder ya da kaybolup gider. Kaybolup gitmesi varlığın harekette sona gelmesi sebebiyledir. Bu durumda herhangi bir an içinde merkezi hareketi sayesinde varlık ortaya çıkar ve hareket sona erdiğinde varlık da kaybolup gider, sürekli olmaz.<sup>49</sup>

Bir varlık, belli bir anda var olduktan sonra belli bir zaman içinde de varlığı sonlanır. Mehmed Emin Şîrvânî, filozofların zamanı, değişken bir varlığın değişken başka bir varlığa nispeti olarak açıkladıklarını belirtmiştir. Şîrvânî, filozofların konuya yaklaşımını ifade ederken Aristotelesçi çizgiyi izleyerek zamanı hiçbir şekilde bir araya getirilemeyen öncelik ve sonralığı içine alacak biçimde bir varlığın sabit olmayan miktarı/ölçüsü şeklinde tanımlamıştır.<sup>50</sup> Şîrvânî, zamana nispet ettiği varlığa cismi örnek vermektedir. Cisimler, bir araya gelme yoluyla zaman içindedirler. Yani onların varlıkları sınırlı bir zaman içinde başlayıp sona erer. Bir cismin belli bir zaman içinde oluşmasını Şîrvânî kat etme hareketi gibi ya da günlük olaylar gibi peş peşe olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> Bu durumda Şîrvânî'nin cismi, zamana nispetle düşündüğünü görmekteyiz. Zaman sanki cismin ayrılmaz bir niteliği gibi çizgisel bir süreye sahiptir. Bu süreyi belirleyen unsur ise cismin kendisidir.

<sup>48</sup> Cihan ve Taher, “Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi,” 58, 73.

<sup>49</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 464.

<sup>50</sup> Aristoteles zamanı “önce ve sonraya göre hareketin sayısı” şeklinde tanımlamıştır. İslam felsefesinde zaman anlayışı çoğunlukla Aristoteles'in bu tanımı üzerinden ilerlemiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür. 7. bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 219b.

<sup>51</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 432-35, 464.

Şirvânî, değişken bir varlığın değişken bir başka varlığa nispetinin zaman; değişken bir varlığın sabit olan bir varlığa nispetinin dehir olduğunu belirtmektedir. Dehirden, nispetin iki tarafındaki varlıklardan biri bir defalık veya tedrici olarak değişimin kendisinde bulunmadığı bir varlıktır. Bu varlık, zamanla birlikte var olsa da kendi zatında zamandan müstağni olurlar. Mehmed Emin Şirvânî dehirden var olanlara yüce ilkeleri (mebâdi'ü'l-âliye) örnek olarak göstermektedir. Ona göre dehir, zamanın kabı ve kuşatıcısıdır. Zamanın her bir parçası dehre bitişiktir. Mehmed Emin Şirvânî, dehirden sonra bir başka zaman türevi olarak sermedden bahsetmektedir. Sermed, sabit bir varlığın eş zamanlılık bakımından sabit olana nispet edilmesidir. Sermedde nispetin her iki tarafı da sabittir ve zamandan müstağnidir.<sup>52</sup>

Şirvânî'nin anı, zamanın en küçük birimi olarak mı dikkate aldığı net değildir. Şirvânî'nin bir varlığın ana nispetine örnek vermemesinden dolayı onu zamandan ayırmak biraz zordur. Ancak zamana nispete vermiş olduğu cisim örneğinden ötürü Şirvânî'ye göre bir varlığın belli bir anda olması ve diğer bir varlığın da belli bir zaman içinde olmasını birbirinden ayıran temel unsurun an ve süre ayrımı olduğunu düşünebiliriz. Buna göre bir varlık belirli bir anda var olmaya başlayabilir veya var olması belirli bir anda gerçekleşebilir. Bir varlığın var olma süresi ise bu anların sürekli birleşimi olan zamana nispetle kendini gösterir.

Mehmed Emin Şirvânî, Allah'ın varlığını ispat konusunda kelamcılarının tercih ettikleri hudûs delili ile filozofların imkân delilini uzlaştırma yolunu takip etmiştir. Şirvânî, bir şeyin sonradan olmasının (hâdis) ya özsel ya da zamansal olarak iki şekilde olabileceğini belirtmiştir. Zamansal sonradan oluş (hâdis-i zamânî), bir şeyin varlığından önce belirli bir süre yokluğun geçmesidir. Zamansal sonradan oluş mümkününden daha özel bir durumdur. Özsel sonradan oluş (hâdis-i zâtî) bir şeyin var olmadan önce zatının bulunmadığı bir yokluğun olmasına denmektedir. Şirvânî, özsel sonradan oluşta bir şeyin varlığı veya yokluğu henüz gerçekleşmemiş, ancak dışardan bir nedenle varlığın veya yokluğun gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>53</sup>

Dolayısıyla Şirvânî, var olanların zamanla olan dört tür ilişkisine işaret etmektedir. Bu ilişki nispetinin olduğu zaman türünü belirlemektedir. Her varlık türünün her zaman türüne nispeti mümkün değildir. Örneğin cisim zamana nispet edilir. Yüce ilkeler dehre nispet edilir. An ise zamanla ilişkilidir. Sermed ise sabit bir varlığın yine sabit başka bir varlığa nispetidir. Şirvânî'nin bu kısa açıklamalarından onun Meşşâî felsefe çizgisini takip ederek zamanı belli bir varlığın bir tür nispeti olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Şimdi alemin ezeliyeti hakkında Şirvânî'nin görüşlerine geçebiliriz.

Şirvânî, filozofların alemin ezeli olduğu konusundaki "Alem, ezelde varlığı mümkün olandır." şeklindeki önermesinde yer alan "ezel" kelimesinin varlık ve imkândan hangisine ilişkin olduğunun belirsizliği üzerinden filozoflara itiraz etmektedir. Ezel kelimesi varlığa ilişkin olarak kullanıldığında önerme "Âlemin ezeldeki varlığı mümkündür." şeklinde anlaşılır ki bu doğru değildir. Çünkü alemin ezeldeki varlığı imkânsız da olabilir. Eğer ezel kelimesi bu önermede imkâna ilişkin olarak kullanılmışsa o halde önermenin kastettiği anlam "Âlemin varlığının imkânı ezelde süreklidir." şeklinde olur. Şirvânî bu ikinci anlamın kabul edilebilir olduğunu çünkü bu önerme ile âlemin varlığının ezelden beri mümkün olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>54</sup>

Şirvânî, filozofların alemin kıdemi hakkındaki düşüncelerinde ezeliyetin varlıkla değil de imkânla ilişkilendirilmesi gerektiği kanısındadır. Nitekim ezel, imkâna ilişkin olduğunda alemin varlığının yani durumu ezelde mümkün de olabilir imkânsız da olabilir. Bu durumda "Âlem ezeldeki varlığı mümkündür." önermesi ile kastın "Âlem ezelde varlığı mümkün veya imkânsız olandır." şeklindedir. Çünkü alem, ezelde varlık imkânıyla muttasıf olmasına rağmen,

<sup>52</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 432-34, 464-65.

<sup>53</sup> Alper, "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şirvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," 72.

<sup>54</sup> Şirvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 458-59.

ezeli varlığı imkânsız olabilir. Şîrvânî'ye göre imkânın ezeli olması yani ezelde alemin böyle bir var olma imkanına sahip olması onun ezeli olarak var olmasını gerektirmez.<sup>55</sup>

Şîrvânî, Seyyid Şerif Cürçânî'nin bu konudaki farklı bakış açısını "Bir şeyin imkânı, ezelde sürekli ise onun ezelin herhangi bir parçasında var olmasına engel yoktur." şeklinde aktarmıştır.<sup>56</sup> Alemin ezeli oluşu tartışmasında kelimcilerin alemin bir başlangıcının olduğu; filozofların da onun ezeli olduğu şeklindeki görüşlerine Şîrvânî yer vermiştir. Bu tartışma üç kavram üzerinden ilerlemektedir: Âlem, imkân ve ezellilik. Ezellilik kavramını orta çağ İslam filozofları ve kelimcileri olabildiğince anlam içeriğinin tam olarak belirlenmediği geniş bir çerçevede kullanmaktadırlar. Ezeli oluş, bir şeyin varlığının başlangıcının olmaması anlamındadır. Kıdem ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ancak ezelde (fi'l-ezel), ezelin parçaları (eczâi'l-ezel) gibi kullanımlar bu kavramın yalnızca başlangıcı olmayan, öncesiz anlamlarında değil sonu olmayacak biçimde geçmişe doğru giden bir zaman dilimi yahut geçmişin belirsiz bir zaman dilimi şeklinde anlaşıldığını göstermektedir. Şîrvânî, Cürçânî'nin ifadelerinden onun her halükârda imkânın ezeliyetini kabul etmesi gerektiğini ve bu sebeple onun görüşünün reddedileceğini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Şîrvânî alemin kıdemi konusunda filozofların görüşünü benimsemiş görünmektedir. Filozoflara göre alemin ezelde varlığı mümkün olmasaydı imkansızlıktan imkana dönmek gerekirdi ki bu da muhaldir. Filozoflar alemin ezeli oluşunu Tanrı'nın cömertlik ve kudret sıfatlarının gereği ile açıklamaktadırlar. Şayet alem hadis olsaydı cömertlik -ki o varlığın, varlığa tabi olan yetkinliklerin mümkün varlıklar üzerine sonsuz bir biçimde taşması demektir- terk edilmesi anlamına gelir. Bu da gerçek cömert ve mutlak anlamda yaratıcı olan muhal bir durumdur.<sup>58</sup>

Sonuç olarak Şîrvânî'nin, *el-Fevâid*'de filozofların görüşünü takip ederek alemin ezelliliğinin mümkün olduğu görüşünde iken; *Şerhu kavâ'idil-'akâ'id* adlı risalesinde ise kelimcilerin ve Gazzâlî'nin bakış açısına yakın bir biçimde alemin hadis olduğu görüşündedir.<sup>59</sup> Bu iki görüş şu şekilde birbiriyle uzlaştırılabilir. Bir şeyin mümkün olması onun her iki ihtimale açık olması anlamına gelmektedir. Şayet bir şeyin var olmaması için bir engel varsa var olmaz, var olması için herhangi bir engel yoksa var olur. Bu durumda âlemin zaman içinde var olması veya sonsuz bir biçimde var olmaması mümkündür. Bununla birlikte alemin ezeli oluşundaki imkân dehrilerin anlayışında olduğu gibi onun ezeli ve ebedi olarak var olduğu ve bir yaratıcısının olmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim Allah'ın varlığını bilmek akaidin gerekliliklerinden biridir.<sup>60</sup> Şîrvânî, âlemin kıdemi konusunu filozofların görüşlerine benzer biçimde Tanrı'nın sıfatları üzerinden açıklamaktadır. Ancak filozoflardan farklı olarak Şîrvânî, Tanrı'nın kudret ve cömertlik sıfatlarını değil kelimcilerde olduğu gibi hikmet ve özgür irade sıfatlarını merkeze almaktadır. Nitekim İlke hikmet sahibi ve özgür bir faildir. İlke'nin âlemi ezelde var etmemesindeki hikmet, zamansal bir kıdemi tercih etmesi olabilir. Diğer taraftan Tanrı'nın ezeli ve ebedi olarak bekasıyla birlikte hiçbir ortak olmaksızın birliğini izhar etmek için zati kıdemi de tercih etmesi mümkündür.<sup>61</sup>

## Sonuç

Osmanlı ulemasının önde gelen isimlerinden biri olan Mehmed Emin Şîrvânî'nin çalışmaları daha çok tefsir ve akaid üzerinde yoğunlaşmaktadır. Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye* adlı eserinde ilimleri bir ordunun dizilimi ile sembolleştirmiştir. Bu tasnifinde Şîrvânî, ilahî hikmet ilmi olarak belirttiği metafiziğin konularını Fahreddin Râzî'den yararlanarak Zorunlu Varlık ve umûr-ı 'âmme şeklinde iki kısma ayırmıştır. Bununla birlikte Şîrvânî, metafizik meseleleri iki başlık halinde değil belirlemiş olduğu umûr-ı 'âmme konularını Zorunlu Varlık'la ilişkileri bağlamında

<sup>55</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 460.

<sup>56</sup> Bu ifadenin Cürçânî'deki birebir karşılığı için bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:726.

<sup>57</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 460.

<sup>58</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 459.; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1:722-29.

<sup>59</sup> Şîrvânî, "Şerhu kavâ'idil-'akâ'id li'l-Gazzâlî," vr. 12a.

<sup>60</sup> Şîrvânî, "Şerhu kavâ'idil-'akâ'id li'l-Gazzâlî," vr. 8b.

<sup>61</sup> Şîrvânî, *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye*, 462.

problematik olarak ele almaktadır.

Mehmed Emin Şirvânî metafizik konularından bir kısmını kalam, felsefe ve tasavvuf literatürüne göre özetlemiştir. Şirvânî, metafiziğin gerek konusunda gerekse meselelerinde hükemâ olarak bahsettiği filozofların görüşlerinden yararlanmıştır. Çalışmamızda Şirvânî'nin hükemâ ifadesi ile kastettiği kişilerin İşrâk filozoflarından ziyade Meşşâî filozoflar olduğu tespit edilmiştir. XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında Meşşâî felsefeye nispetle daha çok kendini gösteren İşrak felsefesi için ilimler tasnifi eserinde ayrı bir başlık açan Şirvânî, İşrâkî hikmeti felsefede bir yöntemden ziyade bir ilim olarak değerlendirmiş ve İşrâkî hikmetin önde gelen konularını ilahi hikmetten (metafizikten) ayrı bir başlıkta özetlemiştir. Kalamcılarının görüşlerini serdederken Şirvânî, Fahreddin Râzî, Seyyid Şerîf Cürcânî ve kendi dönemindeki kalam ulemasından yararlanmıştır. Bunun yanı sıra bazı konularda metafizik meselelere tümel bir perspektiften bakan sûfîlerin düşüncelerine de yer vermiştir. Bu durum üç farklı tümel bakış açısının bir meseleye yaklaşımını ortaya koymak açısından oldukça değerlidir.

Mehmed Emin Şirvânî'nin hem metafiziğin tanımı ve kısımlarında hem de umûr-ı 'âmme olarak seçtiği tümel kavramlar dikkate alındığında onun Fahreddîn Râzî'yi; metafizik meseleleri kalam, felsefe ve tasavvufun bakış açısına göre ele aldığı ise Seyyid Şerîf Cürcânî'nin yöntemini takip ettiğini görmekteyiz. Şirvânî, zorunluluk-imbân, illet-malul gibi varlık ve mahiyetin doğrudan ilişkili olduğu birçok metafizik konuda İbn Sînâ savunucusu olduğunu söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Alper, Hülya. "XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği," *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* sayı: 21 (2012): 59-80.
- Altaş, Eşref. "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı 'âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri" *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî* içinde, Editör: Müstakim Arıcı, 153-212. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arıcı, Müstakim. "Sadreddinzâde Mehmed Emin Şîrvânî" *Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, Editör: Ömer Mahir Alper, 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Fizik*. Çeviren: Saffet Babür, 7. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Cihan, Ahmet Kamil. "Şîrvânî'nin İlimlerin Tanımı ve Meseleleri İlgili Eseri: El-Fevaidü'l-Hakaniyye," *The Journal of Academic Social Science Studies* 6, sayı: 4 (2013): 229-43.
- Cihan, Ahmet Kamil ve Arsan Taher. "Mehmed Emin eş-Şîrvânî'nin Meâd ile İlgili Risâle fî tahkîki'l-mebde ve'l-meâd Adlı Risalesi: Tahlil, Çeviri ve Tahkik," *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2, sayı: 4 (Nisan 2016): 57-102.
- Cihan, Ahmet Kamil, ve Salih Yalın. "Giriş" *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tasnifi* içinde, Editör: Sadreddinzâde Mehmet Emin Şîrvânî. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Hâşiye alâ Levâmî'i'l-esrâr fi şerhi Metâlî'i'l-envâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf: mevâkîf şerhi (metin-çeviri)*. Çeviren: Ömer Türker. 1. bs. C. 1. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- İbn Sînâ. "Risâle fî aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye" *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyât* içinde, 2. bs, 104-18. Kahire: Dâru'l-Arab, t.y.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünun*. C. 1. 2 c. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.
- Kaya, Veysel. "Fahreddin er-Râzî'nin Varlık Görüşü" *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî* içinde, Editörler: Ömer Türker ve Osman Demir, 453-72. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Nev'îzâde Atâyî. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-şakâ'ik: Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tetkikli Metin)*. Çeviren: Derya Örs. 1. bs. C. 2. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî'ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410.
- . *Şerhu 'uyûni'l-hikme*. C. 2. 3 c. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. C. 2. 6 c. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Şîrvânî, Sadreddinzâde Mehmet Emin. "Birlik Yönü" *Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler* içinde, Editör: Ömer Mahir Alper, 373-403. 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- . *el-Fevâidü'l-Hâkâniyye: Şîrvânî'nin Bilimler Tansifi*. Editör: Ahmet Kamil Cihan. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- . *Mehmed Emin 'alâ ciheti'l-vahde*. İstanbul: Bosnevî Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1288.
- . "Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id li'l-Gazzâlî", 1142. Atif Efendi. Atif Efendi Kütüphanesi.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfû istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tekin, Kenan. "Cihet-i Vahde Tartışmaları Bağlamında 18. Yüzyıl Osmanlı İlim Düşüncesi," *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVIII. Yüzyıl* içinde, Editörler: temaşa #22 ● Aralık 2024



104 ● Hatice Göktaş

Ahmet Hamdi Furat, Nilüfer Kalkan Yorulmaz ve Osman Sacid Arı, 2:23-45. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

Toksöz, Hatice. "Hüseyin el-Halhâlî'nin Düşüncesinde Varlık," *Bilimname* sayı: 51 (2024): 1-30.