



XVII. Yüzyıl Osmanlı Düşünce Dünyasında Bir Gazzâlî Şârihi Olarak Sadreddinzâde eş-Şîrvânî ve Şerhu'r-Risâleti'l-Kudsiyye Örneğinde Şerh Geleneği

Hülya ALPER*

Öz

XVII. yüzyıl Osmanlı ilim hayatının seçkin düşünürlerinden biri olan Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) ve onun Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *er-Risâletü'l-kudsiyye fî kavâ'idü'l-akâid* adlı eserine yaptığı şerh üzerine odaklanan bu makale aslında iki amaca binaen kaleme alınmıştır.

Bunlardan birincisi, İslâm düşünce geleneği içinde önemli bir konumu bulunan İmam Gazzâlî'nin XVII. yüzyıl Osmanlı ilim çevrelerinde nasıl anlaşılıp yorumlandığı sorusuna, Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'den hareketle kısmen de olsa bir cevap vermektir.

Diğeri ise Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'nin *er-Risâletü'l-kudsiyye* üzerine yazdığı şerhi, isminin ne olduğundan başlayarak ayrıntılı bir incelemeye tabi tutup şerh geleneği içinde yazılan eserlerin değerini müşahhas bir örnek üzerinde ortaya koymaktır. Böylece şerh kitaplarının “yeni bir şey söylemeyen eskilerin tekrarıdır ibaret yazılar” mı yoksa “metinden ilham alan ama kendi dönemi içinde getirdiği farklı yorumlarla çoğu kez metni aşan orijinal eserler” mi olduğu sorularına yönelik araştırmalara mesnet teşkil edebilecek yeni deliller de sunulmuş olacaktır.

Makalede, öncelikle Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, daha sonra onun tarafından yapılan şerhin ismi tartışılmış ve doğru ismin ne olması gerektiği ortaya konulmuştur. Devam eden kısımda ise ilgili alt başlık altında bir akaid risâlesinin kelâm kitabına nasıl evirildiği, kelâmın pek çok temel meselesi üzerinden verilen örneklerle delillendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gazzâlî, Şîrvânî, *Risâletü'l-kudsiyye*, Osmanlı, şerh.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı.

Abstract

Sadr al-Din Zâde Al-Shirwani as an Interpreter of Ghazâlî in the 17th Century Ottoman World of Thought and the Sharh Tradition in the Example of Sharh al-Risâla al-qudsiyya

This article, which focuses on *Sadr al-Din Zâde Al-Shirwani* (d. 1036/1627), who was an eminent thinker in the 17th Century Ottoman history of thought, and his commentary on Ghazâlî's *al-Risâla al-qudsiyya*, is written with two aims.

One of these aims is to answer, in part, the following question of "how were Ghazâlî's (d. 505/1111) thoughts understood and interpreted in 17th century Ottoman thinking?", based on *Sadr al-Din Zâde Al-Shirwani*.

The other is, in order to prove the value of books written in the *sharh* tradition, basing the work on a tangible example, to examine in detail al-Shirwani's commentary on *al-Risâla al-qudsiyya* from the beginning, that is, the actual title. Thus, a new case for researchers of the *sharh* period is presented on the following questions "are books referred to as commentaries (*Sharh*) in Islamic thought mere repetitions of earlier works and contain no new ideas?" or "are they original books, inspired by earlier texts, but surpassing them with new interpretations?"

Beginning with information about *Sadr al-Din Zâde al-Shirwani*'s life and works, in this article we will discuss the actual title of the al-Shirwani's commentary, which has been referred to by different names in bibliographies. Then, we will go on to provide a number of examples related to issues of *kalam*, establishing how a treatise of 'akâ'id transformed the creation of *kalam*.

Key words: Ghazâlî, Shirwani, *al-Risâla al-qudsiyya*, Ottoman, Sharh.

Giriş

İmam Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İslâm düşünce tarihi boyunca, kendisinden sonraki çağlarda, pek çok müslüman âlim ve düşünür üzerinde göz ardı edilemez bir etkisinin bulunduğu bilinen bir gerçektir. Bu tesir sadece fikirlerinin benimsenmesinde değil, onun fikirleri üzerine yapılan tartışmalarda, eleştirilerde ve değerlendirmelerde de açığa çıkmaktadır. Şüphesiz Osmanlı ilim çevresinde hemen her dönem boyunca Gazzâlî'nin düşünceleri üzerine çeşitli ilmî ve fikrî tartışmalar yapılmış, bu tartışmalar yanında eserlerine yapılan şerhler yoluyla da Gazzâlî bir anlamda yeniden yorumlanmıştır.

Bu makalede, Gazzâlî'nin yorumlanış biçimi, yaşadığı dönemin âlimleri arasında seçkin bir yeri bulunan Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) üzerinden incelenecektir. Zira bir Gazzâlî



şârihi olarak Şîrvânî, Gazzâlî'nin Kudüs'te yazdığı, daha sonra *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in içine aldığı *er-Risâletü'l-kudsiyye fî kavâ'idî'l-akâid* adlı risâlesini yaptığı geniş ve detaylı izahlar, verdiği bilgiler ile zenginleştirmiş ve ona yepyeni bir boyut kazandırmıştır.

Bu çalışmada, başlangıçta Şîrvânî'nin hayatı ve eserleri ile şerhin ismi hakkında değerlendirmeler yapılacaktır. Daha sonra çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan şerhin, öncelikle müellif hattı olduğu tesbit edilen nüshasına dayanılacak ve burada Şîrvânî'nin izahları ve yorumları ortaya konulmak suretiyle şârihin Gazzâlî anlayışı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken Şîrvânî'nin Gazzâlî'nin fikirlerine ne ölçüde katıldığı, nasıl bir Gazzâlî tasvir ettiği şeklindeki sorulara da cevaplar aranacaktır.

Böylece çalışmanın yapılmasında hedeflenen iki amaç yerine getirilmiş olacaktır. Yani hem XVII. yüzyıl Osmanlı düşüncesi içinde Gazzâlî'nin yerinin ve etkisinin anlaşılmasına hem de İslâm düşünce tarihi içinde önemli bir yer tutan şerh ve hâşiye dönemi ilim anlayışının gün yüzüne çıkarılmasına katkı sağlanacaktır. Zira bilindiği üzere, şerh ve hâşiye dönemini, bu dönemdeki eserleri ve ilmî seviyeyi konu edinen çalışmalar hâlâ kemiyet açısından dahi yetersiz denilebilecek bir sayıda olup dönem hakkında yapılan yargılar genellemelerden ibaret kalmaktadır. Dolayısıyla Şîrvânî'nin üzerinde durduğu meseleleri anlatırken getirdiği yorumlar, XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinin Gazzâlî anlayışını bir örnek üzerinden göstermesi açısından olduğu kadar, şerh geleneğinin hâkim olduğu bir dönemin düşünce yapısını, yine bir örneğe dayanarak, işaret etmesi bakımından da önem arz etmektedir.

1. Sadreddinzâde Muhammed Emin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1627) olan müellifin,¹ doğum yeri hakkında kaynaklarda kesin bir açıklama yer almamakla birlikte, yaşadığı ve nispet edildiği bölge göz önüne alınarak,

¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul: Maarif Matbaası 1941-43, I 192; II, 1358; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-me'ülliğin ve âsârü'l-musanıfın* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1951-5, VI, 275.



Azerbaycan'ın kuzeyinde bulunan Şîrvân isimli bir Buhara kasabasında dünyaya geldiği kabul edilmektedir.²

Temel İslâm ilimlerindeki ilk eğitimine babasından ders alarak başlayan³ Şîrvânî, daha sonra Molla Hüseyin Halhâlî'nin (ö. 1014/1605) talebesi olmuştur.⁴

Yaşadığı bölgenin Safevîlerin eline geçmesi akabinde, Ehl-i sünnet mensuplarına çeşitli baskılar yapıldığı için, ailesiyle beraber önce Halep'e, daha sonrada Diyarbekir'e göç etmiş ve burada Şâfiî mezhebinden ayrılıp Hanefî mezhebine geçmiştir. Diyarbekir'de bulunduğu sırada Vezir Nasuh Paşa'nın (ö. 1023/1614) hocalığını yapmış, ayrıca Hüsrev Paşa Medresesinde müderrislik görevini ifa etmiştir. Nasuh Paşa sadrazam olunca onunla birlikte İstanbul'a yerleşen⁵ Şîrvânî, burada Sultan I. Ahmed'in (ö. 1026/1617) takdirini kazanmış, muhtelif medreselerde müderrislik ve kadılık görevlerinde bulunmuş, zamanla çeşitli payelere mazhar olmuştur.⁶ Döneminin seçkin âlimleri arasında yer alan ve kendisine mollazâde,⁷ el-mevlâ,⁸ el-fâdîl⁹ gibi sıfatlar da verilen Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'nin derslerine üç yüzden fazla talebenin katıldığı, hatta askerî kadıların huzuruna girmeksizin, onun bazı derslerini dışarıdan dinleyerek takip ettikleri nakledilmektedir.¹⁰ Bibliyografik çalışmalarıyla meşhur tarihçi Muhibbî (ö. 1111/1699) onun ilmi konumu ve önemini ortaya koyan bir olay anlatmaktadır. Nakledildiğine göre, Şîrvânî İstanbul'a geldiği zaman Kadızâde (ö. 988/1580) onun meclisine gelir, yanına girer ve Şîrvânî'nin cevaplamasını istediği çeşitli ilimlere ait otuz sorusu olduğunu söyler. Bunun üzerine Şîrvânî: "Allah'a yemin olsun ki bu yaslandığım yastıktan ayrılmadan senin sorularına cevap vereceğim" der. Kadızâde sorularını sormaya başlar, Şîrvânî de herhangi bir telaşa kapılmadan rahat bir şekil-

² Ömer Çelik, "Muhammed Emin B. Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV-XV (İstanbul 1997), s. 212; Ramazan Altıntaş, "Şîrvânî", *DiA*, XXXIX, 208.

³ Nev'izade Atâî, *Zeyl-i Şekâik (Hadâiku'l-hakaik fi tekmileti'ş-şekâik)*, İstanbul: Matbai 'Âmire 1268, II, 712.

⁴ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mustafa Vehbî), Kahire 1284'den ofset Beyrut: Dâru Sâdir ts, III, 475.

⁵ Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, II, 712.

⁶ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbai 'Âmire 1308, I, 403.

⁷ Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litterature*, Leiden: E. J. Brill 1949, II, 603.

⁸ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1906.

⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 192.

¹⁰ Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 476.



de cevap verir. Sonuçta Kadızâde hiçbir açıklamaya itiraz etmez ve verilen cevapların hepsini kabulle karşılayarak kaydeder.” Bu anekdotu Şîrvânî’nin ilmî konumuna işaret eden bir delil olarak zikrettiği anlaşılan Muhibbî, onun “âhiru’l-muhakkikîn” olduğunu belirterek, düşünce tarihinde göz ardı edilemez bir konumu bulunduğunu açıkça ortaya koymuştur.¹¹ 1036 yılında vefat eden Şîrvânî, kendi vasiyeti üzerine Üsküdar’a defnedilmiştir.¹²

Aklî ve nakli ilimlerde eşsiz biri olduğu belirtilen Şîrvânî’nin tefsir, hadis, kelâm ve mantık dâhil olmak üzere pek çok alanda çeşitli problemleri ele alan bir kısmı risâle niteliğinde muhtelif çalışmaları bulunmaktadır.¹³ Bunlar arasında kelâm ve akaid konularında şu eserleri sayılabilir: *Risâle fî tahkîki’l-mebde’ ve’l me’âd*, *Risâle fî mes’eleti’l-îmân*, *Hâşiye ‘alâ dîbâceti Şerhi’d-Devvânî ‘ale’l-‘Akâ’id*, *Risâle fî işkâli kevnî’l-vahdeh fî Kelimeti’ş-şehâdeh*, *Tercümânü’l-ümem*. Burada *Hâşiye ‘alâ tefsîri’l-Beyzâvî* isimli tefsir çalışması ile araştırmacılar tarafından Kâtib Çelebî’nin (ö. 1067/1657) *Keşfü’z-zunûn’una* örnek ve kaynak olduğu belirtilen 54 ilim dalının tanıtıldığı *el-Fevâ’idü’l-Hâkânîyye* adlı eseri özellikle zikredilmelidir.¹⁴ Yine Osmanlıca yazılmış bir mezhepler tarihi olan *Tercümânü’l-ümem* adlı eserinin Abdülkadir Karahan tarafından Türk ilim dünyasına tanıtıldığı da belirtilmelidir.¹⁵ Daha sonra Ethem Ruhi Fırlalı, hem Şîrvânî ve eserini tanıtan bir makale kaleme almış, hem de eserin tenkitli basımını gerçekleştirmiştir.¹⁶ Ayrıca günümüz araştırmacıları tarafından, Şîrvânî’nin Fetih sûresi tefsirini yaptığı bir çalışması tahkik edilmiş,¹⁷ ibadet üzerine yazdığı bir risâlesi de sadeleştirilerek yayımlanmıştır.¹⁸

¹¹ Muhibbî, a.g.e., a.y.

¹² Muhibbî, a.g.e., a.y.; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, II, 712.

¹³ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I, 403.

¹⁴ Ramazan Altıntaş, “Şîrvânî”, *DİA*, XXXIX, 208-209.

¹⁵ Abdülkadir Karahan, “Tercümânü’l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I (İstanbul 1962), s. 4-21.

¹⁶ Ethem Ruhi Fırlalı, “İbn Sadru’din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 249-276; a. mlf., “Tercümânü’l-Ümem”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 277-335.

¹⁷ Ömer Çelik, *Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî’nin Hayatı ve Feth Sûresi Tefsirinin Tahkiki*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi 1992.

¹⁸ Eyyüp Yaka, “Fethullah İbn Sadreddin eş-Şîrvânî (ö. 1036/1626)’nin İbadet Risalesi”, *Tasavvuf*, VIII (Ankara 2002), s. 79-95.



1. Şerhu'r-Risâleti'l-kudsiyye fî kavâ'idî'l-'akâ'id

a. Şerhin İsimlendirilmesi Meselesi

Temelde bir şerhe dayanılarak bina edilen herhangi bir çalışmada, kuşkusuz ilk adımda ortaya konulacak olan metin ile şerhin irtibatını belirlemek, şerhin hangi kitap üzerine yapıldığını kesin bir şekilde tesbit etmektir. Şerh usulüyle kaleme alınan eserlerde, genelde isimlendirme metnin adını da içerecek şekilde yapıldığından, bu konu çoğu kez bir problem teşkil etmez. Ancak şerhin adı metinden tamamen farklı bir isim taşıdığı ya da aynı ismi taşıyan birden fazla çalışma olduğu durumlarda ismi tetkik etme zorunluluğu doğmaktadır.

İnceleme konumuz olan Şîrvânî'nin şerhinin isimlendirilmesinde böyle bir karışıklık bulunduğu için, eserin doğru adı ve hangi kitabın şerhi olduğu hakkında ayrıntılı bilgi verilmesi gerekli görülmüştür. Zira eser bir kısım klasik kaynaklarda Gazzâlî'nin *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'inin şerhi olarak takdim edilmektedir. Meselâ, Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *İhyâ* şerhinin mukaddimesinde,¹⁹ yine *Keşfü'z-zunûn*'da,²⁰ *Hedîyyetü'l-'ârifîn*'de,²¹ *Hulâsatü'l-eser*'de²² Şîrvânî'nin *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'i şerh ettiği bilgisi yer almaktadır. Modern çalışmalarda da Şîrvânî *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in şârihlerinden biri şeklinde nitelenmekte,²³ hatta bazı yeni araştırmalarda Şîrvânî'nin şerhinin, *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id* üzerine yapılan dört farklı şerhten günümüze ulaştığı bilinen tek çalışma olduğu ifade edilmektedir.²⁴

Aslında, Şîrvânî'nin şerhi okunduğunda açıkça görüleceği üzere, onun eseri Gazzâlî'nin Ehl-i sünnet görüşlerini ortaya koymak amacıyla yazdığı ve daha sonra *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* içine aldığı *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id* adlı çalışmasının tam bir şerhi değildir. Doğrusu Şîrvânî'nin şerhi, Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-kudsiyye fî kavâ'idî'l-'akâ'id* adlı eserinin şerhidir.

¹⁹ Zebîdî, *İthâfî's-sâdeti'l-muttekin bi şerhi İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, Beyrut: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye 1422/2002, I, 57.

²⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1358.

²¹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, II, 275.

²² Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser*, III, 475-476. Aynı bilgi için ayrıca bk. Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havaşi mu'cemü şâmil li esmâi'l-kütübü'l-meşrûha fî türâsi'l-İslâmî ve beyâni şurûhuha*, Abu Dabi: el-Mu'cemü'l-sekâfi 2004, II, 1401.

²³ Ömer Çelik, a.g.m., s. 220.

²⁴ H. Bekir Karlığa, "Gazzâlî", *DİA*, XIII, 520.



Ancak *er-Risâletü'l-kudsiyye*, aynı zamanda *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in de bir bölümünü teşkil ettiği için, onun şerhi kuşkusuz aynı zamanda *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in de kısmî bir şerhi olmaktadır. Dolayısıyla kaynakları tekzip etmeme düşüncesiyle uzlaşmacı bir yaklaşımda bulunarak, Şîrvânî'nin *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in şârihlerinden biri olduğu bilgisinin tamamen yanlış sayılamayacağı söylenebilir. Böyle bir yaklaşımla *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'le Şîrvânî'nin eseri arasında metin-şerh bağlantısı kurulabilir. Bununla birlikte *er-Risâletü'l-kudsiyye*'nin, Gazzâlî'nin müstakil olarak isimlendirdiği bir çalışması olduğu düşünüldüğünde, bu bağlantının haklılığı sorgulanmaya devam edecektir. Bu noktada Gazzâlî'nin böyle bir müstakil risâlesi bulunmadığı da iddia edilemez. Zira bizzat Gazzâlî, *İhyâ*'da bu ismi verdiği bir risale yazdığını beyan ettiği gibi,²⁵ *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in üçüncü faslına başlamadan önce de ilgili risâleyi buraya aldığını şu ifadelerle açıkça belirtmektedir: "Bu kitapta bu parlak delilleri sunar ve Kudüs halkı için kaleme aldığımız *er-Risâletü'l-kudsiyye fî kavâ'idî'l-'akâ'id* ismini verdiğimiz eserle iktifa ederiz ki o bu kitabın üçüncü faslına alınmıştır."²⁶

Nitekim Gazzâlî'nin eserleri üzerinde araştırmalarıyla da tanınan Abdurrahman Bedevî, *er-Risâletü'l-kudsiyye*'nin Gazzâlî'nin müstakil bir eseri olduğunu belirtmekte, *er-Risâletü'l-kudsiyye*'nin kütüphanelerde ayrı nüshalarının bulunduğundan bahsetmekte, risâlenin büyük bir ihtimalle Gazzâlî'nin yaşadığı dönemden beri ayrı bir kitap olarak isimlendirildiğini zikretmektedir.²⁷ Dahası Ali Rıza Karabulut'un hazırladığı katalogda bu ince farka işaret edecek şekilde Şîrvânî'nin eseri verilirken *Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id* ifadesinin karşısına *Şerhu'r-Risâletü'l-kudsiyye* yazılarak, bu husus bir anlamda tavzih edilmektedir.²⁸

Muhtemelen bu noktadaki karışıklık hem *er-Risâletü'l-kudsiyye*'nin tam adının *er-Risâletü'l-kudsiyye fî kavâ'idî'l-'akâ'id* olmasından hem de eserin aynı zamanda *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id* içinde yer almasından kaynaklanmaktadır. Üstelik Şîrvânî kendisi de şerhin başında, *er-Risâletü'l-*

²⁵ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, I, 136, 144.

²⁶ Gazzâlî, *a.g.e.*, I, 144.

²⁷ Abdurrahman Bedevî, *Mü'ellifâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbu'at, 1977, s. 89, 308; Benzer bir yaklaşım için bk. A.L. Tibawi, "Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem", *Muslim World*, 9 (1965), s. 76.

²⁸ Ali Rıza Karabulut, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Akabe Kitapevi ts, III, 1434.



kudsiyye ismini kullanmayarak sadece Gazzâlî'nin "*kavâ'idü'l-'akâ'id*" adlı telifinden bahsetmekte ve bunu şerh edeceğini belirtmektedir.²⁹ Burada kendi yaptığı şerhe herhangi bir özel isim vermediği için, Şîrvânî'nin açıklaması uyarınca şerhe *Şerhu kavâ'idü'l-'akâ'id* denebilirse de yine de bunun, pek çok kaynakta geçtiği gibi Gazzâlî'nin *Kitâbu Kavâ'idü'l-'akâ'id*'inin değil *er-Risâletü'l-kudsiyye*'sinin şerhi olduğu tasrih edilmelidir.

Şerhu'r-Risâleti'l-kudsiyye fî kavâ'idü'l-'akâ'id'in kütüphanelerde çeşitli nüshaları mevcut olup bu çalışmada bunlardan öncelikle Reşîd Efendi 317 numarada kayıtlı olan müellif hattına dayanılmıştır. Ancak eserin yazılışından 49 yıl sonra istinsah edildiği tesbit edilen³⁰, bir başka nüshaya³¹ da teyiden müracaat edilmiş böylece müellif hattında eksik olan ilk sayfa da oradan tamamlanmıştır. Eser kütüphane kayıtlarında *Şerhu kavâ'idü'l-'akâ'id* olarak yazıldığı için herhangi bir başka karışıklığa yol açmamak için dipnotlarda da bu isimlendirme ile verilmiştir.

Şerhin ismi hakkındaki bu bilgilerden sonra Şîrvânî'nin şerhinin metin ve şerhin birbirine katıldığı şerhler arasında sayılabileceğini³² burada zikretmek uygun olacaktır. Metnin şerhten ayrılması asıl metnin üst kısmına çekilen kırmızı çizgilerle sağlanmıştır ki bu yöntem müteahhirin dönemi âlimleri tarafından takip edilen bir usul olarak şöhet bulmuştur.³³

b. Şerhin Amacı

Şerhin yazılış amacını ortaya koyabilmek için başlangıçta "Şîrvânî neden Gazzâlî'nin bu eserini şerh etme ihtiyacı hissetti?" , "onu böyle bir şerh yazmaya iten genel ve özel nedenler nelerdir?" gibi sorular üzerinde durulması zorunludur. Üstelik bu noktada yapılacak izahlar ve varılacak sonuçlar şârihin Gazzâlî'yi nasıl gördüğü ve onu nasıl yorumladığı konusunda da temel veriler sağlayacaktır. Bu nedenler doğru bir şekilde tesbit edildiğinde, araştırmacının şerhin anlamı ve anlattıkları hakkında geliştir-

²⁹ Şîrvânî, *Şerhu kavâ'idü'l-'akâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, nr. 135, vr. 1a.

³⁰ Müellif eserini 1017 yılında Diyarbekir'de kaleme almış, müstensih Muhammed el-Kefevî ise yazılış tarihinden 49 yıl, müellifin vefatından ise 30 yıl sonra 1066 yılında eseri istinsah etmiştir.

³¹ Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Bölümü 135 numarada kayıtlıdır.

³² Şekil bakımından şerhlerin kısımları ve açıklamaları için bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 37; Sedat Şensoy, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 555-556.

³³ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 37.



diği yorumların daha sağlıklı bir zemin üzerine bina edilmesi söz konusu olacaktır.

Aslında, genel olarak bir eser neden şerh edilir sorusunun muhtemel cevapları, Şîrvânî'nin en azından bazı şerh gerekçelerini tesbit etmeye katkı sağlayacak ipuçları verebilir. Nitekim "bir eser neden şerh edilir?" sorusuna Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) ortaya koyduğu gerekçeleri üç madde altında toplayarak cevap verdiğini görmekteyiz. Birincisi, her ne kadar müellif eserinde mükemmel zekâsı ve güzel yazımıyla, vecîz bir üslupla kastettiği mânaya delaleti yeterli olacak bir şekilde, dakîk meselelerden bahsetse de, onun seviyesinde olmayanlar için metnin anlaşılması zor gelebilir. İkincisi, eserde kullanılan kıyasların öncülleri zikredilmemiş, başka bir ilmin alanına girdiği için bazı temel bilgiler verilmemiş, bir kısmı düzenlenmemiş veya hükümlerin illetleri açıklanmamış olabilir. Üçüncüsü, eserde birden fazla anlama gelen ifadeler, mecazlar veya hatalar bulunabilir. Kâtib Çelebi'ye göre zikredilen bu sebepler bir eserin şerh edilmesinin temel gerekçeleridir.³⁴

Sayılan bu maddeler ayrı ayrı gerekçeler olarak düşünülebilirse de, bir şerhin yazılma sebepleri bütün bunları bir arada kendinde toplayabilir. Nitekim Şîrvânî'nin şerhinin bütününe bakıldığında, tek bir gerekçeden değil de, yerine göre her bir gerekçeyi doğrulayan farklı ifadelerin varlığından bahsetmek mümkündür.

Şerhlerin daha öncekilerin tekrarından ibaret metinler olmadığı, müstakil bir telif türü olduğu gerçeği³⁵ de hatırlandığında bir şerhin yazılmasına neden olan hususlar ile bir eserin telif edilme sebepleri birleştirilebilir. Nitekim Şîrvânî'nin şerhi, yine Kâtib Çelebi'nin zikrettiği telif sebepleri arasında³⁶ eksikleri tamamlamak, muğlak kısımları açıklamak, farklı bilgileri bir araya getirerek düzenlemek ve tasnifteki hataları düzeltmek gibi birden fazla hususa karşılık gelmektedir.

³⁴ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, I, 35-36.

³⁵ Bu konudaki farklı bakış açılarının kapsamlı bir değerlendirmesi için bk. İsmail Kara, "“Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, XV/28 (İstanbul 2010/1), s. 1-67.

³⁶ Kâtib Çelebi bir eserin telif sebeplerini 7 maddede toplamaktadır. Bunlar: (1) daha önce geçmeyen yeni bir konu ortaya atmak, (2) eksikleri tamamlamak, (3) muğlak kısımları şerh etmek, (4) uzun kısımları kısaltmak, (5) farklı bilgileri bir araya getirmek, (6) karışık bilgileri düzenlemek, (7) tasniflerdeki hataları düzeltmek olarak sıralanabilir. Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zumûn*, I, 35.



Bir eserin telifine yol açan bu genel âmillere dışında, Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'yi şerh yapmaya iten kendi özel gerekçeleri de bulunmaktadır. Çalışmasına kendisini usul ve fûruda taklitten koruduğu için Allah'a hamd ederek başlayan Şîrvânî, kelâm ilminin şerefi ve yüceliğini vurgulamakta ve bu konuda telif edilen eserler arasında Gazzâlî'nin *Kavâ'idü'l-'akâ'id*'inin bereketinin devam ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, bu eserin, diğer kitaplar arasında, temel esasların dışında kalanları ayıklamak suretiyle, ana prensipleri tesbit edip düzenlemesi (*tenkîhu'l-usûl*) ve bölümlere ayırmasıyla (*tahricu'l-fusûl*) temayüz ettiğini belirtmektedir. Şîrvânî'nin değerlendirmelerine göre bu kitap, bir müslümanın kabul ettiği temel inanç esaslarının hepsini ele almakta, ana ve mühim meselelerini açıklamakta veya en azından onlara işaret etmektedir.³⁷

Bu ifadelerin gösterdiği gibi Şîrvânî *er-Risâletü'l-kudsîyye*'nin yazım usulünü ve bölümlere ayrılış biçimini takdir etmektedir. Gerçekten de bu eserde Gazzâlî konuları dört temel rûkûn, her bir rûknü ise on asla ayırarak incelemiş dolayısıyla toplam kırk asılda bazı deliller de vererek bütün temel inanç esaslarını özetlemiştir. Üstelik risâlenin sonunda bu esaslara inananların Ehl-i Sünnet'e³⁸ muvafık olacaklarını ehl-i bid'atten de ayıracıklarını bildirmiştir.³⁹

Diğer bir husus Şîrvânî, Gazzâlî'nin *Kavâ'idü'l-'akâ'id*'inin günler ve geceler boyu bereketinin devam ettiğini vurgulamakla,⁴⁰ bir anlamda Gazzâlî'nin İslâm düşünce tarihi içindeki konumunu, tarihi süreç içinde devam eden otoritesini ve kendisinin onu nasıl gördüğünü de ortaya koymuş olmaktadır. Şîrvânî'nin Gazzâlî ve eseri hakkındaki bu yaklaşımı aynı zamanda Osmanlı düşüncesi üzerinde Eş'arî kelâmının hâkimiyeti ve devamlılığını işaret etmesi bakımından da ayrıca dikkate değerdir. Onun ifadelerine göre Gazzâlî'den Şîrvânî'ye gelinceye kadar geçen 500 yıllık bir sürece rağmen, o gün de hem Gazzâlî hem savunduğu Ehl-i sünnet öğretisi "kâide" olmaya devam etmekte⁴¹ dolayısıyla hâlâ önemini ve yüksek mevkiini muhafaza etmektedir.

³⁷ Şîrvânî, *Şerh*, Giresun, vr. 1a.

³⁸ Aslında burada kastedilenin bütün Ehl-i sünnet ekolleri değil sadece Eş'ariyye olduğu anlaşılmaktadır.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*, I, 159.

⁴⁰ Şîrvânî, *Şerh*, Giresun, vr. 1a.

⁴¹ Şîrvânî, *a.g.e.*, *a.y.*



Böyle bir yapıdaki eser, her ne kadar Şîrvânî'nin gözünde gerçekten kâide konumunda bulunsa da, kendi ifadesiyle “onun faydalı yönlerini açığa çıkaracak, zor kısımlarını tahlil edecek” bir şerh mevcut değildir.⁴² Bu durumu Şîrvânî, kendisini eseri şerh etmeye yönelten bir âmil olarak zikretmekte, dolayısıyla bütün üstün husûsiyetlerine rağmen eserde bazı kısımların kapalı kaldığını, bazılarının ise incelenmesi gereken ağır konular içerdiğini dile getirerek şerh gerekçelerini de açıklamış olmaktadır.

Şîrvânî şerhi yazmaya başladığı dönemde, içinde bulunduğu sosyal yapıya da işaret etmektedir. Açıkça o “ilişkilerin parçalandığından, vatan, oğul ve arkadaşlardan ayrıldığından” bahsetmekte ve günlerin fesatla dolu olduğundan yakınmaktadır.⁴³ Muhtemelen o, böyle bir ortamda sükûnet ve huzurun doğmasına zemin teşkil edebilecek temel inanç esaslarını bir kez daha ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir. Burada da Gazzâlî'nin ilk aşamada avam için gerekli ve yeterli gördüğünü beyan ettiği *Kitâbu Kavâ'idî'l-'akâ'id*'in ilk kısmını değil de, bid'atlerin yayılma endişesinden korkulduğu bir sırada ikinci aşamada gerekli gördüğü, derine dalmaksızın muhtasar parlak deliller içeren *er-Risâletü'l-kudsiyye fi kavâ'idî'l-'akâ'id*'i⁴⁴ seçmesi bilinçli bir tercihin ürünü olmalıdır. Nitekim Şîrvânî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre, onun dönemindeki insanlar tam da Gazzâlî'nin *er-Risâletü'l-kudsiyye*'yi okumasını tavsiye ettiği kişiler sınıfına girmektedir.

Dahası Şîrvânî bu eseri Ehl-i sünnet mensuplarına çeşitli baskılar yapıldığı için memleketinden ailesiyle birlikte göç etmek zorunda kalmasının akabinde kaleme almıştır. Belki de bu sebeple ana metinden farklı olarak zaman zaman Ehl-i sünnetin Mu'tezile'den ayrıldığı hususlar yanında, Şîa'dan ayrıldığı noktalara da temas etmiştir. Böylece Ehl-i sünnetin bu mezhepler arasındaki mutedil konumuna dikkat çekmiş olmaktadır. Meselâ bu bağlamda daha ilk sayfalarda “onlar Mu'tezile gibi akıllarıyla rahat ve serbest davranmadılar ve onların tuttuğu yolu tutmadılar. Nakil konusunda da imamlarının ismet üzere bulunduklarına inandıkları için onlardan nakledilen itikada tabi olan Şîa gibi olmadılar”⁴⁵ şeklinde

⁴² Şîrvânî, *a.g.e., a.y.*

⁴³ Şîrvânî, *Şerh*, Giresun, vr. 1a-b.

⁴⁴ Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*, I, 144.

⁴⁵ Şîrvânî, *Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 317, vr. 4b; Giresun, vr. 4a.



açıklamaların yer alması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bir anlamda kendi içinde bulunduğu dönemin şartlarını da gözetenerek, Gazzâlî'nin fikirlerini yeniden yorumlamış olmaktadır.

Şîrvânî, yazmanın başında “kapalı kısımlarını açıklayan, zor kısımlarda yardımcı olan bir şerhin yapılmasıyla eser maksadına ulaştığı gibi talebeye olan faydası da artmış olur”⁴⁶ cümlesiyle şerhinde gözettiği öncelikli hedef kitlenin talebeler olduğunu îmâ etmektedir. Ancak kelime tahlilleri ve onlara dair açıklamalar eserin sadece cüz’î bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu sebeple şerh, belirli kelime ve cümlelerin açıklamasına yer veren, tefsir yöntemiyle öğrenciler için kaleme alınan basit bir ders kitabı sınırları içinde tanımlanamaz. Aksine makalenin devam eden kısmı okunduğunda görüleceği üzere, inceleme konumuz olan şerh, bir öğretim kitabı niteliğinin üzerine çıkan bir yapı arz etmektedir.

Şerhin Muhtevası: Bir Akaid Risâlesinin Kelâm Kitabına Evrilişi

Şerhin muhteva açısından temel niteliği, dönemin ilim anlayışına uygun bir biçimde, kelâmî felsefî ve tasavvufî yaklaşımlar içermesi ve böylece aslında, inanç esaslarının özetlendiği bir akaid risâlesi sınırları dışına çıkarak bir kelâm kitabı hüviyeti kazanmasıdır. Zira aşağıda verilecek örneklerden de görüleceği üzere müellif, genelde sadece bir mezhebin görüşünü vermekle yetinmemiş; şerhe konu olan metinde yer almayan yeni yaklaşım ve anlayışlara, farklı görüş ve yorumlara dikkat çekmiş; yani eserini sadece kelâm, tasavvuf, ya da felsefe değil bütünüyle İslâm düşüncesi geleneğinden istifade ederek kaleme almıştır.

Bu bağlamda Şîrvânî, mensup olduğu mezhebin temel yaklaşımlarını benimsemesine, bir başka ifadeyle Eş’ârî çizgisini muhafaza etmesine rağmen, kendinden önceki İslâm düşüncesi birikimini, şerhinde birleştirdiğini gösterecek bir yaklaşım sergilemektedir.⁴⁷ Meselâ tasavvuf literatürüne İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ile girdiği tesbit edilen⁴⁸ ve daha sonra

⁴⁶ Şîrvânî, *Şerh*, Giresun, vr. 1a.

⁴⁷ Şîrvânî'nin Gazzâlî'nin diğer kitaplarına atıflar yaparak da eserini zenginleştirdiğini belirtmek gerekir. Meselâ *Faysâlî'î't-tefrika'*daki yorumlara yer vermektedir bk. Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 18b atıflar için ayrıca bk. vr. 28b.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, “A’yan-ı sâbite”, *DİA*, IV, 198-199; Ebu’l-Alâ Afîfî, , Mutezile’nin Ma’dûm Nazariyesi ile İbn Arabî’nin A’yan-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması (çev. Cağfer Karadaş), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (Bursa 1994), s. 267.



sûfilerin en önemli kavramlarından biri haline gelen⁴⁹ “a’yan-ı sâbite” kavramına dayanarak yorumlar yapmaktadır. Kader konusunda insanlarnın, mahiyetlerine ve a’yan-ı sâbitelerine tâbi olan ezeli istidatlarının gereğine göre davrandıklarını belirtmektedir. Bu noktada “niçin ihtidaya erenin ayn-ı sâbitelerinin ihtidayı gerektiren; delaleti düşenin ayn-ı sâbitelerinin de delaleti gerektiren kıldığı” sorusunun doğru olmadığını, zira a’yan-ı sâbitelerin bir yaratanın yaratmasıyla yaratılmadığını ifade ederek konuyu açıklamaktadır. Açıkçası Şîrvânî’ye göre a’yan-ı sâbite ilâhi isimlerin sûretleridir ve ilimde açığa çıkmaktadırlar, dahası onlar kadim olan Zâtla kâim isim ve sıfatlardır ve hatta hakikat olması açısından Zâtın aynıdır; ezeli ve ebedi olarak sâbittirler. Bu sebeple fenâ ve ‘ademe konu olamayacakları gibi icâd ve yaratmaya da bağlı değillerdir.⁵⁰ Bütün bu açıklamaları yapan Şîrvânî nihayetinde bu konunun - İbnü’l-Arabî’nin ifade ettiği gibi- “kaderin bir sırrı” olduğunu belirtmekte ve Eş’ârî mezhebinin ulûhiyyet anlayışındaki temel yaklaşımdan hareket ederek Allah’ın eşyaya dilediği gibi tasarruf edeceğini ifade etmektedir.⁵¹

Ayrıca ilk sûfilerin terminolojisinde bulunmadığı halde varlık ve oluşu açıklama maksadıyla İbnü’l-Arabî tarafından kullanılan,⁵² varlık mertebelerini yedi aşamada ele alan şarihler tarafından da ilk taayyün mertebesine tekabül eden⁵³ “feyz-i akdes” (en mukaddes feyiz)⁵⁴ tabirini düşünce sistemi içine aldığını gösteren yorumlar yapmaktadır. Zira o, Allah’ın bir kavmin hidayetini, diğerinin ise delâletini dilemesinin ilk tecelli adı verilen, ilâhi kazânın levhası olan feyz-i akdes uyarınca insanlarnın ezeli istidatlarına, aslı kabiliyetlerine göre gerçekleştiğini ifade etmektedir.⁵⁵

Diğer taraftan muhakkik sûfilerin, Allah’ın kâmil oluşunu zâtî ve esmâî şeklinde ikiye ayırdıklarını⁵⁶ şu ifadelerle nakletmektedir: “Hakkın

⁴⁹ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kalcı 2009, s. 39.

⁵⁰ Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 8b; Giresun, vr. 8a.

⁵¹ Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 8b; Giresun, vr. 8a; A’yan-ı sâbite hakkındaki açıklamalar için ayrıca bk. Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 39 a-b; Giresun, vr. 41a-b.

⁵² Selçuk Eraydın, “Feyiz”, *DİA*, XII, 514.

⁵³ Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, s. 243.

⁵⁴ Feyz-i akdes sûfiler tarafından “eşyanın ve onların istidatlarının ilim mertebesinde var olmalarını gerektiren öz sevgi (hubb-i zâtî)” diye tanımlanır. bk. Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünûn ve’l-’ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn 1996, “el-feyz” md.

⁵⁵ Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 40b; Giresun, vr. 42a.

⁵⁶ Bu ayırım için bk. Tehânevî, *Keşşâfû istilâhâtî’l-fünûn*, “el-kemâl” md.



iki kemâli vardır. (1) Varlığı, birliği, hayatiyeti, ilmi ve diğer zâtî sıfatları gibi zâtî kemâldir. Hakk bunlarla nitelenmede kendisinden başka bir şeye muhtaç değildir. (2) Esmâî kemâl ise kemâl olarak nitelenmek için O'na muhtaçtır. Esmâî kemâl, ancak eserlerinin zuhur etmesi, kendi üzerinde hükümlerinin terettüp etmesidir ki bu da ancak mezâhîr olanların varlığıyla gerçekleşir. Allah'ın ihtiyaç ve kemâl isteğinden müstağni oluşu zâtî kemâldir. Bu gınâ mertebesidir. Ama esmâî kemâl böyle değildir.”⁵⁷ Şîrvânî'nin kısaca yer verdiği bu ayrımın temeli yine İbnü'l-Arabî'ye dayanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi içinde ise zâtî kemâl Allah'ın zâtı ile ve Zâtı için tecelli ve zuhur etmesi; esmâî kemâli ise Hakk'ın kendisine tecelli ederek zâtını dış âlemde temaşa etmesi şeklinde açıklanmaktadır.⁵⁸ Elbette Gazzâlî de kusursuz ve noksansız olma anlamında mutlak ve hakiki kemâlin Allah'a ait olduğunu, Allah'ın zâtı ve sıfatlarıyla kemâl sahibi olduğunu ifade etmiştir. Ancak Şîrvânî'nin ifade ettiği şekildedeki bir ayrımın kaynağı İbnü'l-Arabî felsefesine dayanmaktadır.

Kuşkusuz Şîrvânî sadece İbnü'l-Arabî felsefesinden etkilenerek yorumlar yapmamakta, aynı zamanda pek çok konuda mütekellim ve filozofların görüşlerinden istifa ederek, bazen onların görüşleri arasında uzlaşma noktaları arayarak çeşitli yaklaşımlarda bulunmaktadır. Meselâ Allah'ın varlığını ispat konusunda kelâmcıların hudûs kavramından hareketle açıklama yaptıklarını, filozofların ise imkân kavramına dayanarak delillerini oluşturduklarını belirtmektedir. Bu konuyu ele aldığı yerde Şîrvânî hâdisin zamânî ve zâtî olarak iki farklı ayrımını vermekte;⁵⁹ hâdis-i zamânînin, “varlığından önce yokluğun bulunduğu bir zaman geçen” şeklinde tanımlandığını ve onun bu anlamıyla mümkünden daha hususi olduğunu söylemektedir. Felsefî terminolojideki hâdis-i zâtînin ise varlığından önce zâtının bulunmadığı bir yokluk geçene dendiğini; onun zâtı ile, varlığı veya yokluğu istihkâk etmediğini, ancak dışarıdan bir sebeple varlığı veya yokluğu hak ettiğini ifade etmektedir.⁶⁰ Böylece hudûs-i zâtî ile imkânın ittifak ettiğine dikkat çeken Şîrvânî, felsefeciler ile kelâmcılar arasındaki ayrımın, Allah'ın varlığını ispat konusunda, hudûs ve imkân şeklinde iki farklı illetin tespitinde devam ettiğini, aslında ilgili meselede

⁵⁷ Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 48a; Giresun, vr. 50b.

⁵⁸ Süleyman Uludağ, “Kemâl”, *DİA*, XXV, 222.

⁵⁹ Bu ayrım için bk. İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-cil, 1992, Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn*, “el-kıdem” md.; Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, Beyrut: Mektebeti Lübnân 1990, “hudûs” md.

⁶⁰ Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 9a; Giresun, vr. 8b.



bu şekilde iki farklı yöntem olduğunu vurgulamaktadır. Burada kendi görüşünü açıkça ortaya koymayarak sadece Gazzâlî'nin kelâm yolunu tercih ettiğini ifade etmekte yetinmektedir.⁶¹

Şîrvânî, Allah'ın sıfatları üzerinde açıklamalar yaparken, kelâmcı- larla birlikte sûfî ve hükemânın fikirlerine de değinmekte; kelâm, felsefe tasavvuf düşüncesinin birlikte oluşturduğu zengin birikimi bir anlamda sentez ederek değerlendirmektedir.⁶² Nitekim Allah'ın yaratmasının nasıl gerçekleştiği problemini ele aldığı kısımda, kelâmcıların irade ve kudretin tesiri görüşü ile felâsifenin Allah Teâlâ'nın tesirinin icab ile gerçekleştiği görüşünün birbirini nakzetmediğini ifade etmektedir. Zira felsefecilere göre fiil-i hayr Allah'ın zâtının gereğidir. Bu gerçek, O'nun fiillerinin, ateşin alevi, güneşin ışığı gibi cismânî tabiata sahip, şuursuz ve iradesiz varlıklardan mecburen sudûr eden fiiller olduğu anlamına gelmez. Bilâkis O fiillerinde mükemmel olup mutlak ve gerçek cömerttir. Bu bilgilere yer veren Şîrvânî'ye göre felâsifenin kullandığı "icab" kavramı iradeyi de içermekte, dolayısıyla filozoflar ile kelâmcılar arasındaki farklılık, sadece lafzî bir tartışmadan ibaret görünmektedir. Her iki gurup açısından da tercihsiz bir tercih edilen muhal olmakla birlikte, kelâmcılara göre silsile- nin sonunda birbirine denk iki şeyden birini tercih eden sıfat irade iken, felsefecilere göre silsilenin sonunda iradenin kaynağı olan Zât bulunmaktadır.⁶³

Verilen örneklerden anlaşılacağı üzere, bütün bu zengin ve çok yönlü anlatımıyla Şîrvânî, Gazzâlî'ye olan saygı ve hürmetiyle birlikte, onu mutlak bir otorite olarak görmemektedir. Hatta Gazzâlî'nin hatalı bulduğu bir kısım görüşlerini, felsefî birikimden istifade ederek tashih etmektedir. Meselâ, Gazzâlî'nin cihetler konusundaki fikirlerine katılma- maktâ, burada şu izahları yapmaktadır: "İmamın yaptığı açıklamalara göre yönler hakikî değildir, insanın taraflarına göre belirlenmiştir. Halbuki böyle değildir. Yönler değişime konu olmayan alt ve üst olmak üzere hakikî; sağ, sol, ön ve arka olmak üzere yere göre değişen gayri hakikî şeklinde iki kısma ayrılır. Meselâ, doğuya yüzünü çeviren biri için doğu

⁶¹ Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 9b; Giresun, vr. 8b.

⁶² "Muhakkik sûfiler ve hükemânın görüşü gibi Allah, zâtının aynı olan, ya da mütekklimin dediği gibi zâtının gereği olan vücûdla -onların ayrılması imkânsız olduğunda- vardır." Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 16b; Giresun, vr. 15b.

⁶³ Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 23b; Giresun, vr. 23a.



önü, batı arkası, güney sağ, kuzey solu olur. Sonra batıya yüzünü çevirdiğinde bütün yönler değişir. Önü arkası, sağ solu olur. Ama üst ve alt değişmez. Çünkü ayakta duran bir adam ters yüz edilse başının geldiği taraf üst, ayaklarının geldiği taraf ise alt olmaz. Aksine başı altta ayakları ise üste olur. Bu iki yön tab'an gerçektirler." şeklinde açıklamalar yaparak kendi görüşünü delillendirmektedir.⁶⁴

Benzer bir eleştirel yaklaşım Allah'ın ilminin anlamı ve alanına yönelik tartışmalarda da tesbit edilmektedir. Şîrvânî, ilm-i ilâhî hakkındaki değişik bakış açılarını vermekte, burada Allah'ın ilminin varlığı konusunda farklı ekollere mensup şahsiyetler arasında genel bir ittifak olmakla birlikte, Allah'ın kendisi dışındakileri nasıl bildiği konusunda ihtilaflar olduğunu açıklamaktadır. Buna göre mütekellimûn Allah'ın zâtı üzerine zaid bir sıfat olarak ilmi var kabul ettikler için, Allah'ın ilminin zâtının dışındaki işlere, onların sûretlerine uygun bir şekilde tealluku noktasında bir problem yaşamamışlardır. Ama hükemâya gelince zâid bir ilim sıfatını kabul etmediklerinden, bu noktadaki konuşmalarında tereddüt, anlayışlarında karışıklık olmuştur. Bu değerlendirmeler akabinde hükemânın Allah'ın ilminin nasıl tealluk ettiğine dair farklı düşüncelerine yer veren Şîrvânî, daha sonra Gazzâlî'nin "yeryüzünde ve gökyüzünde zerre miktarı bir şeyin dahi Allah'ın ilminin dışına çıkmayacağını" belirttiğine işaret etmektedir. Böylece Gazzâlî'nin, Allah'ın küllî ve cüz'î her şeyi bildiğini vurgulamış olduğunu, bu genelleştirmenin felsefecilerin meşhur görüşünü reddetmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Zira onun da beyan ettiği gibi, filozofların Allah'ın maddî cüzleri cüz olmaları açısından değil, küllî olarak bildiği şeklindeki iddiaları meşhurdur. Şîrvânî, bu görüşlerinden dolayı onların kötülendiğini, hatta Gazzâlî'nin de onları tekfir ettiğini nakletmektedir. Ancak muhakkiklerin, bu konudaki görüşlerini "onların küfrünün gerekmediği" şeklinde tevcih ettiklerini de zikretmekte, fakat detaya girmeyerek bu mesele hakkında çok yönlü açıklamalar için başka bir kitaba müracaat edilmesini önermektedir.⁶⁵ Bu sorun hakkında yaptığı açıklamalarla, özellikle de muhakiklerin Gazzâlî'nin aksi görüşe vardıklarını belirtmekle Şîrvânî, ilgili konuda eserini şerh ettiği düşünürün çizgisinden ayrıldığını îmâ etmektedir.

⁶⁴ Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 17b; Giresun, vr. 16b.

⁶⁵ Şîrvânî, *Şerh*, Reşid Efendi, vr. 24 a-b; Giresun, vr. 23b-24a.



Gazzâlî'nin filozofları tekfir ettiği diğer bir temel mesele olan cismânî haşre inanmanın gerekliliği konusunda ise Gazzâlî ile aynı paralelde düşünülmektedir. Her ne kadar Şîrvânî, ruhânî me'âda delil getirilebilecek "Hiç kimse, yaptıklarına karşılık onlar için hangi göz aydınlığının saklandığını bilmez."⁶⁶ "İyi ve güzel davrananlara daha iyi ve güzel karşılık ile daha fazlası vardır",⁶⁷ "...Allah'ın rızası ise hepsinden büyüktür."⁶⁸ gibi bazı âyetler olduğunu belirtse de, ruhânî me'âda inanmanın dinen ve aklen zorunlu olmadığını ifade etmekte, dolayısıyla da ruhânî haşri inkâr edenlerin tekfir edilmeyeceğini düşünmektedir. Ancak o âhiret hayatının cismânî olduğu konusunda, te'vile izin vermeyecek kadar çok sayıda nas olduğunu dikkat çekmektedir. Bu konuda ""Bir de bakarsın ki onlar kabirlerinden kalkıp koşarak Rablerine giderler.",⁶⁹ "Diyecekler ki: 'Peki bizi hayata tekrar kim döndürecek?' De ki: 'Sizi ilk defa yaratan.'⁷⁰ "İnsan, kendisinin kemiklerini bizim kesin olarak bir araya getirmeyeceğimizi mi sanıyor? Evet bizim, onun parmak uçlarını bile düzenlemeye gücümüz yeter.",⁷¹ gibi âyetleri örnek olarak zikretmektedir. O halde ona göre, Hz. Peygamber'in getirdiklerine iman ile cismânî haşri kabul etmemek uzlaştırılmaz. Zira bu konuda yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif kısımlarında te'vil kabul etmeyecek kadar, çok açık naslar bulunmaktadır.⁷² Bu durumda ona göre, bedenli bir dirilişe inanmak İslâm'ın temel inançları arasında yer almakta, dolayısıyla böyle bir dirilişi inkâr edenlerin tekfir edilmesi mümkün görülmektedir.

Buraya kadar ortaya konan hususların ve konuyu açıklamak için verilen çeşitli örneklerin açık bir şekilde gösterdiği gibi inceleme konumuz olan şerh, kendine esas teşkil eden metni aşmış aslında bir telif türü olarak kaleme alınmış müstakil bir eser niteliği taşımaktadır.

Sonuç

XVII. yüzyıl Osmanlı ilim çevrelerinde temayüz etmiş biri olarak Şîrvânî'nin düşünce sisteminin oluşumunda, Gazzâlî'nin fikirlerinin belirli

⁶⁶ es-Secde 32/17.

⁶⁷ Yûnus 10/26.

⁶⁸ et-Tevbe 9/72.

⁶⁹ Yâ-sîn 36/51.

⁷⁰ el-İsrâ 17/51.

⁷¹ el-Kıyâme 75/3-4.

⁷² Şîrvânî, *Şerh*, Reşîd Efendi, vr. 55a-b; Giresun, vr. 58b-59a.



bir etkisi bulunduğu açıktır. O halde, her ne kadar sadece bir örnekten hareketle XVII. yüzyıl Osmanlı fikir hayatı hakkında genel hükümlere varmak isabetli görülemezse de, en azından o dönemde bazı âlimler üzerinde Gazzâlî'nin etkisinin hâlâ devam ettiği çıkarımını yapmak yanlış olmayacaktır. Zaten onun eserinin şerhe konu olması da, başlı başına bu etkiyi gösteren bir delil olarak değerlendirilebilir.

Bununla birlikte Gazzâlî'nin etkisinin varlığından söz etmek, onun fikrilerinin aynen benimsenerek devam ettiği anlamına gelmemektedir. Zira etkilenme aynı çizgi üzerinde devam ederek gerçekleşebileceği gibi tam tersi bir yönde ilerlendiğinde de söz konusudur. Bu durumda, Gazzâlî'nin Şîrvânî üzerinde belirli bir etkisi olduğunu ileri sürmek, bu Osmanlı âliminin mutlak bir Gazzâlî takipçisi olduğunu iddia etmek anlamına gelmez. Nitekim Gazzâlî'nin akaid risâlesini, düşüncelerini üzerine oturttuğu, temel bir zemin olarak gördüğü anlaşılan Şîrvânî, bu zemin üzerinde, kendi fikirlerini ikame etmekte; dolayısıyla zaman zaman metinden tamamen farklılaşan yaklaşımlar ortaya koymaktadır.

Aslında şârih, bu temel üzerine kurduğu yapı çerçevesinde yaptığı değerlendirmeler, açıklamalar ve tartışmalarla yepyeni bir telif meydana getirmektedir. Bir taraftan kendisine gelinceye kadar, giderek gelişen ve zenginleşen felsefî ve kelâmî birikimden istifade ederek çok yönlü bir biçimde konuları ele almakta, diğer taraftan meseleleri işlerken tasavvuf felsefesinden de yararlanmakta, özellikle İbnü'l-Arabî tarafından geliştirilen bir terminoloji kullandığı görülmektedir. Böyle bir yöntemle o hem İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037), hem Devvânî'ye (ö. 908/1502) hem de İbnü'l-Arabî'ye atıflar yapmaktadır. Buralarda sadece konular hakkındaki farklı görüşleri zikretmekle yetinmemekte, onlar arasındaki farklılık ve uzlaşım noktaları üzerinde de ayrıca durmaktadır. Bütün bu yoğun ve değişik yorumlar sonucunda hacim olarak on beş sayfalık bir risâle, neredeyse on katı daha büyüyük yetmiş varaklık bir kelâm eserine dönüşmektedir.

Böylece Gazzâlî okunurken aynı zamanda dönemin birikimi ve anlayışı çerçevesinde yeniden yorumlanmakta, esasında eser şerhe zemin olduğu gibi, şerh de esere farklı anlamların ve dünyaların kapılarını açarak ona yeniden anlam kazandırmaktadır. Müteahhirîn kelâmının genelinde hâkim olduğu gibi, bu örnekte de tasavvufî, kelâmî ve felsefî birikim



bir arada değerlendirilmekte; özellikle Gazzâlî'nin sûfî yaklaşımlarının İbnü'l-Arabî terminolojisine dönüşerek devam ettiği tesbit edilmektedir.

Bütün bu yönleriyle şerh, metnin gölgesinde bir varlık kazanan, detay bir çalışma değil, aksine farklı, müstakil bir eser niteliği taşımaktadır ki aslında bu hüküm belki de İslâm düşünce tarihinde yazılan pek çok şerh için geçerli bir hakikatin yeniden bir örnek üzerinde ifade edilmesidir. Açıkçası bu örnek, İslâm düşünce tarihinin önemli bir bölümünde hâkim bulunan şerh türü eserlerin, sadece metnin yeni bir yorumu olmakla kalmayıp zaman zaman metni aşan bir yoğunluk ve derinlikte olabileceğinin bir delilidir. Sonuçta Şîrvânî'nin bu şerhinde görüldüğü üzere, bir kısmının isimlerinin tespitinde dahi problemlerle karşılaştığımız eserler hakkında, üstünkörü genellemelerden hareketle “eskilerin tekrarından ibaret metinler olduğu” gibi yargılara varmanın ilmî esaslarla bağdaştırılamayacağı anlaşılmaktadır.



Kaynakça

Afîfî, Ebu'l-'Alâ, Mutezile'nin Ma'dûm Nazariyesi ile İbn Arabî'nin A'yân-ı Sâbite Nazariyesinin Karşılaştırılması (çev. Cağfer Karadaş), *Ulu-dağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI (Bursa 1994), s. 267-276.

Altıntaş, Ramazan, "Şîrvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXIX, 208-209.

Atâî, Nev'îzade Zeyl-i Şekâik (*Hadâiku'l-hakaik fî tekmiületi's-şekaik*), İstanbul: Matbai 'Âmire 1268.

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-me'üllîfîn ve âsârü'l-musannifîn* (nşr. İbnülemin Mahmud Kemal-Avni Aktuç), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1951-5.

Bedevî, Abdurrahman , *Mü'ellesâtü'l-Gazzâlî*, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbu'at, 1977.

Brockelmann, Carl *Geschichte der Arabischen Litterature*, Leiden: E. J. Brill 1949.

Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Beyrut: Mektebeti Lübnân 1990.

Çelik, Ömer, "Muhammed Emin B. Sadruddîn eş-Şîrvânî'nin Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII-XIV-XV (İstanbul 1997), s. 211-224.

a.mlf., *Muhammed Emin b. Sadruddin eş-Şîrvânî'nin Hayatı ve Feth Sûresi Tefsirinin Tahkiki*, İstanbul: M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış yüksek lisans tezi 1992.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul: Kabalcı 2009.

Eraydın, Selçuk , "Feyiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, XII, 514.

Fırlalı, "Tercümânü'l-Ümem", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 277-335.

a.mlf., "İbn Sadru'din eş-Şîrvânî ve İtikâdî Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (Ankara 1981), s. 249-276.



Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*, Beyrut: Dâru Sâdır 2000.

el-Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmi'u's-şurûh ve'l-havaşi mu'cemü şâmil li esmâi'l-kütübü'l-meşrûha fî türâsi'l-İslâmî ve beyânî şurûhuhâ*, Abu Dabi: el-Mu'cemü'l-sekâfi 2004.

İbn Sînâ, *en-Necât* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut: Dârü'l-cîl, 1992.

Kara, İsmail, ““Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışma Dergisi*, XV/28 (İstanbul 2010/1), s. 1-67.

Karabulut, Ali Rıza, *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut El Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri: Akabe Kitapevi ts.

Karahan, Abdülkadir , “Tercümânü'l-ümem (İtikad Mezhepleri Üzerine Türkçe Bir Yazma)”, *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, I (İstanbul 1962), s. 4-21.

Karlığa, H. Bekir, “Gazzâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, XIII, 518-530.

Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerefeddin Yalıtıkaya), İstanbul: Maarif Matbaası 1941-43.

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul: Matbai 'Âmire 1308.

Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer* (nşr. Mustafa Vehbî), Kahire 1284'den ofset Beyrut: Dâru Sâdır ts.

Şîrvânî, *Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun, nr. 135.

a.mlf., *Şerhu kavâ'idî'l-'akâ'id*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, nr. 317.

Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn 1996.

Tibawi, A.L “Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem”, *Muslim World*, 9 (1965), s. 65-122.

Uludağ, Süleyman, “A'yan-ı sâbite”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, IV, 198-199.



a.mlf., “Kemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2002, XXV, 222.

Yaka, Eyüp, “Fethullah İbn Sadreddîn eş-Şirvânî (ö. 1036/1626)‘nin İbadet Risalesi”, *Tasavvuf*, VIII (Ankara 2002), s. 79-95.

Zebîdî, *İthâfü’s-sâdeti’l-muttekîn bi şerhi İhyâ’ü ‘ulûmî’d-dîn*, Beyrut: Dâr’ül-Kütübî’l-İlmiyye 1422/2002.

