


## Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddîn el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme)\*

### A Muhaddith Theologian: Shamsaddîn al-Kirmânî and His Commentary on al-Mawâqif (A Study on the Subject of Knowledge and Reasoning)

Bilal Taşkın<sup>1</sup> , Muhammet Emin Efe<sup>2</sup> 



\*Bu makalenin özeti, 28-29 Eylül tarihlerinde İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği-I XIII. – XIV. Yüzyıllar Sempozyumu* adlı kongrede sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

<sup>1</sup>(Dr. Öğr. Üyesi), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

<sup>2</sup>(Arş. Gör.), Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye

ORCID: B.T. 0000-0001-7253-0623;  
M.E.E. 0000-0002-2531-8950

**Sorumlu yazar/Corresponding author:**

Bilal Taşkın,  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelâm Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye  
E-posta: m.taskinbilal@gmail.com

**Başvuru/Submitted:** 24.11.2021

**Revizyon Talebi/Revision Requested:** 20.12.2021

**Son Revizyon/Last Revision Received:** 21.12.2021

**Kabul/Accepted:** 23.12.2021

**Atıf/Citation:** Taşkın, Bilal & Efe, Muhammet Emin. Muhaddis Bir Kelâmcı: Şemseddîn el-Kirmânî ve el-Mevâkıf Şerhi (Bilgi ve Nazar Bahsi Özelinde Bir Değerlendirme). *İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review* 12/1, (Mart 2022): 93-106.  
<https://doi.org/10.26650/iuitd.2021.1027739>

#### ÖZ

İslam düşünce tarihinde gelişen ilmi disiplinlerden hadis ve kelâm ilimleri bazı durumlarda birbiriyle çatışabilecek iki farklı yönleme sahiplerdir. Kelâm, dini akıl üzerinden temellendirmeyi hedeflerken, hadis ilmi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini ve sünnetini dinî anlayışın merkezine oturtmaktadır. Bu durum, düşünce geleneğimizde kelâmcılar ve hadisçiler arasında belli ölçüde ayrışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu minvalde bu çalışmanın temel sâiki, adı geçen her iki disiplinin esasta birbirlerine karşıt olup olmadıklarını ve çatışmanın/ayrışmanın kaçınılmaz olup olmadığını sorgulamaktır. Çalışmada bu sorgulama meşhur bir muhaddis ve aynı zamanda bir kelâmcı olan Şemseddîn el-Kirmânî üzerinden yapılmıştır. Kirmânî, hayatının büyük bir kısmını İlanlılar ile Muzafferîler arasında hâkimiyet mücadelesine sahne olan Horasan bölgesinde ve Timur güçleri ile Memlûkler arasında denge politikası uygulayan Celâyirîlerin hâkim oldukları Bağdat'da geçirmiş, bunun dışında Mekke ve Şam gibi önemli ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiştir. Çalışmanın esas amacı, Kirmânî'nin muhaddis ve kelâmcı kimliklerinin, bilgi meselesinde bir uyumsuzlığa ve uzlaşmazlığa yol açıp açmadığını gözlemlemektir. Bu gözlem için onun, Adudüddîn el-İcî'nin meşhur kelâm kitabı *el-Mevâkıf* üzerine kaleme aldığı *el-Kevâşif* adlı şerhi seçilmiştir. İlaveten ilgili görülen hususlarda Kirmânî'nin *Sahih-i Buhârî* şerhi olan *el-Kevâkibü'd-derârî* adlı eserine de müracaat edilmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Kirmânî doğru bilgiye ulaşmanın yollarında ve bilginin temellendirilmesinde genel anlamda kelâmcılardan farklı düşünmemekte ve hadis ile kelâmın yöntemlerinin çatıştığına ilişkin bir iddia ileri sürmemektedir. Bu durum mezkûr disiplinler arasında çatışmanın zorunlu olmadığı ve her iki disiplinin birbirini destekleyebilecek şekilde yorumlanabileceği şeklindeki kanaati desteklemektedir. Çalışmada ayrıca Kirmânî'nin *el-Mevâkıf* şerhinin kısaca tanıtılması hedeflenmiştir. .

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kelâm, Şemseddin el-Kirmânî, el-Mevâkıf, el-Kevâşif

**ABSTRACT**

The disciplines of hadith and kalâm, which are among the disciplines that have developed in the history of Islamic thought, have two different methods that are likely to conflict with each other in some cases. While kalâm aims to base religion on reason, hadith places the sunnah of the Prophet (s.a.v) at the center of religious understanding. In this respect, the main motivation of this study is to question whether these two disciplines are essentially opposite to each other and whether conflict is inevitable. In the study, this inquiry was made through Shamsaddin al-Kirmânî, a famous muhaddith and also a theologian. The main purpose of the study is to observe whether al-Kirmânî's identity as a muhaddith and a theologian lead to a disagreement on the issue of knowledge. For this observation we chose his commentary named al-Kawâshif, which was written on the famous theological book of Adududdin al-İjî, *al-Mawâkqif*. In addition, we have been consulted to al-Kirmânî's work called al-Kawâkib al-Darârî, which is the commentary of *Sakhîh al-Bukhârî*. As far as we can see, al-Kirmânî does not think differently from the theologians in general in the ways of reaching the right knowledge and in the demonstration of knowledge and does not make any claim that the methods of hadith and kalam conflict with each other. This situation supports the opinion that conflict between the aforementioned disciplines are not necessary and that both disciplines can be interpreted in a way that supports each other. In the study, we also aimed to introduce al-Kirmânî's commentary on *al-Mawâkqif* briefly.

**Keywords:** Hadith, Kalâm, Shamsaddin al-Kirmânî, al-Mawâkqif, al-Kawâshif

**EXTENDED ABSTRACT**

The disciplines of hadith and kalâm, which are among the disciplines developed in the history of Islamic thought, have two different methods, which are likely to conflict in some cases. While kalâm aims to base religion on reason, hadith places the sunnah of the Prophet (s.a.v) at the center of religious understanding. In this respect, the primary motivation of this study is to question whether these two disciplines are essentially opposite to each other and whether a conflict is inevitable. The study examines this through Shamsaddin al-Kirmânî, a famous muhaddith, and theologian. The study's direct purpose is to observe whether al-Kirmânî's identity as a muhaddith and a theologian leads to a disagreement on the issue of knowledge. For this observation, we chose his commentary named *al-Kawâshif*, which was written on the famous theological book of Adududdin al-İjî, *al-Mawâkqif*. In addition, we have consulted to al-Kirmânî's work called *al-Kawâkib al-darârî*, which is the commentary of *Sakhîh al-Bukhârî*. As far as we can see, al-Kirmânî does not think differently from the theologians in general in reaching and demonstrating the proper knowledge and does not claim that the methods of hadith and kalâm conflict with each other. That supports the opinion that conflict between the disciplines mentioned above is unnecessary and that both disciplines can be interpreted in a way that supports each other. In the study, we also aimed to introduce Kirmânî's commentary on *al-Mawâkqif* briefly.

This study consists of three parts. The first part briefly presents al-Kirmânî's intellectual journey. Accordingly, born in one of the towns of Kerman city of Iran, al-Kirmânî later read al-İjî's works and was impressed by him. He went to Shiraz to take lessons from İjî, and after taking lessons from İjî for about ten years, he commented on many of his works. One of these

commentaries is *al-Kawāshif*, which is a commentary on al-Ījī's *al-Mawāḳqif*. After leaving his teacher al-Ījī, he goes to Damascus, Egypt, and Hejaz. Ultimately, he goes to Baghdad, where he had stayed for the rest of his life and died there on 786/1384. During his stay in Egypt, al-Kirmānī received the license of *Sahīh al-Bukhārī* from the famous hadith scholar Nasīruddin al-Fārūkī.

The second part of the study provides information about *al-Kawāshif*, which is the commentary of *al-Mawāḳqif*. al-Kirmānī said that he wrote an essential part of the commentary while his teacher was alive and under his supervision. al-Kirmānī's commentary is the first of *al-Mawāḳqif*'s three essential commentaries. The other two are the commentaries written by Sayfaddin Ahmad al-Abharī (d. 800/1397) and Sayyid Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413), who were also students of al-Ījī. al-Kirmānī says in the commentary that his primary purpose is to explain the statements of his teacher. According to him, *al-Mawāḳqif* is a valuable book, but it isn't easy to use without an explanatory assistant.

The third part of the study examines whether al-Kirmānī, as a muhaddith, thought that the main principles of the discipline of hadith conflicted with the fundamental propositions of kalām. As far as we can see, al-Kirmānī, as a muhaddith, does not have any different opinions or original thoughts compared to al-Ījī concerning his understanding of knowledge. It also seems that he follows the footsteps of his teacher for the basic principles of kalām. That shows, according to them, the conflicts between the disciplines of kalām and hadith are not necessary; on the contrary, the rational formation of kalām has a vital role in understanding the basic texts of religion. Al-Kirmānī also says that the basic texts of religion should be interpreted when they contradict the clear principles of reason. In conclusion, although it is a fact that some theologians and muhaddiths in the history of Islamic thought differed due to the difference in method, both disciplines can be evaluated in a complementary manner.

## Giriş:

İslam ilimleri, konuları (*mevzû*) ve meseleleri itibarıyla birbirinden farklı yapıya sahiplerdir. Bu farklılık söz konusu ilimler arasında temel bir karşıtlığı ima etmez. Bununla birlikte bazı disiplinlerin bilgiyi doğrulama yöntemleri arasında bir karşıtlık bulunduğu düşünülebilir. Burada özellikle hadis ile kelâmın yöntemleri arasında, İslam düşüncesinin gelişim süreci içerisinde varlığını sürdüren ve “ehl-i hadis” ile “ehl-i rey” şeklinde iki düşünce biçiminin gelişmesine neden olan karşıtlığı ya da karşıtlık şeklinde görünen şeyi kastediyoruz. Akıl ile naklin çatışması probleminin kelâmın bilgi bahislerinde özellikle ele alındığını göz önünde bulundurduğumuzda, “karşıtlık” olarak ifade ettiğimiz şeyin büsbütün temelsiz olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir karşıtlık durumunda iki akıl ya da nakil yöntemlerinden birini tercih edip diğerini reddetmek mümkün olduğu gibi –ki bu yolu benimseyen ekol ve ilim adamları İslam düşünce tarihinde azımsanmayacak kadar çoktur– her iki yöntemi mezcederek ne aklı ne de dinî metinleri reddetmeden makul bir ölçüde yorumlamak da mümkündür. *Sahîh-i Buhârî*’nin meşhur şârihleri arasında yer alan Şemseddîn el-Kirmânî bu yollardan ikincisini tercih etmiş görünmektedir. Buhârî şârihi olmasının yanı sıra dil, usûl, ahlak felsefesi ve kelâm gibi teorik disiplinler üzerine de eserler kaleme alan Kirmânî, kelâmın akli yöntemi ile hadisin nakil merkezli din yorumunu kendi bağlamlarında kullanan ilim adamları arasında yer almaktadır. Bunu söylememize imkân veren şey, Kirmânî’nin özellikle *el-Mevâkıf* şerhinde akıl ile nakil arasında takındığı dengeli tutumudur. Çalışmanın esas maksadı, bu tutumu incelemek ve Kirmânî’nin muhaddis kimliğinin kelâmın bilgi anlayışının yorumlanmasında olumlayıcı ya da olumsuzlayıcı bir etkisinin olup olmadığını ortaya koymaktır. Çalışma, onun *el-Mevâkıf* şerhinin bilgi bahsi ile sınırlı tutulmuştur. Bununla beraber konu ile ilişkisi çerçevesinde Kirmânî’nin diğer eserlerine de müracaat edilmiştir. Çalışmamız üç başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlık altında Kirmânî’nin kısaca ilmî serüveni, ikinci başlıkta *el-Mevâkıf* şerhi incelenecek, üçüncü başlıkta ise bu şerhi bağlamında “bilgi”ye dair özgün yaklaşımları ve katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır.

## I. Şemseddîn el-Kirmânî

Tam adı Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kirmânî olan Şemseddîn el-Kirmânî, oğlu Takıyyüddîn Yahya İbnü'l-Kirmânî'nin (ö. 833/1430), babasının hayatına ilişkin kaleme aldığı kısa biyografide verdiği bilgilere göre, 711/1317'de Kirman'ın bir nahiyesi olan Künibân'da doğmuş, ilk eğitimini babası Bahâüddîn Yusuf'tan almış ve olgunluk çağına erince Kirman'a giderek oradaki ilim adamlarından ders okumuştur. Sonrasında Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355), İbn Hâcib'e ait *Münteha's-sül ve'l-emel* adlı eseri üzerine kaleme aldığı şerhi okuyunca İcî'ye olan alakası artmış ve babasının iznini alarak İlhanlılar yönetimindeki Şiraz'a gitmiştir. Şiraz'da İcî'den on iki yıl tahsil gören Kirmânî hocasının birçok eserini doğrudan kendisinden okumuş ve bazılarını şerh etmiştir –ki kendisinin de belirttiği üzere *el-Mevâkıf* da bunlar arasında yer

almaktadır.<sup>1</sup> Daha sonra, Kirmânî, Şiraz'da çıkan bir savaş nedeniyle, muhtemelen Muzafferîler Şiraz'ı kuşattıktan sonra, hocası İcî'nin gizlice memleketine gitmesi üzerine (754/1353), önce Bağdat'a, akabinde Memlükler yönetimindeki Şam'a ve Mısır'a yolculuk etmiştir. Kirmânî'nin Şam'daki ilmî faaliyetleri ile ilgili bir veriye rastlayamadık. Ancak kaynakların verdiği bilgiye göre Mısır'da bir süre kalmıştır.<sup>2</sup> İbnü'l-Kirmânî onun 755/1354'te Mısır'a ulaştığını belirtir.<sup>3</sup> Kirmânî Kahire'nin Ma'ziyye bölgesinde Ezher Camii'nde Nâsiruddîn Muhammed b. Muzaffer el-Fârûkî'den<sup>4</sup> (ö. 761/1359) kıraat tariki ile *Sahîh-i Buhârî* icazeti almış<sup>5</sup> ve sonrasında Mısır Sultanı Melik Salih'in ve veziri Emir Şeyhün'un, Kahire'de kalması yönündeki talebini reddederek haccetmek maksadıyla Mısır'dan ayrılmıştır. Kirmânî hac vazifesini ifa ettikten sonra Bağdat'a dönmüş ve yaklaşık otuz yıl, kısmen Memlük etkisinde kalan Celâyir Sultanlığı yönetimindeki Bağdat'ta<sup>6</sup> kalmıştır. Bağdat'ta hayatını idame ettirirken muhtemelen birçok kez hacca gitmiş olan Kirmânî 785/1383'te çıktığı son hac seferini tamamladıktan sonra dönüş yolculuğunda 16 Muharrem 786'da (10 Mart 1384) vefat etmiş ve naaşı Bağdat'a getirilerek Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin kabrinin yanına defnedilmiştir.<sup>7</sup> Kaynaklarda yer almasa da Kirmânî İsfahan'da da bulunmuştur. Zira o *el-Kevâkib*'de Hz. Peygamber'i (s.a.v.) İsfahan'da iken rüyasında gördüğünü söylemiştir.<sup>8</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kirmânî, hocası İcî'nin *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm, el-Mevâkıf* in muhtasarı *el-Cevâhir fî usûli'l-keîâm, Ahlâk-ı 'Adudiyye*<sup>9</sup> ile me'ânî ve beyân

- 1 Takıyyüddîn Yahya İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn ve cevâhiru'l-hayreyn* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mektebetü'l-mahtûtât, 128), 3; Şemseddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *el-Kevâşif fî şerhi'l-Mevâkıf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1685), 1b; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine fî a'yânî'l-mi'eti's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmuîd (Saydarâbâd: Meclisü dâirati'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1972), 6/66; Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'ade ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985), 1/196.
- 2 İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn*, 3b; Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 1972, 6/66; Celâleddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, ts.), 1/279; Tahsin Görgün, "İcî, Adudüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/410-414.
- 3 İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn*, 3b.
- 4 Kirmânî, Nâsirüddîn'in vefat tarihini 760'lar olarak kaydetmiştir. İbn Hacer ise bu tarihi 761 şeklinde tespit etmiştir. Şemseddîn Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1981), 1/7; Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 5/410.
- 5 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/7.
- 6 Muzaffer Ürekli, "Celâyirîliler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/264-265; İsmail Yiğit, "Memlükler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 9/97-100.
- 7 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/7; İbnü'l-Kirmânî, *Mecma' u'l-Bahreyn* (Mektebetü'l-mahtûtât, 128), 3; el-Askalânî, *ed-Düreru'l-kâmine*, 1972, 6/66; Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/279; İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî, Şemseddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/65-66.
- 8 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 24/107.
- 9 Kirmânî'nin *Ahlâk-ı 'Adudiyye* şerhi Mervener Yılmaz tarafından tahkik ve tercüme edilerek neşredilmiştir. Bk. Mervener Yılmaz, *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adüdiyye - Şemsüddin el-Kirmânî* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016). Eser üzerine yapılan çalışmalar için ayrıca bk. İbrahim Aksu, "Yenilenme Dönemi İslâm Ahlâk Düşüncesinde Erdemlerin Birliği Fikri: Ahlâk-ı Adüdiyye ve Şerhleri Çerçevesinde Bir İnceleme", *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslâm Düşüncesinde Felsefe, Kelâm ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri I*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020), 283-293.

ilimlerine dair *Fevâ'idü'l-Gıyâsiyye*<sup>10</sup> adlı eserleri üzerine şerhler yazmıştır.<sup>11</sup> Ayrıca İbn Hâcib'in fıkıh usûlüne dair *el-Muhtasar*'ı üzerine, yedi şerhten<sup>12</sup> istifade ederek kaleme aldığı ve *es-Seb'atü's-seyyâre* diye isimlendirdiği ve aynı zamanda *en-Nukûd ve'r-rudûd* olarak da bilinen eseri, tefsir ilmine dair *Enmûzecü'l-Keşşâf*<sup>13</sup> ve *Tefsîru'l-Beyzâvî* adlı eserleri de Kirmânî'nin müellefatı arasında zikredilir. Kirmânî'nin Buhârî şârihi olarak tanınmasını sağlayan<sup>14</sup> ve kendisinin de râvileri arasında bulunduğu<sup>15</sup> Buhârî şerhi, *el-Kevâkibü'd-derâri fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* adlı eserdir. Bunların dışında Kirmânî'ye, “*Risâle fi mes'eleli'l-küh*”,<sup>16</sup> *Zeylû mesâliki'l-ebser fi't-târih, Zamâ'iru'l-Kur'ân*,<sup>17</sup> *Şerhu'l-Kutb et-Tahtânî me'a es'ile ve i'tirâzât*<sup>18</sup> adlı eserler de nispet edilmiştir.

## II. el-Mevâkıf Şerhi: el-Kevâşif fi şerhi'l-Mevâkıf

Kirmânî'nin *el-Mevâkıf* şerhi ile ilgili bazı değerlendirmelere yer vermeden önce onun kelâm ilmine yaklaşımına temas etmemiz faydalı olacaktır. Kirmânî kelâm ilminin, dinî ilimlerin temeli ve dayanağı olduğunu, dinî ilimlerin ondan istifade ettiğini, kelâmın konusu nedeniyle en değerli (*eşref*) ilim olduğunu belirtir. Zira ona göre iki cihan saadeti kelâm ilmiyle elde edilir ve kelâm ilmi, vardığı sonuçlara kesin önermeler ve delillerle ulaşır. Hz. Peygamber'in kelâm ilmini yerdüğünü vehmettiren “Sizden öncekiler bu konuya [kadere] daldıkları için helak oldular” hadisini, onun inatlaşma, hevaya uyararak tartışma, ve şüphe verme maksatlı cedel yapmayı zemmettiği şeklinde yorumlar.<sup>19</sup> Kirmânî, kelâm ilmi hakkında böyle bir kanaate sahip olmakla beraber *el-Kevâkib*'in mukaddimesinde, Allah Teâlâ'nın Kur'ân-ı Kerim'deki muradının ancak sünnet ve hadis ile anlaşılacağı dolayısıyla hadis ilminin en faziletli ve en yüce ilim olduğunu kaydeder.<sup>20</sup> Ancak bu durum bir çelişki arz etmemektedir, çünkü ancak iki şeyin aynı cihetle en üstün kabul edilmesi halinde bir çelişki söz konusu olur. Halbuki Kirmânî'nin de işaret ettiği üzere hadis ilminin yüceliği murâd-ı ilâhîyi tayin etmede başvurulacak kaynak olması cihetiyledir. Buna göre belli bir ilmin diğer ilimlerden

10 Görgün, “İcî, Adudüddin”, 21/410. Bk. Murat Tala, “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM, 2017), 581-630.

11 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/279; Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Şerefeddin Yaltkaya - Rıfat Bilge (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabi, ts.), 1/37; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-'ârifin Esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2/172.

12 Kâtib Çelebi'nin tespitine göre bu yedi eser Kutbüddin eş-Şirâzî, Rukneddin el-Mevsîlî, Cemâleddin el-Hillî, Zeynüddin el-Hüncî, Şemseddin el-İsfâhânî, Bedreddin et-Tüsterî ve Şemseddin el-Hatîbî'ye nispet edilen şerhlerdir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1853.

13 Şemseddin Muhammed b. Yusuf el-Kirmânî, *Enmûzecü'l-Keşşâf*, thk. Muhammed Selam es-Seyyid (Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2018).

14 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/283.

15 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/8-9.

16 Suyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/280.

17 Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kâmüsü Terâcim* (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7/153.

18 Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1992), 10/260.

19 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 24b.

20 Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri*, 1/2.

bizatihi değil ancak bazı yönleri itibarıyla üstün olabileceğini söylemek ihtiyatlı ve mutedil bir yaklaşım olacaktır.

Kirmânî kelâm ilmine dair yazılan en güzel kitabın *el-Mevâkıf* olduğunu, ancak kitabın tam olarak anlaşılabilmesi için müelliften istifade edilmesi gerektiğini, bu amaçla Kirman'a gidip eseri doğrudan İcî'den okuduğunu, böylece müelliften eserin anlaşılması zor olan bölümlerini izah eden birçok notlar derlediğini söyler. O hocasından aldığı derslere ve bu derslerde aldığı notlara dayanarak metni şerh etmeyi amaçladığını ifade eder.<sup>21</sup> Bu noktada Kirmânî, İcî'nin, eserini fiillerin yaratılması (*halku 'l-a 'mâl*) bahsine kadar karalama şeklinde kaleme aldığını, yirmi yıl sonra tamamladığını kaydeder. Kitabın tamamlanmadan önceki müsveddesi uzun süre araştırmacıların istifadesine açık olduğu için kitabın nüshaları arasında istinsah farkları ve hataları meydana gelmiştir. Kirmânî bu nedenle lafız / metin yönünden *el-Mevâkıf*'a yöneltilen eleştirilerin müellife nispet edilmemesi gerektiğine dikkat çeker. O, istinsah hatalarının yoğunluğu nedeniyle kendi şerhinde lafzî hataları düzeltmek için çaba gösterdiğini söyler. Bu hataları düzeltirken iki yöntem kullanır: Birincisi, müellif nüshası ile mukabele eder. “Zira” der Kirmânî, “müellifin ilk karalama nüshası bende mevcuttu ve tamamlanan [son] kısmın yazımında ben müellif ile beraberdim (*mülâzım*).” İkincisi ise Kirmânî nüsha tashihinde doğrudan müelliften istifade eder. Zira o, şerhin yazımı sırasında “altıncı mevkıf”a kadar müellifin kendisine yardımcı olduğunu belirtir. Diğer bölümleri ise müellifin hicretinden (sürgün) sonra tamamladığını söyler.<sup>22</sup> Muhtemelen o, hicret ile İcî'nin 755/1355'te Kirman valisi tarafından bir kaleye hapsedilmesini kastetmektedir. Kirmânî'nin bu açıklamalarına göre o, şerhi müellif hayatta iken kaleme almaya başlamıştır. Şerhin elimizdeki her iki nüshasının<sup>23</sup> sonunda kendisine nispet edilen kayıttan anlaşıldığına göre Kirmânî eserini 757/1356'da Bağdat'ta tamamlamıştır.<sup>24</sup>

Kirmânî *el-Mevâkıf*'ın ilk şârihidir. Eserinin giriş kısmında okuyucuyu, metnin ilk şârihine karşı insafli olmaya çağırmakta, bir metni inşa ederken aynı zamanda onu tashih etmenin zorluklarına dikkat çekmekte ve değerini önce olanda olduğunu vurgulamaktadır. Bu düşünce ile çabasını yoğunlaştırarak eserini kaleme aldığını ve onu *el-Kevâşif fi şerhi 'l-Mevâkıf* diye isimlendirdiğini belirtir.

Muhtemelen İcî hayatta iken talebeleri arasında, onun kitabını şerh etme düşüncesi yaygınlık kazanmıştı. Nitekim *el-Mevâkıf*'ın, tespit edebildiğimiz ilk üç şerhi İcî'nin vefatından çok da geç olmayan bir zaman aralığında onun talebeleri Kirmânî, Seyfeddîn Ahmed el-Ebherî (ö.

21 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 2a.

22 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 2a-2b.

23 Elimizdeki iki nüsha da Süleymaniye Kütüphanesi'nin Şehid Ali Paşa koleksiyonunda yer almakta olup 1684 ve 1685 demirbaş numaralarıyla kayıtlıdır. 1684 numaralı nüshanın istinsahı Lârendeli (Karaman) Murâdî Hüseyin tarafından, 800/1398 yılında, Ramazan ayının ilk on günü içerisinde Felekâbâd'da (Eğridir) tamamlanmıştır. 23 satır üzere yazılan ve 291 varaktan oluşan nüsha tam ve kâmilidir. 66 varaktan oluşan 1685 numaralı nüsha ise “İkinci Mevkıf”ın sonuna kadar olup eksiktir. 53. varaktan sonrasının farklı bir müstensih tarafından istinsah edilmiş olması muhtemeldir. Bu nüshada ferağ kaydı bulunmamaktadır.

24 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 291a.



800/1397) ve Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413) tarafından kaleme alınmıştır. Kirmânî şerhini 757/1356'da, Ebherî, 762/1360'ta,<sup>25</sup> Cürçânî ise 807/1404'te<sup>26</sup> tamamlamıştır.

İlk şârih olması hasebiyle Kirmânî'nin, kendinden sonra yazılan şerhler üzerinde belli bir etkisi olmuştur. Nitekim Cürçânî'nin şerhinde bu etkiyi gözlemlemek mümkündür. Örneğin, (i) bilginin farklı tanımlarını tartışırken, İcî kendisinin de tercih ettiği şu tanıma yer verir: “Bilgi, bulunduğu kişide, anlamlar arasında, çelişki ihtimali taşımayan bir ayrışmayı / belirginliği (*temyîz*) gerektiren niteliklidir.”<sup>27</sup> Kirmânî aynı tanımın, farklı nüshalarda “ilişki kurduğu şeyde (*müte 'allak*) çelişki ihtimali olmayan...” şeklinde bir ekleme ile verildiğini söyler ve bu tanımı daha doğru bulur. Zira ona göre çelişki ihtimali taşıyan şey ayrışmanın (*temyîz*) kendisi değil ilişkili olduğu şeylerdir ki, bunlar önermeyi oluşturan konu ve yüklemidir. Bir vakıya dair zihindeki durum olarak ayrışma / belirginlik yalnızca bir ayrışmadır. Örneğin “Zeyd ayaktadır” önermesi ile oluşan, Zeyd'in ayakta olduğuna dair zihnî durum, çelişkiye muhtemel değildir. Çelişki ihtimali taşıyan şey Zeyd ile ayakta olmak arasındaki olumluluk (*isbât*) ya da olumsuzluk (*nefy*) ilişkisidir.<sup>28</sup> Kirmânî'nin bu katkısı Cürçânî'de de görülmektedir. Cürçânî, tanımda geçen “çelişki ihtimali taşımaz” ifadesini “yani ayrışmanın ilişkili olduğu şey (*mute 'allaku t-temyîz*) bu ayrışmanın çelişği ihtimalini taşımaz” diyerek açıklamıştır.<sup>29</sup> (ii) Kirmânî'nin etkisine bir diğer örnek ise İcî'nin, duyunun kesin bilgi yollarından biri olmadığını savunanların görüşlerini eleştirdiği sadedinde dile getirdiği; “onların bilgileri nihayetinde duyuya dayanmaktadır”<sup>30</sup> ifadesidir. Kirmânî bu ifadeyi gerekçelendirirken şöyle demektedir: “Batlamyus'a göre gözlem ve astronomi ilmi, Galen'e göre ise tıbbî tecrübe ilmi duyuya dayanmaktadır.”<sup>31</sup> Cürçânî de aynı ifadenin şerhi bağlamında benzer şekilde şöyle demektedir: “Batlamyus'a nispet edilen gözlem ve astronomi ilmi, duyumdan ve duyulurların hükümlerinden, Galen'e nispet edilen tıbbî tecrübe ilmi ise duyulardan elde edilmektedir.”<sup>32</sup>

Kirmânî, *el-Kevâşif*'te İcî'nin görüşlerini büyük oranda kabul etmekle birlikte zaman zaman ona eleştiriler de yöneltmiştir. Örneğin İcî, bir öğretici (*mu 'allim*) olmaksızın yalnızca aklı / nazarî bilginin imanî anlamda yeterli olmadığını savunanlara karşı, önceki âlimlerin, öğretici olmadan bilginin elde edildiği hususunda icma ettiklerini ileri sürer ve bir öğreticiyi zorunlu kılmaksızın akıl yürütmeyi emreden ayetlerin varlığını zikreder.<sup>33</sup> Kirmânî bu değerlendirmeye katılmadığını şöyle ifade eder: “Bu hususta bir icma olduğunu doğrulamak son derece sorunludur. Ayetlerin kastı ise açık değildir; aksine hasmın, bağlamı göz önünde bulundurarak, bu ayetlerle

25 Seyfeddîn Ahmed el-Ebherî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1165), 325b.

26 Mustafa Sinanoğlu, “el-Mevâkıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/423.

27 Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîâm* (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 11.

28 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 10b.

29 Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1239), 20.

30 İcî, *el-Mevâkıf*, 15.

31 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 14b.

32 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 29.

33 İcî, *el-Mevâkıf*, 26.



delil getirmesi de mümkündür.<sup>34</sup> Bu açıklama, şârihin müellife yönelik eleştirilerine örnek teşkil etmesinin yanı sıra onun, ayetlerin –en azından muhkem olmayan ayetlerin– anlam açısından bir kesinlik ve netlik taşımamaları dolayısıyla kelâmî tartışmalarda ön plana alınmaması gerektiği şeklinde bir kanaate sahip olduğuna da işaret etmektedir.

Son olarak, *el-Kevâşif*'in kaynaklarına temas etmemiz faydalı olacaktır. Kirmânî eserinde tipik bir müteahhir dönem temsilcisi görünümündedir. Müteahhir dönemin öne çıkan temel metinlerini ve dayanaklarını onun kaynakları arasında görmekteyiz. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*' ve *el-İşârât*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Muhassal*'ı, Nasîruddin et-Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ı, Seyfeddin el-Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ı ve Kādî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*'ı onun başlıca kaynakları arasında yer almaktadır. Kirmânî bazen İcî'nin ifadelerinde adı geçen müelliflere yapılan işaretleri açıklamak, bazen doğrudan kendi kanaatini desteklemek, bazen de eleştirmek amacıyla bu müelliflerin eserlerinden alıntılar yapar ya da görüşlerine temas eder. Ayrıca Kirmânî “Şeyh” nitelemesiyle Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'ye ve eser adı vermeden Cüveynî'ye de atıflarda bulunur. Bunların dışında İcî'nin *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib (es-Seb'atü's-seyyâre)* ve *el-Cevâhir* adlı eserleri de Kirmânî'nin kaynakları arasındadır.

### III. el-Kevâşif'te Bilgi Bahsi

Kirmânî'nin, bilgi bahsinin içerdiği temel meselelere ilişkin kanaatlerini bu başlık altında inceleyeceğiz. Ancak öncelikle belirtmemiz gerekir ki, şârih Kirmânî, genel olarak İcî'nin tezlerini takip etmektedir. Eserinin girişinde de belirttiği üzere o, çoğu zaman İcî'nin ifadelerini açıklamakla yetinmektedir. Bu nedenle onun *el-Mevâkıf* şerhi üzerinden bağımsız, bütüncül bir düşünce ortaya koyduğunu söylemek zordur. Bu bağlamda burada yapmak istediğimiz şey İcî'nin kelâmî perspektifle yaptığı açıklamalara, Kirmânî'nin İcî'nin söylediklerinin dışında bir kelâmî / teorik bir katkıda bulunup bulunmadığını tespit etmektir.

*el-Kevâşif*'in bilgi bahsi özelinde Kirmânî'nin tespit edebildiğimiz katkılarını serimlemeden önce onun itikadî mensubiyetine, genel anlamda fikrî yapısının, özel olarak da bilgi anlayışının arka planına işaret etmek amacıyla, kısaca temas edeceğiz. Yaşadığı ve ilim tahsil ettiği Şiraz, Suriye, Mısır ve Bağdat gibi şehirler göz önünde bulundurulduğunda Kirmânî'nin, hayatının önemli bir kısmını Eş'arî düşüncenin etkin olduğu bir havzada geçirdiği görülür.<sup>35</sup> O, her ne kadar *el-Kevâşif*'in mukaddimesinde itikadî mensubiyetine ilişkin bir bilgi vermese de *en-Nukûd ve'r-rudûd* adlı eserinde Eş'arî olduğunu ifade eder.<sup>36</sup>

Akıl yürütmenin hemen akabinde ise bilginin insanda Allah tarafından yaratıldığı düşüncesi ile bilgi tanımında Eş'arîlerle aynı düşüncüyü paylaşır.<sup>37</sup> Belli bir ekole bağlı olsa da *el-Kevâşif* müellifinin öteki fırka ve disiplinlere karşı da mutedil bir yaklaşım gösterdiğini söylemek

34 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 22b.

35 Ahmed b. Ali Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsar* (Beyrut: Dâri'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418), 4/192; Görgün, “İcî, Adudüddin”, 21/410.

36 Şemseddin el-Kirmânî, *en-Nukûd ve'r-rudûd*, thk. Muhammed Tâlib (Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1423), 17.

37 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 9b-11a.

mümkündür. Mu‘tezile, Eş‘arîler ve filozoflar arasındaki görüş farklılıklarına işaret ettiği bir bağlamda, her üç düşüncenin yaklaşımını da öznel-eleştirel bir tavırla yargılamadan ve bağımsız olarak aktarır. Mesela İcî, zorunlu bilgilerden bedîhiyyâtı reddedenlerin getirdiği delillerden birini şöyle aktarır: “Her mezhep mensubunun bedîhî kabul ettiği fakat muhaliflerinin bu bedîhîlik iddiasını reddettiği önermeler mevcuttur.” Mu‘tezile, “kul fiillerinin var edicisidir” önermesinin bedîhî olduğunu kabul eder ancak Eş‘arîler ve filozoflar bunu reddederler.<sup>38</sup> Bu noktada Kirmânî, Eş‘arîler ile filozofların bu konudaki görüş farklılıklarını şöyle açıklamaktadır: “Bu iki öğretinin arasındaki fark şudur: Eş‘arîlere göre kulun fiilleri doğrudan (*ibtidâ’ en*) Allah’ın kudretiyle var edilmiştir. Filozoflara göre ise bu fiiller Allah’ın kulda, illetler zincirinin kendisinde son bulacağı bir tertip üzere, bir kudret yaratmasıyla (*icâd*) var edilmiştir.”<sup>39</sup> Burada Kirmânî ne Mu‘tezile’ye ne de felsefecilere karşı açık bir tavır ortaya koymaktan kaçınır. Yine İcî’nin, zannî önermeler arasında yer alan “meşhur” önermelere örnek olarak zikrettiği “kemâl sıfatı Allah’a nispet edilir”<sup>40</sup> ifadesinin şerhinde Kirmânî Fahreddîn er-Râzî’den tamlığın (*kemâl*) ve eksikliğin (*noksân*) mezheplere göre farklı algılandığını söyler. Şöyle ki, Mücessime’ye göre Allah’ın cisim ya da yer tutan bir şey olmadığını söylemek, O’nun yok olan bir şeye benzemesi demektir ki bu da Allah için bir eksikliklerdir. Tenzihçi bir kimse ise Allah’ın cisimlere benzetilmesini eksiklik olarak değerlendirmektedir. Mu‘tezile, kendisine emredilen bir muhatap olmaksızın, Allah’ın konuşmasını abes ve eksiklik olarak değerlendirirken, Ehl-i Sünnet’e göre eksiklik Allah’ın sonradan oluşan bir sıfatla nitelenmesi halinde söz konusu olur.<sup>41</sup> Kirmânî bu yaklaşımlar arasından herhangi birini öne çıkarmayı tercih etmediği gibi, Eş‘arî karşıtı yaklaşımları da eleştiri konusu yapmamaktadır. Ancak İcî’nin, farklı ekollerin bedîhî saydıkları önermeleri aktarırken, Mücessime’nin “var olan her şey cismânîdir” önermesini bedîhî kabul ettiklerini ve “muvahhidlerin” (Allah’ı birleyenler) ise bunu reddettiklerini anlattığı yerde, Kirmânî’nin metinde Müslümanlar yerine muvahhidler denilmesinin sebebine dair yaptığı açıklama dikkat çekicidir. Ona göre İcî, filozofların var olanları cisimlerden ibaret kabul etmedikleri için Mücessime’nin karşıtı olanları, felsefecileri de kapsayacak şekilde “muvahhidler” olarak ifade etmiştir.<sup>42</sup> Buna göre felsefeciler “müslüman” kavramının kapsamına girmemektedir. Bu açıklama Kirmânî’nin felsefecilere karşı güçlü olumsuzlayıcı/dışlayıcı bir tavra sahip olduğunu ima etse de “felsefeciler” kavramının, İslam öncesi kadim filozofları da kapsayacak şekilde geniş bir kaplamada değerlendirilmesi de mümkündür.

Bilgi bahsi çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Kirmânî din içerisinde akla etkin bir konum vermektedir. Dinin temelini aklî delillere dayandığını kabul ettiği gibi, insanın kemâlinin de akıl ile arttığını belirtir.<sup>43</sup> i) “Bir şeyin suretinin akılda meydana gelmesi”, (ii)

38 İcî, *el-Mevâkıf*, 19-20.

39 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 17b.

40 İcî, *el-Mevâkıf*, 39.

41 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30a-30b.

42 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 17b.

43 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 7b.

“İdrak edilen nesnenin mahiyetinin idrak edenin nefsinde temessül etmesi” şeklinde filozoflardan aktardığı iki bilgi tanımını, “zan, bilgisizlik, taklit, şüphe ve vehmi dışarıda bıraktıkları” gerekçesiyle eleştiren İcî’den farklı olarak,<sup>44</sup> Kirmânî, akli bilginin mahiyetinde felsefecilere yakın bir kanaate sahiptir. Ona göre, “mahiyetin akılda temessül etmesi” akılda bulunma (*akli husûl*) olduğu için, her iki tanımda da bilgi mahiyetin “akılda meydana” gelmesi anlamındadır. Nefiste tümel bir suret meydana geldiğinde veya mahiyet temessül ettiğinde nefis bu sureti akletmiş olur. Dış dünyada, akılda meydana gelen surete mutabık olan bir şey var ise nefis onu bir aracı ile akletmiştir ki bu da duylardır. Bu durumda suret, özü itibarıyla/doğrudan (*bi’z-zât*) akledilen, dışta ona mutabık olan şey ise sıfatları ve ilintileri ile (*bi’l-‘araz*) akledilen şey olur. Eğer dış dünyada akledilen surete mutabık bir şey yok ise akledilen yalnızca akli surettir.<sup>45</sup> Akli bilginin bu tanımı, felsefecilerin bilgi tanımları ile örtüşmektedir. Kirmânî akli bilginin mahiyetinde olduğu gibi keyfiyetinde de filozoflara yaklaşır. Örneğin mahiyetlerin ve tanımların idrak edilmesinde İbn Sînâ ile aynı kanaate sahip olduğunu belirtir. Bu kanaate göre mahiyeti oluşturan parçaların tamamının tasavvur edilmesiyle mahiyetin kendisi tasavvur edilmiş olur. Mahiyet, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) ve Sirâceddîn el-Urmevî’nin (ö. 682/1283) ileri sürdükleri gibi, parçalarının toplamından ayrı ve onlara ek bir şey değildir; parçaların tamamı mahiyetin kendisidir.<sup>46</sup> Kirmânî, istidlal yöntemleri konusunda da büyük oranda İcî’yi takip eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, tanım, kıyas, istikra, temsil, delilin kısımları ve akli ve nakli delillerin etkileşimi gibi konuların tamamında İcî’ye bir eleştiride ya da ona ilişkin bir yorumda bulunmaz.

Kirmânî, *el-Mevâkıf*’tan yer almasa da bilgi bahsi içerisinde ilham kavramına da yer vermektedir. İcî, *ma’rifetullâh*ın vacipliğinin icma ile sabit olduğunu ve onun ancak nazar (akıl yürütme) ile tamamlanıp gerçekleşeceğini söyledikten sonra “Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir”<sup>47</sup> önermesine dikkat çekerek, nazarın *ma’rifetullâh* için zorunlu olduğunu belirtir ve bu önermeye karşı yapılan itirazları sıralar. Kimin yaptığına dair açık bir gönderimde bulunulmadan verilen bu itirazlardan birisi de, *ma’rifetullâh*ın nazar ile tamamlanmadığı, aksine ilham, talim veya tasfiye ile de gerçekleşebileceği iddiasıdır.<sup>48</sup> Kirmânî bu bağlamda ilhamı; “Allah’ın, mükellefte [*ma’rifetullâha*] dair bilgiyi aracısız yaratması” şeklinde açıklar.<sup>49</sup> Kirmânî, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul ettiğini açıkça belirtmese de büsbütün ilhamı reddediyor da görünmemektedir.

Son olarak, Kirmânî’nin İcî’den kısmen farklı düşündüğü ya da onu yorumladığı, akli delillerle ilgili tespit edebildiğimiz iki örneğe yer vereceğiz. Birincisi, akıl ve din ile elde edilen bilgilerin taksimi bağlamında İcî, yalnızca akılla bilinen şeylere, Allah’ın varlığını ve

44 İcî, *el-Mevâkıf*, 10.

45 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 10a.

46 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 12a-12b.

47 «وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»

48 İcî, *el-Mevâkıf*, 29-30.

49 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 23b.

Hız. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini örnek gösterir. Kirmânî, *el-Mevâkıf*'in bazı nüshalarında "Hz. Muhammed'in nübüvveti" yerine "nübüvvet" kelimesinin yer aldığını ve bunun daha doğru olduğunu söyler. "Çünkü" der Kirmânî "mutlak nübüvvetin aksine, Hz. Muhammed'in nübüvvetini Tevrat ve İncil'den nakillerle ispat etmek de mümkündür. Mutlak olarak nübüvvet yalnızca akıl ile sabit olur."<sup>50</sup> Dolayısıyla yalnızca akılla bilinen hususlar için İcî'nin Hz. Muhammed'i örnek olarak göstermesi kısmen hatalıdır. Vereceğimiz ikinci örnek, nakli bilginin akli bir kesinlik (*yakîn*) ifade edip etmediğiyle ilgilidir. İcî'nin aktardığına göre "bazı" ilim adamları,<sup>51</sup> nakli delillerin kesin bilgi ifade edişinin, lafızların, hangi manalara karşılık olarak konulduğunu (*vaz'*) ve lafızlarla hangi anlamların kastedildiğini (*irâde*) bilmeye bağlı olduğunu, *vaz'* ve *irâdenin* bilgisi zannî olduğu için de nakli delilin kesinlik bildirmediğini kabul ederler.<sup>52</sup> İcî'ye göre ise, bu ihtimallerin olmadığına delalet eden karineler mevcut olması halinde nakli delillerin kesin bilgi ifade etmesi mümkündür. Kirmânî ise nakli delillerin, akli delil karineleri söz konusu olmadığı durumlarda da kesinlik bildirebileceğini düşünür.<sup>53</sup> Bu yaklaşımında onun hadisçi kimliğinin etkili olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda kelâm metinlerinde bilgi bahsi çerçevesinde yer verilen "akıl-nakil ilişkisi"ne dair Kirmânî'nin yaklaşımının ne olduğu sorusu öne çıkmaktadır. Aşağıda onun, bu konudaki düşüncesine ilişkin, Buhârî şerhi *el-Kevâkıb* adlı eserinde rastladığımız bazı ipuçlarına temas edilecektir.

Nakle dayalı delillerin kesin bilgi ifade edebileceğini tercih etse de Kirmânî kelâm nosyonunun etkisi ile hadisleri akli deliller ölçüğünde dikkate aldığını vurgulamaktadır. Bu hususa iki örnek vermek istiyoruz:

Bir hadis-i şerifte imanın şartları sıralanırken zikredilen likâ (karşılaşmak) kelimesinin rüyetullâh anlamında yorumlanmasını şöyle eleştirir: Likâ (Allah ile karşılaşmak, O'nun huzuruna çıkmak) rüyet olmaz. Çünkü huzura çıkmak kesin olan dini hususlardandır. Ancak rüyet kesin ve zorunlu olarak iman edilmesi gereken şeylerden değildir. Dinde tartışılmalı konular arasında yer alır. Dinin tamamlanması için iman edilmesi zorunlu hususlardan değildir. Bu yaklaşım Kirmânî'nin, sahih rivayetlere dayanan rüyetullahı akli ya da muhkem naslar ölçüsünde dinin zaruriyatı arasında kabul etmediğini göstermektedir.<sup>54</sup>

İkinci örnek olarak zikredeceğimiz müteşâbih ifadelerle ilgili yaklaşımında da o, kelâmî yaklaşıma bağlıdır. Örneğin "Allah'ın zatı, sıfatları ve isimleri hakkında zikredilenler" başlığı altında serdedilen hadislerde yer alan müteşâbih ifadeleri, metnin doğrudan anlamına bağlı kalarak anlamak yerine lafzı tevil etmeyi tercih eder. Örneğin "Bana yürüyerek gelene ben koşarak giderim" hadisi bağlamında şu yorumu yapmaktadır: "Bu ifadeler yalnızca mecazi ifadeler olarak değerlendirilmelidir. Zira bu ifadeler kesin akli delillere (*el-berâhînü'l-'akliyye el-kâtü'a*) göre Allah için imkansızdır. Hadiste zikredilen ifade "bana yaklaşmak için az ibadet

50 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30b.

51 Cürçânî bu görüşün, Eş'arilerin çoğunluğu ve Mu'tezile tarafından benimsendiğini belirtir.

52 İcî, *el-Mevâkıf*, 40.

53 Kirmânî, *el-Kevâşif*, 30b.

54 Kirmânî, *el-Kevâkıbü'd-derârî*, 1/194.

edene ben çok fazla sevap veririm” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım da benzer şekilde onun, açık bir biçimde aklî nosyonu dinin yorumlanmasının merkezine aldığını göstermektedir.

### Sonuç:

Düşünce geleneğimizde ehl-i re’y - ehl-i hadis yöntemi ya da tariku’l-âsâr ve’l-Kur’ân ve tarîku’n-nazar ve’l-burhân şeklinde farklı tabirlerle dile getirilen birbirine karşıt görünen iki yöntemin mevcut olduğu söylenebilir. Bu yöntemler, hadisçiler ile teorik düşünce temsilcileri arasında yöntemle ilişkin güçlü bir ayrışmanın var olduğuna işaret eder. Her iki yöntem teorik ve naklî ilimler arasında birçok meselede önemli ayrışmalara yol açmıştır. Bununla beraber bu yöntemlerin kesin olarak birbirlerini dışladığını söylemek de doğru olmayacaktır. Daha ihtiyatlı ve mutedil olduğunu düşündüğümüz bu son yaklaşıma göre, her iki metot kendi bağlamında değerlendirilip, birbirlerini dışlayan değil bütünleyen metotlar olarak anlaşılabilir. Şemseddin el-Kirmânî’nin bu yaklaşım için açık bir örneklik teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kirmânî bir taraftan *Sahîh-i Buhârî*’nin önde gelen şerhlerinden birini kaleme alırken diğer yandan ahlak felsefesi ve kelâm ilimlerine ilişkin temel bazı metinleri de şerh etmiştir. Her iki şerh yazıcılığında da reddiyeci / eleştirel olmaktan ziyade açıklayıcı ve yorumlayıcı bir üslup kullanır. Bunun yanı sıra Kirmânî kelâmı kesin aklî deliller üretmesi nedeniyle ön plana çıkarırken nassa dayalı ilimlerin de murâd-ı ilâhînin tespit edilmesinde diğerlerine nispetle daha üstün olduklarını söyler. Bu söylem, onun, aklî ilim olan kelâmı, dinî metinlerin daha makul bir zeminde anlaşılmasının anahtarı/yöntemi olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Müteşabih hadisleri aklî ilkelere uymadığı için tevil edip mecazi anlamıyla yorumlaması da bunun işaretlerindedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Yazar Katkıları:** Çalışma Konsepti/Tasarım- B.T.; Veri Toplama- B.T., M.E.E.; Veri Analizi/Yorumlama- B.T., M.E.E.; Yazı Taslağı- ; İçeriğin Eleştirel İncelemesi- B.T., M.E.E.; Son Onay ve Sorumluluk- B.T., M.E.E.

**Çıkar Çatışması:** Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Author Contributions:** Conception/Design of Study- B.T.; Data Acquisition- B.T., M.E.E.; Data Analysis/Interpretation- B.T., M.E.E.; Drafting Manuscript- B.T.; Critical Revision of Manuscript- B.T., M.E.E.; Final Approval and Accountability- B.T., M.E.E.

**Conflict of Interest:** The authors have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The authors declared that this study has received no financial support.

### Kaynakça/References

Aksu, İbrahim. “Yenilenme Dönemi İslam Ahlâk Düşüncesinde Erdemlerin Birliği Fikri: Ahlâk-ı Adudiyye ve Şerhleri Çerçevesinde Bir İnceleme”. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri -I-*. 1/283-293. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2020.

Askalânî, İbn Hacer. *ed-Düreru’l-kâmine fî a’yânî’l-mi’eti’s-sâmine*. ed. Muhammed Abdülmuîd. 6 Cilt. Saydarâbâd: Meclisü dâirati’l-maârifî’l-Osmâniyye, 1972.

Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü’l-ârifîn Esmâ’ü’l-mü’ellifîn ve âsâru’l-musannifîn*. 2 Cilt. Ankara: Milli

- Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1239.
- Ebherî, Seyfeddîn Ahmed. *Şerhu'l-Mevâkîf*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1165.
- Görgün, Tahsin. “İcî, Adudüddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/410-414. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- İbnü'l-Kirmânî, Takıyyüddîn Yahya. *Mecma'u'l-Bahreyn ve cevâhiru'l-hayreyn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Mektebetü'l-mahtûtât, 128, 1a-324b.
- İcî, Adudüddîn. *el-Mevâkîf fî 'ilmi'l-keîâm*. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. ed. Şerefeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, ts.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *en-Nukûd ve'r-rudûd*. thk. Muhammed Tâlib. Medine: Camiatü'l-İslâmiyye, 1423.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2. Basım, 1981.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *el-Kevâşîf fî şerhi'l-Mevâkîf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1685, 1a-66b.
- Kirmânî, Şemseddîn Muhammed. *Enmûzecu'l-Keşşâf*. thk. Muhammed Selam es-Seyyid. Kuveyt: Dâru'z-ziyâ, 2018.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. *el-Mevâiz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hutat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, 1992.
- Sinanoğlu, Mustafa. “el-Mevâkîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Suyûtî, Celâleddîn. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Tala, Murat. “İlimlerin Metinleşme Sürecine Belâgat Geleneği Bağlamında Bir Not: el-Fevâidü'l-Giyâsiyye Şerh ve Hâşiyeleri”. *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. ed. Eşref Altaş. 581-630. İstanbul: İSAM, 2017.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1985.
- Ünal, İsmail Hakkı. “Kirmânî, Şemseddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/65-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Ürekli, Muzaffer. “Celâyirîliler”. *Temel İslam Ansiklopedisi*. 7/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğit, İsmail. “Memlükler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/97-100. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Zirikli, Hayreddîn. *el-A'lâm Kâmûsü Terâcim*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.