



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI**

**MEZHEPLEŞME ÇERÇEVESİNDE**  
**MUHAMMED B. KERRÂM**

**VE**

**KERRÂMİYYE MEZHEBİ**

**DOKTORA**

**ABDYLKADER DURGUTİ**

**BURSA - 2018**



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

**MEZHEPLEŞME ÇERÇEVESİNDE  
MUHAMMED B. KERRÂM  
VE  
KERRÂMIYYE MEZHEBİ**

DOKTORA

ABDYLKADER DURGUTİ

DANIŞMAN  
PROF. DR. TEVFİK YÜCEDOĞRU

BURSA – 2018

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda 711023012 numaralı Abdylkader DURGUTİ'nin hazırladığı "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 14/12/2018 günü 16.00 - 16.30...saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının ..... (başarılı/başarısız) olduğuna ..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav  
Komisyonu Başkanı)

PROF. DR. TEFKİK YÜCEDOĞRU

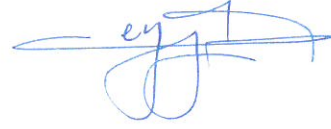
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Üye

Prof. Dr. Seyit BAHCIVAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi



Üye

Prof. Dr. Hüeyin AYDIN

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Üye

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

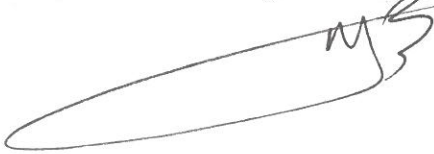
Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



Üye

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK

Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi



14/12/ 2018



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

## YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 19/11/2018

Tez Başlığı / Konusu: "Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 265 sayfalık kısmına ilişkin, 19/11/2018 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 5 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

19/11/2018

**Adı Soyadı:** Abdylkader DURGUTİ  
**Öğrenci No:** 711023012  
**Anabilim Dalı:** TEMEL İSLM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
**Programı:** DOKTORA  
**Statüsü:**  Y.Lisans  Doktora  
**Danışman**

Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum ‘‘Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi’’ başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

**Abdylkader DURGUTİ**

**20. 11. 2018**

**Öğrenci No : 711023012**

**Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri**

**Programı : İlahiyat**

**Statüsü : Doktora**

## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Abdylkader DURGUTİ
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı	: İslam Mezhepleri Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora
Sayfa Sayısı	: xiii + 266
Mezuniyet Tarihi	: 14 / 12 / 2018
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU

### MEZHEPLEŞME ÇERÇEVESİNDE MUHAMMED B. KERRÂM VE KERRÂMIYYE MEZHEBİ

Bu çalışmada III/IX. yüzyılın başlarında ortaya çıkan İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebinin mezhepleşme süreci ele alınmıştır. İbn Kerrâm, mezhebin kurucu lideri olması dolayısıyla, hayatı, ilmi seyahatleri, hocaları, öğrencileri ve eserleriyle ayrıca ele alınmıştır. Her ne kadar hayatı hakkında çok doyurucu bilgilere sahip değilsek de kırıntı kabilinden olan dağınık bilgiler toplanıp tanıtılmaya ve İbn Kerrâm'ın kimliği oluşturulmaya çalışılmıştır. İtikâdî meseleler ve fikhî görüşlerinden hareket edilerek İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebinin Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında kabul edilmesi gerektiği tespit edilmiştir.

Kerrâmiyye'nin tebliğ faaliyetlerini sürdürmek amacıyla yaptıkları en önemli faaliyetler hankâh eğitim kurumları üzerinden gerçekleşmiştir. Mezhebin yayılışı ve bölgede nüfuz kazanması da büyük oranda bu eğitim kurumları vasıtasıyla mümkün olmuştur.

Gazneliler döneminde altın çağını yaşayan Kerrâmiyye Bâtınî mezheplere karşı büyük bir mücadele vermiştir. Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'yi bir Sünnî olarak görmüş ve Şîî/Bâtınî mezheplerle olan mücadelesinde bu mezhebi yoğun bir şekilde desteklemiştir. Her ne kadar bazı nakillerde İbn Kerrâm ve mezhebi marjinalleştirilmeye çalışılmışsa da Beşşâr el-Makdisî gibi zevatın Kerrâmiyye'yi Hanefi geleneğine dâhil etmesi hem de Gazneliler'in Kerrâmiyye'yi Sünnî bir mezhep çerçevesinde değerlendirmesi ve işbirliği yapması Kerrâmiyye'nin Sünni geleneğe dâhil edilebileceğinin en büyük delilidir.

#### Anahtar Sözcükler:

Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiyye, Horasan, Hankâh, Hanefi,  
Mahmûd Gazneli, İbn Heysam

## ABSTRACT

Name and Surname	: Abdylkader DURGUTĪ
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Graduate School of Social Sciences
Field	: Basic Islamic Sciences
Branch	: History of Islamic Sects
Degree Awarded	: PhD
Page Number	: xiii+ 266
Degree Date	: 14 / 12 / 2018
Supervisor (s)	: Prof. Dr. Tefvik YÜCEDOĞRU

### MUHAMMAD B. KARRĀM AND KARRĀMIYYA SECT DURING THE FORMING PROCESS

In this study, the process and evolution of Ibn Karram and Karramiya which occurred in III/IX. centuries was held. We studied Ibn Karram's, as the founder of Karramiya, life, scientific journeys, instituters and Works in detail. In spite of lack of reliable sources about his life we used crumbs of information to compose his life. Based on credo and jurisprudential practical law we came to the conclusion that Ibn Karram and Karramiya belong to Ahl as-Sunna.

The propagation of Karramiya had been done mostly via khanqahs. The distribution and influence of Karramiya was carried out by khanqahs.

The Karramiya, which was at the height of its power during Ghaznavids era, struggled against Batiniyya / esoteric groups. Sultan Mahmud treated Karramiya as a part of Sunni Islam and exploited it against Batiniyya / esoteric groups. In spite of being marginalized in some narrations, Beshar al-Maqdisi and Ghaznavids cooperation with them are the biggest means of evidence that Karramiya is a part of Sunni Islam.

#### Keywords:

Muhammed b. Karrām, Karrāmiyya, Khurasan, Hankāh, Hanafi,  
Mahmud Ghaznevi, İbn Haysam

## ÖNSÖZ

İslam'ın erken döneminde yaşamış mütefekkirlerin çeşitli konularda farklı bakış açıları ortaya koymaları, İslam düşüncesinin dinamizmini ve üretkenliğini sağlamıştır. Mütefekkirlerin bireysel düzeydeki farklılaşmalarının kurumsallaşması neticesinde mezhepler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla İslam düşünce tarihi içerisinde birçok itikâdî, siyasî, fikhî ve tasavvufî oluşumlar teşekkül etmiştir.

Bu çalışma, geçmişten günümüze düşünce köprüsü kurmak amacıyla erken dönemde yaşamış, birçok alanda söz sahibi olan ve daha çok Türkistan bölgesinde ön plana çıkan Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebinin İslam Mezhepleri Tarihi çerçevesinde itikâdî görüşlerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Amacımız onun hayatını, fikirlerini ve eylemlerini doğru okumak, görüşlerini bir bütün halinde gün ışığına çıkartmak ve düşünce dünyamıza bir zenginlik sağlamaktır.

İlim, irfan ve kültür yönünden çok verimli ve bereketli topraklara sahip olan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği pek çok ilim adamlarından biri de Muhammed b. Kerrâm'dır. Erken dönemde yaşadığı için mütekaddimûn devri kelâmcılarından sayılabilir ve özgün bir bakış açısıyla, Hanefî çizgide Ehl-i Sünnet itikâdının teşekkül etmesinde büyük payının olduğunu söylenebilir. İşte bundan dolayı hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencilerinin araştırılıp üzerinde durulması önemli bir husustur. Her ne kadar hayatı hakkında çok doyurucu bilgilere sahip değilsek de tabakat ve makalât eserlerindeki kısıtlı kabilinden olan dağınık bilgileri toplayıp tanıtmaya ve İbn Kerrâm'ın kimliğini oluşturmaya çalıştık.

Muhammed b. Kerrâm ile başlatılan sürecin Kerrâmî âlimler ile devam eden bütüncül bir tarihsel bakış açısı ve İslam Mezhepleri Tarihi'nin yöntemi ve ilkeleri doğrultusunda ele alınmaya çalışılmış ve bu sayede İslam düşüncesine katkı sunarak tasvîr edilmek istenmiştir.

*“Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi”* adını taşıyan tezimiz bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin amacı ve yöntemi ile birlikte alanında yapılmış bazı çalışmalara yer verilmiştir.

Birinci bölüm, Muhammed b. Kerrâm'ın nesebi, hayatı, hocaları, öğrencileri, seyahatleri ve eserlerine ayrılmıştır. Zira bir mezhebin teşekkülünde mezhep liderinin büyük rol oynadığı bir gerçektir. Buradan hareketle imkanlar ölçüsünde Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı ile ilgili ulaştığımız bütün bilgiler bu bölümde değerlendirilip



sunulmuştur. Ayrıca yaşadığı asırda İslam dünyasının sosyo-politik, dinî ve ilmî durumuna değinilmiştir. Böylece dönemin tartışmaları İslam Mezhepleri Tarihinin tasvirici/betimleyici metoduyla izah edilmeye çalışılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde Muhammed b. Kerrâm'ın itikâdî görüşlerine yer verilmiştir. İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebinin en fazla tenkit edildiği *teşbih* ve *tecsîm* meselesi ile başlanmış ulûhiyyet, âlem anlayışı ve istivâ meselesi ile devam edilmiştir. Daha sonra zât-sıfat konusu ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde ise Kerrâmiyye mezhebinin ortaya çıktığı coğrafya ile bölgedeki diğer mezheplerin durumu işlenmiştir. Daha sonra mezhebin Horasan coğrafyası üzerinde nüfuz sağlayan karakteristik davet yönteminden ve mezhebi dinamik kılan mistik zühd anlayışından bahsedilmiştir.

Bu araştırma sürecinde gösterdikleri her türlü destek, teşvik ve katkılarından dolayı en başta değerli danışman hocam Prof. Dr. Tefvîk YÜCEDOĞRU'ya sonsuz şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca görüş, düşünce ve eleştiriyle yol gösteren ve araştırmayı baştan sona okuyan, gözden geçirme ve tashih etme nezaketinde bulunan saygıdeğer Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÇELENK, ilerleyen aşamalarda bilgi ve tecrübelerini cömertçe paylaşan Prof. Dr. Hüseyin AYDIN hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim. Tezin okunması ve tashih noktasında yardımlarını esirgemeyen kıymetli Doç. Dr. Kamil SARITAŞ ve Arş. Gör. Sercan YAVUZ'a da ayrıca teşekkür ederim.

**20. 11. 2018**

**Abdylkader DURGUTİ**

## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU .....	iii
YEMİN METNİ .....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR .....	xiii
GİRİŞ .....	1
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ .....	1
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	2
KERRÂMİYYE MEZHEBİ HAKKINDA YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	3

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### MUHAMMED B. KERRÂM'IN HAYATI, HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ, SEYAHATLERİ VE ESERLERİ

I. MUHAMMED B. KERRÂM'IN YAŞADIĞI ASIRDA İSLAM DÜNYASI .....	9
A. Coğrafi Durum .....	9
B. Sosyo – Politik Durum .....	10
1. Emeviler Dönemi .....	11
2. Abbâsîler Dönemi .....	13
3. Sicistân Vilayeti ve Tâhirîler Devleti.....	14
C. Dinî ve Mezhebi Duru.....	18
D. İlmi ve Kültürel Durum .....	19
II. HAYATI.....	22
A. Muhammed b. Kerrâm'ın Nesebi .....	22
B. İsimlendirme Problemi.....	25
III. İLMİ SEYAHATLERİ .....	29
A. Garcistan'a Sürgünü.....	31
B. Belh Seyahati .....	32
C. Merv Seyahati .....	32
D. Herat Seyahati.....	32
E. Mekke Seyahati .....	33
F. Nişâbur Seyahati.....	33

G. Şam ve Kudüs Seyahati .....	34
H. Hapis Dönemi .....	36
I. Muhammed b. Kerrâm'ın Vefatı .....	39
IV. HOCALARI .....	41
A. Ahmed b. Harb en-Nîsâburî (234/848) .....	42
B. Ali b. İshâk el-Hanzalî es-Semerkindî (237/851).....	44
C. Ebû İshâk İbrahim b. Yusuf b. el-Mâkiyânî (239/853).....	45
D. Ali b. Hucr el-Mervezî (244/858) .....	47
E. Mâlik b. Suleymân el-Herevî (II. asrın II. yarısında).....	49
F. Muhammed b. Temîm es-Sa'dî el-Fâryâbî (248/862).....	50
G. Ahmed b. Ezher en-Nîsâburî (263/877).....	51
H. Ahmed b. Abdullah el-Cuveybârî (II. asrın II. yarısında).....	52
V. ÖĞRENCİLERİ .....	53
A. İbrahim b. el-Haccac en-Nîsâburî (II. asrın II. yarısı) .....	53
B. Yahyâ b. Muâz er-Râzî (258/871).....	54
C. Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Sufyan en-Nîsâburî (308/922).....	56
D. Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî (255/869 sonrası).....	57
E. Abdullah b. Muhammed el-Kayrâtî (309/923).....	59
F. Ahmed Muhammed b. Yahya ed-Duhan (III. asrın başları).....	60
G. Muhammed b. İsmail b. İshak (III. asrın başları) .....	60
H. Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930) .....	60
VI. ESERLERİ .....	64
A. Kitâbu Azâbi'l-Kabr .....	66
B. Kitâbu's-Sırr.....	69
C. Kitâbu't-Tevhîd.....	70
D. Makâlât .....	70
VII. KERRÂMÎYYE LİTERATÜRÜ .....	70

## İKİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMED B. KERRÂM'IN İTİKÂDÎ VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

I. MUHAMMED B. KERRÂM'IN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ.....	78
A. TEŞBİH ANLAYIŞI.....	80
1. Teşbih Görüşünün Ortaya Çıkması.....	81
2. Teşbih Görüşleri.....	85
B. ÂLEM ANLAYIŞI.....	88
C. ULÛHİYYET ANLAYIŞI.....	89
1. Allah'a Cevher Nispet Etme Meselesi .....	90
2. Allah'a Cisim Nispet Etme Meselesi .....	93
3. Allah'ın Sıfatları.....	103
a. Kudret Sıfatı.....	106
b. Tekvin Sıfatı.....	110

c. İlim Sıfatı.....	114
d. Hayat Sıfatı.....	114
e. Kelâm Sıfatı.....	114
f. Kur'an'ın Hâdisliği Meselesi.....	118
D. ALLAH'IN ARŞA İSTİVÂSİ.....	124
E. RU'YETULLAH MESELESİ.....	131
F. NÜBÜVVET ANLAYIŞI.....	132
II. FIKHÎ GÖRÜŞLERİ.....	136

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KERRÂMİYYE MEZHEBİ VE FIRKALARI

I. KERRÂMİYYE MEZHEBİ.....	141
A. Mezhebin Ortaya Çıktığı Coğrafya.....	141
B. Horasan ve Mâverâünnehirde Mezhebî Hareketler.....	142
C. Horasan ve Mâverâünnehir Kerrâmiyyesi.....	147
II. KERRÂMİYYE MEZHEBİNİN NÜFUZU.....	149
A. Gazneliler Döneminde Kerrâmiyye'nin Nüfuzu.....	155
B. Gurlular'da Kerrâmiyye'nin Nüfuzu.....	168
III. KERRÂMİYYE TARAFTARLARIYLA YAPILAN MÜNAZARALAR.....	170
IV. FIRAK EDEBİYATINDA KERRÂMİYYE.....	177
V. KERRÂMİYYE'NİN KARAKTERİSTİK DAVET YÖNTEMİ.....	182
VI. MEZHEPLER ARASINDAKİ MÜCADELELER.....	185
A. Kerrâmiyye – Mürcie Mücadelesi.....	185
1. İrcâ Fikrinin Gelişmesi ve İman Nazariyesi.....	185
2. İmanın Mahiyeti.....	186
3. İman ve İkrâr.....	191
4. İman'ın Yeri (Mahalli).....	195
5. Münafığın İmanı.....	198
B. Kerrâmiyye – Mu'tezile Mücadelesi.....	203
1. Hüsün ve Kubuh.....	203
C. Kerrâmiyye – Eş'ariyye Mücadelesi.....	204
D. Kerrâmiyye – Mâtürîdiyye Mücadelesi.....	205
E. Kerrâmiyye – Şîa Mücadelesi.....	212
1. İmamet Nazariyesi.....	213
VII. KERRÂMİYYE'NİN FIRKALARA AYRILIŞI.....	216
A. Kerrâmiyye Şârihi; Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseffî.....	219
1. Ulûhiyyet ve Allah'ın Sıfatları.....	222
2. İman Anlayışı.....	226
3. Hilafet Meselesi.....	229
B. İshâkiyye.....	230
C. Heysemiyye.....	232

D. Muhâciriyye .....	239
E. Âbidiyye .....	240
F. Zerîniyye.....	241
G. Haydiyye .....	241
H. Tevniyye .....	241
I. Sürmiyye.....	241
<b>SONUÇ.....</b>	<b>243</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>246</b>
<b>EK 1.....</b>	<b>261</b>
<b>EK 2.....</b>	<b>262</b>
<b>EK 3.....</b>	<b>263</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>264</b>

## KISALTMALAR

AÜİFY.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	İbn
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
çev.	Çeviren (ler)
DİA.	Diyanet İslam Ansiklopedisi
ed.	Editör (ler)
e-Makâlât	Mezhep Araştırmaları Dergisi
haz.	Hazırlayan
İA.	İslam Ansiklopedisi
İFAV.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
İHAD.	İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
İSAM.	İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları
MÜİFD.	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden
s.	sayfa
SÜİFD.	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sy.	Sayı
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
thk.	Tahkik eden
tsz.	Tarihsiz
TTK.	Türk Tarihi Kurumu Basımevi
TYK.	Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları
UÜİFD.	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Yay.	Yayınları

# GİRİŞ

## Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslam Mezhepleri Tarihinde zuhur eden dinî, mezhebî, siyasî ve sosyal oluşumlar, kendi özel koşulları içerisinde değerlendirilmelidir. *Fikir-hâdise* irtibatı çerçevesinde *zaman-mekân* bağlamında adlandırabileceğimiz bu bakışa göre, hiçbir fikir, görüş ve düşünce boşlukta doğmadığı gibi; mutlaka sosyal, siyasal, dinî, felsefî vb. dayanak noktaları ya da beslenme kaynakları vardır. Buna göre, tarihin belirli bir döneminde ortaya çıkan dinî-itikâdî oluşumların kendisine özgü şartlar göz önünde bulundurularak tespitleri yapılmalıdır.<sup>1</sup> Bu bağlamda, her mezhebî hareketin içinde bulunduğu siyasi, ictimâî, itikâdî, felsefî vb. koşullar onun teşekkülünde doğrudan belirleyici bir role sahiptir. Aynı şekilde bu husus Kerrâmiyye mezhebi için de geçerlidir. Dolayısıyla Kerrâmiyye'yi doğuran ve oluşturan bütün saikler bu belirleyici unsurlara dahildir. Bunun için sistematik bir tarih taraması yapılması gerekmektedir.

Kerrâmiyye mezhebinin birinci el bütün yazılı kaynakları günümüze ulaşmamıştır. Dolayısıyla sağlıklı anlamak ve değerlendirmek için mezhebin büyük bir ihtiyatla ele alınması gerekir. Hakkında sınırlı bilgilere sahip olduğumuz bu bilgilerin daha ziyade muhalif kesimler tarafından dile getirilen bilgiler olduğu var sayılırsa, sadece muhaliflerin nakillerine dayanarak yapılacak değerlendirmeler ilmî ölçütlerle çok bağdaşmamaktadır. Zira mezhep müntesibi, sahip olduğu mezhebî aidiyetten dolayı o anlayışı duygularıyla hareket etmektedir.

Kerrâmiyye mezhebi hakkında bilgi aktaran makalât ve firak literatürünün her ne kadar eleştiri ve kritiğe açık yönleri olsa da aktarılan bilgiler bizim için vazgeçilmez bir hazinedir. Bu bakımdan amacımız bu literatürü ön yargıdan uzak bir şekilde tarayarak çapraz okumayla yapılacak olan değerlendirmelerle sağlıklı sonuçlara ulaşmaktır. Diğer taraftan makalât ve firak literatürünün Kerrâmiyye'nin itikâdî düşüncesi hakkında aktardıkları bilgiler ne kadar önemli ise, onların hangi görüşten ve düşünceden etkilendikleri, hangi kaynaktan beslendikleri, sosyal ve mezhebî açıdan kiminle temas kurdukları ve kiminle mücadele ettikleri de bizim için o denli önemlidir. Zira etkileşim halinde oldukları oluşumlar çalışmamızın bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Bu çerçevede araştırmamız Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili suçlama ve ithamlarla birlikte,

---

<sup>1</sup> Sönmez Kutlu, "İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi I*, İstanbul 2005, s. 396.

sosyal ve siyasi koşullar göz önünde bulunduralarak bilimsel açıdan sağlıklı tespitlere ulaşmaya çalışacaktır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

İslam Mezhepleri Tarihi kendine has bir araştırma yöntemine sahip, müstakil bir bilim dalıdır. Yöntemin özünü, “fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktığının ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğinin tarafsız bir gözle ve ilmî araştırma esasları doğrultusunda ortaya konması” hususu oluşturmaktadır.<sup>2</sup>

Mezhepler fikri tezahürleri, siyasi ve itikâdî gayelerle vücut bulmuş beşerî ekollerdir. Bu oluşumları anlamak için, “doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını temel kaynaklardan hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle ortaya koymak” gerekmektedir.<sup>3</sup>

Konumuzla ilgili dikkat edilmesi gereken diğer bir husus ise kaynak kritiğidir. Makalât ve fırak literatürünün bizim için vazgeçilmez oluşunun yanısıra kaynaklarının sahilîliği ve güvenilirliği bir o kadar sorun teşkil etmektedir. Çünkü “Mezheplerin doğuş ve teşekkülü için son derece önemli olan hicrî üçüncü asra kadarki dönemle ilgili birinci el kaynaklar maalesef zamanımıza ulaşmamıştır”.<sup>4</sup> Nitekim Kerrâmiyye mezhebini araştırmanın zorluğu görüşlerini kendi kaynaklarından değil, daha çok muhalif kaynakların ve eserlerin nakillerinde tespit etmekten kaynaklanmaktadır. Özellikle Eş’arî geleneğe mensup âlimlerin değerlendirmelerinin içerdiği bilgiler bu zorluğa örnek verilebilir. Aynı zamanda Eş’arî kanaldan gelen bilgi ve malzemenin araştırmamızın ana kaynağı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Örneğin bu bilgiler Ebû İshâk İsferyânî (471/1078), Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) ve Fahreddin er-Râzî (606/1210)’ye dayanmaktadır.

Kerrâmiyye mezhebine ait eserlerin günümüze kadar ulaşmaması bizi makalât ve fırak eserlerinin yanısıra tabakat ve bibliyografya eserlerini yoğun bir şekilde kullanmaya sevk etmiştir. Doğrudan Kerrâmiyye’ye tahsis edilmiş bir Tabakat eseri olmaması bizi bibliyografya ve coğrafya literatürü ile makalât ve fırak literatüründe yer alan bilgileri taramak süretiyle mezhep hakkında bilgi sunmaya sevk etmiştir. Nitekim Beşşâr el-

<sup>2</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDV, Ankara 2010, s. 27.

<sup>3</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, s. 395-396.

<sup>4</sup> Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, s. 431.



Makdisî (375/985)'nin Kerrâmiyye hakkında aktardığı izlenimleri, bir coğrafyacı olarak kendi şahsi gözlemlerine dayanarak, Kerrâmîlerin dinî hayatlarını ve uygulamalarını müspet bir yaşayış tarzı olarak değerlendirmiş ve bunu mezhebî tartışmalardan uzak durarak aktarmıştır. Onların din anlayışları ve hayat tarzlarına dair önemli bilgileri eserinde nakletmiştir. Yine Makdisî bunları aktarırken, mezhebî tartışmaları da göz önünde bulundurarak, “Ben Ümmet-i Muhammed konusunda gelişi güzel konuşmamaya kesin karar verdim. Kerrâmîlerin bid’at ehli olduğunu düşünmüyorum” şeklinde ilginç bir ifade kullanmaktadır.<sup>5</sup> Bu ifade şu şekilde de anlaşılabilir: Kerrâmiyye hakkında gelişigüzel değerlendirmeler, asılsız ithamlar ve tenkitler olduğunu gözlemlemiş kendisinin bu tür ithamlar ve tenkitlere itibar etmeyeceğini ve kendi gözlemlerine dayanarak aktaracağını taahhüt etmektedir. Makdisî'nin mezheb içi tartışmalardan uzak kalıp müşahede ettiği olayları ve durumları gözlemci bir üslupla tasvir etmesi eserini İslam Mezhepleri Tarihi için önemli bir kaynak haline getirmektedir. Nitekim İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalının araştırma yönteminde en belirgin özellik de bu olsa gerekir. Bu da mezheplerin ne olması gerektiğini değil, ne olduğuna dair görüşleri tasvir etmekten ibarettir. Makdisî'nin yaptığı gözlemlerden hareketle edindiği intibaların Kerrâmiyye gibi, birinci el kaynaklar üzerinden takip edilme imkânı olmayan ve sadece muhaliflerin nakilleri ile öğrenilen, bir mezhep için büyük ehemmiyeti vardır. Dolayısıyla Kerrâmiyye mezhebinin teşekkül, inşa ve mezhepleşme süreci tetkik edilirken sadece makalât ve fırak yazarlarının nakilleri ile yetinilmeyip tabakat ve coğrafya eserleri de dikkate alınarak mezhep bir bütün olarak tanıtılmaya çalışılacaktır.

### **Kerrâmiyye Mezhebi Hakkında Yapılan Çalışmalar**

Son dönemde Kerrâmiyye mezhebinin ilgi odağı olması önemli çalışmaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Burada makaleler, tahkikler, ansiklopedi maddeleri veya yan çalışmalara yer vermeyip doğrudan Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili yapılan Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarına yer verilecektir.<sup>6</sup>

• Fethullah Huleyf, *Fahrudîn er-Râzî ve Mevkifuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İskenderiyye 1959.

<sup>5</sup> el-Makdisî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî (375/985), *Ahsenü't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (thk. J. Geoje), Ledien 1906, s. 323

<sup>6</sup> Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili yapılan diğer çalışmaları için Bkz. Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*, (Basılmamış Doktora Tezi) Viyana 2010, s. 33-37; Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2015, s. 39-53.

Arap dünyasında Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili yapılan ilk çalışmalardan biridir. İskenderiye Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde Sosyal Bilimler ve Felsefe bölümünde Ali Sâmi en-Neşşâr danışmanlığında yapılan yüksek lisans tezidir. Kerrâmîler'in görüş ve düşüncelerini Fahreddîn er-Râzî perspektifinden incelemeyi hedef edinmiş bir çalışmadır. Çalışmayı değerli kılan, Kerrâmiyye karşıtı olan Fahreddîn er-Râzî'nin etkisine araştırmacının kapılmaması olmuştur. Yazar klasik dönemde oluşturulan olumsuz Kerrâmiyye algısının aksine özgün ve olumlu değerlendirmeler ortaya koymaya çalışmıştır.

Huleyf, çalışmanın büyük bir kısmında Kerrâmiyye mezhebinin ulûhiyyet anlayışı ve bu konuda Râzî'nin görüşlerine yer vermiştir. Ayrıca Kerrâmiyye'nin iman, nübüvvet ve siyaset gibi konulardaki görüşlerine kısaca temas etmiştir.

- Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim İnde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, Şeriketü'l-İskenderiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, İskenderiye 1971.

Kerrâmiyye mezhebi hakkında yapılan kapsamlı çalışmalardan biridir. Ezher Üniversitesi Kızlar Fakültesi İslam Felsefesi alanında Abdurrahman el-Bedevî'nin danışmanlığıyla başlayıp Ali Sâmi en-Neşşâr danışmanlığında bitirilen yüksek lisans tezidir. Çalışma 1971 yılında yayınlanmıştır.

Süheyr Muhtar, Kerrâmiyye'yi bir Mücessime fırkası olarak ele almıştır. Muhtar Kerrâmiyye'yi oluşturan koşullar çerçevesinde, içinde bulunduğu toplumsal ve kültürel şartlara yer vermiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, ilmi kişiliği ve mücadelesi bunu takip etmektedir. Çalışma, birçok temel kaynaktan yararlandığı için alanında değerlidir, önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak Kerrâmiyye'nin *teşbih* ve *tecsîm* düşüncesinin kaynağını Yahudi ve Hıristiyan teolojisindeki *tecsîmci* akımlara bağlaması ve buna ispat etmeye yönelik bir çalışma olması klasik dönemdeki olumsuz Kerrâmiyye algısıyla örtüşmektedir. Hatta bununla kalmayıp Kerrâmiyye'nin Eski Yunan düşüncesinden, Roma felsefesinden Aristotelesten ve İslam filozoflarına varıncaya kadar etkilendiğini vurgulamaktadır.

- Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1994.

Hasan Onat danışmanlığında yapılan yüksek lisans tezidir. Kerrâmiyye hakkında Türkiye'de bugüne kadar yayımlanan ilk ve tek tez çalışması olmuştur. Çalışmada,

Kerrâmiyye mezhebi dönemin mezhepleri ile ele alınmaya çalışılmış, ayrıca Kerrâmiyye'nin itikâdî görüşleri incelemiştir.

• Afaf Abdel Baki Hatoum, *An Eleventh Century Karrami Texts: Abu Hafs an-Nisaburi's "Raunaq al-Majalis"*, Doktora Tezi, Columbia University, 1991.

Batı dünyasında Kerrâmiyye hakkında yapılan çalışmalardan biridir. Kerrâmî kaynaklardan kabul edilen Arapça el yazması *Raunaq el-Mecâlis*'i incelemektedir. Kerrâmiyye'ye ait yazılar ve anekdotlar vasıtasıyla onların ibadet ve mistik yaşamı ele alınmaya çalışılmıştır.<sup>7</sup>

• Saîd Abdülhamid Ali el-Hivarî, *et-Tecsîm inde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru zâlike alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşviyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi, Kahire 2000.

Ezher Üniversitesi Akide ve Felsefe bölümünde 2000 yılında tamamlanan doktora tezidir. Bu çalışmada, başlığında anlaşılacağı gibi Yahudi ve Hıristiyan kültürünün Haşviyye ve Kerrâmiyye üzerindeki tesirleri ele alınmaktadır. Yahudi ve Hıristiyan inançlarında *tecsîmci* görüşleri ele aldıktan sonra bu inançların İslam düşüncesinde Haşviyye ve Kerrâmiyye'de yansımaları olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Çalışmanın açık bir şekilde Süheyr Muhtar'ın Kerrâmiyye'ye çizdiği *tecsîm* algısının etkisinde kaldığı görülmektedir.

• Muhammed Mustafa Hüseyin el-Cundî, *Dirâsetü'l-Mukârane fi Kadiyyeti't-Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi, Kahire 2008.

Ezher Üniversitesi Akide ve Felsefe bölümünde 2008 yılında tamamlanan doktora tezidir. Bu çalışmada, Allah, âlem, iman, nübüvvet ve imamet gibi konuları Kerrâmiyye ile Eş'ariyye mezhebi arasında mukayese edilmektedir. Mustafa Hüseyin el-Cundî'nin çalışması da klasik dönemin Kerrâmiyye algısının tesirinde kaldığı görülmektedir. Çalışmanın, Süheyr Muhtar'ın ve Saîd el-Hivarî'nin yönlendirmesiyle onların tesirinde kaldığı söylenebilir.

• Salih Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalâm, die Theorie von al-İmân und die Religionspolitik der Karrâmiya, (Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerramiye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası)*, Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi, (Basılmamış Doktora Tezi), Viyana 2012.

<sup>7</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 35.

Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesinde 2012 yılında Stephan Prochazka danışmanlığında tamamlanmış olan bu doktora tezi Türkçe ve Almanca dillerinde oluşturulmuştur. Kerrâmiyye konusunda son dönemde sistematik çalışmalardan biridir. Mezhebin görüş ve düşüncesi felsefesi açıdan geniş bir incelemeye tabi tutulmuş, çalışma alanında büyük katkıları olmuştur. Bu çalışma Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı başta olmak üzere Kerrâmiyye'nin felsefî-itikâdî açıdan Kelâm sıfatı ve mistik değerlendirmeler bağlamında iman teorisi geniş bir şekilde incelemeyi hedef edinmiştir.

• Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2015.

Kerrâmiyye hakkında kapsamlı ve yeni çalışmalardan biri Hüseyin Doğan'ın kayda değer açıklamalar yaptığı çalışmasıdır. Doğan'a göre Kerrâmiyye mezhebinin yeniden değerlendirmenin yolu ilmî ve felsefî bakış açısına dayanarak bir çıkarımda bulunmak suretiyle sağlıklı bir sonuca varmaktan geçer. Aksi takdirde bu bakış açısı benimsenmediğinde kelâmî ve mezhebî söylem biçimlerinin heder edileceğini ifade etmektedir. Zira Kerrâmiyye ile ilgili fazla çalışmanın yapılmamış olması da bu durumun en somut göstergesidir.

Bu çalışmada, Kerrâmî söylemi hazırlayan koşullar siyasî ve dinî boyutu ile birlikte, fikrî, felsefî ve mezhebî açıdan değerlendirilmektedir. Kerrâmiyye, marjinal bir söylemden ziyade Hanefî-Sünnî kelâm algısının değişik bir versiyonu olarak irdelenmektedir. Yazar bu çalışmada, Kerrâmîler'in benimsediği itikâdî, fikhî ve tasavvufî telakkilerin kökenlerini Ebû Hanîfe ile irtibatlandırmaya çalışmaktadır. Çünkü Kerrâmiyye mezhebi Ebû Hanîfe'yi daha kapsamlı bir şekilde yorumlayan ve onun din anlayışını/politikasını çağlar üstü kılıp yaşatmaya kararlı olan bir duruşu sembolize etmektedir. Bu yorum ile Nîşâbur'da tasavvufî, mistik ve teosofik bir bakış açısıyla insanlara servis edildiğine dikkat çekmektedir. Ayrıca Kerrâmî teolojisinin İslam düşüncesine yansımaları ele alırken Allah tasavvuru, zât-sıfat ilişkisi, iman anlayışı ve mezhebin Türk-İslam düşüncesine katkılarını Alevî-Bektaşî anlayış üzerinde bir yansıma olduğunu dile getirmektedir.

Sonuç olarak son dönemde yapılan bütün bu çalışmalar gösteriyor ki Kerrâmiyye İslam düşüncesine kazandırdığı yeni bakış açılarının olduğunu görmekteyiz. Bu değerli çalışmalar dışında, çalışmamızda, Muhammed b. Kerrâm'ın hayatına, ilmi kişiliğine,

içinde yetiştiği ortama, hocalarına, öğrencilerine ayrı bir önem verilmiştir. Mezhebin kurucusu olması açısından Muhammed b. Kerrâm'ın hocaları ve ilim havzası, mezhebin devamlılığı açısından İbn Kerrâm'ın öğrencileri ve takipçileri büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple hoca-talebe ilişkisine özenle yaklaşmaya çalıştık.

Tezin devamında Kerrâmiyye'nin görüşlerinden ziyade ilk başta itikâdî konularda İbn Kerrâm'ın görüşlerine yer vermeye çalıştık. Çünkü İbn Kerrâm ile Kerrâmiyye'nin görüşlerinin iç içe girdiği görülmektedir. Amacımız İbn Kerrâm ile tarihi süreç içerisinde gelen Kerrâmî âlimlerin görüşlerini ayrı ayrı zikretmektir. Çünkü klasik dönemde aktarılan bilgiler, mezhep içerisindeki ayrışmalar görmezden gelinerek mezhebin talî fırkalarının görüşlerinin kurucusuna atfedilmiş bir bütün olarak nakledilmektedir. Dolayısıyla Kerrâmî âlimler ile İbn Kerrâm'ın görüşlerini kaynaklarımızın el verdiği ölçüde bir ayrıma tabi tutmaya çalıştık.

Çalışmamızda, Kerrâmiyye mezhebi ile diğer mezhepler arasında gerçekleşen ilmî münazaralara ve mücadelelere yer vermeye çalıştık. Ayrıca Kerrâmiyye'nin hangi konuda diğer mezheplere muhalif olup mücadelesini sürdürmeye çalıştığına ve bu mücadele sonucunda mezhepler arasında Kerrâmiyye'nin pozisyonunun net bir şekilde diğer mezheplerden özgün bir konuma sahip olduğuna dikkat çekmek istedik.



# **BİRİNCİ BÖLÜM**

**MUHAMMED B. KERRÂM'IN HAYATI,  
HOCALARI, ÖĞRENCİLERİ, SEYAHATLERİ VE  
ESERLERİ**

# I. MUHAMMED B. KERRÂM'IN YAŞADIĞI ASIRDA İSLAM DÜNYASI

## A. Coğrafi Durum

Horasan'ın sınırları zaman içerisinde idarî bakımdan büyüyüp küçülmesine bağlı olarak tarih boyunca çeşitli farklılıklar göstermiştir. Bundan dolayı değişen coğrafi sınırlarla beraber siyasi sınırların da değiştiği gerçeğini göz önünde bulundurarak bölgenin değerlendirilmesi gerekir. İslam öncesi Horasan adının çağrıştırdıklarıyla İslam sonrası dönemdeki çağrışımları farklıdır. İslam'ın ilk zamanlarında bu adlandırma geniş bir coğrafyayı çağrıştırırken Emevî hanedanından sonra Horasan kavramı daha dar, yoğunlukla siyasi/etnik bir çağrışıma yapmaktadır.<sup>8</sup> Klasik ve modern kaynaklar Orta Asya haritasını coğrafi sınırları açısından Amuderya – Ceyhun/Oxus nehrini merkeze alarak çizerler. Nehrin doğusunda bulunan Mâverâünnehr (Transoxsania) bölgesi ilk fetih yıllarından itibaren Abbâsîler'in başlangıç senelerine kadar idarî açıdan Horasan'ın bir parçası olarak sayılmaktadır.<sup>9</sup> Bu açıdan Horasan bölgesi Ceyhun nehrinin batısındaki Sicistân, Hârezm ve Tarâz'a kadar uzanan bölgeyi yani Mâverâünnehr'i de ihtiva etmektedir.

Yâkut el-Hamevî (626/1229), Horasan coğrafyasını bölgesel yapısına göre ele almaktadır.<sup>10</sup> Makdisî (375/985) ise doğu bölgesini coğrafi yapısına göre ayırmakta; Horasan, Mâverâünnehr ve Sicistân şeklindeki üçlü tasnif yerine, Samaniler döneminde tek elden idare edilmesi dolayısıyla bu coğrafyayı doğu bölgesi olarak tek iklim kabul eder. Eserinde doğu bölgesini genel olarak bölgeler arasında en çok âlim yetiştiren, hayrın kaynağı, ilmin merkezi, hükümdarların en büyüğü, orduların en büyüğü şeklinde

<sup>8</sup> Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 236.

<sup>9</sup> İbn Havkal, Ebü'l-Kâsım Muhammed bin Alî en-Nasîbî, (367/977) *Sûreti'l-Arz*, Dâr es-Sadr Yay., Beyrut 1938, II, 426.

<sup>10</sup> Yâkut el-Hamevî'ye göre bölgenin yapısı dört ana kısımdan oluşmaktadır: Birinci bölgede yer alan şehirler: Nisabûr, Kûhistân, et-Tabesân, Herat, Bûşenc, Bâzgis ve Tûs'dur. İkinci bölgede yer alan şehirler: Mervu's-Şahcân, Serahs, Nesa, Ebyûrd, Merv'ur-Rûz, Tâ'likan, Havarizm ve Amul'dur. Üçüncü bölgede yer alan şehirler: Faryâb, Cüzcân, Taharistan, Hust, Endirâbeve Bâmiyândır. Dördüncü bölgede yer alan şehirler Mâverâünnehr, Buhâra, Şâş, Tirâz, Bend, Soğd, Nesev, Fergâna ve Semerkand şehirleridir. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 409; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234. Diğer bir coğrafyacı Ebu'l-Fida ise, Horasan'ı ayrı bir başlık altında alarak hayli detaylı bir yerleşim çizelgesi vermektedir. O Yâkut el-Hamevî'nin sıralamasından farklı olarak Merv, Herat, Belh ve Nişâbur şehirlerini Horasan'ın en önemli merkezleri arasında saymaktadır. Horasan'ın sınırları için bkz. Sebahattin Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; yeri ve x. Yüzyıldaki durumu", *Bilimname IX*, 2005/3, 89-104; Belâzurî Horasan bölgesinde bulunan şehirleri tek tek isimleri vermiştir. Bütün bu şehirlerin isimlerini Horasan'ın fethini anlatırken vermektedir. Bkz. Belâzurî, Ahmed b. Yahya, (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. Mustafa Fayda), Ankara 1987, s. 584.

tanımlamaktadır.<sup>11</sup> Ancak Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı dönem yani üçüncü asırda coğrafi iklim gözetilerek taksimin tanımlanması durumunda, doğu bölgesinin iklimi Horasan, Sicistân, Taberistan olmak üzere üç ayrı şekilde ele alınması gerekmektedir. Horasan bölgesinde Tâhirîler devlet kurup Nişâbur'u başkent yaptılar.<sup>12</sup> Taberistan'da Zeydî-Aleviler, Sicistân'da Saffarîler devlet kurdular.<sup>13</sup>

Horasan bölgesi coğrafi konumu itibariyle karasal iklime sahiptir. Horasan'ın bir kısmı özellikle Sicistân, Bust, Tabes ve Temr yerleşim yerleri, Şam iklimine daha yakın ve daha soğuktur. Nişâbur ve Semerkand yerleşim yerlerine nisbeten daha serin olur. Yazın sıcaklığından dolayı insanlar bitkin vaziyette yerlerde uyurlar.<sup>14</sup> Bundan dolayı bölgedeki hâkim iklim insanların yaşam tarzında ve inanç dünyasında kısmen etkili olmuştur. İnanç dünyasındaki etkilenme büyük ölçüde mistik bir yaşam tarzının yayılmasında etkili olmuştur.

## **B. Sosyo – Politik Durum**

İslam orduları doğu istikametindeki fetih hareketlerine ilk defa Hz. Ebu Bekr döneminde 12/633 yılında Hîre'nin fethi ile başlamıştır. Ancak Horasan'ın gerçek anlamda fethi Hz. Osman'ın Basra ve Horasan valisi tayin ettiği Abdullah b. Amr b. Kurayz ile 649'dan itibaren başlamaktadır. Hz. Ömer'in öldürülmesinden sonra "Kim önce Horasan'ı alırsa oranın sahibi olacaktır", talimatı alan vali yardımcısı Ahnef b. Kays'ın idaresindeki İslam ordusu fethedilen bölgenin doğudaki hudutlarını Ceyhun nehrine kadar genişletmiştir.<sup>15</sup> Horasan'ın son derece stratejik bir mevkiye sahip olmasından dolayı bölgeye hâkim olmanın tek yolunun Horasan'a hükmetmekten geçtiği unutulmamıştır. Bu sebeple İslam orduları buraya hâkim olma ve kontrolü ele geçirmek için birçok sefer düzenlemişlerdir. 30/650 yılında Kirmân ve Sicistân'ın düşmesi üzerine Ahnef b. Kays Herat, Nişâbur ve Tus'u ele geçirdi.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 260.

<sup>12</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 152.

<sup>13</sup> Komisyon, (ed. Hakkı Dursun Yıldız), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1989, V, 401-414.

<sup>14</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 322.

<sup>15</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 585.

<sup>16</sup> İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, (thk. Amr Abdusselam Tedmurî), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1997, II, 412. Daha sonraki dönemlerde savaşlar yerine ihtida hareketleri başlamaktadır.



## 1. Emeviler Dönemi

Horasan bölgesi fetihlerin ardından hızla İslamlaşma sürecine girdi. İlk dönemde Horasanlıların, hükümet politikasından uzak durmaları hasebiyle siyasi fırkalarla herhangi bir teması olmamıştır. Emevî yönetimi açısından Horasan bölgesinin fethi son derece önemliydi zira Horasan o güne kadar nüfuz edilmeyen bâkir bir coğrafyaydı.<sup>17</sup>

Horasan bölgesi Muaviye'nin iktidara gelmesiyle birlikte cazibe merkezi haline gelmişti. Muaviye, Horasan bölgesinde iskân politikası yürütmeye başladı. İlk etapta sevk edilen askerlerin aileleri için Horasan'da kamplar kurulmaya başlandı. Böylece çok sayıda asker ve göçmen gönderilmişti. Daha sonraki dönemlerde sadece askerler değil devletin sevk ettikleri dışında bazı kabileler ve fertler de bu göçe katılmıştı, zaman zaman servet peşinde koşan maceraperestler de bu yolcuların öncülleri olmuştur.<sup>18</sup> İskân politikasına Basra ve Küfe'deki farklı kabilelerden 50.000 kadar Arap muhâciri aileleriyle birlikte er-Rabî b. Ziyâd el-Hârisî'nin vali tayin edilmesiyle ona katılarak Horasan ve Sicistâna gönderilmiş, böylece Arap/İslam iskan politikalarına zemin hazırlanmıştır.<sup>19</sup> Bütün bu iskân politikasının Basra merkezli yürütülüyor olması, Horasan valisinin Basra valisine bağlı olmasından kaynaklanmaktadır.<sup>20</sup> Bununla bölgenin İslamlaşması hedefleniyordu. İslamlaştırma büyük şehirlerde hızlı devam ederken, kırsal kesimlerde bunun gerçekleşmesi uzun zaman aldı.<sup>21</sup>

Ancak bölgenin İslamlaştırılmasında Emevîler'in takip ettiği siyaset yöntemi, acemleri ve mevâlîyi, bölge halkını ve Müslümanları iktidardan soğutmuştu. Çünkü Müslüman oldukları halde bu insanlardan cizye alınmış<sup>22</sup> ve bu yılda iki defa tekrarlandığı için çok sayıda isyan çıkmıştı.<sup>23</sup> Horasan bölgesinde İslamlaşmadan önce bir tür vergi uygulaması olduğu kesindir. Ancak aynı vergi türü İslamlaşmadan sonra devam edip etmediğini kesin değildir. Çünkü daha sonraki dönemlerde bu tür vergiler

---

<sup>17</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesih Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), AÜİFY, Ankara 1986, s. 56.

<sup>18</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 614.

<sup>19</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, II, 423.

<sup>20</sup> Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 236

<sup>21</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 150.

<sup>22</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 622-625; Ya'kubî, İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, (292/905), *Tarihü'l-Yakubî*, Dârü Sadır, Beyrut t.s., II, 302; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 559.

<sup>23</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s.295

farklı isimlerle ifade edilmiştir.<sup>24</sup> Mamafih Emevîlerin mevâlîye karşı menfî siyaseti bölgede Emevî karşıtlığı ve dolayısıyla da yeni problemlerin doğmasına neden olup Abbâsî propagandasına zemin hazırlanmasına sebebiyet vermiştir.<sup>25</sup>

Bölgesel valiler bölgeden topladıkları cizye ve elde ettikleri ganimetten halifenin hissesini gönderirlerdi.<sup>26</sup> Emevîlerin son Horasan valisi Nasr b. Seyyâr (738-748) yeni siyaset anlayışı ve düzenlemeler ile kısmen hâkimiyet sağlamayı başarmıştır.<sup>27</sup> Ancak Muaviye devrinden beri iyi gelir getiren bu bölge valileri halifeler tarafından sıkı bir takibat ve denetim altındaydılar. Mamafih bu yakın takibe rağmen valiler zimmetlerine ganimet/para geçiriyorlardı. Bu çeşit davranışları doğal olarak onların azledilmelerine sebebiyet veriyordu.<sup>28</sup> Bunun sonucunda da karışıklıklar meydana gelmekteydi.

Horasan – Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan güçlü hanedanlıklar bölgenin zenginleşmesine sebebiyet vermiştir. İslam coğrafyacıları Mâverâünnehir için “burası yeryüzündeki ülkelerin en verimli, en nezihi ve en hayırlısıdır”<sup>29</sup> tespitinde bulunmuşlardır. Güçlü çiftçilik altyapısı bulunan bölgede koyun ve keçi yanısıra dericilik işletmeciliği geliştirilmiştir. Yün, ipek, kumaş ve diğer bezler üretiliyordu. İhraç edecek kadar demir ve madenlere sahiptirler. Altın, gümüş ve cıva maden ocakları İslam aleminde eşi benzeri olmayan bir konumundaydı.<sup>30</sup> Horasan’ın en gelişmiş şehri Nîşâbur’da bez çeşitleri, pamuk ve ipek elbiseler üretilip ihraç edilirdi. Merv’de ipek ve pamuk; Herat’ta pirinç; Bûşenc’de servi ağacı yetişir; Cürcan’da tabaklanmış deri imal edilirdi.<sup>31</sup> Bütün bu zenginlikleri bölgede olumsuz bazı olayların gelişmesine neden olmuştur.

Mezhepler, büyük ölçüde içinde geliştikleri ortamların izlerini bünyelerinde barındırlar. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerini bu açıdan diğer yörelerden farklı yapan önemli bir unsur vardır. Bu unsur, bölgenin zengin Acem kültürünün kalıntılarına

<sup>24</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 625; Ayrıca bu zamanda vergi ödeme şekilleri ve toprak vergileri hakkında Belâzurî bazı İslam düşünürlerinin görüşlerini topladı. Bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 651-654

<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 211. Emevî Devleti'nin başına Ömer b. Abdülazîz (99-101/717-720) geçince muhtedilerden alınan haraç ve cizyeye son vererek bütün Müslümanları eşit hale getirdi. Ancak Ömer b. Abdülazîz'den sonra eski uygulamaya geri dönüldüğü hakkında. Bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 415.

<sup>26</sup> Zimmîlerden alınan cizye miktarları için Bkz. Recep Uslu, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1997, s. 106

<sup>27</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 402, VI, 325.

<sup>28</sup> Recep Uslu, *Horasan Tarihi*, s. 106.

<sup>29</sup> İbn Havkal, *Sûreti'l-Arz*, II, 527.

<sup>30</sup> İbn Havkal, *Sûreti'l-Arz*, II, 527.

<sup>31</sup> İbn Havkal, *Sûreti'l-Arz*, II, 429.

ve ilmî seviyesi yüksek bir yapıya sahip olmasıdır. Sahip oldukları bu kültürü ve ilmî seviyesi sayesinde bölgede, Kerrâmîlik taban bulmuştur. Horasan'da özellikle Nîşâbur, Belh ve Merv şehirleri ilimde son derece ileri durumdaydı.<sup>32</sup> Mâverâünnehir'de ise Buhara ve Semerkant şehirleri önemli ilim merkezleri idi. Kerrâmîlik, Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerine ilmin zirvede olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bölgedeki bu güçlü ilmî yapı Kerrâmîler'in de ilmî birikimi gelişmesine etkilemiştir. Kerrâmiyye'nin mezhepleşme süreci bölgenin sosyo-politik dinamiklere göre gelişmiş ve şekillenmiştir.

## 2. Abbâsîler Dönemi

Emevî iktidarının yıkılması aynı zamanda Abbâsîlerin başlangıcı oldu. Abbâsî Devleti'nin kurulması Horasan bölgesinden gönderilen dâîlerin başarılı propagandaları ve faaliyetleri sonucunda gerçekleşmiştir.<sup>33</sup> Bu dâîler adalet getirecekleri va'diyle, Emevî iktidarına muhalif kitlenin desteğini elde ederek iktidarı ele geçirmeye muvaffak oldular. Çünkü Abbâsî Devletinin mimarı olarak nitelendirilebilecek Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas 125/743 tarihinde muhaliflerle birlikte kendi propagandasını yapmanın yanında Hz. Peygamberin soy ve torunlarının yanısıra Haşimioğullarının, Emevîler zamanında mağdur edilen mevâlînin propagandasını kullanarak siyaseti yürütüyordu.<sup>34</sup> Abbâsî Devletin kuruluşunda bazı tarihçilere göre mevâlînin katkısı zannedildiğinden daha çoktur.<sup>35</sup> Bundan dolayı Abbasoğulları'nın hareketi hem Haşimî ailesinin hem Emevî iktidarına muhalif olan pek çok kimsenin desteğini alabilmişti. İlk etapta Abbâsî sülalesinin yaptığı çağrılar Haşimoğullarını kapsıyordu.<sup>36</sup> Ancak gelişen hadiselerin sonucunda bu durum pek desteklenmedi.<sup>37</sup>

<sup>32</sup> İbn Havkal, *Sûreti'l-Arz*, II, 429

<sup>33</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 43; Şakir, *İslâm Tarihi*, III, 470, 477; Cem Zorlu, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, Ankara Okulu, Ankara 2001, s. 35-36; Mehmet Dalkılıç, *Horasanda İktidar Mücadeleleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2009, s. 61

<sup>34</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 421; Faruk Ömer, *Tabiatü'd-Da'veti'l-Abbâsîyye*, Beyrut 1970, s. 107; Nahide Bozkurt, "Abbâsîlerde İktidar Meşruiyeti Üzerinde Bir Analiz", *İslamiyyat*, III, say. 3, 2000, s. 148-149; Mehmet Dalkılıç, *Horasanda İktidar Mücadeleleri*, s. 82.

<sup>35</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 344.

<sup>36</sup> Faruk Ömer, *Tabiatü'd-Da'veti'l-Abbâsîyye*, s. 107

<sup>37</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 489, 552; Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, s. 80.

124/742 yılında Ebû Müslim Horasanî ile başlanan hareketlenme Horasan bölgesine daha fazla ciddiyet kazandıracaktır.<sup>38</sup> Çünkü gittiği bölge ve yerleşim yerlerinde yaptığı faaliyetler neticesinde Abbâsî propagandasına duyulan ilgiyi fiili isyana çevirmeyi başarabilmiştir. 132/750 yılında sözlü propagandadan ziyade askeri faaliyetler başlatan Ebû Müslim, Zab savaşında, Emevî halifesi II. Mervan'ı mağlup etmeyi başarabilmiştir.<sup>39</sup> Bu zaferden sonra 132/750 yılında Horasan ve Mâverâünnehir'de Emevî otoritesi yıkılarak yerine Abbâsî Devleti kuruldu. Ancak bölgede Ebû Müslim hareketine de son verildi, iktidar tamamen Abbasoğullarının eline geçti.<sup>40</sup>

Haşimoğullarının sürekli siyasi bir muhalefet içerisine girmesi, bazı Abbâsî muhalifleri ile birlikte başlatmış oldukları bir dizi isyanları devletin siyasi düzenini ciddi tehdit getiriyordu. Abbâsî devletinin başında bulunan Me'mûn'un da onlara karşı sürekli bir takım siyasi hazırlıkların içine girmesine neden oldu. Nitekim başlatılan bu ayaklanmalar devleti radikal kararları almaya itmişti. Bu süreç içerisinde yaşanan en önemli gelişmelerden ve İslam tarihinin en enteresan olaylarından birisi de Ali Rıza'nın Abbâsî halifelğine veliaht atanması kararıdır.<sup>41</sup> Bu karar daha sonra bazı mezheplerde efdaliyet meselesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

### 3. Sicistân Vilayeti ve Tâhirîler Devleti

Muhammed b. Kerrâm'ın doğduğu ve çocukluk yıllarını geçirdiği belde olan Sicistân günümüzde bir kısmı İran bir kısmı da Afganistan sınırları içinde kalan tarihi bölgedir. Orta çağda Sicistân'ın sınırları Kandahar'a kadar uzanıyordu.

Sicistân 23/644 senesinde İslam fetihleri sırasında kuşatılmıştı. Özellikle Muhammed b. Kerrâm'ın doğup yaşadığı Zerence (Zereng)<sup>42</sup> şehri Asım b. Amr ve Abdullah b. Umeyr tarafından kuşatıldı. Ancak kısa bir zaman içerisinde yüklü bir haraç

<sup>38</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 198; Mechul, *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, (thk. Abdülaziz ed-Durî), Beyrut, 1971, s. 266.

<sup>39</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 342; Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 432.

<sup>40</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 346; Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 421.

<sup>41</sup> Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, İFAV, İstanbul 2010, s. 269-270

<sup>42</sup> Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, (thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dârü'l-Cenân, Beyrut tsz., V, 43, III, 149; İbn Asâkîr, Ebi'l Kâsım Ali b. El-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh eş-Şâfi'î (571/1175), *Târihu Medineti Dimaşk*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1995, 55, 127; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Lisânü'l-Mîzân*, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, VII, 464; Zehebî Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman, (748/1348), *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (thk. Amr Abdusselâm Tedmirî), Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1987, XIX, 310.

karşılığında kuşatma kaldırıldı. Bu tarihten itibaren 29/649-50 yılında Abdullah b. Semure'nin Büst'ü fethinden sonra Sicistân'ı ve yakındaki yerleşim yerleri Semure tarafından fethedilinceye kadar Sicistân'ın fethedilmesi için 10 sene beklenmesi gerekti.<sup>43</sup>

Fetihlerin ardından bu coğrafyada İslam nüfuzu hızlı bir şekilde yayıldı. Ayrıca bölgede her fetihden sonra olduğu gibi İslam hâkimiyetinin gerçek anlamda sağlaması için merkezden İslamî ilimleri öğretmek, irşad ve tebliğ yapmak için Muhammed b. Kerrâm'ın memleketine, Zerenc'e, Hasan el-Basri önderliğinde bir heyet gönderildi. Ancak Hasan el-Basri'nin Zerence'de ne kadar süre kaldığına dair rivayetlerde herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.<sup>44</sup>

Muhammed b. Kerrâm'ın doğum yılına tekabül eden hicri 190-191 senesinde Abbâsî Devleti'nin başında Harun er-Reşîd bulunuyordu. Harun er-Reşîd Horasan vilayetine vali olarak önce Ali b. İsa'yı gönderdi, sonra bazı isyanlar ve halkın şikâyetleri üzerine onu azledip yerine Herseme b. A'yen'i tayin etmiş.<sup>45</sup>

193/808-809 senesi içerisinde Herseme b. A'yen isyanları bastırdığı esnada halife Harun er-Reşîd Horasan'a doğru yola çıktı, ancak yakalandığı bir hastalık yüzünden yolda vefat etti.<sup>46</sup>

Harun er-Reşîd'in vefatından sonra yerine halife oğlu Emîn geçer, Horasan valiliğine ise Herseme devam eder ancak Herseme, Merv'de bulunan Emîn'in kardeşi Me'mûn'un kumandası altına girmiş. Me'mûn ise haraç miktarını dörtte bir oranda azaltarak halkın sevgisini büyük ölçüde kazanır.<sup>47</sup> Zamanla Emîn ile Me'mûn arasındaki bu olaylar git gide tırmanır, Tâ ki Me'mun, Emîn'in ordusunu bozguna uğrattıncaya kadar.<sup>48</sup> Me'mun'a bu zaferini kazandıran komutan Tâhir b. Hüseyin'dir. Tâhir bu başarısı ile Me'mûn'un itibarını ve güvenini kazanır.

Me'mûn 204-205/820-821 yıllarında Bağdat'a dönüşünde Horasan'da vali olarak bıraktığı Gassân b. Abbâd'ın bazı Hâricî isyanları bastırmakta zafiyet gösterdiğini

<sup>43</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 572; Osman Gazi Özgüdenli, "Sistan" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 275; Osman Aydınlı, "Zerenc", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 282-284.

<sup>44</sup> Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 572.

<sup>45</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 326, 328; Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002, s. 19.

<sup>46</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 312, 433; Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 342; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Amr, (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî), Hicr yay. Mısır 1998, X, 213.

<sup>47</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 390-412; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 313; Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, s. 22.

<sup>48</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 437; Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 390-412; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 500; Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, s. 23-28.

farketti. Bu isyanların zamanla Horasan bölgesinin en büyük sorunu haline geleceğini düşünen Me'mûn onun yerine Horasan'ı iyi tanıyan tecrübeli bir devlet adamını atama yoluna gitti ve bu düşünceyle Tâhir b. Hüseyin'i *bütün doğu* bölgesinin umûmî valiliğine getirdi.<sup>49</sup> Tahîr vali olarak atanmasından kısa bir zaman içerisinde merkezi idare ile anlaşmazlığa düştü. Vali önce bastırıldığı paraların üzerinde Halife Me'mûn'un adını yazdırmadı, daha sonra cuma hutbelerinden Me'mûn'un adını kaldırdı.<sup>50</sup> Böylece merkezi idareden kısmen bağımsız bir şekilde idaresini sürdürmeye başladı.<sup>51</sup> 207/822 yılından itibaren Tâhir b. Hüseyin bu mevkiden vazgeçmeyerek daha sonraki dönemlerde Tâhirî sülalesinin elinde kalmasına çaba sarfetmiştir. Bunun için merkezden koparak valilik yerine özerklik ilan etmiş ve bağımsız hükümdarlar gibi tarih sahnesinde boy göstermiştir. Her ne kadar Abbâsî halifeleri Tâhir'i ve ondan sonra gelecek Tâhir'in oğullarını kendilerine bağlı valiler gibi görmeyi sürdürmüşlerse de Tâhirîler sülalesi Horasan'ı yarım asırdan fazla müstakil bir devlet olarak yönetmiştir.<sup>52</sup>

Tâhirî hanedanlığı Horasan-Maverâünnehir bölgesinde valilerin de tıpkı halifeler gibi babadan oğula geçen bir veraset sistemiyle belirlenerek yerel hanedanlıkların ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Bunun ilk örneğini Tâhirî hanedanlığı (205-259/8209873)'dir. Daha sonra Saffarîler (259-287/873-900) ve Sâmânîler (261-395/875-1005)'dir. Cuma namazlarında hutbede Abbasî halifesinin adını okumak, toplanan vergilerin bir kısmını halifeye göndermek, paralara halifenin adını bastırmak gibi bazı detayların dışında iç işlerinde özerk bir yapıya sahiptir.<sup>53</sup>

207-213/822-828 Tâhir b. Hüseyin'in muhtemelen zehirlenerek<sup>54</sup> vefatından sonra Halife Me'mûn istemeyerek de olsa Tâhir'in yerine oğlu Talha'yı Horasan valiliğine tayin etmek zorunda kaldı,<sup>55</sup> çünkü aynı dönemde Bâbek isyanı, Hâricî ve Zeydî isyanları

<sup>49</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VIII, 579; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, V, 561; Şakir, *İslâm Tarihi*, IV, 144. Horasan bu dönemde Mâverâünnehir'in de içinde bulunduğu Abbâsî Devleti'nin bütün doğu bölgesini kapsamaktaydı. Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, s. 57.

<sup>50</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 457; Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, VII, 594; Hasan Kurt, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, s. 21; Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 403.

<sup>51</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 457.

<sup>52</sup> Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 236-237.

<sup>53</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yay., Ankara 1981, s. 355; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018, s. 57.

<sup>54</sup> Ya'kubî, *Tarihü'l-Ya'kubî*, II, 457

<sup>55</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr (463/1071), *Târihu Bağdâd*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., IX, 355; Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, XXXIX, 403.

olmuş, bu isyan zincirine Tâhirîleri de katmamak için büyük ihtimalle Tâhirîlerle işbirliğine devam edilmesi daha uygun görülmüştü.<sup>56</sup>

214-230/829-844 yıllarında kardeşi Abdullah b. Tâhir iktidara geçmiştir. Abdullah b. Tâhir, Tâhirîler'in en güçlü temsilci olmuş, ayrıca ister bölgesel hâkimiyet açısından ister Abbâsî devletini sıkıntıya uğratma açısından büyük bir başarı sergilemiştir. Özellikle Horasan'da Hâricîler'in, Tâlekân'da Zeydîler'in isyanlarını kontrol altına alması, ayrıca Bâbek isyanını bastırması gibi gelişmeler Halife Mu'tasım'ı iktidarın hâkimiyetinin acizliğini göstermek açısından büyük bir sıkıntıda bırakmıştır.<sup>57</sup>

Abdullah b. Tâhir'in ölümü üzerine oğlu II. Tâhir b. Abdillâh 230-248/844-862 yılları arasında iktidara geçmiştir.<sup>58</sup> Nîşâbur bölgesinde yeniden oluşan Hâricî isyanlarının yanı sıra diğer mezheplere karşı da aynı şekilde büyük mücadele vermiştir. Bu dönemde de Muhammed b. Kerrâm birkaç seyahatten ve Mekke ziyaretinden sonra Nîşâbur'a intikal etmiştir. II. Tâhir b. Abdillâh diğer mezheplere karşı verdiği mücadeleler gibi Muhammed b. Kerrâm'a ve taraftarlarına karşı aynı şekilde mücadelede bulunmuştur. Bu mücadeleler esnasında İbn Kerrâm (255/869)'ı hapsedmiştir.<sup>59</sup> Zira Muhammed b. Kerrâm Nîşâbur'a gelişiyle birlikte halk nezdinde geniş bir teveccühe mazhar olmuş ve büyük bir taraftar kitlesi edinmişti. 243/857 yılında Tâhir b. Abdillâh'ın gözetiminde bir ulema heyeti oluşturulmuş ve bu heyetten İbn Kerrâm hakkında karar verilmesi istenmiştir. Bu şekilde İbn Kerrâm mahkemede sorguya çekilmiş bulunuyordu. Bu sorgu sürecinin ardından da hapsedilmiştir. İbn Kerrâm'ın hapsedilmesinin nedeninden rivayetlerde bahsedilmez. Rivayetlerde hapsedilmeye sebep olarak bazı dönem âlimlerinin Muhammed b. Kerrâm'ı Tâhir b. Abdillâh'ın yanında bazı dinî görüşlerinden dolayı şikâyet etmeleri gösterilmiştir. Muhammed b. Kerrâm'ın hapis dönemi daha sonra ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınacaktır.

---

<sup>56</sup> Durum halife Me'mun'a şu şekilde ulaşmıştır; "Tâhirîler Devleti'nin kurucusu, Emir Tâhir, Me'mun döneminde Horasan valisi iken halifenin ismini hutbeden çıkarınca, camide bulunan berîd görevlisi kendisinden bu durumu izah etmesini istemişti. Tâhir korkarak bir yanlışlık olduğunu, bunu merkeze bildirmemesini istirham etmişti. Fakat aynı durum daha sonra da tekrar edilince, fûrvaneki, hususi mektuplarla bunun merkeze bildirilebileceğini söyleyerek, Tâhir'in de onayı ile raporunu göndermişti". Bkz. Nesimi Yazıcı, "Klasik İslâm Döneminde Haberleşme Kurumu", *AÜİFD*, sy. 29, (1987), s. 385.

<sup>57</sup> Hasan Kurt, *Türk-İslâm Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, s. 74-79; Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, XXXIX, 403.

<sup>58</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 91.

<sup>59</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43.

248/862 senesinde ölen II. Tâhir b. Abdullah'ın yerine oğlu Muhammed b. Tâhir iktidara geçer.<sup>60</sup> Muhammed b. Tâhir de babasının yolundan giderek Muhammed b. Kerrâm'ı daha uzun süreli hapseder ve daha çetin bir hapis dönemi yaşatır.<sup>61</sup>

### C. Dinî ve Mezhebi Duru

İslam öncesi dönemde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde başta Zerdüştlük olmak üzere Budizm, Hinduizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Deysânilik, Maniheizm, Mazdekizm ve diğer mahalli Asya dinleri bulunmaktaydı.<sup>62</sup> Öte yandan aşırı/gâli bir tabiata sahip İslamî öğretilerden ortaya çıkan fırkaları İran'ın dualist gelenekleri ve Arap karşıtı motiflerle birleştiren senkretik karaktere sahip olan bazı oluşumlara da rastlanır.<sup>63</sup> Abbâsî döneminin başında Horasan ve Mâverâünnehir'de siyasi kargaşalar sonucunda bazı dinî hareketlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Ancak bu hareketlere daha çok Şîi gruplarda olduğu gibi,<sup>64</sup> diğer bazı mehdilik, peygamberlik ve ulûhiyyet gibi İslam dışı çeşitli fikirleri ileri sürmelerinden dolayı İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında pek fazla yer verilmez. Bağdâdî (429/1037) bunların bir kısmına İslam'dan olmadıkları halde İslam'a nisbet edilen fırkalar meyanında yer verir.<sup>65</sup>

Horasan bölgesi Kerrâmiyye mezhebi dışında diğer mezheplerin de yoğun bir şekilde yayıldıkları bir bölgedir. Diğer mezhepler çalışmamızın sonunda Kerrâmiyye mezhebinin diğer mezheplerle ilişkisi başlığı altında ele alınacaktır. Ancak şimdilik şunu ifade edebiliriz ki, bölgede diğer mezhepler de yoğun bir şekilde yayılmıştır, özellikle gizli davet metodu ile bilinen İsmâîlîlik önce Rey daha sonra Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi genelinde yayılmıştır.<sup>66</sup> Hâricîler için 38/658 senesinde Nehrevan savaşından

<sup>60</sup> Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, XXXIX, 403.

<sup>61</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 322-323; es-Safedî, Salahu'd-dîn Halîl b. Eybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnâvut - Tezki Mustafa), Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, Beyrut 2002, IV, 265; es-Subkî, Tâcuddîn b. Abdilkâfi (771/1370), *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanhâvî), Dâru'l-Hicr, 1992, II, 304; İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, (630/1233) *el-Lubâb fi'Tehzibi'l-Ensâb*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdad ts., III, 89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311.

<sup>62</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304.

<sup>63</sup> Makdisî'ye göre "Horasan'da çok sayıda Yahudi, az sayıda Hristiyan vardı." *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323; İbnü'n-Nedim, Muhammed b. İshak (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s. 412.

<sup>64</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, TDV, Ankara 2010, s. 182.

<sup>65</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, s. 65.

<sup>66</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Abdulkâbir Bağdâdî, (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhî Fığlalı) TDV, Ankara 2007, s. 198-206. Bağdâdî dışında Şehristânî ve Eş'arî veya diğer Fırak edebiyat yazarları bu tür gruplara veya hareketlere yer vermemektedirler.

<sup>67</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 158



sonra kaçış yeri Sicistân ve Kirman bölgesi olmuştur.<sup>67</sup> Şîlik/İmamiye mezhebinde ise Abbâsîlerin başa gelmesiyle özellikle Ebû Müslim Horasanî'nin öldürülmesinden sonra Merv, Belh ve Horasan'ın Abbâsî yönetiminden beklentileri karşılanmadığı için beklenen kurtarıcı hareketleri yoğun bir şekilde yayılmaya başladı.<sup>68</sup> Bu dönem Mu'tezile mezhebi için ise en etkili dönemidir. Çünkü yaklaşık yarım asırdır devam eden Mihne sürecinin ardından 237/851'de resmen Mütevekkil'in tahta çıkmasıyla Mihne'yi kaldırılmıştır.<sup>69</sup>

Bu dönemde İslam dünyasındaki dinî durumu ve mezheplerin birbirine bakışını özetleme açısından coğrafyacı İbn Fakih'in ifadeleri oldukça kayda değerdir. İbn Fakih İmâm Muhammed'in<sup>70</sup> şu sözlerini nakleder: "Kûfeliler, Ali'nin ve çocuklarının taraftarlarıdır. Basra'lılar ise Osmaniye'dendir. Öldüren Abdullah olacağına, öldürülen Abdullah ol, diyerek tarafsızlığı telkin etmektedir.<sup>71</sup> Ceziredekiler Hârîcîlerdir, nesli bozuk Araplar, yarı yarıya Hıristiyan Müslümanlardır. Sûriye'lilerin Muaviye ve Mervân'a Emevîlere itâatten başka bir bildikleri yoktur. Bunlar her gerçek Müslümanın düşmanıdır. Mekke ve Medîne'ye gelince, oradakiler de Ebû Bekir ve Ömer'den başkasını düşünmezler. Böylece size (bize) Horasanlılardan başkası kalmıyor. Orada çok sayıda ve kuvvetli, hevâ ve hevesatla bölünmemiş, korkudan titremeyen samîmî kalpler bulunmaktadır. Bir kahramanlar ordusu ki, bünyeleri sağlam, yüzleri sakallı, dehşet telkin eden korkunç seslidirler. Ben doğuyu, dünyanın ve halkın ışığının doğduğu yeri, uğurlu sayıyorum".<sup>72</sup>

#### D. İlmî ve Kültürel Durum

Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı dönemde ilmi ve itikâdî tartışmalar felsefî boyuta ulaşmıştır. Bu dönemde Grek-Helenistik düşüncelerden ve Farsî-Hindî kültürlerden yapılan çevirilerin İslam kültürüne sanılandan çok daha fazla etkisi olduğu bir gerçektir. Emevîler döneminde başlatılan tercüme faaliyetleri, Harun er-Reşîd ve daha

<sup>67</sup> eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî) el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2008, s. 93; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 58.

<sup>68</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, s. 44

<sup>69</sup> Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu, Ankara 1999, s. 56

<sup>70</sup> Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas, Abbâsî hareketini ilk meydana getiren şahıstır. Hicri 100 senesinde hareketini yaymak ve taraftarlarından sadaka toplamak için etrafa dâiler göndermiştir. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, III, 355-356.

<sup>71</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, s. 56.

<sup>72</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *el-Cahız ve Türklerin Faziletleri*, (çev. Ramazan Şeşen), İSAR, İstanbul 2002, s. 47; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 292-294; Gerlof Van Vloten, *Emevî Devrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, s. 56.

sonra Me'mûn döneminde en üst düzeye ulaşan Beytü'l-Hikme ile sürdürülmüştür. Me'mûn'dan önceki halifeler müsbet bilimlerle ilgili tercüme yaparken Me'mûn daha ziyade felsefe, hendese, musiki ve tıp alanında yazılmış değerli eserleri Arapçaya tercüme ettirdi.<sup>73</sup> İslam Mezheplerinin entelektüel seviyeye ulaşmaları bu dönemden sonra yani felsefe kitaplarının çevirisinden sonra nitelik kazanmıştır.

Bu dönemde sadece felsefî metinlerle yetinilmedi, diğer dinlerin kutsal metinleri, eski suhurları, Tevrat ve diğer nebilere nispet edilen kitapları İbranice ve Yunanca'dan hiç tahrif edilmeden, eksiltilmeden oldukları gibi metne bağlı kalarak Arapçaya tercüme edildi.<sup>74</sup> Bu yabancı düşüncelerin İslam dünyasına girişi ile birlikte ortaya çıkan problemlerden biri entelektüel yani felsefî tartışmalar diğeri ise daha yoğun bir şekilde itikâdî yönden tartışılan antropomorfizm düşüncesidir. Müslüman düşünürler, saf tevhid akidesini ister antropomorfist düşünceye ister diğer muhtelif anlayışlara karşı müdafaa edebilmek amacıyla bu tartışmaların derinliğini tanıma ihtiyacı duydular.<sup>75</sup> Çoğunluğu Hristiyan teolojisine ait problemler Helenistik kültür bağlamında İslam dünyasına intikal etmesinden bir müddet sonra İslam dünyasındaki entelektüel faaliyetlerin de temel konusu olmuştur.<sup>76</sup>

Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya aktarılmasıyla birlikte müslüman düşünürlerin büyük bir kısmı Aristo'nun metafizik doktrini ile İslam'ın yaratıcı Tanrı, tek Tanrı anlayışı arasında bağlantılar kurmaya çalışmışlardır. Diğer temel konular olan kıdem, hudûs ve adem (yokluk) problemleriyle yakından ilgilendiler. Cevher, cisim ve araz kavramları müslüman düşünürler tarafından önemsenmiştir ve İslam ulûhiyyetinin ispat materyalleri haline getirildi.<sup>77</sup> Nitekim tercüme faaliyetleri devam ederken bu dönem, içerisinde özellikle Gnostik<sup>78</sup> ve Hermetik<sup>79</sup> düşüncelerin yaygınlık kazandığı bir dönem

<sup>73</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Avrupa'da*, (çev. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989, s. 80; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001 s. 252. Me'mûn'un tercüme hareketini başlatma stratejisi, Câbirî'ye göre, genel politikası irfanî/hermetik/gnostik eğilime karşı beyanı/burhanı/rasyonel eğilimini desteklemesi bir yaklaşım tarzı içindir. Bu yaklaşımla aynı zamanda bilimsel muhalefet oluşturmaktaydı. Bkz. Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 297.

<sup>74</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 382; Talat Sakallı, "Halife Me'mûn ve Hadisçilerle Olan Münasebeti", *EÜİFD*, Kayseri 1989, VI, 260

<sup>75</sup> Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", *İslam Gelenek ve Yenileşme*, İSAM yay., İstanbul 1996, s. 50.

<sup>76</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi yay., İstanbul 2001, s. 74.

<sup>77</sup> Bekir Karlığa, "Grek Düşüncesinin İslâm Dünyasına Girişi ve Yol Açtığı Yeni Fikrî Eğilimler", *İslam Gelenek ve Yenileşme*, s. 51

<sup>78</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 172, 331; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, (çev. Osman Tunç), İstanbul 1991, s. 259-290.

<sup>79</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 232; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 235

olma özelliğine sahiptir. Bu durumun dönem âlimlerinin düşünceleri ve halkın din yorumu üzerinde de etkili olduğu muhakkaktır. Mehdî (159-169/776-785) döneminde Maniheizt örgütlerin geldiği nokta ve ilk Mu'tezililerin kaleme aldıkları eserlerin yalnızca isimlerine göz atmanın dahi konu hakkında yeterince ikna edici olabileceğini düşünüyoruz.<sup>80</sup>

Sonuç olarak, o dönemde dinî düşünce ile kadîm düşünceler arasında yaşanan mücadeleye bağlı olarak, nasların doğru anlaşılması noktasında çatışan iki eğilimi ortaya çıkardı. Câbiri'nin ifadesine göre bu süreçte "Zâhir'e sarılan eğilim ve Bâtın'ı savunan eğilim" yönelimi başlamıştı. Zâhir'i esas alarak ortaya çıkan Haşviyye, Müşebbihe, Mücessime gibi fırkaların fikir ve düşünceleri kadîm mirasın uzantılarıydılar.<sup>81</sup>

İlmi durum başlığı altında bulunan muhteva dinî-felsefî yönünden ibarettir. Ancak böyle bir giriş yapmamızın nedeni ise daha sonraki dönemlerde Muhammed b. Kerrâm'ın zamanına kadar çıkan bazı fikir ve düşünceler, özellikle antropomorfist – Allah'a cisim isnad etmek, cevher, araz v.b. konularından dolayı eleştirilere tabi tutulduğu için böyle bir girişin olmasını uygun gördük. Çünkü onun bid'atle suçlanmasının en büyük nedenlerinden biri yaşadığı memlekete yani Horasan bölgesinin erken dönemine kadar geri gider. Yaşadığı coğrafyada Haşviyye, Bâtıniyye, Mücessime ve Müşebbihe'nin bulunduğu bir ortamda ilk eğitim yıllarını geçirmiş oldu.<sup>82</sup> Horasan vadisi aynı zamanda eski gnostik mezheplerin buluşma noktası olarak bilindiği için Muhammed b. Kerrâm'ın bu kadîm düşüncelerden etkilendiği iddia edilmiştir. İbn Kerrâm'a yönelik ilk tenkitler de buradan başlamıştır.<sup>83</sup> Birçok bölgede olduğu gibi Horasan bölgesinde de ihtida etmiş milletlerin İslam'ı benimsedikten sonra eski kültürlerinden tamamen vazgeçmesi mümkün olmadığı gibi kadîm kültür ve inançların bazı öğretilerinden tamamen sıyrılmaları ve uzaklaşmaları da pek mümkün değildir.<sup>84</sup> Kaldı ki yeni dahil oldukları din, onların İslam'a mugayir olmayan örf ve adetlerini inkâr etmediği gibi önceki dinlerden istifadeyi de (şer'u men kablenâ) ret etmemekteydi.

<sup>80</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 209; Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 172; Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 56.

<sup>81</sup> Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 162.

<sup>82</sup> Süheyr, *et-Tecsim inde 'l-Müslimîn Mezhebu 'l-Kerrâmiyye*, s. 55

<sup>83</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu II*, 33.

<sup>84</sup> Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikâdi İslâm Mezhepleri*, İstanbul 1986, s. 27.

## II. HAYATI

### A. Muhammed b. Kerrâm'ın Nesebi

Mezheplerin teşekkülünde şahısların ve liderlerin büyük rol oynadıkları bir gerçektir. Buradan hareket ederek imkânlar ölçüsünde Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı ile ilgili ulaştığımız bütün bilgileri değerlendirip sunmaya çalışacağız.

Muhammed b. Kerrâm'ın doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi yoktur. Louis Massignon onun doğumunu hicri II. y.y. sonuna doğru 190/806 senesi<sup>85</sup> olarak göstermektedir. Ancak verdiği bu tarih herhangi bir tabakat veya tarih kitabında geçmemektedir. Dolayısıyla Massignon'un bu tarihi vermesinin herhangi bir dayanağı veya açıklaması da yoktur. Sadece kendi kanaatini yansıtmaktadır. Bu da onun hakkında araştırma yapanların şahsı hicri ikinci asrın sonlarına tarihlemek açısından önemlidir.

Muhammed b. Kerrâm'ın Sicistân'a bağlı olan Zerence'de doğduğu kabul edilir.<sup>86</sup> Tam adı, Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk b. Hazaye<sup>87</sup> b. el-Berrâ Ebû Abdillah es-Sicistânî'dir.<sup>88</sup> İsmiyle birlikte aynı zamanda birkaç lakabıyla da meşhur olmuştur. En başta *Ebû Abdillah*, mistik hayatı benimsediği için, *zâhit* veya Sicistân'da doğduğu için de *es-Sicistânî* lakapları kaynaklarda geçmektedir. Ayrıca bazı felsefi görüşleri benimsediği için *dinî hakîm/filozof* anlamında lakabını da kullanılmıştır.<sup>89</sup>

Bibliyografya kitaplarında Muhammed b. Kerrâm hakkındaki ilk tartışma onun *Arap* bir aileden mi geldiği yoksa *Acem* bir aileden mi geldiği hususundadır. Her ne kadar kaynaklarda Arap olduğu kaydediliyorsa da bölgesel yapıya bakıldığı zaman onun doğduğu ve büyüdüğü bölgede yoğun olarak acemlerin yaşadıkları görülmektedir. Arap olduğu hususunun rivayetlere geçmesinin sebebi bu dönemde kırsal bölgeler dışında

<sup>85</sup> Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, (çev. Mehmet Ali Aynı), Ataç Yay. 2006, s. 128. Daha az tercih edilen bir görüşe göre İbn Kerrâm'ın ailesi 168/784-85 yılında Mekke ziyareti esnasında doğduğu rivayet edilir. Bkz. Aron Zysow, [http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya\\_erisim](http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya_erisim) 24.06.2016

<sup>86</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464; Curkânî ise İbn Kerrâm Sicistân'ın köylerinden bir köy olan Herva'da doğduğunu nakletmektedir. Bkz. Curkânî, Huseyn b. İbrahim b. Huseyn b. Ca'fer Ebu Abdullah Hemezatî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşahir*, (543 h.) thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Furyuvaî, Dâru's-Samiî, Riyad 2002, I, 455.

<sup>87</sup> İbn Kesîr onu Hazzâme olarak kaydeder, Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 25, el-Vâfi bi'l-Vefeyât'ın sahibi Safedî onu ise Arraf b. Hurâye olarak nakleder, Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; ez-Zebidî ise onun Hizâbe olarak rivayet eder, Bkz. ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73, İbn Hacer Askalanî ise onu dedesi tarafında Huzabe olarak kaydeder, Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464.

<sup>88</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127, Birçok kaynakta Sicistânî yerine es-Seczî şeklinde rivayet edilir, Bkz. ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; İbn Mâkûla, *el-İkmal*, VII, 164.

<sup>89</sup> Faysal Bedîr Avn, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, s. 158.

merkezlerde İslamlaşma nüfusun artmasından dolayı olsa gerektir.<sup>90</sup> Nitekim Horasan bölgesi çoğunlukla acemlerin yaşadığı bir bölge olarak bilinmektedir. Özellikle İbn Kerrâm (255/869)'ın doğduğu ve yaşadığı Sicistân – Sistan'ın Zerence<sup>91</sup> şehri acemlerin yaşadıkları yerleşim yerlerinden biridir.<sup>92</sup> Arap olma ihtimali ise onun Benî Nizâr<sup>93</sup> kabilesine mensup bir aileden gelmesine dayanmaktadır. Ancak bu bölgenin çoğunluğu Acem – Farslar ve Türkler'in – yerleşim yeri olarak bilinmektedir. Son yıllarda yapılan çalışmalarda, onun marjinal görüşlere sahip olduğu söylendikten sonra kötüleme amaçlı olarak, Arap değil Acemlerden ve aynı zamanda sonradan Müslüman olmuş bir kişi olduğu, bunun için aşırı fikirlere sahip olduğu iddia edilmektedir.<sup>94</sup>

Genel görüşe göre ise İbn Kerrâm'ın *Benî Nizâr*<sup>95</sup> kabilesinden olduğu rivayet edilir. Ancak İbn Kesîr (774/1372) onun *Benî Turâb*'tan olduğunu nakletmektedir.<sup>96</sup> İbn Kesîr'in onun Beni Turâb'tan olduğunu nakletmesi bize onun nesebi ile ilgili iki kanaate sevk etmektedir: İbn Kerrâm'ın Benî Turâb denen aileden veya kabileden olması ki, bu ihtimali sadece İbn Kesîr zikretmektedir, ya da bunun ona verilen bir künye veya herhangi bir lakap olması şeklindedir. Kanaatimizce Turâb ile anılacaksa bu ikincisi daha uygundur. Çünkü İbnü'l-Esîr el-Cezeri (630/1233)'ye göre bu isim Merv bölgesi âlimleri için kullanılmaktadır.<sup>97</sup> Ancak İbn Mâkûla (475/1082) ve diğer kaynaklar onu Merv âlimlerinden saymadıklarına göre, başka bir ihtimal daha da vardır ki, o da Emevîler döneminde Ali b. Ebî Talib (40/661)'e meyledenlere veya taraftarlarına *Turabî* denilmesinden dolayıdır.<sup>98</sup> Nitekim İbn Kerrâm'ın nesebi hakkında kullanılan bu tür rivayetler daha çok kötüleme amaçlıdır. Çünkü İbn Kesîr'in bu şekilde kullanması nesebi hakkında olsaydı Benî Turab değil, Turabî veya Ali'ye taraftar olsaydı İbn Kerrâm et-Turabî şeklindeki kullanılması daha uygun olabilirdi.

<sup>90</sup> Bkz. M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, (çev. İsmet Birkan), Ardıç yay., Ankara 2006, I, 235.

<sup>91</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, III, 149; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, VII, 464; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIX, 310. Cürkânî ise Harva kasabasında doğduğunu nakletmektedir. Curkânî, *el-Ebâtîl ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşâhîr*, I, 455

<sup>92</sup> Osman Gazi Özgüdenli, "Sistan" *DİA*, XXXVII, 275.

<sup>93</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127.

<sup>94</sup> Faysal Bedîr Avn, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, Daru's-Sekâfe, Kâhire, ts., s. 159.

<sup>95</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127.

<sup>96</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 25; Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355.

<sup>97</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi'Tehzibi'l-Ensâb*, I, 214.

<sup>98</sup> İbn Mâkûla, Ebû Nasır Ali b. Hibatallah b. Ca'fer, *el-İkmal fi Raf'il-İrtiyab Mine'l-Muhtelif fi'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensab*, Dârul'Kitabi'l-İslamî, Kahire 1993, VII, I, 536; ez-Zebidî, Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyn (1205/1790) *Tâcü'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs*, (thk. İbrahim et-Terzî), Turâtu'l-Arabî, Kuveyt 2000, II, 73

Tabakat kitapları İbn Kerrâm'ın aile fertleri hakkında herhangi bir malumat nakletmemektedir. Tabakat kitapları arasında sadece Sem'ânî (562/1167) babası hakkında bilgi verir: Buna göre Farsça da *kerrâm* bağ bekçisi, (bağ yetiştiricisi) demektir. Babası bu sebeple “Kerrâmî” ismini almış olabilir.<sup>99</sup> Ailesi hakkında elimizde bilgi olmamasının nedeni büyük ihtimalle ailesinin meşhur olmamasından kaynaklanmaktadır.

Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı hakkında bilgiler sınırlı olmakla birlikte şahsiyetini ve kimliğini tasvir ve tanımlama hususunda oldukça çelişkili rivayetler nakledilir. Özellikle onun kişiliği, ilmi durumu, yaşadığı ortam, ailesi, evlenip evlenmediği veya çocuk sahibi olup olmadığı hakkında nerdeyse bilgi bulunmamaktadır.<sup>100</sup> Aslında bu durum sadece hayatı ile ilgili değil aynı şekilde görüşleri için de geçerlidir. Onun hakkında bilgi eksikliğinin sebebi birkaç faktörden kaynaklanmaktadır; onun yaşayış tarzı, meşhur bir aileden gelmemesi, kötüleme amaçla isnad edilen fikirler, hatta onun bulunduğu mevkiden dolayı bilgi eksikliğinin olması temel sebeplerdir. Nitekim Horasan bölgesinin, Bağdat merkezinden uzak bir mevkide bulunması ve bu bölge merkezli resmi düşüncenin dışına itilmesi de sebepler arasında sayılabilir.

İbn Kerrâm'ın hayatının ilk dönemi tamamen meçhuldür. Kaynaklarda daha ziyade Abdullah künyesi ile anılmaktadır ve bu künyeyi bile çocukluk döneminde alıp almadığı bilinmez. Kaynaklarda en büyük eksiklik sadece çocukluk ve yetişkinlik dönemini nasıl geçirdiği değil, ondan etkilenen ilk grupların ne zaman olduğu ve hangi görüşlerinden dolayı halkın kendisini benimsemiş olduğudur. Ancak daha sonra ifade edileceği gibi onun ilk takipçileri görüşlerini değil büyük ihtimalle onun yaşayış tarzını ve zühd hayatını benimsemişlerdir. Nitekim onun ilk yılları ile ilgili kaynaklarda yer alan en kesin bilgiler arasında onun Zerence – Sicistân'da doğduğu ve yaşadığı, oradan sürgün edilmesi sırasında büyük kitleler tarafından yapılan savunmaları arasında en belirgin zâhid ve takva sahibi olduğu hususundadır. Hanbelî âlimi Abbâs Mansûr es-Seksekî (683/1284), İbn Kerrâm'ın âmâ ve ümmî olduğunu, okuma-yazma bilmediğini onun konuşmalarını

---

<sup>99</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43. Babası üzüm bağcısı olduğunu söylenmektedir. Ancak bu iddia ona Kerrâm lakabı takmak için olmuş olabilir.

<sup>100</sup> Muteber olmayan bazı rivayetlere göre Abdulyasin isimli bir oğlu ve Emrân isimli bir kişisel hizmetçisi vardır. Bkz. Aron Zysow, [http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya\\_erisim\\_24.06.2016](http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya_erisim_24.06.2016) makalenin basılmış hali Encyclopedia Iranica, XV, 590-601

yanında bulunan müntesipler ve öğrencilerine yazdırmış olduğundan bahsetmektedir.<sup>101</sup> Ancak bu bilgiyi diğer tabakat veya makalât türü eserlerin nakletmemesi bunu doğrulayacak ikinci bir kaynak açısından mümkün değildir.

## B. İsimlendirme Problemi

Muhammed b. Kerrâm hakkındaki diğer bir tartışmalı konu ise isminin yazılış şeklidir. İslam Mezhepleri Tarihinde metodolojik problemlerden biri<sup>102</sup> olan ve öncelik konumuna sahip olan mezhep isimlerinin ne anlama geldiği, kimler tarafından, hangi anlamda kullanıldığı sorunu, Kerrâmiyye mezhebi için de geçerlidir. Öncelikle mezhebin anıldığı isimle neyin kastedildiği, isimlendirmenin gerekçeleri, kullanılan ismin kendi mezhep mensupları tarafından mı yoksa muhalifler tarafından mı verildiği hususunun analiz edilmesi gerekmektedir.

Öncelikle “Kerrâm” isminin hangi kelimedenden türetildiği ve hangi anlamda kullanıldığı konusunda farklı görüşler nakledilmektedir. Bir isim hakkında kaynaklarda bu kadar farklı yazılışlar olması, belli bir standardın oluşmaması, ya önemsizleştirme çabasıyla yapılabilir, ya da konu ile ilgili kaynakların ciddiyetsizliğini gösterir. Bazen bu farklı okumaların dil açısından hiçbir önemi olmayabilir ancak bir mezhep veya ekol söz konusu olduğu zaman önemlidir, çünkü umûmîyetle mezhep kurucusunun veya kurduğu mezhebin isimlendirilmesinde olduğu gibi muhalifler tarafından yermek veya kendi taraftarlarından mezhebini yüceltmek adına uydurmalar yapılabilir.

İbn Kerrâm’ın ismi iki şekilde okunmuştur: Birinci grup mezhep mensubu olmayanların söz konusu mezhebi kötüleyebilmek amacıyla bir takım rivayetleri esas alarak muhataplarını tenkit etmeleri şeklinde olmaktadır. Bu grup Muhammed b. Kerrâm’ın ismini كَافِرٍ fethi ve رَا ’nın şeddesiyle okunduğu, insanlar arasında bu okuyuşla meşhur olduğunu ifade edilmektedir.<sup>103</sup> Ona كَرَامٍ şeklindeki ismin nisbet edilmesi büyük ölçüde babasının *üzüm bağcısı* olması sebebiyledir. Bu nedenle de o daha ziyade bu künyeyle meşhur olmuştur. Bu şekilde yazarlar İbn Mâkûla (475/1082),<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî (683/1284), *el-Burhân fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1997, s. 35.

<sup>102</sup> Mehmet Ali Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'eleleri I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 445.

<sup>103</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464, İbn Mâkûla, *el-İkmâl*, VII, 164.

<sup>104</sup> İbn Mâkûla, *el-İkmâl*, VII, 164

Sem'ânî (562/1166)<sup>105</sup>, İbn Asâkîr (571/1175),<sup>106</sup> İbnü'l-Esîr (630/1233),<sup>107</sup> Zehebî (748/1348), Subkî (771/1370),<sup>108</sup> İbn Kesîr (774/1372),<sup>109</sup> İbn Hacer el-Askalânî (852/1448)<sup>110</sup> gibi tarih ve tabakat yazarlarıdır. Ancak herkes temel kaynak olarak İbn Mâkûla ve Sem'ânî'nin rivayetine dayanmaktadır, İbn Hacer ise bu rivayeti kaynak olarak almamakta zira söz konusu rivayetin isnadsız ve tartışmalı bir rivayet olduğunu nakletmektedir.<sup>111</sup>

İkinci grup ise mezhep mensuplarından gelen rivayetlerdir. Mezhep taraftarları kendi mezheplerini yüceltebilmek için bir takım rivayetler aktarmışlardır. Bunlar birinci grubu tenkit ederek *râ'*nın şeddesinin asırlar sonra ilave edildiğini ve bu ilavenin hiçbir isnada dayanılmadan yapıldığını ifade ederler. Bu görüşte olanların en önemlisi Kerrâmiyye'nin önde gelenlerinden İbn Heysam (409/1019)'ın okuyuş şeklidir, ona göre şu iki şekilde okunur; Birincisi ك *kâfin* fethi ve ر *râ'*nın tahfifi كَرَام' dir, dönemin âlimleri arasında bu şekilde meşhur olmuştur, كَرَم veya كَرَامَة şeklindedir. İkincisi ك *kâfin* kesresi ve ر *râ'*nın tahfifi okunmuş كَرِيم – كَرَام bu şekliyle Sicistân'da meşhur olmuştur. Yani *kerâmet* sahibi anlamında meşhur olmuştur.<sup>112</sup> Ancak İbn Heysam'ın aktardığı bu okuyuş tarzları pek ilgi görmemiştir. Çünkü kendisi bu mezhebe mensub olduğu için mezhebi yüceltme anlamında kullanmış olduğu kabul edilmiştir. İbn Heysam'ın farklı bir okuyuşu benimsemesinin sebebi Kerrâmiyye'nin tasavvufi ağırlıklı bir mezhep ve Muhammed b. Kerrâm'ın sûfi ve mistik hayatıyla çok güçlü bir şekilde insanlar arasında meşhur olmasıdır. Onu zâhid, vera', takva sahibi, olmanın yanında beliğ konuşan güçlü ve keramet sahibi bir insan olarak tavsif etmişlerdir.<sup>113</sup> Ayrıca bundan hareketle İbn Heysam'ın bu yüceltmeyle Kerrâmiyye mezhebine karşı oluşan önyargıları yıkmaya çalıştığını da söyleyebiliriz. Çünkü bu dönem tasavvufun zirveye ulaştığı dönem olarak

<sup>105</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43.

<sup>106</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129.

<sup>107</sup> İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Abdullah el-Kerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, , Dâru Sâdr, Beyrut, ts., III, 89.

<sup>108</sup> Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, II, 305.

<sup>109</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 25.

<sup>110</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 463.

<sup>112</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 354; , Ebû Tâhir Muhamed b.Ya'kûb el-Feyruzabâdî, (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*, er-Risâle, Beyrut 2005, I, 1154.

<sup>113</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusî el-Kurtubî ez-Zâhirî, (456/1063), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, (thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre) Dâru'l-Cîl, Beyrut 1996, V, 74.



düşünülürse her mezhebin tasavvufî eğilimleri kendi mezhepleri doğrultusunda kullandığı söylenebilir.<sup>114</sup>

İkinci okuyuşunu destekleyen rivayetler arasında Subkî'den gelen rivayet bulunur. O ilk önce hocalarından “Kerrâm” şeklindeki rivayetin meşhur olduğunu aktarır, daha sonra Muhammed b. Kerrâm hakkında “Kerâm” okunuş şeklinin daha uygun olduğunu bir rivayet ile destekler. Şöyle ki, Şeyh İmam el-Vâlid'in şöyle anlattığını işittim der; Şeyh Sadreddîn b. Merhâl bir defasında Sultan el-Melik en-Nasır'ın huzurunda bir şeyler söyledi ve Muhammed b. Kerrâm'ın adını “Kirrâm” okuyunca orada hazırda bulunanlar tepki göstererek ona itiraz etmeye başladılar. Bunun üzerine el-Vâlid, hayır, O, tahfif ile “Kirâm” şeklinde okunur, ardından bunu desteklemesi için şairden bazı beyitler okudu, dedi.<sup>115</sup> Bu rivayetten de anlaşılıyor ki muhalifler kötölemek amacıyla “Kerrâm” okuyuş şeklini tercih etmişler, taraftarlar ise onu yüceltmek için daha çok “Kerâm” şeddesiz okuyuş tarzını benimsemişler.

İki tarafın çekişmeleri daha sonraki dönemlerde edebiyat dünyasına da girmiş oldu. Özellikle Ebü'l-Feth el-Büstî (401/1010)'nin<sup>116</sup> şiiri ile hem bu okuyuş tarzı yaygınlık kazanmış, hem de yeni tartışmalar ortaya çıkmış oldu. Bu okuyuş tarzını destekleyen Ebü'l-Feth el-Büstî'nin, Muhammed b. Kerrâm hakkında yazdığı şiiri delil olarak gösterirler. Şiir ise şöyledir:

الرأي رأي أبي حنيفة وحده – والدين دين محمد بن كرام

*Görüş yalnız Ebû Hanîfe'nin görüşü,*

<sup>114</sup> Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1994, s.10.

<sup>115</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, II, 305.

<sup>116</sup> Sebüktekin ve Mahmud döneminin büyük edip ve münşilerindendir. es-Sa'lebî, Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebû Mansûe, *Yetîmetü'd-Dehr Fî Muhasini Ehl-i'Asr*, (thk. Mufid M. Kamhiye), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, IV, 345; Erdoğan Merçil, “Gazneliler” *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 481. Büstî, Sebüktekin'in Divan Kâtipliği Başkanlığının yanında dış ilişkilerde danışmalığını yapmaktaydı. Özellikle Sebüktekinin Hindistana açılması Bustinin fikirleridir. Bununla birlikte Bustî Gazneliler ile Samaniler arasında bir köprü idi. Bkz. İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (681/1211), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (thk. İshâk Abbas), Dâru's-Sadr, Beyrut 1994, V, 176; Muhammed Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, Mektebetu'l-Vataniyye, Urdun 1997, s. 90 Sebüktekin'in vefatından sonra Büstî oğlunun emrine girdi ve Mahmud Sebüktekin ile çalışmaya devam etti. Bustî bu dönemde Sebüktekin hakkında şiirler yazar ve *Pendname* isimli eserinde biraraya getirir. Muhammed Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, s. 91.

*Din ise yalnız Muhammed b. Kirâm 'in dinî*<sup>117</sup>

İlk dönemde bu beyiti kendi önderlerine ne kadar bağlı olduklarını göstermek için dile getirdikleri düşünülüyorsa da, beytin yapısına bakıldığı zaman bir tepki olarak da anlaşılması mümkündür. Fakat kanaatimizce beytin etki-tepkiden ziyade bedihi söylendiği ve medhiyeler içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Çünkü daha sonraki dönemlerde bu beytin Ebü'l-Feth el-Büstî tarafından Muhammed b. Kerrâm'ı medh etmek için yazıldığı ortaya çıktı ve şiirin tamamı şöyledir:

إن الذين نجلهم لم يتقدوا – بمحمد بن كرام غير كرام  
الرأى رأى أبى حنيفة وحده – والدين دين محمد بن كرام

*Onlar, ona inanmadılar,*

*Muhammed b. Kerrâm b. Kirâm 'a değil.*

*Görüş yalnız Ebû Hanîfe 'nin görüşü,*

*Din ise yalnız Muhammed b. Kirâm 'in dinî,*<sup>118</sup>

Bu beyitler Sultan Mahmûd b. Sebüktekin'in hayatını anlatan *el-Yemînî* eserinde Ebü'l-Feth el-Büstî'ye aittir.<sup>119</sup> Ebü'l-Feth el-Büstî bu şiiri medh olarak yazmışsa bile o şiirlerini cinasla (yani vezin uygunluğu için, mana ihtilafı olsa da kelimelerin uyum sağlaması için dikkate alınmış) yazılmış<sup>120</sup> ve insanlar arasında bu yazılış şekliyle meşhur olmuştur.<sup>121</sup> Ancak bu yazılış şekli sebebiyle muhalifler tarafından şiddetle tenkit

<sup>117</sup> Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi 'iyyeti 'l-Kubrâ*, II, 305; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 284; ez-Zebidî, *Tâcü 'l-Arûs*, 33, 345. İbn Hacer ise bu şiirin farklı rivayetleri nakletmektedir:

الفقه فقه أبى حنيفة وحده - والدين دين محمد بن كرام

*Fıkhi yalnız Ebû Hanîfe 'nin fıkhı,*

*Din ise yalnız Muhammed b. Kirâm 'in dini,*

Bkz. İbn Hacer, *Lisânü 'l-Mîzân*, V, 354; Safedî, *el-Vâfi bi 'l-Vefeyât*, IV, 194.

<sup>118</sup> Şiir ilk kronik bulgularda Bkz. el-Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdulcebbar, (427/1036 veya 431/1039-40), *el-Yemînî*, (thk. İhsan Zunûn Abdullatîf es-Sâmîrî), Dâru't-Tuleya, Beyrut 2004, s. 424; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg 1980, s. 9. el-Utbî olarak tanınmış olan Ebû Nasır Muhammed, Samanoğulları Devleti'nde çeşitli vazifelerde bulunmuştur. Onun bu konuyla ilgili meşhur eseri olan *el-Yemînî*, Sebüktekin Devri ile Mahmut Dönemi'nin ilk 25 yılını içine almaktadır.

<sup>119</sup> Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi 'iyyeti 'l-Kubrâ*, II, 54; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 43, 161.

<sup>120</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 43, 161.

<sup>121</sup> Bu okuyuş şeklini Ebû Mansûr es-Sa'lebî, Kadî Ebû Kasim ed-Davudî'nin beytiyle atfederek benimsemiştir:

إن الوداد لدى أناس خدعة – كوميض برق في هجام غمام  
فهو المقال الفرد عند القوم – كالإيمان عند محمد بن كرام

Bkz. es-Sa'lebi, Ebu Mansur Abdulmelik b. Muhammed b. İsmail, *el-İ'câz ve 'Îcâz*, Dâru'l-Gasûn, Beyrut 1985, s. 266.

edilmişlerdir.<sup>122</sup> Birincisi, Muhammed b. Kerrâm'ı yüceltme amacıyla yazıldığı için tenkit edilir, ikincisi de şair Ebü'l-Feth el-Büstî hicri IV. asrın Kerrâmiyye mezhebi taraftarlarından, aynı zamanda Sultan Mahmûd Sebüktekin'in yakın çevresinden<sup>123</sup> biri olduğu için eleştirilmiştir. Ayrıca bu okuyuş tarzı Mahmud Sebüktekin'in ameli konularında Ebû Hanîfe (150/767)'nin mezhebinden olduğunu dinî veya itikâdî konularda ise İbn Kerrâm (255/869)'ın mezhebine tabi olduğunu göstermektedir.<sup>124</sup>

Muhalliflerin bu okuyuş şekline bu kadar sert tenkitler yönelmeleri ve takındıkları tavır oldukça enteresandır. Çünkü kendilerinin de Sem'ânî'den gelen isnadsız rivayet dışında herhangi bir delilleri yoktur.

Sonuç olarak İbn Kerrâm'ın birkaç yere hicret etmesi ve değişik bölgelere sürgün edilmesi beraberinde, her bölgede kendine göre isimlendirme, künye ve telaffuz şekilleriyle okumaları, farklı okuyuşları meydana çıkarmıştır. Bu durum sonraki dönemlerde rivayetlere ve kaynaklara farklılık kazandırmıştır. Her hâlükârda her ne kadar ulaşabildiğimiz deliller bakımından okuyuşu şeddesiz كرام okunmasının daha doğru olduğunu düşünsek de şeddesiyle كَرَام şöhret bulduğu ve telaffuz kolaylığı olduğu için çalışmamızda bu okuyuş tarzını kullanmayı tercih edeceğiz.

### III. İLMİ SEYAHATLERİ

Muhammed b. Kerrâm kendisine özgün düşünceler geliştirmiş ve bir ekol oluşturacak derecede kelimeler ve fıkıh sahasında etkili olmuş birisidir. Dolayısıyla İbn Kerrâm'ın üst düzey devlet görevlileri tarafından hem büyük bir saygı duyulmak hem de acımasız bir şekilde zulmedilmek gibi huzursuz bir hayat sürdüğünü tespit etmekteyiz.

İlk eğitimini Sicistân'da aldıktan sonra eğitimini tamamlamak için Horasan'a gitmiştir. Sicistân'da ne kadar yaşadığı bilinmemekle birlikte muhtemelen yetişkinlik çağına kadar orada kalmıştır. Sürgün dönemi ile seyahatler sırasında hem itikâdî konularda hem de farklı düşüncelerde olan âlimlerle karşılaştı ve onlardan dersler aldı. Muhammed b. Kerrâm'ın hocaları teferruatlı bir şekilde yeniden ele alınacağı için burada

<sup>122</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355.

<sup>123</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, V, 176.

<sup>124</sup> Zâhid el-Kevserî'ye göre beytin anlamı ameli konularda Ebû Hanîfe'ye tâbi olduğunu itikâdî konularda ise İbn Kerrâm'ın dinine veya mezhebinde değil, Hz. Muhammed'in dinine tâbi olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bkz. İsferyânî, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebet'ü'l-Ezheriye li'Turath, Kahire tsz., s. 98, dipnot 2.

öncelikle seyahatlerinden ve maruz kaldığı sürgünlerden bahsedilecektir. Çünkü kendisinin ilk faaliyetleri, görüşleri ve fikirleri doğup büyüdüğü memleketi Sicistân'da yankı bulmuştu. Öyle ki, kendi memleketinden sürgün edilmesini gerektirecek durumlar da oluşmuştur. İbn Kerrâm'ın Sicistân'dan çıkarılmasının nedenlerine bakıldığı zaman rivayetlerde farklı gerekçeler bahsedilmektedir. Hatta aynı rivayetleri kullanarak hem Sicistân'dan çıkarılmasını hem de Nişâbur'da hapsedilmesine gerekçe gösterilmektedir.<sup>125</sup> Hâlbuki Sicistân'dan çıkarılması ve Nişâbur'da hapsedilmesi iki farklı hâdisedir, dolayısıyla bu rivayetlere göre olayı değerlendirmemiz gerekmektedir.

Subkî (771/1370)'nin verdiği bilgilere göre İbn Kerrâm'ın Sicistân'dan çıkarılmasının en önemli nedeni onun *teşbih* ve *tecsîm* düşüncesini savunmasıdır.<sup>126</sup> Diğer bir rivayete göre ise İbn Kerrâm hareketinin büyümesinden, yayılmasından ve diğer çevrelere etki etmesinden çekinen Sicistân Valisi İbrahim ve bazı ilim adamları validen siyasi destek kazanmak için İbn Kerrâm hakkında bir nevi karalama kampanyası başlatmışlardır. Özellikle onun ilmi yetersizliği etrafında oluşan rivayetler çarpıtılmıştır. Zehebî bir olay hakkındaki sözlerini şöyle rivayet eder: Osman b. Sa'id ed-Dârimî (282/895)'nin<sup>127</sup> şöyle dediğini işittim; “Sicistân valisi İbrahim b. Hüseyin bir münazara düzenlenmesini emretti. Osman b. Affan es-Sicistânî ilmi heyetin başında bulunuyordu, ardından Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini dinlemek için davet ettiler. Sicistân valisi İbrahim ona dedi ki; bu senin ilmin nereden geliyor, kiminle oturuyor kimden öğreniyorsun? Dedi ki; bu Allah tarafından göbeğimde konulan nurdur -diğer bir rivayette göre ilhamdır. Teşehhüd getirir misin diye sordu Vali. İbn Kerrâm التهييات له والصلوات “et-tehiyyatü lehu ve's-salavatu ve't-tayyibatü es-sâmu aleyna ve alî ibâdillahi's-sâlihîn eşhedu en lâ ilahe il-lâllah ve eşhedu enne Muhammeden abduke ve rusûluka”. Diğer rivayete göre ise “et-talevatullahe...” tâ ki السلام عليك أيها النبي “es-selamu aleyke eyyuhe'n-nebiyyu” dedi ve son cümleyi söylerken parmağıyla İbrahim'e işaret etti. Bunun üzerine vali ona, “Allah elini kırsın” dedi ve onu Sicistân'dan kovmasını emretti”.<sup>128</sup> Şüphesiz bu rivayetin güvenilirliği tartışmalıdır. Çünkü İbn Kerrâm'ın hayatından bahseden birçok

<sup>125</sup> bkz. Süheyr, *et-Tecsîm inde 'l-Müslimîn Mezhebu 'l-Kerrâmiyye*, s. 57.

<sup>126</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, II, 305.

<sup>127</sup> İbn Kerrâm Sicistân'dan Herata sürülmesinde bir açıdan Osman b. ed-Dârimî'nin etkisi vardır. Osman b. ed-Dârimî, Ahmed b. Hanbel'in yakın bir dostu idi. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 363.

<sup>128</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIX, 312.

eserde bu rivayete veya benzerine rastlanmaması bu anlamda fazlasıyla düşündürücüdür. Dolayısıyla Sicistân'dan çıkarılma gerekçesinin ideolojik ve siyasi olduğunu düşünülmektedir. Düşüncelerinin halk tarafından kabullenilmesi ve etrafında pek çok müntesibinin varlık bulması hem yöneticileri hem de yöneticilerin yanında nüfuzlarını devam ettirmek isteyen ulemayı rahatsız etmiştir.<sup>129</sup>

### A. Garcistan'a Sürgünü

Sicistân valisinin huzurunda yapılan soruşturmanın sonucunda onun Sicistân'dan çıkartılması kararlaştırılmıştır. Bu sürgün İbn Kerrâm (255/869) için aynı zamanda ilk sınırdışı olayı ve sürgün hayatı için bir başlangıçtı. Bundan böyle Garcistan'a<sup>130</sup> gidecek ve orada bulunan halkı zâhid kimliğiyle, sade giyinişiyle Şûmîn<sup>131</sup> ve Afşin<sup>132</sup> bölgesindeki insanlar üzerinde büyük etki bırakacaktır.<sup>133</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'ye göre Şûmîn (Şureymen) ve Afşin halkının dinî konularda herhangi bir tercihleri yoktu. Bölge insanları zaten akıllı kıt kişiler olarak tanınırlardı.<sup>134</sup> Fahreddîn er-Râzî (606/1210)'ye göre ise Garcistan halkının büyük çoğunluğu Muhammed b. Kerrâm'ın davetine icâbet edecek, böylece mezhebin görüşlerinin bu nahiye üzerinde etkisi uzun süre devam edecektir.<sup>135</sup>

Ancak İbn Kerrâm'ın davet yöntemi ile ilgili şöyle bir görüş de ileri sürülmektedir. Buna göre o sürekli mistik kimliğini ön plana çıkartarak bir nevi misyonerlik faaliyetlerine devam etmekteydi. İbn Kerrâm bu mistik yöntemi Sicistân'dan sürgün edilip Garcistan'a geldiğinde Afşin ve Nasturi toplulukların gönlünü kazanmak için benimsemiştir. İbn Kerrâm'ın bu mistik davet yöntemini zühdü ve mistik yaşamını istismar aracı kullandığını ileri sürenler olsa da doğru bir yaklaşım değildir. Onun bu bölgelerdeki çabalarının bir misyonerlik faaliyeti olarak yorumlanması da oryantalist bir okuma ve bakış açısı sebebiyledir.<sup>136</sup> Zira kaynaklarda görüldüğü kadarıyla İbn

<sup>129</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 116.

<sup>130</sup> Garcistan; Afgan Türkistanı içinde, Murgâb'ın yukarı vadisinde bir bölge. Batıda Herat, doğuda Gur, kuzeyde Merv ve güneyde de Gazne ile çevrili yer. Şureymen ve Afşin Garcistan'ın iki mühim şehridir. Bkz. Yâkut el-Hâmevi, Şihabuddin Ebû Abdillâh er-Rûmî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru Sâdr, Beyrut 1995, IV, 193; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, Ankara 1989, s. 40.

<sup>131</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93.

<sup>132</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93.

<sup>133</sup> İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93.

<sup>134</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160.

<sup>135</sup> Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî er-Râzî, (606/1210) *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (nşr. Taha Abdurra'ûf Sa'd), el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turas, Kahire 2008, s. 67.

<sup>136</sup> Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 228.

Kerrâm'ın yaşayış tarzına hiçbir zaman itiraz gelmemiş veya mistik yönüne yönelik herhangi bir suçlama olmamıştır. Dolayısıyla zühd hayatının dava için kullandığını imâ edilmesi doğru bir tespit değildir.

Subkî de benzer şekilde İbn Kerrâm'ın ilk sürgün güzergahının Garcistan olduğu şeklindeki rivayeti esas alır. Ona göre memleketinden çıkarılma sebebi daha büyük fitneler ortaya çıkmaması ve kan akmaması için olmuştur. Çünkü Sicistân valisi onu öldürmek istemiş ama İbn Kerrâm'ın halk nezdindeki itibarı sebebiyle otorite ve prestij kaybına uğrama korkusuyla bunu yapmaktan vazgeçmiştir.<sup>137</sup> Aslında Sicistân valisini endişelendiren mesele sadece İbn Kerrâm'ın halktan gördüğü destek değil kendi veziri olmuştur. Çünkü soruşturmanın sonucunda vezirine öldürme emrini verince, vezir bu emiri yerine getiremeyeceğini gerekçeleriyle birlikte dile getirmiştir. Vezir, sadece halkın baskısından değil aynı zamanda onun takva ve zühd sahibi bir zat olması hasebiyle de canına kıyılmayacağını ifade eder. Sonuç olarak İbn Kerrâm'ın idam yerine sürgün edilmesi fikri büyük oranda vezirin etkisiyle kabul görür.<sup>138</sup>

### **B. Belh Seyahati**

Tarihçiler Muhammed b. Kerrâm'ın Belh'e gittiğini doğrudan haber veren bir rivayet aktarmamışlardır. Ancak onun İbrahim b. Yusuf b. el-Mâkiyânî (239/853)'den ders aldığı rivayet edilir.<sup>139</sup> Belh'te büyük ihtimalle el-Mâkiyânî'den hadis dersi aldı, ancak bunun ne kadar sürdüğü yahut el-Mâkiyânî'den başka birinden ders alıp almadığına dair bir bilgi mevcut değildir.

### **C. Merv Seyahati**

Muhammed b. Kerrâm'ın Merv'e yolculuğu sırasında Ali b. Hucr el-Mervezî (244/858)'den ders aldığı rivayet edilir. Ancak burada kalma süresi, mekân veya zaman hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir.<sup>140</sup>

### **D. Herat Seyahati**

Muhammed b. Kerrâm'ın diğer bir yolculuğu ise Herat'a idi. Sem'ânî (562/1166) ve İbn Asâkîr (571/1175)'e göre bu yolculuk sırasında o Abdullah b. Mâlik b. Süleyman el-Herevî'den ders aldı.<sup>141</sup> Zehebî (748/1348) ve Subkî (771/1370) ise Ebû Sa'id ed-

<sup>137</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, II, 305.

<sup>138</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, II, 305.

<sup>139</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127

<sup>140</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127

<sup>141</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127

Darîmî, İbn Kerrâm (255/869)'ın Herat dışına çıkartılması için bir propaganda başlattığını rivayet ederler. Sa'id ed-Darîmî'nin bu tür girişimlerde birçok defa yer aldığı rivayetlerde nakledilir.<sup>142</sup>

### **E. Mekke Seyahati**

Birçok kaynakta İbn Kerrâm'ın Mekke'ye gittiği ve orada 5 sene kaldığı rivayet edilir.<sup>143</sup> İbn Kerrâm'ın bu süre zarfında nelerle uğraştığı ve ilmi faaliyetlerinin ne olduğu hakkında net bilgiler mevcut değildir. İbn Kerrâm'ın Mekke'de geçirdiği süre zarfında herhangi bir tepki ve olumsuz durum ile karşılaşmaması onun bu süreyi daha ziyade ibadetle meşgul olarak geçirdiği veya Mekke'de yaşanan İslam'a aykırı bir hayat tarzının olmaması itibariyle tepki çekmediği şeklinde yorumlanabilir. Zira Mekke seyahati sonrasında Nîşâbur'a geçmiş ve orada hapsedilmiştir.

### **F. Nîşâbur Seyahati**

İbn Kerrâm'ın ilmi birikimi ve geleneği büyük ölçüde Nîşâbur âlimlerinden intikal etmiştir. Nîşâbur'a birkaç defa gittiği, orada Ahmed b. Harb (234/848), Atık b. Muhammed Haşrî (Cisrî) (II. asır) ve Ahmed b. el-Ezher en-Nîşâburî (263/877)'den ders aldığı rivayet edilir.<sup>144</sup> O Nîşâbur'a birkaç defa uğradığına göre yukarıda isimleri geçen hocalardan her hâlükârda, hapse girmeden önce, ders almıştır. Zira o hapis yıllarını Nîşâbur'da geçirmiş, özgür kalınca da buradan sürgün edilmiştir.

Tarihçilerin birçoğu onun Sicistân'dan çıktıktan sonra Horasan'a gittiğini naklederler. Bu tür rivayetlerde aslında kesin bir yer belirtilmeden genel anlamda Horasan bölgesi kastedilmektedir. Hâlbuki Horasan bölgesinin kalbi Nîşâbur şehridir ve büyük ihtimalle bu tür rivayetlerde çoğu kere Horasan yerine bizzat Nîşâbur kastedilmektedir.

Diğer bir kısım rivayetler ise İbn Kerrâm'ın Mekke'de beş sene kaldıktan sonra Sicistân'a döndüğü ve bütün mal varlığını satıp yine Nîşâbur'a gittiği şeklindedir.<sup>145</sup> İşte bu süreçte İbn Kerrâm hiçbir ilim meclisine uğramamasına ve hiçbir ilmi faaliyette

<sup>142</sup> Zehebî Şemsuddîn Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman, (748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb Arnautî), er-Risale, 1985, XIII, 322-323, Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, II, 304.

<sup>143</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kubrâ*, II, 304; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, III, 89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311.

<sup>144</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265.

<sup>145</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311.

bulunmamasına rağmen hapsedilmiştir!<sup>146</sup> İbn Kerrâm'ın Nîşâbur'da hapis hayatı bundan sonra da devam eder, çünkü hapisten ilk defa çıkınca Şam'ın askeri sınır bölgesine gider, oradan dönünce Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh tarafından hapsedilir ve ikinci sefer mihneye maruz kalıp hapis süresi uzatılır.<sup>147</sup>

İbn Kerrâm hapiste olmasına rağmen kendisine tâbi olan büyük bir taraftar kitlesi vardır. Fakat bu taraftar kitlesi umûmîyetle kırsal kesimden gelen ve toplumun alt tabakasına mensup insanlardan müteşekkildir.<sup>148</sup> O, zahid kimliğiyle Afşin ve Şûmîn topluluklarını etkileyip kendi tarafına çekmeyi başaramıştır. Her ne kadar Bağdâdî (429/1037) ve İsferyânî (471/1078) bu kitleleri bid'atten ötürü dalalete sapan insanlar olarak gösterirlerse de, onun bunlardan büyük destek aldığı bilinmektedir. Ayrıca kendisi de yoksul kesimden olduğu için bu kesimin popüler bir figürü haline geldiği bir gerçektir.<sup>149</sup> Nîşâbur'a girdiğinde, taraftarları onu büyük bir sevgi ve sevinçle karşıladılar, bu durum diğer insanların dikkatini çekmeye başladığında ilim ehli hemen şikâyetlerini ve durumu imamları Ebû Bekr b. Huzeyme (311/925)'ye, Muhammed b. Eslem'e ve Abbas b. Hamza'ya iletiler. Onlar da Nîşâbur'un yöneticilerine haber verip şikâyet etmişlerdir. Takip eden süreçte de İbn Kerrâm büyük bir grupla Kudüs'e sürülmüştür.<sup>150</sup>

### G. Şam ve Kudüs Seyahati

Nîşâbur'da hapisten çıktıkları sonra Tâhir b. Abdillâh onu Şam'a gönderir.<sup>151</sup> Ancak Şam seferinin ne kadar sürdüğü bilinmemekle birlikte kısa bir sefer yaptığı ve Nîşâbur'a döndüğünde Muhammed b. Tâhir tarafından hapse atıldığı, hapsin sekiz sene sürdüğü bilinmektedir.<sup>152</sup> Hapisten çıktığında İbn Huzeyme (311/924) ve beraberinde bir

<sup>146</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, III, 89; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73.

<sup>147</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 322-323; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265, Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, III, 89; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311.

<sup>148</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304; Edmund Bosworth, "The Rise of the Karramiyah in Khorasan", *The Muslim World*, Volume 50/1, 1960, s. 6; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass., 1972, s.12.

<sup>149</sup> Edmund Bosworth, "The Rise of the Karramiyah in Khorasan", s. 6.

<sup>150</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43, III, 149; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 194; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIX, 310; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; Curkânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşâhîr*, I, 455. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355

<sup>151</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26.

<sup>152</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 524; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311.



grup âlimin kararıyla Nîşâbur'u yeniden terk etmeye mecbur bırakılmıştır.<sup>153</sup> Ayrıca İbn Kerrâm'ın bu kadar hapis cezasına katlanmasının nedeni sırf onu destekleyen grubun yanında kalması için bir fedakârlık yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü Nîşâbur'u yanındaki taraftarları ile terk etmek şartıyla serbest bırakılmış ve 251/865 senesinin Şevval'inde yanındaki 800 kişiyle birlikte sırtlarında uzun elbise ve ellerinde tespihler bulunduğu halde<sup>154</sup> Nîşâbur'u terk edip Kudüs'e gitmek için yola çıkmışlardır.<sup>155</sup> Şam ve Kudüs yoluna giderken kendini destekleyenler ile karşılaşırlar. Horasan'ın Gur, Gurce, Sicistân, Şûmîn, Afşin ve Garcistan beldelerinde pek çok taraftar ile bir araya geldiler. Rakamları abartılı olmakla birlikte sadece Kudüs'te 20.000 müntesibinin olduğu rivayetlerde yer almaktadır.<sup>156</sup> Kudüs'e ulaştığında kendisine bir yer ayarlanır ve postunu serip halka hitab etmeye başlar. Hitabetinden ve zâhid görünüşünden dolayı buradaki insanları da etkilemeye başlamış ve Kudüs'te tam dört yıl geçirmiştir. Zaman zaman toplanan kalabalık arasında tartışmalar olmuştur. Özellikle “Hz. İsa'nın görüleceğine inanılan direğin”<sup>157</sup> yanında oturarak insanlara nasihat veriyordu. İnsanlar üzerinde etkisinin artacağı kaygısından dolayı muhalifler tarafından “garip bir adamdan” devamlı ona provoke eden sorular sorulmaktaydı. Sorulardan biri *iman* hakkında idi. Zira garip olarak bilinen bu adam sürekli İbn Kerrâm'a iman hususunda sorması onun konuyla ilgili bir zaafi olduğunu ileri sürdüğünü düşünülmektedir. Tâ ki İbn Kerrâm iman hakkında; *iman kavldir* cevabı verinceye kadar bu tür baskılar devam etmiştir.<sup>158</sup> İman konusunda görüşünü söylemesiyle birlikte halkın tepkisini çekti. Bedeli de ağır oldu, çünkü kitapları

<sup>153</sup> Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 20.

<sup>154</sup> Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 33; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 314; Mehmet Şerafettin Yaltinkaya, “Kerramiler”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihi İçtimai, Dinî Felsefi*, Nisan 1929 Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1929, sy 11., s. 3.

<sup>155</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 128; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; *Tâcü'l-Arûs*, IX, 43. İbn Kerrâm hapis esnasında onun mütevazılığinden etkilenenler hapisten çıkarken onunla hicret etmeye kalkışmışlar. Nîşâbur'u terk etme sırasında onunla Kudüs yolunu alan 800 kişi bulunduğunu ve bunların sırtlarında uzun elbiseler ve ellerinde tespihler bulunuyordu. Yola giderken birçok taraftar kafiyeyle katılmış, bunun için Kudüs'e ulaştıklarında rivayetlere göre 20,000 civarında olmuştur. Rivayetler abartılı olmakla birlikte Kudüs'e ulaşan Kerrâmîye taraftarların kafiyesi büyük olduğunu söylenebilir. Bkz. M. Şerafettin Yaltinkaya, “Kerramiler”, s. 3.

<sup>156</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 194; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIX, 310; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; Curkânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşahir*, I, 455. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 65.

<sup>157</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26.

<sup>158</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 129; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 315. Rivayetlerde soruları soran kişi hakkında herhangi bilgi yer almamaktadır, sadece yabancı ve garip birine benzediğine rivayet edilir.

yakıldı, vali tarafından Remle'ye sürgün edildi,<sup>159</sup> bu da sürgün hayatının üçüncü aşamasıydı.

Ancak halkın dikkatinden kaçan bir ayrıntı ise, İbn Kerrâm ve taraftarlarını devamlı Ebu'l-Feth Nasr b. İbrahim başta olmak üzere oradaki bulunan diğer ulema tarafından teftiş edildiği, baskı uygulandığı ve görüşlerinin deşifre edilmeye çalışıldığıdır.<sup>160</sup> Muhalif ulema taraftarları İbn Kerrâm'ın görüşlerini sadece deşifre etmekle kalmamış aynı zamanda halkı aleyhine de kışkırtmıştır, bundan dolayı da ister Sicistân'dan ister Nişâbur'dan sürgün edilme nedenlerinden biri de halkı kışkırtması ve onun sapkın görüşlere sahip olduğu ithamıdır.

## H. Hapis Dönemi

Muhammed b. Kerrâm birkaç seyahatten ve Mekke ziyaretinden sonra memleketi Sicistân'a dönüp bütün mal varlığını satıp Nişâbur'a taşındı. Hapis hayatı Nişâbur'da bu dönemden sonra başlar ve iki defa hapse atılır.<sup>161</sup> İlk defa Tâhir b. Abdillâh tarafından 243-248 yılları arasında bir müddet hapsedilmiştir. Muhammed b. Kerrâm Nişâbur'a gelmekle birlikte halkın nezdinde büyük bir etki bırakır, böylece geniş bir halk tabanını oluşturur. 243/857 yılında Tâhir b. Abdillâh'ın âlimler tarafından oluşturduğu bir mahkemede sorguya çekilir. Ardından da Tâhir b. Abdillâh tarafından bir süreliğine tutuklanır. Rivayetlerde yer alan haberlere göre Muhammed b. Kerrâm'ı, Nişâbur valisine şikâyet etmişlerdir. Şikâyet edenlerin başında yer alan Muhammed b. Eslem b. Sâlim b. Yezîd el-Horâsânî (247/860) onu bid'atçılıkla suçlarken, Abbas b. Hamza ve Ebû Bekr b. Huzeyme (311/925) ise onun küfre düştüğünü ve tövbe etmediği takdirde boynunun vurulması gerektiği şeklinde hükmetmiştir.<sup>162</sup>

Kısa bir tutuklamadan ve hapis döneminden sonra Muhammed b. Kerrâm serbest bırakılır ve Suriye-Bizans kıyılarına gider,<sup>163</sup> bir müddet kaldıktan sonra yine Nişâbur'a döner.<sup>164</sup> Nişâbur'da yine kendi hitabet üslubuyla insanları etkilemeyi başarır, daha önce

<sup>159</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129 – 130.

<sup>160</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129 – 130; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 49.

<sup>161</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43.

<sup>162</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355.

<sup>163</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, (çev. Ethem Ruhi Fırlalı – Sabri Hizmetli), Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 135.

<sup>164</sup> Muteber olmayan bazı rivayetlere göre ise İbn Kerrâm'ın hapisten serbest bırakıldıktan sonra Suriye ve Bizans sınırına kadar gider oradan yüzlerce kişiyle birlikte Kudüs'e yerleşir. Fakat buradaki yetkililerle bir

etrafında halktan oluşan gruplar yeniden etrafında toplanmaya başlar. Bu dönemde iktidarda Tâhir b. Abdillâh yerine oğlu Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh geçmiş durumdaydı,<sup>165</sup> oğlu Muhammed'in ilk icraatı babasının hapsedtiği ancak sonradan salıverdiği Muhammed b. Kerrâm'ı yeniden hapse atmak olmuştur.<sup>166</sup> Bu İbn Kerrâm (255/869) için ikinci hapis dönemi olur ve 249-251 yıllarını kapsar. İkinci hapis yılları İbn Kerrâm için daha çetin yıllar olarak zikredilmektedir. Böylece İbn Kerrâm toplam 7-8 sene hapis hayatı yaşamıştır.<sup>167</sup> Onun hapis yıllarında yaşam tarzına ve zühd hayatına müdahale edildiğine ve ne derece baskı altında yaşadığını vurgulama açısından şu örnek oldukça önemlidir. Hapiste bulunduğu sırada her Cuma gusül abdesti alıp hazırlanarak namaz için şehrin en büyük camisine gitmesine müsaade etmesi için zindancıya yalvarırmış. Ancak dışardan red cevabı gelince; "Allah'ım, benim olanca gücümü sarf ettiğimi, fakat başkasının bana engel olduğunu görüyorsun!" diyerek geri döndüğü nakledilmektedir.<sup>168</sup> Bu örnek onun mistik hayatı ve zühd anlayışını göstermek açısından daima ön planda tutulmuştur. Nihayet, İbn Kerrâm (251/865) senesinde tahliye edilmiş ve oradan Kudüs'e gitmiştir.

İbn Kerrâm'ın hapse atılma nedenlerine bakıldığı zaman rivayetlerde net bir ifade ve gerekçeye rastlanmamaktadır. Rivayetlerde nakledilen nedenler arasında şunlar vardır: Müneccimler, Sicistânlı birisinin gelip Tâhirîler devletini yıkacağı kehanetinde bulunmuşlardır. Muhammed b. Kerrâm, o dönemlerde Nişâbur'a geldiğinde ondan şüphelenilir ve yakalanarak hapsedilir.<sup>169</sup> Diğer bir gerekçe ise; muhtemelen onun imanını ikrârdan ibaretten olduğu görüşünden ve Allah'a cisim isnad edilme konusundaki görüşlerinden hareketle mahkûm edilmesi nedenler arasında sayılmıştır.<sup>170</sup> Bu

---

anlaşmazlığı yaşadığı için Ölüdeniz'in güneyindeki Zugar'a sürgün edilir ve burada vefat eder. Bkz. Aron Zysow, [http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya\\_erisim\\_24.06.2016](http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya_erisim_24.06.2016)

<sup>165</sup> Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, IX, 258; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 248.

<sup>166</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 30; Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304.

<sup>167</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 129; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 524; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, I, 457; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 30

<sup>168</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 129; Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26. Bu rivayetin aynı İbn Kerrâm'ın hocası Ahmed b. Harb'in muasırı ve dostu olan Muhammed b. Eslem Tûsî için de nakledilmektedir.

<sup>169</sup> Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, Şeriketü'l-İskenderiyye li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, İskenderiye 1971, s. 57; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 20

<sup>170</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 57; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 20

rivayetlerden daha etkili gerekçeler olabilecek bazı iddialar söz konusudur. O da şudur. Bir grup âlimin, vali Tâhir b. Abdillâh huzurunda onu sorgulamalarıdır. Valinin huzurunda yapılan bu münazarada İbn Kerrâm, bütün görüşlerini Allah'tan ilhamla aldığını iddia etmesi<sup>171</sup> dolayısıyla da kendi itikâdının ilâhî bir karakter taşımış olduğu yönünde ciddi bir irâde göstermiş ve görüşlerini açıklamış olması nedenlerden biri olarak gösterilmektedir.<sup>172</sup>

Yukarıda ele alındığı gibi aynı rivayetler İbn Kerrâm'ın Sicistân'dan çıkarılması için de kullanılmaktadır. Diğer bir nedeni ise İsmailî Ebû Temmâm el-İsma'îlî el-Hevârizmî aktarmaktadır. İbn Kerrâm, rızık ve Allah'a mutlak bir şekilde tevekkül ettiğini yakînen ispat etmek için yiyecek ve içecek olmadan kendisine tabi olanlarla beraber toplu olarak çölün ortasında çıkarttığını iddia etmektedir. Bunun üzerinde Sultanın etrafında bulunan yetkililere göre İbn Kerrâm kendisini ve fakirleri helak edeceği gerekçesiyle İbn Kerrâm'ı engelleyip hapse atmaları gerektiğini savundukları aktarmaktadır.<sup>173</sup> Bu görüş her ne kadar fırak ve makalât literatüründe yer almıyorsa da ancak daha sonra Kerrâmiyye literatürü arasında bahsedeceğimiz *Ravnâku'l-Mecâlis* eserinde İbn Kerrâm'ın, Allah'a tevekkül noktasında ileri derecede bazı pratik uygulamaları ile ilgili bir olayı-anekekt şeklinde anlatılır. *Rızık ve Tevekkül* on beşinci bab *birinci* hikâyesinde der ki; "İmâm, Zâhid, Ebû Abdillâh rızıkın sebebinden emin olmak istiyor kırsallara ve dağa çıkıyor, mağaraya girip bir köşeye oturuyor, burada Rabbinin kendisini nasıl rızıklandıracağını bakıyor ve gözetiyor. O sırada bir kabile yolunu şaşırtıyor, yağmura yakalanıyorlar ve girecekleri bir mağara arıyorlar ve Ebû Abdillâh'ın bulunduğu mağaraya giriyorlar. Onu görünce konuşmak istiyorlar ve sordukları soruların hepsine cevap vermeyince belki soğuktan konuşamıyordur deyip ısınsın diye yakınına ateş yakıyorlar. Sonra tekrar konuşup ta cevap alamayınca açlıktandır deyip bir sofrayı kuruyorlar ve yemesini işaret ediyorlar. Yemediğini görünce herhalde yiyebilmesi için pişmiş yumuşak bir şeyler olması gerekiyordur diyerek un ve baldan yapılan bir tatlı yapıp sunuyorlar. İltifat etmiyor. Sonra belki dişlerinde bir problem vardır diye onlardan birisi bıçakla ağzını açıp kaşıkla ağzına sokmak için uğraşırken gülüyor. Kendisine, sen deli misin? denince diyor ki; hayır fakat ben Rabbimi rızıkım hususunda tecrübe ediyorum.

<sup>171</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XIX, 312; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 233.

<sup>172</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 114.

<sup>173</sup> Ebû Temmâm el-İsma'îlî el-Hevârizmî, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere li Ebî Temmâm*, (thk. Wilfred Madelung – Paul E. Walker), Brill, Leiden, 1998, s. 55.

Artık yakînen bildim ki Rabbim kulunu ne durumda olursa olsun, nasıl olursa olsun ve nereden olursa olsun bir şekilde rızıklandırıyor.”<sup>174</sup>

Ancak Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî (840/1436)’nin anlattığı bu hikâye de İbn Kerrâm tek başına çıkmaktadır; diğer rivayette ise taraftarlarıyla toplu halde çöllere çıkıp bir nevi insanlara zarar verdiği nakledilmektedir. Muhtemelen bu olayda İbn Kerrâm’ın hapsedilmesinde değil ancak Sicistân’dan çıkarılmasında etkili olmuş olabileceğini düşünmek gerekir. Binaenaleyh İbn Kerrâm ilk dönemde itikâdî görüşlerden ziyade sûfî ve mistik görüşlerle gündeme gelmiştir. Daha sonra ise onun itikâdî görüşleri duyulmaya başlamıştır.

Hapsedilmesinde bu rivayetlerin yanısıra belki en etkili olabilecek neden ise İbn Kerrâm’ın, Buharî’ye yazdığı bir mektuptur. İbn Kerrâm mektupta لايمان لا يزيد ولا ينقص “İman artmaz ve eksilmez” hadisini kendisine sormuştur. Bunun üzerinde Buharî, bu hadisi rivayet edenlerin şiddetli bir şekilde dövülmesi ve uzun süre hapsedilmesi gerektiğini yazarak reddetmiştir.<sup>175</sup> Kanaatimizce İbn Kerrâm’ın hapsedilmesinin en önemli gerekçesi âlimlerle karşı karşıya gelmesi, hakkında olumsuz imajlar çizilmesi ve Buharî ile yazışmasıdır. Ancak bir kısım âlimler onu tekfir derecesinde suçlamışlarsa da bunun ciddi bir gerekçesinin olması gerekirdi, fakat tekfirle suçlanmasına yol açacak gerekçelerden rivayetlerde herhangi bir şekilde bahsedilmez. Bu sebeple tekfir edilmesiyle ilgili iddiaların ithamlardan öteye geçmeyen bazı suçlamalardan ibaret olduğu düşünülebilir.

## I. Muhammed b. Kerrâm’ın Vefatı

İbn Kerrâm, Nişâbur’dan Şevval’ın 251/865 senesinde çıktığına göre Kudüs’te ikamet süresi dört sene civarında olmuştur. Tarihçilerin çoğunluğu İbn Kerrâm’ın

---

<sup>174</sup> Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî, *Ravnâku’l-Mecâlis*, s. 46-47. Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî aynı babın ikinci hikayesinde der ki; “Bir gün Ebû Abdillâh’a ben mütevekkilim, diyorsun fakat nasıl oluyor da evlerimize girip, kapıyı kilitleyip, rızık gelinceye kadar bekleyemiyorsun, denince diyor ki, o ev annemin karnmdakinden daha mı korumalı ki ben orada beş ay kaldım ve bütün rızıkım üç üst üste karanlıkta bana verildi. Sonra niçin ellerini ayaklarını bağlayıp da ağzına rızıkının gelmesini bekleyemiyorsun, denince diyor ki, annem beşiğimden benim o dört organımı bağlayıp da rızıkımı ağzıma koymuyor muydu? Sonra Allah sana rızıkını verinceye kadar dağa gitme denince dağ beldeden farklı mı ki gideyim, oysa Rabb birdir. Bu kelâm saçmadır diyor. Sonra kendisine rızıklarımızı sen talep et denince nerede olduğunu biliyorsanız talep edeyim diyor. Sonra biz rızıkımızı istiyoruz deyince unuttu mu ki hatırlatıyorsunuz diyor. Sonra, rızıkımız gelinceye kadar oturup sabredelim, denince Allah Teâlâ’nın şu sözünü okuyor: Kim Allah’a tevekkül ederse O ona yeter.” Bkz. Ebû Hafs Ömer b. en-Nîsâburî, *Ravnâku’l-Mecâlis*, s. 46-47.

<sup>175</sup> Subkî, *Tabkâtu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, II, 305; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XIX, 314.

255/869 senesinde Safer ayının Kudüs'te<sup>176</sup> vefat ettiği görüşündedirler.<sup>177</sup> *Mu'cemü'l-Müellifîn* sahibi ise onun vefat yılını hicri 244 yılı olarak nakleder.<sup>178</sup> Şam'ın Zufr köyünde vefat ettikten sonra taraftarları onu Kudüs'e getirip orada defnetmişlerdir. Diğer rivayete göre İbn Kerrâm Kudüs'te vefat eder ve bir gece kimseye ölüm haberi bildirilmeden, Kudüs'teki Eriha'da Zekeriyya ve Yahya peygamberlerin kabirlerinin yanına gizlice defnedilmiştir.<sup>179</sup>

Taraftarları liderlerine bağlılıklarını göstermek için uzun bir müddet Kudüs'ten ve defnedildiği yerden ayrılmamışlardır. Taraftarların bu bağlılık göstergesinin devam etmesiyle burası bir tedrisat yerine dönüşmeye başlamış böylece Kerrâmiyye taraftarlarının kendi görüşlerini paylaşmak için bir araya geldikleri merkezler de yavaş yavaş oluşmaya ve İslam medreselerinin bir nevi öncüsü olan Hankâh ismiyle<sup>180</sup> gelişmeye başlamıştır. Nitekim erken dönemde hankâh sahipleri ölümlerinden sonra kendi hankâhlarında (sûfi kişilerin ikamet ettikleri evler) toprağa verilmişlerdir. Yerine geçmeğe layık olan birisi ise bu binayı uzun müddet taliblerin ve saliklerin ilgisine mazhar olmuştur. Watt'a göre İbn Kerrâm hayatta iken ilk hankâh inşa edilmiştir. Çünkü ona göre İbn Kerrâm Kudüs'e iki defa gitmiştir. İlk gidişte hankâhayı kurduğunu söylemektedir.<sup>181</sup> Ancak bunu delillendirmek zordur. Nitekim Sem'ânî (562/1166) başta olmak üzere tabakat ve bibliyografya kitaplarında İbn Kerrâm'ın gittiği beldeleri sıralarken en sonunda ve bir kere Kudüs'ü zikretmektedirler. Dolayısıyla İbn Kerrâm Kudüs'e sadece bir kere gitmiştir ve bu gidişle orada vefat etmiştir.<sup>182</sup>

Muhammed b. Kerrâm bu hayattan acı mücadelelerle ayrılmıştır. Şüphesiz bu çileli hayatın merkezinde bid'atlarla suçlanması ve buna bağlı olarak maruz kaldığı sıkıntılar bulunmaktadır. Ancak İbn Kerrâm'ın vefatı ile Kerrâmiyye mezhebinin etkisi sona

<sup>176</sup> İbnü'l-Esîr'in rivayetine göre Muhammed b. Kerrâm Şam'da vefat etti. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 273.

<sup>177</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129; Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 46.

<sup>178</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Musenâ, Beyrut thz. XI, 162. Ancak es-Sugdi İbn Kerrâm'ın vefat tarihini h. 256 yılı vermektedir. Bkz. Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265.

<sup>179</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 130; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 355; İbn Teymiyye, Takiyyuddin, (728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Câmiati'l-İslam Muhammed b. Suud İslamiyye, 1986, I, 143.

<sup>180</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 130; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

<sup>181</sup> Montgomery Watt'a göre İbn Kerrâm hayatta iken ilk hankah inşa edilmiştir. İbn Kerrâm 229/844 yılında Kudüs'e gittiğini söyler, ondan sonra yine Nişâbur'a döner, fakat idareciler tarafından hapsedilmesi sonucunda yine Kudüs'e döner ve orada vefat eder. Bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 361

<sup>182</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44.

ermemiştir. Aksine arkasında kendinden sonra giderek güçlenen bir ekol bırakmış ve sadece mezhep içi tartışmalarda bir değişiklik sözkonusudur. Yaşadığı sürece yerel yönetimlerle sürekli çatışma ortamına sürüklenmesinin ana sebebi onun zâhit, davetçi-propagandist tutumu ile alakalıdır. Çünkü İbn Kerrâm'ın zühd yaşam tarzını benimsemesi neticesinde mal ve servete karşı ithamkar tarzdaki söylemlerin, onun hareketinin hem dini hem sosyal açıdan tahrip gücü yüksek bir düzeye gelmesine neden olmuştur.

Son olarak İbn Kerrâm'ın seyahatleri ve etkileşime geçtiği kişilerin onun düşünce yapısının şekillenmesinde etkili olduğunu görmekteyiz. Bu etkileşimde en çok Hanefi gelenek rol oynamıştır. Her ne kadar İbn Kerrâm ile Hanefi geleneği arasında bazı detaylarda bir takım farklı izahlar varsa da bu İbn Kerrâm'ın farklı gelenekten geldiğini göstermez. Zira İbn Kerrâm, öğretisinin temellerini bu geleneğe borçludur. Detaydaki izahlarla birlikte diğer öğretileri buna göre geliştirmiştir. Bu farklılığın sebebi İbn Kerrâm'ın seyahatlerine bağlanabilir. Nitekim İbn Kerrâm Maverâünnehir'li değil, Horasan bölgesinden Sicistânlı olup Nişâbûr'da etkili olmuştur. Muhtemelen kendisi Maverâünnehir geleneğinin öğretisini tam anlamıyla tanımamıştır. Bunun yerine Nişâbur ve Sicistân bölgelelerinin öğretileri gibi tamamen farklı bir bölgenin anlayışıyla düşünce yapılarını idrak etmiştir. Zira yaptığı seyahatlerde görüldüğü gibi etkileşime geçtiği kişiler genellikle Horasan alimleridir. Dolayısıyla düşünce yapısının şekillenmesinde Maverâünnehir – Semerkand öğretisinden ziyade Horasan – Nişâbur geleneği daha etkili olmuştur.

#### **IV. HOCALARI**

Muhammed b. Kerrâm'ın eğitim hayatı hakkında kaynaklar herhangi bir bilgi vermemektedir. Bu sebeple onun ders aldığı hocaların kimlikleri, görüşleri, ayrıca bu hocalarla olan münasebetlerini detaylı bir şekilde sunmamız imkânsız hale gelmektedir. Ancak incelediğimiz kaynaklar, başta tabakat kitapları olmak üzere, makalât, firak ve İslam Mezhepleri Tarihi kitapları onun hocaları hakkında bazı bilgilere sahip olduğumuzu göstermektedir.

İbn Kerrâm (255/869) büyük hadis imamları zamanında yaşadığı için Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, İbn Huzeyme v.d. ile doğrudan veya dolaylı şekilde de olsa birtakım görüş alışverişinde bulunmuştur. Hatta İbn Huzeyme, İbn Kerrâm'ın Nişâbur'dan çıkartılması için diğer âlimlerle işbirliği yapıp valiye şikayet etmiş, Ebû Sa'id ed-Dârîmî ise İbn Kerrâm'ın Herat'tan çıkartırılması için bizzat inisiyatif almıştır.

Aşağıda vereceğimiz isimler ile iki hususa dikkat etmemiz gereklidir. Birincisi bu kişilerin İbn Kerrâm'la nasıl bir ilişkide oldukları konusu tam olarak bilinmemekle birlikte İbn Kerrâm'ın bunlarla irtibata geçtiğini ve hadisler naklettiğine dair rivayetler olduğu için onun düşünce yapısını etkilemiş olabilecekleri fikrinden hareketle onları hocaları grubunda ele aldık. İkinci husus ise bir araya geldikleri tarih ve yer net bir şekilde bahsedilmediği için sıralama kronolojik şekilde vefat tarihlerine göre tasnif edilmiştir.

### **A. Ahmed b. Harb en-Nîsâburî (234/848)**

Bu zat Ahmed b. Harb b. Abdullah b. Sehl b. Fîrûz Ebû Abdullah ez-Zâhid en-Nîsâburî'dir.<sup>183</sup> O aynı zamanda Nîsâbur'da *İmamu'l-Kudve* lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>184</sup> Aslen Mervli olup Nîsâbur'da ikamet etmiştir. İslamî ilimlerin tahsilinden ziyade yaşadığı zühd hayatıyla meşhur olmuştur. Zâhidâne yaşamıyla halk nezdinde büyük bir saygınlık kazanmıştır, bununla birlikte o vaaz yoluyla kendi fikirlerini yaymaya çalışmıştır, tâ ki onun Mürcie'den olduğu iddiası ortaya çıkıncaya kadar.<sup>185</sup> Bundan sonra Hatîb el-Bağdâdî (463/1071)'nin rivayet ettiğine göre o artık çoğu zaman insanların nazarında asılsız rivayetler aktaran birisi olduğu ithamıdır.<sup>186</sup> Ancak onun hakkında dikkate değer bir not ise Müslim'in râvîlerinden biri olması onun hadisçi kimliği açısından önemlidir.<sup>187</sup> Ahmed b. Harb'a şu eserler nisbet edilmiştir; *Erbâîn fi'l-hadîs*, *Kitâbu'l-kesb*, *Menâsiku'l-hacc*, *Kitâbu'd-duâ*, *Kitâbu'z-zühd*, *Kitâbu'l-hikme*,<sup>188</sup> *Kitab İyalullah*, *Kitabu'l-Menâsik*.<sup>189</sup>

Ahmed b. Harb hakkında nerdeyse en fazla bilgiyi Ahmed b. Yahya el-Halvânî rivayet etmektedir, onun rivayetlerine göre Ahmed b. Harb, Ahmed b. Hanbel (241/855) ile birbirlerini tanıdıklarını ancak görüşüp görüşmedikleri hususunda net bir haber nakledilmiyorsa da aralarında fikir farklılığından dolayı uyuşmazlık olduğunu ve birbirine mesâfeli davrandıkları kaydedilmektedir.<sup>190</sup>

<sup>183</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 32-33; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118.

<sup>184</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 32.

<sup>185</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 223; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 149; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen İslam*, W de G, Berlin New York Berlin 1997, II, 609.

<sup>186</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 149.

<sup>187</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, I, 149; Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 223

<sup>188</sup> Kâtib Çelebi (1004-1067), *Keşfü'z-Zunûn*, Mektebetü'l-Musennâ, Bağdâd 1941, II, 1413, 1417, 1422, 1452, 1830.

<sup>189</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 34.

<sup>190</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118; Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD*, cilt 17, sy. 2, 2008, s. 443.



Rivayetlere göre Ahmed b. Harb'ın, Muhammed b. Kerrâm'ın akıl hocası denebilecek kadar üzerinde tesiri olduğu görülmektedir.<sup>191</sup> Özellikle mistik hayatına dair görüşlerinin şekillenmesinde büyük etki bıraktığı bir gerçektir. Nitekim onun mistik hayatı ile tanınmış bir kişilik yapısı vardır.<sup>192</sup> Ancak itikâdî konularda aynı etkiyi bıraktığı söylenemez, çünkü Sem'ânî ve İbn Asâkîr (571/1175)'in rivayetlerine göre aralarında bazı ihtilaflar olduğu nakledilir,<sup>193</sup> ancak hangi konularda ihtilafa düştükleri bahsetmezler. Bazı araştırmalarda Ahmed b. Harb, İbn Kerrâm'ın akıl hocalığının ötesine geçirilmekte o bizzat Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu olarak takdim edilmektedir. Bu kaynakların en belirginini Hatîb el-Bağdâdî'nin eseridir o, Kerrâmiyye mezhebini Ahmed b. Harb'a nisbet etme şeklinde bazı ifadeler kullanmaktadır.<sup>194</sup> Fakat bu iddiayı destekleyecek herhangi bir bilgi mevcut değildir, çünkü Hatîb el-Bağdâdî aynı zamanda Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili ona atfen herhangi bir şey nakletmez, bununla birlikte o, birçok yerde Ahmed b. Harb'ın mürcie mezhebinden olduğunu açıkça rivayetlerde aktarmaktadır.<sup>195</sup> Ayrıca İbn Kerrâm hayatı boyunca fikirlerinden dolayı sürgün edilmesine, yurdundan çıkarılmasına ve suçlanmasına rağmen Ahmed b. Harb itikâdî açıdan hiçbir suçlamaya maruz kalmış değildir. Diğer tabakat kaynakları ise Ahmed b. Harb ile Muhammed b. Kerrâm arasındaki fikir ayrılığından ve ihtilafa düşmelerinden de söz etmektedirler<sup>196</sup> ancak ne ölçüde ve hangi konularda anlaşmazlık yaşadıklarından söz etmezler. Fakat Tabakat yazarları Sem'ânî başta olmak üzere Ahmed b. Harb hakkında

<sup>191</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 33; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 231; D. S. Margoliouth, "Kerrâmiyye", *İA*, İstanbul 1977, VI, 594.

<sup>192</sup> Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 444. Sûfî yazarları ise İbn Kerrâm'ı sâfilîğini görmezden geldikleri, tabakat yazarları ise birçok tezat bilgilerle Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisini kısmen oluşturdukları söylenebilir. İbn Kerrâm'ın ekolü ilk etapta varlığını bir zühd hareketi olarak ortaya çıkmış daha sonra itikâdî görüşleriyle şöhret bulmuştur. Müntesipleri zâhid kimlikleri ile hizmetleri devam etmekteydiler. Henüz itikâdî şöhretine geçmeden Horasan ve Kuzey Hindistan'ın Müslüman olmasında tarikat şeklinde hânkahalarda faaliyetlerini sürdürüyordu. İtikâdî görüşlerinden dolayı olmalı ki tasavvuf sahasında, sûfî tabakat kitaplarında İbn Kerrâm'a ve Kerrâmiyye'ye yer verilmedi. İbn Kerrâm'ın tasavvuf anlayışı için bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 94-95.

<sup>193</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 127, Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, II, 304.

<sup>194</sup> John Van Ess, İbn Kerrâm mezhebin kurucusu değil mezhebi ihya eden ve dinamizmi kazandıran biri olduğunu nakletmektedir. Bkz. Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 610.

<sup>195</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, IV, 118; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 149.

<sup>196</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 127, Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ*, II, 304; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 310.

birçok ihtilafli ve birbiriyle mütanakız rivayetleri naklettiği de unutulmamalıdır.<sup>197</sup> Zehebî (748/1348) ise onun, İbn Kerrâm'ın ashâbından olduğunu nakleder.<sup>198</sup> Mamafih Ahmed b. Harb Nîsâbur'da meşhur olmuş bir kişi idi. İbn Kerrâm'ın adı duyurulması ve şöhreti yayılması Ahmed b. Harb'ın tesiri inkâr edilmeyecek derece etkili olduğunu söylenebilir. Ahmed b. Harb 58 yaşında 234/848 senesinde vefat etmiştir.<sup>199</sup>

Sonuç olarak Muhammed b. Kerrâm'ın mistik düşüncelerinin Kerrâmiyye mezhebinin doğuda yayılması, istikrar bulması ve mezhebin mistik kimliği üzerinde büyük bir etken olduğu görünmektedir. Kerrâmiyye mezhebinin bu sahada bir resmi mezhebe dönüşmesine sadece bir teolojik düşünce olarak değil, aynı zamanda bir fıkıh ekolü olması etkili olmuş ve böylece taraftarlarını kendine yakın tutmayı başaramıştır.<sup>200</sup>

## **B. Ali b. İshâk el-Hanzalî es-Semerkindî (237/851)**

Ali b. İshâk b. İbrahim b. Müslim b. Meymun b. Nezâr, b. Adiy b. Mâhân el-Hanzalî<sup>201</sup> Ebu'l-Huseyn es-Semerkindîdir.<sup>202</sup> Semerkand kadısı,<sup>203</sup> hicri 237'de Şevvâl ayında vefat etti.<sup>204</sup> Rivayetlere göre Muhammed b. Kerrâm, İbn İshak el-Hanzalî'den tefsir dersleri almıştır.<sup>205</sup> İbn İshak el-Hanzalî'nin ise Muhammed b. Mervan es-Sa'dî el-Kûfî tarıkıyla el-Kelbî'nin<sup>206</sup> rivayet ettiği tefsirini dinledi. Ali b. İshak el-Hanzalî'nin ders hocası ise Muhammed b. Mervan es-Sa'dîdir, es-Sa'dî's-Sagîr lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>207</sup>

<sup>197</sup> Sem'ânî, Ahmed b. Harb hakkında birbirine tenakuz birçok rivayetleri içermektedir. Onun Bağdat'ta Ebî Abdullah b. Ayyaş el-Kattan (ö. 334)'dan hadis dersleri aldığı, vefat tarihi, nesebi hakkında bilgileri diğer tabakat kitapları ile bir çok konuda uyumsuzluğu vardır. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 127.

<sup>198</sup> Zehebî Şemsuddîn Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman, (748/1348), *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvad – Adil Ahmed Abdülmecîd), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1995, I, 223.

<sup>199</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 118; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 35; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 223; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 149.

<sup>200</sup> Edmund Bosworth, "The Rise of the Karramiyah in Khorasan, s. 6.

<sup>201</sup> Hanzalî; Gatafan'dan bir cemaatine Ebî Hanzale nispetidir. Yâkut el-Hâmevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 311; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 251.

<sup>202</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 283; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 466.

<sup>203</sup> Kureşî, Abdulkadir b. Ebî'l-Vefâ Muhammed b. Ebî Muhammed, *Cevâhir el-Mudiyye fi'Tabakâti'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kutubhane, Karaçi ts., s. 554

<sup>204</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 466; , Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 347; Kehhâle ise onun ölüm tarihini vermez ancak 562'den önce yaşadığını söyler. Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VII, 33.

<sup>205</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, XI, 66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; İbn Mâkûla, *el-İkmal*, VII, 163; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>206</sup> el-Kelbi, Muhammed b. es-Sâ'ib el-Kelbî Ebû Nasır el-Kufî el-Mufessir en-Nisabeti'l-Ahbar. Bkz. Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, III, 556; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, II, 163; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>207</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, IV, 32; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, IX, 436.

Âlimler arasında onun güvenilirliği konusunda görüş ayrılığı vardır. Buhârî başta olmak üzere bu rivayet yolunu şüpheli bulmuş olmalı ki hakkında sukût etmeyi tercih etmiştir,<sup>208</sup> aynı şekilde İbn Hibbân da, onun hakkında temkinli davranmayı tercih eder, hakkında söz etmez, ancak ondan birçok rivayeti nakletmektedir.<sup>209</sup> Onun İbn Mübarek'ten rivayetleri olduğunu da kaydetmektedir.<sup>210</sup> Diğer hadis bilginleri ise onu tenkite tabi tutmuşlardır, ancak tenkit edenlerin onun şahıs olarak sika olup olmadığından ziyade aldığı ders yolunu, metodunu ve hocalarını tenkit etmişlerdir.<sup>211</sup>

### C. Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. el-Mâkiyânî (239/853)

Ebû İshak İbrahim b. Yusuf b. Meymun b. Kudâme el-Belhî el-Mâkiyânî, kısaca el-Mâkiyânî ismiyle daha çok meşhur olmuştur.<sup>212</sup> Mâkiyânî aynı zamanda Belhin köylerinden birisinin ismidir.<sup>213</sup> Büyük ihtimalle bu köyde doğduğu için bu lakabı almıştır. O, zühd ve vera' sahibi olmakla birlikte, ağırbaşlı şahsiyetiyle Belh âlimleri arasında meşhur olmuştur.<sup>214</sup> İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî 139/756 yılında doğdu, 239/853 yılında Belh'te vefat etti ve orada defnedildi.<sup>215</sup> Rivayetlere göre Ebû Hanîfe'nin ashabındandır. Başta Ebû Hanîfe öğrencilerinden olmak üzere dönemin önemli şahsiyetler yanında talebe olmuştur.<sup>216</sup> Tarihçilerin birçoğu Muhammed b. Kerrâm'ın ondan ilim aldığını ve rivayet ettiğini naklederler.<sup>217</sup>

İbrahim b. Yusuf hakkında âlimler ve muhaddisler aralarında onun ircâ fikrine sahip olup olmadığı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bir kısım muhaddisler onu ircâ fikri ile suçlamışlar,<sup>218</sup> diğer bir kısım ondan bu suçlamayı kaldıracak nitelikte rivayetleri

<sup>208</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, IV, 32.

<sup>209</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 28.

<sup>210</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 466; Askalani onu sika biri olduğunu kabul eder. Bkz. İbn Hacer, *Takribü't-Tehzîb*, I, 398.

<sup>211</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, IV, 32; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, IX, 436.

<sup>212</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 75

<sup>213</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62.

<sup>214</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 75

<sup>215</sup> İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, I, 184; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 63; Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, II, 544. İbn Hibban ise onun vefat tarihi 241 olarak nakletmektedir. Bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 76.

<sup>216</sup> Hocaların liste isimleri için bkz. el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 251-253.

<sup>217</sup> İbn Mâkûla, *el-İkmâl*, VII, 164; İbn Asâkir, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 252; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, II, 73; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, I, 184; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62.

<sup>218</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 76; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Takribü't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'r-Reşîd, Suriye 1986, I, 95.

aktarmışlardır. İrcâ fikri ile suçlayanlar bunu daha çok onun Kuteybe b. Saîd (240/854) ile aralarında geçen husumete dayandırmaktadır. Çünkü İbrahim b. Yusuf, Kufe ve Basra'dan sonra Medine'ye gider ve orada İmam Malik (179/795)'in meclisine katılır. Ancak İmam Malik'in yanında bulunan Kuteybe onun Mürcî olduğunu söyleyince, meclisin dışına çıkarttırılır<sup>219</sup> ve rivayetlere göre İbrahim b. Yusuf, İmam Malik'ten sadece bir hadis rivayet eder.<sup>220</sup> Ancak bu dönemde Belh'te Ehl-i rey ile Ehl-i hadîs arasında tartışmaların devam ettiği bir gerçektir. Nitekim İbrahim b. Yusuf ile Kuteybe b. Saîd, İmam Malik'in meclisinde karşılaşmadan önce aralarında bir husumetin olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü İbrahim b. Yusuf bu suçlamayı unutmayıp Kuteybe b. Saîd Belh'e döndüğünde onu şehirden kovdurmuştur.<sup>221</sup>

Diğer grup âlimler ve muhaddisler ise ircâ fikrini ona yapılan bir iftira şeklinde değerlendiren rivayetleri aktarmışlardır. Nesaî ve İbn Hibbân onun güvenilirliği hakkında ittifak etmişlerdir, aynı zamanda Nesaî ondan rivayet almakla kalmayıp onun ismini kendi hocalarının isimleri arasında saymıştır.<sup>222</sup> Bununla birlikte İbrahim b. Yusuf'a yapılan ircâ şüphesini kendisinden kaldırabilmek için İbn Hibbân bir rivayetinde ondan dış görünüşüyle ircâ, içinden ise sünnet mezhebini benimseyen birisi olarak bahseder.<sup>223</sup> İbn Hibbân kullandığı bu tabirle dikkatleri onun hakkında yapılan ircâ iftirası üzerine çekmeye çalışmıştır. Çünkü rivayetin devamında diyor ki; "İbrahim b. Yusuf onu duyunca dedi ki; Benim hakkımda yaz! Ben diyorum ki, iman kavlı ile ameldir".<sup>224</sup> İbrahim b. Yusuf'un bu ikileme kalması yani Belh'te Ehl-i rey ile Ehl-i hadîs tartışmaları aralarında kalması ve onun Hanefî âlimlerden olması,<sup>225</sup> Hanefî âlimlerin ise Ehl-i hadîs tarafından ircâ fikriyle itham edilmelerinde büyük bir payının olduğu görülmektedir.

<sup>219</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 63; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, s. 75

<sup>220</sup> İmam Malikten *كل مسكر خمر وكل مسكر حرام Her muskir hamrdır ve her muskir haramdır*, hadisini rivayet eder, Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 76; İbn Hacer, *Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448)*, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Mâarif, ts., I, 184; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, s. 75.

<sup>221</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 63, Sönmez Kutlu, İbrahim b. Yusufu bu olaya bağlantılı olarak Mürcie'den saymaktadır. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 222-223

<sup>222</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 184-185; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, s. 75.

<sup>223</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 76; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 184; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62 – 63.

<sup>224</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 76; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 184; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, s. 75

<sup>225</sup> el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 251-253; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 63; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefîyye*, s. 75

Bu tür rivayetlerde onun sadece Mürcie'den değil, aynı zamanda Cehmiyye'den olduğu da iddia edilmiştir.<sup>226</sup> Hâlbuki kendisi Cehmiyye'yi ağır bir şekilde tenkit ettiğini ifade ederek, Kur'an'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri tekfir etmiştir. Hatta Kur'an'ın mahlûk olduğunu şüphe edenler de Cehmiyye'den oldukları zikretmektedir.<sup>227</sup>

İbrahim b. Yusuf konumuzun bütünlüğü açısından oldukça önemli bir kişidir. Çünkü onunla birlikte Ebû Yusuf (182/798), Ebû Muaviye ed-Darîr (195/811) ve Ebû Bekir Ayyâş (193/809) vasıtasıyla Ebû Hanîfe (150/767)'ye ulaşılmaktadır. Ancak tabakat kitaplarında İbn Kerrâm (255/869)'ın İbrahim b. Yusuf'tan hadis rivayet ettiği dışında herhangi bir bilgi yoktur. İkisinin hangi ortamda buluştuğu ve ne gibi hadisleri naklettiği konusunda da bilgi mevcut değildir.

İbrahim b. Yusuf konumuz açısından şöyle bir önemi de vardır; Ebû Muhammed es-Sicî (III. asrın sonları) ve Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf (III. asrın sonları) iki önemli Kerrâmî şahsiyet kendisinden ders almalarıdır.<sup>228</sup> Dolayısıyla bu iki önemli Kerrâmî şahsiyeti aynı zamanda Kerrâmîlik konusunda Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930) için kaynaklık teşkil edeceklerdir.

#### **D. Ali b. Hucr el-Mervezî (244/858)**

Ali b. Hucr Ebû'l-Hasan Ali b. İyas b. Mukâtil<sup>229</sup> b. Müşemric<sup>230</sup> b. Halid<sup>231</sup> Ebu'l-Hasen b. es-Sa'dî el-Mervezîdir.<sup>232</sup> el-Mervezî doğduğu ve yetiştiği yere nispeten böyle

<sup>226</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 223

<sup>227</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 63; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Haneftiyye*, s. 75

<sup>228</sup> İbrahim b. Yusuf'tan ders alanlar: en-Nesâî, İbrahim b. İshak es-Semerkindî, İbrahim b. İsmail el-Anberî et-Tûsî, Ebû Hâmid Ahmed b. Kudame b. Muhammed b. Abdullah b. Furkad el-Belhî, Ca'fer b. Muhammed es-Sevâr, en-Neysâbü'rî Hâmid b. Sehl el-Buhârî, Hâmid b. Şâzî el-Kesî, Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf, Hasan b. Ebî el-Matrah, Ebû Ali el-Hüseyn b. Ahmed b. el-Fadl el-Belhî, Rebî' b. Hasan el-Kesî, Zekeriyâ b. Yahya es-Sicî, Tayyib b. Sâlih, Ebû Muhammed Abdillâh b. İbrahim b. Yusuf el-Belhî, Ebû Ali Abdillâh b. Muhammed b. Ali b. Turhân el-Belhî, Ebû Muhammed Abdallâh b. Muhammed es-Sicî, Abdurrahman b. İbrahim b. Yusuf el-Belhî, Ebû'l-Hasan Ali b. el-Fadl b. Tâhir el-Belhî, Kâsım b. Ya'kub, Muhammed b. Ca'fer el-Kerâbîsî, Muhammed b. Fafs el-Belhî Osmanî, Muhammed b. Dâvud el-Fevgî, Muhammed b. Abâd el-Belhî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Yusuf, Ebû Abdullah Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, Muhammed b. Muhammed b. es-Sıddîk el-Belhî, Muhammed b. el-Munzîr b. Saîd el-Herevî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Nasr el-Belhî ve daha pek çok kişi ondan rivayette bulunuyor. Bkz. el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 251-253

<sup>229</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdâdî*, XI, 416; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 293; İbn Hibbân (354/965), *es-Sikât*, Dâiretu'l-Mâarifî'l-Osmaniyye, III, 406.

<sup>230</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 293; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 507, İbnü'l-Esîr, usudu Igabe 5/179

<sup>231</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 293.

<sup>232</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, III, 406; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, XI, 416; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimâşk*, 41, 296; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, II, 64; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 507; Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiretu'l-Huffâz*, (thk. Zekeriya Umeyrat), Mektebetu'r-Rakmiyye, Beyrut 1998, II, 29; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294; Ez-Zirkilî, Hayruddîn b. Mahmûd b.

bir lakap almıştır,<sup>233</sup> çünkü oradan Bağdâd'a intikal etmiştir.<sup>234</sup> Ali b. Hucr 154/771 senesinde doğdu<sup>235</sup> ve ilim talebi için Zehebî (748/1348)'nin ifadesine göre ufukları aştı.<sup>236</sup> İlim tahsili özellikle de hadis için uzun seyahatler yaptığından dolayı kendisine rehhal-cevval<sup>237</sup> lakabı verilmiştir. Hadis öğrenme çabasıyla o birçok beldeleri dolaşmış, Şam'daki hadis tahsilinden sonra Bağdat'a gidip bu amaçla orada kalmaya devam ederken<sup>238</sup> dönemin en önemli ilim merkezlerine dâhil olmuş ve feyiz almıştır.<sup>239</sup> Zehebî kendisinden Mekke ve Medineliler de dâhil olmak üzere 170 küsur kişinin hadis yazdığını söyler.<sup>240</sup> O aynı zamanda Horasan'ın en meşhur ve en önemli muhaddislerindedir.<sup>241</sup> İlim tahsilinin önemli kısmını tamamladıktan sonra Merv ve Horasan'ın yakın çevresini, o günün ilim merkezleri Nişâbur, Buhârâ, Nesa, Isfahan, Rey ve Semerkand'ı da ziyareti etti. Irak'tan kendi memleketi Merv'e 33 yaşında döndüğünü<sup>242</sup> kendi ifadelerinden öğrenmekteyiz.

O birçok âlime göre adalet ve zabt yönünden kusursuz, dikkatli ve sağlam,<sup>243</sup> hadis tahammül ve rivayetinde mahir ve dikkatlidir.<sup>244</sup> Kaynaklara göre 90 yaşını tamamlamış olarak 244/858 senesinin Cemaziye'l-ülâ ayında Merv'in<sup>245</sup> Zerezem köyünde vefat etti.<sup>246</sup>

---

Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî, (1976) *el-A'lâm Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin*, 2002, IV, 270; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VII, 57.

<sup>233</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62, 508; İbnü'l-Esrîr, *el-Lubâb*, III, 199; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 293.

<sup>234</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 293.

<sup>235</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62, 508; İbnü'l-Esrîr, *el-Lubâb*, III, 199; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 417.

<sup>236</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 62, 508.

<sup>237</sup> Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 29; Zirkilî, *el-A'lâm*, IV, 270

<sup>238</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 509; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 257; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 416; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294.

<sup>239</sup> Mervezî'nin hadis hakkında bilgi ve birikimini içi bkz. Nuri Gürkan, *Ali bin Hucr el-Mervezi hayati ve hadis cüz'ü*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Bursa 1998.

<sup>240</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 511; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 416; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 41, 297, Buhârî ondan 5 hadis rivayet eder, Muslim ise 188 hadis rivayet etmektedir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294.

<sup>241</sup> Horasan'ın en büyük üç hadis bilgini, Kuteybe, Muhammed b. Mehran ve Ali b. Hucr. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294.

<sup>242</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 509; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 416; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294; Sem'ânî, *el-Ensâb*, III, 257.

<sup>243</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 417; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 509; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294.

<sup>244</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 417.

<sup>245</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, VII, 57; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 418; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dımaşk*, 41, 298; lubab 6/118, İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294

<sup>246</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 637; İbn lubab, 2/64, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 509; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, VII, 294.

Hadis bilginleri talebelerini sayarken Mekke, Medine, Irak, Şam, Cezire ve Horasanlı 170 küsur<sup>247</sup> kişinin hadis yazdığını kaydeder. Zamanın büyük muhaddisleri Buhârî ve Müslim başta olmak üzere ondan rivayetler aldılar, ayrıca bu âlimler arasında Muhammed b. Kerrâm da yer alır.<sup>248</sup> Fakat İbn Kerrâm'ın Ali b. Hucr'dan hangi rivayetleri aldığı ve ne ölçüde aldığına dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.

### **E. Mâlik b. Süleymân el-Herevî (II. asrın II. yarısında)**

Mâlik b. Süleyman b. Nehşelî el-Herevîdir.<sup>249</sup> Muhtemelen II. asrın ikinci yarısında yaşamıştır. O Herat kadısı idi.<sup>250</sup> Vefatı ise bilinmiyor, Onun hakkında en çok ve en teferruatlı bilgiyi Darekutnî vermektedir. Darekutnî, Mâlik b. Süleyman'ı ve oğlu Abdullah b. Mâlik b. Süleyman es-Sa'dî'yi Mürcie'den olduğunu ifade ederek, rivayetlerde zayıf<sup>251</sup> ve metruk kategorisinde sayar.<sup>252</sup>

İbn Hibban ise onun Mürcie'den olduğunu nakleder, ayrıca hadis tasnifinde çoğunlukla hataya düştüğünü söylemekle birlikte ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ayrıca İbn Hibban'a göre o, kötü arkadaşlarla imtihan olunmuş kişi, çünkü arkadaşlarıyla beraber hadislerin okunuşuyla oynayıp rivayet ediyorlardı.<sup>253</sup>

Mâlik b. Süleyman ve oğlu Abdullah hadis uydurmakla ve ircâ ile suçlanmışlardır. Ancak gariptir ki her ikisi Mürcie'ye karşı rivayetleri naklediyor ve uyduruyorlardı. Rivayetlerinden biri de şu şekildedir: *المرجئة والقدرية: المرفعة والقدرية: صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي: المرجئة والقدرية* *Ümmetimden benim şefaataime nail olmayacak iki sınıftan birisi Mürcie, diğeri Kaderiyyedir. İbn Abbas'ın Mürcie'nin kimler olduğunu sorması üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: *Onlar قوم يكونون في آخر الزمان إذا سئل أحدهم عن الإيمان يقولون نحن مؤمنون إن شاء الله* Onlar Kıyamet'e yakın ortaya çıkacak bir gruptur. Onlardan birisine imanları sorulduğunda, onlar inşaallah biz mü'miniz şeklinde cevap vereceklerdir. İbn Abbas, Kaderîler kimdir diye sorunca, Rasûlullah; *قوم يقولون لا قدر* Onlar kader yok diyenlerdir cevabını verdi.<sup>254</sup> Bu*

<sup>247</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XI, 416; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 511

<sup>248</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 508; İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 127.

<sup>249</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, IX, 165.

<sup>250</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355; Muhammed Mehdi el-Muslimî *Mevsuatu'l-Akvâl Ebî'l-Hasan ed-Dârekutnî fi Ricali'l-Hadith ve İlel*, Beyrut 2001, II, 538

<sup>251</sup> Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II, 538.

<sup>252</sup> Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II, 546; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 444; *Mevsuatu'l-Akvâl ed-Dârekutnî*, II, 538, 370.

<sup>253</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9, 165 ; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 4.

<sup>254</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 337. Sönmez Kutlu'ya göre yukarıda uydurulan rivayet Ehl-i hadîs çevreleri kastedilmektedir. Çünkü rivayetin ikinci kısmında tarif edilen Mürcie, bilinen asıl Mürcie'nin tarifi değildir. bkz. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 252.

hadisinde güvenilir olarak görülen raviler zincirinde sadece Mâlik b. Süleyman değil, aynı şekilde Kerrâmiyye mezhebinden Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî<sup>255</sup> ve Abdullah b. Mâlik b. Süleyman da yer almaktadır. İbn Hibban'ın o kötü arkadaşlarla imtihan olunmuş demesi büyük ihtimalle buna dikkat çekmek içindir.

Oğlu Abdullah b. Malik ise ircâ suçlamasına karşı diğer bir rivayeti nakleder; الايمان قول والعمل شرائعه *İman kavldır, amel ise onun uygulanmasıdır.*<sup>256</sup> Ancak Mâlik b. Süleyman ve oğlu Abdullah ircâ fikri ile ve her ikisi yine yukarıda geçen Mürcie ve Kaderiyye'yi lanetleme rivayetini uydurmakla suçlanmışlardır. Ancak Abdullah b. Mâlik b. Süleyman ikinci rivayetle net bir şekilde ircâ fikrine karşı çıkmaktadır.

Ancak bütün bu suçlamalara rağmen hadis âlimleri Mâlik b. Süleyman'dan gelen bazı rivayetleri nakletmişlerdir.<sup>257</sup> İbn Hibban oğlu Abdullah'ı her ne kadar Mürcie'den olduğunu söylese de babası Süleyman b. Mâlik hakkında kullandığı ifadeler ve suçlamaları Abdullah hakkında kullanmamıştır. Rivayetlere göre Muhammed b. Kerrâm'ın, Herat'a düzenlediği seyahat sırasında Mâlik b. Süleyman'dan bazı rivayetler aldığı kaydedilir.<sup>258</sup> Her ne kadar rivayetlerin hakkında bilgiler mevcut değilse de günümüze kadar gelen bazı hadislerde de rivayet zincirinde yer almaktadır.<sup>259</sup>

### **F. Muhammed b. Temîm es-Sa'dî el-Fâryâbî (248/862)**

Bu zat Muhammed b. Temîm b. Süleyman es-Sa'dî el-Fâryâbî'dir.<sup>260</sup> Muhammed b. Kerrâm en çok Muhammed b. Temîm el-Fâryâbî'den rivayetleri nakletmektedir.<sup>261</sup> Onun hakkında ne kadar hadiste zayıf, metruk, yalancı<sup>262</sup> ve güvenilirliği olmayan birisi

<sup>255</sup> Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî İbn Kerrâm'ın öğrencisi ve Kerrâmiyye'nin önemli şahsiyetlerinden biridir. Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, s. 36-37. İbn Hibban onun Herat'tan ve deccalların Deccalî şeklindeki vasıflandırır, ayrıca o Kerrâmiyye mezhebinden olduğunu söyler. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45, İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 57, 5.

<sup>256</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45.

<sup>257</sup> Hz. Aişe'den rivayet ediliyor: كان يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد *Peygamber (a.s.) sâ'a ile gusül abdestini alırdı, müd ile abdest alırdı.* Raviler arasında Malik b. Süleyman olduğu için Dârekutnî bu rivayeti sahih olarak kabul etmiyor. Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 56. Diğer rivayet ise İbn Mes'ud'un senediyle, من أكل *Kim haramdan bir lokma yese, ondan kırk gün namazı kabul olunmaz,* hadisidir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 444.

<sup>258</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>259</sup> كل مسكر خمر وكل مسكر حرام *Her muskir hamırdır ve her muskir haramdır.* Rivayetinde görüldüğü gibi. İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 128.

<sup>260</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 306; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 98; Yâkut el-Hamevî onu Fâryânân köyünden olduğunu söyler ve bu köyden lakabını alır. Bkz. Yâkut el-Hâmevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 229.

<sup>261</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 306; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 311; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 127.

<sup>262</sup> İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, I, 184



olarak bahsedilse de,<sup>263</sup> onun zayıf ve güvenilmez kabul edilmesinin en büyük sebebinin Kerrâmiyye mezhebine mensup olması gösterilir.<sup>264</sup> Diğer rivayetlere göre Mürcie'den sayıldığı için rivayetleri güvenilirliğini yitirmiştir.<sup>265</sup> İbn Kerrâm rivayetleri en çok ondan nakletmişse de bu konuda oldukça abartılı sayılar, yüz bin civarında rivayet naklettiğinden söz edilmektedir.<sup>266</sup> Muhammed b. Temîm (248/862) senesinde vefat etmiştir.<sup>267</sup>

### G. Ahmed b. Ezher en-Nîsâburî (263/877)

Muhammed b. Kerrâm'ın hadis konusunda bir diğer ravisi de Ahmed b. Ezher'dir.<sup>268</sup> Tam adı Ahmed b. el-Ezher b. Meni b. Selîm b. İbrahim İmam el-Hafîzu's-Sebt Ebû Ezher el-Abdî en-Nîsâburî'dir.<sup>269</sup> Zamanın Horasan muhaddisi, hicri 170 senesinden sonra doğdu,<sup>270</sup> 263/877 senesinde vefat etti.<sup>271</sup> Onun güvenilirliği konusunda Dârimî,<sup>272</sup> Nesâî,<sup>273</sup> Buhârî ve Müslim gibi dönemin en önemli hadis bilginlerinin ondan rivayetleri almaları en önemli ölçü sayılabilir,<sup>274</sup> ancak bu rivayetlere Sahihayn kriterlerine uygun olmadıkları için yer verilmedi.<sup>275</sup> Birçok hadis bilginleri tarafından onun güvenilir olduğundan söz edilmesine rağmen onun Hz. Ali adına anlatılan

<sup>263</sup> Tarih Bagdadi, 13/455; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 306; İbn Hacer'e göre o Peygamber adına hadis uyduranlardan üç kişiden biri olduğunu nakleder ancak sadece Muhammed b. Temîm ve Hasan b. Sehl'i zikreder üçüncüsü zikretmez. Bkz, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 98.

<sup>264</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 375; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 98; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, III, 494.

<sup>265</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 306.

<sup>266</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 523; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265.

<sup>267</sup> Yâkut el-Hâmevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, IV, 229

<sup>268</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, XI, 66; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 355

<sup>269</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 363; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 39; el-Mizzî, Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebû'l-Haccâc (742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl*, (thk. Beşar Avad Maruf), Risale Yay. Beyrut 1980, I, 255; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 11.

<sup>270</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 364

<sup>271</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 364; Zehebî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, II, 546; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 261; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 13.

<sup>272</sup> Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 82; *Mevsuatu'l-Akvâl ed-Dârekutnî*, I, 53.

<sup>273</sup> Zehebî *el-Mugni fi'd-Duafâ*, I, 33.

<sup>274</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 71, 27; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 12.

<sup>275</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 364; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, I, 256 - 257; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 11; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, IV, 39-40. Ayrıca ondan rivayet etikleri diğer muhaddisleri; Muhammed b. Râf'i, Muhammed b. Yahya, Yahya b. Yahya et-Temîmî, Nesaî, İbn Mâce, Ebû Hâtîm, Ebû Zer'i, Mûsa b. Hârûn, İbrahim b. Ebî Talib, İbn Huzeyme, Muhammed b. Abdulvehhab el-Fer'i, Ebû Hâmid b. Şerkî, Muhammed b. Hüseyin el-Kattan, v.b. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 364.

menkıbelerde onun isiminin çokça geçmesinden dolayı Şîî birisi olduğundan ve rivayetlerinin mevzu olabileceğinden şüphe edilmiştir.<sup>276</sup>

## H. Ahmed b. Abdullah el-Cuveybârî (II. asrın II. yarısında)

Ahmed b. Abdullah b. Halid b. Musa b. Faris b. Mirdas b. Nuheyk et-Temîmî Ebû Ali el-Cuveybârî'dir.<sup>277</sup> Cuveybâr, Herat'ın köylerinden bir köydür.<sup>278</sup> Hadisçiler onu zayıflık, yalancılık ve uydurmacılık gibi özelliklerle tenkit ederler.<sup>279</sup> Her ne kadar, o meşhûr Ashâbü'l-Hadîsten rivayetleri naklediyorsa da o, rivayetlerinde râvilerden söz etmemekle tenkit edilmiştir.<sup>280</sup> Ancak Muhammed b. Kerrâm'ın yukarıda zikredilen diğer hocaları veya ravileri itikâdî hususunda Kerrâmî veya Mürcî eleştirileriyle<sup>281</sup> birlikte, onun Ehl-i Rey<sup>282</sup> olma, imanın artma ve eksilme ve imanın kavldan ibaret olduğu düşüncelerinden dolayı eleştirilmektedir.<sup>283</sup>

Hadis bilginleri onun güvenilirliği konusunda sadece temkinli durmayıp ona birçok eleştiriler yöneltmişlerdir.<sup>284</sup> Muhammed b. Kerrâm, Muhammed b. Temîm'den sonra en fazla Ahmed el-Cuveybârî'den rivayet almıştır,<sup>285</sup> İbn Asâkîr (571/1175)'in ifadesine göre ondan her duyduğunu rivayet etmiştir.<sup>286</sup> Ondan yüz binlerce hadis rivayet ettiği

<sup>276</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, IX, 574. Güvenirliliği sorgulayan haberlerden biri İbn Abbas'tan nakedilen rivayeti: Peygamber (a.s.) Hz. Ali'yi bakarak dedik ki: أنت سيد في الدنيا سيد في الآخرة، من أحبك فقد أحبني، ومن أبغضك فقد أبغضني *Sen dünya ve ahiretin efendisisin. Kim seni severse beni sevmiş olur, kim senin dümanın olursa benim düşmanım olur.* Bu rivayetin hadisin farklı rivayetlerinden de bahsetmektedir. Bkz. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, II, 613; İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzîb*, I, 13.

<sup>277</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 142; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 127; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, I, 313.

<sup>278</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 142; Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 107, 126, Cezeriye göre o Semerkand'ın köylerinden bir köyüdür. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*, I, 313. Cubar aynı zamanda Herat işçilerine de denilmektedir. Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 106; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 193; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XVIII, 56.

<sup>279</sup> İbn Hibban, yalancı ve deccalların Deccalıdır der. Ashâbü'l-Hadîsin rivayet etmediği birçok şeyi rivayet olarak nakletmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 142; Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 377; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 107. İbn Kesîr ise Muhammed b. Tamîmî ve Ahmed el-Cuveybârî'yi yalancılıkla tenkit eder. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26. İbn Hacer onu metruk kategorisinde saymaktadır, İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 61, V, 7. Zehebî ise onu yalancılıkla tenkit'ten ötürü onu Cehmillikle ile Şîa'nin gulat firkaların tamamen sapmış kişilerin arasında saymaktadır. Bkz. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XII, 576; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 108; Zehebî Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman, (748/1348), *el-Mugni fi'd-Duafâ*, (thk. Nureddin İtr), İdâretü İhyâi't-Tras, Katar 2009, II, 627.

<sup>280</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 414.

<sup>281</sup> Zehebî *el-Mugni fi'd-Duafâ*, II, 627.

<sup>282</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 127.

<sup>283</sup> Zehebî, *el-Mugni fi'd-Duafâ*, II, 627.

<sup>284</sup> Darekutni o yalancı, pis bir deccal, ondan hadis ne yazılır ne de rivayet edilirler. Komisyon, *Mevsûa Akval Ebî Hasan ed-Dârekutni fi' Ricâli'l-Hadis ve İlel*, Alimu'l-Kutub, Beyrut 2001, I, 69. Zehebî ise o, hadiste sakıt olduğunu söyler. Bkz. Zehebî, *el-Mugni fi'd-Duafâ*, II, 539.

<sup>285</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>286</sup> İbn Asâkîr, *Târîhu Medineti Dimaşk*, 55, 128; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44.

naklediliyorsa da bu abartılı rivayetleri Muhammed b. Temîm'de de görülmektedir.<sup>287</sup> Muhammed b. Kerrâm'ın, Ahmed el-Cuveybârî'nin meclislerinden naklettiği rivayetler, zayıf ve uydurma rivayetler<sup>288</sup> olmakla birlikte günümüze kadar birkaçı ulaşmıştır.<sup>289</sup> Nitekim tabakat kitaplarında yer alan rivayetlere göre, Muhammed b. Kerrâm Cuveybârî'den rivayet aldığı için eleştirmişler ve kendi kitaplarında yer vermişlerdir, ancak hiçbirisi hangi rivayete hangi kitabında yer verdiğinden söz etmemektedir.<sup>290</sup>

## V. ÖĞRENCİLERİ

Muhammed b. Kerrâm (255/869)'ın öğrencileri, hocaları ile kıyaslandığında daha meçhul kişiler olduğu ve haklarında çok az bilgi bulunduğu söylenebilir. İbn Kerrâm'ın birçok kişi tarafından eleştirilmesi, sürgüne gönderilmesi, taraftarlarının toplumun marjinal grubu olarak görülmesinden dolayı öğrenciler ve taraftarlar devamlı arka planda kalmıştır. Bu da onların hakkında yeterli bir bilgi birikiminin ortaya çıkmasını engellemiştir. Bununla birlikte bu konuya ilişkin olarak taradığımız tabakat, makalât ve fırak kitapları, Muhammed b. Kerrâm'ın birkaç öğrencisinden söz etmektedir.

### A. İbrahim b. el-Haccac en-Nîsâburî (II. asrın II. yarısı)

İbrahim b. Haccac tabakat kitapları açısından meçhul bir kişidir. Hakkında doğum veya vefat bilgileri olmamakla birlikte, onu hakkında sadece Muhammed b. Kerrâm'dan rivayetler aldığı nakledilmektedir.<sup>291</sup> Zehebî (748/1348) onu bilinmez ve tanınmaz bir kişi olduğunu söyler, ayrıca onun naklettiği rivayetlerin uydurma – bâtil olduklarını söyler. Ancak rivayetlerinin bâtil sayılmasının onun kendisinden değil naklettiği kişilerden kaynaklandığına dikkat çekilmektedir.<sup>292</sup>

<sup>287</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 523; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dımaşk*, 55, 127.

<sup>288</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 523,

<sup>289</sup> Rivayetlerden bazıları şöyledir: Muhammed b. Kerrâm Ahmed el-Cuveybârî'den, Ebi Yahya el-Muallim Ahmed'ten Enes (r.a.) rivayet ediyor ki; *يكون في أمتي رجل يقال له أبو حنيفة يجدد الله سنتي على يده* *Ümmetimden Ebû Hanîfe denilen bir adam çıkacak Allah benim sünnetimi onun ellerinden tecdid edecektir*, Muhammed b. Kerrâm Ahmed el-Cuveybârî'den Fazıl b. Musa Muhammed b. Omer'den Ebi Seleme Ebi Hureyre (r.a.)'den rivayet ediyor ki; *اطلبوا العلم ولو بالصين* *İlim Çin'de olsa arayınız*. bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 193.

<sup>290</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 193; İbnü'l-İmâd, (1089/1679) Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, (thk. Mahmud el-Arnâvutî), Dâru'l-İbn Kesîr, Beyrut 1986, III, 247.

<sup>291</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dımaşk*, XI, 66; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbn Mâkûla, *el-İkmal*, VII, 164; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 20; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>292</sup> Zehebî, *Mîzânü'l-İtidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 26; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 45; Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, I, 12.

## B. Yahyâ b. Muâz er-Râzî (258/871)

Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Muâz b. Ca'fer er-Râzî, vâiz ve zâhid,<sup>293</sup> Nîşâbur'da yetişmiş dönemin ünlü sûfilerindedir. Yahyâ b. Muâz Bağdat, Belh, Rey ve Nîşâbur gibi dönemin ilmî merkezlerine gerçekleştirdiği seyahatler ile kendisine önemli tecrübeler kazandırmıştır. Nitekim Nîşâbur'a yerleşir ve burada 258/871 yılında vefat eder.<sup>294</sup> Halktan büyük ilgi gören Yahyâ b. Muâz bu sebeple *el-vâiz* sıfatıyla tanınır olmuştur.<sup>295</sup>

Yahyâ b. Muâz hakkında İbn Kerrâm'ın diğer öğrencilerine nispeten daha doyurucu bilgiler mevcuttur. Yahyâ b. Muâz'ın sûfi kimliği ön planda çıktığı için itikâdî görüşler üzerinde rivayetler sınırlıdır. Tabakat eserleri sürekli olarak onun zühd ve hayatla ilgili görüşlerini ve hikmetli sözlerini nakletmektedirler. İtikâdî konular hakkında kendi görüşleri olmakla birlikte bu hususlarda konuşurken çok fazla yoruma girmeden, üstü kapalı şekilde ve oldukça dikkatli davranmıştır. Onun itikâdî görüşü ile ilgili iki farklı rivayet nakledilir, her ikisi ulûhiyyet konularıyla ilgilidir; *birincisi* “Yahyâ b. Muâz'a, bize Allah'ın ne olduğunu haber ver, denilmiş. O da: “O, tek ilahtır” demiş. O nasıldır? Denilmiş: “Mâlik ve Kâdir'dir” demiş. O, nerededir? Denilmiş. “Kullarının hareketlerini gözetleme mahallindedir” demiş. Suâl sahibi: “Ben sana bunu sormadım” demiş. O da “Biliyorum ama söylediklerimden başkası Hâlık'ın değil, mahlûkun sıfatıdır, Allah'ın başka türlü tavsifi mümkün değildir” demiş.<sup>296</sup> İkinci rivayet birinci rivayeti tamamlayıcı mahiyettedir. Birinci rivayet ekseriyetle sûfi literatüründe nakledilir. İkincisi ise selefi geleneğinden gelmedir. *İkinci* rivayet; Allah Teâlâ mahlûklardan bâin olarak arş üzerindedir. O, ilim ile her şeyi kuşatmıştır. Her şeye kudretlidir. Bu konuda Cehmî olan dışında kimse şüphe etmez. Fasid, dalalete düşmüş, helak olan, şüpheci ve Allah'ın yaratıcı olduğunu karıştıranlar kendi kir ve lekelerini karıştırırlar.<sup>297</sup>

Yahyâ b. Muâz er-Râzî ile İbn Kerrâm'ın münasebetine ilişkin olarak klasik literatürde herhangi bir bağlantı gösterilmez. Ancak Yahyâ b. Muâz'ın müridi olan Ahmed b. Harb aynı zamanda İbn Kerrâm'ın hocasıdır. Louis Massignon, Ahmed b.

<sup>293</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 208; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, VI, 165; Zirkilî, *el-A'lâm*, VI, 165.

<sup>294</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 208; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, VI, 165; Zirkilî, *el-A'lâm*, VI, 165.

<sup>295</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIV, 208; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XIII, 15; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 165.

<sup>296</sup> Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *et-Tabakâtü's-Sûfiyye*, (thk. Ahmed Şerbâs), Kitâbu'ş-Ş'ab, 1998, s. 102; İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Ebû'l-Ferec *Sifatü's-Safve*, (thk. Mahmûd Fâhûrî ve Muhammed Revâs) Darü'l-M'arife, Beyrut, 1979, IV, 98

<sup>297</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, V, 49.

Harb'in her ikisi arasındaki hocalık ilişkisinden dolayı Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin, İbn Kerrâm'ın hayat tarzını harfiyen benimsediğini nakletmektedir.<sup>298</sup> Salih Çift ise Yahyâ b. Muâz'ın İbn Kerrâm ile hoca-talebe düzeyinden ziyade aynı hoca-mürşitten ders almalarından kaynaklanan bir yakınlık olduğu tespit etmiştir.<sup>299</sup> Bu savı destekler nitelikte Mutahhar el-Makdisî de bir nakilde bulunmaktadır. Mutahhar el-Makdisî, Yahyâ b. Muâz'ı Mürcie içerisinde bir fırka olarak saymaktadır. Ayrıca Mürcie'nin fırkalarını dile getirirken *Rekaşîyye* ve *Zeyadiyye*'den sonra *Kerrâmiyye* ve *Muâziyye* şeklinde iki farklı fırka olarak dile getirmektedir. Onun, Yahyâ b. Muâz'ı hem Mürcie içerisinde tasnif etmesi hem de bir fırka ismiyle *Muâziyye* şeklinde isimlendirmesi başka bir yerde rastladığımız bir tanımlama değildir. Bu nitelendirme ile birlikte Mutahhar el-Makdisî Yahyâ b. Muâz'ın mürtebib-i kebîre konusunda ilginç bir görüşü de nakletmektedir. Derki; *Muâziyye* Yahyâ b. Muâz er-Râzî bu konudaki görüşü; Allah Teâlâ, O'nun cömert, fazilet ve rahmetinden dolayı küfre ulaşanları dışında hiç kimseye günahlarından dolayı azab etmez.<sup>300</sup>

Mamafih Yahyâ b. Muâz muhtemelen büyük ölçüde İbn Kerrâm'ın tesirinde kalmıştır. İbn Kerrâm ile aynı dönemde, aynı şehirde yaşamış olmaları, aynı çevreye sahip bulunmaları dikkate alındığında, onların birbirine tanıdıkları ve birlikte hareket ettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Kerrâm'ın daha tartışmalı bir kişi olması, toplumda hem itibar hem de tepki ile karşılaşması, onu Yahyâ b. Muâz'ın önüne çıkarmıştır. Ayrıca İbn Kerrâm zâhid kimlikle birlikte itikâdî konularda fikir sahibi olması, onun isminin daha fazla ön plana çıkmasına neden olmuştur.

<sup>298</sup> Massignon bu konuda şu örneği nakletmektedir; "Kalbin kuvveti şu beş şeye bağlıdır: Kur'an'ı tefekkür ile okumak, mideyi boş bırakmak, ibâdet için gece kalkmak, seher vaktinde huzur-u ilâhîde boynu bükük ibâdet ve zikretmek, sâlihlerin meclisine devam etmek." bkz. *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 135. Hüseyin Nasır muhtemelen Massignon'a dayanarak Yahyâ b. Muâz'ı İbn Kerrâm'ın talebesi olarak kabul etmektedir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasır, *Makaleler II*, (çev. Şhabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 138.

<sup>299</sup> Salih Çift'e göre Yahyâ b. Muâz ile İbn Kerrâm'ın aynı hocadan ders almalarında ikisi için asıl kaynak Ahmed b. Harb'dir. Dolayısıyla Kerrâmîliğin asıl fikir kaynağı Ahmed b. Harb'dir. Ancak bunu dillendirmek için yeterli düzeyde bilgi olmaması sebebiyle Yahyâ b. Muâz'ın İbn Kerrâm ile olan bağlantısı söz konusu olmuştur. Konu hakkında yapılan tartışmaları bkz. *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 40, 51-52, 58-60.

<sup>300</sup> Mutahhar b. Tâhîr el-Makdisî (355/966), *el-Bed've't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Bursaid, V, 145

### C. Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Sufyan en-Nîsâburî (308/922)

İbrahim b. Muhammed b. Sufyan Ebû İshak en-Nîsâburî, fâkih, zâhid, âbid, edîb ve müctehid bir kişidir.<sup>301</sup> O dönemin âlimleri arasında âbid ve zâhid şahsiyetiyle ün kazanmıştır.<sup>302</sup> Nîsâburî lakabıyla tanınmakla birlikte aynı zamanda rey ekolünden olduğu nakledilir.<sup>303</sup> Bu ekolden sayılmasının en büyük sebebi Hanefî fikhını benimsemiş olmasıdır. Çünkü rey sahibi olması bu dönemde Hanefî ekolünü benimsemesi ile bağdaştırılmıştır. Onun için İbrahim b. Sufyan'ın Hanefî sayılması aynı zamanda onun rey ekolünden olduğuna dikkat çekmek anlamına gelir.<sup>304</sup> İbrahim b. Sufyan'ın ilmi seyahatleri esnasında yolu Bağdat, Kûfe ve Hicaz gibi ilim merkezlerinden geçmiştir.<sup>305</sup>

Sahih-i Müslim, İbrahim b. Sufyan tarikiyle rivayet edildi.<sup>306</sup> İbnü'l-Esîr (630/1233)'e göre, Sahih-i Müslim onun yoluyla günümüze kadar gelmiştir.<sup>307</sup>

İbrahim b. Sufyan'ın biyografisine bakıldığında o sâlih ve zâhid, en önemlisi de âlimler ve irfan sahipleri arasında en büyük hadis âlimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Müslim'in en önemli ravidir. Aslında bu kadar önemli bir şahsiyetin Muhammed b. Kerrâm'la nasıl bir etkileşim içerisinde olduğu ve ne tür münasebetlerinin var olduğu hususunda rivayetlere yer verilmemesi büyük bir eksikliktir. İbn Kerrâm'la olan bağlantısından bahsedilmemesi büyük ihtimalle Kerrâmiyye mezhebinin ilk dönemde bid'at bir mezheb olarak tavsif edilmesi, bu sebeple İbrahim b. Sufyan'ın bu fikirlerden uzak ve beri olduğunu ispat çabasıyla yapılmış olabilir. Hâlbuki hem tabakat kitapları hem de ricâl kitapları onun hocaları arasında Muhammed b. Kerrâm'ı da

<sup>301</sup> Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman, (748/1348) *İber fi'Haber min Gaber*, (thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Zugûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz., II, 453; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, VI, 84; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 39; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 334; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 73, 270; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 67, Sem'ânî onun hakkında birbirine çelişkili bilgileri nakletmektedir, çünkü bazı rivayetlerinde onun güvenilirliğinden söz ederken diğer bir kısım rivayetlerde onun sika olmadığından söz etmektedir. Bkz. Sem'ânî, *el-Ensâb*, II, 77.

<sup>302</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69.

<sup>303</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69.

<sup>304</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69.

<sup>305</sup> Zehebî, *İber fi'Haber*, I, 453.

<sup>306</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 668; Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69; Zehebî, *İber fi'Haber*, I, 453; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I, 390; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 39.

<sup>307</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 668.

zikretmektedirler.<sup>308</sup> Ancak hocadan hangi ölçüde etkilendiği kitaplarda yer almamakla birlikte rivayetler arasında İbn Kerrâm'dan rivayet ettiği herhangi bir isnad zincirinde de yer almamaktadır. Sadece onun Hanefî ekolünden olduğu nakledilmektedir.<sup>309</sup> İbrahim b. Sufyan H. 308 senesinin Receb ayında vefat etmiştir.<sup>310</sup>

#### D. Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî (255/869 sonrası)

Tam adı Me'mûn b. Ahmed b. Ali es-Sülemî el-Herevî, kendisi Me'mûn b. Abdullah veya Memûn Ebû Abdallah ile meşhur olmuştur.<sup>311</sup> İbn Hibban'a göre o Herat'tandır ve deccalların deccalı şeklindeki vasıflandırır, ayrıca o Kerrâmiyye mezhebinden olduğunu söyler.<sup>312</sup> Kendisi Hişam b. Amâr, Abdurrahman b. İbrahim, Şam ehlinden ve Mısır ehlinden rivayetler nakletmiştir. Rivayet ettiği en önemli hadis ise Abdullah b. Mâlik b. Süleyman'dan o da Sufyan b. Uyeyne'den İbn Tavus'un babasından, o da İbn Abbas'tan rivayet ederek Resulullah'ın şöyle dediğini belirtmiştir: *الايمن قول والعمل شرائعه* "İman kavldır, amel ise onun ilkeleri (şerai)'dir."<sup>313</sup>

<sup>308</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VI, 668; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 27/166, 73, 270; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>309</sup> Takiyyüddin et-Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, s. 69.

<sup>310</sup> Zehebî, *İber fi'Haber*, I, 453.

<sup>311</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, III, 429; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II, 530.

<sup>312</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 57, 5; İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Mevzûât*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Mektebetü's-Selefiyye, 1968, I, 132.

<sup>313</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 7; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, III, 429. İbn Hibban onun uydurulmuş bazı rivayetleri nakleder; *من رفع يديه في الصلاة فلا صلاة* له *Kim namazda elini kaldırırsa (tekbir alırsa) onun namazı yoktur.* Diğer bir rivayette göre *من رفع يده في الركوع فلا صلاة له* *Kim ellerini rükûa kaldırırsa (tekbir alırsa) onun namazı yoktur.* bkz. eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâide'l-Mecmûa Fi'l-Ehâdis'l-Mevzua*, (thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Malemî el-Yemânî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts. s. 29. *يكون في أمتي رجل يقال له محمد بن إدريس أضر على أمتي من* *Ümmetim'den Muhammed b. İdris denilin birisi olacaktır, ümmetim için İblisten daha zararlıdır. Ümmetim'den Ebû Hanîfe denilen birisi olacak o ümmetimin kandili olacaktır.*

bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45. İbnü'l-Cevzî mevzu hadisleri bahsederken Sülemî'nin rivayet ettiği şu hadisi de dile getirir; *لا يزيد ولا ينقص الإيمان إلايمان* *İman artmaz ve eksilmez.* Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 132; *يحيى السنة والجماعة، هجرته من خراسان إلى بيت المقدس، كهرتبي من* *Ahir zamanda kendisine Muhammed b. Kerrâm denen biri gelecektir. O, sünnetimi ve cemaatimi ihya edecektir. Onun Horasan'dan Beytul Makdis'e hicreti, benim Mekke'den Medine hicretim gibidir.* Şevkânî, *el-Fevâide'l-Mecmûa Fi'l-Ehâdis'l-Mevzua*, s. 420. Şevkânî, Sülemî'nin rivayet ettiği diğer mevzu hadisleri bir başlık altında toplayarak nakletmektedir. Bkz. *el-Fevâide'l-Mecmûa Fi'l-Ehâdis'l-Mevzua*, s. 453-455.

İbn Asâkîr'in rivayetine göre kendisi Mukâtil b. Süleyman'dan da rivayet etmiştir. Ehl-i ilme göre kendisi yalancıdır. İbn Asâkîr en sonunda demektedir "Allah'ın, Resulullah'ın ve Müslümanlar'ın laneti üzerine müstahak olmuştur".<sup>314</sup>

Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî Kerrâmiyye'nin önemli şahsiyetlerden biridir. Hakkında fazla bilgi olmamasına rağmen rivayetlere göre Sülemî İbn Kerrâm'ı hem saha elemanı hem de sürekli onun yakınında olmaya çalışan birisi olarak görülmektedir. Tabakat eserleri de Me'mûn b. Ahmed es-Sülemî'nin İbn Kerrâm'a olan yakınlığından bahsetmezler. Ancak *Ravnâku'l-Mecâlis*'in müellifi Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî, İbn Kerrâm'ın vefatından bahsederken İbn Kerrâm'ın, Me'mûn es-Sülemî'ye kendi vefatından sonra başka bir hocasını tavsiye ettiğini nakletmektedir. Tavsiye ettiği hoca ise Muhammed es-Saffar'dır. Yanına dönmesini ondan ilim almasını vasiyet bıraktığı dile getirilmektedir.<sup>315</sup>

Hasan en-Nîsâburî *Kıyam-ı Leyl* on birinci bab dördüncü hikâyede derki:

"Ebî Abdallah'ın vefatı yaklaştığında hizmetçisi Me'mun b. Ahmed es-Sülemî'ye vasiyette bulunuyor. Beni defnettikten sonra Horasan'a dön ve Semerkant'tan başka bir yeri vatan edinme. Oraya Muhammed es-Saffar'ın yanına dön ve onun öğrencisi ol. Fakat Semerkant'a gitmeden önce Lübnan dağına uğra, zira onlar sana sahip çıkar sende onları desteklersin. Oradakilerin bazıları benim *şeyhlerim*, bazıları *ashâbım* bazıları da *öğrencilerimdir*. Me'mun daha sonra Lübnan dağına uğruyor. Diyor ki ben orada mabetler edinmiş *dört binden fazla* insan gördüm. Dağın ortasında bir mihrab edinmişler namaz vakti oraya toplanıyorlar. Bana orada çok değer verdiler. Gece bastırınca namazı cemaatle kılıyorlar sonra hepsi savmaalarına dönüyorlar. Gece yarısı olduğunda ben onların yanık yakarış (münâcât) çığlıklarını işittim. Hepsi şu şiiri söylüyorlardı diyor:

تشاغل قوم بدنياهم - وقوم خلوا بمولاهم

*Birtakım insanlar dünyalarıyla meşgul oluyorlar,  
Birileri Mevlâlarıyla baş başa kalıyorlar,*

وطور ايناجونه سجدا - ويكون طور اخطايهم

*Bazen secdede yakarıyorlar,  
Bazense hatalarına ağlıyorlar,*

فلا يعرفون سوي ربههم - وما يحزنون ببلواهم

*Rablerinden başkasını tanımıyorlar,*

<sup>314</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dımaşk*, 57, 6.

<sup>315</sup> Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, s. 36-37.



*Belalarına mahzun da olmuyorlar,*  
يصفون بالليل اقدمهم - وعين المهمين ترعاهم  
*Geceleyin ayakları saf saf oluyor,*  
*El-Müheymin'in bakışları onları kolluyor,*  
فأزمهم باب مرضابه - وعن سائر الخلق أغناهم  
*Onun rızasının kapısına yapışmışlar,*  
*Diğer yaratıklara ihtiyaç duymuyorlar,*  
اذازين الناس اسواقهم - فسوق المحبين نجواهم  
*İnsanların sokakları süslediği vakit,*  
*Muhiblerin çarşısı yakarışlarıdır,*  
بضاعتهم صومهم النهار - وطول القيام لمولاهم  
*Onların malları gündüzün orucudur,*  
*Ve gece boyu Mevlâlarına kıyam etmeleridir,*  
هم القوم فازواملوك الوري - بصدق القلوب فولاهم  
*Kalpleri sözlerini tasdik etmekle,*  
*İnsan kırallara üstün gelenlerdir,*  
فطوبى لهم ثم طوبى لهم - اذ بالتحيات حياهم  
*Müjdeler olsun onlara müjdeler olsun,*  
*Tahiyyatla onlar hayat bulmuşlardır,*  
وناداهم مرحبا مرحبا - وأهلا وسهلا وأدناهم  
*Onları merhaba, merhaba diye çağırırlar,*  
*Onların ednâsı ehlen ve sehlen.”<sup>316</sup>*

Kerrâmîler'in ne denli zühd ve takvaya bağlı oldukları konusunda bu şiir bir göstergedir. Onların dinî, tasavvufî ve musikiyle coşan bir hayat tarzı benimsedikleri görülmektedir. Ayrıca tasavvuf geleneğinde öteden beri semâ olduğunu ve bu uygulamanın ilk örneklerinin Kerrâmîler'de olabileceği söylenebilir.<sup>317</sup>

### **E. Abdullah b. Muhammed el-Kayrâtî (309/923)**

Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ömer el-Kayrâtî. Sem'ânî (562/1166)'nin rivayetine göre Nişâburlu Hammad b. Kayrâtî'nin oğludur.<sup>318</sup> Kayrâtî'nin belirgin özelliği iyi bir vâiz ve hatip olmasıdır. Daha sonra göreceğimiz gibi vaizlik ve hatiplik

<sup>316</sup> Bkz. Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, s. 36-37.

<sup>317</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 22.

<sup>318</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 573.

uslubü Kerrâmiyye'nin davet yöntemi olacaktır.<sup>319</sup> Birçok tabakat yazarı Muhammed el-Kayrâtî'nin Muhammed b. Kerrâm'dan rivayetler aldığını naklederler, ancak rivayetler hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>320</sup> Muhammed el-Kayrâtî H. 309 senesinde vefat etmiştir.<sup>321</sup>

### **F. Ahmed Muhammed b. Yahya ed-Duhan (III. asrın başları)**

Ahmed ed-Duhan, Muhammed b. Kerrâm'dan rivayet veya ders alanlar arasında sayılanlardandır.<sup>322</sup> Fakat tabakat kitaplarında onun hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

### **G. Muhammed b. İsmail b. İshak (III. asrın başları)**

Muhammed b. İsmail b. İshak Ebû'l-Hasan el-Mervezî. Tarihçiler onun naklettiği rivayetlerin güvenilirliği konusunda tartışmış, özellikle onun nakilleri ve rivayetleri Muhammed b. Kerrâm'dan olduğundan dolayı hadisçiler bunların güvenilirliğinde kuşku duymuşlardır.<sup>323</sup> Muhammed b. İsmail b. İshak'ın özellikle Muhammed b. Kerrâm'ın zühd hayatı, teccîm ve teşbihle ilgili görüşlerini ondan rivayet ettiği ileri sürülmektedir.<sup>324</sup>

### **H. Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930)**

Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930) doğu fırak geleneğinin ilk temsilcilerden biridir.<sup>325</sup> Mekûl en-Neseî hakkında son dönemde akademik düzeyde önemli çalışmalar yapılmıştır.<sup>326</sup> Bunun için hayat hikâyesine girmeden Kerrâmiyye ile

<sup>319</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44.

<sup>320</sup> İbn Mâkûla, *el-İkmal*, VII, 164; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 464; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XIX, 310.

<sup>321</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, IV, 573.

<sup>322</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 130; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44

<sup>323</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İbnü'l-Esîr, *el-Lubâb*, III, 89; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arûs*, 33, 344.

<sup>324</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43.

<sup>325</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 374; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XV, 29.

<sup>326</sup> Bkz. Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930), *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle*, (thk. Seyid Bahcivan), Hikmet Yay., İstanbul 2013, s. 29-60; "Dirâsetun Havle Kitâbi'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle Lî Ebî Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî ve Takvîm Tahkîk Marie Bernand", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/1, 2013, s. 5-43; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s.55-60; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, 5: 2, 2007, s. 47; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 313; İlyas Üzümlü, "Neseî, Mekhûl b. Fazl", *DİA*, İstanbul 2003, XXXII, 571; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003, s.73-84; Nuriye Çite, *Ebû Mutî' en-Neseî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007; Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 443; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 15; Ulrich Rudolph, *Mâturîdî*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 141-167.

olan bağlantısı ve İbn Kerrâm ile hayatlarının kesişip kesişmediği üzerinde durulacaktır. Nitekim bazı kaynaklarda Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî, Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencileri arasında zikrediliyorsa da muteber kaynaklarda bunu delillendirecek herhangi bir bilgi yoktur.

Mekhûl en-Neseî, İbn Kerrâm'ın fikirlerini devam ettiren birisi olarak görülmesine rağmen onun ismini zikretmemektedir. Fakat İbn Kerrâm'ın ve Kerrâmiyye'nin *iman* konusundaki fikirlerini güçlü bir şekilde savunmaktadır. İsim zikretmeden görüşlerini savunmasının sebebi dönemin şartlarından kaynaklanabilir. Çünkü Kerrâmiyye'ye karşı menfi propaganda söz konusudur. İbn Kerrâm'ın ismini zikretmemesinin nedeni mezhebe sempati ve bağlılıktan dolayı tepki toplayacağı düşüncesinden hareket ederek bundan kaçınmış olabilir.<sup>327</sup> Ancak Mekhûl en-Neseî İbn Kerrâm'ın ismini *el-Lü'lüyyât fi'l-Mevâiz* adlı eserinde birkaç defa zikretmekten kaçınmaması bu tezin bir nevi aksini ispat etmektedir. Her hâlükârda Mekhûl en-Neseî'nin *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi d-Dâlle* eseri esas alındığında İbn Kerrâm'ın fikirlerini ve görüşlerini devam ettiren birisi olabileceği ihtimal dahilindedir.<sup>328</sup> Mekhûl en-Neseî'nin bu eseri Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili günümüze kadar ulaşan en önemli eser olma açısından büyük önem taşımaktadır.

Mekhûl en-Neseî, İbn Kerrâm'ın görüşleri Ebû Muhammed es-Sicî (III. asrın sonları)<sup>329</sup> ve Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf (III. asrın sonları)'ın<sup>330</sup> kanalıyla nakletmektedir. Van Ess bu iki şahsın İbn Kerrâm'ın öğrencileri olabileceği ihtimalinin olduğunu iddia etmektedir.<sup>331</sup> Ancak taradığımız kadarıyla tabakat kitaplarında yukarıda verilen isimler dışında başka bir isimden bahsedilmemektedir. Yani bu iki şahsın Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencileri olması konusunda herhangi bir veriye sahip değiliz. Söz konusu iki şahsın dönemin Kerrâmiyye mezhebinin önemli ve otoriter şahsiyetleri olma ihtimali vardır.<sup>332</sup> Bunun için Mekhûl en-Neseî'nin İbn Kerrâm'dan ders alması veya görüşmesi düşük bir ihtimaldir. İbn Kerrâm'ın vefat tarihinin 255 h. ile en-Neseî'nin vefat tarihinin 318 h. yılında olması görüşmelerinin düşük bir ihtimal olduğunu göstermektedir.

<sup>327</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 40.

<sup>328</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 263.

<sup>329</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 140, 142, 145, 216; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 253.

<sup>330</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 149, 201; el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, II, 253.

<sup>331</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, 53.

<sup>332</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 40.

Sonuç olarak yukarıda görüldüğü gibi İbn Kerrâm'ın hocaları ve öğrencilerinin güvenilirliği ile ilgili tartışmalar devam etmektedir. Bazı araştırmacılar İbn Kerrâm'ı hadiste sâkıt, bid'atçı olduğunu ve iman konusunda imanın artmadığı ve eksilmediğini savunan Ebu Hanife'nin görüşünden esinlenmiş olması gibi, konularda eleştirmiştir. İbn Hazm (456/1063)'in da başında bulunduğu bir kısım eleştirel yazarlar ise onu Gulat-ı Mürcie'den olmakla suçlamışlardır.<sup>333</sup>

İbn Kerrâm'ı asıl tenkit eden *Ashâbü'l-Hadîs* olmuştur. Mezhebinden ziyade, bizatihi kendisine yönelik eleştiriler getirilmiştir. Bunun iki nedeni vardır; birincisi onun iman anlayışında Ebû Hanîfe (150/767)'nin görüşünü sahiplenmesi ve Ebû Hanîfe'ye yöneltilen ircâ tenkitlerini İbn Kerrâm üzerinden ileri sürülmesidir. İkincisi İbn Kerrâm bir vâiz ve sûfî olarak hadislere aşırı derece önem vermiştir. Ancak kullandığı hadislerin ve bu hadislerin ravilerinin bid'atçılıkla ve sikalığı yönüyle tartışmalı kişiler olmasıdır. *Ashâbü'l-Hadîs*'ten gelen suçlamanın nedeni çoğu zaman doğrudan kendisi değil, *Azabu'l-Kabir* kitabında Muhammed b. Temîm ve Ahmed el-Cüveybârî'ye çokça yer vermesi ve onlardan alıntıda bulunmasıdır. Zira bu ikisi bid'atçılıkla suçlandıkları için İbn Kerrâm'ın imajının zedelenmesine yol açmış,<sup>334</sup> bundan dolayı da İbn Kerrâm güvenilir sayılmamıştır.<sup>335</sup> Ancak İbn Asâkîr'in naklettiğine göre İbn Kerrâm bu şahıslara yönelik yapılan suçlamalardan haberdar değildi. Bundan haberdar olsaydı onlardan bu kadar rivayet almazdı.<sup>336</sup> İbn Asâkîr'in bu tespiti önemlidir. Zira Ehl-i hadîs tarafından kizb ile suçlanan kişilerin herkes tarafından bilinmediğini ifade etmektedir. Bu tespiti daha sonra Sem'ânî ve İbn Hacer el-Askalânî de gündeme getireceklerdir.<sup>337</sup> Ancak İbn Kerrâm her ne kadar itikâd konusunda eleştirilmişse de isnad edilen rivayetlerin çoğu itikâdî konularla ilgili değildir; onun rivayet ettiği hadisler de daha çok mistik hayatı, ahlakî güzelleştirmeyi teşvik eden ve en çok da tergîb ve terhîb<sup>338</sup> konulu hadisleri içermektedir.

Muhammed b. Kerrâm'a yönelik *Ashâbü'l-Hadîs* *hadis* ve *iman* noktasında tenkitlerini ileri sürerken, Eş'arî ve Mâtürîdî ise onu daha çok *ulûhiyyet* hakkında

<sup>333</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 74.

<sup>334</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 306; Şerrafettin Yaltkaya, "Kerrâmiler", s. 2.

<sup>335</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 20.

<sup>336</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 128.

<sup>337</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 462.

<sup>338</sup> Ebû'l-Yumn el-Uleymî, Abdurrahman, b. Muhammed el-İlmî el-Hanbelî, (928/1522), *Enesü'l-Celîl bi'Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*, (thk. Adnan Yunus Abülmecid), Mektebetü'l-Dendîs, Ummân tsz. I, 296.

eleştirmiştir. Ayrıca Ashâbü'l-Hadîs mezhebinden ziyade şahsa -İbn Kerrâm'a- yönelik tenkitler önlunda olurken, Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklı gelen tenkitler İbn Kerrâm'ın şahsından ziyade mezhebine yöneltilmiştir. Bundan dolayı makalât ve fırak literatürü Kerrâmiyye mezhebi hakkında nakillerde bulunurken itikâdî konularda İbn Kerrâm'ın görüşlerinden ziyade Kerrâmiyye mezhebinin görüşlerini bütüncül olarak nakledip tenkit etmektedirler. Makalât ve fırak literatüründe İbn Kerrâm'ın şahsına yönelik tenkitler az da olsa bazı eleştiriler almıştır. Mesela; İslam Mezhepleri'nde konuları yumuşak ve müsamahalı bir üslup ile nakleden Şehristânî (548/1153) bile onu şu şekilde eleştirmektedir: “Sicistân'da ortaya çıkan, zühdle gizlenen, ilmi az, her mezhepten karışık ve muğlak düşünceleri alıp birleştirerek kitabına derc eden Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm, bunları Garce, Gur ve Horasan beldelerinde, lisanı iyi bilmeyen insanlara benimsetmeye çalıştı, sonunda bir mezhep tesis etmeye muvaffak oldu. Gazne Sultanı Mahmûd b. Sebüktekin onları destekledi ve onlar vasıtasıyla Ashâbü'l-Hadîs ve Şîa'yı büyük sıkıntılarla karşı karşıya bıraktı. Bu mezhep, Hârîcilere en yakın mezhep olup, diğerlerine yakın olan Muhammed b. e-Heysam dışında mücessimedirler.”<sup>339</sup>

Şehristânî'nin Muhammed b. Kerrâm'ı bu kadar sert bir üslupla tenkit etmesi aslında tuhaf bir durumdur. Çünkü Şehristânî'nin mezhepleri vasat ve mutedil bir üslupla takdim etmesine alışık olduğumuz bir gerçektir. Onun mutedil üslubunu Kerrâmiyye mezhebine karşı değiştirmesi pek alışılmış bir şey değildir. Ancak yukarıdaki alıntımız Şehristânî'nin *Milel ve'n-Nihal*'in dördüncü mukaddimesinin<sup>340</sup> sonunda Kerrâmiyye hakkında ileri sürdüğü görüştür. Fakat daha sonra Kerrâmiyye mezhebini müstakil bir başlık altında ele aldığı üslup değişmektedir. En azından yöntem açısından daha rasyonel bir yaklaşımla ele almaya çalışmaktadır. Burada İbn Kerrâm'ın şahsından ziyade mezhebi hakkında daha tutarlı bilgi nakletmeye ve tasnif etmeye çalışmaktadır. Hatta Kerrâmiyye'yi tasnif ederken mücessime ve müşebbiheden saymayıp Sıfatiyye'den saymasıyla önemli bir yaklaşım sergilemiştir. Mezhebin görüşlerini ise daha çok heterodoks bir oluşum olarak görmektedir. Şehristânî'ye göre diğer mezheplerden toplanan görüşleri seçmecî üslupla “cahilce ve sefilce” kimseler tarafından dile getirilmiş

<sup>339</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 25.

<sup>340</sup> İslam Toplumu İçinde Ortaya Çıkan İlk Şüphenin ve Ümmetin Nasıl Bölündüğünün Beyanı, başlığı altınd. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 15.

görüşleridir. Bu görüşleri benimseyenlerin ise kırsal bölgelerde yaşayan insanlar olduğunu dile getirmektedir.<sup>341</sup>

## VI. ESERLERİ

Muhammed b. Kerrâm (255/869)'ın kitaplarının kendisi hayatta iken birileri tarafından yakıldığı nakledilmektedir.<sup>342</sup> Ancak Muhammed b. Kerrâm'ın bütün kitaplarının yakıldığı düşünülemez. Çünkü Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037)'nin *Kitâbu Azâbi'l-Kabr*'dan söz ederken kullandığı dil ve ifadeler, verdiği nakillere bakılırsa bu kitabı görmüş olabileceği izlenimini vermektedir.<sup>343</sup> Ancak Abdulkâhir el-Bağdâdî'den önce Eş'arî âlimleri başta İmam Eş'arî (324/935) olmak üzere Kerrâmiyye'den söz ederken herhangi bir kitaptan bahsetmezler. Hatta İbn Fûrek (406/1019) Kerrâmîlerle birebir münazaraya girmiş olsa da İbn Kerrâm'ın herhangi eserinden bahsetmez.

Muhammed b. Kerrâm'ın vefatından sonra yapılan münazaralar sonucunda kitaplarından bazılarının yakılması yahut daha sonraki dönemlerde kaybolması ile ilgili kesin bir bilgi mevcut değildir. Mezhep taraftarları Moğol istilasına kadar Horasan'da ve Mâverâünnehir'de hankâhlar vasıtasıyla eğitim faaliyetlerini sürdürmüşler,<sup>344</sup> ancak istilalar sonucunda hem kendi varlıkları yok olmuş hem de eserleri ortadan kaybolmuştur. Ancak şu bir gerçektir ki, Kerrâmiyye mezhebinin kendi görüşleri yazılı bir şekilde bize intikal etmemiş olsa da bu görüşler muhalifleri tarafından kaydedilmiştir. Bu aynı zamanda Kerrâmiyye mezhebini araştırma açısından ayrı bir zorluk göstergesidir. Çünkü mezhebi kendi temel kaynaklarından değil, muhaliflerin verdiği bilgiler ışığında öğrenmekteyiz ve bu bilgiler zaviyesinden mezhebin prensiplerini değerlendirme yoluna gidiyoruz.

Mezhebin oluşum döneminden bugüne kadar herhangi bir belge veya dokümanın mevcut olmaması mezhebin görüşlerini sağlıklı bir şekilde tahlil etmemizi zorlaştırmaktadır. Sadece günümüzde diğer mezhep görüşlerini, muhalif kanadından bir mezhebin fikirleri öğrenmeyi hesaba katarsak, mezheb hakkında bilgilerin ne kadar sağlıklı ve yanlı olabileceğini tahmin etmek güç değildir. Özellikle o dönemde

<sup>341</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>342</sup> İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dımaşk*, 55, 129 – 130.

<sup>343</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 161-164.

<sup>344</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 240; Edmund Bosworth, "The Rise of the Karramiyah in Khorasan", s. 9; Margoliouth, "Kerrâmiyye", *IA*, VI, 595.

Kerrâmiyye mensupları ile yüz yüze tartışan Ebû İshâk İsferyânî (471/1078),<sup>345</sup> İbn Fûrek ve muhalif tutumuyla bilinen Abdulkâhîr el-Bağdâdî gibi âlimlerden mezhebin bazı itikâdî görüşlerini öğrenmekteyiz. Bağdâdî, Kerrâmiyye mezhebinin kurucusundan, Kerrâmiyye hakkında temel bir kaynak olarak görülen *Kitâbu Azâbi'l-Kabr*' dan birtakım bilgiler aktarır, ancak Bağdâdî'nin Kerrâmiyye hakkında aktardığı bilgiler düşük seviyededir. Ayrıca Bağdâdî tarafından başlatılan bu muhalif tutum daha sonraki dönemlerde retorik bir şekilde devam edecektir. Her ne kadar müellifler İbn Kerrâm'ın kitaplarını gördüklerini ifade etmişlerse de hepsi Bağdâdî'den nakilde bulunmaktadır. Genellikle bir önceki kaynaktan alıntılar yapıp tenkite tâbi tutulmadan aynen nakledilmesi birçok müellifin aynı hataları tekrarlamasına sebebiyet vermiştir. Sonraki dönemlerde yazılan eserlerde de Bağdâdî'nin muhalif ve saldırgan tutumu benimsenerek devam ettirilmiştir. Bağdâdî Kerrâmiyye mezhebine olan tepkisini dile getirirken, olumsuz birtakım itikâdî görüşler nakleder. Devamında “Kerrâmiyye'nin rezaletleri sayısızdır, çok uzundur” şeklindeki ifadelerle açık bir şekilde Kerrâmiyye mezhebine karşı olan tutumunu ortaya koyar.<sup>346</sup> Bağdâdî'den sonra aynı tutumu devam ettiren Ebû İshâk İsferyânî'nin hocasının suçlamalarını zaman zaman daha da ileri taşıdığı görülmektedir. Suçlamaları ne boyuta ulaştığını göstermek açısından *Bab Kerrâmiyye ve Beyân Fedâihi'him* başlığını açmayı gerekli görmesi yeterlidir.<sup>347</sup> Şehristânî ise Kerrâmiyye mensuplarını “cahil ve sefihler” olarak nitelendirmektedir.<sup>348</sup> Eş'arî âlimlerine ait bu tür ifade ve bilgiler zamanla Hanefî geleneğinden gelenleri de tesir altına almıştır. Bu duruma örnek, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin İbn Kerrâm'ın cevher konusundaki görüşlerini doğrudan İsferyânî'den alıntı yaparak nakletmesidir.<sup>349</sup>

Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili kaynak eksikliği iddiaları bir bakımdan doğrudur, ancak son dönemde Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalara bakıldığında nitelik ve nicelik açısından önemli katkısı olmuştur. Kaynaklarda

<sup>345</sup> Çağfer Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, *Kelâm Araştırmaları*, s. 61.

<sup>346</sup> Abdulkâhîr el-Bağdâdî'nin bu muhalif tutumuna daha sonraki Fırak yazarları etkilemiştir. Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 164

<sup>347</sup> Cisim görüşünden dolayı Hristiyanlar gibi değerlendirmesi. Teşbihten dolayı Râfîzîler'in Şeytan et-Tâk ile mukayes edilmesi gibi örnekler gösterilebilir. İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93-94.

<sup>348</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Yusuf Ziya Yörükân ise Kerrâmiyye'yi Müşebbihe ile aynı tasnife tabi tutmaktadır. Her ikisi sıfatları kabul etikleri için her iki fırkayı Sıfatiyye grubundan saymıştır. Bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Ebü'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, (haz. Murat Memiş), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 131,167.

<sup>349</sup> en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), DİB, Ankara 1993, I, 148.

Muhammed b. Kerrâm'a birkaç eser nispet edilmekle birlikte maalesef bu eserlerden hiçbiri günümüze kadar ulaşmış değildir. Kaynaklarda geçen kitapların isimleri şu şekildedir:

### A. Kitâbu Azâbi'l-Kabr

Muhammed b. Kerrâm'ın bu kitabı birçok kaynakta isim olarak geçmektedir.<sup>350</sup> Her ne kadar kitabın ismi *Kitâbu Azâbi'l-Kabr* olarak geçse de, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin ifadelerine göre muhtevası ulûhiyyet ve semiyat hakkındadır. Bundan dolayı bu kitabın *Kitabu't-Tevhid* olması ihtimal dâhilindedir.<sup>351</sup> Kitabın isimlendirilmesi daha çok dönemin şartlarına, fikirlerine ve tartışma konularına göre olmuştur. Nitekim kabir azabını reddeden Cehmiyye'ye ve Mu'tezile'ye cevap vermekle kalmayıp, kabir azabı konusunun itikâdî alan içinde olduğunu göstermiştir. Çünkü mezhepler arasında daha çok Cehmiyye ve Mu'tezile'nin kabir azabını inkâr etmeleri isimlendirmenin doğrudan bu grupların düşüncelerine tepki olarak verilmesine yol açmıştır. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Kabir Azabı'nın isbatı konusunda Kerrâmiyye'den Cehmiyye ve Mu'tezilen'in inkârına karşı yazılmış bir reddiye olduğunu aktarmaktadır.<sup>352</sup>

Bağdâdî'nin eserinde kitabın muhtevasına dair birtakım bilgiler verilmektedir. Kitabın girişi şöyle başlamaktadır: “Muhakkak ki Yüce Allah, Zât'ın birliği ve Cevher'in birliğidir”. Ayrıca kitabın birkaç bölümden oluştuğu ve bu bölümlerden birinde Bağdâdî'nin aktardığına göre *باب في كيفوفية الله عز وجل* “Bâb fî-Keyfûfiyyet'il-lâhi azze ve celle” – “Güçlü ve Ulu Allah'ın Nicelikliği Bölümü” şeklinde garip bir bab ve başlığın geçtiğini naklettikten sonra “Aklı başında biri, bu durumda neye şaşacağına bilmez. O, onun *keyfiyet* (nicelik) sözünü Yüce Allah'ın bir sıfatı olarak gösterme cesaretine mi şaşsın, yoksa *keyfufiyyet* (niceliklilik) ile *keyfiyyet* (nicelik) demek isteyişindeki bilgisizliğine mi? Gerçi onun bu neviden birçok ifadesi vardır, şeklinde aktarmaktadır.<sup>353</sup> Bağdâdî'nin bu kitapta dikkat çekmek istediği bir diğer bölüm başlığı ise *باب الرد على أصحاب الحديث في الايمان* “İmân Konusunda Hadîsçileri Red Bölümü”dür. Bu bölümde Muhammed b. Kerrâm'ın hadisçileri iman konusunda nasıl eleştirdiğini ve hatta onları

<sup>350</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 161, 163, 164; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 43; İsrerâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93; Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 131; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 12.

<sup>351</sup> Bu kitaptan bu isimle Zeydî yazarı Hâkim el-Cusamî (494/1101) başka bir yerde bahsetmiştir. Bkz Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 12.

<sup>352</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 365; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 8.

<sup>353</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 163



بأحموقيتهم ahmaklıkla suçladığını aktarmaktadır.<sup>354</sup> Hatta ahmaklıkla suçladığı ifadesinden sonra “Ahmaklıkları ile derlerse ki iman söz ve ameldir; onlara şöyle denir...” diyerek bahsi kapatmış, hadisçilere yönelik ne söyleneceği konusunda meçhul kalmıştır. Son olarak Bağdâdî İbn Kerrâm hakkında demektedir, kitaplarından birinde, Allah’ın mekânı hususunda بالحيثوثية “haysûsiyyet” şeklinde söz etmiştir. Bağdâdî’ye göre İbn Kerrâm’ın bu “biçimsiz ifadeler, onun biçimsiz-çirkin mezhebine pek uygun düşmektedir”<sup>355</sup> ifadesi ile onun sert mizacını ve eleştirisini ortaya koymaktadır.

Kitabın bütünlüğüne bakıldığında Muhammed b. Kerrâm’ın kullandığı üslup ve yöntem itibariyle umûmîyetle Mu’tezile mezhebini hedef aldığı görünmektedir. Kitabın ismi ve muhtevası arasında bir çelişki ve gariplik olduğu düşünülebilir, ancak İbn Kerrâm isimle doğrudan Mu’tezile’nin kabir azabı görüşünü hedef almıştır. Allah’ın zâtından bahsedilmesi, Allah’ın isimlerini ezeli olarak vasıflandırması, O’nun sıfatlarını ayrıntılı bir şekilde ele alması, hatta yaratma ile kudret arasındaki farklılara değinmesi yönüyle de Mu’tezile mezhebi açıkça hedef ve muhatap alınmış durumdadır. Muhammed b. Kerrâm’a göre “O’nun yaratıcılığı, yaratmadaki kudreti; rızık vericiliği, rızıktaki kudretidir. Kudret kadîmdir. Oysa yaratma ve rızık ise, kudreti ile O’nda olan iki hâdistir”<sup>356</sup> ve sonradan ortaya çıkan sıfatlarıdır. Bununla birlikte Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı konusunda Mu’tezile’yi Allah’ın kelâm sıfatı bahsinde ayrıntılı bir şekilde hedef almıştır. Muhammed b. Kerrâm, “konuşan” (mütakellim) ile “söyleyen (kaail) ve “kelâm” (konuşma-kelime) ile “söz” (kavl) arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre “Doğrusu Yüce Allah, ezelden beri Konuşan (Mutekellim) ve Söyleyen (Kaail) olmuştur”. Ayrıca, “O, ezelden beri, söz söyleme kudreti olan, kelâm ile Konuşan (Mutekellim)’dir. Yine O, ezeli ile söz değil, söz söyleme melekesi, (kaaliyyet) ile Söyleyen (Kaail)’dir. Söz söyleme melekesi, O’nun söze olan kudretidir. O’nun sözü, Kendinden hâdis olan harflerden ibarettir”.<sup>357</sup> Mu’tezile’yi tenkit etme konusunda buna benzer diğer nakiller de devam etmektedir.<sup>358</sup>

<sup>354</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>355</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 164. Ali Sami en-Neşşâr’a göre bu ifade kitaplarından birinde bir baktır. “Babün fi haysusiyyetillah” başlığı olmalıdır. Bkz. Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 35.

<sup>356</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 161.

<sup>357</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>358</sup> Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 161-163.

Diğer bir Fırak yazarı olan Şehristânî de kitabı aynı isim ile *Azâbu'l-Kabr* olarak zikretmektedir.<sup>359</sup> Bağdâdî'den farklı olarak Şehristânî kitap hakkında fazla bilgi vermez, kitaptan alıntı olarak sadece şunu aktarmaktadır: “Allah zâtı itibariyle bir ve tek cevherdir, üst taraftan arşa temas etmektedir.”<sup>360</sup> İsferyînî ise kitap hakkında birtakım bilgiler verirken kitapla birlikte kitap hakkında bazı olaylardan bahsetmektedir. Kerrâmiyye hakkında aktardığı bazı bilgiler belki de zamanında yaşanmış olaydan ibarettir. Ancak Kerrâmiyye hakkında inşa ettiği bütün bilgiler bu tür olaylardan hareket ederek oluşturulmuştur. *Azâbu'l-Kabr* başka bir eser ile değiştirildiğini bir olaydan bahsetmektedir. İsferyînî şöyle bir bilgi nakletmektedir; *Azâbu'l-Kabr* isimli kitabı mezheplerinin aslını oluşturur. Valilerin bazı tecrübesiz adamları Kerrâmiyye'ye aldanınca reayaya küstahlık pazarı elde ettiler. Edep ve faziletten nasibi olan bazı gruplar da onlara katıldılar. Ancak onlar *Azâbu'l-Kabr* isimli kitabın aslını pazarlarda ve sokaklarda göstermelerinden utandılar. Bu yüzden onlar aynı isimde başka bir kitabı gösterip onu Muhammed b. Kerrâm'ın kitabı olduğunu söylediler ve onun tasnif ettiği asıl kitabını sakladılar.<sup>361</sup>

İsferyînî her ne kadar kitabın içeriği yerine kitabın hikâyesini anlatmaya çalışmışsa da mahiyeti ne olursa olsun, burada İsferyînî'nin anlattığı kesin bir şey vardır ki, o da kitabın ismidir. Bununla birlikte bu hikâyeyi gerçek bir olay olarak kabul edecek olursak Kerrâmîler üzerinde uygulanan baskının önemli bir göstergesi ve delili olur. Nitekim bu dönemde Kerrâmîler ile Eş'arîler arasında çetin tartışmalar devam etmekteydi. Ancak hikâyede anlatılan diğer bir gerçek ise, Kerrâmîlerin valilerin arkasına saklanmaları hususudur. Örneğin idarecilerin Kerrâmiyye'ye güçlü destek sağladığını Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mahmeşâz (410/1020)'dan biliyoruz. Çünkü Gazneli idareciler Ebû Bekr b. İshâk'ı sonuna kadar desteklemişler ve Mahmud Sebüktekin'in zamanında Kerrâmiyye mezhebinden olmasına rağmen onu en güvenilir alim saymışlardır.

İsferyînî'nin kitapta verdiği bilgiler Bağdâdî'nin retorik bir şekilde aynı şeyi tekrarlamasından ibarettir. Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın Allah hakkındaki görüşünün Hristiyanların Yüce Allah'ın cevher olduğu şeklindeki iddialarına benzediğini iddia

<sup>359</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>360</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>361</sup> İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 96.

etmiş<sup>362</sup> İsferyâinî de aynı eleştiriyi dile getirmiştir.<sup>363</sup> Aynı şekilde Bağdâdî, İbn Kerrâm'ı, Allah'a cisim isnad etmekle tenkit etmektedir. Kerrâmiyye taraftarları ise Râfizîler'in Şeytan et-Tâk'ın, Allah'ın insan sûretindeki görüşü ile aynı olduğunu dile getirirken,<sup>364</sup> İsferyâinî de aynı nakilleri kullanarak eleştirilerini dile getirmektedir.<sup>365</sup> İsferyâinî buna benzer birçok tenkiti aynı şekilde tekrarlamış<sup>366</sup> ve bu şekilde birçok muhalifi de hata yapmaya sevk etmiştir.

## B. Kitâbu's-Sırr

Muhammed b. Kerrâm'ın diğer önemli bir kitabı da *Kitâbu's-Sırr*'dir. Bu kitap *Azabu'l-Kabr* kitabı gibi makalât ve fırak türü eserlerinde geçtiği gibi geçmemekte, aksine ismi dahi zikredilmemektedir. Kitap ile ilgili ilk bulgular VI/XII. yüzyıllarda yaşayan Şî İbn Dâî er-Râzî'nin Şâfiî kadı Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed İshâk ez-Zuzânî'nin *Fedâihu İbn Kerrâm* adlı eserinin alıntılarında ortaya çıkmıştır.<sup>367</sup> Ebû Ca'fer ise, Kerrâmiyye medreselerinin tahrib edildiği yıllarda İbn Kerrâm'ın kitapları da büyük ihtimalle tahrib edildiği için, kendisi muhaliflerin bazı fikri münakaşaları esnasında kullandıkları nakil ve rivayetleri toplayıp bir mecmua oluşturmuştur.<sup>368</sup> Bu kitabın içeriği farklı açıdan ruyetullahtan bahsetmektedir. Bu kitapta, *Azabu'l-Kabr*'a göre teşbih noktasında biraz daha aşırı ifadeler kullandığını düşünülmektedir.<sup>369</sup> Muhammed b. Kerrâm'ın itikâdî ve fikhî görüşlerinin<sup>370</sup> yanısıra Massignon'un nakillerine bakılırsa mistik hayatını anlatan parçalar da bulunmaktadır. İbn Kerrâm ortaya attığı fikirleri kısmen hadislerle desteklemeye çalıştığı için kitap muhtemelen hadislerle ilgili birçok konuyu da içermektedir. Ayrıca Allah'ın ilmi ve adaleti ile ilgili bazı konulara yer verilmektedir. J. Van Ess'in naklettiğine göre İbn Kerrâm'ın İlâhî adalet,

<sup>362</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 162

<sup>363</sup> Bkz. İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>364</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 162

<sup>365</sup> Bkz. İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>366</sup> Benzer tenkitleri ise *باب في كيفوفية الله عز وجل* "Bâb fi-Keyfûfiyyet'il-lâhi azze ve celle", Kerrâmiyye'nin Allah'ın istivâ yorumu, Havadisler konusu, İman nazariyesi hakkında nakilleri, fikhi konulardaki görüşleri, v.b. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 161-167; İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94-98.

<sup>367</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 12; Sönmez Kutlu, <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi> erişim 10.12.2015; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 8

<sup>368</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 130

<sup>369</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 12

<sup>370</sup> Sönmez Kutlu, <http://www.sonmezkutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi> erişim 10.12.2015.

İlâhî kanunlar ve zühd hayatı gibi konularda kısmen Mu'tezile ile paralellik gösterdiğinin söylenebileceğini nakletmektedir.<sup>371</sup>

Kitabın başında Vakia suresi'nin 79. ayetinin<sup>372</sup> لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ bulunmasının ardından, bazı mistik anekdotları içerdiği de nakledilir.<sup>373</sup>

### C. Kitâbu't-Tevhîd

Muhammed b. Kerrâm'ın diğer önemli kitabı makalât ve fırak edebiyat kitaplarında ismi yer almayan *Kitâbu't-Tevhîd*'tir. Josef Van Ess'in naklettiğine göre *Kitâbu't-Tevhîd* ilk defa Hâkim el-Cusamî'nin *Şerhu Uyuni'l-Hikme* kitabında zikredilir.<sup>374</sup> Bu eser *Azabu'l-Kabr* eseriyle aynı eser olabileceği gibi, diğer bir amaçla yazılan başka bir eser olabileme imkânı da vardır. Nitekim *Azabu'l-Kabr* kitabı Cehmiyye ve Mu'tezile'yi eleştirmek amacıyla yazılmış ise *Kitâbu't-Tevhîd* tevhid konularını içermesi dolayısıyla Eş'arî mezhebini tenkide tabi tutulduğu ihtimaldir.<sup>375</sup>

### D. Makâlât

Makalelerden oluşan, bazı ahlaki ilkelerden bahsedildiği düşünülen diğer bir eserdir.<sup>376</sup> Ancak eser hakkında herhangi bir bulgu mevcut değildir. Netice itibariyle Muhammed b. Kerrâm'dan günümüze kadar herhangi bir yazılı doküman ulaşmamıştır.

## VII. KERRÂMİYYE LİTERATÜRÜ

Kerrâmiyye mezhebinin literatürünün nasıl ve ne zaman oluştuğu ve yok olduğu hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ancak onun Moğol istilasıyla birlikte yok olduğunu söylemek mümkündür. Zira mezhep hakkında yapılan nakiller Moğol istilasından sonra kesilmeye başlamıştır. Fakat bütün bu meçhul hadiselerle rağmen eserlerin günümüze kadar ulaşmamasında aslında Kerrâmiyye mezhebinin kullandığı irşad ve faaliyet yöntemlerinin de etkisi vardır. Yani Kerrâmî irşad faaliyetinin şifahî olmasından kaynaklanmaktadır. Şifahî, hitabet veya vaaz yöntemi Kerrâmiyye mezhebinin en önemli karakteristik özelliklerinden biridir. Bu özelliği İbn Kerrâm

<sup>371</sup> Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karrâmîya*, 14.

<sup>372</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 131; Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, s. 40

<sup>373</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 131.

<sup>374</sup> Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karrâmîya*, 12

<sup>375</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 15

<sup>376</sup> Süheyr, *et-Tecsim inde 'l-Müslimîn Mezhebu 'l-Kerrâmiyye*, s. 64; Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, s. 41; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 15.

(255/869) başta olmak üzere daha sonra diğer mezhep taraftarları önemli bir propaganda aracı olarak kullanmışlardır. Bu özellik sadece İbn Kerrâm'a ait olmayıp, bütün mezhebini kapsadığı için Kerrâmiyye'nin vaaz metodu ile yaptığı tesirler üçüncü bölümde ele alınacaktır. Burada şunu zikretmekle iktifa edeceğiz, Kerrâmiyye mezhebinin literatürünün yaygınlık kazanmamasının en önemli sebeplerinden biri mezhebin propaganda metodunun yazılı kaynaklara değil şifahî kültüre dayalı olmasıdır. Tasavvufî geleneğin etkisiyle olmalıdır ki bu yöntem ön planda tutulmuştur. Onun için Kerrâmî literatürün yok olma sebebinin sadece mezhebin marjinal ithamlara maruz kalmasına bağlanması doğru değildir. Çünkü alt yapısı bu kadar güçlü ve hankâhlar vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya yayılan bir mezhebin, varlığını güçlü bir şekilde temsil eden kimselere ait literatürün birden yok olması imkân dâhilinde değildir. Çünkü hankâh bir dergâh olmakla birlikte bir de medresedir. Dolayısıyla kitabın ve kütüphanelerin önemli bir yeri vardır. Spencer Kerrâmîler'in hankâhları hakkında şu bilgiyi vermektedir: "Onları ümitli kılan ve itibarlarını arttıran şey, hankâh binalarının kitap ve kütüphane vakıfları olması idi."<sup>377</sup> Makdisî (375/985)'nin naklettiği bilgilerden hareketle gezdiği birçok yerde Kerrâmiyye'ye ait çok sayıda hankâhın varlığından bahsedilmektedir.<sup>378</sup>

Diğer bir sebep ise bölgesel faktördür. Daha açık bir ifadeyle, mezhebin hitap ettiği halkın ve Horasan bölgesinin, Bağdat merkezinden ve merkezi idareden coğrafi anlamda uzak oluşu, onun resmi düşüncenin dışına itilmesine ve onu bir anlamda marjinal bir konuma gelmesinde sebebiyet vermiştir.

Kerrâmiyye mezhebinde Muhammed b. Kerrâm dışında mezhep mensupları tarafından yazılan çeşitli konularda az da olsa bazı eserlere rastlanabilir. Bunlardan ancak birkaçı bize kadar ulaşmıştır:

**1. *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ ed-Dâlle el-Mudille*, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930)'ye aittir. Eser Marie Bernand tarafından Annales Islamologiques, XVI (1980), 39-126'da neşredilmiştir.<sup>379</sup> Ancak Seyit Bahcivan bu neşri otantik nüshasıyla karşılaştırarak basılan nüshada birçok yanlış okumalar ve atlamalar tespit etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızda Seyit Bahcivan'nın tahkik nüshası**

<sup>377</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders In Islam*, Oxford At The Clarendon Press, London 1971, s. 8.

<sup>378</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 129.

<sup>379</sup> Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930), *Kitâbu'r-Red Ala Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi ed-Dâlle el-Mudille*, (thk. Marie Bernand), Annales Islamologiques, 1980.

kullanılmıştır.<sup>380</sup> Bu çalışmayla birlikte eser ister Kerrâmiyye ister İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili olsun Doğu Fırak-Hanefî geleneğinden bize kadar ulaşan en erken eserlerden biri olması açısından önemli bir yer işgal etmektedir.<sup>381</sup> Kitap son dönemde hem Mezhepler Tarihi hem de farklı alanlarla ilgilenenlerin dikkatini çekmeyi başarmıştır. Eser hakkında özel çalışmalar ve üzerinde birçok değerlendirme yapıldığı için tekrarlamalara girilmeyecektir.<sup>382</sup> Ancak Kerrâmiyye mezhebinden günümüze kadar gelen en önemli çalışma olan bu eserin mezheplere bakış tarzı onu özgün kılar. Her ne kadar doğrudan ismiyle Kerrâmiyye mezhebinden hiç bahsetmiyorsa da ayrıca *Cemaat* kavramını ön planda tutarak kendisinin bu mezhebe bağlı olduğu izlenimlerini vermiştir.<sup>383</sup> Kitaptaki üslup, muhteva ve atıf tarzı da eserin Kerrâmîlik aidiyetini güçlendirir mahiyettedir. Eserde sürekli *قالت الجماعة kâleti 'l-cemâ'a* ifadesiyle başlaması dikkate alındığında onun Sünnî duruşunu ifade ettiği söylenebilir. Bazen ise *قال أبو مطيع kâle Ebû Mûtî* şeklinde ifade kullanması cemaatin görüşü ile kendi görüşünü ayırt ettiğini göstermektedir.<sup>384</sup> Bu ayırma dikkat etmesi muhtemelen kendinden önce bir geleneğin varlığına dair bir işaret de olabilir. Bunun için eser Doğu Fırak geleneği ve Kerrâmiyye mezhebi için belirleyici konumundadır.<sup>385</sup> Ayrıca Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye'yi bir bid'at fırka olarak tasnif etmemesi önemli bir husustur. Onun bu tutumu muhtemelen Hanefî ve sûfî geleneğinden geldiği için ve daha sonra Kerrâmiyye ile temasa geçmiş olabileceğinden kaynaklanmış olabilir. Bunun için Kerrâmiyye'yi 72 bid'at fırka içerisinde saymamaktadır.<sup>386</sup>

<sup>380</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930), *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle*, (thk. Seyid Bahcivan), Hikmet Yay., İstanbul 2013.

<sup>381</sup> Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar" (trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan), *İmam Mâturidî ve Maturidilik*, Kitabiyat, Ankara 2010, s. 93; Sönmez Kutlu, *Türkler'in İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 19; İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *DİA*, XXXII, s. 571.

<sup>382</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930), *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle*, (thk. Seyid Bahcivan), (Eserin giriş kısmı), s. 27-98; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s.55-60; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 47; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 313; İlyas Üzüm, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *DİA*, XXXII, s. 571; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, s.73-84; Nuriye Çite, *Ebû Mutî' en-Nesefî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007; Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 443; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 15.

<sup>383</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 47.

<sup>384</sup> Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", s. 106.

<sup>385</sup> Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar", s. 106.

<sup>386</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 58.

Eserin Doğu Fırak geleneğine ait olması, muhtevasında Ebû Hanîfe (150/767)'ye sık sık yapılan atıflar nedeniyle, yazarın açık Hanefî kimliğini ortaya koymaktadır.<sup>387</sup> Kullandığı ifadeler, dil ve muhteva İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin girişindeki satırları anımsatmaktadır.<sup>388</sup>

Binaenaleyh Mekhûl en-Nesefî Kerrâmîyye ile asıl organik bağı Ebû Muhammed es-Siczî (III. asrın sonları)<sup>389</sup> ve Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf (III. asrın sonları)'ın<sup>390</sup> kanalıyla oluşmaktadır. Bu iki şahıs aynı zamanda Nesefî'nin Kerrâmîlik aidiyetini güçlendirmektedirler. Zira kendisi muhtelif yerlerinde mezkûr isimlerden işittim ifadesini kullanmıştır. Bu ikisi İbn Kerrâm'ın öğrencileri olabileceği gibi dönemin Kerrâmîyye mezhebinin önemli şahsiyetleri de olabilir.

Sonuç olarak Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmîyye mezhebini bid'at mezhepler arasında saymayıp sünnî mezhepler içerisinde sayması, Kerrâmîyye mezhebinin eleştirildiği konularda yeni bir bakış açısı getirdiği için önemli yer teşkil etmektedir.

**2. *Kitâbu'l-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî***, eser Arthur Jeffery tarafından 1954'te Kahire'de *Mukaddimetân fi'l-İlmi'l-Kur'ân* adlı altında iki mukaddime *el-Mebânî* ve *Mukaddimetu İbn Atiyye* ile birlikte yayınlamıştır.<sup>391</sup> Yazarı meçhul olan *el-Mebânî* eserin Muhammed b. Heysam'a ait (409/1019) olabileceği düşünülmektedir. Müellif doğrudan İbn Kerrâm'ın ismini sadece bir kere zikreder. Ancak alışılmışın dışında *el-İmam el-Hâdî*'yi zikrettiği için künye verilmesi veya vasıflandırması nedeniyle eserin İbn Heysam'ın olduğu iddia edilmiştir.<sup>392</sup> Günümüze kadar Kerrâmîyye üzerinde çalışanlar Arthur Jeffery'nin bu tespitini benimsemişlerdir.

Ahmed eş-Şankîti *el-Mebânî li'Nazmi'l-Meânî* eseri İbn Heysam'ın değil, Hamîd b. Ahmed b. Cafer b. Bistâmi (425/1043)'nin eseri olduğunu ileri sürmektedir. Hamîd b. Ahmed, İbn Heysam'ın öğrencisidir. İbn Heysam'a yönelik büyük saygı, itibar memnuniyetini dile getirmektedir. İsmi zikrederken neredeyse her seferde “Radiallahu anhu” – “Allah ondan razı olsun” lafzı ilave etmesi onun meziyeti ve faziletine yönelik

<sup>387</sup> Ebû Mutî', *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 163, 174, 253-254.

<sup>388</sup> Keith Lewinstein, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, s. 94.

<sup>389</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 140, 142, 145, 216.

<sup>390</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 149, 201.

<sup>391</sup> *Mukaddimetân fi'l-İlmi'l-Kur'ân* (thk. Arthur Jeffery), Mektebetü'l-Hâncî Kahire 1954. Arthur Jeffery'ye göre yazarın dil bilgisine göre muhtemelen Magrib asıllı olması gerekir. *Mukaddimetân fi'l-İlmi'l-Kur'ân*, s. 3

<sup>392</sup> Aron Zysow, “Two Unrecognized Kerrâmî Texts”, *Journal of the American Oriental Society*, Cilt 108, No. 4, 1988, s. 577-578.

lafızları da bu memnuniyetinin delaletidir. Yazar aynı memnuniyeti “Allah ondan razı olsun” lafzı Muhammed b. Kerrâm hakkında kullanması Kerrâmiyye mezhebinden olduğunu göstermektedir. Ayrıca İbn Kerrâm’ın ismini eserde sadece bir kere zikretmiş olsa da *el-İmam el-Hâdî Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm radiyallahu anhu*<sup>393</sup> tazimle zikretmesi, onu mezhebin lideri olarak kabul ettiğinin ve kitabın yazarının da Kerrâmî olduğunun bir delili olarak savunulabilir.<sup>394</sup>

*el-Mebânî* eserinde yer alan rivayetler ve nakillere bakıldığında eser İbn Heysam’ın olması düşük ihtimaldir. Yazarın üslubuna göre İbn Kerrâm’a atıf yaparken tam ismi ile birlikte *el-İmam el-Hâdî* lafzını zikreder. Daha sonra ismi zikretmez sadece *el-İmam el-Hâdî* lafzını kullanmaktadır.<sup>395</sup> İbn Heysam’a atıf yaparken ise *Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali* başka yerde *Muhammed b. Heysam* ya da *Ebû Abdillâh Muhammed b. Heysam* ismini çokça zikretmesi ile birlikte her defasında “Radiyallahu anhu” lafzını kullanmaktadır.<sup>396</sup> Müellif kitabında *Muhammed b. Heysam*’ın ismini zikrederken أخبرنا الشيخ، الشيخ قال lafızlarını kullanmaktadır. Dolayısıyla onun, hocası olması muhtemeldir.<sup>397</sup> Ahmed eş-Şankîti’ye göre Hamîd b. Ahmed kitabında sadece iki hocanın ismini zikreder birincisi *Muhammed b. Heysam* diğeri *Ebû Kâsım Abdillâh b. Mahmeşaz*dır.<sup>398</sup>

Nişâburlu âlimlere yönelik en geniş bilgi veren *el-Müntehab min’es-Siyâk li’Târihi Neysâbûr* adlı Takiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfinî (641/1243)’ye ait biyografya kitabında *el-Mebânî*’nin müellifinin Kerrâmî olduğunu ve eser İbn Heysam’ın değil, Hamîd b. Ahmed’e ait olduğuna yönelik bazı nakilleri bulunmaktadır. Sarîfinî’ye göre Hamîd b. Ahmed hakkında şu ifade kullanmaktadır; O “Ebû Abdillâh’ın ashâbındandır”<sup>399</sup> Buradaki “Ebû Abdillâh” lakabı ile İbn Kerrâm kastedilmektedir. Zira Sarîfinî İshak b. Mahmeşaz’ın hayatından bahsederken “Ebû Abdillâh’ın ashâbındandır, onların reisidir” ifadesini kullanmıştır.<sup>400</sup> Ayrıca otuzdan fazla kişi için أصحاب أبي عبد الله veya طائفة من أصحاب أبي عبد الله gibi lafızlar kullanıldığında

<sup>393</sup> *Mukaddimetân fi’l-İlmi’l-Kur’ân*; s. 209.

<sup>394</sup> Sâlim Muhammed Mahmûd Ahmed eş-Şankîti, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*, Shamile, s. 5-10

<sup>395</sup> *Mukaddimetân fi’l-İlmi’l-Kur’ân*; s. 209, 210.

<sup>396</sup> *Mukaddimetân fi’l-İlmi’l-Kur’ân*; s. 17, 188, 207, 221, 240.

<sup>397</sup> *Mukaddimetân fi’l-İlmi’l-Kur’ân*; s. 170, 207.

<sup>398</sup> Sâlim eş-Şankîti, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*, s. 11.

<sup>399</sup> Takiyuddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sarîfinî (641/1243), *el-Müntehab min’es-Siyâk li’Târihi Neysâbûr*, (thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz), Daru’l-İlmiyye, Beyrut 1989, s. 22.

<sup>400</sup> İbrahim b. es-Sarîfinî, *el-Müntehab min’es-Siyâk li’Târihi Neysâbûr*, s. 22.



Kerrâmiyye mezhebinden olanlar kastedilmiştir.<sup>401</sup> Aralarında Hamîd b. Ahmed'nin öğrencileri de vardır; Sâ'id b. Muhammed el-Hayriyy, (h. 400 sonrası)<sup>402</sup> Abdülaziz b. Ahmed b. Abdülaziz el-Muhammed Abazî Ebû S'ad (h. 400 sonrası)<sup>403</sup> ve *el-İzâh fi'l-Kirâ'ât*'ın müellifi Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî (h. 500 sonrası) bunlardandır. Ömer el-Enderâbî'nin nakillerine bakıldığında ilmini Hamid b. Ahmed'ten aldığı hatta *el-İzâh* kitabının giriş kısmı ile *el-Mebânî* arasında birbirine benzeyen birçok ifade bulunmaktadır. Dolayısıyla İbn Heysam'a atıf yaparken yirmi kereden fazla ismini zikreder ve genellikle *el-İmam el-Hâdî Muhammed b. Heysam* lafzını zikretmeyi ihmal etmez. Bu da her iki kitabında *el-İmam el-Hâdî* lafzını kullanılmasının Kerrâmiyye geleneğinde önemli bir yeri olduğunu göstermektedir.

Ömer el-Enderâbî İbn Heysam'ın meziyetini ve faziletini vurgulamak için *قدس الله روحه* – Allah ruhunu takdis etsin<sup>404</sup> lafzını kullanmaktadır. Ayrıca Hamid b. Ahmed'e hocasından atıf yaparken *أخبرني* haber verdi, söyledi ve sonunda *رحمه الله* – Allah rahmet eylesin ifadesini zikretmektedir. İbn Heysam'a geniş yer vermesine rağmen hocasından farklı olarak İbn Kerrâm'ın ismini hiçbir yerde zikretmemiştir. Bunun nedeni kitabın konusunun kıraat olması ve İbn Kerrâm'ın bu konu ile ilgili bir görüşünün bulunmamasından kaynaklanabilir. Bütün bunların *el-Mebânî* eserinin bir Kerrâmiyye müntesibinin kaleminden çıktığı konusunda önemli göstergeler olduğu savunulabilir. Bununla birlikte söz konusu eserin yazarının Hamîd b. Ahmed b. Bistâmi'nin olması muhtemeldir.

**3. *en-Nutef fi'l-Fetâvâ***, Hanefî kadi'l-kudat Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin es-Suğdî (461/1068) tarafından yazılmış bu eserin<sup>405</sup> Kerrâmiyye'ye ait bir fıkıh kitabı olduğu tespit edilmiştir.<sup>406</sup> Bu eserde yer alan görüşler ile Makdisî (375/985)'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'de yer alan görüşleri örtüşmektedir. Buradan hareketle Kerrâmiyye mezhebi mensuplarının sadece itikâdî alanda değil amelî alanda da özgün birtakım

<sup>401</sup> Sâlim eş-Şankîti, *Kitâb el-Mebânî Lem Yeud Mechûl el-Mellif*, s. 10.

<sup>402</sup> bkz. İbrahim b. es-Sarîfinî, *el-Müntehab min'es-Siyâk li'Târihi Neysâbûr*, s. 261.

<sup>403</sup> bkz. İbrahim b. es-Sarîfinî, *el-Müntehab min'es-Siyâk li'Târihi Neysâbûr*, s. 349.

<sup>404</sup> Ahmed b. Ebî Ömer el-Enderâbî, *el-İzâh fi'l-Kirâ'ât*, (thk. Mina Adnan Ganiy), Shamile, Tikrit Üniversitesi, 2002, s. 232.

<sup>405</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî (461/1068), *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, (thk ve nşr. Salahuddin en-Nâhî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.

<sup>406</sup> Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", s. 577-587.

görüşler geliştirdiği söylenebilir. Örneğin abdest, namaz ve defin işleri ile ilgili farklı fetvalar ortaya koymuşlardır.<sup>407</sup> Fıkhî görüşleri daha sonra yeniden ele alınacaktır.

**4. *Kitâbu Ravnâku'l-Kulûb*** Ebû Hafs Ömer en-Nîsâburî es-Semerkindî'ye aittir. Eser Biblioth que Nationale Ar. 4929 ve 6674 numaralarda kayıtlıdır ve Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisi ile alakalı olduğunu düşünölmektedir.<sup>408</sup> J. Van Ess bu kitabın Kerrâmiyye mezhebi için daha önce bilinmeyen bir el yazması olduğundan bahsetmektedir. Bu çalışma Muhammed b. Kerrâm'ın tasavvuf, zühd ve tevekkül anlayışı hakkında geniş bilgilere yer veren bir çalışmadır.<sup>409</sup> Bu eseri tamamlayıcı diğ er bir kaynak eser ise *Kitâbu Ravnâku'l-Mecâlis* 'tir. Hatta *Ravnâku'l-Mecâlis Ravnâku'l-Kulûb* ile aynı eser olma ihtimali vardır. Nitekim J. Van Ess'in aynı eser için bir yerde Ar. 4929 nolu el yazmasının *Ravnâku'l-Mecâlis* olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>410</sup> Eser Ebû Hafs Ömer b. Hasan en-Nîsâburî'ye (840/1436) aittir. Eser Süleymaniye kütüphanesinde İslam ahlakı ve İSAM kütüphanesinde tasavvuf başlığı adı altında tasnif edilmiştir.

Eser, 22 bab içermektedir, her bab 6 hikâyeden oluşmaktadır. İlk bab *Ulûhiyyetin İsbatı* konusunu içermektedir, ikinci bab *Tevhid* hakkında üçüncü bab *Peygamber (a.s.)'ın Mucizeleri* hakkında, sonraki bablar sahabenin faziletleri, namazın faziletleri, dua hakkında, Allah ile kul muamelesi, gece namazı, rızk ve tevekkül hakkında vs. gibi başlıkları ve yirmi ikinci bab ise *Hacın Faziletlerini* içermektedir. Muhammed b. Kerrâm'dan *Kıyam-ı Leyl* babının dördüncü ve beşinci hikayesinde, on üçüncü babın *Tevbe'nin Faziletleri* altıncı hikayesinde, on beşinci babın *Rızk ve Allah'a Tevekkül*, birinci ve ikinci hikayesinde yirmi birinci babın *Vera'* birinci ve ikinci hikayesinde bahsetmektedir. Bütün bu bablarda İbn Kerrâm'dan bahsederken ismiyle hitap etmek yerine genellikle *İmam-ı Zâhid Ebû Abdullah* ifadesini kullanmaktadır.

<sup>407</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 40.

<sup>408</sup> Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 30; Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözömlmeleri*, s. 314; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 20.

<sup>409</sup> Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 30.

<sup>410</sup> Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 36; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 20.



## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **MUHAMMED B. KERRÂM'IN İTİKÂDÎ VE FIKHÎ GÖRÜŞLERİ**

## I. MUHAMMED B. KERRÂM'IN İTİKÂDÎ GÖRÜŞLERİ

Muhammed b. Kerrâm (255/869)'ın vefatından sonra görüşleri uzun zaman yaşamaya devam etmiştir. İbn Kerrâm'ın görüşlerinin gündemde olmasının ve yaşamasının sebebi halkta bıraktığı zühd hayatının çevre üzerinde etkilerinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu etkinin farklı beldelere yayılmasında en büyük etken hiç şüphesiz Horasan coğrafyasında ticaret kültürünün canlı bir yapıya sahip olmasıdır. Böylelikle görüşleri ticaret yoluyla hızlı bir şekilde her tarafta yayılmıştır.

Muhammed b. Kerrâm'ın eserlerinin bize ulaşmaması düşüncelerinin sağlıklı bir şekilde ortaya çıkarılmasında büyük bir dezavantajdır. Birinci el kaynakların yok edilmesi<sup>411</sup> sebebiyle hem kurucu şahsiyet hem de mezhebe ait görüşlerin ne kadar sağlıklı ve güvenilir bir şekilde intikal ettirildiği hususunun sorgulanması gerekmektedir. Bu bağlamda İslam Mezhepleri Tarihi ve fırak edebiyatı kaynaklarında yer alan Kerrâmiyye mezhebinin görüşleri mümkün olduğunca hassas bir şekilde tahlil edilecektir. İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları ikinci el kaynaklar hüviyetinde olduğu için iyi bir tahlil ve eleştirel üslup, İbn Kerrâm adına söylenenler ile İbn Kerrâm'ın söyledikleri arasındaki farkı açıklayacak ve mezhebi bütüncül bir şekilde kavranmasına yardımcı olacaktır. Bir önceki bölümde söylendiği gibi Kerrâmiyye mezhebinin araştırmanın asıl problemi kaynak yetersizliği değil, görüşlerin muhalifler tarafından nakledilmesidir. Bağdâdî (429/1037) ve İsferyânî (471/1078) başta olmak üzere Eş'arî kaynaklı makalât ve fırak edebiyatı yazarlarının Kerrâmiyye'nin düşüncelerini nereden aldıklarını tespit etmek hususunda, diğer dinler, felsefî doktrinler veya farklı Bâtınî mezheplerle karşılaştırılacaktır.

Muhammed b. Kerrâm'ın görüşleri arasında en fazla eleştirilenleri itikâdî konulardaki görüşleri olmuştur. Özellikle de Allah Teâla hakkında kullanılan bazı kavramlar veya ifadelerdir. Ancak Kerrâmiyye'nin birinci el kaynaklarının günümüze ulaşmamış olması nedeniyle bu konuda pek çok farklı yorumlar yapılmaktadır. Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili son dönemde yapılan çalışmalarda ise tahkik usulüne riayet etmeden mezhebin yabancı kültürlerle mukayese edilmesi amaçlanmıştır. Özellikle klasik literatürde Kerrâmiyye mezhebi tecsîm ve teşbih görüşlerle itham edildiği için Yahudilikten etkilenen bir düşünce yapısı olduğu iddia edilmiştir. Hatta Kerrâmiyye'nin Yahudiliğin görüşlerinden ne derece etkilendiği hakkında yüksek lisans ve doktora tezleri

---

<sup>411</sup> Van Ess, *Ungenüzte Texte zur Karramiyya*, s. 7.

de yapılmıştır.<sup>412</sup> Bu araştırmaların sonucuna göre Kerrâmiyye mezhebinin itikâdî yaklaşımlarında Yahudi kültüründen etkilendiğine dair görüşü desteklemek için Yahudi inancındaki bazı teccîm ve teşbih örnekleri<sup>413</sup> ile Kerrâmiyye mezhebinin bazı Kur'an ayetlerinin yorumuna dair görüşleri delil olarak gösterilmiştir.<sup>414</sup> Özellikle Bağdâdî tarafından nakledilen İnfitar süresinin, “إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ” *Gökler yarıldığı zaman...*<sup>415</sup> mealindeki ayeti tefsir ederken “Gökler, kendi üzerindeki Rahmân'ın ağırlığından yarılr” yani Allah'ın ağırlığa sahip olduğunu şeklinde te'vîl ettiklerini ileri sürmektedir.<sup>416</sup> Bu çerçevede Kerrâmiyye mezhebi sadece Yahudi kültürü ile mukayese edilmemiş aynı zamanda Hıristiyan kültür,<sup>417</sup> Gnostik akımlar<sup>418</sup>, Haşviyye-Mücessime'nin fikirleri<sup>419</sup> ile de mukayese edilmiştir. Kerrâmiyye'nin diğer Gulat fırkalardan etkilendiği iddia edilmektedir. Mesela *Hişamiyye*,<sup>420</sup> *Cevâlikiyye*,<sup>421</sup> *Cevaribiyye*,<sup>422</sup> *Mugîriyye*,<sup>423</sup> *Şeytâniyye*,<sup>424</sup> gibi fırkalar bu cümledendir. Bu çalışmalarda Kerrâmiyye'nin hangi ölçüde mezkur fırkalardan etkilendiği hususunda herhangi bir delillendirme söz konusu

<sup>412</sup> bkz. Seîd Abdülhamid Ali el-Hivarî, *et-Tecsim inde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru zâlike alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşeviyye*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ezher Üniversitesi, Kahire 2000, s. 647; Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 108-114. Faysal Avni'nin çalışması da aynı iddiayı taşımaktadır. Bkz. Faysal Bedîr Avn, *İlmü'l-Kelâm ve Medârisuhu*, s. 163.

<sup>413</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 108-114.

<sup>414</sup> Bkz. Seîd Abdülhamid Ali el-Hivarî, *et-Tecsim inde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru zâlike alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşeviyye*, s. 647; Muhammed Mustafa Hüseyin el-Cundî, *Dirâsetü'l-Mukârene fi Kadîyyeti't-Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi, Kahire 2008, s. 193

<sup>415</sup> İnfitar, 82/1.

<sup>416</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>417</sup> Hıristiyan kültürü ile ilk iddiası Bağdâdî'nin Muhammed b. Kerrâm'ın bazı kitaplarda, mâbudunu, Hıristiyanların Allah'ın cevher olduğunu gibi vasıflandırdıkları iddiasıdır. Kitâbu Azâbî'l-Kabr girişinde der ki, “Allah, zât'ın birliği ve cevher'in birliğidir.” Bu sözle Kerrâmiyye Hristiyanların Allah'ın cevher olduğunu ile benzemiştir. Bkz. Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 115.

<sup>418</sup> Kerrâmiyye'nin çıkışı Gnostik akımlardan olduğunu ispat etmek isteyen Bağdâdî, “Allah cisimdir, arş'a mülakî olduğu cihettedir ve onun altında sınırlı ve sonludur.” İfadesi şöyle açıklamaktadır: “Bu ifadeler, Seneviyye (Dualist)'nin görüşüne benzemektedir; çünkü onlar “Nur” dedikleri mâbudları, “Zulmet”le karşılaştığı yönde son bulur. Fakat o, beş yönde sınırlı olmasa da karanlığın (zulmet) başladığı yerle sınırlı kalıyor.” Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 99.

<sup>419</sup> Bkz. Ali Sâmî en-Neşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 33.

<sup>420</sup> Müşebbihe fırkalardan biri olup, tanrısını insana benzeten Hişâm b. Hakemdir. Bkz. Mustafa Öz, “Hişâm b. Hakem”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 153.

<sup>421</sup> Şîa'nın Mücessime kelâmcılarından Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî'nin görüşlerini benimseyen taraftarlar grubudur. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, (çev. Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez), Ankara Okulu, Ankara 2011, s. 106.

<sup>422</sup> Gulât Müşebbihe fırkalarından olup Dâvud el-Cevâribî'nin görüşlerine benimseyenlere verilen isimdir. Bkz. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 106.

<sup>423</sup> Gulat Şîi fırkalarından Mugîriyye'nin kurucusu Mugîre b. Saîd el-İclî'nin taraftarlar grubu. Bkz. Mustafa Öz, “Gâliyye”, *DİA*, İstanbul 1998, XIII, 336.

<sup>424</sup> Muhâlifler tarafından Şeytânüttak diye anılan bu aşırı Şîi grubu Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Nu'mân el-Ahvel'in taraftarlarıdır. Bkz. Halil İbrahim Bulut, “Şeytânüttak”, *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 104.

değildir. Kerrâmiyye üzerinde bu tür teşbihçi fırkaların tesiri olduğunu zikretmekle yetinilmektedir.<sup>425</sup> Bununla birlikte Kerrâmiyye mezhebinin Allah tasavvuru, âlem anlayışı ile cevher ve araz konularında hem Aristoteles ve Eflatun hem de Farabi ve İbn Sina gibi kadîm felsefecilerden etkilendiği iddia edilmiştir. Ali Sami en-Neşşâr, Muhammed b. Kerrâm'ın doğduğu ve gençlik yıllarını geçirdiği coğrafyaya dikkat çekerek onun Haşviyye ve Müşebbihe fırkalarının mekânı ve beşiği olan Horasan'da bu tür fikirlerden etkilenmemesini nerdeyse imkânsız görmektedir. Çünkü Horasan coğrafyası bâtinî ve gnostik fırkaların buluşma noktası hatta bu oluşumların vatanı olarak bilinmektedir.<sup>426</sup>

Kerrâmiyye mezhebi farklı bir Allah tasavvuru ortaya koyduğu için fırak ve makalât yazarları tarafından çoğu zaman Müşebbihe ve Mücessime ekseninde değerlendirilmiştir. Bu konu Kerrâmîlerin en zayıf noktalardan biri olarak görülmüş, tecsîm ve teşbih fikirlerinden dolayı bid'atle suçlanmışlardır. Bu noktada Kerrâmiyye mezhebinin oluşum sürecinde teşbih ve tecsîme dair fikirlerin mezheb üzerinde nasıl bir etki bıraktığı hususunu incelemek gerekmektedir.

## A. TEŞBİH ANLAYIŞI

Kur'an'ın insanları davet ettiği en önemli konu Tevhid'tir. Kur'an, Allah'ın varlığını ve birliğini en ufak şüpheye yer bırakmayacak şekilde ispat edip, yüceliğine uygun sıfatlarla da tavsif etmiştir. Müslümanlar Kur'an'da geçtiği şekliyle bütün sıfatlara inanmıştır. Ancak Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişki noktasında ihtilaf etmişlerdir. Mesela tenzihçi mezhepler sıfatları kabul etmekle birlikte Allah'ın zâtına kadîm sıfatlar nisbet etmenin O'nun zâtında teaddüd-i kudemaya yol açacağı endişesi, ayrıca zat ile sıfatın aynı şey olduğuna iddiası ta'tîle yol açacağı endişesi hâkim olmasına dair ileri sürülen fikirleri reddetmişlerdir. Teşbihçi yaklaşımlar ise Allah'ın zâtına kadîm sıfatlar nisbet etmede daha rahat davranmışlardır. İki görüş arasında her ne kadar ciddi bir şekilde ayrılıklar söz konusu olsa da gayelerinin Allah'ın vahdaniyeti olduğunu söyleyebiliriz. Bu tenzihçi ve teşbihçi görüşler çerçevesinde gâli (aşırı) fırkaların İslam Mezhepleri içerisinde önemli bir yer teşkil ettiği görülmektedir.

<sup>425</sup> Bkz. Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 121-132.

<sup>426</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 33.

Sahabe devrinde Allah'ın zâtî sıfatları yanında vech, yed, istivâ gibi haberî sıfatlar, gerçek mana ve mahiyetleri ile anlaşılmadığı بلاکيف (keyfiyetsiz) sıfatlar olarak kabul edilmiştir.<sup>427</sup> İlk devirde bu sıfatların te'vil edilmesi hususunda herhangi bir rivayete sahip değiliz. Çünkü sahabe bu konu ile ilgili Hz. Peygamber'e soru sormamış ve bu mesele onların devrinde bir problem olarak görülmemiş, bu meseleler daha sonraki dönemlerde birer probleme dönüşmüşlerdir.<sup>428</sup> Nitekim bu tür ayetlerin hitap tarzı daha çok kalbe ve ruha yönelik bir anlam içermektedir.

Fetihlerin devam etmesi ve yeni din ve kültürlerle karşı karşıya gelme, Müslümanları bu teşbihçi çağrışım yapan ifadeleri yorumlamaya zorlamıştır. Çünkü yeni Müslüman olan kitlelerin eski dinlerindeki ilâh tasavvuru ile yeni kabul ettikleri İslam dinindeki ilâh tasavvuru arasında büyük farklar vardı. Öncelikle tartışmalar bu konuda başlamıştır. Zira diğer kültürlerle etkileşim sonucunda ruhanî dünyaya hitap eden ayetler ile akla ve mantığa hitap eden ilimlerle açıklanmaya çalışıldı. İslam âlimlerini bu ifadeleri yorumlamaya zorlayan amiller, İslam dışı kültürlerin tesiri ve onların tasavvurlarında olunan derin kavram kargaşasıydı.<sup>429</sup> Makalât ve firak kaynaklarında teşbih görüşünün Gulat Şîh firkaların Yahudi kültüründen etkilenecek ortaya koyduğu bir durum olduğu aktarılmaktadır. Ancak İslam geleneğinde teşbih ve tecsîmin zuhur etmesinde, haricî sebeplerden olduğu gibi dâhilî sebepler bulunmaktadır. Çünkü Müslümanlar, nassı lafzî olarak, harfî, zahirî, yorumladığı zaman teşbih ve tecsîm algıları ortaya çıkabilmektedir. Buna göre haricî sebepleri saklı tutmak kaydıyla teşbih ve tecsîmi ortaya çıkaran hakiki sebepleri zahirî ve lafzî yorumlara itimad edilmesi, mecazî değil hakiki mânalara işaret etmekte olduğu ifade edilebilir.<sup>430</sup>

## 1. Teşbih Görüşünün Ortaya Çıkması

Teşbih görüşünün ortaya çıkması büyük ölçüde bunun zıddı olan ta'tîl (Allahın sıfatlarını nefyetmek) düşüncesi ile paralellik arz etmektedir. Öyle ki kısmen de olsa beşerde de görülebileceği endişesiyle, Allah'a herhangi bir sıfat atfetmeyi caiz görmemişlerdir.<sup>431</sup> Bu sebeple O'nu, yüceliğine uygun düşmeyen her türlü tasavvurlardan

<sup>427</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhu'l-Ekber, (İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde)*, (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016. s. 54; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 73.

<sup>428</sup> Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 73.

<sup>429</sup> Ahmed Emin, *Duha'l-İslam*, Hindavî Yay. Kahire 2012, s. 85.

<sup>430</sup> İrfan Abdülhamit, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (trc. M. Saim Yeprem), TDV, Ankara 2014, s. 215.

<sup>431</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 74

uzak tutmaya ve tenzih etmeye çalışmışlardır.<sup>432</sup> Her ne kadar Kur'an'da geçen sıfatların ve isimlerin Allah'a ait olduğunu kabul etmiş olsalar da<sup>433</sup> tenzih anlayışı mucibince zaman zaman bu sıfatları Allah için caiz görmeyip tamamen inkâr edenler de olmuştur.<sup>434</sup> Allah'ı sadece negatif nitelemelerle, ne olmadığını söyleyerek anlatma<sup>435</sup> düşüncesinin kökenleri aslında kimi felsefî geleneklere dayanmaktadır.<sup>436</sup> Ancak Allah'ın olumsuzlayıcı nitelemelerle tanınabileceğini savunmak, kişiyi kaçınılmaz bir şekilde agnostisizmden pek de farklı olmayan bir noktaya getirir. Öyle ki Allah tüm niteliklerden soyutlanınca O'nun mahiyeti konusunda olumsuzlayıcı tavırla inkârcı tavır aynileşerek Tanrı'yı inkârdan farksız hale gelebilir.<sup>437</sup>

İlk dönemde İslam düşüncesi, Allah anlayışı veya Allah – İnsan ilişkisi sorularını cevaplarken “Allah hakkında konuşmak” anlamına gelen din dilinde iki aşırı uçtan bahsedilebilir. Bu iki aşırı uçlar *ta'tîl* ve *teşbih* görüşleridir. Ancak her iki ekol veya düşünce daha sonra ortaya çıkacak te'vil –Ehl-i Sünnet– düşüncesine karşı varlığını devam ettirememenin ve Allah tasavvurundaki düşülen çelişkilerden dolayı aşırılık fikri ortadan kalkmıştır.<sup>438</sup>

Ca'd b. Dirhem (124/742) ile başlayan ta'tîl görüşü, Cehm b. Safvân (128/745) ile devam etmiştir. Ortak düşünce Allah'ın sıfatlarının inkâr edilmesidir.<sup>439</sup> Allah ile insan arasındaki ontolojik ayrımı dikkate alarak tenzihî görüş dilsel çözümleme yapmaya çalışmıştır. Bu yorum tarzını benimseyenler nasları anlamlandırma veya yorumlama konusunda aklî ilkelere ve normlara göre hareket etmişlerdir. İşte bu yaklaşım biçiminin öncüleri Cehmiyye ve Mu'tezile ekolleri Eski Yunan Felsefesi'nden esinlenerek kurguladığı ve zihinlere açık olmayan Zât-Sıfat anlayışının temsilcileridir.<sup>440</sup> Ancak aşırı tenzihçi zümreler farkında olmadan yeni bir aşırılık olan teşbih görüşünün ortaya çıkmasını sağladılar. Nitekim tenzih düşüncesini daha anlaşılır hale getirebilmek için her türlü teşbih ve temsili ifadeler reddedilmeye mahkûmdu. Böyle hareket etmekle bir

<sup>432</sup> Şûra, 42/11; Nahl, 16/1; İhlas, 112/4; Meryem, 19/65.

<sup>433</sup> A'râf, 7/180; İsrâ, 17/110; Haşr, 59/22; Nisâ, 4/58; Hacc, 22/61; Rahmân, 55/27; Sâd, 38/75.

<sup>434</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 74.

<sup>435</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 60-66.

<sup>436</sup> Muhammed el-Behiy, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr yay., Ankara 1992, s. 65.

<sup>437</sup> Turan Koç, *Din Dili*, s. 67-68.

<sup>438</sup> Turan Koç, *Din Dili*, s. 50-52.

<sup>439</sup> Yasir Kâdî, *Makâlâtü'l-Cehm b. Safvân ve Eseruhâ fi'l-Fireki'l-İslamiyye*, Advau's-Selef, 2005, I, 384; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 67-68. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 46.

<sup>440</sup> Hüseyin Doğan, “İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, *SÜİFD*, XIV, sy. 26, 2012/2, s. 10.



şekilde farkında olmadan İslam'daki teşbih ve tecsîm düşüncesinin doğmasına neden olmuşlardır. Mücessime ve Müşebbihe Allah tasavvurunu somutlaştırarak antropomorfist ve maddeci seviyesine indirgemıştır. Horasan coğrafyasında ise Allah'ın sıfatları konusunda iki zıt düşünce iki ayrı ekol halinde devam ediyordu. Bir tarafta Cehm b. Safvân ilâhî sıfatları inkâra kadar gidebilen aşırı selbi görüşleri yaymaya çalışırken, diğer tarafta teşbih de aşırıya giden Mukâtil b. Süleymân (150/767) ile bazı Şîi Gulat fırkalar düşüncelerini yaymaktaydı. Böyle bir tabloda Muhammed b. Kerrâm'ın ilâhî sıfatlar konusunda inkâra götüren aşırı görüşlere karşı çıkması, bir anda onun müşebbihe olarak ilan edilmesine neden oldu. Zira Allah'ı algılama ve onu insan zihnine yerleştirme konusunda *cevher-cisim-araz* kozmolojisine sığınmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla ilk dönemde felsefenin etkisiyle İslam inanç konularında *Allah-âlem* ilişkisi söz konusu olduğunda bu nazariyeden istifade etmişlerdir. *Allah, cevherdir-cisimdir* anlayışını dillendirdiği için birçok makalât ve fırak eserlerinde Muhammed b. Kerrâm ve mezhebi Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri arasında sayılmaktadır.<sup>441</sup> Muhammed b. Kerrâm her iki düşüncenin karşısında durarak ilâhî sıfatlar ve teşbih konularında görüşlerine açıklık getirirse de, bu coğrafyanın müşebbihe öncüsü olarak tanıtıldı. Fahreddin er-Râzî (606/1210) Kerrâmiyye karşısında büyük mücadele vermesine rağmen, Muhammed b. Kerrâm'ı kesin bir şekilde aşırı teşbihçi ve tecsîmci olarak nitelendirmez.<sup>442</sup> Ancak daha sonra Eş'arîler arasında yapılan yoğun tartışmalar nedeniyle Kerrâmiyye mezhebi Müşebbihe ve Mücessime arasında yer almaya başlamıştır. İbn Hazm (456/1063), tenzîhi ve teşbihi Cehm b. Safvân ve Mukâtil b. Süleymân'ın görüşleri üzerinden açıklamaya çalışmıştır.<sup>443</sup> Nitekim teşbih konusunda İslam düşüncesinde üç farklı yaklaşım görülmektedir:

a. Yorum yapmayanlar (Bilakeyf anlayışı/Selefi metot); Kur'an ve Hadiste geçen haberlere iman edip te'vile yapmadan ve keyfiyetsiz bir şekilde zahiri lafızları kullanmışlardır.<sup>444</sup>

b. Allah'ın sıfatlarını nefyederek ta'til yolunu benimseyenler (Muattıla-negatif teoloji/Cehmiyye/Mu'tezile) Allah'ın tek ve benzersiz olduğu inancını taşımaktadır. Bir

<sup>441</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161.

<sup>442</sup> Bkz. Fahreddin er-Râzî (606/1210), *Esâsü't-Takdîs*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986, s. 29.

<sup>443</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 73-74.

<sup>444</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 74; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 246-248; Duhal-İslam, III, 23;

başka ifadeyle bu O'nun zâtının sadece olumsuz kavramlardan; ne olduğu değil, ne olmadığı düşüncesiyle anlaşılabilirliği, görüşünü benimseyenlerin görüşüdür.<sup>445</sup>

c. Teşbihî düşüncesi savunan (Antropomorfist) hareketler; Bunlar İslam kültüründe aşırı Şîî fırkalarla başlayan hareketlerdir. Zira onlara göre Mâbud cismanî veya ruhanî olup, uzuvları vardır.<sup>446</sup>

Horasan bölgesinde zuhur eden teşbihçi ve teccimci anlayışlar içerisinde en önemlisi hiç şüphesiz Mukâtil b. Süleymân öncülüğünde başlayan harekettir. İslam Mezhepleri Tarihinde Mukâtil b. Süleymân ve teşbih hareketleri birçok farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Şehristânî (548/1153), Seksekî (683/1284) ve İbn Hazm, Mukâtil b. Süleymân'ı iman konusunda Mürcie'den biri olarak göstermişlerdir.<sup>447</sup> Bu tasniflerden dolayı Muhammed b. Kerrâm ile Mukâtil b. Süleymân'ın iman konusunda görüşlerinin aynı olduğu gibi uluhiyyet hususunda aynı görüşleri paylaştıkları imajı verilmiştir. Dolayısıyla bu tasnifin ilk devirde hangi düşüncenin tenzîhî veya teşbihî ifade edeceği konusu henüz açıklığa kavuşmuş değildir. Teşbih bir zihniyet ve düşünce tarzı olarak ilk dönemde Allah'ın zâtî sıfatlarını kabul edip bu sıfatları te'vil etmeyenlere verilmiş bir isimdir. Bağdâdî'nin Kerrâmiyye mezhebini sınıflandırma sorunu yaşamaması bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Bağdâdî Kerrâmiyye mezhebini önce tek başına müstakil bir mezheb olarak alırken<sup>448</sup> daha sonra Şîî Gulat fırkaları içerisinde saymaktadır.<sup>449</sup>

Muhammed b. Kerrâm'ın tenzîh ile teşbih ortası sayılabilecek görüşünün o gün için yeni birtakım izahlara ihtiyacı vardı. İlâhî sıfatlar konusunda aşırıya giden iki grubun tenzîh veya teşbih olması, akıl ve naklî uzlaştıran te'vil görüşünün henüz ortaya çıkmaması, yeni bir metodolojinin halen tam anlamıyla oluşmaması gibi nedenlerle Muhammed b. Kerrâm'ın görüşleri ta'til ve tenzîh görüşünü savunan kelâmcılar nazarında Müşebbiheye daha yakın olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar Kerrâmiyye

<sup>445</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/869), *Halku Efâali'l-İbâd*, (thk. Abdurrahman Umeyr), Dâru'l-Maârif, Riyad tsz. s. 84.

<sup>446</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 140-152; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 182-185; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 142; Ebû Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (333/924), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfi'l-Musallîn*, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980, s. 5; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 104.

<sup>447</sup> Bkz. Şehristânî'ye göre Mukâtil b. Süleymân mâsiyet tevhîd ve iman sahibine zarar vermez, mü'min ateşe girmez görüşünü nakletmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 114; Seksekî, Kerrâmiyye'yi ve Mukâtil b. Süleymân'ı Mürcie'de birleştirmektedir. Bu birlik hem teşbih ve teccim fikirlerden dolayı hem de iman konusunda ileri sürdükleri görüşlerinden dolayıdır. Bkz. Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 40. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 74.

<sup>448</sup> Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160.

<sup>449</sup> Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171.

mezhebi Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri arasında yer alıyorsa da zikredilen nedenlerden dolayı da aşırı teşbih ve tecsîm mezhepleri arasında yer almamıştır.

## 2. Teşbih Görüşleri

İslam düşüncesinde Müşebbihe ve Mücessime düşüncesinin kapsamı mezhep anlayışlarına göre değişmektedir. Bunun için bazı fırak yazarlarına göre Kerrâmiyye mezhebi bazen Müşebbihe bazen Sıfatiyye veya bunların dışında farklı tasniflere tâbi tutulmuştur. Çünkü ilk dönemde teşbih düşüncesinin kapsamı mezhep anlayışlarına göre şekillenmiştir. Bağdâdi'ye göre iki çeşit Müşebbihe ve Mücessime fırkası vardır; birincisi İslam dairesi dışına çıkmış fırkalardır, ikincisi İslam milletinin fırkalarıdır. *Birincisinin* örnekleri; İlk dönemde teşbih fikrini savunanlar arasında *Muğîriyye*'nin önderi Muğîre b. Saîd el-İclî (119/737) karşımıza çıkmaktadır. Ona göre “Allah Teâlâ sûret ve cisimdir. Alfabenin harflerine benzer şekilde uzuvları vardır. Elif (harfi) onun iki ayağının örneğidir. Ayın (harfi) onun iki gözü biçimindedir.”<sup>450</sup> Bu ifadeler onun Tanrı tasavvurunu ifade eden en önemli örneklerdir. Hz. Ali'yi ilâh olarak gören ve onun Allah'ın zâtına benzediği düşüncesine kâil olan Gulat Şii fırkalardan Sebeiyye de benzer şekilde teşbih ve tecsîm görüşünü benimseyenler içerisinde sayılmıştır.<sup>451</sup>

*Beyâniyye*, Beyân b. Sem'an'a (119/737) tâbi olanlardır. Bunlara göre Yaratıcı veya Ma'bud organları bulunan, insan şeklinde nurdan bir insan sûretindedir ve yüzü dışında her yanının yok olacağına kâil olan kimselerdir.<sup>452</sup> *Mansûriyye*, Ebû Mansûr el-İclî (123/741) ye uyanlardır.<sup>453</sup> Bunlara göre Ebû Mansûr göğe çıkmıştır ve Allah eliyle onun başını okşayarak ona, “Ey oğlum! Ben'den (bir haber) tebliğ et” dediğini iddia

<sup>450</sup> Abdulkâhir Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 182-185; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 142; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 6; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 104.

<sup>451</sup> Abdulkâhir Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 177-179; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 140; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 15; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 103; Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, (377/987) *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l- Bida*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kâhire 2007, s. 30

<sup>452</sup> Abdulkâhir Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 180-181; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 122; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 5.

<sup>453</sup> Ethem Ruhi Fıglalı, “Ebû Mansûr el-İclî”, *DİA*, İstanbul 1994, X, 181.

etmişlerdir.<sup>454</sup> Buna benzer fırkalar ise *Hattâbiyye*,<sup>455</sup> *Hulûliyye*,<sup>456</sup> *Hulmâniyye*,<sup>457</sup> *Mukannaiyye*,<sup>458</sup> *Azafira*,<sup>459</sup> gibi fırkalardır.

*İkincisi* İslam milleti dairesine dahil olan fırkalardır ki İslam'ın genel prensiplerini ve Kur'an'ın helal ve haramını İslam şeriatının namaz, oruç, zekât, vb. hükümlerinin vâcib olduğunu ikrâr edenler İslam'ın fırkaları olarak tavsif edilmişlerdir. Bunların örnekleri de şöyledir:

Hişâm b. Hakem el-Vâsîtî (179/795)'ye mensup olan *Hişâmiyye*'dir. Hişâm, Mâbud'u insanın ve mahlûkatların özelliklerine ve sıfatlarına benzetmeye çalışmıştır. O ve taraftarları Mabud'un sınırlı ve sonlu olan bir cisme, uzunluğa, genişliğe derinliğe sahip olduğunu, renk, tat, koku ve hissedilme sıfatlarını haiz olduğunu iddia etmişlerdir. Renk ve tadın onun zâtında olduğunu, hatta onun bizzat renk ve tad olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>460</sup> Dâvud el-Cevâribî (III./IX. yüzyılın başları) ye nisbet edilen teşbih görüşlerine göre Mâbud, kadının cinsî organı ve erkeğin sakalı dışında insanın sahip olduğu diğer organlara sahiptir.<sup>461</sup> Diğeri Ahmed b. Hâbit (232/846)'a nispet edilen *Hâbitiyye*'dir. Hâbit Mu'tezili Nazzâm'ın öğrencisi olmuş, daha sonra hocasından ayrılmış ve bu yüzden Mu'tezile mezhebi mensuplarının dahi tepkisine mâruz kalmıştır.<sup>462</sup> Bu şahıs İsa b. Meryem'i Mâbuduna benzetmiştir ve İsa b. Meryem'in ikinci ilâh olduğunu ancak doğum itibarıyla değil manevi yönden Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmiştir.<sup>463</sup> Ancak Ahmed b. Hâbit Mutezili olması düşük ihtimaldir. Tevhid ilkesi

<sup>454</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 187-188; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 143; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 9; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 105.

<sup>455</sup> Bunlar imamlarının ve Ebu'l-Hattâb el-Esedî'nin ilâhlığına inanlardır. Hasan ve Hüseyin'in çocukları Allah'ın oğulları ve sevdikleri oldukları iddia etmişlerdir. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 191-193; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 10; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 106; Nevbahti

<sup>456</sup> Bunlar, Allah'ın imamların şahıslarına hulûl ettiğini ve bu sebepten imamlara tapanlardır. Bağdâdî'nin tasnifine göre Beyâniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye ve Nemîriyye fırkalarının hepsi de Hulûlulîyye'dendir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 198; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 109.

<sup>457</sup> Allah'ın her güzel sûrete hulûl ettiğini ve hulûl ettiği kimselere secde edilmesi gerekir iddia eden Ebû Hulmân ed-Dimeşkîdir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169.

<sup>458</sup> Mâverâünnehir'de Ceyhûn bölgesinde yerleşin kimselere göre el-Mukannâ'nın ilâh olduğunu ve her an belli şekle büründüğü inanan kimselerdir. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169.

<sup>459</sup> Bağdâdî'da öldürülen İbnu Ebi'l-'Azâfir'in ilâhlığını ileri süren kimselerdir. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 169; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 112.

<sup>460</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 35; Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, s. 34; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 184; Mustafa Öz, "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 153.

<sup>461</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170.

<sup>462</sup> Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbit", *DİA*, İstanbul 1989, II, 70.

<sup>463</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 213-214;

nedeniyle bunu savunması itikâd anlayışına aykırıdır. *Yûnusiyye*<sup>464</sup> ve *İbrahimiyye*<sup>465</sup> gibi teşbih ve teccîm mezheplerinin yanında Bağdâdî (429/1037)'ye göre teşbih görüşüne kâil olan mezheplerin en sonuncusu Kerrâmiyye mezhebidir.<sup>466</sup>

Bağdâdî Kerrâmiyye mezhebini müstakil bir şekilde ele almakta ve aşırı Şîî fırkalar ve aşırı Müşebbihe gruplar arasında saymakla birlikte Kerrâmiyye mezhebini farklı tasnife tabi tutmaktadır. Yukarıda bahsedilen mezheplerin tamamı Allah'ın Zâtını insana benzetenler kategorisinde ele alınmaktadır. Kerrâmiyye mezhebini ise Allah'ın zâtını değil, *sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetenler* kategorisinde yer vermektedir. Bunun yanında Allah'ın irâdesi, yaratılmışların irâdesi Allah'ın kelâmı ve yaratılmışların kelâmı konularını ön planda tutarak farklı bir tasnif yoluna gitmiştir.<sup>467</sup> Ayrıca Bağdâdî, Kerrâmiyye mezhebini Allah'ın zâtının cevherden olduğunu kabul etmesinden dolayı bu tür bir tasnife tâbi tutmuştur.

Müşebbihe veya Mücessime teriminin kullanımı, tanımı ve kapsamı açısından bir belirsizlik söz konusudur. Teşbihle kimlerin kastedildiği hususunda farklı tanımlamalar vardır. İlk dönemde teşbih inanç unsurlarına kâil olan grupla genel anlamda sapmış fırkalar olarak değerlendirilmiştir. Ancak teşbih düşüncesinin kurumsal bir mezheb değil, bir zihniyet ve düşünce tarzı olması hasebiyle zaman zaman Allah'ın yukarıda olduğunu iddia edenler, arş üzerinde istivâ ettiğini söyleyenler, Allah'ın nüzulünün ref'i olduğunu söyleyen kimseler dahi teşbih düşüncesiyle itham edilmişlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî (606/1210), Kur'an'da Allah hakkında kullanılan yed, vech, ayn gibi haberi sıfatları te'vil etmemenin kişiyi teşbih ve teccîme sürükleyeceğini iddia etmektedir.<sup>468</sup> Aynı şekilde Mu'tezile'nin müşebbihe tanımı ve kapsamı sebebiyle Allah'ın yukarıda olduğunu, arşının üzerinde istivâ ettiğini kabul etmeleri ve nüzülü ve ref'i olduğunu iddia etmeleri birilerinin müşebbiheden sayılmaları için yeterlidir. Zahid el-Kevserî ise müşebbihenin tanım ve kapsamı içerisine İbn Kuteybe'yi de almaktadır, yani onun

---

<sup>464</sup> Yûnus b. Abdurrahmân el-Kummî'nin Allah'ı Meleklerle teşbih etmesidir. Meleklerin, arşı taşıdığını, Allah onlardan daha ağır olsa da arşının taşıyıcılar tarafından taşınması, tıpkı ayaklarından daha ağır olmasına rağmen, ayakları tarafında taşınmasıdır. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 170-171; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 121; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 34; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 185.

<sup>465</sup> İbrahim b. Ebî Yahya el-Eslemî (184/800)'ye mensup olan İbrahimiyyedir. Bu şahıs hadis ravilerdendir, ancak Bağdâdî'ye göre teşbih konusunda aşırı gittiği için sapıklığa düşmüştür bundan dolayı rivayetleri çoğunda yalancı olarak gösterilmiştir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171.

<sup>466</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171.

<sup>467</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171-172.

<sup>468</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 172-173

Müşebbihe'den olduğunu iddia etmektedir.<sup>469</sup> Dolayısıyla İbn Kerrâm (255/869)'ın ve Kerrâmîlerin ulûhiyyet konusunda kullandığı bazı terimler onların Müşebbihe ve Mücessime arasında mütalaa edilmelerine sebebiyet vermiştir.<sup>470</sup> İbn Kerrâm'ın ulûhiyyet konusundaki görüşlerine geçmeden itiraf etmemiz gerekir ki, İbn Kerrâm yaşadığı devirde itikâdî tartışmaların zirveye ulaştığı bir dönem olmasına rağmen fırak edebiyatında doğrudan bu konular ile ilgili Muhammed b. Kerrâm'ın kendi görüşünü aktarmayıp daha çok mezhebin görüşüne yer verilmektedir. Dolayısıyla itikâdî konularla ilgili öncelikle Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerine yer verilecek yanısıra Kerrâmiyye mezhebinin görüşleri ele alınacaktır.

## B. ÂLEM ANLAYIŞI

Ali Samî en-Neşşâr'a göre Muhammed b. Kerrâm âlem görüşünde Revakkiyye felsefesinden etkilenmiştir. Bunlar maddenin birliğini savunan bir ekoldür. Bunun için İbn Kerrâm'ın zaman zaman vahdet-i vücud görüşüne öncülük ettiği söylenmektedir.<sup>471</sup> Neşşâr'ın böyle bir sonuca varmasının sebebi İbn Kerrâm'ın âlem, cevher, araz, adem vs. gibi kavramları Allah'ın zâtına bağlamasıdır. Onların "Allah zât'ın birliği ve cevher'in birliğidir"<sup>472</sup>, görüşünde cevher ile kastedilen zâttır. Dolayısıyla zâtında ve cevherinde cisimdir ama cisimler gibi değildir. Cisim, kendi zâtıyla ve kendi nefsiyle kâim olan varlıktır. Diğer bir ifade ile bir cisim ve bir de fiil vardır. "Allah, mutlaka bu iki kısımdan birisi olacaktır. İbn Kerrâm Allah'ı cisim olarak kabul etmiş, mevcudatı ise filler olarak düşünmüştür".<sup>473</sup>

Kerrâmiyye'nin âlem anlayışı ve yaratma nazariyesi sürekli kadîm felsefenin ürünü olarak aktarılmıştır. Bu iddiayı Bağdâdî ortaya koymaktadır. Ali Samî Neşşâr ise bu iddiayı açıklamıştır. Şöyle ki, Bağdâdî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye'nin âlem görüşü bazı felsefî doktrinlerin görüşüdür. Bu görüşe göre âlem bâkîdir, dâimîdir ve ebedîdir. Âlemdeki cisimler yok olamaz. Buna göre Kerrâmiyye, Dehriyye ve filozoflardan, "felek ve yıldızlar beşinci tabiattır, dağılmaya ve yok olmaya maruz kalmayacaktır, diyenleri

<sup>469</sup> Malatî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ahmed, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, (thk. M. Zâhid el-Kevserî), Kâhire 2007, s. 74'te 1 nolu dipnot, s. 97'de 1 nolu dipnot.

<sup>470</sup> Margoliouth, "Kerrâmiyye", *IA*, VI, 594.

<sup>471</sup> Ali Samî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 36.

<sup>472</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161.

<sup>473</sup> Ali Samî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 36.

izlemiştir”.<sup>474</sup> Bu görüşün asıl sahipleri Yeni Eflatuncu düşünceye sahip olan düşünürlerdir. “Heyula” denilen temel maddenin oluşumunu ve beş cevher görüşünü ortaya atanlar, Eflatunculardır. İbn Kerrâm ise bu görüşten etkilenip âlemin ebediyetini ispat etmeye çalışmıştır.<sup>475</sup> Daha sonra görüleceği gibi Allah’ın zâtında hudus eden bir şeyin i’dâmı, yok olmasının caiz olmayacağı görüşünü savunmuştur. Öyleyse âlem ya Allah ile kâimdir ki bunu Kerrâmiyye taraftarları da reddederler, ya da âlem Allah’ın zâtın’dan hudus ettiğine göre Allah’ın zâtında bâkî olması lazım, çünkü Allah’ın zâtından hudus edenin i’dâmı caiz değildir.

Bu durumda yeni bir tartışmanın kapısı aralanmış olur ki, o da vahdet-i vücuttur. Fakat bu konuda elimizdeki verilerle tartışmak nerdeyse imkânsızdır. İbn Kerrâm’ın vahdet-i vücut anlayışına tasavvufî zaviyeden bakılırsa onun sûfîler için önemli bir adım attığını söylemek mümkündür. Ancak bazı Kerrâmiyye taraftarları Eş’arîlerle yaptıkları münazaraları özellikle İbn Fûrek (406/1015) ile İbn Heysam (409/1019) arasında geçen tartışmalara bakıldığında<sup>476</sup> Kerrâmiyye mezhebinde böyle bir görüşün hâkim olmadığını açıkça görmektedir.

### C. ULÛHIYYET ANLAYIŞI

Kerrâmiyye’nin tenkit edilmesinde en önde gelen konulardan birisi teccîm (antropomorfizm) meselesidir. İslam düşüncesinin erken dönemlerinde kavramların çerçevesinin tam anlamıyla netliğe kavuşmaması birçok soruna yol açmıştır. Kerrâmiyye’nin *Ulûhiyyet* anlayışı hakkında kullandığı kavramlar göz önünde bulundurulduğunda ciddi bir terminoloji sorunu olduğu ortaya çıkmaktadır. Öncelikle mezhep içerisinde kavram kullanım sorunludur. Zira hicri II. asırda İbn Kerrâm ve taraftarları Allah için cevher terimini kullanırken III. ve IV. asırda Kerrâmîlerden Muhammed b. Heysam ile birlikte cevher yerine cisim kullanmıştır. Kavramların evrimi gözetilerek sorunlar tahlil edilirse birçok sorun kendi kendine çözülecektir.

Cevher ve cisim gibi kavramların, Kur’an ve sünnetin kavramları olmamasından dolayı, İslam düşünürleri arasında bu kavramlara çok farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Allah’ı naslarda yer almayan kavramlarla tavsif etmenin caiz olup olmadığı

<sup>474</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>475</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu I*, 42.

<sup>476</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü ’t-Takdîs*, 89.

hususunda farklı görüşler ileri sürülmüş, bu tür nitelermeleri meşru görenler olduğu gibi, meşru görmeyenler de olmuştur.<sup>477</sup> Ancak genel anlamında üslup ve muhteva açısından küçümseme olmadığına, İslam'ın çizdiği ulûhiyyet anlayışı tahrif etmediği sürece bu tarz ibarelerin kullanılmasında herhangi sakınca olmadığı düşünülmektedir.<sup>478</sup>

Gazzâlî (505/1111) her ne kadar felsefecileri eleştirmiş olsa da cevher konusunda Allah'a cevher dediklerinde tartışmaya girmekten kaçınmıştır. Çünkü Gazzâlî'ye göre bu tartışmalar öncelikle bir dil ve terminoloji meselesidir. *el-kâim bi zâtihî – kendiliğinde var olan mevcudiyetini sürdüren veya el-mevcûd lâ fi'l-mevcûd – araz kabul etmeyen* şeklinde anlıyorlarsa bu kullanılış şeklinde herhangi bir teşbih unsuru taşımaz. Bu durumda anlamı üzerinde görüş birliği varsa, o zaman dil açısından bir varlığa cevher demenin mümkün oluşundan sonra şer'î yönden cevaz verilip verilmediği tartışılabilir.<sup>479</sup> Yani isimlendirme sadece terminoloji açısından tenkide tabi tutulabilir.

İbn Teymiyye (728/1328)'ye göre Gazzâlî'nin dikkat çektiği dil sorunu konusunda cevher ve cisim ıstılahlarının Allah hakkında kullanılmaları Arapça'ya hâkim olmayan kişiler tarafından gerçekleştirildiği için böyle karışıklıklar meydana gelmiştir.<sup>480</sup> *Allah için cevherdir lakin cevherler gibi değildir veya cisimdir lakin cisimler gibi değildir* sözüyle her şeye rağmen diğer yaratıklarla aynı isimlendirme benzerliği ön planda tutulduğu için Allah'ın tenzîhine muhaliftir.<sup>481</sup> Kelamcıların terminolojisinde cevher yaratıklara ait bir isimlendirme olduğu için İbn Teymiyye aklî olarak bunun tenzihe aykırı olacağı belirtmektedir. Ona göre hâdis kabul etmemek şartıyla *zât ile kâim olma* anlamında cevher kabul edilirse, ilâhî sıfatlar hakkında *araz* terimini kullanmakta herhangi bir sakınca yoktur.<sup>482</sup>

## 1. Allah'a Cevher Nispet Etme Meselesi

İlk dönemde cevher ile cisim kavramlarının çerçevesi tam olarak çizilmediği için dönem kelâmcıları, kavramlar arsında fark gözetmeden cisim kavramını cevher yerine kullanmışlardır.<sup>483</sup> *Cevher için kâim bi'nefsihî* tanımlaması yapılmıştır. Kerrâmîyye

<sup>477</sup> Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, Marifet Yayınları, İstanbul 2006, s. 27.

<sup>478</sup> Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 27.

<sup>479</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî (505/1111), *Tehâfütü'l-Felâsife*, Klasik, İstanbul 2009, s. 6.

<sup>480</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddîn (728/1328), *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, (thk. M. Reşâd Sâlim), Câmâ'l-İmâm Muhammed b. Sûud el-İslamiyye, Sûud 1991, IV, 141-142; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 548.

<sup>481</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. IV, 144.

<sup>482</sup> Metin Yurdagür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 36.

<sup>483</sup> Cağfer Karadaş, *Bakıllanî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru*, Bursa 2003, s. 55.



mezhebinde ise cevher ve cisim nitelemesinin hangi anlam ve bağlamda kullanıldığı tartışılmıştır. Bağdâdî (429/1037), İsferyîni (471/1078) ve Şehristânî (548/1153)'nin rivayetlerine göre Muhammed b. Kerrâm ile daha sonra gelen Kerrâmiyye âlimleri arasındaki bir ihtilaftır. İbn Kerrâm'ın savunduğu görüş Allah'ın cevher olduğudur. Bu görüşü kendi meşhur *Azabu-l'Kabir* kitabında net bir şekilde ortaya koymuştur. İbn Kerrâm'a göre *أحدى الذات أحدى الجواهر إن الله تعالى أحدى الذات أحدى الجواهر* Allah bir zât bir cevherdir.<sup>484</sup> Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın Allah hakkındaki görüşünün Hristiyanların Yüce Allah'ın cevher olduğu şeklindeki iddialarına benzediğini iddia etmektedir.<sup>485</sup> İsferyîni de aynı eleştiriyi dile getirmiştir.<sup>486</sup>

Şehristânî ise aşırı bir eleştiri dile getirmez ise de İbn Kerrâm'ın Allah hakkında cevher lafzını kullandığını ifade etmektedir. *Azâbu'l-Kabr* kitabında *أحدى الذات، أحدى الجواهر* Allah zâtı itibariyle tek ve tek bir cevherdir ifadesini kullanmaktadır.<sup>487</sup> Nâşî el-Ekber (293/906)'e göre İbn Kerrâm Allah'a cevher ismi vermektedir. *وأطلق عليه اسم الجواهر* Nâşî el-Ekber'in bu ifadesi ile Allah'ı cevher ile tavsif etme değil, cevher isimi ile isimlendirmiş olabileceği de anlaşılabilir. Ancak Nâşî el-Ekber hemen peşinde istivâ görüşünü zikretmesi cevher ismi değil, tavsif olduğu anlaşılmaktadır.<sup>488</sup> Bu konuda aktarılanlara baktığımızda her ne kadar aşırı tenkitleri ileri sürülüyorsa da burada cevherle kastedilen zâttır veya zâtın ismidir. Dolayısıyla zât ile cevher birdir, bu bir olan zât ve cevher de cisimdir, lakin cisimler gibi değildir.<sup>489</sup> İbn Kerrâm'ın cevherle kastettiği *kâim bi'zâtı* Zaten ifadeden anlaşılacağı gibi “Allah zâtı itibariyle tek ve tek bir cevherdir” Allah zâtında tektir, aslında ve hakikatında tektir.

İbn Kerrâm'dan sonra gelen Kerrâmiyye âlimlerinde ise büyük ihtimalle bu görüşten bir kopma meydana gelmiş veya bu görüşten kaçındıkları iddia edilmiştir. İbn Kerrâm, Allah'ı açık bir şekilde cevher şeklinde tavsif etmektedir. Sonradan gelen Kerrâmiyye âlimleri ise Allah'ı cevher yerine cisim olarak nitelemişlerdir.<sup>490</sup> Ancak sonradan gelen Kerrâmiyye mezhebinin âlimleri imamlarının bu görüşünden vazgeçme

<sup>484</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; İsferyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>485</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepleri Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>486</sup> Bkz. İsferyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 492.

<sup>487</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

<sup>488</sup> Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh Nâşî el-Ekber (293/906), *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: “Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, (thk. Seyit Bahcivan), Konya 2007, s. 123.

<sup>489</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 36.

<sup>490</sup> Margoliouth, “Kerrâmiyye”, *IA*, VI, 594.

nedeni hakkında herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Sadece Bağdâdî'nin aktardığı rivayetlere göre bu görüşten vazgeçmelerinin en büyük nedeni halkın tepkisini çekmeye başlamaları ve bu nedenle görüşün arkasında durma korkusudur.<sup>491</sup>

Aslında “Allah zâtı itibariyle tek ve tek bir cevherdir” görüşünü İbn Kerrâm dışında savunmaya devam eden Kerrâmiyye taraftarlarında da olmuştur. Araştırmalarımız boyunca gördüğümüz kadarıyla mezhep içerisinde ilk ayrılık konusu Allah'a cevher denilip denilemeyeceği hususunda ortaya çıkmıştır. Ancak bu ayrılık da cevherin keyfiyeti hakkında değil, *Allah'ın isimlendirmesinde* söz konusu olmuştur. Allah cevherdir dediklerinde, bununla Allah'a mekân ve mevki nispet etmemişler, bunun yerine Allah'ın mevcudiyetine, ferdiyetine (tekliğine) ve *kâim bi'nefsihî* olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>492</sup>

İlk dönemde Kelâmcılar Allah'ı tavsif noktasında cevher lafzını kullanmamışlar. Binaenaleyh diğer kelamcılar Kerrâmiyye ile olan problem buradan kaynaklanmaktadır. Yani Allah'ın cevher olması, başka birine ihtiyaç duymayan bir mevcud olmasıdır. İbn Teymiyye'ye göre cevher hakkında yapılan tartışmalardan bazıları lafzidir, bazıları ise manevidir. Ona göre her iki kullanım da hatalıdır. Eğer O, cevherdir lakin diğer cevherlere benzemeyen bir cevherdir denilirse bu lafzi hatadır. Bu durumda mana ile yorum yapılmıyor ancak teşbih yaparak açıklama yapılıyor demektir. Eğer Rabbini tenzîh anlamında diğer mahlûkatların özelliklerinden ayırmak için kullanılırsa, kelâmın değeri yoktur, çünkü her birinin var oluş biçimi kendisine özgüdür. Bu ikisinin genel bir isim altında birleşmesi, izafet, takyîd, tahsis ve benzeri bir şey yapıldığında, birinin aynen diğeri gibi olması gerekmez. Ancak Allah'ın sıfatları ile mahlûkların sıfatları arasında bir ayırım yapmak için bu sıfatların dile getirilmesi, mesela; O' Kâdir, kâdirler gibi değildir, Alîmdir, alîmler gibi değildir, Semi'dir, semi'ler gibi değildir v.s. şeklinde kullanılırsa isabetli olur.<sup>493</sup> İbn Teymiyye bu ayırımı Allah'ın cevher veya cisim

---

<sup>491</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161. Bunun ardından Bağdâdî Kerrâmiyye'nin Allah'a cevher denilmesi Râfizilerden Şeytân et-Tâk'ın Allah'ın insan sûretinde olduğunu söylemesine benzetmiştir. Bağdâdî bu benzetme dışında İbn Kerrâm'ın bu görüşü eleştirirken onun Allah için cevher lafzını kullanması Hristiyanlardan etkilendiğini bir göstergesi şeklinde açıklamaktadır. Mamaafih Bağdâdî ile İsferyânî İbn Kerrâm'ı bu şekilde eleştirmesi doğru bir yaklaşım değildir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161 Cevher konusunda Kerrâmiyye mezhebi Hristiyanlardan etkilendikleri gösteren delilleri için bkz. Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 210-211.

<sup>492</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89; Nâşî el-Ekber, *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: "Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye" Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, s. 124.

<sup>493</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. IV, 146-147.

isimlendirmesi konusunda uygun bulmamakla birlikte, sıfat şeklinde kullanıldığı takdirde bir beis görmez aksi takdirde isimlendirmede sıkıntı yaratabilir. Zira Allah'ın cevher olarak isimlendirilmesi hatta daha sonra Allah'a cisim tavsif edilmesi konusunda görüleceği gibi İbn Teymiyye için bu tür isimlendirmeler hakkında görüş bildirmek gereksizdir. Çünkü seleften hiç kimse böyle bir isimlendirme bahsetmemiştir.<sup>494</sup>

Kerrâmiyye'nin Allah'ı cevher olarak nitelendirmesi bazı felsefî doktrinlerden de kaynaklanmış olabilir. Çünkü filozoflar cevher lafzını bu anlamda kullanmayı tercih etmişlerdir. Cevheri bu yönde değerlendirme yapması gösteriyor ki erken dönemde kelamcılar cevher lafzı sabitlemiş değil, kavram kargaşası vardır. Cevher ne anlama geldiğini tartışması İbn Kerrâm'dan sonra İslam felsefesinde devam ettiğini göstermektedir. Allah'ı cevher olarak nitelendiren felsefecilerin başında Farabî (339/950) ve İbn-i Sînâ (428/1037) gelmektedir. Farabî sarıh bir şekilde Allah'ın cevher olduğunu söylemektedir. Farabî'nin cevhere yüklediği anlam ile Kerrâmiyye'nin kullandığı cevher ve cisim lafzları arasında pek büyük fark olduğu söylenemez. Allah cevher ve zâtıyla ezeli olandır ve ezeli oluşunda başka bir varlığa muhtaç olmayandır. Allah'ın cevher olması devamı ve bekâsı için yeterlidir. O'nun cevherinde bölünme yoktur. Münhasır bir cevher olması bakımından da tektir.<sup>495</sup> İbn-i Sînâ da cevher lafzını farklı anlamları da kullanılabileceğini<sup>496</sup> bu anlamlar arasında kendi kendine kâim olan manası bulunduğu mahal (yer) dir.

## 2. Allah'a Cisim Nispet Etme Meselesi

Cisim kavramı ilk dönemde “uzun, geniş ve derin olan şey” şeklinde tarif edilmiş ve bu anlamında kullanılmıştır.<sup>497</sup> Buna göre Allah var olduğuna, var olmak da cisim olmayı gerektirdiğine göre Tanrı cisim olarak nitelendirilmiştir. Kerrâmîler ise cisim kavramını aşırı teşbihçiler gibi “bir araya getirilmiş (müellef), birleştirilmiş (mürekkeb) ve toplanmış (müctemi’))” bir şey olarak tanımlamamışlardır.<sup>498</sup>

İbn Kerrâm (255/869)'ın Allah'ı tavsif etme konusunda *cisim* lafzı yerinde *cevher* lafzı kullandığını görmüştük. Ancak Bağdâdî'nin naklettiğine göre İbn Kerrâm kendisine

<sup>494</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. IV, 146.

<sup>495</sup> İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, VII, 451

<sup>496</sup> İbn Sînâ'ya göre nelerin cevher olabileceği ortaya koymaktadır. Bkz. H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah yay., İstanbul 1996, s. 68-74.

<sup>497</sup> Kâdî Abdülcebbâr Ebü'l-Hasen Kadî'l-kudat b. Ahmed Abdilcebbâr el-Hemedani b. Ahmed, (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), TYK, İstanbul 2013, I, 350; krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 401.

<sup>498</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 350; krş. Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 401.

uyanları, Mâbudunun tecsîm etmeye çağırıldığını ifade etmektedir.<sup>499</sup> Şehristânî ekseriyeten cisim lafzını İbn Kerrâm değil, Kerrâmiye taraftarlarının kullandıklarını ifade etmektedir.<sup>500</sup> İsferyânî, Bağdâdî'yi takip ederek İbn Kerrâm'ın kendisine uyanları ifade etmektedir. *من اطلاق اسم الجوهر.... يطلقون عليه اسم الجسم* Mâbudunu tecsîm etmeye çağırıldığını ifade etmektedir. Bağdâdî ve İsferyânî'ye göre Allah'ı bu şekilde tavsif etme gayri İslamî bir usuldür. İbn Kerrâm bu usul yorumunu Seneviyye (Dualist)'den aldığını iddia etmektedir. Çünkü Dualistlerin *Nur* dedikleri mâbudları, *Zulmet*'le karşılaştığı yönde son bulduğunu iddia ederler. İbn Kerrâm'ın iddiasına göre, Mâbudunun bir cismi, sınırı, altında bir sonu ve bir yönü vardır, ki buradan arşı ile karşılaşır.<sup>501</sup> Bağdâdî'nin bu aşırı tenkiti Kerrâmiye mezhebini gayri İslamî inançlarla mukayese etmekle birlikte bazı aşırı fırkalarla da mukayese etmektedir. Nitekim Bağdâdî'ye göre onların *cisim* adını vermeleri *cevher* adını vermelerinden daha kötüdür. O'nun *cisim* olduğunu söylemelerine rağmen *cevher* demekten kaçınmaları, Rafizîlerden Şeytan et-Tâk'ın, Tanrı'nın insan sûretinde olduğunu söylemesine rağmen, O'na *cisim* demekten kaçınması gibidir. Seçilen şeyler kötü olduğunda herhangi bir kıyasa gitmek faydasızdır.<sup>502</sup>

Kerrâmiye mezhebinin ise Allah'ı tavsif konusunda teşbihî ifadeler kullandığı bir gerçektir. Ancak bu teşbihî sembolik ifadelere *tecsîme/antropomorfizme* yön verecek ifadeler mi yoksa kullanılan sembolik dile *antroposentrizm*<sup>503</sup> karşı geliştirilen din dili mi? Öncelikle cisim terimi sûret ve şekil taşıma ile birlikte bir yönde veya bir yerde bulunması şeklinde de tarif edilmektedir.<sup>504</sup> Kerrâmiye'nin bu konuda kullandığı dil ve sembolik ifadeler kesin olmakla beraber onların katı antropomorfist, tecsîmci olmadıkları söylenebilir. Şöyle ki Kerrâmiye'yi tecsîm konusunda en fazla tenkit eden Eş'arîlerdir. Çünkü Eş'arî geleneğinde cismin tasavvuru "atomların birleşmesi (te'lif) ile meydana gelen varlık"<sup>505</sup> ya da "cismin bir mekânda hareketi, ötekinde sükündür" şeklindedir.<sup>506</sup> İmam Eş'arî cismin mahiyetinden bahsederken on iki fırkanın farklı görüşlerini nakletmektedir. Bu görüşlerden biri de Hişâm b. Hakem (179/795)'in görüşüdür. Ona

<sup>499</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161.

<sup>500</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

<sup>501</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161.

<sup>502</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94

<sup>503</sup> İnsanı merkeze koyan ve onu başka her şeyin ölçüsü kılmaya çalışan bir yaklaşımdır. Bkz. Turan Koç, *Din Dili*, s. 58.

<sup>504</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 23.

<sup>505</sup> Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2013, s. 157.

<sup>506</sup> Hüseyin Aydın, *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012, s. 128.

göre cisim *mevcut* ve *zâtıyla kâim* anlamına gelmektedir.<sup>507</sup> Kerrâmiyye ise bu bağlamda *cisim* lafzını *mevcudiyet* anlamında kullanır, ancak daha sonra kelâmcıların kullandıkları müellef veya mürekkebe anlamında kullanmaz. Kerrâmiyye'nin bu konuda kısmen Hişâm b. Hâkem'in cisim kavramına verdiği anlamdan etkilendiği söylenebilir.

Bununla birlikte bazı fırkalar tarafından *cevher* kavramının *cisim* yerine kullanılarak Allah'a izafe edilip cisimle cevher arasında bir fark gözetilmeksizin kullanıldığı görülmüştür. Kerrâmiyye mezhebi de bu kavramları kullanma ve Allah'a izafe etme noktasında diğer mezheplere benzediği halde fıkah edebiyatında mezhep hakkında birçok zıt görüş nakledilmiştir. Öyle ki, Kerrâmiyye geleneğinde cisim denildiğinde bununla mürekkebe bir cisim mi yoksa *kâim bi'nefsihî* manasında mı kullanıldığı hususunda farklı nakiller ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla üçüncü bölümde görüleceği gibi bu konuda Kerrâmiyye mezhebi içerisinde ihtilaflar olmuştur. Kerrâmiyye'nin bir kısmı *cisim* dediğinde *mevcudiyet* anlamını diğer bir kısmı ise *kâim bi'nefsihî* manasını kastetmişlerdir.<sup>508</sup> Şehristânî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye mezhebi Allah için ekseriyetle *cisim* lafzını kullanmıştır. Ancak Allah'ın cisim olmasıyla *kâim bi'nefsihî* olduğunu kastetmişlerdir.<sup>509</sup> Kerrâmiyye ehlinin cisim lafzını bu anlamda kullandıklarını Fahreddîn er-Râzî de dolaylı olarak teyit etmektedir.<sup>510</sup> Her ne kadar Râzî, Kerrâmiyye'yi cisim anlayışı noktasında tenkit etmiş olsa da, Râzî ile Kerrâmiyye'nin cisim lafzı hakkında farklı tasavvurlara sahip oldukları görülmektedir. Nitekim Râzî'nin cisim tasavvurunda cismin temsil ve mahiyeti vardır. Cisim diğer cisimlerle mahiyet açısından eşittir.<sup>511</sup> Birbirine benzeyen şeyler ise onların lazımı olan hasletlerde ayrılmaz özelliklerinde ortak olmak durumundadırlar. Bu sebeple cisimlerden bazıları bir cisme

<sup>507</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 301-302. Hatta Pezdev'e göre Hişâm b. Hakem (190/805), Allah'ın cisim olduğunu kible ehlinin söyleyen ilk kişidir. Şöyle der; "Allah, cisimdir. O, et ve kandan müteşekkil insan sûretindedir. O, nurdur; hatta parlaklıkta billur gibidir." Bkz. Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099), *Usûlü'd-dîn*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayahan Yay. İstanbul 2013, s. 118.

<sup>508</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 548; Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, s. 401; Seyfüddîn el-Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fi Usûlu'd-Dîn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kâhire 2004, II, 12; İbn Ebî'l-Hadîd, (656/1258), Ebû Hâmid İzzeddîn b. Muhammed b. El-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-İhya, III, 236. Cisim kavramını kullananlar eğer bu maksatla yani mevcut veya *kâim bi'nefsihî* kullanıyorlarsa isabetli bir kullanımdır fakat lafız olarak hatalıdır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 548.

<sup>509</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; İbn Teymiyye'ye göre mevcut veya *kâm bi'zatih* olarak kullanmışlardır. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 548.

<sup>510</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 100 -101.

<sup>511</sup> Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İskenderiyye 1959, s. 67.

(Allah için farz edilen cisim) muhtaç iseler, diğer bütün cisimlerin de ona muhtaç olmaları gerekir. Kendisi de bir cisim olduğuna göre, kendisinin de kendisine muhtaç olması lazım gelir ki bu durum O'nun için muhâldır.<sup>512</sup> Eş'arî geleneğine göre Allah cisim veya cevher olsaydı diğer cisimler için doğru olan bütün hükümlerin, kendisi için de geçerli olması gerekirdi. Misal olarak kendisi için de tegayyür (değişmenin) caiz olması lazım gelirdi. Fakat İbrahim (a.s.)'ın Allah anlayışına bakıldığında bir halden bir hale değişen şeylerin ilâh olmayacağını söylemesi, Allah'ın bir mekânda olmadığına kesin olarak hükmetmek anlamına gelir. Eğer O bir yerde olsaydı, cisim olurdu, cisim olsaydı değişmesi gerekirdi, değişince de ilâh olmazdı.<sup>513</sup> Eğer ki cisim bu anlamında değil, *kâim bi'zâtihî* olarak kabul edilirse Râzî'ye göre Kerrâmiyye'ye bu cihetle herhangi bir tenkit yönetilmesi doğru değildir. Zira Allah'a "*kâim bi'zâtihîdir*" diyenle bu konuda tartışmak ve onu tenkit etmek sadece lafzî tartışmalara yol açacaktır. Allah'ın kendi kendisiyle kâim olduğu, mahal ve mekândan müstağni olduğunu kastettiklerini söylemişlerse, Allah'ın cisim olup olmadığı tartışması mana değil, lafızla ilgili bir tartışma olur.<sup>514</sup>

İbn Kerrâm'ın ve Kerrâmiyye mezhebinin Allah'ı tavsif etme husunda kullandıkları *cevher* ve *cisim* kavramı konusunda kendilerine göre bazı *aklî ve naklî deliller* ileri sürdükleri iddia edilmektedir. Bu deliller Fahreddîn er-Râzî'den öğrenmekteyiz. Râzî, her ne kadar Kerrâmiyye'nin Allah'ın cisim olduğu iddia eden aklî delilleri ileri süren bir yaklaşımı varsa aslında bu delilleri sıralayan Râzî kendisidir. Râzî bu delillere reddiye yazmak için zikrederken, ortaya atılanları aklî delil değil *aklî şüpheler* olarak tanımlamaktadır. Ancak Kerrâmiyye ile Râzî arasında cisim kavramına farklı anlamları yükledikleri için Râzî tarafından irdelenen aklî delilleri teferruatlı incelememiz pek faydalı olmayacağı kanatindeyiz. Râzî'ye göre İbn Kerrâm ve Kerrâmîler tarafından ileri sürdüğü *aklî deliller*:

1. Âlem mevcut, Allah da mevcut'tur. İki mevcut bulununca, bunlardan birinin diğerinin içinde olması veya bir cihet ve yönle ondan hariç olması kaçınılmazdır. Allah Teâlâ'nın âlemin içinde olması muhâldır. Öyleyse, bir cihetle onun dışında

<sup>512</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 31; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkî'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188.

<sup>513</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 33

<sup>514</sup> Ancak ilginç bir şekilde Râzî, Kerrâmiyye'nin bu düşüncesini naklettikten sonra onları takiyye yapmakla suçlamaktadır. Yani onların sırf korkularından dolayı inançlarını gizledikleri ve gerçek görüşlerini ortaya koymadıklarını ileri sürmektedir. Râzî'den başka hiç kimse Kerrâmiyye'yi takiyye ile suçlamış değildir. Kerrâmiyye'de takiyye inancı hiçbir zaman gündeme gelmiş değildir. Zira Kerrâmîlerde takiyye inancı veya anlayışı kurumsal olarak yoktur. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 101.

olması zorunludur. Böyle olan bir şey de mütehayyizdir, mekân tutması gerekir. Mekân tutan bir varlık cisimden başka bir şey değildir.<sup>515</sup>

2. Bizim diri, âlim ve kadir olarak görüp müşahede ettiğimiz her şey cisimdir. Müşahede edilenin hilafına bir şeyin var olduğunu söylemeyi ise ne akıl kabul eder ne de kalp içine sindirir. Onun için Allah Teâlâ'nın cisim olduğunu söylemek vâcibtir.<sup>516</sup>
3. Âlemin İlâhî cisim olma kabilinden olan şeyleri bilmesi vâcibtir. Bunları bilince, onların sûretlerinin kendi zâtında hâsıl olması vâcib olur. Böyle olan bir varlığın ise cisim olması vâcibtir.<sup>517</sup>
4. Allah Teâlâ bir cihette olduğu dolayısıyla rü'yeti caizdir. Rü'yeti ise, görülen şeyin yüze karşı olmak gibi bir durumda bulunmasını gerektirir. Bu da Allah Teâlâ'nın bir ciheti olmak cismin varlığına delaletidir.<sup>518</sup>

İbn Kerrâm'ın ve Kerrâmiyye mezhebinin **naklî delilleri:**

Naklî deliller arasında ayet ve hadislerde yer alan Allah'ın sıfatları hakkında العلق - uluvv,<sup>519</sup> فوق - fevk,<sup>520</sup> عروج - uruc,<sup>521</sup> رفع - ref,<sup>522</sup> في السماء - fi's-sema<sup>523</sup> gibi bazı lafızlar O'nun üst cihette olduğu ve cismaniyetine delil olarak ileri sürülmüştür. Ayrıca Allah'ın

<sup>515</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 58. Râzî, bu görüşe şu reddiyesini getirir: “Mevcut (var olan bir şey), ya bir yerin içindedir, ya bir yerin içinde olanın içindedir, ya da ne öyle, ne de böyledir” dediğimiz zaman, aklın kesin olarak bu taksimi sahil bulduğunu görürüz. Halbuki “mevcut, ya bir yerin içindedir, ya da bir yerin içinde olanın içindedir” demekle yetindiğimiz zaman, zarurî olarak anlarız ki, bu taksim tam ve kapsayıcı değildir ve ancak üçüncü bir kısmın eklenmesiyle tamamlanır. Bu üçüncü kısım da, mevcudun ne bir yerin içinde, ne de bir yerin içinde olanın içinde bulunmasıdır. Durum bu olunca, zaruretle biliriz ki, bu çeşit varlığın mevcudiyeti çekişmesiz ve tartışmasız olarak akla uygundur. Onun fiilen mevcut olup olmadığı ise, ancak ayrıntılı delillerle hükme bağlanabilir. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 17.

<sup>516</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 58-59. Râzî'ye göre bu durum *Hiçbir şey, O'nun misli değildir* ayetine terstir. İki şey mahiyette birbirine benzedikleri zaman, onlardan her birinin ayrı arzi sıfatlarla vasıflı olması caizdir. Çünkü bunların benzeyen tarafları onları zatlarıdır ve zatların lazımı olan vasıflarıdır. Bu duruma göre eğer Allah Teâlâ cisim olsaydı, O'nun kendisine özel olan vasıflarla vasıflı olması caiz olurdu. Bu durumda da O'nun kendisine bu sıfatları takdir eden ve veren bir müdebbir ve muhassıs'a muhtaç olması lazımdır. Bu ise, O'nun âlemin İlâh'ı olduğu gerçeğini iptal ederdi. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 37.

<sup>517</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 59. Râzî'ye göre bu şüphenin takirinde üç mukkadime vardır. Bunlar doğru olursa, Allah'ın cisim olduğunu söylemek gerekir; 1. Allah Teâlâ'nın cismani şeyleri bilmesinin vâcib olmasıdır. 2. Cismani şeyleri bilen zatında bu şeylerin sûretlerinin hasıl olması zarurettir. 3. Zatında cismanilere ait sûretlerin oluştuğu bir İlâh'ın cisim olmasının vâcib olmasıdır. Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 59.

<sup>518</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 92; Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 188.

<sup>519</sup> وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ Bakara, 2/255.

<sup>520</sup> يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ Nahl, 16/15.

<sup>521</sup> إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ Fâtır, 35/10.

<sup>522</sup> وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ; 3/55; أَلَيْسَ لِي مَتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ Nisa, 4/158.

<sup>523</sup> أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ Mulik, 67/17.

yüzü ile ilgili olan ayet <sup>524</sup> وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ, iki eli <sup>525</sup> بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ iki göz <sup>526</sup> تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا yakınlık <sup>527</sup> يَا حَسْرَتًا عَلَىٰ مَا فَرَطْتُمْ فِي جَنبِ اللَّهِ gibi ayetleri <sup>528</sup> Kerrâmiyye açısından bu müteşâbihat ayetlerini literal okuma ile yaklaşımları için teccîm düşüncesi adına ön uygulama olmuştur. Bu da şunu gösteriyorki sünni kelamda te'vil anlayışının halen gelişmediği bir döneme raslamaktadır.

Râzî'ye göre Kerrâmiyye taraftarları teccîmci ve teşbihçi olmalarına rağmen, Allah Teâlâ için uzuv ve organa inanmazlar. Onlar bunun yerine, Allah Teâlâ'nın arşın üzerinde olduğunu söylerler. Bu inançları üç anlama gelebilir. **Birincisi**; Allah Teâlâ'nın arşa bitişik olmasıdır. **İkincisi**; O'nun sınırlı bir mesafeyle arştan uzak olmasıdır. **Üçüncüsü**; ise, O'nun sınırsız, nihayetsiz bir mesafeyle arştan uzak olmasıdır. Kerrâmiyye, Allah Teâlâ'nın arşın üzerinde olmasının kendi zâtından kaynaklanan bir sebeple veya kadîm bir manadan dolayı meydana geldiği hususunda kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.<sup>529</sup>

Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında bu konuda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Zira cisim kavramına yüklenen mânalar farklıdır. Kelâmcılar cisim ile genellikle uzun, geniş, derin, mürekkebe, müellef ve müctemi olanı kastetmişlerdir.<sup>530</sup> Kerrâmiyye ise Allah'ın varlığını kastetmiştir. Onun için İbn Rüşd'e göre cisim hakkında takip edilmesi gereken yol, şeriata usulüne göre olmalı, zira şeriatla nefy ve isbattan, red ve kabulden açıkça bahsedilmemektedir. Açıkça Allah cisimdir veya değildir, demekten sakınmak gerekir.<sup>531</sup>

<sup>524</sup> Rahman, 55/27.

<sup>525</sup> Maide, 5/64.

<sup>526</sup> Kamer, 54/14.

<sup>527</sup> Zümer, 39/56.

<sup>528</sup> Bkz. Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, s. 79.

<sup>529</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 29.

<sup>530</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 350; Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, s. 401.

<sup>531</sup> İbn Rüşd bu düşünceyi üç sebep-delille açıklamaktadır:

1. Allah'ın varlığı idrak edilebilir değildir. Böyle olduğu için kelâmcılar; "Allah'ın cisim olmadığı delili her cismin muhdes olduğunu açıkça ortada oluşudur", diyorlar. Hâdis ise havadisten "Havadisten âri ve hâli olmayan şey hâdistir", diyorlar. Kelâmcıların bu açıklamalar burhana dayanan bir yol olmadığı açıkça ortaya çıkmaktadır. Burhana dayanan bir yol bile olsa halkın çoğunun ona ulaşabilme imkânı ve kudreti yoktur.

2. Halk nazarında varlık hissî ve hayalî bir şeydir. Mahsus ve mütehayyel, yani hissî ve hayalî olmayan ise yoktur. Halk nazarında "ortada bir de cisim olmayan varlık mevcuttur", denilince bu varlığa hayal edemezler. Hayal ortadan kalkınca da, onlara göre bu varlık, yokluk kabilinden olur. Ayrıca bu varlık âlemin ne hâricinde nede dâhilindedir, ne üstündedir, ne altındadır, denilecek olursa, hiçbir şey anlayamazlar.

3. Cismaniyet şer'an nefy ve reddedilmiş olsaydı, o zaman ahiret hayatı –rû'yetullah- başta olmak üzere şeriata birçok şüpheler ve tereddütler olurdu. Aynı zamanda hareketin de açıkça nefy ve reddedilmesi zaruri olurdu. Hâlbuki hareket ile ilgili ayetler vardır: "Rabbin ve saf saf olmuş melekler gelince...", (Fecr, 89/22). Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl el-Keşfan Minhâci'l-Edille)*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2004, s. 188-189.



Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (493/1099)'ye göre Kerrâmiyye Allah için cisim nispetini hakiki anlamda değil, sadece lafzi anlamda isim olarak cisim şeklinde kullanmış,<sup>532</sup> bununla da Allah'ın *mevcut* olduğunu ifade etmek istediklerini dile getirmektedir.<sup>533</sup> Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115), Kerrâmiyye ile Mâtürîdîleri bu konuda yakınlaştırır, çünkü cisim ismini Allah için kullanan Kerrâmiyye ve bununla zâtıyla kâim, mürekkeb, birleşik olmayana kastedenler ile Mâtürîdîler arasında mânada değil isimlendirmede fark vardır.<sup>534</sup> Durum böyle olunca daha ziyade Kerrâmiyye ile diğer mezhepler arasında lafzi ihtilaflar söz konusudur.<sup>535</sup>

Bu durumu Kerrâmiyye'den en iyi şekilde Muhammed b. Heysam açıklamaktadır. Her ne kadar Eş'arîler, İbn Heysam (409/1019)'ı Kerrâmiyye'yi çeşitli ithamlardan kurtarmak isteyen bir âlim olduğunu söylemekteyse de, Ehl-i Sünnet'e en yakın *mukârib* olarak değerlendirmektedirler.<sup>536</sup> Eş'arîler ile Kerrâmiyye arasında en şiddetli münazaralar İbn Heysam ile yapıldı. İlginç bir şekilde Kerrâmiyye'den kendilerine en yakın İbn Heysam'ı gördükleri halde en fazla onunla tartışmışlardır.

İbn Heysam Kerrâmiyye ile Mücessime ve Müşebbihe arasında ayırım yapmaya ve her iki ekolün farklılığını açıklamaya çalışmıştır. İbn Heysam bu ayırımı yaparken Müşebbihe'nin Allah'a cisim isnad ettiği gibi isnad etmez. Ayrıca Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe isnad etmediklerini, sıfatları keyfiyetsiz olarak kabul etmiştir. Müşebbihe ve Mücessime'nin yaptığı gibi Kur'an ve sünnet'te varid olmayan sıfatları, geçmeyen ifadeleri Allah'a itlak etmediklerini belirtmiştir.<sup>537</sup> Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'a isnad ettiği cisim nitelendirmeleri şekil, sûret, cevîf (karın), istidare (dönüş) saç örgüsü, musafaha, mûnaaka (kucaklaşmak) ve benzeri gibi şeyler

<sup>532</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 46.

<sup>533</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 59; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 15. Aslında Hişâm b. Hakem'in de cisim kavramını "mevcud" anlamında kullanmaktadır. Cisim mevcud demektir, mevcud olan şey *zâtıyla kâim* olduğunu kastetmektedir. Eş'arî, *Makalât*, 247.

<sup>534</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115), *Tevhidin Esasları*, (çev. Hülya Alper), İz Yay. İstanbul 2007, s. 33.

<sup>535</sup> Kâdî Abdülcebbar'a göre cisim terimini mâna yönünde olduğu için bu kavram kullanılması doğru olmadığını söyler. Zira "Allah Teâlâ uzun (tavîl), geniş (arîz) ve derin (amîk) olma anlamında cisimdir ve cisimler için câiz olan yükselme, inme, yürüme, hareket, sükûn, bir yerden diğer bir yere intikal gibi nitelikler O'na da câizdir" demek gibidir. Mâna yönünde değil ibâre olarak cisim kullanılır ise bu durumda şöyle denilebilir: "Allah Teâlâ uzun, geniş ve derin olarak nitelendirilmeden cisimdir ve yükselme, inme, hareket sükût, bir mekândan başka bir mekâna intikal gibi cisimler için câiz olan nitelikler, Allah hakkında câiz değildir. Ancak biz O'nu kendi kendie var olduğu *kâim bi nefsihi* için, cisim olarak isimlendiririz." Ancak Kâdî Abdülcebbar'ın bu konuda hükmü cismin eni, boyu, genişliği bulunduğu için Allah Teâlâ cismiyyetle nitelendirilemez. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 350.

<sup>536</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87; Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 101.

<sup>537</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 229.

Kerrâmiyye'nin söylediği şeylerden farklıdır. Nitekim İbn Heysam Müşebbihe ve Mücessime'nin farklı düşüncelerinden söz ederken *Allah Âdem'i iki eliyle yarattı, Arş üzerinde istivâ etti, Allah kıyamet günü halkın hesabını görmek için gelecektir* şeklindeki ifadeleri yorumlaması açısından onlara benzemediğini, kendilerinin Kur'an ve sünnette yer alan kelimelerin keyfiyetine bakmadan ve teşbihe ihtiyaç duymadan nassın kullandığı ifadeleri kullandıklarını iddia etmiştir.<sup>538</sup> İbn Heysam'ın müteşâbih ifadeleri açısından *keyfiyetine bakmadan, teşbihe ihtiyaç duymadan* gibi ifadeleri Kerrâmiyye'nin Selefieyye yöntemini kullandıklarını göstermesi açısından önemlidir.<sup>539</sup>

Durum böyle olunca Kerrâmiyye ile Müşebbihe-Mücessime arasındaki ortak nokta her ikisinin de Allah hakkında cisim lafzını kullanmalarındadır. Çünkü İbn Heysam her ne kadar Kerrâmiyye ile Müşebbihe arasındaki farkları açıklamaya çalışsa da, Allah hakkında cisim lafzının kullanılıp kullanılmayacağı hususunda herhangi bir reddiyesi yoktur. Bunun için Eş'arîler başta olmak üzere diğer mezheplerle birlikte Kerrâmiyye'yi hedef tahtasına oturtmuşlardır. Kerrâmiyye, her ne kadar cisim lafzına Müşebbihe'den farklı anlamlar yüklemiş olsa da, Müşebbihe'nin kullandığı dili ve kavramları kullanması onların ortak bir düşünceye sahip oldukları izlenimi vermiştir. Dolayısıyla Kerrâmiyye mezhebi bid'at, teşbih ve tescîmci bir fırka olarak tasnif edilmiştir.

Kerrâmiyye mezhebinin Allah hakkında cisim lafzını şu iki anlamda kullandıkları görülmektedir:

1. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını zâtıyla aynı sayarken Kerrâmiyye muhalefet etmek amacıyla sıfatları Allah'ın zâtının gayrı saymıştır. Bunu bu şekilde kabul etmelerinin nedeni ismi müsemâdan başka bir şey olarak kabul etmeleridir.<sup>540</sup> Dolayısıyla Kerrâmiyye, sıfatları mevsûfun dışında tutmuşlar, Allah'ın zâtı ile sıfatlarını ayrı ayrı yorumlamışlardır. Böylece Allah'ın zâtı yerine "cisim" lafzını kullanırken, sıfatları yerine "araz" kelimesini kullanmışlar ve bazı sıfatları hâdis saymışlardır.<sup>541</sup>

2. Kerrâmiyye ashâbının cisim lafzını "lakab" olarak kullandıkları söylenebilir. Nitekim daha önce zikrettiğimiz Şehristânî (548/1153), Pezdevî (493/1099) ve diğer kimseler tarafından Kerrâmiyye'nin cisim ile hakikî cismi değil, sadece ismen cisim

<sup>538</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 229.

<sup>539</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 58; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 229.

<sup>540</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 28.

<sup>541</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 57.

olarak nitelendirdiklerini belirtilmektedirler.<sup>542</sup> Allah'ın zâtını ifade etme konusunda Mâtürîdîler'in *şey* ifadesini kullanması ile Kerrâmiyye'nin *cisim* ifadesinin birbirine benzediği düşünülmektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî neden Allah'ı tavsif hususunda *cisim* yerine *şey* lafzını tercih etmelerinin gerekçelerini sıralarken, *şey* kelimesinin Allah'ın mevcudiyetini isbat etme hususunda naslarda varid olan bir kavram olmasıdır. Allah hakkında naslarda geçenler dışında nitelermeler ihdas etmenin doğru olmadığı anlayışına binaen farklı nitelermelerin kullanılması caiz görülmemiştir.<sup>543</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre ise *şey* sadece *var olmanın* ismidir ve yalnızca mutlak olarak varlığı ifade eder. *Şey* varlığa delalet eden isimdir.<sup>544</sup> Mâtürîdîler Allah için *Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir* ifadesini kullanırken, Kerrâmiyye ise *Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir* ifadesini kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>545</sup> Dolayısıyla her iki mezhep - Kerrâmiyye ve Mâtürîdîlik – aynı coğrafyayı paylaşmaları, birbirinden etkilendiklerinin ve aynı kaynaktan; Ebû Hanîfe (150/767)'nin geleneğinden, beslendiklerinin göstergesidir.

Cisim lafzı, isimlendirme veya lakab şeklinde kullanılıyor ki Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413)'nin de verdiği bilgiler bu yöndedir. Ona göre Kerrâmiyye'nin *cisim* lafzını tıpkı Mâtürîdîler gibi *mevcûd* anlamında ele almışlar, Kerrâmiyye içinde başka bir grup *kâim bi'nefsihî* yani kendi başına var olduğunu anlamında kullanmışlardır. Her iki anlamı da kullandıkları için Kerrâmiyye ile tartışmalara girmeyi gereksiz görmektedir. Çünkü ona göre, Allah'ın, somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılmaktadır.<sup>546</sup> Nitekim Cürcânî daha sonra Yüce Allah'ın tevkîfî isimlendirmesi hususunda Kerrâmiyye'nin görüşünü dile getirirken derki; Mu'tezile ve Kerrâmiyye şu görüştedir, "Akıl, yüce Allah'ın vucûdî veya selbî bir sıfatla nitelendirdiğini gösterdiğinde o sıfatlarla

<sup>542</sup> Bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 46, 59; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

<sup>543</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, (333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., Ankara 2005, s. 54-55.

<sup>544</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 37.

<sup>545</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 55.

<sup>546</sup> Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*, (çev. Ömer Türker) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, III, 48; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 55. Cürcânî devamında Mücessime'nin cisim ibaresiyle neyi kastettikleri açık bir şekilde izah etmeye çalışmaktadır. Bunun için tecsim anlayışlarından bazı örnekler vermeye ihtiyaç hissetmiştir. Mesela Mücessime şöyle demiştir, der; O'nun et ve kandan birleşik olduğu söylenmiştir. Mukâtil b. Süleyman ve başkaları böyle demiştir. O'nun beyaz bir küleç gibi parıldayan bir nur olduğu ve kendi karışıyla yedi karış uzunluğu bulunduğu söylenmiştir. Bazıları aşırıya giderek O'nun insan biçiminde olduğunu söylemiştir. Bu konuda diğer örnekler için bkz. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 48.

nitelendiğini gösteren bir isim verilmesi mümkündür. İster onun söylenmesi hakkında şer'î bir izin bulunsun ister bulunmasın fark etmez. Fiillerde de durum böyledir".<sup>547</sup> Yani isim veya fiiller tevkîfî olması zaruret değildir.

Kâdî Abdülcebâr'a göre Mâna yönünden değil *ibâre* olarak *cisim* kullanılır denilirse: "Allah Teâlâ uzun, geniş ve derin olarak nitelendirmeye konu olmadan cisimdir ve yükselme, inme, hareket, sükûn, bir mekândan başka bir mekâna intikal gibi cisimler için câiz olan nitelikler, Allah hakkında câiz değildir. Ancak biz O'nu varlığı kendinden olan *kâim bi'nefsihi* için, cisim olarak isimlendiririz." Ancak Kâdî Abdülcebâr'a göre cismin eni, boyu, genişliği bulunduğu için Allah Teâlâ'nın cismiyyetle nitelendirilmesi uygun değildir.<sup>548</sup>

İbn Teymiyye (728/1328), Kerrâmiyye'nin cisim lafzını kullanmasını bir isimlendirme olarak görmektedir. Aralarında bir ihtilaf olmuştur. Bu ihtilaf cisim hakkında değil, cevher lafzı hakkındadır. Cisim lafzını, Allah'ın âlem üzerinde olması, fevkiyyeti, yüceliği, sonsuz beynuneti (ayrılık, uzaklık)<sup>549</sup> olarak kullanmaktadırlar. İbn Teymiyye her ne kadar doğrudan Kerrâmiyye'ye karşı çıkmadıysa da, Allah hakkında cisim gibi münasip olmayan bir lafız kullanılmasını uygun görmese de, bu lafzı kullananların tekfir edilmeyeceğini de söylemiştir.<sup>550</sup> Bu kullanımın dil yönünden hatalı olduğunu belirtmiştir.<sup>551</sup> Cisimlere benzemeyen cisim denilse de, zaten cisimler birbirine benzemezler. Çünkü bir cisim için mümkün olan, diğer cisim için mümkün değildir.<sup>552</sup> Ona göre şeklen benzemezler ama yapısal olarak benzerler. İbn Teymiyye buradaki değerlendirmesinde yüzeysel kalmış çünkü mürekkebe, müellef vs. gibi bölünebilir cisim birbirlerine benzerler.

İbn Teymiyye tecsîm terimini kullananları tekfir etmemesinin sebebi ta'tîl fikrini teşbih fikrinden daha tehlikeli olarak görmesidir. Ayrıca o, cisim konusunda selefin olumlu veya olumsuz herhangi bir kullanımının olmadığını nakletmektedir. Dolayısıyla Selefiyye geleneği Müşebbihe'yi, Muattıla'yı –Cehmiyye ve Mu'tezile'ye– göre daha az tenkit etmiştir.<sup>553</sup> Hanefîler –Mâtürîdîler de aynı şekilde teşbihi kabul etmemeleri birlikte

<sup>547</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 366.

<sup>548</sup> Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, I, 350.

<sup>549</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, V, 303; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

<sup>550</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, V, 428.

<sup>551</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, V, 429.

<sup>552</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, IV, 142

<sup>553</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I, 249

Müşebbihe'den daha fazla Muattıla'yı tenkit etmişlerdir.<sup>554</sup> Horasan bölgesindeki reaksiyonlara bakıldığında tenzihi hareketlere karşı yoğun cepheler oluştuğu görülecektir.

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin, Kerrâmiyye'ye karşı çıkmamasının sebebi Kerrâmiyye'nin bu konuda Selefiyye'ye yakın olmasından dolayıdır. Çünkü Sâbûnî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye cisim kavramıyla Allah'ın *mekân tutma manasında olmaksızın Arş üzerindedir* şeklindeki bir inanca kâildirler.<sup>555</sup> Buna göre Kerrâmiyye Allah'a üst cihette bir cisim izafe etmiştir. Bu anlayışa göre Kerrâmiyye ile İbn Teymiyye'nin Allah'ı üst cihette nispet etme konusunda aynı yoruma sahip oldukları görülebilir. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin, Selefiyye'den ayrıldığı nokta ise açık bir biçimde kullandığı terimlerdir. Bu nedenle İbn Teymiyye Kerrâmiyye'yi kullandıkları terimler sebebiyle tenkit ettiği halde görüşlerine karşı çok sert bir tutum içine girmemiştir.

Sonuç olarak İslam âlimleri böylesi bir kuramı geliştirmelerinin *cisim-mevcud* anlamında ele almalarının asıl amacı Allah'ın vâcibul mevcûd olduğunun isbatıdır. O'nun dışında olanlar mahlûktur, hâdistir *bölünebilir* ve *parçalanabilir* bir yapısını öne çıkartmaktır. Allah'ın *ezelî* ve *bölünmez* bir varlık olduğunu vurgulamak içindir.

### 3. Allah'ın Sıfatları

Kur'an, Allah hakkında "sıfat" kavramını kullanmamakta ancak O'nun bazı özelliklerinden bahsetmektedir. Bu sıfatları kabul ve red konusunda iki farklı yaklaşım vardır. Birincisi tevhidi korumak maksadıyla ta'tile yaklaşan veya tenzihe fazla meyledenler ki, bunlar nasslarda yer alan isim ve sıfatları inkâr etmeden, Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu kabul ederler. Diğer yaklaşımı benimseyenler ise sıfatların zahirine bağlı kalıp diğer noktalarda teşbihî benimsemişlerdir.<sup>556</sup> Nitekim İslam Mezhepleri Allah'ın zâtı itibariyle bir, eşi ve benzeri olmayan bir varlık olduğunu ve Allah'ın zâtı hakkında herhangi bir ihtilaf bulunmadığında ittifak etmişlerdir. Bundan dolayı Tevhid konusundaki tartışmalar Allah'ın zâtı üzerinde değil, O'na nispet edilen sıfatlar

---

<sup>554</sup> Bu konuda her ne kadar İbn Teymiyye tenkit ediliyorsa da aslında Horasan'ın bölgesel durumu bakıldığında diğer mezhepler de aynı çizgiyi takip ettiklerini görülebilir. Başta İmam Mâtürîdî olmak üzere yazılan eserleri doğrudan Muattıla'yı tenkit etmesi Mu'tezile'ye dair görüşlerini "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleri'dir" de tahkim etmesi, Allah'ın dinini hiçe saydıklarını, bu sebeple "İslam'dan başka bir dine nispet edilmeye en çok hak kazanan onlardır", ifadesiyle Muattıla – Mu'tezile'yi İslam dışı anlayışlar çerçevesinde yerleştirerek ele alır. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 401, 404

<sup>555</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 23.

<sup>556</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 58.

konusundadır.<sup>557</sup> Mezhepler arasında ki bu tartışmalarda ihtilaflar daha ziyade sıfatların ontolojisi üzerine yapılmıştır.

İslam düşüncesinde zât ile sıfatın münasebeti izah edilirken, tevhid prensibi esas alınarak bu isimlerin yansıttığı sıfatların zât hakkında yorumlanması yöntemi tercih edilmiştir. Bu bakımdan zât-sıfat aynılığı ortaya çıkar ve Allah'ı nitelemek için sadece tenzihi sıfatların kullanılacağı ileri sürülmüştür.<sup>558</sup> Sıfatların zât ile münasebeti bağlamında “zâtın ne aynı, ne de gayrı” şeklinde düşünceler zikredilmiştir.

İbn Küllab (240/854) ile birlikte sünnî çizgide Allah'ın zikredilen sıfatlarının bizzat Allah olmadığı ancak sıfatların O'ndan başka da olmadığı kabul edilmiştir.<sup>559</sup> Bu şekilde sıfatların tek başına bir fonksiyonunun olmadığı, ancak Allah'ın zâtıyla değer kazandığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Böylece sıfatların müstakil bir varlığından söz etmek mümkün değildir.<sup>560</sup> Aslında Kerrâmiyye'nin başta izlediği yol, diğer mezheplerden farklı değildir. İbn Teymiyye'nin Kerrâmiyye'yi diğer sünnî mezheplerden ayrı tutmaması bundan ibarettir. Ona göre “Selefi ile halefi ümmetin çoğunluğunun tuttuğu yoldur. Allah'ın sıfatlarını ispat yoludur. Bu aynı zamanda, sahabe tabiin ve onlara tâbi olan Müslümanların imamlarının; Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ın ve diğer kelâm âlimlerinin yoludur. Hişâmiyye, Kerrâmiyye, Küllâbiyye, Eş'ariyye gibi diğerlerinin gittiği yoldur”.<sup>561</sup> Kerrâmiyye sıfatları nispet konusunda tıpkı Ehl-i Sünnet gibi şekillendirmiştir. Daha doğrusu itikâdî görüşler ve düşüncelerinin ana kaynağı Ebû Hanîfe'dir (150/767) ve onun benimsemiş olduğu sıfat anlayışı Kerrâmîler tarafından da kabul edilmiştir.

Öncelikle sıfatlar konusunda Kerrâmiyye mezhebinde mutekaddimun ile muteahhirun uleması arasında yorum farklılığına dikkat etmemiz gerekir. Yani Muhammed b. Kerrâm ile daha sonra mezhebi yeniden ihya etmeye çalışan Muhammed b. Heysam arasında bazı konularda farklılıklar söz konusudur. Bunun için sıfatlar konusunda Kerrâmiyye mezhebi içerisinde bir ayırımın yapılması daha doğru gözükmektedir. Bu ayırım Kerrâmiyye ve Heysemiyye olabileceği gibi mutekaddimun ve muteahhirun Kerrâmiyyesi şeklinde de olabilir. Çünkü ilk dönemde Muhammed b.

<sup>557</sup> İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002, s. 239.

<sup>558</sup> Metin Yurdağür, *Esmâ-i Hüsnâ*, s. 36.

<sup>559</sup> (lâ hiye Allah ve lâ hiye gayruhû) Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 298.

<sup>560</sup> Tefvik Yücedoğru, *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006, s. 60.

<sup>561</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 299.

Kerrâm'la birlikte oluşan Kerrâmiyye Muattıla'ya – Cehmiyye ve Mu'tezileye – muhalif bir reaksiyondan oluşmuştur. Yani aşırı tenzihe karşı bir tepkisel boyutu söz konusudur. Bu bağlamında İbn Kerrâm'ın duruşunu ortaya koyabilmek için şunu rahatlıkla söyleyebiliriz; İbn Kerrâm, çok katı bir şekilde Sünnî duruşu Mu'tezile'ye karşı savunmaya giriştiğini söylemek mümkündür. Onun *Azâbu'l-Kabr* eserinde ortaya koyduğu tutumu buna yöneliktir. Daha sonraki dönemlerde ise Kerrâmiyye taraftarları İbn Heysam (409/1019) ile sıfatların yorumlamasında Ebû Hanîfe'ye ve Sünnî mezheplerle paralel düşünmüşlerdir. Zaten bu durum Şehristânî'nin Kerrâmiyye'yi Mücessime veya Müşebbihe değil de, Sıfatiyye grubunda tasnife tâbi tutmasına neden olmuştur.

İbn Kerrâm'ın yaşadığı dönemde Allah'ın sıfatları hakkında tartışmalar en üst seviyeye çıkmasına rağmen makalât ve fîrak kitapları İbn Kerrâm'ı sadece teşbih ve tescîme hapsetmişlerdir. Yani onun diğer konuları hakkında görüşlerini aktarmak yerine Ali Sami en-Neşşâr'ın ifade ettiği gibi *İbn Kerrâm'ın yahut Kerrâmiyye*<sup>562</sup> mezhebin görüşleri şeklinde birlikte aktarılmıştır. İbn Kerrâm'ın görüşünü pek dikkate almadan mezhebin görüşü nakledilmiştir. Bağdâdî (429/1037), İbn Kerrâm'ın sıfatlar konusunda şöyle bir görüş nakletmektedir: “İbn Kerrâm'ın ve ona uyanların çoğu ezelde fillerin varlığının değişmesine rağmen, Yüce Allah'ın dilciler tarafından O'nun fiillerinden çıkarılan isimlerle ezeli olarak vasıflandırılmış olduğunu iddia etmişlerdir. İddialarına göre O, Kendisinden bir yaratma, rızık ve nimet bulunmaksızın, ezeli olarak yaratıcı, rızık verici ve nimet vericidir.”<sup>563</sup> Ona göre Allah'ta âlemde yaratmak için ezeli bir kudret vardır. Bu ezeli yaratma kudretine *hâlıkıyyet* denir.<sup>564</sup> Dolayısıyla O'nun âlemde yaptığı bütün öteki şeyleri yapmak için ezeli kudretini uygun soyut bir isimle ifade etmektedir. Herhangi birşeyin yaratılmadan önce O'nun Yaratıcı olması ezeli yaratma kudretidir. Yani bu durumda Allah'ın ezeli yaratıcı olduğunu ifade etmiş olur. Mekhûl en-Nesefî'ye göre yaratılanların tüm sıfatları ve fiileriyle birlikte yaratılmış oldukları gibi Allah da bütün sıfatlarıyla birlikte خالق أزلي ezeli bir yaratıcıdır.<sup>565</sup> İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye hakkında aktarılan bu ifadelerden dolayı zaman zaman Basra'da Kaderîler'den veya Zürrariyye firkalarından etkilendikleri şeklinde nakledilmektedir.<sup>566</sup>

<sup>562</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 41.

<sup>563</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>564</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 95.

<sup>565</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 145.

<sup>566</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 110.

### a. Kudret Sıfatı

Kerrâmiyye mezhebi, Mu'tezile'nin Allah'ın sıfatlarını zâtıyla aynı saymasını reddetmiştir ve bu yaklaşıma muhalefet etmek amacıyla sıfatları Allah'ın zâtından gayrı saymıştır. Çünkü Kerrâmiyye ismin müsemâmâdan farklı olduğunu kabul etmiştir.<sup>567</sup> Allah'ın zâtı hakkında kullandıkları *cisim* nitelendirmesi, kadîm ve ezeli olduğunu, bu zâtı üzerine izafe edilen sıfatları ise *araz* ve hadis olduğunu ifade etmeye yöneliktir.<sup>568</sup> Bunu temellendirirken **İlim**, **Kudret** ve **Hayat** sıfatını istisna tutmuştur ve bu üç sıfatı **kadîm** olarak kabul etmiştir. Bunlar dışındaki sıfatları ise hâdis kabul edip birçok sıfatı bu üç sıfatın kadîmliğine bağlamışlardır. Örneğin Sem ve Basar sıfatlarını duyabilme ve görebilme hususunda **Kudret** şeklinde yorumlamışlardır.<sup>569</sup> O halde Allah şu şekilde vasıflandırılabilir; kelâmıyla Mütakellimdir, hâlikiyetiyle Hâlikdir, irâdesiyle Mürid'dir.<sup>570</sup> Şehristânî'nin ifadesiyle *kudretiyle* bütün bu şeylere *Hâkimdir*.<sup>571</sup>

Kerrâmiyye Allah'ın **kudret** sıfatına ayrı bir değer ve önem atfetmişlerdir. Bu sıfatı sonucu itibariyle Kerrâmiyye *ilâhi irâde* ile *ilâhi meşîeti* birbirinden ayırmıştır. Onlara göre bu iki sıfat işlev olarak birbirinden ayrıdır.<sup>572</sup> *Meşîet* sıfatını *kadîm* olarak kabul ederken, *İrâde* sıfatını *araz hâdis* olarak kabul etmiştir. *Meşîet* kadîm ve ezeli, *kâim bi' zâtîhi* olarak kabul edilmiştir.<sup>573</sup> Ancak ihdâs ve meydana getirme açısından irâdedir, *kâim bi' zâtîhi* hâdis olarak kabul edilmiş, yani Allah'ın diğer sıfatları gibi Allah'ın zâtında ortaya çıktığı ileri sürülmüştür. Dolayısıyla Kerrâmiyye *kadîm bir meşîetle* diyebileceğini savunmuştur. Allah dışındaki âlemi ve eşyayı ortaya çıkarmak *ihdâs* anlamına gelen *irâde* sıfatı, hâdis'tir. Bu *irâde* O'nun zâtında tecelli eder, ancak her ne olursa olsun Allah, bu sıfatla vasıflanamaz.<sup>574</sup>

İrâde sıfatını hâdis kabul etmesi kelâm literatüründe *ihdâs fi'z-zât* mefhumunu ortaya koymuştur. *İhdâs fi'z-zât* nazariyesi Kerrâmiyye'nin özgün bir düşüncedir. Kerrâmiyye Allah'ın zâtında havadisın hudûsu, hâdis nesnelere ile mevcuttur. Yani

<sup>567</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 26.

<sup>568</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâd", *Kelâm Araştırmaları*, s. 57; Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 247.

<sup>569</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

<sup>570</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi' Usûli'd-Dîn*, s. 530.

<sup>571</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88.

<sup>572</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 492; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 44.

<sup>573</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 44; Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 219; Hüseyin el-Cundî, *Dirâsetü'l-Mukârene fi Kadiyyeti't-Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye*, s. 727.

<sup>574</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 254.



“Allah’ın zâtında geçmiş ve gelecek olayları haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, hükümler, va’d ve va’id, görülmesi ve duyulması câiz olan şeyler gibi hâdis nesnelere meşîette kadîm olarak mevcuttur. Var etme ve yok etme söz ve irâdedir; bir şey olmasını istediğinde ona *kün/ol* der, irâdesi o şeyin varlığı yönündedir.<sup>575</sup> Zira *kün/ol* sözünün, var olma veya yok etmeye dönük iki sureti vardır.”<sup>576</sup> Şehristânî’nin (548/1153) naklettiği bu yaklaşıma göre Kerrâmiyye’nin Mu’tezile ile paralel bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Çünkü Mu’tezile de, Allah’ın *irâde* sıfatını, *hâdis* kabul etmiştir. Kerrâmiyye ise Allah, âlemde olacak şeyleri ezeli ve kadîm bilgisiyle bilmektedir. Bu O’nun ezeli meşîetinin bir gereğidir. Ezeli ilminde var olanı gerçekleşmesi onu irâde eder ve zamanı geldiğinde onu *hâdis* olarak yaratır.<sup>577</sup>

Kerrâmiyye’nin *ihdâs fi’z-zât* mefhumuda temel felsefesi Allah’ın bir cisimi veya arazı var edebilmesini O’nun zâtında birçok *hâdislerin* meydana gelmesi hususudur. Çünkü muhdes olmadan önce, o şey bilgi, irâde ve *kün/ol* hâdis olmuş olur. Allah’ın zâtında birçok arazdan sonra ancak âlemde bir cisim veya araz meydana gelebilir.<sup>578</sup> Bir arazın meydana gelmesi için şu aşamalar gerekir:

1. İrade: Sonradan olan ile ilgili irâdesinin olması gerekir. Yani yaratılmış olan nesneyi yaratma irâdesidir.

<sup>575</sup> Kerrâmiyye yaratmanın *kavl/söz* ve *irâdeye* bağlı olduğunu düşünmektedir. Öyle ki, Bağdâdî (429/1037)’nin naklettiğine göre Kerrâmiyye Allah’ın irâdesini kullarının irâdesine teşbih etmiştir. O’nun irâdesi ile bizim irâdemizin aynı cinsten olduğunu ve bizim irâdemizin bizde hadis oluşu gibi, O’nun irâdesinin de O’nda hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Bundan dolayı Allah’ın *havadis*, sonradan yarattığı şeylerin, *mahalli* (yeri) olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171; İbn Ebî’l-Hadîd, *Şerhu Nehci’l-Belâğa*, I, 80.

<sup>576</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 86-87. Allah’ın var etme irâdesi O’nun *kün/ol* sözüdür. Zâtında *kaf* ve *nun* harfi ortaya çıkar. Bu söz Allah’ın zatiyla kâimdir ancak bu söz kendisinden ortaya çıkan şeyden başkadır. Yaratma ancak halk ile gerçekleşebilir, halk ise Allah’ın zâtındaki kudretle mümkündür. Yok etme/i’ dâm ise Allah’ın zâtındaki kudret ile mümkün olur. Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 66. Allah’ın zâtında hadis meydana gelmeden âlemde hiçbir cisim yahut arazı vukuu bulamaz. “Her mevcudun bir icadı var ve her ma’dumun da bir i’ dâmı vardır”, ilkesi her muhdes için Allah’ın zâtında bir hâdis mevcut olduğu gibi aynı şekilde Allah’ın zâtında hadis olan şeylerin asıllarıyla ilgili kadîm bir meşîeti de vardır demektir. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 88; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, I, 249; Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 36; Cağfer Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikâd”, *Kelam Araştırmaları*, s. 60; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 66. İbn Heysam var etme/icad ve yok etmeyi/i’ dâm irâde ve isâr (seçmek) ile tefsir ederek bunun şer’în bildirdiğine göre kavle bağlı bulunduğunu belirtmiştir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de *إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ يَكُونَ* “Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözüümüz, sadece “*kün/ol*” dememizdir” (Nahl, 16/40) ve *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyi yaratmak istediğinde yaptığı “*kün/ol*” demektir, o da hemen olur” (Yasin 36/82) şeklinde geçmektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 87-88.

<sup>577</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmi Söylem ve Yansımaları*, s. 254.

<sup>578</sup> Ali Sami en-Neşâr, *İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 39

2. Emir: Allah'ın o hâdisin hudûsuyla ilgili irâdesi, nasıl olacağını bilmesiyle *kün/ol* emri vermesidir. Bu sözü birçok harften oluşur ve her bir harf Allah içinde hâdis olan bir arazdır.
3. Ru'yet: Allah'ın kendisinde yarattığı nesneyi göreceği görme (basar) sıfatı gereklidir. Çünkü bu görme O'nda yaratılmamış olsaydı O, bu nesneyi göremezdi.
4. İstima': Şayet işitilebilir ise, kendisinde yaratılmış nesneyi işiteceği işitme (sem') sıfatı<sup>579</sup> Allah'ın zâtında yaratılan ve kâim olan şey ile Allah tarafından âlemde yaratılan şey arasını ayırmak için birincisi *hâdis*, ikincisi ise *muhdes* terimiyle tavsîf edilir.<sup>580</sup>

Yaratma nazariyesi ile i'dam etme nazariyesi arasında benzerlikleri vardır. Nasıl ki halk etme *kün/ol* irâdeye bağlı ise *i'dâm/yok etme* da aynı şekilde *irâdeye* bağlıdır. Zaten *kün/ol* emrinin iki sureti vardır, bunlar da var etmek ve yok etmektir.<sup>581</sup> Bu nedenle âlemde herhangi bir araz veya cisim, Allah'ın zâtında birçok araz meydana gelmedikçe yok olmaz. Halk etmekte olduğu gibi i'dam'da da yokluk için arazlar öncelikle Allah'ın zâtında meydana gelmesi gereklidir. İ'dam etme için de aynı şekilde Allah'ın zâtında arazlar meydana gelecekler. Allah'ın zâtında gerçekleşmesi şu şekilde olur:

1. İrade: Allah'ın arazın i'dâmını, irâde etmesi.
2. Emir: i'dâma yönelik irâdenin emre dönüşmesi. Bu da *kün madümen/yok ol veya fena ol* emri ile olur. Bu söz birçok harften ibarettir. Bu sözün her bir harfi Allah'ta hâdis olan arazdır.<sup>582</sup>

Âlemde yaratılmış her *muhdes* için Allah'ın zâtında onu ortaya çıkaracak başka bir hadislîği mümkün görürken; yokluğunu da ortaya koyacak veya zât-ı ilâhîde onu temsil edecek başka bir i'damı geçerli görmektedir.<sup>583</sup> Onlara göre her mevcudun bir *icâdi*; her ma'dumun da bir *i'dâmı* vardır.<sup>584</sup>

Kerrâmiyye hakkında ister klasik dönem ister modern dönemde yapılan araştırmalarda gördüğümüz en büyük hatalardan biri mezhep içerisindeki ayrışmaları görmezlikten gelerek mezhebin tali fırkalarının görüşlerinin ana görüş ve bir bütün olarak

<sup>579</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161: Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 87-88.

<sup>580</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 111.

<sup>581</sup> Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 88

<sup>582</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>583</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 257.

<sup>584</sup> Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, s. 122.

nakledilmesidir.<sup>585</sup> Nitekim Kerrâmiyye taraftarları, bazı diğer konularda ihtilaf ettikleri gibi ihdas mefhumunda, var etme ve i'dâm etme ihtilaf ettiklerini görülmektedir.<sup>586</sup>

Kerrâmiyye'nin *ihdâs fi'z-zât* mefhumu tenkit edilmesi aslında doğrudan havadisler konusu ile değil, Allah'ın *kudret* sıfatı ile ilişkilidir. Bağdâdî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye'nin bu konudaki düşüncesi “Allah ancak kendi zâtında ortaya çıkan hâvadisler üzerine güç yetirebilir” şeklindedir. Âlemin cisimleri ve arazlarından yaratılmışlara gelince onlardan hiçbiri, Allah'ın takdir ettiği şeyler değildir. Yaratılmış olmalarına rağmen, Allah onların hiçbirine kadir olmamıştır. O, âlemdeki her yaratılmışı, kudreti ile değil, ancak *kün/ol* sözü ile yaratmıştır.<sup>587</sup> Dolayısıyla Bağdâdî'ye göre Basra Mu'tezilesi'nin, “Allah Teâlâ, bütüm cisimleri bir defada yok etmeye kadirdir; fakat O, bunlardan bir kısmını tutarken diğer kısmını yok etmeye kadir değildir” görüşlerine insanlar şaşıyorlardır. Oysa Kerrâmiyye'nin *إنه لا يقدر علي إعدام جسم بحال* “O, ne şekilde olursa olsun, bir cismi yok etmeye kadir değildir” iddiasında bulunanların görüşleri karşısında silinip gitti.<sup>588</sup>

Şehristânî (548/1153) ise Bağdâdî (409/1037)'nin naklettiğinin tam tersi bir nakilde bulunur; “Kerrâmiyye'nin tamamı, birçok hâdis şeylerin Allah'ın zâtı ile kâim olmasının

<sup>585</sup> Kerrâmiyye ile ilgili birçok konunun kaynağı olan Bağdâdî ve İsferyânî bu konuyu aktarırken Kerrâmiyye'nin Mecusiler'den / Seneviyye'den bu düşünceyi aldıklarını ispat etmek için büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Ali Sami en-Neşşâr'da aynı şekilde benzerlikler bulmaya çalışmıştır. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 39. Ancak Kerrâmiyye'nin Allah'ın zatında havadisler bulunduğu yönündeki düşüncesi ile Seneviyye'nin nezdindeki ilâh Yazdan ile mukayese edilmesi ve benzer yanların bulunması anlamsızdır. Zira Bağdâdî Seneviyye ile Kerrâmiyye arasında havadisler konusunu değil, Allah'ın cismi, sınırı, sonu, bir yönü vardır şeklindeki iddiaların mukayese etmiştir.

<sup>586</sup> Mezhebin şu görüşleri de nakledilir;

1. Kerrâmiyye'den bir kısmı her mevcudun bir *icadı* (var edilmesi) olması gerektiğini savunmaktadır. Aynı şekilde her ma'dumun da bir *i'dâmı* (yok edilmesi) durumu vardır görüşünü savunmaktadırlar.
2. Kerrâmiyye'den diğer grup âlimler ise tek bir icad, aynı cinsten olan iki mevcudun var edilmesi için uygundur, fakat cinsler farklı olunca icad veya var ediş de birden çok olur, şeklinde farklı bir tutum takındılar.
3. Bir önceki görüşe karşı çıkanlar ise eğer her mevcut veya her cins var edilmeye muhtaç olursa, her icad da (var etme) bir kudrete muhtaç olması gerekir ki, bu durumda icadların taaddüdü ile kudretlerin taaddüdü gerekeceği düşüncesi ile karşı çıkmışlardır.
4. Diğer bir görüşe göre kudretin taaddüdünün muhdesatın (yaratılanların) cinslerinin adedince olduğunu iddia etmişlerdir. Onların çoğu kudret, hâdislerin, cinslerin, Allah'ın zâtında hâdis olarak bulunan, *kün/ol* kelimesininin *kâf* ve *nûn*'u, irâde ve sem' ve basarın sayısınca olduğunu ileri sürdüler. Bunlar beş cinstir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88; Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162.

<sup>587</sup> Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>588</sup> Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 162; Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 41. Bu bağlamında Bağdâdî Kerrâmîler'in insanların yeniden dirilişi ile ilgili Allah güc yetirir mi şeklinde tartışmayı ele almaktadır. Bağdâdî, insan bedeninden kopan parçaların yeniden aynısı ya da bedeline olacak şekilde bir parça iade edilmesi caiz gördüklerini ileri sürmektedir. Kerrâmiyye'den bazı âlimlere göre ise beden aslı parçasının iadesinin olması gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Bkz. Abdulkâhîr Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 286-287.

caiz olduğunu kabul ederler. Temel ilkeleri, Allah'ın zâtında hâdis olan şey, ancak *O'nun kudretiyle* hâdis olmuştur. Zâtına mübâyin olarak hâdis olan ise, O'nun ihdâs etmesi ile ortaya çıkmıştır. İhdâs ile Allah'ın zâtında kudretiyle vaki olan sözler ve irâdeleri var ya da yok etmesini kastetmektedirler. Onlara göre muhdesten kastedilen, *Allah'ın gayrı* olan cevher ve arazlardır.”<sup>589</sup> Dolayısıyla “Allah ancak kendi zâtında ortaya çıkan hâvadisler üzerine güç yetirebilir” veya yaratılmışlar Allah'ın kudretinde değildir”, şeklindeki bu tezin iddiası Bağdâdî'ye aittir. Bu tezi ispat etmek için Kerrâmiyye'nin kaynakları elimizde olmadığı için diğer kaynaklardan yararlanmamız gerekir ki konu ile ilgili âlimler Bağdâdî'nin bu iddiasını dile getirmediği gibi onaylamayı da tercih etmemişlerdir, onun için bu konuda çoğu sükût etmişlerdir. Fahreddîn er-Râzî (606/1210) başta olmak üzere İbn Teymiyye de aynı şekilde sükût etmiştir. Buna göre Bağdâdî'nin bu iddiasının diğer âlimler tarafından itibar alındığı söylenemez.<sup>590</sup>

Kerrâmiyye'nin ikinci çizgisi olarak kabul ettiğimiz **muteahhirûn** kelâmcısı olan İbn Heysam, *ihdâs fi 'z-zât* konusunda mezhebin görüşünden farklı düşünmüştür. Zira İbn Heysam havadisleri Allah'ın *kudretiyle* değil, Allah'ın *ilmiyle* açıklamıştır. İbn Heysam'a göre; “Allah bir şeyi olduğu, bulunduğu halde hangi hale geçeceğini ezelde bilir, malumatında ilminin gerçekleşmesini diler ve ilmi hiçbir zaman cehalete inkılap etmez. Yarattığını yarattığı vakitte bir hâdis irâde ile mürîddir. İhdâs edeceği (ortaya koyacağı) her şey için *kün/ol* sözünü söyleyicidir, sonunda o şey ortaya çıkmış (muhdes) olur. İhdâs ile muhdes halk ile mahlûk arasındaki fark budur”.<sup>591</sup> İbn Heysam'ın havadisler konusunda bu değerlendirmesi ister Eş'arîler açısından ister Mâtürîdîler açısından izaha kavuşmuş bir sorun olarak kabul görmemiştir. İbn Heysam'ın açıklaması mezhepler için ikna edici olduğunu söylenemez.

## b. Tekvin Sıfatı

Kerrâmiyye Allah'ın bütün sıfatları *kudret* sıfatına bağladığı gibi **tekvin** sıfatını da *kudret* sıfatına bağlamışlardır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî (508/1115) ise *tekvinin kudretle*

<sup>589</sup> Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 87.

<sup>590</sup> Kerrâmiyye mezhebi ile yakınlığı bilinen Mekhûl en-Nesefî yukarıda aktardığımız Eş'arî kaynaklardaki Allah'ın zatında havadisleri caiz görmelerini ve bütün sıfatları hâdis şeklinde genellemelerinin yanlış olduğu görüşündedir. Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 88; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171, Aynı şekilde bazı Mâtürîdî kaynaklarda tekvin ve yaratma fiilinin Allah'ın zatında olduğu görüşü Bkz. Ebü'l- Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 476 dile getirilip eleştirilmiştir. Mekhûl en-Nesefî ise Allah'ın sıfatlarının kadîm olduğunu, hem de âlemin ezeli olduğu konusunda Cehmiyye'ye karşı çıkararak, Allah kadîm ve ezeldir şeklinde nakletmiştir. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 145.

<sup>591</sup> Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, s. 88

*hâdis olduğu* anlayışını tenkit etmektedir. Ona göre *tekvîn*, *kudretle* meydana gelmez. Eğer böyle olursa kudret tekvinin aynısı olur. Nasıl ki, icâd, muhdesin kendisiyle vücut bulduğu şeyse, *tekvîn* de mükevvenin kendisiyle hâsıl olduğu şeydir. “Kerrâmiyye, *tekvînin kudretle*; âlemin de *tekvînle hâdis* olduğunu söylemiştir. Buna göre *tekvîne hâdis* de denebilir; ancak *muhdes* denmez. Çünkü *tekvîn* bir *ihdâs* ile değil, *kudretle* hâdis olmuştur. Bu sebeple kendisine *hâdis* denildiği halde, *muhdes* denilmez. Âleme *muhdes* denilir. Çünkü âlemin varlık buluşu/oluşu, bir *ihdâs* ile gerçekleşmiştir. Onun için *muhdesi* tarif ederken, *muhdes, ihdâs ile varlığa çıkan şeydir* demişlerdir”.<sup>592</sup>

Nureddîn es-Sâbûnî’de Kerrâmiyye’nin *tekvîn* sıfatına yönelik şu ifade kullanır: “Yaratmaya muktedir olmak manasına bir yaratıcılıkla ezelde hâliktir.” Ona göre *kudret* kökünden türeyen isim *hâlik* değil *kâdir* kelimesidir. Bunun için *hâlik*’a *kadir* manası vermek *hâlik* sıfatını kabul etmemek şeklinde anlaşılabilir. Ayrıca bir şeye *kâdir* olmak başka, onun fâili olmak başkadır. Mesela; zinaya *muktedir* olan kimse *zâni* olmakla nitelendirilemez; bu şekilde diğer sıfatlarda, adam öldürmeye gücü yetene katil, çalmaya gücü yetene sârik denilmez.<sup>593</sup>

İbn Heysam, tekvin konusunda *ihdâs* ile *muhdes* kavramı ayırmaktadır.<sup>594</sup> Mezhepler arasında devam eden *tekvîn* ile *mükevven*, *kıdem* ve *hudûs* tartışmaları açısından önemli bir açıklama olarak görülebilir. Mu’tezile ile Eş’ariyye tekvinle *mükevven* ayırımı yapmaksızın, *mükevvenin* hâdis olduğunda tekvinin de hâdis olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tekvin sıfatının Allah’ın zâtına nisbet edilmesini caiz görmemişlerdir.<sup>595</sup> Mâtürîdîler ise İmam Mâtürîdî başta olmak üzere *tekvînin kadîm* bir sıfat olduğunu, *mükevvenin* ise hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmışlardır.<sup>596</sup> Kerrâmiyye havadisler konusunda *hâdis* ile *muhdes* arasında yaptığı bu ayırımı ile mezhepler arasında yalnız kalmış durumdadır. Ancak Mâtürîdîler ve Kerrâmiyye’nin sübûtî sıfatlar

<sup>592</sup> Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Tabîratu’l-Edille*, I, 455.

<sup>593</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 37.

<sup>594</sup> Kerrâmiyye’de *hâdis* teriminde bir *geçişsizlik* vardır, bir şeyin meydana çıkması için diğer bir şeye muhtaç değildir. *Muhdes*’te ise bir *geçişlilik* söz konusudur, meydana gelmesi için diğer bir şeye muhtaçtır. Bkz. Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 87. Kerrâmiyye’nin kullandığı bu dilsel ayırımı İsferyânî (418/1027) dikkat çekerek şöyle der; *Hâdis*, Allah’ın zâtında ortaya çıkmıştır. *Muhdes* ise Allah’ın zâtından başka olarak ortaya çıkmıştır. Hâdis, zâtında ortaya çıkan hudûs, Allah’ın zâtının dışından çıkan *ihdâs* olarak anlaşılmaktadır. O’nun zâtında hâdis olan arazlar olarak; sözleri, irâdeleri, işitileri ve duyuları ortaya çıkmaktadır. O bir şeyi yaratmayı irâde ettiğinde *kün/ol* emri ile halk etme kudreti meydana gelir. Halk öncelikle kendi zâtında zâtî kudreti ile kâf, nûn, cîm, vâv, hâ, râ, elif işitme ve görme gibi şeyler hâdis olur. Bir şeyi i’dâm istediği zaman *ifna/fena ol* ve o şey fani olur. Bkz. İsferyânî, *et-Tabîr fi’l-Dîn*, s. 95.

<sup>595</sup> Tefîk Yücedoğru, “Tekvin”, *DİA*, İstanbul 2011, XL, 389.

<sup>596</sup> Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 60-61.

konusunda ve kâinatın yaratılış ve işleyişinde tekvin sıfatı ve *tekvin* ile *mukevvenin* ayrılması konusunda paralel düşündükleri söylenebilir, ancak tekvin, mükevvenen ayrı bir anlama sahip olduğu için Mâtürîdîler, Kerrâmiyye'den ayrılırlar, zira Kerrâmiyye uleması tekvin sıfatının, Allah'ın zâtıyla kâim olmak üzere hâdis olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>597</sup> Nitekim Pezdevî (493/1099), Kerrâmiyye ve Heysemiyye<sup>598</sup> taraftarları ile yaptığı tasvirî diyalogu nakledeken,<sup>599</sup> Kerrâmiyye'nin tekvin ile mükevveni ayırdıklarını ancak *kevnle* (oluş) birlikte olduğunu iddia ettiklerini ve tekvinin hudûsunu kabul ettiklerini nakleder.<sup>600</sup>

Ancak bu durumu Kerrâmiyye'nin sıfatlar teorisi içerisinde değerlendirilmelidir. Zira Kerrâmîler diğer bütün sıfatları kudret sıfatına bağladıkları gibi tekvin sıfatı da kudrete bağlamaktadırlar. Dolayısıyla Kerrâmîler ile Mâtürîdîler aynı geleneği tevarüs ettikleri tekvin sıfatının değerlendirmesinde de anlaşılmalıdır. Zira her ne kadar tekvin sıfatını farklı yorumlamışlarsa da Kerrâmîler de Mâtürîdîler gibi tekvini müstakil bir sıfatı olarak kabul etmişlerdir.

<sup>597</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 118; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille* I, 400-402. Nüreddin es-Sâbûnî'nin Kerrâmiyye'nin tekvin yorumu ise "Tekvin hâdistir ve Allah'ın zatı ile kâimdir". Buna göre Allah ezelde, hâdis bir yaratıcılık mânâsına "hâlık" olarak vasıflandırılabilir: yani ezelde yaratmaya muktedir olduğunu olmak demektir. Bkz. Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 26.

<sup>598</sup> Muhammed b. Heysam taraftarlarıdır. Kerrâmiyye'nin en önemli fırkalardan biridir.

<sup>599</sup> Anlaşılan Pezdevî Kerrâmiyye'nin Heysemiyye kolu taraftarları ile zaman zaman münazara yapmıştır. Öncelikle tekvin sıfatı hakkında verdiği bilgiler münazaradan ziyade kendisi soru-cevap, diyalog şeklinde tasvir etmiştir. Diyalog ta Heysemiyye'nin tekvin hakkında düşünceleri aktarırken "Tekvin mükevvenen başkadır, ama kevnle (oluş) birlikte, diyen kişi tekvinin hudusunu söylemektedir. Böyle bir inanç sahibine; Tekvin, muhdes bir hâdis midir, yoksa muhdes olmayan bir hâdis midir? Sorusunu yöneltebiliriz. "Muhdes olmayan hâdis" derse ondan cevabı almışızdır. Ama "muhdes bir hâdistir" derse şunları söyleriz: ne ile hâdis oldu? Bir başka tekvinle hâdis oldu, o da bir başkasıyla ve bu sonsuza kadar devam edip gider. Bu mümkün olmayan bir görüştür. Gerçekte ihdâs (yaratma) ezeli bir sıfattır. O tekvinsiz ihdâs oldu. Bu görüş çelişkilidir. İhdâs tekvindir. Ben "Onu ihdâs ettim" derim. Zira ihdâs olmaksızın muhdesin ihdâsı câiz olursa, bu tarzda her muhdesin ihdâsı niçin câiz olmasın? Onu kudretle ihdâs etti. Bu ihdâsın ikrârıdır." Diyalogun sonunda Pezdevî derki Eş'arîlerle Heysemiyye arasında çoğu zamanda böyle konuşuruz, yani bir nevi münazara yaptığını ifade eder. Bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 118-119. Bu münazaraların sonunda büyük ihtimale Eş'arîleri ikna edemediğini çünkü görüşlerinden dönmeklerini itiraf eder. Ancak Heysemiyye taraftarları ise çoğu seferde görüşlerinden döndüklerini de aktarmaktadır. Görüşlerinden vaz geçmeleri sebebi ise "Heysemiler bizim bölgemizde öldürülmek korkusundan mezheplerinden vaz geçiyorlar". Bu aslında şunu gösteriyor Kerrâmiyye taraftarlarına sadece Eş'arîler tarafından baskı uygulanmıyor aynı zamanda Mâtürîdîler tarafından da baskı uyguladıkları da göstermektedir. Makalât ve Fırak kitapların Kerrâmiyye taraftarları sırf koldan dolayı mezhep değiştirdikleri bahsedilmez ancak teccim ve teşbih fikirleriyle itham edildiklerinden dolayı baskı uygulandığını görüyoruz.

<sup>600</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 118. Kerrâmiyye'nin tekvin sıfatını hâdis şeklinde yorumlamasında en-Nesefî'nin yaptığı izah ise tekvin onların tekvini, hâdislerin Allah'ın zati mahalde ortaya çıktığını kabul etmeleri sebebiyledir. Gazzâli, *Tehâfütü'l-Felâsife*, s. 141. Mükevven ise, hadis – muhdes ayırımına dayanır. Çünkü hâdis olan muhdes değildir, muhdes olan şeylerin meydana gelmesi Allah'ın ihdâsıyla olur, hâdisler ise ihdâsa taalluk etmezler. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 400-401.

Diğer tarafta Kerrâmiyye'ye en muhalif müelliflerden olan Bağdâdî de Kerrâmiyye'nin sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ile aynı görüşü paylaştıklarını kabul etmektedir. Kendisi Kerrâmiyye'nin, Allah'ın *kadîm* sıfatlarının olduğunu ve kabul ettiğini söyler. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan, ezeli olarak yaratıcı (Halk), rızık verici (Râzık) ve nimet verici (Mun'im)'dir. Buraya kadar açıkça Ehl-i Sünnet ile paralel düşündükleri görülür.<sup>601</sup> Subutî sıfatlar konusunda tıpkı Sünnî mezheplerde olduğu gibi kabul etmiştir. Kerrâmiyye'nin diğer mezheplerden ayrılan yanı ise Allah'ın fiillerinden türetilen isimlerdir. O'nun, Kendinde bulunan hâlikîyyetle Halıktır, kendinde olan bir razıkîyyetle Râzıktır. Hâlikîyeti ise halketmeye olan kudretidir. Allah'ın ilmi ve kudreti olsa da O, ilim ve kudret ile değil, âlimîyyet ile alîm, kâdirîyyet ile kâdirdir Kudret ise kadîmdir.<sup>602</sup> Yani Allah ezelden Râzıktır, rızık verici kadîmdir. Rızık verme kudreti de Kudretiyle kadîmdir. Ancak rızık vermesi *kün/ol* emri ile ortaya çıktığı için hâdistir. İşte bu ortaya çıkan kadîm değildir. Dolayısıyla Râzık olduğu gibi aynı şekilde Müttekellimdir. Onun rızık ve kavle olan gücü kudrettir. Kelâm sıfatı için de hemen hemen aynı düşünceyi oraya koymaktadırlar.

Kerrâmiyye'nin **muteahhirûn** döneminde İbn Heysamla birlikte sıfatlar konusundaki görüşleri Ebû Hanîfe'ye ve Selefîyye'ye daha yakın bir çizgiye yaklaşmıştır. Allah'ın birtakım sıfatları olduğunu kabul etmişlerdir. Onlara göre Allah ilimle ilim sahibidir (Âlimdir), kudretle Kâdirdir, bir hayatla Hay'dır. Bütün bu sıfatlar kadîm/ezeli ve Allah'ın zâtıyla kadîmdir. Bunlar Sünnîlerin Sem' ve Basar sıfatlarını ilave ederek, hatta yedeyn (iki el) ve vech (yüz) Allah'ın zâtı ile kâim kadîm sıfatı olarak benimsemişlerdir. Allah'ın yarattığı mahlûkata benzemeyen eli ve yüzü vardır.<sup>603</sup> Ayrıca onların, Allah'ın eli vardır, ancak bizim ellerimiz gibi değildir. Allah'ın yüzü ve gözü vardır; ancak bizlerinki gibi değildir.<sup>604</sup> biçimindeki beyanları, Selefîyye'nin haberi sıfatlar yorumunu benimsedikleri görülmektedir. Kerrâmiyye'nin bazı noktalarda Selefîyye ile paralel düşündüğünü görmemiz önemli bir husustur. Bu bakış açısıyla kendileri *teşbihçi* ve *tecsîmci* suçlamaların önüne geçmek istenmiştir. Daha önemli ise

<sup>601</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163.

<sup>602</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163. İsferyânî'ye göre hâlikîyyet, râzıkîyyet, âlimîyye gibi ibareler Kerrâmiyye'den önce ne Araplar ne de Acem tarafından kullanılmıştır. Bu ibarelerin ilk defa Kerrâmîler tarafından kullanılmıştır. Bu konuda diğer fırak yazarlarında farklı olarak İsferyânî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiili sıfatlarından dolayı Mecusilikle itham etmektedir. Bkz. İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 95.

<sup>603</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>604</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

böylesi bir görüşün Kerrâmiyye'nin en büyük karşıtlarından yani Eş'arîlerden biri olan Şehristânî'den gelmesi dikkat çekicidir.

### c. İlim Sıfatı

Allah'ın kadîm bir ilimle âlim olduğuna,<sup>605</sup> fiilin muhkemliğinin tam bir mükemmellekle gerçekleştiğine ve fâilin âlim olduğuna delalet eder.<sup>606</sup> İbn Teymiyye (728/1328)'ye göre Kerrâmiyye'nin ilim sıfatının Mu'tezile ile ortak noktası ilmin yenilenmesi ve *tecdîd* edilmesine cevaz verdikleri noktasındadır.<sup>607</sup> Ancak kudret sıfatında gördüğümüz gibi Kerrâmiyye Allah'ın *meşîetinin kadîm ve ezeli* olduğunu açıklamıştı, dolayısıyla, İbn Teymiyye'nin verdiği bu ayrıntı soru işareti olarak kalmaktadır. İbn Heysam, Allah'ın ilminin kadîm olduğunu ispat sadedinde şunları ilave etmektedir: “Allah bir şey olduğu ve bulunduğu halden hangi hale geçeceğini ezelde bilir, malumatında ilminin gerçekleşmesini diler, ilmi hiçbir zaman cehalete inkılap etmez. Yarattığını yarattığı vakitte bir hâdis irâde ile mürîddir.<sup>608</sup> Böylece İbn Heysam'ın Allah'ın *ilminin* meşîetinin ve irâdesinin *kadîm* olduğu görüşünde olduğunu ifade etmek mümkündür.<sup>609</sup>

### d. Hayat Sıfatı

Kerrâmiyye hayat sıfatını *kadîm* sıfatlar arasında saymaktadır. Allah Kadîm bir hayatla Hay'dır.<sup>610</sup> Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin hayat sıfatının kudretten geldiğini ileri sürdüklerini nakleder.<sup>611</sup> Hayat sıfatı ile Allah'ın kadîm olduğunu ve kıdemini onun en özel sıfatı olduğunu belirten Mu'tezile, Allah'ın zâtı ile âlim, zât ile kâdir, zât ile hay olduğunu kabul etmiştir.<sup>612</sup>

### e. Kelâm Sıfatı

Kelâmullah'ın en tartışmalı yönü ise onun mahlûk olup olmadığı meselesidir. Kur'an'da Allah'ın mütekellim olduğuna delalet eden birçok ayet mevcuttur.<sup>613</sup> Bu tür ayetlerin bulunması hasebiyle Allah'ın “mütekellim” olduğu konusunda mezhepler

<sup>605</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 530

<sup>606</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 65.

<sup>607</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, IV, 266, 267.

<sup>608</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 88

<sup>609</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 45.

<sup>610</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 530.

<sup>611</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 62.

<sup>612</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 39.

<sup>613</sup> Bakara, 2/75; Nisa, 4/164; Tevbe 9/6.



arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>614</sup> Mezhepler Mushaf içindeki lafızların “Allah’ın kelâmı” olduğunda ve okunanın da “Kelâmullah” olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>615</sup> Allah’ın “mütekellim” olduğu konusunda, Mu’tezile de sair mezheplerle ittifak etmiştir. Ancak ihtilaf edilen husus ise Allah’ın konuşmasının mahiyeti ve kelâmın ne olduğu konusudur.<sup>616</sup> Mu’tezile’ye göre Allah li-zâtihi ve ezelden beri mütekellim değildir. Kendisi için bir kelâm yaratıp onunla konuşmuştur. Buna binaen O’nun kelâmının mahlûk veya hâdis olduğu ve zâtı ile kâim olmadığı iddia edilmiştir. Allah’ın yarattığı kelâmın harfler ve sesler cinsinden olduğu, okunacak mahalde (mesela Cebrail’in ağızında) yaratılmak suretiyle mütekellim olduğu görüşü savunulmuştur.<sup>617</sup> Kelâm/söz, mahiyet açısından zât ile kâim, harfler ise sesler tarafından ifade edilen bir manadan ibarettir. Yani kalpteki manaya delalet eden ibarelere kelâm denilmiştir. Ayrıca Kelâmın bir mahalde var olması için hareket, bünye, hikâye ve mahkî, gibi bazı şartlara ihtiyaç vardır.<sup>618</sup>

Kelâmullah tartışmasının temelinde, kelâmın mahiyeti söz konusudur. Kelâm Allah’ın bir sıfatı mıdır, değil midir? Sıfatı değilse O’nun kelâmı nasıl oluşmaktadır? Sıfatı ise kadîm midir, yoksa hâdis midir? Kelâmı tertipsiz midir yoksa tertipli midir, tek bir bütünden mi yoksa peş peşe gelen cüzlerden mi ibarettir? İnsanların okuyup ezberlediği Kur’an’ın hangi yönü Kelâmullahla ilgilidir vs. gibi tartışmalar merkezi konuları oluşturur. Tartışmanın özeti şu önerme ile ortaya konmuştur:

1. Kelâm Allah’ın bir sıfatıdır.
2. Allah’ın sıfatları kadîmdir. O halde O’nun kelâmı da kadîmdir.
3. Kelâm var oluş itibarıyla peş peşe gelen cüzlerden meydana gelir.
4. Cüzlerden oluşan her şey hâdistir. O halde Allah’ın kelâmı da hâdistir.<sup>619</sup>

Kelâm sıfatını Kerrâmiyyeyle ilişkilendirmemiz gerektiğine göre tartışma ikinci ve dördüncü şıkta yoğunlaşacaktır. Çünkü Kerrâmiyye’ye göre Allah’ın kelâm sıfatı zâtı itibarıyla kadîmdir.<sup>620</sup> Yukarıda verilen tasnif birçok mezhebin kelâm ve Kur’an hakkındaki görüşünü yansıtmaktadır. Ancak bu tasnifin Kerrâmiyye mezhebinin

<sup>614</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 65-76.

<sup>615</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

<sup>616</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 65-76.

<sup>617</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

<sup>618</sup> Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 259-272.

<sup>619</sup> Mustafa Altundağ, “Kelâmullah-Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı”, *MÜİFD*, sy. XVIII, yıl. 2000, s. 153.

<sup>620</sup> İbn Teymiyye, *Der’ü Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, II, 49.

görüşünü yansıttığı söylenemez. Her ne kadar Kerrâmiyye kelâm sıfatını kadîm olarak kabul ediyorsa da Kur'an'ı kadîm olarak kabul etmez, ancak Mu'tezilenin ileri sürdüğü gibi mahlûk olarak da kabul etmez. Kerrâmiyye mahlûk yerine hâdis lafzını kullanmaya tercih etmiştir. Hâdis lafzı kullandığı için Sünnî mezhepler Kur'an'ın hâdis olamayacağını, "hâdis olan bir şeyin kadîm olan Allah ile kâim olması bâtıldır, hâdisler ancak hâdis olanla kâim olur" şeklinde eleştirmişlerdir.<sup>621</sup>

Kerrâmiyye her ne kadar Allah'ın kelâmını hâdis olarak nitelendiriyorsa da kullandıkları hâdis tabiri şu şekilde izah etmektedir; hâdis Allah'ın kadîm ve zâtî fiilidir. Muhdes ise Allah'ın zâtından ayrı olan fiildir, yani mahlûktur. Fakat Kerrâmiyye mahlûk fiili kullanmaz onun yerine *muhdes* fiilini kullanmayı tercih etmektedir.<sup>622</sup> Allah'ın zâtıyla kadîm olması demek Allah'ın konuşma fiili meşîetinde ve kudretinde bulunduğu için Mütakellim olması demektir.<sup>623</sup> Kelâm'ın mahlûk olmadığını Allah'ın zâtından ayrılan şeyin mahlûk değil, hâdis olduğunu söylerler. Allah'ın fiileri meşîetiyle ve kudretiyle *kâim bi'z-zâtihî* dir.<sup>624</sup> Onun için Kur'an Allah'ın kelâmıdır, gayrı mahlûktur ve Allah onunla konuşandır, Mütakellimdir. Bu açıdan Kur'an mahlûk değildir, Allah'ın kelâm sıfatı kâim bi'z-zâtihîdir. Buna göre kelâm sıfatı fiili sıfatlar arasında yer almaktadır. İbn Teymiyye'ye göre Kerrâmiyye kelâm sıfatını Allah'ın zâtî ve fiili sıfatı olarak kabul etmiştir.<sup>625</sup> Bunun için İbn Teymiyye Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye mezhepleri arasında saymıştır. Çünkü Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu söylemezler, *kelâm sıfatını* diğer sıfatlarda olduğu gibi *kudret sıfatına* müteallık kılıp Kur'an mahlûk değil, hâdistir derler. Yani Allah gökleri ve yeri yaratmaya kadir olduğu gibi Kur'an'ı da yaratma kudretindedir.<sup>626</sup> İbn Teymiyye bu naklin ardından Kerrâmiyye'nin kelâm sıfatını kadîm olarak kabul ettiklerini söyler, hatta bunu ispat etmek için büyük mücadele verdiklerini de nakleder. Özellikle Muhammed b. Heysam (409/1019)'ın doğrudan Cehm b. Safvân (128/745)'a ve Mu'tezile'nin görüşüne karşı çıkarak muhalif olduğunu söyler. İbn Heysam'ın Cehm b. Safvân'a muhalif olması özellikle Cehmiyye'deki Kur'an'ın Allah'ın mahlûkatları ile kıyaslanması, Allah'ın göğü, Allah'ın arzı ve diğer yaratılan şeylerle de

<sup>621</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 31.

<sup>622</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 190.

<sup>623</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 223; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 255.

<sup>624</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 255. İbn Teymiyye *kâim bi'z-zâtihî* terimini Allah'ın zatı ile birlikte var olan sıfatları kastetmektedir. Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, IV, 61.

<sup>625</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, VI, 216.

<sup>626</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 49.

kıyaslanması düşüncesine dayanır. İbn Heysam, O'nun kelâmı ile O'nun mahlûkları arasında ayırım yapılması gerektiğini ileri sürerek bu düşünceye karşı çıkmıştır.<sup>627</sup>

Kerrâmiyye'nin İbn Heysam döneminde Allah'ın kelâm sıfatına yapılan yorumlar daha net bir şekilde ortaya konulmuştur. Çünkü tepkisel bir yaklaşım söz konusudur. Şöyle ki, İbn Küllâb (240/854) ve ona uyan Eş'arî ve Mâtürîdî ulema Allah'ın kelâm sıfatını ayırım yapmadan kadîm olma yönünden ezeli kabul ederken,<sup>628</sup> Cehmiyye ile Mu'tezile ise sıfatlarını tamamen reddediyordu. Bu iki yaklaşım arasında üçüncü bir görüş olarak *yaratılmış sıfat* teorisinden bahsetmek mümkündür. Eş'arî kaynaklar Kerrâmiyye'yi yaratılmış sıfatlar teorisine dâhil ediyorlarsa<sup>629</sup> da Kerrâmiyye Allah'ın sıfatları için yaratılmış lafzı yerine muhdes lafzını kullanmaktadır. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin naklettiğine göre İbn Heysam, Cehmiyye ve Mu'tezile'nin Kur'an'ın Allah'tan bâin olduğu görüşünü eleştirmektedir. İbn Heysam kelâm sıfatının yaratılmış sıfat teorisi içerisine dâhil edilmesini şu şekilde reddetmiştir. Cehmiyye'nin Allah'ın Hz. Musa'ya konuşması ve nida etmesi olayında,<sup>630</sup> kendi zâtı ile kâim olan bir nida ile nida etmediğini, bu nidanın “havada yaratılmış” olduğu iddiasını kabul etmemiştir.<sup>631</sup> Allah'ın kelâmını bir ağaçta yarattığını ve onu Hz. Musa'nın duyduğunu veya Allah'ın kelâmını havada yarattığını ve onu Cebrail'in duyduğu şekildeki görüşleri ileri sürenlere de karşı çıkararak; Kur'an Allah'tan bâin değil, Allah ile mevcuttur ve Onunla kâim olduğunu,<sup>632</sup> ileri sürerek hâdis sıfat anlayışını reddetmiştir.

İbn Heysam'ın bu muhalif yönü onu Selef düşüncesine yaklaştırmıştır. Çünkü Selef bu konuda eğer Kur'an'ın mahlûk olduğu iddia edilirse aynı zamanda Allah'ın bir vasfın yahut hususiyetin mahlûk olduğu iddia edilmiş olur görüşündedir. Büyük ihtimalle İbn Heysam ve daha sonraki Kerrâmiyye takipçileri Eş'arîlere muhalif olurken bu görüşü benimsemişlerdir.

Kerrâmiyye'nin kelâm sıfatını kadîm ve ezeli olarak kabul ettiklerinin delili ise onlara göre “O Mütakellim olmadan önce konuştu” görüşüdür. Ayrıca Mütakellim olmadan konuşma sıfatı vardı, kelâm etme kudreti de vardı.<sup>633</sup> Sonuç olarak Eş'arî ve

<sup>627</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 49.

<sup>628</sup> Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, s. 58.

<sup>629</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 110.

<sup>630</sup> Yunus, 10/14.

<sup>631</sup> Abdulhamit Sinanoğlu, *Kelâm Tarihinde Tanrı Tasavvurları*, İlâhiyât Yay., Ankara 2005, s. 137.

<sup>632</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 49.

<sup>633</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 248; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, VI, 161; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, II, 254.

Mâtürîdî kaynaklar Kerrâmiyye'nin kelâm sıfatı hakkındaki görüşünü, zaman zaman Hanbelîler'in ve Selefîyye'nin görüşü ile birlikte eleştirmektedirler.<sup>634</sup> İbn Teymiyye, Kerrâmiyye'nin kelâm hakkında görüşünü Selefîyye'den de ayrı olarak değerlendirmektedir. Çünkü Kerrâmiyye Allah için Mütakellim olmadan konuştu, konuşma sıfatı vardır, tabirini kullanmaktadır. Selefîyye ise Kerrâmiyye'den farklı olarak O meşfetiyle Mütakellimdir şeklinde bir yaklaşımı tercih etmiştir.<sup>635</sup> Eş'arî ise Ashâbü'l-Hadîs hakkında der ki, onlar, Kur'an'ın, Allah'ın kelâmı olduğunu ve yaratılmış olmadığını söylerler. Kelâm, okuma ve lafız, onun okuma veya lafız olduğunu söyleyen kimse, onlara göre bid'atçıdır. Kur'an'ın lafzının mahlûk veya gayri mahlûk olduğu söylenemez.<sup>636</sup>

Kerrâmiyye'de Allah'ın kelâmı zâtıyla, kadîm dilemesiyle ve kudretiyle kâimdir. Kelâmı yerine getiren Mütakellimdir. Kerrâmiyye bununla Selefîyye mezhebine yaklaşmış olur. Çünkü Selefîyye'ye göre Allah fiiliyle, kadîm dilemesiyle (meşfette) ve kudretiyle kelâm eden Mütakellimdir.<sup>637</sup> Bundan dolayı İbn Teymiyye'ye göre bunu dileyen kimseler Ehl-i hadîse daha yakın olup Şîa'dan ve Mürcie'den uzaklaşmış olurlar.<sup>638</sup>

### **f. Kur'an'ın Hâdisliği Meselesi**

Kerrâmiyye'nin kelâm sıfatı ve Kur'an anlayışı ile ilgili söylemleri mezhepler arasında yeni bir tartışma açmıştır. Kerrâmiyye'nin ilâhî sıfatları kadîm olarak görmesi ancak Kur'an'ı sonradan olan hâdis şeklinde değerlendirmesinin hem Mu'tezile'nin düşüncesine hem de sünnî mezheplere yön verdiği söylenebilir. Bu tartışma aynı zamanda ilk devirde teolojik ıstılahların henüz kesin hatlarıyla tespit edilmemiş olduğunu ve kavram kargaşasının yaşandığının da bir göstergesidir. Daha önce Allah'a cevher veya cisim denilmesinde görüldüğü gibi Kur'an'ı da bir *cisim* olarak kabul edenlerin aslında “kendi kendine var olan şey” düşüncesini iddia ettikleri düşünülebilir.

Kerrâmiyye'nin kelâm sıfatı hakkında ezelî mi, hâdis mi, kâim bi zâtih mi, değil mi, harflerden ve seslerden ibaret mi, değil mi şeklindeki sorularının cevabı onların terminoloji anlayışında yatmaktadır. *Hâdis* ile *Muhdes* ayırımından sonra Allah'ın *kelâmı*

<sup>634</sup> Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 31; İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VI, 117-118.

<sup>635</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 223.

<sup>636</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 292.

<sup>637</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 223.

<sup>638</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 223.

ve *kavli* arasında ayırım yapmaktadırlar. Allah'ın kelâmı *kadîm* ve *ezelîdir*. Onun *kavli kudretine* bağlıdır ve beyan etmesiyle *hâdis olur*. Onun için Bağdâdî (429/1037) Kerrâmiyye'nin Kelâmullah konusundaki görüşlerini nakledeken onları acayip ve sapık görüşleri olarak aktarmaktadır. Çünkü Kerrâmiyye *konuşan* (Mütekellim) ile *söyleyen* (kâil) ve “kelâm” (konuşma-kelime) ile *söz* (kâil) arasında ayırım yapmaktadır. Allah nasıl ki, görmesiyle *gören*, duymasıyla *duyan* ve bilmesiyle *bilen* ise, aynı şekilde konuşmasıyla da *konuşandır*. Yani Allah ezelden beri Mütekellim ve kâil olmuştur. Bu iki ismin anlamları arasında bir ayırma gitmişlerdir. Ezelden beri, söz söyleme *kudreti* olan, *kelâm* ile *konuşan* (Mütekellim)'dir. Aynı şekilde O, *ezelî* olarak, söz ile değil, söz söyleme melekesi, (Kâiliyet) ile *Söyleyen* (Kâil)'dir. Bu söz söyleme fiili O'nun söze olan kudretidir. Yani *kelâm*'ın *söz söyleme ve kavli ortaya koyma gücü* olduğunu kabul etmişlerdir. O'nun sözü kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Allah'ın sözü *Kavlullah*, O'nda hâdistir; Kelâm ise Kadîmdir.<sup>639</sup> Yani *kelâm* sıfatının özü Allah'ta *kadîmdir*, *kavli* kendinde *hâdistir*. Kelâm, Allah'ın konuşma gücüdür, böylece sıfat kadîm olarak görülmektedir. Buna göre Kur'an'ın *kelâm* değil, *kavli* olması onun hâdis olduğu anlamına gelir.<sup>640</sup>

*Allah'ın Kelâmı* ile *Allah'ın Kavli* ayırımı, Şehristânî (548/1153)'nin *Allah'ın Kelâmı* tabirine iki farklı anlam yüklemektedir:

1. Allah'ın Kelâmı, *konuşma kudreti* anlamında *ezelî* olduğunu tazammun eder.
2. Allah'ın Kelâmı *kavli* anlamında *Onun zâtında hâdis* olduğunu belirtir.<sup>641</sup>

<sup>639</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163. Bağdâdî Kerrâmiyye'nin bu görüşü aktardıktan sonra şu şekilde eleştirisini ileri sürmektedir: “Bu konuda onlardan biri ile tartıştım ve ona dedim ki: “Kelâm, söz üzerindeki kudrettir, iddiasında bulunduğunuza ve susan kimse, sizce, sustuğu zaman söz söyleme kadir olduğuna göre bu görüşe dayalı olarak susan kimsenin konuşan olduğunu da kabul etmeniz gerekir.” O, bunu kabul etmek zorunda kaldı. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163. “Ehl-i Hakk, Allah Teâlâ'nın kelâmının zâtıyla kâim ezeli bir sıfat ve kelâmın, O'nun emri, nehyi, haberi, va'd ve va'idi olduğu konusunda icmâ etmiştir: Kerrâmiyye, Allah'ın kelâmının, O'nun söze olan kudreti olduğunu ve sözünün de zâtında hâdis olduğunu ileri sürmüştür. O'nun kelâmının hâdis olmayan ezeli-kadim bir sıfat olduğuna delilimiz şudur: Eğer o hâdis olsaydı, O'nun hâdislere mahal olmasından dolayı kelâmın O'nda hudûsu mümkün olmazdı. Kelâmın mahalsiz olarak hudusu imkânsızdır. Çünkü araz, ancak bir mahalde olur. O'nun kelâmı, bir cisimde meydana gelirse, kelâmın evsafının özelliğinden sadır olan isimler, kelâmın mahalline râci olurdu. Böylece kelâmın mahalli, emredici, nehyedici ve haber verici olurdu. Hayat, kudret ve ilim, bir mahalde meydana gelirse, o mahallin kâdir, âlim ve hayat sahibi olması gerektiği gibi. Allah'ın kelâmıyla, bir başkasının emretmesi ve nehyetmesi imkânsız olunca, O'nun kelâmının başkasıyla değil de kendi zâtıyla kâim bir kelâm olduğu ispat edilmiş olur.” Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 125-126.

<sup>640</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, s. 530.

<sup>641</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 231.

Bununla birlikte Şehristânî *Allah'ın kavli* anlamında *Allah'ın Kelâmı* tabirini kullanarak şunu nakletmektedir: “O’nun kelâmı O’nda hâdis olan sıfatlardan ibarettir – ve bunlar, bazılarına göre, harflerden ve seslerden yahut bazılarına göre yalnızca harflerden meydana gelmiş ibarelerdir – bu yüzden o hâdistir, ezeli değil muhdes de değildir.”<sup>642</sup> *Allah'ın ezeli kelâmı*, “*kelâm-ı nefsi*”dir. Kur’an ise, O’nun “*lafzî kelâm*”ıdır. Lafzî kelâmın ne zamanı ne de mekânı vardır. Bundan dolayı lafzî kelâm, kadîm olmadığı gibi mahlûk da değildir. *Lafzî kelâm, hâdistir*. Kerrâmiyye lafzî kelâmın yaratılmaksızın nefsi kelâmdan hareketle varlık bulduğunu kabul etmiştir.<sup>643</sup> Bu nedenle Allah’ın *kelâm* sıfatı hakkında yapılan *kelâm* ile *kavl* ayırımı daha sonraki dönemlerde oluşacak sünî oluşumlara tesir edecektir. Bu ayırımıyla Kerrâmiyye’nin Ehl-i Sünnet mezheplerinin *kelâm-ı nefsi* ve *kelâm-ı lafzî* anlayışıyla paralel bir görüşte olduğu söylenebilir. Nitekim Ehl-i Sünnet kelâmcıları Kerrâmîler’in bu tartışmasından esinlenerek onlara yakın durmuşlardır. Çünkü Kerrâmîler’de kelâm denilince ses, harf ve cümleler değil, bunun dışında olan *mânalar*’ı anlamışlardır. Harfler ve sesler O’nun kelâmı değil, *kavl*’idir. Kur’an, Allah’ın *kelâm*’ı değil, *kavli*’dir. Allah *kavle*’e gücünün yetmesi anlamında ezeli olarak *Mütekelîm*’dir. Sözü değil, ancak söz söyleme gücü (kâiliyyet) *kadîm*’dir. Zamana ve mekâna bağlı olmaksızın zât-ı ilâhîde hâdis olan bir kelâm-ı kadîm anlayışı savunmuşlardır.

Bu ayırım aslında Ebû Hanîfe (150/767) ve daha sonra Mâtürîdîlerin Allah’ın kelâmını *nefsî* ve *lafzî* şeklinde ayırmalarını benzetmektedir. Ebû Hanîfe’ye göre Kur’an’ın yaratılmışlığı meselesinde yaptığı izahlar<sup>644</sup> daha sonra İslam Mezheplerinde

<sup>642</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 231.

<sup>643</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 261.

<sup>644</sup> Ebû Hanîfe’nin Beş Eser’indeki yaptığı izahlar şöyledir: “Kur’an-ı Kerîm, Allah’ın kelâmı olup, mushaflarda yazılı, kalplerde mahfuz, dil ile okunur ve Hz. Peygamber’e indirilmiştir. Bizim Kur’an-ı Kerîm’i telaffuzumuz, yazmamız ve okumamız mahlûktur fakat Kur’an mahlûk değildir. Allah’ın Kur’an’da belirttiği Musa ve diğer peygamberlerden, Firavun ve iblisten naklen verdiği haberlerin hepsi Allah kelâmıdır, onlardan haber vermektedir. Allah’ın kelâmı mahlûk değildir, fakat Musa’nın ve diğer yaratılmışların kelâmı mahlûktur. Kur’an ise Allah’ın kelâmı olup, kadîm ve ezeldir.” Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-Ekber*, s. 53.

“Kur’an, Allah-u Taâla’nın mahlûk olmayan kelâmı, vahyi, tenzili, ilâhî zâtının aynı olmayan, zatından da ayrı düşünülemez kelâm sıfatıdır. O, mushaflarda yazılı olup dille okunur, kalplerde yer tutmaksızın muhafaza edilir. Mürekkep, kâğıt ve yazıların hepsi mahlûktur. Zira bunlar kulların fiilleri sonucudur. Fakat Allah’ın kelâmı mahlûk değildir. Yazılar, harfler, kelimeler, işaretler kulların anlama ihtiyacından dolayı manaya delalet eden şeylerdir. Allah’ın kelâmı zâtıyla kâim olup, manası bu delalet edici şeylerle anlaşılır. Allah’ın kelâmının mahlûk olduğunu söyleyen kimse kâfir olur. Allah-u Taâla daima kendisine ibâdet edilen mabuddur. Kelâmı ise kendisinden ayrılmaksızın okunan, yazılan ve hıfz olunandır. Ebû Hanîfe (150/767), *el-Vasıyye*, (*İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde*), (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016, s. 66-67.

İbn Küllab, Eş'arî ve Mâtürîdî bu görüşü<sup>645</sup> sistemleştirerek Ehl-i Sünnet'in cumhurunun kabulü haline gelen *kelâm-ı nefsî* ve *kelâm-ı lafzî* ayrımının öncülük ettiği gibi İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye Ebû Hanîfe'nin bu ayrımından esinlenerek kendi düşünce sistemini oluşturmaya çalışmışlardır. Nitekim Kerrâmiyye diğer Sünnî mezhepler gibi Kur'an'ı mahlûk olarak kabul etmez.

Kerrâmiyye'nin *kelâm* ile *kavl* ayrımı yapması Cehmiyye'nin Allah'ın kelâm sıfatının anlayışından doğan Kur'an mahlûktur sonucuna tepki olarak görülebilir. Kerrâmiyye'nin, Cehmiyye'den farklı izahlar yapması şu iki faktöre bağlanabilir;

*Birincisi*; terimlere yükledikleri anlamlardır. Mezhebî terimleri kendi nokta-i nazarlarından yorumlamışlardır. Kerrâmiyye dilsel açıdan ayrımlar yaptığı gibi hâdis ile muhdes, i'dâm ile ma'dum gibi ayrımlar getirdiği gibi kavl ile kelâm arasında ayırım yapmaktadırlar. Yani Kerrâmiyye'nin bu ayrımı yapabilmesi diğer mezheplerden farklı olarak kendine özgün bir görüş olarak kabul edilebilir.

*İkincisi*; Allah'ın sıfatlarına yükledikleri fonksiyon ve anlamlardır. Onlara göre Allah'ın sıfatları *Kadîm*'dir, Allah ezelde halk etmek, rızıklandırma ve nimet verme olmadan, ezeli olarak yaratıcı rızık verici ve nimet vericidir. Kendinde bulunan hâlikiyetle Hâliktir, kendinde olan bir râzikiyetle Râzıktır. *Hâlikiyet* ise halketmeye olan *kudret*dir. Kudret ise *kadîm*dir.<sup>646</sup> Bu ve diğer sıfatlar kudret sıfatına bağlı oldukları gibi kelâm sıfatı da aynı şekilde kudret sıfatına bağlıdır. Böylece Kelâm, *ilâhî kadîm* bir sıfattır. Fakat O, bu kavli söyleyen değil, kendisi bizzat söz söylemesiyle kâildir. Hâlikiyetle Hâlik olduğu gibi, Râzikiyetle Râzık olduğu gibi Kâiliyyetle de kâil olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>647</sup>

Kerrâmiyye, Allah'ın ezeli bir yaratma kudretine sahip olduğuna göre, ezeli *kelâmı konuşma kudretine*<sup>648</sup> de sahip olması hasebiyle *Allah'ın Kelâmının ezeli olduğunu* söyler. Sıfatlar konusunda Allah'ın *kün/ol* emir sözünün kavli yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zâtında bulunduğunu söylediklerine göre, bunun gibi burada da *Allah'ın kelâmı* değil *kavli* olan Kur'an'ın yaratılmış olduğunu ve Allah'ın zâtında bulunduğunu<sup>649</sup>

<sup>645</sup> Ebû Hanîfe'den tevarüs edilen bu görüş İbn Küllab ile sistematik hal almaya başlamaktadır. Her ne kadar Kur'an'ı nefsî ve lafzî şeklinde bir tasnife tabii tutmasa da bir nefsî ve lafzî kelâm ayrımı belirgin bir şekilde görünmektedir. Çünkü İbn Küllab'a göre Allah'ın kelâm sıfatının ezelde emir, nehy ve haber şeklinde nitelenemeyeceği, kelâm'ın bir mana olduğunu ve Allah'la kâim ezeli bir nitelik olarak kabul edilmesi gerekir. İnsanların tilaveti ise yaratılmıştır ve kesbî olduğunu savunmaktadır. Bkz. Tevfik Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, s. 85-86.

<sup>646</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163.

<sup>647</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 530.

<sup>648</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 537.

<sup>649</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 537.

söylerler. Sıfatlar konusunda yaptıkları terminolojik ayırım *hâdis* ile *muhdes* arasındadır, birincisi; Allah'ın zâtında meydana gelen şey ve ikincisi; Allah'ın zâtının dışında meydana gelen şeydir. Buna göre Kur'an, Allah'ın kavline tatbik edilmesi gereken hâdis terimidir. Çünkü "varlığının bir başlangıcı olan ve Allah'ın zâtında bulunan her şey (Allah'ın ezeli) kudreti yanında, muhdes olarak değil hâdis olarak tavsif edilmektedir."<sup>650</sup> Böylece *hâdis* terimini kullanarak Kur'an'ın Allah'ın zâtında yaratılmış olduğunu iddia etmesi sünnî mezheplere daha yakın durmakla birlikte, hem sünnîlerden hem de Mu'tezile'den ayrılmışlardır.<sup>651</sup>

Kerrâmiyye'nin terminolojik açıdan yaptığı ayırımları, kısmen de olsa diğer sünnî mezhepler kabul etmişlerdir. Her ne kadar Ömer en-Nesefî *mahlûk değildir* sözünü *hâdis değildir* yerine kullanmışsa ve bununla iki ifadenin aynı şeyi anlattığını işaret etmişse de Kur'an'ın nazmı ve tertibi konusunda *hâdis* olduğu dolaylı olarak kabul etmiştir.<sup>652</sup>

Kerrâmiyye'nin bu görüşü hem Eş'arîler hem Mâtürîdîler tarafından eleştirilmiştir. Mâtürîdîlerden konuyla ilgili en kapsamlı nakiller yapan şahsiyet Pezdevîdir. Ancak Pezdevî (493/1099) de konuyu eleştirel açıdan ele aldığı için Kerrâmiyye'nin kendine özgü *kelâm* ile *kavl* ayırımını dikkate almadan tenkit etmiştir. Onun için Kerrâmiyye'nin kelâm görüşünü naklederken birbirinden farklı nakillere yer vermektedir. Mesela bir yerde "Allah'ın kelâmı hadistir. Bu kelâm düzenli harfler, heceler olup Allah ile kâimdir" der. Başka bir yerde "Allah gerçekten hâdis ve kendisinde kâim bir kelâmı konuşandır" dediklerini aktarır.<sup>653</sup> Hâlbuki Kerrâmiyye ashâbı bunu kelâm için değil kavl için söylemektedirler.<sup>654</sup> Pezdevî başka bir yerde ise Kerrâmiyye'nin kelâmî yaklaşımlarda Hanbelîler'in görüşü ile ortak olduğunu nakletmektedir. Ona göre Kerrâmîler ve Hanbelîler, Kur'an mahlûk değildir ama hâdistir, ona mahlûk demek sözlerin kötüsüdür, ihdâs ile hudûs tasavvur olunabilir, fakat ihdâsız hudus imkânsızdır" görüşündedirler.<sup>655</sup> Dolayısıyla Pezdevî Kerrâmiyye'nin görüşünü aktarırken ya doğruyu aktarmayıp meseleyi çarpıtmaktadır ya da kelâm ile kavl ayırımını dikkate almadan naklettiği söylenebilir.

<sup>650</sup> Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, s. 538.

<sup>651</sup> Wolfson, *Kelâm Felsefesine Giriş*, s. 231.

<sup>652</sup> Taftazânî, Sa'deddin Mes'ûd, b. Ömer (791/1389), *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 140-141.

<sup>653</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 95.

<sup>654</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 71.

<sup>655</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 95.



Pezdevî'den öğreniyoruz ki Kerrâmiyye benimsediği görüş ile ilgili şu *naklî delili* getirmişlerdir: Mesela; Allah Musa'ya; “وَأَلْقِ عَصَاكَ” *Asân'ı bırak!*”<sup>656</sup> Hâlbuki Musa'nın elinde henüz asâ yoktur. Veya “وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ” *Âdem Rabbine âsi oldu da şaşırđı*”<sup>657</sup> hâlbuki henüz ne Âdem vardı ne isyan gerçekleşti. Aslında Allah'ın Hz. Musa'yı, asâyı ve elinde asâ olduğu halde yarattıktan sonra Hz. Musa'ya hitap etmiş olması gerektiğini ileri sürmektedir. “Âdem Rabbine âsi oldu” ayetinde de Hz. Âdem yaratıldıktan sonra Hz. Âdem'e söylemiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla buna göre Kerrâmîler Kelâm Allah'ta hudusundan başka bir şey değildir. Fakat bununla birlikte Allah'ın ezelde kelâma kadîr olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>658</sup>

Sonuç olarak Allah hadislere mahal olmakla birlikte kelâmın onunla kadîm olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bundan dolayı Pezdevî Kerrâmiyye'nin bu görüşünü akıldışı olarak tanımlayıp çürütmeye çalışır. Pezdevî'ye göre yaratma (ihdâs) olmaksızın oluş (hudûs) mümkün değildir. Bununla birlikte Allah'ın zâtı hadislere mahal olmaz. Eğer hadisler O'na hulûl ederlerse hâdislerle değişme meydana gelir. Hâlbuki kâim değişme kabul etmez, öyle ise bu imkân hâricîdir. Hz. Musa ve asâsı olmadan; Allah'ın Hz. Musa'ya “وَأَلْقِ عَصَاكَ” *Asânı bırak!*”<sup>659</sup> şeklinde emretmesi konusundaki cevabımız şu şekildedir; “Allah kadîm, ezeli mütekellimdir. O kelâmıyla kadîmdir. Ve onun kelâmı tek ve biriciktir. Bir tek kelâmla çeşitli zamanlarda insanlarda konuşur ve kelâmının başlangıcı ve sonu da yoktur. O, Hz. Musa'yı ezeli kelâmıyla yarattıktan sonra “Asân'ı bırak!”<sup>660</sup> buyurmuştur. Bu nasıl olur sorusuna ise Pezdevî olayın keyfiyetine bağlamaktadır. Yani keyfiyetini bilmek, insan aklının, gücünün dışındadır.<sup>661</sup>

Sâbûnî ise “إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ” *Biz, Nûh'u kavmine gönderdik*”<sup>662</sup> ayetinde gerek Nûh gerek onun kavmi henüz mevcut değilken, Allah'ın mazî sıgasıyla Nûh peygamberin, gönderildiğini ezelde haber vermesi hususunu ise Allah'ın haber vermesi mazî ve müstakbel şeklinde ayrılmaz diyerek izah etme yoluna gider. Yani olay Nûh'un gelişini zamandan müstağni olarak “haber verme” dir. Buna göre Nûh (a.s.) gönderilmeden önce bu haber vermeye delâlet eden sıyga “biz Nûh'u göndereceğiz”,

<sup>656</sup> Neml, 27/10.

<sup>657</sup> Taha, 20/121.

<sup>658</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 96.

<sup>659</sup> Araf, 7/117.

<sup>660</sup> Neml, 27/10.

<sup>661</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 107-108.

<sup>662</sup> Nûh, 71/1.

tarzında, gönderildikten sonra da “biz Nûh’u gönderdik” şeklinde olur. Bu durumda değişiklik haber vermede değil, haber verilindedir.<sup>663</sup>

Allah’ın sıfatlarını Pezdevî’nin yorumladığı gibi Sâbûnî de aynı şekilde Allah’ın hadislere mahal olmayacak şekilde yorumlamaktadır. Özellikle Kerrâmiyye’nin, Allah’ın sıfatlarından olan kelâm onun zâtında meydana gelmiş olduğu bu suretten onun zâtı hadislere mahal teşkil eder, şeklindeki yorumlarını bâtil olarak görmektedir.<sup>664</sup> Nitekim Allah’ın ilmi ezelden onun zâtı ile kâimdir. İlmi ise ezelden ebede devam edicidir. Buradaki değişiklik bilinen şeydedir (ma’lûmda) yoksa ilimde değildir.<sup>665</sup>

## D. ALLAH’IN ARŞA İSTİVÂSİ

Birçok mezhebin istivâyı İlahî bir sıfat olarak Allah’a nispet etmesi gibi Kerrâmiyye mezhebi de aynı şekilde bu sıfatı Allah’a nispet etmektedir. Her ne kadar mezhepler arasında istivâyı keyfiyeti bilinmeyen bir şekilde olsa da, ilk dönem bütün sünnî oluşumlar müteşâbih ifadeleri ve istivâyı *Allah’ın göklerin üstüne yükselerek arşta bulunması* şeklinde te’vil etmekten kaçınmışlardır.<sup>666</sup> Ancak Kerrâmiyye’yi diğer mezheplerden farklı kılan şey ise, Allah’ın istivâ meselesine, keyfiyeti ve tafsilatına girerek nasıl olduğu konusunda açıklamalar getirmeleridir. Bu konuda Kerrâmiyye’nin görüşlerini aktaran, yorumlayan yine Kerrâmiyye mezhebinin muhalifleri Bağdâdî (429/1037), İsferyînî (471/1078), Şehristânî (548/1153) ve Râzî (606/1210) dir.

Öncelikle Kerrâmiyye taraftarlarının istivâ konusu ve bunun keyfiyeti hususunda ihtilaf ettiklerini görmemiz gerekir. Dolayısıyla mezheb içerisinde hem mutedil hem de aşırı görüşler nakledilmiştir. Şehristânî’nin naklettiğine göre Muhammed b. Kerrâm’ın görüşü *أن معبوده علي العرش استقاراً، وعلي أنه بجهة فوق ذاتا* “Mâbudunun arş üzerinde karar kıldığını, zât olarak fevk cihetinde bulunduğunu” diye nakledilen sözü mezhebin temel görüşüdür.<sup>667</sup> Bağdâdî’nin rivayet ettiğine göre ise İbn Kerrâm (255/869) bu konuda farklı bir kavramı kullandığını vurgulamaktadır. İbn Kerrâm *Azâbu’l-Kabr* kitabında *ان الله تعالى مماس لعرشه وان العرش مكان له* Allah’ın arşına *mümâs* (dokunduğunu – temas ettiğini) ve

<sup>663</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34.

<sup>664</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 32.

<sup>665</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34.

<sup>666</sup> Yusuf Şefki Yavuz, “İstivâ”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 404

<sup>667</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 86.

arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır.<sup>668</sup> Yani istivâyı *mümâs* kavramıyla te'vil ettiği söylenebilir. İbn Kerrâm'dan sonra gelen Kerrâmîler ise bu kavramdan vaz geçerek *mümâs* yerine الملاقاة *mülâkât* (arş ile karşılama) kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>669</sup> Çünkü *mümâs*, *intikâl*, *tahavvül*, *nüzûl* gibi teşbihe yön veren ifadelerin Allah hakkında kullanılması Kerrâmîye taraftarlarına karşı tepkiye yol açmıştır. Bu kavramın kullanılması birçok tartışmaya neden olmuştur, onun için İbn Kerrâm hariç Kerrâmîye'den kimse bu kavramı kullanmış değildir. İbn Kerrâm'dan sonra gelenlerin *mümâs* yerine *mülâkât* lafzını kullanmaları İsferyânî'ye göre bir şeyi değiştirmez çünkü iki kavram arasında hiçbir fark yoktur.<sup>670</sup> Hâlbuki ister sözlük isterse de istilâhî anlamda olsun ince bir fark vardır.<sup>671</sup>

İstivâ meselesinde *mümâs* kavramını ilk kez İbn Kerrâm'ın kullandığını görmekteyiz. İbn Kerrâm'ın *mümâs* kavramı, *Allah cevherdir, cisimdir* görüşleriyle alakalıdır. Çünkü bu dönemde Mücessime ve Müşebbihe'nin Allah hakkında teccîme ve teşbihe isnat eden ciddi beyanları bulunuyordu. İbn Kerrâm Allah'ın zâtı ve birliği konusunda bu aslısız ve mesnetsiz beyanlara cevap vermek istemiş olmalı ki, zamanla muhaliflerinin suçlamasına karşı karşıya kalmış ve bir kavram kargaşası yaşanmıştır.<sup>672</sup>

İbn Kerrâm'a göre Allah, zât ve sıfatlarında tektir, O'nun herhangi bir eşi ve benzeri olmadığını vurgulamaktadır.<sup>673</sup> Dolayısıyla İbn Kerrâm *mümâs* kavramı kullanması Allah'ın bir kısım cüzleri ile *mümâs* etmiş mi yoksa bütün cüzleri ile *mümâs* anlamında kullanır? Bu konuda Kerrâmîye taraftarları ihtilaf etmişlerdir. Bu meseleyi üçüncü bölüm Kerrâmîye fırkaların görüşleri ele alırken zikredilecektir. İbn Kerrâm'ın *mümâs* kavramını hangi anlamda kullandığı hususunda *Allah'ın azameti* konusunda cevabını bulabilmekteyiz. Şehristânî'nin naklettiğine göre Allah'ın azametinin manası “bir olmasıyla beraber arşın her cüzleri üzerinde bulunması ve arşın onun altında, O'nun da arşın her cüzünün üzerinde bulunacak tarzda olmasıdır.”<sup>674</sup> Nureddîn es-Sâbûnî'ye göre yukarıda ifade edilenle kişiyi teşbihe sürüklenmesine açık bir bakış açısidir. Çünkü Allah

<sup>668</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94; Nâşî el-Ekber, *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: “Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye” Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, s. 123.

<sup>669</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87.

<sup>670</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>671</sup> Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkifuhu Mine'l-Kerrâmîyye*, s. 86.

<sup>672</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 242.

<sup>673</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 200.

<sup>674</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

Teâlâ Arşın mikdârına ya tam denk gelecek, ya ondan küçük veya büyük olacaktır. Eğer onun mikdârına müsâvî veya ondan küçük farz edilirse Allah'ın sınırlı ve nihayetli olması lâzım gelir. Allah Arştan büyük olursa, onun Arşa denk gelecek mikdârı Arşın mikdârına eşit olacaktır. O halde Allah'ın parçaları ayrılması gerekecek, O'nun nihayetli olması gerekirdi.<sup>675</sup>

İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye mezhebi istivâ hakkında farklı görüşleri ileri sürmüşlerdir. Belki en aşırı görüş, Muhâciriyye fırkasının lideri İbrâhim b. Muhâcir en-Nisâburi'ye nisbet edilen "O, arşa dokunduğu yerde ne arşın dışına taşar, ne de arşta herhangi bir şey O'ndan daha fazladır" şeklindeki görüştür.<sup>676</sup> Diğer görüş ise Abidiyye fırkasının görüşüdür ki, bunlara göre Allah ile arşın arasında öyle bir mesafe ve uzaklık vardır ki cevherlerle doldurulduğu takdir edilirse ancak birleşebilirdi, şeklinde ileri sürülen iddiadır.<sup>677</sup>

Ayrıca makalât ve firak kitapları Kerrâmiyye'nin bu görüşlerini naklettikten sonra bunun dışında, *Kerrâmiyye mezhebinin sonrakileri*<sup>678</sup> başlığı altında ileri sürdükleri fikirler de vardır. Hâlbuki sonrakilerle kastedilen Muhammed b. Heysamdır ve bu zât Kerrâmiyye'nin en önde gelen âlimlerden biridir. Sonrakilerin –Muhammed b. Heysam'ın– istivâ hakkındaki görüşü ise Allah ile arş arasında nihayetsiz bir uzaklık bulunduğu yönündedir. Allah'ın ezeli olarak âleme mübayin ve muhalif olması, mütehayyız, mekân tutması ve bir hizada bulunmasını nefyederek, sadece fevkte bulunması ve mübayenetinin (âlemden farklı oluş) ortaya çıkmasıdır.<sup>679</sup>

Eş'arîler tarafından Kerrâmiyye'nin istivâyı *mütehayyız* (mekân tutmak, bir hizada bulunmak) kavramı ile ifade ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla mütehayyız kabul ettiklerine göre ciheti de kabul etmeleri gerekmektedir. Ciheti bulunan bir varlığın mütehayyız olması, mekân tutması gereklidir. Bu açıdan bakıldığında ciheti bulunan ve mekân tutan bir varlığın cisimden başka bir şey olmadığı sonucuna varılabilir.<sup>680</sup> Bunun için Kerrâmiyye hakkında yapılan nakiller özellikle bu konuda Allah'ın mütehayyız ve bunlara muhalif olanlar açısından da Allah'ın gayrı mütehayyız olarak

<sup>675</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 21.

<sup>676</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>677</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>678</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>679</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 229; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 641.

<sup>680</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 190.

nitelendirilmesidir. Seyfüddin el-Âmidî (631/1233) Kerrâmiyye’yi ele alırken *Allah’i mütehayyiz olarak* nitelendirenler şeklinde tarif eder.<sup>681</sup> İbn Teymiyye ise Kerrâmiyye mezhebi ve taraftarlarını birinci gruba muhalif olarak *Allah’i gayri mütehayyiz* diye vasıflandıran Âmidî’nin nitelendirmesinin tam ters bir şekilde tavsif etmektedir.<sup>682</sup> Hatta İbn Teymiyye’nin Kerrâmiyye hakkında ilginç bir yorumu da vardır. Ona göre Kerrâmiyye’nin bazıları Allah’ın arş üzerinde olduğunu söylemişlerdir. O’nun arş üzerinde olması cismiyle olduğu anlamına gelmez, O’nun sağ ve solu yoktur, mütehayyiz da değildir şekline anlaşılmalıdır.<sup>683</sup> Dolayısıyla Allah’ı mütehayyiz ile gayri mütehayyiz şeklinde ayırmaları, istivâ hakkında kullandıkları kavramsal bir ihtilaftan ibarettir.

Pezdevî (493/1099), Hanbelîler ile Kerrâmiyye’yi Allah’ın cisim olması ve arşta oturması konusunda aynı tasnife tâbi tutmuştur.<sup>684</sup> Pezdevî’nin “Heysemiler bizim bölgemizde öldürülmekten korktukları için mezheplerinden vazgeçiyorlar”<sup>685</sup> demesi, istivâ ve onun kavramsal çerçevesinin tartışıldığı dönemde olsa gerektir. Kerrâmîler üzerinde öldürülme tehdidine kadar bir baskı olduğu görülmektedir. Bundan dolayı İbn Heysam, İbn Kerrâm’ın kullandığı *mümâs* kavramı yerine *mülâkât* kavramını kullanmıştır. Görülüyor ki, Kerrâmîler birçok saldırılara maruz kalmışlardır. Dolayısıyla İbn Kerrâm’ın kullandığı kavramı ve din dilini sadece karşıtları değil, kendilerini de teccîm ve teşbih ithamlarından rahatsız olmuşlardır. Kerrâmiyye’nin bu endişesi Bağdâdî’nin değerlendirmesinde açık bir şekilde görülmektedir. Ona göre İbn Kerrâm’ın istivâyı mümâs olarak yorumlaması ve daha sonrakiler ise istivâyı mülâkât olarak yorumlamaları nedeni bütün fırkalar istivâyı fiziki olarak tasavvur etmelerinden

<sup>681</sup> Kerrâmiyye Allah arş üzerine mustekir olduğunu, O’na hareket intikal ve nüzul vâcib görmektedirler. Onlardan bazıları ise O’nunla arş doldurulduğunu, bazıları ise O’nun bütün cihetlerden gayri mutenahî olduğunu iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye Allah için cisim ve cihet nispet ederler. Bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr fî Usûlü’l-Dîn*, II, 37.

<sup>682</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ*, V, 303; İbn Teymiyye, *Der’ü Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, VI, 289; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 86.

<sup>683</sup> Bu görüşü Kerrâmiyye’ye nisbet edenler Mâtürîdîler’den ve Selefiler’den bazı kimselerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ*, V, 303; İbn Teymiyye, *Der’ü Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, VI, 289-290; İbn Teymiyye, *Minhacü’s-Sünne*, II, 641; -Pezdevî, *Usûlü’l-d-dîn*, s. 58. İbn Teymiyye’ye göre bu görüşü İbn Küllâb ve bazı mutekaddim Eş’arîler kabul ettikleri gibi aynı şekilde bazı Ehl-i hadîs çevreleri de bunu desteklemişlerdir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacü’s-Sünne*, II, 328; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ*, V, 303; *Der’ü Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, VI, 289-290..

<sup>684</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-d-dîn*, s. 57.

<sup>685</sup> Pezdevî, *Usûlü’l-d-dîn*, s. 118. İlginçtir ki, Pezdevî’nin öldürülme korkusu ifadesi bütün Kerrâmî taraftarlar hakkında değil, Kerrâmiyye’nin Heysemiyye fırkası için kullanmıştır. Hâlbuki bilindiği üzere Eş’arîler İbn Heysam (409/1019)’ı *mukârib* ve Ehl-i Sünnet’e yakın görmüşlerdir. Hatta İbn Heysam’ın istivâ hakkındaki görüşünü te’vile yer vermeden aktarmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin istivâ hakkındaki görüşünü naklederken İbn Kerrâm ile İbn Heysam’ı ayrı tutmuştur.

kaynaklanır. Çünkü onlar Allah'a sadece mekân izafe etmekle kalmıyorlar bir cihet itibariyle sınırlı ve ciheti arşa mülaki olarak alt yönü olduğunu şeklinde kabul etmişlerdir.<sup>686</sup>

İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye mezhebinin yetiştirdiği en önemli alim İbn Heysam'dır. İbn Heysam ise istivâ hakkında bu muğlaklığı ve kavram kargaşasını gidermek için bu hususta yeni bir izâh ortaya koymuştur. *İbn Heysam'ın arşa istivâ* hakkındaki görüşü *Selefi* bir görüştür. Ona göre: “Allah muhakkak ki, diğer mevcudattan farklı kendi başına münferit varlığı olan bir Zât'tır. Allah, arazın hulûl ettiği şeylerin hiç birisine hulûl etmez; cisimlerin imtizacı gibi hiçbir şeyle imtizaç etmez; O, tüm mahlûkata mübayin (farklı) olan bir Zât'tır.”<sup>687</sup> Allah'ın arş üzerinde istivâ ettiğini, Allah ile arş arasında ezeli olarak âleme mübayin ve muhalif olduğunu ifade etmiştir.<sup>688</sup> Bu konuda kullandığı delillere bakıldığında Selefi yöntemi benimsedikleri görülür. Çünkü Allah için herhangi bir mekân izafe etmeden Allah'ın yukarıda *uluvv/yüksekte* olduğunu belirterek Kur'an'dan şu ayetleri delil olarak kullanmıştır; *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ*; “*Güzel kelimeler (Tevhid) ancak O'na yükselir, kabul olunur. Sâlih ameli de güzel kelimeler yükseltir (Tevhid) makbul kılar*”,<sup>689</sup> ve *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ*; “*Gerçekten biz O'nu mübarek bir gecede indirdik...*”<sup>690</sup> mealindeki ayetler ile Peygamber (a.s.)'in *سبعة* (a.s.)'in *إن القرآن أنزل علي سبعة* “*Kur'an yedi harf üzere nazil oldu*” hadisi yine Peygamber (a.s.)'in göklere doğru miraca çıkarılması hadisleri delil olarak ileri sürülür.<sup>691</sup> Naklî deliller arasında buna benzer ayet ve hadislerde geçen *uluvv*,<sup>692</sup> *fevk*,<sup>693</sup> kavramlar delil olarak kullanılmıştır, bu da tipik bir selefi metod ve yaklaşıma işaret etmektedir. Ayrıca İbn Heysam, muhtemelen Kerrâmiyye üzerinde uygulanan baskıyı atlatabilmek için daha hassas ve anlaşılır bir yaklaşımı ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi Kerrâmiyye'nin bu konuda selefi yöntemi benimsediği görülmektedir. Zira ciheti benimsemesinden dolayı *fevkiyyet* ve *uluvv* kavramlarını kullanması Hanbelîlere benzetilmiştir. Fahreddin er-Râzî “Bunu sadece

<sup>686</sup> Abdulkâhir Bağdâdî (429/1037), *Usûlu'd-Dîn*, (thk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s. 93, 98, 131.

<sup>687</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 37.

<sup>688</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 87; Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, s. 511; İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 229.

<sup>689</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>690</sup> Duhân, 44/3.

<sup>691</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 59-60.

<sup>692</sup> Nahl, 16/50.

<sup>693</sup> Bakara, 2/255; En'âm 6/18.

Hanbelîler ve Kerrâmiyye iddia eder” diyerek onları aynı düzeyde muhalif grubuna koymuştur.<sup>694</sup> Râzî’ye göre Kerrâmiyye ciheti kabul ederken Allah’ı bir mekânda mevcut olarak görmüştür. Böylece iki mevcut söz konusu olunca bunların ya iç içe olmaları, ya da altı cihetten birisiyle birbirinden ayrı olmaları kaçınılmazdır. Allah âlemlerle iç içe olmadığına göre O’nun bir cihette âlemlerden ayrı olması gereklidir. Böylece O’nun üst cihette olması da vâcibtir.<sup>695</sup>

Kerrâmiyye ile Eş’arîler arasında yapılan münazaralardan biri de istivâ hakkında olmuştur. İbn Fûrek (406/1015) ve İbn Heysam (409/1019) arasında geçen münazara Sultan Mahmûd b. Sebüktekin’in huzurunda gerçekleşmişti. Uluvv bahsi gelince Sultan Mahmûd, İbn Heysam’ın sözlerini daha güçlü görerek onu tercih etti. Sultan’ın İbn Fûrek’e dönerek şöyle dediği rivayet edilir: “Ma’dumu vasıflandırmak isteseydin bundan daha fazla nasıl tanımlardın? Bir başka rivayette ise olay şöyle nakledilir: Rabb ile ma’dum arasında bir fark olduğunu nasıl iddia/ıspat edebilirsin? İbn Fûrek, Ebû İshâk İsferyânî’ye mektup yazarak bu soruyu cevaplamasını ister. Ebû İshâk İsferyânî ise “eğer arşın üzerinde ise bu onun cisim olmasını gerektirir” şeklinde cevabını iletir, bundan başka bir şey yazmaz.<sup>696</sup> İbn Kesir’in naklettiğine göre İbn Fûrek Cehmiyye’nin görüşleri benimsediğini bir algı oluşturulduğu için münazarada pek etkili olduğunu söylenemez.<sup>697</sup> Neticede münazaranın sonucunda büyük ihtimalle bir kargaşa ve fesat ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Bu nedenle Sultan Mahmûd’un mahkemesinde yargılanır. Sultan’ın kararıyla İbn Fûrek şehirden çıkarılır.<sup>698</sup>

Kerrâmiyye her canlı gibi Allah’a da bir cihet ve mekân nisbet etmektedir. Allah’ın mekânı ve ciheti ise Arş üzerindedir. Kur’an ayetleri Allah’a cihet ve mekâna delalet eden

<sup>694</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü’l-Takdîs*, s. 19; İbn Teymiyye, *Der’ü Te’ârûzi’l-‘Akl ve’n-Nakl*, VI, 117-118

<sup>695</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü’l-Takdîs*, s. 82.

<sup>696</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ*, XVI, 82-83; Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, IV, 133.

<sup>697</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII, 38.

<sup>698</sup> Anlaşılın İbn Fûrek Nîşâbur’a geldikten sonra Kerrâmiyye destekçileriyle bazı sürtüşmeler yaşamıştır. Böylece İbn Fûrek serbest bırakılır ve kısa bir süre içinde 407/1015 senesinde vefat eder. Bkz. Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, IV, 131; Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi’l-Asri’l-Gaznevî*, s. 267. Bazı rivayetlerde iddia edildiğine göre İbn Fûrek’i Sultan’ın adamları zehirlemişlerdir ve yolda giderken vefat etmiştir. Eş’arî kaynaklı rivayetlerde ise Nîşâbur’a dönerken yolda Kerrâmiyye’den bir grup bunu zehirlemişler ve büyük ihtimalle bu zehrin etkisiyle h. 406 senesinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu’l-A’yân ve Enbâu Ebnâi’z-Zemân*, IV, 272; Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, IV, 131; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 454, V, 42. Ancak bu tür rivayetlere temkinli yaklaşılması gerekir, Kerrâmiyye tarafından zehirlenerek öldürüldüğü bazı Eş’arî kaynaklarında yer almaktadır. Bkz. Subkî, *Tabkâtu’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, IV, 131; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, VII, 40.

ifadeler mevcuttur. Bu konuda te'vil yapmadan nassı olduğu gibi kabul etmişlerdir.<sup>699</sup> Arş ve cihet hakkındaki görüşlerini savunurken naklî ve aklî delilleri ileri sürdüklerini Râzî'den öğrenmekteyiz. Öyle ki görüşleri günümüze Râzî tarafından sistematik bir şekilde ulaştırılmıştır. İlginçtir ki, Râzî Kerrâmiyye'nin delillerinden bahsederken İbn Kudve<sup>700</sup> ile münazaraya girdiği halde onun ismi veya görüşlerinden bahsetmemiş, onun yerine devamlı İbn Heysam ile İbn Fûrek arasında geçen münazarayı gündeme taşımıştır. İbn Heysam'ın eleştirilerinin Eş'arî mezhebine daha yakın, mukarreb kabul edildiği halde onun üzerinden yapılması dikkate değer bir yöndür.

İbn Teymiyye (728/1328) ise bu konuda Râzî'nin uluvvu nefyettiğini ileri sürerek onu suçlamıştır.<sup>701</sup> İstiva konusunda yapılan tartışmalar sonucunda İbn Teymiyye Kerrâmiyye mezhebinin Cehmiyye ve Mu'tezile mezheplerinden ziyade Ehl-i Sünnet'e daha yakın olduğunu ileri sürmekte,<sup>702</sup> Küllabiyye ve Eş'arîler Ehl-i Sünnet'e nasıl daha yakın bir konuda ise Kerrâmiyye'yi de aynı tasnife tâbi tutmaktadır.<sup>703</sup> Daha sonra görüleceği gibi İbn Teymiyye, Kerrâmiyye'nin Allah'ın sıfatları konusunda Hanbelîlerin, Ehl-i hadîs ve cumhurun görüşüne uyduğunu iddia ederek Allah'ın fiili sıfatları konusunda te'vil yapmamasını selef anlayışa yakın görmektedir.<sup>704</sup> Özellikle Muhammed b. Heysam'ın *“رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا”* *“Rabbin gelip melekler de saf saf dizildiğinde”*<sup>705</sup> ayetinin manasını Allah'ın hakiki bir şekilde hareket edeceğine inanmadığını ancak yine keyfiyeti konusunda ayetin varid olduğu gibi bırakılması gerektiğini<sup>706</sup> nakletmesinden hareketle, fiili sıfatlar konusunda Kerrâmiyye'nin Ebû Hanife'den tevarüs ettiği geleneğini teorik olarak benimsediği söylenebilir. Zira İbn Kerrâm'ın lafızcı bir yaklaşımla Kur'an'daki örneğin Allah'ın arşa istivâ etmesini *fevk* olarak tanımlaması *Fıkhu'l-Ebsat*'taki Ebû Hanife'den aktarılan görüş ile uyuşmayacak bir durum değildir. Zira *Fıkhu'l-Ebsat*'ta Allah'ın nerede olduğuna dair sorulan soruya *semâ*'da diyen sonra

<sup>699</sup> İbn Rüşd bu konuda kelâmcılar arasında devam eden tartışmayı dile getirirken, aslında şeriatın zahirine göre cihetin varlığını kabul etmenin gerekli olduğunu dile getirmektedir. Bu hususta fevk, uluvv, cihet ve istivâ Hakka, 69/17, Mearic, 70/4, Secde, 32/5, Mulk, 67/16 gibi ayetleri delil olarak kabul etmektedir. Bu ve benzeri ayetleri şayet bunların hepsine te'vile tabi tutulursa, şeriat baştanbaşa müevvel bir hale gelir. Aynı şekilde “bunlar müteşâbihattandır” denilirse şeriat müteşâbih bir hale döner. Dolayısıyla bunun izahı ne mutlak anlamında cihet ne de mutlak anlamında nefyi olmalı. Bkz. İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 194-199.

<sup>700</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, VI, 521.

<sup>701</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VI, 113-114.

<sup>702</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VI, 292.

<sup>703</sup> Bkz. İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VI, 292.

<sup>704</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, VI, 150.

<sup>705</sup> Fecr, 89/22.

<sup>706</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, VIII, 95.



da parmağıyla yukarıya işaret eden kimse ancak mü'min olabilir diye yer almaktadır.<sup>707</sup> Peygamber (a.s.)'dan aktarılan bu rivayeti aynı şekilde Mekhûl en-Nesefî yer vermektedir.<sup>708</sup> Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin istivâ hakkında lafızcı yaklaşımını benimsemesi genel yaygın kanaatin temsilidir. Yaygın olarak kabul görmüş olan düşünce Ebû Hanife ve onun bizzat kendi öğrencilerinin düşüncesinin devamıdır.

Kerrâmiyye aynı yorumu Allah'ın vech sıfatı için de yapmaktadır. Vech'i Allah'ın sıfatları arasında saymakta ve nasta yer aldığı şekliyle teşbihsiz ve te'vilsiz olarak kabul etmektedirler.<sup>709</sup> Dolayısıyla yukarı ve aşağı gibi hususlar evren algısıyla ilgilidir. Dönemin evren resmi tasavvuru açısından bakıldığında masum görülebilir.

## E. RU'YETULLAH MESELESİ

Makalât ve fırak kitaplarında Muhammed b. Kerrâm (255/869)'ın ru'yetullah hakkında herhangi bir görüşü nakledilmez. İbn Kerrâm'ın görüşü yerine mezhebin görüşü nakledilir. Kerrâmiyye istivâ ve uluvvu kabul ettiğine göre ru'yetullah hakkındaki görüşlerinin de bu minvalde olduğu söylenebilir. Nitekim Allah ahirette mü'minler tarafından görülecek ve görülme *fevk/üst* cihette gerçekleşecektir.<sup>710</sup> Kerrâmiyye Allah'ın ru'yetini kabul etmesi hasebiyle, Allah'ın bir cihette olacağı görüşüne istinaden Eş'arîler tarafından eleştirilmiş ve Allah'a cisim isnad etmekle tenkit edilmişlerdir.<sup>711</sup> Fahreddin er-Râzi Kerrâmiyye'yi mücessime olarak tavsif etmektedir. Zira Kerrâmiyye'ye göre Allah bir cihette ve bir mekânda olduğu için ru'yeti de ona göre gerçekleşecektir.<sup>712</sup> Ru'yetullahın gerçekleşmesi hakkında Kerrâmiyye'nin görüşü bir Eş'arî – Mâtürîdî çizgisini takip etmekle birlikte, gerçekleşmesi konusunda Allah için ciheti benimsediği noktasında Selefî geleneğe daha yakın durmuştur.<sup>713</sup>

<sup>707</sup> Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azamın Beş Eseri - el-Fıkhü'l-Ebsat, (İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde)*, (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016, s. 44.

<sup>708</sup> Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 226.

<sup>709</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>710</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, XVI, 83.

<sup>711</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I, 248; İbn Teymiyye, Takıyyuddin, (728/1328), *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi'Nakdi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Câmîati'l-İslam Muhammed b. Suud İslamiyye, 1986, I, 212.

<sup>712</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 92. İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 236. Kerrâmiyye Allah'ın bir cihette olduğunu isbat etmek için şunu nakletmişlerdir: Allah'ın rü'yeti sabit olmuştur ve caizdir. Ru'yet ise, görülen şeyin yüze karşı olmak gibi bir durumda bulunmasını gerektirir. Bu da Allah Teâlâ'nın bir cihette olması gerekliliğini göstermektedir. Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 92.

<sup>713</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I, 248.

Cürcânî'ye göre Kerrâmiyye Allah'ın görüleceği hususunda sünnî mezheplerin görüşü paylaştıklarını dile getirmektedir. Ancak bunun keyfiyeti hususunda birbirlerine muhalefet etiklerinin dikkatini çekmektedir. Bize göre ru'yet yüz yüze, karşı karşıya ve karşılıklı olma hükmünde olmaksızın gerçekleşir. Çünkü bu, yönden ve mekândan münezzeh olan mevcut hakkında imkânsızdır. Kerrâmiyye ise görenin ön tarafında ve karşısında bulunmayan veya karşıda bulunan hükmünde olmayan şeyin görülmeyeceğinin zorunlu olduğunu iddia etmektedirler.<sup>714</sup>

İbn Fûrek ile İbn Heysam arasında gerçekleşen münazarada *uluvv* konusu içerisinde ru'yetullah da tartışılmıştır. Münazaranın sonucunda İbn Heysam'ın getirdiği delillerin Sultan Mahmûd'a daha inandırıcı geldiği, Sultan'ın Allah'ın bir cihette görüneceğini kabul etmesiyle Kerrâmiyye taraftarlarına destek verdiği görülmektedir.

İbn Teymiyye, İbn Heysam ile İbn Fûrek arasında geçen tartışmada İbn Fûrek'in ru'yetullah Allah'ın tecellisi ve zuhuru ile karşı karşıya olmadan veya yüzleşmeden olacaktır şeklindeki görüşünü eleştirmektedir. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş tek kalmıştır, cumhur bu görüşü benimsemiş değildir.<sup>715</sup> Ru'yet Peygamber'in hadislerinde yer aldığı gibi bulutsuz bir havada ay görüldüğü gibi görünecektir.<sup>716</sup> Buna göre İbn Fûrek'in Kerrâmiyye'nin görüşünü bid'at şeklinde tenkit etmesi aslında bid'ata karşı bid'atla mücadele etmek olmuştur ki, bâtıla karşı bâtılı ileri sürmek de bâtıldır.<sup>717</sup>

## F. NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Kerrâmiyye'yi nübüvvet konusunda görüş belirlemesi ve bu görüşün şekillenmesinde en önemli faktör, bazı İslam felsefecilerinin nübüvvetin vehbî değil kesbî olduğu söylemidir. Nebî ve filozofun gücünü kıyaslamaları, “Nübüvvetin bir *kuvve-i*

<sup>714</sup> Devamında Cürcânî Kerrâmiyye ile ayrıldıkları şu hususu zikreder; biz zorunluluğu reddediyoruz. Onlar ise zorunluluk iddiası “her mevcut bir yönde ve mekândandır ve bir mekân ve yönde bulunmayan şey mevcut değildir” önermesinin zorunlu olduğunu iddia etmek gibidir. Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 238.

<sup>715</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 237-238. İbn Teymiyye Mu'tezile'nin Allah'ın görülemeyeceği yolundaki görüşlerini ispat etmek için gösterdiği delilleri “cisim ve mütehayyiz” gibi kavramların kullanımını eleştirir. Aynı eleştiri aslında Eş'arîler'e yönelik olduğunu görülmektedir. Çünkü Mu'tezile'de “görülme ancak yönleri olanlar için (cisim) mümkündür” ve yine “Allah'ın konuşması ve görülmesi mümkün değildir, zira O cisim ve mütehayyiz değildir” türünden delillerinde kullandıkları araz, cisim, cevher, mütehayyiz, hulûl, havadis kavramları Allah'ın zatını anlattığı ve Peygamber (a.s.)'in bize bildirdiği sıfatlardan uzaktır. Bkz. Hüseyin Aydın, “İbn Teymiyye'de Allah Tasavvuru –Eleştirel Bir Yaklaşım-“, *Kelam Araştırmaları*, 4: 2 (2006), s. 61.

<sup>716</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, XVI, 85; İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, II, 332-333.

<sup>717</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, I, 250-254.

*mütevehhimesi*, filozofun ise bir *kuvve-i akilesi vardır*” şeklinde görüşleri insan gücünün ulvî ufuklara ulaşip ulaşmayacağı, nebî ve filozofun bu konudaki durumunun ne olduğu hususunda birtakım düşünceleri ortaya konulmuştur.<sup>718</sup>

Kerrâmiyye, Nübüvvet meselesinde felsefecilere muhalif konumuna gelirken özgün bazı görüşler ortaya koymuşlardır. Öncelikle *Nebî*, *Rasûl* ve *Mürsel* arasında ince bir farkla ayırım yapmakla başlamaktadır. Kerrâmîler’de nübüvvet ve risâletin, kendisine indirilen vahy, mucizeleri ve gûnahtan korunmuş *ismet* olmaları dışında *Nebî* ve *Rasûl*’de doğuştan bulunan iki sıfat olan *hal* ve *arzdân* ibarettir. Allah tarafından her kimsede bu sıfatlar yerleştirmişse onu peygamber olarak göndermesi *îcab* eder.<sup>719</sup> Yani *nübüvvet* ve *risalet* çalışmakla elde edilebilecek bir şey değildir. Bağdâdî (429/1037)’ye göre; “Kerrâmiyye, *risâlet* ve *nübüvvet*’in, Allah’ın göndermesi, ismeti ve mucizesinin tamamen dışında *Resûl* ve *Nebî*’nin zâtıyla kâim iki sıfat olduğunu ileri sürmüştür. Onlar, *Resûl* ile *Mürsel*’i birbirinden ayırdılar ve şöyle dediler: ***Resûl***, kendisinde bu iki sıfatın bulunduğu kimsedir. Yani peygamber gönderilmeden önce böyle bir sıfatı mevcuttur. Bu kimseyi Allah’ın göndermesi *vâcibtir*. ***Mürsel***, göndericisinin gönderdiği kimsedir. Onlara, *Resûl* olmanın sıfatı sorulunca, onu, Allah’ın göndermesinin, ismetinin ve mucizesinin tamamen dışında *Resûl*’ün zâtıyla kâim bir sıfattan başkasıyla vasıflamazlar. Onların, manasını bilmedikleri bir konuda söz söyleyecek halleri de yoktur.”<sup>720</sup> Bazı kaynaklar bu görüşü Kerrâmîler tarafından İbn Fûrek’e nispet eder.<sup>721</sup>

Nübüvvet ve risaletin *Nebî* ve *Rasûl* nefsinde ezelde mevcut olduğu düşüncesi, yani kişinin doğuştan sahip olduğu iki temel özelliğidir. *Rasûl*; Rasûl olarak gönderilmesini zorunlu kılacak bu sıfata sahip olmayan birisinin Allah tarafından elçi olarak seçilip gönderilmesine de *Mürsel* demişlerdir.<sup>722</sup> Dolayısıyla nebî ve rasûl seçilmelerinin asıl nedeni onların nefislerinde *mâna* olarak ezelden beri var olması ya da kendilerine vahy gelmeden önce bir *halk*’ın arz edilmesi meydana gelir. Bu durum peygamberin çabasıyla

<sup>718</sup> Bkz. Eş’arî kaynaklarda Kerrâmîlerin bu görüşünden dolayı onların nübüvvet hususunda aşırı bir görüşe sahip oldukları nakledilmektedir Ali Sami en-Neşşâr, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 49.

<sup>719</sup> Bunun için kaynaklarda bu kavramlar ezeli ve ebedî şeklinde yorumladıkları nakledilir. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165; *Usûlu’-d-Dîn*, s. 173.

<sup>720</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 173; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165

<sup>721</sup> Bu konu üçüncü bölümde mezhepler arasında münazaralar konusunda ele alınacaktır.

<sup>722</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi’-d-Dîn*, s. 96

ve kesb ile kazanılmadığı gibi onun bu durumda herhangi dahlî de yoktur. Tıpkı rengi, ırkı, dili ve kendi varlığında müdâhil olamadığı gibi.<sup>723</sup>

*Rasûl* ve *Mürsel* arasında şöyle bir fark ortaya koymaktadırlar: *Rasûl mâna*'nın ortaya çıktığı kimsedir. Bu durumda bu *mâna* hasıl olan kimseyi resûl olarak göndermek Allah'a vâcib olur, gönderildiği takdirde *Mürsel* olur. Bundan dolayı her *Mürsel Resûldür*, lakin her *Resûl Mürsel* değildir. Çünkü *Mürsel*'in görevi sadece dünya hayatında olduğu sürece devam etmektedir. *Mürsel* risaletini tamamladığı takdirde *Mürsel* değil sadece *Resûldür*. Dolayısıyla Peygamber gönderilmeden önce ve vefatından sonrası *rasûldür*. Peygamber (a.s.) kabrinde *mürsel* değil, sadece *rasûldür*.<sup>724</sup>

Kerrâmiyye'de nübüvvet anlayışı önemli ölçüde -daha sonra görüleceği üzere- onların iman nazariyesi ile alakalıdır. Onlara göre ilk yaratılışta kendilerine verilen fitrat nedeniyle gerçek iman sahibi oldukları kabul eden ve dünyevi planda sadece ikrâr yeterli kabul edilen bu anlayış, aynı zamanda nübüvvet ve risâletin *zerri'l evvelde* o şahsa verildiğini düşünmektedir. Bunu da *mâna* olarak tarif etmişlerdir. Bu *mâna tâ zerri'l evvelde*, Allah'ın insanlıktan *mîsâk* aldığı zamandan itibaren peygamber olacak kişiye, kalbine ve gönlüne ilkâ edilmiş bir mahiyeti ifade etmektedir. Bundan dolayı peygamberlik kesbî değil, vebîdir.<sup>725</sup>

Kerrâmîlerin mürsele yükledikleri anlam Sünnî mezhepler tarafından tenkit edilmiştir.<sup>726</sup> Özellikle Peygamber (a.s.)'ın mürsel vasfını sadece dünya hayatı ile sınırlandırmaları noktasında eleştirilmişler. Ancak anlaşılacağı üzere Sünnî mezhepler mürsel dediklerinde peygamberlik görevlendirmeden ziyade onun vasfı kastetmişlerdir. Bunun için sadece dünya hayatı ile sınırlandırmamışlardır. Dolayısıyla diğer mezheplere göre nasıl bir mü'min daha önce yaptığı fillerden dolayı kabirde de yine mü'min kabul ediliyorsa, hac görevini yerine getiren hacı dünya hayatında hacı olduğu gibi ahirette de hacı sayılıyorsa, Peygamber (a.s.) dünya hayatındaki vasıfları kabir hayatında da devam etmektedir. Kerrâmîler ise mürsel ismini vasfından ziyade görevlendirmeyi

<sup>723</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 96; Faysal Bedîr Avn, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, s. 178. Tek bir resul göndermekle yetinilmesi, hikmetli bir fiil değildir. Aksine birden çok resul olmalıdır. Bkz. Seyyid Şerîf Cürcânî (816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, s. 808.

<sup>724</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 173; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 97; Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzi ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, s. 148.

<sup>725</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmi Söylem ve Yansımaları*, s. 272.

<sup>726</sup> Onlara göre Peygamber (a.s.) kabrinde hem rasûl hem de mürsel olduğunu savunmuşlardır. Dünya hayatından her ne kadar ayrılmış olsa da bu işten feragat etmiş gözükse bile mürsel ismine müstahaktır. Çünkü risalesi bâkîdir. Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 50.

isimlendirmişlerdir. Bu görevi sona ermesiyle bu isimlendirme de ondan kalktığını ileri sürmektedirler. Kerrâmîlere muhalefet edenlere göre ise mü'min kabirde de yine mü'min, hacı kabir de hacıdır şeklinde eleştiriye ise bunlar karşı şu savunmayı yapmıştır; bunlar kulluk vazifeleridir, mü'min olmak, hac etmek, v.s. birer vazifedir, onun hakkında ahirette hesap verilmesi gerekmektedir.<sup>727</sup>

Kerrâmîler'de Peygamber'in vefatı ile peygamberlik görevini tamamlamış olur, mürsel olmakla risalet görevini yerine getirmiş olur böylece mürsel görevi de sona ermiş olur. Onun mürsel olma görevi bitmiştir ancak risaleti bâkî kalır. Kerrâmîler'in bununla asıl amaçları ise Peygamber'i kabrinde kutsamamaktır. Sırf onun kabrini ziyaret etmek için yola çıkmamaktır. Bunun için Şedd-i Rihâl konusunda diğer mezheplerle ihtilafa düşmüşlerdir. Onların kabir ziyaretlerinde Peygamber'e selam verir ve "hiç kuşkusuz risâletini edâ etmiş bulunuyorsun" derler. Kabir ziyareti farz değil nafîle de değildir. Farz olan sadece Kabe-i Mukaddese'yi ziyaret ederek, hac yapmaktır, nafîle umre yapmak ve sevabını Allah'tan ummaktır. Muhtemelen Kerrâmîler bu görüşüyle muteahhîrin selefi ve İbn Teymiyye üzerinde etkili olduğunu görülmektedir.<sup>728</sup>

Son olarak Kerrâmiyye mezhebi nübüvvet meselesi ile en çok tenkit edildiği konu peygamberlerin *ismet* sıfatıdır. Bazı rivayetlere göre Peygamberler tebliğ esnasında hata yapabileceklerini, hatta kebâir işlemleri cevaz verdiklerini ileri sürdüklerini nakledilir.<sup>729</sup> Seksekî bu görüşü dile getirirken derki: Muhâciriyye (Kerrâmiyye fırkası) Peygamberler'in yalan söylemeleri hariç zina, hırsızlık ve buna benzer kebâir nevinden fiiler işleyebileceklerinden peygamberi masum saymaz. Kizb noktasında masumdurlar hata yapmaları caiz değildir zira risaletini, tebliğini ulaştırmaları gerektiğini iddia ederler.<sup>730</sup> Bağdâdî'ye göre; "Sonra selâm olsun peygamberlerin ismeti konusuna da el atmışlar ve şöyle demişlerdir: Onlar, adaleti yok eden veya herhangi bir cezayı gerektiren her türlü günahattan korunmuşlardır; ancak bunun aşağısındaki günahlardan dolayı korunmuş değillerdir." Onlardan bir kısmı, peygamberlerin tebliğ konusunda hata yapmaları caiz değildir, derken; bir kısmı bunu caiz görmüş ve selâm olsun Nebî'nin "...Ve sonuncusunun üçüncüsü Menât" Necm, (53/20) ayetini tebliğ ederken, "Bunlar, şefa'atları dilenen yüceltilmiş kuğulardır" diyerek hataya düştüğünü ileri sürmüşlerdir"

<sup>727</sup> İsferyâinî, *et-Tabîr fi'd-Dîn*, s. 97.

<sup>728</sup> Ali Sami en-Neşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, II, 51.

<sup>729</sup> Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 41; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 74; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 315.

<sup>730</sup> Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 41; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 315.

der.<sup>731</sup> “Garânîk hadisesi” ile ilgili bu tür rivayetlerin Kerrâmiyye hakkında tenkite yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Zira bütüncül nübüvvet mefhumuna bakıldığında aksine olduğunu anlaşılmaktadır.

Kerrâmiyye ile ilgili bir tek Bağdâdî'nin *Usûlu'd-Dîn* eserinde de rastladığımız *Peygamberler kendilerine vahiy gelmeden önce hangi dine tabi oldukları* konusunun tartışmasıdır. Bağdâdî burada Eş'arîler'in ve Kerrâmîler'in görüşlerini mukayese ederek bu konuda bazı bilgileri nakletmektedir. Eş'arîlere göre her peygamber nübüvvet öncesi döneminde tevhid üzerine olduğunu dolayısıyla Hz. Peygamber Hz. İbrahim'in dinindedir. Kerrâmiyye ise Hz. Peygamber'den önceki nebinin Hz. İsa'nın dinine tabi olduğunu nakletmektedir. Bu bilgi başka bir kaynakta doğrulayamadığımız bir bilgidir. Ancak muhalifler tarafından Kerrâmiyye hakkında söylenmiş olabileceği düşünülmektedir.<sup>732</sup>

Kerrâmiyye peygamberlere birer beşer olarak bakmıştır. Dinî konular söz konusu olduğunda mutlak suretle onların korunduğu, hatta günahlardan münezzehe oldukları görüşünü benimsemişlerdir. Ancak Kerrâmiyye'nin ilmî ve felsefî nübüvvet anlayışına baktığımız zaman dinî, ilâhî yönün dışında peygamberlerin bir de insanî ve dünyevî yönleri vardır. Kerrâmiyye ise işte bu durumdan bahsetmektedir. Dolayısıyla muhaliflerin Kerrâmiyye'nin ismet sıfatına yönelik çarpıtmalar dışında başka bir şey değildir.

## II. FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

İbn Kerrâm (255/869) sadece itikâdî alanda değil amelî-fikhî alanda da bazı görüşleri olmuştur. İtikâdî konularda olduğu gibi fikhî konulara yönelik birçok tenkit hatta itham ve karalamaya yönelik söylemlere maruz kalmıştır. İbn Kerrâm'ın bu görüşlerini Bağdâdî'nin nakillerinden öğrenmekteyiz. Fikhî konularda abdest, namaz ve defin işleri ile ilgili mezhebine özgün fetvaları verdiği görülmektedir.<sup>733</sup>

Bağdâdî (429/1037) ve İsferyânî (471/1078)'nin rivayetlerine göre İbn Kerrâm'ın fikhî konularda şu görüşleri savunmaktadır:

---

<sup>731</sup> Bu hususta Ehl-i Sünnet: “Bu kelime, - selât ve selâm ona olsun - Nebî'nin âyeti okuyuşu sırasında, âyetler arasında duraklarken Şeytân'ın ona öğrettiği sözlerdendir” demiştir. Şeyhimiz Ebu'l-Hasan el-Eş'arî bazı kitaplarında, “Doğrusu peygamberler, nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük ve küçük günahlardan korunmuşlardır” der.” Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165. Ancak Kerrâmiyye'nin peygamberlerin ismet sıfatı olmadıkları hususundaki görüşü Bağdâdî ile İbn Hazm dışında dile getiren olmamıştır.

<sup>732</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 290.

<sup>733</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 40.

1. İki tekbirle namazın sahih olması. Yolcunun namazı, hiçbir rükün yapılmaksızın rükû, secdeler, kıyâm ve kuûd'da bulunmaksızın, şehâdet söylemeden, selam vermeden sadece iki defa tekbîr *أنه يكفيه تكبيرتان* getirmekle namazın geçerli olacağını söylemiştir. Makrîzî bunun, yolcu namazı yerine korku namazı olduğunu zikretmektedir *يكفيه من صلاة الخوف تكبيرتان*.<sup>734</sup>
2. Temizlik bahsi. Necis bir elbise içinde, pis bir yerde, bedenın görünür pislikleri ile namaz kılmanın doğru olduğunu söylemiştir. *...بصحة الصلاة في ثوب نجس*. Temizlik necaset için değil, hades için vâcib kılınmıştır;
3. Ölüyü yıkamanın ve namazını kılmanın farz değil, sünnet olduğu görüşü *سنتان غير مفروضتين* Ancak ölünün kefenlenip defnedilmesini vâcib saymıştır;
4. Namaz, oruç, hacc gibi farz ibadetlerin niyetsiz sahîh olacağı görüşüdür. Kişinin İslam'a girerken İslam'ı kabul niyeti yeterlidir. Başlangıçta İslam'a niyet edilmiş olması, İslam'ın farzlarından olan bütün farzlar için edilecek niyetlere de yeterdir.<sup>735</sup>

Fikhî, amelî, konular somut görüşler olduğu için karşıtlar tarafından yöneltilen suçlamaları doğrulamanın daha müsait yönü vardır. Ayrıca Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin es-Suğdî (461/1068) *en-Nutef fi'l-Fetâvâ* eseri İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'ye ait bir fıkıh kitabı olduğunu tespit edilmiştir.<sup>736</sup> Bu eserde yer alan görüşler ile Makdisî (375/985)'nin *Ahsenü't-Tekâsim*'de yer alan görüşleri mukayese edilerek makalât ve firak literatüründe yer alan görüşleri doğrulamak veya yalanlamak imkân sunmaktadır. *en-Nutef fi'l-Fetâvâ* eseri Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Yusuf (182/792), Muhammed es-Şeybânî (189/804), İmam Şafî (204/820) ve İmam Malik (179/795)'in ihtilaf ettikleri konuları ele aldığı gibi birçok yerde Ebû Abdillâh (İbn Kerrâm), Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed es-Şeybânî'nin aynı görüşü paylaştıklarını da dile getirmektedir. Dolayısıyla İbn Kerrâm'ın

<sup>734</sup> Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbas) Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed el-Makrîzî (ö. 845/1442), *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi-(fi) Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, <http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1> erişim 27. 06. 2017.

<sup>735</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167; *Usûlu'd-Dîn*, s. 217; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 98. Bu görüşleri yansira Makrîzî İbn Kerrâm'a şu görüşü de atfetmektedir, namazdan çıkmak; yemek yemekle, içmekle yada kasten cima etmekle caiz gördüğünü aktarmaktadır. Makalât eserlerinde İbn Kerrâm'ın veya Kerrâmiyye'nin bu görüş zikredilmez. Bkz. Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*, <http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1> erişim 27. 06. 2017.

<sup>736</sup> Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", s. 577-587.

fıkıh anlayışının büyük oranda Ebû Hanîfe'nin fikhına bağlı kalmıştır. Amelde Ebû Hanife mezhebini takip ettiği ve kendi görüşlerini onun imamı üzerinden beslediğini söylemek yerinde olacaktır. Fıkhi meselelerde İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye geleneğinde Muhammed b. es-Sâhib'in<sup>737</sup> ismi öne çıkmaktadır. Hatta Muhammed b. es-Sâhib'in İbn Kerrâm ile ilişkisi Ebû Yusuf ile Ebû Hanîfe arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. *en-Nutef* bu bağlamda İbn Kerrâm'a olan bağlantısını göstermesi açısından önemli bir eserdir.<sup>738</sup> Yazar İbn Kerrâm'ın ismini zikretmeden künyesi olan Ebû Abdillah üzerinden görüşlerine atıf yapmaktadır.

Kerrâmiyye mezhebi için bu tarz kaynaklar daha aydınlatıcı bilgi verecektir. Bütün veriler bize mezhep ile ilgili yeni bir bakış açısı ve ufuk verecektir. Bu şekilde muhalifler tarafından yapılan suçlamalardan bazıları aklanabilecektir.<sup>739</sup> Muhalifler tarafından yöneltilen fikhî suçlamalar ile *el-Nutef fi'l-Fetâvâ*'da yer alan bilgiler en az iki noktada doğrudan çelişmektedir.

*En-Nutef*'ta yer alan fıkhi hükümler, Bağdâdî ve İsferyînî'nin verdiği bilgilere göre ilk iki noktada doğrudan çelişmektedir:

1. Seferî'nin namazının iki rekatten ibaret olduğunu,<sup>740</sup>
2. Necaset bir dirhemden fazla olursa necis saymaktadır, bu durumda namaz caiz değildir.<sup>741</sup>
3. Ölüye karşı yükümlülükler olduğu konusunda kısmen Bağdâdî ile örtüşmektedir. Yani ölüyü yıkamayı zikrettiği üç durum dışında sünnetlerden saymaktadır.<sup>742</sup> Ancak dikkatten kaçan nokta ise, cenaze namazı konusunu zikrederken Ebû Abdillah'ın görüşünü zikretmemesidir. Onun için bu görüş İbn Kerrâm'ın görüşü olmayabilir.
4. İsferyînî bu son noktada Bağdâdî'den ayrılarak bunu izah etmeye ihtiyaç duymuştur. Buna göre farz ibadetlerin niyetsiz sahih olacağı fikri aslında Kerrâmiyye'nin iman nazariyesiyle doğrudan bağlantılıdır. İnsanların ilk

<sup>737</sup> Van Ess, Josef, *Ungenüzte Texte zur Karrâmîya*, s. 44; Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, s. 50.

<sup>738</sup> Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, s. 50.

<sup>739</sup> Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'yi itikadî konulardaki eleştirileri benzeri fıkhi konularda da devam etmiştir. Bunun için "kendinden önce kimsenin ortaya atmadığı ahmaklıklar icad etmişler" şeklindeki suçlaması vardır. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>740</sup> Ebû'l-Hasan es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, s. 75.

<sup>741</sup> Ebû'l-Hasan es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, s. 34.

<sup>742</sup> Ebû'l-Hasan es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, s. 32, 117.



yaratılıştta kendilerine verilen fitrat nedeniyle, gerçek iman sahibi *bezm-i eleste*, kulların Allah karşısında bütün yükümlülükleri kabul etmesi yaklaşımına bina edilmiştir. Bunun için İsferyâinî farz ibadetleri için niyeti *في الذرالاول fi'l zerri'l evvel* tabirini verilen söz, niyet olarak yorumlamıştır. Bu sebeple farz ibadetler için niyet şart değil, çünkü Allah'tan aldıkları emanetle birlikte yükümlükleri kabul etmişlerdir. Ancak nafil ibadetler için niyet şarttır çünkü *bezm-i eleste* söz verilmedi – niyet edilmedi şeklinde yorumlamıştır.<sup>743</sup> *en-Nutef* sahibi de *niyyet-i kadîm - eski niyet ve niyyet-i cedid/hadisi - yeni niyet* birbirinden ayırır.<sup>744</sup>

Aron Zysow, *en-Nutef*'in Kerrâmiyye'ye ait bir fıkıh kitabı olduğunu doğrulamak açısından Makdisî'nin *Ahsenü't-Tekâsîm*'inde yer alan görüşleri ile kıyaslanmaya ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.<sup>745</sup> Makdisî'ye göre Kerrâmiyye mezhebi diğer mezheplerden şu konuda ayrılmaktadır:

1. Her fazr ibadet için niyet hususunda müsamahalı *المسامحة في النية عند كل فريضة* davranıp kolaylık gösterirler.
2. Zorunlu koşullarda namazlar binek üzerinde eda edilebilir. *وصلاة الفريضة على الدابة*
3. İmsak vaktinden sonra unutkanlık halinde, *وجواز الصوم لمن اكل بعد طلوع الفجر*, farkında olmadan yiyenin orucu bozulmaz.
4. Güneşin doğuşu esnasında kılınan sabah namazı geçerlidir *وصحة صلاة من طلعت الشمس*.<sup>746</sup>
5. Cuma namazı kırk kişi üzerinde cemaat olursa *قرية اربعون رجلا* yerleşik şehir dışında bir yerde namaz kılınabilir.<sup>747</sup>

Bu şekilde Kerrâmiyye hakkında fırak edebiyatında yer alan görüşlere daha sağlıklı ulaşılabilir, doğrulanabilir veya yalanlanabilir. Nitekim Makdisî'nin eseri her ne kadar makalât ve fırak kitaplar dışında yer alıyorsa da Kerrâmiyye hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu tür kaynaklardan bir kısmı en azından gözlemci bir üslupla yazıldığı için mezhebin tarafsızlığını koruyabilmiş durumdadırlar. Ayrıca bu tür kaynaklar Kerrâmiyye'nin Horasan coğrafyasında hangi ölçüde tesir ettiğini göstermek açısından önemli veriler içermektedir.

<sup>743</sup> İsferyâinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 98. İsferyâinî'nin bu yorumu aynı zamanda iman nazariyesini de işaret etmektedir. Onun için İsferyâinî'nin bu yorumu anlamlı ve düşündürücüdür.

<sup>744</sup> Ebû'l-Hasan es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, s. 56-58.

<sup>745</sup> Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", s. 580.

<sup>746</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 40.

<sup>747</sup> Ebû'l-Hasan es-Suğdî, *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, s. 34.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KERRÂMIYYE MEZHEBİ VE FIRKALARI

## I. KERRÂMIYYE MEZHEBİ

### A. Mezhebin Ortaya Çıktığı Coğrafya

İslam dünyası Kerrâmiyye mezhebiyle h. III. asrın ortalarına doğru tanışmıştır. Bu dönemde İslam dünyası oldukça derin bir siyasî ve dinî kargaşa içinde bulunmaktaydı. İslam dünyasını siyasî anlamda temsil eden Emevî devleti İslam coğrafyası üzerindeki nüfuzunu artırmak isterken, çeşitli siyasî isyanların ve dinî tartışmaların odağı haline gelmişti. Bu tartışmalarla birlikte çeşitli mezhep mücadeleleri ve buna bağlı çıkan tartışmalarla, Emevî Devleti İslam coğrafyasında hâkimiyetini kaybetme noktasına gelmişti. Merkezî idarenin özellikle Horasan bölgesinde hâkimiyetini kaybetmesiyle, nüfuz alanı parçalanmış ve çeşitli hükümdarların idaresi altına girmiştir.

Bu dönemde baskı gören bir kısım Hz. Ali taraftarları, baskılar yüzünden kendi memleketleri terk etmek zorunda kalmışlardır.<sup>748</sup> Bu baskılar aynı zamanda bölgenin mezhep yapısında çeşitlilik meydana getirmiştir. Bu çeşitlilik sadece itikâdî yönden değil bölge insanının mistik ve tasavvufî hayatlarına da büyük etkisi olmuştur. Dolayısıyla Horasan bölgesinde mistik akımların ve buradan çıkan mutasavvıfların Anadolu'dan Balkanlar'a kadar geniş bir coğrafyaya etkisi yayılmıştır.<sup>749</sup>

Ebû Bekir el-Verrâk'ın şu sözü Horasan bölgesinde zühd hayatının ne denli etkili rol oynadığını, ilmî kişilikle sûfî kişiliğin nasıl iç içe girdiğini ve adeta ayrılmaz bir ikili olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir: “Zühd olmadan kelâmla yetinen kimse zındılaşır. Kelâm ve fıkıh olmadan zühdle iktifâ eden bid'at icrâ eder. Zühd ve vera' olmadan fıkıhî kâfi gören kimse ise fiska sapar. Kim de bütün bunları telif ederse kurtulur.”<sup>750</sup> Bu bakış açısını göz önünde bulundurarak Kerrâmiyye mezhebini ve diğer mezhepleri değerlendirmemiz gerekir. Aksi takdirde iddia edildiği gibi zühdün mezhebî fikirlerini yaymak için bir istismar aracı olarak kullanıldığını kabul etmek<sup>751</sup> coğrafyada tasavvufa olan temayüle haksızlık olur ve mezheplerin tahlili de eksik kalır.

Abbâsîlerin iktidara gelmesi ile birlikte hem itikâdî hem de siyasî tartışmalar daha büyük bir ivme kazanmıştır. Bu dönemde İslam dünyasında itikâdî ve siyasî alanlarda çok sayıda itikâdî mezhebin teşekkül etmesinin yanı sıra fıkhi mezhepler de aynı şekilde

<sup>748</sup> Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*, İnsan Yay. İstanbul 2003, s. 36.

<sup>749</sup> Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi 'iyyeti 'l-Kubrâ*, IV, 271; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametilik*, s. 37-38; J. H. Kramers, “Şeyh'ul-İslam”, *İA*, İstanbul 1979, XI, 485.

<sup>750</sup> Abdurrahman Sülemî, *et-Tabakâtü 's-Sûfiyye*, s. 224.

<sup>751</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; M. Louis Massignon, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, s. 228.

büyük bir oluşum içine girmeye başlamıştır. Bu itikâdî ve fikhî mezhepler arasında Hâricilik, Mürcie, Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdîyye, Gulat-ı Şîa, Bâtîniyye, İsmâîliyye, Ashâbü'l-Hadîs, Hanbelîyye gibi mezhepler sayılabilir. Kerrâmiyye mezhebi bu dönemde teşekkül eder ve bu mezhepler arasında yer almayı başarır. Makdisî (375/985)'ye göre Kerrâmiyye mezhebinin yayılışı hankâhların aktif faaliyetine bağlanmaktadır. Şüphesiz hankâhlarla oluşumların bir süre sonra Horasan'ın Herat, Gur, Cüzcan, Sicistân ve Nîşâbur şehirleriyle birlikte Mâverâünnehir bölgesi ve Semerkand olmak üzere geniş bir coğrafyada Kerrâmîlerin etkisi ve nüfuzu artmıştır.<sup>752</sup> Bu nüfuzun dinî ve mezhebî bir yapılanmaya doğru yol almış olmasının önemli oranda belirleyici olduğunu söylemekte yarar vardır.<sup>753</sup> Yine Makdisî'nin zikrettiğine göre Kerrâmiyye mezhebinin Kudüs'e kadar yaygınlık kazandığı da görülmektedir. Özellikle İbn Kerrâm (255/869)'a tabi olan müntesipleri büyük bir grup halinde Kudüs'e gitmesi ve İbn Kerrâm'ın orada vefat etmesi ve defnedilmesi mezhep taraftarlarının bir kısmı buralarda muhâcir olarak yerleşmiştir.<sup>754</sup> Ancak bu mezhep taraftarların akıbeti hakkında herhangi bir bilgi sahibi değiliz.

### **B. Horasan ve Mâverâünnehirde Mezhebî Hareketler**

Horasan coğrafyasında başta Rey,<sup>755</sup> Kaşan,<sup>756</sup> Cürcan,<sup>757</sup> Sicistân<sup>758</sup> ve Herat<sup>759</sup> gibi şehirlerde karmaşık bir mezhepsel yapının olduğunu bilinmektedir. Çok sayıda itikâdî mezhep ve siyasî anlayış varlığını sürdürmüştür. Ayrıca bu coğrafya birçok kelâmî tartışmaya ev sahipliği yapmıştır. Ancak bölge ile ilgili kaynaklarda gözlemlenen temel sorunlardan birisi burada varlığını sürdüren mezheplerin, her ne kadar birçok tali kollara ayrılmış olsalar da, bölgenin mezhebî haritası içinde sürekli ana ekoller üzerinden tasnif edilmesidir. Dolayısıyla fırak yazarları bu ana ekollerin şehirlere dağılımıyla ilgili bilgi vererek, mezheplerin tali kolları hakkında malumat aktarırken ya marjinal gruplar olarak tasnif etmişler ya da bilinen diğer mezheplerle ortak noktaları bulup aynı tasnife tâbi tutmuşlardır. Bu durum Kerrâmiyye mezhebi için de geçerli olup makalât ve fırak

<sup>752</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>753</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 126.

<sup>754</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 179, 182, 202, 238.

<sup>755</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, III, 117.

<sup>756</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 395.

<sup>757</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 365, 371.

<sup>758</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323

<sup>759</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323

edebiyatında başka mezheplerin bir tali kolu gibi veya Mürchie mezhebinin bir alt fırkası olarak tasnife tâbi tutmuştur.<sup>760</sup>

Horasan bölgesi farklı mezhep ve ekollerin hareket merkezidir. Bunun için birçok mezhebin başlangıç noktası olarak sayılmaktadır. İlk olarak *Hâricîler* olmak üzere h. 38/658 yılındaki Nehrevan Savaşı'ndan kaçıp Horasan bölgesine yerleşmişlerdir. Buraya ilk yerleşen Nâfi b. Ezrak (65/684)'ın başını çektiği ve aynı zamanda Hariciliğin en katı grubunu oluşturan *Ezarika* fırkasıdır. Nâfi b. Ezrak'ın taraftarları önce Ehvaz, daha sonra Fars ve Kirman'ı ele geçirerek bu topraklarda hâkimiyet kurmuşlardır.<sup>761</sup> Abdullah b. Zübeyr, Horasan'da bulunan Mühelleb b. Ebî Sufra'yı onları ortadan kaldırmakla görevlendirdi. Mühelleb bir ordu ile hareket etti Ehvaz'ın boğazında onlarla çarpıştı ve Nâfi b. Ezrak bu çarpışmada öldürüldü. Taraftarlar onun yerine lider olarak Ubeydullah b. Meymun et-Temîmi'yi beyat ettiler. Fakat o da Mühelleb'in saldırısı sonucunda öldürüldü. Kalanlar Katariye b. el-Fücae'ye beyat ettiler.<sup>762</sup> Mühelleb, Haricilere karşı mücadelesinin 19 yıl devam etmiştir.<sup>763</sup> Bölgede Atiyye b. el-Esved el-Hanefî liderliğinde *Necedat* fırkası da bulunmaktadır. Abdümelik b. Mervan (86/705)'ın ordusuna direnmeyip Sicistân'a kaçmıştır.<sup>764</sup> *Acaride* grubuna mensup Halef el-Haricî'nin de bölgede önemli etkisi vardır.<sup>765</sup> *Etrafiye* fırkasının lideri Sicistânlı Galip b. Şâzek, Sicistan Herat ve Horasan civarında sayıları oldukça fazla taraftar bulmuştur.<sup>766</sup>

Horasan bölgesi sosyal yapı itibariyle muhalif yapılanmaları, farklı inanç ve doktrinleri barındırmaya müsait bir ortamdır. Bu bağlamda Hâricîler beraberlerinde getirdikleri görüşlerini bölge halkı arasında rahatlıkla yayma imkânı bulmuşlardır.<sup>767</sup> Zira Hâricîlik fırkasına ait hilâfet düşüncesi bir muhalefet hareketi olması sebebiyle birçok mevâlîyi de bünyesine dâhil etmiştir. Bunun için ister Emevîler döneminde ister Abbâsîler döneminde olsun birçok isyana neden olmuşlardır.<sup>768</sup>

Horasan bölgesinde ilk dönemden itibaren varlık gösteren bir diğer mezhep ise *Şiîlik*.<sup>769</sup> Kendisini hilafet fikri üzerinden konumlandıran Şîa, bir devlet başkanına

<sup>760</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 141.

<sup>761</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 61.

<sup>762</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 61.

<sup>763</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 61; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 98.

<sup>764</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 61; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 98.

<sup>765</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103.

<sup>766</sup> Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, s. 57; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103.

<sup>767</sup> Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, III, 215.

<sup>768</sup> Bkz. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyanlar*, s. 167-206.

<sup>769</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, TDV, Yay. Ankara 1993, s. 8-14.

aklen ve naklen ihtiyaç duyulduğu fikrini temel doktrin olarak benimsemiştir. Bu yönüyle Horasan, Emevîlere karşı muhalif hareketin beslendiği, Abbâsî ihtilalinin Ehl-i Beyt adına yapıldığı ve Şîî unsurların sığındığı bir yer olmuştur. Buna göre Şîilik adına yapılan faaliyetler hiçbir zaman eksik olmamış ve daima karşılık bulmuştur.<sup>770</sup> Örneğin erken dönemde *Keysaniyye* fırkanın tezahürleridir. Keysaniyye, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'yi imam ve mehdi olarak kabul eden ve Şia içerisinde aşırı görüşleri ile tanınan fırkadır.<sup>771</sup> Muhtâr es-Sakafi'nin isyan etmesiyle meydana gelen olaylar neticesinde tarih sahnesine çıkmıştır.<sup>772</sup> İsyân sırasında Muhtâr'a destek olan mevali, alınan yenilgiyle Irak coğrafyasında siyasi olarak kendine yer bulamayacağını anlamış ve gücünü Horasan bölgesindeki muhaliflerle birleştirmiştir. Böylece Abdullah b. Muaviye'nin ölümünden sonra traftarlarından Cenahiye ve Harbiye olarak bilinenler, gulat Şîiliğin görüşlerini devam ettirmişler, bu görüşleriyle Horasan ve Cibâl bölgelerinde taban bulmuşlardır.<sup>773</sup> İlk Şîî fikirler mevali eliyle doğup geliştiği Irak topraklarından çıkarak 110/728 yılında Horasan – Mâverâünnehir bölgesine Bukeyr b. Mahan Kûfe Abbâsî şiasının reisi tarafından gönderilen ilk Abbâsî dâisi Hidaş lakaplı Umâre b. Yezit'tir. Merv ahali si kitle halinde ona tabi olmuştur.<sup>774</sup>

Horasan bölgesinde *Zeydiyye* mezhebi de varlık göstermiştir. Zeyd b. Ali, Kufe'de bulunduğu desteği ileri boyutlara taşımak istemiştir ki, kendisine biat edilmesi için çeşitli şehirlere dâîler göndermiştir. Horasan'a da Abd b. Kesîr el-Ceremî ve Hasan b. Sa'd el-Fakîh adlı iki kişinin gönderildiği zikredilmektedir.<sup>775</sup> Zeyd b. Ali'nin öldürülmesinin ardından taraftarlarının büyük bir kısmının Kufe'yi terk edip Horasan'ın değişik bölgelerine sığınmaları ve buralarda Zeyd'in fikirlerini yaymalarıdır. Zeyd öldükten sonra bazılarının oğlu Yahya'ya gelerek "Horasan ehli, Şia'dır, oraya yönel" diye tavsiyede bulunmaları Horasan'da bu fikirlerin taban bulunduğunu göstergesidir.<sup>776</sup> Zeydîliğin benimsendiği bölgelerin başında, Tabersitan, Deyleman ve Gîlan gelmektedir.

<sup>770</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>771</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 119.

<sup>772</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri*, s. 93-114; Yusuf Benli, *Hicrî II. Asır'da Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999, s. 165.

<sup>773</sup> Yusuf Benli, *Hicrî II. Asır'da Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri*, s. 59, 165, 199.

<sup>774</sup> Tâhîr el-Makdisî, *el-Bed've't-Tarih*, VI, 60-61.

<sup>775</sup> Habîp Demir, *Horasan'da Şîilik –İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökleri–*, OTTO, Ankara 2017, s. 69.

<sup>776</sup> Habîp Demir, *Horasan'da Şîilik*, s. 70.

Şîlîğin *İsmâîlîyye* mezhebi de bu bölgede doğmuş ve diğer bölgelere buradan yayılmıştır.<sup>777</sup> İsmâîlîyye'nin II./VIII. asrın son çeyreğinden itibaren Horasan'a taşınmıştır. Abbâsî zulmünden korktukları için da'veti buralarda gizlice yürütmüşlerdir.<sup>778</sup> Özellikle Rey ve Halef şehri yakınlarında bulunan Kuleyn köyüne yerleşerek davetine gizli yollardan devam etmiştir. Bunun için burası İsmâîlîğin temsil edildiği bir bölge olarak kabul edilmiştir.<sup>779</sup>

Rey şehri, Horasan bölgesindeki İsmâîlîyye mezhebinin da'vetin merkezidir. Burada ilk örgütlenme Halef el-Hallâc adına bir dâî tarafından başlatılmıştır. Irak'taki da'vetin lideri olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh,<sup>780</sup> kendisinden sonra görevini Halef adlı birisine devretmiştir. Nizamü'l-Mülk'ün aktardığına göre Abdullah b. Meymûn, Halef'i gönderirken şunu tebliğ etmiştir: "Rey taraflarına git; zira Rey, Kum, Kâşân, Âbe ve Sâve'nin kahir çoğunluğu Şîlîği tebliğ eden Râfizîlerle dolu olduğu için senin davetine icabet edeceklerdir; oralarda işlerini ilerleme imkânı bulacaksın." der.<sup>781</sup> Rey'e geldiği anlaşılan Halef, buranın Peşapûya yöresinde Kuleyn denen bir köyde konakladı.<sup>782</sup> Bu durum da'vetin, diğer bölgelerde olduğu gibi kırsal kesimden başlatıldığının bir göstergesidir.<sup>783</sup> Dolayısıyla Halef, Kuleyn'de ciddi bir taraftar kitlesi elde etmiştir. İsmâîlî hareketin bu bölgede *Halefiye* olarak bilinmesi, Halef'in bölgede ciddi bir destek sağladığını göstergesidir.<sup>784</sup>

Rey'de vefat eden Halef'in yerine, oğlu Ahmet b. Halef geçerek babasının izini sürdürmüştür. Kuleyn halkı onu da'vetin başına geçirmiştir. Ahmet b. Halef fark edene değin Rey ahalisinden kimsenin onun da'vetinden haberi yoktu. Ahmet daha sonra yerine Gıyâs adında birini halife olarak atadı.<sup>785</sup> Gıyâs kendilerine muhalif olan alimlerle

<sup>777</sup> Wilferd Madelung, "İsmâ'îlik: Eski ve Yeni Davet", (çev. Muzaffer Tan), *Dini Araştırmalar*, cilt IX, sy. 25, s. 281

<sup>778</sup> Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 114-116.

<sup>779</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 47.

<sup>780</sup> İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 234; Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 219; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 511.

<sup>781</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, (çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2018, s. 298.

<sup>782</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 298.

<sup>783</sup> Halef uzun süre gizli da'vetini sürdürmüştür ve kimseye açmamıştır. Dürüstlikle insanları kendisine çekmeye çalışmış ve uygun ortamın oluşmasını beklemiştir. Daha sonra uygun ortam oluşunca Muhammed ailesinden bir Mehdi'ye davet etmiş ve bu Mehdi'nin yakın bir tarihte ortaya çıkacağını haber vermiştir. Dolayısıyla mezhebin incelikleri öğrenmeleri tavsiye ediyor ve Mehdi'nin zuhurunun yakın olduğuna onun da'vetine gafil olmamaları gerektiğini söylüyordu. Bkz. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 122.

<sup>784</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 298; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, 123.

<sup>785</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 298; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 234.

münazaralara girmeye başlamıştır. Bu münazaralardan başarı elde etmiş ve şöhreti hızla artmıştır. Şîî kökenli halk onun Ehl-i Beyt mezhebini öğrettiğini duyunca akın akın ona gelerek eğitim almaya başladılar. Fakat kısa bir zaman içerisinde Gıyâs'ın şöhretinden rahatsız olan Mutezilî ve Hanfî alimler halkı ona karşı kışkırtmaya başladılar.<sup>786</sup>

Gıyâs Rey'den Horasan'a kaçır ve Merv şehrine yerleşir. Burada şehrin emiri Hüseyin b. Ali Mervezî'yi kazanmaya muvaffak olur. Emir da'veti kabul edince, Horasan'da hâkimiyeti altında bulunana Faryâb, Garcistan, Gur ve Guristan bölgelerinde bulunan halk da da'veti kabul eder. Mezhebi hâkim duruma geçerek yöre ahalisinin çoğu mezkûr mezhepten haberdar olur.<sup>787</sup> Nizamü'l-Mülk'e göre bunlardan sonra Peşâpuya bölgesinde Arap şiirine hâkim meşhur dâî Ebû Hâtim er-Râzî (322/934) işin başına geçmiştir.<sup>788</sup> Hüseyin b. Ali Mervezî ölmeden kısa bir süre önce da'vetin liderliğine Muhammed b. Ahmed en-Neseffî'ye emanet ederek onu nâib ilan etti.<sup>789</sup> Ahmed en-Neseffî'nin Sâ mânî iktidarının en tepesinde yer alan hükümdarını İsmâilî da'vete kazandırması, büyük bir başarıydı.<sup>790</sup>

Dâîlerin katkılarıyla İsmâîlîlik gerek siyasi ve ekonomik gerekse askeri alanında “altın çağını” yaşamıştır. Bu dönemde Horasan ve Mâveraünnehir İsmâîlîyye mezhebinin da'vet merkezi olmuştur. Dolayısıyla bölgede Kerrâmîyye mezhebinin etkisi ve önemini anlamamız açısından en önemli faktörü İsmâîlîlik ve Bâtınıyye yayılcı da'vetine karşı Kerrâmîlik olgusudur. Özellikle Fâtımî halifesi Hâkim Biemrillah Dönemi'nde (386-411/996-1021) Fâtımî İsmâîlî da'veti kayda değer bir canlılık kazandı ve Fâtımî toprakları dışında bilhassa Horasan ve Mâveraünnehir'de yayılma imkân elde etmesi Sünnî mezheplerde ciddi bir kaygı uyandırmıştır.

Bölgede erken dönemde faaliyete bulunan mezheplerden birisi de *Mu'tezile*'dir. Mu'tezile'nin Horasan – Mâverâunnehir bölgesinde faaliyete başlaması Vasıl b. Âtâ (131/748) dönemine kadar gider. O, öğrencisi Hafs b. Sâlim'i Mu'tezilî görüşleri yaymak

<sup>786</sup> Muzaffer Tan, “Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler”, *Dinî Araştırmalar*, Cilt, 10, s. 62; Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik*, 127.

<sup>787</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 301; Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220; Sabri Hizmetli, “Karmatîler”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 511.

<sup>788</sup> Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 301. Nizamü'l-Mülk'e göre Ebû Hâtem adlı birisini şeklinde aktarır. Bu malumat diğer tarihi kaynaklarla karşılaştırılmalı ve ayrıntılı olarak inceleyen bir araştırma için bkz. S. M. Stern, “The Early İsmâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurâsân and Transoxania” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), s. 56-61, 77-9; 82-7; Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet”, s. 13. İbnü'n-Nedim'de ise onun adı Ebû Hâtim el-Versinânî olarak geçmektedir. Bkz. *el-Fihrist*, s. 234.

<sup>789</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 119; Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 302.

<sup>790</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 116.



üzere bölgeye göndermiş, ancak Hafs yeterli başarı elde edememiştir. Mu'tezili alimlerden Ebü'l-Kasım el-Kâ'bî (319/931) Bağdat'tan asıl memleketi olan Belh'e döndükten sonra oldukça etkili olmuş ve onun döneminde Mu'tezile'nin varlığı dikkate değer hale gelmiştir.<sup>791</sup> Mu'tezile asıl Mihne süreci sonrasında taraftar edinmeye başlamıştır. Makdisî'nin verdiği bilgilere göre Rey'de halkın en çok tartıştığı konunun *Halku'l-Kur'an* meselesi olması, şehirde Mu'tezile'nin yaygınlığına bir işarettir.<sup>792</sup> Ayrıca Makdisî, Nişâbur'da Mu'tezile'nin sayı bakımından yoğun olduğunu kaydetmektedir.<sup>793</sup>

Makdisî, Horasan coğrafyasında: Hanefî, Şafîî, Malikî ve Davudî (Zâhirilik) olmak üzere dört Fikhî mezhebin: Mu'tezile, Neccâriyye, Küllabiyye ve Sâlimiyye olmak üzere dört tane de itikâdî mezhebin olduğunu söylemektedir. Bölgede hem fikhî hem de itikâdî mezhep olarak da: Şiîler, Hâricîler, Kerrâmîyye ve Bâtiniyye. Ashâbu'l-Hadis'ten olan mezhepleri ise Hanbelîyye, Râhviyye (Atâyîye-Atâniyye), Evzâiyye ve Munzirîyye olarak saymaktadır.<sup>794</sup> Daha sonra Makdisî bazı mezheplerin diğerlerine karşı mağlup olduklarından da bahsetmektedir. Aynı zamanda Küllabiyye'nin Eş'ariyye, Kırmîtiyye'nin Bâtiniyye, Kaderiyye'nin Mu'tezile'ye, Zeydiyye'nin Şîa, Necâriyye'nin Cehmiyye karşısında hükümsüz kaldığını nakletmektedir.<sup>795</sup>

Bölgede Sünnî mezhepler farklı düşüncelere karşı savunma konumuna geçmiş, apolejitik bir hava içerisine girmişlerdir. Onun için gayri Sünnî oluşumlara karşı topyekûn tepki sergilemektedirler. Bu yaklaşımın en iyi örneği şu cümledir: “Âl-i Muhammed'i sev. Fakat Râfizî olma; bilmediğin meseleleri Allah'a bırak fakat bir Mürcî olma; Allah iyiliği ve adaleti emreder de fakat bir Kaderî olma; iyiliği emret, kötülükten sakındır fakat bir Hâricî olma.”<sup>796</sup>

### **C. Horasan ve Mâverâünnehir Kerrâmîyyesi**

Horasan'da İslam'ın en geç yayıldığı yerlerden biri Gur bölgesidir. XI. yüzyıla doğru halkın büyük bir bölümü İslam'a girmiştir. Bu bölgenin İslamlaşmasında en büyük

<sup>791</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 166-167. Osman Çetin, “Horasan”, *DİA*, XVIII, 238.

<sup>792</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 296.

<sup>793</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 248.

<sup>794</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 37.

<sup>795</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 37.

<sup>796</sup> el-Hanefî, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah b. Hasan el-İrakî, *Kitâbu'l-Firaki'l-Müteferrika Beyne Ehli'z-Zeygi ve 'z-Zendeka*, (thk. Yaşar Kutluay), AÜİFY, Ankara 1961, s. 6. el-Hanefî, bu sözü ne anlama geldiğine dair açıklama yaparken mezhebi görüşlerinden dolayı birbirine tekfir edenlerden bahsetmektedir. Dolayısıyla birbirine tekfir eden bütün fırkalardan tenkit edip bunlardan beri olduğunu nakletmektedir.

rol Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebine aittir. Gur bölgesi gibi birçok diğer bölge de İslam'ı Kerrâmiyye mezhebi taraftarlarının daveti üzerine kabul etmiştir. Kerrâmiyye mensupları bir yandan kendi mezheplerini yaymışlar diğer yandan Sünnî mezhepler içerisinde yer alan Mâtürîdîyye ve Eş'ariyye mezhebiyle birlikte Şîîler'in de itikâdî görüşlerini eleştirerek kendi sistemlerini oluşturup Horasan, Garcistan ve Gur'da kendi itikâdî fikirlerini yaymışlardır.

Kerrâmiyye mezhebinin ortaya çıktığı coğrafyada hem fikri hem de siyasi olarak merkezî devletten bağımsız hareket etmesi zaman zaman merkezî otoriteye karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Ancak Horasan coğrafyasında Kerrâmiyye mezhebi yaşam tarzıyla, mistik tavrıyla, eğitim kurumlarıyla İslam'ı temsil edegelmiş, geniş bir halk tabanından destek almıştır. Mezhep, Horasan'ın en önemli kentlerinden biri olan Nîşâbur'a hâkim olmuştur. Kerrâmiyye mezhebinin Horasan coğrafyasında yayılmasında hankâhların yapımının<sup>797</sup> ve şehirlerarası ticarî ilişkilerin etkisi büyüktür. Bu bağlamda devam eden ticarî ilişkilerin bölgeden bölgeye değişik yansımaları olmuştur. Kerrâmiyye mezhebinin bölgede doğmasına da varlığının gün yüzüne çıkmasına da ve aynı mezhepten değişik fırkaların oluşmasına da bu ticarî ilişkilerin büyük payı vardır.<sup>798</sup>

Makdisî, Kerrâmiyye taraftarlarının Horasan ve Mâveraünnehir bölgelerinin hangi şehirlerinde bulduklarına dair ayrıntılı bilgiler vermez. Ancak Kerrâmiyye mezhebi taraftarlarının hangi şehirlerde daha yoğun oldukları hususunu hankâhlar üzerinden tespit etmeye çalışmaktadır. Fakat bu yöntemin her bölge için sağlıklı bir tespit olduğunu söylemek zordur. Mesela Nîşâbur halkının çoğunun Hanefî ve Kerrâmiyye mezhebine mensup olduğunu zikretmekle birlikte Mu'tezile ve Eş'arî mezhepleri mensuplarının da bulunduğunu nakletmektedir.<sup>799</sup> Rakkâ'da Şîa, Kundur'da Kaderiyye hâkimken,<sup>800</sup> Sicistân'da belirli bir mezhepin hâkimiyetinde bahsedilemez, zira orada Hânefi ve Şafiîler kendi aralarında mücadele etmektedirler.<sup>801</sup> Aynı durum Herat'ta Şîîler ile Kerrâmiyye arasında da geçerlidir.<sup>802</sup> Ayrıca Makdisî Cürcan ve Taberistan'da Kerrâmiyye'nin müntesipleri bulunduğu söylemektedir. Çünkü bu bölgelerde hankâhların bulunduğunu ayrıca burada Kerrâmiyye taraftarları ile Hasenîler aralarında

<sup>797</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>798</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 69.

<sup>799</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>800</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>801</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 336.

<sup>802</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

tartışmalar yaşandığını nakletmektedir.<sup>803</sup> Ancak buradaki Hasenîlerin Zeydiyye imamlarından Hasan el-Alevî'ye mensup olanlar mı, yoksa Hasan el-Basrî'nin görüşlerini benimseyen ve Mu'tezile kolları arasında gösterilen fırkaya mensup olanlar mı olduğu hususunda herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bu şehirlerle birlikte Fergana, Cüzcan, Merverûz ve Semerkant gibi önemli Mâverâünnehir şehirlerinde Kerrâmiyye mensupları ve sayısı hakkında bilgi verilmiyorsa da bu şehirlerde hankâhların bulunduğu haber verilmesi Kerrâmiyye taraftarlarının olduğunun bir göstergesidir.<sup>804</sup>

Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği ortam itikâdî ve mezhebi açıdan ciddi kırılmaların yaşandığını bir dönemdir. Bu kırılmalar Kerrâmiyye'yi ortaya çıkararak en büyük etken olmuştur. Hâricîler ile Mu'tezile'nin kutuplaştığı toplumu, her ikisi de kendi ideolojisine uygun bir mü'min profili oluşturmuşlardır. Dolayısıyla bu kutuplaşma Kerrâmiyye'nin olaya müdâhil olmasına zemin hazırlamıştır. Aynı zamanda bu kırılmalar bölgede hem ihtida hareketlerinin başlatılmasına neden olmuş hem de iman algısından dolayı girift hale sokulan mü'min imajının tekrar düzeltilmesine neden olmuştur. Hata ve günahlardan dolayı İslam dairesinin dışına itilen ve İslam toplumundan tecrit edilen Müslümanlar, Kerrâmiyye'nin benimsediği iman anlayışı sayesinde dışlanan bu kitleyi kendi mezheplerine çekebilmiştir.<sup>805</sup>

## II. KERRÂMIYE MEZHEBİNİN NÜFUZU

X. asırda Kerrâmiyye hem Mâtürîdî hem de Eş'arî müntesipler tarafından büyük saldırılara maruz kalmıştır. Kerrâmiyye mezhebinin her iki mezhebin müşterek düşmanlığını üzerine çekmesinin mutlaka birtakım gerekçe ve sebeplere dayanması gerekmektedir. Saldırıların gerekçesi olarak Kerrâmiyye'nin dinî ve mistik anlayışının halk üzerindeki tesiri gösterilmektedir. Kerrâmiyye dindarlığının önemli ölçüde mistik anlayışa dayalı olması hem ekonomik durumu belli bir düzeyde olanları hem de *fakır-gınâ*, *tevekkül* ve *kesb* gibi anlayışlara sahip bazı sûfî çevreleri rahatsız etmiştir.<sup>806</sup> Nitekim ilk dönem zâhidleri dünyayı kötüleyip fakrı zenginliğe tercih ederken bu konuda fakir sahâbîleri ve özellikle ashâb-ı Suffe'yi kendilerine örnek almışlardır. Özellikle bazı sûfî oluşumlar da zamanla fakrı aşırı derecede öven ve zenginliği yeren bazı zümreler

<sup>803</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 365, 371.

<sup>804</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>805</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 129.

<sup>806</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 541.

ortaya çıkmıştır. Buna bağlı olarak tasavvufun ilk meselelerinden biri fakr ve gınâ olmuştur.<sup>807</sup> Dolayısıyla ilk dönem tarikat mensuplarının çoğu fakrdan bahsederken onu zenginlikten daha üstün olarak kabul etmiştir. Kerrâmiyye fakrı aşırı derecede öven ve gınâyı yeren bir anlayış içinde değilse de züht anlayışından belli bazı kazanç yolları elde etmeyi meşru olarak görmemiştir. Kerrâmiyye'nin fakr anlayışı diğer tasavvufî anlayışlardan *kesb* kavramı ile ayrılmaktadır. Onlara göre *kesb* sadece geçim için kazançtır, kâr sağlamak için kazancı uygun görmezler. Onun için kendilerine *tahrîmu'l-mekâsib* ve *terk el-kesb* veya *inkâr el-kesb* şeklinde terimleştirdikleri kâr için çalışma yasağı getirmişlerdir.<sup>808</sup> Dolayısıyla *fakrın* temel felsefesi fakir olmak değil, mal biriktirmeyi men etmekten kaynaklanmaktadır.

Başta İmam Eş'arî olmak üzere Eş'arîler Kerrâmiyye'nin *tahrîmu'l-mekâsib* görüşünü Mu'tezile'nin aşırı sûfî din anlayışından kaynaklanan bir görüş olduğunu iddia etmiştir. Nitekim Mu'tezilî'den İbnü'r-Râvendî (301/913) *Kitâb ed-Dâr ve Tahrîmu'l-Mekâsib*<sup>809</sup> ve Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî er-Rummânî (384/994) *Tahrîmu'l-Mekâsib* konulu eseri ele almışlardır. Eş'arî'nin bu eleştirisi haklı olmakla birlikte fakr-gınâ meselesinin bütün Horasan sûfilerinin temel sorunu olduğunu görmemiz gerekir. Bunun için erken dönemde ticaret kuralları, ticarî kazanç, iktisadî kazanç gibi sorunlar sûfî ya da tasavvufî dindarlık ile nasıl bağdaştırılabilir? Kısaca para ve sermaye biriktirmek caiz mi sorunu ortaya çıkmıştır. Kerrâmiyye'nin zühd ve tasavvuf anlayışını oluşturan Ebû Hanîfe ve geleneği olduğu için bu konuya ilk yönelenler Hanefî âlim Muhammed eş-

<sup>807</sup> Süleyman Uludağ, "Fakr", *DİA*, İstanbul 1995, XII, 133. Şakîk b. İbrahim el-Belhî (184/810) yeni bir tevekkül tanımıyla ve kazanç temini için çalışmayı kesbi reddetmesiyle öne çıkan yeni bir ekol geliştirmiştir. Belh merkezli bu yeni ekol Şakîk'in öğrencisi Hâtim b. el-Esam (237/851) ve Ahmed b. Hıdraveyh (240/854) tarafından sürdürülmüştür. Bu ekolün ilkelerini Nişâbur'da öğretenler ise Ahmed b. Harb (234/849) ile Ebû Hafs el-Haddad en-Nisâbûrî (265/878) idi. İbn Kerrâm, Ahmed b. Harb'ten bu geleneğini devam ettirmiştir. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, (der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu), Klasik yay., İstanbul 2018, 350-353

<sup>808</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karramiyya*, s. 76. Bu konuda öteden beri muhaddisler ile zâhîtlar arasında züht konusunda devam eden tartışma Kerrâmiyye ortak bir platform oluşturduğu söylenebilir. Zira hadis rivayet eden Sûfiler ile onların değerlendirmeye muhatap olanların sayısı, daha önceki nesillerdeki zâhid hadis ravilerine göre daha azdı. Kerrâmîler VI./X yüzyılda hem hadis ilminin peşine gitmek hem de züht ile meşgul olmak bir engel olmayacağı hânkah kurumları ile bilfiil ortaya koymuştur. Bkz. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, s. 317-319.

<sup>809</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 543; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karramiyya*, s. 76.

Şeybânî (189/804) olmuştur. Zira eş-Şeybânî, ticaretin sadece *kazanç* olduğunu söylemiştir.<sup>810</sup>

Yahyâ b. Muaz er-Râzî (258/871) fakr-gınâ üzerinde geliştirdiği yeni tanımı, özellikle bazı hadislerde övülen fakrın somut manada servet sahibi olmamayı değil sahip olunan mala esir olmama yönünde olmuştur. Nitekim bununla ilgili açık bir şekilde şu görüşü dile getirmiştir: “Bundan sonra da bilmeli ki çalışabilirken çalışmaktan geri durup oturması, fakirin dilencilige düşmesi demektir”.<sup>811</sup> Bu tutumdan dolayı Yahyâ b. Muaz er-Râzî sûfî çevrelerce “zenginliği dervişlikten daha üstün” tuttuğu şeklinde ithamlarla maruz kalmıştır.

Mekhûl en-Nesefî (318/930) *Kâsıtyye*<sup>812</sup> fırkasının görüşlerini tenkit ederken fakrı savunması onun *tahrîmu'l-mekâsib* görüşünü benimsediğini göstermektedir.<sup>813</sup> Kendi görüşünü desteklemek açısından *Kâsıtyye*'ye karşı şu ayeti delil olarak kullanır; *وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ* Allah'ın lütfundan isteyin<sup>814</sup> bu ayeti kesp yerine “ilim talep edin” şeklinde te'vil etmektedir.<sup>815</sup>

Sonuç olarak *kesb* hakkında Kerrâmiyye'nin görüşü aslında daha önce sûfî dünyasında *inkâr el-kesb* şeklinde bilinen bir anlayıştan beslenmektedir. Bundan dolayı Kerrâmiyye'nin görüşünün radikal bir görüş olarak sunulması doğru değildir. Çünkü sûfî dünyasında bu anlayış mevcuttur. Mezheplerin Kerrâmiyye'ye muhalif olmalarını ve karşı çıkmalarını doğrudan bu konuya bağlamak pek isabetli bir anlayış değilse de idarecilerin, Kerrâmiyye'ye karşı tavır almalarında etkili bir sebep olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin zühd anlayışı ferdî ve içsel bir hesaplaşma söz

<sup>810</sup> Şeybânî 189/805 yılında Harun er-Reşîd ile birlikte Horasan'a gitti. Horasan kadılığına tayin edildi ve aynı yıl Rey'in Renbeveyh köyünde vefat etti. Bkz. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV, Ankara 2013, s. 24.

<sup>811</sup> Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 188-189.

<sup>812</sup> Kâsıtyye fırkasına göre dünya nimeti arzuların yerine gelmesi olduğundan iyi amellerin neticesidir. Dünya azabı ise fakirlik, arzuların yerine gelmemesi, her şeye ihtiyaç duymak, gam, keder ve hüznün olup, bunlar da kötü amellerin cezasına karşılık geldiğini ileri sürmektedir. İyi amellerin karşılığı ahirete kalmaz dünyada kendisine peşinen verilecektir. Aynı şekilde azaplar amellerin karşılığıdır. Bkz. Cevad Meşkûr, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 282.

<sup>813</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 202. Ayrıca zühde dair yazmış olduğu *el-Lü'lüyyât fi'l-Mevâiz* eserinde buna yönelik örnekler bulmak mümkündür.

<sup>814</sup> Cuma, 62/10. Ayrıca şu rivayeti de delil olarak kullanmaktadır; “Kim dünya derdinden sabaha ulaşırsa Allah kalbine dört haslet yerleştirir. Ölünceye kadar dört şey onu bırakmaz. Onlardan biri ebedi kesilmeyen dert, ikincisi çıkamayacağı meşgale, üçüncüsü zenginliğine erişemeyeceği fakirlik, dördüncüsü sonuna ulaşamayacağı arzu”. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 203.

<sup>815</sup> Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 203.

konusu olduğu için dünyevî kazanç ve heveslerden feragat etmekle mücadele etmiştir.<sup>816</sup> Bu konu sûfî dünyasında sorun olduğu gibi aslında birçok kesimin sorunudur.

Mamafih Kerrâmiyye'nin **hankâhları** kurması kısmen bu kesb anlayışı sağlamak içindir. Çünkü hankâhların yapımından önce sûfiler ferdi olarak yaşıyorlar ve kendi çabalarıyla elde ettikleri gelirlerden ve bazen de diğer kişilerin yardımlarından istifade ederek hayatlarını sürdürüyorlardı. Hayırseverlerin dağıttıkları yemeklerden faydalanmak, riyâzet adı altında tevekküle sarılmak ve açlığa tahammül etmek de onlar arasında yaygındı. Bundan dolayı hankâhların yapımından önceki dönemde sûfilerin tevekkül anlayışı iktisadî konularla alakalı bir mesele olmuştur. Sûfilerin ferdi yaşam dönemindeki günlük ihtiyaçları karşılamayı taahhüt etmedikleri bir zamana aittir.<sup>817</sup>

Hankâh, sûfilerin toplanma merkezî, mukim veya gezgin dervişlerin ikamet ettikleri ve yemek yedikleri bir mekândır. Garipler ve misafirler için misafirhane olarak da icra edilmektedir.<sup>818</sup> Makdisî der ki; “Meclislere davet edildim, söz söyledim, sûfiler ve hankâh ehli ile birlikte aş ve tirid yedim”.<sup>819</sup>

Hankâhların fonksiyonu Kerrâmîlere özgün bir yapıdır. Çünkü buna benzer diğer sûfî dervişlerin ikamet yerleri Ribât, Türbeler, Düveyra, Zâviye, Tekke, Lenger, Harâbât gibi kurumlar değişik sûfî oluşumlara aittir. Hankâhların tarihi muhtemelen Kerrâmîler öncesine uzanmakta ancak önceki sûfî çevreler ictimâî ve umûmî bir merkezden ziyade bazı sûfî kişilerin ikamet ettikleri evlere nispet edilir.<sup>820</sup> Müessese tarzında umûmî bir merkez, merasimlerin tek başına değil, cemaat haline de icra edildiği bir kurum olan hankâhlar Horasan bölgesinde ilk defa Kerrâmîler tarafından kurulmuştur.<sup>821</sup> Dolayısıyla Horasan zâhidlerinin çok büyük bir kısmının Kerrâmî ya da zaman zaman tanımlandığı şekliyle *Hankâiyyûn*'dan oldukları anlaşılmaktadır.<sup>822</sup>

Bu kurum bir sûfî dergâh gibi işlemiştir. Ancak bu kurumlar müritlerin tek başlarına halvete girebilecekleri yerler değildi. Hankâhlar bir rehber etrafında bir araya gelinen toplanma merkezleridir. Spencer hankâhı şu şekilde tarif etmektedir: “Etrafında birkaç

<sup>816</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karramiyya*, s. 30-32.

<sup>817</sup> Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, (çev. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut), Büyüyenay Yay. İstanbul 2013, s. 295

<sup>818</sup> Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 69-78.

<sup>819</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 44.

<sup>820</sup> Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 163-164.

<sup>821</sup> Muhsin Keyanî, *Hankahlar Tarihi*, s. 170.

<sup>822</sup> Jacqueline Chabbi, “Remarques sur le developpement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – Ive/Xe siècle”, *Studia Islamica*, Brill yay. sy. 46 (1977), s. 39.

oda bulunan, mürşit ve müritlerin içinde toplandıkları ve namaz kıldıkları, ibadet ettikleri, sohbet ve sema' meclisi tertip ettikleri ve tasavvufî bahisler hakkında konuştukları bir yapıdır.”<sup>823</sup>

Hankâhlar, İbn Kerrâm'ın vefat ettiği yer, mekân veya türbenin zaman içerisinde muhipler tarafından ictimâî bir merkezde müesseseleşmiş bir kurumdur. Yâkut el-Hâmevi buna işaret ederek Kudüs nahiyesindeki hankâhta ikamet edenlerin Kerrâmîler olduğunu ifade eder ve Hankâh kelimesini şu şekilde açıklar: “Hankâh, hânık kelimesinin müennesidir ve o Kerrâmîlerin Beytü'l-Makdis'teki mabedidir.”<sup>824</sup> Yâkut el-Hâmevi hankâh kelimesini Kerrâmîlerle irtibatlandırması İslam kültüründe bu yapının Kerrâmiyye mezhebi ile Filistin nahiyesinde başlayıp Doğu dünyasında revaç bulduğunu göstermektedir.

Makdisî kendi güzergâhı üzerindeki bütün yerlerde Kerrâmîlerin izlerini sürmüştür ve eserinde yer yer, şehir şehir değişik merkezlerden bahsetmektedir. Kudüs'ten başlayıp Horasan'ın birçok bölgesine kadar hankâhların mevcudiyetinden bahseder. Dolayısıyla Makdisî'nin nakilleri hem hankâhların harita üzerindeki varlığını görmek açısından hem de fonksiyonu ve icrası açısından farklı yerlerde aktardığı birkaç pasajda şu şekilde özetlenebilir:

“Kerrâmîler Beytü'l-Makdis'te meclis ve hankâhlara sahiptirler.<sup>825</sup> Kendi hankâhlarında zikir meclisleri düzenliyorlar, yazılı bir metinden parçalar okuyorlar ve halkı takvaya davet ediyorlardı.<sup>826</sup> Kerrâmîler Kur'an'ı hıfzetmiş kişiler idiler ve Cuma namazından sonra tehlîl (Lâ ilâhe illallah) getiriyorlardı.<sup>827</sup> Kerrâmîler Kudüs civarına ilave olarak Maverâünnehir'de de meclis ve hankâhlara sahip idiler ve Fustatta da merkezleri mevcuttur.<sup>828</sup> Kerrâmî meşâyihinden birinin yazmış olduğu bir kitaptan okuduğuma göre, onlar Mağrib'de yediyüz hankâha sahiptirler. Fakat bu zamanda (h. 348) Allah'a yemin olsun ki Mağrib'de bir tek hankâhları dahi yoktur.<sup>829</sup> Kerrâmîler Cürcân'da hayli fazla idiler. Burada ve Taberistan'ın dağ ve vadilerinde hankâhlara sahiptirler.<sup>830</sup>

<sup>823</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders In Islam*, s. 166.

<sup>824</sup> Yâkut el-Hâmevi, *Mu'cemu'l-Buldan*, II, 304. Hânkah maddesi.

<sup>825</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 179.

<sup>826</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 182.

<sup>827</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 182.

<sup>828</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 202.

<sup>829</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 107.

<sup>830</sup> Makdisî, *Ahşenü't-Tekâsîm*, s. 365.

Bunun gibi Herat'ta ve Garcü'ş-Şâr'da onların nüfuzları ve câzibeleri vardır. Fergana, Huttel, Cüzcânân, Mervirûd ve Semerkand'da hankâhlara sahiptiler.<sup>831</sup>”

Nitekim Sem'ânî (562/1166)'nin aktardığına göre Kerrâmîlerin ilk hankâhlarını Muhammed b. Kerrâm'ın Kudüs'te vefat edişinin ardından inşa ettiklerini söylemektedir. Muhammed b. Kerrâm'ın vefatından sonra Hankâhlar Horasan coğrafyasında yaygınlık kazanmıştır.<sup>832</sup> Ayrıca hicri V. yüzyıldan itibaren Şam, Basra, Bağdat, Nişâbur, Rey, Buhara, Semerkant, Belh gibi önemli merkezî şehirlerde yeni hankâhlar yapılmıştır. Bu kurumlar bölgede İslam'ın yayılmasında önemli bir unsur olmuştur. Hankâhların yapımına ve kuruluşuna sultanlar ve devlet adamları yardımcı olmuştur. Öte yandan tasavvuf erbabının bu tarz mekânlar oluşturmaya başlamaları örnek teşkil etmiştir. Dolayısıyla bu bölgede tarikatların düzenli bir şekilde ortaya çıkmasında ve kurumsallaşmasında hankâhların büyük katkısı olmuştur.<sup>833</sup>

Kerrâmiyye'nin tebliğ faaliyetlerini sürdürmek amacıyla yaptıkları en önemli faaliyetler bu eğitim kurumlarında olmuştur. Çünkü Kerrâmiyye'nin hankâhları yapım amacı mistik boyuttan ibarettir. Hankâh denen eğitim merkezleri sadece İslam'a yeni girmiş kimselerin ihtiyaçlarını karşılamak için değil aynı zamanda Müslümanların ihtiyaçlarını karşılariken zâhidâne hayat tarzının nasıl olması gerektiği de öğretiliyordu. Hankâh felsefesinde yaşamak için çalışma zorunluluğu yoktur. Bu tür merkezler daha çok ibadet etmek için yaşamanın lazım olduğunu göstermek açısından yaygınlık kazanmıştır. Kuruluş felsefesi mistik amaçlar gütmüştür ancak V. asırdan itibaren sadece mistik bir yuvası değil, aynı zamanda Kerrâmî itikâdının ve mezhebinin ana merkezi olmuştur. Hankâhlar doğu İslam dünyasının Fustat'taki tüm yollarına varıncaya kadar uzanan geniş bir organizasyon ağı ile Kerrâmiyye'ye destek sağlamıştır.<sup>834</sup> Bu sebeple Makdisî (375/985) hankâhların tamamen Kerrâmiyye mezhebine ait olduğunu ifade eder.<sup>835</sup> Hankâhlar'da sûfî yaşam biçimi daha sonraki dönemlerde değişik sûfî gruplarla ilişkilendirilmiştir.

<sup>831</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 323.

<sup>832</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; Süleyman Uludağ, “Hankah”, *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 43.

<sup>833</sup> Süleyman Uludağ, “Hankah”, *DİA*, XVI, 43; Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Sır Yayıncılık, Bursa 2011, s. 95

<sup>834</sup> Margaret Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, (çev. Hüseyin Doğan), *Kelam Araştırmaları*, 13:1, (2015), s. 540.

<sup>835</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 179, 182, 238, 323, 365, 377.



Kaynaklarda Nişâbur'da VI/X. asırda en az üç tane Kerrâmiyye mezhebine ait medrese bulunduğuna yer verilmektedir. Bununla birlikte Herat'ta da kurulan başka medreseler olduğuna değinilmiştir.<sup>836</sup> Medreselerde aynîleşen manevi ve zâhiri eğitim ve öğretimin teorik boyutu hankâhlar da tatbik bulmuştur. Bu tür kurumların İbn Kerrâm hayatta iken faaliyet gösterdiklerine dair herhangi bir veriye sahip değiliz, olsak bile medrese şeklinde faaliyet gösterdikleri söylenebilir. Ancak bu kurumlar Hankâh formunu muhtemelen İbn Kerrâm'ın vefatından sonra alabilmişlerdir.

Bu tür kurumlar her ne kadar ilk dönemde Kerrâmiyye ve sûfiler arasında yaygınlık kazanmış ise de zamanla itikâdî ekollerin de bu tür kurumlara başvurdukları görmekteyiz. Özellikle Eş'arîler miladî XI. asırda Karâmita ile münakaşa ve mücadele etme konusunda Kerrâmiyye mezhebinin bu kurumlarını ve medreselerini taklit etmişlerdir.<sup>837</sup>

### **A. Gazneliler Döneminde Kerrâmiyye'nin Nüfuzu**

Kerrâmiyye mezhebi Gaznelilerde iki isim ile nüfuz sahibi olmuştur. Birincisi *Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz el-Kerrâmî* (383/993) dir. İshâk b. el-Mahmeşâz, İbn Kerrâm (255/869)'ın görüşlerinden etkilenerak dinî anlayışını bu fikirler üzerine inşa etmiş ve Gazneli liderleri bu anlayışla etkilemeyi başarmıştır.<sup>838</sup> Ebû Ya'kûb İshâk b. Mahmeşâz bir Kerrâmî şeyhi, vaîzi ve imamıdır.<sup>839</sup> Rivayetlere göre Mahmeşâz sûfî, âbid ve dindâr biri olarak tanınır ve onun tesiri ile Nişâbur'da 5.000 kişi İslam'a girmiştir.<sup>840</sup> Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz ılımlı tavrı ve mutedil din anlayışıyla hem siyasi iktidarı etkilemiş hem toplumun beğenisini kazanmıştır. İbn el-Mahmeşâz 383/993 yılında Nisâbûr'da vefat etmiştir. Cenazesine kalabalık bir cemaat eşlik etmiştir. Hâkim et-Tirmîzî ise bu manzarayı şu şekilde dile getirir: “Onun cenazesinde gördüğüm topluluğun bir benzerini Nişâbur'da asla görmedim. Meydanlar, insanları almadı. Cenazesine katılmayan hemen hemen hiç kimse kalmadı.”<sup>841</sup> Zehebî Hâkim'den bu bilgileri naklettikten sonra alışılmışın dışında İbn el-Mahmeşâz hakkında bu bilgileri abartılı bulur. Hatta onun takipçisi olmadığını dahi söyler. Onun hakkında bu tür abartılı rivayetlerin gelmesinin Kerrâmî olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Çünkü Hâkim'in

<sup>836</sup> Margaret Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 540.

<sup>837</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 130.

<sup>838</sup> Edmund Bosworth, “The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan”, s. 7-13.

<sup>839</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 433.

<sup>840</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 433; Zirkilî, *el-A'lâm*, I, 296.

<sup>841</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 433.

İbn Kerrâm hakkında da buna benzer ta'zîme dayalı rivayetler bulunduğunu aktarır. Belli ki Zehebî, Kerrâmî şahıslar hakkında bu tür ifadeler kullanılmasından rahatsız olmuştur.<sup>842</sup>

İbn el-Mahmeşâz İbn Kerrâm'ın din ve tasavvuf anlayışını benimsemiştir. Bu sebeple zaman zaman onun zâhid kimliği sorgulana gelmiştir. Nitekim hadisçiler onun görüntüde zahit ve tasavvufî hayatı olan sinsi bir yalancı şeklinde tenkit etmişlerdir. Hadisçilerin onu bu şekilde suçlamalarının sebebi Muhammed b. Kerrâm'ın faziletleri hakkında *Fedâil'i Muhammed b. Kerrâm* isimli kitabı yazmış olmasıdır.<sup>843</sup> Ayrıca kitapta Muhammed b. Kerrâm'ı yüceltmek için uydurma hadislere yer verdiğini de iddia etmişlerdir. Ebû Hureyre'den nakledildiği iddia edilen bir rivayette şu ifadeler yer alır: “Hz. Peygamber der ki: هَجْرَتُهُ مِنْ هَجْرَتِهِ مِنَ الْبَيْتِ الْمَقْدِسِ، كَهَجْرَتِي مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ Ahir zamanda kendisine Muhammed b. Kerrâm denen biri gelecektir. O, sünnetimi ve cemaatimi ihya edecektir. Onun Horasan'dan Beytül Makdise hicreti, benim Mekke'den Medine hicretim gibidir”.<sup>844</sup> Bu uydurma rivayete yer vermesi İbn el-Mahmeşâz'ın itibarını hadisçiler nezdinde zedelemiştir.<sup>845</sup> Ancak İbn el-Mahmeşâz'ın kitabında bu rivayete hangi amaçla yer verdiğini tespit etmek zordur. Çünkü bu rivayeti naklederken böyle bir rivayetin varlığına mı dikkat çekmek istemiş yoksa bu rivayeti İbn Kerrâm'ın faziletine bir delil olarak mı aktardığı hususu net değildir. İbnü'l-Cevzî (597/1201)'nin yorumuna bakılırsa bu rivayet mevzudur ve İbn el-Mahmeşâz da bu mevzu rivayeti kullanmakla itham edilmektedir.<sup>846</sup>

Gazneliler döneminde oldukça etkili olan ikinci isim Ebû Ya'kûb el-Mahmeşâz'ın oğlu *Muhammed b. İshâk b. Mahmeşâz el-Vâiz ez-Zâhid b. ez-Zâhiz Ebû Bekr* (410/1020)'dir. Kerrâmîye mezhebi en parlak dönemini Ebû Bekr döneminde yaşayacaktır. Vaîz ve zâhid kimliğiyle tanınan Ebû Bekr devinin Sultanı nezdinde söz

<sup>842</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII, 61. Zehebî'nin bu tutumu mezhebî taassubundan kaynaklanan bir durumdan kaynaklanabilir. Zira kaynaklarda Hâkim'in Kerrâmîye ile herhangi bir yakınlık kurduğına dair bilgi yer almaz.

<sup>843</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 50; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 238; Curkânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşahir*, I, 454; Zirkilî, *el-A'lâm*, I, 296.

<sup>844</sup> Hadisin uydurma olduğu ayrıca ravilerin tamamına yakını mechül kişiler tarafından rivayet edildiği için şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 375; Curkânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşahir*, I, 454; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, I, 220; Zehebî, *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, I, 74; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 50.

<sup>845</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 375; Curkânî, *el-Ebâtil ve'l-Menâkir ve's-Sahâh ve'l-Meşahir*, I, 454; Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, I, 74.

<sup>846</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 50.

sahibi olmuştur.<sup>847</sup> Babası gibi İbn Kerrâm'ın din anlayışını benimseyip devam ettirmiştir. O babasından farklı olarak devlet açısından daha girişken ve daha dinamiktir. Nitekim Ebû Bekr Kerrâmîleri toparlayıp onların liderleri olmayı başarmıştır.<sup>848</sup> Ayrıca İbrahim b. es-Sarîfinî'nin (641/1243) Ebu Bekr hakkında bilgi verirken “onunla **Kerrâmî devleti** ortaya çıktı” ifadesi önemli bir husustur.<sup>849</sup>

Bu dönemde Gazneliler'in başında bulunan Sultan Mahmûd<sup>850</sup> hem yeni fetihler hem de Abbâsî hâkimiyetinin korunmasına yönelik büyük bir katkı sunmuştur. Merkezi hükümetin desteğini alan Sultan Mahmûd<sup>851</sup> Horasan'da yaygınlık kazanan bazı Bâtınî gizli teşkilatlanmaları çökertmeye yönelik yeni bir hareket düzenlemiştir. İşte bu mücadelenin ilk adımı ise Ebû Ya'kûb'un oğlu Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mahmeşâz'ı Nîşâbur'un reîsliğine ataması ile olmuştur. Reîslik dönemin şartları göz önünde bulundurulduğunda önemli bir unvandır. Nitekim hükümdarlar şehirlerde otoritelerini reîslik makamı üzerinden ikame etmişlerdir.<sup>852</sup> Bu makam Tâhirîler döneminden beri önemli bir mevki sayılmaktaydı çünkü bu mevki dihkân ailesi<sup>853</sup> tarafından desteklenmiştir. Dihkan ailesinin Hanefî ve Şafîî mezhepleri dışında üçüncü

<sup>847</sup> İbrahim b. es-Sarîfinî, *el-Müntehab min 'es-Siyâk li'Târihi Neysâbur*, s. 22; Ebü'l-Hasan el-Farisi, *el-Halkatü'l-ula min Tarihi Nîşâbur*, s. 13

<sup>848</sup> Edmund Bosworth, “The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan”, s. 7-13.

<sup>849</sup> İbrahim b. es-Sarîfinî (641/1243), *el-Müntehab min 'es-Siyâk li'Târihi Neysâbur*, s. 22

<sup>850</sup> Sebüktekin'in (366/997) yılında vefatı üzerine kendisinden sonra Mahmûd, İsmail ve Nasır olmak üzere üç oğlu bulunmaktaydı. O, kendisinden sonra yerine veliahdı küçük oğlu İsmail tahta çıktı. Ancak Mahmûd küçük kardeşinden daha güçlü bir siyasi şahsiyete sahip idi ve babanın kararını dinlemeyip mücadeleye girişip Gazneli tahtını ele geçirdi. Bkz. Muhammed Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, Mektebetü'l-Vataniyye, Urdun 1997, s. 93-94. Bir yandan kardeşlerden daha büyük olması, bir yandan da İsmail'in gevşek bir kişi olarak tanınması Mahmûd'u endişelendiriyordu. Onun için kardeşi İsmail'e şu mektup yazıyor; “Seni çok severim, ancak sen bu işin ehli değilsin. Babamın vasiyeti, benim uzakta bulunmam dolayısıyla ve ordu içinde bir karışıklık çıkmasını diye sana yapılmıştır. Babamdan kalan payımı ve Gazne'yi kendim için isterim. Sana da istersen Belh, istersen Horasan valiliğini başkomutanlıkla birlikte veririm”. bkz. Bahattin Kök, “Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler”, *EKEV DER.* c. 1, sy. 2 (Mayıs 1998), s. 118. Çok yakın bir zaman içerisinde kendisine “yeminü'd-devle, emînü'l-mille, velî emîr el-mü'minîn” lakabını takmışlar. Düzenlediği seferleri ve kazandığı zaferleri İslam dünyasına kahraman olarak tanınmasına sağladı. Sultan Mahmûd, Hindistan'a on yedi sefer yapmış ve hepsinden de zaferle dönmesi Abbâsî halifesi el-Kadir Billah (991-1031) tarafından tebriklerle birlikte bu lakapları verilmiştir. Bkz. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, V, 175; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 16-22.

<sup>851</sup> Abbâsî halifesi el-Kadir kendisine hükümdarlık alametleri göndererek büyük destek vermiştir. Bkz. Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 16.

<sup>852</sup> Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 67.

<sup>853</sup> Bazı İslam devletlerinin idarî ve siyasi teşkilatında köy reisi, şehir ve yöre beyi anlamında gelen bir tabirdir. Dihkânlar varlıklı insanlardı. Bununla ilgili tarih kitaplarında birçok örnek mevcuttur. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 274. Horasan coğrafyasında dihkânların yetkileri geniş, siyasi ve idari nüfuzu güçlüdür. Sâsânîler devrinde İran'da ve Orta Asya'da, soylular sınıfına deniliyordu. Dihkânlar, Sâsânîler döneminde umumiyetle köylerin idaresinden sorumlu idiler. Her dihkân bir veya birkaç köyü yönetiyor ve devlet adına vergi topluyordu. Bkz. Faruk Sümer, “Dihkan”, *DİA*, İstanbul 1994, IX, 290.

bir mezhebi desteklemesi, başka bir mezhebin resmiyeti ve meşruiyetini tanımak demektir. Bu mezhebin yönetimin resmi mezhebi ilan edildiği anlamına gelmektedir. Dihkan ailesi bu hareketle yerel siyaset dengesinin değişmesi aynı zamanda bütün siyasi manevraların altüst olması demektir.<sup>854</sup> Kerrâmiyye mezhebi ile Hanefîler ve Şafîîler arasında en büyük tartışmalar ve anlaşmazlıklar bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Kerrâmiyye mezhebinin idareciler tarafından desteklenmesi aslında siyasi konjonktürün bir gereğiydi. Horasan bölgesinde hem Gazneliler hem Gurlular tarafından Kerrâmiyye mezhebi aynı amaçla desteklenmiştir. Sultan Mahmûd Nîşâbur'u hâkimiyeti altına almak için nasıl Hanefî mezhebi ile Şafîî mezhebini desteklemeye ihtiyaç gördüyse, yine dengelerin değişmesiyle Kerrâmiyye mezhebini desteklemeye ihtiyaç duymuştur.<sup>855</sup> Gaznelilerde Sünnî mezheplerin desteklenmesinde en büyük etken Bâtınî mezheplere karşı tavır alınması veya onların propagandalarını engellemek içindir. Dolayısıyla Kerrâmiyye mezhebinin devletin himayesine girme nedeni devletin şehre ve yöreye hâkimiyetinden kaynaklanmaktadır. Devlet, Kerrâmiyye mezhebine verdiği bu salâhiyeti ve otoriteyi kullanarak özellikle Şîa ve İsmâîlîyye mezhebinin nüfuzunu kırmaya çalışmıştır.<sup>856</sup>

Bu dönemde halkın desteğini almış Sünnî dinî oluşumlar halktan destek alanları için konjonktür gereği idareciler tarafından da desteklenmeye başlamıştır. Devlet bu desteği hem ulema sınıfına hem sûfîler ve onların propaganda araçlarına –medrese, hankâh ve diğer eğitim kurumlara gibi– desteğini sürdürmüştür. Bu coğrafyada tesis edilen ulema-devlet ilişkileri daha sonraki dönemlerde kurulan devlet yapılanmalarında çeşitli örgütlere ve dinî oluşumlara destek verilmesine bir örnek teşkil etmiştir. Selçuklular da kendi yönetimlerinin güçlenmesi ve istikrar bulması için Eş'arî mezhebini desteklemişlerdir.<sup>857</sup>

Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'yi destekleyerek Nîşâbur ve çevresinin hâkimiyetini sağlamayı hedeflemiştir. Çünkü Horasan coğrafyasında ve Nîşâbur çevresinde birçok gnostik ve bâtinî hareketler devlet için tehdit unsuru olarak algılanmaya başlamıştır. Bu tür heterodoksi hareketlerle mücadele etmek için Kerrâmiyye mezhebi ve taraftarlarının nüfuzunu kullanmak kaçınılmaz bir zaruret haline gelmiştir. Ciddi bir güç haline gelen

<sup>854</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 545.

<sup>855</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 15; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 61.

<sup>856</sup> Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, s. 266.

<sup>857</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 548.

Şîi Fâtîmî Devleti'nin hutbesi, Abbâsîlerin başkentinin yanı başında bulunan Musul, Medain ve Kûfe gibi şehirlerden sonra Mısır Halifesi adına hutbeler okutulmaya başlandığı bir dönemde<sup>858</sup> ancak Kerrâmiyye gibi toplumda hâkim konumda olan bir mezhep vasıtasıyla mücadele edilebilirdi. Nitekim Kerrâmiyye Nîşâbur'da büyük bir kitlenin-gücün temsilcisi olarak görülüyordu.

Dinî cephelelere bakıldığı zaman Sultan Mahmûd Sebüktekin'in Bâtînî mezheplere bunlara karşı tavrı aldığı ve bunları karşı en iyi şekilde Kerrâmiyye mezhebi ile mücadelesini sürdürebileceğinin farkına varmıştır. Bölgede mevcut mezhebî yapılanmalar merkezi idareye de daha büyük bir tehdit oluşturuyordu.<sup>859</sup> Bundan dolayı yönetimdekiler bu mezheplerle mücadele ederek en güçlüsünü destekleyip tehdit unsuru karşısında fikri mücadelesini sürdürmüştür. Kerrâmiyye taraftarları mevcut siyasî idareden kısmen destek aldıktan sonra diğer mezheplerin hedefine oturtulmuş ve kısa bir zaman içerisinde sapkın bir mezhep olarak ilan edilmiştir. Ancak Kerrâmiyye mezhebinin yönetimden destek alması diğer kentsel gruplar tarafından desteğini aldıktan sonra olabilmıştır. Daha doğrusu mezhep sahada hâkimiyetini sağladıktan sonra idareden desteğini alabilmıştır. Horasan'da Kerrâmiyye mezhebini benimseyen büyük bir kitle vardı ve bölge de büyük bir kuvvet oluşturmaktaydı. Bundan böyle Kerrâmîler Sultan Mahmûd tarafından himaye görmüşler ve saltanatının ilk yıllarında diğer gruplara karşı silah olarak kullanmışlardır. Başta Şîi-İsmâîlî-Bâtînî mezhebe karşı Kerrâmîlik olgusu kullanılmıştır. Şîi Fâtîmî tehlikesinin bir örneği ise Fâtîmî halifesi Hâkim Biemrillah (996-1021) tarafından H. 403 yılında et-Tahertî isimli dâîsini Sultan Mahmûd'u gizli bir şekilde bâtinî mezhebe davet etmek üzere Horasana gönderilmesidir. Sam'ânî'nin naklettiğine göre Tahertî fasih ve ilim sahibi bir dâîdir. Bunun için Sultan Mahmûd Tahertî'nin Nîşâbur alimlerle münazara yapmasını istemiştir. Münazaradan onun bâtinî görüşlere sahip olduğunu anlaşılınca yargılandıktan sonra idam edildi.<sup>860</sup> İdam hükmünde Ebû Bekr'in reîslik makamında olması sebebiyle büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Bekr daha sonra Fâtîmî Halifesi'yle gizlice haberleşen bir örgütü ortaya çıkarmış “mezhebi bozuk” dediği

<sup>858</sup> Fâtîmîler'in Şîi ve bazı bâtinî mezheplere yaptıkları çağrılar büyük çapta etkili olduğu bir dönemdir. Bahattin Kök, “Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler”, s. 120, 123.

<sup>859</sup> Muhammed Âbid el-Câbiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001, s. 312.

<sup>860</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, I, 443-444.

kimselerden bir kısmını idam ettirmiş, bir kısmının da ağır cezalara çarptırmıştır.<sup>861</sup> Fâtımîlerin inşa ettikleri yeni cami onun kararıyla yıkılmıştır. Bütün bunlardan sonra Sultan Mahmûd, Ebû Bekr'i daha büyük görevlere getirmiştir.<sup>862</sup>

Horasan coğrafyası İsmâîlî da'vet açısından oldukça parlak bir devir yaşamıştır. Dönemin en önemli ve etkili dâîlerin başında Ebû Hâtim er-Râzî (322/934) bulunuyordu. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde İsmâîlî davet faaliyetinin önde gelen isim Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (332/943), Nesefî'nin öğrencilerinden Ebû Yakub İshak b. Ahmed es-Sicistânî (361/971)'dir. Sicistânî, Horasan'da İsmâîlî da'vetin sevk ve idaresini üstlenmiş ve Karamâtilerinin Fâtımî davayı benimsemelerinde etkili bir dâî olmuştur.<sup>863</sup> İsmâîlî dâîler arasında en meşhuru *hüccetü'l-İrakeyn* olarak nam salmış olan Ahmed Hamîdü'd-Dîn b. Abdillâh el-Kirmânî (411/1020) gibi etkili kişiler yaşıyordu.<sup>864</sup> İsmâîlîyye'nin Horasan'da özellikle Gazne'ye yönelik baskının önemli nedenilerinden biri Gazneli Mahmud'un Hindistan seferlerini duraksatmak şeklinde okunabilir. Çünkü aynı dönemde İsmâîlî dâîler Hindistan'a açılmaya başlamışlardır.<sup>865</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi literatüründe Sultan Mahmûd'un ismi devamlı Kerrâmîyye mezhebi ile kurduğu yakın ilişkiler üzerinden zikredilmekte ve dolaylı olarak tenkit edilmektedir. Bu konuda en mutedil üslup ve göndermeyi Şehristânî (548/1153)'de görmek mümkündür. Ona göre Gazneli Sultan Mahmûd b. Sebüktekin Kerrâmîleri destekledi ve onlar vasıtasıyla Ashâbü'l-Hadîs ve Şîa'yı büyük sıkıntılarla karşı karşıya bıraktı. Sultan Mahmûd'un Kerrâmîyye mezhebine bağlılığından dolayı hadisçilere

<sup>861</sup> Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 46; Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", s. 123-124.

<sup>862</sup> İbrahim b. es-Sarîfinî, *el-Müntehab min'es-Siyâk li'Târihi Neysâbur*, s. 22; Ebû'l-Hasan el-Farisi, *el-Halkatü'l-ula min Tarihi Nişâbur*, s. 13. Sultan Mahmûd, H. 420 yılında Irak'ı Büveyhoğulları'ndan ve Rey şehrini ele geçirdikten sonra Bağdat'a gönderdiği bir mektupla Bâtınîler'e karşı mücadelesini anlatıyordu. Mücadele ettiği mezhepler arasında Mansura ve Karamatiler de bulunuyordu. Bkz. Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", s. 124.

<sup>863</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 119; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 131. İsmâîlîler özellikle Ahmed en-Nesefî ile birlikte Sâ mânî iktidarının en tepesinde yer alan hükümdarını Nasır b. Ahmed'i da'vete kazandırması, büyük bir başarıydı. Bu başarı kısa ömürlü olmasına rağmen bölgede birçok alimin dikkatini çekmesine neden olmuştur. Bu gelişmeden dolayı Sünnî alimler tarafından hoş karşılanmadı. Bunun için Nasır b. Ahmed yerine oğlu Nuh b. Nasır geçirilmiştir. Nuh b. Nasır babasının aksine İsmâîlî da'vete karşı şiddetliydi. Bkz. Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 304-310; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 116-117.

<sup>864</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâîlî Dâî ve Fâtımî Da'vet", *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, 1998, s. 16-17; Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 131. Mezkûr dâîler dışında bölgesel dâîlerin faaliyetleri için bkz. Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 120-192.

<sup>865</sup> Nizamü'l-Mülk'ün ifadesine göre Gazneli Mahmûd'un asıl amacı Irak ve Deylem taraflarını fethetmek değil Hindistan taraflarındaki fetihler gerçekleştirmektir. Ancak Bâtınîyye'nin merkezinin Rey şehri olduğu Deylemlî Rafizî ve Bâtınîler'in Sünnî halka büyük zulümler yapmaları nedeniyle Hanefî mezhebinden oluşan Türk askerlerini gönderdi. Bkz. Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, s. 87-88.

zulmettiğini nakletmektedir.<sup>866</sup> Hâlbuki Kerrâmîlerin hadisçilere zulmettiklerine dair herhangi bir olay veya rivayetten bahsedilmez. Ayrıca nakledilen rivayetlere göre Sultan Mahmûd'un Hanefî mezhebinden Şafî mezhebine geçtiğine dair rivayetler olduğu ve bu geçişin de âlimlerin münazaraları sonucundaki bir fikir değişikliği yoluyla olduğu nakledilmektedir. Eş'arî kaynaklarda yer alan rivayetlere göre Sultan Mahmûd'un huzurunda yaşandığı iddia edilen bu münazara *el-Kaffâl el-Mervezî* olayıdır. Kaynaklarda Sultan Mahmûd Hanefî mezhebine bağlı birisi ve Hz. Peygamber'in hadislerine de ilgi duyan bir şahsiyet olarak tavsif edilmektedir. Şafî mezhebinin hadislere daha sadık kaldığı tartışması ortaya çıkmıştır. Sultan bunu test etmek amacıyla Şafî ve Hanefî fikhına göre huzurunda iki rekât namaz kılınmasını ister bunun üzerine rivayetlere göre Sultan Mahmûd, Hanefiliği bırakıp Şafî mezhebine geçer.<sup>867</sup>

Bu olaylar gösteriyor ki, sultanın bu desteği Kerrâmiyye mezhebini savunmak gibi bir dava benimsemiş değildir. Ayrıca mezhebi değiştirmek, Hanefî mezhebinden Şafî mezhebine geçmesi, itikâdî mezhebinde ise Kerrâmiyye'den Eş'arî mezhebine geçmesi anlamını taşımaktadır. Buna göre Kerrâmiyye taraftarlarının Hanefî geleneğinden olduğu sonucu çıkmaktadır. Zira Horasan bölgesinde Hanefilik bir kimlik olarak tek bir itikâdî mezhebe özgün değildir. Hanefiliği Mâtürîdîler sahiplendikleri gibi Kerrâmiyye mezhebi de sahiplenmiştir.

Şehristânî'nin Sultan Mahmûd'u Kerrâmî ehlinden sayması ile *el-Kaffâl el-Mervezî* olayı birlikte değerlendirilecek olursak aslında bu nakiller mezhepler arasında Kerrâmiyye'nin konumunu göstermektedir. Kerrâmiyye mezhebi Sünnî mezhepler

<sup>866</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 15.

<sup>867</sup> Bu olayın başrolde Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el Mervezî (417/1027) bulunmaktadır. Şafî ile Hanefî mezhebi arasında yaşanan çekişmeler bu olay ile şu şekilde yansıtılmıştır. İki mezhebin fakihleri toplandı ve hangi mezhebin daha üstün olduğu fiilen gösterilmek istendi. Bunu fiilen yapması için görevlendirilen kişi ise Şafî el-Kaffâl el-Mervezî idi. Mervezî, önce Şafî mezhebine göre namaz kıldı. Tüm ta'dili erkânı uyudu ve namazı tamamladı. Sonra Hanefî mezhebine göre de iki rekât namaz kıldı. Ancak Hanefî mezhebine göre kıldığı namazda, Hanefî fıkıhçıların en istisnai durumlar için öngördüğü ruhsatları uyguladı. Mervezî, Hanefîlere göre namaza başlamadan önce dörtte biri necis bir köpek derisi giyer. Ardından hurma nebiziyle abdest alır. Yaz günü olduğu için tüm sinekler ve sivrisinekler üzerine üşüşür. Sonra kibleye dönüp niyet etmeden namaza durur. Tekbir Farsça getirir ve Farsça bir ayet okur. Daha sonra horoz hızıyla ara vermeden rükû ve secdeye gider. Selam vermeden namazı tamamlar. Bunun üzerine Sultan Mahmûd'a dönerek "Ey Sultan! İşte bu da Ebû Hanîfe'nin namazı" der. Bunun üzerine Hanefî fıkıhçılar bunu itiraz ederek bu bir iftira olarak algıladılar. Anlaşmazlığı girdirebilmek Hanefîlerin kitapları başvurular, ancak Mervezî'nin uyguladığı hükümlerin kitaplarda bulunduğu için onu haklı çıkarmıştır. Bunun üzerine Sultan Mahmûd mezhebini değiştirir. Bkz. Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cuveynî (487/1093) *Mugîsu'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, (thk. Heysem Tayymî), Beyrut 2003, s.84. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Mâtürîdilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013, s. 144, 162; Cengiz Kallek, "KAFFÂL, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 146.

arasında kabul edilmiştir ki Sultan Mahmûd bu mezhebi Bâtînî mezheplere karşı konumlandırmıştır. Diğer bir ifade ile Şîî mezheplerle mücadelesini bir Sünnî mezhebini destekleyerek sürdürmüştür.

Sultan Gazneli'nin Kerrâmiyye'yi desteklemesi Abbasî-Fâtımî çekişmesinin iki ana aktörün durumunu göz önünde bulundurmadan anlaşılması eksik kalır. Bu dönemde İslam coğrafyasında iki ana çekim merkezi vardı; Şîî Fâtımî iktidarını temsil eden Kahire ve Sünnî iktidar ve düşüncenin temsilcisi Bağdat. Bağdat merkezli Abbasi Halifesi Kadir Billah'ın en büyük rakibi Kahire'de karizmatik Şîî-Fâtımî İmam/Halife Hâkim Biemrillah'tır. İki zıt kutupta yer alan bu iki güçlü dinî-siyasi figür aynı dönemde iktidardaydılar ve bu nedenle mücadelenin çetin geçmesi kaçınılmazdı. Bunun için İsmâilî dâisi Hamîdü'd-Dîn el-Kirmânî (411/1020), Hâkim'in iki büyük düşmanın Ahmed ve Mahmûd olduğunu ifade ederken sırasıyla Halife Kadir Billah ve Gazneli Mahmûd'u kastetmekteydi.<sup>868</sup>

Fâtımîler açısından Gazneli Mahmûd en çetin düşman görülmüş ve Sünnîliğin en önemli kalelerinden biri olarak kabul edilmiştir. Zira Fâtımîler Abbasîleri kuşatmaya başladıkları bu dönemde Bağdat'ın etrafında birçok şehirde Sünnî-Şîî isyanları başlamıştır. 381/991 yılında ölümüyle Hacıp Lulu, Sâdü'd-Devle'nin oğlunu zehirleyerek hanedanlığın yönetimini ele geçirmiştir. Hacıp Lulu'nun 399/1008 yılında ölümünden sonra oğlu Mansûr yerini aldı ve Fâtımîlerin hâkimiyetini tanıyarak hutbeleri Hâkim adına okutmuştu. Hâkim de ona *Murtaza'ü d-Devle* lakabını vermişti.<sup>869</sup> 382/992 yılında ise Musul valisi Mukalled b. Yusuf'un Fâtımî hilafetine destek verip dönemin halifesi Aziz Billah adına hutbe okutması bu bölgede İsmâilî-Fâtımî eğilimi göstermek açısından önemlidir.<sup>870</sup> Yine 401/1010 yılında kritik bir anda Kırvaş b. Mukalled, Hâkim'i desteklediğini açıklayarak Musul, Enbâr, Kûfe ve diğer şehirlerde Cuma hutbesini onun adına okutup, onun adına para bastırmıştır.<sup>871</sup> Daha önceden 398/1008 yılındaki bir olayda Bağdat'ta bir grup halk gayr-ı resmi bir biçimde sokaklarda “Ya Hâkim! Ya Mansûr!” diye slogan atarak Fâtımîlere olan desteklerini dile getirmişlerdi.<sup>872</sup> Fâtımî

---

<sup>868</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâilî Davet Yapılanması*, Maarif Mektepleri Yay. Ankara 2017, s. 139.

<sup>869</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 561; Ahmet Bağlıoğlu, “Sıradışı Bir Fatimî Halifesi: Hâkim Biemrillâh”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sy. VIII, 2012, s. 8.

<sup>870</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 139-140.

<sup>871</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 571-572.

<sup>872</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 140.



Halifesi Hâkim Biemrillah bununla kalmayıp Gazneli Mahmûd'a Fâtımîlere katılıp kendisine biat etmesi için bir mektup yolladı. Ancak Mahmûd onun bu teklifini reddetti.<sup>873</sup> Halife Kadir Billah mektuptan haberdar olur Fâtımî halifesi Gazneli Mahmûd'u kendi safına çekmeye yönelik niyetinin farkına varmış ve bu siyasetin Fâtımî-Gaznelî ittifakı başarılı olması durumunda kendileri açısından çok büyük bir tehlike oluşturacağını görmüştür. İşte bütün bu olayları göz önünde bulundurduğumuzda Sultan Mahmûd'un Kerrâmiyye'ye hangi amaçla desteklediğini daha net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ancak Fâtımîlerin Sultan Mahmûd üzerine sürdürdükleri baskı zaman zaman Halife Kadir Billah ile Sultan Mahmûd arasında bir güven sorunu ortaya çıkartmakta ve bu sorun bir krize dönüşebilmekteydi.

Sultan Mahmûd ile Kerrâmiyye arasında kırılmanın başlangıç noktası Sultan ile Abbâsî Halifesi Kadir Billâh arasında çıkan bir meseleden kaynaklanmaktadır. H. 414 yılında Horasan hacılarının başında Nişâbur'un önde gelen ailesinden **Hasenek** diye bilinen Ebû Ali Hasan b. Muhammed bulunuyordu. Hasenek, hac vazifesini yerine getirdikten sonra dönüş yolunda tehlikeli olan çöl yolu yerine Şam yönü üzerinden Mısır Fâtımî ülkesine girmiştir. Fâtımî Halifesi ez-Zâhir ise başta Hasenek olmak üzere bütün kafilesindeki hacıları sıcak bir şekilde karşılar ve bol miktarda hediyeler verir.<sup>874</sup> Şam'dan ayrılan bu hac kfilesi hiçbir tehlikeyle karşılaşmadan Horasan'a geri dönmüşler. Hacıların yolculuğu bitmiştir ancak Sultan Mahmûd ile Halife Kadir Billâh arasında bu noktada ihtilaf başladı. Belli ki, Halife Kadir Billâh belirtildiği gibi hacılara sıcak davranılmasını ve hediyeler vermesini hoş karşılamamıştır. Hoş karşılamamakla kalmamış Halife bunu kuşku ile karşılamış ve tehlikeli bir gelişme olarak saymıştır. Bunun Sultan Mahmûd tarafından tertib edilmiş bir oyun olduğunu, Gazneliler ile Fâtımîler arasında bir yakınlaşma olabileceğini ileri sürmüştür. Nitekim Halife, Hasenek'in Karmatî olduğunu ileri sürerek onun idam edilmesini istemiştir.<sup>875</sup>

Sultan Mahmûd, Halife'nin bu yersiz kuşkusundan dolayı son derece kızmıştır. Ayrıca Hasenek hakkında ileri sürdüğü yanlış kanaatlere katılmamasına rağmen bu kuşku ve soğukluğun giderilmesi için başta Fâtımî Halifesi Hasenek'e verdiği hediyelerin

<sup>873</sup> Muzaffer Tan, *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı*, s. 142.

<sup>874</sup> Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 46. Bazı rivayetlere göre hac kfilesi dönüşte Şam yolunu tuttuğunu kaydetmekle birlikte Fâtımî Halifesi'nin onlara bu hediye Mekke'de verdiğini kaydetmektedirler. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VII, 682; Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", s. 125.

<sup>875</sup> Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 47.

Bağdat'a göndermesine ve halk huzurunda yakılmasına razı olmuştur.<sup>876</sup> Bu olay göstermişirki Horasan bölgesinin Fâtımîlerin nüfuzundan ne kadar rahatsızlık duyduğunun bir örneğidir. Hatta yöneticiler arasında güvenin sarsılmasına yol açmıştır. Bunun için Sultan Mahmûdun Kerrâmîlik olgusunu bir kalkan olarak kullandığı söylenebilir.

Halife Kadir Billah'ın, Sultan Mahmûd'a yönelik kuşkusu muhtemelen sadece Hasenek hadisesi ile başlamış değildir. Sultan'ın Kerrâmîlerle olan ilişkisi onu şüphelendirmiş olmalı ki, Halife kendisine en yakın kişi olan **Hanefî Kâdı Ebu'l-'Ala Said b. Muhammed (431/1040)**'i Sultan Mahmûd'a göndererek Kerrâmîler hakkında bilgilendirmiştir.<sup>877</sup>

Ebu'l-'Ala Said, Sultan Mahmûd ile Ebu Bekr arasında bir kırılma noktasıdır. Utbî *el-Yemînî* eserinde bu ikisi arasında çekişmeleri ayrıntılı bir şekilde izah eder. Ebu'l-'Ala Said Ebu Bekr'in tescîm görüşlerini dile getirerek onun *bid'at*, *tecsîm* ve *teşbihle* ilgili fikirleri hakkında tenkit etmesiyle Kerrâmîlere yönelik menfî propagandayı başlatmıştır. Buna mukabil Ebu Bekr, Ebu'l-'Ala Said'i Mutezilî olmakla itham eder. Hatta bunu bazı delillerle ispat etmeye de çalışır. Bu ihtilaftan dolayı Sultan Mahmûd, Hanefî kadısı Ebû Muhammed Abdullah en-Nâsîhî'ye aralarında hükmetmesi için görev verir. Kadı Abdullah en-Nâsîhî'nin sorgulamaları esnasında Ebu Bekr kendisinin Mücessime ve Müşebbihe'den olmadığını bunun yanında Ebu'l-'Ala Said'e Mutezilî iftirayı attığını itiraf eder. Dolayısıyla mahkeme Ebu'l-'Ala Said lehine sonuçlanır.<sup>878</sup> Bu olaydan sonra Ebu Bekr hakkında pek çok şikâyetler gelmeye başlar ve bu şikâyetlerden dolayı Sultan Mahmûd kendisini görevden uzaklaştırmak zorunda kalır. Ebu Bekr yerine Ebû Ali Hasan b. Muhammed reîslik görevine getirir.<sup>879</sup>

Sultan Mahmûd Halife'ye her seferinde sadık kalmaya çalışmıştır ve Kâdı Ebu'l-'Ala Sa'id vasıtasıyla Kadir Billah'a Kerrâmîler'in kontrol altına alındığını

<sup>876</sup> Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 47; Bahattin Kök, "Gazneli Mahmut'la Abbasî Halifesi el-Kadir Arasındaki İlişkiler", s. 125-126.

<sup>877</sup> Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 63-64.

<sup>878</sup> Utbî, *el-Yemînî*, s. 426. Karar Kadı Said lehine sonuçlanması Sultanın kardeşi Nasr b. Sebektekin'in etkisi olabileceği ifade edilmektedir. Bu iddia daha sonra Ebû Muhammed Abdullah en-Nâsîhî kızlarından biri ile Kadı Said'in oğlu ile evleneceği için bir bağlantı ve etkisi olabileceği ileri sürülmektedir. Bkz. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 203-204. Ancak bu iddiayı ailevi bağlantısı dışında başka bir veri ile desteklemek şimdilik mümkün gözüküyor.

<sup>879</sup> Utbî, *el-Yemînî*, s. 426. Geniş bilgi için bkz. *el-Yemînî*, s. 423-435.

bildirmiştir.<sup>880</sup> Merkezi idareden bir nevi dolaylı baskı sonucunda Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'ye verdiği desteğini geri çekmiştir.

Kerrâmiyye'yi *tasfiye politikası* ilk olarak Sultan Mahmûd huzurunda Eş'arî âlimlerinin münazaralarıyla başlamış ve bu münazaralar Kerrâmiyye yönelik menfi propagandanın bir başlangıcı olmuştur.

Sultan Mahmûd, Kerrâmiyye mezhebini desteklemesine rağmen Şafîî âlimler Sultan Mahmûd'un sarayına kadar nüfuz etmişler ve Kerrâmîlerin tecsîm görüşünü dile getirerek onları bid'atla suçlamışlardır.<sup>881</sup> Utbi'nin eserinde yer alan rivayete göre ise mezhepler arası büyük çatışmalar ortaya çıktığı için Kerrâmî taraftarları çok kısa bir süre içerisinde görev yerlerini bırakmak zorunda kalmışlar.<sup>882</sup>

Ebu Bekr, her ne kadar tecsîm ve teşbih suçlamalarına maruz kalmışsa da bu tür suçlamalarla siyasi nedenle üretildiği iftirasına itiraz etmiş ancak muhaliflerine karşı direnememiştir. Muhaliflerin bundan sonra sadece Ebu Bekr'e yönelik değil, mezhebe yönelik tavır aldıkları da görülmektedir. Bundan sonra Kerrâmiyye mezhebini tasfiye etmek için her yöntemi kullanmışlardır. Tasfiyenin bir parçası olarak Nişâbur'un atanan yeni reîsi Ebû Ali Hasan b. Muhammed olmuştur.<sup>883</sup>

İkinci aşama olarak mezhebin tasfiyesi halk nezdinde gerçekleşmiştir. Nitekim Kerrâmîler dinî anlayışlarını hankâhlar başta olmak üzere birçok idari sistemlerde kanalize etmişlerdir. Mezhebin Horasan coğrafyasındaki itibarı, eskiden sadece köy ve kırsalda iken daha sonra şehir ve merkezlere kaymaya başlamıştır. Kerrâmiyye'nin din politikasına uygun bir şekilde dinî yorumların hâkimiyet kazanması, bir bakıma Kerrâmiyye'nin tek bir dinî yorumu dayatması korkuya neden olmuştur. Nişâbur'un hemen hemen bütün medrese, hankâh ve okullarında Kerrâmî din politikasına uygun propaganda yapılmış ve bu din yorumu tercih edilmeye özen gösterilmiştir.<sup>884</sup> Ancak her

---

<sup>880</sup> Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 44; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 63-64. Diğer bir rivayeti M. Şerafettin Yaltınkaya aktarmaktadır. Ona göre Kerrâmîlerin siyasetinden memnun olmayan "İmadi'l-İslam" lakabı ile bilinen Sait b. Mehmet Nisâbur'un meşhur fakihlerdendir. Haç maksadıyla Nişâbur'dan çıkarak Bağdatta halifenin yanına gider ve bölgede Kerrâmiyye'nin faaliyetlerinden haber verir. Nişâbur'a dönen Sait b. Mehmet halife tarafından Sultan Mahmud'a hitaben bir mektup teslim ettiğini, mektup Sultan Mahmûd'a ulaşınca Kerrâmiyye'ye yönelik tecsîm ve teşbih suçlamalar başlattığını rivayet etmektedir. Ancak bu rivayet hakkında herhangi bilgi vermemektedir. Bkz. M. Şerafettin Yaltınkaya, "Kerramiler", s. 3.

<sup>881</sup> Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, s. 267.

<sup>882</sup> Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, s. 267.

<sup>883</sup> Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişâbur Kerrâmiyyesi", s. 546.

<sup>884</sup> Hüseyin Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 172.

ne kadar Kerrâmiyye kendi dinî anlayışlarını idari sistemlerde kanalize etme ve tek bir dini yorumu dayatma yönünden tenkit edilmiş olsa da aslında Kerrâmiyye'ye yapılan tenkidler toplumda oluşturulan endişe değil mezheplerin Kerrâmiyye'nin hâkimiyetinden rahatsız olmalarından dolayıdır. Çünkü toplumda oluşan huzursuzluklar küçük çaplıdır ve itikâdî tartışmalara sebep olacak bir potansiyele sahip değildir.

Sultan Mahmûd'un Kerrâmiyye'ye karşı tavır alması mezhep için kırılma noktasının başlangıcı sayılabilir. Çünkü bundan sonra mezhepler Kerrâmiyye'ye karşı cephe aldılar. Hanefîler ile Şafîiler kendi aralarındaki tartışmaları bir kenara bırakıp Kerrâmiyye'ye karşı bir cephe oluşturmuşlardır. Kerrâmiyye'nin yeniden eski gücünü ve tesirini engellemek için mezhepler büyük ölçüde eleştirileri onların itikâdî anlayışlarına yönelik olmuştur. Mezheplerin bu mücadelesi dihqan ailesinin de Kerrâmiyye taraftarlarını desteklemekten vazgeçmesi ve başka mezheplere yönelmesi açısından önemli bir ivme kazandırmıştır. Bu durum Kerrâmiyye için çöküşün başlangıcı olmuştur. Ancak Kerrâmiyye taraftarları Sultan Mahmûd'un yanında bulunduğu sürece şehirdeki örgütsel yapılanmayı çok iyi bir şekilde organize etmişlerdir. Onun için Kerrâmiyye taraftarlarına karşı mücadele uzun sürmüştür. Çünkü mezhep taraftarları yeniden sûfî hayata çekilme zorunda kalmışlar ve bu yaşam tarzıyla hayatlarını sürdürmeye devam edebilmişlerdir.<sup>885</sup>

Kerrâmiyye taraftarlarına karşı Nişâbur'da baskılar artınca, mezhebin meşhur simaları Gur'a sığınmışlar ve burada münzevi bir hayat yaşamaya başlamışlardır. Bundan sonra Kerrâmiyye mezhebinin taraftarları Gur'a yerleşerek Gur krallarının desteğini 595/1199 yılına kadar almışlardır.<sup>886</sup>

Sonuç olarak erken dönem kaynaklarda yer alan rivayetlere göre Sultan Mahmûd'un Kerrâmiyye'ye karşı tavır almasının nedeni onlar hakkında tenkidler sebebiyle başlar, ancak bu savı destekleyecek teccîm ve teşbih iddiaları dışında herhangi bir bilgi yoktur. Zira Sultan Mahmûd'un, Ebu Berkir'e bu kadar destek vermesi ve Kerrâmîlerin Nişâbur içerisinde rahat davranmaları ile ilgili bu kadar rivayet dururken onlar hakkında bilgi sahibi olmaması düşük bir ihtimaldir. Tabakat kitaplarında ikisi arasında gerçekleşen işbirliğinin dinî bir amaçla yapıldığı ifade ediliyorsa da aslında dinî değil, siyasi bir işbirliğidir. Fakat kaynaklarda dinî bir ittifak olarak nakledilmesinin

---

<sup>885</sup> Edmund C. Bosworth, "Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*, Vol. 6, No. 2 (June 1961), s. 127.

<sup>886</sup> Edmund C. Bosworth, "Early Islamic History of Ghur", s. 127.

nedeni Sultan Mahmûd hakkında iki farklı profil çizilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir yandan Ehl-i Sünnet savunucusu, tefsir, hadis, fıkıh, te'vil ilmi bilen bir nevi âlim portesini çizilirken diğer yandan bunun tam zıddı Ebu Bekr'in inancını fark etmeyen, Kerrâmiyye mezhebinin ne olduğunu bilmeyen bir kişi olarak tasvir edilmektedir. Rivayetlere göre Sultan Mahmûd'un Kerrâmiyye mezhebinin Allah'a cisim isnad etiklerini öğrendiği zaman çok kızdığı ve ardından sarayında bazı münazaralar düzenlediği nakledilmektedir.<sup>887</sup> Ebu Bekr bu tür suçlamaların hiçbirini kabul etmez ise de karşı koymaya da gücü yetmemiştir. Bundan sonra Ebu Bekr ve Kerrâmiyye taraftarları için yeni bir dönem başlamıştır.

Kanaatimizce Ebu Bekr'in Bâtînî fırkalara karşı keskin bir tavır sergilemesi ve zaman zaman Bâtînî fırkalara destekleyenleri ağır cezalara uygulamasından dolayı toplumda hurafelere ve bid'atlere itibar eden kimselerin Bâtînîlikle suçlama ve ağır cezalara çarptırılabilme korkularından dolayı Ebu Bekr'e yönelik olumsuz kampanyalar başlatmalarına neden olmuştur. Yani Ebu Bekr tarafından ilhadçılıkla suçlananlar ağır cezalara çarptırılmış ve bu tür hükümler toplumda bazı rahatsızlıklara sebep olmuştur.<sup>888</sup> Ebu Bekr'in bu tavrı aynı zamanda kendi mezhebinin görüşlerini siyasi iktidara nüfuz etmek ve devlet sistemini mezhebinin ideolojisine uygulamak şeklinde algılanmıştı.<sup>889</sup> Bununla birlikte Bağdat'tan gelen baskıdan dolayı başta Ebu Bekr'e ve Kerrâmiyye mezhebine tepki gösterilmiştir.

Sultan Mahmûd tarafından düzenlenen ilmi münazaralarda Kerrâmiyye alimlerinin başarılı olmadıkları da görülür. Zira bu dönem sonrası artık devamlı savunma pozisyonu almaları nedeniyle girdikleri bu tür münazaralara mağlup olup Sultan nezdinde itibar kaybetmelerine neden olduğunu söylenebilir.<sup>890</sup> Binaenaleyh kısa bir zaman içerisinde Sultan, Kerrâmiyye mezhebine alenen savaş açmış, hatta rivayetlere göre Ebu Bekr ancak Kerrâmî inancını reddetmekle canını kurtarabilmiştir.<sup>891</sup>

Sultan Mahmûd Gaznelilerin idari merkezini Kerrâmiyye'nin eline teslim etmesi dinî aidiyetten değil, siyasi konjoktürün gereğidir. Ancak Sultanın desteği siyaseten

---

<sup>887</sup> Utbî, *el-Yemînî*, s. 426.

<sup>888</sup> Utbî, *el-Yemînî*, s. 427; Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 46.

<sup>889</sup> M. Şerafettin Yaltınkaya'ya göre Mahmedşah bânîlere yönelik mücadele sürerken bânî mücadeleleri yanı sıra kendi telakkilerine muhalif olanları da ilave etmiştir. Bu durumda Ebû Bekr'e muhalif kimselere bânî damgası yiyebileceği için ona karşı alenen mücadele etmekten korkuyorlardı. Bkz. M. Şerafettin Yaltınkaya, "Kerramiler", s. 3.

<sup>890</sup> Utbî, *el-Yemînî*, s. 113.

<sup>891</sup> Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti Tarihi*, s. 47.

olduğu halde Ebû Bekr'in görevi elinden dini gerekçelerle alınmıştır. Onun hakkında yapılan itikâdî suçlamaların ciddi tenkitler olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak mezhepler bunu bir fırsat bilip Kerrâmiyye mezhebini hedef tahtasına oturtmuşlardır. Bundan dolayı İbnü'l-Esîr (630/1233) 489/1069 senesinde Nişâbur'da yaşanan olayları anlatırken Kerrâmiyye mezhebinin diğer mezheplerle savaşa girmiş olduğunu, Kerrâmîleri'in öldürüldüğünü, medreselerinin yağmalanıp yakıldığını ve mezhepler arasında korkunç bir fiili mücadelenin başladığını aktarmaktadır.<sup>892</sup>

## B. Gurlular'da Kerrâmiyye'nin Nüfuzu

Gazneliler içerisinde bir kabile olan Gurlular kendi toprakları üzerinde hâkimiyetlerini kurdular. Daha sonra nüfuz sahalarını giderek genişletmişlerdir.<sup>893</sup> Gaznelilerle başlanan Kerrâmî hâkimiyeti Gurlularda da aynı şekilde sürdürülmüştür. Hatta Gurluların ilk döneminde tamamen Kerrâmiyye mezhebinin hâkimiyeti mevcuttur.<sup>894</sup>

Birçok idareci Kerrâmîlere karşı olumlu tavır takındıkları gibi Sultan Gıyâseddin Şemsuddin Muhammed (558/1183) ve Sultan Şemsuddin Muizzüddin (599/1203) kardeşler de aynı tavır sergilemişlerdir. Her ikisi başlangıçta Kerrâmiyye mezhebine mensuptular. Ancak daha sonra Kerrâmiyye'den ayrıldılar. Kerrâmiyye mezhebinden ayrılmaları herhangi bir sebep veya gerekçeden bahsedilmez. Sultan Gıyâseddin Şâfiî mezhebinin öğretilerinden etkilenererek bu mezhebe girdi. Sultan Muizzüddin ise Hanefî mezhebine girmiştir. Bu durum muhtemelen bazı Kerrâmî mensuplarını rahatsız etmiştir ki, Kerrâmiyye mezhebinin ulemasının lideri *İmam Sadreddin Ali Heysem en-Nişâburî*, Sultanla alay eden bir şiir yazmıştır. Sultan bundan memnun kalmamakla birlikte onu herhangi bir şekilde cezalandırmadı.<sup>895</sup> Bu durum gösteriyor ki Sultanların Sünnî mezhepler arasındaki bu geçişleri ulema sınıfının etkisinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir gerekçe ise Gazneli Sultan Mahmud'da görüldüğü gibi konjonktür gereği olabilir. Ancak bu durum ideolojik anlamda mezhepten mezhebe geçiş değil, bâtını mezheplere karşı mücadele edebilmek için güçlü altyapısı olan mezheplerin siyasi desteğini sağlayabilmek içindir.

<sup>892</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 166.

<sup>893</sup> İqtidar Husain Sıddiqui, "Gurlular", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 207.

<sup>894</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 165.

<sup>895</sup> İqtidar Husain Sıddiqui, "Gurlular", *DİA*, s. 210; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 250-251.

Her iki sultana da bir zaman sonra Kerrâmiyye mezhebi ile aralarında bir kopma olmuşsa da Kerrâmiyye mezhebine karşı herhangi bir tavır değişikliği yaşamamışlardır. Sultan Gıyâseddin farklı mezheplere ve dinlere müsamaha ile bakan biri olduğu biliniyordu, bundan dolayı da Cûzcânî tarafından övgüyle anılmaktadır. Bununla birlikte İsmailî dâîler Gur'da fikirlerini yaymaya başladıklarında onlarla fikrî ve ilmî açıdan mücadele edebilmek için ülkenin her tarafına medreseler ve hankâhlar yaptırdı. Horasan ve Mâverâünnehr'deki ilim adamlarını sarayına davet etti ve onları himayesine aldı.<sup>896</sup> Medrese yapımında ise Kerrâmiyye mezhebinden daha fazla Şafîî mezhebi taraftarlarına destek verdi bunun için Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında gerginlikler olmuştur. Dolayısıyla Sultan Gıyâseddin ve Sultan Şemsuddin bir zaman sonra Kerrâmiyye mezhebinden farklı mezhebe geçişi olmuşsa da bunun siyasi amaçla yapılmış olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca sultanların Kerrâmiyye'den vazgeçmeleri mezhep ile ilgili menfi imaj oluşturulduktan sonra gerçekleşmiş olabilir.

Sonuç olarak ister Gaznelilerde ister Gurlularda mezheplerin Kerrâmiyye'yi hedef almaları iki önemli sebebe dayandırılmaktadır: *Birincisi* Kerrâmiyye'de kısmen *tecsîmci/antropomorfist* bir teolojik yorumun hâkim olduğu algısı oluşturulmuştur. Böyle bir görüş hâkim değilse bile ilim ehli bu algıyı ne idarecilere ne topluma anlatabilmişlerdir. Nitekim bunun için mezhep zaman zaman müşebbihe ve mücessime ile kıyaslanmıştır. Dolayısıyla mezhebin artık coğrafyada hüküm sürdürmesi imkansız hale gelmiştir. Çünkü Horasan bölgesinde Sünnîlik dışında ekollerin tutunması neredeyse imkânsızdı. Zira Sünnîlik bölgeye siyasî otoriteye dayanarak geldiği için, muhalif kanattan olmak Sünnîliğin dayandığı otoriteye mücadele etmek demektir.<sup>897</sup> *İkincisi* güç veya *hâkimiyet* paylaşımından kaynaklanan bir mücadeleye dayanmaktadır. Kerrâmiyye hankâhlar vasıtasıyla kırsal bölgeler başta olmak üzere kentsel bölgeler, Nişâbur'dan başlayarak geniş Horasan coğrafyasına yayılmayı başarmıştır.<sup>898</sup> X. asra kadar bu coğrafya Mâtürîdî ve Eş'arî mezheplerin hâkimiyeti altında bulunurken artık üçüncü güç unsuru olarak Kerrâmîler de baş gösterdiği için Kerrâmiyye mezhebi bir tehdit olarak algılanmaya başlamıştır. Çünkü birçok eğitim kurumu ve yargı sistemi Kerrâmiyye mezhebinin hâkimiyetinin etkisi altındadır.<sup>899</sup>

<sup>896</sup> İqtidar Husain Siddiqui, "Gurlular", *DİA*, s. 210; Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 250-251.

<sup>897</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 157.

<sup>898</sup> Hassan el-Ammâdî, *Horasan fi'l-Asri'l-Gaznevî*, s. 272.

<sup>899</sup> Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 42.

### III. KERRÂMIYYE TARAFTARLARIYLA YAPILAN MÜNAZARALAR

Kerrâmiyye'yi bir mezhep haline getiren sadece itikâdî fikirler değil az da olsa fikhî alanda da diğer mezheplerden farklı fikirler geliştirmiş olmasıdır. İşte bu görüş farklılığından dolayı zaman zaman hem fikhî hem de itikâdî konularda Eş'arî Şafîiler ve Mâtürîdî Hanefîlerle Kerrâmîler'in münazaraları olmuştur.<sup>900</sup> İtikâdî konularda yapılan tartışmaların çoğu Eş'arî ve Kerrâmiyye arasında olmuştur. Mâtürîdîler her ne kadar Kerrâmiyye'yi muhalif mezhep olarak kabul etmişlersede doğrudan Kerrâmiyye ile girdikleri herhangi bir münazara kaynaklarda yer almamaktadır. Önemli bir not düşmek gerekirse mezhepler arasında yapılan münazaralar veya herhangi münakaşa veya mübahase, İbn Kerrâm (255/869)'ın yaşadığı dönemde olmamıştır. Ayrıca onun tartışma yaşanmaması için büyük özen gösterdiğini de söylenebilir. Onun bu tutumunun sebebi kendisinin sūfî, mistik bir gelenekten gelmesi ve bu tartışmalar hiçbir gayeye ulaşamayacağına inancını taşımasıdır. Misal olarak Kudüs'te iman hakkında soru soranla herhangi bir tartışmaya girmemesi bunun somut bir örneği olarak görülebilir.<sup>901</sup> Münazaralar daha sonraki dönemlerde mezhep mensupları tarafından yapılmıştır. Mezhebin yaygınlığı ve bulunduğu coğrafya içerisindeki etki ve nüfuzunu göstermek açısından bu münazaralar oldukça önemlidir.

Kerrâmiyye'nin tarihi süreci dikkate alındığında Kerrâmiyye ile Eş'arîler arasındaki münazaralar Gazneliler döneminde gündeme gelmeye başlamıştır. Özellikle Sultan Mahmûd döneminde halkın ve Sultan'ın huzurunda yapılan münazaralar buna örnektir. İlk dönemde Kerrâmîler mezheplerinin inancını güçlü bir şekilde savunabildikleri için Sultan'ı ve halkı ikna etmeyi başarmışlardır. Bundan dolayı ilk başta Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'den olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir.<sup>902</sup>

Münazaraların çoğu Kerrâmîler'den Muhammed b. Heysam (409/1019), Kâdî Meciduddîn İbn Kudve ve İbrâhim b. Muhâcir tarafından yapılmıştır. Bunların en meşhuru İbn Kudve ile Fahreddîn er-Râzî (606/1210) arasında yapılandır. Çünkü bu münazaraya çoğu Kerrâmiyye taraftarları iştirak etmiştir. Ayrıca muhalif tarafta Fahreddîn er-Râzî olması münazarayı daha da meşhur kılmıştır.<sup>903</sup>

<sup>900</sup> Süheyri Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 158.

<sup>901</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XI, 26; İbn Asâkîr, *Târihu Medineti Dimaşk*, 55, 129.

<sup>902</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 15.

<sup>903</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, VI, 521.



Kronolojik olarak bize ulaşan ilk münazara ise *İbn Heysam* (409/1019) ile *İbn Fûrek* (406/1015) arasında geçendir. İbn Fûrek her ne kadar Kerrâmîlerle birebir münazaraya girmiş olsa da bu münazaradan hiçbir eserinde bahsetmez. Ayrıca o Kerrâmîlerle farklı yerlerde karşı karşıya gelmektedir. İlk olarak Rey’de bulunduğu sırada bazı Kerrâmî gruplarla münazaraya girmiştir. Daha sonra Nîşâbur’a davet edilmek üzere Nîşâbur’a gider,<sup>904</sup> oradan Gazne’ye geçer. Gazne’de Gazneli Mahmûd’un daveti üzerine İbn Fûrek Kerrâmî âlimi Muhammed b. Heysam’la münazaraya girer. İbn Heysam ise Sultan nezdinde büyük saygınlığı olan bir âlim ve sultanın meclisinde yer alan bir kimsedir. İbn Heysam ile İbn Fûrek Sultanın huzurunda net olmamakla birlikte uluv, cihet (arş), Allah’ın sıfatları, cisim vs. gibi bazı meseleler üzerinde tartışmışlardır.<sup>905</sup>

Münazara sonunda Sultan Mahmûd İbn Heysam’ı haklı bularak Eş’ârî kelâmcısını huzurundan kovmuştur.<sup>906</sup> İbn Fûrek’in şehirden çıkarılmasının gerekçesi olarak Zehebî’nin İbn Hazm’dan naklettiği bir diğer rivayet ise Kerrâmîler’in İbn Fûrek’i sultana şikâyet etme sebebidir. Onun ruhu araz olarak kabul ettiğini ileri sürmelerindedir. Bunun sonucunda ölümle birlikte Hz. Peygamber’in ruhu da yok olmakta ve Hz. Peygamber’in nübüvveti sona ermektedir. Zehebî, İbn Fûrek’in böyle bir görüşünün olmadığını, Kerrâmîler’in kendisine iftira ettiklerini ve bu iftiradan dolayı İbn Fûrek’in Sultan tarafından sorguladığında açık bir şekilde inkâr ettiğini nakletmişse de<sup>907</sup> İbn Hazm yukarıda bahsedilen görüşlerden dolayı İbn Fûrek’i ağır bir dille tenkit etmiş, lanet okumayı dahi ihmal etmemiş ve bu görüşten dolayı Sultan tarafından öldürüldüğünü ileri sürmüştür.<sup>908</sup>

*İbn Heysam* ile münazaraya giren bir diğer Eş’ârî âlimi ise *Ebû İshâk el-İsferâyînî* (471/1078)’dir.<sup>909</sup> İsferâyînî, İbn Fûrek’ten farklı olarak *et-Tabsîr fi’l-Dîn* eserinde bu münazaradan söz etmektedir. İsferâyînî’nin naklettiğine göre İbn Heysam ile şu münazara

<sup>904</sup> Önemli bazı Şafîî âlimleri Ebu’l-Hasan Muhammed b. İbrahim es-Simcûrî’ye giderek İbn Fûrek’i Nîşâbur’a getirmesini teklif ederler. Bu teklifi olumlu bulan Sultan İbn Fûrek için sûfî Ebu’l-Hasan el-Buşencî’nin hankahanının yanında ihtişamlı bir medrese inşa ettirir. Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXVIII, 148; Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, II, 254.

<sup>905</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l Fetâvâ*, XVI, 82-83; Subkî, *Tabkâtü’s-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, IV, 133.

<sup>906</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XII, 38; İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’l-Dîn*, s. 94.

<sup>907</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXVIII, 148; Mekhûl en-Nesefî *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, (giriş kısmı), s. 27.

<sup>908</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nahl*, IV, 162. Başka bir yerde Hz. Peygamber’in küçük günahları işleyebileceği savunduğu için ayrıca tenkit etmektedir. Bkz. *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâi ve’n-Nahl*, IV, 169.

<sup>909</sup> Emrullah Yüksel, “İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir”, *DİA*, İstanbul 2000, XXII, 517; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2002, XXV, 294.

olmuştur: “İsferâyînî’ye sordular: Allah Teâlâ’nın Arş’ın üzerinde ve Arş’ın ona mekân olduğunu söylemek caiz midir?” dediler. İsferâyînî “Hayır” dedi. İki elini çıkarıp birini diğerinin üzerine koydu ve şöyle devam etti: “Bir şeyin diğeri üzerinde olması böyle olur. İki şeyden biri, diğerinin ya mislidir, ya ondan küçük ya da büyüktür. Ayrıca o mekânı ona tahsis edecek birinin bulunması lazımdır. Bir şeye tahsis edilen varlığın bir sonu/sınırı olmalıdır. Nihayet bulan varlık ise ilâh olamaz. Zira onun bir tahsis ediciye ve bir nihayete ihtiyacı vardır. Bu da sonradan yaratılmış olma alametidir.”<sup>910</sup> İsferâyînî’nin naklettiğine göre bundan sonra muhalifler diyecek bir şey bulmayınca saldırdılar bu saldırıdan kendisini bizzat sultanın kurtardığını ifade etmektedir.<sup>911</sup>

İsferâyînî ile olan münazaradan sonra Kerrâmiyye içerisinde Allah’ın arşa istivâ konusundaki görüşlerine bir takım yeni fikirler dâhil olmuştur. Dolayısıyla Kerrâmiyye’den bir grup Allah’ın Arştan büyük olduğunu başka bir grup ise de Allah’ın Arş kadar (misil) olduğunu söylemişlerdir. Daha sonradan gelen İbn Muhâcir ise Allah’ın genişliğinin Arşın genişliği kadar olduğunu dile getirmiştir.<sup>912</sup> Yani İsferâyînî ile olan münazara mezhep açısından Allah’ın Arşı istivası konusunda bir kırılma noktası olduğu anlaşılmaktadır.

Eş’arîler ile Kerrâmiyye münazaralarından biri Sâ mânîlerin ordu komutanı Ebu’l-Hasan Muhammed b. İbrahim es-Simcûrî’nin huzurunda 370/981 yılında *Abdülkahir el-Bağdâdî* (429/1037) ile Kerrâmî *İbrahim b. Muhâcir* arasında geçen itikâdî tartışmadır. Bağdâdî’nin daha önceki İbn Muhâcir hakkındaki naklettiği diğer görüşlere bakıldığında Kerrâmiyye geleneği içerisinde en aşırı anlayışa sahip olduğu görülür. Bağdâdî, münazarada üstünlük sağladığını ve birçok konuda görüşlerini kabule mecbur ettiğini nakletmektedir. Bağdâdî’nin naklettiğine göre ikisi arasında iki konu üzerinde münazara ettiklerini nakleder. Birincisi, İbn Muhâcir’in Allah anlayışı hakkındadır. Nitekim ona göre Mâbudunun bir araz olduğunu itirafa zorladım; çünkü ona göre, Mâbûd, bir isimdir ve ona göre, Yüce Allah’ın isimleri, kadîm bir cisimde kendiliğinden bulunan arazlardır. İbn Muhâcir; “Mâbud, kadîmin cismindeki bir arazdır ve ben de araz değil, cisme ibâdet ediyorum”. Görüşünü savunur ve Bağdâdî buna karşı eleştirilerini sunmaktadır. Diğer bir

<sup>910</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’ d-Dîn*, s. 94.

<sup>911</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’ d-Dîn*, s. 94.

<sup>912</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi’ d-Dîn*, s. 94.

münazara konusu ise had cezalarını uygulamayı kabul etme konusundaki mecbur ediliştir.<sup>913</sup>

Bağdâdî'nin, bu münazaradan sonra Kerrâmîleri tamamen marjinal ve İslam dışı bir oluşum olarak değerlendirdiğini söylemek belki aşırı bir yaklaşım olabilir ancak Bağdâdî'nin tutumu Kerrâmîleri sosyal hayattan tecrit etmek için önemli bir dönüm noktası olmuştur. Bunun sonucunda nikâhlama, kestiklerini yeme ve miraslarını sorgulama gibi meseleler ortaya çıktı. Bağdâdî Kerrâmiyye'nin avamıyla cisim ibaresine vakıf olamadıkları için onlarla nikâh kıyılabilceğini ifade eder. Havasın ise Allah'ın zâtını havadise mahal kıldıkları için buna tabi olamadıklarını ifade etmiştir.<sup>914</sup>

İki mezhep arasındaki en önemli münazaralardan biri *Fahreddîn er-Râzî* (606/1210) ile *Kâdı Meciduddin Abdülmecid b. Ömer İbn Kudve* arasında geçendir. İbnü'l-Esîr (630/1233) 595 hicri senesindeki olayları anlatırken Kerrâmiyye mezhebi ile Eş'arîler arasında yaşanan münazaraları ele almakta ve bu dönemi fitne dönemi olarak değerlendirmektedir. Bu yıllarda Fahreddîn er-Râzî Gazne ve Gûr'a misafir olarak gittiğini ve burada Kerrâmiyye taraftarlarla tartışmalara girdiğini kaydetmektedir. Bunun için Hanefî, Şafiî ve Kerrâmiyye taraftarlarını bir mekânda buluşturan Sultan Gıyaseddin, onun huzurunda münazaralarını gerçekleştirmelerini istemiştir. Sultan Gıyaseddin'in amcaoğlu Melik Ziyauddin h. 595 yılında Firuzkûh'da bu münazarayı düzenlemiştir. Kerrâmiyye mezhebini temsil eden İbn Kudve zühd sahibi ve edebî konuşmasıyla meşhur olmuştur. Eş'arî mezhebi ise Fahreddîn er-Râzî tarafından temsil edilmektedir. Münazara uzun uzadıya devam etmesinden dolayı Sultan meclisi terk etmiştir. Bu durum Fahreddîn er-Râzî'nin aleyhine olmuştur. Çünkü Râzî'nin konuşmasını uzatması felsefî görüşlere sahip olmakla ve bu sapkın feslefi görüşleri meclise taşıyıp eleştirilmekle birlikte münazara esnasında İbn Kudve'ye hakaret etmekle itham edilmiştir. Melik Ziyauddin olayları Sultana anlatır. Ertesi gün İbn Kudve bir hutbe irad ederek Aristo, İbn Sina ve Farabi gibi filozofları tekfir etmiş bunların görüşlerini savunan birisi tarafından hakarete uğradığını söyleyerek Râzî'yi dolaylı olarak bu filozoflar üzerinden bir nevi hedef göstermiştir. Bu fitne sebebiyle Sultan heyet göndermek zorunda kalır. Gönderilen heyetin Râzî'nin şehirden çıkarılacağını haber vermesi olayları yatıştırılmıştır. Sonuca bakılırsa belli ki felsefî doktrinlere karşı bir tavır ortaya çıkmıştır. Bunun için Râzî

<sup>913</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>914</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 363.

Herâ'ta geri dönmüştür.<sup>915</sup> Büyük ihtimalle bu tartışmaların sonucunda Râzî Kerrâmiyye mensuplarına çok öfkelenmiş, onlara olan öfkelerini ve düşmanlığını her yerde ve her mekânda dile getirmiş,<sup>916</sup> görüşleri tenkit etmek için *Esâsu't-Takdîs* adıyla bir eser kaleme almıştır.<sup>917</sup>

Fahreddîn er-Râzî, Kerrâmiyye mensupları ile münazara yaptığı için onun mezhebe yaptığı tenkitleri önemlidir. Ancak Râzî Kerrâmiyye'yi tenkit ederken müşebbihe ile kıyasladığı için bazen tenkit dozunu artırmıştır. Ayrıca ağır eleştirmelerinin diğer bir nedeni ise zaman zaman Râzî, Kerrâmiyye taraftarlarıyla münazara ve tartışmalara girerek, onların yüzünden birkaç sefer bulunduğu yeri terk etmek zorunda kalmıştır. Nitekim Kerrâmiyye takipçilerini itikâdî görüşlerinden öte düşman olarak görmesi insanî açıdan doğal olarak kabul etmek gerekir.

Münazaralar sadece fikri zeminde kalmamış, fizikî saldırılara kadar varmıştır. Farklı bir ifade ile söyliyecek olursak mezhepler arasında fikrî münazaralar fizikî çarpışmalara dönüşmüştür. Çatışmalar Eş'arî – Mâtürîdî ile Kerrâmiyye mensupları arasında meydana gelmiştir. Eş'arî – Mâtürîdî cephesi Kerrâmîlere karşı ittifak yaparak büyük çatışmalara sebep olmuştur. İbnü'l-Esîr'in naklettiğine göre Eş'arî İmam Hameyn Ebî Meâli el-Cüveyni ile Mâtürîdî Kadî Muhammed b. Ahmed b. Sâid bu iki mezhep imamı Kerrâmiyye taraftarlarına karşı ittifak kurmuşlardır. Sonunda Eş'arî – Mâtürîdî cephesi Kerrâmîlere karşı galip gelmiş, onların medreseleri tahrip edilmiş ve onlardan çok sayıda kişi öldürülmüştür.<sup>918</sup> Olayı nakleden İbnü'l-Esîr fiziki çarpışmaların nedeni hakkında herhangi bir bilgi nakletmemektedir. Yaşanan çatışmalar dinî nedenlerden olabileceği gibi, siyasî nedenlerden de meydana gelmiş olabilir. Ancak mezhepler arasında fitne yaşandığı, Kerrâmîlerin sayısında büyük bir azaltma olduğu kesin bir şekilde görülmektedir.

Kaynaklarda münazaraların konusunun ne oluşu hakkında çok fazla bilgi nakledilmez. Her ne kadar tabakat kitapları bu münazaralardan bahsediyorlarsa da tartışmalı konuları bazı açılardan önemsizleştirmişlerdir. Bu önemsizleştirme iki sebepten kaynaklanmaktadır: *birincisi*, Kerrâmiyye'nin zirvede olduğu veya altınçağını yaşadığı dönemde terör estirdiğinin ve bu münazaralar sonucunda İbn Fûrek (406/1015) ve

<sup>915</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 166; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, IV, 250; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, VI, 521.

<sup>916</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, X, 166.

<sup>917</sup> Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, s. 294.

<sup>918</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, VIII, 395-396.

Fahreddîn er-Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirlenip öldürüldüğünün rivayet edilmesi.<sup>919</sup> Hâlbuki bu rivayetler genellikle Eş'ârî gelenekten nakledilir. Eş'ârî geleneğinden gelen rivayetler Kerrâmiyye'yi suçlamaya yöneliktir. Birbirine yakın rivayetler hem İbn Fûrek hem de Fahreddîn er-Râzî için kullanılmaktadır. *İbn Fûrek*'in Kerrâmiyye tarafından zehirlenerek öldürüldüğü bazı Eş'ârî kaynaklarda yer almaktadır.<sup>920</sup> İbn Kesir'in kanalıyla gelen rivayete göre ise Eş'ârî kaynaklardan farklı olarak Sultanın sadece İbn Fûrek'in şehir dışına çıkarılmasını emrettiğini nakletmekle yetinmektedir. İbn Fûrek'in öldürülmesi ne Sultanın emri ne de Kerrâmiyye'nin icraatna bağlanmaktadır.<sup>921</sup> Aynı rivayet tarzının *Fahreddîn er-Râzî* için de kullanıldığını görmekteyiz. Yine başka bir kaynakta Kerrâmiyye taraftarlarının Fahreddîn er-Râzî'yi zehirleyip öldürülmekle itham edilmişlerdir.<sup>922</sup> Hâlbuki İbnü'l-Esîr, Fahreddîn er-Râzî ile İbn Kudve arasında gerçekleştirilen münazaranın tarihini hicri 595 yılı verirken Râzî'nin vefat tarihi 606/1210'dır. Râzî Herât'a döndüğünde yeniden Kerrâmiyye ile münazaraya girip girmediği bilinmemekle birlikte bu olay sonucunda zehirlenip öldürüldüğü ithamı tarihi verilere göre pek isabetli değildir. Nitekim bu tür rivayetler Eş'ârî kaynaklı tabakat eserlerinde yer verilmektedir. Dolayısıyla hem İbn Fûrek hem Fahreddîn er-Râzî Kerrâmîlerle yaptıkları münazaraları sonucunda olumsuz bir intiba bırakmışlar ve yerlerini terk etmek zorunda kalmışlardır. *İkincisine* gelince Kerrâmiyye mezhebini bid'at firkalar arasında sayan Ehl-i Sünnet âlimleri bid'at ehli ile nasıl bir mücadele içerisinde oldukları göstermek açısından rivayet etmektedirler. Konunun ele alınış biçimini mezhepler arasındaki mücadeleler münazaranın içeriğine pek önem verilmediğini söylenebilir.

Mezhepler arasındaki münazaraların fizikî çatışmalara dönüşmesinin ve tarih boyunca Kerrâmiyye'nin marjinal bir hareket olarak değerlendirilmesinin en büyük nedeni mezheplerin birbirlerini tanımaları ve birbirlerine bir algı üzerine yaklaşmalarıdır. Mezheplerin birbirini tenkit ederken bir yönden ya da bir algı üzerinde nasıl baktıkları görmek açısından üç örnek vermek mümkündür: **İlk** olarak Kerrâmiyye'nin mezhepleşme

<sup>919</sup> Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, VIII, 86; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, VII, 40.

<sup>920</sup> Bkz. Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, IV, 131; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, VII, 40.

<sup>921</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 38.

<sup>922</sup> İbn Hallikân, *Veşeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, IV, 272; Subkî, *Tabkâtu 'ş-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, IV, 131-132; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 454.

süreci Eş'arî gelenek içerisinde iki farklı yaklaşım değerlendirilmektedir. *Birinci* yaklaşım Bağdâdî, İsferyânî ve onun çizgisini takip eden makalât ve fırak yazarları, Kerrâmiyye'nin düşüncesini farklı din ve inançların tesirin altında kalanlar ve bunun etkisinde teşekkül eden bir fırka olarak değerlendirmiştir.<sup>923</sup> *İkinci* yaklaşım ise Fahreddîn er-Râzî'nin Bağdâdî'nin çizgisinden ayrılarak Kerrâmiyye'yi daha gerçekçi ve rasyonel olarak kabul ettiği yaklaşımıdır. Muhtemelen Fahreddîn er-Râzî Kerrâmiyye taraftarlarıyla yakından temas kurduğu için onların düşüncesini farklı inançların tesirinden dolayı değil, müteşâbih ayetleri te'vil etme ve ulûhiyyet anlayışlardan dolayı hatalı bularak tenkit etmiştir. Râzî'nin, Kerrâmiyye ile tartışmalara girmesi ve tenkit etmesi, onlarla bu düzeyde iletişim kurması Kerrâmiyye mezhebini daha yakından tanıma fırsatı olmuştur. Râzî de Bağdâdî gibi bir yaklaşım benimsemiş olsaydı, Kerrâmiyye ile bu kadar yakından temas kuran biri için rasyonel bir değerlendirme yapması imkânsız olurdu.

Kerrâmiyye mezhebi marjinal bir hareket olarak değerlendirilmesine *diğer bir örnek* ise mezhebin görüşleri ile tali kolların görüşlerinin aynileştirilmesidir. Tali kollar arasındaki farklı görüşler organik bağdan ziyade fikir birliği olarak nakledilmiştir. O nedenle tali kolların görüşlerinin merkeze taşınması mezhebin temel görüşleri olarak değerlendirilmiştir. Bu durum daha sonra mezhebin fırkalara ayrılış başlığı altında incelenecektir. Şimdilik bir şeyi ifade etmek gerekirse mezhebin görüşleri nakledilirken muhatap alınan bazı ikincil Kerrâmî mensupları mezhebin temsilcileri olarak kabul edilip ona göre mezhep anlayışı geliştirilmiştir. Yani mezhebin ana gövdesi bazı mezhep mensupları görüşlerine göre şekillenmiştir. Dolayısıyla makalât ve fırak kitaplarında Kerrâmiyye ile ilgili farklı nakillere yer vermeleri buna bağlanabilir. Örneğin, Fahreddîn er-Râzî, İbn Kudve ile münazara yapmıştır ki İbn Kudve, İbn Heysam'ın takipçisi olarak bilinir, dolayısıyla Râzî, Kerrâmiyye mezhebini İbn Heysam'a göre şekillendirmiştir. Diğer tarafta Bağdâdî'nin İbn Muhâcir ile münazaraya girmesi Kerrâmiyye'yi İbn Muhâcir'e göre değerlendirmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Bağdâdî Kerrâmiyye düşüncesini farklı inançların teşekkülü olarak görmüştür. Çünkü İbn Muhâcir, Kerrâmîler'in en aşırı isimlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle tali gruplar

---

<sup>923</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160-161; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94; Ali Sami en-Neşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, I, 36; el-Hivarî, *et-Tecsim İnde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru Zâlike Alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşeviyye*, s. 647; Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 108-114; Hüseyin el-Cundî, *Dirâsetü'l-Mukârene fi Kadiyyeti't-Tevhîd Beyne Usuli'l-Eş'âire ve'l-Kerrâmiyye*, s. 193.

arasında ortak noktalar olsa da ihtilaf ettikleri konular mezhebin genelinde dayatılarak olumsuz bir algı oluşturulmuştur.

Zamanın ilmî durumu göz önünde bulundurulduğunda, Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'yi farklı inançların tesiri altında bir mezhep görmesinin bir diğer sebebi de felsefî kaynakların yeni yeni tercüme edilmesidir. Mezhebin teşekkül süreci dikkate alındığında büyük ölçüde Bağdâdî'nin tezi isabetli görülebilir. Fakat bu mezhebin ana unsuru değil, mezhebi etkileyen yan unsuru olarak değerlendirilebilir.

**Üçüncü örnek** ise makalât ve fırak eserleri Kerrâmiyye'nin siyasi desteği bulduğu dönem ile bu desteği yitirdiği dönemde farklı algı oluşturmuştur. Siyasi destek bulduğu dönemde Kerrâmîler *iman* konusunda İbn Fûrek tarafından eleştirilmiştir. Dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserine yazmış olduğu şerhte Kerrâmîlerin iman görüşlerini açık bir şekilde tenkit ederek iman hususuna odaklanmıştır. Gazneliler'de Kerrâmiyye siyasi nüfuzunu yitirdiği dönemde iman konusundan ziyade teşbih ve tecsim gibi konularla tenkit edilmiştir. Abdulkahir el-Bağdâdî başta olmak üzere İsferyânî ve diğer Eş'ârî âlimleri Kerrâmiyye'ye cevher, cisim, havadis, Allah'ın fiili sıfatları gibi eleştiri konuları öne çıkmaktadır. Bu dönemde Kerrâmiyye Müşebbihe ve Mücessime içerisinde tasnif edilmeye başlanmış ve İslam dışı çeşitli doktrinler ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Bağdâdî'nin Kerrâmiyye üzerinde oluşturduğu algı makalât ve fırak eserleri için bir dönüm noktası olmuştur. Zira eleştirinin dozu bu dönemde artırıldığı net bir şekilde görülmektedir.

#### IV. FIRAK EDEBİYATINDA KERRÂMİYYE

İslam Mezhepleri Tarihi edebiyatında Kerrâmiyye'nin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan şartları yeterince ele almama ve mezhebin bir bütün olarak okunma eksikliği vardır. Bunun için fırak yazarları Kerrâmiyye mezhebini bazen müstakil bir mezhep olarak ele almışlar, bazen diğer mezheplerin alt kategorisi içerisinde tasnif etmişlerdir.

Erken dönemde İbn Kerrâm'ın *çağdaşı* olan âlimler İbn Kerrâm'ın adını anmaksızın onun iman görüşünü dile getirmektedirler. Bir kısım âlimler onun görüşünü Mürcie'nin bir alt kolu olarak bahsederken diğerleri ise onu herhangi mezhebe dahil etmeden kendi döneminde ve kendi toplumunda var olan bir iman anlayışından bahsetmeyi tercih etmişlerdir. Bunlar arasında en önemlisi Sünnî ekolden iman hakkında

ilk izah yapan Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (224/838)'in<sup>924</sup> İbn Kerrâm'ın çağdaşı olması ve aynı coğrafyada yaşamaları hem mezhebin tavsifinde hem de görüşlerinde önemli tespitleri olmuştur. *Kitabu'l-İman* eserinde İbn Kerrâm'ın görüşünün *iman kavldir amelsizdir* şeklinde olduğunu nakletmektedir. Bu görüşü naklederken İbn Kerrâm veya Kerrâmiyye'nin ismini zikretmez. Zira mezhebin bu dönemde henüz bilinen bir yapısı yoktur. Ancak Mezhebin ismini zikretmez se de Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin bir alt kolu olarak da değerlendirmemektedir. Bu yaklaşım aslında müellifin Kerrâmiyye'yi yakından tanıdığının göstergesi olabilir. Zira Ehl-i hadîs geleneği iman hakkındaki görüşlerini dile getirirken imanın tek bir esas olduğunu kabul eden mezhepleri Mürcie'nin potasında kolaylıkla eritebilecekleri bilinen bir husustur. Ebû Ubeyd iman tarifinde onların görüşünü naklederken imanın tamamı şudur: Allah tarafından gönderileni ikrâr etmek ve lisanen hakkıyla ikrârda bulunmaktır. Çünkü Allah'ın bu kişileri Müslüman olarak isimlendirmiştir, şeklinde nakletmektedir.<sup>925</sup> Muhammed b. İshak b. Huzeyme (311/924) İbn Kerrâm'ın çağdaşıdır ve onun Nişâbur'dan sürgün edilmesi önemli bir role sahiptir. İbn Huzeyme *Kitâbu't-Tevhîd* eserinde her ne kadar İbn Kerrâm'ın ismini zikretmiyorsa da onun görüşünü Mürcie içerisinde Mürcie Gâliye şeklinde tavsif etmektedir. Naklettğine göre bunlar iman *لا يكون في القلب* kalpte değil, lisanla ikrâr edilmesini esas almışlardır.<sup>926</sup> Yine İbn Kerrâm'ın çağdaşı olan Şî kelâmcısı Fadl b. Şâzân (260/874) doğrudan İbn Kerrâm'a yönelik beş reddiye eseri yazdığı Van Ess tarafından zikredilmektedir.<sup>927</sup> Dolayısıyla Fadl b. Şâzân İbn Kerrâm'ı yakından bildiği söylenebilir. Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh*'da Mürcie hakkında bilgi verirken İbn Kerrâm'ın ismini zikretmeden onun *İman kavldir, amelsizdir*. Bunlar herhangi bir günah işleyen kişinin imanına zarar gelmeyeceğini görüşünü savunmaktadırlar. Kelime-i şehadet getiren kâmil bir imana sahip olur. Onların imanı Cibril ve Mikail'in imanı gibidir. Daha sonra Fadl b.

---

<sup>924</sup> Herat'ta doğumlu Ebu Ubeyd daha sonra Kufe, Basra, Merv'e gider dönemin önemli ilim adamlarından ders alır. İbn Kerrâm ile görüşüp görüşmediği bilinmemekle birlikte Kerrâmiyye'nin iman hakkında aktardığı görüşü onlarla birebir tanışmış olabileceği ihtimaldir. Zülfikar Tüccar, "EBÜ UBEYD, Kasım b. Sellam" *DİA*, XIX, 244-246.

<sup>925</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitabu'l-İman*, (thk. Muhammed Nâsırüddin el-Elbânî), Mektebetü'l-Maarif, Riyad 2000, s. 49.

<sup>926</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (311/924), *Kitâbü't-Tevhid ve Isbatu Sıfatü'r-Rab Azze ve Celle*, (thk. Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvan, Dârü'r-Reşid), Riyad 1988, II, 703.

<sup>927</sup> Bu eserler daha sonra yeniden ele alınacak. Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karramiyya*, s. 75.



Şâzân onların kullandıkları delilleri aktarmaktadır. Onların: “insanlarla Lâ İlahe İllallah diyene kadar savaşmakla emrolundum” hadisini delil getirdiklerini ifade etmektedir.<sup>928</sup>

Fırak ve makalât geleneğinde Kerrâmiyye mezhebini tasnifi iki nokta-i nazardan değerlendirilmektedir. Tasnifi *iman* görüşü üzerinden değerlendirenler mezhebi Mürcie içerisine yerleştirmişlerdir. *Ulûhiyyet* ve sıfatlar üzerinden yaklaşanlar ise mezhebi müstakil bir mezhep olarak değerlendirmişlerdir. Mezhebin tasnifi yazardan yazara değişmekle beraber Kerrâmiyye Müşebbihe veya Sıfatiyye mezhepleri arasında görülmüştür. Diğer bir ifade ile ilk dönem eserlerinde genellikle Mürcie'nin bir alt kolu olarak zikredilirken daha sonraki dönemlerde müstakil bir mezhep olarak anılmaya başlamaktadır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (324/935) Kerrâmiyye'yi iman çerçevesinde değerlendirdiği için Mürcienin bir alt kolu olarak tasnif etmektedir. Onların imanı dil ile tasdik ve ikrâr olarak gördüklerini, bunun dışında kalp ile tasdik ya da marifete itibar etmediklerini belirtmektedir.<sup>929</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (333/944) ise Kerrâmiyye'yi iman görüşüne göre “imanı sadece sözden (kavl) ibaret sayanlar” şeklinde değerlendirdiyse de Kerrâmiyye'yi bir Mürciî fırkası olarak kabul etmez ve müstakil bir mezhep olarak tasnif etmektedir.<sup>930</sup> Hakîm es-Semerkandî (355/966) onları özellikle iman konusundaki düşünceleri dolayısıyla Mürcie mezhebine paralel bir konumda değerlendirir.<sup>931</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/966) Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin bir alt grubu olarak zikretmektedir onların imanı mücerred bir kavl gördüklerinden dolayı münafığın da mü'min olduğunu kabul ettiklerini dile getirir.<sup>932</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Malatî (377/987) mezhebin ismini zikretmeksizin Mürcie'nin bir alt kolu olarak gördüğü Kerrâmiyye'nin Allah'ın birliğine, peygamberlere ve onların Allah'tan getirdiklerine lisanen şahadet etmeyi iman olarak gördüklerini belirtmektedir.<sup>933</sup> İbn Fûrek (406/1015)'in Kerrâmîlerle doğrudan münazaraya giren ilk Eş'ârî âlimi olması sebebiyle Kerrâmîler'in iman görüşlerini açık bir şekilde ele alması onun yaklaşımı açısından

---

<sup>928</sup> Ebu Muhammed Fadl b. Şâzân b. Halîl el-Ezdî en-Nisâbü'rî (260/874), *el-Îzâh fî'r-Redî alâ Sâiri'l-Fırak*, (thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Muesese't-Tarihü'l-Arabî, Beyrut 2009, s. 46-47.

<sup>929</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, s. 141.

<sup>930</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491-494.

<sup>931</sup> Ebû'l-Kasım Hâkim es-Semerkandî (355/966), *es-Sevâdü'l-A'zam*, (trc. Talha Alp) Yasin Yay., İstanbul 2007, s. 296.

<sup>932</sup> Tâhîr el-Makdisî, *el-Bed've't-Tarih*, V, 145.

<sup>933</sup> Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, s. 50.

büyük önem arz etmektedir. Ona göre Kerrâmîleri'in imanı ma'rifet ve amel olmaksızın mücerred ikrâr olarak tanımlamaktadır.<sup>934</sup>

İbn Hazm (456/1063) Kerrâmiyye mezhebini gulat Mürcie içerisinde saymaktadır. Gulat Mürciesinin, İman kavldır, kalble iman ederse Allah katında o mü'mindir ve ehl-i cennettir dediğini nakleder.<sup>935</sup> Meşhur Hanbelî kelâmcısı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (458/1066) ise imanla ilgili *Mesailü'l-İman* adlı eserinin birinci bab üçüncü faslını Kerrâmiyye'ye reddiyeye ayırmıştır. O, Kerrâmiyye'yi Mürcie mezhebinden sayarak tasdikten bağımsız bir şekilde imanı lisanen ikrârdan ibaret olduğunu söylediklerini dile getirir.<sup>936</sup> Seksekî (683/1284) Kerrâmiyye'yi Mürcie fırkası içerisinde tasnif etmektedir. Mürcie'nin fırkaları sayarken Kerrâmiyye'yi Cehmiyye ve Küllabiyye ile birlikte aynı tasnife tâbi tutmaktadır.<sup>937</sup>

Kerrâmiyye'yi *ulûhiyyet* veya sıfatlar açısından yaklaşanlar ise mücessime veya müşebbihe içerisinde değerlendirmişlerdir. Bu ikinci yaklaşımın özelliği Kerrâmiyye'nin sadece iman nazariyesinden değerlendirmemesidir. Onların iman görüşü Mürcie'den farklı olarak, iman-amel, iman-marifet tartışmalarından ziyade imanın başlangıç noktası olarak bezm-i eleste ikrârdan ibaret olduğunu dile getirmektedirler.

Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) Kerrâmiyye'yi iki farklı tasnife tâbi tutmaktadır. Birincisine göre Allah'ın zâtını insana benzeten Gulat Şîi fırkaları ile birlikte mücessime ve müşebbihe içerisinde yer verir. İkincisi ise Allah'ın sıfatlarını insanların sıfatlarına benzetenler şeklinde tasnif etmektedir.<sup>938</sup> Her iki tasnife rağmen Kerrâmiyye mezhebini herhangi bir grup içerisinde dâhil etmeden müstakil bir mezhep olarak ele almaktadır.<sup>939</sup> İsferyînî (471/1078), Bağdâdî'nin tasnifini kullanarak Kerrâmiyye'nin imanı bir kavlden ibaret sayıp bu kavli kelime-i şhadetten ziyade bezm-i eleste (الذرا أول *zerri'l evvel*) mîsakta verilen bir söz olarak değerlendirilmektedir.<sup>940</sup> Fahreddîn er-Râzî (606/1210) Kerrâmiyye mezhebini müstakil ve diğer mezheplerden bağımsız olarak tasnif etmektedir. Kerrâmiyye'nin iman hakkındaki görüşünden bahsetmeden sadece teşbihi

<sup>934</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfaânî en-Nisâbü'rî (406/1015), *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih – Tevfik Ali Vehbe), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s.105-106

<sup>935</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 73.

<sup>936</sup> İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferra (458/1066), *Mesâilü'l-İman Dirâseten ve Tahkîken*, (thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef), Dâru'l-Asîme, Riyad H. 1410, s. 285-287.

<sup>937</sup> Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 33-34

<sup>938</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171-172.

<sup>939</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160.

<sup>940</sup> İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

ifadeleri hakkında bilgi vermektedir.<sup>941</sup> Mâtürîdîlerden Pezdevî (493/1099) ise, onları Hanbelîlerle birlikte mücessime kategorisinde tasnif eder. Ahmed b. Hanbel (241/855), Muhammed b. Kerrâm (255/869), Mukâtil b. Süleymân (150/767) ve Hişâm b. el-Hakem (190/805)'in yolunda olanları Mücessime'den sayar. Fakat hemen sonra Ahmed b. Hanbel'in sâlih bir kişi olduğundan bahsederken onun görüşleri üzerine gitmeyip daha çok kişiliğini esas alarak onu Mücessime'den çıkartmaktadır. Birkaç satır sonra Ahmed b. Hanbel'in teşbihi kabul etmediğini bildirir. İbn Kerrâmı ise Müşebbihe arasında bırakmaktadır.<sup>942</sup> Son dönem kelâmcısı Abdullatif Harputî Kerrâmiyye mezhebini Müşebbihe içerisinde yer verir. Harputî, Müşebbihe'nin İslam Mezhepleri Tarihinde yedinci ana fırka olduğunu söyledikten sonra, bu fırka içerisinde Gulât-ı Şîa'yı, Haşviyye'yi ve Kerrâmiyye mezhebini içine alarak bütün bu fırkaların Allah cisimdir, ancak bildiğimiz cisimler gibi et ve kandan ibaret olmayan bir cisim olduğunu iddia ettiklerini ifade etmiştir.<sup>943</sup> Harputî'ye göre söz konusu edilen bu fırkalar Hz. Peygamber "Hepsi cehennemliktir." şeklinde buyurduğu İslam mezheplerinden dalâlet üzere olan fırkalarıdır.<sup>944</sup>

İslam Mezhepleri Tarihi kaynakları içerisinde Kerrâmiyye'yi daha objektif bir şekilde tasnif etmeye çalışan Şehristânî (548/1153) ise Kerrâmiyye'yi Eş'arîye ve Müşebbihe ile birlikte Sıfatiyye mezhepleri arasında müstakil bir mezhep halinde tasnif etmektedir. Bununla birlikte Şehristânî Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye arasında yer vermesini onların sıfatları kabul etmelerinden dolayı bir gerekçe olarak göstermektedir. İddiasına göre bu fırkanın sonunda *tecsîm* ve *teşbihe* yöneldiklerini zikretmeyi de ihmal etmez.<sup>945</sup> İbn Teymiyye (728/1328) ise Kerrâmiyye mezhebini Eş'arî mezhebi ile birlikte aynı tasnif içerisinde yer vermektedir. Mamafih İbn Teymiyye Kerrâmiyye mezhebini Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında saymaktadır.<sup>946</sup>

Makdisî (375/985), Kerrâmiyye'yi müstakil mezhep olarak değerlendirir. Zaman zaman Kerrâmîleri Mürchie'den veya Müşebbiheden sayıldıklarına da dikkat

<sup>941</sup> Bkz. Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188

<sup>942</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 362.

<sup>943</sup> Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, (sad. Muammer Esen), Ankara Okulu Yay., Ankara 2005, s. 78.

<sup>944</sup> Abdullatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, s. 78.

<sup>945</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>946</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-sünneti*, V, 275.

çekmektedir.<sup>947</sup> Dolayısıyla kendisi Kerrâmiyye’yi hem müstakil bir hareket hem de Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında değerlendirmektedir.

Farklı tasnifler zaman zaman mezhep taassubu veya muhalif tutum ile ortaya konulmuş reaksiyonlardır. Makdisî kendi döneminde Kerrâmiyye adına bazı tartışmalar yapıldığını nakletmektedir. Bununla birlikte Kerrâmîler zühd ve ibadet ehli olduğunu, onların Hanefî mezhebine uyduklarını dolayısıyla Ebû Hanîfe (150/767), Şafî (204/820), Malikî (179/795) veya Ehl-i hadîs imamlarına uyanların hiçbirinin Muaviye’ye sevgide aşırı gitmediklerini, Allah’a teşbihe yönelmediklerini, O’nun mahlûkların sıfatıyla sıfatlandırmadıklarını, dolayısıyla Ebû Hanîfe’ye uyan Kerrâmîlerin de bunlardan uzak olup bid’atçı olmadıklarını nakletmektedir. Kerrâmîler hakkında asılsız iddiaların baş gösterdiği bir dönem de Makdisî şu ifadelerini dile getirmiştir: “Ben Ümmeti Muhammed konusunda gelişi güzel konuşmamaya kesin karar verdim. Kerrâmîlerin bid’at ehli olduğunu düşünmüyorum”.<sup>948</sup> Bir coğrafyacının itikâdî konularda aktardıkları hangi düzeyde delil olarak kabul edileceği tartışılabilir husustur. Zira fırak ve makalât yazarları Makdisî’nin bu konudaki yaklaşımı itibar ettiklerini söylenemez. Ancak bu konuda makalât yazarları tartışmalı olarak sunulan itikâdî görüşlerini bir yönlendirme aracı olarak kullanmışlardır. Kaldı ki, tarih boyunca daha çok muhalif kanadın eserleri yoluyla Kerrâmîler’in fikirlerini ulaştığı hesaba katılırsa, mezhep hakkında ne kadar yanlış kanaate varılacağını düşünmek çok zor değildir. Günümüzde dahi herhangi mezhep, dinî akım veya hareket muhalif kanadın eserleri tarafından aktarıldığında objektiflik konusunda ciddi eleştirileri alabilmektedir. Makdisî’nin gözlemlerinden hareketle bazı aşırı görüşlere rağmen Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili edindiği intiba Sünni ve Hanefî çizgide bir fırka olduğudur.

## V. KERRÂMİYYE’NİN KARAKTERİSTİK DAVET YÖNTEMİ

İbn Kerrâm (255/869)’ın görüşleri hızlı bir şekilde yaygınlık kazanmasının en büyük nedeni onun etkili bir vâiz olmasıdır. Ahmed b. Harb (234/848) ile tanıştıktan sonra onun vaaz üslubunu benimseyip büyük ölçüde bunu uygulamaya çalışmıştır. Nitekim Ahmed b. Harb İslam davetçileri arasında vaaz üslubuyla meşhur olmuştur. Ancak Muhammed b. Kerrâm, Ahmed b. Harb’ten farklı olarak vaaz yöntemlerini genişletmekle

<sup>947</sup> Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm*, s. 365.

<sup>948</sup> Makdisî, *Ahsenü’l-Tekâsîm*, s. 365.

kalmayıp, farklı bir itikâdî yorum geliştirmiş ve farklı bir teolojik doktrin yaymayı başarmıştır.<sup>949</sup> Onun için Makdisî (375/985) Kerrâmiyye mezhebini tanımlarken onu müstakil mezhep şeklinde ele alır ve mezhebin kendi metodolojisini ve sistemini oluşturduğu bir yapıdan bahsetmektedir. Nitekim Kerrâmiyye mezhebi itikâdî ve amelî konularda kendine has, özgün ve orijinal görüşler geliştirmiştir.<sup>950</sup>

İbn Kerrâm'ın vaaz üslubunu etkili bir şekilde kullanması, bu üslupla dinî, ahlâkî ve ictimâî sorunları dile getirmesi toplumda büyük etki uyandırmıştır. Ahmed b. Harb'ten esinlenerek oluşturduğu onun propaganda üslubu sadece yaşadığı şehir ve ortamdan değil daha geniş çevrelere ulaşarak özellikle kırsal bölgelerdeki halkın büyük kitlesinin desteğini almıştır. Bunun için Bağdâdî (409/1037), Şehristânî (548/1153) ve İsferyânî (471/1078) İbn Kerrâm'ın hayatını anlatırken onun Gur ve Garcistan'a sürgün edildiği zamanlarda kırsal bölgelere ve köylere ulaşarak yaptığı davet yönteminden bahsetmektedirler.<sup>951</sup> İbn Kerrâm'ın kırsal bölgelerde yaşayan insanları hangi nedenden veya görüşünden dolayı bu kadar hızlı etkileyebildiği konusunda kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>952</sup> Ancak muhalif kaynaklarda yer alan rivayetlere göre İbn Kerrâm'ın kullandığı yöntem ve üslubun toplumu İslâm'a döndürmeye yönelik büyük bir tesiri olduğu nakledilmektedir.<sup>953</sup>

Tabakat kitaplarında İbn Kerrâm, tuğladan yapılmış kürsü üzerinde serdiği bir pösteği parçasında oturarak vaazü nasihat veren, hadîs okuyan, beyaz silindir şeklindeki *kalansuvva* şapkası takan ve koyun derisinden elbise giyen, devamlı Allah'ı zikreden ve insanları takvaya davet eden,<sup>954</sup> insanları inançlarına ısındırmaya çalışan bir âlim tipi şeklinde tasvir edilmektedir.<sup>955</sup> Bu bağlamda İbn Kerrâm'ın, Yahyâ b. Muâz'la (258/871) olan münasebetleri önemlidir. Onun Kerrâmiyye'ye bağlı olduğu sürece Tasavvuf tarihinde ilk defa ona *vâiz* unvanı verilmesi Kerrâmiyye'nin irşad alanında kullandığı yöntemini gösterme açısından önemlidir.<sup>956</sup>

<sup>949</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 37.

<sup>950</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 37.

<sup>951</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93.

<sup>952</sup> Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 12.

<sup>953</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 433.

<sup>954</sup> es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 33; M. Şerafettin Yaltıncaya, "Kerramiler", s. 3.

<sup>955</sup> Muhalif taraftarlarından ise İbn Kerrâm'ın bu hali insanları İslâm'a davet değil insanları kandırmaya çalıştığını rivayet etmektedirler. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 93.

<sup>956</sup> Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 100.

Bu bölgeye uyum sağlayan sûfiler, halk kendilerini nasıl tanımlıyorsa o şekilde yöntemlerini geliştirerek tesir sahalarını genişletmişlerdir. Sûfiler kendi yöntemleriyle coğrafyanın İslamlaşması adına büyük nüfuz ve etkin bir şekilde söz sahibi olmuşlardır.<sup>957</sup> Bu konu hakkında W. Barthord'un öne sürdüğü görüş, sûfilerin ferdî da'vet yönteminin fakihler ve kelâmcılardan daha başarılı olduğu kanaatine dayanmaktadır. Dolayısıyla "fıkıh ve kelâmın öğretilmesinden çok, genel olarak onların hislerini coşturmaya yönelik vaazlarla başlamış olmakla birlikte, sûfilik bu tip vaazlarda hâkim tek güç olmaktan uzaktı".<sup>958</sup> Bölgede sûfilerin etkisinin artması muhtemelen İslam öncesi inançların kalıcı bir mistik zemin üzerine ferdî da'vet sürdürmeleriyledir. Sûfilerin da'veti katı kurallara göre değil, göçebelere telkin edilebilecek yöresel adetlerin esas alındığı ve müsamahalı yaklaşım tarzıyla tesir etmişlerdir. Halkın diliyle konuşan büyükler veya kabile önderleriyle sûfî dünyadaki dervişlerin ateşli ve hikmetli vaazları ve sohbetleri pek çok kişinin İslam'a girmesini sağlamıştır.<sup>959</sup> Bu mistik yöntem Horasan'ın kırsal bölgeleri başta olmak üzere kentlerin alt sınıflarında sempatik bulunmuştur. İbn Kerrâm'ın ilk sürgün yeri olan Garcistan'da buradaki topluma karakteristiği hoşgörü olan vaaz yöntem ile başladığı görülmektedir. Vefatından sonra mezhebi yaymayı dava haline getiren bazı mezhep taraftarlarının ticarî bağlantılarının çoğalması sebebiyle bu hareket canlılık kazanmış ve daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına sebep olmuştur. Mezhebin doğuda yayılmasında ve kurulmasında onun mistik anlayışı etkili olmuştur. Horasan bölgesindeki ihtida hareketlerinin kitlesel bir şekilde ve egemen sınıfın dinin bu yönünü tercih etmesi ile birlikte Kerrâmîlik hâkim mezhep haline gelmiştir. Kerrâmiyye mezhebi bu sahada sadece bir teolojik mezhep olarak değil, aynı zamanda bir tasavvuf okulu olmayı ve böylece taraftarları kendine yakın tutmayı başarabilmiş bir mezheptir.<sup>960</sup>

Emevî devrinden itibaren İslam da'veti kırsallarda fakihler ve kelâmcılar tarafından ortaya konulmuş ancak bu davet şekli göçebelere derûnî ihtiyaçlarını karşılamamış ve onlar pek başarı elde edememişlerdir. Da'vet yöntemini değiştiren sûfiler halkın anlayışına uygun bir zaviye ile bu boşluğu doldurmuşlar ve kitâbî İslam anlayışıyla

<sup>957</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 118

<sup>958</sup> Wilferd Madelung, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler", (çev. Muzaffer Tan), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitabiyat, Ankara 2010, s. 315.

<sup>959</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 119.

<sup>960</sup> Edmund Bosworth, *"The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan"*, s. 6.

mukayese edilmeyecek kadar büyük bir tesir meydana getirmişlerdir.<sup>961</sup> Kerrâmiyye taraftarları ise sûfilik ve vâzlığı birleştirerek önemli bir etki yaptıkları görülmektedir. Yani zâhid yaşam tarzıyla hitabet üslubu mezhebin yayılması sağlamıştır. Rivayetlere göre bunun en önemli örneği sûfî, âbid, dindar, güçlü bir vaiz ve hatip olarak bilinen Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz (383/993)'ın meşhur ve etkileyici hitabetinden dolayı Nişâbur'da Ehl-i Kitap ve Zerdüştlere 5.000 kişinin İslam'a girmesine sebep olmasıdır.<sup>962</sup>

Kerrâmiyye'nin en önemli simalarından kabul edilen İbn Heysam dahi vaaz yöntemiyle büyük kitlelere ulaşmıştır. Onu vaaz yönteminin hadis yerine sıklıkla Kur'an ayetlerini kullandığı ve manevi temalar hakkında popüler söylemlerinin olduğu dile getirilmektedir.

## VI. MEZHEPLER ARASINDAKİ MÜCADELELER

### A. Kerrâmiyye – Mürcie Mücadelesi

#### 1. İrcâ Fikrinin Gelişmesi ve İman Nazariyesi

Horasan bölgesi ihtida hareketleriyle birlikte ircâ fikrinin başlangıç noktası olarak görülmektedir. Müslüman zümrelerin – Mevâliler ile Arap kökenli Müslümanlar – eşit haklara sahip olma arayışlarının bir sonucu gibi görünmektedir.<sup>963</sup> Emevî Devletinin valiler yoluyla yeni Müslüman olanların bazı inanç kaidelerini ihmal etmeleri ve amelleri imana dâhil etmedikleri gerekçeleriyle bir takım siyasi baskılar gerçekleşmiştir.<sup>964</sup> Bu siyasi baskı sonucunda doğrudan itikâdî bir mezhebin oluştuğu mu yoksa ircâ fikrinin reaksiyon bir eğilim olmayıp Horasan bölgesinde İslam'a giren kitleleri savunmada kullanılmış, hâkim otoriteye karşı bir yapı veya zihniyet mi olduğu konusunda farklı tartışmalar mevcuttur.<sup>965</sup>

<sup>961</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 119.

<sup>962</sup> Kehhâle onun "Fezâil Muhammed b. Kerrâm" eserinin sahibi olduğunu nakletmektedir. Bkz. Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 238; Sem'ânî, *el-Ensâb*, V, 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zehab*, IV, 422.

<sup>963</sup> Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), Kitâbiât Yay. Ankara 2007, s. 80.

<sup>964</sup> Mürcie Horasan bölgesinde irca fikri temsil ettiği bir mezhep olarak görülmektedir. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 172, 254, 287.

<sup>965</sup> Mürcie kavramına yüklenen anlam ve kapsamı bakımından Mezheplere göre değişmektedir, Mürcie bir doktrin olmasından ziyade eğilim olduğunu söylemek mümkündür. Bkz. Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, s. 366.

Emevî Devleti, kitlesel ihtida hareketini, cizyeden kaçmak için bir eğilim olarak algılamıştır. Öte yandan Müslüman olmanın şartlarını veya niteliklerini yeniden belirlemeye yönelmiştir. Farzları yerine getirme, sünnet olma,<sup>966</sup> Kur'an'dan bir sürenin okunması gibi şartlar koşulmasını istenmiştir. Arap olmayan bir kavim için bu tür şartlara tepki olarak irca anlayışının ortaya çıkmıştır. Onun için iman-amel gündeme gelmiştir. Çünkü Emevî Devleti fethettiği bölgede imanın geçerliliğini tanımak için şart ve niteliklerin amellerle beraber olmasını şart koşmaktaydı.<sup>967</sup> Aksi durumda iman geçersiz sayılacak ve vatandaşlık görevi olarak cizyeye tâbi tutulacaktı. İrcâ düşüncesi bu durumda Emevî Devletine karşı hem itikâdî açıdan hem de siyasi açıdan muhalif bir olgu olarak yükselmiş oldu. Bir nevi bu tutum devlete meydan okuma olarak algılandı.<sup>968</sup> W. Madelung ise ircâ fikrini benimseyenleri “Emevi Devleti’ni yıkmak için çalışan devrimci bir reform hareketi” olarak tasvir etmektedir.<sup>969</sup>

Diğer taraftan Hz. Ömer devrinde fethedilen ülkeler için konulan vergilerin, Emevî döneminde konulan İslam’ı kabul eden farklı kesimlere uygulanması toplumsal hoşnutsuzluk meydana getirdi.<sup>970</sup> Cizye’ye tabi tutulmak bir nevi toplumda hor görülme anlamına gelmekteydi.

## 2. İmanın Mahiyeti

Müslüman olmada eşitlik prensibinin adaletsizliğinden dolayı kızgın olan mevâlî kitlesi devlete karşı siyasî ve dinî hareketlere ve isyanlara hazır hale gelmiştir. Bu siyasi baskıya karşı veya ircâ eğilimine Kerrâmiyye mezhebi de müdâhil olmuştur. Dolayısıyla Kerrâmiyye’nin iman nazariyesine dair kurguladıkları temel teolojik sistemlerin köklerini iyi çözmek ve irdellemek gerekmektedir. Zira onların düşünce sisteminin ana dayanaklarında bölgede etkili olan Ebû Hanîfe (150/767) ve geleneğinin etkisi vardır. Nitekim Ebû Hanîfe’nin İman anlayışında *fitratı* öncelemesi, insanın Allah tarafından muhatap alınıp teklifte bulunulması insan için en yüksek değer ve şereftir. Ebû Hanîfe’nin iman anlayışının Kerrâmîler’e tesiri şu paragrafta özetlenebilir: “Allah Âdem’in neslini,

<sup>966</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, XI, 20.

<sup>967</sup> Fatih M. Şeker, *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, s. 155.

<sup>968</sup> Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 1990, s. 225.

<sup>969</sup> Wilfred Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürchie ve Haneffiliğin Yayılışı”, s. 87.

<sup>970</sup> Vergi toplamanın şiddete ve hakarete dönüşmesi, vergi miktarının artıtması, mükellef olmayanlardan alınması gibi sebeplerden dolayı merkezi idareye karşı isyanlara sebep oluyordu. Çünkü bu vergilerin miktarı sınırlı değildi ve aynı zamanda geçerli bir kurala da dayanmıyordu. Aksine vergi memurlarının inisiyatifine bağlı idi. Cem Zorlu, *Abbasilere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyalar*, s. 21-25.



sulbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl vermiş, hitap etmiş, imanı emredip küfrü yasaklamıştır. Onlar da onun Rab olduğunu ikrâr etmişlerdir. Bu, onların imanıdır. İşte onlar bu *fitrat üzerine* doğarlar. Bundan sonra küfre sapan, bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sebat ve devamlılık göstermiş olur.”<sup>971</sup> Kerrâmiyye mezhebine bu düşünce rehberlik edecektir. Her ne kadar Ebû Hanîfe mîsâkı, bilfiil iman ya da küfür şeklinde yorumlamıyorsa da aslında mîsâk olmasaydı iman olayından da bahsedilmezdi düşüncesine sahip olmasının önemli ölçüde Kerrâmiyye mezhebine etkisi vardır. Dolayısıyla burada Allah ile insan arasında gerçekleşen *kavl/söz/mîsâk* söz konusudur. Yaratılışa gerçekleşen *ikrârın* insanın zürriyetinde devamlılık oluşturduğuna vurgu yapılmıştır.

Kerrâmiyye’yi bu iman anlayışına iten muhtemelen hem dönemin konjonktürel etkisi olan Emevîlerin iman anlayışını bir vatandaşlık kimliği olarak görmesinin Kerrâmiyye mezhebi tarafından eleştirilmesi hem de Ebû Hanîfe’den tevarüs ettiği din geleneğinin bir gerekçesi olarak görülebilir. Onlar İslam devletinin bir üyesinin, Muhammed’in ümmeti ve İbrahim’in milletinden de öte Âdemî zürriyetten olmasının yani bir *fitrat* meselesi olduğunu dile getirmektedir. Binaenaleyh Kerrâmiyye’nin *الذرا أول زري* *evvel*<sup>972</sup> görüşü siyasi iktidara yönelik bir eleştiri olsa da itikâdî mezheplerde özgün bir din ve iman anlayışı geliştirmiştir. Kerrâmiyye’nin bu iman anlayışı benimsemesi mezhepler arası yapılan tartışmalardan ziyade insanların yaratılış gereği bütün varlıkları Allah’ın huzurunda eşit ve aynı görmeyi hedeflemiştir. Zira erken dönemde iman tartışmalarına bakacak olursak ilk devirde Hâricî mezhebi iman nazariyesini amel ile sınırlandırırken<sup>973</sup> daha sonraki dönemlerde imanın felsefî boyutlarıyla ilgili tartışmaların başlamasıyla birlikte iman, bilgi-marifet olarak sınırlandırılmıştır.<sup>974</sup> Kerrâmiyye imanının tanımı hakkında yaptığı tartışmalarda aslında *hakikî* imanın veya imanın birinci ögesinin ne olduğunu tartışmıştır. Çünkü bir taraftan Mu’tezile’nin diğer tarafta ise Hanbelîlerin etkisiyle Ehl-i Hadîs ve Haşviyye arasında kalan Muhammed b. Kerrâm (255/869) farklı

<sup>971</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *İmam-ı Azamın Beş Eseri - Fıkhu'l-Ekber*, s. 54.

<sup>972</sup> *zerrî 'l evvel*: Evet, Sen bizim Rabbimizsin! (A'râf, 7/172) sözlerinden dolayı, bütün çocukların mü'min oldukları kabul etmişlerdir. Buluğa ermeden ölenler ise mîsâktaki imanlarından dolayı cennete gideceklerdir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 284.

<sup>973</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 55.

<sup>974</sup> Bkz. İman tanımında bilgiye verilen önem hususunda en önemli kısmı ise İman Bilgi ile tamamen özdeşleştirmek ve iman'ın marifet dışında hiçbir şey olmadığını tavrıdır. Bkz. Tshihko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, (çev. Salahattin Ayaz), Pınar Yayınları, İstanbul 2002, s. 130; Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 245; Malatî, *et-Tenbih ve'r-Redd ala Ehli'l-Ehvâi ve'l- Bida'*, s. 50.

bir inanç ve iman yorumu ile aralarını bulmaya çalıştığını söylenebilir. İbn Kerrâm'ın iman hakkındaki yaptığı tanımı her ne kadar makalât ve firak yazarları tarafından Mürcie mezhebi ile özdeşleştiriliyorsa da daha önce bu şekilde hiç kimse tarafından müdafaa edilmemiştir.<sup>975</sup> İmanı bu şekilde tanımlaması Mürciî etkiden ziyade onun hakikî iman ne olduğu arayışı içerisine girmesi mistik ve tasavvufî yönünün ağır basması sebebiyledir.

Kerrâmiyye'nin imanı *zerri'l evvel* deki بلى *belâ* ikrârıyla yorumlaması tasavvuf geleneğinde hakiki iman anlama ve yorumlama etkisi olmuştur. İbn Kerrâm'dan sonra gelen sûfilerin bu yorumu benimsedikleri söylenebilir. Kerrâmiyye'nin iman nazariyeleri ile sûfilerin iman anlayışlarını ezeli ikrârla açıklamaya çalışmaları ortak bir noktada birleştiklerinin bir göstergesi sayılabilir.<sup>976</sup> Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî (298/298)<sup>977</sup> ve İbnü'l-Arabî (638/1240)<sup>978</sup> gibi sûfiler iman anlayışlarını ezeli ikrârla açıklamaya çalışmışlardır.

İbn Kerrâm'a göre iman her ferдин ilk anında ikrâr etmesidir.<sup>979</sup> İlk ikrâr *bezm-i eleste* yapılan ikrârdır. İkinci kez yapılan ikrârla ilk anındaki ikrârın hükmü kalkmış sayılmaz. İlk andaki *ikrârı* bozabilen tek şey ise dünyada *irtidad* ederek fitrattan saparsa ikrâr tamamen bozulur ve bunun için yeni bir ikrâr zorunlu olur.<sup>980</sup> Yani insan kendi fitratında bir değişime uğramadığı müddetçe asli unsurunda herhangi bir dönüşümün olmayacağını ileri sürmektedir. Dolayısıyla dünyada لا إله إلا الله sözü *zerri'l evvelde* verilenin tekrarıdır ve imanı sağlamlaştırmak adına dile getirilir. İbn Kerrâm'dan sonra bu istikamette Kerrâmiyye mezhebi de devam etmiştir. Kaynaklarda mezhep hakkında şunlar aktarılmaktadır: “Kerrâmiyye, imanının sadece *ikrâr* olduğunu ileri sürmüştür. Bu, Allah'ın, *zerri'l evvel* de yaratıklara: “Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: Evet (belâ) dediler”<sup>981</sup> sözündeki “evet” (belâ) ifadesidir. Kerrâmiyye, bu sözün kıyamete kadar susmuş olsa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun ancak dinden dönmekle (riddet) geçersiz olabileceğini ileri sürmüştür. Bir kimse, irtidât

<sup>975</sup> Margoliouth, “Kerrâmiyye”, *İA*, VI, 595.

<sup>976</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 96.

<sup>977</sup> İman ilk fenâ haline dönebilmek tevhidin hakikatine ve imanın esenliğine ermektir.

<sup>978</sup> Mîsâkla insan fitratı arasında ilişkisi bulunduğunu işaret eder ve imanı ezeldeki ikrârıyla açıklamıştır. Bkz. Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 96.

<sup>979</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>980</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>981</sup> A'raf, 7/172.

ettikten sonra ikinci kez ikrâr ederse, dinden döndükten sonraki ilk ikrârı, iman olmuş olur”.<sup>982</sup>

Bu aktarımlardan anlaşılıyor ki, iman anlayışında zerri'l evvel ilk yaratılıştaki bilincimiz dâhilinde değilse de Allah'a verilen *söz/belâ/ikrâr* ile birlikte kalbin derinliklerinde karar kılmış olduğu şeklinde yorumlanabilir. Mîsâkta verilen *söz/belâ/ikrâr* imanın *aslını* oluşturmaktadır. İmanın aslını oluşturan bu ikrâr ancak dünyada irtidatla ve küfürle bozulabilir. Dolayısıyla riddet ve küfür ehlinin yeniden iman etmesi gerekir. Çünkü mîsâk gereği yeniden aslî fitrata dönülmesi amaçlanır. Bu fitrat değişmediği müddetçe aslî iman hayatın sonuna kadar aktif olarak devam edecektir.<sup>983</sup> Pezdevî'ye göre Kerrâmiyye'nin bu konudaki görüşleri Zâbirâşâiyye<sup>984</sup> ile aynı görüşte oldukları ileri sürmektedir. Bu konuda her iki mezhebin kullandıkları delillerin aynı oldukları söylerken şu ayeti delil olarak göstermektedir: “يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ “ *Bir takım yüzlerin ağaracağı ve bir takım yüzlerin kararacağı günde büyük azab olanlardır. Yüzleri kararanlara: İnanmanızdan sonra inkâr eder misiniz? İnkâr etmenizden dolayı tadın azâbı, denecektir.*”<sup>985</sup> Söz konusu ayetten şu anlaşılmaktadır: “Kâfirlerde bu ilk imandan başka iman bulunmadığından onlara inanmanızdan sonra inkâr mı ediyorsunuz deniliyor. Zira bu ilk iman herkes tarafından yapılan imandır. Kerrâmiyye'ye göre zaten iman bir tek sözden ibarettir ve bu da herkeste bulunur.”<sup>986</sup>

İmanın *zerri'l evvel* olarak yorumlanması **çocukların imanı** hakkında İslam düşüncesinde yeni tartışmalara yol açmıştır. Bağdâdî (429/1037)'nin naklettiğine göre Kerrâmîlerin bu görüşü Ebû Hanîfe'den tevarüs etikleri söylenebilir. Zira Bağdâdî müşrik çocukların imanı hakkında tartışmaları ele alırken Ebû Hanîfe'nin dil ile müslüman olduğunu beyan eden bir müşrik çocuğun durumunun müslüman olarak öldüğünü

<sup>982</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 284; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90; İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 186.

<sup>983</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 284.

<sup>984</sup> Zâbirâşâiyye, hicrî 400'den sonra Merv'de yayılan ve Ebû âsım Zâbirâşâî'ye nispet edilen bir fırkadır. Eş'arîler tarafından bu fırka, mükevvenen ayrı olarak ezeli tekvin sıfatı ihdâs ettiği onu Allah'a isnat ettiği öne sürülen bir fırkadır. Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 405. Pezdevî'ye göre Zâbirâşâiyye fırkası Kaderiyye ile uyum içerisindedir. Bunlara göre insanın gücü fiilden önce olduğunu ve fiillerin yaratıcısının Allah olmadığını ileri sürerler. Allah masiyetleri dilemez, irâde etmez, dolayısıyla kulları delaletle sevkmez. Kerrâmiyye ile iman noktasında uyuşmaktadır. Özellikle iman başlangıcı mîsâktan almasıdır. Nitekim Zâbirâşâiyye'ye göre mîsâk herkesin imanıdır. Kâfirlerin çocukları küçüklüklerinde Müslüman olarak kabul etmeleri noktasında Kerrâmiyye ile iman başlangıç noktasında paralel bir şekilde düşünmektedirler. Bkz. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 331.

<sup>985</sup> Âli İmrân, 3/106.

<sup>986</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 333.

söylediğini aktarmaktadır. Buluğ çağına erdikten sonra babasının dinine intisap eden müşrik çocuğunun mürted olduğunu söylemesi Kerrâmîler'in iman nazariyesi üzerinde büyük etkisi olduğu söylenebilir.<sup>987</sup> Çünkü Kerrâmiyye'ye göre çocuklar ister mü'min ister kâfir olarak doğmuş olsunlar ilk yaratılış esnasında geçmiş olan ikrârıyla (الذراأول) mü'min olarak doğmuş kabul edilir.<sup>988</sup> Dolayısıyla buluğ çağına ermeden ölen çocukların ilk yaratılıştaki ikrâr sebebiyle cennete gireceğini savunur. Yani ister mü'minden ister kâfirden doğmuş olsunlar ilk ikrârla mü'minler olarak ve iman fitratı üzerine dünyaya gelmiş olur. İlk yaratılıştaki *fitrî* iman gerçek ve en doğru iman olarak kabul edilir. Ebeveynlerin inanç dünyasına veya hangi ilişkiler sonucunda çocuk dünyaya geldiğini bakmadan temiz bir fitrattan geldiğini kabul etmişlerdir. İlk imanlarından sonra bir şirk emaresi ortaya çıkmadığı sürece müşrik çocukların mü'minler tarafından esir edilmeleri doğru olarak kabul etmemişlerdir.<sup>989</sup> Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin teolojisinde ilk yaratılıştaki *fitrî* imanla çocuklara İslam'ı teklif etmeye gerek olmadığını da ispat etmektedir. Zira çocuğun imanı *zerri'l evvel*deki ikrârıyla yani *fitrî* imanla açıklanmıştır.

Mekhûl en-Nesefî (318/930) imanın mahiyeti hakkında Harûriyye ve Tağlibiyye<sup>990</sup> fırkalarının düşüncelerini eleştirirken Kerrâmiyye'ye nispet ettiği *el-Cemaat* ifadesiyle görüşlerini dile getirmektedir. Onun iman anlayışı ile Kerrâmiyye'nin iman anlayışı paralellik arz etmektedir. Özellikle *zerri'l evvel* anlayışı hakkındaki fikirler şöyledir: “Biz çocukların imanına şahitlik ederiz. Zira onların hepsi mîsâk gününde, antlaşma gününde يوم الميثاق ikrâr etmişlerdir. Bu onlardan bir imandır ve Peygamber'in kavline göre onlar bu fitratla doğmuşlardır. Her doğan fitrat üzere doğar, sonra onu anne-babası Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar.”<sup>991</sup> İbn Abbas, *فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*, “*İnsanları üzerine yarattığı Allah'ın fitratı*”,<sup>992</sup> ayetindeki, “Allah'ın fitratı”nı, Allah'ın dinî olarak açıklar”.<sup>993</sup> Mekhûl en-Nesefî'nin bu *zerri'l evvel* görüşünü Bağdâdî aktarırken Kerrâmiyye'nin görüşü olarak aktarmaktadır. Kerrâmiyye'ye göre “*zerri'l evvel* deki belâ

<sup>987</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 284.

<sup>988</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 282-284; İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 186.

<sup>989</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 284.

<sup>990</sup> Bu iki fırkaya göre; “Biz çocukların imanına da kaderine de şahitlik etmeyiz. Bu ancak onların idraki esnasında mümkündür” dediklerine dile getirir. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 153.

<sup>991</sup> Buhârî, *Tefsir*, (Rum), 2; Müslim, *Kader*, 22.

<sup>992</sup> Rum, 30/30.

<sup>993</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 153.

kavli nedeniyle bütün çocuklar mü'mindirler, kim ki buluğa ermeden ölürse sabık imanı vasıtasıyla cennete girer.”<sup>994</sup>

Kerrâmiyye'nin imanı *zerri'l evvel* olarak yorumlaması imanın *artması ve eksilmesine* imkân vermemektedir. Çünkü iman الاقرار بوحداية الرب Rabbinin birliği ikrârıdır. Hatta bunu iddia etmeyi küfür olarak kabul etmektedir. Mekhûl en-Nesefî bununla ilgili bir de hadis nakletmektedir: Peygamber (a.s.)'e imanın artması ve eksilmesi ile ilgili soru soruldu ve cevaben; لازيدته و نقصانه كفر “Onun ziyadesi ve noksanlığı küfürdür.”<sup>995</sup> dedi. Mekhûl en-Nesefî'nin imanın artması ve eksilmesi ile ilgili Mürcie'nin *Menkûsiyye* fırkasını ele alırken Mürcie'yi tenkit etmektedir. O, Ömer b. Abdülaziz (101/720)'in imanın amellerle eksileceğini iddia edenleri hutbede الشكك şüpheciler olarak nitelendirmesini delil olarak getirmektedir. Bununla birlikte iman *zerri'l evvelde* verilen *ikrâr* ile kabul edilmiş olmalı ki bütün yaratıkların imanı eşit olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla insanların ve meleklerin imanı dahi aynı düzeydedir. Bunun için ايماني كايمان جبريل وميكال “İman'ım Cibril ve Mikail'in imanı gibidir.” demiştir.<sup>996</sup>

Kerrâmiyye'nin *mîsâk* meselesinin mutlak bir şekilde imanlı açıklamaları eleştirilmiştir. Nitekim *mîsâk*ın iman yerine getirmek şeklinde değil bir olgu olarak inanılması ve bir beyan olarak kabul edilmesi gerekir. Çünkü *mîsâk* verenlerin sözlerinin bir kısmını inanarak bir kısmı inanmayarak cevap verdikleri haberlerle sabit olmuştur.<sup>997</sup> Kerrâmiyye *mîsâkta* verilen sözü mutlak bir şekilde iman kabul etmektedir. Muhaliflerin Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirisi ise *mîsâk*ı bir iman meselesi değil, Allah'ın yaratıcı olduğuna dair bir kabul olduğunu dile getirmektedirler.

### 3. İman ve İkrâr

Öncelikle bütün mezhepler imanın ögesini marifet, dil, amel vs. bütün bunların yanında kalb بالقلب *bi'l-kalb* olarak görmüştür. Kerrâmiyye ise muhtemelen zühd ve tasavvufî hayatın etkisinde kaldığı için diğer mezheplerden farklı bir iman teorisi geliştirmişler ve kendi içlerinde tutarlılık sağlamışlardır. Kerrâmiyye'nin iman nazariyesi

<sup>994</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 282.

<sup>995</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 249 krş.; ونقصانه شرك “Onun ziyadesi küfürdür, noksanlığı şirkettir.” Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 250; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, III, 248; Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I, 575; İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, I, 133.

<sup>996</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 250.

<sup>997</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 187; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 334.

sadece تصديق القول *tasdiki'l-kavl*dır. İmanın kalple alakası,<sup>998</sup> amellerin de imandan olmadığını<sup>999</sup> ve maarifetin dahî imanın rûknü sayılmadığını ifade etmişlerdir.

İbn Kerrâm'ın **iman görüşü** kaynaklarda iki farklı şekilde nakledilmektedir. Bir kısım rivayetlerde *iman marifetsiz kavl* olduğu nakledilir, diğer rivayetler de ise *iman lisanla kavldır*. İmanı *marifet* üzerine tanımlamaya çalışanların ya da Cehmiyye'nin muhalifi olarak görenlerin farklı lafızları kullansalar da iman marifetsiz olduğunu dile getirmektedirler. Bu tanımları İbn Kerrâm'ın öğrencilerinden kabul edilen Ahmed es-Sülemî'nin rivayeti İbn Hibban'ın naklettiği "الإيمان قولاً بلا معرفة" "İman marifetsiz olarak kavldır" rivayetidir.<sup>1000</sup> Zehebî'nin aktardığı diğer bir rivayette ise İbn Kerrâm'ın iman hakkında; المعرفة ليست من الإيمان "Marifet imandan değildir" dediğini aktarmaktadır.<sup>1001</sup> Subkî bu bağlamda şu rivayeti nakleder; إن الإيمان بالقول كاف وإن لم يكن معه معرفة بالقلب "İman için kalbin marifeti olmasa da kavl yeterlidir".<sup>1002</sup> İbn Kerrâm'dan nakledilen diğer iman tanımı ise *lisaniyla kavldır*. Bu tanımları mücerred olarak kabul edenlerin الإيمان قول باللسان "İman lisanıyla kavldır, küfre kalben iman etsede mü'mindir" bağlamındaki rivayettir.<sup>1003</sup> Seksekî عمل و اعتقاد القلب "İman kalben ve ameli itikad etmeden lisanıyla kavldır."<sup>1004</sup> Şeklinde benzer rivayetidir. Zehebî bu çerçevede şu rivayeti de nakletmektedir: الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد "İman lisanıyla tevhidi dile getirmektir".<sup>1005</sup> Bütün bu nakiller gösteriyor ki İbn Kerrâm'ın iman görüşü sadece dille ikrâr olarak kabul etmesine dayanır. Her ne kadar bazı rivayetlerde iman ne olmadığıyla ilgili –marifet değildir- nakiller olsa da aslında bu rivayetler kavl-lisan ifadesini vurgulamak için nakledilir.

İbn Kerrâm'ın iman *artmaz ve eksilmez* görüşünü Buharî ile yazışmalardan öğrenmekteyiz. Rivayetlere göre İbn Kerrâm Buharî'ye Zuhri'den rivayet edilen الإيمان لا

<sup>998</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

<sup>999</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 72.

<sup>1000</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 45; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 7; Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II, 627; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, III, 429; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 524; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 314; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, VII, 387; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, II, 130

<sup>1001</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 314.

<sup>1002</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304.

<sup>1003</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 354; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XIX, 314; Zehebî *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, II, 627; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ*, VII, 387; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, II, 130.

<sup>1004</sup> Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 35.

<sup>1005</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XI, 524.

يزيد ولا ينقص” İman artmaz ve eksilmez” hadisi hakkında soru sorar. Buharî bunu rivayet edenin şiddetli bir şekilde dövülmesi ve uzun süre hapsedilmesi gerektiğini yazarak cevaplar.<sup>1006</sup> Bu olaya göre İbn Kerrâm imanın artmaz ve eksilmez görüşünü savunduğunu açık bir şekilde dile getirmiştir.

İbn Kerrâm’ın çağdaşı olanlar İbn Kerrâm’ın ve Kerrâmiyye’nin iman anlayışının kavlden ve *ikrâr*dan ibaret olduğunu dile getirmektedirler. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (224/838)’ın aktardığına göre iman *kavldır amelsizdir*. Bu *kavlda* şu tanımı yapmaktadır; İman Allah tarafından gönderileni *ikrâr* edip lisanen hakkıyla *ikrâr*da bulunmaktır. Çünkü Allah bu kişileri Müslüman olarak isimlendirmiştir.<sup>1007</sup> İbn Huzeyme (311/924) ise Kerrâmiyye’nin iman anlayışına aşırı tepki göstererek لا يكون في القلب onların kalpte değil, lisanıyla *ikrâr* edilmesini esas aldıklarını söyler. Bunun için Mürcie’yi Gâliye olarak sınıflandırmaktadır.<sup>1008</sup> İbn Kerrâm’ın taraftarlarının bu iman anlayışından dolayı küfre girdiklerini savunur. O Kerrâmîlerin tövbe etmesi gerektiği aksi takdirde boyunlarının vurulacağı fetvasını vermiştir.<sup>1009</sup>

İmam Eş’arî (324/936) Kerrâmiyye’nin imanı dil ile tasdik ve *ikrâr* olarak gördüklerini bunun dışında kalp ile tasdik veya marifete itibar etmediklerini belirtmektedir.<sup>1010</sup> İmam Mâtürîdî (333/944) ise Kerrâmîlerin imanı sadece *kavlden* ibaret sayanlar şeklinde tasnif etmektedir.<sup>1011</sup> Ayrıca daha önce zikredildiği gibi fırka edebiyatı yazarlarının tasnifinde Kerrâmiyye’nin yerini Mürcie mezhebi içerisinde tasnif eden yazarların tamamı Kerrâmiyye’nin iman anlayışını **mücerred bir kavil** olarak görmektedirler.

Mekhûl en-Neseî’nin nakillerinde görülmektedir ki Kerrâmiyye bu iman tariflerini kabul etmekle birlikte imanın kapsayıcı bir tanımının olmadığı, bu tariflerin sadece bir derecelendirme olduğu söylenebilir. Bunun delili ise iman **kelime/sözden** ibaret olmasıdır. Kur’an’da وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَّمَ اللَّهُ كَلِمَةً التَّقْوَىٰ Allah onları takva kelimesi/sözü üzerinde sabit kıldı,<sup>1012</sup> وَأَلَّزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ Allah’ın kelimesine gelin,<sup>1013</sup> وَجَعَلَ كَلِمَةً

<sup>1006</sup> Subkî, *Tabkâtü’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kubrâ*, II, 305; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XIX, 314; İbnü’l-İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, II, 131; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XIX, 314; Curkânî, *el-Ebâtil ve’l-Menâkir ve’s-Sahâh ve’l-Meşahir*, I, 143.

<sup>1007</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Kitabu’l-İman*, s. 49.

<sup>1008</sup> İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhid ve Isbatu Şfatü’r-Rab Azze ve Celle*, II, 703.

<sup>1009</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât yay., Ankara 2002, s. 179.

<sup>1010</sup> Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 141.

<sup>1011</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 491-494.

<sup>1012</sup> Fetih, 48/26.

<sup>1013</sup> Ali İmran, 3/64.

إِنكَارِ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا İnkarcıların kelimesi alçılması Allah'ın kelimesi (sözü) ise yücelmesi,<sup>1014</sup> , الْكَلِمِ الطَّيِّبِ , Güzel kelime ancak ona yükselir,<sup>1015</sup> يُنْتَبِثُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır,<sup>1016</sup> gibi ayetleri *iman kelime* ve *kavl* olarak ikiye ayrılmaktadır. Mekhûl en-Nesefî bu konuyu şu şekilde temellendirmeye çalışmaktadır: “İman, Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet getirmektir ki bu da amel ile değil, kelâmıdır. Çünkü Allah, Yüce Kitabı'nda, “...Bizimle sizin aramızda bir olan kelimeye geliniz...”<sup>1017</sup> , وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ...”<sup>1018</sup> “...Size selam veren kimseye sen mü'min değilsin demeyin...”<sup>1018</sup> buyurmuştur. Bütün bu ayetlerde iman *kelime* ve *kavl* olarak isimlendirilmiştir. *Kelime* ve *kavl* kavramlarından maksat ise, لا اله الا الله ifadesidir. Peygamber (a.s.), امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله “insanları lâ ilahe illâ Allah, deyinmeye kadar onlarla savaşmakla emrolundum” demiş. Dolayısıyla “lâ ilahe illâ Allah” dile getirmek *kelimedir*, *amel* değildir.<sup>1019</sup> Buna göre diliyle ikrâr eden herkesin mü'min sayılması gerekmektedir.<sup>1020</sup> Çünkü تصديق القول sözle tasdik vardır. Bu durum onu hem İslam ümmetinden yapar hem de canı ve malı korunması için yeterlidir. Yani bu duruma ister تصديق القلب *tasdiki'l-kalb* eşlik etsin ister etmesin asgari bir iman düzeyi ifade eder. İşte bu teori Emevî hükümdarlarının ortaya koydukları iman anlayışına ve vatandaşlık görevlerinin yerine getirmesine muhalif bir tutumdur.

Mekhûl en-Nesefî *Beyhesiyye* fırkasının iman anlayışını tenkit ederken *cemaâtin* görüşünün *imanın marifetten ibaret olmadığı* şeklinde dile getirmektedir. *Beyhesiyye*'ye göre “iman cehalet ihtimali olmayan ilim demektir; hakkı bâtılı bilmeyen, haramı helali bilmeyen, farzları ve sünnetleri bilmeyen kâfir olacakları”, görüşüne karşı çıkmaktadır.<sup>1021</sup> İmanı sadece marifete indirgeyenlere karşı Mekhûl en-Nesefî bazı *naklî* delilleri kullanmayı tercih etmektedir. Bunun başında “Kur'an'da meleklerin ve peygamberlerin قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا بِمَنْ هِيَ” dediklerinde<sup>1022</sup> kâfir olmaları, hatta peygamber için مَا كُنْتُ تُدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ “sen kitap nedir iman nedir

<sup>1014</sup> Tevbe, 9/40.

<sup>1015</sup> Fatır, 35/10.

<sup>1016</sup> İbrahim 14/27.

<sup>1017</sup> Ali İmran, 3/64.

<sup>1018</sup> Nisa, 4/94.

<sup>1019</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 247; krş.; Müslim, *İman*, 8.

<sup>1020</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 244; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, s. 295

<sup>1021</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 244.

<sup>1022</sup> Maide, 5/109.



bilmiyordun”<sup>1023</sup> derken onunda kâfir olması gerekirdi” gelir. Mekhûl en-Nesefî’nin kullandığı diğer bir delil ise Peygamber (a.s.), “insanları lâ ilahe illâ Allah, deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum” demiş, ilim öğreninceye kadar dememiştir der.<sup>1024</sup> Diğer bir argüman ise Peygamber (a.s.)’dan ان العلم غير الايمان وهو شرائع الايمان “İlim iman değil o imanın şeraididir”, الايمان كلام وتصديقه المعرفة بالقلب, “İman kavldır, onun tasdiki kalple marifettir” gibi rivayetleri nakletmektedir.<sup>1025</sup> Bu tür delilleri sadece Mekhûl en-Nesefî değil, İmam Matürîdi ileri sürmektedir. Onun naklettiğine göre Kerrâmiyye’ye iman ikrârdan ibaret olduğunu ileri sürmektedir ve bu görüşü ispat etmek için bir takım hadisleri delil olarak kullandıkları ifade etmektedir.<sup>1026</sup>

Binaenaleyh Kerrâmiyye imanı iki aşamalı olarak kabul etmiştir: Birincisi *zerri’l evvel* de yapılan *mîsâkın*, insanın kalbinde tecelli etmesidir. Bu bir fitrat imanıdır, insanı insan yapan, onu diğer yaratıklardan farklı kılan yegâne unsurun bu olduğunu düşünmektedirler. İkincisi ise dünyevî ve insanî faktörlere dayalı bir iman anlayışıdır. Bu iman anlayışı *dünyevî ahkâmlarla* olduğu için dolayısıyla mücerred ikrârla sınırlıdır. Çünkü dünyevî ahkâmların icrası için ikrâr yeterli görülmektedir.<sup>1027</sup>

Bu açıdan bakıldığında Kerrâmîlerin imanı teorik olarak sadece dile indirilmesi yanlış olur. Çünkü iman nazariyelerine göre insanın fitratında, özünde ve benliğinde *zerri’l evvel*den veya *bezm-i elesten* beri var olan bir şeydir. Ayrıca Kerrâmiyye imanı amelsiz olarak yorumlamış olsaydı onların amelî yönden birçok tenkitleri olması gerekirdi. Hâlbuki Kerrâmiyye mensupları ibadet ve takva ehli oldukları için bütün Horasan bölgesinde meşhur olmuşlardır. Zühd ve ibadet hayatını mezhebin merkezine yerleştirmiş bir inanç sisteminin, amelsiz ve ibadetsiz sığ bir anlayış içerisinde olması herhalde düşünülemez.

#### 4. İman’ın Yeri (Mahalli)

Kerrâmiyye’nin imanı ikrâr olarak kabul etmesi imanının *mahalli*, neresi olduğunu da gündeme gelmiştir. Hanefî gelenekten gelen oluşumlardan başta Mâtürîdîliğin Kerrâmiyye’yi en fazla tenkit ettiği konu bu olsa gerektir. Kerrâmiyye imanının mahalli konusunda İmam Mâtürîdî ile farklı düşünüyor olsa da teorik planda paralel bir çizgide

<sup>1023</sup> Şura, 42/52.

<sup>1024</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 247; krş.; Müslim, *İman*, 8.

<sup>1025</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 248.

<sup>1026</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 490.

<sup>1027</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 244.

oldukları görülmektedir. İmam Mâtürîdî imanın yeri kalp olduğunu söylemekle birlikte,<sup>1028</sup> Kerrâmiyye bu konuda güzergâh açısından teorisini kalp yerine imanın تصديق القول *tasdiki 'l-kavl* dil ile ikrârdan başka bir şey olmadığı tezini geliştirmiştir. Zira kişi bu beyanıyla birlikte gerçek mü'min kabul edilir ve bunun dışında başka bir şey beklenmez.

İster Eş'arîler olsun ister Mâtürîdîler olsun imanın konumu hakkında paralel bir düşüncede oldukları görülür. Bağdâdî, imanın mahallinin, Kerrâmiyye'nin iddiasının tersine *kalpte olduğunu* delillendirmek için birçok ayet olduğunu söyleyerek ispat etmeye çalışmıştır.<sup>1029</sup> Aynı şekilde İbn Fûrek imanın mahallinin kalp olduğunu savunur ve bununla ilgili ayetleri delil olarak zikreder.<sup>1030</sup> İmam Mâtürîdî iman meselesiyle ilgili açtığı ilk *İmanda İkrâr ve Tasdik Rolü* başlığını tamamen Kerrâmiyye'nin görüşlerini tenkit etmek için açmıştır. İmam Mâtürîdî Kerrâmiyye'nin imanı sadece dil ile ikrârdan ibaret gördüklerini kalple bir alakasının olmadığını söylediklerini aktarmıştır.<sup>1031</sup> İmam Mâtürîdî öncelikle imanın mahallinin kalp olduğunu hususunda bir takım naklî deliller aktarmakta sonra aklî delilleri zikretmektedir. Kullandığı naklî delilleri daha sonra Ebü'l-Muîn en-Nesefî sistemleştirerek daha ayrıntılı ve uzun eleştiriler sunacaktır.<sup>1032</sup>

İmam Mâtürîdî, Kerrâmiyye taraftarlarına karşı şu ayetleri delil getirir: قَاتِلُوا الَّذِينَ قَاتَلُوا الَّذِينَ قَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً<sup>1033</sup> *Müşriklere karşı topyekûn savaşın*,<sup>1034</sup> فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ<sup>1034</sup> *Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün*.<sup>1035</sup> Âyetler müşriklere karşı kalplerinde sakladıkları değil, izhar ettikleri şirk ve

<sup>1028</sup> Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

<sup>1029</sup> Örnek gösterdiği ayetleri Mü'min, 40/14 ve Mâide, 5/41'dir. Ayrıca Peygamber (a.s.)'dan şu hadisi delil olarak göstermektedir: “İman dış gösteriş yahut arzu ve hayal değil, kalbde kök salmış ve amellerle güçlenen ciddi bir şeydir”. “Tâ'atlerin hepsini iman olarak kabul eden kimseler, Kur'ân ve Sünnetin lafzını delil getirmişlerdir. Nitekim Allah'ın şu sözü onlardandır: “Allah, sizin imanınızı zâyî edecek değildir.” (Bakara, 2/143) Yani, Beytü'l-Makdîs'e (yönelerek) kılmış olduğunuz namazlarınızı geçersiz kılacak değildir. Bu (söz), namazın, iman olduğuna bir delildir. Birçok âyette, Kerrâmiyye'nin görüşüne aykırı olarak imanın aslının kalpte olduğuna dair işaretler vardır ki, Allah'ın şu sözleri onlardandır (bu işaretlerdendir): “Göçebe Araplar: ‘İnandık’ dediler. De ki: ‘Siz inanmadınız; fakat ‘İslâm’ olduk’ deyiniz. (Zira) iman, kalplerinize henüz yerleşmedi” (Hucurât, 49/14), “Ey Peygamber! Ağızlarıyla inandık dedikleri hâlde, kalpleri inanmamış olanlardan küfürde yarışanlar seni üzmesin.” (Mâide, 5/41) Hz. Muhammed (s.a.v.) de şöyle demiştir: “İman, süslenme ve dilekte bulunma değildir. Ancak o, kalpte olan ve kendisini dinî ritüellerin (amel-i sâlih) tasdik ettiği bir şeydir”. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 273-276.

<sup>1030</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 165-166.

<sup>1031</sup> Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

<sup>1032</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin kullandığı delilleri bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 412-415

<sup>1033</sup> Tevbe, 9/123.

<sup>1034</sup> Tevbe, 9/36.

<sup>1035</sup> Tevbe, 9/5.

küfür sebebiyle savaşılabacağını söyler.<sup>1036</sup> Kelime-i şehadeti dilleriyle ifade edinceye kadar insanlarla savaşılabacağını beyan eden hadise ise sözlü şehadetin kastedildiğine işaret etmektedir. Hadiste imanın alameti olarak dil ile ikrâr verilmiştir ve bunu yapan herhangi birinin hâricî bir manada Müslüman olduğu kabul edilmiştir.<sup>1037</sup> Böylece dil ile ikrârla yapılan iman kalpteki imana bir kılavuzluk yapmış ve onu ifade etmiştir. Dolayısıyla ifadelerin içeriğine bağlı olarak iman zâhirî hükümlerle geçerli kılınır. Çünkü işin iç yüzünü bilme imkânına sahip değiliz. Onun için “kelime-i şehadeti getirinceye kadar” buyrulmaktadır. Buna göre İmam Mâtürîdî kelime-i şehadetin imanın ta kendisi değil, öldürülmemesinin sebebidir şeklinde ifade etmektedir<sup>1038</sup> ki, Kerrâmiyye aslında bunu savunmaktadır. Zira dille ikrâr dünyevî ahkâmın icrasında yeterli olduğu tezini savunmaktadır. Hatta İmam Mâtürîdî Peygamber (a.s.)’dan şu delili getirir: إنما يعبر عما في قلبه لسانه “Kişinin kalbindeki anlatan onun dilidir”<sup>1039</sup> hadisini nakleder yani insanlara muamele *beyan* esasına bağlı olur. Kişinin imanı sözü edilen bu hususların zâhirî yönlerinden anladıklarıyla mümkün olur.<sup>1040</sup> Bu açıdan İmam Mâtürîdî’nin tavrı teorik olarak Kerrâmiyye’nin iman teorisi ile özdeşleşmektedir. Aslında bu iman teorisi Hanefî geleneğinde mevcut bir anlayıştır. Zira Ebû Hanîfe imanın mahiyetini şu üç kısma ayırmaktadır: “Allah’ı ve O’ndan gelenleri hem kalben hem de lisanen doğrulayanların, hem Allah katında hem de insanlar katında mü’min olduklarını; lisanıyla tasdik edip kalbiyle yalanlayanların Allah katında kâfir olmakla beraber, insanların yanında mü’min olduklarını,” söyler. Çünkü ona göre insanlar kalplerinde olanı bilmezler. Dolayısıyla *zahirde* ortaya çıkan ile *muamele* edilir.<sup>1041</sup>

Kaynaklar Kerrâmiyye’nin iman anlayışından bahsederken onu sürekli Mürcie’nin iman anlayışıyla bir tutmaktadırlar. Kerrâmiyye’nin iman anlayışının bu şekilde yorumlanmasının altyapısında mezhep imamların İmam Eş’arî ve İmam Mâtürîdî’nin etkisi vardır. Çünkü imamlar tarafından olumsuz bir imaj ortaya konulması sonraki âlimlerin de aynı eleştiriyi devam ettirmelerine sebep olmuştur.<sup>1042</sup> Hâlbuki sonradan

<sup>1036</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 492.

<sup>1037</sup> Tshihko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, s. 160.

<sup>1038</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 492.

<sup>1039</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 307, 518; Müslim, *İman*, 54; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 35.

<sup>1040</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 491.

<sup>1041</sup> Ebû Hanîfe’nin iman anlayışı ile Kerrâmîler’in iman anlayışı mukayese için bkz. Salih Aydın, “Ebû Hanîfe’nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîyye”, *İHAD*, sy. 19, Konya 2012, s. 134.

<sup>1042</sup> Kerrâmiyye’nin İman konusundaki görüşüne Ebû’l-Muîn en-Nesefî şiddetle eleştirmektedir. Onların tasdik şartı olmaksızın mücerret ikrârın, iman iddiası münafıkların gerçek mü’min olması gerekir ki, bu Kerrâmiyye’nin büyük hatasıdır. Hatta onların bu hatası küfür bile gerektirir. Çünkü bu düşünce nassı

gelen bütün âlimler şunu biliyorlar ki, Kerrâmiyye bütün insanlarda eşit olan *asli fıtrata* vurgu yapmaktadır. Bu anlayışla Kerrâmiyye ötekine yönelik bir diyalog zemini oluşturmakta, İslam tebliğini kolaylaştırmakta ve en önemlisi eşitliği yok eden anlayışa karşı bir argüman olarak geliştirmiştir.

Buna rağmen Mâtürîdîler'in imanın dille ikrarına aşırı vurgu yapılmasına karşı çıkmaya devam etmeleri muhtemelen doğuracağı sonuçlardan kaynaklanmaktadır. İman olgusunun içi boşalacağı, iman-amel ilişkisini yok olabileceği, mü'minle münafığın eşitleneceği, dini ve ictimâî açıdan iyi bir sonuç vermeyeceği endişesiyledir.<sup>1043</sup>

## 5. Münafığın İmanı

Kerrâmiyye'nin benimsediği iman anlayışına göre münafık da mü'min sayılır. Onların iman anlayışına göre bir münafığın mü'min olması tamamen dünyevi hayatı ile ilgilidir. İmam Eş'ârî tarafından nekledilenlere göre Kerrâmiyye Peygamber (a.s.) dönemindeki münafıkları da hakiki mü'min olarak kabul etmiştir.<sup>1044</sup> Bağdâdî (429/1037) Kerrâmiyye'yi tenkit ederken şu ifadeleri kullanır: "... Kerrâmiyye, ikrârın tekrarının iman olmadığını benimseyerek münafıkların imanının aynen peygamberlerin, meleklerin ve diğer mü'minlerin imanı gibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hatta onlar, münafıkların gerçek mü'min olduklarını dahi ileri sürmüşlerdir."<sup>1045</sup> Yine "onlar (Kerrâmiyye) Yüce Allah'ın haklarında küfürle suçlanmaları konusunda birçok âyet indirdiği münafıkların da gerçek birer mü'min olduklarını ve imanlarının, peygamber ve meleklerin imanı gibi olduğunu iddia etmişlerdir."<sup>1046</sup> Eş'ârî geleneğinde başlatılan *münafıkların mü'min oldukları* algısı İbn Fûrek ile ivme kazanmıştır. Zira kendisi hem Kerrâmiyye ile münazaraya girmiş hem de *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim* adıyla Ebû Hanîfe'nin eseri üzerine şerh yazması bir açıdan Kerrâmîleri Ebû Hanife ile yüzleştirmeyi, ondan farklı bir itikâd benimsediklerini göstermeyi ve en önemlisi Ebû Hanife ile Hanefîlik geleneğinden bağı kopartmayı hedeflediğini söylemek mümkündür.

---

reddetmek, Allah'ı hatalı görmek anlamına gelir ki bunlar hepsi küfürdür. Bkz. Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 147.

<sup>1043</sup> Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 111-112.

<sup>1044</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 141; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 59.

<sup>1045</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276. Bağdâdî'ye göre Kerrâmiyye'nin münafığın gerçek mü'min olduğunu, münafıkların reisi Abdullah b. Übeyy'in örneğinde olduğu gibi ateşte ebedi kalacak hakiki mü'min olduğuna cevaz vermişlerdir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276; İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 106.

<sup>1046</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

Bu anlayış Mâtürîdî geleneğine de aynı şekilde intikal olmuştur. Başta İmam Mâtürîdî Kerrâmiyye'nin iman anlayışını kalple bağı kopararak onu mücerred bir kavil olarak görmektedir. İmam'ın bu konuda kullandığı naklî ve aklî delilleri daha sonra Ebü'l-Muîn en-Nesefî aynısını kullanarak yaptığı izahlar söz konusu iman tarifinden çıkarak Kerrâmiyye üzerinde *münafıkların mü'min oldukları* algısı oluşturulmuştur. İmam Mâtürîdî her ne kadar Kerrâmiyye'yi münafıkları mü'min görmekle itham etmese de yapılan izahlar buna işaret etmiştir.<sup>1047</sup> Hatta kullandığı ilk naklî delili Allah Teâlâ'nın münafıklar hakkında *الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ* Kalpleri iman etmediği halde ağızlarıyla “inandık”<sup>1048</sup> *قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ* “Bedeviler inandık” dediler. De ki; Siz iman etmediniz ama “boyun eğdik” deyin, iman sizin kalplerinize henüz yerleşmemiştir<sup>1049</sup> buyurarak kalpleri iman etmedikçe bedevilerin sözle ifade etmelerinin iman olmayacağını beyan etmiştir. Aksi takdirde bedeviler bunu ifade edince kendiliğinden sadık kimseler konumuna girmektedirler.<sup>1050</sup> Öte yandan İmam Mâtürîdî'nin kullandığı ifadeler sadece sözle iman eden münafıklara işaret ediyordu; “şayet iman dille söylemekten ibaret olsaydı..., eğer iman sadece dille olsaydı..., münafıklar mü'minden sayılıydı..., münafıklar izhar ettikleri iman Allah'ı aldatma teşebbüsü statüsüdür” gibi ifadeler kullanması Kerrâmîler'in iman anlayışında münafıkların tam mü'min olduğu algısının oluşmasına neden olmuştur.<sup>1051</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, İmam Mâtürîdî'nin görüşleri izah etmeye çalışırken *Tabsiratü'l-Edille*'de bir *fasılı* tamamen bu konuya ayırmaktadır. İmam Mâtürîdî'nin Kerrâmiyye'nin iman hakkında ortaya koyduğu görüşünü reddetmek için istidlalde bulunduğu bütün ayet ve hadisleri aynı şekilde kullanmaktadır. Kimi zaman aynı manayı ifade edecek lafızları kullanmıştır.<sup>1052</sup> Onların iman görüşlerini münafıklarla ilgili ayetleri dile getirirken neredeyse inkâr derecesine ulaştığını söylemektedir. *الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ*

<sup>1047</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487-495.

<sup>1048</sup> Maide, 5/41.

<sup>1049</sup> Hucurât, 49/14.

<sup>1050</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

<sup>1051</sup> Bu konuda İmam Mâtürîdî'nin kullandığı naklî delillerin tamamı imanın asıl güzergâhı kalp olduğunu delalet eden ayetlerdir. Öte yandan şöyle bir soru da sormaktadır; “İmanın sadece ikrârdan ibaret olduğunun delilini teşkil ediyorsa beyanlarının mevcudiyetine rağmen neden mağfiretten ve imanın karşılığı olarak vaad eden ebedî nimet ve sonsuz mükâfattan mahrum bırakılmışlardır?” Ayrıca bunlar buldukları durumdan dolayı gerçek anlamda ibadetleri kabul olmayacağı için Allah nezdinde bir dereceye ulaşmayacaklarına göre gerçek mü'min olmadıkları da kanıttır. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 491.

<sup>1052</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487-492 karş.; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 412-415.

*Ağızları ile inandık deyip kalpleriyle inanmayanlar*<sup>1053</sup> ayetinden hareket ederken imanın kalple olduğunu iddia etmektedir. Aksi takdirde bu sözün “faydasız” olacağını belirtmektedir.<sup>1054</sup>

Yukarıda aktardığımız nakiller münafıkların imanı konusunda Kerrâmîlerin görüşünü teorik olarak desteklemektedir. Ancak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, İmam Mâtürîdî, İbn Fûrek, Bağdâdî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî tarafından ifade edildiği gibi bu doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Şehristânî (548/1153) Kerrâmîlere yönelik yapılan tenkitlerin asılsız olduğunu ortaya koymaktadır: “Kerrâmîler'e göre münafık, dünyada hakiki olarak mü'mindir, fakat ahirette ebedî azabı hak edecektir.”<sup>1055</sup> Ali Sami en-Neşşâr ise şöyle ifade etmektedir: “Bu iddialar yanlıştır. Çünkü Kerrâmiyye bu tür düşünceleri savunmamıştır. Kerrâmiyye, zürriyetler âleminde, mîsâk âleminde tüm insanların Müslüman ve mü'min olduklarını farz etmişlerdir. Ancak bâtinî imanlarının ne olup olmadığı hususu Allah'a râcidir. Bunu insanlar bilemez. Kim kendi içinde küfür ve nifakı gizlerse, hesabı Allah'adır.”<sup>1056</sup>

Kerrâmiyye mezhebinin iman anlayışını تصديق القول *tasdîku'l-kavl* ile sınırlandırması bu tür asılsız iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Yani insanın nifak üzerinde olsa da ikrâr ettiği takdirde dünyevî ahkâmlar nazarında diğer insanlarla eşit durumda olacaktır. Çünkü önemli olan onun beyanıdır. Allah katındaki durumu bir nevi Allah'a havale edilmiştir. İbn Fûrek her ne kadar Ebû Hanife'nin iman anlayışını Kerrâmîler'in iman anlayışından ayırt etmeye çalışmışsa da verdiği yanıtlar Kerrâmiyye'nin iman nazariyesini tasdik eder niteliktedir. Zira yazar Ebû Hanife'nin insanları neye göre mü'min veya kâfir olarak nitelendirileceğine dair bir soru üzerine şu cevabı vermiştir: Allah Teâlâ mü'mini ve kâfiri kalplerde olanlara göre isimlendirdiğini söyler. Çünkü kalplerinde neler olduğunu bilir. Ancak bizler (insanlar için) kalplerinde olanlarının bilinemeyeceğini bundan dolayı dilleri ile tasdiki beyanın ve zahiri yönlerini esas alarak mü'min ve kâfir olarak nitelendirileceklerini savunmaktadır.<sup>1057</sup> Hz. Peygamber döneminde münafıklar da ikrârından dolayı mü'min olarak

<sup>1053</sup> Maide, 5/41.

<sup>1054</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 412

<sup>1055</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1056</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I*, 48.

<sup>1057</sup> Daha sonra yazar mü'min veya kâfir bazı alametler üzerinde isimlendirileceği ilerini sürmektedir. Misal olarak mü'minlerle mescitte namaz kılıyorsa mü'min olarak kabul edilir. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 182-183

isimlendirilmişlerdir. Ancak Allah katında onlar kâfirdirler. Bizim kâfir diye isimlendirdiğimiz Allah katında mü'min olabilir.<sup>1058</sup> Aslında Kerrâmiyye'nin imanı mücerred ikrâr olarak kabul etmeleri buradan kaynaklanmaktadır. Onun için İbn Teymiyye Kerrâmiyye'nin iman teorisini keskin bir tavırla eleştirmez ve bir değerlendirmeye tâbi tutar. O, Kerrâmiyye'nin diğer ucunda duran Cehmiyye'yi eleştirmesinin aksine Kerrâmiyye'yi mutlak kötü ve yanlış olarak tenkit etmez. Bu konudaki görüşünü şöyle ifade eder: “Kerrâmîler, münafığın mü'min olduğunu öne sürerler fakat O'nun sadece görünüşte iman ettiği ve *dâhilen* iman etmediğini için ebediyyen Cehennem'de olacağını söylemektedirler. Cennete girecek olan, sadece *bâtın* ve *zâhiren* iman eden kimsedir”.<sup>1059</sup> Münafık aslında mü'min olarak sınıflandırılabilir ancak ahiretteki durumu gerçek mü'minden çok farklıdır. Onun için İbn Teymiyye Kerrâmiyye'nin münafığın imanı konusundaki görüşünü açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: “Kim ki onlar (Kerrâmiyye) hakkında; münafık cennete girecek derse, yalan söylemiştir. Onlar derler ki; münafık mü'mindir, çünkü iman kavli-zâhirdir”.<sup>1060</sup> Kerrâmîler'in bu görüşünden münafıkların Cennete gireceği sonucu çıkartmak İbn Teymiyye (728/1328)'ye göre Kerrâmîlere yapılan bir iftiradır. Çünkü kavli-zahir dış görünüş itibariyle teslimiyet ifade eder. Başkalarının Müslüman dediği yerde Kerrâmiyye mensupları mü'min demektir.<sup>1061</sup>

İbn Teymiyye her ne kadar Selefiyye'nin iman anlayışını en doğru anlayış olarak kabul ediyorsa da bir sitem olarak şunu dile getirmektedir: “Kerrâmiyye'nin görüşünün yanlışlığını kanıtlamak için insanlar pek çok deliller getirdiler. Hâlbuki Cehmiyye'nin görüşü için bu tür deliller daha fazladır”.<sup>1062</sup> Yani İbn Teymiyye, Cehmiyye'nin iman nazariyesini Kerrâmiyye'ninkinden daha sakıncalı olarak görmektedir. Kerrâmiyye'nin iman tezini Cehmiyye'nin iman tezinden çok daha müteber görmektedir. Çünkü onlar Kur'an'daki *Ey iman edenler* hitabına da mazhar olmayacaktır. Kerrâmiyye'yi Cehmiyye

---

<sup>1058</sup> İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, s. 182-183.

<sup>1059</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddîn, *el-İmân*, (thk. M. Nasiruddin Albani), el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1996, s. 116.

<sup>1060</sup> İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 116. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı Seksekî'ye tam anlamında muhalif olmuştur. Hanbelî fırak yazarı olan Seksekî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye'nin münafığın imanı hakiki iman olarak kabul ettikleri nakletmektedir. Bkz. Seksekî, *el-Burhân fi Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 35; İbn Hazm ise Kerrâmiyye'nin münafığın imanı konusunda açık bir şekilde Cennetlik olduğunu iddia etmesi tam anlamında literal bir okuma olduğunu açıklamaktadır. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 74.

<sup>1061</sup> İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 116.

<sup>1062</sup> İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 116.

ile mukayeseyi ısrarla sürdüren İbn Teymiyye, Kerrâmiyye'nin iman anlayışını doğru kabul etmemesine rağmen Cehmiyye'nin iman görüşünü küfrü gerektirecek durumlar olduğunu dile getirmektedir.<sup>1063</sup> İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımını benimseyip aktaran Selefiye geleneğinden İbn Ebu'l-İzz (792/1390)'e göre Kerrâmiyye imanını sadece lisanıyla ikrârdan ibaret olduğunu savunmuştur. Münafığı ise kâmil mü'min kategorisinde görmektedirler. Çünkü kişinin Allah'ın vâdine muhatap olacağı görüşündedirler. Daha sonra tıpkı İbn Teymiyye gibi Cehmiyye'nin imanın kalbin marifetinden ibaret olduğunu söylediklerini ve bunun ne kadar sakıncalı olduğunu belirtmeye çalışmaktadır.<sup>1064</sup>

Seyyid Şerif Cürcânî (816/1413) Adudiddîn el-Îcî'nin *el-Mevâkıf* adlı eserini şerh ederken Kerrâmiyye'nin iman anlayışı hakkında bilgi aktarmaktadır. Onların iman anlayışında kalbin tasdikini sorgulama cihetine gitmediklerini sadece şehadet kelimesi ile iman ettiklerini dile getirmektedir. Cürcânî her ne kadar imanını iki şehadeti telaffuz ederek diliyle ikrârda bulunmak şeklinde tarif etmişse de ona göre münafıkların kâfir oldukları yönünde icma söz konusudur. Kerrâmîlerin kastettikleri şey ise lisanıyla ikrâr kalple tasdiğe delalet etmektedir. Kavlı ikrâr nedeniyle kişi zâhiren iman sahibidir, ahkâm-ı şer'iyyeye muhatap olur. Zira Kerrâmîlere göre Hz. Peygamber, sahabe ve tabiînden tevâtüren nakledilenler göstermektedir ki, kelime-i tevhid ve kelime-i şehadet getirenler kalbi tasdiklerini sorgulama cihetine gitmemişlerdir. İki şehadet kelimesini duymakla onların iman ettikleri yönünde hüküm getirmişlerdir.<sup>1065</sup>

Mekhûl en-Neseî, *İbadiyye*'nin iman anlayışını tekit ederken imanın gösterişli unsurunun olmadığını da ilave etmektedir. Yani bir kimsenin amelindeki eksikliğinden dolayı nifakla ilişkilendirilmeyeceğini savunur.<sup>1066</sup> Çünkü kible ehl-i mü'mindirler, kavlı maruf ve zahirdir. İhlas ve nifak ise meçhul bâtırdır. Münafıklar konusunda Peygamber (a.s.)'ın Hüzeyfe ile paylaştığı dışında hiçbir kimse şahitlik edemez.<sup>1067</sup>

Sonuç olarak Kerrâmiyye'nin münafığın imanını hususunda *isim* ile *hüküm* arasında ayırım yapmaktadır. Dil ile ikrâr eden herkesin mü'min ismini alması müstehaktır. Hüküm ise dil ile ikrâr edeni dünyevi hayatta hakiki olarak mü'min kabul edip, ahirette

<sup>1063</sup> İbn Teymiyye, *el-İmân*, s. 116.

<sup>1064</sup> İbn Ebü'l-İzz ed-Dımeşkî (792/1390), *Şerhu'l-Akâdeti't-Tahaviyye*, (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, II, 460.

<sup>1065</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 618.

<sup>1066</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 151.

<sup>1067</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 151.



ise ebedî azabı hak edeceğini söylemektedirler. Dolayısıyla Kerrâmiyye'ye göre iman da *dünyevî-uhrevî* ayırım söz konusudur. Lisanen ikrârda bulunan münafık dünyevî hükümlere göre mü'min olarak görülse de kalbin tasdiki bulunmadığı için uhrevî açıdan kâfir olarak değerlendirilmektedir.

## **B. Kerrâmiyye – Mu'tezile Mücadelesi**

### **1. Hüsün ve Kubuh**

Fırak ve makalât yazarları Kerrâmiyye'nin hüsün ve kubuh konusundaki iki farklı görüşü aktarmaktadırlar. İlk görüşü Bağdâdî (429/1037) şu şekilde aktarmaktadır: “Yüce Allah'ın yarattığı ilk şeyin, mutlaka, kendine değer verilmesinin doğru olacağı (akıl ile donatılmış) yaşayan bir cisim olması gereklidir. İddia ettiklerine göre O, işe cansız şeylerin (cemâdat) yaratılması ile başlamış olsaydı, Hakîm olmazdı.”<sup>1068</sup> Bağdâdî'nin naklettiğine bakılırsa Kerrâmiyye'nin bu görüşü Kaderiyye'ye muhalif olma tavrından kaynaklanmaktadır. Nitekim hemen ardından Kaderiyye hakkında şunu nakletmektedir: “Yaratılmışlar içinde, mutlaka akıl ile donatılmışlar bulunmaktadır; fakat ilk yaratılanın akıl ile donatılmış olması zarûrî değildir” şeklinde aktarmaktadır.<sup>1069</sup>

Diğer bir görüşe göre Şehristânî (548/1153) ise Kerrâmiyye'yi hüsün ve kubuh konusunda Mu'tezile ile birlikte hareket etikleri nakletmektedir. Şeriat gelmeden önce aklın hüsnü ve kubuhu bileceğini, bu sebeple Allah'ın bilinmesinin aklen gerekli olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak Kerrâmiyye Allah'ın aklen salah, aslah ve lütufla riayet etmesinin gerekliliği konusunda Mu'tezileden ayrılmıştır.<sup>1070</sup> Dolayısıyla Bağdâdî'nin görüşüne aykırı bir durum tespiti yapmaktadır. Zira İbn Teymiyye de Kerrâmiyye'nin *hikmet* bağlamında hüsnü ve kubuhu değerlendirdiklerini aktarmaktadır. Ona göre şüphesiz Kerrâmiyye mezhebi akli muhkem kabul edip hüsnü ve kubuhu ayırt edebilecek durumda olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>1071</sup> Kerrâmiyye'nin akli hakem kabul etmesi durumunda Mu'tezile kadar ön plana çıkartıp hüsün ve kubuh konusunda aynı düşüncede oldukları söylenebilir. Bu bağlamda bakıldığında Kerrâmiyye yaratılanların genel maslahat ve hikmete bağlı olduğunu söylemektedir. Allah kullarına neyi emrettiyse onların iyilikleri için ve neyi yasakladıysa fesadı defetmek için yasaklamıştır. Allah'ın kullar için peygamberler göndermesi de O'nun kullar için genel maslahatına bağlıdır.

<sup>1068</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>1069</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>1070</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1071</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'âruzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. IX, 65.

Ancak yine hüsün ve kubuhu muhakeme ve hikmet bağlamında açıkladıklarını nakletmektedir.<sup>1072</sup> İbn Teymiyye, Kerrâmiyye'nin hüsün ve kubuh konusunda hikmet bağlamında açıklanması görüşü çoğu âlimlerin ve Ehl-i sünnetin görüşü olduğunu söylemektedir.<sup>1073</sup>

Hüsün ve kubuh meselesi doğrudan veya dolaylı olarak fiiler konusu ile ilişkilendirilmektedir. Kerrâmiyye Allah'ın fiileri ile kulların fiileri arasında ayırım yapmaktadır. Bunun için İbn Heysam (409/1019) kaderin hayrı ve şerri ile Allah'tan olduğunu kabul etmekte, Allah'ın kâinatın hepsini, hayrını ve şerrini irâde ettiğini ve mevcudatın güzelini de çirkinini de yarattığını ifade etmektedir. Kul fiili hâdis kudret sonucu ortaya çıkan ve kesb diye isimlendirilen bir fiil ile ispat edilir. Hadis kudret, Allah'ın mef'ulü ve mahlûku olan fiil üzerinde zaid bir faidenin ispatı konusunda müessirdir. Bu faide teklifin varid olduğu mevriddir ki bu sevap ve cezanın mukabildir.<sup>1074</sup>

### C. Kerrâmiyye – Eş'ariyye Mücadelesi

Nîşâbur bölgesi, Samaniler ve Gazneliler döneminden beri çoğunlukla Hanefî mezhebine bağlıdır. Bölgede bazı meşhur büyük fakihler ve âlimlerin Şafîî olmaları sebebiyle Şafîîler kendilerini Hanefîler'den aşağıya görmemektedirler. Özellikle Bağdat merkezli Mihne sürecinin Mütevekkil tarafından bitirilmesi Mu'tezile mezhebinin kan kaybetmeye başlaması ve Mu'tezilen'nin gerilemesi bölgedeki Eş'arîlerin yükselmesinin emareleri idi. Bundan sonra da Eş'arîler Ehl-i Sünnet Kelâm'ının öncüsü sayılmakla birlikte Mu'tezile mezhebini saf dışı bırakmıştır. Eş'arîlerin Mihne sürecinden sonra verdikleri en büyük mücadelesi Kerrâmiyye ile yaptıkları münazaralardır. Hatta Hanefîlere karşı vermedikleri mücadeleyi Kerrâmiyye mezhebine karşı vermişlerdir. Bu mücadele Kerrâmiyye'ye karşı olmakla birlikte aynı zamanda Haşviyye'nin ve Hanbelîler'in yükselişine de engel olmuştur.

Kerrâmiyye ile Eş'arîler arasındaki mücadeleleri *münazaralar* kısmında bahsetmiştik ancak Fahreddin er-Râzî bu konuda önemli bir konuma sahiptir. Çünkü Râzî kelâm konusunda yazdığı bütün kitaplarında neredeyse Kerrâmiyye mezhebinden bahsetmiştir ve mezhebe karşı tavır koymuştur.<sup>1075</sup> Bununla beraber onun Kerrâmiyye'yi

<sup>1072</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, s. VIII, 56.

<sup>1073</sup> İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 463.

<sup>1074</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1075</sup> Fethullah Huleyf, *Fahruddîn er-Râzî ve Mevkifuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, s. 19.

doğrudan hedef olarak *Esâsu't-Takdîs* adlı eserini yazdığı söylenmektedir.<sup>1076</sup> Ancak kitabın Kerrâmiyye'ye karşı yazıldığına dair herhangi delil olmazsa bile<sup>1077</sup> Müşebbihe'ye yönelik tenkitler olduğu için Kerrâmiyye'ye karşı yazdığı hissini çağrıştırmaktadır. Mamafih Râzî'nin Kerrâmiyye'yi hedef göstermesi Nişâbur bölgesinde Eş'arî mezhebine en muhalif mezhep olarak kabul görmüştür.

### **D. Kerrâmiyye – Mâtürîdiyye Mücadelesi**

Horasan bölgesinde Hanefîlik fihri bir kimlik olarak tek bir itikâdî mezhebe özgün değildir. Hanefîliği Mâtürîdîler sahiplendikleri gibi Kerrâmiyye, Mu'tezile ve Neccâriyye mezhepleri de sahiplenmiştir. Zira Horasan bölgesinin mezhepleri için Ebû Hanîfe (150/767) itiraz edilmez manevi bir lider olarak kabul edilmiştir. Ancak bu mezhepler itikâdî görüşleri dolayısıyla birbirleriyle kavgalıdır. Hanefîlik eksensiz itikâd ve siyaset algısı Mâtürîdîlik üzerine oturtulmuştur.

Bölgede her ne kadar Hanefî geleneğin hâkimiyeti olsa da Kerrâmiyye mezhebine karşı Hanefîler içerisinde farklı yaklaşımlar vardır. Mesela İmam Mâtürîdî ve Hâkim es-Semerkandî Kerrâmiyye'ye menfi bakarken Mekhûl en-Nesefî müspet bakmaktadır. O, Kerrâmiyye'yi savunmakla beraber, Allah'ın insanî birtakım sıfatlarla nitelenmesine karşı çıkarak, Kendisini nasıl nitelendiriyorsa, O'nu o şekilde nitelendirmek gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>1078</sup> Böylece Mekhûl en-Nesefî İbn Kerrâm ve taraftarlarına yöneltilen teccîm ve teşbih suçlamalarına karşı çıkmış olmaktadır.<sup>1079</sup> Pezdevî'nin Kerrâmiyye hakkındaki tutumunu tespit etmek için onun İbn Heysam hakkında aktardığı şu ifadeler kanaatimizce yeterli olacaktır. Pezdevî der ki: “Muhammed b. Heysam ve benzerleri de bu ilim (tevhid) dalında kitaplar tasnif ettiler. Bu kitaplara nazar etmek ve onlara tutunmak, onlardan bir şey elde etmek helal değildir. Çünkü onlar bid'at ehlinin kötüleridir. Elimde bu eserlerden bazıları vardı ve ben onlardan bir şey elde etmedim”.<sup>1080</sup>

<sup>1076</sup> Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* eseri Sultan Ebû Bekir Eyüb Seyfuddin için yazıldığını eserde kullanılan ifadelerden anlaşılmaktadır. Bkz. *Keşfu'z-Zunun*, I, 333. *Keşfu'z-Zunun*'da kitabın ismi “Te'sîsu't-Takdîs” şeklinde geçmektedir.

<sup>1077</sup> Fethullah Huleyf, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmiyye*, s. 19; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, s. 294. Eserin yazılması ile ilgili diğer bir iddia ise, eser İbn Huzeyme'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'ine reddiyye olarak kaleme alındığı söylenmektedir. Bkz. Metin Yurdağur, “*Esâsu't-Takdîs*”, *DİA*, İstanbul 1997, XI, 358.

<sup>1078</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 253.

<sup>1079</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 265.

<sup>1080</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 20. Kitabın ismi Pezdevî'nin eserinde geçmemektedir. Muhtar ise bu kitabın ismi “*Fennü't-Tevhîd*” olduğunu nakletmektedir. Bkz. Süheyr Muhtar, *et-Teccîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 93.

Her ne kadar İbn Heysam Kerrâmiyye'nin en mutedili şeklinde görülmüşse de ağır bir şekilde tenkit edilmektedir. Ebü'l-Muîn en-Neseî zaman zaman eleştirilerinin dozunu artırırken bazen müspet bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak Mâtürîdîler için bile Kerrâmiyye hakkında ana kaynak maalesef Bağdâdî ve İsferyânî gibi Eş'arî gelenekten olması<sup>1081</sup> onlardan aktarılanlara ihtiyatlı yaklaşmak gerekmektedir.

Louis Massignon her ne kadar Ebü'l-Muîn en-Neseî (508/1115)'nin doğrudan İbn Kerrâm (255/869)'a bağlı olduğu sonuca ulaşsa da böyle bir bağın olması muhtemelen zorlayıcı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.<sup>1082</sup> Massignon, Ebü'l-Muîn en-Neseî ile İbn Kerrâm arasında şöyle bir bağ kurmaktadır: İbn Kerrâm'ın talebesi Yahyâ b. Muâz er-Râzî (258/872)'dir. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin büyük dedesi Mekhûl en-Neseî (318/930), Yahyâ b. Muâz'ın talebesi olmuştur. Ebü'l-Muîn en-Neseî'nin de onun torunu olması hasebiyle, bu hoca-talebe münasebetinin devamını düşünen Massignon, bu bağa dayanarak Ebü'l-Muîn en-Neseî için *doğrudan İbn Kerrâm'a bağlıdır* sonucuna varmıştır.<sup>1083</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî ile İbn Kerrâm arasında bağ kurulması zorlayıcı değerlendirilebilir. Ancak Ebü'l-Muîn en-Neseî ile İbn Kerrâm arasında Mekhûl en-Neseî'den dolayı nesebi bağ kurulabilir. Bununla birlikte Mâtürîdîler'in İbn Kerrâm ile olan irtibatı hem nesebî hem de ideolojik olarak birçok görüşü Kerrâmiyye'den tevârüs ettiklerini göstermektedir.

Mâtürîdîler'in Kerrâmîlere yönelttiği tenkitler Horasan bölgesinde Hanefî ekolün üzerindeki tesirini kırmaya yönelik şekilde olduğu söylenebilir. Çünkü Kerrâmiyye'nin varlığına dâir çapraz okumalar yapıldığı takdirde, onun aynı zamanda Hanefî mezhebine ait şahıslarla bölgeye taşınmış, teveccüh görmüş ve bu mezhebin fikirleri hankâhlarda verilen derslerle bölgeye yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdîlerin Kerrâmiyye karşı olmasının esas amacı olarak *bölge Hanefîliği içinde Kerrâmî bir damarın açılmasına engel olmaktır*. Dolayısıyla Mâtürîdîler Kerrâmiyye'ye

---

<sup>1081</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseî, İbn Kerrâm'ın cevher konusundaki görüşleri İsferyânî'den nakletmektedir. Derki; "İsferyânî Kerrâmiyye'nin باب فضايح الكرامية 'de İbn Kerrâm'ın *Azâbu'l-Kabr* lakaplı kitabının Allah'ın sıfatları babında O'nun, أحدي الجوهر, أحدى الذات, أحدى olduğunu söylediği, bunun Müslümanların icmasından çıkıp Hıristiyanlara iltihak etmek olduğunu ifade etmektedir." Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 148.

<sup>1082</sup> M. Sait Yazıcıoğlu'ya göre Ebü'l-Muîn en-Neseî ile ilgili bu değerlendirme yanlıştır. Zira en-Neseî bizzat kendisi eserlerinde ortaya koyduğu görüşleri ile reddetmektedir. Bkz. M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Mu'in en-Neseî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2007, s.171-172.

<sup>1083</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 135.

karşı menfi bir tavır takınmışlardır.<sup>1084</sup> Hatta İbn Kerrâm hayatta iken Mâtürîdî Muhammed b. el-Yemân Ebû Bekr es-Semerkindî'nin (268/881) *er-Red ale 'l-Kerrâmiyye* başlıklı kitabı kendi döneminde ortaya çıkan Kerrâmiyye'ye yönelik yazılan ilk reddiyedir.<sup>1085</sup> Muhammed b. el-Yemân'nın örneğine de eleştiri zincirine dahil olanların sayısı uzun bir süre eksik olmamıştır. Hâkim es-Semerkindî *es-Sevâdü'l A'zam*'da Kerrâmiyye'ye naklî ve aklî delillerle karşı çıkıp, onu 62 maddede içinde hülâsa edip ve Sünnîlik dışında bid'atçı fırkalardan biri olarak nitelendirmektedir.<sup>1086</sup> Hâkim es-Semerkindî'nin meşhur 73 fırka hadisini<sup>1087</sup> ele alma yöntemi ile Mekhûl en-Neseffî'nin 73 fırka hadisi<sup>1088</sup> ele alma şekli örtüştüğünden aynı geleneğin ürünü olduğu görülmektedir. Çünkü 73 fırkayı tamamlamada doğu fırak yazarları bu sayıyı kendilerine has bir yol izler. Onlar 6x12 şeklinde bir model benimsemişlerdir.<sup>1089</sup>

İmam Mâtürîdî hem *Kitâbü't-Tevhîd*'te hem de *Te'vilatü'l Kur'an*'da bazen isim zikrederek bazen de isimi zikretmeden anonim bir şekilde Kerrâmiyye'yi eleştirmektedir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in iman bahsinde Kerrâmiyye'ye özel bir başlık da açmıştır.<sup>1090</sup> *Te'vilatü'l Kur'an*'da ise Kerrâmiyye'ye alay edilmek için takılan kendine eziyet verenler anlamında *Mütekaşşife*'yi kullanarak istihza tarzında da eleştirmektedir.<sup>1091</sup> Mâtürîdî

<sup>1084</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 601, 606, 609; Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 65, 145-146, 158-159; Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 215.

<sup>1085</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 471.

<sup>1086</sup> Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 20-27.

<sup>1087</sup> Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 8-9. Hâkim es-Semerkindî kitabı 73 fırka hadisi çerçevesine göre tasnif eder. Kitabın girişinde sual cevap üslupla kurgulamaktadır. Enes b. Malik tarikiyle gelen rivayette

Resulullah'ın şöyle buyurduğu bildirilmiştir:

“İsrâil oğulları yetmiş bir fırkaya bölündüler. Bunlardan yetmiş fırka helak olmuş, bir fırka da kurtulmuştur. Benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Hepsisi de sapıklık daveçileri ve fitnelerin öncüleri olup, “İş benim işindir (doğru olan benim dediğimdir) derler. Bunlar hepsi sapıktır, sapıtrıcıdır ve Cehenneme sevkedicidirler. Bunlar arasında “Sevâ-ı A'zam müstesna!” Siz ona sarılın/uyun.” Dendi ki: “Ey Allah'ın Rasûlü! Sevâ-ı A'zam nedir? O da: “Benim ve Ashabımın yolu üzere olandır” diye cevap verdi. Diğer bir rivayette şöyle denmiştir. “Yetmiş ikisi helak olacak, bir fırkası kurtulacaktır.” Dendi ki: “Ey Allah'ın Rasûlü! Bu fırka kimlerdir? Hz. Peygamber de “O cemaattir” Cemaat da Sevâ-ı A'zamdır. Tıpkı Hz. Peygamber buyurduğu gibi: “Ümmetim sapıklık üzerinde birleşmez.” Bkz. Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 13.

<sup>1088</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 131-134. 73 fırka hadisi temel alan ve fırkaları 6x12 şeklinde model alan eserlerindedir. Buna göre ana fırkalar 6 tanedir ve bunlardan herbiri kendi içinde 12 kola ayrılmıştır. Böylece bid'at ve cehennemlik fırkaların sayısı 72 ulaşmış olur. Bu 6 ana fırka, Haruriyye, Ravafıza, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürciedir.

<sup>1089</sup> Keith Lewinstein, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, s. 103.

<sup>1090</sup> *İmanda İkrâr ve Tasdik Rolü* başlık tamamen Kerrâmiyye'nin görüşlerini tenkit etmek için açmıştır. Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 487.

<sup>1091</sup> Herhangi Makalât türü eserinde böyle bir isimlendirmede rastlamış değiliz. Ancak İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'nin zühd anlayışı olabileceği ihtimal dahilindedir. Zira İmam Mâtürîdî يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحَرَّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ *Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın, sınırı da aşmayın. Allah sınırı aşanları sevmez.* Maide 87. ayeti tefsir ederken az yemekle,

geleneği daha sonra çok yönlü açıklamalarla Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî *Usûlü'd-Dîn*'de ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî *Tabsiratü'l-Edille*'de eleştirinin dozunu artırmışlardır.

Başka ekoller tarafından paylaşılmayan bazı sorunları İbn Kerrâm dile getirmiştir. Özgü bir düşünce ortaya koymuştur ve birtakım sorunları oldukça yeni ortaya koymuştur. Onun düşüncelerinin müstakil olması ve detaylarda değişik görüşler olduğunu gözden kaçmamaktadır. Bununla birlikte o birçok fikhî ve kelamî görüşlerini daha önceleri Ebü Hanife ve Doğu Hanefiliği tarafından geliştirilen sistem üzerine bina etmiştir.<sup>1092</sup> Bundan dolayı Mâtürîdî geleneğinden çok sert bir şekilde tenkidler olmamalıydı, zira bu, Hanefî geleneği ya da bir aile içerisindeki sınırı çizmekle alakalı bir durumdur. Yani Hanefilik ortak payda olmasına rağmen Mâtürîdîlerle ciddi bir mücadele olmuştur.

Makalât ve fırak literatüründe Mâtürîdî – Kerrâmî mücadelesinin ne zaman ortaya çıktığını kestirmek zordur. Ancak erken bir dönemde hatta İbn Kerrâm hayatta iken Muhammed b. el-Yemân'ın(268/881) *er-Red ale'l-Kerrâmiyye* adıyla bir eser yazması bu mücadelenin başladığının göstergesidir. Eser hakkında bildiğimiz tek şey reddiye eseri olmasıdır. Mahiyeti ve konuları hakkında herhangi bilgiye sahibi değiliz. Kaldı ki sonraki yüzyıllarda yaşayan Mâtürîdîler eserin başlığından başka bir şey aktarmamışlardır. Bunun yerine Kerrâmiyye hakkında Eş'ârî kaynaklardan aktarılan bilgilerle yetinilmiştir. Diğer taraftan İmam Mâtürîdî'nin hocaları durumunda olan saygın ve tanınmış olan Ebü Süleyman el-Cüzcânî, Ebü Bekr el-Cüzcânî ve Ebü Nasr İyâdî'in İbn Kerrâm'a bakışı hakkında da bilgi sahibi değiliz. Zira onlar tarafından yazılmış herhangi bir eser mevcut değildir.

Bununla birlikte Mâtürîdî – Kerrâmî mücadelesi entelektüel düzeyde erken bir dönemde başlamış olsa da topluma yansımaları daha geç dönemlerde olduğunu söylenebilir. Pezdevî (493/1099) kendi döneminde Kerrâmiyye müntesipleri ile yapılan tartışmalara dikkat çekerken bu mücadelenin ciddi ve çetin olduğunu işaret etmektedir. Muhtemelen kendisi Kerrâmiyye ile yapılan münazaralara katılmamış ancak, ona göre eğer Kerrâmiyye ile münazaraya girecek olursa nasıl mücadele edilmesi gerektiğini

---

helal rızıklardan kaçınıp dünyadan el çekenleri reddetmektedir. Çünkü Allah bize helal kıldığı temiz şeyleri haram kılmamızı yasaklamıştır. Dünyadan helal rızıktan el çekenler ise onu haram saymaktadır. Ayrıca İmam Mâtürîdî bu ayetin tefsirinde şunu dikkat çekmektedir. Allah'ın bize helal kıldığı temiz şeyleri haram saymakla, haram kıldığı kötü şeyleri helal saymak arasında fark yoktur. Bkz. Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, (thk. Muhammed Boynukalın, ilmi kontr. Bekir Topaloğlu), Mizan yay. İstanbul 2005, IV, 290.

<sup>1092</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 135.

tasvirî münazara yoluyla göstermektedir.<sup>1093</sup> Pezdevî önemli bir hususun altını şöyle çizmektedir: “Eş’arîlerle Heysemiyye (Kerrâmiyye’nin fırkası) arasında çoğu zaman böyle konuşuruz.” Yani bir nevi münazara yapıldığını ifade eder. Bu münazaraların sonunda büyük ihtimalle Eş’arîleri ikna edemediğini çünkü görüşlerinden dönmediklerini itiraf eder. Ancak Heysemiyye taraftarlarının ise çoğu seferde görüşlerinden döndüklerini aktarmaktadır. Görüşlerinden vazgeçmelerini sebebin ise “Heysemiler bizim bölgemizde öldürülmek korkusundan mezheplerinden vaz geçiyorlar.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>1094</sup> Pezdevî’nin bu anlatımı Mâtürîdî – Kerrâmiyye mücadelesini göstermektedir. Kerrâmiyye taraftarlarına sadece Eş’arîler tarafından baskı uygulanmıyor aynı zamanda Mâtürîdîler tarafından da baskı uygulanıyordu. Makalât ve fırak kitaplarında Kerrâmiyye taraftarlarının sırf korkudan dolayı mezhep değiştirdiklerinden bahsedilmez ancak farklı fikirlerle itham edildiklerinden dolayı baskı gördükleri kaynaklarda yer alır.

Kerrâmiyye ile Mâtürîdîler arasında en önemli sorunlardan biri Hanefîliğin içinde yeni damarın çıkmasını engellemektir. Engelleme yapılırken zaman zaman Kerrâmiyye yabancı bir kültürün ürünü olarak değerlendirilmekte menfî bir imaj çizilmektedir. Ayrıca yabancı unsurlardan etkilenen Kerrâmiyye mezhebi sonradan Hanefîliğine addolunmuş olarak görülmektedir. Yani buna göre Kerrâmiyye Hanefîlik bünyesinden çıkmış değil, sonrasından ona ilave edilmiş şeklinde bir yaklaşım ileri sürülmüştür. Bu tez aslında Eş’arî kaynaklı verilere dayandırıldığı için böyle sonuca varılmıştır. Zira mezhep sistematığına ve geleneğine bakıldığında Mâtürîdî ekolde etkisini gösterdiğine dair yukarıdaki tez ile tam aksi bir yaklaşım vardır. Mâtürîdîliğin mezhep veya kimlik olarak çok geç dönemde kullanılmaya başlanması Kerrâmiyye mezhebinin tarih sahnesinden yavaş yavaş etkisini kaybetmeye başladığı bir döneme denk gelmektedir. Diğer bir ifade ile Kerrâmiyye’nin gerilemesinden sonra Mâtürîdîlik ön plana çıktığı kabul edilebilir. Bu yönde Mâtürîdîlik Kerrâmi – Hanefî yaklaşımın uzantısı durumundadır. Mâtürîdîlik yeni

---

<sup>1093</sup> Münâzara yada tasvirî diyalogta Heysemiyye’nin tekvin hakkında düşünceleri aktarmaktadır. Pezdevî tekvin sıfatı hakkında verdiği bilgileri soru-cevap, diyalog şeklinde tasvir etmiştir. “Tekvin mükevvenenden başkadır, ama kevnle (oluş) birliktedir, diyen kişi tekvinin hudusunu söylemektedir. Böyle bir inanç sahibine; Tekvin, muhdes bir hâdis midir, yoksa muhdes olmayan bir hâdis midir? Sorusunu yöneltebiliriz. “Muhdes olmayan hâdis” derse ondan cevabı almışızdır. Ama “muhdes bir hâdistir” derse şunları söyleriz: ne ile hâdis oldu? Bir başka tekvinle hâdis oldu, o da bir başkasıyla ve bu sonsuza kadar devam edip gider. Bu mümkün olmayan bir görüştür. Gerçekte ihdâs (yaratma) ezeli bir sıfattır. O tekvinsiz ihdâs oldu. Bu görüş çelişkilidir. İhdâs tekvindir. Ben “Onu ihdâs ettim” derim. Zira ihdâs olmaksızın muhdesin ihdâsı câiz olursa, bu tarzda her muhdesin ihdâsı niçin câiz olmasın? Onu kudretle ihdâs etti. Bu ihdâsın ikrârıdır.” Bkz. Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 118-119.

<sup>1094</sup> Bkz. Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 118-119.

mezhep kurucusundan ziyade, eski geleneğin önemli bir temsilcisi olarak algılanmasına ve Hanefîlik isminin bu geleneğin bütün mensuplarını kapsayacak şekilde kullanılmasına yol açmıştır ki, bu aynı zamanda Mâtürîdîliğin başarısıdır. Dolayısıyla Mâtürîdîliği besleyen dinî – toplumsal aidiyetlerin en önemlisi Kerrâmîliktir. Mâtürîdîlik her ne kadar Kerrâmîlik konusunda eklektik davranmışsa da geçmişinden gelen sistemli ve insicamlı yapısının bir kısmını yansıtmıştır. Seyyid Hüseyin Nasr'da İbn Kerrâm'ı ve Kerrâmiyye'yi bu yönde değerlendirmektedir. Ona göre İbn Kerrâm teolojik açıdan *rasyonalist* Kelâmı tümünden reddeden *gelenekselci* okul ile *rasyonalist* yaklaşımı savunan Mu'tezile arasında bir pozisyon benimsemiştir. Onun etkisi en başta Mâtürîdî okulda kendini göstermiştir.<sup>1095</sup>

Hanefîliğin tevarüsü noktasında Kerrâmiyye'yi Mâtürîdîlikten ayıran önemli hususlardan biri Ebû Hanîfe'yi ve Hanefî mezhebinin sûfilik yapısını temsil noktasındadır. Mâtürîdîliğin, Ebû Hanîfe'yi ve Hanefîliğin mistik ve sûfilik anlayışını kapsamlı bir şekilde devam ettirdiği söylenemez. Kerrâmiyye'nin Mâtürîdîlik'ten farklı olarak Hanefîliğin bu mistik ve tasavvufî yorumunu sahiplenmiş ve devam ettirmeye çalışmıştır. İbn Kerrâm (255/869)'ın önderliğiyle başlanan dinî-itikâdî bir oluşum onun yanında mistik ve sûfî yapılanmadan ibarettir. İbn Kerrâm'ın, Ahmed b. Harb (234/848), Yahyâ b. Muâz er-Râzî (258/872), İbrâhim b. Ahmed el-Havvâs (291/904),<sup>1096</sup> Mekhûl en-Nesefî (318/930), Mümşâd ed-Dîneverî (299/911)<sup>1097</sup> vb. gibi zâhid isimlerle olan bağlantısı mezhebin tasavvufla ilintilenmesini mümkün kılmıştır. Bu açıdan Kerrâmiyye'nin tasavvufla ilişkisi ve tarihî süreçte onların tasavvufî görüşleri ihmal edilmiş,<sup>1098</sup> buna karşılık yoğun olarak onların dinî-itikâdî yönleri yanlı ve yanlış aktarımlarla takdim edilmiştir.

<sup>1095</sup> Seyyid Hüseyin Nasır, *Makaleler II*, s. 137-138.

<sup>1096</sup> Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin müridi olduğunu iddia edilmektedir. Aynı zamanda Muhammed b. Kerrâm'ın hayat tarzını benimseyen sûfilerdendir ve onun tıpkı Mekhûl en-Nesefî gibi Kerrâmiyye'ye nisbet edilmektedir. Bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 98.

<sup>1097</sup> Kerrâmî çevrelerle olan ilişkisine dikkat çekilmektedir. Bkz. Salih Çift, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, s. 94-95.

<sup>1098</sup> İbn Kerrâm ilk dönem sûfileriyle benzer özellikleri sahip olması, pek çok konuda özgün görüşleri bulunmasına rağmen ilk dönem sûfî tabakat ve tasavvufî eserlerinde bahsedilmedi. İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye mezhebi hakkında marjinal hareket olarak değerlendirilmiştir. Bundan dolayı İbn Kerrâm ile çevresi sadece dinî-itikâdî alanında değil sûfî-tasavvuf literatüründe de sırta kadem basmış olarak gösterildi. Bunun sebebi ilk dönem tasavvuf tarihi ile ilgili bilgileri tamamına yakın Eş'arî geleneğe mensup olmasıdır. Bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 441-442.



İbn Kerrâm ile başlanan bu mistik anlayışın yansımaları belli dönemden sonra tasavvuf ve tarikat sistemine de uyarlanmıştır. Bu manada Kerrâmiyye'nin başlangıcı mistik bir yolculuk olarak görülmesi gerekmektedir. İbn Kerrâm'ın profiline bakıldığında ibâdet, takvâ, itaât ve zühd gibi önemli sûfî tipoloji karaktere sahiptir. Öte yandan Mâtürîdîliğin bütün bu tasavvufî düşüncelerden yoksun olduğu anlamı çıkmaz. Ancak İmam Mâtürîdî başta olmak üzere daha çok Mu'tezile ile olan mücadelesi ön planda çıktığı için fikirleri ve düşünceleri aklî, mantıkî ve felsefî izahlarla oluşmuş, İbn Kerrâm ve mezhebi ise felsefî izahlar yanında tasavvufî izahlara da yer vermiştir. Mâtürîdîler, Kerrâmiyye'nin bu yönünü bildikleri için Hanefîlikte güçlü bir geleneğin oluşabileceği tahmin etmiştir. Çünkü Kerrâmîlik sadece ideolojik bakımından değil toplumsal bazda güçlü bir destek edinmiştir. Kendi doktrin ve mesajlarını belli başlı alanlarda değil, olabildiğince geniş bir yelpazede servis etmenin yollarını aramıştır. Bunun başında ideolojileri yaymak için inşa ettikleri hankâhların toplumla iç içe olması bunun en güçlü göstergesidir.

İbn Kerrâm, Ebû Hanîfe (150/767)'den tevârüs ettiği din anlayışını rasyonel izahlarla birlikte tasavvufî ve mistik anlayışla yorumlamıştır. Bu sebeple de bu dönemde şiirsel bir tarzda *الدين دين محمد بن كرام – والدين دين محمد بن كرام* *Fıkhi yalnız Ebû Hanîfe'nin fıkhi, din (mezhep) ise yalnız Muhammed b. Kirâm'ın dinî*<sup>1099</sup> sözü meşhur olup bir darb-ı mesel haline gelmiştir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin Horasan ve Maverâünnehir'in merkezlerinde ilmî, fikrî ve tasavvufî yönden tesir etmesi İbn Kerrâm'ın teolojik din algısını şekillendirmiştir. Ebû Hanîfe'den esinlenerek şekillendirdiği din algısını insanlara takdim ederken mistik ve tasavvufî yöntem ve üslupla takdim etmiştir. Tasavvufta en önemli bilgi kaynağı *ilham* ve *keşif*tir. Kerrâmîler sûfî gelenekten geldikleri için bunu bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir ve bunun aracılığıyla toplum üzerinde tesir bırakmışlardır. Diğer taraftan Mâtürîdîlerde sûfilik yerine aklî ve mantıkî izahlar ön planda olduğu için *ilhamı* bilgi kaynağı olarak görmemişlerdir.<sup>1100</sup> İşte Ebû Hanîfe'den gelen bu mistik kanalı Mâtürîdîler'in tam anlamda aktarmaması eksik bir yön olarak kalmıştır. Zira Gazzâlî (505/1111) ile birlikte bu kanal sûfiler yoluyla Eş'arî mezhebine geçmiştir.<sup>1101</sup> Dolayısıyla İbn Kerrâm ve mezhebinin Ebû Hanîfe'den

<sup>1099</sup> Bkz. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 354; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 194.

<sup>1100</sup> Hanif Özcan, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 1993, s. 129.

<sup>1101</sup> Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîyye" s. 147-148.

esinlenerek şekillenen teolojik algısı sūfilik anlayışıyla daha kapsamlı hale geldiği söylenebilir.

### E. Kerrâmiyye – Şîa Mücadelesi

İbn Kerrâm (255/869)'ı sadece Sünnî taraftarlar değil aynı zamanda Şîa taraftarları da şiddetle eleştirmiştir. Şîa tarafından İbn Kerrâm'a yönelik reddiyeler yazılmıştır. Bunların en meşhuru ise Fadl b. Şâzân el-Ezdî (260/874)'nin *Kitâbu'r-Redd alâ Muhammed b. Kerrâm, Kitâbu'l-Îmân, Kitâbu'l-Mesh alâ Huffeyn, Kitâbu'r-Redd alâ'l-Mürchie ve Kitâbu'l-va'd ve'l-va'id* adlarıyla yazılan ilk reddiyelerdir.<sup>1102</sup>

Reddiyelerde İbn Kerrâm'ın itikâdî görüşlerinin yanısıra yoğun bir şekilde fikhî görüşleri de tenkit edilmiştir. Misal olarak İbn Kerrâm'ın namaza engel olacak büyük pislikleri umursamadığı ileri sürmüştür.<sup>1103</sup> Bu tür suçlamalar daha önce fikhî görüşleri başlığında ele alınmıştı. Ancak bu tür abartılmış eleştiriler daha çok Kerrâmiyye mezhebinin görüşleri ve imajını lekelemek amacıyla yapılmaktadır. Çünkü Makdisî (375/985) seyahatleri esnasında çok sayıda Kerrâmiyye mensubuyla görüşmüş olmasına rağmen böyle bir suçlamayı onlar hakkında aktarmamaktadır. Daha önce geçtiği gibi Makdisî'nin nakilleriyle hareket edilecek olursa o, Kerrâmiyye mensuplarını İslam'ın ana çizgisine yerleştirmektedir. Mezhep tabiriyle söylenecek olursa Ehl-i Sünnet içerisine dâhil etmektedir.<sup>1104</sup>

İbn Kerrâm katî bir Sünnî çizgiyi takip etmekle Şîliğin görüşlerinden uzak durmuştur. Çünkü İbn Kerrâm herhangi bir mezhebin görüşlerini gündeme getirip savunucusu olmamıştır. Bunun için sürekli Sünnî ve Şîî kanattan çeşitli saldırılara maruz kalmıştır.<sup>1105</sup>

Kerrâmiyye'ye yönelik bütün saldırılara rağmen halk tarafından Kerrâmiyye mezhebinin yapısı, münzevi ve mistik bir hayat tarzı olarak kabul görmüştür. Ancak III. ve IV. asırdan sonra Kerrâmiyye'nin inançları polemiğe dönüşmeye başlayınca hem Sünnî kesim hem Şîî kesim Kerrâmiyye'nin hâkimiyetinden dolayı rahatsız olmuştur. Onlar Kerrâmiyye'yi kendileri için çalkantılı ve rahatsız edici bir unsur olarak kabul etmişlerdir. Çünkü her iki kesimin ayrıldıkları temel noktalar kendi içerisinde eritip

<sup>1102</sup> Zirkilî, *el-A'lâm*, V, 149; Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karramiyya*, s. 75; Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye*, s. 26.

<sup>1103</sup> Edmund Bosworth, "The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan", s. 7.

<sup>1104</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 365; Edmund Bosworth, "The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan", s. 7.

<sup>1105</sup> Subkî, *Tabkâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kubrâ*, II, 304; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 74.

hazmetme noktasına gelmiştir. Dolayısıyla her iki oluşum açısından tehdit olarak algılanmıştır.

Bu mezhepçi çekişmeleri Makdisî Nîşâbur'da bir Şîî ile Kerrâmî arasında 985 senesinde yapılan tartışma üzerinden nakletmektedir. Mezhep çekişmesi benzer bir şekilde Herat'ta Kerrâmiyye ile Ameliyye<sup>1106</sup> arasında da yaşanmıştı.<sup>1107</sup> Cürcan'da zaman zaman Şîîler ile Kerrâmîler arasında tartışma olmuştur. Burada yaşanan tartışmalar konusunda özellikle Kerrâmiyye ile Hasenî taraftarları arasında çetin ve mutaassıp mezhebî savaşlar yaşandığını haber verilmektedir.<sup>1108</sup> Ancak buradaki Hasenîler'in kim oldukları konusunda herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Hasenîler Zeydiyye imamlarından Hasan el-Alevî'ye mensup olanlar mı, yoksa Hasan el-Basrî'nin görüşleri benimseyip Mu'tezile'nin fırkaları arasında sayılanlar mı olduğu konusunda herhangi bir açıklama yapılmamıştır.

### 1. İmamet Nazariyesi

Kerrâmîler'in şîîlerle ihtilafa düşmesinin en önemli sebebi imamettir. Nitekim başta İbn Kerrâm olmak üzere Kerrâmiyye âlimleri sadece dinî konularda değil, siyasi konularda farklı düşünceler ileri sürmektedirler.

Kerrâmiyye'nin İmamet – Hilafet hakkında birbirine zıt iki tane görüş nakledilir. Birincisi İmametın *nassla tayin* olduğu görüşüdür. Kerrâmiyye adına bu görüşü ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr (415/1025)'dir. Ona göre Kerrâmiyye hilafet konusunda *nass-ı celî* olduğunu ileri sürmektedirler. Yani imamet noktasında nassın varlığı hususunda Kerrâmiyye ile Zeydiyye paralel bir görüşte oldukları ileri sürülmektedir.<sup>1109</sup> Kerrâmiyye Zeydiyye'den farklı olarak Peygamber (a.s.)'dan sonra Ebû Bekr'in imam olduğunu kessin bir şekilde kabul etmekte ve bununla ilgili bazı deliller kullanmaktadır.<sup>1110</sup> Ancak Kerrâmiyye adına ortaya konulan bu görüş fırak ve makalât kaynaklarında dile getirilmemiştir. Onun için Kerrâmiyye'nin bu görüşü mezhep içinde şaz ya da sonradan terkedilmiş bir görüş olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>1106</sup> Makdisî bu isimle kimi kastettiğine dair herhangi açıklama yapmaz ve başka bir yerde de kullanmaz. Ancak bunlar Kerrâmiyye karşıtları oldukları için bu isimle anılıyorlar, muhtemelen iman konusunda Kerrâmiyye ile karşı karşıya geldiler. Ancak Mekhûl en-Nesefî Ameliyye'yi Mürchie fırkası arasında saymaktadır. Bunlar ise imanı amele indirgediklerini söyler. Marifeti de bir nevi kalbi amel olduğunu söylediler. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 336; krş. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 247-248.

<sup>1107</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 336.

<sup>1108</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 365, 371.

<sup>1109</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 706.

<sup>1110</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 339.

Kerrâmiyye'nin İmamet nazariyesinde asıl görüşü imametın *icmaen* olduğu görüşüdür. Bir cemaatin ittifakı ile ortaya çıkan imamdır. Bu durumda ne nass ne de tayin bulunur. İttifak üzerine anlaşılan imamdır. Yani bir toplum ittifak yoluyla bir imamı seçebilir, diğer bir toplum da ittifak üzerine farklı bir imamı seçebilir. Bu durumda aynı anda birden çok imam ve halife mümkün olabilir. Kerrâmiyye'nin bu görüşü mezhepler arasında ihtilafları gidermek amacıyla ortaya konulan bir görüştür. Zira Şehristânî'nin naklettiğine göre bunu savunmalarının sebebi sahabeler arasında yaşanan ihtilaflar ve bu ihtilaflar sonucunda hem Medine ehli – Haşimileri seçtikleri İmam'ı Hz. Ali'yi meşru görmek – hem de Şam ehlinin Emevileri benimsedikleri Hz. Muaviye'yi meşru görmektir.<sup>1111</sup> Ancak Kerrâmiyye'nin bu teorisi yeni bir tartışma konusu olmuştur. İki İmam'ın aynı andan bulunması caiz olur mu olmaz mı veya biri adaletli diğeri isyancı olursa hangisine biat edilecek meselesidir.

Kerrâmiyye'ye göre iki imam farklı kitlelerden benimsendiği için biri adaletli diğeri isyancı bile olsa kendi bağlı olduğu kimseye itâat etmesi gerektiğini söyler. Bu görüş Bağdâdî'nin naklettiği şu pasajla desteklenebilir: “Ali Sünnet'e uyan bir imamdır. Muaviye ise Sünnet'ten ayrılmış bir imamdı. Ancak onlardan her birine itâat, onlara uyan kimselere üzerine vâcibdir.”<sup>1112</sup> Zira onlar bazı durumlarda halifelerin teaddüdünün daha evla olduğunu ileri sürmüştür. Bunu benimsemelerinin sebebi ise “karşılıklı çarpışmaların olmasına ve fikhî hükümlerdeki ayrılıklarına rağmen, aynı anda iki imam bulunmasını caiz görmüştür”.<sup>1113</sup> Yani toplumda ihtilafları gidermek için böyle bir yol benimsenmiştir.

Kerrâmiyye'nin imamet – hilafet teorisi hem Sünnî hem de Şîî mezhepler tarafından tenkite tâbi tutulmuştur. Çünkü birden çok imama inanmak ve itâat etmek İslam toplumunu birçok sorunlarla karşı karşıya bırakmak anlamına gelir.<sup>1114</sup> Hâlbuki her ne kadar Kerrâmiyye'nin bu görüşü eleştirilmiş olsa da tarih boyunca aynı anda birden çok halifenin icrası görülmüştür. Onların bu toleranslı imamet nazariyesi siyaset arenasında

---

<sup>1111</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 97; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 808. İbn Teymiyye'ye göre bu görüş Kerrâmiyye'nin görüşü olmanın yanısıra Basralı Ehl-i hadîsin görüşüdür. Zira bütün Müslümanları kuşatan bir İmam olmadığı zamanda ve fitne baş gösterirse iki İmamdır söz edilebilir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhacü's-Sünne*, I, 537.

<sup>1112</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 95. İsferyânî Kerrâmiyye'nin bu görüşü naklederken Kerrâmiyye diğer konularda bid'ate saplandıkları gibi İmamet konusunda da bid'ate sapmışlardır. Onlara göre her ikisi hakiki İmamdır, aynı vakitte her ikisinin emirlerine itâat edilmesi gerekir. Eğer onların dediklerine doğru ise birbirine savaşıyorlar hepsi zalim olması gerekirdi. Bkz. İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 95.

<sup>1113</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; *Usûlu'd-Dîn*, s. 316.

<sup>1114</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, V, 75.

ne kadar isabetli fikir yürüttüklerini göstermiştir. Nitekim üç ayrı merkezde üç ayrı halife Bağdat'ta, Kurtuba'da ve Kahire'de her birisi kendi payına düşen Müslümanların imamı oldukları örneği bilfiil görülmüştür.<sup>1115</sup> Dolayısıyla mezhepler teoride her ne kadar aynı zamanda birden çok imamı kabul etmemişlerse de pratikte tamamen farklı bir durum yansımıştır. İki imamın aynı anda iktidarda olması teorisine asıl tenkit nedeni ise Ali'yi ve Muaviye'yi haklı bulmaktır. Ali'nin Sünnet üzerinde olduğu halde ve Muaviye'nin Sünnet'ten ayrılmasına rağmen ona itâat etmek gerektiği düşüncesidir. Çünkü genel kanaate göre adil imam dışında birine itâat etmek caiz olmadığı düşüncesi hâkim olarak devam etmektedir. Hâlbuki Kerrâmiyye'nin hareket noktası ile diğer mezheplerin hareket noktası farklıdır. Kerrâmiyye'ye göre imamet dinî bir mesele olmadığına göre icmaen imam olduğu için mutlak bir şekilde tek bir imam olmasını gerektirmez düşüncesi kendi nazariyelerini oluşturmuştur. Kerrâmiyye'nin imamet meselesini siyasi bir yaklaşımla değerlendirmesine rağmen Mâtürîdî âlimler buna karşı çıkmışlardır. Hâlbuki bu görüş hem Sâmânîler'in hem Gazneliler'in iki farklı meşru devlet olarak görülmesine imkân tanımıştır.

Kerrâmiyye ile Şîa arasında asıl ihtilaf konusu ise imamın tayin meselesinde olmuştur. Çünkü Kerrâmiyye'ye göre imamet nass ve tayinle değil icma ile olur. Şehristânî naklettiğine göre Kerrâmiyye'nin imamet görüşü Ehl-i Sünnet'deki gibi nass ve tayin değil, ümmetin icmaî ile sabit olacağı görüşüdür.<sup>1116</sup>

Horasan bölgesinde Şîa ile Kerrâmiyye arasında bazı siyasi tartışmalar olduğu bilinmektedir. Ancak bu tartışmaların Şîa'nın henüz itkâdî fırka olmadan sadece siyasi muhalefet halinde mi<sup>1117</sup> yoksa mezhep teşekkülünü tamamladıktan sonra mı tartışıldığını dönemselsel olarak tespit etmek zordur. Ancak Kerrâmiyye herhalükarda ister imamet nazariyesinden ister Hz. Ali'ye karşı rasyonel bir bakış sergilediklerinden dolayı kabul edilmiştir. İki ayrı imamın aynı zamanda olabileceği düşüncesine sahip olmaları onları doğrudan Şîa'ya muhalif kılmıştır. Bu anlayışla birlikte Kerrâmiyye sahabe döneminde yaşanan olayları farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Onlara göre Cemal'de her iki taraf haklı nedenlerden dolayı savaşmışlar ancak Hz. Ali'nin ihtilaf konularında meşveret yerine savaşı başvurması hatalı olarak görülmektedir.<sup>1118</sup> Dolayısıyla Hz. Ali her ne kadar

<sup>1115</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I, 52.

<sup>1116</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1117</sup> Süheyr Muhtar, *et-Teccîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 345

<sup>1118</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

imam olsa da siyasi konularda hata ettiğini söylemeleri Şîa'ya karşı net bir tavidir. Ayrıca Hz. Ali'yi hatalı buldukları bir diğer konu ise Hz. Osman'ın de öldürülmesi hadisesinde kendisinin sukût etmesidir.<sup>1119</sup>

## VII. KERRÂMIYYE'NİN FIRKALARA AYRILIŞI

Kerrâmiyye fırkaları hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz. Çünkü makalât ve fırak yazarları Kerrâmiyye fırkalarından bahsetmek gereği pek duymamışlar. Nitekim fırkalardan bahsederken şöyle bir ön kabul söz konusudur: “Kerrâmiyye'nin teşbih hakkında sözleri çok çeşitlidir. Fakat bu sözler, dikkate alınacak ve sözüne önem verilecek bir kimseye dayanmamaktadır. Bu nedenle kurucularının söyledikleriyle yetineceğiz”. Kurucuların tabiriyle aslında mezhebin genel görüşü kastedilir yoksa doğrudan İbn Kerrâm'ın görüşü nakledilmez. Dolayısıyla fırkaların görüşleri Kerrâmiyye'ye izafe edilerek bir bütün olarak nakledilmektedir. Kerrâmiyye hakkında nakledilen görüşlerin ne kadarının bizzat İbn Kerrâm (255/869)'a kadar uzandığını ve ne kadarının sonraki talebelerine ait olduğunu bazı genel itikâdî görüşler dışında tespit etmek zordur.

Muhammed b. Kerrâm'ın vefatından sonra Kerrâmiyye mezhebi farklı fırkalara ayrılmıştır. Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde geniş bir coğrafyada yayılmış ve pek çok şehirde varlık gösteren bir hareket olmuştur. Mezhep, İbn Kerrâm'dan yaklaşık yarım asırlık bir dönem sonra büyük bir nüfuza sahip olmuştur. Nitekim Kerrâmiyye mezhebi bu dönemde de şekillenmiş ve bu şekillenme süreci İbn Kerrâm'dan ziyade onun takipçileri tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatta IV. ve V. asırda Kerrâmiyye'nin hâkimiyeti Gazneliler döneminde zirveye ulaşması mezhep için en önemli dönemi teşkil etmektedir. İbn Kerrâm'ın vefatından sonra en önemli takipçileri Ebû Ya'kûb İshâk b. Mahmeşâz, Ya'kûb'un oğlu II. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mahmeşâz, Muhammed b. Heysam ve İbrahim b. Muhâcir gibi meşhur isimlerdir.<sup>1120</sup> Mezhebin ihyası ve tecdîdi hiç şüphesiz bu dönemin öğrencilerine bağlıdır.<sup>1121</sup> Bunu iki şekilde başarabildikleri söylenebilir:

<sup>1119</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1120</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 238; Ebû'l-Hasan el-Farisi, (529/1134), *el-Halkatü'l-ula min Tarihi Nîşâbur*, s. 13.

<sup>1121</sup> Faysal Bedîr Avn, *İlmü'l-Kelâm ve Medârisuhu*, s. 158.

1. Mezhebe bağlı kalmakla birlikte kendi özgün düşünceleriyle katkı sağlamışlardır. Bunun örneği daha sonra ele alacağımız İbn Heysam'ın Heysemiyye fırkasıdır.
2. Mezhebin gelişmesinin asıl nedeni kendi içinde yenilenmesi, ilk dönemde dinamik kalması ve bazı dinî nassları aklî ilimlerle te'vil etmesidir. Bunun örneği ise Gazneli döneminde mezhep adına yapılan mücadeledir.

İbn Kerrâm'ın vefatının hemen ardından Kerrâmiyye mezhebinin çok fazla etkili olduğunu söylenemez. Mezhep ilk dönemde her ne kadar büyük kitleye ulaşmış olsa da hâkimiyet noktasında pasif bir konumundadır. Yani propagandacı bir üslubu benimsemiş değildir. Bu pasiflik üslubunu muhtemelen birçok nedenden dolayı benimsemiştir. Ancak bu üslubun en önemli unsuru ise mezhebin kuruluş sürecindeki felsefesine uygun olarak daha çok kırsal kesimle iç içe olduğu ve mezhebin genel anlamda zühd hayatı ve mistik yaşama yön vermekle sınırlandırıldığı için böyle bir yöntemin tercih edildiği söylenebilir.<sup>1122</sup>

Kerrâmiyye'nin fırkalarına girmeden önce fırkalarla ilgili şu üç problemin varlığına dikkat edilmesi gerekli olduğunu düşünüyoruz. Fırkaların *aidiyeti*, *ihtilafı* ve *sayıları - isimlendirme* meselesidir. İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye mezhebinin fırkaları hangi tartışma zemininde ortaya çıktığını tespit etmek güçtür. Bugünkü verilerimizle Kerrâmiyye'nin fırkalara ayrılış sebeplerinden ziyade bu fırkaların *aidiyetine* nispet etmekle yetinilmektedir. *İhtilaf* konularını tespit etmek ise bazı noktalar hariç pek mümkün değildir ki kendi içinde büyük ihtilaflar yaşanmamıştır. Kuruluş sürecinde benimsenen ilkeler daha sonraki dönemlerde büyük ihtilaflara sebep olmamıştır. Yani genellikle mezhebin ana ilkelerine ters düşmemişlerdir ancak bazı fer'i meselelerde mezhebin ana bünyesinden önemli ölçüde ayrı fikirler ileri sürülmüştür. Daha önceki bölümlerde cevher ve cisim lafzı hakkında farklı yorumlarda olduğu gibidir.<sup>1123</sup> Bunun için Bağdâdî (429/1037) Kerrâmiyye'nin fırkalardan ayrı ayrı bahsetme ihtiyacı duymaz ve Kerrâmiyye tek bir fırka şeklinde ele alır. Şehristânî (548/1153) Kerrâmiyye'nin fırkalarından bahsederken bazı görüşler üzerine ihtilaf ettiklerini söylemektedir. Her birinin kendine has düşünceleri olduğunu fakat bu görüşlerin muteber ulemadan değil *cahil ve sefih* kimselerden sâdır olduğunu ifade ederek Kerrâmiyye'yi ayrı ayrı fırkalar

<sup>1122</sup> Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, s. 12; Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 69.

<sup>1123</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

olarak ele alma ihtiyacı duymaz. Sadece asıl mezhep sahibinin düşüncelerini ortaya koymakla yetinir.<sup>1124</sup> Nâşî el-Ekber (293/906)'in bu çizgide olduğunu da görülmektedir. Ona göre Kerrâmiyye fırkaları birbirine benzer çoğu *gabîler*, *ahmaklar*, *cahiller*, *sefihler*dir dolayısıyla onları tamamen zikretmeye ihtiyaç yoktur, içlerinden muteber biri yoktur ki ayrıca zikredelim. Onun için İbn Kerrâm'ı yani imamın görüşlerini zikretmekle iktifa edeceğiz der.<sup>1125</sup>

Bağdâdî, Kerrâmiyye fırkaları değerlendirmesini *tekfir* üzerinden ilişkilendirmektedir. İlk olarak ona göre mezhepler Kerrâmiyye mezhebini tekfirle suçlasalar da, onlar kendi aralarında birbirini tekfir etmezler.<sup>1126</sup> Bağdâdî'nin ileri sürdüğü bu görüşü İsferyânî (471/1078) de görmekteyiz.<sup>1127</sup> Ancak başka mezheplerin onları küfürle suçladıkları iddiası asılsız olarak durmaktadır. Nitekim Kerrâmiyye'yi küfürle suçlayan bir mezhep veya fırkaya rastlamadık. Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye'ye Bağdâdî'den sonra en muhalif kimse olan Fahreddîn er-Râzî (606/1210)'nin dahi Kerrâmiyye'ye yönelik tekfir suçlaması yapmadığını görülmektedir.<sup>1128</sup>

Diğer bir problem noktası ise *sayıları* ve *isimlendirme* meselesidir. Fırak yazarları Kerrâmiyye fırkalarının sayısı ve isimlendirmesi hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bu fırkalar hakkında isim ve sayı zikretme dışında herhangi bilgi vermezler. Nâşî el-Ekber Kerrâmiyye'nin mezhebi on iki fırkaya ayrıldığını ancak onlardan altı tanesinin asıl ve bunların; *Abidiyye*, *Nûniyye*, *Zeriniyye*, *İshâkiyye*, *Vahidiyye* ve *Heysemiyye* olduğunu aktarmaktadır.<sup>1129</sup> Bağdâdî ve İsferyânî'ye göre Horasan'daki Kerrâmiyye üç sınıftır: *Hakaikiyye*, *Tarâikiyye* ve *İshâkiyye*. Şehristânî ise Kerrâmiyye mezhebinin on iki fırkaya ayrıldığını söylemesine rağmen onların köklerinin altı fırkaya dayandırmaktadır. Onlar ise *Abidiyye*, *Tûniyye*, *Zerîniyye*, *İshâkiyye*, *Vâhidiyye* ve Sünnî mezheplere en yakın olan *Heysemiyye*dir.<sup>1130</sup> Râzî ise Kerrâmiyye'nin altı fırkaya ayrıldığını ve bunu *İshâkiyye*, *Hamakiyye*, *Abidiyye*, *Yûnâniyye*, *Surmiyye* ve *Heysemiyye* şeklinde saymaktadır. Ancak

<sup>1124</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.

<sup>1125</sup> Nâşî el-Ekber, *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: "Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye" Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, s. 123.

<sup>1126</sup> Abdulkâhîr Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160.

<sup>1127</sup> İsferyânî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

<sup>1128</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188; Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 101.

<sup>1129</sup> Nâşî el-Ekber, *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: "Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye" Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, s. 123.

<sup>1130</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86.



bunlardan sadece *Heysemiyye* ve *Abidiyye* hakkında kısa bilgiler nakletmektedir.<sup>1131</sup> Tâhir el-Makdisî Kerrâmiyye'nin üç fırkasını zikretmektedir; *Suvakiyye*, *Meiyye* ve *Zemiyye*.<sup>1132</sup> Safedî *el-Vâfi bi'l-vefeyât* eserinde Kerrâmiyye'den söz ederken on iki fırkaya ayırıldıkları fakat onlardan sadece altısının günümüze ulaştığı bilgisini vermesine rağmen sadece beş fırkanın ismini zikretmekte ve bunlar; *Aiziyye*, *Nûniyye*, *İshâkiyye*, *Zeriniyye* ve *Heysemiyye* şeklinde saymaktadır.<sup>1133</sup> Makrîzî'ye göre Kerrâmiyye'nin; *Heysemiyye*, *İshâkiyye*, *Cundiyye* gibi fırkalar vardır. O bu fırkaları birbirlerini tekfir etmedikleri için aynı görmekte ve hepsi Mücessime olarak değerlendirilmektedir.<sup>1134</sup>

### A. Kerrâmiyye Şârihi; Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî

Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî (318/930)'nin görüşlerine fırak edebiyatında yer verilmez. Dolayısıyla görüşleri sistematik olarak fırkalaşmamıştır. Kerrâmiyye'nin fırkası olarak fırak edebiyatında ya da tabakat türü eserlerde de bahsedilmez. Ancak her ne kadar klasik literatürde Mekhûl en-Nesefî'nin görüşleri sistematik olarak bahsedilmemiş olsa da günümüzde onu Kerrâmiyye'nin bir tali anlayışı olarak ele almak uygun görülebilir.

Öncelikle yazar kendi mezhebi kimliğini büyük bir titizlikle korumaktadır. Kendi dinî ve mezhebi eğiliminden söz etmek yerine görüşlerinden topluluk ya da *cemaat* olarak bahsetmektedir. Bu sayısal açıdan üstünlüğe işaret etmektedir. Ancak sayısal üstünlüğü hangi dinî eğilimin veya mezhebin sağladığını zikretmez. Bölgede mezhep tartışmalarına bakıldığında üstünlüğü hem Hanefîliğin hem de Kerrâmîliğin sağladığı görülmektedir. Dolayısıyla Marie Brenand, Mekhûl en-Nesefî'yi klasik eğilimli bir Hanefî taraftarı olarak açıklamıştır.<sup>1135</sup> Hatta onun duruşunu Hanefî-Mâtürîdî duruş olarak ifade etmektedir. Bu tasnifin sebebi ise Mekhûl en-Nesefî'nin kader ve irade özgürlüğü ile ilgili görüşleridir. Onun insan fiileri konusunda Mu'tezile'ye karşı çıkması ve daha sonraki Mâtürîdîler'in ona paralel bir çizgide olmaları bunun göstergesidir. Nesefî, Kaderiyye'nin *Ahmediyye* fırkasından bahsederken onların; kullar hakkında Allah'a adaleti teminin şart

<sup>1131</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188.

<sup>1132</sup> Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, V, 145

<sup>1133</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265.

<sup>1134</sup> Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr*,

<http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1> erişim 27. 06. 2017.

<sup>1135</sup> Ebû Mûtî', *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi ed-Dâlle el-Mudille*, Marie Bernand kitabın giriş kısmında, s. 41, 44, 49.

olduğunu savunduklarını söyler. Kulların işlerini yapabilmeleri için fiillerinin dilenilmesi, yaratılması, kazası, kaderi ve ilmi O'nun adaletiyle kuşatılmaktadır. Mekhûl en-Nesefî bu görüşü tenkit ederek kendi görüşünü takdim etmektedir: “*Kulların Allah üzerinde hakları vardır*” cümlesinin anlamı, O'nun kullarına yapabilme gücü vermesidir. O, güç yetiremeyecekleri şeyleri onlara emretmez ve nehyetmez. Güç yetiremeyecekleri şeyleri onlara emredip sonrada onlara azap etmez.”<sup>1136</sup> Marie Brenand tarafından ihmal edilen husus ise Mekhûl en-Nesefî açık bir şekilde fiile ilişkin gücün yani *istitâ*'a insanda *fiilden önce* mevcut olduğunu söylemesidir.<sup>1137</sup> Bu bakımdan Mekhûl en-Nesefî ile aynı dönemde yaşayan Mâtürîdî geleneğin öncüsü Hâkim es-Semerkindî (355/966)'nin *es-Sevâdü'l-A'zam*'da *istitâ*'ayı fiille eş zamanlı olup, fiilden ne öncesi ne de sonrası şeklinde açıklamaktadır.<sup>1138</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî de *istitâ*'a hakkındaki görüşünü dile getirirken bu konuda Kerrâmiyye ile ihtilafa düştüğünü zikreder. Bizim ile Kerrâmiyye arasındaki ihtilaf *istitâ*'adır, fiilden önce olduğunu dile getirmektedir. Çünkü Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre *istitâ*'a insanda fiilden önce değil fiil ile beraber olduğudur ki bu görüş mezhebin genelinde kabul görmüştür.<sup>1139</sup> Kerrâmiyye geleneği ise *istitâ*'a hususunda İbn Kerrâm'dan hareket ederek Mekhûl en-Nesefî'nin çizgisi ile devam ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Mekhûl en-Nesefî'nin yaklaşımı Kerrâmiyye'nin arka planını oluşturduğu görülmektedir.

Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmîliğe mensubiyeti hususunda aksi yönde bazı görüşler mevcuttur. İlyas Üzüm'e göre Mekhûl en-Nesefî, eserinde gerek Kerrâmiyye'den söz etmemesi gerekse Allah'a cisim isnat edilmeyeceğini savunması, onun İbn Kerrâm'ın görüşlerinden uzak olduğunu göstermektedir.<sup>1140</sup> Ancak İlyas Üzüm'ün bu değerlendirmelerinde İbn Kerrâm'a söz konusu teçsîm ve teşbih ithamlarının yapıldığı eserlerin Eş'arî geleneğe ait eserlerin İbn Kerrâm'dan çok sonrası olduğunu dikkate almadığı söylenebilir.<sup>1141</sup> Mensubiyet noktasında önemli bir diğer yaklaşım ise Cağfer Karadaş'ındır. Ona göre her ne kadar “iman” konusunda Mekhûl en-Nesefî Kerrâmiyye gibi ikrârı önce çıkarıyorsa da, bu tavrının kendisinin bir Hanefî fakihî olmasından mı,

<sup>1136</sup> Ebü Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 188.

<sup>1137</sup> Ebü Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 143, 207.

<sup>1138</sup> Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevâdü'l-A'zam*, s. 289.

<sup>1139</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları*, s. 86, 88.

<sup>1140</sup> İlyas Üzüm, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”, *DİA*, XXXII, 570.

<sup>1141</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, *Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebü Mutî Makhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'yyat*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik- Kastamonu 2017, s. 471.

yoksa Kerrâmiyye'ye mensubiyetinden mi kaynaklandığını kestirmek zordur. Nitekim "İmandan sonra başka bir yükümlülük yoktur.", "Kişi iman edip kalbiyle bildikten sonra dilediğini yapabilir." görüşünü sergilerken doğrudan Mürcie'yi tenkit etmektedir. Ayrıca bu durum, onun makalât ve firak kitaplarında sergilenen Kerrâmîlik algısından oldukça farklı bir anlayışa sahip olduğunu gösterir.<sup>1142</sup>

Bununla birlikte bize göre Mekhûl en-Neseî, düşünce sistemini İbn Kerrâm'a dayandırmaktadır. Ancak o bu bağlılıkla övünmemiş aksine bunu bilinçli olarak gizlemiştir. Neden böyle bir üslubu takip ettiğine dair herhangi bir bilgi sahibi değiliz. Muhtemelen kendisini aşikâr bir şekilde Kerrâmiyye mensubu olarak göstermesi için uygun bir ortamın olmadığı kanaati etkili olmuş olabilir. Bundan dolayı mensubiyetini bilinçli bir gizlilikle korumasına rağmen görüşlerini açıkça ilan ederek savunma yolunu seçmiştir.<sup>1143</sup> Mekhûl en-Neseî'nin Kerrâmiyye açısından oldukça benzer görüşleri dile getirmesi, Kalam sistemini İbn Kerrâm'a dayandırdığını ortaya koymaktadır. Mekhûl en-Neseî şu hususlarda doğrudan Kerrâmiyye'den etkilenmiştir;

1. İrade hürriyeti ile ilgili görüşü önceden söz konusu edildiği gibi Kaderiyye ile Cebriyye arasında orta bir yol bulmaya çalışmış, yine de istitâ'anın insana eylemden önce verildiğini kabul etmiştir.
2. İmanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili aldığı pozisyonu bir Kerrâmî duruşu olduğunu göstermektedir. Bu konu iman anlayışı bahsinde ayrıntılı bir şekilde söz edilecektir. Ancak Mekhûl en-Neseî eserinde İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'den bir mezhep olarak bahsetmezse de kendisinin Mürcie çizgisini benimsemediği iman konusunda Mürcie'nin görüşlerini ağır tenkitlerle eleştirdiği dikkat çekmektedir.<sup>1144</sup> Kendi eserinde Ebû Hanife'ye sık sık atıf yapması yazarın açık bir şekilde Hanefî kimliğini ortaya koymaktadır.<sup>1145</sup> Kerrâmiyye'nin iman konusundaki fikirlerini açık bir şekilde savunması onu Kerrâmiyye mezhebine çekmektedir. Matürîdî geleneği ile tam mutabık olmadığını gösteren husus ise "imana mahlûk denilip denilemeyeceği" tartışmasıdır. Mekhûl en-Neseî daha sonra Buhara

<sup>1142</sup> Cağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, s. 48.

<sup>1143</sup> Ulrich Rudolph, *Mâturîdî*, s. 151.

<sup>1144</sup> Hz. Peygamber'den bir rivayet naklederek Mürcie'ye lanet okuması gibi bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 146-147.

<sup>1145</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 163, 174, 253-254.

Hanefilerinin karşı çıkacakları ancak Semerkand Hanefilerinin başta İmam Matürîdî olmak üzere imana mahlûk denilebileceğini savunmuştur.<sup>1146</sup>

3. *Tahrîmu'l-mekâsib* kâr için çalışmanın değersiz görülmesi daha önce söz konusu edilmiştir. Bu noktada da Kerrâmî anlayışın yansıması olduğu söylenebilir. Van Ess, Mekhûl en-Nesefî'yi Kerrâmiyye'ye tereddütsüz bir şekilde yakın bulduğunu ifade etmektedir. *Lü'lüyyatta* olduğu gibi *er-Red ala Ehli'l-Bida'* da dünya hayatından hoşlanmayan temayülleri göstermesi ve zühd hayatının lehine hareket etmesi onu Kerrâmiyye ile yakın bulduğunun delillerindedir.<sup>1147</sup>
4. Mekhûl en-Nesefî'nin Kerrâmiyye ile asıl organik bağı Ebû Muhammed es-Siczî (III. asrın sonları)<sup>1148</sup>, Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf (III. asrın sonları)<sup>1149</sup> ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin kanalıyla oluşmaktadır. Bundan dolayı Mekhûl en-Nesefî'yi İbn Kerrâm'ın fikirlerini devam ettiren birisi olarak kabul etmekteyiz.

Mekhûl en-Nesefî'nin fırak edebiyatında yer bulmamasının sebeplerinden biri de kendisinin Doğu Fırak geleneğinden olmasından kaynaklanan bir durumdan ibaret olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Ancak zamansal olarak bakıldığında doğrudan Eş'ârînin *Makalât*'ı ile mukayese edilebilir. Çünkü kendi türünde günümüze kadar eksiksiz bir şekilde ulaşan en erken kaynaklardan birisidir. Bu bakımdan diğer Makalât türü eserler Basra, Bağdat, Kûfe ve Şam'daki itikâdî fırkaların tezahürlerini ele alırken Mekhûl en-Nesefî Doğuda, vatanında hâkim durumdaki fırkaların hangileri olduğunu birebir ele almaktadır.<sup>1150</sup> Bu da *er-Red ala Ehli'l-Bida'*'nın İslam Mezhepleri açısından özgün bir eser olduğunu ortaya koymaktadır. Zira Doğuda tezahür eden mezhepler için ilk başvurulması gereken kaynak haline gelmiştir.

## 1. Ulûhiyyet ve Allah'ın Sıfatları

Mekhûl en-Nesefî, Kerrâmiyye'nin en hassas konusu olan *ulûhiyyet* hakkında çok fazla durmamıştır. *Müşebbihe* fırkasından bahsederken onların Allah Teâlâ'yı insan sûretinde algıladıkları bunun yanında O'na kıl, tırnak, kıvrıkcık saç, iki hacete ihtiyaç olan,

<sup>1146</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 195-197.

<sup>1147</sup> Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, s. 58.

<sup>1148</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 140, 142, 145, 216.

<sup>1149</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 149, 201.

<sup>1150</sup> Ulrich Rudolph, *Mâturîdî*, s. 144.

et ve kan gibi benzeri özelliklerle tavsif ettikleri söylemiştir.<sup>1151</sup> Bu görüşlerin yanısıra cemaatin – Kerrâmiyye'nin – görüşü ise Müşebbihe'nin ileri sürdüğünün hiç birisi değildir. Mekhûl en-Nesefî'ye göre cemaat Müşebbihe'den ve Cehmiyye'den berî olup Ebû Yusuf (182/798)'un Ebû Hanife (150/767)'den naklettiği şu görüşü esas aldığını aktarmaktadır: “Allah'ın kendi zâtı hakkında konuşmak hiçbirimiz için helal olmaz. O'nu ancak kendini nitelendiği şeylerle vasıflandırabiliriz”.<sup>1152</sup> Ancak Mekhûl en-Nesefî Allah'ı tavsif etme noktasında her ne kadar Kerrâmiyye'nin kullandığı cevher ve cisim gibi herhangi bir lafız kullanmıyor olsa da *zâtıyla kâim bir cisim* anlayışı kabul ettiği söylenebilir.<sup>1153</sup> Zira özenle bu lafızları kullanmasa da **Allah'ın sıfatlarından** söz ederken Kerrâmiyye'nin Allah'ı tavsif etmek için *cisim* lafzını kullanırken Mekhûl en-Nesefî *şey* lafzını kullanmaktadır. Ona göre; *هو شئ لا كالأشياء بل هو منشي الأشياء*; O, şeydir, ancak eşya gibi değildir. Ancak O, eşyaların inşa edicisidir.<sup>1154</sup> Mekhûl en-Nesefî bu tavsifte *şey* lafzını kullanması muhtemelen başta İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîler üzerinde tesir edecektir ki, Mâtürîdîler daha sonra *şey* lafzı kullanacaklardır.<sup>1155</sup> Mekhûl en-Nesefî Kerrâmiyye'den farklı olarak Allah'ı tavsif hususunda Allah'ın isimleri ve sıfatları ile açıklamaya çalışmaktadır. O'na göre “Allah şeydir ancak eşya gibi değildir. Ancak O, eşyaların inşa edicisidir. O, bütün sıfatlarla hâlık ezelîdir. Mahlûk bütün sıfatlarla mahlûktur. Kulların fiileri ve sıfatları mahlûktur. Allah'ın fiileri ise mahlûk değildir.”<sup>1156</sup>

Mekhûl en-Nesefî *Mültezikiyye*<sup>1157</sup> fırkasından bahsederken Allah'a *mekân* isnad etme tartışmasına da girmiştir. Allah'a *mekân* isnad etmek uygun görmüştür: “O birdir, hududu yoktur, Arş üzerindedir”<sup>1158</sup>. Bu görüşün İbn Abbas'ın *الرحمن علي العرش استوي* ayeti<sup>1159</sup> hakkında yaptığı yorumu benimsemiştir. İbn Abbas şu rivayeti nakleder: Bir adam Rasûlullah'a geldi, dedi ki; *Ey Muhammed Rabbimiz nerede?* Peygamber (a.s.) dedi ki; *في السماء فوق العرش* *Semâ'da arşın üzerindedir.*<sup>1160</sup>

<sup>1151</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 253.

<sup>1152</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 254.

<sup>1153</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 139-140.

<sup>1154</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 145.

<sup>1155</sup> 546. ve 547. Dipnota bkz.

<sup>1156</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 145.

<sup>1157</sup> Allah'ın her yerde olduğunu söyleyen fırkadır. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 226; Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 360.

<sup>1158</sup> Marie Brenand'ın tahkik nüshasında *فالواحد لا يكون بغير حد* bkz. s. 107. Seyit Bahcivan'ın tahkik nüshasında ise *فالواحد يكون بغير حد* bkz. s. 226 şeklinde geçmektedir.

<sup>1159</sup> Taha, 20/5.

<sup>1160</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 226.

Mekhûl en-Nesefî sıfatlar hakkında görüşlerini dile getirirken aynı zamanda Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda da önemli açıklamaları olmuştur. Kur'an hakkındaki görüşlerine Cehmiyye mezhebini ve fırkalarını ele alırken yer vermektedir. Özellikle *Mahlûkiyye*<sup>1161</sup> fırkasının görüşlerini naklederken bu görüşünü dile getirmiştir. Ayrıca *Merîsiyye*,<sup>1162</sup> *Vâkıfîyye*<sup>1163</sup> ve *Lafziyye*<sup>1164</sup> gibi fırkaları ele alırken Allah'ın kelâm sıfatı hakkında Kerrâmiyye'nin görüşünü aktarmıştır. Mekhûl en-Nesefî, Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olduğunu ve kelâm sıfatının Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu kabul etmiştir. Kur'an'ın mahlûk olduğunu ileri süren fırkalara karşı açık bir şekilde mahlûk olmadığını savunmuştur. Ona göre; “كل شيء مخلوق الا القرآن” “Her şey yaratılmıştır. Ancak Kur'an yaratılmamıştır.”<sup>1165</sup> Kur'an, Allah'ın kelâm sıfatı olup O'nun bir tezahürüdür. Kur'an Allah'ın kelâmıdır ve mahlûk değildir. Mahlûktur diyen fırkaları ise “zenadika” olarak adlandırmıştır.<sup>1166</sup> Bu açıdan Kerrâmiyye kelâm sıfatının kadîm ancak Kur'an'ın mahlûk değil hâdis olduğunu ileri sürmüştür, Mekhûl en-Nesefî'nin de aynı çizgide olduğu görülmüştür.

Mekhûl en-Nesefî, *Mahlûkiyye* fırkasından bahsederken derki: “Kur'an Allah'ın kelâmıdır, o O'ndandır ve asla ayrı değildir. Allah bütün sıfatlarla eşittir. O'ndan olan bir şey mahlûk olamaz. Bütün sıfatlarıyla yaratıklar ve onlardan olan şeyler mahlûktur. Kur'an Allah'tan olup O'ndan ayrılmaz ve Hâlık'tan asla mahlûk olmaz. O mahlûk değildir, muhdes de değildir. Hasan b. Ali'den gelen rivayete göre, kim ki: “أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا”

<sup>1161</sup> Mahlûkiyye fırkasına göre Allah'ın kelâmı yaratılmıştır. Allah'ın kelâmının mahlûk olmadığını söyleyen herkes müşriktir. Çünkü Allah ezeli olup, şöyle demektedir: إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ “Biz düşünüp anlamınız için onu Arapça bir Kur'an yaptık”. (Zuhruf, 43/3). Kur'an'ın mahlûk olduğu delili ise bu ayettedir. Çünkü ayette جَعَلَ “ce'ale” lafzı geçmesi “yaratı” anlamına gelmektedir. Aynı Allah Teala başka bir yerde نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا “Allah, sözün en güzelini, indirdi...” (Zumer, 39/23). Ayete geçen “hadîs ve muhdes, kadîm değildir. Bunun için Kur'an, yaratılmıştır ve mahlûktur. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 231; Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 304.

<sup>1162</sup> Bişr el-Merîsî (218/833)'ye uyanlardır. Bişr'in Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda diğer Mürciiler'den farklı olarak daha çok Mu'tezile'nin yanında yer aldığı ileri sürülmektedir. Bkz. Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 227; Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 224.

<sup>1163</sup> Bu fırka Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı konusunda yaşanan tartışmaların sonucunda üçüncü bir fırka olarak bu konu hakkında susmaya tercih eden kimselerdendir. Bunlara göre “eğer bu konuda susarsan (tevakkuf) ikrâr ile inkâr arasında kalmaz, sâlim olan yola daha yakın olursun” şeklinde ileri sürmüşlerdir. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 234; Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 551.

<sup>1164</sup> Lafz ile telaffuz edilen, kıraat ile okunan şey aynı şey olduğunu nakletmektedirler. “Kur'an'ın kıraati yaratılmamış olup kadîmdir, tıpkı Kur'an'ın kendisi kadîm olduğu gibi” diyen fırkadır. Ayrıca bunlara göre Kur'an'ın telaffuzu yaratılmıştır, ancak Allah'ın kelâmı ne duyulabilir nede işitilebilir. Bkz. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 237; Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 300.

<sup>1165</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 225.

<sup>1166</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 240.

فَاعْبُدُونِ Şüphesiz, benden başka hiçbir ilâh yoktur. Öyleyse bana ibadet edin”<sup>1167</sup> ayeti hakkında mahlûktur derse o kâfir olmuştur, demiştir”. Kur’an’ın mahlûk olmadığını göstermek açısından bu ayetin yeterli olduğunu nakletmiştir.<sup>1168</sup>

Mekhûl en-Nesefî’ye göre Kur’an’ın mahlûk olması konusunda *Vakıfiyye*’nin iddia ettiği gibi susmak, tevakkuf etmek bid’attır. Çünkü Kur’an’ın Allah’tan olduğu kesin bir şekilde bilinir ve O’ndan olan her şey gayri mahlûktur.<sup>1169</sup> Sâbûnî bu bağlamda Kur’an hakkında duraklamanın inkâr gerektirdiğini belirtir. Çünkü duraklamak (vakfetmek) tereddüd *şekki* gerektirir. İtikatta duraklamak caiz değildir.<sup>1170</sup> Mekhûl en-Nesefî aynı şekilde Cehmiyye ile zıddı olan Lafiziyye fırkasının Kur’an hakkındaki görüşlerine reddiye yazar. Lafiziyye fâil ile mefulün, kıraat ile okunanın, lafız ile telaffuzun aynı şey olduğunu, kıraat, Kur’an ve lafzın bir olduğunu zannetmiştir. Çünkü Kur’an’ın kendisinin kadîm olduğu gibi kıraati yaratılmamış, kadîmdir demişlerdir.<sup>1171</sup> Ayrıca Lafiziyye’nin diğer bir görüşüne göre Allah “Kur’an’ı Muhammed’e indirmemiştir; Kur’an, arşın altında bulunmaz, Mekke arşının altında bulunan, Kur’an’ın heceleridir.”<sup>1172</sup> Mekhûl en-Nesefî Lafiziyye’nin bu görüşünü şu şekilde reddetmiştir: Kur’an lafız değildir, lafız da Kur’an değildir. Çünkü lafız telaffuz edendir, Kur’an ise Allah’tandır. Hayr ve şer lafız olarak hayr ve şer olmalıydı, hâlbuki hayr ve şer her ikisi yaratılmıştır. Ayrıca lafızlar ihtilaf ederler, Kur’an ise ihtilaf etmez. Lafız fâni olur fakat Kur’an asla fâni olmaz. Kur’an Allah’tan ayrı değildir, kulların lafızları Allah’tan ayırdılar. Lafızlarda hem güzel hem kötü vardır, yüce değildir. Kur’an için ise kötü değildir, denilmez, çünkü Kur’an hep güzeldir onda ihtilaf yoktur.<sup>1173</sup>

Mekhûl en-Nesefî’nin hem Vâkıfiyye karşısında durması hem de Lafiziyye’ye reddiye yazması onun Kur’an hakkında kadîm ile hâdis arasında farklı bir yol takip ettiğini göstermektedir. O, Kur’an’dan bazı ayetleri ve bazı kavramları açıklarken farklı bir yol benimsemeye çalışmıştır. Kur’an’ın mahlûk olmadığını ifade etmiş, Kur’an’da Kur’an hakkında “ وَفُرُءَاءًا فُرُقْنَاهُ - Biz Kur’an’ı... ayırdık”,<sup>1174</sup> ifadesinde, “ayıрма” fiili ile

<sup>1167</sup> Enbiya, 21/25

<sup>1168</sup> Ardından Mekhûl en-Nesefî İbn Abbâs’ın şu sözünü hatırlatmaktadır: “Ben Allah’ın elçisinden Allah Teâlâ’nın şöyle buyurduğunu işittim: Kur’an benim kelâmımdır, diyen ne yücedir. Şüphesiz ki o O’ndan çıkmıştır fakat yaratılmış değildir” *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 232.

<sup>1169</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 234.

<sup>1170</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 34.

<sup>1171</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 237-238.

<sup>1172</sup> Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 300.

<sup>1173</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 238.

<sup>1174</sup> İsrâ, 17/106.

“indirme” fiilini Kur’an kendisi ayırmaktadır. Ayrıca burada Kur’an kendi fiilini açıklamıştır. Ondan sonra diğer ayette ise bizim fiilimizi açıklarken der ki; “لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ” ...insanlara dura dura okuyasın diye”.<sup>1175</sup> Bir başka ayette yine “فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ” Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun”,<sup>1176</sup> denilerek kıraat ve lafız üzerimize farz kılındı. İkinci ayetin Vâkıfîyye’nin – fâil ile meful, kıraat ile okunan, lafız ile telaffuz– görüşüne bir cevap niteliğinde olduğunu düşünülebilir.<sup>1177</sup>

Yukarıda kırâatın farz oluşu, yaratılmış olarak değerlendirilmektedir. Aynı şekilde diğer farzlar da yaratılmıştır ve kullar için bu farzları yerine getirmekten ibadettir. Kırâat ibadet sayıldığına göre onu okuyup, ibadet yapan ve ecir alan kullar olması gerekir. Bu durumda Kur’an ise ibadet değildir o Allah’tandır. Allah’tan ibadet olmaz çünkü Ma’bud, ibadet edilendir. Eğer bir kişi Kur’an’ın ibadet ve amel olduğuna inanırsa Allah’ın âbid olduğuna ve O’nun bir mabudunun bulunduğuna inanmış olur ki bu Allah’a ortak koşmaktır. Onun için kırâat bizdendir ve o bizim amelimizdir. Allah mabudumuzdur ve ibadetlerimiz yaratılmıştır.<sup>1178</sup> Sonuç olarak Mekhûl en-Nesefî Kur’an’ın kadîm oluşundan vazgeçmiş değil, Kur’an’ı Allah’tan olan bir fiil şeklinde tarif etmektedir. Kullar açısından ise fiil Kur’an değil, kırâattır ve mahlûk olan Kur’an değil kırâattır.

## 2. İman Anlayışı

Mürcie ile birlikte Horasan’da yeni ılımlı İslam anlayışı başlamış ve yeni bir iman projesi İslam literatürüne getirmiştir. Zira Mürcie iman konusunda geliştirmiş olduğu “ma’rifet ve tasdik olmaksızın sadece dilin ikrârını önceleyen ve yeterli gören” yeni bir iman tanımıyla yeni bir iman anlayışı ortaya koymuştur. Kerrâmiyye ise Mürcie’nin bu tanımını kabul etse taklidçi bir yaklaşımla değil yenilikçi bir anlayışla devralmıştır. Bu anlayışı daha da geliştirerek farklı söylemler kat etmiştir ve yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Mezhep dinamiklerini mistik ve din anlayışına göre yorumlamış, bölgenin siyasi ve idari durumlarını göz önünde bulundurmıştır.

Mekhûl en-Nesefî (318/930)’nin aktardığına göre Kerrâmiyye klasik Mürcie tanımından farklı bir tanım geliştirmiştir. O, iman kavramına fazla vurgu yapmakta, benimsediği iman tarifi ise Hanefî – Mâtürîdî geleneğine benzemektedir. O üç farklı iman tanımı geliştirmiş, fakat hiçbirine ameli dahil etmemiştir:

<sup>1175</sup> İsrâ, 17/106.

<sup>1176</sup> Müzzemmil, 73/20.

<sup>1177</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 238.

<sup>1178</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu’r-Red ala Ehli’l-Bida’*, s. 239.



- a. İman sadece dil ile söylenen söz.<sup>1179</sup>
- b. İman söz ve tasdik.<sup>1180</sup>
- c. İman sadece tasdik.<sup>1181</sup>

Mekhûl en-Neseî'nin iman-amel görüşünü ifade ederken iki farklı örnek dikkat çekmektedir. Biri Hâricîler'in *Harûriyye* fırkasına diğeri ise bazı Mürcie fırkalara reddiyesidir. Zira iman meselesinden Harûriyye mezhebini ele alırken bahsetmektedir. Özellikle imanın kavî ve ameldir, ibaret olduğunu tanımlamaları eleştirmek amacıyla dile getirmektedir. Çünkü bunların Hz. Ali'nin amelde kusurlu olduğu için tekfir ettiklerini dile getirir.<sup>1182</sup> Ona göre ise iman *kavî*dir, amel ise onun *şerâî*dir.<sup>1183</sup> Ayrıca Peygamber (a.s.)'dan bir rivayet nakleder. Bir defasında Peygamber (a.s.) dilini göstererek الايمان ها “iman buradadır” demiş, göğsünü göstererek ise والقوي والتقوي ها هنا “kuva ve takva buradadır” buyurmuştur.<sup>1184</sup> Onun için Hz. Ali'nin Allah'ı ikrâr etme de في الإقرار بالله kusuru olmadığı konusunda ümmette herhangi ihtilaf yoktur. İhtilaf konusu ise onun amelde kusur edip etmediğidir. Yani kusur kavî ve ikrârda değil, ameldedir. Yoksa Allah'ı yaratıcı olarak ikrâr ettiği noktasında bir ihtilaf yoktur ki, iman budur. Binaenaleyh iman Allah'ı ikrârdir, ameller ise onun *şerâî*dir.<sup>1185</sup>

Mekhûl en-Neseî bir taraftan Hâricî zihniyeti tenkit ederken diğer taraftan buna tam anlamda zıt anlayışlı olan Mürcie zihniyetini de tenkit etmektedir. İlk olarak klasik Mürcie'nin tanımını, amelsiz yalnızca imana dayandıklarını ifade edip tenkit etmektedir.<sup>1186</sup> Onun için Kerrâmiyye'nin iman anlayışı mutlak bir Mürciîlik anlayışı

<sup>1179</sup> İman, kelâm ve Allah'tan başka İlâh yoktur şهادetidir. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 155, 247 “İman sözdür.” *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 134, 135, 151, 153, 154 246-247 Bunun için şu delili kullanmış: “تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم” “Bizimle sizin aranızda bir olan kelimeye geliniz.” (Al-i İmran; 3/64) “...Size selam veren kimseye sen mü'min değilsin demeyin...” (Nisa; 4/94) Peygamber (a.s.)'dan şu hadisi rivayet ederek delil olarak kullanmış: امرت ان اقاتل الناس حتي يقولوا لا اله الا الله “Ben Allah'tan başka ilâh yoktur deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.” *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 151; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 47.

<sup>1180</sup> Şu hadisi delil olarak getirir: الايمان كلام وتصديقه المعرفة بالقلب “İman kavîdir, onun tasdiki kalple marifettir.” Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 248; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 47.

<sup>1181</sup> İmanın hakikati kalbe bilmektir. Bu görüşü şu hadislerle ispat etmektedir. الايمان الاقرار بالله والعمل بشراعه “İman Allah'ı ikrârdir, amel ise onun ilkeleri (şerâî)'dir.” “İman ikrârın tamamıdır.” Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 134 135, 165; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Neseî'nin 'Kitâbu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 47.

<sup>1182</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 134.

<sup>1183</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 135.

<sup>1184</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 245.

<sup>1185</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 136.

<sup>1186</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 146.

değildir. Mekhûl en-Neseî'ye göre *el-Cemaat* –ki burada Kerrâmiyye kastedilir– Mürcû bir anlayışta değildir. Çünkü Mürcie yalnızca imana dayanmış, küfürle birlikte hasenenin/iyiliklerinin faydası olmadığı gibi imanla birlikte seyyie/kötülükler zarar vermez diye ileri sürerler.<sup>1187</sup> Bununla birlikte Mekhûl en-Neseî Mürcie'nin *Târikiyye*,<sup>1188</sup> *Sâyibiyye*,<sup>1189</sup> ve *Sâbikiyye*<sup>1190</sup> gibi fırkalarını ele alıp görüşlerini tenkit etmektedir. Mürcie, imandan başka herhangi farz yoktur, amel edilirse güzeldir fakat amel terk edildiği takdirde ise buna hiçbir şey gerekmez demişlerdir.<sup>1191</sup> Mekhûl en-Neseî'nin bu yaklaşımı önemlidir, çünkü Makdisî (375/985)'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye'ye göre Mürcie “amellerin farziyetini kaldıranlardır.”<sup>1192</sup> Hâlbuki Mürcie muhalifleri tarafından yapılan tanımlamalardan “amelleri imandan veya inançtan sonraya bırakanlar” kabul etmektedirler.<sup>1193</sup> Binaenaleyh Mürcie'nin tanımlanması farklıdır. Mürcie'nin amelleri nefyetmeleri, önemsiz hale getirmeleri Kerrâmîler tarafından tenkit edilmiştir. Çünkü Kerrâmiyye'ye göre ameller imanın şerâîdir.<sup>1194</sup>

Mekhûl en-Neseî, Mürcie'nin iman-amel görüşünü tenkit etmekle birlikte el-Cemaat'ın görüşünü ortaya koyduktan sonra delillendirmek için bir takım ayet ve hadisleri kullanır. Ona göre Kur'an'da, *namaz mü'minlerin üzerine vakitlendirilmiş olarak yazılmıştır*. İbn Abbas bu, “مفروضاً معلوماً” yani *apaçık farz olarak* tefsir etmiştir. Aynı şekilde bu ayet, *namaz mü'minlere farzdır*, demiş, kâfirlere dememiştir. Çünkü namaz gibi ibadetler küfrün değil imanın şerâiidir. قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا<sup>1195</sup> “İman eden kullarıma söyle, namazı kılınlar”<sup>1195</sup> gibi birçok ayette sadece imanın değil farzların da bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Ebû Mekhûl en-Neseî İbn Abbas'tan

<sup>1187</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 147.

<sup>1188</sup> Târikiyye'nin iddiası Allah Teâlâ'nın yaratıkları üzerinde imandan başka herhangi bir farzı yoktur. Kim kalbiyle iman ederse O'nu tanırsa dilediğini yapabilir. İyilik yaparsa cennetin yüksek dereceleri kendisine verilir. Kötülük yaparsa cennete derecesi yüksek olmaz. Ateşe sadece küfredenler girer. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 242.

<sup>1189</sup> Sâyibiyye'ye göre Allah kullarını dilediklerini işlemek üzere salıvermiş imandan öte hiçbir şeyi farz kılmamıştır. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 242.

<sup>1190</sup> Sâbikiyye'ye göre insanlar iki çeşittir. Ya şakidir, ya da saîddir. Saîde günah zara vermez, şakiye de iyiliği fayda vermez, demişlerdir. Bunlara karşı amellerin sahibine faydasının veya zararının olacağını söyler ve bunu ispata çalışır. Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 214.

<sup>1191</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 146.

<sup>1192</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 38.

<sup>1193</sup> Bkz. Kutlu, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 31-33.

<sup>1194</sup> Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, s. 38.

<sup>1195</sup> İbrahim, 14/31.

<sup>1196</sup> Hac, 22/77.

Peygamber (a.s.)’a Mürcie hakkında soru sorulmasıyla alakalı bir olayı nakletmektedir. Peygamber (a.s.)’ın الصلاة والزكاة والصيام: إن يقولون: غيقلون: علي الإيمان بغير عمل، والحج ليست بفريضة، فإن عملتَ فحسن، وإن لم تعمل فليس عليك شيء amelsiz imana dayanıp, namaz, oruç, zekât, hac farîza değildir; işlenirse güzeldir işlenmezse hiçbir şey gerekmez, diyen Mürcie’ye Allah lanet etsin,<sup>1197</sup> dediğini aktarır. Bunun dışında Mürcie’nin el-Cemaat’ın dışında olduğunu ispat etmek için bir takım hadisleri de kullanmaktadır.<sup>1198</sup>

Kerrâmiyye’nin iman-amel konusunda Pezdevî Kerrâmiyye’nin görüşünü şu şekilde izah etmeye çalışır: “Peygamber (a.s.), insanları *söze* çağırarak memûr idi. Buna göre insanlara vâcib olan sözden başkası değildir. Zira teklif kalbin amelinedir. Bu varid olmayan itikâttir. Çünkü kalp, değiştirmek, mecbur kılmak için insanın elinde değildir. Bundan dolayı sevgide kadınlar arasında eşitlik gerekmemiştir. Zira sevgi, kalbin amelidir, işidir; ancak eşitlik ve adalet, söz ve iştendir. Aynı şekilde hâkim (kadı), hasımlar arasında adaletle emrolunmuştur. Hâkime kalbin eğilimlerinde adalet yapması gerekmez, ama fiillerde ve sözlerde âdil olması icap eder. Bunun için Peygamberimiz (a.s.) münafıklara İslam’ın hükümlerini uyguluyordu, ancak bu münafıklar kâfir idiler.<sup>1199</sup> وَاللَّهِ نَيْتِهَا لَكَذِبُونَ” Onlar yalan söylediklerine Allah şahittir.”<sup>1200</sup> Netice itibariyle söylediğini yalanlamadığını ve alay etmediği taktirde söz imandır, münafık ise söylediğini yalanlar ve alay eder.”<sup>1201</sup>

### 3. Hilafet Meselesi

Mekhûl en-Neseî *Haruriyye*’nin alt fırkası *Muhakkimiyye*’den<sup>1202</sup> bahsederken imamet-hilafet hakkında söz etmektedir. O, imama itaatin gerekliliği savunmaktadır. Hatta imama itaat etmek Allah’ın emri olan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ *Ey İman edenler! Allah’a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin...*<sup>1203</sup> ayetiniden, Rasûlullah’ın emri olan يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ *Ey Eba Zer! Üzerine Habeşli bir köle bile emir olsa dinle ve itaat et. Diğer rivayet ise من اطاعني فقد اطاع الله، ومن اطاع الامام فقد اطاعني ومن عصاني فقد عصي الله ومن عصي الامام*

<sup>1197</sup> İbn Hacer rivayetin uydurma olduğunu aktarır. Bkz. İbn Hacer, *Lisânü ’l-Mizân*, V, 177.

<sup>1198</sup> Ebû Mutî’ *Kitâbu ’r-Red ala Ehli ’l-Bida*, s. 147.

<sup>1199</sup> Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 223.

<sup>1200</sup> Tevbe, 9/107.

<sup>1201</sup> Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, s. 223.

<sup>1202</sup> Haricilerin Muhakkime-i Ülä fırkasıdır. Bu gruba Muhakkime denilmesinin nedeninin, Sıffin savaşında tahkimi reddetmeleri ve “lâ hükme illâ li’llâh” demiş olmasıdır. Bkz. Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 339.

<sup>1203</sup> Nisa, 4/59.

فقد عصاني Kim bana itaat etmiş olursa Allah'a itaat etmiş olur. Kim imama itaat ederse bana itaat etmiş olur. Kim de bana isyan ederse Allah'a isyan etmiş olur. İmama isyan eden de bana isyan etmiş olur,<sup>1204</sup> hadisin gereği itaatı zorunlu kılmaktadır. Ancak imama itaat mutlak anlamda değildir. Allah'a karşı günah işlemede imama itaat edilmez ya da imam dinin emirlerine karşı çıkıyorsa ona itaat gerekmez.<sup>1205</sup>

Mekhûl en-Nesefî bu görüşleriyle Şîa'nın imamet anlayışına karşı çıkmıştır. Ona göre Ali'nin derecesi, Peygamberin diğer tüm sahabesi gibi yüksektir. Ancak o açıkça Peygamberin derecesinden daha aşağıda olduğunu ifade etmektedir.<sup>1206</sup> Kendisi الائمة من قریش İmamlar Kureyş'tendir rivayetini esas almıştır.<sup>1207</sup> İmamet meselesinin Kureyş'e ait bir hak olduğunu dile getirmektedir. Rasûlullah'ın Kureyş'ten seçilmiş olması, halifelerin de onlardan seçilmesi gerektiğini dile getirirken Kureyş'in faziletleri hakkında birçok hadisi de nakletmektedir.<sup>1208</sup> Mekhûl en-Nesefî bu durumda hilafet konusunda klasik anlayışı, Kureyş'e bağlı bir imameti esas almayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Kerrâmiyye'yi bu konuda kısmen ayrı bir çizgi kabul etmiştir.

Aşağıda Kerrâmiyye'nin fırkaları kronolojik sıralanmasına göre ele alınacaktır. Her ne kadar fırkaların teşekkül tarihi hakkında herhangi bilgi elimizde bulunmuyorsa da mezhep içerisinde yaşanan tartışmalar esas alınarak sıralama yapılacaktır.

## B. İshâkiyye

İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarında Kerrâmiyye fırkaları tasnif edilirken nerdeyse tümü en başta *İshâkiyye* fırkasına yer verilmektedir.<sup>1209</sup> Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz ya da İbn Mahmeş<sup>1210</sup> olarak bilinen kişi dinî anlayışından dolayı halkın beğenini kazanmış ve kendisine tâbi olunmuştur. Gazneli Sultan Mahmûd'un desteğini almış ve kendi döneminde Kerrâmiyye'nin temsilcisi ve lideri olduğu iddia edilmiştir.<sup>1211</sup>

Kerrâmiyye mezhebinin fikirlerini Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz'dan sonra oğlu II. Ebû Bekr el-Mahmeşâz devam ettirmiştir. Ebû Bekr tıpkı babasının din anlayışı olan

<sup>1204</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 164; krş.; İbn Mâce, *Cihâd*, 39.

<sup>1205</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 166.

<sup>1206</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 138.

<sup>1207</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 129, 183.

<sup>1208</sup> Ebû Mutî' *Kitâbu'r-Red ala Ehli'l-Bida'*, s. 167.

<sup>1209</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188.

<sup>1210</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 375; Alam, 1, 289; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*, IV, 443.

<sup>1211</sup> Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, II, 238; Edmund Bosworth, "The Rise of the Karrâmiyyah in Khurasan", s. 7-13.

zûhd, tevazu ve mistik hayatı benimsemiştir.<sup>1212</sup> Ebû Bekr'in babası Gazneli yöneticilerden destek aldığı gibi kendisi de aynı şekilde Sultan Gazneli Mahmûd tarafından desteklenmiştir. İşte bu dönem Kerrâmiyye'nin zirve dönemidir. Baba ve oğlun mücadelesiyle Kerrâmiyye mezhebinde yeniden bir ihya veya tecdîd dönemi başladığı görülmektedir. Ancak bu ihya ve tecdîd başta bir fırkaya dönüşmeden devam edecektir. Yani Kerrâmiyye mezhebine yeniden bir canlılık kazandırmışlardır. İshâkiyye'yi Kerrâmiyye'nin tali kolu olarak tasnif edenler Kerrâmiyye'den ayrıldığına dair hiçbir görüşten bahsetmezler.<sup>1213</sup> Bazı görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye'den ayrıldığından bahsedilerek üstü kapalı bir ayrılık nedeni ortaya konulmaktadır. Kanaatimizce İshâkiyye (Ebû Ya'kûb İshâk b. el-Mahmeşâz ve II. Ebû Bekr el-Mahmeşâz) fırkadan ziyade Kerrâmiyye mezhebinin aktivistleridir. Ana mezhepten ayrı herhangi bir görüşü dahi yoktur. Zira her ikisi ilmi kişiliklerinden ziyade Sultan'ın yardımcıları olarak, yönetimdeki yönleriyle ön planda çıkmışlardır. Onun için her ne kadar Şehristânî ve Râzî başta olmak üzere *İshâkiyye* şeklinde bir ayırım yapmış olsalar da aslında fırka değil Gazneli döneminde Ya'kûb b. İshâk ve Ebû Bekr Mahmeşâz tarafından Kerrâmiyye mezhebi temsil edilmektedir. Böylece klasik kaynaklarda İshâkiyye bir fırka olarak tasnif edilmişse de İshâkiyye'yi Gaznelilerde Kerrâmiyye'nin temsilcileri ve aktivistleri olarak görmemizin daha isabetli olacağı düşünüyoruz.

Louis Massignon İshâkiyye'yi Kerrâmiyye mezhebinden ayırmak için Ya'kûb b. İshâk ve oğlu Ebû Bekr Mahmeşâz adına bazı ilginç iddialar ileri sürmektedir. Ona göre bu ikisi İbn Kerrâm'a büyük saygı duydukları ve onu *din önderi* ve *ikinci bir nebi* olarak yüceltip kutsadıklarını ileri sürmektedir. Bunu dile getiren ise Ebû Amr el-Bezzâz<sup>1214</sup> denen şahıs ki, İbn Kerrâm'ı *resûl* olarak Muhammed (a.s.)'dan daha üstün gören bir kimsedir.<sup>1215</sup> Massignon'un Ya'kûb b. İshâk ve Ebû Bekr Mahmeşâz hakkında ileri sürdüğü bu iddiasını doğrulamak için herhangi gerekçe göstermez. Ayrıca Ebû Amr el-Bezzâz denen şahıs bu ikisi ile nasıl bir ilişkisi olduğuna dair herhangi bilgiye yer verilmemektedir. Nitekim Kerrâmîlerin en büyük muhalifleri Eş'arîler (Bağdâdî ve İsferyânî) tarafından bu tür suçlama veya tenkit dile getirilmemiştir. Böyle bir şey olsaydı onların doğrudan küfürle itham edilmesi gerekirdi ki, yapılan münazaralar esnasında bu

<sup>1212</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 78.

<sup>1213</sup> Muhtar İshâkiyye'yi fırka olarak tasnif eder ancak hangi görüşlerinden dolayı ayrıldığı üzerinde durmaz. Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 76.

<sup>1214</sup> Bu şahıs ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmadı.

<sup>1215</sup> Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 133.

nevi tenkitlerden hiçbir zaman söz edilmemiştir. Onun için Ya'kûb b. İshâk ve oğlu Ebû Bekr Mahmeşaz hakkında bunu kabul etmek imkânsızdır.

Ayrıca Massignon'un Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili zikrettiği bazı isim ve bilgileri kaynak olarak kullanmak veya mezhep hakkında lehte ve aleyhte delil olarak sunmak birçok belirsizliklere yol açacaktır. Nitekim verdiği bazı Kerrâmiyye destekçilerin isimlerine kaynaklarda ulaşmak imkânsız gibi gözükmektedir. Birinci bölümde zikrettiğimiz İbn Kerrâm'ın öğrencileri ile bazı Kerrâmiyye destekçilerine Massignon ilaveten III. asırda yaşayan Kerrâmiyye şarihleri sayarken İbn Huzeyme denen birinden de bahsetmektedir. Ancak böyle bir isimle herhangi Kerrâmiyye mezhebinin destekçisine rastlamadık. Muhtemelen Ebû Bekr Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme diye meşhur olmuş vefatı 311/924'dir.<sup>1216</sup> İbn Kerrâm'ın Nişâbur'dan çıkartılması rolü olan kimseyi kastetmiş olabilir. Ayrıca IV. asırda bahsettiği Kerrâmiyye destekçilerinden bir diğeri ise Ahmed b. Abdûs et-Tarâf (347)'dir. Kerrâmiyye taraftarları arasında bu isimle herhangi bir kimseye rastlamadık.<sup>1217</sup> Nitekim Watt tabakat literatürü taradığını varsayılırsa Massignon'un verdiği isimlerin pek çoğunu zikretmez.<sup>1218</sup> Massignon ulaşılması imkân olmayan bazı şahıslar hakkında bilgiler vererek çalışmasını daha dikkat çekici hale getirmek istemiş gibidir.

### C. Heysemiyye

Ebû Abdillâh b. Muhammed b. el-Heysam et-Temîmî en-Nâbî (409/1019)'ye nispet edilen firkadır. Bu şahıs Kerrâmiyye mezhebinin en büyük mütekellimidir. Muhammed b. Heysam'ın şahsiyetini ortaya koymak için yeterli bilgiye sahip değiliz.<sup>1219</sup> Onun ne doğumu ne de vefatı ile ilgili herhangi bilgi mevcut değildir. Ancak İbn Fûrek (406/1015) ve İsfârâyînî (471/1078) yapılan münazaraların zaman dilimi göz önünde bulundurulursa

---

<sup>1216</sup> Melchert'e göre Huzeyme az kullanılan isim değildir. Nitekim ehl-i hadis mensubu meşhur İbn Huzeyme'den (311/324) başka birisidir. Bu kişi Hüseyin b. el-Fadl Kerrâmîlerin kâfir olduklarını beyan eden kişidir. Bkz. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncesinin Teşekkülü*, s. 365-366. Ben bu İbn Huzeyme hakkında herhangi bir biyografik bilgiye rastlamadım.

<sup>1217</sup> Bkz. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 133.

<sup>1218</sup> Bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 362.

<sup>1219</sup> Kerrâmiyye firkaları içerisinde en meşhur Heysemiyye fırkası olsa da onun kurucusu hakkında İbn Heysam'ın hayatı hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz. Onun ancak İbn Fûrek ile yaptığı münazara Kerrâmiyye mezhebinde söz sahibi olduğunu öğrenmekteyiz.

IV. asrın sonu ile V. asrın başında yaşadığını söylenebilir.<sup>1220</sup> Massignon İbn Heysam'ı V. asırda yaşayan Kerrâmiyye bilgileri arasında yer vermektedir.<sup>1221</sup>

Hayat hikâyesi her ne kadar meçhullerle dolu ise de yaşadığı dönem Kerrâmiyye için en önemli döneme tekabül etmektedir. Kendi döneminde yaşayan Kerrâmiyye taraftarları tamamı ona tâbi olmuşlardır.<sup>1222</sup> Bu dönemin belki en önemli özelliği ise mezhepler arasında itikâdî münazaraların yoğun bir şekilde devam etmesidir. Kerrâmiyye mezhebi ise bu dönemde özellikle Mu'tezile ve Eş'arîlerin hedefinde bulunuyordu. İbn Heysam itikâdî ve kelâmî tartışmalarda Kerrâmiyye cephesinde yer alıp ciddi münazaralara iştirak ettiği rivayet edilmektedir.<sup>1223</sup> Kerrâmiyye geleneğinde vaizlik ve hitabetin güçlü bir şekilde temsil edildiği bilinen bir gerçektir. İbn Heysam'ın hitabete hâkimiyeti ile cedelî yöntemle münazaralara katıldığı süreçte güçlü üstünlük sağlamaktaydı. Tartışmalarında bir Mu'tezilî usulcüsü olarak tartışıyordu. Nitekim rivayetlere göre o, Basra'da Mutezilî Ebî'l-Kâsım (319/931)'ın öğrencisinden Ebû Hüseyin el-Ecdeb (?)'den eğitim aldığı nakledilir. Dolayısıyla aklî ve rasyonel hareket etmenin metotlarını da öğrenmiş oldu.<sup>1224</sup>

İbn Heysam'ı meclis tartışmalarında konumunu büyüten onun sırf İbn Kerrâm'ın taklitçisi olması değildir. İbn Kerrâm'ın fikirlerinin dışına çıkabilir ve mezhebe yeni görüşler katabilir durumdadır. Münazaralarda bazı itikâdî konulara güçlü izahlar getirmesi, Sünnî mezheplere *mukârib* olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Daha önce bahsi geçen İbn Heysam ile ilgili en önemli münazara İbn Fûrek ve Ebû İshâk el-İsferâyînî ile arasında yapılanıdır.<sup>1225</sup>

Münazaralarda aklî ve rasyonel olarak hareket etmesi ile birlikte ikna edici üslubuyla Kerrâmiyye mezhebinin yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. İbn Heysam ile birlikte Kerrâmiyye mezhebinin bazı kapalı görüşleri açıklığa kavuşmuştur. Böylece mezhepte farklı felsefî kavramların kullanılmasıyla mezhebin hâkimiyeti geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. İbn Kerrâm (255/869) yaşadığı sürece mezhebin görüşleri yöresel

<sup>1220</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fi Ahbâri men Zeheb*, VI, 521; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 229.

<sup>1221</sup> Muhammed b. Heysam Halife Kâdirbillah (v. 422) zamanında yaşamıştır. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 134.

<sup>1222</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 87.

<sup>1223</sup> Daha önce geçen münazaralarda olduğu gibi

<sup>1224</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 87; Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, s. 62.

<sup>1225</sup> İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 94.

bir şekilde devam ediyordu. Onun vefatından sonra da bu durum değişmemiştir. Çok etkili bir yapı olduğunu söylenemez. Asıl yükseliş ve bölgedeki nüfuzu ise İbn Heysam ile başlamaktadır. Özellikle Ebû Ya'kub ve İshak b. Mahmeşaz'ın desteğinin alındığı bu dönem Kerrâmiyye'nin altın çağı olduğu söylenebilir.

İbn Heysam kendi zamanında Kerrâmiyye'nin reisi ve İbn Kerrâm'dan sonra ikinci yıldızıdır. Safedî derki; “kendi döneminde Kâdî Abdülcebbâr Mu'tezile'nin, İsferyânî Eş'ariyye'nin, Şeyh Müfid Râfizîler'in, Ebû Abdurrahman es-Sülemî Sûfiler'in reisi olduğu gibi İbn Heysam da kendi döneminde Kerrâmiyye'nin reisi olmuştur”.<sup>1226</sup>

İbn Heysam'a ait hiçbir eser günümüze ulaşmış değildir. Onun görüşlerini yine Bağdâdî (409/1037), İsferyânî (471/1078), Şehristânî (548/1153) ve Râzî (606/1210) gibi müelliflerden öğrenmekteyiz. İbn Heysam (409/1019)'a atfedilen *Fennü't-Tevhîd*<sup>1227</sup> adında bir külliyattan bahsedilir. Pezdevî (493/1099) der ki: “Muhammed b. Heysam ve benzerleri de bu ilim dalında kitaplar tasnif ettiler. Bu kitaplara nazar etmek ve onlara tutunmak, onlardan bir şey elde etmek helal değildir. Çünkü onlar bid'at ehlinin kötüleridir. Elimde bu eserlerden bazıları vardı ve ben onlardan bir şey elde etmedim”.<sup>1228</sup>

İbn Ebî'l-Hadîd, İbn Heysam'a *el-Makâlât* isimli eseri atfetmektedir.<sup>1229</sup> Kitabın konusu muhtemelen Allah'ın sıfatları ile ilgili, tecsîm ve teşbih kavramları<sup>1230</sup> gibi Kerrâmiyye taraftarlarının en fazla tenkit edildikleri konuları ele almış olabilir. İbn Ebî'l-Hadîd'in, İbn Heysam'ın *el-Makâlât*'tan yaptığı nakillerine bakılırsa eseri görmüş olabileceği izlenimini vermektedir.

İbn Heysam ile ilgi en önemli mesele Kerrâmiyye mezhebindeki konumudur. Başta Bağdâdî (429/1037) olmak üzere İsferyânî (471/1078), Şehristânî (548/1153) ve diğer makâlât ve fırak yazarlarına göre İbn Heysam'ın görüşleri mutedil Ehl-i Sünnet geleneğine yakın olarak değerlendirilmiş, zaman zaman Selefi yorumları benimsemesi sebebiyle Selefi geleneğine de yakın olarak görülmüştür.

<sup>1226</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, s. V, 112; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zehab*, V, 111.

<sup>1227</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 91.

<sup>1228</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 20. Kitabın ismi Pezdevî'nin eserinde geçmemektedir. Muhtar ise bu kitabın ismi “Fennü't-Tevhîd” olduğunu nakletmektedir. Bkz. Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 93.

<sup>1229</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, VI, 371; Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 67.

<sup>1230</sup> Van Ess, Josef, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, s. 67.



## 1. İtikadi Görüşleri

İbn Ebî'l-Hadîd'e göre İbn Heysam'ın itikadi görüşleri *el-Makâlat* adlı eserine dayandırılmakta ve itikâdî görüşlerini Hz. Ali'den Hz. Peygamber'e kadar ulaştırmaktadır. O, Hz. Ali'ye iki farklı tarikle ulaştığını iddia etmektedir. **Birincisi** itikâdî görüşleri rivayet zinciri ile hoca-talebe ilişkisi sonucunda sahip olmuştur. Bu rivayet zinciri Sufyan es-Sevrî'ye kadar dayanmaktadır. Ardından Sufyan es-Sevrî'nin Zeydiyye ehlinde olduğunu nakleder. Ancak onun Zeydiyye'den olması bir Şîî olarak değil, Ehl-i Beytin simgesi olduğunu kabul etmektedir. Zira İbn Heysam, kitabında Ehl-i Beytin iyilikleri ve dostluklarından bahsederken Sufyan es-Sevrî'nin Zeyd b. Ali'yi tazimle andığını zikreder. Sahabeyi kötülemeye ya da ayıplamaya yönelik Sufyan es-Sevrî'den hiçbir kelâmının olmadığını ifade eder.<sup>1231</sup> İbn Ebî'l-Hadîd'in özellikle Sufyan es-Sevrî'yi zikretmesi Kerrâmiyye'nin tasavvufî eğiliminin bu dönemde güncel olduğunu göstermektedir. **İkincisi** şeyhlerin isimlerini tek tek sayarak özellikle Kûfelilerin isimlerini zikretmektedir. Bunlardan Seleme b. Kuheyl (121/739), Habbe b. Cüveynî el-Arânî (?), Salim b. Ebî'l-Ca'd el-Gatafânî (?), lakabı el-Fazl b. Durkayn olan Ebû Nuaym İbn Hammad et-Temîmî (219/834),<sup>1232</sup> Süleyman b. Mehrân el-Esedî (148/765) İmam el-A'mîş lakabıyla meşhur olmuştur,<sup>1233</sup> Abdullah b. Ebû Evfa Alkame (86/705),<sup>1234</sup> Hebîre b. Merîm (?) İshâk eş-Şa'bî (?) ve diğerleri Ali b. Ebî Talib'ten ilim aldılar. Hz. Ali ise bu cemaatin reisidir. Onlar sözlerini ondan alıp aktarıyorlardı.<sup>1235</sup> İbn Ebî'l-Hadîd *el-Makâlat* hakkında bu bilgi dışında başka bir şey nakletmez.

Kaynaklarda İbn Heysam bazı görüşlerinden dolayı Ehl-i Sünnet'te özellikle Eş'arîler ile Kerrâmîler arasında bir uzlaşmacı rolü yüklenmektedir. Allah'ın sıfatları konusunda Kerrâmiyye'ye karşı yöneltilen itirazlar Ehl-i Sünnet'e daha yakın durduğu ifade edilmektedir.<sup>1236</sup> Zira İbn Heysam'ın en büyük mücadelesi Kerrâmiyye ile Müşebbihe arasında ayırım yapmaya ve her iki ekolün farklılığını açıklamaya çalışmasıdır. Allah'ın sıfatları konusunda teşbih isnad etmedikleri, Müşebbihe'den farklı olarak sıfatları keyfiyetsiz kabul ettikleri gibi ayırımlar söz konusudur. Müşebbihe ve

<sup>1231</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, VI, 371.

<sup>1232</sup> Buharî ve Muslimin hocası bkz. Zirkilî, *el-A'lâm*, III, 135.

<sup>1233</sup> Zirkilî, *el-A'lâm*, III, 135.

<sup>1234</sup> Rivayette sadece Alkame geçmektedir. Birden çok Alkame isimler vardır. Kûfe'de vefatı olan Abdullah b. Alkame olması muhtemeldir.

<sup>1235</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, VI, 372.

<sup>1236</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 101.

Mücessime'nin yaptığı gibi Kur'an ve sünnet'te varid olmayan sıfatları, geçmeyen ifadeleri Allah'a ıtlak etmediklerini ifade etmektedir.<sup>1237</sup> Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah'a isnad ettiği cisim nitelemeleri şekil, sûret, karın (cevf), dönüş (istidare) saç örgüsü, musafaha, kucaklaşmak (münakaa) ve benzeri gibi şeyler Kerrâmiyye'nin söylediği şeylerden farklıdır. Nitekim İbn Heysam Müşebbihe ve Mücessime'den ayrı düşündüklerinden söz ederken "Allah Adem'i iki eliyle yarattı",<sup>1238</sup> "Arş üzerinde istivâ etti",<sup>1239</sup> "Allah kıyamet günü halkın hesabını görmek için gelecektir"<sup>1240</sup> şeklindeki ifadelerin yorumlanması açısından onlara benzemediğini, zira Haşevîler'in çoğunun Allah Teâlâ'ya düşmanlığını ve lenk ile yürümeği caiz gördüklerini dile getirmektedir.<sup>1241</sup> Kendilerinin ise Kur'an ve sünnete yer alan kelimelerin keyfiyetine bakmadan teşbihe ihtiyaç duymadan nassın kullandığı ifadeleri kullandıkları nakleder.<sup>1242</sup> İbn Heysam'ın müteşâbih ifadeler açısından *keyfiyetine* bakmadan, *teşbihe* ihtiyaç duymadan şeklinde ifadeleri Kerrâmiyye'den farklı açıklamaları takip ettiğini daha çok Ehl-i Hadîs ile aynı yöntemi kullandığına dikkat çekmek açısından önemlidir.<sup>1243</sup>

İbn Heysam, Kerrâmiyye mezhebinin itikâdî görüşlerini İbn Kerrâm'dan daha geniş bir izaha kavuşturmuştur. Özellikle İbn Kerrâm'ın, mezhebi en çok eleştirildiği *cevher* ve *cisim* gibi konularda yeni açıklamalar getirmiştir. İbn Heysam'ın bu çıkışı Kerrâmiyye mezhebi ile ilgili birçok önyargıları kırmaya neden olmuştur. Çünkü izaha kavuşmayan bazı meseleleri yeniden gündeme getirerek *mana* ve *mahiyetlerini* açıklayarak, problemleri tespit ederek yeni değerlendirmeler yapmıştır. Bu bağlamında İbn Heysam, Kerrâmiyye'yi yeniden ihya eden bir müceddid olarak görülmektedir.<sup>1244</sup> Zira İbn Kerrâm mezhebini topluma yeniden kazandırmıştır. Bu yeni ihya hareketi Eş'arî kaynaklarda aktarıldığı ve zannedildiği gibi Kerrâmiyye'den bir kopma hareketi değildir. Şehristânî başta olmak üzere İbn Heysam'ın, İbn Kerrâm'ın görüşlerini *ıslah* için her meselede pek çok gayret sarf ettiğini ve kısmen kendi döneminde başardığını da ileri sürmektedir.<sup>1245</sup> Şehristânî'nin bu değerlendirmesini daha sonra Louis Massignon da aynı şekilde dile

<sup>1237</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 229.

<sup>1238</sup> Sâd, 38/75.

<sup>1239</sup> Tâhâ, 20/5.

<sup>1240</sup> Nûr, 24/39.

<sup>1241</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 230.

<sup>1242</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89; İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, I, 229.

<sup>1243</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, III, 229; Çağfer Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları*, 5: 2, 2007, s. 58.

<sup>1244</sup> Süheyr Muhtar, *et-Teccîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 69.

<sup>1245</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89; Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, V, 112.

getirecek<sup>1246</sup> ve Ali Sâmi en-Neşşâr da bunu kabul edip<sup>1247</sup> İbn Heysam'ı Kerrâmiyye mezhebinin müceddidi olarak kabul edecektir. Hâlbuki İbn Heysam'ın münazaralarına ve görüşlerini bakıldığı zaman Kerrâmiyye'yi ıslah etmesiyle değil, mezheb hakkında yapılan tenkitlere cevap vermesiyle ön planda çıkmıştır. İlk olarak İbn Heysam, Kerrâmiyye âlimlerden farklı olarak itikâdî fikirleri İslam düşüncesinde oluşturulmuş kavramları çerçevesinde yeniden ele almaktadır. Yani itikâdî düşünceleri dile getirirken diğer Kerrâmiyye âlimlerden değişik olarak farklı bir terminoloji kullanmasıdır. Zira Kerrâmiyye taraftarları tenkit edildikleri en önemli konulardan biri teolojik konularda kullandıkları din dilidir.

İbn Heysam'ın mezhebini ıslah eden bir kimse olarak kabul edilmesi onun izahlarından kaynaklanmaktadır. Şehristânî ıslah meselesini bahsederken devamında derki: “İbn Heysam'ın Allah'a cisim isnad etmesi, cisim ile aslında *zâtıyla kâim* olan kastedilir veya fevkiyyeti yüceliği şeklinde yorumlamaktadır ki, Kerrâmiyye bunu kastetmiştir.” Dolayısıyla İbn Heysam'ın bir yenilikçi ve müceddid olmasının yanısıra kanaatimizce yaptığı tam anlamda *ıslah* değil, *izahtır*. Çünkü İbn Heysam'ı, Şehristânî'den Ali Samî en-Neşşâr'a kadar mutlak ıslahatçı olarak görenler bazı konularda Kerrâmiyye mezhebinden farklı yorumlar yapmadığı için aynı kimseler İbn Heysam için Kerrâmiyye mezhebine bağlılığından dolayı ıslah yapamadı yorumunu ileri sürmektedirler. Şöyle ki, Şehristânî, İbn Heysam bazı konularda İbn Kerrâm'ın düşüncesinden kopmadığını ve ıslah edemediğini dile getirmektedir. Mesela “hâdislerin mahalli meselesinin gayrı olduğunu ıslah edemedi” ifadelerinden biridir.<sup>1248</sup> Dolayısıyla İbn Heysam'ı Kerrâmiyye'nin mutlak ıslahatçısı olarak görmeği olumlu bir tutum olarak söylememiz uygun olmaz.

Mamafih İbn Heysam'ın *izahının ıslah* olarak okunmasının sebebi onu Ehl-i Sünnet mezheplerin çizgisine çekme gayretine girenler tarafından desteklemiş bir düşüncedir. Bir açıdan İbn Heysam İbn Kerrâm'dan feragat edip kendine yeni yol ve bu yol ıslahatçısı olduğu şeklinde nakledilmektedir. Bundan dolayı Heysamiyye hakkında zaman zaman Ehl-i Sünnete yakın olanlar anlamında *el-Mukârabe* ismi kullanılmıştır.<sup>1249</sup>

<sup>1246</sup> Hatta Massignon İbn Heysam'ın Kerrâmiyye'nin ıstılahlarının haklı olduğunu göstermek için bir risâle yazdığını söyler. Ancak ne tür risale olduğu hakkında herhangi bilgi vermez. Bkz. Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, s. 134.

<sup>1247</sup> Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, II, 44.

<sup>1248</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 90.

<sup>1249</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188.

İbn Ebî'l-Hadîd İbn Heysam'ın *el-Makâlat* eserinde **ruyetullahtan** bahsettiğini aktarmaktadır. İbn Heysam'ın bu görüşünü makalât ve fırak eserlerinde yer verilmezse de burada zikretmemiz uygun olacaktır. Ona göre Kerrâmiyye, Hanbelîyye ve Eş'ariyye mezhepleri Allah'ın ahirette görüleceği konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak Kerrâmiyye ile Hanbelîler Eş'arîler'den farklı olarak O'nun fevk cihette görüleceği iddia etmişlerdir.<sup>1250</sup> İbn Heysam rüyetullahın dünyada değil sadece ahirette gerçekleşeceğini savunmaktadır. O **وَلَقَدْ رَأَى نَزْلَةَ أُخْرَى** *Andolsun onu, Sidretü 'l-Müntehâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü*<sup>1251</sup> ayetini yorumlarken Peygamber (a.s.) Allah'ı dünya-miraçta, dünya gözü ile gördüğünü söyleyenlere karşı çıkmış, Peygamber (a.s.) O'nu görmediğini, ahirette göreceğini dile getirmektedir. İbn Heysam'a göre bu görüş Hz. Aişe, Ebû Zerr, Katade, İbn Abbas ve İbn Mes'ud'un görüşüdür. Bu tartışmanın devamında İbn Heysam sadece mü'minlerin değil kâfirler de Allah'ı göreceklerini dile getirdiğini nakletmektedir.<sup>1252</sup>

Sonuç olarak İbn Heysam'ın vefatından sonra Heysemiyye fırkası kısa bir dönem daha varlığını sürdürmüştür. Mezheb İbn Heysamla birlikte bitmemiş görüşleri İbn Kudve tarafından devam etmiştir. Nitekim İbn Kudve ile münazaraya giren Fahreddîn er-Râzî daha sonra *Esâsu 't-Takdîs* eserini kaleme alacaktır. Râzî her ne kadar İbn Kudve ile münazaraya girmiş olsa da o devamlı İbn Kudve yerine İbn Heysam'ın ismini bahsedecektir. Böylece Heysemiyye mezhebin son temsilcisi de İbn Kudve olduğu söylenebilir. Böylece Heysemiyye fırkası h. VI. asrın sonuna kadar devam etmiştir. İbnü'l-Esîr (630/1233) münazaradan bahsederken İbn Kudveyi Kerrâmiyye mezhebininden Heysemiyye fırkasından olduğunu söylemektedir.<sup>1253</sup> Münazaranın sonunda Sultan Gıyaseddin bir hutbede Râzî'yi felsefe ile tenkit etmesi ve İbn Heysam'ın haberi sıfatları hakkında görüşlerine bakılırsa keyfiyetinden bahsetmemesi, selefi yaklaşımı sergilendiğinden dolayı Heysemiyye fırkası bundan sonraki dönemlerde Eş'arî veya Mâtürîdî mezhebinden ziyade Selefîyye geleneği içinde kaybolmuş olabileceği söylenebilir.

<sup>1250</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-Belâga*, III, 236.

<sup>1251</sup> Necm, 53/13.

<sup>1252</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-Belâga*, III, 237.

<sup>1253</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi 't-Târih*, X, 166.

## D. Muhâciriyye

İbrâhim b. Muhâcir'e nispet edilen fırkadır.<sup>1254</sup> Nîşâbur'da yaşayan İbn Muhâcir hareketini burada başlatmıştır. İbn Muhâcir'in vefatı bilinmemekle birlikte Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin çağdaşı olup münazarada bulunduğunu biliyoruz. Hicri IV. asırda yaşamış, kendisi Ebû Amr el-Mâzûlî, Abdan es-Semerkândî, Muhammed es-Siczî gibi âlimlerin aracılığıyla Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini benimsemiş ve uygulamaya çalışmıştır.<sup>1255</sup>

İbn Muhâcir'in itikâdî görüşlerini tamamen Bağdâdî'den öğrenmekteyiz. İsferyânî ve Şehristânî'de yer alan bilgilerin tamamına yakını Bağdâdî'nin tekrarıdır. İbn Muhâcir ulûhiyyet görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye mezhebi içerisinde en radikal ve aşırı birisi olarak görülmektedir. Özellikle istivâ hakkında görüşü onun aşırıya kaçan bir mezhep olarak görülmesine neden olmuştur. Çünkü o Allah'ın arşa istivâ etmesini *mümâs* kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre "O, arşa dokunduğu yerde ne arşın dışına taşar, ne de arşa herhangi bir şey O'ndan daha fazladır"<sup>1256</sup> şeklindeki görüşüyle diğer fırkalardan ayrılmaktadır. Nitekim Bağdâdî ile yapılan münazara Allah'a cisim denilip denilemeyeceği konusunda 370/980 yılında Nîşâbur'da bir tartışmadan bahsedilmektedir.<sup>1257</sup> Bağdâdî'nin aktardığına göre kendisi ile bir tartışmaya girmiştir. İki arasında geçen tartışma şudur: "Mâbud, kadîmin cismindeki bir arazdır ve ben de araz değil, cisme ibâdet ediyorum", görüşünü savunmuş ve Bağdâdî buna karşı eleştirileri sunmaktadır. Diğer bir münazara konusu ise had cezalarını uygulama konusunda kabule mecbur ettiğini bahsetmesidir.<sup>1258</sup> Zehebî Kerrâmiyye'den söz ederken Muhâciriyye'nin "Allah diğer cisimlere benzemeyen bir cisimdir" dediklerini nakleder. Ayrıca bu fırkanın Peygamberlerin *ismet* sıfatı hakkında bir görüşü olduğunu dile getirmektedir. Onlara göre, Peygamberler'in yalan söylememeleri dışında kebâir işlemelerini câiz gördüklerini ifade etmektedir. Kızb'den korunurlar zira tebliğini sağlıklı ulaştırmaları gerekmektedir.<sup>1259</sup>

<sup>1254</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161.

<sup>1255</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde 'l-Müslimîn Mezhebu 'l-Kerrâmiyye*, s. 93; Hüseyin, 190

<sup>1256</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 171; İsferyânî, *et-Tabsîr fi 'd-Dîn*, s. 94.

<sup>1257</sup> Sözme Kutlu <http://www.sonmezcutlu.net/?pnum=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi> 25 Kasım 2015

<sup>1258</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>1259</sup> Zehebî, *Târîhu 'l-İslâm*, XIX, 314; Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, s. 41.

İbn Muhâcir'in kendi döneminde Kerrâmiyye mezhebinde itikâdî görüşlerinden ziyade fıkhi görüşleri ile meşhur olduğu ileri sürülmektedir. Ancak onun amelî konularda herhangi görüşü günümüze ulaşmış değildir. İtikadi konularda ise aktardığı bazı görüşler hem eleştirilmiş hem de girdiği münazaralarda eksik kaldığı görülmüştür.<sup>1260</sup>

### E. Âbidiyye

Kerrâmiyye'nin bu fırkası Osmân el-Âbide (VI. asrın başları) müntesip oldukları için Âbidiyye ismini almıştır.<sup>1261</sup> İsmi ile ilgili farklı rivayetlere bakıldığında onun bazen Ebu'l-Fazl el-Âbid bazen Muhammed es-Seczî tarafından aldığı nakledilmektedir.<sup>1262</sup> Yani fırka iki farklı şahıs üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır. Âbidiyye fırkasının iki farklı şahsa nispet edilme sorunu aslında fırkanın lideri ile İbn Kerrâm (255/869) arasında rivayet zincirinde bir kopukluk veya yanlış aktarımından kaynaklanmaktadır. Âbidiyye fırkası Ebu'l-Fazl el-Âbid'e nispet edilmektedir. Onun İbn Kerrâm'a kadar olan zinciri şu şekilde aktarılmaktadır: Ebu'l-Fazl el-Âbid'den İbn Ömer ve el-Mâzenî'ye, el-Mâzenî ise Abdân es-Semerkândî'den, Muhammed es-Siczî ise Muhammed b. Kerrâm'dan ders aldığını söylenmektedir.<sup>1263</sup>

Kerrâmiyye'nin diğer fırkalarında olduğu gibi Âbidiyye hakkında da bize ulaşan bilgiler çok kısıtlıdır. Hatta Âbidiyye'nin gerçek anlamda bir fırka olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Zira Kerrâmiyye mezhebi ile doğrudan bir konuda ayrılığa düşüp düşmediği bilinmemektedir.<sup>1264</sup> Ancak Şehristânî'nin naklettiğine göre Âbidiyye fırkası dolaylı olarak Kerrâmiyye mezhebinden ayrıldığı görülmektedir. Zira Âbidiyye fırkası istivâ hakkında bir tepki olarak Muhâciriyye fırkasına karşı çıkmıştır. Nitekim daha önce İbn Muhâcir hakkında aktardığımız aşırı tutuma muhalif bir konumda yer almaktadır. Muhâciriyye Allah'ın arşta istivâsını mümâs kavramı ile açıklamıştır. Âbidiyye ise mümâs kavramının kullanılmasına muhalif olmuştur. Âbidiyye'ye göre "Allah ile arşın arasında öyle bir mesafe ve uzaklık vardır ki eğer cevherlerle doldurulmak istense ancak birleşebilirdi, şeklindeki görüşü savunduğu rivayet edilir".<sup>1265</sup>

<sup>1260</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 94.

<sup>1261</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 94.

<sup>1262</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 94.

<sup>1263</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 94.

<sup>1264</sup> Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188; Hüseyin Doğan, *Kerrâmi Söylem ve Yansımaları*, s. 192.

<sup>1265</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 86; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, s. 188.

## F. Zerîniyye

İbn ez-Zerîn (VI. asrın başlarında) kendisi Horasan'ın Garcistân kasabasından gelmedir.<sup>1266</sup> İbn Kerrâm'ın bazı görüşlerinden etkilenerek onları yaymaya çalışmıştır. Daha sonra bahsedilecek Haydiyye fırkası ile herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Onun için iki fırka farklı müntesipleri olma açısından farklı isimlerle zikredilmektedir. Her iki fırkanın temel görüşleri hakkında çok fazla bilgi sahibi değiliz ancak aralarında ihtilaf etmeyip ortak düşünceleri olduğu için tek fırka şeklinde değerlendirilmiştir.<sup>1267</sup> İttifak ettikleri noktalar ise temel görüşlerinin başında gelmektedir. Özellikle Allah'ın bir cisim olduğu anlayışı, Allah'ın hâdislerle mahal olması düşüncesi ve amel olmaksızın imanın sözden ibaret olmasıdır.<sup>1268</sup>

## G. Haydiyye

Hayd b. Seyf'in (IV. asrın başlarında) taraftarlarıdır.<sup>1269</sup> Hayd b. Seyf'in hayat hikâyesine dair herhangi bilgi mevcut değildir. Tabakat ve fırak yazarları bu şahıs ve fırka hakkında herhangi bir bilgi nakletmezler. Muhtemelen Kerrâmiyye mezhebi içerisinde çok fazla bir tesiri olmadığından ayrı bir mezhep olarak bahsedilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.

## H. Tevniyye

Ahmed et-Tevnî'ye (IV. asır) müntesip olanlara verilen isimdir. et-Tevnî'nin geçmişi ve eğitim zinciri Âbidiyye fırkasının liderine Osmân el-Âbide benzemektedir.<sup>1270</sup> Ders hocalarının zinciri aynı olması muhtemelen ittifak ve daha sonra ihtilaf ettikleri konularının da aynı olmasına sebep olmuştur. Ancak bu fırkanın düşünceleri hakkında kaynaklarda herhangi bilgi mevcut değildir.

## I. Sürmiyye

Fırkanın lideri es-Sürmîr (IV. asrın II. yarısında) diye bilinen bir kişidir.<sup>1271</sup> Hakkında herhangi bilgi yoktur. Diğer fırkalara herhangi konuda ihtilafli olup olmadığı bilinmez ancak ilmi ve ders çevresinin hemen hemen aynı olması büyük ihtilafların olabileceği ihtimalini ortadan kaldırır.

<sup>1266</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

<sup>1267</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

<sup>1268</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, s. 101; Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

<sup>1269</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

<sup>1270</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

<sup>1271</sup> Süheyr Muhtar, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, s. 95.

İster Sürmiyye fırkası olsun ister Kerrâmiyye'nin diğerk firkaları olsun mezhep ile aralarından büyük ihtilaflar olmamalarından dolayı gündeme pek fazla gelmemişlerdir.





## SONUÇ

Her toplumsal oluşum gibi mezhepler de temsilcilerinin dinî eğilimleri, ictimâî tercihlerine ve siyasi yöntemlerin fikri düzeyde etkileşim içinde oldukları muhatapların farklılaşmasına, değişen kültürel şartlara bağlı olarak çeşitli değişim ve dönüşümlere maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla çoğu kez içinde buldukları sosyo-kültürel ortama göre yeniden şekillenmektedirler. Bu durum diğer bütün mezheplerde olduğu gibi Kerrâmiyye mezhebi için de geçerlidir. Erken dönemde Kerrâmiyye ile diğer mezhepler arasında etkileşimler ve tartışmalar göstermektedir ki, uyumlu bir fikir teatisinden çok bir rekabet söz konusu olmuştur. Bu rekabet, ilerleyen dönemlerde hiç değişmeyen tonlarda fikir muhalifliği olarak devam etmiştir.

Sicistân doğumlu, Muhmmmed b. Kerrâm'ın, şöhretinin Nişâbur âlimleri arasında yayılması devrin önemli âlimlerinden olduğunu göstermektedir. İbn Kerrâm bid'atçılıkla suçlanan bazı kimselerden hadis rivayetleri alması onun imajının zedelenmesine yol açmıştır. Ancak, onun bu tutumu muhtemelen sûfî gelenekten geldiğinden bizim ulaştığımız netice, her ne kadar itikâdî konularda eleştirilmişse de rivayet ettiği hadislerin çoğu itikâdî konularla ilgili değil, daha çok mistik hayatı, tasavvufî kültürü, ahlakı güzelleştirmeyi teşvik eden ve en çok terğîb ve terhîb konulu hadisler olmuştur.

Hanefî mezhebinin kurulduğu Kûfe ve Bağdat çevresi dışında, güçlü bir şekilde Mâverâünnehir ve Horasan bölgelerinde de temsil edilmiştir. Bölgede Hanefî akideye bağlı Nişâbur'da Kerrâmîlik ve Semerkand'da Mâtürîdîlik ortaya çıkmıştır. Biri Horasan diğeri Mâverâünnehr bölgesinde Sünnî kelamın temsilcisidir. Her ikisi hem itikâdî hem fikhî konularda Ebû Hanife'yi tartışmasız manevî otorite kabul etmiştir. İbn Kerrâm, öğretisinin temellerini bu geleneğe borçludur. Dolayısıyla her ne kadar İbn Kerrâm ve mezhebi Mücessime, Müşebbihe veya bid'at bir fırka olarak tasnif edilmişse de kendileri Hanefî geleneğin mirasçılarıdır. O, Sünnî – Hanefî ekolün sistematik bir şekilde inşa edilmesinde önemli katkı sunmuştur. Erken dönemde Sünnî mezheplerin tartışamadıkları bazı itikâdî meseleleri gündeme getirmiştir. Örneğin; İbn Kerrâm'ın ulûhiyyet anlayışı hakkında *cevher* ve *cisim* gibi kavramları kullanmasıdır. Zira Allah'ı naslarda yer almayan kavramlarla tavsif etmek henüz meşru görülmemiştir. Kerrâmiyye *cisim* dediğinde *mevcudiyet* manasını kastetmiştir. Cisim lafzını isimlendirme veya lakab şeklinde kullanmıştır ki, daha sonra İmam Mâtürîdî Allah'ı tavsif hususunda *cisim* yerine *şey* lafzını tercih edecektir. İmam Mâtürîdî *şey* lafzını Allah'ın *mevcudiyetini* isbat etme

hususunda naslarda varid olan bir kavram olmasından dolayı kullandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla din dilinin ve terimlerin çerçevesinin çizilmesinde, itikâdî meselelerin içeriğinin ve ele alınış biçimlerinin şekillenmesinde mezhebin rolü büyüktür.

Kerrâmiyye Selef ile Ehl-i Sünnet kelimcileri arasında ara dönemi temsil etmektedir. Diğer yandan dönemin varlık algısı, varlık tasavvuru henüz gelişmemiş olması da görüşlerine yansımaktadır.

Kerrâmîler ile Mâtürîdîler'in aynı geleneği tevarüs ettikleri tekvin sıfatının değerlendirmesinde de anlaşılmaktadır. Zira her ne kadar tekvin sıfatını farklı yorumlamışlarsa da Kerrâmîler de Mâtürîdîler gibi tekvin sıfatını müstakil bir sıfat olarak kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe'nin ilmî birikimi Kerrâmiyye'nin itikâd anlayışının temelini oluşturduğu *iman* nazariyesinde mîsaktaki fitratı öncelemesi, dünyevî ve insanî faktörlere dayalı bir iman anlayışına sahip olması, dünyevî ahkamların icrası için ikrârı yeterli görmesi dolayısıyla, imanı mücerred ikrârla sınırlandırmasından anlaşılmaktadır.

Mekhûl en-Nesefî kendi mezhebi kimliğini büyük titizlikle korumakla birlikte onun duruşu Hanefî – Kerrâmî duruşdur. Hanefî büyük topluluğunun geleneği ile İbn Kerrâm arasındaki bağılılığı ne kadar büyük oranda olduğu Mekhûl en-Nesefî'nin din anlayışında yaptığı yorumlara anlaşılmaktadır. Mekhûl en-Nesefî istitâ'ayı insana eylemden önce vermesi, imanın tanımı ve mahiyeti ile ilgili aldığı pozisyonu, *Tahrîmu'l-mekâsibe* yaptığı izahlar ayrıca Kerrâmiyye ile asıl organik bağı Ebû Muhammed es-Siczî, Ebû Ali el-Hasan b. el-Eşraf ve Yahyâ b. Muâz er-Râzî gibi alimlerin vasıtasıyla doğrudan Kerrâmiyye'ye bağlanmaktadır.

İbn Heysam, İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye'nin en önemli alimidir. İbn Heysam'ın Eş'arî alimlerle yaptığı münazaraların sonucuna göre bazı kapalı görüşleri izaha kavuşturması, muhaliflere göre Kerrâmiyye'yi sünnî mezheplere yakınlaştırdığı şeklinde okunmasına neden olmuştur. İbn Heysam, Kerrâmiyye'ye yapılan ithamlara aklî ve rasyonel bir şekilde cevap vermesi, problemleri ikna edici üslubuyla dile getirmesi mezhep hakkında olumlu intiba bırakmıştır.

Kerrâmiyye'ye teccîm, teşbih, Allah'ı zâtında hâdislere mahal kılma gibi konularda ileri sürülen tenkitler *mezhep taassubundan* veya ideolojik tenkitlerden başka bir şey değildir. Kerrâmîler, bu konudaki yorumlarıyla Ehl-i Sünnet kelâmıyla paralel bir bakış açısı sergilemektedirler. Öyle ki, Kerrâmiyye'nin *nübüvvet* ve *imamet* meselesinde ortaya

koydukları *özgün* ve *tutarlı* anlayış muhalif mezheplerin koşullanmış olduklarını göstermekte ve yapılan tenkitler, ithamlar ve suçlamaların bu koşullanışa ve mutlakçı bakış açısına bağlı olduğu görülmektedir. Nübüvvetin kesbî değil vehbî olduğunu, mîsakta iman teklif edildiği gibi nübüvvetin kişiye kalbine ve gönlüne ilkâ edildiğini savunurlar. İmamet ise bir cemaatin icma ile ortaya çıkarttığı imamdır. Bu durumda ne nass ne de tayin bulunur. Dolayısıyla hem Hz. Ali'nin hem de Hz. Muaviye'nin imameti meşru görülmüştür. Aynı anda birden çok halifenin icrası hem Sâmânîler'in hem de Gazneliler'in iki farklı meşru devlet olarak görülmesine imkân tanımıştır.

Kerrâmîler Gazneliler'de devlet tecrübesi ortaya koymuşlardır. Sultan Mahmûd Kerrâmiyye'yi Sünnî mezhepleri arasında kabul etmiştir ki Şîî ve Bâtınî mezheplerle mücadelelerinde bu mezhebi desteklemiştir. Her ne kadar teorik açıdan bazı nakillerde İbn Kerrâm ve mezhebi marjinalleştirilmeye çalışılmışsa da pratikte hem Beşşâr el-Makdisî Kerrâmiyye hakkında izlenimlerini aktarırken Hanefî geleneğine dâhil etmesi hem de Gazneliler'in Kerrâmiyye'yi Sünnî bir mezhep çerçevesinde değerlendirilmesi bunun delilidir.

Kerrâmiyye'nin tebliğ faaliyetlerini sürdürmek amacıyla yaptıkları en önemli faaliyetler hankâh eğitim kurumları oluşturmaktır. Eğitim ve öğretimin kurumsallaşması için çaba sarf eden hankâhlarla İslam Medeniyetinde daha sonraları önemli önemli bir fonksiyon ve görev üstlenen medreselerin de ilk başlangıcı olarak kabul edilir. Zira bu tür kurumlar her ne kadar ilk dönemde Kerrâmiyye ve sûfiler arasında yaygınlık kazanmış ise de zamanla itikâdî ekollerin bu tür kurumlara başvurdukları görmekteyiz.

Bu çalışma hicri III. asırda yaşamış Muhammed b. Kerrâm ve teşekkül etmiş Kerrâmiyye mezhebinin dinî anlayış ve İslam düşüncesine katkısını irdelemiştir. Dolayısıyla bu çalışmanın bundan sonra yapılacak çalışmalara kaynaklık etmesini temenni ederiz. Kerrâmiyye mezhebinin İslam düşüncesinde itikâdî, siyasi, kültürel ve toplumsal düzeyde önemli izleri bırakmış ve birçok mezhep üzerinde tesirleri olduğunu kabul ederiz. Ayrıca Kerrâmiyye mezhebi hakkındaki yanlış algıların mezhepler arasındaki rekabetten kaynaklandığını ve esasında mezhebin görüşlerini yansıtmayan ithamları içerdiğini ortaya koymaya çalışırız. Bu çalışma anılan hususları gerçekleştirdiğinde amacına ulaşmış olacaktır.

## BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLHAMİT İrfan, *İslâm'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, (trc. M. Saim Yeprem), TDV, Ankara 2014.
- ACAR Hasan, *Ebû Mûtî' Mekkûl en-Neseî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l- Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2003.
- AKOĞLU Muharrem, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yay., İstanbul 2006.
- ALTUNDAĞ Mustafa, "Kelâmullah-Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde "Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lafzî" Ayırımı", *MÜİFD*, sy. XVIII, yıl. 2000.
- ÂMİDÎ Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlu'd-Dîn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kâhire 2004.
- AMMÂDÎ Muhammed Hassan, *Horasan Fi'l-Asri'l-Gaznevî*, Mektebetu'l-Vataniyye, Urdun 1997.
- AVCU Ali, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, Marmara Akademi Yay., İstanbul 2018.
- AYDIN Hüseyin, "İbn Teymiye'de Allah Tasavvuru – Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Kelam Araştırmaları*, 4: 2 (2006).
- , *Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'de Nazar ve İstidlal*, Fecr Yay., Ankara 2012.
- AYDIN Salih, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmîye", *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi*, sy. 19, Konya 2012.
- , *Das Verstandnis von al-Kalâm, die Theorie von al-İmân und die Religionspolitik der Karrâmiya, (Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye: Kerramiye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası)*, (Basılmamış Doktora Tezi), Viyana 2010.
- AYDINLI Osman, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife*, 3/3, Konya 2003.
- BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Abdulkâhir, (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhî Fığlalı) TDV, Ankara 2007.

- , *Usûlu'd-Dîn*, (thk. Ahmed Şemsuddîn), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- BAĞDÂDÎ Hatîb, Ahmed b. Ali Ebû Bekr (463/1071), *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- BAĞLIOĞLU Ahmet, "Sıradışı Bir Fatimî Halifesi: Hâkim Biemrillâh", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sy. VIII, 2012, s. 8.
- BAHCIVAN Seyid, "Dirâsetu Havle Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle Lî Ebû Mutî' Mekhûl b. Fadl en-Nesefî ve Takvîm Tahkîk Marie Bernand", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/1, 2013.
- BEDÎR AVN Faysal, *İlmu'l-Kelâm ve Medârisuhu*, Daru's-Sekâfe, Kâhire, ts.
- BEHİY Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahi Yönü*, (çev. Sabri Hizmetli), Fecr Yay., Ankara 1992.
- BELÂZURÎ Ahmed b. Yahya, (279/892), *Fütûhu'l-Büldân*, (çev. Mustafa Fayda), Ankara 1987.
- BENLÎ Yusuf, *Hicrî II. Asır'da Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketleri*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Şanlıurfa 1999
- BOLAT Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melametîlik*, İnsan Yay. İstanbul 2003.
- BOSWORTH C. Edmund, "Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*, Vol. 6,
- , "The Rise Of The Karramiyah in Khorasan", *The Muslim World*, Volume 50/1, 1960.
- BOZKURT Nahide, "Abbâsîlerde İktidar Meşruiyeti Üzerinde Bir Analiz", *İslamiyyat*, III, say. 3, 2000.
- BUHÂRÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (256/869), *Halku Efâli'l-İbâd*, (thk. Abdurrahman Umeyr), Dâru'l-Maârif, Riyad tsz..
- BULLİET Richard W., *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass., 1972.
- BULUT Halil İbrahim, "Şeytânüttâk", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, s. 104.

- BÜYÜKKARA Mehmet Ali, “Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’alesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- , “İsmâilî Dâî ve Fâtımî Da’vet”, *İLAM Araştırma Dergisi*, c. III, sy. 1, 1998
- , *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet*, İFAV, İstanbul 2010.
- CÂBİRÎ Muhammed Âbid, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), Kitabevi, İstanbul 2001.
- CÂHİZ Ebû Osman Amr b. Bahr, *el-Cahız ve Türklerin Faziletleri*, (çev. Ramazan Şeşen), İSAR, İstanbul 2002.
- CHABBÎ Jacqueline, “Remarques sur le developpement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan: IIIe/IXe siècle – Ive/Xe siècle”, *Studia Islamica*, Brill yay. sy. 46 (1977), ss. 5-72.
- CUNDÎ Muhammed Mustafa Hüseyin, *Dirâsetü’l-Mukârene fi Kadiyyeti’t-Tevhîd Beyne Usuli’l-Eş’âire ve’l-Kerrâmiyye*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ezher Üniversitesi, Kahire 2008.
- CURKÂNÎ Huseyn b. İbrahim b. Huseyn b. Ca’fer Ebu Abdullah Hemezatî, (543/1148) *el-Ebâtil ve’l-Menâkir ve’s-Sahâh ve’l-Meşahir*, (thk. Abdurrahman Abdulcebbar el-Furyuvaî), Dâru’s-Samiî, Riyad 2002.
- CUVEYNÎ Ebû’l-Meâlî Abdülmelik (487/1093), *Mugîsu’l-Halk fi Tercîhi’l-Kavli’l-Hakk*, (thk. Heysen Tayymî), Beyrut 2003.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerîf, (816/1413) *Şerhu’l-Mevâkif*, (çev. Ömer Türker) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- CÜVEYNÎ İmâmü’l-Harameyn Ebû’l-Me’âlî Abdülmelik b. Muhammed, (478/1085), *eş-Şâmil fi Usûli’d-Dîn*, (thk. Ali Samî en-Neşâr), el-Meârif Yay., İskenderiyye 1969.
- ÇELEBÎ İlyas, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, Rağbet Yay., İstanbul 2002.
- ÇETİN Osman, “Horasan”, *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, ss. 234-241.
- ÇİFT Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, *UÜİFD*, cilt 17, sy. 2, 2008.

-----, *Tasavvufta Sevgi ve Ümit Yolu: Yahyâ b. Muâz er-Râzî*, Sır Yayıncılık, Bursa 2011.

ÇİTE Nuriye, *Ebû Mûti' en-Nesefî'nin 'Kitabu'r-Red ale'l-Ehvâ ve'l-Bida' Adlı Eserinde Geçen Hadislerin Tahric ve Değerlendirmesi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007.

DALKILIÇ Mehmet, *Horasanda İktidar Mücadeleleri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları, (Basılmamış Doktora Tezi), Kayseri 2009.

DEMİR Habip, *Horasan'da Şiilik –İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri–*, OTTO, Ankara 2017

DOĞAN Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, *SÜİFD*, XIV, sy. 26, 2012/2.

-----, *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yay., İstanbul 2015.

EBÛ HANİFE Nu'mân b. Sâbit (150/767), *el-Fıkhü'l-Ebsat, (İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde)*, (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016.

-----, *el-Fıkhü'l-Ekber, (İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde)*, (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016.

-----, *el-Vasıyye, (İmâm-ı Azâmın Beş Eseri İçinde)*, (çev. Mustafa Öz), İFAV, İstanbul 2016.

EBÛ YA'LA EL-FERRA İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin, (458/1066), *Mesâilü'l-İman Dirâseten ve Tahkîken*, (thk. Suud b. Abdülaziz el-Halef), Dâru'l-Asıme, Riyad H. 1410.

EBÛ'L-YUMN EL-ULEYMÎ Abdurrahman, b. Muhammed el-İlmî el-Hanbelî, (928/1522), *Enesü'l-Celîl bi'Târîhi'l-Kudsi ve'l-Halîl*, (thk. Adnan Yunus Abülmeccid), Mektebetü'l-Dendîs, Ummân tsz.

EMİN Ahmed, *Duha'l-İslam*, Hindavî Yay. Kahire 2012.

ERDEM Erol, *Kerrâmiyye Mezhebî ve İtikadî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mezhepler Tarihi Bilim Dalı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 1994.

- ESS Josef van, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, W de G, Berlin New York Berlin 1997.
- , *Ungenützte Texte zur Karrâmîya eine Materailsammlung*, (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse), Heidelberg 1980.
- EŞ'ARÎ Ebû Hasan Ali b. İsmail, (324/935), *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Mektebeü'l-Câmiatü'l-Ezheriyye, Kahire tsz.
- , *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'ihtilâfi'l-Musallîn*, (thk. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- FADL B. ŞÂZÂN Ebu Muhammed b. Halîl el-Ezdî en-Nîsâbûrî (260/874), *el-Îzâh Fî'r-Redi alâ Sâiri'l-Firak*, (thk. Seyyid Celâleddin el-Hüseynî el-Urmevî), Muesese't-Tarihu'l-Arabî, Beyrut 2009.
- FEYRUZABÂDÎ Ebû Tâhir Muhamed b.Ya'kûb (817/1415), *Kâmûsu'l-Muhît*, er-Risâle, Beyrut 2005.
- FIĞLALI Ethem Ruhi, "Ebû Mansûr el-İclî", *DİA*, İstanbul 1994, X, ss. 181-182.
- GÜNEŞ Kamil, *İslâmî Düşüncenin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- HAKİM EN-NİSABURÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. el-Beyyi' (405/1014), *Târih-i Nisâbûr*, (thk. Richard N. Frye, Mouton) 1965.
- HÂKİM ES-SEMERKANDÎ Ebû'l-Kasım (355/966), *es-Sevâdü'l-A'zam*, (trc. Talha Alp) Yasin Yay., İstanbul 2007.
- HANEFÎ Ebû Muhammed Osman b. Abdullâh b. Hasan el-İrakî, *Kitâbu'l-Firaki'l-Müteferrika Beyne Ehli'z-Zeygi ve'z-Zendeka*, (thk. Yaşar Kutluay), AÜİFY, Ankara 1961.
- HARPUTÎ Abdullatif, *Kelâm Tarihi*, (sad. Muammer Esen), Ankara Okulu Yay., Ankara 2005.
- HEVÂRİZMÎ Ebû Temmâm el-İsma'îlî, *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere li Ebî Temmâm*, (thk. Wilfred Madelung – Paul E. Walker), Brill, Leiden, 1998
- HİVARÎ Seîd Abdülhamid Ali, *et-Tecsim İnde'l-Yehud ve'n-Nesârâ ve Eseru Zâlike Alâ'l-Kerrâmiyye ve'l-Haşviyye*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ezher Üniversitesi, Kahire 2000.



- HİZMETLİ Sabri, “Karmatîler”, *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss. 510-514.
- HULEYF Fethullah, *Fahrüddîn er-Râzî ve Mevkîfuhu Mine'l-Kerrâmîyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İskenderiyye 1959.
- İBN ASÂKÎR Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh eş-Şâfi'î (571/1175), *Tarihu Medînet-i Dimaşk*, Dârü'l-Fîkr, Beyrut 1995.
- İBN EBÎ'L-HADÎD Ebû Hâmid İzzüddîn b. Muhammed b. El-Medâinî (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâga*, (thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), Dârü'l-İhya.
- İBN EBÜ'L-İZZ ed-Dîmeşkî (792/1390), *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahaviyye*, (thk. Abdullâh b. Abdülmühsin et-Türkî, Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle.
- İBN FÛREK Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfaânî en-Nîsâbûrî (406/1015), *Şerhu'l-Âlim ve'l-Mütealim*, (thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâiyih – Tefvîk Ali Vehbe), Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.
- İBN HACER Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (852/1448), *Lisânü'l-Mîzân*, Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
- , *Takrîbü't-Tehzîb*, (thk. Muhammed Avama), Dârü'r-Reşîd, Suriye 1986.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâiretu'l-Mâarif, ts.,
- İBN HALLİKÂN Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (681/1211), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (thk. İshâk Abbas), Dârü's-Sadr, Beyrut 1994.
- İBN HAVKAL Ebû'l-Kâsım Muhammed bin Alî en-Nasîbî (367/977), *Sûreti'l-Arz*, Dâr es-Sadr Yay., Beyrut 1938.
- İBN HAZM Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm Endelusîel-Kurtubî ez-Zâhirî (456/1063), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, (thk. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyre) Dârü'l-Cîl, Beyrut 1996.
- İBN HUZEYME Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (311/924), *Kitâbü't-Tevhid ve Isbatu Sıfatü'r-Rab Azze ve Celle*, (thk. Abdülazîz İbrâhim eş-Şehvan, Dârü'r-Reşîd), Riyad 1988, II, 703.
- İBN KESÎR Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (thk. Abdullâh b. Abdülmühsin et-Türkî), Hicr Yay. Mısır 1998.

- İBN MÂKÛLA Ebû Nasır Ali b. Hibatallah b. Ca'fer, (475/1082) *el-İkmal fî Raf'îl-İrtiyab Mine'l-Muhtelifi'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensab*, Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, Kahire 1993.
- İBN RÜŞD, *Felsefe-Din İlişkileri (Faslu'l-Makâl el-Keşfan Minhâci'l-Edille)*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2004.
- İBN SELLÂM Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Kitabu'l-İman*, (thk. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî), Mektebetü'l-Maarif, Riyad 2000.
- İBN TEYMIYYE Takıyyuddin (728/1328), *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, (thk. M. Reşâd Sâlim), Câmâ'l-İmâm Muhammed b. Sûud el-İslamiyye, Sûud 1991.
- , *el-İmân*, (thk. M. Nasiruddin Albani), el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1996.
- , *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye Fî Nakzi Kelâmi's-Şîa ve'l-Kaderiyye*, (thk. Muhammed Reşad Sâlim), Câmîati'l-İslam Muhammed b. Suud İslamiyye, 1986
- İBNÜ'L-CEVZÎ Ebü'l-Ferec Cemaluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (597/1201), *el-Mevzûât*, (thk. Abdurrahman Muhammed Osman), Mektebetu's-Selefiyye, 1968.
- , *Sifatü's-Safve*, (thk. Mahmûd Fâhûrî ve Muhammed Revâs) Darü'l-M'arife, Beyrut, 1979.
- İBNÜ'L-ESÎR Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (630/1233), *el-Kâmil fi't-Târih*, (thk. Amr Abdusselam Tedmîr), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- , *el-Lubâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, , Dâru Sâdr, Beyrut.
- İBNÜ'L-İMÂD Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlhî el-Hanbelî, (1089/1679) *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*, (thk. Mahmud el-Arnâvutî), Dâru'l-İbn Kesîr, Beyrut 1986.
- İBNÜ'N-NEDÎM Muhammed b. İshak (385/955), *el-Fihrist*, Beyrut 1964.
- İSFERÂYİNÎ Ebü'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhîr b. Muhammed el-İsfahânî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hâlikîn*, (nşr. Muhammed Zâhid Kevserî), Mektebet'ü-l Ezheriye li'Turath, Kahire tsz.,
- İZUTSU Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İmân Kavramı*, (çev. Salahattin Ayaz), Pınar Yay., İstanbul 2002.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR Ebü'l-Hasen Kadı'l-kudat b. Ahmed Abdilcebbar el-Hemedani (415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (çev. İlyas Çelebi), TYK, İstanbul 2013.

KÂDÎ Yasir, *Makâlâtu'l-Cehm b. Safyân ve Eseruhâ fi'l-Fireki'l-İslamiyye*, Advau's-Selef, 2005.

KALAYCI Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik ve Matüridilik İlişkisi*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2013.

KALLEK Cengiz, "KAFFÂL, Abdullah b. Ahmed", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss. 146-148.

KARADAŞ Cağfer, "Kerramiye ve İtikadı", *Kelam Araştırmalar*, 5:2 2007

-----, *Ana Hatlarıyla Kelâm Tarihi*, Ensar Yay., İstanbul 2013.

KÂTİB Çelebi (1004-1067), *Keşfü'z-Zunûn*, Mektebetü'l-Musennâ, Bağdâd 1941.

KEHHÂLE Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Mektebetü'l-Musenâ, Beyrut thz.

KEYANÎ Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, (çev. Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut), Büyüyenay Yay. İstanbul 2013.

KOÇ Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

KOLOĞLU Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.

KOMİSYON, (edit. H. Dursun Yıldız), *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, I-XIV, İstanbul 1989.

-----, *Mevsûa Akval Ebî Hasan ed-Dârekutnî fi' Ricâli'l-Hadis ve İlel*, Alimu'l-Kutub, Beyrut 2001.

KRAMERS J. H., "Şeyh'ul-İslam", *İA*, İstanbul 1979, XI, ss. 485-489.

KUREŞÎ, Abdulkadir b. Ebî'l-Vefâ Muhammed b. Ebî Muhammed, *Cevâhir el-Mudiyye fi'Tabakâti'l-Hanefiyye*, Mir Muhammed Kutubhane, Karaçi ts.

KURT Hasan, "Tâhirîler", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, ss. 403-404.

-----, *Türk-İslam Dönemine Geçişte Tahiroğulları*, Araştırma Yayınları, Ankara 2002.

KUTLU Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, İstanbul 2002, XXV, ss. 294-296.

- ,  
<http://www.sonmezkutlu.net/?pnun=81&pt=+Kerr%C3%A2miyye+Mezhebi>  
+ erişim 10.12.2015
- , *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara 2012.
- , *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara 2000.
- KUTLUER İlhan, “Cevher”, *DİA*, İstanbul 1993, ss. 450-455.
- LAOUST Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, (trc. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli), Pınar Yayınları, İstanbul 1999.
- LEWİNSTEİN Keith, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar” (trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitabiyat Yay., Ankara 2010.
- MADLUNG Wilferd, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay. Ankara 2007.
- , “İsmâ’îlik: Eski ve Yeni Davet”, (çev. Muzaffer Tan), *Dini Araştırmalar*, cilt IX, sy. 25, s. 281
- , “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, (çev. Muzaffer Tan), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2007.
- MAKDÎSÎ Mutahhar b. Tâhir, (355/966), *el-Bed’ ve ’t-Tarih*, Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, Bursaid
- MAKDÎSÎ Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî (375/985), *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*, (thk. J. Geoje), Ledien 1906.
- MAKRÎZÎ Ebu Muhammed (Ebü'l-Abbas) Takiyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdilkadir b. Muhammed (845/1442), *el-Mevâ’iz ve ’l-İ’tibâr bi-(fî) Zikri’l-Hutat ve ’l-Âsâr*, <http://www.alwaraq.net/Core/SearchServlet/searchone?docid=45&searchtext=2KfYqNmGINmD2LHZkdin2YU=&option=1&offset=1&WordForm=1&exactpage=1091&totalpages=1&AllOffset=1> erişim 27. 06. 2017.
- MALAMUD Margaret, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, (çev. Hüseyin Doğan), *Kelam Araştırmaları*, 13:1, (2015).

MALATÎ Ebu'l-Hüseyn b. Muhammed b. Abdurrahman, (377/987) *Et-Tenbîh ve Red alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî) el-Mektebetu'l Ezheriyye Li't-Turas, Kahire tsz.

MARGOLİOUTH, D. S., "Kerrâmiyye", *İA*, İstanbul 1977, VI, 594-596.

MASSİGNON Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, (çev. Mehmet Ali Aynı), Ataç Yay. 2006.

-----, *İslam'ın Mistik Şehidi Hallâc-ı Mansûr'un Çilesi*, (çev. İsmet Birkan), Ardıç Yay., Ankara 2006.

MÂTÜRÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü'l Kur'an*, (thk. Muhammed Boynukalın, ilmi kontr. Bekir Topaloğlu), Mizan yay. İstanbul 2005.

-----, *Kitâbü't-Tevhîd*, (trc. Bekir Topaloğlu), İSAM yay., Ankara 2005.

MECHUL, *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbâsîyye*, (thk. Abdülaziz ed-Durî), Beyrut, 1971.

MERÇİL Erdoğan, "Gazneliler" *DİA*, İstanbul 1996, XIII, ss. 480-484.

-----, *Gazneliler Devleti Tarihi*, TTK, Ankara 1989.

MEŞKÛR Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, (çev. Mehmet Mahfuz Söylemez, Mehmet Ümit, Cemil Hakyemez), Ankara Okulu, Ankara 2011.

MİZZÎ Yusuf b. ez-Zekî Abdurrahman Ebû'l-Haccâc (742/1341), *Tehzîbü'l-Kemâl*, (thk. Beşar Avad Maruf), Risale Yay. Beyrut 1980.

MUSLİMÎ Muhammed Mehdi, *Mevsuatu'l-Akvâl Ebî'l-Hasan ed-Dârekutnî fi Ricali'l-Hadith ve İlel*, Beyrut 2001.

MUSTAFA Nevin A., *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, (çev. Vecdi Akyüz), İz Yay., İstanbul 1990.

NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, (çev. Şehabeddin Yalçın), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

NÂŞÎ EL-EKBER Ebû'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh (293/906), *Mezhepler Tarihi Yazmalarında Aidiyet Problemi: "Usûlu'n-Nihal ve el-Fıraku'l-İslamiyye" Örneği ve Eserlerin Edisyon Kritiği*, (thk. Seyit Bahcivan), Konya 2007.

NESEFÎ Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fadl en-Neseî (318/930), *Kitâbu'r-Red Alâ Ehli'l-Bida've'l-Ehvâi'd-Dâlle*, (thk. Seyid Bahcivan), Hikmet Yay., İstanbul 2013

- NESEFÎ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1115), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, (thk. Hüseyin Atay), I-II, DİB, Ankara 2004.
- , *Tevhidin Esasları*, (çev. Hülya Alper), İz Yay. İstanbul 2007.
- NEŞŞÂR Ali Sâmi, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I-II, (çev. Osman Tunç), İstanbul 1999.
- NİSÂBURÎ Ebû Hafs Ömer b. Hasan, *Ravnâku'l-Mecâlis*, 59 sayfalık
- NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname*, (çev. Mehmet Taha Ayar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2018
- ONAT Hasan, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri*, TDV, Yay. Ankara 1993.
- ÖÇAL Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât*, c. 2 sy. 1, Ocak-Mart 1999, Ankara 1999.
- ÖMER Faruk, *Tabiatü'd-Da'veti'l-Abbâsîyye*, Beyrut 1970.
- ÖZ Mustafa, "Ahmed b. Hâbit", *DİA*, İstanbul 1989, II, ss. 70-71.
- , "Gâliyye", *DİA*, İstanbul 1998, XIII, ss. 333-337.
- , "Hişâm b. Hakem", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, ss. 153-154.
- ÖZAFŞAR Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arka Planı*, Ankara Okulu, Ankara 1999.
- ÖZCAN Hanif, *Mâtürîdîde Bilgi Problemi*, İFAV, İstanbul 1993.
- ÖZDEN H. Ömer, *İbn-i Sînâ Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergah yay., İstanbul 1996.
- ÖZEL Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, TDV, Ankara 2013
- ÖZGÜDENLİ Osman Gazi, "Sîstan" *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, ss. 274-276.
- PEZDEVÎ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Yüsr (493/1099), *Usûlü'd-dîn*, (trc. Şerafeddin Gölcük), Kayahan Yay. İstanbul 2013.
- RÂZÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Amr b. Hasan b. Hüseyin et-Temîmî Fahreddîn (606/1210), *İ'tikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (nşr. Taha Abdurru'uf Sa'd), el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turas, Kahire 2008.
- , *Esâsu't-Takdîs*, (thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1986.

- RUDOLPH Ulrich, *Mâturîdî*, (çev. Özcan Taşçı), Litera Yayıncılık, İstanbul 2017
- SA'LEBÎ Abdülmelik b. Muhammed b. İsmail Ebû Mansûe, *Yetîmetü'd-Dehr Fî Muhasini Ehl-i'Asr*, (thk. Mufid M. Kamhiye), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- SAFEDÎ Salahu'd-dîn Halîl b. Eybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnaut - Tezki Mustafa), Dâru'l-İhyai't-Turâth el-Aarabî, Beyrut 2002.
- SAMUR Sebahattin, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan; yeri ve x. Yüzyıldaki durumu", *Bilimname IX*, 2005/3, 89-104.
- SARIKAYA Mehmet Saffet, *Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Makhûl en-Neseî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'yyat*, IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik- Kastamonu 2017
- SEKSEKÎ Abbâs b. Mansûr el-Hanbelî (683/1284), *el-Burhân fî Ma'rifeti Akaidi Ehli'l-Edyân*, Mektebetü'l-Menâr, Ürdün 1997.
- SEM'ÂNÎ Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, (thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî), Dâru'l-Cenân, Beyrut tsz.
- SIDDÎQUÎ İqtidar Husain, "Gurlular", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, ss. 207-211.
- SİNANOĞLU Abdulhamit, *Kelam Tarihinde Tanrı Tasavvurları, İlâhiyât Yay.*, Ankara 2005.
- SPENCER J. Trimingham, *The Sufi Orders In İslam*, Oxford At The Clarendon Press, London 1971
- SUBKÎ Tâcuddîn b. Abdilkâfi (771/1370), *Tabkâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kubrâ*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanhâvî), Dâru'l-Hicr, 1992.
- SUĞDÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed (461/1068), *en-Nutef fi'l-Fetâvâ*, (thk ve nşr. Salahuddin en-Nâhî), Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1984.
- SÜHEYR Muhtar Muhammed, *et-Tecsîm inde'l-Müslimîn Mezhebu'l-Kerrâmiyye*, Kahire. Şirketü'l-İskenderiyye, 1971.
- SÜLEMÎ Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin, *et-Tabakâtü's-Süfiyye*, (thk. Ahmed Şerbâs), Kitâbu's-Ş'ab, 1998.
- SÜMER Faruk, "Dihkan", *DİA*, İstanbul 1994, IX, ss. 289-290.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal* (thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî) el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2008.

- ŞEKER Fatih M., *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslâm Tasavvuru*, TDV, Ankara 2010.
- TAFTAZÂNÎ Sa'deddin Mes'ûd, b. Ömer (791/1389), *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l-Akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 2010.
- TAN Muzaffer, "Horasan ve Maverâünnahir'de İlk İsmâ'îli Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, Cilt, 10, sayı. 30, ss. 55-73.
- , *Haşşâşîliğin Tarihsel Arka Planı İsmâîlî Davet Yapılanması*, Maarif Mektepleri Yay. Ankara 2017.
- TÜCCAR Zülfikar, "EBÜ UBEYD, Kasım b. Sellam" *DİA*, İstanbul 1994, XIX, ss. 244-246.
- ULUDAĞ Süleyman, "Fakr", *DİA*, İstanbul 1995, XII, ss. 132-134.
- , "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, ss. 43-44.
- USLU Recep, *Hicrî I-II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1997.
- UTBÎ Ebû Nasr Muhammed b. Abdulcebbâr (427/1036 veya 431/1039-40), *el-Yemînî*, (thk. İhsan Zunûn Abdullatîf es-Sâmîrî), Dâru't-Tuleya, Beyrut 2004.
- ÜZÜM İlyas, "Nesefî, Mekhûl b. Fazl", *DİA*, İstanbul 2003, XXXII, ss. 570-571.
- VADET Jean-Claude, "Le Karramisme De La Haute-Asie Au Carrefour De Trois Sectes Rivalentes", *Revue Des Etudes Islamiques*, 48, 1980.
- VAN VLOTEN Gerlof, *Emevî Dervrinde Arab Hâkimiyeti Şîâ ve Mesîh Akîdeleri Üzerine Araştırmalar*, (çev. Mehmed S. Hatiboğlu), AÜİFY, Ankara 1986.
- WATT W. Montgomery, *İslam Avrupa'da*, (çev. Hulusi Yavuz), İstanbul 1989.
- , *İslam Düşüncesininin Teşekkül Devri*, (çev. Ethem Ruhi Fığlalı), Umran Yay., Ankara 1981.
- WOLFSON H. Austryn, *Kelâm Felsefesine Giriş*, (çev. Kasım Turhan), Kitabevi Yay., İstanbul 2001.
- YA'KUBÎ İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer, (292/905), *Tarihü'l-Yakubi*, Dâru Sadır, Beyrut t.s.



- YÂKUT EL-HÂMEVÎ Şihabuddin Ebû Abdullah er-Rûmî (626/1229), *Mu'cemu'l-Buldan*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1995.
- YALTKAYA Mehmet Şerafettin, "Kerramiler" *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihî İçtimai, Dinî Felsefi*, Nisan 1929 Ahmet İhsan Matbaası, İstanbul 1929, sy 11.
- YÜKSEL Emrullah, "İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir", *DİA*, İstanbul 2000, XXII, ss. 517-518.
- YAVUZ Yusuf Şefki, "İstivâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, ss. 402-404.
- YAZICIOĞLU M. Sait, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in Nesefî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), Kitabiyat Yay., Ankara 2007
- YÖRÜKAN Yusuf Ziya, *Ebû'l-Feth Şehristânî ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, (haz. Murat Memiş), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- YURDAGÜR Metin, "Esâsü't-Takdîs", *DİA*, İstanbul 1997, 358-359.
- YÜCEDOĞRU Tevfik, "Tekvin", *DİA*, İstanbul 2011, XL, ss. 388-390.
- , *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, Emin Yay., Bursa 2006.
- ZAKHARİA Katia, "Le Statut Du Fou Dans Le "Kitâb Uqalâ Al-Mağânîn" D'Al-Nîsâbûrî, Modalites D'Une Exclusion", *Bulletin d'études Orientales*, 49, 1997.
- ZEBİDÎ Muhammed Murtaza b. Muhammed el-Hüseyn (1205/1790), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhîri'l-Kâmûs*, (thk. İbrahim et-Terzî), Turâtsu'l-Arabî, Kuveyt 2000.
- ZEHEBÎ Şemsuddin Ebû Abdallah b. Ahmed b. Osman (748/1348), *el-Mugnî fi'd-Duafâ*, (thk. Nureddin İtr), İdâretü İhyâi't-Tras, Katar 2009.
- , *İber fi'Haber min Gaber*, (thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd b. Zugûl), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- , *Mîzânu'l-İ'tidâl fi'n-Nakdi'r-Ricâl*, (thk. Ali Muhammed Muavvad – Adil Ahmed Abdülmecîd), Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- , *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, (thk. Şuayb Arnauti), er-Risale, 1985.
- , *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, (thk. Amr Abdusselâm Tedmirî), Daru'l-Kutubi'l-Arabî, Beyrut 1987.

-----, *Tezkiretu'l-Huffâz*, (thk. Zekeriya Umeyrat), Mektebetu'r-Rakmiyye, Beyrut 1998.

ZİRKİLÎ Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dımaşkî (1976), *el-A'lâm Dâru'l-İlm Li'l-Melâyin*, 2002.

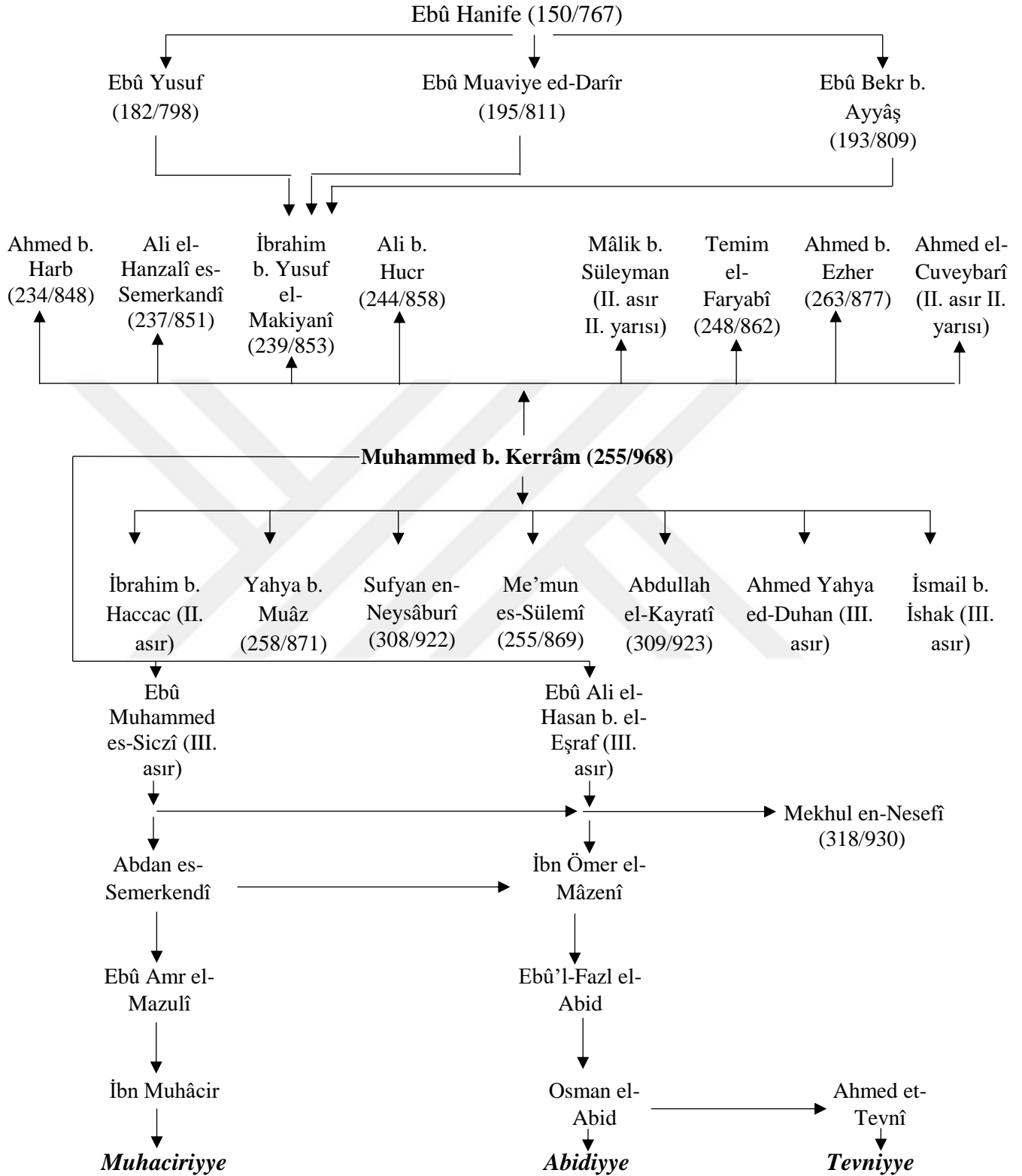
ZORLU Cem, *Abbâsîlere Yönelik Dinî ve Siyasî İsyandar*, Ankara Okulu, Ankara 2001.

ZYSOW Aron, "Two Unrecognized Kerrâmi Texts", *Journal of the American Oriental Society*, cilt. 108, No. 4, 1988.

-----, <http://www.iranicaonline.org/articles/karramiya> erişim 24.06.2016 makalenin basılmış hali Encyclopedia İranica, XV, 590-601



## EK 1.



## EK 2.

### İslam Mezhepleri Tarihi Kaynaklarında Kerrâmiyye Fırkaların Tasnifi

	Nâşî el- Ekber	Bağdâdî <sup>1272</sup>	İsferâyînî	Şehrîstânî	Fahreddîn er-Râzî <sup>1273</sup>	Tâhir el- Makdisî	Safedî <sup>1274</sup>	Makrîzî
İshâkiyye	X	X	X	X	X		X	X
Heysemiyye	X			X	X		X	X
Abidiyye	X			X	X			
Muhâciriyye		X	X					
Temiyye				X				
Zeriniyye	X			X			X	
Surmiyye					X			
Taraikiyye		X	X					
Hakaikiyye		X	X					
Vahidiyye	X			X				
Yunaniyye					X			
Suvakiyye						X		
Meiyye						X		
Zemiyye						X		
Hamâkiyye					X			
Nûniyye	X						X	
Aiziyye							X	
Cundiyye								X

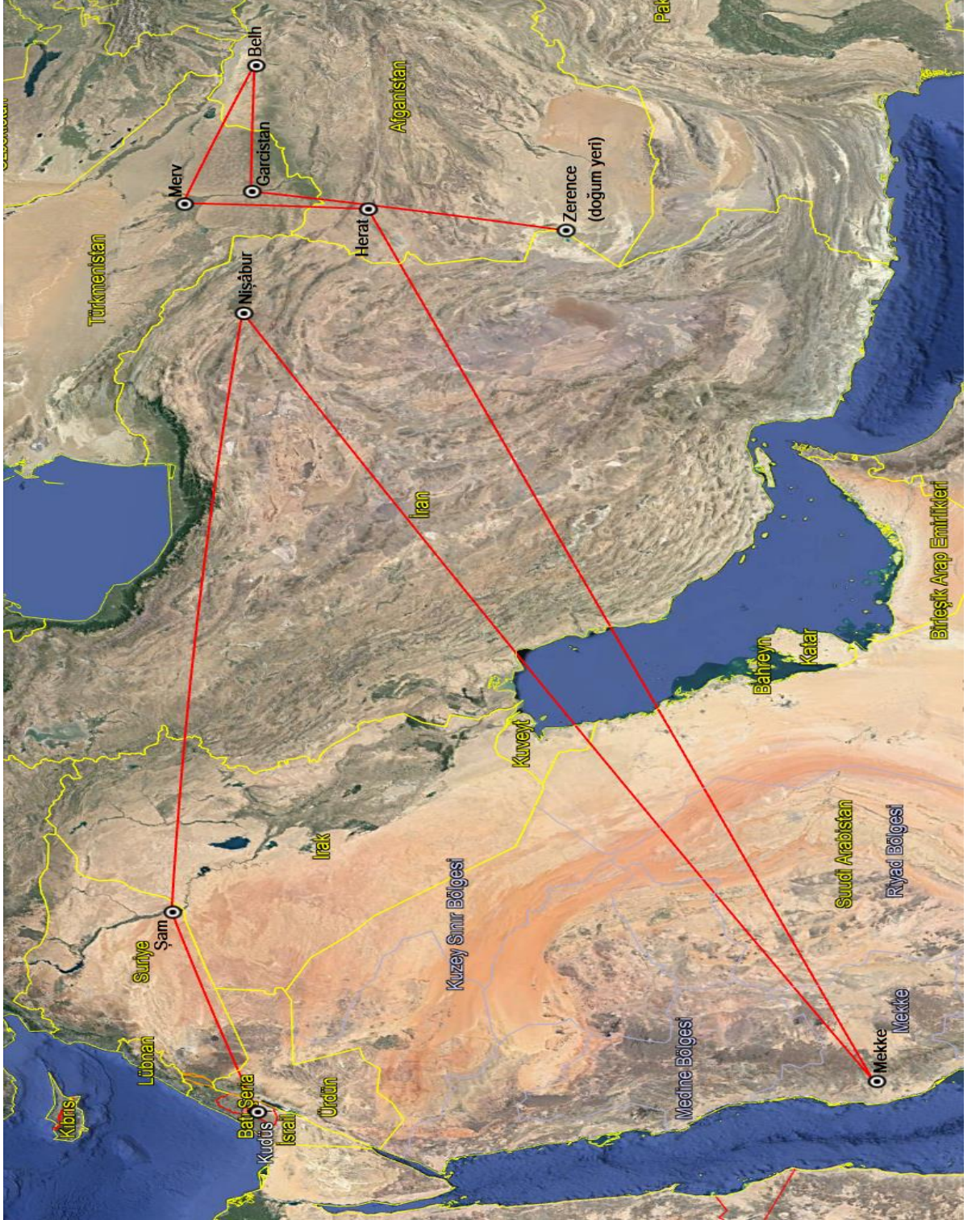
<sup>1272</sup> Bağdâdî Kerrâmiyye'nin zikrettiği üç fırka İshâkiyye, Taraikiyye ve Hakaikiyye dışından başka fırkaların varlığından söz eder. Ancak en önemlileri bu üçüdür. Ayrıca bunlar yanında Muhâciriyye fırkasını İbrahim b. Muhâcir ile münazaraya girdiğini söz ederken de bahsetmektedir.

<sup>1273</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin tasnifi *İ'tikâdâtü Fırâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* eserine göre ayarlanmıştır.

<sup>1274</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, IV, 265.

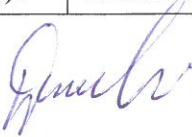
### EK 3.

Muhammed b. Kerrâm'ın sırasıyla seyahat yerleri;  
Zerence, Garcistan, Belh, Merv, Herat, Mekke, Nişâbur, Şam ve Kudüs





## ÖZGEÇMİŞ

<b>Adı, Soyadı</b>	Abdylkader	DURGUTİ
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	Prizren / Kosova	27/06/1984
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	Arnavutça, Arapça, Boşnakça, Sırpça	
<b>ve Düzeyi</b>	Çok İyi	
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme Yılı</b>	<b>Kurum Adı</b>
<b>Lise</b>	1998 2002	“Alauddin” İmam Hatip Lisesi
<b>Lisans</b>	2002 2007	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Yüksek Lisans</b>	2007 2010	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Doktora</b>	2010 2018	Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma Yılı</b>	<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
<b>1.</b>	2014 .....	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
<b>Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar</b>		
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>		
<b>Yayımlar:</b>	“Ortadoğu’daki Mezhep Kavgalarının Balkanlara Yansımaları”, <i>Balkan Araştırmaları Dergisi</i> , 2015 “Hilafet Tartışmalarının Siyasi Mezheplerin Oluşumuna Etkisi”, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , 2016	
<b>Diğer:</b>		
<b>İletişim (e-posta):</b>	abdulkaderdurguti@gmail.com	
<b>Tarih</b>		20.11.2018
<b>İmza</b>		
<b>Adı Soyadı</b>		Abdylkader DURGUTİ

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Abdylkader DURGUTİ
Tez Adı	Mezhepleşme Çerçevesinde Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye Mezhebi
Enstitü	Sosyal Bilimler
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Tefik YÜCEDOĞRU
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni Kısıtlama	<input type="checkbox"/> Patent Kısıt (2 yıl) <input type="checkbox"/> Genel Kısıt (6 ay) <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 20/11/2018

İmza :

