



**T.C.**

**YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**KERRÂMÎ ZÜHD HAREKETİ**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Mustafa Salih EDİS**

**TEMMUZ 2018**

KERRÂMÎ ZÜHD HAREKETİ

MUSTAFA SALİH EDİS

TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE

SUNULAN TEZ

TASAVVUF ANABİLİM DALI

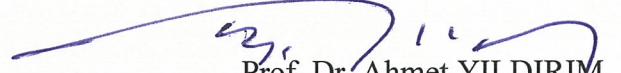
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEMMUZ 2018

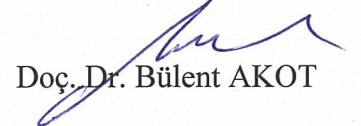
## Sosyal Bilimler Enstitü Onayı

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM  
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

  
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM  
Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

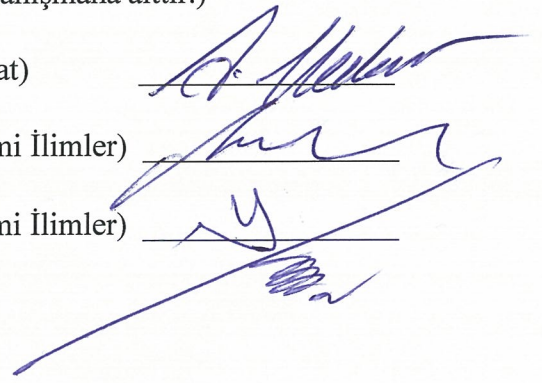
  
Doç. Dr. Bülent AKOT  
Danışman

**Jüri Üyeleri** (ilk isim jüri başkanına ve ikinci isim ise danışmana aittir.)

Prof. Dr. Ahmet Cahid HAKSEVER (AÜ, İlahiyat)

Doç. Dr. Bülent AKOT (YBÜ, İslami İlimler)

Prof. Dr. Ömer YILMAZ (YBÜ, İslami İlimler)



## İNTİHAL

**Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.**

Adı Soyadı : Mustafa Salih EDİS

İmza :



## ÖZET

### KERRÂMÎ ZÜHD HAREKETİ

Edis, Mustafa Salih

Yüksek Lisans, Tasavvuf Bölümü

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Bülent Akot

Temmuz – 2018, xi + 144 sayfa

Kerrâmiyye, hicri III. asır itibariyle İslâmiyetin Horasan bölgesinde yayılmasını hızlandıran, buna mukâbil öğretilerini daha fazla kişiye ulaştırma imkânı elde eden tasavvufî bir zümre ve mezheptir. Bu süreçte bölgenin ticari yapısına refleks olarak mal biriktirmenin karşısında duran tahrîmu'l-mekâsıb görüşünü geliştirmiş ve yaşantı biçimi olarak tevekkülü benimsemiştir. Vaaz ve taata yatkın olmaları sebebiyle Horasan bölgesinde hangâhların inşa edilmesi ve yaygınlaştırılmasına öncülük etmişlerdir.

Şîiler ile mücadele eden Kerrâmîler temel olarak Ehl-i Sünnet addedilmiştir. Ancak itikâdî görüşlerinden hareketle bazı Eş'arî ve Mâturîdî müellifler tarafından ehl-i bid'at, bazıları tarafından ise Mürcie, Müşebbihe ve Mücessime gruplarının alt dalı olarak görülmüştür. İlerleyen süreçte itibarını kaybetmesine sebep olan bu reddiyeler ve siyasî etmenler, tasavvufî anlamda da mezhebin göz ardı edilmesine ve tabakât eserlerinde bazı müntesiplerine yer verilmemesine neden olmuştur. Bundan dolayı Kerrâmiyye Mezhebi tasavvufî kimliğinden ziyade itikâd ve fırak geleneğinde ön plana çıkarılmıştır. Başlangıçta itibariyle bir zühd hareketi olan Kerrâmiyye'nin bu yönünün ihmal edilmesi, bizi böyle bir çalışmanın hazırlanmasına sevk etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kerrâmiyye, Horasan, Zühd, Tevekkül, Tahrîmu'l-mekâsıb, Hangâh.

## ABSTRACT

### KARRĀMĪ ASCETIC MOVEMENT

Edis, Mustafa Salih

Department of Sūfism/ Master Degree

Supervisor: Doç. Dr. Bülent Akot

July 2018, xi + 144 pages

Karrāmiyya is a sufi class and denomination that expedited its dissemination around Khorasan area of Islam with the third century of Hegira. Meanwhile it had the opportunity of conveying its teachings to many people. In this period, Karrāmiyya developed the view of tahrīmu'l-makāsib the notion of anti-treasure up, as a reaction to trade structure of its area and they embraced tawakkul as life style. They pioneered the construction and dissemination of hanegāh in region of Khorasan on the grounds of being inclined to sermons and worship.

Karrāmiyya who contends with Shī'a is essentially named as ahl al-Sunnah. However, because of their thoughts on faith, some of the authors of Ash'arīta and Māturīdī have seen them as ahl al-bid'a and some others have seen them as sub-branch of the groups of Murji'a, Mushabbiha or Mujassima. Later on, these refutations and political elements caused Karrāmiyya to lose its reputation, led the sect to be disregarded in sūfī sense and led their names to not ranked in some of tabaqāh works. Therefore, the sect of Karrāmiyya put forward in the tradition of faith (ītiqād) and firāq rather than its sūfism identity. The disregard of this side of Karrāmī zuhd movement as of the beginning, motivated us for this work.

**Keywords:** Karrāmiyya, Khorasan, Zuhd, Tawakkul, Tahrīmu'l-makāsib, Hanegāh.

## İÇİNDEKİLER

İNTİHAL .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
KISALTMALAR .....	viii
ÖNSÖZ .....	ix
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KERRÂMÎ HAREKETİN TARİHİ SERÜVENİ

1.1. Neş’et Ettiği Ortam ve Tarihî Arka Planı .....	13
1.1.1. Horasan Bölgesinin Coğrafi Özellikleri .....	13
1.1.2. Horasan Bölgesinde Siyasi Yapı .....	16
1.1.3. Horasan Bölgesinde Dînî Yaşam .....	22
1.1.4. Horasan Bölgesi Mezhepsel Faaliyetler .....	24
1.2. Kurucusu ve Teşekkül Süreci .....	39
1.3. Kerrâmî Fırkalar .....	47
1.4. Kerrâmiyye ve Melâmetiyye .....	53

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KERRÂMÎYYE’NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ

2.1. Tasavvufî Görüşleri ve Zühd Anlayışı .....	58
2.1.1. Zühd Kavramının Gelişim Süreci .....	59
2.1.2. Horasan Tasavvuf Mektebinin Öncüleri ve Tasavvuf Eğilimleri .....	62
2.1.3. Kerrâmî Addedilen Sûfiler ve Eğilimleri .....	74
2.1.4. Tevekkül .....	88
2.1.5. Tahrîmu’l-Mekâsıb .....	92

2.1.6. Hangâh .....	97
2.2. İtikâdî Görüşleri.....	104
2.2.1. Allah İnancı ve Sıfatları Meselesi .....	105
2.2.2. İman.....	110
2.2.3. Nübüvvet .....	113
2.2.4. Diğer İtikâdî Görüşleri .....	114
2.3. Fikhî Görüşleri.....	116
SONUÇ.....	120
KAYNAKÇA .....	123





## KISALTMALAR

- b. : İbn  
bkz. : bakınız  
c. : cilt  
çev. : çeviren  
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi  
ed. : editör  
h. : hicri  
haz. : hazırlayan  
Hz. : Hazreti  
krş. : karşılaştırmız  
m. : Miladi  
m.ö. : Milattan Önce  
nşr. : neşreden  
nu: : numara  
ö. : ölüm tarihi  
s. : sayfa sayısı  
sav. : Sallallâhu Aleyhi Ve'sellem  
ss. : birden çok sayfaların sayıları  
t.y. : tarih yok  
tah. : tahkik eden  
tsh. : tashih eden  
v. : varak  
y.y. : yer yok

## ÖNSÖZ

İslâm dininin Horasan'ın en ücra köşelerine yayılması ve bu bölgelerde karşılaşılan zorluklara karşı insanlara hoşgörüyle muamele edilmesinde büyük bir öneme sahip Kerrâmiyye, yirmi birinci asır itibariyle tekrar anılmaya ve kaynakları gün yüzüne çıkarılmaya başlanılan bir mezheptir. Hicri üçüncü asırda Mürcie'nin etkisi altında oluşum göstermiştir. Sonraları Hanefî fikhını da coğrafyanın ihtiyaçlarına karşı belli bir düzeyde geliştirebilen Kerrâmiyye, müstakil bir mezhep hüviyeti kazanmıştır. Bulunduğu coğrafi konum, Kerrâmiyye mezhebinin iktidardan/hilâfetten uzak, iktisâda yakın bir tavır sergilemesine imkân sağlamış, özgün dinî ve fikrî bir alan oluşturmasını kolaylaştırmıştır. Kerrâmiyye'nin toplumun dinamiklerini dikkate alan ve bu minvalde doktrinler ortaya koyan bir mezhep olduğu göz önüne alındığında mezhep mensuplarının söylemlerini kesb ve tevekkül üzerinden geliştirdiği görülmektedir. Onlar, ünlü ticaret yolları üzerinde bulunan Horasan'da halkın gündemini ticaretin meşgul etmesini dikkate alarak, belde insanının Allah'ı anmaktan ve taattan alıkonmaması adına tahrîmu'l-mekâsıb yani ihtiyaç fazlası mal biriktirmeyi uygun görmemişlerdir. Dini incelikleriyle yaşama çabası içerisinde olmaları Kerrâmî öncülerin zâhid, âbid ve âlim vasıflarıyla ön plana çıkmalarına zemin hazırlamıştır. Bunun yanı sıra halkın hidayetine vesile olmak amacıyla vaazlar tertip etmiş, bu gayretleri dolayısıyla el-vaiz ismiyle de anılmışlardır. Kerrâmîler, vaaz ve taata yatkın olmaları sebebiyle bu bölgede hangâhların inşa edilmesi ve yaygınlaştırılmasına öncülük etmişlerdir. Hangâhların oluşumu ise zamanla tekke, zaviye, asitane gibi ibadet alanlarının gelişmesini, vakıf medeniyetinin kurulmasını sağlamıştır.

İnsanların İslâm ile şereflenmesini kendine gaye edinen Kerrâmiyye, tasavvufi alanın yanı sıra itikâdî ve fikhî alanlarda da özgün görüşler ortaya koymuştur. Bu noktada ulûhiyyat, nübüvvat ve sem'iyyat bahislerine değinen Kerrâmiyye'nin en dikkat çekici görüşlerinden bir tanesi antropomorfist Allah tasavvurudur. Bu anlayış Horasan bölgesinde Vahdet-i vücûd anlayışının ilk nüvelerinin atılmasında etkili olmuştur. Ancak mütekellimûn tarafından bu görüş teşbih ve teccim fikrini uyandırdığından dolayı zemmedilmiştir.

Muhlifleri tarafından bid'at ehli olarak adlandırılmasına zemin hazırlayan itikâdî ve fikhî görüşleri, tasavvufî anlamda da Kerrâmiyye mezhebinin göz ardı edilmesine, tabakât eserlerinde müntesiplerinin yer almamasına neden olmuştur. Bidâyeti itibariyle bir zühd hareketi olan Kerrâmiyye'nin itikâdî alanda ve fırak geleneğinde ön plana çıkararak tasavvufî kimliğinin ihmal edilmesi, bizi bu çalışmanın hazırlanmasına sevk etmiştir. Bu bağlamda çalışmanın ilk bölümünde Kerrâmiyye'nin bir zühd hareketi olduğunu göstermesi bakımından tarihi serüveni, kurucusu, neş'et ettiği ortamın coğrafi özellikleri, siyasi yapısı, dini arkaplanı ve bölgedeki mezhepsel faaliyetler Kerrâmî fırkalar ile ele alınmıştır.

Ana temanın işlendiği ikinci bölümde ise Horasan Tasavvuf Mektebi'nin öncüleri, eğilimleri, zühd anlayışı ve Kerrâmiyye'ye müntesip mutasavvıflarının görüşleri sebep sonuç ilişkisi içinde değerlendirilmiştir. Ayrıca bu başlık altında Kerrâmiyye tarafından ön plana çıkarılan tevekkül, tahrîmu'l-mekâsıb, hangâh ve bölgedeki diğer çağdaş hareket olan Melâmetilik'le ilişkisine yer verilmiştir. Akabinde ise Kerrâmiyye'nin temel görüşleri üzerinden Allah inancı ve sıfatları, iman, nübüvvet gibi itikâdî görüşleri ile birlikte fikhî görüşlerine değinilmiştir.

Danışmanlığı süresince gerek tasavvuf alanı gerekse tez üzerinde yardımları, teşvikleri ve yönlendirmelerinden dolayı Doç. Dr. Bülent AKOT'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca çalışma süresince bana desteklerinden ötürü Prof. Dr. Ali BOLAT'a ve kaynak kullanımında yardımcı olan Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya teşekkür ederim. Lisans döneminden itibaren ilmi ve entelektüel birikiminden istifade ettiğim, tasavvufî söylemini eyleme dönüştürebilen kıymetli hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na maddî ve manevî desteklerinden dolayı şükranlarımı beyan ederim. Son olarak araştırma boyunca çalışmanın okunmasında ve düzeltilmesinde emeği bulunan maddî ve manevî destekçim, eşim Büşra EDİS'e şükranlarımı sunarım.

Mustafa Salih EDİS

Ankara, 2018

## GİRİŞ

### 1. Araştırmanın Önemi, Amacı ve Yöntemi

Kerrâmî düşünce Horasan bölgesinde hicri üçüncü yüzyılda teşekkül eden tasavvuf temelli bir mezheptir. Kerrâmiyye'nin günümüze kadar hüviyetini koruyamamasının ve günümüzde anılma ihtiyacı hissedilmesinin arkasındaki sebeplerin ortaya konulabilmesi için mezhebin geçirdiği dönemlerin tasnif edilmesi gerekmektedir. İlk evre de İslâm'ı incelikleriyle yaşama noktasında gayretli, zühd-takvâ-verâya önem veren, nefisle mücadelede fakr-ı şiar edinen, toplumun da hidayete erişmesinde irşad görevini dava edinen samimi bir yol takip etmişlerdir. Sonraki asırları etkileyebilecek zâhirî ve bâtinî konularda katkıları bulunan Kerrâmîler, Horasan'ın en ücra köşelerine İslâmiyet'i yaymayı planladıkları gibi bu bağlamda ribat protatipinden hareketle hangâhları inşa etmiş her beldeye kurmaya çalışmışlardır. Hangâhların coğrafyada yaygınlaşması sonraki kuşaklara tekke, zâviye ve asitâne gibi çeşitlilik gösteren merkezlerin temelini oluşturmuş, vakıf medeniyetinin ilk nüveleri atılmıştır. Hangâhtaki hocaların ve temsilcilerin vesileleriyle hangâhların civarında yeni yerleşim yerlerinin teşekkülü ve canlılığı noktasında varlığını hissettirmiştir. Nitekim Kerrâmîler'in ticaret yollarının üzerinde bulunması insan sirkülasyonunun yoğun olmasından dolayı iletişim sıkıntısı çekmemesine neden olurken, bu durum sayılarının hızla artmasına ve Kerrâmiyye'yi insanların güvenebileceği, yeri belli bir hareket hüviyetine kavuşturmuştur. Hangâhlar ayrıca zikir halakalarının kurulduğu, hutbe ve vaazların rahatlıkla icra edileceği umumî alanlar olmuştur. Asketik bakış açısına sahip Kerrâmiyye, "tahrîmu'l-mekâsıb" konusunu bölgenin ticarete yatkınlığından dolayı gündeminde tutmuştur. Kurumsal bir yapı ve sistematik bir hareket alanı içerisinde bulunmaları özgün ve bireysel, gösterişten uzak, kendini kınayabilme üzerine temellenen Melâmîlik'in teşekkülünde yer alan sebepler arasında Kerrâmîler'e tepkileri de etkili olmuştur.

Kerrâmî düşüncenin ikinci evresi ise kendi zâhidâne yaşamlarını yaygınlaştırmak, daha fazla insana hitap edebilmek, mühtedî hareketinin öncülüğünü üstlenmek gibi dava

edinmeleri, kendilerini kelâmî konulara sevk etmiştir. Kelâmî ve fikhî konulara toplumun hidayeti, din üzerinde çağına uygun beklentilerini karşılama, mezhep taasubiyetinin önüne geçmesi ve arabuluculuk ederek insanların taşkınlıklarına son vermeyi düstur edinmesi ikinci evrenin temel özellikleridir. Ayrıca Kerrâmiyye'nin, Ehl-i Hadis ve Mu'tezile arasında mutedil bir yol izlemeye gayret etmesi, Hâricîler'in mutassıp tutumlarına karşı hoşgörülü söylem geliştirmesi, Şîîler'e karşı mücadele halinde olması, kendilerinin Sünnî bir çatı altında, gerektiğinde mücadeleden ödün vermeyen ve Sünnî düşünce içinde kırılmaları engellemeyi hedefleyen bir yapıdır. Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm düşünceleri yüzünden sürgün edildiğinde, kendisini takip eden kitlelere ve güce sahip olmasına rağmen herhangi bir taşkınlığa neden olacak harekette bulunmaması, sürgüne rıza göstermesi, İbn Kerrâm'ın coğrafyadaki davasında samimi bir tutum sergilediğini kanıtlamaktadır.

Kerrâmîlerin üçüncü aşaması ise her ne kadar yükseliş evresi ve daha fazla kitleye hitap edebilecekleri bir dilim gibi görünse de kendi presiplerine aykırı hareket izlemeleri, siyasi kaygılar taşıması ve bu kaygıların zaman zaman çatışması, halk ve iktidarla mezhepler arası radikal tutumları, kırılma noktasını hazırlayan etkenler olmuştur. Onuncu asrın nihayetine doğru Gazne Devleti'nin (955-1187) desteğini geri çekmesi, saygın ulemanın reddiyesi, reddiyeden etkilenen halkın antipati hissetmesi, ihtiyaç dışı malın kazanılması hakkında olumsuz söylemlerinin belli bir kesime ağır gelmesi, hangâhların ihmal edilmesi, hangâhtaki saygın hocaların ayrılması, tasavvufî yaşamın lakaytlaşması gibi nedenlerden ötürü zamanla karalanarak itibarını yitirmiştir. Moğol istilası ile de adını tarihin devam eden sürecinden aktif bir şekilde sildirmiştir.

Hazırlanan bu çalışma Kerrâmiyye'nin îtikâdî alanda ve firak geleneğinde çokça adı geçen bir mezhep olmasının yanında, teşekkülü itibariyle tasavvufî bir zühd hareketi olarak anılması ve tasavvuf alanına katkıları hakkında olacaktır. Kerrâmî söylem geliştirilen ortam ve etmenler ele alınarak tahlil edilmiştir. Bazı tasavvuf kaynaklarında Muhammed b. Kerrâm'ı etkileyen Ahmed b. Harb'a yer verilirken, talebelerinin zühd ile iştiğal etmesine rağmen adlarının anılmadığı görülmektedir. Bu vakanın esasında Kerrâmiyye isminin bir tabu halini alması, mensuplarının ve literatürünün yok edilmesi, mezhebin bir dönem gözardı edilişi ve zemmedilişinin arka planı konumuz olmadığı için detaylı incelenmemiş ancak yer yer tasavvufa bağlantılı noktaları irdelenmiştir.

Çağımızda Kerrâmiyye hakkında eserler temelde İslâm Mezhepler Tarihi ve Kelâmî nazariyede yazılmıştır. Eserler kendi konuları dâhilinde başarılı bir şekilde işlenmiş ve

Kerrâmiyye üzerindeki önyargıların kırılmasına yardımcı olmanın dışında olumlu yanlarının ihmal edilmemesi gerektiği v

urgulanmıştır. Kerrâmiyye hakkında yazılan eserlerde kümülatif bir etki söz konusudur. Eserlerin yazımları ihtiyaç duyulan, değinilmesi arzu edilen alanlara, eksik görülen alanların tamamlanması üzerine icra edilmektedir. Daha geniş bir ifadeyle Kerrâmiyye bir dönem sapkınlıkla itham edildiği için göz ardı edilen bir mezhep hüviyetindeydi, iade-i itibar ve Kerrâmiyye hakkında aktarılan malumatların eksik yanları ifade edilmektedir. İsmi anılmaya değer bulunmayan bu yapı İslâm Mezhepler Tarihinin ve Kelamî metinlerin incelemeye tabi tutması ile yeniden gün yüzüne çıkarılmıştır. Akabinde tasavvuf camiasından klasik eserlerde bazı mezhep üyelerinin isimlerinin geçmesi ancak mezhep adının anılmaması adına Kerrâmiyye'nin ihmal edildiğine dair farkındalık uyandıran bir makale ile tasavvufi nazariyeden değerlendirme fırsatı bulunmuştur.

Kerrâmiyye Mezhebi XXI. asır itibariyle hakkında detaya inilmeye başlanan bir konudur. Keşfedilmeyi bekleyen ve tarihin çarpıtılmış sayfaları arasında hakkıyla entelektüel bir arkeolojiye ihtiyaç duyan bu alan hakkında, incelemeler her geçen gün artmaktadır. Bu nedenle çalışmalarda bir önceki eserde bahsedilmeyen yeni burgulara rastlamak mümkündür. Eserler incelendiğinde kronolojik bağlamda son eserlerde kısmî kapsayıcılık söz konusudur. Ancak bu çalışmanın ortaya koymak istediği ana tema tasavvufi yönde olduğu için diğer çalışmalara nazaran kapsayıcılığı bulunmamakta ancak alanı itibariyle ilk tez olması özelliğini taşımaktadır.

Kerrâmî eserlerin imha edilmesi ya da farklı nedenlerden ötürü günümüze ulaşmayışı, çalışmada birinci el kaynaklardan faydalanmayı sınırlamaktadır. Dolayısıyla Kerrâmiyye ile ilgili malumata muhaliflerinin yazdığı eserler aracılığıyla ulaşılmaktadır. Bu ise mevcut görüşlerin mezhebe aidiyetinin belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Bu sebeple yöntem itibariyle mümkün mertebe ana kaynak ve tâlî kaynak hiyerarşisine özen gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun yanı sıra tasavvuf, mezhepler tarihi, İslâm tarihi, kelam ve benzeri alanlardan istifade edilmeye özen gösterilmiştir. Çeviriler vesilesi ile farklı eserlere ulaşılırken, erişebildiğimiz İngilizce ve Arapça kaynakların kendi dilinde okunmasına önem gösterilmiştir. Öte yandan “el-Mektebetü’ş-Şâmile” isimli programdan Kerrâmiyye’yi aratarak tefsir ve hadis ilimleri dâhil olmak üzere tahmin edilmeyen kitaplar aracılığıyla da Kerrâmiyye konusunda malumat edinilmeye çalışılmıştır. Ayrıca tasavvuf eserlerinde bizatihi Kerrâmî mensubiyeti kesin olan şahsiyetlerin isimlerine yer verilmediği

ancak Melâmî-Kerrâmî, Mürciî-Kerrâmî gibi mensubiyetinin muğlak olduğu isimlerden yararlanarak, Hangâhlarda geçen menkıbeler, Horasan tasavvufî yaşamının parçası halini alan zühd, tevekkül, kesb ve rıza gibi konular incelenerek derlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmanın önemi daha önce ifade edildiği gibi diğer eserlerden ayıracak en önemli yönü tasavvufî nazariyeden değerlendirmeye tâbi tutulması, bu bağlamda Kerrâmîlerin tevekkül, tahrîmu'l-mekâsıb, hangâh, kabir azabı ve melâmî meşreb ile ilişkileri üzerinde durularak, zâhidâne yaşamlarından menkıbeler ve tasavvufî fikirlerine yer verilmesidir. Tasavvufî hüviyete sahip ve bir dönem bu minvalde çağının gereksinimlerini karşılayan, sonraki çağlara hankah kültürünü miras bırakan Kerrâmî öğretisi ve tecrübe üzerinde durulmaktadır.

## 2. Araştırmanın Kaynakları ve Konu ile İlgili Bazı Kaynaklar

Farklı kimlik ve kültürlerin yaşadığı Horasan'da teşekkül eden Kerrâmiyye'nin müsamahakâr ve hoşgörülü bir anlayış ortaya koyması gerek kırsal bölgelerde gerek şehirlerde takipçilerinin hızla artmasını sağlamıştır. Diğer mezheplerden bağımsız bir düşünce sistemi geliştirerek kendi literatürünü inşa eden Kerrâmiyye Mezhebi, tasavvuf düşüncesinin yanı sıra îtikâdî ve fikhî konularda da varlığından söz ettirmiştir. Ancak bu görüşlerinden dolayı beş ve altıncı asırlardan itibaren ehl-i bid'atten sayılmaya başlanmıştır. Gazneli Devleti'nde belli mevkilerde söz sahibi olmaları ve yandaşılık yapmaları halkın tepkisiyle karşılaşmalarına neden olmuştur. Samimiyetsizlikle önem veren tasavvuf gürühu gibi tanımlanan Kerrâmiyye gerek zemmedilmiş, gerekse eserleri yok edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla günümüze ana kaynakları ulaşamayan Kerrâmîler'in eserleri ve fikrî yapılarının birçoğu muhaliflerin tanımlamalarından yola çıkarak açıklanmıştır.

Hicri altıncı asır itibariyle zemmedilen mezhepler listesinde Kerrâmiyye'nin adının anılması mezhebin insanlar nezdindeki statüsünün düşmesine zemin hazırlamıştır. Ehl-i bid'at kabul edilen mezhep müntesiplerinin adları tabakat eserlerinde zikredilmeye şayan bulunmamıştır. Günümüzde Kerrâmî mensubu oldukları düşünülen Yahya b. Muâz er-Râzî<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye (İlk Zâhid ve Süfîler)*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2018, ss. 58-61; Ebû Kâsım Abdulkerim bin Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kitab el-İlmiyye, Beyrut 2001, ss. 43-44; Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî Hücvîrî Gaznevî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, ss. 187-188.

(ö. 258/871), Ebû'l-Mutî en-Nesefî<sup>2</sup> (ö. 318/930) ve Abdullah el-Ensârî el-Herevî<sup>3</sup> (ö. 481/1089) gibi isimlere ise sloganik bir üslupla Kerrâmî olduklarını beyan etmedikleri için tabakat eserlerinde yer verilmiştir.

Kerrâmiyye mezhebine mensub şahsiyetlerin başında elbette ismi ile anılan Muhammed b. Kerrâm gelmektedir. İbn Kerrâm'a nisbet edilen ancak elimize ulaşmayan eserleri; *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr*, *Kitâbu's-Sırr* ve *Kitâbu't-Tevhîd*'dir.<sup>4</sup> İbn Kerrâm'ın eserlerine özellikle olumlu ya da olumsuz yönleriyle Eş'arî âlimlerin kaynaklarında yer verilmiştir. *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr* adlı eseri ulûhiyet, nübüvvât ve sem'ıyyât konularını ele alan îtikâdî bir eser niteliği taşımaktadır.<sup>5</sup> Bu esere Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-Fırak*,<sup>6</sup> Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî (ö.548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*<sup>7</sup> ve Şâfiî fıkıh âlimi Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî (ö. 562/1116) *el-Ensâb*<sup>8</sup> isimli eserlerinde değinmektedirler.

Tasavvufî bir eser niteliğindeki *Kitâbu's-Sırr* ise Şîî müellif İbn Dâî er-Râzî'nin *Tabsıratu'l-Avâm* ve Şâfiî Kadı Ebû Cafer Muhammed b. İshak ez-Züzânî'nin *Kitâbu Fedâihi İbn Kerrâm* isimli eserinden nakille bilinmektedir.<sup>9</sup> İbn Kerrâm'a ait olduğu bilinen bu eserin âvâm'dan ziyâde havâsa hitap etmesi "Sırr" ismi ile anılmasına sebep olmuştur.

<sup>2</sup> Ebû'l-Mutî Makhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red alâ ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, tah. Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013, ss. 9-13.

<sup>3</sup> Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2008, ss. 9-16; Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn ilâ Hakki'l-Mübîn*, şerh Afîfüddîn Süleyman b. Ali el-Tilimsânî, neşr. Hafız Mansûr, Dâru't-Turkî li'n-Neşr, y.y. 1989, ss. 21-27.

<sup>4</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017, s. 161; Ebû'l-Feth Tacüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 136; Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî Sem'ânî, *el-Ensâb*, tah. Abdurrahman b. Yahya, Meclisu Dâiretu Meârifu'l-Usmâniyye, Haydarabad 1962, c. VI, ss. 290, c. XI, ss. 60-63.

<sup>5</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136.

<sup>6</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 160-168.

<sup>7</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 136-146.

<sup>8</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. II, s. 91, 223, c. VI, s. 290, c. XI, ss. 60-63.

<sup>9</sup> Seyyid Murtezâ b. Dâî Hasenî b. Dâî er-Râzî, *Tabsıratu'l-Avâm fî Marifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtîr, y.y. 1945, s. 65; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2018, s. 11; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal of The American Oriental Society*, 1988, sayı: CVIII/4, s. 582; Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015, ss. 32-33.



Eserin arkasında Vâkıa Sûresi'nden “*Ona temiz olandan başkası dokunamaz.*”<sup>10</sup> ayetinin bulunduğu dair edinilen bilginin dışında herhangi bir malumata ulaşılammıştır.<sup>11</sup>

İbn Kerrâm'a ait olduğu düşünülen diğer bir eser tevhid konularını ele alan *Kitâbu 't-Tevhîd'* dir.<sup>12</sup> İbn Kerrâm'ın zühd, tekeşşüf, nefsin zaaflarından/şehavânî arzularından arınması konularına dair hadislerin, görüşlerin ve ahlâkî ilkelerin incelendiği makalelerden derlenen bir diğer eseri ise *Mâkâlât'* tır.<sup>13</sup> Ayrıca aynı isimli eser Kerrâmî temsilcilerden Muhammed b. Heysem'e de nispet edilmektedir. Nitekim İbn Ebî'l-Hadîd (ö. 656/1258) *Şerhu Nehci 'l-Belâğâ ve Bâherzî* (ö. 467/1075) *Dumyetu 'l-Kasr ve Usretu Ehli 'l-Asr* isimli eserlerinde İbn Heysem'e ait *Mâkâlât'* a atıfta bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Ebû'l-Mutî Mekhûl en-Nesefî (ö. 318/930)'nin tasavvufî konular içeren eseri *Lü 'lü 'üyyât'*<sup>15</sup> gerek Kerrâmiyye'ye atfedilmesi gerekse günümüze ulaşması sebebiyle ayrı bir öneme haizdir. *el-Lü 'lüyyât fi 'z-Zühd ve 'l-Edeb* ve *Lü 'lüyyât fi 'l-Mevâiz'*<sup>16</sup> isimleriyle de anılan eserin Türkiye'de bilinen dört nüshası bulunmaktadır. Bu dört nüshadan yaygın olarak bilineni Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümündeki 4801 numaralı eserdir. Ancak 63 babtan teşekkül eden bu eserde diğer nüshalara oranla eksik bab bulunmaktadır.<sup>17</sup> Yaygın olarak bilinen eser olması sebebiyle genel olarak atıflar bu eser üzerinden yapılmıştır. 44 Dar 160 numarası ile kayıtlı ikinci nüshası Konya Darende İlçe Halk Kütüphanesi'nden 715 numaralı eser olarak Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi'ne intikal

---

<sup>10</sup> Vâkıa, 56/79.

<sup>11</sup> İbn Dâî er-Râzî, *Tabsîrâtü 'l-Avâm*, s. 65; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 11; Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 582. Eserin kelâmî ve fihkî olduğu düşüncesi için krş. Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 313; Margaret Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, sayı: XIII/1, ss. 538-539.

<sup>12</sup> Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, s. 313.

<sup>13</sup> Louis Massignon, *Essai Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1954, s. 263; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, s. 313.

<sup>14</sup> Muhammed el-Medâîni İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci 'l-Belâğâ*, tah. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrahim, Dâru'l-İhyâi'l-Arabiyye, Kum 1993, c. VI, s. 371-372; Ali b. Hasan el-Bâherzî, *Dumyetu 'l-Kasr ve Usretu Ehli 'l-Asr*, y.y. t.y., ss.142-143; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 12-13.

<sup>15</sup> Ayrıca erken tarihte eser hakkında malumat veren ve Türkiye'de üç nüshasının bulunması hakkında malumat veren Ramazan Şeşen için ayrıca bkz. Ramazan Şeşen, *Mukhtârât minn al-Maktûât al-Arabiyyât al-Nâdirâ fi Mektebâti Türkiye*, İstanbul 1997, s. 780.

<sup>16</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, Mektebetü'l-Mesânî, y.y. (Lübnan?) t.y., c. XII, s. 319; Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red Ale 'l-Ehvâ' ve 'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danişman Sönmez Kutlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003, s. 4.

<sup>17</sup> Ebû'l-Mutî al-Nesefî Makhul b. al-Fazl, *Lü 'lü 'üyyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, nu: 04801. (Koleksiyon Adı: AYASOFYA 297.3)

ettirilmiştir. Bu nüsha Sadrazam Mehmed Paşa Darendevî'ye ait mührü sahiptir. 667/1268 tarihli eserin istinsahı, İsmail b. Ebi'l-Feth b. Salih b. Mekzûn'a aittir. Bu nüsha 133 baktan teşekkül etmektedir.<sup>18</sup> Üçüncü nüshası ise Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi'nden Milli Kütüphane'ye taşınan 50 Damad 88 numaralı eserdir. *el-Lûuiyyât fil-Mecâlis* ismiyle kaydedilen bu nüshanın istinsah kaydına yer verilmemiştir.<sup>19</sup> Dördüncü nüsha ise Kastamonu İl Halk Kütüphanesi'nde bulunan 37 Hk 3038 numaralı *el-Luluıyyat* ismiyle kayıtlı 135 baktan oluşan nüshadır.<sup>20</sup> Bu nüshanın müstensihisi Sadullah b. Muhammed b. Şemseddin'dir. Aynı zamanda çalışmanın son sayfasında Sadullah b. Muhammed eş-Şehir bi-Ak Şemseddin'in adının yer alması Fatih Sultan Mehmed'in hocası Akşemseddin'in oğlunun istinsah ettiğini göstermektedir.<sup>21</sup> Elde bulunan nüshalar değerlendirildiğinde bab sayısı itibariyle en kapsamlı nüshadır. Bu konuda IV. Uluslararası Şeyh Şâ'bân-ı Velî Sempozyumu'nda Mehmet Saffet Sarıkaya'nın 113K570 numaralı TÜBİTAK Projesi kapsamında hazırladığı tebliğ detaylı bir şekilde incelenmiştir.<sup>22</sup>

Eserin yazılış amacı, müellif hatmesinde şiirle şu şekilde beyan edilmektedir.

“Onun yazımını bir akşam vakti tamamladık;  
Allah benim yardımcım ve destekçim idi

Allah'a hamd ediyorum  
Sonra şefaatinı umarak Nebi'ye salat ediyorum

Bu kitabı 'Lü'lüıyyât' olarak isimlendirdim,  
Benden önce kimse kitabımı böyle isimlendirmemiştir,

Bu kitapta, her alandan ilgi çekici nükteler vardır  
Okununca hastalıklı kalbi tedavi eden.

<sup>18</sup> Ebû'l-Muti en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*, Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi, nu: 715. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Saffet Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şâ'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik) 05-07 Mayıs 2017*, ed. Cengiz Cuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, Kastamonu 2017, c. I, ss. 474-475.

<sup>19</sup> Ebû'l-Muti en-Nesefî, *el-Lûuiyyât fil-Mecâlis*, Milli Kütüphane, Nu: 50 Damad 88; Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı”, c. I, s. 475.

<sup>20</sup> Ebû'l-Muti en-Nesefî, *el-Lûuiyyât fil-Mecâlis*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, nu: 37 HK 3038.

<sup>21</sup> Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı”, c. I, ss. 475.

<sup>22</sup> Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı”, c. I, ss. 469-484.

Zühd ehlinin bahçeleri,  
Orada dolaşanlara taze hurma verir,

Bir meydan ki, orada coştuklarında  
Ariflerimize taze bal tattırır.

Orası tevbe edenlerin baharı ve diledikleri yerdir;  
Onu duyduklarında ağlayarak secdeye kapanırlar.

Celâl sahibi, onu yazanlara,  
Ona tabi olanlara yüce Firdevsi versin

Onu okuduğunda, müellifine dua eden kimseye  
İkram etsin, onu zeki kılsın

Diz çökmüş olarak ateşe geldiklerinde  
Ona inanların hepsini kurtarsın...”<sup>23</sup>

Ebû'l-Mutî en-Nesefî'ye ait, günümüze ulaşan ve basımı gerçekleştirilen ikinci bir eser ise *Kitâbu'r-Red alâ ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*'dir.<sup>24</sup> Doğu Hanefî fırak geleneğine ait erken dönem çalışmaları arasında sayılan ayrıcalıklı bu eser Marie Bernand tarafından tahkik edilerek *Annales Islamologiques*'de neşredilmiştir. Bu eser, Josef Van Ess tarafından alanına hâkim ve kapsayıcı bir niteliğe sahip Eş'arî'nin eserine denk bir eser statüsünde anılmıştır.<sup>25</sup> Hurûriyye, Râfiziyye, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürcie üst başlıklarını içeren

<sup>23</sup> Ebû'l-Mutî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu: 4801, v. 264b; Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi Nu: 715, v. 304b; Milli Kütüphane, Nu: 50 Damad 88, v. 216b; Kastamonu İl Halk Kütühanesi, 37 HK 3038, v. 165b; Şiirin tercümesi için bkz. Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid”, c. I, ss. 472-473.

<sup>24</sup> Ebû'l-Mutî Makhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red alâ ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, tah. Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013.

<sup>25</sup> Salih Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Stephan Prochazka, Viyana Üniversitesi, Viyana 2011, s. 21; Ebû'l-Mutî Makhûl en-Nesefî, “Kitâb ar-Radd ‘alâ Ahl al-Bida' wa'l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla,” ed. Marie Bernand, *Annales islamologiques*, İntitut Français d'archeologie Orientale du Caire, Caire 1980, sayı: XVI, ss. 8-126. Ebû Hanîfe'nin Kerrâmî kelâmı üzerindeki tesiri için bkz. Salih Aydın, “Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2012, sayı: XIX, ss. 140-145.

eserde, ismi zikredilen mezheplerin; kelimelerin kökenlerinden başlayarak tanımlarına, Kur'an ve hadislerden temel aldığı delillere, geleneğe mensup şaysiyetlerin rivayetlerine ve mezheplerin prensiplerine yer verilmiştir.<sup>26</sup> Eser, altı ana başlıktan mütevellittir. Yetmiş üç fırka hadisini temel alan yazar her ana başlığı on iki alt başlığa ayırarak firkaları bu tasnife tabi tutmuştur. Yetmiş üç sayısını tamamlamak içinse akabinde bir fırka daha eklemiştir.

Kerrâmiyye'ye ait olduğu düşünülen eserlerden bir diğeri müellifi hakkında ihtilaf olan *Kitâbu'l-Mebânî li nazmi'l-Me'ânî* isimli eserdir. Müellifi iddia edilen Ebû'l-Fadl Ömer b. Ebî Sâd el-Herevî (ö. 426/1035) ve Ebû Osman ed-Dânî (444/1052) hakkında Ali Bulut, eseri neşreden Arthur Jeffery'nin değerlendirmesini yanlış bulmaktadır. Bunu "Arthur Jeffery'nin yayınladığı '*Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme"<sup>27</sup> isimli çalışmasında tartışmıştır. Eserin iki önemli yanı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, eserde Kerrâmiyye Mezhebi'ne mensub isimlerin görüşlerine yer verilmesidir.<sup>28</sup> İkincisi ise Kerrâmî olduğu düşünülen bir müellif tarafından yazılmış olma ihtimalidir.<sup>29</sup>

Kerrâmiyye'ye ait eserler incelendiğinde ismi anılan az miktarda eser ortaya çıkmaktadır. Bu eserlerin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Kerrâmiyye hakkında bilgi veren eserlerin geneli muhalifleri tarafından kaleme alınmıştır. Bu eserler aracılığıyla elde edinilen malumatın sıhhati noktasında problemler oluşmaktadır. Yine de elde edilen veriler karşılaştırılarak Kerrâmiyye hakkında sağlıklı çıkarımlar elde edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Eş'arî ve Mâtûrîdî geleneğinin ortaya koyduğu ana eserlerden ve Ebî Bekir el-Bennâ el-Makdîsî eş-Şâmî el-Beşşârî<sup>30</sup> (ö. 390/1000?) gibi İslâm coğrafyacılarının eserlerinden faydalanılmıştır.

<sup>26</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, ss. 111-258.

<sup>27</sup> Ali Bulut, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2005, sayı: XV/II ss. 181-198. Arthur'un neşrettiği eser için bkz. *Mukaddimetân fi Ulumi'l-Kur'an ve Hüma Mukaddimetü Kitabu'l ve Mukaddimetu İbn Âtiyye*, tsh. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Müsenna, Mısır 1953.

<sup>28</sup> Eserde Muhammed b. Kerrâm'dan "el-İmâm el-Hâdî Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm" sözü ile bahsedilen ayrıca müellif, kendinin Kerrâmî mensuplardan Muhammed b. Heysem'den icâzet alındığından söz etmiştir. Ayrıca bkz. *Mukaddimetân*, ss. 207, 209-210; Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 578; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 18.

<sup>29</sup> Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, s. 313.

<sup>30</sup> Ebû Abdullâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Benna Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım (İslam Coğrafyası)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.

Kerrâmî geleneğın dışında yazılan eserlere gelindiğinde ise Kerrâmiyye'ye dair özel bab ayıran *el-Fark beyne'l-Fırak* isimli eserin müellifi Abdulkâhir el-Bağdâdî,<sup>31</sup> *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserin müellifi Şehristânî<sup>32</sup> ve *el-Ensâb* isimli eserin müellifi Muhammed b. Mansûr Sem'ânî<sup>33</sup> gibi şahsiyetleri başta saymak mümkündür. Bunun yanında akâid bablarında itikâdî meselelerin karşılaştırmalı incelendiğı Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* isimli eserinde de Kerrâmî düşünceye değinilmiştir.<sup>34</sup> Diğeri bir eser ise Kerrâmiyye'nin fikhî konulara dair görüşlerini nakleden ve alanında Kerrâmiyye'nin eserlerine geniş yer vermesinden dolayı ayrı bir öneme haiz, müellifi tartışmalı *en-Nutaf fi'l-Fetevâ*'dır. Hanefî Kâdî Kudat Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn es-Suğdî<sup>35</sup> (ö. 461/1068)'ye aidiyeti düşünölen eserde, Makdisî ve Bağdâdî'nin eserinde yer alan Kerrâmiyye'nin bazı eksik fikhî görüşlerinin ayrıntılarına yer verilmiştir.<sup>36</sup>

Kerrâmiyye hakkında malumat veren diğeri bir eser, tasavvufî menkıbeler içeren *Kitâbu Ravnâki'l-Mecâlis*'dir. Bu eser mutasavvıfların örneklilik teşkil eden durumları, gece ibadetleri ve tövbenin fazileti gibi konuları içermesi bakımından tasavvufî nitelikte bir eserdir.<sup>37</sup> Ebû Hafs Ömer b. Ebî'l-Hüseyn en-Nîşâbûrî es-Semerkindî'ye nisbet edilen bu eser, *Kitâbü Ravnâku'l-Kulûb* ismiyle de anılmakta ve Bibliothéque Nationale'de Ar. 4929 ve 6674 numaralı el yazmalarının 30-14 varakları arasında bulunmaktadır.<sup>38</sup> Tesvîdî (müsveddesi) m.899 Cemâziye'l-âhir'in yarısında tamamlanan eser, Süleymaniye

<sup>31</sup> Eserin muhtelif yerlerinde zikredilmesine rağmen başlıca konu edindiğı bölüm için bkz. Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 160-168.

<sup>32</sup> Müellif farklı yerlerde Kerrâmiyye hakkında değinmesine rağmen Sıfatiyye başlığı altında zikrettiğı bölüm için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 136-146.

<sup>33</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, ss. 60-63.

<sup>34</sup> İmam Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi (Usûlu'd-Dîn)*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994, s. 31.

<sup>35</sup> Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, "Suğdî", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 474-475.

<sup>36</sup> Eserin neşriyatını tamamlayan Salahuddîn en-Nâhî, Serahsî'nin hocası es-Suğdî'ye ait olduğunu açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali b. Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nutaf fi'l-Fetevâ*, tah. Salâhuddîn en-Nâhî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1984, c. II, ss. 867-878. Hanefiliğeri mensubiyetine dair bkz. Carl Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Mahmut Fehmi Hicâzî, Kahire 1993, c. VI, s. 287; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 15; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 27. Verilen bilgilen büyük oranda örtüşmektedir ancak ayrıntıların göz ardı edilmemesi adına vurgulanmıştır. Buna mukabil muhaliflerinin Muhammed b. Kerrâm'ın faaliyetlerini farklı bahsetmesine de örneklilik teşkil etmektedir. Ayrıca krş. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167; Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 58.

<sup>37</sup> Salih Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016, s. 148.

<sup>38</sup> Josef Van Ess, *Ungenütze Texte zur Karramiya*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1980, ss. 41,60; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, s. 313.

Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. İslâm Ahlâkı konu başlığında tasnif edilmiş 10'ar hikâyeli yirmi iki baktan teşekkül etmektedir.<sup>39</sup>

Çağdaş araştırmalara gelindiğinde ise Türkiye'de son zamanlarda Kerrâmiyye hakkında çalışmaların arttığı görülmektedir. Bu bağlamda Kerrâmiyye hakkındaki malumatın derlenmesinde önemli yere sahip, birinci el kaynakların gün yüzüne çıkarılması etkili olmaktadır. Türkiye'de ilk çalışma 1929 yılında Mehmet Şerafettin Yaltkaya tarafından “Kerrâmîler” ismini taşıyan *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayınlanmıştır.<sup>40</sup> Akabinde ise 1994 yılında Erol Erdem tarafından *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*<sup>41</sup> isimli yüksek lisans tezi, 2007 yılında Cağfer Karadaş tarafından “Kerrâmiyye İtikâdî” isimli makale,<sup>42</sup> 2008 yılında Salih Çift tarafından “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”<sup>43</sup> isimli makale, 2012 yılında Salih Aydın tarafından “Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye”<sup>44</sup> isimli makale ve 2017 yılına ait Zeynep Alimoğlu Sürmeli tarafından “Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler”<sup>45</sup> ile “The Perception of Karrâmiyya in Mâturîdî Resources”<sup>46</sup> makaleleri kaleme alınmıştır. Sonraki yıllarda ise iki kapak arasına getirilen müstakil eserler yazılmıştır. Bunlar; 2015 tarihli Hüseyin Doğan'a ait *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*<sup>47</sup> kitabı ve 2017 tarihli Zeynep Alimoğlu Sürmeli'ye ait *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*<sup>48</sup> isimli doktora tezi ve kitabıdır. Makale ve kitaplarında Kerrâmî düşünceye ayrı yer veren Sönmez

<sup>39</sup> Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 149.

<sup>40</sup> Mehmet Şerafettin Yaltkaya, “Kerrâmîler”, *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (Tarih, İçtimâî, Dini, Felsefî)*, Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul 1929, ss. 2-15.

<sup>41</sup> Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Hasan Onat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

<sup>42</sup> Cafer Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, *Kelam Araştırmaları*, y.y. 2007, sayı V/2, ss. 41-62.

<sup>43</sup> Tasavvufî alanda Kerrâmiyye hakkında ilk çalışma ve tesbit olması açısından öneme sahip diğer bir Kerrâmî konulu çalışma için ayrıca bkz. Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, sayı: XVII/2, ss. 439-462.

<sup>44</sup> Aydın, “Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye”, ss. 131-148.

<sup>45</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, “Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bişkek 2017, c. VI, sayı III, ss. 53-70.

<sup>46</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, “Perception of Karrâmiyya in Mâturîdî Resources”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bişkek 2017, c. VI, sayı: IV, ss. 207-221.

<sup>47</sup> Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

<sup>48</sup> Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Doktora Tezi, Danışman Ahmet Bağlıoğlu, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2017; Kerrâmiyye hakkında kitabından istifade ettik, bu anlamda alanında yazılmış kapsamlı bir eser olduğunu söylemek mümkündür. Kitabı için krş. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2018.

Kutlu, 2000 yılında *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*<sup>49</sup> isimli çalışması ile Horasan bölgesindeki Kerrâmî temsilcilere değinen, aynı zamanda Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde “Kerrâmiyye”<sup>50</sup> ve “Muhammed b. Kerrâm”<sup>51</sup> maddelerini hazırlayan isim olmuştur.

Yurt dışındaki çalışmalar ise Salih Aydın tarafından *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*<sup>52</sup> (*Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*), Josef Van Ess tarafından *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*,<sup>53</sup> Edmund Bosworth tarafından “The Rise Of the Karrâmiyya in Khurasan”,<sup>54</sup> Aron Zysow tarafından “Two Unrecognized Karrami Texts”,<sup>55</sup> Margaret Malamud tarafından “the Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur (Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi)”,<sup>56</sup> Müfid Muhammed Nûrî tarafından “el-Kerrâmiyye Hareketün Diniyyetün ve Siyasiyyetün Dirâsetühâ min Hilâli Seyri Gâdetihâ”<sup>57</sup> ve Muhammed Rıda Çitsaz tarafından “Fırkahayı Kerrâmiyye”<sup>58</sup> çalışmaları yapılmıştır.

---

<sup>49</sup> Çalıştığımız kitap ikinci baskısı olduğu için senesi yukarıda yazanla mutabık değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

<sup>50</sup> Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, ss. 294-296.

<sup>51</sup> Sönmez Kutlu, “Muhammed b. Kerrâm”, *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss.549-550.

<sup>52</sup> Salih Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Stephan Prochazka, Viyana Üniversitesi, Viyana 2011.

<sup>53</sup> Josef Van Ess, *Ungenützte Texte zur Karrâmîya*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1980.

<sup>54</sup> Edmund Bosworth, “The Rise of the Karramiyyah in Khurasan”, *The Muslim World*, 1960, c. L/1, ss. 5-14.

<sup>55</sup> Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 577-587.

<sup>56</sup> Eserin Türkçesi için bkz. Margaret Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005, sayı: XIII/1, ss. 533-552.

<sup>57</sup> Müfid Muhammed Nûrî, “el-Kerrâmiyye Hareketün Diniyyetün ve Siyasiyyetün Dirâsetühâ min Hilâli Seyri Gâdetihâ”, *Âdâbu'r-Rafîdîn*, Musul 1971, sayı: II ss.135-164; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 47.

<sup>58</sup> Muhammed Rıda Çitsaz, “Fırkahayı Kerrâmiyye”, *Meârif*, İsfend/İran 1373, ss. 82-107; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 47.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KERRÂMÎ HAREKETİN TARİHİ SERÜVENİ

Adını kurucusu addedilen Muhammed b. Kerrâm'dan alan Kerrâmiyye Mezhebi hicri üçüncü asrın başında Horasan'da neş'et etmiştir. Coğrafi konumu itibariyle siyasî, ticarî ve ilmî faaliyetlerin yoğun bir şekilde yürütüldüğü bu bölgede insanların ihtiyaçlarına yönelik geliştirdikleri söylem ile varlığını ortaya koymuştur. İslâm'ın yayılışına hız kazandırmayı kendisine şiar edinen Kerrâmiyye'nin tarihi seyrinin nasıl geliştiğinin anlaşılabilmesi için öncelikli olarak nasıl bir ortamda ve kimler tarafından neş'et ettiğinin açıklanması gerektiğine inanmaktayız. Bu sebeple çalışmamızın bu bölümünde mezhebin tarihi sürecine etki eden bölge ve özelliklerine, kurucusuna ve Kerrâmî fırkalara değinilmiştir.

#### 1.1. Neş'et Ettiği Ortam ve Tarihî Arka Planı

Tarih boyunca Horasan bölgesi, farklı kültür ve medeniyetlerin bir arada yaşadığı önemli siyaset, ticaret ve ilim merkezlerinden birisi olagelmıştır. Konumu itibariyle türlü faaliyetlere ev sahipliği yapan bu bölge, birbirinden farklı gelişen fikrî oluşumlara zemin hazırlamıştır. Nitekim bölgenin coğrafi, siyasî, dinî ve mezhebî özellikleri Kerrâmî hareketin oluşumunda da önemli bir yere sahiptir.

##### 1.1.1. Horasan Bölgesinin Coğrafi Özellikleri

Bir bölgenin iklimini, kültürünü, siyasetini ve iktisadını etkileyen coğrafi konum, o bölgeyi yaşanabilir ve değerli kılan ana unsurlardan biridir. Nitekim insanlar yaşam alanlarını oluştururken temel ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri ve hayatlarını idame ettirebilecekleri coğrafyaları tercih etmektedir. Tercih edilen bu bölgelerde insan



münasebetlerinin gelişmesi coğrafi konum etkisiyle meydana gelmektedir.<sup>59</sup> Konumu itibariyle değer kazanan bu sahalarda ise nüfusun yoğunlaşması ihtiyaçların karşılanması adına çalışma alanlarının da artmasını sağlamaktadır. Bir başka ifadeyle birçok alanda etkili olan coğrafi konum, insanların çalışma sahaları ve bölgenin ticari faaliyetleri üzerinde de etkili olmaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde Kerrâmî düşüncenin ortaya çıktığı Horasan<sup>60</sup> bölgesi de coğrafi konumu itibariyle önemli siyasî ve ticarî bir merkez konumundadır. M.Ö. 5000 yılına kadar uzanan bir geçmişe sahip Horasan'ın coğrafi konumu hakkında iki genel telakki vardır. Birincisi X. yüzyıl coğrafyacıları denilen Belâzurî<sup>61</sup> (ö.279/892), Yakubî<sup>62</sup> (ö. 292/905?) ve İbn Fakih'in<sup>63</sup> (ö. 300/912?) beyan ettiği üzere Horasan; günümüz Tahran'ın doğusundan başlayan ve Türk illerinin bulunduğu Tibet adlı bölgeye varan coğrafyadır. İkincisi ise Yâkût (ö.626/1229), Kazvinî (ö.682/1283) ve Ebû'l-Fidâ'nın (ö.732/1327) da bulunduğu XIII. yüzyıl coğrafyacılarının belirttiği üzere Tahran'ın doğusundan başlayan Ceyhun nehrinin Deşt-i Kevir ve Lut çöllerinin arasında kalan bölgedir.<sup>64</sup> Geniş bir coğrafya içinde ismini farklı alan ve öğretilerle duyurabilmiş Horasan'ın meşhur şehirleri ise; Merv, Herat, Belh, Rey, Nişâbûr, Herat, Gûr, Cürcân, Faryab, Kum, Tûs ve Demeğan'dır. Horasan;

<sup>59</sup> Haşim Şahin - Yunus Arifoğlu, "Selçuklu Öncesi Dönemde Horasan: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler", *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya 2013, sayı: VIII/3, s. 363.

<sup>60</sup> Horasan isminin transkripsiyonel yazılışları Fars dilinden çevrilmesinden dolayı değişiklik arz etmektedir. Bu sebeple Khorâsân, Khurasan, Khorassan ve Horasan gibi yazımları mevcuttur. Ancak yaygın kullanımı Horasan olduğu için bu yazımı tercih ettik. Bir milletin dili ile bilinmesi hangi kültür üzere inşa edildiğini göstermekle birlikte o dilin muhafazası ise geçmişine ait kadim geleneği sürdürdüğünü ifade etmektedir. Horasan ismi, Farsça bir kelimedir. Fars dilinin Derice lehçesi daha geniş ifadeyle Dârî diline mensuptur. Ancak günümüz kullanımı, "afiyetle ye" yani afiyet olsun anlamına geldiği için orta çağda kullanımı ile mutabık değildir. Kelimenin oluşumundaki hur/hor (güneş) ve âsân/âyân (gelen ve doğan) anlamında kullanılmıştır. Doğu bölgesinde olduğu ve seçkin şehir statüsünden mütevellit güneşin doğduğu yer ve güneş diyarı anlamında kullanılmıştır. (Güneşin doğduğu yer anlamında kullanımın da temel alınan bölge Irak'tır. Sâsâniler bu bölgeyi merkez almışlardır. Bu kullanım Araplar ile de sonraki süreçte devam etmiştir. Yâkût'un kullanımında ise Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap ayrımı bulunmaktadır.) Bu kullanıma ise ilk Sâsânî Devleti (226-651) döneminde rastlanılmıştır. Kelimenin anlamı itibariyle de arzu edilecek bir toprak statüsü olduğu barizdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şihabeddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Dâru's-Sâdir, Beyrut 1995, c. II, s. 350; İmâduddîn İsmail b. Muhammed b. Ömer Ebû'l-Fidâ, *Takvîmu'l-Buldân*, tah. M. Reinaud, Beyrut t.y., s. 441; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61; Habip Demir, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 37; Sebahattin Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", *Bilimnâme: Düşünce Platformu*, Kayseri 2005, sayı: XIV/3 c. III, s. 89; Zekeriya Kitapçı, *İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004, s. 67; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, s. 234; Ebû Said Abdî'l-Hayy b. Dahhâk b. Mahmûd Gerdizî, *Zeynu'l-Ahbâr, Dânişgâh-ı Tehrân*, Tehran 2005, s. 156; Elton L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule (747-820)*, Chicago 1979, ss. 13-16.

<sup>61</sup> Mustafa Fayda, "Belâzurî", *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 392-393.

<sup>62</sup> Murat Ağarı, "Ya'kübü", *DİA*, İstanbul 2013, c. XLIII, ss. 287-288.

<sup>63</sup> Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fakih", *DİA*, İstanbul 2000, c.XXI, ss.38-39

<sup>64</sup> Samur, "İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu", ss. 90-93.

Nîşâbûr, Merv, Herat ve Belh olmak üzere dört ana vilayete taksim edilmiştir.<sup>65</sup> Diğer illerin yönetimi idari biçimde bu dört eyalet (ümmühât) başkentlerine bağlıdır.

Tarihte İpek yolu üzerinde bulunan Horasan, Doğu'yu Batı'ya bağlayan canlı bir bölgedir. Hârici ve dâhili müsebbiplere vâkıf bu bölge etkileşimini daha hızlı gerçekleştirmekte ve hâsılı ihtiyaçları daha fazla karşılamaktadır. Verimli toprak ve ticaret merkezi olması ise aynı zamanda bölge için tehdit unsuru da olabilmektedir. Bu sebeple geçmişten günümüze kadar siyasî, sosyal ve ticarî unsurların etkisi ile bölgenin yönetimi el değiştirmiş, sınırları sabit kalmamıştır. Horasan bölgesi coğrafi konumunun değişkenliğinden dolayı ele alındığı eserlerde ülke, şehir, belde, bölge, diyar ve memleket ile isimlendirilmiştir.<sup>66</sup>

Horasan bölgesi birçok medeniyete ev sahipliği yapmış kozmopolit bir yerleşim yeridir. Farklı düşüncelerin bir arada yaşaması, bu bölgede ticaretin yanında uğraşılan ilim dallarının da çeşitlilik göstermesine zemin hazırlamıştır. Kanaatimizce bu coğrafyanın farklı bölgelere kıyasla hilafet merkezinden daha uzak olması ve refah seviyesinin yüksek olması bölge insanının ilimle uğraşmasını kolaylaştırmıştır. Kerrâmîlik ve Melâmetilik'in neşvu nema bulduğu bu bölgede tevekkül, kesb, fütüvvet, zühd, edep ve takva gibi tasavvufî kavramların tatbik edilmesi ile yetinilmemiş, bu kavramlara yüklenen farklı anlamlarla tasavvufî tecrübenin gelişmesine öncülük edilmiştir.

Tasavvufî yönü baskın olan Kerrâmiyye mezhebi, bu bölgede söylemlerini ortaya koyabileceği uygun bir atmosfer yakalamıştır. İnsanların hidayetine vesile olmayı kendilerine şiar edinen Kerrâmîler, ticaret sebebiyle insan hareketliliğinin yoğun olduğu bu bölgenin kervansaraylara ve ibadethanelere olan ihtiyacını fark etmişlerdir. Bundan dolayı irşad, vaaz, zikir faaliyetleri için bölgenin isminin duyulmasında ve zihinlerde yer edinerek geleceğe aktarılmasında önemli bir yere sahip olan hangâhların burada inşa edilmesinde

---

<sup>65</sup> Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yusuf b. et-Tağriberdî, *en-Nucûmu 'z-Zahira fî Mülûki Mısır ve 'l-Kâhire*, el-Müessesetü'l-Mısriyye, Mısır t.y., c. I, s. 198; E.Honigman, "Nişapur", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964, c. IX, ss. 302-304; Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. II, s. 350; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 62.

<sup>66</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. II, ss. 350-351; Sem'âni, *el-Ensâb*, c. V, s. 70; Zekeriya b. Muhammed b. Kazvîni, *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'ibâd*, çev. Mirza Cihangir-Emîr Kebîr, Tehran 1994, s. 426; Hamdullah b. Ebî Bekr el-Müstevfî el-Kazvîni (ö.740/1340'tan sonra), *Kitâbu Nüzheti 'l-Kulûb*, tah. G.L. Strange, Donya-yı Kitâb, Tehran 1983, s. 181; Demir, *Horasan'da Şiilik* s. 38.

öncülük etmişlerdir. Nişâbûr merkez olmak üzere Fustat'taki tüm ulaşım noktalarından doğu yollarının geneline uzanan hangâhlar bu bağlamda örnek verilebilir.<sup>67</sup>

### 1.1.2. Horasan Bölgesinde Siyasi Yapı

Horasan, coğrafi konumu itibariyle bereketli topraklara, geniş arazilere, göç ve ticaret yollarına ve farklı medeniyetlere ev sahipliği yapmış bir bölgedir. Bu noktada stratejik bir konuma sahip olması, devletlerin elde etmek ve elde tutmak için mücadele etmelerine neden olmuştur.

Horasan'a yerleşim ilk olarak Hint-Avrupa nesebine bağlı Ârî toplumu tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>68</sup> Sonraki dönemlerde ise Ahamenî İmparatorluğu<sup>69</sup> ve Büyük İskender<sup>70</sup> tarafından idâme edilmiştir. Akabinde Türk ve Pers mücadelelerine irca eden Horasan, Sakalar hâkimiyetine geçmiştir.<sup>71</sup> Kuşanlar, Ak-Hunlar, Kionit-Hiyonlar, Aftalitler, Gök-Türkler ve Türkeşler tarih boyu burayı Tûran Yurdu'na çevirme gayreti içerisinde Persler ile mücadele etmiştir. Samaniler ve Türkeşlerin akabinde Müslümanlar'ın fetihleriyle birlikte coğrafya Araplara da kapılarını açmıştır.<sup>72</sup>

Hulefâ-i Râşidîn dönemi ile birlikte başlayan fetihlerde fethedilen bölgelerde yer alan tavâifü mülûk olarak adlandırılan küçük devletlerin bulunması, Müslümanların fetihlerini kolaylaştırmıştır.<sup>73</sup> Horasan'nın fethinde de tek ve büyük bir devlet ile karşılaşılması bölgede İslâm'ın yayılışına hız kazandırmıştır.

Horasan'ın Müslümanlar tarafından ilk ne zaman fethedildiği konusunda farklı görüşler mevcuttur.<sup>74</sup> Bu görüşlerden ilki Horasan'ın Hz. Ömer'in halifelik döneminde (13-24/634-

<sup>67</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 540.

<sup>68</sup> Çetin, "Horasan ", c. XVIII, s. 235. Ayrıca bkz. Recep Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997, s. 18.

<sup>69</sup> Çetin, "Horasan ", c. XVIII, s. 235.

<sup>70</sup> Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 18.

<sup>71</sup> Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986, c. I, s. 63.

<sup>72</sup> Zekeriya Kitapçı, *İslam Azerbaycan ve Horasan İslâm Hidâyet Güneşi Doğu Tûran Yurtlarında*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2009, s. 215.

<sup>73</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldan*, c. II, s. 351; Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 21.

<sup>74</sup> Arapların ilk fetih hareketleri ve bu bölgelere kadar ilerleyişinde dini bir kaygı taşıdığından ötürü önceki fetihlerden dini ve siyasi bağlamda farklı değerlendirilmelidir.

644) fethedildiğine,<sup>75</sup> ikincisi ise Hz. Osman'ın halifelik döneminde (24-36/644-656) fethedildiğine yöneliktir.<sup>76</sup> Toprağın elde tutulması adına iki farklı halife döneminde de mücadelelerin yaşanması bu konuda farklı değerlendirmelere zemin hazırlamıştır.<sup>77</sup> Hz. Ömer döneminde fetih gerçekleşmesine rağmen Horasan'ın direnmesi, otorite boşluğuna izin verilmeksizin Hz. Osman döneminde de birlikler gönderilmeye devam edilmesini gerekli kılmıştır. Bu nedenle kim tarafından fethedildiği noktasında ittifak edilememiştir. Zira Horasan'ın Hz. Ali döneminde (36-41/656-661) direnmeye devam ediyor oluşu bunun kanıtıdır. Bölgedeki kalıcılığın yakalanması, Muaviye dönemine (41-60/661-680) kadar uzamıştır.

Müslümanların fethinin akabinde Nişâbûr, Merv, Belh'in yanında Rey'e özel önem verilmiştir. Merv şehrinin fethedilmesinden sonra Basra şehrinden gelen ailelere iskân verilerek bölgenin İslâmlaştırılması ve fethedilen coğrafyanın elde tutulması sağlanmıştır.<sup>78</sup> Buna mukabil Emevi iktidarı (60-132/661-750) tarafından Arap kabileleri Yemenliler ve Mudarlılar'ın Horasan'a yerleştirilmesi iki kabile arasında devlet gelir ve makamlarının elde edilmesi konusunda bir mücadele yaşanmasına sebep olmuştur.<sup>79</sup> Ayrıca insafsız addedilen yerel yönetici ve valilerin insiyatifi Horasan halkını bezdirerek iktidarın değişmesi için yeni bir beklenti içine sokmuştur.<sup>80</sup> Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz Emevîler döneminde Mevâlî karşıtı tutum,<sup>81</sup> büyük çoğunluğunu Mevâlîler'in oluşturduğu Horasan'ın sosyal dokusuna zarar vermiştir. Ömer b. Abdülaziz<sup>82</sup> (ö.101/720) devrinde kısa süre kalmasına rağmen vali olarak tayin edilen Cerrah'ın, minberden halka “Sizlere eza ve cefa vermek için

<sup>75</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Yahya b. Cabir Dâvud el-Belâzurî, *Fütühu'l-Buldân*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Beyrut 1978, s. 394; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fadl, Beyrut 1977, c. IV, s. 94.

<sup>76</sup> Bu bilgi daha geç dönem eserlere aittir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Uslu, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, s. 50; Gerdizî, *Zeynü'l-Ahbâr*, s. 92.

<sup>77</sup> İsmail Purlanta, “Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2011, sayı: XV/I, s. 402.

<sup>78</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 150.

<sup>79</sup> Nahide Bozkurt, “Abbâsiler (750-1258)”, *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s.460.

<sup>80</sup> Cl. Huard, “Horasan”, *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950, c. V, s. 561; Samur, *İslam Coğrafyacılarına göre Horasan*, s. 98; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s.68.

<sup>81</sup> Emeviler döneminde Mevâlî'yi aşağılamak için söylenen “Namazı ancak üç şey bozar: Eşek, köpek ve Mevâlî.” sözü bu tutumun en bariz örneklerindedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Zâhiye Kaddûra, *eş-Şuûbiyye ve Eseruhâ el-İctimâi ve'l-İktisâdi fi'l-Hayâti'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyi'l-Evvel*, Beyrut, 1998, ss. 47-51; İsmail Hakkı Atçeken, “Ömer b. Abdülaziz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002, Sayı: XIII, s. 71.

<sup>82</sup> Tam adı Ebû Hafs el-Meliku'l-Adil el-Eşec Ömer b. Abdülaziz b. Mervân b. Hakem el-Ümevî'dir.

geldim. Irkına düşkün bir adamım. Allah'a yemin ederek söylüyorum ki, benim kavimden birisi benim nezdimde başka kavimden yüz kişiden daha sevimli ve makbuldür"<sup>83</sup> sözü Horasan özelinde sergilenen Mevâlî karşıtlığını göstermesi açısından önemlidir.

İlk dönemlerde bastırılarak ve sindirilerek isyan etmeleri engellenen Mevâlîler, Halife Abdülaziz ile birlikte belirli mevki ve hakları elde etmeleriyle Emevî Devleti'nin çöküşünü hızlandıracak isyan hareketlerini başlatmışlardır. Halife Abdülaziz döneminde askerî, adlî, mâlî ve farklı makamlarda görev almaya başlayan ne kadar bu dönemde başarılı fetih hareketleri mevcutsa da iktidarın halka karşı ötekileştirici söylemi, halkın iktidar sahiplerine mesafeli davranmasına sebebiyet vermiştir. Horasan ve Kûfe gibi Mevâlî'nin yaygın olduğu ve siyasî karışıklıkların bulunduğu bölgelerde kaosu fırsata çeviren Abbasîler, kendi propagandalarını Mevâlîler'in yaşamış olduğu sıkıntılar üzerinden temellendirmişlerdir. Bu noktada Horasan'a dâiler göndererek onların desteğini kazanmıştır.<sup>84</sup>

Emevîler'den sonra yönetime Abbasîler geçmiştir. Arap yandaşlığını Emevîler kadar ön planda tutmayan Abbâsiler yönetim alanlarına yerel halk ve mezheplerin geçişini kolaylaştırmıştır. Bu ise zamanla Abbâsilerin zayıflaması ve bölgede yerel yönetim mücadelesine giren valiler tarafından manipüle uğratarak bağımsızlık mücadelesine girmelerine zemin hazırlamıştır. Bu noktada Abbâsi sürecini iki evrede incelemek mümkündür. İlk devir 750-847 tarihleri arasını kapsayan Abbâsi dönemin en zirvede olduğu zamanı simgelemektedir. İkincisi ise merkezi otoritenin zayıflamasıyla birlikte 1258 yıkılış yılına kadar geçen süredir.<sup>85</sup> Abbâsi Devleti'nin çöküş dönemine girmesi ile birlikte Horasan valileri bu bölgede kendi bağımsızlık mücadelesine girmiştir. Bu bağımsızlık mücadelesi bölgede Tâhirîler<sup>86</sup>(821-873), Saffârîler (861-1003) ve Sâmânîler'in (819-1005) hanedanlık kurmaları ile sonuçlanmıştır.

---

<sup>83</sup> Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler*, Damla Ofset, Konya 1994, s. 367; Himmet Konur, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2005, sayı: XXI, s. 10.

<sup>84</sup> Atçeken, "Ömer b. Abdülaziz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları", ss. 69-88.

<sup>85</sup> Erdoğan Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları no:3316, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:3211, İstanbul 1985, s. 2.

<sup>86</sup> Tarih boyu Tâhirîler adıyla bilinen üç hanedan vardır. Bunlardan ilki Mâverâü'n-Nehir ve Horasan bölgesinde 821-873 senelerinde teşekkül eden Tâhir b. Hüseyin'den adını alan hanedanlıktır. İkincisi Endülüs'te 1031-1078 seneleri arasında iktidarını sürdüren Muhammed b. Tâhir el-Kaysi'den adını alan hanedanlıktır. Son olarak Yemen'de 1454-1517 seneleri arasında hükümlüklerini sürdüren ve adını Tâhir b. Maûda'dan alan hanedanlıktır.

Tâhirîler'in kurucusu Tâhir b. Hüseyin, Abbâsiler'in kuruluş döneminde önemli görevler alan babasının yolunu takip etmiştir. Kardeşi tarafından halifelik makamından azledilen Halife Me'mun'un safında yer almış ve çıkartılan isyanın bastırılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Daha sonraları devletin farklı kademelerinde yer alan Tahir b. Hüseyin, Halife Me'mun'un hayatına kast edeceği endişesiyle kendisini 821 yılında hilafet merkezine uzak olan Horasan'a vali tayin ettirmiştir. Burada halifeden bağımsız hareket eden Tahir b. Hüseyin, Abbâsiler'in bölgede oluşturduğu siyasî otorite boşluğundan istifade ederek Tâhirîler Hanedanlığı'nın kurulmasında önemli rol oynamıştır.<sup>87</sup> İki sene süren Horasan valiliği döneminde halifeye karşı bağımsızlığını ilan etmişçesine tutum sergileyen, kendi ismiyle para bastıran ve hutbelerde halife yerine kendisini ön plana çıkaran Tahir b. Hüseyin'in Halife tarafından zehirletilmiş olduğu düşünülmektedir.<sup>88</sup> Tâhirîler'in isyan etmesini engellemek üzere halife tarafından oğlu Talha (822-828) Horasan'a vali olarak atanmıştır.<sup>89</sup> İktidar nezdinde itibarını muhafaza eden Tâhirîler Hanedanlığı, zamanla tecrübesiz ve zevkine düşkün valilerin iş başına getirilmesi ve isyanların artması sonucunda bu süre zarfında kayda değer güç devşiren Saffârîler tarafından 873'te yıkılmıştır.<sup>90</sup> Siyasetten uzak kalarak ticaret ve ilimle uğraşan Kerrâmî Mezheb'i, Tâhirîler döneminde Nîşâbûr ve çevresinde yayılma alanı bulmuş, isminden söz ettirerek taraftar sayısını artırmıştır.<sup>91</sup>

Tarih boyu mücadelelere şahitlik eden Horasan bölgesinde Arap kabilelerden "Yemenliler ve Mudarlılar" arasında başlayan ikili mücadeleler, ilerleyen süreçte "Tâhirîler ve Saffârîler" arasında devam ettirilmiştir.<sup>92</sup> Horasan tarihinin bu denli hareketli geçmesi, siyasi sirkülasyonun hızlanmasını ve halkın da siyasî olaylara karşı tavrının değişimini beraberinde getirmiştir. Hanedanlıklarının varlığını yitirmesiyle birlikte bazı Tâhirîler Saffârî Hanedanlığı'nın kurucusu Yâkûb b. Leys es-Saffâr (ö. 265/879)'ın yanına geçmiştir. Diğer hanedan üyeleri ise isyana kalkışmamaları için bastırılmıştır. Saffârîler'in

<sup>87</sup> Taberî, c. III, s.1042; Vasily Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990, s.225.

<sup>88</sup> Hasan Kurt, "Tâhirîler", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, s. 403.

<sup>89</sup> Barthold, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, s.225.

<sup>90</sup> Clifford Edmund Bosworth, *The History of the Saffarids of Sistan and Maliks of Nimruz, Colombia Lectures on Iranian Studies*, New York 1994, çev. Hüseyin Doğan "Chapter VII: The Organization and Administration of the Saffarid Empire (Saffârî İmparatorluğu'nun Yapısı ve Yönetimi)", *Mezhep Araştırmaları*, y.y. 2013, sayı: VI/I, s. 124.

<sup>91</sup> Kurt, "Tâhirîler", s. 403.

<sup>92</sup> Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, s.16

kurucusunun vefatı üzerine yerine geçen Amr (265/879)'ın Abbâsi Halifesi Mu'temid Alellah (ö. 279/892)'a itaat etmesini<sup>93</sup> ve ılımlı bir politaka yürütmesini fırsat bilen Tâhîrîler, ayaklanmıştı. Daha sonra bu isyan neticesinde yenilen Amr ve Abbâsi Devleti arasında çatışmalar yaşanmaya başlamıştır. Çıktığı seferler neticesinde büyük başarılar gösteren ve İran'ın belirli bölgelerinde hâkimiyetini sağlayan Amr, halifeden Mâverâünnehir bölgesinin yönetimini talep etmiştir.<sup>94</sup> Halifenin Amr'ın talebini kabul etmesi Saffârîler ve Sâmânîler arasında savaşın çıkması ile neticelenmiştir. Bu savaşta esir edilen Amr ile birlikte Horasan'ın hâkimiyeti 900 senesinde adını Sâmân Hüda<sup>95</sup>'dan alan Sâmânîlere geçmiştir.<sup>96</sup>

Sâmânîlerin menşei hakkında iki görüş mevcuttur. İlk görüşe göre Sâmânîler İran asıllıdır. Bu görüş temellerini bu hanedanlığın köklerinin Behram Çubin'e ve İran'ın destanlaşan yöneticisi Keyûmers'e varan soy ağaçlarına kadar uzanmasından almaktadır. İkincisi ise Türk olduklarına dair geliştirilen iddiadır. Bu görüş ise şecerelerde Guzek ve Tamgaç gibi Türk isimlerine yer verilmesi üzerinden temellendirilmiştir.<sup>97</sup> Her ne kadar menşei hakkında ihtilaf olsa da kabul edilen bir durum vardır ki İslâm'ın bölgede yayılışına hız kazandırmış, kitlesel mühtedî hareketine bayraktarlık etmişlerdir. Sâffârî Hanedanlığı'nın yenilgiye uğratılmasının ardından Horasan'da etkili olan Sâmânîler

<sup>93</sup> Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, s. 464.

<sup>94</sup> Merçil, "Saffârîler", s. 464.

<sup>95</sup> Sâmân Hutâd şeklinde de ifade edilmektedir.

<sup>96</sup> Bu dönem itibariyle etkisi Mâverâü'n-Nehir'e kadar devam eden Sâmânîoğulları (875-999), Mâverâü'n-Nehir'i kendi topraklarına katmak isteyen Karahanlılar (840-1212) ve günümüz hudut itibariyle Afganistan ve Pakistan devletinin güç sahibi olduğu ülkelerde ise Gazneliler Devleti (965-1187) varlığını sürdürmekteydi. Bunlarla beraber İran ve Irak Büveyhoğulları (932-1055), Suriye ve Mısır topraklarında Fâtîmîler (910-1171), Balkanlardan Anadolu'ya Anadolu da dâhil olmak üzere Bizans devleti (392-1453) hükümranlıkları vardı. Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmûd Mîrhând, Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015, s.18.

<sup>97</sup> Aydın Usta, "Sâmânîler", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, s. 64. Bununla birlikte İran dili edebiyatının bu devirde gelişim göstermesi bahsedilirken, bu döneme ait Arapça eserlerinde bir hayli oluşu durumu değerlendirmekte zorlaştırmaktadır. Makdîsî ve İbn Miskeveyh eserleri dikkate alındığında "Sâmânî Türkleri" ifadesi yer almaktadır. Ancak günümüz eserleri değerlendirildiğinde İran Hanedanlığı ifadesi şerh düşülmekle birlikte rastladığımız bir eserde; Müslümanlığın yayılması adına feragat eden İran dilinin yeniden gün yüzüne erişiminde katkısı olan Buğra Han'a bağlı beylerden biri İran Hanedanlığına son verdi. Jean Paul Roux, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007, ss.196-197. Öte yandan ağırlıklı kaynaklar Türk oldukları konusunda ipuçlarına bağlı kalmasına rağmen Türk Devletleri kaynaklarında özel bir başlık altında ele alınmamaktadır. Sünnî-Hanefî olmakla birlikte Farslaşmış Türk iddiaları da vardır. Diğer bir görüş ise İran'daki iki büyük devlet olan Büveyhîler ve Sâmânîler mahalli kuvvetlere ilave niteliğinde Türk kumandanlara yer vermektedir ve askeri ve valilik statüsünde seçkin bir sınıf halini almalarıyla birlikte yarı bağımsız hüküm sürmektedirler. Sâmânî devletinin zayıflamasıyla birlikte Sîmcürîler, Kara Tegin, İsficabî ve Baytuz gibi Türk aile ve kumandanları belli bölgeler içinde hükümranlık elde etmiştir. Merçil, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, s.35.

döneminde de siyasî çalkantılar devam etmiştir. Bir dönemin güçlü yöneticileri zamanla güç kaybetmiş ve sonunda Karahanlı Hükümdarlığı tarafından başkentleri Buhara ve Mâverâü'n-Nehir ellerinden alınmıştır. İlerleyen süreçte ise Gazneliler 1005 senesinde bölgeyi tamamen ele geçirmiştir. Horasan'da varlıklarını sürdüren Kerrâmîler'in irşad görevlerini yerine getirmek amacıyla bu dönem içerisinde de çeşitli faaliyetlerde bulunduğu bilinmektedir. Nitekim İbnü'l-Esîr'den rivayetle Sâ mânîler döneminde 200.000 Türk'ün Müslüman olduğu hususunda bilgiler yer almaktadır. Kerrâmîler'in dinin yaşanmasını kolaylaştırıcı fetvalar verdiği ve İslâm dininin yayılması için göstermiş olduğu çaba göz önüne alındığında, onların da Müslüman sayısının bölgede artırılması hususunda etkili olduğu düşünülmektedir.

Gazneliler Devleti ismini başkentleri ve aynı zamanda Kerrâmiyye'nin nüfuz ettiği beldelerden birisi olan Gazne'den almıştır. Gazneliler Devleti'nin temelleri Sebüktekin tarafından 351/994 senesinde atılmıştır.<sup>98</sup> Devletin resmi kuruluşu ise 366/976 senesine tekabül etmektedir.<sup>99</sup> Sebüktekin'in oğlu Sultan Mahmud<sup>100</sup> devletin sınırlarının geniş bir alana yayılmasını sağlamıştır. Buhara, Semerkand, Fergana, Maverâünnehr, Kaşgar ve bazı Hint şehirlerini fethetmiştir. Kuruluşundan 225 sene sonra ise Hüsrev Melik zamanında Gur hükümdarı Gıyaseddin Muhammed tarafından son verilmiştir. Kerrâmî Mezheb'i Gazneliler döneminde siyasete ilk kez yakınlaşmıştır. O dönemde sufi dindar olarak tanınan Kerrâmiyye'nin öncüsü Ebû Yakûb İshâk b. Mahmudşah (ö. 383/993)'ın Gazneliler'in kurucusu Sebüktekin'i etkilediği bilinmektedir. Nitekim oğlu Ebu Bekir sonraları Gazneli Mahmud tarafından şehre vali olarak atanmıştır. Onuncu ve on birinci yüzyıl başlarında Gazneliler tarafından desteklenen mezhep, diğer mezheplerin yanında ilk defa siyasî olarak yer edinmiştir.<sup>101</sup> Fakat dönemin sorunlarından birisi halini alan mezhepsel çatışmalar, Kerrâmîler'in devlet desteği almasıyla birlikte alevlenmiştir. Bunun yanı sıra Kerrâmîler, siyasi desteği arkalarına aldıktan sonra taassubiyete varan tutum ve tavırlar sergilemiş,

---

<sup>98</sup> Sâ mânîler Devletin'de ordu komutanlığı yapan Ebû İshak b. Alptekin'in akrabasıdır. Türkler İran'daki Müslüman hanedanların (Büveyhiler ve Sâ mânîler) hizmetinde bulunmuşlardır. Özellikle 912 senesinden sonra vali ve komutanlık seviyelerine ulaşmıştır. Devletlerin zayıfladığı dönemlerde ise kendi kuvvetlerine dayanarak yarı bağımsız hareket etmekten kaçınmamışlardır. Ayrıca bkz. Nesimi Yazıcı, *İlk Türk-İslâm Devletlerinin Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 177.

<sup>99</sup> Gerdîzî, *Zeynü'l-Ahbar*, c. II, s. 273; Ali b. Salih el-Muheyimî, "Karahanlılar Devleti'nin Gaznelilerle Siyasi İlişkileri", çev. Ali Aksu, *İSTEM: İslam San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Sivas 2010, sayı: XV/8, s. 298.

<sup>100</sup> Veraset sisteminde ki farklı uygulama ve fetih mücadelesi için bkz; Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân*, y.y, t.y., c. V, ss. 175-181.

<sup>101</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 546.



hangâhlarda bulunan mezhep müntesipleri rehavete kapılmıştır. Farklı görüş sahiplerinin birbirlerini çeşitli ithamlarla suçlaması ve geriliminin artması ile de Gazneli Mahmud Kerrâmî emirleri görevden almıştır. Siyasî görevlerden men edilen Kerrâmîler'in İslâm inancını öğretme görevinden de uzaklaştırılması, halk nezdinde Kerrâmîlere duyulan güvenin sarsılmasına neden olmuştur. Böylelikle etkisi zayıflayan Kerrâmiyye ile birlikte bölgede güç dengesi değişim göstermiştir.<sup>102</sup>

### 1.1.3. Horasan Bölgesinde Dînî Yaşam

Horasan bölgesi, değişen siyasi ve ticari yapının yanında göçlerle birlikte dini ve mezhepsel tagayyüre de maruz kalmıştır. Kadim medeniyetin mirası olarak Maniheizm<sup>103</sup> ve Zerdüşîlik<sup>104</sup> gibi dinlerin etkisi<sup>105</sup> bölgede hâkimiyet sürdürmüştür. Fakat bölgede kalıcılığı sağlayan ve geniş bir etki alanı bulan din, Zerdüştlüğün çağrısı ve Horasan bölgesindeki geleneklerin sentezi ile homojen bir yapı oluşturan Mecûsilik olmuştur.<sup>106</sup> Bu dinlerin yanı sıra İslâm öncesinde Mazdeizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık, Yahudilik ve mahalli dinlerin mevcut olduğundan söz etmek de mümkündür.<sup>107</sup>

Horasan bölgesinde dinlerin çeşitlilik kazanmasında temelde önemli iki etmen bulunmaktadır. Bunlardan birisincisi ticaret vesilesiyle muhtelif şehirlerden gelen samimi tüccarların kendi dinlerini tanıtmalarıdır. Böylelikle Horasan'da farklı din ve kültürler ile etkileşim sağlanmıştır. Hikmet ve felsefe öğretileri üzerinde etkili olan Hindistan'dan<sup>108</sup> bu öğretilerin Horasan'a aktarılmasında ticarî ilişkilerin önemli bir rol oynaması buna örnek

<sup>102</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 547.

<sup>103</sup> III. asırda İran'da oluşturulan gnostik bir din. Şehristânî el-Milel ve'n-Nihal adlı eserinin Seneviyye başlığı altında Mâneviyye (Maniheizm) başlığı ile değerlendirmektedir. Detaylı bilgi için; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, ss. 338-346.

<sup>104</sup> İranda oluşturulan nurun ezeliği ve zulmetin hadisliği ilkesine dayanan dindir. Sâsâniler devrinde yönetici sınıf tarafından Mecî, İslam eserlerinde Mecûsilik, Batı eserlerinde Zerdüşî ismine binaen Zoroastrianism adları ile anılmaktadır. Detaylı bilgi için; Şinasi Gündüz, "Mecûsilik" *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII s. 576; Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, s. 320.

<sup>105</sup> Abbâs Kadiyânî, *Târih-i Edyân ve Mezâhib der İrân*, Tahran 1374, ss. 24, 79; T.J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkonoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s. 9; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 79.

<sup>106</sup> Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din; Monoteizm'den Düalizme Mecûsi Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012, s. 14; Hüseyin Keriman, *Rey-i Bâstân, İntişarat-ı Danişgah-ı Şehid Beheştî*, Tahran, 1992, c. II, s. 8.

<sup>107</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 156.

<sup>108</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 82.

verilebilmektedir.<sup>109</sup> Farklı din ve kültürlerin etkisiyle gerçekleşen bu hareketlilik sonraki asırlarda tasavvuf tarihinin genelleyici bir üslupla itham edilmesine de zemin hazırlamıştır.<sup>110</sup>

İkincisi ise fetih ya da farklı sebeplerden ötürü değişen iktidarla birlikte mensup olunan dinlerin değişmesi ve her bir yöneticinin kendi dinini desteklemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin; Horasan bölgesinde bir dönem Sâsânîler tarafından Mecûsilik'in resmî din kabul edilmesi, en yaygın din hüviyeti kazanmasına sebep olmuştur.<sup>111</sup> Benzer şekilde fetih hareketlerinin akabinde Müslümanlar'ın coğrafyaya hâkimiyetinin ardından Nasr Sûresi'nde ifade edildiği gibi "insanların bölük bölük"<sup>112</sup> dine girmeleri Horasan bölgesinde dinin yaygınlaşmasının sebepleri arasında görülmüştür. Ayrıca fetihlerin akabinde kalıcılığın sağlanamaması ve Müslümanların dini çeşitliliğin fazla olmasını göz önünde bulundurarak rehâvete kapılmaksızın irşad için mücadele geliştirmeleri Horasan'ın İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır. Bu bağlamda Mürcîî ve Kerrâmî hareket varlığını hissettirmiştir.<sup>113</sup> Mecûsilerin İslâmiyet'e karşı direnmemesi itikâdî çatışmaların önüne geçmiştir. Fetih öncesi ribatların kurulması, ticaret sahasının genişletilmesi ve dini temsil edenlerin samimi faaliyetleri gayr-i Müslimler üzerinde etkili olmuş ve bölgenin İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.

Horasan bölgesinde muhtelif dinler tarih boyunca var ola gelmiştir. Mani tarafından kurulan Maniheizm, Maniheizt bir grup Dîneveriyye, Adını Mazdek b. Mâmbâd'dan alan

---

<sup>109</sup> Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago 1985, c. I, s. 34.

<sup>110</sup> Ratsanstein, Blochet ve E.G. Brown, bu gibi teorilerin yayılmasında ön plandadır. Ayrıca bkz. Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 52.

<sup>111</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 46; Gulam Hüseyin es-Sâdıkî, *Conbişhâ-yı Dînî-yi İrânî der Karnhâ-yı Dovvom ve Sevvom*, Tehran 1993, 105-106.

<sup>112</sup> Nasr, 110/2.

<sup>113</sup> Tasavvufi yaşam anlayışı etkilere kayıtsız kalmayıp çeşitlilik içinde öğretilerine şekil vermiştir. Bölgedeki ticaretin, zenginliğe ve gösterişli hayata mahal vermesine tepki olarak zühd ön plana taşınmıştır. Dinlerin çokluğu, İslam'ın yayılmasında mücadelenin artmasını ve tembellik vartasından kurtulmayı sağlamıştır. Ancak mühtediler önceki inançlarından tamamıyla arınamadıkları için önceki dinlerinden vârid olan söylem ve eylemleri yeni din ve kültürlerine taşınması, İslam düşüncesinde farklı yorumlara kapı aralamıştır. Tasavvufa da yansıyan bu hadise sonraki dönemlerde kaleme alınan tasavvuf klasikleri tarafından eleştirilmiştir. Halkın dinini değiştirmesi ve tam anlamıyla benimseyememesi ya da benimseyip taassuba varan tutum ve tepkisinin mutedil olamadığına dair; sûfilere ifrata varan yüceltmelere, bazılarının ise normal ölçülerin altında küçümsenmesine hatta daha da ileri giderek diğerlerini zındıklıkla itham edilmesi buna örnek gösterilebilir. Sûfilere yanlış anlamlandırılan ve nefesine, geleneklerine göre şekil verenler sadece sonraki asırlarda yaşayanlar değildir. Bunun örneklerine sahabe dönemi farklılıklar, siret ve suret tenakuzu gibi vakılar mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *Luma'*, tah. Dr. Abdulhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbâkî Surûrî, *Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye*, Kahire 2002, s. 17; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 8.

Mazdekîlik gibi dinler buna örnek gösterilebilmektedir. Bunların yanı sıra diğerleri kadar etkin bir saha elde edememiş Yahudilik ve Hristiyanlık da bölgedeki farklı dinler arasında varlığını sürdürmüştür.<sup>114</sup> Bölgede yaşayan dinler çeşitli sebeplerden ötürü muhtelif fırkalara ayrılmıştır. Hristiyanlığı temsilen piskoposlar tarafından desteklenen Nestûriler, kısa bir dönem tarihte yerini alan Marsiyoncular ve Deysaniyye inanç üzerindeki bu ayrışmalara örnek verilebilir.<sup>115</sup> İslâmın yayıldığı döneme tekabül eden süreçte yaşanan Emevi baskısı, Abbâsi ihtilali, Ebû Müslim'in öldürülmesi gibi vakalar neticesinde meydana gelen ve onun adına çıkarılan siyasi ve dini hüviyete bürünen hareketler ile benzer bölünmeler Müslümanlar arasında teşekkül etmiştir.<sup>116</sup>

#### 1.1.4. Horasan Bölgesi Mezhepsel Faaliyetler

Hâricîlik bölgede İslâmî bağlamı bulunan ilk mezheptir. Sözlükte “çıkılmak, bırakılmak, itaatten ayrılmak” anlamlarına gelen Hâricî, Hz. Ali döneminde Hakem meselesi (38/658) ile kimlik kazanan bir tavır hareketidir. Meşru halifeye karşı isyan edenler yani devlet başkanına ayaklananlar anlamında da kullanılmaktadır.<sup>117</sup> Hâricîler, “mürtekb-i kebîre” sahiplerinin dinden çıkacağı ve tevbe etmeden ölmeleri durumunda da cehennemde ebedî suretle kâfir olarak kalacakları görüşleriyle ön plana çıkmışlardır.<sup>118</sup> Abdülkâhir el-Bağdadî tarafından bizatihi Havâric'ten yirmi iki fırka tespit edilmiştir.<sup>119</sup> Ümeyye rejiminin hilafetteki yerini sağlamlaştırdığı dönemde, marjinal bir dini-siyasi muhalefet tutumu sergileyen Hâricîlik; savaş, suikast, mutaassıp, mutedil, serkeş ve fırsat yanlıları gibi içinde farklı görüşlere ayrılan bir mezhep olarak tanınmıştır.<sup>120</sup> Hâricîler'in bölgeye ilerleyişi Nehrevan Savaşı'nın akabinde İran üzerinden gerçekleşmiştir.<sup>121</sup> Bu bölgedeki ilk Hâricî hareket, hicri 41 (661) senesinde Müslüman bir kitlenin Basra beldesi civarında

<sup>114</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için; Demir, *Horasan'da Şiilik*, ss. 44-50.

<sup>115</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 49.

<sup>116</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 157.

<sup>117</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 146.

<sup>118</sup> İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, s. 107.

<sup>119</sup> Fırkaların isimleri için ayrıca bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 54.

<sup>120</sup> Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı – Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999, s. 53.

<sup>121</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 84; Ebû'l-Me'âli Muhammed el-Huseynî, *Kitâbu Beyânî'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, tah. Abbas İkbâl, Mabaatu Meclis, Tahran 1895, s. 27.

öldürülmesiyle başlamıştır.<sup>122</sup> Ardından siyasi baskılara maruz kalan Hâricîler, Irak ve Cizre'yi terk ederek baskı olmaksızın hareket edebilecekleri bir diyar olan Horasan'a yerleşmişlerdir.<sup>123</sup> Baskıya karşı gelmek adına Haricîler, Emevî Devleti'ni yıkmak için çeşitli planlar kurmuş, planlarını tatbik edebilmek için Ebû Müslim Horasanî (ö.137/755) ile anlaşma dahi yapmışlardır.<sup>124</sup> Abbâsiler döneminde faaliyetlerini sürdüren Haricîler, benzer yıkımlarına ve radikal yaşamlarına devam etmiştir. Bu anlamda Acârîde'ye bağlı Hazmiyye kolunun öncüsü Ebû Huzeyme Hamza b. el-Ekrek'e bağlı fırkalar ilk önce Herât, Buşenc ve Nîsâbur'u tahrip etmiştir.<sup>125</sup> Me'mun (ö.218/833), halifeliği döneminde isyanları bastırmak için Horasan valisi Abdurrahman el-Mutavvî'nin dahi malumatı olmaksızın Nîşâbûr'da bir araya getirilen gönüllü bir ordu ile çeşitli vakitlerde Hâricîler'e karşı pek çok savaş tertip etmiştir.<sup>126</sup> Tahir b. Hüseyin ve Ebû Huzeyme Hamza b. el-Ekrek arasında yaşanan bu olaylarda ortalama otuz bin insanın yaşamını yitirdiğinden bahsedilmektedir.<sup>127</sup> Sonraki süreç itibariyle Tahir b. Hüseyin (ö.207/822) tarafından bozguna uğratılan Hâricîler'in, hicri üçüncü asrın ortaları ve dördüncü asır itibariyle Horasan'da varlığından söz edilmesine rağmen etkinlik ve isyanlarına eskisi kadar rastlanılmamıştır.<sup>128</sup>

Hâricîler, hakem vakasına karşı tepkisel bir tavır geliştirmişlerdir. Zâlim imama karşı ayaklanma hususunda fikir birliğinde bulunmuş ve büyük günah işleyenlerin dinden çıkacağını savunmuşlardır. Bunların yanı sıra insan hürriyeti, çocukların ahiretteki durumları, içtihat ve Peygamberden önce teklif hususlarında çeşitli görüşler geliştirmişlerdir.<sup>129</sup> Mezhebin taassuba varan inanışları, kendileri gibi düşünmeyenleri nedenine bakmaksızın, arka planını araştırmaksızın kadın ya da çocuk dahi demeksizin öldürmekten çekinmemeleri ile neticelenmiştir.<sup>130</sup> Hâricî fikre maruz kalan Horasan insanı kendi özgün düşünce sistemini oluşturma noktasında arayış içine girmiştir. Kerrâmiyye'nin Hâricî düşünce karşısında ılımlı bir üslup ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. İbadet konusunda taviz vermeyen, fakat itikâdî ve fikhî konularda esnek görüşler ileri süren

<sup>122</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâricîler", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 170.

<sup>123</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 56.

<sup>124</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 170; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 73.

<sup>125</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 56.

<sup>126</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 160

<sup>127</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 160

<sup>128</sup> Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 56.

<sup>129</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "Hâricîlerin Temel Görüşleri", çev. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX (1997), ss. 351-355.

<sup>130</sup> Hasan Onat-Orhan Ateş, "Haricilik", *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*, ed.Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 67.

Kerrâmîler'in bölge insanının ihtiyaç duyduğu yeni bir düşünce sistemi geliştirmesi Horasan'da Hâricî düşüncenin zayıflamasında önemli bir rol oynamıştır.

Horasan'da mezhebî ayrılıklar Şîiler üzerinden devam etmiştir. İslâm tarihinde ilk zuhur eden mezheplerden birisi olma özelliğini gösteren Şia, Horasan'da da kendini gösteren ayrılıkçı grupların başında gelmiştir. Bu isim tâbi olmak ve boyun eğmek anlamına gelen "müşâyaat" kökünden türemiş olmakla birlikte Hz. Ali b. Ebî Talib (ö. 40/661) ve onun Ehl-i Beyti'ne tâbi olanlar için kullanılmıştır.<sup>131</sup> Aynı zamanda bu isim Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali'nin halifelığının nas ve tayinle belirlendiğine inanarak imametin kıyamete kadar Hâşimî soyundan devam edeceğini savunanlar için kullanılmıştır.<sup>132</sup> Böylelikle Şia imâmet meselesini toplumun iradesine, menfaat ve maslahatlarına bakılmaksızın kapalı nass ve vasiyetle belirlenen bir konu haline getirmiştir.<sup>133</sup> Kendi içerisinde birçok gruplara ayrılan Şia, Bağdadî tarafından Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye olmak üzere üç başlıkta,<sup>134</sup> Şehristânî tarafından Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Gâliyye ve İsmailiyye<sup>135</sup> olmak üzere beş başlık altında incelemiştir.

İlk Şîi hareket, Hz. Ali'nin evlatlarından Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da Emevîler tarafından katledilmesinin akabinde intikam amacıyla Muhtâr es-Sekafî isyanı ile gündeme gelmiştir.<sup>136</sup> Irak'ta bastırılan bu hareket sonucunda siyasi bir yer edinemeyeceğini anlayan Muhtâr es-Sekafî yandaşları, Horasan'da Arapçılık politikasıyla Emevîler tarafından dışlanan Mevâlî'nin desteğini alarak bu bölgede faaliyet göstermeye başlamıştır. Şîilik'in bu bölgede Mevâlî eliyle gelişim göstermesinin en büyük sebebi, kendilerine karşı yıpratıcı bir tutum sergileyen Emevîler karşısında potansiyel bir güç barındıran Haşimîler'in iktidara gelebilme ihtimalidir.<sup>137</sup> Her ne kadar bu fikirler Mevâlî tarafından Horasan'a taşınsa da Emevî iktidarı onların bu bölgede faaliyet göstermesine izin vermeyecek baskıcı yaptırımlar uygulamışlardır. Nitekim bu sebeple Horasan'da Şîiler'in büyük bir takipçi kazanmasını

<sup>131</sup> İbrahim b. İshak el-Harbî Ebû İshak, *Garîbu'l Hadîs*, tah. Süleyman İbrahim Muhammed Ayid, Câmîiatu'l-Ummü'l-Kurâ, Mekke 1985, c. II, s. 581; Ebû Zeyl Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, Maarif Basımevi, İstanbul 1954, c. I, s. 525; Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 18.

<sup>132</sup> Ebû'l-Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî - Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Fıraku'sh-Şia)*, çev. Hasan Onat vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 51.

<sup>133</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 186-188.

<sup>134</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 26-53.

<sup>135</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 186-266.

<sup>136</sup> Demir, *Horasan'da Şîilik*, s. 60.

<sup>137</sup> Demir, *Horasan'da Şîilik*, s. 61.

sağlayan temsilcisi Ebû Haşim Emevîler tarafından hapsedilmiştir.<sup>138</sup> Abbâsiler döneminde ise Şia'ya karşı marjinal baskılar yapılmamıştır. Abbâsiler'in bu tavrı, Şiîler'in yayılmasını kolaylaştırırken ilmi ve kültürel çalışmalarına da yardımcı olmuştur. Bunun yanı sıra imamet düşüncelerini açıktan savunmaya başlayan ve takiyyeyi bırakan mezhep müntesipleriyle tartışmalar yapılmasını sağlayarak kayda değer bir kitlenin ise ikna olmasına zemin hazırlamıştır.<sup>139</sup> Makdîsî eserinde, Maşrik bölgesinden bahsederken imamların asil ve nazik davranıştan yoksun olduğunu, hatiplerin ne söylediğini bilmediklerini, bayram günleri camîlerin yoğunluktan taşıdığını ve halkın ağırlıklı mezhebinin Hanefilerden ve Şâfiilerden oluştuğunu beyan etmiştir. Buna mukabil Şia ve Kerrâmîler arasında gerçekleşen kıran kırana tartışmaları ve fakihlerinin birbirleriyle çekişme halinde olduğunu aktarmıştır.<sup>140</sup> Nîşâbûr'da ise Mu'tezile'nin varlığından bahsetmenin mümkün olduğunu ancak başta Hanefiler olmak üzere Şiîler ve Kerrâmîler'in bu bölgede daha yoğun nüfusa sahip olduğunu mezheplerin coğrafya ile ilişkisi hakkında malumat vermeksizin ifade etmiştir.<sup>141</sup> Ayrıca Cürçân'da Bayram günü kurban edilen hayvanın kafası için birbirleriyle çarpışan mezheplerden haber vermiş, "Festival esnasında Hasan taraftarlarıyla Kerrâmîler arasında amansız kavgalar ve tuhaf fanatisizm" örneklerinin olduğunu beyan etmiştir.<sup>142</sup>

Farklı mezhepler arasında yaşanan görüş ayrılıklarına bağlı ayrışmalar, Şiî mezhebi içerisinde de görülmüştür. Bu bağlamda Horasan'da Zeydiyye, Keysâniyye ve İmâmiyye gibi farklı Şiî eğilimler ön plana çıkmıştır. Zeydiyye; Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'in (ö.122/740) görüşleri etrafında bir araya gelenler aracılığıyla hicri 3. asırda teşekkül etmeye başlayan bir mezheptir.<sup>143</sup> İmametini Fatıma evlatları üzerinden devam edeceğini iddia ederek, bu nesilden bazı hüviyetlere vakıf birisinin çıkmasının ardından ona itaati vacip görmüşlerdir.<sup>144</sup> Hişam b. Abdilmelik (ö.125/743) döneminde Zeyd b. Ali'ye biat etmişlerdir. Doktrinel bağlamda ilk iki halifeyi kabul etmiş, zalim imama karşı ise hakkını aramayı, bu konuda ayaklanmayı uygun bulmuşlardır.<sup>145</sup> Dönemin sosyo-kültürel şartlarının

<sup>138</sup> Demir, *Horasan'da Şiîlik*, s. 63.

<sup>139</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, ss. 89-90.

<sup>140</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 326.

<sup>141</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 333.

<sup>142</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 379.

<sup>143</sup> Yusuf Gökalp, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydilik*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 72.

<sup>144</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 198.

<sup>145</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 83.

etkisiyle siyâsî bir söylem olarak gelişen Zeydîlik, sonraları itikâdî hüviyete kavuşmuştur.<sup>146</sup> Horasan bölgesindeki ilk faaliyetleri, Harun Reşid<sup>147</sup> (ö.193/809) devrinde Yahya b. Abdillah'ın 170 takipçisi ile Rey'den başlayarak Cüzcan, Belh, Mâverâü'n-Nehir'e ve iki buçuk senelik ikametinin akabinde Kumis, Cibâl-i Taberistan ve Deyman'a kaçıışı ile bidayet bulmuştur.<sup>148</sup> Sonraki süreçlerde ehl-i beyt kavlini kullanarak başkaldırmaları Tâhirîler'in müdahalesi ile karşılaşmalarına sebep olmuştur. Abdullah b. Tâhir'in Horasan'da başarı elde edemeyişi Zeydîler'in farklı bölgelere kaçmasına ve faaliyetlerini gizli bir şekilde yürütmesine zemin hazırlamıştır. Taberistan'a gelen Hasan b. Zeyd, halkının biat etmesiyle 251/865 senesinde burada kendi devletini kurmuştur.<sup>149</sup>

Keysâniyye; el Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sakafî (ö.67/686-87) müntesiplerine verilen isimdir.<sup>150</sup> Muhtâr, Hz. Ali'nin evladı Hüseyin'in intikamını almak üzere onu şehid edenlerin çoğunu öldürmüştür.<sup>151</sup> Ebû Tâlib'in azatlı kölesinin mensuplarından olduğuna dair rivayetler de bulunmaktadır.<sup>152</sup> Düşünceleri arasında kendi sınırlarını aşan bir inanca nail olduğu, Hz. Muhammed'in torunları Hasan ve Hüseyin'den te'vil, bâtın, afâk ve enfüs ilimlerini<sup>153</sup> öğrendiği düşünülmektedir. Hz. Ali'nin eşi Havle bint Kays'tan oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (ö.100/718?) imamet makamına nass ile tayin edildiğini kabul etmişlerdir.<sup>154</sup> Ebû Haşim'in (ö.98/716-17) ölümünün ardından çeşitli gruplara ayrılmıştır. Horasan bölgesinde ise Râvendîyye, Rizâmîyye ve Müslimiyye fırkaları üzerinden faaliyetlerini icra edebilme imkânı elde etmişlerdir.<sup>155</sup>

İmâmîyye; itikâdî anlamda temel unsur addedilen imamet düşüncesi üzerinden şekillenmiş bir fırkadır. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed sav. tarafından vafına imâdan ziyade, bizatihi şahsına işaret edilerek hilafet makamına nass ile tayin edildiğini savunmuşlardır.<sup>156</sup>

---

<sup>146</sup> Yusuf Gökâlp, "Zeydiyye", *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 215.

<sup>147</sup> Tam Adı Ebû Ca'fer Harun er-Reşid b. Muhammed el-Mehdî-Billah b. Abdillah el-Mansur'dur.

<sup>148</sup> Ebû'l-Abbas el-Hasenî, *Kitâbu'l-Mesâbih (Ahbâru'z-Zeydiyye)*, tah. Wilffred Madelung, Beyrut 1987, ss. 55-57; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 162.

<sup>149</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 163.

<sup>150</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31.

<sup>151</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 31.

<sup>152</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 186.

<sup>153</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 188.

<sup>154</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 50.

<sup>155</sup> Horasan'a ulaşmış ve gulat ismi ile anılan hareketlerin her ne kadar aykırı tavırlarının olumlu neticesine vakıf olsalar da siyasi destekten mahrumiyetleri üzerine Mazdekî-Hürremî ve İsmâilî düşüncelere tevdi etmişlerdir. Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 66.

<sup>156</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 210.

Hz. Muhammed'in vefatından sonra imametini akrabalık bağına gerekli kıldığı düşüncesinden hareketle Hz. Ali'ye tâbi olmayan sahabelerin birçoğunun dalalette olduklarını iddia etmişlerdir.<sup>157</sup> İlk dönemlerde, fırkanın ismi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in imametini sahih bulmadıkları gerekçesiyle terk edenler, dağılanlar ve ayrılanlar anlamında kullanılmış, zamanla İmâmiyye adı ile anılır hale gelmiştir.<sup>158</sup> İmâmiyye'nin tanınan kolu İsmâ Aşeriyye imamlarını on ikiye artırarak, son imamın zulüm ve adaletsizlikle dolan yeryüzüne irca edeceği ve burayı adaletle idame edilir seviyeye getireceği inancını taşımaktadır.<sup>159</sup>

Erken dönemlerde Horasan'da varlığını gösteren bir diğer düşünce Mürciilik'tir. Kerrâmiyye'yi olumlu yönde etkilemiştir. Bu etkinin müsebbibi ise zühd ve takvâsı ile bilinen Ahmed b. Harb'dır.<sup>160</sup> Teşekkülünde etkili olan sebepler arasında Hâricî zihniyete karşı tepki, Emevî-Abbasî rekabeti, Emevîlerin izlemiş oldukları ekonomik ve politik siyasetleri, kentleşmenin meydana getirdiği siyasi, ekonomik ve toplumsal problemler yer almaktadır.<sup>161</sup> İlk Mürciiler'in ana kaygısı ve tepkisi Havâric'in bölücü temayüllerine karşı, İslâm ümmet birliğini korumaktır.<sup>162</sup> Mürcie ismi büyük günah işleyenlerin durumlarının geciktirilmesine atfedilmekle beraber ümit vermek manasını da içermektedir.<sup>163</sup> Bu görüş temelinde “*Dediler ki: Onu ve kardeşini (Harun'u) ircâ et (beklet)...*” ayeti üzerine temellendirilmiştir.<sup>164</sup> Ümit verme hususunda ise hükmün ancak Allah tarafından belirleneceğine işaret edilerek, Kur'an'dan “*Diğerleri Allah'ın emri için geriye (mercûne) bırakılmıştır. (Allah) ya onları azaba uğratacak, ya da onların tevbesini kabul edecektir. Allah en iyi bilendir, hikmet sahibidir.*”<sup>165</sup> ayeti hüccet getirilmiştir.<sup>166</sup> Mürciiler, Ehl-i Kible

<sup>157</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 48.

<sup>158</sup> İsm'in Şia ile aynı ve Şia'dan farklı anlamda kullanıldığına dair çeşitli rivayetlerde vardır. Detaylı bilgi için bkz. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 48.

<sup>159</sup> Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2012, s. 39.

<sup>160</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61; Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251.

<sup>161</sup> Sönmez Kutlu, “Mürcie”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 41.

<sup>162</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Şa-to İlahiyat, İstanbul 2001, s. 157.

<sup>163</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 178.

<sup>164</sup> A'râf, 7/111.

<sup>165</sup> Tevbe, 9/106.

<sup>166</sup> Ayet-i Kerîme'nin tefsirine bakıldığında ise; Kâb b. Mâlik, Murâra b. Rebî, Hilâl b. Ümeyye ile birlikte içlerinde Ebû Lübâbe'nin bulunduğu sahabeler, münafıklarla birlikte mazerete binaen savaşa katılmamışlardır. Onlar hatalarını anlayıp pişman olmuşlar ve tevbe etmişlerdir. Kendilerini mescidin direğine bağlayarak ceza vermişlerdir. Hz. Muhammed (sav) savaştan döndükten sonra âdeti üzere mescide uğramış ve iki rekât kıldığı namazın ardından direğe kendini bağlayanların durumlarını öğrenmiştir. Peygamber ise onlar hakkında ayet inene kadar girişimde bulunmamıştır. Bedir ashabından olan bu sahabe ile Allah Rasulü oturmayı ve



hakkında vakfeden, dâvâları kıyamete erteleyen, amelsiz sözü (kelime-i şehâdet) İslâmiyet için yeterli kriter gören, amelin farzîyetini reddeden, delili kat'î olmayan hususlarda hüküm belirtmemenin önemini vurgulayan, günahları Allah'a bırakmaksızın O'na ümit bağlanmasından ötürü cennete gideceğini savunan bir grup olmuştur.<sup>167</sup> Abdülkâhir Bağdadî'ye göre Mürcîe görüşü temelde üç grupta incelenmektedir. Bunlardan birincisi iman hakkında ertelemeyi esas alıp kader hakkında Mu'tezilî düşüncüyü savunanlar, ikincisi Cehm b. Safvân'ın fikirlerini benimseyip imanda ircâ, amelde cebri kabul edenler ve son olarak da Cebriye ve Kaderiyye dışında ameli imandan sonraya bırakanlar olarak tanımlanmıştır.<sup>168</sup>

Mürcie'nin teşekkülü hakkında 100/718 senesine kadar Irak ve Hicaz bölgelerinde yaygın olduğu bilinmektedir. Fakat Horasan'da aynı etkiyi gösterip göstermediğine dair yeterli malumat bulunmamaktadır. Bölgedeki ilk faaliyetleri, Abdurrahman b. el-Eş'as ve Yezid b. Mühelleb'in Irak valilikleri esnasında beldeye düzenlenen askerî seferle başlamıştır.<sup>169</sup> Birçoğunun Arap olmaması sebebiyle kabileciliğe karşı mesafeli tavırları ve taasubiyete uzak üslupları ile tanınmışlardır. İlk Mürcîî söylem, Müslüman'ın Müslüman'a karşı savaşmasının doğru olmadığını ifade ederek Haremeyn valilerinin arkasında namaz kılan Abdullah b. Ömer (ö.73/692)'e atfedilmiştir.<sup>170</sup> İbn Sa'd (ö.236/850) ise ilk Mürcie'nin kim olduğu hakkında Hz. Osman ve Ali'nin durumunu erteleyen ve onların iman ya da küfürlerine şahitlik etmeyenler olduğunu belirtmiştir.<sup>171</sup> Mürcie'nin Horasan bölgesinde gelişimini sağlayan en önemli unsurlardan birisi Emevî-Hâşimî rekabetine dâhil olmamak için siyasi hadiselerin dışında hareket imkânı sağlamaya çalışmalarıdır. Bu durum yöneticileri kendilerine yakın hissetmedikleri görüntüsünü vermiştir. Buna mukabil Emevî Devleti bölgedeki kendinden memnun olmayan halkı, kendi düşünce sistemine çekemeyeceğine kanaat getirerek uzaklaştırmayı tercih etmiştir. Bu sebeple onların Horasan

---

konusmayı men etmiştir. Kendilerinin nedamet ile başbaşa kaldıkları sıralarda 118. Ayette durumları belirlenmiş ve tevbeleri kabul edilmiştir. Bkz. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzül-Furkân (Tefsirli Kur'an-Kerîm Meali)*, Server Yayınları, İstanbul 2016, s. 202.

<sup>167</sup> Konu ile ilgili daha fazla malumat için bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 31-33.

<sup>168</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 190-191.

<sup>169</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 168-169.

<sup>170</sup> Halil İbrahim Bulut, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 167.

<sup>171</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Kâtîb, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958, c. VI, s. 308; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 52.

ve Maverâü'n-Nehr'deki fetih hareketlerine katılmalarını sağlayarak tehlikesiz hale getirmeyi amaçlamıştır.<sup>172</sup>

Horasan bölgesinde belirli kişilerin faaliyetleriyle beldelerin Mürcîî görüşleri benimsemesi de hız kazanmıştır. Bunlardan birisi Cevab b. Ubeydullah (ö.120/738)'dir. O, Ku'fe'de Mürcîî bir çevrede eğitim faaliyetlerini bitirmiş ve daha sonraları Cürcan'a yerleşerek fikirlerini yaymaya çalışmıştır.<sup>173</sup> Diğer önemli simalardan birisi de Sabit Kutna (ö.110/728)'dir. Sabit Kutna 82 senesinde Horasan valiliğine atanan Yezid b. Mühelleb<sup>174</sup> (ö.102/720)'e yakınlığıyla bilinmektedir. Yezid b. Mühelleb tarafından haraç ve cizye toplamakla ve namaz kıldırmakla görevlendirilmiştir. Mürcîî olmayan Yezid b. Mühelleb'in yakınında bulundurduğu kimselerin Mürcîî kimlikli olması mezhebin görüşlerinin yayılmasını kolaylaştırmıştır.<sup>175</sup> Böylece aşikâr bir şekilde fikirlerini haykırmayan, siyasi makam elde etme yolunda çaba harcamayan Mürcîîler, Hâricî ve Şia gibi otorite baskısına maruz kalmaksızın devletin bazı kurumlarında faaliyet alanı elde etmişlerdir.

Mürcie'nin bu topraklarda yayılmasına ivme kazandıran bir diğer husus ise merkezî otoritenin ötekileştirici tutumu ve taasuplu İslâm düşüncesinden kendilerine pay çıkarmaya çalışan zihniyetin bazı dayatmacı tavırlarına tepki göstermeleri olmuştur. Nitekim onların imanda eşitlik görüşünü savunması bölgede hâkim olan sert ve baskıcı tutumlarıyla ön plana çıkan Hâricî düşüncenin karşısında ilgi bulmuştur. Aynı zamanda bölgede genel dini akımın içerisinde temsil edilmeleri ve pek çok âlim tarafından benimsenmeleriyle kadılık, müftülük

---

<sup>172</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 169.

<sup>173</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 170.

<sup>174</sup> 53/673 yılında doğmuştur ve tam ismi Ebû Halid Yezid b. Mühelleb b. Ebî Sufre el-Ezdî'dir. Emevî Halifesi olan II. Yezid'e isyan eden Yezid b. Mühelleb bürokratik anlamda Vali, askeri anlamda kumandan kabul edilir. Irak umum valisi Haccâc b. Yusuf es-Sakafî (ö.95/714)<sup>174</sup> kâim'u-pederî Mühelleb'in vasiyetini yerine getirerek Yezid b. Mühelleb'i Horasan valisi yapmıştır. Yezid'in İbn Eş'as taraftarlarının isyanını bastırıp liderine müsamahakâr tutum sergilemesi ve bazı yerine getirmesi beklenen görevleri icra edememesi Haccâc'ın talepleri doğrultusunda halife tarafından Yezid'in görevinden azledilmesine neden olmuştur. Sabit Kutna Emevîler'e karşı Yezid b. Mühellebi desteklemiş ve vefatının akabinde yazdığı mersiye onun için methiye içerirken Emevîler'i hicvetmiştir. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'ân*, tah. Mahmut Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1954, c. II, s. 1085; Fatma Odabaşı, "Yezid b. Mühelleb", *DİA*, İstanbul 2013, c. XLII, s. 522-553. Sabit Kutna'nın yazdığı mersiye Mürcie'nin ilk İrcâ kasidesi ve günümüze kadar ulaşabilen ilk Mürcîî metindir. Nûman el-Kâdî, *el-firaku'l-İslamiyye fi 'ş-Şi'ri'l-Emevî*, Kahire 1970, s. 734; Macid Ahmed Samarrâî, *Şi'ru Sabit Kutna el-Atekî*, Bağdat, 1970; Nebil Halil Ebû Haltem, *el-Firâku'l-İslamiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut 1990, s. 19; Bkz. Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 171-178.

<sup>175</sup> Şerif el-Murtazâ, *Emâlî el-Murtazâ Gurarü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kâlaid*, tah. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kâhire 1954, c. II, s. 105.

ve bazı askeri alanlarda görevler almaları da onlara karşı ilginin artması ile sonuçlanmıştır.<sup>176</sup> Basra ve Kufe’de yaşanan mezhep çatışmalarının bu beldelere ulaşması, uzlaşmacı bir fikir olan Mürcie üzerinde birlikteliğin yaşanmasına imkân sağlamış genel dini akımın temsilini ircâ düşüncesi üzerinden devam ettirmesini sağlamıştır.<sup>177</sup> Bunların neticesinde ise Mürcie, sisteme vakıf haliyle faaliyet alanı edinmiş, insanların güvenebilecekleri bir liman olarak İslâm’ı temsil eden, bir düşünce hüviyeti kazanmıştır. Ancak Emeviler döneminin nihayetine doğru teşekkül eden temelde Şîi ve Haricî fikirlerin değil Mürciî fikirlerin motive ettiği bir hareket niteliğinde olan Hâris b. Sureyc isyanı ile Mürcie güç kaybetmeye başlamıştır. Mevâlî’nin ötelenmiş yani ikinci sınıf vatandaş muamelesi görmesi ve iktisadi anlamda sıkıntılarının giderilmesine yönelik bir Mürciî ıslah hareketi olarak kendini gösteren bu isyanın Emevîler tarafından bastırılması, Mürciî temsilci ve taraftarlarının öldürülmesiyle sonuçlanmıştır.<sup>178</sup> Abbasî ihtilaline hız kazandıran ve Emevîlerin yıkılışına neden olan bu hareket zamanla Mürcie’nin tarih sahnesinden silinmesine de zemin hazırlamıştır.

Horasan bölgesinde yayılma imkanı bulan ve bir hayli taraftar toplayan Mürcie, İbrahim b. Edhem’den sonra kronolojik bağlamda değer verilen mutasavvıflardan Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) tarafından bazı konularda eleştirilmiştir. Abdullah b. Mübarek’le birlikte Nadr b. Şumeyl (ö.203/818) ve Fudayl b. İyâz da kişilerin imanda birbirinde farklı olabileceklerini düşünerek Mürcie’nin imanda eşitlik görüşüne karşı çıkmışlardır. Onların bu görüşlerinin Ahmed b. Hanbel’i dahi etkilediği yönünde argümanlar bulunmaktadır.<sup>179</sup> Abdullah b. Mübarek, günah işleyen kimsenin dinden çıkmaksızın günahkâr olacağını ifade etmesi hasebiyle Mürciî olmakla suçlanmıştır.<sup>180</sup> Ancak her ne kadar bu görüş üzerinde Mürcie’ye yaklaşması söz konusuysa da temelde ameli imandan bir cüz sayması Abdullah b. Mübarek’i Mürcie’den uzaklaştırmaktadır.<sup>181</sup> Hocası Ebû Hanîfe’nin görüşlerine aykırı görüşler ileri sürmesi onun hocasına tamamen uzak bir tavır içinde olduğunu göstermediği gibi Mürciî düşünceye aykırı fikirler savunması da onu bu mezhebe tamamen uzak

---

<sup>176</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 172-173.

<sup>177</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, ss. 172-173.

<sup>178</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 185.

<sup>179</sup> Sönmez Kutlu, *Selefilik’in Fikrî Arkaplanı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları, Ankara 2016, s. 135.

<sup>180</sup> Nureddin Ahmed b. Muhammed Ebi Bekr, “*Akîdetu’s-Selef ve Ashabu’l-Hadis*”, *Mecmuatu’r-Resâili’l-Kemâliyye fit-Tevhîd* eseri içerisinde, (73-122), Kahire t.y., s. 103; Kutlu, *Selefilik’in Fikrî Arkaplanı*, s. 159.

<sup>181</sup> Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali el-Ensârî, *Tabakâtu’l-Kübrâ*, Mektebetu’l-Mustafa el-Bâbil Halebî, Mısır 1954, c. I, s. 60, Bolat, *Melâmetîlik*, s. 48.

kılmamaktadır. Nitekim Mürcie ve Ehl-i Hadis gibi İslâmî düşünceler de temelde birbirinden marjinal ayrılıklarla ayrılan düşünce sistemleri değildir.

Bölgede faaliyet gösteren bir diğer mezhep Hanefilik olmuştur. Kerrâmîler'in Hanefî olduğuna dair görüşler değerlendirildiğinde Muhammed b. Kerrâm'ın fikrî gelişiminde etkisi olduğu düşünülen Ebû Hanîfe'nin ilmî ve fikrî yapısı ayrı bir önem arz etmektedir.<sup>182</sup> İnter-disipliner kimliğe sahip Ebû Hanîfe kendisini sadece fıkıh alanında değil kelam ve tasavvuf alanında da kanıtlamış bir şahsiyettir. Tam adı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mah<sup>183</sup> (ö.150/767)'dir. Kûfeli imam, İslâm fikhına katkılarından ötürü İmam Azam olarak da bilinmektedir. Ferîdüddîn Attâr, *Tezkiretü'l-Evliya* adlı eserinde onun mücahede, halvet ve müşahedeye sahip riyazet erbabı, cömert ve erdemli bir şahıs olduğundan bahsetmektedir.<sup>184</sup> Cafer-i Sadık<sup>185</sup> (ö. 148/765), Abdullah b. Mübarek<sup>186</sup> (ö. 181/765), Fudayl b. İyâz<sup>187</sup> (ö.187/803), İbrahim b. Edhem<sup>188</sup> (ö. 161/778?), Dâvud'u Tâî<sup>189</sup> (ö. 165/781) ve Bişr-i Hafî<sup>190</sup> (ö. 227/841) onun öğrencilerindedir.<sup>191</sup> Nitekim İbn Kerrâm'ın üstâdı Kutâme, Kutâme'nin üstadları Ebû Muâviye Darîr (ö.195/811), Kadı Ebû Yusuf (ö.182/798) ve Ebû Bekir b. Ayyâş (ö.193/809) de Ebû Hanîfe'nin öğrencileri arasında yer almaktadır.<sup>192</sup> Onun şahsi birikim ve tavırlarından bahsetmek etki alanını göstermesi hususunda önem arz etmektedir. Kur'an kıraatını "Kıraat-ı Seb'a" adı verilen yedi büyük alimden beşincisi olan Ebû Bekir Âsım b. Behdele Ebû Necûd el-Esedî el-Kûfî (ö.127/745)'den almıştır. Irak'ta fikhî konularda söz sahibi Hammad b. Ebû Süleyman<sup>193</sup> (ö.120/738)'dan ise fıkıh dersleri alarak içtihatla bulunabilecek nitelikte birçok talebeler yetiştirmiştir.<sup>194</sup> Rey ekolünün sembol ismi Ebû Hanîfe ömrünün elli iki senesini Emevî devrinde, on sekiz senesini ise Abbâsiler devrinde geçirmiştir. Her iki dönemde de resmi bir

<sup>182</sup> Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye", s. 131; Geniş bilgi için bkz. Suheyr Muḥammad Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-Muslimîn Madhab el-Karramiye*, Şeriket İskenderiye li'ttubaa ve'n-neşr, İskenderiye 1971, s. 50.

<sup>183</sup> Ebû Zeyd Müslibî, *el-Miftahu's-Şerhi Nûru'l-izâh, Dâru'l-Kitâb el-Arabî*, Mısır 1958, ss. 5-6.

<sup>184</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 257.

<sup>185</sup> Hayatı için bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 144-145; Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2017, ss. 28-30.

<sup>186</sup> Hayatı için bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 162-164.

<sup>187</sup> Hayatı için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 25-26; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 164-167.

<sup>188</sup> Hayatı için bkz. Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 169-171; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 13-18.

<sup>189</sup> Hayatı için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 34-35.

<sup>190</sup> Hayatı için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 30-34; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 19-22.

<sup>191</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 257.

<sup>192</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

<sup>193</sup> Tam adı Ebû İsmâil Hammâd b. Ebî Süleyman Müslim b. Yezîd el İsfehânî el-Kûfî'dir.

<sup>194</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 79.

görev almayı yönetimlerin takındıkları tavır itibariyle reddetmiştir.<sup>195</sup> Kendini ilme ve insanlığa adanmış, çağdaşları Malik b. Enes<sup>196</sup> (ö.179/795), Sufyân b. Uyeyne<sup>197</sup> (ö.198/814), İmam Zeyd b. Ali<sup>198</sup> (ö.122/740), Muhammed el-Bâkır<sup>199</sup> (ö.114/733?), Abdullah b. Hasen<sup>200</sup>(ö.145/762), Ca'fer es-Sâdık<sup>201</sup> bilgi alışverişinde bulunmuştur.<sup>202</sup>

Ebû Hanîfe'nin Mürcî olduğu dair görüşler mevcuttur. Onun ircâ düşüncesi Basra kadısı ve fakihî Osman el-Bettî'ye (ö.143/760) yazmış olduğu mektup ile belirginlik kazanmıştır.<sup>203</sup> Yazdığı mektupta geçen bazı cümleler Horasan dâhil olmak üzere Mürcîlik'in, sağlam bir kaynak ve içtihat makamı olan Ebû Hanîfe'nin düşünceleri üzerine temellenen Hanefilik üzerinden gelişmesine imkân tanımıştır. Mürcie ile ilgili görüşlerini bir soru üzerine belirten Ebû Hanîfe, "Bahsettiğin Mürcie meselesine gelince"<sup>204</sup> cümlesiyle konuya giriş yapmaktadır. İrcâ düşüncesiyle itham edilen Ebû Hanîfe, Mürcie isminin düşmanları tarafından verildiğini ifade ederek, bid'at ehlinin "hak ve doğru olan kimseleri" nasıl isimlendirirse isimlendirsün, isimlendirilen üzerine zül addetmenin sıhhatli olmadığı kanaatini taşımaktadır. İnsanların birbirlerine karşı ithamlarının hakka zarar veremeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>205</sup> O dönemde yaygın olan ve Ebû Hanîfe'nin de itham edilmesine neden olan irca anlayışı ameli önemsizleştiren bir anlayıştır. Nitekim Ebû Mutî Mekhul en-Nesefî (ö.318/930) de bu grubu ehl-i hevâ ile dalâlet başlığı altında tanımlamıştır.<sup>206</sup> Ancak Ebû Hanîfe, irca anlayışını "ehl-i Kible Mü'min'dir." görüşü üzerine temellendirmektedir. Ona göre bir kişi iman ettikten sonra amelde bulunuyorsa, o cennet ehlidir. İman edip amelinde

---

<sup>195</sup> Gölcük, *Kelâm Tarihi*, s. 79.

<sup>196</sup> Tam adı Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî'dir.

<sup>197</sup> Tam adı Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî'dir.

<sup>198</sup> Tam adı Ebû'l Hüseyin Zeyd b. Ali Zeyne'l-âbidîn b. el-Hüseyin b. Ali b. Ebî Talib el-Alevî el-Hâşimî el-Kureyşî'dir.

<sup>199</sup> Tam adı Ebû Câ'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib'dir.

<sup>200</sup> Tam adı Ebû Muhammed Abdullah b. Hasen b. Hasen b. Ali b. Ebî Tâlib'dir.

<sup>201</sup> Tam adı Ebî Abdillâh Câ'fer b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeyne'l-âbidîn'dir.

<sup>202</sup> Saffet Köse, "İslam Hukuk Ekolleri Ve İhtilaf Sebepleri", *İslam Hukuku El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 78.

<sup>203</sup> Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, "Risâle ilâ Osman el-Bettî", *İmam Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, ss. 78-85.

<sup>204</sup> Ebû Hanîfe, "Risâle ilâ Osman el-Bettî", s. 84.

<sup>205</sup> Ebû Hanîfe, "Risâle ilâ Osman el-Bettî", s. 84.

<sup>206</sup> Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye" s. 133; Ebû'l-Mutî en-Nesefî "*Kitâb ar-Radd alâ Ahl al-Bida wa l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla*", s. 68.

eksiklik bulunuyorsa, günahkârdır. Şayet iman etmeyip amelde de bulunmuyorsa kâfirdir. Günahkâr kişi ise Allah'ın dilemesine bağlı olarak ceza ya da mükâfata tabi olur.<sup>207</sup>

*el- Fıkhü'l-Ebsât ve el-Fıkhü'l-Ekber* isimli eserlerin râvisi Ebû Mutî el-Belhî<sup>208</sup> (ö.199/814) de hocası Ebû Hanîfe'nin ircâ hakkında sunmuş olduğu görüşlerini aktarmıştır.<sup>209</sup> Ebû Mutî, Ebû Hanîfe'den kendisine imanı açıklamasını talep etmiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'den rivayet edilen güzel saçlı, sarıklı, çölde yaşadığı zannedilen birinin Hz. Peygamber'e imanını, İslâm'ın şartlarının, ihsanın ne olduğuna ve son olarak kıyametin ne zaman kopacağına dair sorular sorduğunu belirtmiştir. Soruların akabinde ise rivayet edilen hadis<sup>210</sup> üzerinden Hz. Muhammed'in cevabını açıklamıştır. Bunun üzerine Ebû Mutî'nin inanan ve ikrar eden kişinin mümin olup olmadığını sorması üzerine Ebû Hanîfe, “evet, bunu ikrar edince, İslâm'ın bütününe ikrar etmiş olur...”<sup>211</sup> cevabını vermiştir. Bu hadiseden hareketle Kerrâmiyye'nin Ebû Hanîfe'nin söylediği sözü lafzi değerlendirerek imanı ikrar olarak gördüğü aktarılabilir. Ancak Ebû Hanîfe, *Vasiyyet'ü İmam Ebi Hanîfe* eserinde “İman; dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir” düşüncesinin yanında “yalnız ikrar iman olmaz” görüşünü de bizatihi vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra eserinin devamında bu görüşünü temellendirmekte ve sadece ikrarın yeterli olmadığını aksi halde münafıkların mü'min ile isimlendirilmesini gerektiğini ancak Kur'an'dan hüccet ile bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir.<sup>212</sup> Kur'an'da ismi adına nüzül edilen Münâfikûn Sûresi'nin “*Münafıklar sana geldiği zaman: şehadet ederiz ki sen Allah'ın Rasûlü'sün derler. Allah biliyor ki kesinlikle sen, elbette O'nun Rasûlü'sün. Allah şehadet eder ki o münafıklar hiç şüphesiz yalancılardır.*”<sup>213</sup> âyeti, dil ile ikrar edip kalp ile tasdik etmeyenlerin gerçek iman sahipleri olmadıklarını göstermektedir. “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu oğullarını tanıdıkları gibi tanır. Böyleyken onlardan bir grup bildikleri halde gerçeği*

<sup>207</sup> Ebû Hanîfe, “Risâle ilâ Osman el-Bettî”, s. 83.

<sup>208</sup> Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen kitaplar olduğu gibi aynı kitaplar talebesi Ebû Mutî el-Belhî'nin kaleme almasından ötürü yazan olduğu için ona da nisbet edilmektedir. Geniş bilgi için bz. Mehmet Şener, “Ebû Mutî el-Belhî” *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 194-195.

<sup>209</sup> Ebû Hanîfe, “Kitâbu'l-Fıkhü'l-Ebsât”, ss. 40-61.

<sup>210</sup> “...Hz. Peygamber: İman, Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şehadet etmen, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmandır, buyurdu...” Ebû Abdullah Muhammed Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, tah. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru't-Tavgu'n-Necat, Kahire 2002, “Kitâbu'l-İman”, c. I, nu:50, s. 19.

<sup>211</sup> Ebû Hanîfe, “Kitâbu'l-Fıkhü'l-Ebsât”, ss. 44-46.

<sup>212</sup> Ebû Hanîfe, “Vasiyyetü'l-İmam Ebi Hanîfe”, s. 87.

<sup>213</sup> Münâfikûn, 63/1.

*gizlerler.*"<sup>214</sup> ayeti ise mütearife niteliğinde ikrarın yalın bir öneme haiz olmadığını ifade etmektedir.

Ebû Hanîfe'den etkilenmiş olduğu söylenen İbn Kerrâm'ın özellikle iman konusunda o dönemde ortaya konulan irca fikrinden hareketle görüş geliştirdiğini söylemek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin beyan ettiği "dil ile ikrar, kalp ile tasdik"<sup>215</sup> ikili tasnifinden hareketle İbn Kerrâm, imanı dil ile ikrardan ibaret görmüştür. Bunun asıl sebeplerinden birisi ise ayetlerde ve yukarıda bahsettiğimiz hadiste dil ile ikrarın ön plana çıkmış olmasıdır. Ancak her ne kadar iman için ikrarı yeterli görse de kendisi yaşamında ameli önemsemekle birlikte eyyâmcı-opportunist bir inanır olarak değil zâhidlerin imamı denilebilecek düzeyde itibar edilmiş ve kabul görmüştür.<sup>216</sup>

Horasan'da etkisi yukarıda ifade edilen mezhepler kadar olmasa da Mu'tezile de faaliyet alanı bulmuştur. Abdülkahir Bağdâdî eserinin üçüncü bölümünü Mu'tezile'ye ayırmış ve yoldan sapanlar olarak nitelendirmiştir. Bağdâdî Mu'tezile'yi iki Gulat fırka ve bid'atleri bakımından birleşen Kaderiyye'den yirmi fırka olmak üzere toplamda yirmi iki kısımda incelemiştir.<sup>217</sup> Basra'da teşekküle başlayan Mu'tezile fikri Emevîler döneminde Yezîd b. el-Velîd (ö.126/743) ve Mervân b. Muhammed<sup>218</sup> (ö.132/750) tarafından kabul edilmiştir. Emevî halifeliği yıkılıp Abbâsiler'in hilafeti elde etmesiyle birlikte değişime uğramıştır. Horasan'a ulaşmaları ise Kadı Abdulcebbâr'ın<sup>219</sup> (ö.415/1025) ifadesine göre Vasıl b. Ata (ö.131/748) tarafından gönderilen Hafs b. Sâlim<sup>220</sup>'in dâilik görevi ile gerçekleşmiştir. Mu'tezili fikirler bu dâiler ile Horasan'a taşınmıştır. Hafs, Tirmiz'e gitmesinin ardından ve tanınıncaya kadar sık sık mescitte tertip edilen ders halkalarına iştirak etmiştir.<sup>221</sup> Cehm b. Safvân (ö.128/745-46) ile tartışarak ona fikirlerini kabul ettirmiştir. Öyleki Cehm'in böylece Ehl-i Hakka (Mu'tezile) döndüğü ifade edilmiş; fakat Hafs,

---

<sup>214</sup> Bakara, 2/146.

<sup>215</sup> Ebû Hanîfe, "Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe", s. 87.

<sup>216</sup> Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye" s. 134.

<sup>217</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 82.

<sup>218</sup> Emevî halifesinin kurucusu Ebû Abdilmelik Mervân b. el-Hakem b. Ebi'l-Âs b. Ümeyye el-Ümevî (ö.65/685) ile karıştırılmamalıdır. II. Mervân olarakta ismi zikredilen halifenin tam adı ise Ebû Abdilmelik Mervân b. Muhammed b. Mervân b. el-Hakem el-Hımâr el-Ümevî el-Ca'dî'dir. Ca'dî nisbesi Kur'an'ın yaratılması hakkında nefy-i kader mevzularını evvelinde Ca'd b. Dirhem'den almış olması ile "Mervân al-Ca'dî" de denilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967, sayı: LXXVI ss. 56-60.

<sup>219</sup> Tam adı Ebû'l Hasen Kâdî'l Kudat Abdülcebbâr b. Ahemd b. Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir.

<sup>220</sup> Tam adı Ebû Huzeyfe Vâsıl b. Atâ el-Gazzal el-Basrî'dir.

<sup>221</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 166.

Basra'ya dönünce Cehm tekrar batıla dönmüştür.”<sup>222</sup> Mu'tezile ile Kerrâmiyye'yi muhalif görmek Sıfatiyye'nin alt kolu olarak da anılan Kerrâmîler için hata olmayacaktır. Nitekim Sıfatiyye sıfatların varlığını kabul ederken Mu'tezile ilahi sıfatları Allah'ın Zâtı'yla aynı görmüştür.<sup>223</sup> Bu ise iki zümrenin farklı düşüncelerine örnek teşkil etmiştir. Mu'tezile'nin Horasan'daki aktivitelerinin Me'mun<sup>224</sup> (ö.218/833) döneminde hız kazandığı düşünülmektedir.<sup>225</sup> Çünkü bu dönem Mu'tezile'nin resmi mezhep hüviyetine sahip olduğu çağa denk gelmektedir. Ferdî idame edilen “Halku'l-Kur'an” meselesi, otoritenin 212/827 senesinde resmi bir deklare ile siyasi propaganda halini alması, mektuplar ile ulemanın fikrini öğrenme ve dayatma derecesine varan raddeye ulaşması ile neticelenmiştir. Cezalandırma eylemleri başlatılmıştır. Mu'tasım-Billah'ın<sup>226</sup> (ö.227/842) döneminde resmi bir şekilde devam eden bu eylemler, kadı'l-kudât makamına gelen Ahmed b. Ebî Duad (ö.240/854) tarafından bizatihi yürütülmüştür.<sup>227</sup> Nitekim despot ve katı uygulamalar ile olayların Mihne'ye dönüşmesi bu dönemi kapsamaktadır. Vâsık (ö.232/846)'ın ölümü üzerine Mu'tezile'nin düşünce sistemine ket vuran Mütevekkil (ö.247/861) 'in halifelik makamına gelmesi, otoriteden güç alarak görüşlerini yayma imkânı bulan Mu'tezile'nin düşüşüne sebebiyet vermiştir.<sup>228</sup> Mihne süreciyle birlikte siyasî güçle görüşlerini kabul ettirmeye çalışan Mu'tezile'ye karşı yeni akımlar söylem geliştirmeye başlamıştır. Nitekim bu süreçte kendisi de kırk yaşına kadar Mu'tezile mensubu Ebû'l Hasan el-Eş'arî (ö.330/441)'nin kelâmî yöntemleri kullanarak yeni bir düşünce sistemi geliştirmesi ve Mu'tezile'yi bu yöntemlerle eleştirmesi mezhebin adının daha az zikredilmesine neden olmuştur. Nitekim iktidarın gereken desteği eskisi gibi sağlamaması ve İslâm düşünce sisteminde zemmedilmesi de gerilemesinin en önemli sebeplerinden birini oluşturmuştur.

---

<sup>222</sup> Ebû'l-Hasan Ahmed b. Kadı Abdülcebbâr, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1986, s. 237; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 29.

<sup>223</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 50.

<sup>224</sup> Tam adı Ebû Câfer Abdullah el-Me'mun b. Harun er-Reşid b. Muhammed el-Mehdî b. Abdillâh el-Mansûr el-Abbâsî'dir.

<sup>225</sup> Osman Aydınlı, *Akılî Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 306-309.

<sup>226</sup> Halifelik dönemi (833-842) dönemlerini kapsamaktadır. Tam adı Ebû İshak el-Mu'tasım-Billah Muhammed b. Harun Reşid b. Muhammed el-Mehdî-Billah el-Abbâsî'dir.

<sup>227</sup> Osman Aydınlı, “Mu'tezile”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012, ss. 132-133.

<sup>228</sup> Işık, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, s. 62.



Mu'tezilenin Horasan bölgesinde faaliyet alanlarını artırması Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (ö.319/931)<sup>229</sup> ile bidayet bulmuştur. Onun Belh şehrinden olması görüşlerinin kabul edilmesini sağlarken Nesef ve Cürçân gibi beldelerde de faaliyetlerini sürdürebileceği olanaklar elde etmesini sağlamıştır.<sup>230</sup> Mu'tezilenin bu coğrafyada yayılmasına ve bilinmesine temel oluşturacak diğer hususlardan birisi de İmam Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mutezilî âlim Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî'ye sunduğu eleştirilerdir. Mâturîdî eserinin kimi yerlerinde bizatihi ismini zikrederek kimi yerlerinde ise üstü kapalı bir üslup doğrultusunda Kâ'bî'nin görüşlerine reddiyeler sunmuştur.<sup>231</sup>

Sıfatlar konusunda birbirine aykırı düşen Kerrâmîler ve Mu'tezile'nin bazı görüşler üzerinde ise birleştiği görülmektedir. Kerrâmîler, Mu'tezile'nin geliştirdiği "salah-aslah" ve "husûn-kubûh" görüşleri ile benzer görüşler ortaya atmıştır. Onlar da tıpkı Mu'tezile gibi vahiy gelmeden evvel insanın eşya üzerine nakşedilen güzelliği ve çirkinliği akıl ile fark edebileceği görüşünü savunmuşlardır. Ortaya atılan benzer fikirlerin varlığından Kerrâmîlerin belirli konularda Mu'tezile'den etkilenmiş olduğu da söylenebilmektedir.<sup>232</sup>

Elbette her mezhebin kendi nazariyesinin vermiş olduğu bir perspektif vardır, bu bağlamda Mürcie'nin de Mu'tezile değerlendirmesi Hâricîler gibi iki zıt uç görmektedir ve küfrün vukûfiyetin de ibadetin bir faydasından söz edilemediği gibi imanın bulunduğu yerde günahın zarar veremeyeceği hükmünü ileri sunarak cezanın tayininden kaçınmaları gerektiğini beyan etmektedirler.<sup>233</sup>

---

<sup>229</sup> Ka'biye ismiyle de anılan El-Ka'bî'ye yani Ebû'l Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî'yi takip edenlere denilmektedir. Bağdadî ilim bildiğini iddia eden şarlatan olduğunu ifade etmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 131.

<sup>230</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, ss. 95-96.

<sup>231</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, 146-150,364-365,518-535,537-543.

<sup>232</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 52; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 97.

<sup>233</sup> Abdülhamid, *İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, s.107.

## 1.2. Kurucusu ve Teşekkül Süreci

Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dır. Tam ismi Muhammed b. Kerrâm b. Arrâk<sup>234</sup> b. Hizaye(?) b. el-Berrâ Ebû Abdillâh es-Secezi<sup>235</sup>/en-Nîşâbûrî<sup>236</sup> ve künyesi ise Ebû Abdillâh'tır.<sup>237</sup> "İmâmu'z-Zâhidîn"<sup>238</sup> ismi ile de anılan İbn Kerrâm'ın doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte Sicistan'ın Zerenc şehrinin bir köyünde hicri 190 (m. 805/806) yılında dünyaya geldiğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>239</sup> Memleketine binaen Sem'ânî, en-Nîşâbûrî ve es-Siczî nisbesini kullanmayı tercih ederken<sup>240</sup> İbn Hacer,<sup>241</sup> Safedî<sup>242</sup> ve ez-Zehabî<sup>243</sup> Sicistanlı olduğuna dair nisbesini kullanmaktadır.<sup>244</sup> Arap zürriyetine mensup Muhammed b. Kerrâm yaşamının büyük bir kısmını Nîşâbûr'da geçirmiştir.<sup>245</sup> Mensubiyeti hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte Nizâr kabilesi ile irtibatı daha muteberdir.<sup>246</sup>

Adını Muhamed b. Kerrâm'dan alan Kerrâmiyye Mezhebi geniş yayılma imkânı bulduğu Horasan coğrafyası üzerinde faaliyetlerini sürdürmüştür. Genel olarak mezhebin ve Muhammed b. Kerrâm'ın isminin anlamı "K-r-m" harfleri üzerinden olumlu yönde çekimlenmiştir. Ehl-i bid'at addedenler ise reddiyelerinde mezhebin adına ithafen olumsuz çıkarımlarda bulunmuştur. Ancak olumsuz çıkarımlar Mu'tezile ismine atfedilen anlamlar kadar çeşitli değildir. Genel itibarıyla menfi anlamda babasının bağ, bahçe işleri ile

---

<sup>234</sup> Salih Aydın ilk Louis Massignon tarafından ismin tespit edildiğini ifade etmekle beraber Arrâf olarak kullanmıştır. İsmi öte yandan İbn Asâkir eserinde hadis senetlerine Arrâf yerine Irak yazıldığı da beyan edilmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 39.

<sup>235</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VI, s. 290.

<sup>236</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 60; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 231.

<sup>237</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn*, tah. Muhammed İbrahim Zaid, Dâru's-Sam'i, Halep t.y., c. II, s. 247.

<sup>238</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61; Mehmet Saffet Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler", *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Necmeddin Bardakçı, Süleyman Demirel Üniversitesi Matbaa, Isparta 2017, s. 91.

<sup>239</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 250; Muhammed b. Abdurrahman Hâmis, *Usûlu'd-Dîn inde İmam Ebî Hanîfe*, Dâru's-Semîi', el-Memleketu Arabiyyeti's-Suûdiyye, t.y., s. 179.

<sup>240</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VI, s. 290.

<sup>241</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, y.y. t.y., c. VII, s. 464.

<sup>242</sup> Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi*, y.y. t.y., c. IV, s. 176.

<sup>243</sup> ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, tah. Ali Muhammed Muavvez – Adil Ahmed Abdulmevcud, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnân 1995, c. VI, ss. 314-315; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 53.

<sup>244</sup> es-Siczî, Sicistânî ve es-Secezi yazılışları da bulunmaktadır.

<sup>245</sup> Bosworth, "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", s. 5.

<sup>246</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. VI, s. 290; ez-Zehabî, *Mizânu'l-İtidâl*, c. I, s. 223.

ilgilenmesini kötüleyebilmek maksadıyla “Kerrâm” ismi üzerinde değerlendirme yapılmaktadır.<sup>247</sup> ez-Zehebî, Muhammed b. Kerrâm’ın babasından ötürü bu ismi aldığı konusunda nakledilen rivayetin sıhatli olmadığı kanatindedir.<sup>248</sup> Üzerinde ittifak edilen görüş, kavramın kef harfinin üstün okunup ra harfinin ise şeddeli okunması yönünde oluşturulmuştur.<sup>249</sup> Mezhebe karşı muhabbet içerisinde olanlar, bu konuda Muhammed b. Kerrâm’ın ibadet ve zühde vermiş olduğu önem itibariyle ismin anlamını taltif etmiştir. Ayrıca bu ismi keramet sahibi ve âlâ mertebeye haiz manasını hasrederek kerem veya kerîm isimlerinin cemisi “kirâm” şeklinde okuyanlar da vardır.<sup>250</sup> Kirâm okunuşu aynı zamanda oldukça cömert anlamını içermektedir. Eserinde bu konuyla ilgili genel kabul gören görüşün ez-Zehebî’nin de belirttiği “Kerrâm” okunuşunun olduğuna değinen Subkî, Validî’den rivayet edilen Sultan Melik Nasîr’ın makamında Şeyh Sadreddîn b. Merhâl’in “Kirâm” ismiyle okumasına karşı çıkıldığını belirtmiştir.<sup>251</sup> Fakat Validî rivayetinde Sultan’ın makamında gerçekleşen olayın açıklamasına binaen Kirâm okunuşunun sadece telaffuzu kolaylaştırmak adına kullanıldığı yönünde bir açıklama eklemiştir. Bunun delilinin ise şairin “Görüş(fıkıh) ancak Ebû Hanîfe’nin görüşüdür; din’de (kelâm) Muhammed b. Kirâm’ın dinidir.”<sup>252</sup> beytinde saklı olduğunu vurgulamıştır.<sup>253</sup> Ancak Vâlidî’nin rivayetinin aksine beyitlerde tahfif ile “Kerâm” lafzının yer aldığı belirtilmiştir.<sup>254</sup> Nitekim bu mısralardan hareketle İbn Kerrâm’ın fıkıhta Hanefî olduğu iddia edilmiştir. Buna delil olarak ise

---

<sup>247</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 60; Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kasım b. Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 129; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 51.

<sup>248</sup> ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. VI, s. 315; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 48.

<sup>249</sup> ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. VI, s. 315.

<sup>250</sup> Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, ss. 51-52.

<sup>251</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 8.

<sup>252</sup> Adidüddîn Abdurrahman b. Ahmed İcî, *Kitâbu’l-Mevâkıf*, tah. Abdurrahman Amîra, Dâru’l Cîl, Beyrut 1997, c. III, s. 715; Ebû Abdillâh Bedreddin b. Muhammed Abdillâh b. Bahadır Zerkeşî, *Nükte alâ Mukaddimetü İbnü’s-Salâh*, tah. Zeyne’l-Âbidîn b. Bilâferîc, Edvâü’s-Selef, Riyad 1998, c. II, s. 288; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. VI, s. 315; Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, *Kitâbu’l-Yemîni*, tah. İhsan Zünûn Abdüllatif Sâmirî, Dâru’t-Tuleyâ, Beyrut 2004, s. 424; Muhammed Enver Şah b. Ma’zum Şah el-Keşmirî, *el-Arafe’s-Şaz Şerhu Sünen et-Tirmizî*, tsh. Şeyh Mahmud Şâkir, Dâru’t-Tirâsi’l-Arabî, Beyrut 2004, c. II, s. 129; Muhammed b. İsmail b. Salah b. Muhammed el-Hasenî, *Tevdîhu’l-Efkâri’l-Meânî Tankîhu’l-Enzâr*, tah. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed Aveyda, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, c. II, s. 62; Muhammed b. Muhammed b. Süveylm Ebû Şühbe, *el-Vasît fi Ulûmi ve Mustalahi’l-Hadîs*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut t.y., s. 334; Burhaneddin İbrahim b. Ömer el-Bikâi, *en-Nüketi’l-Vefiyye bima fi şerh-i Elfiyye*, tah. Mahir Yasin, Mektebetü’r-Rüşd Nâşirûn, Riyad 2007, c. I, s. 563.

<sup>253</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 9.

<sup>254</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 60; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İtidâl*, c. VI, s. 315; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 61; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 9.

Muhammed b. Kerrâm'ın üstâdı İbrahim b. Yusuf b. Meymûn b. Kudâme el-Mâkiyânî'nin ders aldığı Ebû Muaviye ed-Darîr, Ebû Yusuf ve Ebû Bekr Ayyâş'ın Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olması sunulmuştur.<sup>255</sup> Ayrıca bu silsile aracılığıyla İbn Kerrâm'ın öğrencileri Ebû Muhammed es-Siczî ve Ebû Ali el-Hasan b. Eşraf'ın da öğrencisi Ebû'l-Muti' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî de Hanefî ve Kerrâmî olarak anılmıştır.<sup>256</sup>

Şeyh ifadesi ile anılan İbn Kerrâm'ın babası da ehl-i sûfidir.<sup>257</sup> Yaşamının ilk evrelerini saygın bir aile ile Zerenc'te geçirmesinin akabinde Horasan'a intikal etmiştir. İbn Kerrâm, hayatının önemli dönüm noktası olması hasebiyle büyük önem arz eden hocası Ahmed b. Harb'in ders halkasında bulunmuştur.<sup>258</sup> Horasan'ın dört büyük eyaletinde muhtelif hocalardan ilim tahsil ettiğini söylemek mümkündür. Nişâbûr'da zühd yaşamı ve mürciîliği ön plana çıkan Ahmed b. Harb'in dışında Merv'de Ali b. Hucr'dan, Belh'te İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî'den ve Herat'tan Abdullah b. Mâlik b. Süleyman<sup>259</sup> ders almıştır. Ders almak için bölgesel intikallerde bulunan İbn Kerrâm'ın bu konuda gayretli biri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Kerrâm'ın en fazla Mürciîler için hadis uydurmaktan çekinmeyen Ahmed el-Cüveybârî ve Muhammed b. Temîm el-Faryâbî'den isnadı bulunmaktadır.<sup>260</sup> Bu konuda İbn Asâkir, İbn Kerrâm'ın rivayette bulunduğu kişilerin kim olduğunu bilmediğini, bilmesi durumunda rivayette bulunmayacağını<sup>261</sup> söylemiştir. Sem'ânî de benzer bir ifadeyle İbn Kerrâm'ın bu isimleri bilmediğini kaleme almıştır.<sup>262</sup> İbn Kerrâm'ın hayatında özel bir konuma sahip Ahmed b. Harb, onun münzevi yaşamına hukukçu yani zahiri bağlamı kaçırmayan bir kimlik kazandırmıştır.<sup>263</sup> Bunun yanında İbn Harb'ı tanimasından sonra dünyaya karşı kendisine ölçü belirlemiş ve ibadete karşı duyarlı

<sup>255</sup> Ebû'l-Muti' en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

<sup>256</sup> Ebû'l-Muti' en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

<sup>257</sup> Yalkaya, "Kerrâmîler", s. 1.

<sup>258</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251; ez-Zehbî, *Siyeru al âmin Nubelâ*, Beytû'l-Efkâri Devliyye, Lübnân 1995, c. XI, s. 34; Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd Medîneti's-Selâm*, tah. Beşşar Avvâd Maruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, c. V, s. 190; Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 74

<sup>259</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 128; ez-Zehbî, *Târîh*, c. XVII, s. 78; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, c. III, s. 1191; detaylı bilgi için bkz. Sürmeli, "Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler", s. 57.

<sup>260</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tah. Mahmud İbrahim Zayid, Halep 1975, c. I, s.142, c.II, s. 306; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 232.

<sup>261</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 128.

<sup>262</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61.

<sup>263</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmîyyesi", s. 538.

bir yaşam benimsemiştir. Her ne kadar kendisi üzerinde tesiri bulursa da Ahmed b. Harb ile fikir çatışmaları üzerine Horasan bölgesinden Mekke'ye göç etmiştir.<sup>264</sup>

Horasan dışında Mekke ve Kudüs şehirlerinde de bulunan İbn Kerrâm, Mekke'den Sicistan'a dönüşünün akabinde, mal varlığını satmış ve Nîşâbûr'a tekrar dönmüştür.<sup>265</sup> Zâhidâne yaşamı ve vaktinin önemli bir kısmını ibadetle değerlendirmesinden etkilenen halkın sayısı günden güne artmıştır. Sicistan valisi Muhammed b. Kerrâm'ın dinde bid'at öne sürmesini bahane ederek hakkında ölüm kararı çıkarmak istemiştir. Fakat takipçilerinin kalabalık oluşu caydırıcı bir etki meydana getirmiştir. Bu sebeple vali İbn Kerrâm'ı sürgün etmekle yetinmiştir.<sup>266</sup> Sürgün yediği esnada takipçi sayısının yirmi bin civarında olduğu bilinmektedir.<sup>267</sup> Muhammed b. Kerrâm arkasında bulunan takipçileri ile elinde potansiyel bir güç barındırmasına karşın fiili bir tepki göstermemiştir.<sup>268</sup> Nitekim münzevi yaşamında da bu gücü elinde barındırmasına rağmen taşkınlık çıkarmamıştır. Bu ise onun amacıyla tavırlarının çelişmediği bir zâhid olduğunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıca onun iktidar mücadelesi içerisinde bulunmadığını, kaygılarının siyasetten ya da menfaatten irak olduğunu göstermektedir. Samimi bulunan davranışları düşmanları haricinde riyakârlıkla itham edilmemiştir. Sürgün edilme sebeplerinden bir tanesi İbn Hibbân (ö.354/965) tarafından aktarılan İbn Kerrâm'ın Tahiyât'ı doğru okuyamadığı iddiasıyla tezyif edilmiştir.<sup>269</sup> Fikirlerini anlatmaya sürgün yediği Gur, Gazne ve Horasan'ın muhtelif bölgelerinde özellikle kırsal bölgelerde vaaz ederek ve irşad programını icra ederek devam etmiştir.<sup>270</sup> Sürgünün akabinde Nîsâbur'a tekrar dönerek köyde ezilen küçük gruplar ve cahil kimseler üzerinde etkili tutum sergilemiştir.<sup>271</sup> Nîşâbûr'da kaldığı iki ayrı süre zarfında hapsedildiğine dair rivayetler vardır. İlk hapsi Tâhirîler döneminde Tahir b. Abdillâh (231-248/846-862) tarafından gerçekleştirilmiştir. Akabinde Şam'a geçen Muhammed b. Kerrâm, Şam'dan Nîsâbur'a döndüğünde onu hapse atan yöneticinin oğlu Muhammed b. Tahir b. Abdillâh

<sup>264</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, s. 35.

<sup>265</sup> Subkî eserinde bu sürenin beş sene olduğunu beyan etmektedir. Bkz. Ebû Nasr Tacüddin Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, y.y. 1964 c. II, s. 304.

<sup>266</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 231; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

<sup>267</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, ss. 62-63.

<sup>268</sup> İbn Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 129; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, s. 44.

<sup>269</sup> İbn Habbân, *el-Mecrûhîn*, s. 237. Okuyuşu hakkında ki ibare şu şekilde verilmiştir. (التحيات لله والسلوات والتبيلات ، أشود أن لا إله إلا الله وأشود أن مهمدا أبديك ورسولك ) السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام أئينا وألى إباد الله السالهيين ، أشود أن لا إله إلا الله وأشود أن مهمدا أبديك ورسولك

<sup>270</sup> Bosworth, "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", s. 5.

<sup>271</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 131.

(248-259/862-873) tarafından yeniden hapsedilmiştir.<sup>272</sup> Beraatının ardından Kudüs'e ve Şam'a gittiğine dair isnatlar mevcuttur. Bu süreçten sonra elde edilen bilgiler daha çok vefatına yöneliktir.<sup>273</sup>

<sup>272</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 62; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 129; Subkî, Hapis cezasının sekiz sene sürdüğünü ve cezasının akabinde hicri 251 senesinde çıktığı aktarılmaktadır. Bkz. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 55. idarecilere karşı çıkmasından ötürü hapsedildiği sürenin 242/857'den 251/865'e kadar sürdüğüne dair rivayette bulunmaktadır. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 357.

<sup>273</sup> Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı ve vefatının akabindeki ilk asrı Kerrâmîyye'nin altın çağı olarak değerlendirmek mümkündür. Muhammed b. Kerrâm'ın çağı ve çağı akabinde geçen hadiseye yer vermek Muhammed b. Kerrâm'ın saygın kişiliği ve Kerrâmîyye'nin teşekkülü hakkında kısa bilgi verecektir. Ebû Hafs en-Nisâbü'rî'nin *Ravnâku'l-Mecâlis* isimli eserinde Muhammed b. Kerrâm'ın vefatı yaklaştığında hizmet eden Me'mun b. Ahmed es-Sülemî'nin aktardığı diyalog Kerrâmîyye'nin zühdünü kendi çağında değerlendirmek açısından önem arz etmektedir. Muhammed b. Kerrâm Ahmed es-Sülemî'ye kendisinin defin işlemlerinin akabinde Horasan'dan Semerkand'a dönmesini ve Semerkand dışında başka bir vatan edinmemesini vasiyet etmiştir. Orada yanına gitmesini ve öğrencisi olmasını önerdiği isim ise Muhammed b. es-Saffâr'dır. Ancak Semerkand'a doğru yol alırken Lübnan dağına uğramasını, orada ona sahip çıkacaklarını, Ahmed es-Sülemî'nin de orada bulunan kimisi Muhammed b. Kerrâm'ın hocası, öğrencisi ve ashabından olan şahıslara mukabelede bulunmasını vasiyet etmiştir. Ahmed es-Sülemî'nin rivayetine göre dört binden fazla insan gördüğü ve dağın ortasında mihrab edikleri, orada toplandıklarını aktarmıştır. Ayrıca gece yarısı bastırıldığında cemaatle namaz kılmaları, gece yarısı münâcatları ve içtenliklerinden haber vermiştir.<sup>273</sup> Aydın eserinde *Ravnâku'l-Mecâlis*'in eserinde geçen şiirin bir kısmı ve Osman b. Yahya b. Abdilvehhâb el-Mîrî'nin *Kitâbu Muhtasarı Ravnâki'l-Mecâlis* isimli eserinden tamamladığı Kerrâmîlerin okuduğu şiiri şu şekilde aktarmaktadır. Şiirde aktarılan malumatlar Kerrâmî meşreb şahısların hayatları ile mutabıktır. Her ne kadar Kerrâmîlerin fetvaları esneklik arz etse de başta Muhammed b. Kerrâm olmak üzere temsilcileri yaşamlarında içtenlik ve takvayı göz ardı etmediklerini göstermek adına şiir ayrı bir öneme sahiptir.

“Bir takım insanlar dünyalarıyla meşgul oluyorlar,  
Birileri Mevlâlarıyla baş başa kalıyorlar,  
Bazen secdede yakarıyorlar,  
Bazense hatalarına ağlıyorlar,  
Rablerinden başkasını tanımıyorlar,  
Belalarına mahzunda olmuyorlar,  
Geceleyin ayakları saf saf oluyor,  
El-Müheymin'in bakışları onları kolluyor,  
O'nun rızasının kapısına yapışmışlar,  
Diğer yarattıklara ihtiyaç duymuyorlar,  
İnsanların sokakarı süslendiği vakit,  
Mühiblerin çarşısı yakarışlarıdır,  
Onların malları gündüzün orucudur,

Bu sebeple Kudüs,<sup>274</sup> Şam<sup>275</sup> veya Remle'de<sup>276</sup> vefat etmiş olabileceğine yönelik farklı görüşler ileri sürülmüştür. Nerede vefat ettiği kesin olarak bilinmeyen Muhammed b. Kerrâm'ın hangi tarihte vefat ettiği de net olarak bilinmemektedir. Vefatının ardından naaşı Beyt-i Makdis'e defnedilmiştir.<sup>277</sup>

Muhammed b. Kerrâm'ın eserleri günümüze ulaşamamış olmakla birlikte bu eserler hakkında bazı malumatlar bulunmaktadır. Fakat bu malumatın birçoğu muhaliflerinin yazmış olduğu eserlerden elde edilmektedir. Başlıca eserleri arasında Uluhiyyet ve kelamî doktrinel konuları ihtiva eden *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr*, *Kitâbu's-Sır* ve *Kitâbu't-Tevhîd*, ahlaki ilkeleri barındıran zühd ve nefisle mücadele hakkında ise *Makâlat*'ı ve *er-Red ale'l-bida'* bulunmaktadır.<sup>278</sup> Hanbelî fıkıh usulüne riayet eden Abbas b. Mansûr es-Seksekî, İbn Kerrâm'ın gözlerinin görmediğini ve ümmî olduğunu (okuma-yazma bilmediğini) dolayısıyla eser yazamayacağını belirtmektedir. Bu nedenle talebelerine yazdırmış olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu vurgulamaktadır.<sup>279</sup> Ancak bu isnat dışında başka bir yerde konu ile ilgili görüş bulunmamaktadır.

Massignon'un ifadesiyle Yahya b. Muâz ile İbn Kerrâm'ın müşterek müşritlerinin Ahmed b. Harb olması ve Yahya b. Muâz'ın İbn Kerrâm'ı tekerrür eden yaşam ve fikir ortaklığı, İbn Kerrâm hakkında belirli ölçüde malumat elde edilmesine olanak

---

Ve gece boyu Mevlâlarına kıyam etmeleridir,  
Kalpleri sözlerini tasdik etmekle,  
İnsan krallara üstün gelenlerdir,  
Müjdeler olsun onlara, müjdeler olsun!  
Tahiyyatla onlar hayat bulmuşlardır.  
Onları, "merhaba, merhaba!" diye çağırırlar,  
Onların en ednâsına ehlen ve sehlen."

Ayrıntılı bilgi ve şiirin tercümesi için bkz. Ebû Hafs en-Nîsâbü'rî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, v. 47a; Osman b. Yahya b. Abdulvehhâb el-Mîrî, Muhtasar Ravnaq al-Mağâlis, s. 22; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, ss. 150-151.

<sup>274</sup> İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 129; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 62; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 135.

<sup>275</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, c. VII, s. 462.

<sup>276</sup> Sönmez Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", c. XXX, s. 550.

<sup>277</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 62; D.S. Margoliouth, "Kerrâmiye", *İslam Ansiklopedisi*, c. XI, s. 594.

<sup>278</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, s. 136; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 64; İbn Dâî er-Râzî, *Tabsîrâtu'l-Avâm*, s. 65; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 11; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 582; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, ss. 32-33; Kutlu, "Kerrâmiyye", c. XXV, s. 296.

<sup>279</sup> Abbas b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fi Mârifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc, Beyrut 2004, s. 20; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 110.

sağlamaktadır.<sup>280</sup> Tasavvuf kaynaklarında yaşamıyla ilgili yeterli malumat bulunmayan İbn Kerrâm'ın zâhid olduğu bilinmektedir.<sup>281</sup> Keşf ve İlham konusunda Sicistan valisi İbrahim b. Hüseyin'in huzuruna gelen birisi Muhammed b. Kerrâm ile diyaloga dâhil olarak sorular sorar. Bu soruların akabinde İbn Kerrâm'ın ona cevaben Allah'ın kendisine bahşettiği nur ifadesini kullandığı<sup>282</sup> cümle, aslında kendisinin ilhama mazhar olduğuna işaret etmektedir. Kendisinin ibadet ehli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Muhammed b. Kerrâm, Kur'ân-ı Kerîm'in beş harf üzere nüzulünden yola çıkarak zâhirî ve bâtinî ayrımına gitmektedir. O, bu hususta "Her harfin zâhirî ve bâtinî anlamı vardır." ifadesini kullanarak tasavvufî meşrebini ortaya koymaktadır.<sup>283</sup> İsminin "çok keşif ve kerâmet sahibi" manasında "Kirâm" şeklinde kullanılması, kendisinde var olan derinliğin gizli kalmayıp açığa çıktığının bir göstergesi konumundadır.<sup>284</sup> Hapse atıldığı dönemlerde dahi her Cuma günü, Cuma namazı için abdestini aldıktan sonra bekçiden izin istemesi,<sup>285</sup> söylemin eyleme yansıdığı, ibadet konusunda kendine düşen vazifelerin peşinde durduğuna dalalet etmektedir. Çevresi tarafından saygı duyulduğu gibi ilmine de güvenilen bir kişidir. Kitlelerin kendisine intisab etmesinin ve takipçi sayısının oldukça fazla olmasının temelinde bu yatmaktadır.

İbn Kerrâm'ın en önemli miraslarından birisi ise hankah geleneğinin temelini atmasıdır. Hangâhlar askerî öneme sahip ribatlardan ve ticarî öneme sahip kervansaraylardan örnek alınarak geliştirilen, çağın dini ihtiyaçlarını karşılamak için irşat ve vaaz faaliyetlerinin sistematik yürütülmesini sağlayan merkezlerdir. Bunun yanı sıra ibadetlerin umûmî ve husûsî bağlamda icra edilmesini sağlamasından dolayı da tekke ve zâviyelerin prototipi konumundadır. Bu minvalde Horasan'da hangâh geliştirme fikrinin başarılı sonuçlandığını söylemek mümkündür. Nitekim İbn Kerrâm'ın vefatından sonra<sup>286</sup> takipçilerinin Kudüs'te hangâh inşa etmesi, takipçileri tarafından Kerrâmî söylemin gelişmesini sağlamıştır.

---

<sup>280</sup> Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006, s. 135; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühud Hareketi: Kerrâmîyye", sayı: XVII/2, s. 439.

<sup>281</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, ss. 61-62.

<sup>282</sup> İbn Habbân, *el-Mecrûhîn*, s. 237.

<sup>283</sup> *Mukaddimetân*, s. 210; Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 47.

<sup>284</sup> Muhibbiddîn Ebi'l Feyz es-Seyyid ez-Zebîdî, *Ta'cul Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Marife, Mısır t.y., c. IX, s. 43; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 107.

<sup>285</sup> İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, c. LV, s. 128; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 62.

<sup>286</sup> Süleyman Uludağ, "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, s. 43.



Savunduğu iman için dil ile ikrarın yeterli olduğu düşüncesi bölgede birçok kişinin dikkatini çekmiştir. Bu düşünce içerisinde kalbin marifeti olmaksızın İslâmiyet’le tanışmayı kolaylaştıran yönleri barındırmaktadır.<sup>287</sup> Bu ise birçok insana erişimi kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla kısa bir süre içerisinde takipçi sayısı oldukça artmıştır. Fakat bu görüşü üzerinde ısrarcı olması hapisten ihraç edildiği ve Kudüs’te bulunduğu vakit içerisinde kitaplarının yakılması ve sürgün edilmesi ile sonuçlanmıştır.<sup>288</sup> Geliştirdiği kelimî doktrinler ile teolojisini yaymaya çalışırken diğer yandan Müşebbihe, Mücessime, Ehl-i Hadis ve Şia’ya karşı mücadele etmiştir.<sup>289</sup> Kelâmî açıdan kendi nevi şahsına münhasır bir yol izleyen İbn Kerrâm’ın Mu’tezile ve Ehl-i Hadis arasında vasat bir tarik takibi söz konusudur.<sup>290</sup>

Fikhî konularda Muhammed b. Kerrâm’ın künyesi Ebû Hanîfe olarak bilinen Numan b. Sabit ez-Zûtâ’nın (ö.150/767)<sup>291</sup> görüşlerinden etkilendiği bilinmektedir. Bu nazariyeden değerlendirildiğinde bizatihi yeni bir doktrin ve teoloji geliştirememiştir.<sup>292</sup> Bu anlamda Kerrâmî literatürde atasözü halini alan “Görüş(fıkıh) ancak Ebû Hanîfe’nin görüşüdür; din’de (kelâm) Muhammed b. Kerrâm’ın dinidir.”<sup>293</sup> sözü Kerrâmiyye’nin fikhî bağlamda takip ettiği düşünceyi vurgulamaktadır. Ancak zamanla kendilerine has ufak farklılıklarla bazı bölgelerde lokal Kerrâmî uygulamalara rastlanılmıştır. Daha sonraki süreçlerde Şâfîiler ve Hanefîiler ile kesif münazaralara girdiği kayıtlarda yer alırken nedenleri ve temanın içeri hakkında malumat verilmemektedir.<sup>294</sup> Güneş doğarken namaz kılınması,<sup>295</sup> oruç ve hac gibi farizaların niyetsiz hükmü,<sup>296</sup> binek üzerinde farz namazın hükmü,<sup>297</sup> necâsetin bazı pislikler dışında Kerrâmîlerce necis sayılmaması<sup>298</sup> ve ölünün yıkanmasının farz olmadığı ancak

<sup>287</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 56.

<sup>288</sup> Sönmez Kutlu, “Muhammed b. Kerrâm”, *DİA*, Ankara 2005, c. XXX, s. 550.

<sup>289</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 113.

<sup>290</sup> Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 538.

<sup>291</sup> Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 131; Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, s. 138.

<sup>292</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 132.

<sup>293</sup> Adidüddîn İcî, *Kitâbu’l-Mevâkıf*, c. III, s. 715; Zerkeşi, *Nükte alâ Mukaddimetü İbnü’s-Salâh*, c. II, s. 288; ez-Zehebî, *Mizanu’l-İtidâl*, c. VI, s. 315; el-Utbî, *Kitâbu’l-Yemîni*, s. 424; el-Keşmirî, *el-Arafe’s-Şaz Şerhu Sünen et-Tirmizî*, c. II, s. 129; İbn Muhammed el-Hasenî, *Tevdihu’l-Efkâri’l-Meâni Tankîhu’l-Enzâr*, c. II, s.62; Ebû Şühbe, *el-Vasît fî Ulûmi ve Mustalahi’l-Hadis*, s. 334; el-Bikâî, *en-Nüketi’l-Vefiyye bima fî şerh-i Elfiyye*, c. I, s. 563.

<sup>294</sup> Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, s. 295.

<sup>295</sup> Suğdî, *Nutaf*, c. I, s. 80.

<sup>296</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 237.

<sup>297</sup> Suğdî, *Nutaf*, c. I, s. 83.

<sup>298</sup> Suğdî, *Nutaf*, c. I, ss. 12-13.

defnin gerekliliği<sup>299</sup> gibi konular da Kerrâmîler yeni görüşler ileri sürmüştür. Bu noktada ise daha çok ibadetleri kolaylaştırıcı ve genel hukuktaki teknik problemlere karşı çözüm üretme odaklı fikirler geliştirmeye çalışmışlardır.<sup>300</sup>

Muhammed b. Kerrâm'ın ibadet ve zühde önem veren, dini bakış açısını kolaylaştırma üzerine temellendiren, iktidar mücadelesi uğruna farklı gayeler peşinde koşmayan ve dünyevi hezeyanlara kapılmayan birisi olduğunu söylemek mümkündür. Aynı zamanda o, killet kavramını yaşayan, tahrîmu'l-mekasıb yani mal biriktirmenin karşısında saf tutan, tevekküle ve iç murakabeye önem veren bir mutasavvıftır.<sup>301</sup> Horasan bölgesinde hangâh sisteminin temelini atarak vakıf medeniyetinin oluşumuna zemin hazırlayan İbn Kerrâm, tekke-zâviye gibi insanların toplu ve bireysel zikir halakaları kurabileceği alanların da teşekkülünü sağlamıştır. Hayatında bir dönüm noktası olan Ahmed b. Harb'ın İbn Kerrâm'a, İbn Kerrâm'ın ise kitlelere tesiri büyüktür. Onun aslı kaygısı insanları İslâm çatısı altında bir araya getirmek ve Müslüman kimliğini muhafaza etmektir. Bu amaçla fikhî ve kelâmî doktrinleri dînî yaşamayı kolaylaştırıcı niteliktedir. Her ne kadar Muhammed b. Kerrâm'ın söylemleri kolaylaştırıcı ve belirli düzeyde esnekliğe sahip olsa da o, yaşantısıyla abid ve zâhid vasıflarıyla anılan zühhd, takvâ ve verâ'ya önem veren bir şahsiyettir.

### 1.3. Kerrâmî Fırkalar

İslâm düşünce tarihinde siyasî ve îtikâdî gruplar için kullanılan fırka terimi fark sözcüğünden türetilmektedir. İsmiyle müsemma bu terim, içerisinde teşekkül eden muhtelif telakkîleri de tanımlamaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Kerrâmîyye Mezhebi'nin diğer mezheplerde olduğu gibi zamana ve coğrafyaya bağlı değişen fikirleri bulunmaktadır. Kerrâmîyye, mutasavvıfların da yoğun bulunduğu Nîşâbûr başta olmak üzere Belh, Herat, Kudüs, Gur ve Nesef şehirlerinde geliştirdiği fikirleri yayma imkânı elde etmiştir. Bulunduğu bölge insanına hitap edecek şekilde geliştirilen Kerrâmî düşünce böylelikle insanların bakış açılarının da değişiklik arz etmesini sağlamıştır.

Kerrâmî doktrin Muhammed b. Kerrâm'ın vefatından sonra farklı temsilciler tarafından devam ettirilmiştir. Kerrâmîyye'nin kaç fırkaya ayrıldığına dair muhtelif görüşler

<sup>299</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 237.

<sup>300</sup> Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 582.

<sup>301</sup> Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühhd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler", s. 91.

mevcuttur. Abdulkâhir el-Bağdâdî<sup>302</sup> ve Ebû'l-Muzaffer el-İsferâînî;<sup>303</sup> Hakâikiyye, Terâikiyye ve İshâkiyye olmak üzere Kerrâmiyye'yi üç grupta incelemektedir. Şehristânî ise 12 küçük fırka olduğunu söylemekle birlikte altısının adını zikretmeye muteber bulmaktadır. Âbidiyye, Tûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye başta olmak üzere görüş itibariyle Kerrâmî düşünceye yakın gördüğü Heysemiyye ile birlikte altı fırkaya işaret etmektedir.<sup>304</sup> Haydiyye, Âbidiyye, Muhâciriyye, Zirrîniyye, Tûniyye ve Heysemiyye' olmak üzere *İbn Kerrâmetu'l-Gûşemî*'de ise altı fırkadan bahsedilmektedir.<sup>305</sup> Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209) de altılı tasnife tabi tutup; Terâikiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye, Heysemiyye ve İshâkiyye isimlerine yer vermektedir.<sup>306</sup> *Ahsenu't-Tekâsım* ve *el-Bed ve't-Târih* eserlerinin müellifi Makdîsî ise Sevvâkiyye, Mâiyye ve Zimmiyye fırkaları ile birlikte üç grup daha zikretmektedir.<sup>307</sup>

Bağdâdî, Râzî, Şehristânî ve İsferâyînî'nin Kerrâmiyye'nin fırkası addettiği fırkalardan birisi İshâkiyye fırkasıdır. Kurucusu Ebû Yâkub b. el-Mahmeşâz (ö.383/993)'dir. İshâkiyye fırkası kendine has fikirleri doğrultusunda hicri dördüncü asırda Kerrâmiyye Mezhebi'nden evrilmiştir. Mezhepten ayrışan yanları olmasına rağmen İbn Kerrâm'a bağlılıkları ile bilinmektedir. Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali Fâris Zirikî (ö.1396/1976)'nin ifade ettiği üzere "*Fedâilu Muhammed b. Kerrâm*" ismiyle anılan bir eser İshâkiyye'nin temsilcisi Mehmeşâz'a nispet edilmektedir.<sup>308</sup> Nîsâbur doğumlu Ebû Yakûb zâhidliği ile bilinen Ahmed b. Harb ve Muhammed b. Kerrâm'ı örnek alan, döneminde İbn Kerrâm'ı temsil edebilecek samimiyete vakıf bir şahsiyettir. Onun hakkında değeri büyük misallerden birisi, içlerinde ehl-i Kitâb ve Mecûsiler'in de bulunduğu beş bin kişinin ehl-i Müslim olmasına öncülük etmesidir.<sup>309</sup> Horasan âlimleri arasında iyiliğiyle anılmaktadır.

<sup>302</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160.

<sup>303</sup> Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, tah. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983, s. 111; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 312.

<sup>304</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136.

<sup>305</sup> Süheyr, *Şerhu'l-Uyûn*, c. I, s. 25; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 53.

<sup>306</sup> Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü Fırâkı'l-İslâmiyye*, Kahire 1978, s. 101; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 312.

<sup>307</sup> Mukaddesî, *Ahsenu't-Tekâsım*, ss. 57-59; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 312.

<sup>308</sup> Zirikî, *el-A'lâm*, c. I, s. 296; Sürmeli Alimoğlu, "Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler", s. 60.

<sup>309</sup> Ebû'l Felâh İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, Beyrut t.y., c. III, s. 104; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 55.

İshâkiyye, Muhammed b. Kerrâm'ın ders halkası ve vaaz tekniğini ilerleterek bu faaliyetlerin hangâhlarda yürütülmesinde öncülük etmiştir. Böylece hicri dördüncü asır itibariyle mezhebin kurumsal kimlik kazanmasını ve faaliyetlerin kolay yürütülmesini sağlamıştır.<sup>310</sup> Hicri dördüncü yüzyılın sonu ve beşinci yüzyılda hangâhların sayısında gözle görülür ciddi artış bulunmaktadır. Nitekim Kazerûn bölgesinde altmış beş mahal ve Horasan coğrafyasında iki yüz hangâhtan bahsedilmektedir.<sup>311</sup> Bunun yanında Fergân, Cüzcân, Garcistân, Gûr ve Semerkand gibi birçok beldede de İslâmı yaymak ve kendi faaliyetlerini sürdürmek için kullanılan üst misali hangâhlar inşa etmişlerdir.<sup>312</sup>

Aynı zamanda Gazneliler döneminde Sultan Sebük Tegin'in (ö.387/997) oğlu Sultan Mahmud (ö.421/1030) ile çağdaştır. Abidliği, zâhidliği, ahlakı ve dünyadan yüz çevirmesi onun Sultan tarafından taltif edilmesini, sadakatinden emin olunmasını ve Kerrâmiyye'nin belli makamları elde etmesini sağlamıştır.<sup>313</sup> Hicri dördüncü asrın sonu ve beşinci asrın ilk çeyreğinde yaşamış Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî (ö.427/1036) *Kitâbu'l-Yemînî* isimli eserinde tasavvufta yakaza haliyle ön plana çıkan Mehmeşâz'ı "zaîm" yani "reis" lakabı ile anmıştır.<sup>314</sup> Fikirlerin yaygınlaşmasında Türk-İslâm devletleri arasında sultan vasfını kullanan ilk hükümdar olan Gazneli Mahmud Horasan'da bazı bölgelerin fethinin akabinde Kerrâmî fikir ve görüşlere babası Sebük Tegin gibi destek vermiştir. Kerrâmî söylemin zirvesini yaşamasına olanak sağlamıştır.<sup>315</sup> Takiyyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed Sayrafînî (ö.641/1243)'den rivayetle<sup>316</sup> Gazneliler bunun somut bir nişanesi olarak Serahs yoluna ribat inşa ettirmiş ve İshâkiyye'nin etkisiyle Şîîlerin mescidini yıkmıştır.<sup>317</sup> Sultan hedefi itibariyle Bâtiniyye'ye karşı Kerrâmî desteği ardına almıştır. Siyasi otoritenin desteğini alan Kerrâmiyye bu bölgede gücünü artırarak yayılmasını kolaylaştırmıştır. Öyle ki Ebû Yakub'un cenazesine Nisâbur'da katılmayan bir kişinin dahi

<sup>310</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 55.

<sup>311</sup> Mahmud b. Osman, *Firdevsü'l-Mürşidiyye*, tah. Fritz Meier, İstanbul 1943, s. 204; Patrushevsky, *İslam Der İran*, çev. Kerim Keşâverz, İntişârât-ı Peyam, 1350, s. 345; Muhsin Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, çev. Ali Erturğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Yayınları, İstanbul 2013, s. 165.

<sup>312</sup> Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 76.

<sup>313</sup> Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 77; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 183.

<sup>314</sup> Utbî, *Kitâbu'l-Yemînî*, s. 391.

<sup>315</sup> YAZICI, *İlk Türk-İslâm Devletlerinin Tarihi*, ss. 179-180; Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 79; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 185.

<sup>316</sup> Takiyyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed Sayrafînî, *El-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîhi Nisabûr*, tah. Halid Haydar, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994, s. 22; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 96.

<sup>317</sup> Alimoğlu Sürmeli, "Nişabur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler", s. 61.

olmadığı ve böyle bir kalabalığın daha önce toplanmadığı ifade edilmiştir.<sup>318</sup> Bu noktada Mehmeşâz'ın oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz da mezhebin belirli seviyede kudrete sahip olmasına ve geniş alana yayılmasına yardımcı olmuştur.<sup>319</sup>

Ebû Yâkub ile birlikte İshâkiyye Gaznelileri etkilemeyi başarıp taşradan bürokrasiye kadar uzanabilen bir hareket alanı oluşturmuştur.<sup>320</sup> Ancak aristokrat sınıfını temsil eden Sünnî/Şafîî geleneği, Kerrâmîlerin bürokraside söz sahibi olmasıyla birlikte Kerrâmîlere karşı tepkili bir muamele sergilemiştir. İlerleyen süreçte bu tepkilerini kelâmî bağlamda eleştirilerini artırarak göstermiştir.<sup>321</sup> Buna mukabil, Ebû Yakub'un oğlu Ebû Bekir'in siyasi otoritenin verdiği yetkiyi Kerrâmî mensupları haricindekilere kullanmaya başlaması, dini taassubiyete varan tutumları ve resilik ünvanını istismar etmeleri halkın Kerrâmîler'e karşı bakış açısını değiştirmiştir. Halk, otoriteden çekinmesinden dolayı Kerrâmî mensubu gibi gözüke de esasında içten içe Kerrâmîyye'ye tepkilerinin başladığını söylemek mümkündür.<sup>322</sup> Olayların bu raddeye ulaşmasında Ebû Bekir'in farklı mezhep mensuplarını itham edercesine söylediği “mezhepleri bozuktur!” sözüyle toplatılan insanlar idam ettirilmiştir. Bu vakalar neticesinde birçok insanın canına kastedilmiştir. İnsanlar, her ne kadar kendi düşüncelerine ittiba etmese dahi bu mezhep mensubu gibi görünerek eminliği elde etmeye çalışmışlardır. Bu duruma karşı koymak için tecsim ve teşbih fikirleri üzerinden Ebû Bekir, Sultan'a şikâyet edilmiştir. Ebû Bekir'in savunduğu düşünülen kelâmî noktada bazı görüşlerini inkâr etmesi Sultan'ın gazabından kurtulmasını sağlamıştır.<sup>323</sup>

Diğer bir Kerrâmî fırka ise Muhâciriyye'dir. İsmi İbrahim b. Muhâcir'den almıştır. İbn Muhâcir'in doğum ve ölüm tarihi hakkında kaynaklarda detaylı malumat bulunmamaktadır. Ancak Bağdâdî ile İbn Muhâcir hakkında Sâmânî Devleti askeri işlerinlerinden sorumlu emir Nasıru'd-Devle Ebû Hasan Muhammed b. İbrahim b. Simecûr'un (336/948-378/989) huzurunda 370/980-1 senesinde gerçekleştiği nakledilen tartışmalarından<sup>324</sup> yola çıkarak takriben dördüncü yüzyılda yaşadığını söylemek mümkündür. Bu tartışmadan hareketle Bağdâdî Kerrâmîler hakkında önemli bilgiler

<sup>318</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, ss. 62-63.

<sup>319</sup> ez-Zehbî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVI, s. 500 ve c. XVII, s. 485; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 262.

<sup>320</sup> Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler”, s. 91.

<sup>321</sup> Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler”, s. 91; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 136; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 131.

<sup>322</sup> Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 58.

<sup>323</sup> Utbî, *Kitâbu'l-Yemîni*, s. 393; Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 58.

<sup>324</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

sunmaktadır. Kerrâmîler'in inançlarını rezâlet, İbn Muhâcir'i ise sapkın ifade eden Bağdâdî, İbn Muhâcir'in münazara esnasında sunduğu argümanın kabul edilemeyecek olduğunu belirtmektedir. Öncelikli olarak İbn Muhâcir'in iddialarına yer veren Bağdâdî, münazara esnasında onun görüşlerini geçersiz kıldığını ve İbn Muhâcir'i kendi argümanını kabule mecbur ettiğini ifade etmektedir. İbn Muhâcir, Allah'ın isimlerinin O'ndan tevdi edilen arazlar olduğunu ileri sürmüştür. Bu sebeple ona göre Allah ismi kâdim bir cisimde kendiliğinden bulunan bir arazdır. Bunu kanıtlamak için İbn Muhâcir “zina eden (zâni), kendisine nispet edilen cisimdeki bir arazdır.(cismin kendisi değildir.)”<sup>325</sup> örneğini ileri sunmaktadır. Bu örnekten hareketle o, cismin zinâ olmadığını, dolayısıyla Allah'ın isimlerinin de O'nun cisminde bulunan arazlar olduğunu kanıtlamaktadır. Fakat Bağdâdî bu örnekten hareketle onun argümanını “Mâbud, bir isimdir ve sen isme değil cisme ibadet ediyorsun. Öyleyse sen Yüce Allah'a ibadet etmiyorsun. Çünkü Allah sana göre cisme nispet edilen bir arazdır.”<sup>326</sup> sözleriyle çürüttüğünü kaleme almaktadır. Konu ile ilgili detayları eserinde devam ettiren Bağdâdî, rezalet adını verdiği görüşlerin daha fazla uzatılmaya değmediğini ifade ederek Kerrâmî bölümünü nihayete erdirmektedir.<sup>327</sup>

Kerrâmî fırkalardan bir diğeri Ebû Abdullah b. el-Heyssem et-Temîmî en-Nâbî'ye nisbet edilen Heysemiyye'dir.<sup>328</sup> Dönemin kalamî konularda önderi ve *Makâlat* isimli çalışmanın müellifi addedilmektedir.<sup>329</sup> Bu eserle birlikte nispet edilen *Menâkibu Muhammed b. Kerrâm* başlıklı eseri de mevcuttur.<sup>330</sup> Muhammed b. Cafer'in rivayetine göre Basra şehrinde Mu'tezilî bilinen Ebû Hüseyin Ecdeb'in tedrisatından geçmiş, rasyonel bakış açısına sahip, sağlam fikirli ve bildiklerini yaşamında uygulayan bir şahsiyettir.<sup>331</sup> Münazaraların kayda değer bir şekilde arttığı bu çağda Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Bâtınîlik ve Şi'a gibi mezheplerin öğretilerini ispat etmek için fikri mücadele verdiği bilinmektedir.<sup>332</sup> Genel anlamda Horasan'da Kerrâmîyye, Mu'teziele ve Eş'arîler'in

<sup>325</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>326</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>327</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, ss. 167-168.

<sup>328</sup> Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 578.

<sup>329</sup> İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu ehci'l-Belâğâ*, c. VI, s. 371-372; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 12.

<sup>330</sup> Ebû Fazl Şihâuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *en-Nuket ala Kitâbi İbn Salâh*, tah. Rebi b. Hadi, Medine 1984, c. II, s. 859; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 99.

<sup>331</sup> Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 87; Süheyr, *Şerhu'l-Uyûn*, c. I, s. 25; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXX, s. 497; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmîyye Eleştirisi*, s. 98; Erdem, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 62; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 186.

<sup>332</sup> Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 87; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 186.

tartışmaları bulunurken spesifik olarak Eş'arî kelam âlimi İbn Fûrek el-İsfahânî en-Nîşâbûrî (ö.406/1015) ile Muhammed b. Heysem'in münazaralarından bahsetmek mümkündür.<sup>333</sup> İbn Heysem'in diğer münazarası Eş'arî âlimi Ebû İshak Rüknuddîn İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-İsferâyînî (ö.418/1027) ile Sultan Mahmud huzurunda yaptığı münazaradır. Bu münazara İsferâyînî'nin "Allah arş üzerindedir ve mekân Allah'ın arşıdır denir mi?" sorusunu yöneltmesi ve İbn Heysem'in görüşlerini beyan etmesi ile başlamıştır.<sup>334</sup> Şehristânî, Kerrâmiyye başlığı altında İbn Heysem'in Allah'ın Hz. Âdem'i kendi eliyle yarattığını, arşa istiva ettiğini, kıyamet vaktinde hesapları değerlendirmek için geleceği gibi söylemleri kabul ettiğini belirtmiştir. Fakat onların Müşebbihe'nin Allah için kullandığı şekil, suret, karın boşluğu, dönüş, saç örgüsü, el sıkışma ve kucaklaşma gibi hususları kabul etmediklerini de beyan etmiştir. Çünkü İbn Heysem akla gelen suretleri itibariyle Allah'a el, kol gibi organ atfetmediklerini, Kur'an'da geçtiği suret itibariyle kabul ettiklerini Mücessime ve Müşebbihe'ye uymadan inandıklarını belirtmiştir.<sup>335</sup> Doktrinel olarak Selefiyye'nin müteşâbihler hakkında kanaatlerine öncelik veren Heysemiyye, Mu'tezile gibi keyfi yorumlardan kaçınmaya gayret etmiş ve bu bağlamda Kerrâmiyye'nin sıfat teorisine karşı Selefiyye'nin zât-sıfat görüşünü benimsemiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet'e yakınlaşması itibariyle kimi zaman "el-Mukârebe" ismiyle de anılmıştır.<sup>336</sup> İbn Heysem'in vefatı ile görüşlerini Abdülmecîd Ömer el-Ma'ruf bir süre daha devam ettirmesine rağmen sürekliliği elde edememiştir.<sup>337</sup> Bunun nedenlerinden birisi Heysemiyye fırkasında Muhammed b. Sâd ile Hanefî ve Şafililer arasında tartışmaların şiddete dönüşmesidir. Kerrâmî medreselerin yıkımına ulaşacak raddeye gelen tartışmalar özelde Heysemiyye'nin genelde Kerrâmiyye'nin taraftar kaybetmesine sebep olmuştur.<sup>338</sup> Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr (ö.639/1322) *el-Kâmil fi't-Târih* adlı eserinde vakayı detaylarına inerek açıklamıştır. 1094 yılında Nisâbur'u muhasara altına almak isteyen bir emirin başarısız olmasının akabinde Kerrâmîler ile Şafiî ve Hanefî mezhepleri arasında olaylar baş göstermiştir. Şafililerden Hicaz bölgesinin imâmı Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî en-Nîşâbûrî (ö.478/1085) ve Hanefîlerden Kadî Muhammed b. Ahmed, Kerrâmîler'e karşı ittifak halinde olmuşlardır. Bu büyük vakada yaşanan arbeye Kerrâmî ve diğer firkalardan birçok insanın

<sup>333</sup> ez-Zehabî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVII, s. 214-215; Muhammed b. Ali b. Fâris Ziriklî, *Alâm*, Dâru'l-İlm, y.y. 2002, c. VI, s. 83.

<sup>334</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 63.

<sup>335</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 142.

<sup>336</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 189.

<sup>337</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 190; Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 91.

<sup>338</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 64.

ölümü ile neticelenmiştir.<sup>339</sup> Şafî ve Hanefîler'in Kerrâmîler'e karşı zafer elde etmesi Kerrâmîler'in faaliyet alanlarının yıkılmasına sebep olmuştur. Bilhassa Kerrâmiyye'ye mensub Müslümanlar'ın mezheplerinden dönmemelerinden ötürü öldürülmeleri birçok Kerrâmî mensubun düşüncelerinden vaz geçmelerine zemin hazırlamıştır.<sup>340</sup>

Kerrâmî fırkalardan bir diğeri Âbidiyye'dir. İsmi birkaç farklı isim ile bilinen zâhid bir kimse olan Osman el-Âbid'den almıştır.<sup>341</sup> Ebû'l Fadl el-Âbid ve Muhammed es-Siczi isimleri ile de bilinmektedir. Kaynaklar itibariyle hakkında çok fazla malumat olduğunu söylemek mümkün değildir.

Diğer Kerrâmî fırkalar ise Haydiyye, Zerîniyye, Tevniyye ve Sürmiyye'dir. Hayd b. Seyf'e nisbetle Haydiyye, Garcistan'lı Horasan işçilerinden İbn ez-Zerîn'e nisbetle Zerîniyye anılmaktadır.<sup>342</sup> Bu fırkaların görüşlerine dair kaynak sıkıntısı çekilmektedir. Allah'ın hadislere mahal olması, amelsiz sözün kifayeti ve Allah'ın cismaniyeti hususunda ittifak halinde buldukları bilinmektedir.<sup>343</sup> Ahmed et-Tevniye nisbetle Tevniyye ve es-Sürmîr'e nisbetle Sürmiyye olarak anılan fırkaların hakkında ise kaynaklarda isimleri ve Kerrâmî oldukları dışında herhangi bir malumata yer verilmemiştir.<sup>344</sup>

#### 1.4. Kerrâmiyye ve Melâmetiyye

Birçok kültür ve medeniyete ev sahipliği yapan Horasan bölgesi, İslâmiyet'in bu bölgede yayılmasını sağlayan farklı zümreleri de içinde barındırmıştır. Bölgenin İslâm ile şereflenmesini kendilerine gaye edinen bu zümreler hicri üçüncü asır itibariyle sistematik bir yapı kazanmaya başlamıştır. Bu dönem itibariyle tasavvufi bağlamda riyazetin yanında teorik çerçevelerin sunulduğu, tasavvuf istilahlarının oluşturulduğu ve buna bağlı gruplaşmaların ön plana çıktığı görülmektedir.<sup>345</sup> Bunlardan birisi, Nişâbûr şehrinde Hanefîler ile Şâfîîler, Şîîler ile Kerrâmîler, Mutatavvia ile Hâricî bakiyeleri gibi fikri düşüncelerin çatışma yaşadığı bir ortamda zuhur eden, hicri üçüncü asır ile teşekkül etmiş

<sup>339</sup> Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, Mısır 1347-1357, c. X, s. 211; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 64.

<sup>340</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, c. XII, s. 154-155; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 66.

<sup>341</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 191; Muhtâr, *et-Tecsîm*, s. 94.

<sup>342</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 192; Muhtâr, *et-Tecsîm*, ss. 94-95.

<sup>343</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 192; Muhtâr, *et-Tecsîm*, s. 95.

<sup>344</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 192-193; Muhtâr, *et-Tecsîm*, s. 95.

<sup>345</sup> Bolat, *Melâmetilik*, s. 75.



ve hicri altıncı asırdan itibaren İslâm dünyasının diğer bölgelerine de yayılmış bir düşünce ve yaşam biçimi olan Melâmetîlik'tir.<sup>346</sup> Köken itibariyle daha çok Horasan sûfilerinden oluşmaktadırlar. Ancak Horasan dışında Irak ve tasavvuf hareketinin muhafaza edilmeye çalışıldığı sâir bölgelerde de benimsenmiştir.<sup>347</sup> Melâmetîler, “*Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı güçlü ve onurludurlar. Allah yolunda cihad ederler...*”<sup>348</sup> ayeti mucibince amel etmeyi kendilerine düstur edinmişlerdir. İsimlerini ayetin devamında geçen “...*(Bu yolda) hiçbir kınayıcının kınamasından (Levmete Lâimin) da korkmazlar...*”<sup>349</sup> ifadeden almışlardır. Böylece onlar, kınamadan çekinmemek üzere bir tavır benimsemişlerdir.

Melâmetîlik'in istikâmet, kasd ve terk olmak üzere üç çeşidi<sup>350</sup> olduğunu ifade eden Hücvîrî, eserinde nefsin kınanmasına dair Bâyezîd-i Bistâmî'den şu kıssayı misal getirmektedir. Bâyezîd'in Hicaz'a varmasıyla halk “Bâyezîd geldi” haberini yayarak onu karşılamaya gelmiştir. Bâyezîd'in halkın karşılamasıyla meşgul olması onu Hakk'tan uzak bırakmıştır. Bunun farkına varan Bâyezîd, bu gaflete bir kez daha mahal vermemek adına halkın kendisini kınayıp uzaklaşması için heybesinden çıkardığı ekmeği Ramazan ayında yemiştir. Bu duruma karşı halk onu yalnız bırakmış ve o mahalli terk etmiştir.<sup>351</sup> Nefsin galeyana gelmesine müsaade etmeyen Bâyezîd, halkın onu yadırgamasına aldırış etmeksizin, zirveden tabana inmeyi, Allah'ı anmaktan gafil olmamaya tercih ettiği söylenilebilir. Bâyezîd'in dışında ayrıca Melâmî meşrebi hayatına tatbik eden Ahmed b. Hadreveyh,<sup>352</sup> Ebû Tûrâb en-Nahşebî,<sup>353</sup> Ebû Hafis Haddâd<sup>354</sup> ve Hamdun Kassâr<sup>355</sup> gibi üstadların da nefisle mücadeleleri hakkında örnekler mevcuttur.

Melâmetîler, nefis mertebelerinin ilk mertebesi olan nefis-i emmâreden (kötülüğü işlemeyi isteyen nefis) sonraki nefis-i levvâmeye ayrı bir önem atfetmişlerdir. Nefis-i

<sup>346</sup> DİA Kurulu, “Melâmetiyye”, *DİA*, İstanbul 2004, c. XXIX, s. 25.

<sup>347</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 75.

<sup>348</sup> Mâide, 5/54.

<sup>349</sup> Mâide, 5/54.

<sup>350</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 123.

<sup>351</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 124.

<sup>352</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 55-57; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 185-186.

<sup>353</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 81-83; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 186-187; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 45-46.

<sup>354</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 188-190; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 45.

<sup>355</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 67-70; Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 190; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 49.

levvâmede bireyler kendilerini işlenen günaha tevbe edilmesinin akabinde Allah'ın affedeceğinden emin olamamaktadırlar. Bu sebeple işledikleri günah ve hata atfettikleri durumlar dolayısıyla pişmanlık duyarak nefislerini kınamakta, tevbe istiğfara devam etmektedirler.<sup>356</sup> Bir başkasının kendilerini kınamasını da Hakk'tan bilmektedirler.<sup>357</sup> Temelde ifade edilmek istenense kaosun fırsata çevrilmesidir. Çünkü onlar, kötülük eden kişinin kınanarak iyiye sevk edileceğini, iyilik eden birinin ise kınanarak daha iyiye teşvik edileceğini ön görmektedirler. Kınanma aynı zamanda nefsin kibrin zulmünden arındırılmasını, insanın Allah'ın kulu makamını korumasını ve haddini bilmesini de öğretmektedir.

Melâmîler, hal ve makamların gizlenmesi, halka açıktan vaaz verilmemesi ve halktan farklı kılık-kıyafetin giyilmemesi görüşleriyle dikkat çekmektedirler. Onlara göre zühd ve takva, toplumsal hayatın bir noktasına değil bütününe nüfuz ettirilmelidir. Bu sebeple zühdün açığa çıkan işaretlerini, yün elbiseler ya da bir kimlikle bütünleşen kıyafetlerin giyilmesini kibre meyilli tavırlar olarak addetmişlerdir.<sup>358</sup> Nitekim onlar, zamanla kıyafet tercihlerini ve yaşam tarzlarını mekân ve dil itibariyle farklılaştıran sûfilere tepki olarak ortaya çıkmışlardır.<sup>359</sup> Kendilerine münhasır tasavvufî bir anlayış ve yaşam geliştiren Kerrâmîlerin, Horasan coğrafyasının tasavvufî yaşamına kayıtsız kaldığı söylenemez. Bu dönemde bölgede Kerrâmî sûfilerin zâhidane yaşamları ile ön plana çıktığı ve tebliğ, irşad, vaaz gibi faaliyetlerini açıktan yürüttüğü düşünüldüğünde, Melâmetîlik'in bu harekete karşı bir tepki olarak gelişim gösterdiği ihtimal dâhilindedir.<sup>360</sup> Nitekim bir mutasavvıfın Kerrâmiyye ile münasbetinin değerlendirilmesinde açıktan vaaz ve irşad faaliyetleri yürütmesi kıstas sayılmaktadır.<sup>361</sup> Kerrâmiyye'nin hareketli ve âşikar takınan bir dînî yaşam benimsemesi ve zâhidâne yaşamlarının yanı sıra fikhî ve itikâdî konularda fikirler üreterek topluma yön vermesi, münzevi bir hayatın benimsenmesi gerektiğini düşünen sûfiler tarafından tepkilere neden olmuştur.<sup>362</sup> Bunun yanı sıra kimi müelliflerin kaygılarını ifade ettiği üzere ruhu tasfiye ve nefsi tezkiye mücadelesinde bazı mutasavvıfların amaçlarından saptığı, şer'î hükümlere riayet etmediği, sıdk, ihlas, edep, ahlak ve marifet eksikliğinden

<sup>356</sup> Osman Nûri Topbaş, *Îmândan İhsâna Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2012, s. 136.

<sup>357</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 121.

<sup>358</sup> Knynsh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 96.

<sup>359</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 75.

<sup>360</sup> Knynsh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 97.

<sup>361</sup> Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 448; Massignon, *Passion of al-Hallaj*, c. I, s. 75.

<sup>362</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 168.

kaynaklanan usulsüzlükleri<sup>363</sup> gibi olumsuz tavırlar, sûfileri saf bir dini yaşam arayışına sevk etmiştir. Bu bağlamda gerek Kerrâmî hareketin faaliyetleri gerekse bazı sûfilerin tasvip edilmeyen davranışları, her türlü davayı terk edip sadece gönüllerini terakki ettirmeye çalışan Melâmetîlik'in<sup>364</sup> bir refleks olarak teşekkül etmesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

---

<sup>363</sup> et-Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 518.

<sup>364</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 177.

## İKİNCİ BÖLÜM

### KERRÂMIYYE’NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ

Kerrâmîler, İslâm düşünce dairesi içerisinde îtikâd, fıkıh ve tasavvuf hakkında görüşler öne süren bir mezheptir. Her ne kadar istenilen düzeyde veriler günümüze ulaşmasa da mezhep hüviyeti kazanması belli bir ölçüde kapsayıcı ve özgünlüğünü kanıtlar niteliktedir. İkinci bölüm itibariyle özgün fikirlere sahip Kerrâmiyye’nin sırasıyla tasavvuf, îtikad ve fikhî görüşlerine belli ölçüde yer verilmiştir.

“Tasavvufî Görüşleri ve Zühd Anlayışı” başlığı altında genelden özele inilecek şekilde hiyerarşik bir sıralama takip edilmiştir. Zühd kavramı ve dönemi açıklanmasının ardından Kerrâmî hareketin teşekkül ettiği Horasan bölgesindeki tasavvuf mektebinin öncüleri ve Horasan bölgesindeki sûfilere tasavvufî eğilimlerine yer verilmiştir. Akabinde ise Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen sûfilere değinilerek konu genelden özele yazılmıştır. Kerrâmî düşünceyle birlikte ön plana çıkan tevekkül, tahrîmu’l-mekâsıb ve Hangâh konuları ayrıca incelenmiştir. Tasavvuf bölümünün nihayeti itibariyle de Kerrâmiyye’nin teşekkülünde katkısının bulunduğunu düşündüğümüz, çağdaşı Melâmetiyye ile ilişkisi açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümün bir diğer konusu ise Kerrâmiyye’nin özgün bir şekilde kimliğini yansıttığı ve hedef alınmasına sebep olan îtikâdî görüşleri olmuştur. Bu başlık altında onların uluhiyet, nübüvvet ve sem’iyat bahisleri hakkında geliştirdikleri görüşlere kısaca değinilmiştir. Son olarak ise ulaştıkları bölgelerde insanların dini benimsemelerini ve yaşamalarını kolaylaştırıcı görüşlerinin yer aldığı fikhî görüşlerine yer verilmiştir. *Kerrâmî Zühd Hareketi* adlı çalışmamızın ana konusunu tasavvufî görüşlerinin oluşturması sebebiyle bu husus hakkında diğerlerine nazaran daha detaylı bir inceleme yapılmıştır. Konunun kapsayıcı ve anlaşılır olması gerektiği düşüncesinden hareketle ise diğer görüşleri hakkında detaya kaçmadan kısa bilgiler verilmekle yetinilmiştir.

## 2.1. Tasavvufî Görüşleri ve Zühd Anlayışı

Zühd terimi ve dönemini ortaya çıkaran sebepleri değerlendirmek, Kerrâmîler'in etkilemiş olduğu mezhepler arası uygulamaların işleyişinin, şer-i hükümlerin tatbik edilmesinin, tepkisel olarak teşekkül eden vakaların ve fitrî yaklaşımların zemininin anlaşılması hususunda kolaylık sağlayacaktır. Zühd kavramı, Müslümanlar tarafından şer-i hükümlere uyarak yorumlanan bir terimdir. Bu kavramın anlaşılması elbette Kur'ân-ı Kerîm'in Mushaf haline getirilmesinde uygulanan "ilk naklin son nakle, ortasındakinin kenarlarına olan mutabakâtı"<sup>365</sup> gibi sabit bir kaideye sahip değildir. Çünkü zühd kavramı; zamanın, mekânın ve olayların etkilediği kişinin tecrübesine bağlı tevarüs etmektedir.

Kerrâmiyye'nin tatbik etmiş olduğu zühd hareketinin anlaşılması için zühd kavramının ve yaşamının gerçekleştiği coğrafi konum, siyasi yapı, dini arka plan ve mezhepsel faaliyetlerinin yanında Kerrâmiyye'nin tesiri altında kaldığı şahsiyetlerin de değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu şahsiyetler, aynı zamanda Horasan'daki tasavvufî yaşamın ilk nüvelerini atan sûfiler olması hasebiyle de ayrı bir öneme sahiptir. İbrahim b. Ethem (ö.161/777?), Abdullah b. Mübarek (ö.181/797), Fudayl b. İyad (ö.187/803), Şakik Belhî (ö.194/810?), Abdullah b. Harb (ö.234/848), Muhammed Eslem et-Tûsî (ö.242/856?) ve Hâtim el-Esam (ö.237/851) gibi sûfilerin Kerrâmî mesupları oldukları söylenemese de Kerrâmîler'in tasavvufî yaşamlarına etkileri ve coğrafyanın manevî değer ve kültürüne katkıları yadsınamaz niteliktedir.

Horasan tasavvuf mektebinin öncüleri ve eğilimlerinin verilemesinin akabinde Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen şahsiyetlerin düşünce ve faaliyetlerine yer verilmesi, daha spesifik bir bakış açısıyla Kerrâmî fikirlerin teşekkülünü inceleme fırsatı vermektedir. Bu şahsiyetlerin incelenmesi, zamana ve mekana bağlı olarak değişen Kerrâmî düşüncenin aşamalarının da incelenmesini sağlamaktadır. Bu sebeple kurucusu Muhammed b. Kerrâm başta olmak üzere üstâdı, talebeleri, sonraki dönem temsilcileri ve Kerrâmî olduğu düşünülen isimler kronolojik sıraya göre ele alınmaktadır. Bu bağlamda sırasıyla Ahmed b. Harb (ö. 234/848), Yahyâ b. Muaz er-Râzî (ö. 258/871), Ebû İshak İbrahim b. Ahmed el-Havvas (ö. 291/903-4?), Ebû'l-Mutî' Mekhul en-Nesefî (ö. 318/930), Müşşâd ed-Dîneverî (ö. 299/911), Ebû Yakub b. Mehmeşâz (ö. ö.383/993) ve oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz (ö. 421/1030), İbn Muhâcir (ö. ?), Ebû Abdullah b. Heysem (ö. ?),

<sup>365</sup> Abdulkerim Zeydan, *el-Vecîz fî Usûl el-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Şam 2015, s. 144.

Mecdüddîn İbn Kıdve (ö. ?), Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö. 481/1089) gibi isimler incelenmiştir.

### 2.1.1. Zühd Kavramının Gelişim Süreci

Varlıklar arasında en güzel surette yaratılan insan,<sup>366</sup> yaratılan diğer varlıkların çoğundan faziletli ve üstün kılınmıştır.<sup>367</sup> Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de hüviyetine işaret edilen insan, yalnız methedilen değil farklı perspektiflerden de tasvir edilen bir canlıdır. Onu hayvanlardan ve bunun yanı sıra meleklerden ayıran asıl noktanın irade<sup>368</sup> olduğu malumdur. Bu ise insanı değerli kılmakla birlikte insana kötülüklerin işlenmesinde zaaf noktası addetmektedir. Ayetlerde birçok yönüyle tasvir edilen insanın göklerde ve yerde olanların cemisine musahhar kılındığı,<sup>369</sup> sorumsuz ve başıboş bırakılmadığı,<sup>370</sup> aklını başına alması ve kendisini muhasebeye çekmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda ayetlerde tekrar tekrar vurgulandığı üzere akledenler<sup>371</sup> için ibret,<sup>372</sup> temsil,<sup>373</sup> delil<sup>374</sup> ve öğüt<sup>375</sup> mevcuttur. Kur'an'da düşünme mertebeleri olan tezekkür geçmişe, tedebbür<sup>376</sup> geleceğe, taakkul geçmiş ve gelecek arasındaki bağa, tefakkuh<sup>377</sup> geçmişten geleceğe deliller ile bugüne ilişkin sonuç çıkarmaya, tefekkür ise süreçlerin tamamını kapsayan düşünmeye atfedilmektedir. Birçok boyutuyla birlikte verilen düşünme eylemi, insanın Allah'a karşı vazifelerini artırmayı yanında getirmektedir. Zühd kavramı hakkında ifade edilen azlık, isteksizlik, rağbetsizlik,<sup>378</sup> önemsizlik, terk etmek,<sup>379</sup> kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek,<sup>380</sup> mâsivayı terk etmek<sup>381</sup> ve dünyaya buğzetmek<sup>382</sup> gibi ifadeler temelde insanın ne yapması

---

<sup>366</sup> Tin, 95/4.

<sup>367</sup> İsrâ,17/70.

<sup>368</sup> Mâide,5/16; En'am,6/104; Kehf,18/29; Enbiya,21/17; İnsan,76/3; Nebe,78/39.

<sup>369</sup> Casiye,45/13.

<sup>370</sup> Kıyame, 75/36.

<sup>371</sup> Bakara,2/44, 73, 242, 269; Âl-i İmrân,3/7, 191; Mâide,5/58; En'am,6/32; A'raf,7/169; Yûnus,10/16, 100; Hûd,11/51; Yûsuf,12/109; İbrâhim,14/52; Enbiyâ,21/10, 67; Mu'minun,23/80; Kasas,28/60; Yâsin,36/68; Sâffat,37/138; Zümer,39/9; Mü'min,40/54; Hadîd, 57/17; Talak,65/10.

<sup>372</sup> Râ'd,13/4; Ankebut,29/35; Sâd,38/29, 43.

<sup>373</sup> Ankebut,29/43.

<sup>374</sup> Câsiye,45/5.

<sup>375</sup> Nûr,24/61.

<sup>376</sup> Muhammed,47/24.

<sup>377</sup> Tevbe, 9/121

<sup>378</sup> Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015, s. 64.

<sup>379</sup> Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, c. III, s. 9.

<sup>380</sup> Ahmet Cahid Haksever, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, Ankara 2015, s. 26.

<sup>381</sup> Bülent Akot, *Tasavvuf'un 200'ü*, Otto, Ankara 2017, s. 96.

<sup>382</sup> Ahmet Yıldırım, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 28.

gerektiğini açıklamaktadır. Zühd, yukarıda ifade edildiği üzere çift cenahlı tavra sahip insanın ruh ve bedeninin talep edilen istikamette sabit kılınıştır. Aklın söyleminin eyleme dökülen halidir. Yani inanılanın ya da bilinenin tatbikidir.

Zühd kelimesi Arapça bir kelime olup “z-h-d” fiilinin mimsiz mastarıdır. Lügatte; soğuk ve ilgisiz davranmak, rağbet etmemek,<sup>383</sup> küçümsemek, eşyaya dair taleplerin düşmesi,<sup>384</sup> yüz çevirmek, terk etmek, değersiz görmek<sup>385</sup> ve meyletmemek<sup>386</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Az mal tutuna "müzhid", yemeği az yiyen için "zâhid", dünya da müstağni yaşamaya da "zehâdet", zıddına ise "rağbet" denilmektedir.<sup>387</sup> İslâm'ın ilk dönemlerinde zühd ile ilgili ve bizatihi zühd başlığı altında eserler kaleme alınmıştır. Ancak zühd terimi için sabit bir tanım bulmak oldukça zordur. İlk döneme ait eserlerde zühd, yaşananlardan örnekler ile aktarılmaktadır. Sahabe döneminin zahitliğin zirve çağı olduğu söylenebilir. Ancak sahabelik mertebesinin zâhidliğe nisbeten daha evla olması, ilk dönemde zahitlik kavramının yaygın kullanılmayışına sebep olmuştur. Arapların kullanımında zühd, “şey’ün zehîdün” bir şeyin değersizliğini ve kıt kanaat anlamlarına geldiğini göstermektedir. Bu ise dünyaya karşı bakışın temenni edilen kısmıdır. Hz. Muhammed’in (sav) (ö.11/378) Cuma günü fazilet bakımından verilen sürenin az olduğunu beyan etmek için de “zühd” kelimesi kullandığı nakledilmiştir.<sup>388</sup> Zühd tanımı aynı zamanda makama, mevkiye, şana ve şöhrete de önem vermemeyi ön görmektedir. Kelimenin kökenine inildiğinde ise söylemin eylemden çok da farklı olmadığı, tutarlı bir yaşamın emaresi olarak ifade edilmektedir. Felsefeciler tarafından “eş-şeyhü’r-reis”<sup>389</sup> ünvanı ile anılan Abdullah b. Ali b. Sînâ (ö.428/1037) dünya nimetlerinden yüz çeviren için zâhid, ibadetlerini devamlı ifa eden için abid ve sırrında Hakk’ın nurunun teşekkülünü ceberrüt âlemine teksif eden için arif denildiğini

<sup>383</sup> Ebû'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Afriki İbn Manzûr, *Lisânu'l Arab*, Dâru'l-Hayati't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, c. VI, ss. 97-98; es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed Cürcânî, “zhd”, *et-Ta'rifât*, Abmunim Hıfnî, Mısır 1991, s. 130.

<sup>384</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işarâtu ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 282.

<sup>385</sup> Muhammed b. Yakub Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1991, I, 309; Muhammed A'la b. Ali, *Kitâbu Keşşâfi Istulâhâti'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., c. II, s. 610; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 550.

<sup>386</sup> Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Dâru'n-Nefes, Beyrut 2007, s. 184.

<sup>387</sup> Âsım Efendi, "zhd", *Kâmûs Tercümesi*, Matbaatü Bahriyye, İstanbul 1304-1305, c. I, ss. 1155-1156; Yaşar Nuri Öztürk, “Zühd”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, Cüc. XIII, s. 638.

<sup>388</sup> Buhârî, *Sahih-i Buhârî*, “Kitabu'd-Daavat” c. VIII, nu:6400, s. 85; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *Sahih-i Müslim*, tah. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y., “Kitabu'l Cuma”, c. II, nu:13, s. 583.

<sup>389</sup> Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 253.

aktarmıştır.<sup>390</sup> Kriterleri arasında azla yetinebilme, ibadeti artırma, cehennem korkusu, cennet ümidi, haşyetullah, hüzn, gözyaşı, tevekkül, riyazet, takva, uzlet, rıza, sabır, vera', aşk ve muhabbet konuları zikredilmektedir.<sup>391</sup>

Tasavvuf tarihi, zühd dönemi başta olmak üzere sırasıyla tasavvuf dönemi ve akabinde tarikatlar dönemi olarak üç aşamada incelenmektedir. Zühd dönemi hicri ilk iki asrı kapsayan<sup>392</sup> ve takriben Horasanlı Şakîk Belhî'ye (ö.194/809) kadar kabul edilen ilk tasavvuf çağını kapsamaktadır.<sup>393</sup> Tasavvuf, özelde bireyin genelde ise toplumun ihtiyacına şer'i hükümler doğrultusunda şekil vermekte, zaafalarını ise ıslah edici yöntemler geliştirmektedir. Zühd döneminde farklı coğrafyalarda toplumun ihtiyaçları ve zaaflarından hareketle ön plana çıkan kavramlar temelde Medine, Basra, Kûfe ve Horasan olmak üzere dört ana bölgede incelenmektedir. Medine sünnet ve hadis, Basra korku, hüzn ve sevgi, Kûfe sûfilik, bekkaun ve tevvabûn, Horasan ise tevekkül kavramları ile ön plana çıkmaktadır.<sup>394</sup> İlerleyen süreçte ise bu kavramlar kendini Mısır'da marifet ve muhabbet, Bağdat'ta Tevhid ve aşk, Şam'da cüyye (açlık) ve ehlü'l-leyl (gece ibadetleri), Horasan'ın bölgelerinden Nîşâbur'da ise fütüvvet ve melâmet terimleri ile göstermektedir. Bu ise farklı kavramlarla ön plana çıkan zâhidlik teriminin bölgeden bölgeye değişiklik arz ettiği gibi çağdan çağa da değişiklik arz ettiğine de işaret etmektedir. İslâm coğrafyasının fetihler vesilesiyle sınırlarını farklı coğrafyalara ulaştırması, yaşanan olayların etkisi, siyasi vakalar ve bölge insanın karşılaştığı muhtelif toplumsal yapılara entegrasyonu zâhidâne yaşamdaki değişikliğin başlıca sebepleri arasında saymak mümkündür.

Zâhidler hakkında malumatlar ise erken dönem tasavvuf eserleri olan Ebî Nasr es-Serrâc et-Tûsî'nin (ö.378/988) *Kitabu'l-Luma*'sında,<sup>395</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî'nin (ö.380/990 ya da 395/995) *Ta'arruf*'unda,<sup>396</sup> Ebû Talib el-Mekkî'nin

---

<sup>390</sup> Bunun yanı sıra ismi zikredilen isimlerin aynı kişi içinde kullanıldığını beyan etmiştir. Ayrıca bkz. Abdullah b. Ali b. Sînâ, *Makâmâtü'l-Ârifîn (Sûfî İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn)*, çev. Dilâver Gürer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2012,73.

<sup>391</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 15.

<sup>392</sup> İlk dönem itibariyle bireylerin zühde yönelmeleri hakkında bkz. Haksever, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, ss. 26-28.

<sup>393</sup> Bülent Akot, *Tasavvuf'un 200'ü*, Otto, Ankara 2017, s. 96.

<sup>394</sup> Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 67-71; Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 27, 30, 42, 48; Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, s. 102.

<sup>395</sup> Sûfiler için özel bab açılmamıştır ancak incelenilen tasavvufî kavramlarda sûfilerin görüşlerine yer verilmiştir. Bu ise görüş bildiren hakkında yaşamına dair malumat vermektedir. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *Kitabu'l-Luma*, ss. 56, 66, 94.

<sup>396</sup> Muhammed b. İshak Buhârî Kelâbâzî, *Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yayınları, İstanbul 2014, ss. 143, 147, 155.



(ö.386/996) *Kutu'l-Kulûb*'unda,<sup>397</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.412/1021) *Tabakâtu's-Sûfiyye*'sinde,<sup>398</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1039), Abdülkerîm el-Kuşeyrî'nin (ö.465/1074) *Risâle*'sinde<sup>399</sup> ve Ali b. Osman el- Cüllabî el-Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l Mahcûb*'unda<sup>400</sup> olmak üzere başlıca eserlerde yer verilmiştir. Bu eserlerde başlıca zahitlerin örneğinde meratibler ve kıssalar ışığında Kur'an ve sünnet temelli din anlayışı, öğrenilenin hayatta tatbik edilmesi, dini manevî anlamda kavrama adına dış kaynaklı sorunların çözülmesi, istismara uğrayabilecek kavram ve eylemlerin önlemlerinin alınması öğütlenmiştir. Eserlerde zâhidler hakkında ifade edilenler, esasında zâhidlerin Vakıa Sûresi "*İşte onlar mukarrip olanlardır.*(Allah katında derecesi âlâ olan, yakınlaşmış kimseler)"<sup>401</sup> ayetinde yer alan bu zümreye dâhil olabilmeleri ümidi içerisinde göstermiş oldukları gayrettir. Allah'ın rızasına ve kurbiyyetine erişebilmek isteyenler, rağbetleri dünya olmaksızın gayret sarf etmişlerdir.

### 2.1.2. Horasan Tasavvuf Mektebinin Öncüleri ve Tasavvuf Eğilimleri

Horasan, İslâmiyet'in yayılmaya başladığı Mekke şehrinden uzak bir bölgedir. Bu nazariyeden değerlendirildiğinde İslâmiyet'in Horasan'a ulaşmasında köprü vazifesi gören medeniyetlerin katkısı oldukça fazladır. Ticaret yollarının da üzerinde olmasıyla birlikte medeniyetlere ev sahipliği yapan Horasan, bu bağlamda farklı düşüncelere açık, yeni fikirlerin rahatlıkla söylem bulabileceği bir beldedir.<sup>402</sup> Bu sebeple burada birçok kadim din ve farklı mezhep yaşama imkânı elde etmiştir. Bunların yanı sıra İslâmiyet'in yayılması için yeni fikrî atılımlar ile tebliğ politikası geliştirildiği de söylenilebilir.

Coğrafi konumu, siyasî hayatı, ticârî gelişmeleri, dini arka planı ve mezhep faaliyetleri ile ön plana çıkan Horasan, ilmî birikime sahip şahsiyetleri, amelî samimiyete haiz mutasavvıfları ve Horasan halkının davranışları ile de adını duyurmuştur. Cüneydi Bağdadî<sup>403</sup> (ö.297/909) fütüvvetin Şam'da, lisânın Irak'ta, sıdk ve doğruluğun Horasan'da

<sup>397</sup> el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, c. I, s.332; c. III, ss. 377, 380.

<sup>398</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 3-339.

<sup>399</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 22-88.

<sup>400</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 155-235.

<sup>401</sup> Vakıa, 56/11.

<sup>402</sup> Şehristânî, *el-Milel ven-Nihal*, ss. 338-346; Gündüz, "Mecûsilik", c. XXVIII s. 576; Kadıyânî, *Târih-i Edyân ve Mezâhib der İrân*, ss. 24, 79; De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 9; Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 79; Alıcı, *Kadim İrân'da Din; Monoteizm'den Düalizme Mecûsi Tanrı Anlayışı*, s. 14; Hüseyin Keriman, *Rey-i Bâstân*, c. II, s. 8; Eliade, *A History of Religious Ideas*, c. I, s. 34; Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 52.

<sup>403</sup> Tam adı Ebû'l Kasım Cüneyd b. Muhammed el-Harrâz el-Kavârîrî'dir.

olduğuna dair fikir beyan ederek belde insanın sadakati ve eminliğine dikkat çekmiştir.<sup>404</sup> İbn Yezdânyâr<sup>405</sup> (ö.334/945) ise beldeleri, ön plana çıkan şahsiyetler üzerinden “Horasan sũfilerinde söz yok amel var, Bağdat sũfilerinde amel yok söz var, Basra sũfilerinde hem söz hem amel var, Mısır sũfilerinde ne söz var ne de amel!”<sup>406</sup> sözüyle tasnif etmektedir. Tasavvuf hakkında Farsça yazılan ilk eserlerden biri olan *Keşfu'l-Mahcũb*'un yazarı Hücvirî<sup>407</sup> (ö.465/1072?), babası şeyh Osman'dan aldığı ilk tahsilin akabinde Suriye, Azerbaycan, Irak, Hindistan, Cürcan ve Horasan gibi bölgeleri gezmiş birisi olarak Horasan'dan övgü dolu sözlerle bahsetmektedir.<sup>408</sup> Hakk'ın ikbal gölgesinin Horasan üzerinde yer aldığını ifade ederken, yine vecih sözleriyle bölgedeki sũfiler hakkında; vaktin azizleri, önde gelenleri, önderi, gönül kıblesi, çağın sultanı, büyüklerinden ve muhakkiklerinden gibi betimlemelerle tecrübesini paylaşmaktadır. Ancak sonunda Horasan'daki sũfilerin isimlerini vererek hepsini zikretmenin zor olacağından bahsetmekte sadece kendisinin müşahede ettiği üç yüz kendisine has meşrebe sahip sũfi gördüğünü aktarmaktadır. Hatta o Horasan sũfilerden yalnızca birinin dahi dünyaya yetecek kabiliyet ve yeterliliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır.<sup>409</sup>

Horasan sũfliđinin en önemli karakteristik özelliği, ticaret endeksli gelişmesidir. Ticaretin Horasan'da bu denli zikredilmesinin ise temelde üç sebebi bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; coğrafi konumun verdiği avantaj olan ticaret yolları üzerinde bir meskene sahip olmasıdır. İkinçisi; yine coğrafi konum ile alakalı hilafet makamından uzak bir belde de yer almasıdır. Hilafet makamından uzak olması; Horasan halkını Emevî-Abbâsi çatışması ve hilafet otoritesi altında ezilen bir düşünceden uzak tutmuştur. Darb-ı mesel olarak verilen gözden irak olanın gönülden irak olma hadisesi, valiler ile yönetilen Horasan'da yaşayanların yerel çatışmaların haricinde çok fazla siyasi çatışmalara karışmaması adına geçerli bir örnek hükmü taşımaktadır. Böylece gündem makam, mevki ve Arap kabileler yerine daha çok iktisadî yaşam üzerinden oluşturulmuştur. Üçüncüsü ise

<sup>404</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 261.

<sup>405</sup> Tam adı Ebũ Bekr Hüseyin b. Ali b. Yezdânyâr el-Urmevî'dir. Bağdat'ta tanınan sũfilerin sohbet halkasında bulunmuştur, dini ilimlerin akabinde tasavvufa yönelişi ile bilinen Yezdânyâr Bağdatlı sũfilere eleştirmesi ile ölümlle tehdit edilecek raddeye gelinmesi üzerine memleketine gitmek zorunda kamyı ve vefatı memleketinde gerçekleşmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ethem Cebecioğlu “İbn Yezdânyâr” *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, s. 449.

<sup>406</sup> Sirâceddin Ebũ Hafs Amr b. Ali İbnü'l Mülakkîn, *Tabakâtu'l-Evliyâ*, tah. Nureddin şeribe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1973, s. 335; Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 238.

<sup>407</sup> Tam adı Ebũ'l Hasan Ali b. Osman b. Ebũ Ali el-Cübbâi el-Hücvirî'dir.

<sup>408</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcũb*, ss. 233-235; Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 87.

<sup>409</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcũb*, s. 234.

Araplar tarafından Mevâlî sıfatıyla hakir görülen Horasan'daki Müslümanlar, yönetim bağlamında kendilerinin söz sahibi olamayacakları bir mevkide tutulmuştur.<sup>410</sup> Bu durum ise onları kendilerini gösterebilecekleri farklı alanlara yöneltmiştir. Kısacası bölgenin şartları halkın iktidarî kazanımdan ziyade iktisadî kazanım üzere yoğunlaşmasını gerekli kılmıştır.

İnsanların genel itibariyle ticaretle meşgul olmalarının dünyaya rağbet etmelerine zemin hazırladığı düşüncesi, mutasavvıfları ticarî konularda hassasiyete sevk etmiştir. Zühd ve takvayı yaşamında tatbik etmeye çalışanlar için Hz. Muhammed (sav)'in "Her ümettin bir fitnesi vardır, benim ümmetimin fitnesi ise maldır."<sup>411</sup> ve "Ademoğlu büyürken beraberinde iki şey de büyür: Mal sevgisi ve uzun ömür"<sup>412</sup> hadisleri şöhret, mal ve makam gibi dünyalıklardan arınmaya teşvik edici olmuştur. Bu ve benzeri hadisler temaları itibariyle makamdan uzaklaşmaya, tasavvufî ifadeyle fakra sevk etmiştir. Makam, takva sahipleri için arzu edilen bir mevki olmadığı gibi kaçınılmaya çalışılmıştır. Bu konuya misal olarak Ebû Osman Şeddat b. Hakîm el-Belhî (ö.214/829) verilmektedir. O geceleri namaz kılan, gösterişten şiddetle kaçınan, Belh kadılığı almamak için beldesini terk etmesine rağmen valinin tehdidi üzere makama geçen Mürcîî bir fakihdir.<sup>413</sup> Bu bağlamda Horasan'da bilinen ilk sûfî ve melîkin oğlu Ebû İshak İbrahim b. Edhem b. Mansur (ö.161/777?) da benzer kaygıyı taşıyanlar arasındadır. O ise ava çıktığı bir gün, ininden kaçmasını sağladığı tilki ya da tavşana yönelirken hatiften "Ey İbrahim sen bunun için mi yaratıldın yoksa bu işi yapmaya mı emrolundun?" sorusuna maruz kalmıştır.<sup>414</sup> Akabinde "Vallahi ne bunun için yaratıldın ne de bunu yapmakla emrolundun." sesini duymasıyla birlikte atından inmiş ve çöle yönelmiştir. Bu esnada babasının çobanlarından birisini görmesiyle atı dâhil her şeyini ona vererek ondan yün cübbesini almış ve yoluna devam etmiştir.<sup>415</sup> Yine bir gün İbrahim b. Edhem gemi yolculuğunda denizin hareketlenmesi üzerine gemilerinin batacağını düşünen yolcular eşyalarını denize atarken, birinin "Ey Ebû İshak! Allah'a bizim için dua

<sup>410</sup> Atçeken, "Ömer b. Abdülaziz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları ", ss. 69-88, 71.

<sup>411</sup> Tirmizî, *es-Sünen*, tah. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrahim 'Utve, Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ, Mısır 1975, "Zühd" c. IV, s. 26, nu:2336, s. 569; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Dımaşk 2001, c. XXIX, nu:17471, s. 15.

<sup>412</sup> Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûki'n-Necât, y.y. 2002, "Rikak", c. VIII, nu: 6421, s. 5.

<sup>413</sup> İbn Davud el-Belhî, *Fadâil-i Belh*, çev. Abdullah Hüseyini el-Belhî, tah. Abdülhayy Habibî, Tahran 1932, s. 185,191; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 221.

<sup>414</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 22.

<sup>415</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 22.

et” demesi üzerine, “Bu vakit dua vakti değil teslimiyet vaktidir.”<sup>416</sup> sözüyle teslimiyetin önemini vurgulamıştır. Teslimiyete önem veren, bu konuda sahip olmaktan ziyade emanetçi olduğu bilinciyle yaşamını tatbik ettirebilen bir şahsiyettir. Kaynaklarda geçen bu ve benzeri rivayetler dikkate alındığında Horasan sûfilerinin genel meşrebi itibarıyla benzer nitelikleri taşıdığı gözlenmektedir.

Horasan, ticaret endeksli mal ve makamdan sakınma refleksini fakr<sup>417</sup> üzerinden sürdürmüştür. Fakr kelimesi ise tevekkül, teslimiyet, rıza ve kesb kavramları üzerinden bölgede gündemde kalabilmiş ve bölge ile anılır hale gelmiştir. Horasan mektebinin özelliğini gösterir nitelikte bir örnek olarak İbn Edhem’in, Mekke’de karşılaştığı bir kişiye Ahmed b. Hadraveyh (ö.240/854)’den rivayetle salih kimse olabilme yolunda altı riyazet tavsiyesi verilmektedir.<sup>418</sup> İbn Ethem’in öğüdü nimet, izzet, rahmet, uyku, zenglik ve emel kapılarını kapatıp şiddet, zillet, cehd(gayret), seher, fakirlik ve ölüme istidat kapılarının açılması şeklindedir.<sup>419</sup>

Horasan tasavvuf mektebinde farklı yönleriyle ön plana çıkan birçok mutasavvıfın adı zikredilmektedir. Bu bağlamda ilk zikredilecek isim muhaddis-sûfi kimliği taşıyan ve ilmi noktada mutasavvıfları teşvik eden Sultânü’l Ulemâ<sup>420</sup> künyeli Abdullah b. Mübarek<sup>421</sup> (ö.181/797)’dir. Babası Türk olmakla birlikte kendisini tanınır kılan özelliklerin başında Horasan bölgesinde bilhassa doğduğu şehir Merv’de hadisleri tedvin eden ilk âlim unvanını taşıması gelmektedir.<sup>422</sup> Süfyân-ı Sevrî<sup>423</sup> (ö.161/778), Abdullah b. Mübarek hakkında “Ey Doğu’nun eri” hitabını kullanırken Fudayl b. İyâz<sup>424</sup> (ö.187/803) ise Süfyân-ı Sevrî’nin dizgesini “Doğunun, Batının ve ikisi arasındaki yerlerin eri” ile daha kapsayıcı bir şekilde ifade etmiştir.<sup>425</sup> Nefse karşı gelmek için bireyin ve toplumun Allah dışındaki meşguliyetlerine karşı Horasan bölgesindeki ilk refleksin İbn Mübârek tarafından

<sup>416</sup> et-Tûsî, *Kitabu’l-Luma’*, s. 332.

<sup>417</sup> Kişinin kendine ait görmeksizin her şeyi Allah’a ait görmesidir. Bilgi için bkz. Akot, *Tasavvufun 200’ü*, s. 38.

<sup>418</sup> Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 23.

<sup>419</sup> Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 23.

<sup>420</sup> Ebû Hamid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim en-Nişâbüürî Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, çev. Muhammed el-Asîlî el-Vastânî eş-Şafîî, tah. Muhammed Edib el-Câdir, Dâru’l Mektebî, Şam 2009, s. 227.

<sup>421</sup> Tam adı Ebû Abdîrrahman Abdullah b. Mübarek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervî’dir.

<sup>422</sup> Tebeü’t-Tâbiîn’in ileri gelenlerinden Abdullah b. Mübarek’in annesinin de Hârizmli bir Türk hanımefendi olduğuna dair rivayet bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Râşit Küçük, “Abdullah b. Mübarek”, DİA, İstanbul 1988, c. I, ss. 122-123.

<sup>423</sup> Tam adı Abû Abdillâh Süfyân b. Said b. Mesrûk es-Sevrî el-Küffî’dir.

<sup>424</sup> Tam adı Ebû Ali el-Fudayl b. İyâz b. Mesud et-Temîmî el-Yerbûî’dir.

<sup>425</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 228.

geliştirildiği söylenebilir. O, ticareti ile meşhur bir memlekette fakra önem vermiştir. Onun fakr düşüncesi özellikle midenin haddinden fazla dolmamasını gerektiği savı üzerine temellenmiştir.<sup>426</sup> Fakrı benimseyen İbn Mübârek bu bağlamda Allah’a teslimiyet yöntemini vurgulamıştır.<sup>427</sup> Ayrıca İbn Mübarek, kesb hakkında sebeplerin her hangi bir sorun teşkil etmediği düşüncesini taşımaktadır. Onun tevekkül ve kesb hakkındaki görüşü vesilelerin olması ile alakalı değil, bir malın “helal ve temiz”<sup>428</sup> olup-olmadığı ile ilişkilendirilmiştir.<sup>429</sup> Muhammed b. Kerrâm da benzer kaygıyı taşımıştır. Nitekim İbn Kerram, bu bağlamda geçimini idame ettirebilmek adına süt satmıştır.<sup>430</sup> Bid’atlere karşı mesafeli tutum sergileyen İbn Mübarek, bu bağlamda “Garip ve kimsesizler meclisinde otur! Bid’atçılar ile oturma”<sup>431</sup> öğüdünü vermiştir. Ayrıca İbn Mübarek, Abdullah b. Ömer’den rivayetle “Allah Rasûlü sav. omzumdan tuttu ve şöyle buyurdu: ‘Dünyada bir garip gibi yahut yolcu gibi ol!’ ”<sup>432</sup> hadisi mucibince amel etmeyi de öğütlemiştir. Fakra yani kişinin dünyadan arınarak Hakkâ yakın olmaya<sup>433</sup> önem verdiğini belirttiğimiz İbn Mübarek, İsmail b. Aliyye’nin sadaka topladığını öğrendikten sonra şu şiiri aktarmıştır:

“Ey ilmi kendisine doğan yapan;  
Sultanların da malını avlayan,  
Dünya ve tadına hileyle kayan;  
Bir hileyle ki, dinini aparan...  
Çaresiz gayrı, yazık, mecnun oldun;  
Önce mecnunlara deva bulurdun;  
Hani Anlattığın o sözler ne oldu?

<sup>426</sup> Ebû'l Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şâ'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Toker Yayınları, İstanbul 1968, c. I, s. 222.

<sup>427</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 261.

<sup>428</sup> Mâide, 5/88; Nahl, 16/114.

<sup>429</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 49.

<sup>430</sup> es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafîi*, c. II, s. 304.

<sup>431</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları (Hilyetü'l-Evliyâ-Sıfatu's-Safve)*, çev. Said Aykut vd., Şule Yayınları, İstanbul 1995, c. XI, s. 163.

<sup>432</sup> Buhârî, *Câmiu's-Sahih*, Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûki'n-Necât, y.y. 2002, “Rikak”, c. VIII/3, nu: 6516, s. 89; Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, c. IV/25, nu:2333, s. 567; Ebû Abdullah Muhamed el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y. t.y., “Zühd”, c. II/3, nu:4114, s. 1378; Hanbel, *el-Müsned*, c. VIII, nu:4764, s. 383.

<sup>433</sup> Akot, *Tasavvufun 200'ü*, s. 38.

Yerin, sultanların kapısı oldu...

Dersen, istemedim; zararı olmaz;

Şeyhin eşeği çamurdadır çıkmaz...<sup>434</sup>

Bu bağlamda İbn Mübârek, kesb ve tevekküle yaşamın aslî unsurları arasında yer vermiş ve bireylerin aksi bir tutum sergilemesini yanlış bulmuştur. Özellikle halk nezdinde muteber dini kimliğe sahip kişiler bu konuda olumsuz bir tavır takınmaktan tamamen men edilmiştir.<sup>435</sup>

Horasan'da yaşantısıyla ve fikirleriyle benimsenen bir diğer mutasavvıf ise Fudayl b. İyâz'dır. Eşkîyalıktan seçkin kimse yoluna geçiş serüveni dikkate alındığında hayatında manidar noktalar göze çarpmaktadır. Serahs/Merv ile Ebîverd güzergâhları arasında yaptığı eşkıyalıktan tevbe etmesi,<sup>436</sup> onun Ferîdüddîn Attâr tarafından "meşâyihlerin büyüklerinden" sözü ile taltif edilmesini sağlamıştır.<sup>437</sup> Akabinde ise o, yaşamını idame ettirebilmek adına sakalık (tarla sulaması icra eden ırgat) yapmıştır.<sup>438</sup> Tevbe etmiş olmasına rağmen nedâmeti gülmesine engel olan Fudayl b. İyâz, şiddetli korku, hüzn ve ağlama gibi tasavvufî halleri yaşayan bir mutasavvıftır. Bu halleri yaşaması bekkâin sûfilerinin önde gelenlerinden biri olarak anılmasını sağlamıştır.<sup>439</sup> Fudayl b. İyâz tevekkül konusunda ümitvâr olmamayı ve bütün mülkün sahibinin Allah olduğu şuurunu yitirmemeyi tavsiye etmiştir. Bireyin talebini, her şeyin Müsebbi'nden başka yerde arayışını, tüm amelleri tedvir eyleyen Allah'tan başkasından yardım bekleyişi hata addetmiştir.<sup>440</sup> Hayatında çok farklı deneyimler yaşamasının tesiridir ki İbn İyâz'ın tevekkül anlayışı korku, pişmanlık, hüzn, ağlama, uzlet ve rıza gibi kavramlarla şekil almıştır. Ayrıca Fudayl b. İyâz nezdinde havfın

<sup>434</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 224.

<sup>435</sup> et-Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, ss. 518-533

<sup>436</sup> Rivayetlerden birine göre Fudayl b. İyâz bir gün gönül eğlendirirken kervandan birisi Kur'an-ı Kerim'den Hadid Sûresi'nden "İman edenler için Allah'ı anma ve O'ndan nüzül olan Kur'an vesilesiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?...?" ayeti okumuştur. Kendisi bu noktada kalbinde sözün tesiriyle kendine gelmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Hadîd, 57/16; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 116. Bir diğer rivayette ise eşkıyalık vakitlerinin ilk dönemlerinde bir hanımefendiye âşık olmuş ve elde ettiklerini ona verirmiş. Âşık olduğu cariyeyi görmek için duvarına tırmanırken Hadid Sûresi'nin on altıncı ayetini hatiften duymuştur. Ve benzer duygularla çetelerin başı konumunda iken eşkıyalığı bırakmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Kuşeyri, *Risaletü'l-Kuşeyri*, s. 25.

<sup>437</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 114.

<sup>438</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 260.

<sup>439</sup> Osman Türer, "Fudayl b. İyâz", *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII, s. 208.

<sup>440</sup> Bolat, *Melâmetilik*, s. 53.

hususî bir yeri zikredilmekle birlikte recâdan üstün görülmüştür. Mârifetin ise Allah korkusu ile orantılı olduğu vurgulanmıştır.<sup>441</sup>

Horasanlı diğeri bir sûfî İbrahim b. Edhem'in talebesi ve Hatîm el-Esâm'ın hocası Şakik Belhî (ö.194/810)'dir.<sup>442</sup> İlk dönemlerini babasından kalan varlıkla zengin ve genç bir tacir olarak geçirmiştir. Ticaretle ilgilenmesi onun farklı şehirleri görmesini sağlamıştır. Onun tasavvufî bakış açısını kazanmasına etki eden hadise ticaret için gittiği bir şehirde gerçekleşmiştir. Şakik Belhî, Türk beldelerinden birine gittiğinde put yapımında hizmet eden saçlı sakalı kesik bir gence, kendisine herhangi bir faydası bulunmayan, ne hayat ne ilim ne rızık konusunda yardım edemeyen ne de diğeri vasıflara sahip olamayan aciz putlara hizmet etmemesi üzerine tavsiyede bulunmuştur. Hizmetçinin; “beldende seni rızıklandırmaya kudreti olan Tanrı varken, neden buralara kadar geldin?” sözü üzerine Şakik Belhî, ticareti bırakarak kendisini Allah yoluna adanmıştır.<sup>443</sup> O, benzer bir şekilde ticaretle ilgili birkaç hadise daha yaşamıştır. Yaşananların tesiridir ki tevekkül konusunda tam teslimiyet ve hassasiyete sahiptir. Kazanmayı, sebeplere sarılmayı kerih görerek Allah'a tevekkül ve teslimiyeti öğütlemiştir.<sup>444</sup> Ayrıca Şakik Belhî, zühd için köy, kent, saray ve kaleden uzak kalabilmeyi tavsiye etmiştir.<sup>445</sup> Muhtemeldir ki tavsiyesinin oluşmasında üstadı İbrahim b. Ethem'in tesiri ve farklı şehirde yaşadığı hadisenin etkisi bulunmaktadır. Ebû'l Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali eş-Şâ'rânî (ö.973/1565), Şakik Belhî'nin yirmi senelik Kur'an çalışmalarını dünyayı ayırt edebilme hususunda iki ayet ile özetlediğini aktarmaktadır.<sup>446</sup> İlk ayeti Şûrâ Sûresi'nden “*Hâsılı size verilmiş bulunan şeyler hep dünya hayatının geçici metaadır, Allah katında muteber olan, daha hayırlı ve daha bekâldır...*”<sup>447</sup> ayetidir. İkincisi ise “*Size hangi bir şey verilmişse surf dünya hayatının geçici metai ve ziyetidir, Allah katındaki hem daha hayırlı hem daha bekâldır, artık akıl etmez misiniz?*”<sup>448</sup> ayetidir. Dünyanın gelip-geçici halini içselleştiren ve hayatını Allah için Kur'an ve sünnet ışığında tatbik eden bir sûfidir.<sup>449</sup> Ayrıca kişinin sabretmeyi başarmasını öncelemiş ve şikâyetin

<sup>441</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 53.

<sup>442</sup> Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyri*, s. 36.

<sup>443</sup> Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyri*, s. 36.

<sup>444</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 60.

<sup>445</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, s. 206.

<sup>446</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 290.

<sup>447</sup> Şûra, 42/36.

<sup>448</sup> Kasas, 28/60.

<sup>449</sup> Zühde dair yedi kapı görmektedir ve bu yedi kapı dünya ve ahiret arasındaki farktır. Birincisi açlığa karşı sabretmektedir. Ancak huysuz ya da cefa ile değil sefa ve gönül hoşluğuyla sabretmektir. İkincisi elbisesizlik ve çıplaklığa karşı mahsuniyetle değil sevinçle sabredebilmektir. Üçüncüsü uzun oruçlara karşı söylenerek değil sukun üzere tıpkı oruç vakti geldiğinde yiyen ve yediren biri gibi mesud ve bahtiyar olmalıdır.

olduğu yerde kişinin sabretmeye muvaffak olamayacağını beyan etmiştir.<sup>450</sup> Her şeyin Allah'tan beklenmesi gerektiğine dair nasihatleri bulunmaktadır. Bu seviyeye ulaşabilmek için kişinin gerekli altyapıyı hazırlamasını Allah'a güvenerek, boyun eğerek ve teslim olarak gerçekleştireceğini beyan etmiştir. Akabinde ise zühdü “azaların yapraklara ve dallara dönüşebilmesi” ile betimlemiştir.<sup>451</sup> Yani bu bütün işlerinde iradesini Allah'a teslim etmeyi, Bakara Sûresi'nde ifade edildiği üzere “Allah'ın boyasıyla boyanmayı” zühd olarak tanımlamış ve kendine gaye edinmiştir.

Merv'de doğan ancak yaşamının büyük bir kısmını Bağdat'ta geçiren Horasanlı diğer bir sûfi Bîşr-i Hafî<sup>452</sup> (ö.227/842)'dir.<sup>453</sup> Yaşamına etki eden hadise en az bahsedilen diğer sûfiler kadar ilginçtir. Ayaklar altında ezilen Allah lafızlı bir kâğda müdahalesinin akabinde tevbe etmiştir.<sup>454</sup> İlmin zekâtı konusunda titiz tutum sergileyen Bîşr-i Hafî muhaddisler için iki yüz hadis aldıklarında asgarî beş hadis paylaşmaları gerektiğini beyan etmiştir. Helal lokma, tevekkül,<sup>455</sup> az uyku,<sup>456</sup> hemhal olabilme<sup>457</sup> ve gösterişten beri kalabilme<sup>458</sup> gibi konularla ismi anılmıştır. Ebû Abdullah İbn Cella (ö.306/918), “Zünnûn'u gördüm ibretli sözleri vardı, Sehl'i gördüm işaretleri vardı, Bîşr İbn Hâris'i gördüm vera'sı vardı.”<sup>459</sup> sözü ile Bîşr-i Hafî'nin şüpheli şeylere karşı hassasiyetine vurgu yapmıştır.<sup>460</sup> Fakra önem veren Bîşr-i Hafî; fakirliği ruhânî zümreler, velîlerin orta hallileri ve mal edinemediği için sabredenler olmak üzere üç grupta incelemiştir. Bu gruplardan birincisi ruhânî zümrelere ait kimselerdir. Onlar bir şey istemedikleri gibi verileni de kabul etmemektedirler. İkinci gruptakiler ise velîlerin orta hallileridir. Onlar verilirse almakta verilmezse herhangi bir talepte bulunmamaktadırlar. Üçüncü ve sonuncu grup ise herhangi bir mal edinemediği için

---

Dördüncüsü gururunu okşamaksızın nefesine mukayyit yani nefsinin dizginleme hususunda sabırlı olabilmelidir. Beşincisi fakirlik ve yokluğa dair içinde kırıklığa ve buğz etmeye meyil vermeden gönül hoşluğuyla dayanabilmelidir. Altıncı ve yedincisi ise mide ile alakalıdır. Karnını neyle doyurduğunu, ne içtiğini, nereden kazandığını tefekkür ve tezekkür etmesidir. Abese Sûresi'nde geçtiği üzere “İnsan yediği yemeğe baksın.” Ayetini icra edebilmektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abese, 80,24; Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, s. 207.

<sup>450</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 314.

<sup>451</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, s. 206.

<sup>452</sup> Tam adı Ebû Nasr Bîşr b. Hâris b. Abdîrrahman b. Ata b. Hilal el-Hâfî el-Mervezî'dir

<sup>453</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 30.

<sup>454</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 30.

<sup>455</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 214-244-265.

<sup>456</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 30.

<sup>457</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 273.

<sup>458</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 450.

<sup>459</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 32.

<sup>460</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 275.



sabredenlerdir.<sup>461</sup> Onun fakirlik üzerinden tevekkül, temenni, fakr ve sabra dair tasnif geliştirdiği saptanmaktadır.

Tuslu mutasavvıf ve muhaddislerden bir diğeri ise Ebû'l Hasan Muhammed b. Elsem b. Salim el-Kindî el-Horasanî (ö.242/856)'dir. ez-Zehebî tarafından "Rabbânî" sıfatından ötürü övgüyle anılmaktadır.<sup>462</sup> Kur'ân-ı düzgün kıraatle okuması ve nahiv bilgisine vukufiyetinin yanında riaya düşme endişesi, ibadetlerini gizlemesi, zühd, tevekkül ve takvâya önem vermesi ile bilinmektedir.<sup>463</sup> Ferîdüddîn Attâr eserinde onun sünnete ittiba ettiğine ve Allah'tan korktuğuna dair menkıbelere yer vermiştir. Ayrıca kendisinin yün aba giyen, başında külah ve omzunda bir torba taşıyan zat olduğundan bahsetmiştir.<sup>464</sup> Kaynakların Muhammed b. Eslem et-Tûsî'nin bir şekilde kıyafetinden haber veriyor olması genel bir durumdur. Ancak başında külah bulunduğu dair bir ifadenin olması pek rastlanır durum değildir. Muhammed b. Kerrâm'ın da yün aba giydiği ve başında beyaz silindirik külah (kalansuva) bulunduğu rivavayetlerde yer almaktadır.<sup>465</sup> Bu durum mutasavvıfların yüne verdiği önemi göstermekle birlikte sonraki süreçte teşekkül etmekte olan bir Kerrâmî geleneğin ilk nüvelerinin atılmaya başlandığına dair bir işaret kabul edilebilmektedir. Ancak bu durum onun Kerrâmî olduğunu kanıtlamamaktadır. Nitekim Muhammed b. Eslem'in yazdığı eserin içeriği incelendiğinde Kerrâmiyye, Mürcie ve Cehmiyye'ye karşı reddiye niteliğinde olduğu görülmektedir.<sup>466</sup> Dolayısıyla onun Kerrâmî olduğu kesin olarak söylenememektedir.

Belh'te yaşayan Horasanlı mutasavvıflarından birisi Ebû Abdurrahman Hâtim b. Unvan el-Esam el-Horasanî (ö.237/851)'dir. Asrın zâhidi sıfatıyla da bilinen Hâtem el-Esam, Şakîk Belhî'nin mürîdidir. Ahmed b. Hadreveyh ile görüşmüş, ahirete önem veren bir zahittir.<sup>467</sup> Cüneydi Bağdadî onu "Zamanımızın Sıddıkı" olarak tanımlamıştır.<sup>468</sup> Mürîdin yoluna başladığı zatından başka bir zat aramasını izzetten ziyade zillet olarak tanımlamıştır. Üstâdını hor gören kimseye ise bu halin zarar vereceğini açıklamıştır. Ayrıca insanları "yeme

<sup>461</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 276-277.

<sup>462</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, s. 153.

<sup>463</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, ss. 64-65.

<sup>464</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 308.

<sup>465</sup> Es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfiî*, c. II, s. 304; Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 540; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 79; Kutlu, "Muhammed b. Kerrâm", c. XXX, s. 549.

<sup>466</sup> el-Beyhakî, *el-İtikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîlir-Reşâd alâ Mezhebi's-Selef ve Ashabi'l-Hadîs*, tah. Ahmed İsmâ el-Katib, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1401, s.180; Bolat, *Melâmetîlik*, s. 64.

<sup>467</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 316.

<sup>468</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s.180.

şehveti, konuşma şehveti ve bakma şehveti” olmak üzere üç şeyden kaçınmaları üzere ikaz etmiştir.<sup>469</sup> Çağdaşları ve müridleri tarafından zühdü övgüyle karşılanmıştır. Kendisi insanlar arasına çıkmaktan ziyade uzleti tercih etmiştir. Zühdü ise evveli tevekkül, ortası sabır ve nihayeti ihlas ile temellendirmiştir.<sup>470</sup> Ebû Abdurrahman es-Sülemî (ö.412/1021)’nin *Tabakâtu’s-Sûfiyye* eserinde Hatîm el-Esam’ın rızık peşinde koşulmaması gerektiğine dair görüşü vurgulanmıştır. Çünkü ona göre teslimiyetten evla bir kazanç yoktur, kişi teslimiyet dışında bir rızık aramamalıdır. O, Allah’a güveni, nefse karşı dikkatli olmayı ve dünya sevgisinden kaçınmayı öğütlemiştir. Kendisine ise her gün “ölümü yiyeceğim, kafeni giyeceğim, mezarda ikâmet edeceğim” telkinini vermiştir.<sup>471</sup> Böylece nefsin arzuları olan yeme, içme ve ikamete karşı ıslah içeren bir savunu geliştirmiştir.

Horasanlı bir başka sûfi Bistam şehrinde Ebû Yezîd Tayfur b. İsa (ö.234/848-261/874?)’dir. Mecusilikten irca eden bir dedenin torunudur.<sup>472</sup> Marifete aç karın ve çıplak bedenle erişilebileceğini beyan etmiş ve mücâhedeye önem vermiştir.<sup>473</sup> Otuz senelik mücâhedeinde ilmi öğrenmenin en zor kısmının onunla amel etmek olduğunu belirtmiştir.<sup>474</sup> Kur’an ve sünnete ittibası ile bilinen Bâyezîd-i Bistâmî, keramet ehl-i gibi görünen bir adamın havada bağdaş kurup oturmasının, Allah’ın emir ve yasaklarına uyup uymadığı tatbik edilene kadar hiçbir öneme haiz olmadığı düşüncesini, Musa b. İsa’dan rivayetle babasından öğrendiği ifade edilmiştir.<sup>475</sup> Meşrebi itibarıyla Melâmetî olarak anılmıştır.<sup>476</sup> Ancak onun Muhammed b. Kerrâm ile yatsı namazından sonra sabah namazında müezzinin gelmesine kadar zikirle meşgul olduğu *Ravnâku’l-Kulûb* ismi ile de tanınan *Ravnâki’l-Mecâlis* isimli eserin “Kıyâmu’l-Leyl” bâbının altıncı hikâyesinde nakledilmiştir. İbn Kerrâm vaktin nasıl geçtiğine dair hayretini Bâyezîd karşısında gizleyememiştir. Bunun üzerine Bâyezîd, “senin hayret ettiğine bizim beldede genç bir kızı seven genç bir adamın, her akşam namazından sabah namazına kadar icra ettiği vakidir.” sözüyle veciz bir şekilde Allah’ı sabaha kadar anmanın abartılacak bir şey olmadığını İbn

<sup>469</sup> Hücûvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s.180.

<sup>470</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cafer el-Ensârî, *Tabakâtu’l-Muhaddisîn bi İsbahân ve’l-Vâridîne Aleyhâ*, I-IV, tah. Abdulgafur Abdulkhak Hüseyin el-Belûşî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, c. IV, s. 179; Bolat, *Melâmetîlik*, s. 68.

<sup>471</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, ss. 49-50.

<sup>472</sup> Kuşeyrî, *Risaletu’l-Kuşeyri*, s. 37.

<sup>473</sup> Kuşeyrî, *Risaletu’l-Kuşeyri*, s. 37.

<sup>474</sup> Hücûvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 173.

<sup>475</sup> Kuşeyrî, *Risaletu’l-Kuşeyri*, ss. 38-39.

<sup>476</sup> Hücûvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 124.

Kerrâm'a aktarmıştır.<sup>477</sup> Her ne kadar İbn Kerrâm ve Bâyezîd-i Bistâmî'nin görüş ve meşrepleri farklı olsa da birbirlerine karşı muhabbetle yaklaşan sûfî oldukları ifade edilebilmektedir.

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö.283/896,293/905?) Horasan tasavvuf mektebinin öncü bir diğer mutasavvıfıdır. Muhaddis sûfilerden et-Tüsterî, sûfî usulüne uygun ilk işârî tefsir yazarı olarak anılmaktadır.<sup>478</sup> Tevekkülün Allah'ın muradına şeksiz şüphesiz teslimiyet ile gerçekleşeceğini beyan etmektedir.<sup>479</sup> Onda riyazet ve ihlas kavramlarının önemli bir yeri vardır.<sup>480</sup> Bir başka mutasavvıf ise Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö.240/854)'dir. Gaflete karşı taarruzda asla geri durulmamasını öğütlemektedir.<sup>481</sup> Aynı zamanda Horasan Melâmetiyyesi'nin ilk temsilcilerinden ve Belh emirinin damadıdır.<sup>482</sup> Kıyafet tercihini mutasavvıfların genel uygulamasından ziyade asker kıyafetinden yana yapmıştır.<sup>483</sup> Çalışıp kazanmanın tevekkül anlayışına ters düşeceğini ifade etmiştir.<sup>484</sup> Kişisel kat'iyet (kendisinde hiçbir suret itibariyle şek ve şüphe barındırmayan) doktrinin yanı sıra nefis, sırr, tecelli, sıdk gibi kavramları üzerinde düşünceleri ve menkıbeleri mevcuttur.<sup>485</sup> Ebû Hafs Haddâd onun yokluğunda fütüvvet ve mürüvvetin zuhur edemeyeceği kaygısını dile getirmiştir.<sup>486</sup>

Horasan'ın bir diğer özelliği ise tasavvufî bağlamda sûfî hanımların ön planda bulunduğu bölge olmasıdır. Özellikle hicri 3. ve 5. yüzyılların en gelişmiş merkezlerinden olan Nîşâbûr, ilim ve kültür merkezi konumunu korumakla birlikte pek çok hanım sûfiye ev sahipliği yapmış bölgedir.<sup>487</sup> Sûfî hanımların sadece evde ailelerinden değil, katıldıkları sohbet halkaları aracılığıyla da ilim tahsil ettikleri söylenebilmektedir. Cüneydi Bağdadî'nin

---

<sup>477</sup> Ebû Hafs en-Nîsâbüri, *Ravnâku'l-Mecâlis*, v. 46b; Ayrıca eserler hakkında malumat almak için ayrıca bkz. Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, ss. 148-156.

<sup>478</sup> et-Tefsîr isimli aynı zamanda Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ismiyle de bilinen eser Mısır'da hicri 1315 senesi itibariyle basılmış ve eser Kahire kütüphanelerinde erişime açıktır. Eserin açıklanması doğrultusunda şerhleride mevcuttur. Detaylı malumat için ayrıca bkz. Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, ss. 71-72.

<sup>479</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 78.

<sup>480</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 92.

<sup>481</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 44.

<sup>482</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 185.

<sup>483</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 185.

<sup>484</sup> Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Indiana 1997, s. 173; Bolat, *Melâmetîlik*, s. 82.

<sup>485</sup> Julian Baldick, *Mistik İslam Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002, ss. 61-62.

<sup>486</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 186.

<sup>487</sup> Camille Adams Helminski, *Sûfî Kadınlar: Saklı Bir Hazine (Woman of Sufizm: A Hidden Treasure)*, çev. Aslı Özer, Samsara Yayınları, İstanbul 2004, s. 89.

(ö.298/911) öğrencisi Ebû Bekir Kettânî'nin (ö.322/933) kızı Meryemu'l-Basriyye'nin cezbeli sûfi Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî'nin<sup>488</sup> (ö.295/908) sohbeti esnasında vefat etmesi<sup>489</sup> sadece evde bulunmadıklarını ve sohbet halkalarına iştirak ettiklerini göstermektedir. Öte yandan sadece dinleyici pozisyonunda kalmamış, şahıslarına münhasır fikirler de öne sürebilmişlerdir. Örneğin; Ebû Osman el-Hîrî'nin (ö.298/910) kızı, çocukları arasında münzevi bir bilgi birikimine hâkim, duası makbul ve vaktin evladı derecesine erişmiş şahsiyetler arasında zikredilmektedir.<sup>490</sup> Ayşe'nin kızlarından Ümmü Ahmed b. Ayşe annesinden gelen bir rivayeti aktarırken kendisinin yok olacak şeylere karşı mesafeli tutum sergilemesi gerektiğini tembih etmiştir. Ayrıca elde ettiğinden haz duymaması, edemediğinden de mahzun hissetmemesi gerektiğini, buna alternatif olarak Allah'tan zevk almasını ve Allah'ın muhafaza ettikleri arasında olmamanın teessüfiyet sebebi olabileceğini nakletmiştir.<sup>491</sup> Yine Horasan'da tasavvufî teşekkülün hanımlar tarafından temellendirilmesine Bâyezîd-i Bistâmî'nin övgüsüne mazhar,<sup>492</sup> Zü'n-nûn el-Mısırî'nin (ö.245/859?) kendisinden bazı şeyler öğrendiği Ahmed b. Hadreveyh'in hanımı Fâtımâ Nîşâbûrî (ö.203-223/818-837?) örnek olarak verilmektedir. O, tevekkül konusunda ön plana çıkan hanım sûfiler arasındadır.<sup>493</sup> Hanımlar, kalbî zarâfet, gönül, eğilim, ilgi ve cezbe gibi konularda fitraten erkeklerden daha başarılı bulunmuştur. Bu onların tasavvufî yönleri itibariyle yadsınamaz bir nitelikte anılmasını sağlamıştır.<sup>494</sup> Cinsiyet ayrımcılığına gidilmeksizin Horasan'ın tasavvufî düşünce ve yaşamının sosyal hayata aktarılmasında öncülük eden bu mutasavvıflar; birlik, beraberlik, yardımlaşma, kesb, mücâhede, rızâ, zühd, takva, vera', açlık, az uyku, az konuşmak, havf, riya korkusu ve teslimiyet vurguları ile sosyal dokunun bütün halde kalabilmesine de katkı sunmuşlardır. Dinin ve dinin inceliklerinin yaşandığı, fikirlerin üretildiği Horasan'da, Kerrâmî zühd hareketine zengin bir

<sup>488</sup> Tam adı Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed el-Bağdadî en-Nûrî'dir.

<sup>489</sup> Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları (Mystical Dimension of Islam)*, çev. Ergün Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, s. 446.

<sup>490</sup> Helminski, *Sûfi Kadınlar*, s. 89.

<sup>491</sup> Helminski, *Sûfi Kadınlar*, s. 89.

<sup>492</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, ss. 147-148.

<sup>493</sup> Fâtımâ Nîşâbûrî ve Zü'n-nûn el-Mısırî hakkında bir hadise vardır ki bir mesele üzerinden gerekli hatırlatma icra edilmektedir. Fâtımâ Nîşâbûrî hediye göndermiş ancak Zünnûn Mısırî hediyeyi reddederek Hatunlardan bir şey kabul edemeyeceğini çünkü onların vârid olanı kabul etmeyerek zillet ve kusuruna maruz kalmak istemediğini beyan etmesi üzerine Fâtımâ Nîşâbûrî "Gerçek sûfiler verenle alan arasında vasıta görmezler, (veren Allah'a verir, alan da O'ndan alır)" sözü ile tasavvuf yolunun inceliklerine dair vakiayı hatırlatmıştır. Hatice Çubukçu, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, İstanbul 2017, sayı: IX, ss. 103-104; Cevad Nurbahş, *Sûfi Women*, çev. Leonard Lewisohn, Khaniqahi-Nimatullahi Publication, Londra 1990, s. 162.

<sup>494</sup> Cevâdî Amulî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, Çev. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, s. 162.

zemin hazırlanmıştır.<sup>495</sup> Bu bağlamda Kerrâmî eylemin gelişimi Horasan bölgesinde etkileşim içerisinde oldukları kadim sûfîlerin yaşam biçimi ve anlayışından kaygısız gelişmemiştir.

### 2.1.3. Kerrâmî Addedilen Sûfîler ve Eğilimleri

Kerrâmiyye, yaşantı ve icraatlarıyla pek çok yerde belli bir dönem adını duyurabilmeyi başarmış bir mezheptir. Ancak siyasi vakalar, îtikâdî ve fikhî çatışmalar onları zayıflama sürecine doğru sürüklemiştir. Bu sürecin içerisinde zemmedilmeye başlayan Kerrâmiyye, zemmedilmenin etkisiyle itibârını kaybetmiştir. Bunun sonucunda ise yeni takipçilerini de kaybeder olmuştur. Dahası mensup bulunan üyelerini yitirmekle kalmamış, ölümle sonuçlanan birçok olaya maruz kalmışlardır. Muhtemeldir ki belli bir dönem Kerrâmiyye öylesine dışlanan ve hoş görülmeleyen bir mezhep haline gelmiş, Kerrâmiyye isminin kendisi dahi insanların zihninde kerih bir anlama karşılık gelmeye başlamıştır. Bu nedenle bazı önemli eserlerde mutasavvıfların bir kısmının Kerrâmiyye Mezhebi'ne mensup saygın kimselerin görüş ve hayatlarını kaleme alırken bu kimselerin mensup oldukları Kerrâmiyye Mezhebi'nin adını anmadıkları görülmüştür.<sup>496</sup> Olayların bu denli genellemeci bir seyri takip etmesi Kerrâmiyye'nin sonraki süreçlerde de göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Kerrâmiyye'yi objektif bir şekilde değerlendirmeye Kerrâmî ve Kerrâmî olduğu düşünülen şahsiyetleri temel alarak açıklamaya çalışacağız. Böylelikle şahsiyetler tarafından temsil edilen Kerrâmiyye'nin tasavvufî eğilimden, kelâmî düşünceye geçişi; kişi, zaman ve coğrafya üzerinden tespit edilmiştir.

Kerrâmî şahsiyetlere gelindiğinde başta mezhebin kurucu ismi olan Muhammed b. Kerrâm akla gelmektedir. Kendisi vaazları, zühdü ve İslâm'ı takva üzere yaymaya çalışan

---

<sup>495</sup> Horasan'da ayrıca Ebû Turâb en-Nahşebî (ö.245/859), İshak b. İbrahim el-Hanzali, Ebu Hafis en-Nîsâbûrî, Ebûl Hüseyin en-Nûrî (ö.295/907), Ebû Osman el-Hîrî (ö.298/910), Yusuf İbn Hüseyin er-Râzî (ö.304/916), Ebû Bekir İbn Tâhir el-Ebherî (ö.330/941), Abdullah b. Münâzil (ö.331/942), Ali b. Sehl b. el-Ezher el-İsbahânî, Ebû'l-Hasan el-Bûşencî (ö.347/958), Ali b. Muhammed el-Râzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Muhammed er-Ruhânî Hamdun el-Kassâr, ve Ebû Amr b. Nüceyd (ö.365/975) gibi isimleri de Horasanlı mutasavvıflar arasında saymak mümkündür.

<sup>496</sup> Kerrâmiyye'nin ilk dönem tasavvuf klasik eserinin yazarları tarafından ihmal edilmesine, bu bağlamda Ehl-i Sünnet dışı isimlere zâhid olmalarından ötürü yer verilirken, bizatihi zâhidlikleri ile ön plana çıkan, mühtedî hareketleri arasında ismini duyurabilmiş bir hareketin anılmaması üzerine Salih Çift'in makalesi bulunmaktadır. Konu ile ilgili bkz. Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008, cilt XVII sayı 2.

bir mutasavvıftır.<sup>497</sup> Subkî eserinde Muhammed b. Kerrâm'ın vaaz veren ve hadis okuyan, koyun derisinden bir aba giyen ve başına beyaz silindir şeklinde kalansuva takınan bir zâhid olarak tanımlamıştır.<sup>498</sup> Sicistan valisi huzurunda ilmi nereden edindiği hakkında bir soru yöneltildiğinde İbn Kerrâm, “Bu Allah’ın gönlüme verdiği nurdur.” diyerek keşf ve ilhama nail olduğunu belirtmiştir.<sup>499</sup> Dindarlık anlayışı; kendini hesaba çekme, keşf (murâkabe), mâsivâdan sıyrılma ve tevekkül düşüncesi ile ön plana çıkmaktadır.<sup>500</sup> Yaşamında zühde riayet etmesi yapmış olduğu bazı hatalarının gözardı edilmesinde önemli bir yere sahip olmuştur.<sup>501</sup> Nitekim birçok kitleye ulaşmasında erken yaşlarda kendini yine zühd ve ibadete vermesi etkili olmuştur.<sup>502</sup> Zühdü ve fikirleri ışığında İbn Kerrâm, üstâdı Ahmed b. Harb’ın bir tutam ot koparmasından dolayı aleyhinde beş şeyin geliştiğine işaret etmiştir. Bu beş maddeyi şu şekilde sıralamaktadır; tesbihten beri kalması, nefsinin Allah’ın zikrinden başka şeylerle meşgul etmesi, kendine uyulmaya dair yol edinmesi, Allah’ı tesbih eden varlığı tesbihinden alıkonulmasına neden olması, son olarak ise kıyamet vakti Allah’ın hüccetini kendisine zorunlu kılmasıdır.<sup>503</sup> İtikâdî ve fikhî anlamda esnekliğe haiz addedilen Kerrâmiyye Mezhebi temsilcisinin yaşamına bakıldığında üzerine basılıp geçilen bir ot hakkında dahi titiz bir şekilde durduğu gözlenmektedir.

Ebû Cafer Ahmed b. Harb, Kerrâmî düşüncenin mihengi İbn Kerrâm üzerinde önemli etkilere sahip bir mutasavvıf olduğundan ehemmiyeti büyük bir şahsiyet olarak kabul edilmiştir. O, Muhammed b. Kerrâm’ın değer verdiği ve tesiri altında kaldığı zâhidane yaşamı benimseyen Nişâbûr’daki üstadlarının başında gelmektedir.<sup>504</sup> Bu nedenle bu bölümün konusu olan Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen mutasavvıflara Mürcî Ebû Câfer Ahmed b. Harb ile başlamanın uygun olacağını düşünüyoruz.

Mervezî ve Nişâbûrî nisbeleri ile anılan İbn Harb, *Kitâbu'd-Duâ*, *Kitâbu'l-Erbâin*, *Kitâbu'l-Hikmet*, *Kitâbu İyâlillah*, *Kitâbu'l-Menâsık*, *Kitâbu't-Teksîb* ve *Kitâbu'z-Zühd*

<sup>497</sup> Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 540; Bosworth, “The Rise of the Karamiyyah in Khurasan”, s. 6.

<sup>498</sup> es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfiî*, c. II, s. 304; Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 540; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 79; Kutlu, “Muhammed b. Kerrâm”, c. XXX, s. 549.

<sup>499</sup> İbn Habbân, *el-Mecrûhîn*, s. 237.

<sup>500</sup> Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 541; Ebû Hafs en-Nîsâbûrî, *Ravnâku'l-Kulûb*, v. 46a-49b.

<sup>501</sup> Bosworth, “The Rise of the Karamiyyah in Khurasan”, s. 6.

<sup>502</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 231.

<sup>503</sup> Ebû Hafs en-Nîsâbûrî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e sayfa 74a, 75b; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 155; Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler”, s. 90.

<sup>504</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 61; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, c. I, ss. 314-315.

eserlerinin müellifidir. Zâhidane yaşamından dolayı Mürcî ve Kerrâmî kaynaklarda Harb'in ismi anılmaktadır. Harb'in Mürcî olarak addedilmesi, onun isminin bazı tabakat eserlerine zikredilmesine vesile olurken diğer taraftan Kerrâmiye ile ilişkilendirilmesi onun isminin bazı tasavvufî eserlerden men edilmesine sebep olmuştur.<sup>505</sup> Ahmed b. Harb, *et-Tekessüb* adlı eserinde Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) kesb anlayışının yani çalışarak kazanmanın karşısında sağlam bir tevekkül anlayışı savunduğu rivayet edilmektedir.<sup>506</sup> Ali b. Harb'in kardeşi<sup>507</sup> Ahmed b. Harb, helal rızka ve zamanın kıymetine ihtimam göstermektedir. Dostundan vârid mektuba Allah'ı zikirden alıkoyması endişesiyle cevap dahi yazmaktan imtina etmiştir. Yazdirdığı mektuba, boş vaktini bununla harcamaması gerektiğini belirten "Hakk'la meşgul ol, vesselam" öğüdüyü son vermiştir.<sup>508</sup> Nişâbûr'da zâhid<sup>509</sup> ve vâiz olarak bilinen İbn Harb, İbnu'l-Cezerî tarafından "Kurrâ" arasında beyan edilmiştir.<sup>510</sup> Çağdaş olması hasebiyle Ahmed b. Hanbel ile görüşmüş ve ondan rivayette bulunmuştur.<sup>511</sup> Konu ile ilgili İsmail b. Kuteybe, kendisinin Ahmed b. Hanbel'in huzuruna vardığını, o esnada İbn Harb'ı kastederek gelen Horasanlı'nın kim olduğunu sorulduğunu bildirmiştir. Bu soru üzerine kendisinin Mekke'den gelen İbn Harb'ı zâhidliğine vakıf olması hasebiyle övdüğünü dile getirmiştir. Nitekim akabinde Ahmed b. Hanbel ise "O'nun iddia ettiklerini iddia eden bir kimsenin nefsinde de verdiği fetvalara katması gerekmez." dediğini nakletmiştir.<sup>512</sup>

Hadisçi kimliği ile de anılan Muhammed b. Kerrâm'ın üstadı İbn Harb'ın; Ebû Davud Tayâlisî (ö.204/819), İbn Ebî Fudeyk ve Süfyân b.Uyeyne'den (ö.198/814) hadis rivayet ettiği bilinmektedir.<sup>513</sup> Abbas b. Hamza en-Nișâbûrî (ö.288/900), Ahmed b. Ezher ve

<sup>505</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430/1038) eserinden "Kerrâmî Mürciler" başlığı altında değerlendirirken, Feridüddîn Attâr biyografisine yer vermiştir, bununla birlikte sadece rivayetleri bağlamında Hücvîrî ve Gazzâlî gibi yer verenlerde mevcuttur. Rivayetleri bağlamında isminin geçtiği bazı yerler için bkz. Ebû Sehl Muhammed b. Abdîrahman Mağravî, *Mevzuat Mevâkifu's-Selefi fî Akîdeti ve'l-Minheci ve't-Terbiyeti*, I-X, Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire t.y., c. III, s. 144; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", ss. 442-443.

<sup>506</sup> Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişisine Dair Bazı Değerlendirmeler", s. 90.

<sup>507</sup> Mağravî, *Mevâkifu's-Selefi*, c. III, s. 114.

<sup>508</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 312.

<sup>509</sup> Ebû Hüseyin Alaaddîn b. Attâr, *el-İtikâdu'l-Hâlis mine'ş-Şekki ve'l-İntikâd*, tah. Said b. Helil ez-Züheyri, Zâretü'l-Evkaf ve Şu'unu'l-İslâmiyye, Katar 2011, s. 234.

<sup>510</sup> Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 230.

<sup>511</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, c. V, ss. 190-191; Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Kadî el-Ferrâ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, tah. Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y., c. I, ss. 40-41; Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 74.

<sup>512</sup> Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Kitâbu Telbisi'l-İblis*, tah. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Dâru'l-Vatan, Riyad 2002, c. II, s. 902; Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 74.

<sup>513</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, c. V, s. 190; Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 74; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 444.

Sehl b. Ammar gibi isimlerin ondan hadis rivayet ettiği, Müslim'in râvîleri arasında bulunması hadisçi kimliği bağlamında dikkate değerdir.<sup>514</sup>

Ebû Zekeriyâ Yahya b. Muâz er-Râzî, Nişâbûr'da adı anılan, nisbesinden hareketle Rey şehrinde doğduğu düşünülen ünlü mutasavvıflardandır. Kerrâmî başlığı altında anılmasına öncülük eden sebep, ilk dönem Horasan sûfilere kendi inançlarının propagandalarını açıktan yapmamalarına karşın Yahya b. Muâz'ın Kerrâmîler'in uyguylamaya koyduğu açıktan vaaz metodunu benimsemesi olmuştur. Nitekim bu onun "el-Vâiz" ünvanı ile anılmasını da sağlamıştır.<sup>515</sup>

Pek çok Kerrâmiyye ile münâsebeti bulunan sûfilerin adının anılmamasının aksine Yahya b. Muâz'a kaynaklarda geniş yer verilmiştir. Hücvîrî, Ferîdüddîn Attâr, Kuşeyrî, Tûsî, Sülemî ve Kelâbâzî gibi müelliflerin eserleri buna örnek gösterilebilir.<sup>516</sup> Kelâbâzî eser yazmış müellifler arasında zikrederken, İbnü'n-Nedîm (ö.385/995) ise Yahya b. Muâz'ın *Kitabu'l-Mürîdîn* isimli eserin müellifi olduğunu açıklamaktadır.<sup>517</sup> Kerrâmî temsilcilerden en fazla Yahya b. Muâz'ın ismi zikredilmesinin nedenlerinden birisi tıpkı Ahmed b. Harb<sup>518</sup>'de olduğu gibi nispet edildiği mezheplerin farklılık arz etmesidir. Nitekim İbn Muaz'ın ismi Melâmetîyye'ye ait kaynaklarda ve fütüvvet eserlerinde de geçmektedir. Ayrıca Ebû'l-Muti Mekhul'un *Lü'lü'yyât* isimli eserinin birçok yerinde de İbn Muaz hakkında rivayetlere yer verilmiştir.<sup>519</sup> Buna mukabil kıyamette azabın ertelenmesi babında geçen rivayetin ravi senedinde İbn Muaz ve Ebû'l-Muti isimleri birlikte zikredilmiştir.<sup>520</sup> İbn Muaz, mutasavvıf gibi görünüp halk nezdinde kâr elde etmeye çalışanlara karşı müridlerini "gâfil âlim, yağcı fakir ve cahil mutasavvıflardan" sakındırmaya çalışmıştır.<sup>521</sup> Ahmed b. İsa'dan vera'ya dair tatbiki bulunmayan kişinin zâhid addedilmeyeceğini rivayet etmiştir.<sup>522</sup>

<sup>514</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, c. V, s. 190; Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 74; Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 444.

<sup>515</sup> Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", s. 448; Louis Massignon, *Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Çev. Herber Mason, New Jersey 1975, c. I, s. 75.

<sup>516</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 164-167; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, ss. 58-61; Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, ss. 58, 249, 279; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 43-44; Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 312; Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 144.

<sup>517</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 91; Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 1978, s. 260.

<sup>518</sup> Yahya b. Muaz, Ahmed b. Harb'e çok değer vermiştir. Bu bağlamda ashabına vasiyetinde, vefatı üzerine başının Ahmed b. Harb'in ayaklarının altına gelecek şekilde tertip edilmesini istemiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 312.

<sup>519</sup> Ebû'l-Muti Mekhul en-Nesefî, *Lü'lü'yyât*, v. 203b, 218b, 220b, 252b, 254a-254b.

<sup>520</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Müntehabu min Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, tah. Âmir Hasan Sabri, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2000, s. 61.

<sup>521</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 74.

<sup>522</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 43.



Onu görenler havf halinin baskın olduğunu düşünse de, dışarıya aksettirdiğinin aksine kendi içinde reca'ya yatkın bir sûfidir.<sup>523</sup> Zühd, takva ve vera'ya riayet eden ve bu konudaki hassasiyetiyle bilinen Ebû Zekerıyyâ; zühd kavramını, killet, halvet ve açlık olmak üzere üç sınıfta incelemiştir.<sup>524</sup> Bunlara mukabil ariflerin özellikleri,<sup>525</sup> Allah tasavvuru,<sup>526</sup> fazilet ehli,<sup>527</sup> kesb,<sup>528</sup> gınanın (Allah'ın isimlerinden olması hasebiyle el-Ganiyy)<sup>529</sup> fakrdan daha üstün olduğun,<sup>530</sup> Allah dışındaki şeylerin terki,<sup>531</sup> Vera',<sup>532</sup> iyilik ederek artmayan ve cefa ederek eksilmeyen muhabbet,<sup>533</sup> âlimlerin özellikleri, ahiret âlimi,<sup>534</sup> sohbet bigânelik, yabancılığın naksiyeti<sup>535</sup> ve ehlüllâhın sıfatları<sup>536</sup> gibi birçok konuda mâlumat vermiştir. Seyr-u sülûk makamları hakkında ilk sistemli (tevbe, zühd, rıza, havf, şevk, muhabbet ve marifet) görüşü ortaya koymuştur. Bunun yanı sıra iş'arî tefsir ve hadis alanlarında da kendini geliştirmiştir.<sup>537</sup> Ayrıca sûfî meclislerinde bulunmaktan hoşlanan Yahya b. Muâz, bu minvalde Bağdâd, Belh ve Şiraz gibi şehir merkezlerinde bulunmuştur. Çağdaşları Bâyezîd-i Bistâmî, Fudayl b. İyâz, Cüneydi Bağdâdî, Hatim el-Esam, Ahmed b. Hadreveyh ve Ebû Turâb en-Nahşebî ile görüşmüştür.<sup>538</sup>

Diğer bir Kerrâmî şahıs Bağdatlı<sup>539</sup> Ebû İshak İbrahim b. Ahmed el-Havvas (ö.291/903-4?)'tır. Künyesi Ebû İshak olan Ahmed el-Havvas, tevekkül ve teslimiyete bağlılığı ile bilinmekte<sup>540</sup> ve Tevhid konusunda hassasiyeti ile ön plana çıkmaktadır.<sup>541</sup>

<sup>523</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 189-190.

<sup>524</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 43.

<sup>525</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 58.

<sup>526</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 17.

<sup>527</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 259.

<sup>528</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 58.

<sup>529</sup> Tahakkuk manasıyla Ganiyy bizâtihi kendisi itibariyle Ganiyy olana verilen isim, türevi ve Allah'ın isimlerinden diğeri olan Muğnî ise kendi ihtiyacı bulunmaksızın gayrisındakileri ihtiyaçsız hale getiren anlamında kullanılmaktadır. Tahalluk ettiği mana ise Rabbine ait zenginliğe vakıf olanın büyük ve yüce alanları Rabbinden beri olmamak adına zikretmesidir. Detaylı bilgi için bkz. İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsna* (Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi), çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2015, s. 145.

<sup>530</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 87.

<sup>531</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 144.

<sup>532</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 43,147.

<sup>533</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 279; Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 375.

<sup>534</sup> eş-Şârânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, c. I, s. 262.

<sup>535</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 399.

<sup>536</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 293.

<sup>537</sup> Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.132.

<sup>538</sup> Tek, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.131.

<sup>539</sup> Bazı kaynaklar onun Sâmerrâlî olduğuna dair yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için krş. Mustafa Bahadıroğlu, "İbrâhim el-Havvas", *DİA*, İstanbul 2000, c. XXI, s. 317.

<sup>540</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, s. 120; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 205.

<sup>541</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1995, s. 275.

İbrahim Havvâs ve Ebû Bekir Şiblî (ö.334/946) teslimiyete ehemmiyet veren Hayru'n-Nessâc'ın<sup>542</sup> (ö.322/934) meclisinde tevbe etmişlerdir.<sup>543</sup> O, aynı zamanda Ebû Abdullah el-Mağribî (ö.279/892-299/911?)'nin de öğrencisidir.<sup>544</sup> Hücûvîrî tasavvuf yolundaki uygulamalar hakkında güzel bir eseri olduğundan söz ederken, Sülemî ise onun eserinin adını şeklinde *Kitabu'l-Mütevekkilîn* beyan etmektedir.<sup>545</sup> Kuşeyrî eserinde Ebû Bekir Râzî'den rivayetle Havvâs'ın ilmin ve rivayetlerin bolca edinilmesinden ziyade kişinin bildiğiyle amel etmesinin evla olduğunu beyan etmiştir.<sup>546</sup> Bunun yanında Ahmed b. Ali b. Cafer ve el-Edemî'den rivayetle Havvâs kalbin beş devasını şu nakletmiştir: “Kur'an'ı tedbir (düşünerek) ile okumak, mideyi boş tutmak, gece kıyamda bulunmak, seherde niyaz ve salih insanların meclisinde bulunmaktır.”<sup>547</sup>

Vera'yı mutasavvıflar arasında farklı yorumlayan kişilerden birisidir. Kulun dikkat ve odağının yalnızca Allah'ın rızasına nail olacağı şeylere çevirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre kişi her şeyi Allah'ta sabit kılmalı, Hakk için öfkelenmeli ya da sevinmelidir.<sup>548</sup> Halkın ekseriyetinin sabır yerine sebebepleri vesile edindiği, akabinde ise esbâbın rableştiğini teaccübüyle ifade etmiştir.<sup>549</sup> Gerçek fakr için şikâyeti terk ve başa gelen belânın emaresini gizlemeyi öğütlemiştir.<sup>550</sup> *Hikâyât* eserinde zikredildiği üzere Hüseyin b. Mansûr Hallâc, Kûfe'de Muhammed b. Hasan Alevî'nin meskenin de konaklamıştır. Kûfe'ye intikal eden Havvâs hemen onun yanına varmış ve kırk yılı aşkın istikametinde müsellemlerin ne olduğunu sormuştur. Bunun üzerine Hallâc ise tevekkülün müsellemlerin olduğunu ifade etmiştir.<sup>551</sup> Havvâs, Muhammed b. Kerram ile müşterek bir tevekkül, nasip ve kısmet anlayışına ve rızık kaygısını kalbten irak eylemeye dair hassasiyete sahiptir.<sup>552</sup> Az bir suyla çölde dahi olsa su içmek ve abdest almak arasında kalsa onun abdest

<sup>542</sup> Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyri*, ss. 69-70.

<sup>543</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 208.

<sup>544</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 144.

<sup>545</sup> Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, s. 442. Ayrıca bkz. Ebû Abdî'r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, neşr. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, nu. 135.

<sup>546</sup> Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyri*, s. 65.

<sup>547</sup> Kuşeyrî, *Risaletü'l-Kuşeyri*, s. 65; Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, s. 173.

<sup>548</sup> Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 159.

<sup>549</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 75.

<sup>550</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 74.

<sup>551</sup> Hücûvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 268.

<sup>552</sup> Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 71.

almayı tercih edeceği rivayet edilmiştir.<sup>553</sup> İmanın hakikatı,<sup>554</sup> vera',<sup>555</sup> sabır,<sup>556</sup> yol arkadaşlığı,<sup>557</sup> namazın hakikatı,<sup>558</sup> yakîne dair zaaf,<sup>559</sup> aza kanaat,<sup>560</sup> zikir,<sup>561</sup> köle'nin serbestliği,<sup>562</sup> şiir terennümü,<sup>563</sup> temalı kıssaları tasavvuf klasikleri arasında Kerrâmiyye Mezhebi hakkında malumat verilmeksizin anılmıştır. Yaşamına dair verilen kıssalarda gayri-Müslimler ile münasebetlerine yer verilmiştir. O, bu konuda onların hidayete erişmesi için istekli bir şekilde İslâmiyet'te şüpheye mahal bırakmayarak tebliğ görevini icra etmiştir.<sup>564</sup> Kendisi ayrıca uygulamış olduğu riyazetini başkalarına dayatmamakta, uygulamalarını halinde kınamamakta ve bu bağlamda oldukça hoşgörülü bir tavır sergilemektedir. Örnek verilecek olursa Bünân Muhammed el-Hammâl (ö.306/918) ile arasında geçen olayda Havvâs ona yemek getirmiştir. Bir çanak Mercimek ve iki börek yedikten sonra Havvâs "daha yer misin?" diye sormuş ve üç kere gidip-gelip yemek getirmiştir. Her ne kadar misafir fazla yemiş olsa da onun bu davranışının zühde aykırı olduğuna dair olumsuz uyarı da bulunmamıştır.<sup>565</sup> Rey'de gusül almak için girdiği suda vefat eden İbrahim el-Havvâs, İbn Muâz'ın müridi Hüseyin er-Râzî tarafından yıkanıp defnedilmiştir.<sup>566</sup>

Ebû'l-Muti' Mekhul b. Fazl en-Neseffî klasik kaynaklarda ismi az zikredilen Kerrâmîler arasındadır. Şahsına dair el-Fakîhu'l-Hanefî, Hafız ve Seyyah ünvanları kullanılmaktadır.<sup>567</sup> Brockelmann, *Lü'lü'ıyyât* eserinde Ebû'l-Muti'nin Muhammed b. Kerrâm'ın çağdaşı ve talebesi addedilen Yahyâ b. Muaz'ın talebesi olduğunu iddia etmektedir.<sup>568</sup> Ebû'l-Muti' Mekhûl b. Fazl en-Neseffî'nin İbn Kerrâm'ın öğrencileri Ebû Muhammed es-Siczî ve Ebû Ali el-Hasan b. Eşraf'ın öğrencisi olması onun Kerrâmî

<sup>553</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 199.

<sup>554</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 353.

<sup>555</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Süfıyye*, s. 173.

<sup>556</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî-İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, c. XI, ss. 120-121.

<sup>557</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 402.

<sup>558</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 406.

<sup>559</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, ss. 217-218.

<sup>560</sup> Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 199.

<sup>561</sup> Sülemî, *Tabakâtu's-Süfıyye*, s. 174.

<sup>562</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 456.

<sup>563</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 264.

<sup>564</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 283-284,

<sup>565</sup> Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, ss. 303-304.

<sup>566</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 64; Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, s. 275; Sülemî, *Tabakâtu's-Süfıyye*, s. 172.

<sup>567</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hedıyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Asârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955, c. II s. 470; Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, c. II, s. 280; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. XII, s. 319; Acar, *Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, s. 29.

<sup>568</sup> Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, c. II, s. 467; Acar, *Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, s. 29.

addedilmesine olanak vermiştir.<sup>569</sup> Fakat daha geniş bir çerçeveden ele alındığında Muhammed b. Kerrâm'ın üstâdı İbrahim b. Yusuf b. Meymûn b. Kudâme el-Mâkiyânî'nin ders aldığı Ebû Muaviye ed-Darîr, Ebû Yusuf ve Ebû Bekr Ayyâş'ın Ebû Hanîfe (ö.150/767)'nin öğrencileri olması onun Hanefî olarak anılabilmesine zemin hazırlamıştır.<sup>570</sup> Nitekim fıkhıta Ebû Hanefî'nin görüşlerine mutabık görüşler ifade ettiği belirtilmiştir.<sup>571</sup>

Eserleri günümüze kadar ulaşan Ebû'l-Mutî'nin tasavvufî eseri *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*'dir. *Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât* ismiyle de anılan eserde; zühd, dünyanın zemmedilişi, az yeme ve açlık, şeytanla mücadele, Allah sevgisi, zikir, hikmet, cihad, sevgi ve buğz gibi konuların yer aldığı 135 bab bulunmaktadır.<sup>572</sup> Eserin pek çok yerinde Muhammed b. Kerrâm ve Yahya b. Muâz'a atıflar mevcuttur.<sup>573</sup> Günümüze ulaşan diğer bir eseri ise kaynaklar kısmında andığımız *Kitâbu'r-Red ale'l-Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle* isimli eseridir. Bunun yanında *Kitâbu't-Tasavvuf ani'l-Hayâti'l-Cemâiyye*, *Kitâb fi Fazli Subhanallah*, *ez-Zühdiyyât*, *Kitâbu'ş-Şua fi'l-Fıkh/Kitâbu'ş-Şua* gibi eserleri mevcuttur.<sup>574</sup>

Bir başka Kerrâmî mutasavvıf Mümşad ed-Dîneverî'dir. İsminden anlaşılacağı üzere İran'ın Cibâl bölgesinin Dînever şehridir. Diğer Kerrâmî mensublara nazaran hakkında daha fazla malumat bulunmaktadır. Mümşad ed-Dîneverî'nin hangâhın kapısını kapalı tuttuğu ve gelenler için “mükîm (ikamet eden) ya da misâfir” olup olmadığını sormaktadır. Aldığı cevaba göre kendisi de insanları ona göre içeri buyur etmiştir. Bunun nedeni ise insanlara yoğun ilgi duyan Dîneverî insanlardan ayrılrken dayanamadığı rivayet edilmiştir.<sup>575</sup> Ehli keramet bir mutasavvıf olan Dîneverî borca karşı hassastır.<sup>576</sup> Ebû Ali ed-Dekkâk (ö.405/1014)'tan rivayetle yaşadığı elim bir hadiseden ötürü fakirlere karşı ciddiyetten taviz vermeyen bir mutasavvıftır.<sup>577</sup> Tasavvufî bağlamda o, sebeplerden

<sup>569</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

<sup>570</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

<sup>571</sup> Bu bağlamda rükûnun evveli ve ahirinde elleri yukarı kaldırmanın namazı bozacağı şeklindeki nakli örneklik teşkil etmektedir. Ayrıca bkz. İlyas Üzümlü, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”, *DİA*, İstanbul 2016, c. XXXII, s. 570.

<sup>572</sup> Ebû'l-Mutî' en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, 37 Hk 3038; Lü'lü'ıyyât eseri bab sayısı hakkında ayrıca bkz. Sarıkaya, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid” c. I, ss. 469-484. Farklılık arz eden diğer nüshalar için Ebû'l-Mutî' en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu:4801; Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi Nu: 715; Milli Kütüphane, Nu:50 Damad 88.

<sup>573</sup> Ebû'l-Mutî' en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu:4801, ss. 173a, 182b, 193a, 200b, 203b, 204a, 209a, 209b, 218a, 218b.

<sup>574</sup> Brockelmann, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, c. II, s. 280; Acar, *Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, ss. 36-37.

<sup>575</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 525.

<sup>576</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 526; Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 207.

<sup>577</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 43,147.

sakınmak,<sup>578</sup> salihlerin sohbeti,<sup>579</sup> müridin riayet etmesi gereken hususlar,<sup>580</sup> marifet,<sup>581</sup> ibadet ile meşgul olmak,<sup>582</sup> şeyhten istifade edebilmek,<sup>583</sup> rızık endişesinden beri olmak<sup>584</sup> ve hakîm<sup>585</sup> gibi birçok konu hakkında öğüt vermektedir.

XVII. yüzyılda felsefede zikredilen zihnin putları, asırlar öncesinde Mümşâd ed-Dîneverî tarafından; nefis putu, evlad putu, mal putu, eş putu, îtibar putu, namaz putu, oruç putu ve zekât putu gibi birçok put olabileceği şeklinde belirtilmiştir. Bu putlar bedensel ve zihinsel yani “nefsi” bağlamda değerlendirilmiştir. Bu olguların putlaşmasından uzak durabilen kişinin daima nefini eleştirebileceğini, nefsi için hayır ya da şer olsun asli görev bilincinin dışında hareket etmemesini öğütleyen bir mekanizmaya erişeceğini belirtmiştir.<sup>586</sup> Çağdaşı İbrahim b. Havvâs ile aralarında geçen kıssa, Abdurrahman Câmî tarafından eserinin İbrahim b. Havvâs bölümünde aktarılmıştır. Uyuyamadığı gecelerden birisinde Dîneverî, gaibden bir ses üzere kalkıp dışarı çıkmış ve tevbe etmeyi arzu edenlerin gittiği tepeye doğru yola koyulmuştur. Kar yağışlı bir havada tepenin üzerinde İbn Havvâs’ı soğuğa rağmen terli görmüş ve fakr hakkında sohbet etmişlerdir.<sup>587</sup> Kendisine fakrla ilgili aç kalan bir dervişin ne yapacağı sorulmuştur. O kişinin gücü yeterse namaz kılmasını, yetmezse abdestle uyumasını öğütlemiştir. Ona da güç yetirememesi halinde ne yapacağı sorulunca Dîneverî şahsa Allah’ın kulunu kuvvetden hâli terk etmeyeceğini ifade etmiştir.<sup>588</sup>

Kerrâmî fırkalar bölümünde İshâkiyye hakkında malumat verirken ismi geçen Ebû Yâkub b. Mehmeşâz hicri dördüncü yüzyılda yaşamış sosyal hayatta aktif bir şahsiyettir. Gaznelileri etkilemiş ve Kerrâmiyye’nin ana düşünceleri, presibleri ve kelam konuları hakkında görüşlerini tutarlı bir çerçevede değerlendirmiştir.<sup>589</sup> Aynı zamanda Kerrâmî düşünceyi sistematik hale getirmiş ve hangâhların kurumsal bir yapı haline gelmesine katkı sağlamıştır.<sup>590</sup> Bu dönem itibarıyla kayda geçen Kazerûn bölgesinde altmış beş mahal ve

<sup>578</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfiyye*, s. 196.

<sup>579</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 526.

<sup>580</sup> Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 69.

<sup>581</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 527.

<sup>582</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 528.

<sup>583</sup> Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 69.

<sup>584</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfiyye*, s. 195.

<sup>585</sup> Kuşeyrî, *Risaletü’l-Kuşeyri*, s. 158.

<sup>586</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 526.

<sup>587</sup> Câmî, *Nefahâtü’l-Üns*, s. 276.

<sup>588</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, s. 528.

<sup>589</sup> Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişisine Dair Bazı Değerlendirmeler”, s. 91; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 136; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 131.

<sup>590</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 55.

Horasan coğrafyasında iki yüz hangâh ve yine Fergân, Cüzcan, Garcistân, Gûr ve Semerkand gibi birçok bölgede İslâmı yaymak amacıyla faaliyet gösteren hangâhlar inşa etmişlerdir.<sup>591</sup> Ayrıca Ehl-i Kitâb ve mecûsilerin de bulunduğu beş bin kişinin Müslaman olmasına da katkı sağladığı ve tasavvufî yönüyle halk için örneklik teşkil eden bir mutasavvıf olduğu ifade edilmiştir.<sup>592</sup> Gazneli sultanı Sultan Mahmud'u zühdü ve dine karşı saygısından ötürü etkileyen<sup>593</sup> Mehmeşâz, dünyadan yüz çeviren zâhid ve abid bir şahsiyettir. Ancak tasavvufî öğretilerine dair sadece yakaza kavramına dair malumat bulunmaktadır.<sup>594</sup> Ayrıca onun Kerrâmîlerin lehine Ahmed b. Ali el-Havârizmî'den rivayetle hadis uydurduğuna dair rivayet bulunmaktadır.<sup>595</sup> Buna mukabil cenazesinin Nişâbûr'da o zamana dek rastlanan en kalabalık cenaze olduğuna ve ihtida hareketinin öncüleri arasında yer aldığına değinilmektedir.<sup>596</sup>

Cüzcan'da Muhammed b. Züheyr, Nişâbûr'da Abbas b. Hamza ve Herat'ta Ahmed b. Hudaş gibi ulemadan ders alan Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed (ö.341/952), hangâhta yaşaması ile özdeşleştirildiğinden ötürü Hangâhî ismiyle de anılmaktadır.<sup>597</sup> Hicri dördüncü asırda yaşayan Ebû'l Hasan hakkında çok fazla malumat elde edilememektedir.

Ebû Yâkub İshak b. Mehmeşâz'ın oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz da babası gibi zühd ve takvâya riayet eden Kerrâmîlerin yayılmasında belli bir kudrete sahip şahsiyetlerden birisi olmuştur.<sup>598</sup> Babası kanalıyla tanıştıkları Gazneliler'den Sebük Tigin'in oğlu Gazneli Mahmud tarafından siyasi destek görmüştür. Ebû Bekir'in fikri doğrultusunda Rafizîler'in mescidi yıktırılmış ve Serahs yolu üzerine ribat inşası yaptırılmıştır.<sup>599</sup> Utbî'den rivayet edildiği üzere Ebû Bekir'in Gaznelilerle olan samimiyeti babasının dini yaşamına vefaen değil yaşadığı bir hadise üzerine gelişmiştir. 398/1006 yılında Multan harbi sırasında Nişâbûr'u işgal eden Karahanlı İlik Han, Kerrâmîlerden çekindiği ve Gazneliler'e karşı bir

<sup>591</sup> İbn Osman, *Firdevsü'l-Mürşidiyye*, s. 204; Patrushevsky, *İslam Der İran*, s. 345; Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 165; Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 76.

<sup>592</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. III, s. 104; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 55.

<sup>593</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 545; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 56.

<sup>594</sup> Utbî, *Kitâbu'l-Yemîni*, s. 391.

<sup>595</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 55.

<sup>596</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, ss. 62-63; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXVII, s. 60; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 95.

<sup>597</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 105.

<sup>598</sup> ez-Zehebî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVI, s. 500 ve c. XVII, s. 485; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 262.

<sup>599</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 96; Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 545.

güvence olacağını düşündüğü Ebû Bekir'i kaçırmıştır. Fakat akabinde Ebû Bekir onların ellerinden kurtularak Sultan'a sığınmıştır. Bunun üzerine Gazneli Mahmud tarafından reislik ünvanı ile övgüsüne mazhar olmuştur.<sup>600</sup> Reislik ünvanı ile birlikte mezhep "Kerrâmî Devlet" ibaresi ile anılmaya başlanmıştır. Ebû Bekir'in "mezhebi bozuk" addedilen kimseleri ceza ve idama maruz bıraktığı ve bunun akabinde hakkında şikâyetlerin baş gösterdiği aktarılmıştır.<sup>601</sup> Utbî şikâyetler üzerine Sultan Mahmud'un Ebû Bekir'i görevden azletmiş olduğunu, ancak dostluklarına hâle getirilmediğini nakletmiştir.<sup>602</sup> Sultan Mahmud'un fitneye mahal bırakmamak ve toprak bütünlüğünün korunması için böyle bir adım attığı düşünülmektedir. Ancak iktidarın desteğini kaldırması ile o dönemde Kerrâmîler prestij kaybetmiş ve taraftarlarının azalmıştır.<sup>603</sup> Bu dönem, Kerrâmîler açısından oldukça çalkantılı bir dönem olmuştur. İktidarın desteğini almalarıyla birlikte doktrinlerini sistematik bir hal almaları ve akabinde bu desteği kaybetmeleriyle zayıflama dönemine girmeleri söz konusu olmuştur.

Yine aynı dönemde yaşayan Kerrâmî şahıslardan Hz. Muhammed'in risaletinden önce İbn Kerrâm'ı risalette gören Ebû Amr b. Bezzâz'dır.<sup>604</sup> Kendisi hakkında fazla malumat bulunmamakla birlikte ismi rivayetlerde geçmektedir. İbn Dâî er-Râzî'nin *Tebşîratu'l-Avâm* eserinde Bezzâz, Muhammed b. Kerrâm'ın oğlu Abdulcesîm'in babasından şarabın haramlığına dair bir rivayet aktarmıştır. Şarabın bir damlası Hazar denizine damlasa, bir serçe o denizden içip yedi sene havalanmasının ardından okyanusu pislese okyanustaki bütün canlıların haram olacağını, hatta o canlıdan birini yiyenin fikhi olarak had cezasıyla cezalandırılması gerektiğini söylemiştir.<sup>605</sup>

Muhâciriyye fırkası altında ismi anılan İbrahim b. Muhâcir'in Kerrâmiyye'ye mensubiyeti tasavvufî alandan ziyade kelâmî alanda ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda

<sup>600</sup> Utbî, *Kitâbu'l-Yemîni*, s. 391; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 56.

<sup>601</sup> Takiyuddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sayrafûnî, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li-Târîh-i Nisâbûr*, tah. Halid Haydâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, s. 22; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Ali Şîrî, Dâru İhyâi'-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1988, c. XIII, s. 38, Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 96-97.

<sup>602</sup> Utbî, *Kitâbu'l-Yemîni*, ss. 423-435; Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 546; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 98.

<sup>603</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", ss. 546-547.

<sup>604</sup> Erdem eserinde hicri dördüncü asırda Ebû'l-Feth el-Bustî ve el-Hakîm Beydavî Kerrâmiyye ile mensubiyetleri bulunan şahıslar arasında zikretmiştir. Ayrıca bkz. Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, ss. 61-62.

<sup>605</sup> İbn Dâî er-Râzî, *Tebşîratu'l-Avâm*, s. 65; Konu ile ilgili öldüğüne dair namaz kılınmaması ve Zerdüşterin ateşgedesine atılması hakkında bilgi için; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 89.

Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinde ona karşı sunduğu eleştiriler ve yaptığı münazaralar mevcuttur.<sup>606</sup>

Bir diğer Kerrâmî şahsiyet Heysemiyye fırkası ile ismi geçen Ebû Abdullah b. Heysem et-Temîmî en-Nâbî'dir.<sup>607</sup> İbn Muhâcir'de olduğu gibi onun Kerrâmî olduğu İsferyânî ile kelâmî hususlarda yaptığı tartışmalar aracılığıyla bilinmektedir. Tasavvufa bakış açısında aykırılık olmadığı tahmin edilmektedir.<sup>608</sup> Mu'tezilî Ebû Hüseyin Evdeb'in tedrisatından geçmiş olması, onun sağlam fikir yürütebilen, baskın karakterli bir şahıs olarak anılmasını sağlamıştır.<sup>609</sup>

Mecdüddîn İbn Kıdve, Kerrâmî geç dönem mensublarından. Tam ismi Mejdüddîn İbnü'l-Mecîd b. Ömer olan İbn Kıdve hicri altıncı asrın ikinci yarısında Nîşâbü'r'da faaliyet göstermiştir.<sup>610</sup> Kerrâmiyye'nin Heysemiyye kolundandır.<sup>611</sup> Heysemiyye kolunun kurucu ismi ile anılan Muhammed b. Heysem'in, Eş'arî kelâm âlimi Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîşâbü'rî ile münazaraları meşhurdur. Aynı kola mensub cedel ilminde adını duyurabilen İbn Kıdve'nin de münazaraları en az onunkiler kadar meşhurdur.<sup>612</sup> Gur meliki Gıyaseddin Muhammed'in amcasının oğlu Melik Ziyauddîn'in Tahran Firuzkuh'ta düzenlemiş olduğu münazara, Rey'li Fahreddîn er-Râzî<sup>613</sup> (ö.606/1210) ve İbn Kıdve arasında gerçekleşmiştir.<sup>614</sup> Münazaranın sertleşmesi ile ortam gerilmiş ve sultan ortamı terk etmiştir.<sup>615</sup> Râzî'nin İbn Kıdve'ye hakaret etmesi ile münazara nihayete ermiştir. Sultanın bu duruma kaygısız kalması ile yaşananları camide halkla paylaşan İbn Kıdve, halkın ayaklanmasına sebep olmuştur. Ortamı yatıştırmak adına sultan, Fahreddin Râzî'yi Horasan'ın Herat bölgesine göndermiştir.<sup>616</sup>

<sup>606</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167-168.

<sup>607</sup> Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 578.

<sup>608</sup> Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 63.

<sup>609</sup> Muhtâr, *et-Tecsim*, s. 87; Süheyr, *Şerhu'l-Uyûn*, c. I, s. 25; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXX, s. 497; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 98; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 62; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 186.

<sup>610</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 103.

<sup>611</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 23; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 103.

<sup>612</sup> ez-Zehabî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVII, s. 214-215; Zirikli, *Alâm*, c. VI, s. 83.

<sup>613</sup> Tam adı Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî'dir.

<sup>614</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 23; Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer İbn Verdî, *Târîhu İbn Verdî*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Lübnân 1996, c. II, s. 112; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 103-104.

<sup>615</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdi", s. 45.

<sup>616</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 23; İbn Verdî, *Târîhu İbn Verdî*, c. II, s. 112; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 104.



Yukarıda adı zikredilen isimlere ilave olarak hayatına dair az malumat bulunan ya da hiç bulunmayan Kerrâmî şahsiyetler de mevcuttur. Bunlar son zamanda yapılan çalışmalar ile ayuka çıkmaktadır. Bâb-ı Ma'mer'de el-Velî lakabıyla bilinen Ebû Hüseyin b. Ali el-Hâfız,<sup>617</sup> Abdurrahmân b. Muhammed en-Nîşâbûrî el-Kerrâmî (ö.360/971), Tâcuddîn b. Demmâmeli, Ali b. Muhammed el-Bustî (ö.401/1010), Şebîb b. Ahmed b. Muhammed b. Heşnâm el-Bestiygî en-Nîşâbûrî (ö.470/1080?), Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Buzyânu (ö. 526-1132 ?), Ebû'l-Kâsım Mehmeşâz b. Muhammed b. Mehmeşâz (ö.542/1147), Ebû Reşîd Ali b. Osman b. Muhammed b. Heysem (ö.544/1149), Ebû'l-Hasan en-Nîşâbûrî, Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Hubeyb Ebû'l-Kâsım el-Vâiz en-Nahvî, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, Ebû Kâsım Muvaffak b. Muhammed b. Ahmed Bicistânî el-Meydânî, gibi şahsiyetlerin hakkında net bir bilgi bulunmamakla birlikte Kerrâmî şahsiyetler arasında isimleri geçmektedir.<sup>618</sup>

Kerrâmiyye'ye dair bağlılığı şüphe konusu olmasına rağmen konu ile ilgili malumat vermesi açısından önem arzeden zâhidlerden birisi Ebû'l-Fadl Ömer b. Ebî Sâd İbrahim b. İsmail ez-Zeydî ez-Zâhid en-Nahvî el-Herevî (ö.426/1035)'dir.<sup>619</sup> Buna mukabil müellifi olduğu düşünülen *Kitâbu'l-Mebânî*'de<sup>620</sup> İbn Kerrâm için "el-İmâm" ve "İmâmu'l-Hâdî" ismi ile mukabelede bulunurken İbn Heysem için de "şeyh" ifadesine yer vermektedir.<sup>621</sup> İcazetini aldığı üstadlarından birisinin yukarı da ismi geçen Ebû'l-Kasım Abdullah b. Mehmeşâz olması Kerrâmî olduğu konusunda iddiaların oluşmasına neden olmuştur. Eserinde Kerrâmiyye mensubu şahsiyetlere yer vermesi ve günümüze ulaşan bir eserinin -

<sup>617</sup> ez-Zehebî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVI, s. 54; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 104-105.

<sup>618</sup> Yâkût, *Mucemu'l-Buldân*, c. I, s. 340, 412; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. II, s. 216; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 104-107, 110, 115; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, c. XXXII, s. 303, c. XV, s. 246; ez-Zehebî, *Siyeru alâ min Nubelâ*, c. XVII, s. 147-148, 484, c. XVIII, s. 298; Ziriklî, *Alâm*, c. II, s. 213.

<sup>619</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 108.

<sup>620</sup> Alimoğlu Sürmeli çalışmasında *Kitâbu'l-Mebânî*'nin ilk varığı bulunmadığından ötürü neşreden Arthur Jeffery'nin 425/1034 senesine ait esere "Kitâbu'l-Mebânî fi Nazmi'l-Meânî" ismini vererek Ebû Osman ed-Dânî'ye isnatlardan hareketle bir çıkarımı mevcuttur. Buna mukabil Ali Bulut ise yapılan değerlendirmenin hatalı olduğuna "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı Kitâbu'l-Meânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme" isimli çalışmasında değinmiştir. Detalı bilgi için krş. *Mukaddimetân*, ss. 3-4; Bulut, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı Kitâbu'l-Meânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", ss. 181-198; Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 578; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 17,108.

<sup>621</sup> Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 578; *Mukaddimetân*, ss. 74-48,170-171,188-189, 194, 207-208, 217-218, 240-241; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 108.

ilk varlığının eksik oluşu- dışında eserinin bulunmayışı bu ihtimali destekler nitelikte değerlendirilebilir.<sup>622</sup>

Kerrâmiyye Mezhebi'ne mensubiyetine dair şüpheyle yaklaşılan, ancak mezhebin görüşlerinden etkilendiği düşünülen diğer şahsiyetlerden birisi ise Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'dir.<sup>623</sup> *Menâzilu's-Sâirîn*, *Sad Meydân*, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, *Münâcât*, *İlelü'l-Makâmât*, *Muhtasar fî âdâbî's-Sûfiyye*, *Kenzü's-Sâlikîn*, ve *Risâle-i Mufasssala ber Fusûl-i Çihl-ü dû der Tasavvuf* gibi bir çok eserin müellifi el-Herevî esnaflık yapan Salihler meclisinde bulunan Ebû Mansûr Muhammed b. Ali'nin oğludur.<sup>624</sup> el-Herevî hakkında bizatihi Kerrâmî olduğuna dair klasik kaynaklarda bilgi yoktur. Ancak savunduğu görüşler ışığında çıkarımlar mevcuttur. Görüşleri itibariyle rubâisinde geçen “Rabbim görülecektir. O arş üzerindedir; kelamı ebedîdir ve O'nun peygamberi Arap'tır. Kim bunlar dışında bir şey söylerse bir Eş'arî'dir. Bizim nazariyemiz (doktrin) İbn Hanbel'inkidir.”<sup>625</sup> sözleri ile Eş'arîlere karşı duruş sergilemiştir. Bu bağlamda Eş'arî ve Mu'tezilî ulema tarafından mücessimeye mensup görülerek Gazneli Sultanı Ebû Said en-Nasr Lidinillah Mesud b. Mahmud (ö.432/1041)'a şikayet edilmiştir.<sup>626</sup> Akabinde el-Herevî'nin meseleyi sultana arz etmesi ile sultan tarafından taltif edilmiştir.<sup>627</sup> Kerrâmiyye ile bağlantısı Ali Sâmi Neşşâr tarafından da belirtilmiştir. Kerrâmîler'e kesb ve Vahdet-i vucûd nazariyesi ile benzediği ifade edilmiştir.<sup>628</sup> Öte yandan el-Herevî, kişinin dilenmesini fakra<sup>629</sup> ve tevekküle<sup>630</sup> aykırı bir tavır olacağını, bunun Allah'tan başkasına güvenmek olduğunu ve “Eğer mü'minler

<sup>622</sup> *Mukaddimetân*, ss. 8,16; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 109; Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı Kitâbu'l-Meânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, ss. 197; Kutlu, “Kerrâmiyye”, c. XXV, s. 296.

<sup>623</sup> Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, ss. 74-75.

<sup>624</sup> el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, ss. 10,16-21.

<sup>625</sup> Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 226; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 75.

<sup>626</sup> el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 13; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 225-226.

<sup>627</sup> el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 14; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 75.

<sup>628</sup> Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Mârife, Kahire 1977, c. I, s. 312; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 75.

<sup>629</sup> el-Herevî fâkrı eserinde mülkiyeti görmekten uzaklaşmak (mülk sahibi olmamanın) adı olarak görmektedir. Eserinde konuyu Fâtır Süresi'nden “Ey insanlar! Allah'a muhtaç olan sizsiniz.” ayeti ile açıklayan el-Herevî, fâkrı üç derecede incelemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fâtır, 35/15; el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 110.

<sup>630</sup> el-Herevî tevekkülü, kişinin işini sahibine teslim ettiği ve vekaletine itimat etmesi gereken bir olgu olarak tanımlamaktadır. Çalışmasında konuyu Mâide Süresi'nden “Eğer mü'min iseniz ancak Allah'a tevekkül edin.” ayetini temel alarak açıklamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mâide, 5/23; el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 95.

iseniz ancak Allah'a güvenin.”<sup>631</sup> ayetine ters düşeceğini<sup>632</sup> düşünmektedir.<sup>633</sup> Kendi şahsına münhasır fikre sahip el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn* isimli tasavvuf eserinde tevekkülün işin tamamıyla sahibine teslim edilmesi ve verilen vekâlete itimat edilmesi olarak yorumlamaktadır.<sup>634</sup> Varlıklı dostlara sahip el-Herevî'nin onlardan bir battaniye talebinde dahi bulunmamasını “Perişan halimi görmüyorlarsa, neden onlardan isteyeyim ki?” sözüyle açıklamaktadır.<sup>635</sup> İstemenin yaratılana bel bağlamak olduğunu düşündüğü gibi almanın ise verene karşı nefiste minnettarlığa neden olacağını düşünmektedir. el-Herevî, bunu gerek ağır bir yük, gerekse mahcup edici bir durum olarak görmektedir.<sup>636</sup> Kesb ve Vahdet-i vücûd nazariyesinden ötürü Kerrâmîye Mezhebi'ne mensubiyeti tartışılan<sup>637</sup> el-Herevî aynı zamanda mücessime ile itham edilmiştir. Bu sebeple klasik tasavvuf kaynaklarında diğer Kerrâmî mensuplar gibi ismi anılmayanlar arasında yer almaktadır.<sup>638</sup>

#### 2.1.4. Tevekkül

İşlerin tamamını sahibine bırakmak ve onun vekilliğine güvenmek<sup>639</sup> ve kalbin yaratılana güvenmeyip bizatihi Allah'a sığınması<sup>640</sup> anlamına gelen tevekkül, Horasan tasavvufi düşüncesinin temelini oluşturan parametrelerden birisidir. Tevekkül Kur'ân'da yaklaşık kırk üç yerde türevleriyle birlikte geçmektedir.<sup>641</sup> Ayetlerde daha çok tevekkülün yalnız Allah'a olması gerektiği vurgulanmaktadır. “...*Sen de onlardan yüz çevir ve Allah'a tevekkül et. Vekil olarak Allah yeter.*”,<sup>642</sup> “...*deki: Bana Allah yeter. O'ndan başka İlah yotur. Ben O'na tevekkül ettim ve büyük arşın Rabbi O'dur.*”,<sup>643</sup> ve Hz. Yakub'un

<sup>631</sup> Mâide, 5/23.

<sup>632</sup> Allah dışında istemenin ayete karşı gelmek olduğunu düşünen başka mutasavvıflarda bulunmaktadır. Onlardan birisi de Selh b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Ebû Bekir Vecîhî'den rivayetle Ebû Ali Ruzbârî, bir gün Amr b. Sinân'dan et-Tüsterî'ye dair bir rivayet aktarmasını talep etmiştir. O ise et-Tüsterî'nin tevekkülün üç sınıfta incelediğini aktarmıştır. Bunlardan birisi kimseden bir şey istememek, ikincisi verilene reddetmemek ve üçüncüsünü ise kazancın biriktirilmemesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 200.

<sup>633</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 137; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 75.

<sup>634</sup> el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 95.

<sup>635</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 137.

<sup>636</sup> Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 137.

<sup>637</sup> Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, c. I, s. 312; Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 75.

<sup>638</sup> el-Herevî, *Menâzilu's-Sâirîn*, s. 13; Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 225-226.

<sup>639</sup> Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi İşarâti Ehli'l-İlhâm*, s. 164; İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme*, Sadeleştiren: M. Fuad Başar-H. Ali Eser, Âlem Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 358.

<sup>640</sup> Bülent Akot, *Tasavvuf'un 100'ü*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s.162.

<sup>641</sup> Tevekkül lafzı geçen ayetlerden bazıları için bkz. Âli-İmrân, 3/122, 159, 160; Nisâ, 4/81, 132, 171; Enfâl, 8/2, 49, 61; Râ'd, 13/30; İbrahim, 14/12; Furkan, 25/58; Ahzâb, 33/48

<sup>642</sup> Nisâ, 4/81.

<sup>643</sup> Tevbe, 9/129.

çocuklarına “...Ben size Allah’tan hiçbir şeyi sağlayamam. Hüküm yalnızca Allah’ındır. Ben O’na tevekkül ettim. Tevekkül edenler de yalnızca O’na tevekkül etsin.”<sup>644</sup> ayetleri bu konu hakkında örnek teşkil etmektedir. Gazzâlî’nin hocası Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) tevekkülü Allah katında olana güvenip, insanın elinde bulunandan güveni kesmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>645</sup> Gazzâlî ise tevekkülü ilim, hal ve amel ile inşa edilen imanın kapısı addetmiştir.<sup>646</sup> Tasavvufî bağlamda ise tevekkül, tasavvufun ana kavramları arasında anılmakta “usûl-i aşere” ismiyle anılan on makamdan birini temsil etmektedir.<sup>647</sup> Abdulkâdir el-Cilânî tevekkülü, derecesi bakımından “tevekkül, teslim ve tefviz” olmak üzere üç grubta incelemektedir.<sup>648</sup> Tevekkülün birinci basamağı bu yola baş koyma, akabinde teslimiyet ve son merhalesi ise tefviz (işlerin Allah’a havale edilmesi) olarak tanımlanmaktadır.<sup>649</sup> Tevekkül konusunda Serî es-Sakafî güç ve kuvvete sahip olma düşüncesinden beri kalabilmenin gerektiğini ifade ederken,<sup>650</sup> Şakîk el-Belhî kalbin Allah’ın vaadiyle mutmain olabilmesi ile açıklamaktadır.<sup>651</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî bu bağlamda kulun gassal önünde ki meyyit gibi olmasını örnek vererek bu ilk mertebeyi Allah ne ihsan ederse ona karşı yansız durabilmek olarak tanımlamaktadır. Bu hali muhafaza eden kişinin dua ettiğinde duasının reddedilmeyeceğini de ayrıca belirtilmiştir.<sup>652</sup> Sosyal stratada mertebesi değerlendirildiğinde el-Ensârî el-Herevî tevekkülün avâma göre mertebelerin en meşakkatlişi, havâsa göre ise en rahatı olduğunu ifade etmiştir.<sup>653</sup> el-Cilânî bu sözü açıklar nitelikte; tevekkülü mü’minlerin, teslimi velîlerin, tefvizi ise muvahhidlerin sıfatı olduğunu beyan ederek<sup>654</sup> havâsın tevekkül mertebesini geçerken zorlanmadığını detaylı bir şekilde inlemiş ve açıklamıştır. Ateşe atılan Hz. İbrahim’e Cebrail geldiğinde, ona ihtiyacının olmadığını söylemesi onun muazzam şecet ve tevekkül örneği olduğunu kanıtlar

---

<sup>644</sup> Yusuf, 13/67.

<sup>645</sup> Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, s. 133.

<sup>646</sup> Ebî Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûm’id-Dîn*, tah. Muhammed Vehebî Süleyman – Usâme Amûre, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 2006, c. IV, ss. 3257-3265.

<sup>647</sup> Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 98.

<sup>648</sup> Abdulkâdir b. Ebî Sâlih el-Cilânî, *el-Gunye li Tâlibi Tarîki’l-Hakkı Azze ve Celle*, ed. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübran 2007, s. 317.

<sup>649</sup> el-Cilânî, *el-Gunye*, s. 317.

<sup>650</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfîyye*, s. 24.

<sup>651</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfîyye*, s. 31.

<sup>652</sup> el-Cilânî, *el-Gunye*, s. 317.

<sup>653</sup> el-Herevî, *Menâzilu’s-Sâirîn*, s. 95. Ebû Talib el-Mekkî ise yakîn mertebesinin en üst yani yedinci mertebede tevekkülü görmektedir. Ayrıca krş. el-Mekkî, *Kütü’l-Kulûb*, c. III, s.17.

<sup>654</sup> el-Cilânî, *el-Gunye*, s. 317.

niteliktedir. Mutasavvıflar Hz. İbrahim'in bu duruşundan ötürü Allah'a tevekkül hususunda onu tevekkül makamın en üst derecesinde görmektedir.<sup>655</sup>

Tevekkül, zühd anlamında kullanılan iki kavramdan birisidir.<sup>656</sup> Bu kavramlardan bir diğeri ise varlıktan soyutlanmasını sağlayan fakırdır. Ebû Hureyre'den rivayetle "Rasûlullah (sav) 'Zenginlik malın çokluğuyla değildir. Asıl zenginlik, gönül zenginliğidir' demiştir."<sup>657</sup> hadisi erişilmesi gereken ideal zenginlik kriterini yansıtmaktadır. İnsanların taleplerini yerine getirmede insanların nesnelere kurmuş olduğu ilişkiler iktisadi gerçeklerle yüzleşmesine neden olmakta, bu talep ve arzuların başta bireyin kendisine olmak üzere topluma zarar vermeden, barışçıl bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için din ve ahlak gibi üst anlatılara ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>658</sup> Genel anlamda din, özelde ise tevekkül, insanın madde ile olan ilişkisinden, Allah ile olan ilişkisine geçişi kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda Hücvîrî "dervişin eli ne kadar darda olursa, hali o kadar açık olur. Şu halde derviş için biriktirilmiş mal talihsizliktir." dediğini rivayet etmektedir.<sup>659</sup>

Tevekkül konusunda Kerrâmîlerin de görüşleri ve menkıbeleri bulunmaktadır. Bu menkıbelerden en meşhuru Muhammed b. Kerrâm'a nisbet edilen tevekkül, tevessül ve rızık peşinde koşmamaya dair rivayet edilen başından geçen hadisedir. İbn Kerrâm, rızkın Müsebbibi'nden emin olmak için bir mağaraya geçmiş ve rızkın kendisine gelmesi için beklemiştir. Bu durumun akabinde yağmurda yolunu kaybeden bir kabile de aynı mağaraya sığınmıştır. Onu görenler onunla konuşmak istemesine rağmen o cevap vermemiştir. Soğuktan konuşamadığını düşünen kabile üyeleri ateş yakmışlar, akabinde konuşmamaya ısrarlı İbn Kerrâm'ın açlıktan konuşamadığını düşünerek pişmiş ve yumuşak bir yiyecek olan falûzec yapıp ikram etmişlerdir. Ancak İbn Kerrâm bekleyişini devam ettirmiştir. Kafiledelikler hüsnü zannda bulunarak dışlerinde bir problem olduğunu düşünmüştür. Bunun üzerine kafileden birinin eline bir kaşık diğerinin ise İbn Kerrâm'ın ağızını açmak için bıçak almaya yeltenmesiyle İbn Kerrâm gülmeye başlamıştır. Gülmesi üzerine kafiledelikler duraksayıp akli melekesinin yerinde olup-olmadığını sorgulamışlardır. Yaşanan bu vaka üzerine İbn Kerrâm, Allah'ın kulunu rızıklandırmasını tecrübe ettiğini ifade etmiş ve "Artık

---

<sup>655</sup> el-Cilânî, *el-Gunye*, s. 317.

<sup>656</sup> Ahmed Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013; s. 390.

<sup>657</sup> Hanbel, *el-Müsned*, c. XII, nu: 7316, s. 267.

<sup>658</sup> Musa Öztürk, "Ahlâk'ın Arzu'ya Yenik Düşmesi", *İnsan, Ahlak ve İktisat*, ed. Musa Kâzım Arıcan-Muhammed Enes Kala-Yunus Emre Aydınbaş, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2018, s. 390.

<sup>659</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 86.

onun beni ve kulunu ne halde olursa olsun, nasıl olursa olsun ve nerede olursa olsun rızıklandıracağını anladım.”<sup>660</sup> sözünü eklemiştir. Tevekkül konusunda belli başlı inanç ve yaşam anlayışına sahip İbn Kerrâm’ın itimnânı ve tevekkül anlayışına, bu kıssa misal verilmektedir. Öte yandan Muhammed b. Kerrâm’ın tevekkülü Herat’ta kiliseye hizmet edenler tarafından dahi övgüyle bahsedilmiştir.<sup>661</sup>

Ebû Muhammed el-Eskabî’den rivayetle Yahya b. Muâz, kişinin maişet kapısını, kaderin anahtarından başka bir şeyle açmayı denemesinin, mahlûkata bel bağladığı anlamına geldiğini açıklamaktadır.<sup>662</sup> Bu hususta o, sorulan bir soruya cevaben kişinin Allah’ın kendisine vekil olduğuna kânî olduğu vakit, kişinin mütevekkil vasfını kazanacağını açıklamasını yapmaktadır.<sup>663</sup> Bu açıklamadan yola çıkarak onun tevekkülün mahiyetini Allah’ın kişiye vekil olması şeklinde vurguladığını söylemek mümkündür.

Kerrâmî Mezhebi’ne mensub addedilen İbrahim el-Havvâs, tevekkülün hakikatını “havf ve recâ’nın sakıt olması” olarak açıklamaktadır.<sup>664</sup> Kuşeyrî eserinde Ebû İshak İbrahim el-Havvâs için tevekkül<sup>665</sup> ve riyazetin büyük bir haz olduğunu ifade etmektedir.<sup>666</sup> el-Havvâs hakkında en az Yahya b. Muâz’ın rivayetleri ve menkıbeleri kadar günümüze ulaşma imkânı elde eden ve onun tevekkül hakkındaki görüşlerini ortaya koyan menkıbeler bulunmaktadır. Onun tevekkül düşüncesinin en büyük örneği âdeti üzere tecrit yoluyla (azıksız ve hazırlıksız sefere çıkmak) çöle çıkması olarak verilmektedir.<sup>667</sup> O, kişinin kendi nefsinde tevekkülünün sağlam olmasının, onun başkalarının da kendisi gibi aciz olduğunu bilmesini sağlayacağını belirtmiştir.<sup>668</sup> *Risâletu’l-Kuşeyri*’de aktarılan bilgiye göre el-Havvâs tevekkül hakkında öğretilerini üç kişiye borçludur. Bunlardan birincisi Hızır (as),<sup>669</sup> ikincisi Mekke yolunda bir cin,<sup>670</sup> üçüncüsü ise Şam yolunda bir gençtir.<sup>671</sup>

<sup>660</sup> Ebû Hafs en-Nisâbüri, *Ravnâku’l-Mecâlis*, e-sayfa 59a-61a; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 153; Sarıkaya, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkinine Dair Bazı Değerlendirmeler”, s. 92.

<sup>661</sup> Ebû Hafs en-Nisâbüri, *Ravnâku’l-Mecâlis*, e-sayfa 61a; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, ss. 154-155.

<sup>662</sup> Sülemî, *Tabakâtu’s-Süfîyye*, s. 58.

<sup>663</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 201.

<sup>664</sup> el-Cîlânî, *el-Gunye*, s. 318.

<sup>665</sup> Daha öncesinde İbrahim el-Havvâs’ın hayatına dair malumat verilirken zikredilen Hüseyin b. Mansûr Hallâc ile Kûfe’deki muhabbetlerinde el-Havvâs sual üzerine kırk yıllık riyazetinden müsellemlen olan şeyin tevekkül olduğunu ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 268.

<sup>666</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 64.

<sup>667</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 283.

<sup>668</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 201.

<sup>669</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 203.

<sup>670</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 204.

<sup>671</sup> Kuşeyrî, *Risâletu’l-Kuşeyri*, s. 205.

Bu bağlamda Allah dayanılması ve güvenilmesi gereken tek Varlık'tır. Ancak sebeplere dair bakış açıları farklılık arz etmektedir. Ayrıca Yahya b. Muâz er-Râzî<sup>672</sup> başta olmak üzere Ahmed b. Ebû'l-Havârî, Hâris Muhasibî, Ebu Hasan b. Şem'ûn, Ebû Said Fadlullâh b. Mihenî gınanın (Allah'ın isimlerinden olan el-Ganiyy) fakrdan daha üstün olduğuna dair görüş bidirmişlerdir. Bunun ana sebebi ise Allah'ın fakra dair sıfatının bulunmaması düşüncesidir.<sup>673</sup> Ancak Allah'ın insanın efendisi, insanın ise Allah'ın kulu olmasından ötürü Allah Gânî kul ise fakirdir.<sup>674</sup> Bu bağlamda kulun tevekkül ve fakrı benimsenmesinin insan için daha hayırlı olduğunu düşünmüşlerdir.

### 2.1.5. Tahrîmu'l-Mekâsıb

Muhammed b. Kerrâm'ın temel öğretilerinden biri haline gelen diğer bir öğreti ise tahrîmu'l-mekâsıb'dır. Tahrîmu'l-mekâsıb terimi kesb kökünden teşekkül eden ve kişinin iktisâdî yaşamında mal biriktirmesine karşı uygulanan yasağı temsil etmektedir. Tahrîmu'l-mekâsıb kumar gibi helal olmayan, sahtekârlık içeren ve kötü niyetli kazançlar için de kullanılmaktadır.<sup>675</sup> Kesb Kur'ân'da ise üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi kalbin tavrı ile ilgili olarak "*Allah sizi kasıtsız yeminlerinizdeki (yanılmalardan) dolayı sorumlu tutmaz, lakin kalplerinizin kesbettiği (kazandığı) ile sorumlu tutar...*"<sup>676</sup> ayetinde kullanımındadır. İkincisi "*Ey iman edenler, kesbettiklerinizin (kazandıklarınızın) ve sizin için yerden çıkardıklarımız (mahsüllerin) iyilerinden Allah için infâk edin.*"<sup>677</sup> ayetinde yer alan kazanılan ve elde edilen şey anlamındadır. Üçüncüsü ise "*Allah kimseye gücünün yettiğinin dışında teklif etmez. (Herkesin) kesbi (iyiliği) kendi lehine, kesbi (kötülüğü) de*

---

<sup>672</sup> Yahya b. Muâz er-Râzî'nin zenginliğin faziletinin fakrdan daha evla fikrine dair farklı görüşlerde bulunmaktadır. Kuşeyrî'nin eserinde yaşanan bir olaydan mütevellit Yahya b. Muâz'ın kanaati hakkında şu şekilde bahsedilmektedir. Yahya b. Muâz Belh'te zenginliğin faziletinin fakirlikten daha evla olduğunu ifade ettiğinde kendisine otuz bin dirhem ihsan edilmiştir. Ancak akabinde meşayihden bazısı "Allah sana bu malı mübârek kılmasın!" dua/talebi üzerine Nîsâbü'r'a gitmek üzere o meclisten yola çıkmıştır. Yolculuğu esnasında eşkiyaya parayı kaptırmıştır. Bu vakıayı kendisi için ilahi bir uyarı olduğuna dair bir çıkarımda yapılabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 43.

<sup>673</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 87.

<sup>674</sup> Süleyman Uludağ, *Hayata Süfî Gözüyle Bakmak İnsan-İslam-İrfân*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 183.

<sup>675</sup> Galib b. İvâcî, *el-Mezâhibu'l-Fikriyyeti el-Muâsıratu ve Devruhâ fi'l-Müctemiâti ve Mevkıfu'l-Müslimi minhâ*, el-Mektebetü Asriyyeti ez-Zehbiyyeti, Cidde 2006, c. II, s. 1315.

<sup>676</sup> Bakara, 2/225.

<sup>677</sup> Bakara, 2/267.

kendi aleyhinedir...”<sup>678</sup> ve “...kesbettiklerinizden (yaptıklarınızdan) dolayı, azabı tatın.”<sup>679</sup> ayetinde insanın kendi fiiliyle gerçekleştirdiği eylem anlamında kullanılmaktadır.

Kesb terimi, genel olarak insanın faydalanabileceğini seçmesi ve tahsil etmek için çaba sarfetmesi anlamına gelmektedir.<sup>680</sup> Nitekim tasavvuf literatüründe de daha çok kazanılan, elde edilen anlamı ile ön plana çıkmıştır.<sup>681</sup> Öte yandan rızık talep etmek anlamına da gelen kesb, hayatı idame ettirebilmek için zarurî bir çaba olarak da tanımlanmıştır.<sup>682</sup> Ayrıca şahsi menfaati için kullanımına iktisab denilirken, kendi ve gayrısını içeren faydaya da kesb denilmiştir.<sup>683</sup> Kalam literatüründe kullanımına bakıldığında ise kesb insan fiilleri temelinde değerlendirilmiştir.<sup>684</sup>

Mutasavvıfların eleştirdiği ve eleştirildiği meselerden birisi olan kesb anlayışı hakkında oldukça fazla muhtelif görüş bulunmaktadır. Bu görüşleri Gazzâlî'nin tasnifiyle üç grupta incelenmek mümkündür. Birinci grup kendilerini helak edenlerdir ki dünya geçimiyle meşgul ve ahiretten beri kalmışlardır. İkinci gruptakiler kurtulanlardandır ki ahireti kazanma çabası onları dünya kazancıdan alıkoymuştur. Üçüncüsü ise orta yolu tercih eden itidalli kimselerdir ki ahiretinin tefekkürünü aksatmadan çalışan ve dünya ile ahiretin birlikte üstesinden gelebilenlerdir.<sup>685</sup> Mutasavvıflar dünyaya rağbetlerinin artabileceği konusunda kaygılandıkları ve başkalarına yük olmamak için yaşamlarını idame ettirebilecekleri cüz'i kazançlara zaman ayırmıştır. Hatta bazı sûfiler iktisaba karşı çıkmayı sünnete karşı çıkmak olarak tanımlamıştır.<sup>686</sup>

Kesb konusunda “*helal ve temiz*”<sup>687</sup> olanın ayrı bir önemi vardır. Kur'ân'dan hareketle mutasavvıflar genel kriterini bu minval üzere şekillendirmiştir. Süfyân-ı Sevrî (ö. 161/778) namazı son safta kılma pahasına da olsa kazancın nereden geldiğine dikkat

---

<sup>678</sup> Bakara, 2/286.

<sup>679</sup> Â'raf, 7/39.

<sup>680</sup> Ebû Kasım el-Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredâtu fi Garibu'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Mârifetü'l-Lübân t.y., s. 430.

<sup>681</sup> Refik el-A'cem, *Mevsûatu Mustalahâti't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetü'lübân Nâşirûn, Lübnan 1999, s. 790.

<sup>682</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. XII, s. 87.

<sup>683</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 430.

<sup>684</sup> M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, ss. 54-55, 150-151; Harun Ögmüş, “Adudüddin el-Îcî'nin Tefsirciliği ve *Tahkiku't-Tefsîr* Adlı Eseri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, İSAM Yayınları, İstanbul 2017, s. 509.

<sup>685</sup> Gazzâlî, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, c. II, s. 939.

<sup>686</sup> et-Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, s. 259.

<sup>687</sup> Bakara, 2/168; Mâide, 5/88; Enfal, 8/69; Nahl, 16/114.



edilmesi gerektiğini vurgularken, Fudayl b. İyâz helalinden bir danik (dirhemin altıda biri) dahi kazanmanın yetmiş yıllık ibadetten evla olacağını beyan etmiştir.<sup>688</sup>

Ahmed b. Harb'ın *et-Tekessüb* adlı eserinde Hâris el-Muhâsibî'nin (ö.243/857) aksine kesb anlayışı yani çalışarak kazanmanın karşısında sağlam bir tevekkül anlayışı savunduğu rivayet edilmektedir.<sup>689</sup> Süleyman b. Harb ise Esved b. Şeybân'ı zâhidliğiyle övgüye mazhar kılmakta ve onun şahsi devesiyle haccetmesindeki titizlikten gıpta ile bahsetmektedir. Çünkü o, yolculuk boyunca yalnızca kendi devesinin sütünü içmiş ve onu binek olarak kullanmıştır.<sup>690</sup> Buradan anlaşıldığı üzere Esved b. Şeybân'ın devesi bulunmaktadır, yani bir mala sahiptir. Ancak burada asıl anlatılmak istenen sahip olduğu varlığın ötesinde helal rızık kaygısı çektiği, devenin haricindekilere tamah etmediğidir. Ebû'l-Leys İbrahim Semerkandî (ö.373/983) *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn* isimli eserinde hakîm bir zattan rivayetle kazancın hayırlısını ve ihtiyacını karşılayabilecek kadar helal rızkının olması gerektiğini belirtmiştir. Akabinde ise kazancın hayrının görülebilmesi için ibadete yardımcı olacak şekilde bir miktarının kullanılması ve kalanının da ahirete (amel edilen ilimden ve neşrolunan bir sünnet) bırakılması gerektiğini açıklamıştır.<sup>691</sup>

Atfedildiğinin aksine mutasavvıflar rant tabanı üzerine kurulu, tüketim endeksli,<sup>692</sup> işten kaçan, tembel ve serkeş hayat sürüp başkalarının kazandıklarıyla hayatını idame ettiren tufeyli değildir.<sup>693</sup> Tasavvuf erbabının peygamberlerden tevarüs eden meslekleri ve çalışma alanları mevcuttur. Bu bağlamda tevekkül ve kesbin sebeplere yapışmaya engel olmadığı savunularak, çalışmanın sünnet görülmesinden ötürü teşvik edilmiştir.<sup>694</sup> Bu bağlamda özellikle XIII. ve XIX. asırların başına kadar devam eden Anadolu'daki esnaf ve sanatkârlığı temsil eden Ahîlik teşkilâtında ön plana çıkan, lonca adını verdikleri her meslek grubunun pîri bulunması ve pîrlerin örnek aldıkları peygamber meslekleri bu düşünceyi destekler

<sup>688</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, Semerkand, İstanbul 2015, s.157.

<sup>689</sup> Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler", s. 90.

<sup>690</sup> el-Beyhakî, *Kitâbü'z-Zühd*, s. 157; İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut t.y., c. II, s. 294; Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân Fesevî, *el-Mâ'rife ve't-Târîh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y., c. II, ss. 254-255.

<sup>691</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975, s. 488.

<sup>692</sup> Sabri Fehmi Ülgener, *Zihniyet ve Din-İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Derin Yayınları, İstanbul 2015, s. 121.

<sup>693</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 282.

<sup>694</sup> Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 289.

niteliktedir.<sup>695</sup> Çiftçilerin pîrî Hz. Âdem'den başlayarak, terzilerin pîrî Hz. Şit, demircilerin pîrî Hz. Dâvud ve marangozların pîrî Hz. Nuh ile devam etmektedir.<sup>696</sup> Bu bağlamda “Onların mallarından kendilerini temizleyen ve arıtıp temize çıkaran bir sadaka al ve onlara dua et...”<sup>697</sup> ayeti mucebince Hz. Muhammed'in sadaka hususunda söylemiş olduğu “Velevki yarım hurma dahi olsa, az sadaka ile kendinizi cehennem ateşinden koruyunuz.” hadisine muhatap olan sahabeler verecek birşeyler aramışlardır.<sup>698</sup> Verecek birşeyi olmayanlar dahi çalışıp sadaka vermişlerdir. Yanlış anlaşıldıklarının aksine aktif bir iktisat hayatı içerisinde yaşamlarını idame ettiren mutasavvıflar, kazanç hakkında sadece birikmiş malı zelil gördükleri için kesb ve tahrîmu'l-mekâsıb konuları üzerinde durmuştur. Hz. Ali'nin üzerine zekâtın hiç farz olmadığı sözü, zengin olup malın belirli bir kısmını verecek seviyeye gelmediğini ve cömert kişiye zekâtın farz olmayacağını bildirmektedir.<sup>699</sup> Bu durum Hz. Ali'nin çalışmaya karşı olduğundan dolayı fakir kalmasını değil, çalışmasına rağmen cömertliğinden ötürü fakrı yaşamayı tercih ettiğine örnek gösterilmektedir. Mutasavvıfların elbette çalışma hususunda kınamaya dair rivayetleri mevcuttur. Ancak bu çalışmanın kendisine değil, içeriği hakkında bazı görüşlerdir. Örneğin; bir kişinin çalışmasının tevekkülü terk etmesine, kazandıklarına güvenmesine, helal harama dikkat etmemesine, farz ibadetlerini çalışmak uğruna terk etmesine, muhtaç durumda birisinin kazancından harcama yapmasına sebep olması durumunda çalışmak ve kazanmak kerih görülmüştür.<sup>700</sup> Aksi takdirde çalışmaya bizzat karşı çıkılsaydı sûfiler meslekleriyle anılmazlardı. Bu bağlamda ilk sûfilerden kassâr (çırpıcı), sakatî (eskici), verrâk (kâğıtçı), harraz (terzi/ipekçi), hamal, hallâc (pamuk atan), nessac (dokumacı), kettânî (ketenci), müzeyyin (bezeyici/süslemeci), zeccaci (camcı), huşari, sayrafî, ferra (kürkçü) ve kararirî (kavanozcu) gibi meslek gruplarıyla anılan sûfiler mevcuttur.<sup>701</sup>

İbn Kerrâm, hizmetkârı Ebû İmran'la birlikte Nîşâbûr çarşısında insanların müşterileri kendilerine çekmek amacıyla bağırdıklarını ve oldukça kar ettiklerini görmüştür.

<sup>695</sup> Selahattin Bayram, “Osmanlı Devleti'nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2012, sayı 21, s. 83.

<sup>696</sup> Meslek grupları dağılımı sadece peygamberler ile değil farklı şahsiyetler üzerinden, farklı meslek gruplarıyla da tasnif edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Güler, *Kütahya Ahiliği Üzerine Bazı Mülâhazalar*, *International Journal of Social Science Research*, y.y. 2017, sayı 63, ss. 187-189.

<sup>697</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>698</sup> Buhârî, *Sahîhi Buhârî*, “Kitabu'z-Zekât”, c. II, nu:1417, s. 109.

<sup>699</sup> Uludağ, *Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak*, s. 62.

<sup>700</sup> et-Tûsî, *Kitabu'l-Luma'*, ss. 516-517; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, ss. 96-97.

<sup>701</sup> Uludağ, *Hayata Sûfi Gözüyle Bakmak*, s. 221.

Bunun üzerine İmran, İbn Kerrâm'a "takdirden önce rızık talebini artırmak istemelerinden ötürüdür!" diyerek serzenişini ifade etmiştir. Bunun üzerine İbn Kerrâm ise "Allah'a yemin olsun ki, sonra yine yemin olsun ki onlar Allah Teâlâ'nın takdir ettiğinin dışında ne bir zerre artırmaya ne de takdiri değiştirmeye güçleri yeter!"<sup>702</sup> demiştir. Yine rızık konusunda maişetini süt satarak çıkararak<sup>703</sup> İbn Kerrâm'a sormuşlar: "ben mütevekkilim, diyorsun fakat nasıl evine girip, kapıyı kitleyip, rızık gelinceye kadar beklemiyorsun?"<sup>704</sup> Bu konuyu bir mağara da tecrübe eden<sup>705</sup> ve tedbirin elden bırakılmamasının farkında olan İbn Kerrâm, muhatabının da tecrübe ettiği anne karnındaki bebek misalini örnek vererek bu halin daha öncesinde tatbik edildiğini beyan etmiştir. Benzer soruların artması üzerine Kur'ân-ı Kerîm'den "...Kim Allah'a tevekkül ederse, O ona yeter..." ayetiyle cevap vermiştir.<sup>706</sup>

Kerrâmiyye'nin dindarlık anlayışında bazı öğretilerin ön plana çıkarılması, iktisadî anlamda belirli bir seviyeyi yakalamış insanlardan tarafından hoş karşılanmamıştır. Bir başka ifadeyle tahrîmu'l-mekâsıb yani kâr için çalışma yasağını öngören görüşleri, Kerrâmîler'e ticaretle meşgul bazı zenginlerin mesafeli durmasında ve zamanla onlara karşı düşmanlık beslenmesinde etkili olmuştur.<sup>707</sup> Tasavvufî öğretilerin nefsin arzularına karşı refleks olarak geliştirilmesi göz önüne alındığında, ticaretin yaygın olduğu bu coğrafyada Kerrâmîler'in de insanların ticaretle meşgul olarak kalplerinin Allah'tan alıkonması kaygısı içerisinde bu görüşü karşı bir reaksiyon olarak geliştirdiği söylenebilir. Ancak bu konu sadece o tarih ve coğrafyaya da has değildir. Nitekim sahabeler arasında da benzer durumlar yaşanmıştır. Ebû Zer Cündeb el-Gıffârî (ö.32/653), Muâviye b. Ebû Süfyan (ö.60/680)'ın ona karşı hazırladığı sofrayı görünce Allah rasûlünün zamanında haftalık yemeğinin bir kilo arpa olduğunu ve eline başka bir şeyin geçmesi durumunda bile ekleme yapmayacağını beyan etmiştir. Ekleme yapmanın tevekküle ters olacağını, tevekkülün vucûbiyeti itibarıyla de biriktirme ve lükse rağbetten sakınılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>708</sup> Öte yandan Ebû Hanîfe'nin tilmizlerinden Muhammed eş-Şeybânî (ö.189/805) ise *Kitâbu'l-Kesb*<sup>709</sup> isimli

<sup>702</sup> Ebû Hafs en-Nîşâbüri, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e-sayfa 59; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, ss. 153-154.

<sup>703</sup> es-Subkî, *Tabakâtu's-Şafîi*, c. II, s. 304.

<sup>704</sup> Ebû Hafs en-Nîşâbüri, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e-sayfa 60; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 154.

<sup>705</sup> Ebû Hafs en-Nîşâbüri, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e-sayfa 59a-61a; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 153; Sarıkaya, "Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişkisine Dair Bazı Değerlendirmeler", s. 92.

<sup>706</sup> Talak, 65/3; Ebû Hafs en-Nîşâbüri, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e-sayfa 60; Aydın, *İslam Düşüncesi-III*, s. 154.

<sup>707</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 541.

<sup>708</sup> Ali Şeriati, *Ebuzer-i Gıffârî*, çev. Salih Okur, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1987, 148.

<sup>709</sup> Eserin matbu oluşundan kaynaklanan edisyon problemi mevcuttur. En eski nüshası Serahsî'nin *El-Mesbût* isimli fıkıh kitabının XXX. cildi içinde yer alan "Kitâbu'l-kesb" başlıklı bölümdür. Mahmûd Arnus edisyonu "el-İktisâb fi'r-Rizqi'l-Müstetâb" 1938'de Kahire'de basılan metin, 1980'de Şam'da basılan *Zekkâr* edisyonu,

eserinde, kesbin dünya düzenine yerleştirilmesi gereken bir gayret unsuru olduğunu ve kesbi talep etmenin, ilim talep etmenin farz olduğu gibi her Müslüman üzerine farz olduğunu belirtmiştir.<sup>710</sup> Farz olan ilimden maksadının, iktisadi anlamda ilmihal bilgisine vakıf olunması gerektiği olduğunu şerh düşerek açıklamıştır.<sup>711</sup> Mâturîdî gelenekte ise Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam* eserinde kesbi terk etmenin ruhsat, inkârının ise küfür olduğuna işaret edilirken, bunu yapanların Kerrâmîler olduğuna dikkat çekilmiştir.<sup>712</sup> Yahya b. Muâz ise zühdü teşvik etmiş, bu doğrultuda elde bulunan malın infakıyla cömertlik duygusunun artmasını zühd kavramı ile ifade etmiştir. Bunun yanı sıra asıl olanın kazanmak değil, infak olduğunu vurgulamıştır.<sup>713</sup>

### 2.1.6. Hangâh

İslâmiyetin yayılmasında ve ibadetlerin ifa edilmesi için ilk kurulan yapılar mescitler,<sup>714</sup> savaş ve teknik anlamda muhafaza-hücum stratejilerinin geliştirildiği güvenli

---

Ebû Gudde edisyonu, Merkezi'-Dirâsâti'l-Fikhiyye ve'l-İktisâdiyye edisyonları olmak üzere Türkçe'ye çevrilenler haricinde beş edisyonu bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bkz. Sabri Orman, "İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Sefahsî ve Kitâbu'l-Kesb", *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, İstanbul 2015, sayı 1, ss. 1-35.

<sup>710</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, haz. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbuât el-İslâmî, Haleb 1997a, s. 71; Ayrıca eserin içinde Kitâbu'l-Kesb ile birlikte İbni Teymiyye'nin "*Risâletu'l-Halal ve'l-Haram*" isimli çalışması da bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Orman, "Şeybânî, Sefahsî ve Kitâbu'l-Kesb", s. 25.

<sup>711</sup> Şeybânî'ye göre "Bir kişi ticaret yapmak istediğinde, riba ve fasit akitler gibi kaçınılması gerekli hususları öğrenmesi farz olur. Malvarlığı olduğunda, ödemesini yapabilmesi için kendi mal türünün zekâtı ile ilgili konuları öğrenmesi farz olur. Hac yapması gerektiği zaman ise haccın edası için gerekli bilgileri öğrenmesi farz olur. İlmihalin anlamı işte budur. Bunun bir ilim olduğu ise açıktır; zira Yüce Allah şeriatın kıyamet gününe kadar baki kalmasını murat etmiştir ve insanlar arasında baki kalması da öğrenme ve öğretmeyle olur. Böyle olunca da hem öğrenmek, hem de öğretmek farz olmuştur." eş-Şeybânî, *Kitâbu'l-Kesb*, ss. 148-149; Orman, "Şeybânî, Sefahsî ve Kitâbu'l-Kesb", s. 25.

<sup>712</sup> Ebû Kasım İshak b. Muhammed Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, Mabaatu'l-Cemâl, İstanbul t.y., s. 33; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 196.

<sup>713</sup> İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikîn (I-III)*, çev. Ali Ataç vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2017, c. II, s. 492.

<sup>714</sup> İslâm'ın ilk mescidi Kuba mescididir. Akabinde ise Hz. Muhammed tarafından seçilip gönderilen sahabeler fethedilen şehirlerin mescidlerinde ders halkaları oluşturmuşlardır. Mescidlerde peygamberin ashâbı ile başlatılan bu hareket, İslam tarihinin ilk yüzyılında câminin ilmi ve kültürel bir mahal olmasını sağlamıştır. Takip eden asırlarda ise Müslümanların düşüncelerini paylaştıkları, tartıştıkları, ilim talep edenlerin buluşma noktası haline almıştır. Temel İslam ilimlerinin sistematik bir forma bürünmesine büyük katkıları olan bu mescidlerin tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin konuşulması ve geliştirilmesine ilk katkıların sunulduğu merkezler haline almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah, *Teshîlu'l-Ulûmi'l-Tenzîl*, tah. Abdullah Hâlidî, Şirket'u Dâru'l-Erkâm b. Ebî Erkâm, Beyrut 1996, s. 348; Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s. 32.

bir alan olan ribâtlar<sup>715</sup> olmuştur. Zamanla bu yapıların yanında tarîkatların kendilerine has ritüelleri yerine getirmek için oluşturdukları başta tekke<sup>716</sup> olmak üzere zâviye, düverâ,<sup>717</sup> lenger, dergâh, mevlevîhane, kadirîhane, sofi hane, pîrevi ve âsitâne adı altında İslâm'ın inceliklerinin takva boyutunda tasavvuf adab ve öğretisinin yaşanmaya ve yaşatılmaya çalışıldığı merkezler kurulmuştur.<sup>718</sup> Bunlar arasındaki temel ayrımı özetlemek gerekirse küçük tekkelere zâviye, büyüklerine dergâh ya da hangâh, tekkelerin bağlı bulunduğu merkez tekkeye ise âsitâne denilmiştir.<sup>719</sup> Bu bağlamda Kerrâmiyye, mutasavvıfların toplanma merkezi olarak inşa ettikleri tekke, zâviye, âsitâne gibi merkezlerin prototipi olan hangâhları hicri üçüncü asır itibariyle inşa etmişlerdir.

Hangâh teriminin temelde “han” ve “gah” terimlerinden türetildiğini söylemek mümkündür. Han, Farsça bir kelime olup kervansaray, kervangah, han, hâne, mâbed, tapınak, idâreci, hakîm, han(sultan), sofrâ, ahşaptan imal edilen büyük tabak ve eyvân anlamlarına gelmektedir. Gah hecesi ise padişah tahtı, zaman ve son ek haliyle ziyâretgah gibi ismi mekan anlamında tanımlanmaktadır.<sup>720</sup> Ayrıca Maniheist tapınakları ve Budist

---

<sup>715</sup> Ribatlar İslâm'ın yayılmasında bilhassa Hristiyanlar arasında sert çarpışmaların gerçekleştiği bölgelerde mevcudiyeti korumak adına hudut bölgelerinde gönüllü askeri hizmet ettiği, ilmi ve askeri stratejilerin oluşturduğu mahallerdir. Hangâhlar resmi bir şekilde teşekkülü tamamlanmadan önce menşei itibariyle sâlikler ve sûfîlerin yaşamlarını sürdürdükleri ve amelî faaliyetlerini ifa ettikleri ribatlar aynı zamanda sınır karakolu, kervansaray, hangâh, âcizler evi, garipler evi, miskinler evi, misafirhane, mabed, kale ve dârü'l-ilm gibi vasıflar içinde kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Alexander Knynsh, *Tasavvuf Tarihi (Islamic Mysticism: A Shorth History)*, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011, ss. 28-29; Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 79-80.

<sup>716</sup> Tekkeler mescid kültürünün tasnif edilmesi ile ihtiyaçlara göre ayrılmıştır. Bu ayrımın tekke ve medrese münasebetleri olmak üzere iki ayrımdan söz etmek mümkündür. Medrese zâhirî ilimlerin tahsil edildiği ve bu minvalde gelişmelerin takip edilip geliştirildiği merkezlerken, tekkeler manevî ve ruhânî alanlarda gelişimin tecrübe edildiği müesseselerdir. Sûfîlerin bu denli gayret ve sebat içinde ilerlemelerini sağlama düsturlardan birisini Süfîân-ı Sevri'nin “Horasan'da ezan okumak, Mekke'de ibadete dalmaktan daha evla ve faziletlidir.” sözüyle özetlenebilir niteliktedir. Tekke ve zaviyelerin vakıfiye olmaları da İslâm medeniyetinin ayrıcalıklı değerlerinden biridir. Bu anlamda tekke ve zâviye programları; zaviyede misafir olarak kalmak, misafir olarak kalanların kimliklerinin tesbiti, misafirlerin üç günlük yeme, içme ve barınma gibi temel ihtiyaçlarının karşılıksız karşılanması, misafirlerin geldikleri beldelerdeki haberleri taşıması yönünden iletişimin sağlanması bakımından önem arz etmektedir. Misafirlere karşı muamele ve karşılaştıkları zorlukları aşmak üzere belli bir eğitim verilmekte kapıcılık ve bekçilik görevlerinin yanında örf, adet ve lisan bilenler tekkelerin müdavimlerinden olmasına dikkat edilen hususlar arasındadır. Denetim mekanizmasının da kurulduğu, zaviyelerdeki görevlerden, gereken ihtimamı göstermeyenler olduğunda kadıya haber verilerek “ehl-i takva ve erbâb-ı salahtan” birisi tayin edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Tasavvuf ve ‘Tekkeler ve Zaviyeler’ Hakkında”, *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, ss. 31-32; Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, ss. 58-60.

<sup>717</sup> Dâr kelimesinin ismi taşğîri olan düverâ, Arap dilinde saray ve ev manasında kullanılmaktadır. Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 109-110.

<sup>718</sup> Kara, *Tekke ve Zâviyeler*, s. 47; Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 79.

<sup>719</sup> Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 270.

<sup>720</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 70-73;

mabedleri için de hangâh kavramı kullanılmıştır.<sup>721</sup> Kelimenin menşei hakkında da muhtelif görüşler bulunmaktadır. Bu bağlamda Arap kültüründeki hangâh lafzının, Doğu İslâm medeniyeti olarak tanımlanan Horasan ve Mâverâü'n-Nehr'den Kerrâmîyye Mezhebi mensuplarıyla Filistin topraklarına getirildiği ve benimsediği düşünülmektedir.<sup>722</sup> Edebi metinlerde hangâh kelimesinin kullanımı incelendiğinde muhtelif yazılış biçimlerine rastlanmaktadır. Bu yazılışlar hângâh, hânegâh, hânkah, hângeh, hâncâh, hordengâh, Hôrengah, hôrdegeh, hôrdegâh, hôrenkâh, horenkâh, hônkâh ve elhorenkâh şeklinde farklılık göstermektedir.<sup>723</sup> Türkçede ise hangâh ve hankah yazılışları bulunmaktadır.

Kerrâmî düşünce ile özdeşleşen hangâhlar, İslâm'a daveti şiar edinenler için toplanma meclisidir. Hangâhların İslâm Medeniyeti'nde ilk olarak ne zaman teşekkül ettiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kerrâmîlerin bu bağlamda Horasan bölgesinde ilk hangâhların tesisi ve geliştirilmesinde katkısı büyüktür. Ancak rivayetler incelendiğinde temelde iki görüşün bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi el-Herevî'nin *Tabakâtu's-Sûfiyye* eserinde rivayet ettiği Şam Remle'de<sup>724</sup> Hristiyan bir emirin toplanma merkezi olarak ayarladığı Remle Hangâhı'dır. İkincisi ise *Mecmûu Fetavâ-yı İbn Teymiye* eserinde yer alan ilk sufi düverâsı olarak nitelendirilen Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden Abdülvâhid b. Zeyd'in dostlarından birisinin inşa ettirdiği hangâhtır.<sup>725</sup> el-Herevî'nin eserinde yer alan Ebû'l Abbâs Kassâb Âmûlî'nin talebesi Muhammed Kassâb Damgânî, Ebû Muhammed Tînî'den rivayetle “Sûfiler arasında inşa edilmiş ilk hangâh Şam Remle'dekidir.” ifade etmektedir. İlk hangâhın Remle'de kurulduğuna dair rivayet edilen olay şöyle gerçekleşmektedir: “Hristiyan bir emir uzaktan birbirleriyle karşılaşan iki kişi görür. Gördüğü bu kişiler musafaha yapıp oturarak yanında getirdikleri azıkları yerler. Onların birbirlerinden ayrılmaları üzerine emir, huzuruna avda gördüğü o iki kişiyi davet eder. Huzuruna çıkarılan iki kişiden birine diğerinin kim olduğu sorar. Ancak soru sorduğu

<sup>721</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 75-76; Barthold, *Târih-i İnan Der Kurûn-i Nühustîn-i İslâmî*, çev. Cevâd Felâtûrî, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, y.y. 1349, s. 398.

<sup>722</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 172.

<sup>723</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 69-70; Mevlânâ Celaleddîn Rûmî, *Mesnevî'yi Mevlevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, y.y. 1336, beyit 529, s. 225; Taküyyüddin Ahmed b. Ali Makrîzî, *Kitâbu Mevâiz ve'l-İ'tibar fî Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, haz. Ahmed Ali el-Melicî, Mısır 1324, c. IV, s. 271.

<sup>724</sup> Bugün kü Filistin toprakları arasında değerlendirilen Remle I. Velid zamanında (705-715) Cüdi-Filistin valiliği icra eden kardeşi Süleyman b. Abdülmelik tarafından Şefelah ovasında, Beytü'l-Makdis'e yaklaşık 45 km uzaklıkta kurulan bir şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sâmî es-Sakkâr, “Remle”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV, s. 560.

<sup>725</sup> el-Herevî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, haz. Abdulhayy Habîbî, Kabil 1923?, ss. 9-10; *Mecmûu Fetavâ-yı İbn Teymiye*, c. XI, s. 706; Ebû'l-Alâ Afifi, et-Tasavvuf: es-Sevrâtu'r-Rûhiyyetu fî'l-İslâm, Mısır 1965, s. 90; Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, ss. 151-152, 158.

kişi de bilmemektedir. Emir, daha sonra o kişiyle ne işi olduğu ve nereli olduğuna dair sorular sorar. Fakat kişiden yeniden bilmediğine yönelik bir cevap alır. Birbirlerine karşı ülfetin nereden hâsıl olduğunu öğrenmek isteyen emir, sorularını yöneltmesinin ardından aynı yolun yolcusu yanıtı ile memnun kalır. Bunun üzerine bir araya gelebilecekleri yer olan Remle'deki hangâhı inşa ettirir.”<sup>726</sup> Akabinde ise bu hadise Câmî'nin *Nefehâtu'l-Ûns* eserine naklen yansımıştır. Câmî, o iki kişiden birisinin ilk Sûfi ismini taşıyan Ebû Hâşim es-Sûfi'nin olduğunu haber vermiştir. Eserinde es-Sûfi'nin adına yaptırılan ilk hangâhı bu şekilde kıssası ile anlatmıştır.<sup>727</sup>

İbn Teymiye'nin “İlk sûfi düverâsı, Hasan-ı Basrî'nin talebelerinden olup hicri 177'de vefat eden Abdülvâhid b. Zeyd'in dostlarından biri tarafından Basra'da inşa edilmiştir.” görüşü Muhammed el-Makrîzî (ö.845/1442) ve Abdurrahman Bedevî tarafından da desteklenilmektedir. Abdurrahman Bedevî, eseri *Şehîdetü'l-Aşkı'l-İlâhî*'de hicri 150 senesine ait bu meskenin Hasan el-Basrî'nin çağdaşı Râbiatu'l-Adeviyye (ö.185/801?)'nin dostu Abdülvâhid b. Zeyd'in arkadaşlarından birinin Abâdân beldesinde inşa ettiğini nakletmektedir. Hatta bunun yanı sıra sûfilerin inşa edilen bu yerde kaldıklarını ifade etmiştir. Ayrıca bu yapının oldukça meşhur olduğunu ve burada namaz kılmanın faziletinin de bir hayli fazla olduğu vurgulamış, hicri 260 senesindeki Sâhibu'z-Zenc ayaklanmasında yıkıldığını beyan etmiştir.<sup>728</sup>

İslâm medeniyetinin doğusunda Horasan'ın kırsal bölgelerinde ve şehirlerinde izine ratlanan Kerrâmiyye, Kudüs ve Fustât'ın (eski Kâhire) mahalleleri ve Mâverâü'n-Nehr'de oluşturduğu hangâhları ile ismini geniş bir coğrafyaya duyurabilmiştir.<sup>729</sup> Kerrâmîler'in Cürcân, Biyâr ve Taberistan dağlarında da olmak üzere birçok belde şehir ve kırsalda hangâhları bulunmaktadır.<sup>730</sup> Kerrâmiyye'nin etkin faaliyet alanı Nîşâbûr'da en az üç adet hangâha ve Herat'ta bir medreseye sahip olduğuna dair rivayetlerden bahsedilmektedir.<sup>731</sup> Makdîsî'nin *Ahsenü't-Tekâsım* isimli eserindeki rivayetler incelendiğinde memleketi Beytü'l-Makdis'te hangâhların mevcudiyetinden<sup>732</sup> bahsettiği görülmektedir. Ayrıca Kudüs'te teravîh ve vitr namazının ayrıldığına deklare edilmesi üzerine Kerrâmîler'in de

<sup>726</sup> el-Herevî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, ss. 9-10.

<sup>727</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 152.

<sup>728</sup> Abdurrahman Bedevî, *Şehîdetü'l-Aşkı'l-İlâhî*, Mısır t.y., ss. 32-33; Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 158-159.

<sup>729</sup> Knynsh, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 93-94.

<sup>730</sup> Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 372.

<sup>731</sup> Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 540; Ömer es-Semerkandî, *Ravnâku'l-Kulüb*, Bibliothèque Nationale, Paris, Arabic MS nu: 6674, v. 48a.

<sup>732</sup> Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 191.

hangâhlarında bu konuya riayet ettiklerini ifade etmektedir.<sup>733</sup> Makdîsî, imamların her teravîh için ayağa kalktıklarında müezzinin Allah size merhamet eylesin anlamına gelen “Rahimekumullah” dediğini, teravîhi altı rekât eda ettiklerini ve Kerrâmî hafızların Cuma namazının akabinde yüksek sesle “Lâ ilâhe illallah” tehlîlleri getirdiğini rivayet etmektedir.<sup>734</sup> Bunların yanı sıra o, Mağrib’i tahlil ettiği eserinde Kerrâmîler hakkında Nîşâbûr’daki bir Kerrâmî şeyhin Mağrib’te yedi yüz civarı hangâhtan bahsettiğini fakat kendisinin (takriben 348/959 senesinde) hiçbirine rastlamadığını “Bir tane dahi yok!” sözüyle nakletmektedir.<sup>735</sup>

Mutasavvıflar ihtiyaçları doğrultusunda inşa ettikleri yerleri tarihi ve coğrafi şartlar el verdiği sürece geliştirmişlerdir.<sup>736</sup> Böylelikle ilk başlarda vaaz ve sohbet evi görevi gören hangâhlar, zamanla tarîkatlara göre de yeni bir kimlik kazanmıştır.<sup>737</sup> Sufilerin bilhassa ibadet, vird ve rietüllerini de ifa edebilecekleri umûmî bir merkez halini almıştır. Hangâhların popülaritesinin artmasının ve insanların toplanma merkezi olarak burayı tercih etmesinin başlıca sebebi, şeyhin mevcudiyetidir.<sup>738</sup> Şeyhin hangâh başında bulunması insanların hangâha geçmesini teşvik etmektedir. Nitekim bu sebeple bazı hangâhlar kurucuları ile anılırken bazıları ise şeyhlerinin isimleriyle anılmaktadır. Buna örnek olarak Nîşâbûr’da; Ebû Abdurrahman Sülemî hangâhı, İmam Kuşeyrî hangâhı, Abdullah Bâkû (ö.420/1029?) hangâhı gibi Ebû Osman Hîrî, Sandukî, Ebû Ali Tarsûsî, Ebû'l-Fadl el-Amîd Haşşâb, Seravî ve Malakâbâdî'nin hangâhlarını vermek mümkündür. Fakat hangâhların başında şeyhlerin yer alması bazı olumsuzlukları da beraberinde getirmektedir. Şeyhin herhangi bir sebeple hangâhtan ayrılması takipçilerinin de dağılmasına neden olduğundan hangâhın bir süre sonra eski işlevlerini yerine getirememesi söz konusu olmaktadır. Ticaret yolları üzerine kurulan hangâhlar gerek insanların ilim istifade edebilmeleri gerekse yolcuların konaklaması için ideal yapılardır. Hangâhta ikamet eden salıklar için hücreler, vaaz için mahal, cemaat için namaz, semâ' gibi muhtelif ibadetleri eda edebileceği salonlar ve tedrisat ve kitaplar için ayrı odalar bulunmaktadır. Kervansaray hizmeti de sağlayan hangâhlar mutfak ve azık ambarı (kiler) da içermektedir. Ayrıca yolcular ve hangâh sakinleri için hamam, binek hayvanları için ahır, hastaların bakımında kullanılan özel oda, ziraai

<sup>733</sup> Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 195.

<sup>734</sup> Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 195.

<sup>735</sup> Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 251.

<sup>736</sup> Makrîzî, *Kitâbu'l-Mevâiz*, c. II, ss. 273,431.

<sup>737</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 125.

<sup>738</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 142.



kullanıma açık bir bahçe de hizmete mahsus alanlar içerisinde yer almaktadır.<sup>739</sup> Hangâhların gelir kaynakları ise mahallî idarecilerin ve hayırseverlerin yardımlarından oluşmaktadır.<sup>740</sup> Bu vakıflar ibadet edip, vaaz verenlerin kendilerini bu yola adamalarına yardımcı olmak amacıyla çalışmaksızın yaşamlarını idame ettirebilecekleri alanlar halini almıştır.<sup>741</sup>

Kerrâmîler'in gayretleriyle Müslüman olanların sayılarının artması, hangâhları başarılı bir merkez konumuna getirmiştir.<sup>742</sup> Kerrâmîler için en az bu merkezler kadar kütüphane ve kitaplar da önemli bir yere sahiptir.<sup>743</sup> Bu sebeple hangâhlarda kitapların yer aldığı odalar bulunmaktadır. Hangâh kütüphaneleri üç motivasyonla geliştirilmiştir. Hangâhta ikamet eden şeyhlerin eserlerinin bulunması, korunaklı mekân olmaları hasebiyle kitapların muhafazalarının sağlanması ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin bu merkezlerde sürdürülmesidir. Bu durumu Keyanî'den rivayetle Spencer "Onları ümitvar kılan ve itibarını artıran şey, hangâh binaları ve kitap ve kütüphane vakıfları idi."<sup>744</sup> şekilde ifade etmiştir.

Sûfîlerin eserlerinde çokça zikredilen hangâh kavramı, içerisinde yaşanan olaylar bakımından da önem arz etmektedir. Bu olaylar neticesinde hangâhlar hakkında memnuniyet ifade edenlerin dışında memnuniyetsizliklerini dile getirenler de bulunmaktadır. Örneğin; Ali b. Osman Cüllâbî eseri *Keşfu'l-Mahcûb*'da kime ait olduğunu belirtmediği bir hangâhta başından geçen bir hadiseyi olumlu ve olumsuz yönlerini ele alarak aktarmaktadır. Ruhânî bunalımı/mânevî sıkıntısı için arayış içinde olan Hücvîrî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin kabrinde üç ay mücâvir olmasına, riyazet ve mücahedesine rağmen ızdırabının dinmediğinden dertlidir. Sûfîlerin riayet ettikleri hassasiyete hâkim olan Hücvîrî yamalı aba, rûsûm ehlinin âdeti âsâ ve su tulumuyla Kümiş vilayetinde ulaştığı bir hangâha girmiştir. Bu görünüşünden hoşnutsuzluklarını belli eden hangâhtaki sûfîler, Hücvîrî'yi hakir görürken onun kendilerinden olmadıklarını konuşuyorlarmış. O gece orada ikamet etmekten başka çaresi olmayan müellif "O gece beni bir dama oturtular, kendileri daha yüksek bir dama çıkıp oturdular. Beni kuru toprağa oturttular, önüme bayatlamış bir ekmeğin parçası koymuşlardı. Yedikleri börek kokusu bana kadar ulaşıyordu." sözleriyle başından geçenleri aktarmıştır. Akabinde ise yetmezmiş gibi hakaret ve alay etmeye başladıklarını, sonrasında yediklerinin

<sup>739</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 143.

<sup>740</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 142.

<sup>741</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 540.

<sup>742</sup> Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 540.

<sup>743</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 171.

<sup>744</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 171.

kabuklarını ona atarak eğlendiklerini ifade etmiştir. Nefsinin bu vakaya sabretmesinden ötürü rahatlamasını ve şeyhlerin aralarına cahil kimselerin girmesine neden göz yumduklarını, katlanılan sıkıntıyla birlikte mükâfatı ve derecesinin artması gibi nedenleri otobiyografik bir anlatımda ifade etmiştir.<sup>745</sup> Bir yandan onların hallerine üzüldükleri öte yandan sıkıntılarının onların bu hareketlerine sabrederken defolunduğunu açıklayan Hücvîrî, kaosu fırsata çevirmiştir. Ancak onun bu anlatımı hangâhlarda yaşanan olumsuzluklara, disiplinsizliğe, aksaklığa ve ahlaksızlıkların da yaşanabildiği, sûfî geçinenlerin<sup>746</sup> usulsüzlüklerinin<sup>747</sup> bulunduğu yerler olduğuna örneklik teşkil etmektedir. Ebû Tûrâb ise böylesi vakalardan ötürü olsa gerek talebelerine yamalı aba ile hangâh veya mescitte boş oturmamaları, Mushaf'ı yüzünden okumamaları<sup>748</sup> ya da insanlar işitsin amacıyla okumamaları yönünde ikaz etmiştir.<sup>749</sup>

Hicri beşinci asırda görülen hangâhlardaki bozulmalar Kerrâmî hangâhlarında da yaşanmış, Ebû Said Ebû'l-Hayr (ö.440/1049) Kerrâmîlerin hangâhlarının yoğun olduğu Nîşâbûr'a münasib bir yol izlemek ve olumsuz tutumların önüne geçebilmek adına hangâh inşa ettirmiştir.<sup>750</sup> Böylelikle yanlış ilerleyen îtikâdî ve tasavvufî düşüncenin önüne geçilmiştir. Böylelikle hangâhların gidişatları hakkında önlem ve tedbir mekanizmaları geliştirilmiştir. Artan ihtiyaca göre şekil alan inşalar ile birlikte daha sistematik ve kapsamlı mekânlar oluşturulmuştur. İlerleyen süreçte ise hangâhların yanında tekke, zâviye, düverâ, lenger, dergâh, mevlevîhane, kadirîhane, sofihane, pîrevi ve âsitâne gibi sûfilerin bir araya gelebilecekleri düverâlar teşekkül etmiştir.

<sup>745</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 128.

<sup>746</sup> Sûfî geçinenler kavramının kullanılması Sûfî görülenlerin hal ve davranışlarının aksi yönde hareket etmelerinden dolayı adlandırılmaktadır. Ebû'l-Hüseyn el-Varrâk bu konuda ibdidâi olarak Ebû Osman Hirî'nin mescidinde riayet ettikleri kâidelerden bahsetmektedir. Bu kâideler îsârî muhafaza, rızık endişesi yaşamadan sabahlamak, nefislerine gem vurmak için intikamdan beri kalmak, mütevâzi bir tavır takınmak, kötü davranışlara karşı iyilik etmek gibi nefisle mücadele adına kulun hataları maruz görüldüğü gibi üstüne ihsan da bulunmak tekke adabı arasında zikredilen örneklerden bazılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 137.

<sup>747</sup> Usulsüzlük hakkında ayrıca bkz. Alexandre Papas, "No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tariqa and Adab with Ahmed Kâsânî Dahbidî (1461-1542)", *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Kyoto 2008, ss. 4-22.

<sup>748</sup> Kerrâmîlerin hafız oldukları, Kur'an-ı ezbere okumaya gayret ettikleri, Cuma namazlarından sonra Lâ ilâhe illallah tehlîli için hafızların görevli oldukları bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mukeddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 195.

<sup>749</sup> Kuşeyrî, *Risaletu'l-Kuşeyri*, s. 64.

<sup>750</sup> Keyanî, *Hangâhlar Tarihi*, s. 169; Ayrıca bkz. *Hâlât-u Sühanân-ı Şeyh Ebû Saîd*, haz. İrec Afşar, Tahrân 1931, s. 56.

## 2.2. İtikâdî Görüşleri

Kerrâmî geleneğe ait erken dönem eserlerin günümüze ulaşamamış olması diğer alanlarda olduğu gibi itikâdî görüşlerinin tespiti için de farklı kaynaklardan faydalanılmasına zemin hazırlamıştır. Fakat ana kaynakların eksikliği Kerrâmiyye mezhebinin fikrî noktada müstakil bir mezhep olup olmadığı hususunda birbirinden farklı görüşler ileri sürülmesine neden olmuştur. İtikâdî görüşlerine geçmeden önce kısaca değerlendirilecek olursa imanla ilgili görüşleri çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in önde gelen temsilcilerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî başta olmak üzere Mâturîdî mezhebi müntesibi Hakîm es-Semerkandî, Malatî ve Makdisî tarafından Kerrâmiyye mezhebi Mürcie'nin bir kolu olarak ele alınmıştır.<sup>751</sup> Bunun yanı sıra Allah'ın sıfatları hususunda belirttiği görüşleri de dikkate alan Makdisî, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe grubunun içerisinde de değerlendirmiştir. Makdisî ile birlikte sıfatlar hususunu göz önüne alan Harizmî, Ebu'l-Meâli ve Ebû Temmâm gibi müellifler Kerrâmiyye mezhebini Müşebbihe'nin bir kolu addetmiştir.<sup>752</sup> Ebu'l Yüsr el-Pezdevî ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî Kerrâmiyye'yi Mücessime grubu ile nitelendirmiştir.<sup>753</sup> Şehristânî ise *el-Milel ve'l-Nihal* adlı eserinde sıfatları kabul etmelerinden dolayı Sıfatiyye arasında kabul ettiğini ifade etmiştir.<sup>754</sup>

Mürcie, Sıfatiyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi gruplar ile adı zikredilen Kerrâmiyye mezhebi bu iddiaların aksine bazı müellifler tarafından ise müstakil bir mezhep olarak kabul edilmiştir. Bu görüşün savunucularından birisi Ehl-i Sünnet'in önemli kollarından Mâturîdîlik'in kurucusu Ebû Mansûr el-Mâturîdî'dir. Kerrâmiyye mezhebini özellikle imanla ilgili görüşlerinden dolayı müstakil bir mezhep olarak zikretmiştir.<sup>755</sup>

<sup>751</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 144; Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, Yasin Yayınları, İstanbul t.y., s. 64; el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l Ehvâ ve'l Bida'*, tah. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2007, s. 130; Mutahhir b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbu'l-Bed ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, y.y. t.y., ss. 139-144.

<sup>752</sup> Makdisî, *el-Bed ve't-Tarih*, s. 139-144; Ebû'l-Meâli, *Beyânü'l-Edyân*, çev. Yahya el-Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Kahire 1957, XIX/1 s. 34; Ebû Temmâm, "Bâbü's-Şeytân", *Kitâbü's-Şecera*, nşr. W. Madelung - Paul E. Walker, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998, ss. 54-56. Makdisî'nin *Ahsenü't-Takâsım* isimli eserinin dipnotunda, Kerrâmiyye'nin Allah'a cisim atfetmesinden dolayı Mücessime'den sayıldığı belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için krş. Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 57.

<sup>753</sup> el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, ss. 30-31; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, Beyrut 1992, s. 76.

<sup>754</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136.

<sup>755</sup> el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, ss. 565-573.

Abdülkâhir el-Bağdâdî,<sup>756</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni<sup>757</sup> ve Fahreddîn er-Razî<sup>758</sup> gibi Eş'arî düşünürler de Mâturîdî ile aynı kanaattedirler.

Kerrâmiyye mezhebi üzerinde yukarıda bahsedilen tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa genel olarak mezhebin fikrî yapısı Hanefî akâid sistemi dolayısı ile de Sünnî düşünceyle paralellik arz etmektedir. Kesin olarak bilinmemekle birlikte Kerrâmî olarak atfedilen Mâturîdî âlimlerinden Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin dedesi Ebû Mutî' en-Nesefî *Kitâbü'r-Red* eserinde “cemaat” kavramını öne çıkarmak ve Kerrâmiyye mezhebini sapkın fırkalar arasında zikretmemekle Sünnî çerçeve içerisinde saydığı intibasını uyandırmaktadır.<sup>759</sup> Aynı şekilde Şehristânî'nin mezhebin Ehl-i Sünnet'e intisabını beyan ettiği sözleri<sup>760</sup> ve Selefîyye'nin ikinci dönem temsilcisi İbn Teymiyye'nin de Kerrâmiyye'yi Ehl-i Sünnet'in içerisinde kabul etmesi bu görüşü güçlendirmektedir.<sup>761</sup>

### 2.2.1. Allah İnanıcı ve Sıfatları Meselesi

Kelam ilminin en tartışmalı konularından birisi olan ilahi sıfatlar meselesi üzerine Kerrâmîler tarafından da farklı görüşler ortaya konulmuştur. Öyle ki ortaya konulan bu görüşler onların müşebbihe ya da mücessime olarak kabul edilmesine varacak ithamlarla suçlanmalarına zemin hazırlamıştır. Her ne kadar Kerrâmiyye mezhebi birtakım iddialarla zemmedilmiş olsa da ana kaynakların eksikliği bize ulaşan görüşlerin mezhebe aidiyeti hususunda net bilgiler sunmayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple mezhebin itikâdî görüşleri daha çok muhaliflerinin yazdığı eleştiriler ya da farklı mezhep müelliflerinin verdiği bilgilerden elde edilmektedir. Eş'arîlerin Mürcie'ye olan muhalefetleri sebebiyle Kerrâmiyye taraftarlarını dışlaması ve sert eleştirileri<sup>762</sup> Maturidî kaynakları Eş'arî kaynaklara nispeten daha güvenilir kılmaktadır.<sup>763</sup> Nitekim mezhebin Hanefî düşünce

<sup>756</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 215.

<sup>757</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyîni, *et-Tebîr fî'd-Dîn*, Beyrut 1983, s. 65.

<sup>758</sup> Fahreddîn er-Razî, *İtikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1986, ss. 87-88.

<sup>759</sup> Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, s. 47.

<sup>760</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136.

<sup>761</sup> Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Hârânî, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzi Kelâmî's-Şia ve'l-Kaderiyye*, nşr. Abdulkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut 1989, c. V, s. 275.

<sup>762</sup> Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâdî”, s. 50.

<sup>763</sup> Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karamiyya*, s. 83.

sistemine yakınlığı düşünülecek olursa Maturidî kaynaklar daha sağlam bilgiler elde edilmesi için zemin oluşturacaktır.

Kaynaklarda Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın *Kitâbu 'Azâbi'l Kabr* isimli yapıtında Allah'ı Zâtı'n ve Cevher'in birliği ile tanımladığı yer almaktadır.<sup>764</sup> Fakat Bağdâdî mezhebin taraftarlarının halktan çekindiği gerekçesiyle Allah'a cevher yerine cisim dediklerini nakletmektedir.<sup>765</sup> Onlar bu görüşlerini Allah'ın diğer cisimlerden farklı bir cisim olduğu şeklinde açıklamışlardır.<sup>766</sup> İlk dönemlerde kavram içeriklerinin netleşmediği göz önüne alındığında cisim ile cevher arasında kesin bir farkın oluşturulmadığı ve bu kelimelerin birbiri yerine kullanıldığı görülecektir.<sup>767</sup> Nitekim Muhammed b. Kerrâm'ın yanında Ebû Hüseyin es-Sâlihî,<sup>768</sup> Mukatil b. Süleyman ve Hişam b. Hakem<sup>769</sup> (ö. 179/795) de Allah'ı cevher yerine cisim ile nitelendirmiştir.<sup>770</sup> Şehristânî ise mezhep taraftarlarının cismi özü dolayısıyla kendinden var olan şekilde tanımladıklarını, Allah'ın Zât'ıyla kâim olduğu düşünüldüğünde bu tanıma ters düşmemesi gerekçesiyle cisim dediklerini belirtmektedir.<sup>771</sup> Maturîdî âlimlerden Pezdevî'nin belirttiğine göre Kerrâmîlerin bir kısmı Allah'ın mevcûd olduğunu belirtmek için cisim kelimesini isim olarak belirtmişlerdir.<sup>772</sup> Nitekim Adudüddin el-Îcî de Pezdevî ile aynı görüşü paylaşmakta ve Kerrâmîlerin cismi mevcud olan manasında kullandığına değinmiştir.<sup>773</sup> Onlar böylelikle kendi kullandıkları cisim kelimesi ile Hanefî-Maturîdî âlimlerin Allah için kullandıkları 'şey' kelimesi arasında benzerlik kurmaktadır.<sup>774</sup> Nitekim onlara göre günümüzde Ehl-i Sünnet âlimleri olarak kabul edilen âlimler 'şey' kelimesini Allah'ın mevcûd olduğunu ifade etmek için isim olarak kullanmaktadırlar. Bu konu hakkında Seyyid Şerif el-Cürcânî Kerrâmîlerin 'mürekkep' ve 'mütahayyiz' varlıklar için kullanılan cisim kelimesini isim

<sup>764</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 64; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 136.

<sup>765</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 357.

<sup>766</sup> ez-Zehabî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, c. VI, s. 314 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 136-138; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 31.

<sup>767</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", s. 54.

<sup>768</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", s. 54.

<sup>769</sup> Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 357; Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 61.

<sup>770</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 30- 31.

<sup>771</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 138.

<sup>772</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 31.

<sup>773</sup> Eşref Altaş, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, İSAM Yayınları, Ankara 2017, s. 350.

<sup>774</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", s. 55.

olarak kullanmalarının problem oluşturabileceğini fakat Allah'ın mevcûd ya da zatı ile kaim olduğu manasında kullanmalarının herhangi bir sakıncasının olmadığını ifade etmiştir.<sup>775</sup>

Kerrâmiyye'nin Allah'a cisim atfettiği<sup>776</sup> görüşünü savunan Sâbûnî, aynı zamanda onların Allah'ın arş üzerinde mekân tuttuğu görüşünü benimsediklerini zikretmiştir.<sup>777</sup> Benzer bir görüşü Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın eserinde yer alan Allah'ın mekânının arş olduğu<sup>778</sup> ve arşa dokunduğu şeklinde ifadelerin varlığını aktararak ifade etmiştir.<sup>779</sup> Fakat İbn Kerrâm'ın çevresindekiler bunu arşa dokunma olarak değil 'karşılaşma' olarak kabul etmişlerdir. Allah'ı isim olarak cisim ile nitelendiren bir grup Kerrâmîler ise Allah'ın mekânının olmadığını<sup>780</sup> fakat bir tarafta olmasının zorunlu olduğunu ve tarafların en şerefli ve en yüksekinin yukarısı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>781</sup> Kerrâmiyye her ne kadar Allah'ı cisim ile nitelendirmiş olsa da cisme verdiği mana bakımından müşebbihe ve mücessimedden ayrılmaktadır. Öyle ki Ebû'l-Mutî' en-Nesefî bu husus hakkında kişinin kendini vasıflandırdığı şeylerle teşbihten uzak olan Allah'ı vasıflandırmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.<sup>782</sup>

Kerrâmîlerin cisim ile ilgili ortaya koymuş olduğu düşünceleri onların ilahi sıfatlar meselesinde sunmuş oldukları fikri yapının temelini oluşturmaktadır. Kerrâmîler ilahi sıfatların Allah'ın Zâtı'nın dışında varlıklarını kabul etmişlerdir.<sup>783</sup> Çünkü onlara göre isim ile isimlendirilen şey (müsemma) birbirinden farklıdır.<sup>784</sup> Yani sıfatlar mevsuftan ayrıdır. Bu sebeple onlar da Allah'ın Zâtı ile sıfatlar arasında ayrıma gitmişlerdir. Bu ayrımı gözetmelerindeki en büyük sebep ise Allah'ın Zâtı ile sıfatlarının aynı kabul edilmesi durumunda sıfatların varlığını inkâr düşüncesinin oluşmasıdır. Bu noktada onlar Allah'ın Zâtı yerine saydıkları 'cisim'i kadim saymış, ona atfedilen sıfatları ise hâdis saymışlardır.<sup>785</sup>

<sup>775</sup> Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1841, c. III, s. 21.

<sup>776</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 57.

<sup>777</sup> es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 61.

<sup>778</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 57.

<sup>779</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 161.

<sup>780</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 44.

<sup>781</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 138; el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 44.

<sup>782</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitabu'r-Red*, ss. 253-254.

<sup>783</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdi", s. 57.

<sup>784</sup> es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 70.

<sup>785</sup> Aydın, Kerrâmiyye, s. 64; Ayrıca İcî, Kerrâmîlerin sıfatları hâdis saydığını doğrudan belirtmemekle birlikte sıfatların kâdim olduğunu menettiklerini ifade etmektedir. Bundan hareketle Kerrâmîlerin Allah'ın sıfatlarını hâdis saydığı söylenebilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Altaş, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, s. 401.

Onların bu görüşleri ilahî sıfatları gerçeklikleri olmayan zihni varlıklar olarak kabul eden Muhyiddîn İbn Arabî ve ilahî fiili sıfatları hâdis sayan Mu'tezile-Eş'arîlik ile benzerlik göstermektedir.<sup>786</sup>

Kerrâmîler ilahî sıfatların sonradan olduğunu kabul etmekle birlikte hâdis olan biçok şeyin Allah'ın Zâtı ile kâim olduğu<sup>787</sup> düşüncesinden hareketle onların da ezeli, ebedî ve kadîm olduklarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre Allah, zatı ile kaim kabul edilen ezeli bir hayat ile hayy, ilmiyle âlim, kudretiyle kadir, meşîetiyle dileyendir. O'nun mahlûkatın elinden, yüzünden, gözünden farklı olarak iki eli, yüzü, gözü vardır.<sup>788</sup>

Kerrâmiyye hayat, ilim, irâde gibi sıfatların kudret sıfatı içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmüştür.<sup>789</sup> Bu nedenle Bağdâdî, Kerrâmîler'in Allah'ın her şeye güç yetiremeyeceği sadece kendi zatında ortaya çıkan bu havadisler üzerinde güç yetirebileceği görüşünü benimsediklerini aktarmıştır.<sup>790</sup> Onlara göre âlemin cisim ve âraziları Allah'ın takdirinin dışında “ol” emri<sup>791</sup> ile yaratılmışlardır. Nitekim Bağdâdî'ye göre bu görüşü daha önce Kerrâmî Mezhebi'nin dışında savunan başka bir grup da yoktur.<sup>792</sup> Kerrâmîler, Kudret sıfatından yola çıkarak ilahi irade ve meşîet arasında ayrıma gitmişlerdir. İrade sıfatı, Allah'ın ezeli ilminde dilediği şeyin vakti saati geldiğinde “ol” emri ile yaratılması anlamına gelmektedir. Onlara göre irade yaratmaya taalluk eden bir sıfattır. Bundan dolayı da hâdis kabul edilmiştir.<sup>793</sup> Allah'ın dilemesinden ibaret olan meşîet ise kadîm sayılmıştır.<sup>794</sup> Gazzâlî de *el-iktisâd ve'l-İ'tikâd* isimli eserinde Kerrâmîler'in iradenin kadîm kabul edilmesi durumunda irade edilenin kadîmliğini gerektireceğini ileri sürdüklerini belirtmektedir. Çünkü onlara göre kudret ve irade sıfatları meydana geldiğinde ve engeller ortadan kalktığında, irade edilenin ortaya çıkması zorunludur. Böyle bir durumda irade ve kudretten dolayı bir gecikmenin olmayacağını düşünen Kerrâmîler'in irade sıfatını yaratılmış kabul ettiğini belirtmektedir.<sup>795</sup>

<sup>786</sup> Karadaş, “Kerrâmiyye ve İtikâd”, s. 57; Salih Aydın, Kerrâmiyye, s. 64-65; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 247.

<sup>787</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 144-146.

<sup>788</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 144.

<sup>789</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 253.

<sup>790</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>791</sup> Yâsin, 36/82.

<sup>792</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 164.

<sup>793</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 57.

<sup>794</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 254-255; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, ss. 80-81.

<sup>795</sup> Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol (el-İktisâd ve'l-İ'tikâd)*, çev. Osman Demir, Klasik, İstanbul 2016, s. 128.

Kelam sıfatı da diğer sıfatlarda olduğu gibi kudret sıfatıyla ilişkilendirilmiştir. Allah'ın konuşma yani kelam sıfatını ezelde zatında barındırdığını kabul etmişlerdir. Bu sebeple de Allah'ın kelamını kadîm olarak belirtmişlerdir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Kerrâmîler, Kelam (konuşma) ve kavî (söz) arasında ayrıma gitmişlerdir. Kelam kadîm sayılmış, fakat kavî ise yaratılmamış olan hâdis şeklinde belirtilmiştir.<sup>796</sup> Bu düşünceden hareketle Kur'an'ı da “mahkî” ve “hikâye” olarak iki boyutlu ele almışlardır. Kur'an'ın “mahkî” boyutu Allah'ın kelamını, “hikâye” boyutu ise insanlara intikal etmesini içermektedir.<sup>797</sup> Netice itibariyle kavli kendisinden hâdis olan harfler olarak kabul eden Kerrâmiyye Kur'an'ı da bizlere iletilen hikâye olması sebebiyle hâdis saymıştır. Pezdevî'nin belirttiği “Allah gerçekten hâdis olan ve kendisinde kâim olan bir Kelam ile konuşandır”<sup>798</sup> ifadesinden de anlaşılacağı üzere Kerrâmîler Mâtûrîdîlerin de yapmış olduğu “nefsî” ve “lafzî” ayrımına benzer bir ayrıma gitmişlerdir. Böylelikle onların nefsî kelamı Allah'ın Zâtı'nda kâim olan mana, lafzî kelamı insanlarda bulunan ses ve yazı olarak yorumlamaları gibi Kerrâmîler'in de kelam sıfatını zatında var olan mana, kavli ise ses ve yazıdan ibaret gördüklerini söylemek mümkündür. Ayrıca hâdis ve muhdes arasında ayrıma gitmelerinden ötürü de Kerrâmîler'in Kur'an'ı yaratılmamış hâdis kabul ettiklerini yani mahlûk olarak benimsemediklerini belirtmekte fayda vardır.<sup>799</sup>

Kerrâmîlerin sıfatlarla ilgili görüşleri hususunda belirtilmesi gereken önemli noktalardan birisi de tıpkı Eş'ârî ve Mu'tezilî düşünürler gibi Allah'ın fiillerini hâdis kabul etmeleridir. Allah'ın yaratma yeteneğinin bir fiil zatında mevcut olduğunu bu gücü ile hâlık olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde rızık verme gücü ile de râzıktır.<sup>800</sup> Kısaca belirtmek gerekirse Allah kendisinde bulundurduğu kudret sıfatı ile rızık verici ve yaratıcıdır. Fiile taalluk eden yaratma ve rızık verme sıfatları hâdis, fakat kendisiyle kâim olan kudret sıfatının içerisinde yer almaları sebebiyle ise kadîm kabul edilmişlerdir. Bu nokta-i nazardan ise Eş'ârî ve Mu'tezile'den ayrılmaktadırlar. Çünkü onlar fiili sıfatları tamamen hâdis

---

<sup>796</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 78; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 163; Bu hususta İcî, Kerrâmîlerin kelamı birbirinden önce meydana gelen parçalardan tertip olması sebebiyle hâdis kabul ettiklerini belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Altaş, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, s. 493.

<sup>797</sup> Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikâdi”, s. 58.

<sup>798</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 82.

<sup>799</sup> Karadaş, “Kerrâmiye ve İtikâdi”, ss. 58-59.

<sup>800</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 259; Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdi Görüşleri*, s. 84.



sayarken, Kerrâmîler bu sıfatları hâdis kabul etmekle birlikte Allah'ın Zâtı'yla kâim saymaktadırlar.<sup>801</sup>

### 2.2.2. İman

Kerrâmîlerin üzerinde önemle durduğu ve sistematik bir düşünce geliştirdiği diğer bir konu ise iman meselesi olmuştur. Bu konu hakkında ortaya konulan görüşler neticesinde farklı mezhepler ile arasında bağlantılar kurulmuş ve bunların yanı sıra diğer mezhep taraftarları tarafından eleştirilere maruz kalmıştır. Kerrâmîler imanı 'dil ile ikrar' şeklinde tanımlamışlardır.<sup>802</sup> Bu tanımdan hareketle 'dil ile ikrar'ın dışında kalan 'kalp ile tasdik'in ya da amellerin iman olmadığını savunduklarını söylemek mümkündür. Onların görüşlerini "Allah'a ve bize gönderilene inandık, deyin"<sup>803</sup>, "Rabbimiz! İnandık, bizi de şahidlerden yaz..."<sup>804</sup> ayetlerinin ışığında temellendirdiği kabul edilmektedir.<sup>805</sup> Kerrâmîlerin imanla ilgili görüşlerine detaylı bir şekilde ulaşma imkanı sağlanan Ebû'l-Mutî' Mekkûl en-Nesefî'nin eserinde ise 'imanın dil ile ikrar' olduğuna dair delil Hürmele b. Yezîd el-Ensârî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Peygamber dilinin bir tarafını tuttu ve 'iman buradadır', göğsünü işaret ederek de 'takva buradadır' dedi" hadisi gösterilmektedir.<sup>806</sup>

İmanı sözden ibaret sayan Kerrâmîler, A'raf Sûresi 172. ayette<sup>807</sup> ilk yaratılışta vuku bulduğu aktarılan insan ile Allah arasındaki mîsak ile ilişkilendirmektedirler. Yaratılışta verilen bu sözün (belâ kavli) kişi din değiştirdiğinde (riddet) hükmünü kaybedeceğini, böyle bir durum gerçekleşmediği sürece kalıcı olduğunu iddia etmektedirler.<sup>808</sup> Bu sebeple onlara göre ilk yaratılışta her ruh tarafından gerçekleştirilen ikrarın kişi dinden dönmediği sürece yinelemesinin bir manası bulunmamaktadır. Kerrâmîler'in Şahadet getiren bir kişinin imanın şartlarından risâlet konusunda küfre inanması durumunda bile gerçek mü'min sayılabileceğini ileri sürdükleri söylenebilmektedir.<sup>809</sup>

<sup>801</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâd", s. 59.

<sup>802</sup> Eş'ari, *Makalatul İslamiyyin*, s. 144; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 170; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. VII, s. 462.

<sup>803</sup> Bakara, 2/136.

<sup>804</sup> Maide, 5/84-85.

<sup>805</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 212.

<sup>806</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitabu'r-Red*, s. 245.

<sup>807</sup> "... 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar da: 'Evet (Rabbimizsin), şahit olduk' demişlerdi..."

<sup>808</sup> Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; Aydın, *Kerrâmîyye*, s. 94; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 206.

<sup>809</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 372.

İmanın söz olduğunu savunan Kerrâmîlere göre amel imanın bir şartı olmamasından dolayı imanda artma ya da eksilme söz konusu değildir. Hz. Peygamber'den nakledilen “İman sözdür, amel onun uygulamalarıdır.” hadisi iman ve amelin birbirinden farklı şeyler olduğuna işaret etmektedir.<sup>810</sup> Bu hususta Kerrâmîler Ebû Hanîfe'nin görüşleri ile paralellik arz eden fikirler ortaya koymaktadır. Ebû Hanîfe, imanın “dil ile ikrar, kalp ile tasdik”<sup>811</sup> olduğunu belirtmekle birlikte amelin imanın bir parçası olmaması sebebiyle artması ya da eksilmesi durumunun mümkün olmayacağını açıklamaktadır.<sup>812</sup> Bununla birlikte Kerrâmîlere göre iman ‘elest bezmi’nde herkese eşit olarak verilmekle birlikte herkesin içinde bulunan bir şeydir.<sup>813</sup> Bu sebeple onlar imanın eksilmesinin ya da artmasının düşünülemeyeceğini savunmaktadırlar. Kaynaklarda İbn Kerrâm'ın imanın artıp eksilmeyeceği hususunda delil olarak kullandığı Zührî tarafından rivayet edilen hadisleri içeren eserinin Buharî'ye ulaştırıldığı, Buharî'nin ise kitabın arkasına “kim böyle hadis uydurursa, onu ağır bir şekilde dövmek ve uzun müddet hapsedmek gerekir.” ifadesini yazdığı yer almaktadır.<sup>814</sup>

İman konusunda değindikleri önemli konulardan bir tanesi de münâfıkların durumu meselesidir. Eş'arî kaynaklarda Kerrâmîlerin münâfıkları gerçek mü'min saydıkları yönünde iddialar yer almaktadır. Bu hususta en eski kaynaklardan birisi olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin eserinde Kerrâmî Mezhebi müntesiplerinin Hz. Peygamber zamanındaki münâfıkları mü'min saydıkları yönündeki savları yer almaktadır.<sup>815</sup> Bunun bir örneği ise Bağdâdî'nin eserinde Kerrâmîlerin haklarında birçok ayetler bulunan münâfıkları gerçek birer mü'min saydığı, imanlarının ise Peygamber ve meleklerin imanı gibi olduğunu kabul ettiklerine dair öne sürdüğü tezde görülmektedir.<sup>816</sup> Fakat Kerrâmîler münâfıkları tam anlamıyla mü'min kabul etmemektedirler. Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, Kerrâmîlerin bu görüşlerini Hz. Peygamber'in münâfıklara İslâm hükümlerini uygulamasını temel alarak oluşturduklarına dikkat çekmektedir.<sup>817</sup> Pezdevî ile benzer bir görüşü paylaşan Şehristânî'nin de belirttiği üzere onlar dünya ve ahiret hayatı arasında ayırım gözetmemektedirler. Onlara göre münâfık kişi dil ile ikrarda bulunduktan sonra bu dünyada

---

<sup>810</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitabu'r-Red*, s. 149.

<sup>811</sup> Ebû Hanîfe, “Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe”, s. 87.

<sup>812</sup> Ebû Hanîfe, “Fıkhü'l-Ekber”, s. 56.

<sup>813</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 226.

<sup>814</sup> İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, c. VII, s. 462.

<sup>815</sup> Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 144.

<sup>816</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166.

<sup>817</sup> el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 213.

mü'min ancak ahirette ise ebedi azab görecek kimsedir.<sup>818</sup> Bir başka şekilde ifade edilecek olursa imanı 'dil ile ikrar'dan ibaret kabul eden Kerrâmîler zahire nispetle münâfikları yaşadığımız âlemde mü'min kabul etmekte ve kâfir olduklarına dair haklarında birçok ayet olması gereçeysiyle de ahirette ebedi azaba uğrayacak kimseler olarak görmektedirler.

Bağdâdî'nin naklettiği üzere çocukların imanını hususunda Kerrâmîler kendi aralarında ihtilaf etmektedirler. Genel kabul gören görüşe göre kişi ister mü'minin çocuğu ister kâfirin çocuğu olarak doğsun, "elest bezmi"nde verdiği mîsak dolayısıyla mü'min olarak doğduğu kabul edilmektedir. Çocuk büyüüp buluşa erdiğinde ise ebeveynlerinin durumuna bakılmaktadır. Şayet ebeveynleri kâfir ise çocuğun kâfir, ebeveynlerinden biri mü'min diğeri kâfir ise çocuğun dinden dönmüş (mürted) olduğuna hükmedilmektedir.<sup>819</sup> Kerrâmîler bu görüşlerini "O gün bazı yüzler ağarır, bazı yüzler kararır. Yüzleri karararlara, 'İmanınızdan sonra inkâr ettiniz, öyle mi? Öyle ise inkâr etmenize karşılık azabı tadın' denilir." âyetinden hareketle ortaya koymaktadır.<sup>820</sup>

Görüşleri aktarılan Kerrâmîler, Hanefî mezhebinin itikâd alanındaki temsilcisi ve *Kitabü't-Tevhîd* isimli çalışmanın müellifi Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî tarafından, Hanefîlerin iman tanımında yer alan "kalp ile tasdik"<sup>821</sup> ilkesini ihmal etmelerinden dolayı eleştirilmektedir.<sup>822</sup> Yine Hanefî ve Mâtûrîdî geleneğinin önemli temsilcilerinden Hakîm es-Semerkandî Kerrâmîleri benimsemiş oldukları 'iman, dil ile ikrardır' ilkesinden hareketle Mürcie ile bağdaştırmakta ve her iki mezhebin bu konuda ileri sürdüğü görüşleri kritik etmektedir.<sup>823</sup> Her ne kadar çeşitli Sünnî kaynaklarda Kerrâmîler eleştirilmiş olsa da Kerrâmî Mezhebi müntesiplerinin iman düşüncelerinin temellerini Ebû Hanîfe'nin iman tanımından hareketle oluşturduklarını belirten görüşler de bulunmaktadır. Meselâ Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden İmam Şeybânî'nin *Kitâbü's-Siyeri'l-Kebîr* adlı eserinde imanı ikrar düzeyinde tartıştığı bilinmektedir.<sup>824</sup> Nitekim bu hususta benzer görüşler Doğan ve Aydın tarafından da paylaşılmaktadır. Her ikisi de çalışmalarında Kerrâmiyye'nin Ebu Hanife'nin yolunu takip ettiğini kaleme almakta ve Kerrâmîlerin iman anlayışında temel hususlardan

<sup>818</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 144.

<sup>819</sup> Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016, s. 294.

<sup>820</sup> Âl-i İmrân, 4/106.

<sup>821</sup> Ebû Hanîfe, "Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe", s. 87.

<sup>822</sup> Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ss. 565-573.

<sup>823</sup> Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, s. 64.

<sup>824</sup> Karadaş, "Kerrâmiye ve İtikâdî", s. 51.

birisini oluşturan mîsak anlayışları ile Ebû Hanîfe'nin *Fıkhu'l-Ekber*'inde yer alan "elest bezmi"nde verilen sözün iman olarak açıklanması arasında bağlantı kurmaktadır.<sup>825</sup> Bunların yanı sıra iman tanımı hususunda Ebû Hanîfe'den ayrılan Kerrâmîler imanının artıp eksilmesinin söz konusu olmadığını savundukları tezleriyle ise ona yaklaşmaktadır.

### 2.2.3. Nübüvvet

Kerrâmîler nübüvvet ile ilgili fikri çerçevelerini iman nazariyeleri etrafında oluşturmuşlardır. İlk yaratılışa alınan söz ve kendisine verilen fitrat sebebiyle insanın dünyada sadece ikrâr etmesini yeterli gören iman anlayışları Kerrâmîler'in nübüvveti de ilk yaratılış düşüncesi üzerine temellendirmesine sebep olmuştur. Böylelikle Kerrâmîler risâletin belirlenen kişiye ilk yaratılışa görev olarak verildiğini iddia etmişlerdir. Bundan dolayı nübüvvetin insanın kazanımıyla elde edilemeyeceğini vurgulamışlardır.<sup>826</sup> Nübüvvet ve risâlet Kerrâmîler tarafından vahiy, mûcize ve ismet dışında Nebî ve Resûl'de doğuştan bulunan iki sıfat olarak nitelendirilmiştir. Bu iki sıfatı yaratılışa yerleştirdiği kişiyi risâlet ve nübüvvet ile görevlendirmesi veya peygamber olarak göndermesi Allah'a vacip görülmüştür.<sup>827</sup>

Kerrâmîler, Nebî, Resûl ve Mürsel arasında ayrıma gitmişlerdir. Risâlet özelliğine doğuştan sahip olan kişiyi Resûl, risâleti yerine getirmek zorunda olan kişiyi ise Mürsel şeklinde tanımlamışlardır.<sup>828</sup> Yaratılış itibariyle bu sıfat ile nitelendirilen Resûl'ün risâletten men edilmesi düşünülemezken Kerrâmîler'e göre Mürsel'in bu görevden azli mümkün kabul edilmiştir. Bu sebeple Hz. Muhammed'in ahirete intikali ile birlikte risâlet görevi sona erdiği için kabrinde Resûl olarak kalmıştır.<sup>829</sup>

Nübüvvet meselesini Peygamberlerin mutlak masumluluğu, ismet, cihetinden de alan mezhep mensupları adaleti yok eden ve cezayı gerektiren günahlar çerçevesinde korunmuş olduklarını, fakat bunların dışındaki hafif günahlardan korunmadıklarını ifade etmişlerdir.<sup>830</sup>

---

<sup>825</sup> Aydın, *Kerrâmîyye*, s. 99; Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 205-206; Ebû Hanîfe'nin görüşleri için bkz: Ebû Hanîfe, "Fıkhu'l-Ekber", s. 54.

<sup>826</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 272.

<sup>827</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>828</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>829</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 271.

<sup>830</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

Bir kısım Kerrâmî Peygamberlerin tebliğ ederken hata yapabileceği görüşünü benimserken diğer bir kısmı ise bu görüşü reddetmiştir.<sup>831</sup>

Kerrâmîler, Peygamberliğini ilan eden Peygamber'e hiçbir delil sorulmaksızın tasdik edilmesi gerektiğini beyan etmişlerdir.<sup>832</sup> Onlara göre Peygamberlerin mu'cizeye ihtiyaçları yoktur. Onların beyanları Peygamberlikleri için yeterli bir delildir. Mucize ile ilgili görüşleriyle Ehl-i Sünnet'ten uzaklaşan Kerrâmîler'in bu iddialarını Haricilerden etkilenecek oluşturabilmiş oldukları söylenebilir.

Son olarak Kerrâmîler, "kendisine Peygamberin çağrısının ulaşmadığı kimse aklın icaplarına uymalı ve Allah'ın yarattıklarına resûller gönderdiğine inanmalı"<sup>833</sup> savını ileri sürerek, Peygamber gönderilmese de insan aklın ilkelerine göre hareket etmeli düşüncesini savunan Mu'tezile ve Mâtürîdîlere yaklaşmıştır.<sup>834</sup> Ayrıca onlara göre Allah hikmetinin ve adaletinin gereği tek bir Peygamber ve şariat göndermemiş, birçok Peygamber göndermiştir. Çünkü aksi bir durumda Allah'ın hakim olması düşünülemeyecektir.<sup>835</sup>

#### 2.2.4. Diğer İtikâdî Görüşleri

Allah'ın Peygamber göndermesini zorunlu kabul eden Kerrâmîlere göre husn ve kubuh din gelmeden önce de akılla bilinebilmektedir. Bu sebeple de Allah'ın akılla bilinmesi zorunlu kabul edilmiştir.<sup>836</sup> Bu görüşleri vasıtasıyla Mu'tezile'ye yaklaşan mezhep Mu'tezile'nin ortaya koyduğu salah, aslah ve lütuf gibi iddiaları reddetmesiyle de ondan uzaklaşmaktadır. Bu hususun akabinde imamet konusunda görüş geliştiren Kerrâmîler, imamın nass ya da tayin ile değil ümmetin icmaı ile seçilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>837</sup> Bu sebeple de iki imamın bulunmasını caiz görmüşlerdir. Nitekim onlar Hz. Ali ile Muaviye'nin aynı anda imam olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>838</sup> Ayrıca Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Muaviye'nin savaşa yönelmesini onaylama, sessizliği ve sabrından

<sup>831</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>832</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>833</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>834</sup> Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 276.

<sup>835</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>836</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 144.

<sup>837</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 144-146.

<sup>838</sup> Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166.

ötürü ise Hz. Ali'yi suçlamaktadırlar.<sup>839</sup> Bu sebeple Muaviye'ye yönelik daha ılımlı, Hz. Ali'ye karşı ise mesafeli bir tutum sergilediklerini söylemek mümkündür.

Geliştirdikleri bir diğer sav ise kulların fiilleri hususundadır. Fiile zemin teşkil eden istitaat yani kudretin fiilden önce olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu istitaat, kişiye teklifin yapılabilmesinin bir şartı olarak görülmüştür. Kerrâmîler bu görüşleriyle yine Mu'tezile ile paralellik arz eden bir çizgi yakalamıştır. Fakat Neseî istitaatin ikiye ayrıldığını ve bunlardan birisini oluşturan aletlerin sağlam olmasının (selametü'l-alat ve'l-esvâb ve'l-cevarih) kastedilmesi durumunda bir problemin olmadığını ifade etmektedir.<sup>840</sup> Nitekim bu istitaatin fiilden önce olduğuna dair bir uzlaşmazlık yoktur. Kerrâmîler ile Ehl-i Sünnet arasında ortaya çıkan farklılık ise diğer istitaatin yani hakiki anlamda fiile güç yetirilen istitaatin fiilden önce olduğu hususunda ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Bağdâdî, Kerrâmî Mezhebi'nin ileri gelenlerinden bir grup velîlerin Peygamberlerden üstün olduğunu iddia ettiğini vurgulamaktadır. Onlara göre İbn Kerrâm, Abdullah b. Mes'ûd ve diğer birçok sahâbeden üstündür.<sup>841</sup>

Kerrâmiyye azâbu'l-kabr konusunda ise ölüye azab edeceği görüşünü savunmaktadır.<sup>842</sup> Muhammed b. Semmâk bu konuya dair kabirlere bakarak kişinin tahmin edemeyeceği iki şeye dikkat çekmektedir. Birincisi orada yatan gamlılar, ikincisi ise kabirdekilerin halleridir. Bu yüzden kabre girmeden kabrin akıldan çıkarılmaması gerektiğini öğütlemektedir.<sup>843</sup> Bu ise kişinin kendisini sürekli muhasebe halini destekleyecek kabir azabına maruz kalmasının önüne geçecek önlemleri almasını sağlayacaktır. Süfyân-ı Sevrî kabri çok fazla anan kimsenin kabrinin cennet bahçesi olacağını, anmaktan gafil olanın ise cehennem çukurlarından bir çukur olacağından bahsetmektedir.<sup>844</sup> Ayrıca Kerrâmîler'den kıyamette azabın ertelenmesi babında kul için iki musibet olacağına dair rivayetinde İbn Muaz ve Ebû'l-Muti ravi senesinde isimleri birlikte zikredilmiştir.<sup>845</sup> Kerrâmiyye kabir azabının nasıl olacağı ve kimlere dair olacağı hakkında bazı eserlerde yer

---

<sup>839</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 146.

<sup>840</sup> Sürmeli Alimoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 72.

<sup>841</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 200.

<sup>842</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. XI, s. 64; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 237.

<sup>843</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, s. 35.

<sup>844</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, s. 35.

<sup>845</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Müntehabu min Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 61.

aldığı gibi işinde hile yapanlara,<sup>846</sup> namazı erteleyenlere,<sup>847</sup> nemime yapanlara (koğculuk/etrafa söz taşımak)<sup>848</sup> ve temizliğine dikkat etmeyenlere<sup>849</sup> gibi detayına inmeksizin, keyfiyeti hakkında nasıl azab edileceğini araştırmaksızın kabul etmektedir.<sup>850</sup> Bu bağlamda Pezdevî “azab etme ayetlerle ve hadislerle sabittir. Bu konuda pek çok imamdan işittiğimiz hadisler vardır.” rivayetiyle Kerrâmîler’in bu konuda ki fikirlerini aktarmaktadır.<sup>851</sup>

### 2.3. Fıkhî Görüşleri

Kerrâmiyye’nin fıkhi telakkisine ait iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi fıkhıta Ebû Hanîfe’yi takip ettiği, Neş’et ettiği bölge itibariyle bu görüş oldukça yerindedir. Kerrâmîler, Ebû Hanîfe’nin fıkhını uyguladığı Gur ve Sind dışında kendi fıkhî görüşlerine tabî kalmışlardır.<sup>852</sup> Nitekim Kerrâmiyye’nin benimsediği fıkhî düşüncenin temeli “Görüş (fıkıh) ancak Ebû Hanîfe’nin görüşüdür; din’de (kelâm) Muhammed b. Kerrâm’ın dinidir.”<sup>853</sup> sözü ile açığa çıkmaktadır. Bu söz Kerrâmiyye’nin fıkhî konularda tabi olduğu İslâm düşüncesini ifade etmektedir. Ayrıca Muhammed b. Kerrâm’ın Ahmed b. Harb’in tesiri altında kalması<sup>854</sup> da Kerrâmiyye’nin Hanefî ve Mürciî isimleriyle anılmasında etkili olmuştur. Makdîsî de bu savı “Kerrâmîlerin zâhid ve ibadete değer veren, Ebû Hanîfe’nin otoritesini kabul eden kişiler” sözü ile destekler niteliktedir.<sup>855</sup> Nitekim İbn Kerrâm’ın üstadı Kutâme, Ebû Hanîfe’nin öğrencileri Ebû Muâviye Darîr, Kadı Ebû Yusuf ve Ebû Bekir b. Ayyâş’ın öğrencisidir.<sup>856</sup> Bu durum Kerrâmiyye’nin Hanefî mezhebi ile olan münasebetini güçlendirir niteliktedir. Bunun yanı sıra *Ahsenü ’t-Tekâsım*’da Kerrâmiyye’nin Ebû Hanîfe’nin otoritesini kabul ettiği bildirilmekle birlikte onların Ebû Hanîfe, İmam

<sup>846</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, s. 37.

<sup>847</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, s. 38.

<sup>848</sup> Ebû'l-Leys Semerkandî, *Tenbîhu'l-Gâfilîn*, s. 38.

<sup>849</sup> Naim Erdoğan, *Kıyamet-Ahîret-Ölüm ve Sonrası*, Sağlam Kitapevi, İstanbul 1978, s. 84.

<sup>850</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 237.

<sup>851</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâdi*, s. 237.

<sup>852</sup> İbn Dâî er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-Avâm*, ss. 76, 90; Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 584; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 82.

<sup>853</sup> İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, c. III, s. 715; Zerkeşî, *Nükte alâ Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, c. II, s. 288; ez-Zehebî, *Mizanü'l-İtidâl*, c. VI, s. 315; el-Utbî, *Kitâbu'l-Yemînî*, s. 424; el-Keşmîrî, *el-Arafe's-Şaz Şerhu Sünen et-Tirmizî*, c. II, s. 129; İbn Muhammed el-Hasenî, *Tevdîhu'l-Efkâri'l-Meânî Tankîhu'l-Enzâr*, c. II, s. 62; Ebû Şühbe, *el-Vasîfî Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadîs*, s. 334; el-Bikâî, *en-Nüketi'l-Vefiyye bima fî şerh-i Elfîyye*, c. I, s. 563.

<sup>854</sup> Yâkût, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. VI, s. 251.

<sup>855</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 372.

<sup>856</sup> Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Kitâbu'r-Red*, s. 57.

Mâlik, İmam Şâfî ya da aşırıya gitmeyen Muaviye'ye aşırı sempati beslemediği ifade edilmiştir.<sup>857</sup>

Bu konuda ikinci telakki ise onların zamana ve coğrafyaya göre kendi fikhî bakış açısını geliştirdiği yönündedir. Bağdâdî, Kerrâmîler'e ait görüşleri “fıkıhta kendilerinden önce kimsenin bahsetmediği yeni ahmaklıklar” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>858</sup> Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin yolcu namazı için rükû, secde, kıyam, kuûd pozisyonunda bulunmaksızın şehadeti zikretmeksizin ve selam vermeksizin, iki defa tekbir getirmeyi yeterli gördüğünü aktarmaktadır.<sup>859</sup> Bağdâdî'nin belirttiğinin aksine *en-Nutaf*'ta ise Kerrâmîler'in seferi'nin namazını iki rekât şeklinde kabul ettiği ifade edilmektedir.<sup>860</sup> Öte yandan onların namazın şartlarından “necâsetten taharet” hakkında gözle görülen pisliklerden vücudun, kıyafetin ve namaz kılınacak yerlerin temiz tutulması yerine pis bir kisve içinde, pis bir yerde, beden zâhirî pislikleri ile namaz edâ etmenin herhangi bir mahsur içermediği görüşünü savundukları nakledilmektedir.<sup>861</sup> Ayrıca onlara göre suya az bir necâset bulaştığında ise rengi, kokusu ve tadı değişmediği sürece su temiz sayılmaktadır.<sup>862</sup> Ancak Kerrâmîler, hadesten tahâret konusunda oldukça titiz davranmıştır. Görünmeyen pisliklerden arınmayı vacip olarak tanımlamıştır. Bu ise kişinin zahiri pisliklerinden ziyade bâtinî pisliklere daha fazla dikkat etmesi gerektiği düşüncesini doğurmuştur. Kerrâmîler, gerekirse bir cenazenin yıkanmadan ve namazı kılınmadan toprağa gömülebileceğini savunmaktadırlar. Ancak burada dikkat ettikleri husus, cenazenin açıkta kalmaması, ölünün kefenlenerek gömülmesidir.<sup>863</sup> Bu bağlamda Kerrâmîler için abdestin gerekliliği vurgulanırken ölü için benzer gereklilik söz konusu değildir. Ancak insani bir görev olarak gömülmesi önem arz etmektedir. Namaz hakkında ise ulaşılabilen malumatlar ışığında Kerrâmiyye, güneş doğarken kılınan sabah namazının sahih olacağı, Cuma namazında azami kişi sayısının içtimaya müştak halde iki kişiden başlayacağı ancak kırk kişi ile sahih olacağı kanaatini taşımaktadır.<sup>864</sup> Ayrıca sarık üzerine mesh edilmesi, bilmeden güneş doğduğunda yemek

<sup>857</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 372.

<sup>858</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>859</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167; Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 58.

<sup>860</sup> es-Suğdî, *en-Nutaf*, c. I, s. 75; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 86.

<sup>861</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167; Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 58.

<sup>862</sup> es-Suğdî, *en-Nutaf*, c. I, s. 12-13; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 84.

<sup>863</sup> Bağdâdî Kerrâmîlerin cenazenin yıkanması ve cenaze namazının kılınmasını sünnet olduğu, kefenlenmesi ve gömülmesinin ise vâcib olduğunu aktarmıştır. Ayrıca bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s.167; Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 58.

<sup>864</sup> es-Suğdî, *en-Nutaf*, c. I, ss. 92-93; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, ss. 84-85.



yenilmesi halinde oruca zarar vermeyeceği görüşü de Kerrâmîler'e tevdi edilen görüşler arasında anılmaktadır.<sup>865</sup>

Suğdî'ye atfedilen *en-Nutaf fi'l-Fetevâ* isimli Kerrâmî fikhının aktarıldığı eserde “fi kavli Ebî Abdillah” ve benzeri ibarelerin kullanılması ve Makdîsî ile verilen malumatların mutabık olması eseri Kerrâmiyye konusunda ayrıcalıklı kılmaktadır. Eserde Kerrâmiyye'nin hayvanların artığını temiz kabul ettiğinden ötürü temizlik yapılabileceği gibi içileceği velevki elbiseye bulaşsın herhangi bir mahsuru olmadan namazın kılınabileceği görüşünü benimsemiş olduğu aktarılmaktadır.<sup>866</sup> Ayrıca Ahmed b. Harb'ın görüşlerine de yer verilen eserde, onun namazın erkânını tekbir, kıraat, rükû ve sücûd olmak üzere dört kabul ederken; Ebû Abdillah'ın ise kıyam ile birlikte beş olduğunu savunduğunu açıklayan görüşler de ifade edilmektedir.<sup>867</sup>

Niyet hususunda Kerrâmiyye'nin A'râf Sûresi'nde yer alan “... 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' Onlar da: 'Evet (Rabbimizsin), şahit olduk' demişlerdi...” ayetiyle temellendirdiği itikâdî görüşleri, fikhî görüşlerini de etkilemiştir.<sup>868</sup> Kerrâmîler, İslâmiyet'i elest bezminden kabul eden insanoglu için fikhî hükmü farz olan namaz, hac, zekât ve orucun niyetsiz sahih olacağını belirtmiştir. Çünkü onlara göre bir kişinin Müslüman olması, onun hali hazırda farzı yerine getireceğine dair akit niteliği taşımaktadır.<sup>869</sup> Ancak Kerrâmîler, zerri evvelde nafîle ibadetler vucubiyet içermediği düşüncesinden hareketle niyetin vacip olduğu kanaatindedir.<sup>870</sup>

Kerrâmîler'in din anlayışlarının odak noktasının belirli bir takım grup, coğrafya, zaman dilimi veya din mensuplarını değil, bütün insalığı özsel bağlamda eşit ve vahye muhatab görmeleri, çok yönlü yüksek müsamaha anlayışını geliştirmelerini sağlamıştır.<sup>871</sup> Bu durum özellikle Eş'arî'ler'in Kerrâmîler'i tenkit ettikleri; ikrar<sup>872</sup> fikrinin oluşumunda büyük katkısı vardır. Müsamahakâr tutumları iman anlayışında gündeme geldiği gibi,

<sup>865</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 62.

<sup>866</sup> es-Suğdî, *en-Nutaf*, c. I, s. 12-13; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 84.

<sup>867</sup> Ayrıca mutabık olduğu mevzulara da yer verilmemektedir. Örneğin Şuf'a bahsinde her ikisinde aynı kanaati taşımaktadır. Ayrıca bkz. es-Suğdî, *en-Nutaf*, c. I, ss. 6, 47; Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 85.

<sup>868</sup> A'râf, 7/172.

<sup>869</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 167.

<sup>870</sup> Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 87.

<sup>871</sup> Aydın, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, s. 163.

<sup>872</sup> Eş'arî, *Makalatul İslamiyyin*, s. 144; Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 166; es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 170; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, c. VII, s. 462.

nübüvvet<sup>873</sup> ve imamet<sup>874</sup> anlayışlarında da kendini gösterebilmiştir. Öte yandan İslâm'a davet hususunda itikadî görüşlerindeki toleransın fikhî görüşlerine de yansıdığı görülmektedir. Nitekim bu doğrultuda Kerrâmîler, kalplerinde zındıklık ve art niyet içerenler haricinde her müçtehidin tüm temel ve fûru konularında doğru hüküm verdiği kanaatini taşımaktadırlar.<sup>875</sup>

Fikhî konularda verilen örnekler Kerrâmiyye'nin esnek bir İslâm hukuku anlayışına işaret etmektedir. Ancak hayatları değerlendirildiğinde Kerrâmiyye'nin temsilcilerinin ibadetin fetvasından ziyade takvasına önem verdikleri görülmektedir. Örneğin; İbn Dâî er-Râzî'nin *Tebşiratu'l-Avâm* eserinde Bezzâz'dan rivayetle Muhammed b. Kerrâm'ın oğlu Abdulcesîm'in babasından nakille şarabın bir damlasının denize düşmesinin dahi o denizi pisleteceğinden ötürü temkinli olunması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>876</sup>

---

<sup>873</sup> Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 165.

<sup>874</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 144-146.

<sup>875</sup> Mukaddesî, *Ahsenü't-Tekâsım*, s. 60.

<sup>876</sup> İbn Dâî, *Tebşiratu'l-Avâm*, s. 65; Konu ile ilgili bir kuşun o sudan içmesi ve yedi sene sonra okyanusu pisletmesinin tüm canlıları da pisleyeceği kanaatindedir. Ayrıca bkz. Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, s. 89.

## SONUÇ

Horasan bölgesinde teşekkül ederek İslâm'ın yayılmasını kendine bir görev telakki eden Kerrâmiyye Mezhebi, kısa sürede hızla takipçi sayısını artırmayı başarabilmiştir. Bunda coğrafyanın şartlarını göz önünde bulundurarak, bölge insanının ihtiyaçları doğrultusunda tasavvufî, îtikâdî ve fikhî görüş geliştirmelerinin önemi büyüktür. Onların bölgede etkinlik kazanmasını ve insanlara ulaşmasını sağlayan ana etmenleri şöyle sıralamak mümkündür.

Bunlar;

- Kerrâmiyye'nin ticaret yolları üzerinde neş'et etmesi,
- Mezhebin içinde ibadet ve taatle meşgul olan âbid, zâhid, âlim ve sûfî sıfatlarıyla anılan samimi bireylerin irşad faaliyetleri ile ilgilenmesi,
- Horasan bölgesinde umûmî alanlar dışında halka vaaz etmeleri,
- Gayr-i Müslimler için dine giriş konusunda geliştirdikleri îtikâdî fikirler,
- Müslümanlar'ın bölgeyi fethinin akabinde gayr-i Müslimlerden vergi alınması,
- Hangâhlar ile yerlerini belli ederek halkın dilediği zaman istifade edebileceği mekânlara sahip olması ve bu mekânlarda kütüphane, ibadet ve ve zikirlerini ifa edebilecekleri rahat ortam sağlamalarıdır.

Kerrâmî düşüncenin oluşumunda bölgenin dokusu ayrı bir öneme haizdir. Bu bağlamda bölgenin ticari yapısına bir refleks niteliğinde ihtiyaç dışı malın biriktirilmesine karşı tahrîmu'l mekâsıb görüşünü geliştirmişlerdir. Ayrıca daha fazla kazanmak için helal-harama riayet etmeyen ve sahtekârlık içeren durumların da bu şekilde önüne geçmeye çalışmışlardır. Buna mukabil Horasan'ın parametrelerinden birisi olan tevekkülü, insanların rızık endişesinden sıyrılarak benimsemelerini hedeflemişlerdir. Bir mağarada rızık temini konusunda çalışmaksızın rızıklanacağını tecrübe eden İbn Kerrâm, Allah'a güven hususunda çalışmanın tevekküle aykırı olmadığını da süt satarak yaşamını idame etmesiyle ortaya koymuştur. Dinde müsamahakâr görüşleri yüzünden memleketinden sürgüne çarptırılan İbn

Kerrâm'ın, yirmi bin takipçisi olmasına karşın hiçbir ayaklanmaya yeltenmemesi onun müsamahakâr tavrının samimi olduğunu gösterir niteliktedir. Ayrıca belli bir düzeyde güce sahip olmasına rağmen takipçilerinden beklentisi olmaması onun tevekkül konusunda Allah'a tam teslimiyeti vurguladığına örneklik teşkil etmektedir.

Kerrâmîler'in bölgeye diğer bir katkısı ise hangâhları coğrafyada yaygınlaştırmalarıdır. Buralar üzerinden irşad ve vaaz faaliyetlerini icra etmişlerdir. Bunun yanı sıra hangâhları ihtiyaçlarına uyarlayan Kerrâmîler, hangâhlara bireysel-toplu ibadet alanı, ilmi çalışmalarına yer verdikleri eğitim merkezi ve kervansaray gibi konaklama imkânı bulunan bir merkez statüsü kazandırmıştır. Nitekim hangâhların yaygınlaşması, sistematikleştirilmesi ve sınıflara ayrılması tekke, zâviye ve asitâne gibi çeşitlilik arz eden merkezlerin oluşturulmasına katkı sağlamıştır.

Ayrıca Şîîler ile mücadele içinde bulunan Kerrâmîler, temel olarak Ehl-i Sünnet addedilmiştir. İmanı dil ile ikrardan ibaret saymışlardır. Allah ile eleşt bezmindeki müşahade dolayısıyla bir kişinin dinden dönmediği müddetçe iman etmiş olduğu görüşünü savunmuşlardır. İmanla ilgili görüşlerinden dolayı eleştirilen Kerrâmîler, muhaliflerince Mürcie'nin bir alt kolu olarak kabul edilmişlerdir. Nitekim Allah'ın cismaniliğini, arşta bir mekâna haiz olduğunu, eli, yüzü gibi uzuvlarının olduğunu ileri sürdükleri tezlerinden ötürü Mücessime'nin bir kolu şeklinde de nitelendirilmişlerdir. Yine Allah'ın sıfatlarının O'ndan bağımsız bir şekilde var olduğu düşüncesi dolayısıyla ise Sıfatiyye ile birlikte anılmışlardır. Kerrâmîler'in fikhî konularda temelde Ebû Hanîfe'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Ancak zaman içerisinde yine bölgenin şartları doğrultusunda kendi fikhî görüşlerini de ortaya koymuşlardır. Fikhî görüşleri değerlendirildiğinde insanlar için dinin yaşanmasını kolaylaştıracak; güneş doğarken namaz kılınabileceği, bazı pislikler dışında necasetin necis sayılmayacağı, ölüünün yıkanmasının değil defninin gerekli olduğu, binek üzerinde farz namazın kılınabileceği gibi görüşler geliştirdiği saptanmaktadır. Bu durum ise dini ritüellerin halk tarafından kolaylıkla kabul edilerek uygulanmasını sağlamıştır.

Teşekkül etmeye başladığı hicri üçüncü asırda siyasete mesafeli duran ilmî ve amelî faaliyetleri ile varlığından söz ettiren Kerrâmîler, hicri dördüncü asrın son çeyreği ve beşinci asrın başında Gazneli Devleti'nin Horasan'ı fethetmesinin akabinde, aktif siyasete katılmıştır. Stratejik bir şekilde coğrafyada kalıcılığı yakalamak isteyen Gazneliler, Kerrâmîler'i destekleyerek gerek Kerrâmîler'in bölgede ayrı bir güç unsuru halini almasını sağlamış, gerekse toprak bütünlüğünü muhafaza etmek adına kayda değer kalabalığı ardına

almıştır. Bu durum Kerrâmîler'den bazı temsilcilerin reis ünvanı ile anılmasını sağlamış, onları yargı konusunda söz sahibi yapmıştır. Hangâh sayılarını artırıp hedef aldıkları Şîilerle mücadeleyi ve Kerrâmî propagandalarını hızlandırılmalarını sağlamıştır. Ancak zamanla başlangıç itibariyle benimsedikleri samimi misyon ve vizyonun aksine hareket etmeleri, mezhep taasubiyeti ve muhalif mezheplerin reddiyelerini artırmasıyla Kerrâmîye prestijini yitirmiştir. Farklı görüş sahiplerinin birbirlerini çeşitli ithamlarla suçlaması ve geriliminin artması ile de Gazneli Mahmud, Kerrâmî emirleri görevden almıştır. Siyasî görevlerden men edilen Kerrâmîler'in İslâm inancını öğretme görevinden de uzaklaştırılması, halk nezdinde Kerrâmîlere duyulan güvenin iyice sarsılmasına neden olmuştur. Böylelikle etkisi zayıflayan Kerrâmîye ile birlikte bölgede güç dengesi değişim göstermiştir. Kerrâmîler, hicri on üçüncü yüzyıl itibariyle Moğol istilasının yıkıcı etkisiyle bölgede varlığını tamamen yitirmiştir.

Son olarak ana kaynakları yok edilen Kerrâmîye Mezhebi'nin düşünce ve tezlerinin muhaliflerince objektif bir değerlendirmeye tabi tutulmaması ve eleştirilere maruz bırakılması mezhebin doğru anlaşılmasına neden olmuştur. Bu ise birinci el kaynaklardan hakkında malumat edinilemeyen Kerrâmîler'in birçok yönünün göz ardı edilmesine zemin hazırlamıştır. Muhaliflerince özellikle itikâdî görüşlerinin eleştirilmesi mezhebin daha çok bu alanda ismini ön plana çıkarmıştır. Ancak günümüze ulaşan eserler karşılıklı olarak incelenmeye tabi tutularak mezhebin teşekkül süreci, öncülerinin hayatları ve faaliyetlerinin yanı sıra dönemin coğrafi, siyasi, dini özellikleri ışığında bir değerlendirme yapıldığında Kerrâmîler'in başlangıçta bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığı saptanmaktadır.

Mustafa Salih EDİS

Ankara, 2018

## KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. Mustafa Saim Yeprem, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.

Acar, Hasan, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Red Ale'l-Ehvâ' ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Sönmez Kutlu, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2003.

Afîfî, Ebû'l-Alâ, *et-Tasavvuf: es-Sevrâtu'r-Rûhiyyetu fî'l-İslâm*, Mısır 1965.

Ağarı, Murat, "Ya'kübü", *DİA*, İstanbul 2013, c. XLIII, ss. 287-288.

Akot, Bülent, *Tasavvufun 100'ü*, Otto Yayınları, Ankara 2017.

\_\_\_\_\_, *Tasavvufun 200'ü*, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Alıcı, Mehmet, *Kadim İran'da Din; Monoteizm'den Düalizme Mecûsi Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2012.

Ali el-Ensârî, Abdulvehhâb b. Ahmed, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Mektebetu'l-Mustafa el-Bâbil Halebî, Mısır 1954.

Alimoğlu Sürmeli, Zeynep, "Nişsâbur'da Etkili Olmuş Kerrâmî Şahsiyetler", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bişkek 2017.

\_\_\_\_\_, "Perception of Karrâmiyya in Mâturîdî Resources", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Bişkek 2017.

\_\_\_\_\_, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2018.

Alper, Ömer Mahir, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

Altaş, Eşref, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.

Amulî, Cevâdî, *Celâl ve Cemâl Aynasında Kadın*, çev. Ejder Okumuş, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi*, Matbaatü Bahriyye, İstanbul 1304-1305.

Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Atçeken, İsmail Hakkı, “Ömer b. Abdülaziz Dönemi Sonrası Emevî İdarecilerinin Mevâlî Politikaları”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya 2002.

Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 2005.

Attâr, Ebû Hamid Ferîdüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbrahim en-Nişâbûrî, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Muhammed el-Asîlî el-Vastânî eş-Şafiî, tah. Muhammed Edib el-Câdir, Dâru'l Mektebî, Şam 2009.

Attâr, Ebû Hüseyin Alaaddîn, *el-İtikâdu'l-Hâlis mine'ş-Şekki ve'l-İntikâd*, tah. Said b. Helil ez-Züheyri, Zâretu'l-Evkaf ve Şu'unu'l-İslâmiyye, Katar 2011.

Aydın, Salih, *Das Verstandnis von al-Kalam, die Theorie von al-İman und die Religionspolitik der Karramiya*, Basılmamış Doktora Tezi, Danışman Stephan Prochazka, Viyana Üniversitesi, Viyana 2011.

\_\_\_\_\_, “Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Konya 2012.

\_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesi-III*, Külliyyat Yayınları, İstanbul 2016.

Aydınlı, Osman, “Mu'tezile”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed.Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Aydınlı, Osman, *Akılci Din Söylemi Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hititkitap Yayınevi, Ankara 2010.

Bağdadî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2017.

\_\_\_\_\_, *Usûli'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Ömer Aydın, İşaret Yayınları, İstanbul 2016.

Bahadıroğlu, Mustafa, “İbrâhim el-Havvâs”, *DİA*, İstanbul 2000, c.XXI, s. 317.

Baldick, Julian, *Mistik İslam Sufizme Giriş*, çev. Yusuf Said Müftüoğlu, Birey Yayıncılık, İstanbul 2002.

Barthold, Vasily Viladimiroviç, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1990.

\_\_\_\_\_, *Târih-i İnan Der Kurûn-i Nühustîn-i İslâmî*, çev. Cevâd Felâtûrî, Bungâh-ı Tercüme ve Neşr-i Kitâb, y.y. 1349.

Bayram, Selahattin, “Osmanlı Devleti’nde Ekonomik Hayatın Yerel Unsurları: Ahilik Teşkilâtı ve Esnaf Loncaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul 2012, sayı 21.

Bayur, Hikmet, *Hindistan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1986.

Bedevî, Abdurrahman, *Şehîdetu'l-Aşkı'l-İlâhî*, Mısır t.y.

Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Melâmetlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011.

Bosworth, Clifford Edmund, *The History of the Saffarids of Sistan and Maliks of Nimruz, Colombia Lectures on Iranian Studies*, New York 1994, çev. Hüseyin Doğan “Chapter VII: The Organization and Administration of the Saffarid Empire (Saffâri İmparatorluğu’nun Yapısı ve Yönetimi)”, *Mezhep Araştırmaları*, y.y. 2013, sayı: VI/I.

\_\_\_\_\_, “The Rise of the Karramiyyah in Khurasan”, *The Muslim World*, 1960.

Bozkurt, Nahide, “Abbâsiler (750-1258)”, *İslam Tarihi El Kitabı*, ed. Eyüp Baş, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebi'l-Arabî*, çev. Mahmut Fehmi Hicâzî, Kahire 1993.

Buhârî, Ebû Muhammed Abdullah, *Câmiu's-Sahîh*, Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûki'n-Necât, y.y. 2002.



\_\_\_\_\_, *Sahih-i Buhârî*, tah. Muhammed Zuheyr b. Nasır en-Nasır, Dâru't-Tavgu'n-Necat, Kahire 2002.

Bulut, Ali, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı Kitâbu'l-Mebânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Isparta 2005.

Bulut, Halil İbrahim, *Dünden Bugüne Siyasi-İtikâdi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.

Câmî, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Üns (Evliya Menkıbeleri)*, çev. Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 1995.

Cebecioğlu, Ethem, "İbn Yezdânyâr", *DİA*, İstanbul 1999, c. XX, ss. 449-450.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbu't-Ta'rifât*, tah. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlı, Dâru'n-Nefes, Beyrut 2007.

\_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1841.

Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, İstanbul 1998, c. XVIII, ss. 234-241.

Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bursa 2008.

Çitsaz, Muhammed Rıda, "Fırkahayı Kerrâmiyye", *Meârif*, İsfend/İran 1373.

Çubukçu, Hatice, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, İstanbul 2017.

Daniel, Elton L., *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule (747-820)*, Chicago 1979.

De Boer, T.J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkonoğlu Matbaacılık, Ankara 1960.

Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri*, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.

DİA Kurulu, "Melâmetiyye", *DİA*, İstanbul 2004, c.XXIX, ss. 25-29.

Doğan, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.

Ebî Bekr, Nureddin Ahmed b. Muhammed, "Akîdetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadîs", *Mecmuatu'r-Resâili'l-Kemâliyye fit-Tevhîd* eseri içerisinde, (73-122), Kahire t.y.

Ebû Hafs en-Nîşâbü'rî, *Ravnâku'l-Mecâlis*, e sayfa.

Ebû Haltem, Nebil Halil, *el-Firâku'l-İslamiyye Fikren ve Şi'ren*, Beyrut 1990.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, "Fıkhu'l-Ekber", *İmam Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.

\_\_\_\_\_, "Kitâbu'l-Fıkhu'l-Ebsât".

\_\_\_\_\_, "Risâle ilâ Osman el-Bettî".

\_\_\_\_\_, "Vasiyyetü'l-İmam Ebî Hanîfe".

Ebû İshak, İbrahim b. İshak el-Harbî, *Garîbu'l Hadîs*, tah. Süleyman İbrahim Muhammed Ayid, Câmîatu'l-Ummü'l-Kurâ, Mekke 1985.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.

Ebû Şühbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylm, *el-Vasît fî Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut t.y.

Ebû Temmâm, "Bâbü'ş-Şeytân", *Kitâbü'ş-Şecera*, nşr. W. Madelung - Paul E. Walker, Brill, Leiden-Boston-Köln 1998.

Ebû'l-Fidâ, İmâduddîn İsmail b. Muhammed b. Ömer, *Takvîmu'l-Buldan*, tah. M. Reinaud, Beyrut t.y.

Ebû'l-Mutî en-Nesefî, “*Kitâb ar-Radd alâ Ahl al-Bida wa l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla*”, *Annales İslamologiques*, ed. Marie Bernard, Institut Francais d'archeologie Orientale du Caire 1980, c. XVI/68.

\_\_\_\_\_, *el-Lûuiyyât fil-Mecâlis*, Milli Kütüphane, Nu: 50 Damad 88.

\_\_\_\_\_, “*Kitâb ar-Radd ‘alâ Ahl al-Bida’ wa'l-Ahwâ ad-Dâlla al-Mudilla*,” ed. Marie Bernard, *Annales islamologiques*, Institut Français d'archeologie Orientale du Caire, Caire 1980.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'r-Red alâ ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle*, tah. Seyit Bahcivan, Hikmetevi Yayınları, Konya 2013.

\_\_\_\_\_, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâiz*, Konya Bölge Yazmaları Kütüphanesi, nu: 715.

Ebû'l-Mutî en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, nu: 04801. (Koleksiyon Adı: AYASOFYA 297.3)

\_\_\_\_\_, Mekhul el-Fazl *el-Lûuiyyât fil-Mecâlis*, Kastamonu İl Halk Kütühanesi, nu: 37 HK 3038.

Ebûl Meâlî, *Beyânu'l-Edyân*, çev. Yahya el-Haşşâb, Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb, Kahire 1957.

el-‘Askalânî, İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, y.y. t.y.

el-A'cem, Refîk, *Mevsûatu Mustalahâtî't-Tasavvufi'l-İslâmî*, Mektebetu Lübnân Nâşirûn, Lübnan 1999.

el-Bağdâdî, İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Asârü'l-Musannifîn*, İstanbul 1955.

el-Bâherzî, Ali b. Hasan, *Dumyetu'l-Kasr ve Usretu Ehli'l-Asr*, y.y. t.y.

el-Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Cabir Dâvud, *Fütûhu'l-Buldân*, nşr. Rıdvan M. Rıdvan, Beyrut 1978.

el-Belhî, İbn Davud, *Fadâil-i Belh*, çev. Abdullah Hüseyini el-Belhî, tah. Abdülhayy Habibî, Tahran 1350.

el-Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *el-İtikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîlir-Reşâd alâ Mezhebi's-Selef ve Ashabi'l-Hadîs*, tah. Ahmed İsam el-Katib, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1401.

\_\_\_\_\_, *Kitâbü'z-Zühd*, çev. Enbiya Yıldırım, Semerkand, İstanbul 2015.

el-Bikâî, Burhaneddin İbrahim b. Ömer, *en-Nüketi'l-Vefiyye bima fî şerh-i Elfiyye*, tah. Mahir Yasin, Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, Riyad 2007.

el-Bustî, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tah. Mahmud İbrahim Zayid, Halep 1975.

el-Cevziyye, İbn Kayyım, *Medâricu's-Sâlikîn (I-III)*, çev. Ali Ataç vd., İnsan Yayınları, İstanbul 2017.

el-Cilânî, Abdulkâdir b. Ebî Sâlih, *el-Gunye li Tâlibi Tarîki'l-Hakkı Azze ve Celle*, ed. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübran 2007.

el-Ensârî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *Tabakâtu'l-Muhaddisîn bi İsbahân ve'l-Vâridîne Aleyhâ*, I-IV, tah. Abdulgafur Abdulkhak Hüseyin el-Belûşî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.

el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan, "Hâricîlerin Temel Görüşleri", çev. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX 1997.

\_\_\_\_\_, *İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.

el-Hasenî, Ebû'l-Abbas, *Kitâbu'l-Mesâbih (Ahbâru'z-Zeydiyye)*, tah. Wilfred Madelung, Beyrut 1987.

el-Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, haz. Abdülhayy Habibî, Kabil 1923?.

\_\_\_\_\_, *Menâzilu's-Sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa 2008.

\_\_\_\_\_, *Menâzilu's-Sâirîn ilâ Hakki'l-Mübîn*, şerh Afifüddîn Süleyman b. Ali el-Tilimsânî, neşr. Hafız Mansûr, Dâru't-Turkî li'n-Neşr, y.y. 1989.

el-Huseynî, Ebû'l-Me'âlî Muhammed, *Kitâbu Beyâni'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, tah. Abbas İkbâl, Mabaatu Meclis, Tahran 1895.

Eliade, Mircea, *A History of Religious Ideas*, The University of Chicago Press, Chicago 1985.

el-İsfahânî, Ebû Nuaym, - İbnü'l Cevzî, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları (Hilyetü'l-Evliyâ-Sıfatu's-Safve)*, çev. Said Aykut vd., Şule Yayınları, İstanbul 1995.

el-İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, tah. Yusuf el-Hut, Beyrut 1983.

el-Kâdî, Nûman, *el-firaku'l-İslamiyye fi's-Şi'ri'l-Emevî*, Kahire 1970.

el-Kazvînî, Hamdullah b. Ebî Bekr el-Müstevfî, *Kitâbu Nüzheti'l-Kulûb*, tah. G.L. Strange, Donya-yi Kitâb, Tehran 1983.

el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Ma'zum Şah, *el-Arafe's-Şaz Şerhu Sünen et-Tirmizî*, tsh. Şeyh Mahmud Şâkir, Dâru't-Tirâsi'l-Arabî, Beyrut 2004.

el-Kummî, Ebû'l-Halef Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî - Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Şî Fırkalar (Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak ve Fıraku's-Şia)*, çev. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.

Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdulkerim bin Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Dâru'l-Kitab el-İlmiyye, Beyrut 2001.

el-Makdisî, Mutahhir b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, y.y. t.y.

el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2007.

el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtü'l-Kulûb (Kalplerin Azığı)*, haz. Muharrem Tan, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

el-Mîrî, Osman b. Yahya b. Abdulvehhâb, Muhtasar Ravnaq al-Mağâlis, y.y., t.y.

el-Muheymid, Ali b. Salih, “Karahanlılar Devleti’nin Gaznelilerle Siyasi İlişkileri”, çev. Ali Aksu, *İSTEM: İslam San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, Sivas 2010, sayı:15.

el-Murtazâ, Şerif, *Emâlî el-Murtazâ Gurarü’l-Fevâid ve Dürerü’l-Kâlaid*, tah. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim, Kâhire 1954.

el-Pezdevî, İmam Ebû’l-Yüsr, *Ehl-i Sünnet Akâdi (Usûlu’d-Dîn)*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1994.

el-Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdülcebbar, *Kitâbu’l-Yemînî*, tah. İhsan Zünûn Abdüllatif Sâmirî, Dâru’t-Tuleyâ, Beyrut 2004.

en-Nâhî, Selâhaddin Abdüllatif, “Suğdî”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVII, ss. 474-475.

Erdem, Erol, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Danışman Hasan Onat, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

Erdoğan, Naim, *Kıyamet-Ahret-Ölüm ve Sonrası*, Sağlam Kitapevi, İstanbul 1978.

er-Râzî, İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dil*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut t.y.

Erzurûmî, İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, Sadeleştiren: M. Fuad Başar-H. Ali Eser, Âlem Yayıncılık, İstanbul 2012.

Ess, Josef Van, *Ungenütze Texte zur Karrâmîya*, Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg 1980.

es-Sâbûnî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.

es-Sâdikî, Gulam Hüseyin, *Conbişhâ-yı Dînî-yi İrânî der Karnhâ-yı Dovvom ve Sevvom*, Tehran 1993.

es-Safedî, Ebû’s-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzziddin Aybeg b. Abdillah, *el-Vâfî*, y.y. t.y.

es-Sakkâr, Sâmi, “Remle”, *DİA*, İstanbul 2007, c. XXXIV, ss. 560-561.

es-Sayrafûnî, Takiyyuddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li-Târîh-i Nisâbûr*, tah. Halid Haydâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

es-Seksekî, Abbas b. Mansûr, *el-Burhân fî Mârifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, nşr. Halil Ahmed İbrahim el-Hâc, Beyrut 2004.

es-Subkî, Tacuddîn Ebu Nasr Abdulvehhâb, *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahî-Abdulfettah Muhammed el-Hulv, y.y. 1964.

es-Suğdî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *en-Nutaf fî'l-Fetevâ*, tah. Salâhuddîn en-Nâhî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984.

es-Sülemî, Ebû Abdi'r-Rahman Muhammed ibn Hüseyin, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1977, no.135.

\_\_\_\_\_, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-Sûfiyye (İlk Zâhid ve Sûfiler)*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2018.

eş-Şârânî, Ebû'l-Mevâhib Abdulvehhâb b. Ahmed b. Ali, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, Toker Yayınları, İstanbul 1968.

eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Kesb*, haz. Abdu'l-Fettâh Ebû Ğudde, Mektebu'l-Matbuât el-İslâmî, Haleb 1997.

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *Luma'*, tah. Dr. Abdulhalim Mahmud-Tâhâ Abdalbâkî Surûrî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2002.

ez-Zebîdî, Muhibbiddîn Ebi'l Feyz es-Seyyid, *Ta'cul Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Marife, Mısır t.y.

ez-Zehabî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Mizânü'l-İ'tidâ*, y.y. t.y.

\_\_\_\_\_, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâri'l-A'lâm*, tah. Beşşâr Avvâd Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y. 2003.

\_\_\_\_\_, *Siyeru al âmin Nubelâ*, Beytü'l-Efkâri Devliyye, Lübnân 1995.

Fahreddîn er-Razî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikâdâtü Firâkı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Beyrut 1986.

\_\_\_\_\_, *İtikâdâtü Firâkı'l-İslâmiyye*, Kahire 1978.

Fayda, Mustafa, “Belâzürî”, *DİA*, İstanbul 1992, c. V, ss. 392-393.

Fesevî, Ebû Yusuf Yakub b. Süfyân, *el-Mâ'rife ve't-Târih*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut t.y.

Feyzli, Hasan Tahsin, *Feyzü'l-Furkân (Tefsirli Kur'an-Kerîm Meali*, Server Yayınları, İstanbul 2016.

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hâricîler”, *DİA*, İstanbul 1997, c. XVI, ss. 169-175.

Firûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut 1991.

Gazzâlî, Ebî Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûm'id-Dîn*, tah. Muhammed Vehebî Süleyman – Usâme Amûre, Dâru'l-Fikr, Dîmeşk 2006.

\_\_\_\_\_, *İtikatta Orta Yol (el-İktisâd ve'l-İ'tikâd)*, çev. Osman Demir, Klasik, İstanbul 2016.

Gerdizî, Ebû Said Abdî'l-Hayy b. Dahhâk b. Mahmûd, *Zeynu'l-Ahbâr, Dânişgâh-ı Tehrân*, Tehran 2005.

Gökalp, Yusuf, “Zeydiyye”, *İslam Mezhepleri Tarihi El Kitabı*, ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Gökalp, Yusuf, *Şii Gelenekte Alternatif Bir İktidar Mücadelesi: Erken Dönem Zeydîlik*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi*, Kitap Dünyası, Konya 2012.

Güler, Kadir, “Kütahya Ahiliği Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *International Journal of Social Science Research*, y.y. 2017, sayı 63.

Gündüz, Şinasi, “Mecûsîlik” *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVIII, ss. 279-284.

Hakîm es-Semerkindî, Ebû Kasım İshak b. Muhammed, *es-Sevâdu'l-A'zam*, Mabaatu'l-Cemâl, İstanbul t.y.



Haksever, Ahmet Cahid, *Tasavvufa Dair Güncel Meseleler*, Ankara 2015.

\_\_\_\_\_, *es-Sevâdu'l-A'zam*, Yasin Yayınları, İstanbul t.y.

*Hâlât-u Sühanân-ı Şeyh Ebû Saîd*, haz. İrec Afşar, Tahran 1931.

Hâmis, Muhammed b. Abdurrahman, *Usûlu'd-Dîn inde İmam Ebî Hanîfe*, Dâru's-Semî', el-Memleketu Arabiyyeti's-Suûdiyye, t.y.

Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, tah. Şuayb el-Arnâvût-Âdil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Dımaşk 2001.

Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târihu Bağdâd Medîneti's-Selâm*, tah. Beşşar Avvâd Ma'ruf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.

\_\_\_\_\_, *Müntehabu min Kitâbu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, tah. Âmir Hasan Sabri, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2000.

Helmski, Camille Adams, *Sûfî Kadınlar: Saklı Bir Hazine (Woman of Sufizm: A Hidden Treasure)*, çev. Aslı Özer, Samsara Yayınları, İstanbul 2004.

Honigmann, E., "Nişapur", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.

Huard, Cl., "Horasan", *İslâm Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950, c. V, ss. 560-562.

Hücvîrî, Ali b. Osman b. Ebû Ali Cüllâbî Gaznevî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Işık, Kemal, *Mutezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1967.

İbn Ali, Muhammed A'la, *Kitâbu Keşşâfî Istulâhâti'l-Funûn*, Dâru Sâdır, Beyrut t.y.

İbn Asâkir, Ebû Muhammed Bahâüddîn el-Kasım b. Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Târihu Medîneti Dimeşk*, y.y. t.y.

İbn Dâî er-Râzî, Seyyid Murtezâ b. Dâî Hasenî, *Tabısırâtu'l-Avâm fî Marifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtir, y.y. 1945.

İbn Ebî Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Kadî el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, tah. Muhammed Hamid el-Fakî, Dâru'l-Marife, Beyrut t.y.

İbn Ebî'l-Hadîd, Muhammed el-Medâinî, *Şerhu Nehci'l-Belâğâ*, tah. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrahim, Dâru'l-İhyâi'l-Arabiyye, Kum 1993.

İbn et-Tağriberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yusuf, *en-Nucûmu'z-Zahira fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, el-Müessesetü'l-Mısriyye, Mısır t.y.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebû Fazl Şihâuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *en-Nuket ala Kitâbi İbn Salâh*, tah. Rebi b. Hadi, Medine 1984.

İbn Haldun, Ebû Zeyl Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadirî Ugan, Maarif Basımevi, İstanbul 1954.

İbn Hallikan, Ebû'l-Abbas Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrahim b. Ebû Bekir, *Vefeyâtu'l-A'yân*, y.y. t.y.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *el-Mecrûhîn*, tah. Muhammed İbrahim Zaid, Dâru's-Sam'î, Halep t.y.

İbn İvâcî, Galib, el-Mezâhibu'l-Fikriyyeti el-Muâsıratu ve Devruhâ fî'l-Müctemiâti ve Mevkıfu'l-Müslimi minhâ, el-Mektebetü Asriyyeti ez-Zehebiyyeti, Cidde 2006.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tah. Ali Şirî, Dâru İhyâi'l-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1988.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhamed el-Kazvînî, *es-Sünen*, tah. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, y.y. t.y.

İbn Manzûr, Ebû'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-Afrikî, *Lisânu'l-Arab*, Dâru'l-Hayati't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.

İbn Muhammed el-Hasenî, Muhammed b. İsmail b. Salah, *Tevdîhu'l-Efkâri'l-Meânî Tankîhu'l-Enzâr*, tah. Ebû Abdurrahman Salah b. Muhammed Aveyda, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Osman, Mahmud, *Firdevsü'l-Mürşidiyye*, tah. Fritz Meier, İstanbul 1943.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Kâtîb, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958.

İbn Sînâ, Abdullâh b. Ali, *Makâmâtü'l-Ârifîn (Sûfi İbn Sînâ ve Makâmâtü'l-Ârifîn)*, çev. Dilâver Gürer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2012.

İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Hârânî, *Minhacü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzi Kelâmi's-Şia ve'l-Kaderiyye*, nşr. Abdulkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut 1989.

İbn Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbn Verdî*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Lübnân 1996.

İbnü'l Mülakkîn, Sirâceddin Ebî Hafs Amr b. Ali, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şeribe, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1973.

İbnü'l-Arabî, *Keşfü'l-Mâ'nâ an Sırrı Esmâillâhi'l-Hüsnâ (Allah'ın İsimlerinin Sırları Mânâlarının Keşfi)*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yayınları, İstanbul 2015.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Telbîsü İblîs*, Beyrut 1992.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, tah. Ahmed b. Osman el-Mezîd, Dâru'l-Vatan, Riyad 2002.

İbnü'l-Esîr, Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Târih*, Mısır 1347-1357.

İbnü'l-İmâd, Ebû'l Felâh, *Şezerâtü'z-Zeheb*, Beyrut t.y.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak, *Fihrist*, Dâru'l-Mârife, Beyrut 1978.

İcî, Adidüddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, tah. Abdurrahman Amîra, Dâru'l Cîl, Beyrut 1997.

Kaddûra, Zâhiye, eş-Şuûbiyye ve Eseruhâ el-İctimâî ve'l-İktisâdî fi'l-Hayâti'l-İslâmiyye fi'l-Asri'l-Abbâsiyi'l-Evvel, Beyrut, 1998.

Kadı Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Ahmed, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Tunus 1986.

Kadiyânî, Abbâs, *Târih-i Edyân ve Mezâhib der Îrân*, Tahran 1374.

Kara, Mustafa, *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

Karadaş, Cafer, "Kerrâmiye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, y.y. 2007.

Kâşânî, Abdürrezzak (ö.730/1330), *Letâifu'l-a'lâm fî işarâtı ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

Kazvînî, Zekeriya b. Muhammed, *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'ibâd*, çev. Mirza Cihangir-Emîr Kebîr, Tehran 1994.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, y.y. (Lübnân?) t.y.

Kelâbâzî, *Ta'arruf (Doğuş Devrinde Tasavvuf)*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Keriman, Hüseyin, *Rey-i Bâstân, İntişarat-ı Danişgah-ı Şehid Beheşti*, Tahran, 1992.

Keyanî, Muhsin, *Hangahlar Tarihi*, çev. Ali Erturğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyen Yayınları, İstanbul 2013.

Kitapçı, Zekeriya, *İslam Hidayet Güneşi Doğu Turan Yurdunda*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2004.

\_\_\_\_\_, *İslam Azerbaycan ve Horasan İslâm Hidâyet Güneşi Doğu Tûran Yurtlarında*, Yedi Kubbe Yayınları, Konya 2009.

\_\_\_\_\_, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler*, Damla Ofset, Konya 1994.

Knynsh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi (Islamic Mysticism: A Shorth History)*, çev. İhsan Durdu, Ufuk Yayınları, İstanbul 2011.

Konur, Himmet, "Horasan'ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2005, sayı: XXI.

Köse, Saffet, “İslam Hukuk Ekolleri Ve İhtilaf Sebepleri”, *İslam Hukuku El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Kurt, Hasan, ”Tâhirîler”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXIX, ss. 403-404.

Kutlu, Sönmez, “Kerrâmiyye”, *DİA*, İstanbul 2002, c. XXV, ss. 294-296.

\_\_\_\_\_, “Muhammed b. Kerrâm”, *DİA*, İstanbul 2005, c. XXX, ss. 549-550.

\_\_\_\_\_, “Mürchie”, *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, ss. 41-45.

\_\_\_\_\_, *Selefilîğin Fikrî Arkapları İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

\_\_\_\_\_, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2016.

\_\_\_\_\_, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002.

Küçük, Râşit, “Abdullah b. Mübârek”, *DİA*, İstanbul 1988, c. I, ss. 122-124.

Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı-Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.

Mağravî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdirrahman, *Mevzuat Mevâkifu's-Selefi fi Akîdeti ve'l-Minheci ve't-Terbiyeti*, I-X, Mektebetu'l-İslamiyye, Kahire t.y.

Makrîzî, Taküyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbu Mevâiz ve'l-İ'tibar fi Zikri'l-Hutat ve'l-Âsâr*, haz. Ahmed Ali el-Melicî, Mısır 1324.

Malamud, Margaret, “Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2005.

Margoliouth, D.S., “Kerrâmiye”, *İslam Ansiklopedisi*, c.XI, s.594-596.

Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslam Tasavvufu*, çev. M. Ali Aynî, haz. Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, İstanbul 2006.

\_\_\_\_\_, *Essai Sur les Origines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane*, Paris 1954.

\_\_\_\_\_, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, Indiana 1997.

\_\_\_\_\_, *Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Çev. Herber Mason, New Jersey 1975.

*Mecmûu Fetavâ-yı İbn Teymiye*, y.y. t.y.

Merçil, Erdoğan, "Saffâriler", *DİA*, İstanbul 2008, c. XXXV, ss. 464-465.

Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları no:3316, Edebiyat Fakültesi Yayınları, No:3211, İstanbul 1985.

Mîrhând, Muhammed b. Hâvendşâh b. Mahmûd, *Ravzatu's-Safâ fi Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülûk ve'l Hulefâ*, çev. Erkan Göksu, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2015.

Muhammed b. Abdullah, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *Teshîlu'l-Ulûmi'l-Tenzîl*, tah. Abdulah Hâlidî, Şirket'u Dâru'l-Erkâm b. Ebî Erkâm, Beyrut 1996.

Muhtâr, Süheyr Muḥammad, *et-Tecsim 'inde'l-Muslimîn Madhab el-Karramiye*, Şirket İskenderiye li'ttîbaa ve'n-neşr, İskenderiye 1971.

Mukaddesî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Benna, *Ahsenü't-Tekâsım (İslam Coğrafyası)*, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2015.

*Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an ve humâ Mukaddimetü Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn Atiyye*, tsh. Arthur Jeffery, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1954.

Müslibî, Ebû Zeyd, *el-Miftahu's-Şerhi Nûru'l-izâh, Dâru'l-Kitâb el-Arabî*, Mısır 1958.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac, *el-Câmiu's-Sahîh*, tah. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru Tûki'n-Necât, y.y. 2002.

\_\_\_\_\_, *Sahihi Müslim*, tah. Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut t.y.

Neşşâr, Ali Sâmi, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Dâru'l-Mârife, Kahire 1977.

Nurbahş, Cevad, *Sûfi Women*, çev. Leonard Lewisohn, Khaniqâhi-Nimatullahi Puplication, Londra 1990.

Nûrî, Müfid Muhammed, “el-Kerrâmiyye Hareketün Diniyyetün ve Siyasiyyetün Dirâsetühâ min Hilâli Seyri Gâdetihâ”, *Âdâbu'r-Rafidîn*, Musul 1971.

Odabaşı, Fatma, “Yezîd b. Mühelleb”, *DİA*, İstanbul 2013, c. XLII, ss. 522-523.

Onat, Hasan, - Orhan Ateş, “Haricilik”, *İslam Mezhepler Tarihi El Kitabı*, ed.Hasan Onat-Sönmez Kutlu, Grafiker Yayınları, Ankara 2012.

Orman, Sabri, “İslam Entelektüel Geleneğinde İktisadi Boyutun Teşekkülü: Şeybânî, Sefahsî ve Kitâbu'l-Kesb”, *İslam Ekonomisi ve Finansı Dergisi*, İstanbul 2015, sayı 1.

Öğmüş, Harun, “Adudüddin el-Îcî'nin Tefsirciliği ve *Tahkîku't-Teşîr* Adlı Eseri”, *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş, İSAM Yayınları, İstanbul 2017.

Ömer es-Semerkindî, *Ravnâku'l-Kulûb*, Bibliotheque Nationale, Paris, Arabic MS nu: 6674.

Özervarlı, Mehmet Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelâmcılara Eleştirisi*, İSAM Yayınları, Ankara 2017.

Öztürk, Musa, “Ahlâk'ın Arzu'ya Yenik Düşmesi”, *İnsan, Ahlak ve İktisat*, ed. Musa Kâzım Arıcan-Muhammed Enes Kala-Yunus Emre Aydınbaş, Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, Ankara 2018.

Öztürk, Yaşar Nuri, “Zühd”, *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1986, c. XIII, 638-639.

Papas, Alexandre, “No Sufism without Sufi Order: Rethinking Tarîqa and Adab with Ahmed Kâsânî Dahbidî (1461-1542)”, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, Kyoto 2008.

Patrushevsky, *İslam Der İran*, çev. Kerim Keşâverz, İntişârât-ı Peyam, 1350.

Pırlanta, İsmail, “Horasan Bölgesinin Fethi Meselesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2011, sayı: XV/I.

Râgıb el-İsfehânî, Ebû Kasım el-Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredâtu fî Garîbu'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Seyyid Kılânî, Dâru'l-Mârife, Lübnân t.y.

Roux, Jean Paul, *Türklerin Tarihi Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl*, çev. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2007.

Rûmî, Mevlânâ Celaleddîn, *Mesnevî'yi Mevlevî*, İntişârât-ı Emîr-i Kebîr, y.y. 1336, beyit 529.

Samarrâî, Macid Ahmed, *Şi'ru Sabit Kutna el-Atekî*, Bağdat 1970.

Samur, Sebahattin, “İslam Coğrafyacılarına Göre Horasan: Yeri ve X. Yüzyıldaki Durumu”, *Bilimnâme: Düşünce Platformu*, Kayseri 2005, sayı: XIV/3 c. III.

Sarıkaya, Mehmet Saffet, “Erken Dönem Hanefî Geleneğinde Bir Zâhid: Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî (318/930) ve Kitâbu'l-Lü'lü'ıyyât'ı”, *IV. Uluslararası Şeyh Şâ'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik) 05-07 Mayıs 2017*, ed. Cengiz Cuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak, Kastamonu Üniversitesi Yayınları, Kastamonu 2017.

\_\_\_\_\_, “Tasavvufun Teşekkül Sürecinde Zühd-Kesb İlişisine Dair Bazı Değerlendirmeler”, *İslâm Tasavvufunun Teşekkülüne Dair Araştırmalar*, ed. Necmeddin Bardakçı, Süleyman Demirel Üniversitesi Matbaa, Isparta 2017.

Sayrafînî, Takiyyüddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed, *El-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîhi Nisabûr*, tah. Halid Haydar, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1994.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları (Mystical Dimention of Islam)*, çev. Ergün Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.

Sem'ânî, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî, *el-Ensâb*, tah. Abdurrahman b. Yahya, Meclisu Dâiretu Meârifu'l-Usmâniyye, Haydarabad 1962.

Semerkindî, Ebû'l-Leys, *Tenbîhu'l-Gâfilîn ve Bustânu'l-Ârifîn*, çev. Abdülkadir Akçiçek, Bedir Yayınevi, İstanbul 1975.

Süheyr, *Şerhu'l-Uyûn*, y.y. t.y.

Şahin, Haşim, - Yunus Arifoğlu, “Selçuklu Öncesi Dönemde Horasan: Coğrafi Konum, İktisadi Yapı ve Şehirler”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Sakarya 2013, sayı: VIII/3.



Şehristânî, Ebû'l-Feth Tacüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.

Şener, Mehmet, "Ebû Mutî el-Belhî" *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 194-195.

Şeriati, Ali, *Ebuzer-i Ğifâri*, çev. Salih Okur, Tebliğ Yayınları, İstanbul 1987.

Şeşen, Ramazan, *Mukhtârât minn al-Maktûtât al-Arabiyyât al-Nâdira fî Mektebâti Türkiye*, İstanbul 1997.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli'l-Kur'ân*, tah. Mahmut Muhammed Şakir-Ahmed Muhammed Şakir, Mısır 1954.

\_\_\_\_\_, *Târîhü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk*, nşr. M. Ebü'l-Fadl, Beyrut 1977.

Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2017.

Tirmizi, *es-Sünen*, tah. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuâd Abdülbâkî-İbrahim 'Utve, Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafâ, Mısır 1975.

Tomar, Cengiz, "İbnü'l-Fakih", *DİA*, İstanbul 2000, c.XXI, s. 39.

Topbaş, Osman Nûri, *Îmândan İhsâna Tasavvuf*, Erkam Yayınları, İstanbul 2012.

Türer, Osman, "Fudayl b. İyâz", *DİA*, İstanbul 1996, c.XIII, ss. 208-209.

Uludağ, Süleyman, "Hankah", *DİA*, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, "Tasavvuf ve 'Tekkeler ve Zaviyeler' Hakkında", *Din Hayat Sanat Açısından Tekke ve Zâviyeler*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, *Hayata Sûfî Gözüyle Bakmak İnsan-İslam-İrfân*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf ve Tenkit*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.

Uslu, Recep, *Hicrî I – II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.

Usta, Aydın, “Sâmânîler”, *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI, ss. 64-68.

Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 131-138.

Ülgener, Sabri Fehmi, *Zihniyet ve Din-İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, Derin Yayınları, İstanbul 2015.

Üzüm, İlyas, “Nesefî, Mekhûl b. Fazl”, *DİA*, İstanbul 2016, c.XXXII, ss. 570-571.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri (The Formative Period of Islamic Thought)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Şa-to İlahiyat, İstanbul 2001.

Yâkût, Şihabeddin Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamavî er-Rûmî el-Bağdâdî el-Hamavî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1968 – 1995.

Yaltkaya, Mehmet Şerafettin, “Kerrâmîler”, *Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası (Tarih, İctimâî, Dini, Felsefî)*, Ahmed İhsan Matbaası, İstanbul 1929.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ebû Hanîfe”, *DİA*, İstanbul 1994, c. X, ss. 138-143.

Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslâm Devletlerinin Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.

Yıldırım, Ahmet, *Din, Dünyevileşme ve Zühd*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.

\_\_\_\_\_, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.

Yılmaz, Hasan Kamil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2015.

Yılmaz, Ömer, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, Akçağ Yayınları, Ankara 2015.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin b. Muhammed Abdillâh b. Bahadır, *Nükte alâ Mukaddimetü'ibnü's-Salâh*, tah. Zeyne'l-Âbidîn b. Bilâferîc, Edvâü's-Selef, Riyad 1998.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî Usûl el-Fıkh*, Müessesetü'r-Risale, Şam 2015.

Ziriklî, Muhammed b. Ali b. Fâris, *Alâm*, Dâru'l-İlm, y.y. 2002.

Zysow, Aron, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal ofThe American Oriental Society*, y.y. 1988.

