

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI



EHL-İ SÜNNET'İN KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ

ELAZIĞ-2017

T.C.
FIRAT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

EHL-İ SÜNNET'İN KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU

HAZIRLAYAN

Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ

Jürimiz, tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonunda bu doktora tezini
oy birliği / oy çokluğu ile başarılı saymıştır.

Jüri Üyeleri:

- 1.
- 2.
- 3.
- 4.
- 5.

F. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı
kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Ömer Osman UMAR
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ÖZET**Doktora Tezi****Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi****Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ****Fırat Üniversitesi****Sosyal Bilimler Enstitüsü****Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı****İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı****Elazığ-2017; Sayfa: XIII+229**

Kerrâmiyye hakkında, gerek ülkemizde gerekse batıda yeterli çalışma bulunmamaktadır. Kerrâmiyye ile ilgili yapılmış çalışmalarda muhaliflerin Kerrâmiyye algısı ile Kerrâmiyye'yi birbirinden ayırt etme hususunda yetersiz kalmaktadır. Hal böyle olunca Kerrâmiyye ile muhaliflerin Kerrâmiyye'yi sunuş biçimleri birbirine karışmakta ve aslına uygun bir Kerrâmiyye resmedilememektedir. Kerrâmiyye ile ilgili sözünü ettiğimiz bu problemi giderebilmek amacıyla muhaliflerin Kerrâmiyye eleştirisini, doktora tez konusu olarak belirledik.

Horasan bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan Kerrâmiyye, yaklaşık üç asır boyunca dini, siyasi ve sosyal anlamda bölgeyi etkilemiştir. Başlarda kelamî görüşlerinden ziyade önde gelen Kerrâmi âlimlerin zahidane yaşayışları ile pek çok taraftar edinen Kerrâmiyye, Muhammed b. Heysem'in Kerrâmiyye'nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlamalar ile farklı bir boyut kazanmıştır. Tasavvuf, fıkıh ve kelam gibi farklı alanlarda kendine has görüşleri ile temayüz eden bu mezhep, süreçle beraber birçok farklı dini-toplumsal grup ile mücadele edebilecek güce ulaşmıştır.

Hanefî-Maturidi gelenekte, Kerrâmiyye'nin tecsîm-teşbih anlayışı, merkezi bir konuma sahiptir. Ancak Kerrâmiyye'nin bu anlayışı, Hadis taraftarlarının eserlerinde neredeyse hiç gündeme getirilmemektedir. Naslara literal yaklaşımları dolayısıyla İslam düşüncesinde, Hadis taraftarlarının Haşeviyye olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Farklı itikadî mezheplerin Hadis taraftarlarına yönelttiği tenkitlerin

tecsim-teşbih ekseninde şekillenmesi, Hadis taraftarlarının Kerrâmiyye ile ilgili bu hususu gözardı ederek Kerrâmi iman anlayışı üzerinde tenkitlerini yoğunlaştırmasını açıklamaktadır. Muhalif gruplardan ikincisi olarak seçmiş olduğumuz Maturidiler, eleştirilerinde, Kerrâmilerin Allah ve sıfatları hakkındaki görüşlerini esas almışlar ve Kerrâmiyye'yi genel olarak Mücessime-Müşebbihe içerisinde mütalaa etmişlerdir. Her ne kadar Kerrâmiyye, iman görüşü nedeniyle de tenkit edilmişse de iman konusunda Kerrâmilere yöneltilen tenkitler, Allah'ın sıfatları konusunda yöneltilen tenkitlerin gölgesinde kalmıştır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Maturidî gelenekte Mürchie'den bağımsız ve daha ziyade Müşebbihe-Mücessime ile ilişkilendirilen bir fırka olmuştur. Eşarî gelenekte ise Kerrâmiyye, hem iman anlayışı hem de tecsim-teşbih hususundaki görüşleri nedeniyle tenkide tabi tutulmuştur. Muhalif gruplar arasında, Kerrâmiyye eleştirisindeki yaklaşımları ve önde gelen Kerrâmi âlimler ile münasebetleri nedeniyle Eşarî geleneğin farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu nedenle Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye algısı, salt kelamî eleştiriler üzerinden yürümemiş; iki mezhep arasında yaşanan iktidar mücadelesi ve bunun sosyo-kültürel yansıması Eşariliğin Kerrâmilik algısında belirleyici olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kerrâmilik, Hadis Taraftarları, Maturidilik, Eşarilik, Mezhep.

ABSTRACT**Doctorate Thesis****The Critique of Ahl as-Sunnah to Karrâmiyya****Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ****Fırat University****Social Sciences Institute****Department of Basic Islamic Science****History of Islamic Sects****Elazığ-2017; Page: XIII+229**

There are not enough studies about Karrâmiyya neither in our country nor in the West. Besides, the studies done about Karrâmiyya fall short of distinguishing Karrâmiyya from the dissenters' critique of Karrâmiyya. This being the case, Karrâmiyya and the dissenters' presentation of Karrâmiyya are confused and a faithful description of Karrâmiyya is not done. We have determined the dissenters' perception of Karrâmiyya as the subject of this thesis to resolve the aforementioned problem about Karrâmiyya.

Karrâmiyya, which intensified its activities in the region of Khorasan, affected the region for almost three centuries in the religious, political, and social sense. Karrâmiyya, which gained a lot of supporters via the ascetic lives of Karrâmiyyan scholars rather than its kalami views at the beginning, got a new dimension with Muhammed b. Heysem's interpretations about the views of Karrâmiyya. This sect, which is known for its specific views on different fields like sufism, fiqh and kalam, got the power to struggle with many different religious-social groups in time.

Karrâmiyya's understanding of tashbih has a central position in Hanafi-Mâturîdî tradition. However, this understanding of Karrâmiyya has almost never been brought into question in the works of the followers of Hadith. Because of their literal approach towards nass, the followers of Hadith are known to be named as Hashawiyyah in the Islamic thought. The fact that the criticism of different theological sects against the followers of Hadith has taken shape around tashbih explains the fact that the followers

of Hadith have intensified their criticism on the Karrâmiyyan understanding of Faith by disregarding this issue about Karrâmiyya. Chosen as the second dissenter group, the Mâtûrîdîs have based their criticism on the views of Karrâmiyya on Allah and His divine attributions and have generally examined them within Mucessim-Musebbih. No matter how much Karrâmiyya has also been criticized because of its understanding of Faith, these criticisms have been overshadowed by the ones about the divine attributions of Allah. Therefore, Karrâmiyya has been a sect to be independent from Murji'ah in the Mâtûrîdî tradition, and rather to be related with Mucessim-Musebbih. In Ash'ari tradition, Karrâmiyya has been criticized both because of its understanding of faith and its views about tashbih. Among the dissenter groups, it can be said that Ash'ari tradition is different from the others in terms of its approach in the criticism of Karrâmiyya and its relationship with the leading Karrâmiyyan scholars. For this reason, the perception of Karrâmiyya in the Ash'ari tradition has not advanced only through kalam criticisms; the power struggle between these sects and the socio-cultural reflection of this struggle have been determinant in the perception of Karrâmiyya within Ash'ari tradition.

Key Words: Karrâmiyya, Mâtûridiyya, Ashâriyya, The Proponents of Hadith, Sect .

İÇİNDEKİLER

ÖZET	II
ABSTRACT.....	IV
İÇİNDEKİLER	VI
ÖN SÖZ.....	X
KISALTMALAR	XIII
GİRİŞ	1
I. METOT VE KAYNAKLAR	1
I.1. Metot.....	1
I.2. Kaynaklar.....	8
I.2.1. Kerrâmî Kaynaklar	8
I.2.2. Kerrâmî Olmayan Kaynaklar.....	16
I.2.2.1. Makâlâtlar ve Kelamî Eserler	16
I.2.2.1.1. Hanefî Makâlât Geleneği ve Maturidî Kelamî Eserler	16
I.2.2.1.2. Hadis Taraftarları Makâlât Eserleri	21
I.2.2.1.3. Eşarî Makâlât ve Kelam Eserleri	23
I.2.2.2. Tasavvufî ve Fıkîhî Eserler.....	26
I.2.2.3. Kitâbu'l-İmanlar, Sünneler ve İ'tikadâtlar	28
I.2.2.4. Tabakât ve Biyografi Eserleri.....	30
I.2.2.5. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri.....	33
I.2.3. Çağdaş Araştırmalar	35

BİRİNCİ BÖLÜM

1. KERRÂMİYYE'NİN OLUŞUMU VE GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR

BAKIŞ	38
1.1. Kerrâm Kavramı	38
1.2. Horasan ve Maveraünnehir'in Siyasî ve Sosyal Yapısı.....	39
1.3. Muhammed b. Kerrâm (255/869) ve Faaliyetleri	43
1.4. Kerrâmiyye-Mürchie ve Kerrâmiyye-Hanefilik İlişkisi	46
1.5. Kerrâmiyye'nin Fikri Çerçevesi	50
1.5.1. Kerrâmiyye'nin İtikadi Yönü.....	51
1.5.1.1. Allah Tasavvuru.....	52
1.5.1.2. İman Anlayışı.....	54
1.5.1.3. Nübüvvet Anlayışı	56

1.5.1.4. Diğer Görüşleri	57
1.5.2. Kerrâmiyye'nin Mistik Yönü.....	59
1.5.2.1. Ebû Ca'fer Ahmed b. Harb (234/848)-Muhammed b. Kerrâm (255/869) İlişkisi.....	59
1.5.2.2. Kerrâmiyye'nin Mistik Yönü ile İlişkilendirilebilecek Diğer Şahsiyetler.....	60
1.5.3. Kerrâmiyye'nin Fıkhî Yönü.....	65
1.6. Kerrâmiyye'nin Horasan ve Mâveraünnehir'de Etkili Olduğu Merkezler	73
1.6.1. Nisabur.....	73
1.6.1.1. Nisabur'da Kerrâmiyye ile İlişkilendirilen Önde Gelen Şahsiyetler ..	76
1.6.1.1.1. Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz (383/993)	76
1.6.1.1.2. Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz (421/1030)	77
1.6.1.1.3. Muhammed b. Heysem (IV/X. asrın sonları ile hicri V/XI. asrın başları).....	79
1.6.1.1.4. İbrahim b. Muhâcir (IV./X. asrın sonları ile V/XI. asrın başları) ..	82
1.6.1.1.5. Mecdüddîn İbn Kîdve (ö. ?).....	83
1.6.1.2. Nisabur'da Kerrâmiyye ile İlişkilendirilen Diğer Şahsiyetler	84
1.6.1.2.1. el-Velî (III/IX. asrın sonları ile IV/X. asrın başları)	84
1.6.1.2.2. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed (341/952)	84
1.6.1.2.3. Abdurrahmân b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerrâmî (360/971) ..	85
1.6.1.2.4. Şebîb b. Ahmed b. Muhammed b. Heşnâm el-Bestiyğî en- Nîsâbûrî (470/1080 li yıllar)	85
1.6.1.2.5. Ebû'l-Kasım Mehmeşâz b. Muhammed b. Mehmeşâz (542/1147).....	85
1.6.1.2.6. Ebû'l-Hasan en-Nîsâbûrî (ö. ?)	85
1.6.2. Herat.....	85
1.6.2.1. Ebû'l-Fadl Ömer b. Ebî Sa'd İbrahim b. İsmail ez-Zeydî ez-Zâhid en-Nahvî el-Herevî (426/1035).....	86
1.6.2.2. Ebû Reşîd 'Ali b. Osman b. Muhammed b. Heysem (544/1149)	88
1.6.3. Diğer Şehirler.....	88
1.6.3.1. Belh.....	88
1.6.3.2. Merv.....	89
1.6.3.3. Gur-Gazne.....	90
1.6.3.4. Kudüs	90

1.6.4. Diğer Kerrâmî Şahıslar	91
1.6.4.1. Tâcuddîn b. Demmâmî (ö. ?)	91
1.6.4.2. Ali b. Muhammed el-Bustî (401/1010).....	92
1.6.4.3. Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Hubeyb Ebû'l-Kâsım el-Vâ'iz en-Nahvî (ö. ?)	92
1.6.4.4. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. ?).....	92
1.7. Kerrâmiyye'ye Reddiye Yazanlar.....	92

İKİNCİ BÖLÜM

2. HADİS TARAFTARLARI'NIN KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ	94
2.1. Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye'yi Sınıflandırma Sorunu	95
2.2. Kerrâmiyye'ye Yönelik Tenkit ve Karalamalar	102
2.2.1. Muhammed b. Kerrâm'ın Okuma Yazma Bilmediği Meselesi	102
2.2.2. İman Anlayışı ile İlgili Suçlamalar	102
2.2.2.1. Salt İkrar ve Amelleri Boşa Çıkarma Suçlamaları.....	103
2.2.2.2. Hristiyan ve Yahudilerin Cennetlik Olduğu İddiası	113
2.2.2.3. İman Meselesi ile İlgili Diğer Suçlamalar	114
2.2.3. Hadis Uydurmakla Suçlanmaları	116
2.2.4. Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar	117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HANEFÎ-MATURÎDÎ GELENEKTE KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ	121
3.1. Hanefî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Sınıflandırılması	121
3.2. Hanefî-Mâturîdî Kelamcılarının Kerrâmiyye Eleştirisi	127
3.2.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944).....	127
3.2.2.1. Kitâbu't-Tevhîd.....	127
3.2.2.2. Te'vilâtü Ehli's-Sunne	131
3.2.2. Mâturîdî Sonrası Kelamcılarda Kerrâmiyye Eleştirisi.....	132
3.2.2.1. İman Anlayışı ile İlgili Tenkitler	132
3.2.2.1.1. Kerrâmiyye'nin İmanı İkrara İndirgediği İddiası	132
3.2.2.1.2. Kerrâmiyye'nin Belâ İkrarını İman Olarak Kabul Etmesi Meselesi	136
3.2.2.2. Tecsim-Teşbih Suçlamaları	137
3.2.2.2.1. Kerrâmiyye'nin Allah'a Cismiyyet Atfetmesi ve İstiva Meselesi	137
3.2.2.2.2. Sıfatlar Meselesi.....	148

3.2.2.3. Kabir Azabı.....	154
3.2.2.4. İmamet Meselesi	155
3.2.2.5. İktisab Meselesi	156
3.2.2.6. Hadis Uydurma Suçlamaları	156
3.2.2.7. İslamdışı Unsurlarla İlişkilendirme ve Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar.....	157

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. EŞARÎ GELENEKTE KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ	159
4.1. Eşarî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Sınıflandırılması.....	159
4.2. Eşarî Kelamcılarının Kerrâmiyye Eleştirisi	165
4.2.1. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (330/942).....	165
4.2.1.1. El-İbâne an Usûli'd-Diyâne	165
4.2.1.2. Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida',	166
4.3. Eş'arî Sonrası Kelamcılarının Kerrâmiyye Eleştirisi.....	167
4.3.1. Önde Gelen Eşarî Mütakellimler ile Kerrâmî Mütakellimler Arasındaki Münasebetler.....	167
4.3.2. Kerrâmiyye'ye Yöneltilen Tenkitler.....	173
4.3.2.1. İman Anlayışları ile İlgili Tenkitler	173
4.3.2.1.1. Kerrâmiyye'nin İmanı İkrara İndirgediği İddiası	173
4.3.2.1.2. Kerrâmiyye'nin Belâ İkrarını İman Olarak Kabul Etmesi Meselesi	179
4.3.2.2. Tecsim-Teşbih Suçlamaları	181
4.3.2.2.1. Kerrâmiyye'nin Allah'a Cismaniyet Atfetmesi ve İstiva Meselesi	181
4.3.2.2.2. Sıfatlar Meselesi.....	190
4.3.2.3. Diğer Meseleler.....	194
4.3.2.4. İslamdışı Unsurlarla İlişkilendirme ve Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar.....	199
SONUÇ.....	206
KAYNAKLAR	212
EKLER.....	228
Ek 1. Orjinallik Raporu.....	228
ÖZ GEÇMİŞ.....	229

ÖN SÖZ

Mürcie bünyesinde varlık bulmuş ve süreçle birlikte bağımsız bir mezhep kimliği kazanmış olan Kerrâmiyye hakkında, gerek ülkemizde gerekse batıda yeterli çalışma bulunmamaktadır. Kerrâmiyye ile ilgili yapılmış çalışmalar ise muhaliflerin Kerrâmiyye algısı ile Kerrâmiyye’yi birbirinden ayırt etme hususunda yetersiz kalmaktadır. Hal böyle olunca Kerrâmiyye ile muhaliflerin Kerrâmiyye’yi sunuş biçimleri birbirine karışmakta ve aslına uygun bir Kerrâmiyye resmedilememektedir. Kerrâmiyye ile ilgili sözünü ettiğimiz bu problemi giderebilmek amacıyla muhaliflerin Kerrâmiyye eleştirisini, doktora tez konusu olarak belirledik. Ancak muhaliflerin eleştirisi Kerrâmiyye’nin kendisi ortaya konulmadan anlamlı hale gelmeyeceğinden çalışmamızın birinci bölümünü, Kerrâmiyye’nin tarihi arka planına, fikri çerçevesine ve yayıldığı bölgelere ayırdık.

Hanefî-Maturidi geleneğin Kerrâmiyye eleştirisinde, Kerrâmiyye’nin tecsim-teşbih anlayışı merkezi bir konuma sahiptir. Ancak Kerrâmiyye’nin bu anlayışı, Hadis taraftarlarının eserlerinde neredeyse hiç gündeme getirilmemektedir. Naslara literal yaklaşımları dolayısıyla İslam düşüncesinde, Hadis taraftarlarının Haşeviyye olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Farklı itikadî mezheplerin Hadis taraftarlarına yönelttiği tenkitlerin tecsim-teşbih ekseninde şekillenmesi, Hadis taraftarlarının Kerrâmiyye ile ilgili bu hususu gözardı ederek Kerrâmi iman anlayışı üzerinde tenkitlerini yoğunlaştırmasını açıklamaktadır. Hadis taraftarlarınca telif edilmiş olan Kitâbu’l-Îmânlar, her ne kadar Mürciî iman anlayışına reddiye olarak kaleme alınmış olsa da Hadis Taraftarlarının iman kabulü ile örtüşmeyen iman anlayışına sahip tüm dini-toplumsal gruplar, bu eserlerde ismen veya örtülü olarak eleştirilerden nasibini almıştır. Kerrâmiyye de eleştirilerin hedefinde yer almış fırkalardan biri olmuş ve bu eserlerde çoğunlukla Mürciî bir fırka olarak değerlendirilerek ayrıca zikredilmemiştir. İsmen zikredilmemesi, Kerrâmiyye’nin kastedildiği noktaları veya Kerrâmiyye’den bir grubun mu yoksa tamamının mı söz konusu görüşü benimsediğini belirlemede bazı zorluklar yaratmış olsa da bu husus, Kerrâmiyye-Mürcie ilişkisine işaret etmesi açısından önemlidir. Muhalif gruplardan birincisi olarak seçmiş olduğumuz Hadis taraftarlarının, gerek makâlât eserlerinde gerekse Kitâbu’l-Îmân, Sunne ve İ’tikadâtlarında Kerrâmiyye’yi algılayış ve sunuş biçimlerini incelemek amacıyla tezimizin ikinci bölümünde “Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye Eleştirisi” ni konu edindik.

Maturidiliğin ve Kerrâmiliğin Hanefî-Mürccîi arka planı dikkate alındığında, önde gelen Maturidi âlimlerin, Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlerin iman meselesinden ziyade tecsim-teşbih konularında yoğunlaştığı görülmektedir. Buradan hareketle Eş'arî gelenekte ve Hadis taraftarlarının eserlerinde Kerrâmi iman nazariyesine yöneltilen tenkitlere esas teşkil eden "Kerrâmî iman anlayışının ikrardan ibaret olduğu" tezinin, Maturidi gelenekte pek de kabul görmediğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Hanefî-Maturidî geleneğin Kerrâmiyye algısı ile farklı dini-toplumsal grupların Kerrâmiyye algısını birbirinden bağımsız işlemeyi bilimsel bir gereklilik addettik. Bu nedenle çalışmamızın üçüncü bölümünü, Hanefî makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin sınıflandırılması ve Maturidî kelam eserlerinde Kerrâmiyye eleştirisi olarak belirledik. Önde gelen Maturidi isimler örneğinde süreç içerisinde Kerrâmiyye eleştirisinde meydana gelen değişiklikleri, siyasî ve sosyal bağlamları ile ele aldık.

Muhalif gruplar arasında, Kerrâmiyye eleştirisindeki yaklaşımları ve önde gelen Kerrâmi âlimler ile münasebetleri nedeniyle Eş'arî geleneğe mensup isimlerin, bir adım öne çıktığı görülmektedir. Çalışmamızın dördüncü bölümünü teşkil eden Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye eleştirisi, salt kelamî tartışmalar üzerine bina edebileceğimiz bir konu değildir. İki mezhep arasında yaşanan iktidar mücadelesi ve bunun sosyo-kültürel yansıması dikkate alınmaksızın doğru bir değerlendirme yapmak imkân dâhilinde değildir. Önde gelen Kerrâmi isimler ile Eş'arî isimler arasında yaşanan münazaraları, iki mezhep arasındaki hâkimiyet mücadelesinin birer örneği olarak okumak mümkündür. Önde gelen Eş'arî âlimlerin tenkit üslupları ve eleştirinin dozu; Eş'arî gelenekte Kerrâmi görüşlerin, muhalefet nedeniyle abartılarak sunulduğuna işaret etmektedir. Üzerinde durulması gereken hususlardan bir diğeri ise diğer geleneklerin aksine Eş'arî gelenekte Kerrâmiyye'nin hem iman anlayışı hem de tecsim-teşbih hususundaki görüşleri nedeniyle tenkide tabi tutulmasıdır.

Yukarıda bahsettiğimiz hususlar nedeniyle araştırmamızda, her bir muhalif grubun Kerrâmiyye eleştirisini, kendi iç dinamikleri ile ve çok yönlü bir değerlendirmeye tabi tutarak sunmaya gayret ettik. Kerrâmiyye ile ilişkisine dair doyurucu bir malumat edinemediğimizden Şii ve Mutezili gelenekte Kerrâmiyye'nin durumunu çalışmamızda göz ardı ederek muhalifler tanımlamasını Ehl-i Sünnet ile sınırlandırdık.

Doktora tez çalışmamda burada tek tek zikredemeyeceğim pek çok kişinin katkısı olmuştur. Öncelikle bu çalışmayı yapmam hususunda beni teşvik edip her hususta destek olan danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU'na; tez konusunun

belirlenmesi ve planının şekillenmesinden nihai halini aldığı ana kadarki süreçte eleştiri ve değerlendirmeleri ile ufuk kazandıran ikinci tez danışmanım Prof. Dr. Sönmez KUTLU'ya teşekkür ederim. Tezimi okuma zahmetine katlanan ve değerlendirmeleri ile katkıda bulunan Arş. Gör. Betül BAYKA, Mehmet BUYANKARA ve Abdülbaki DEĞER'e, dil ve üslup açısından düzeltmelerde bulunan değerli büyüğüm Mustafa KIRMIZIGÜL'e, yazma eserler konusunda yardımını esirgemeyen Mehmet ÖZDEMİR'e ve son olarak doktora sürecini yönetebilmem hususunda manevi destekçilerim olan ve bu hususta her türlü fedakârlıkta bulunan sevgili annem ile eşime şükranlarımı sunarım.



KISALTMALAR

b.	: İbn
bkz.	: bakınız
C.	: cilt
çev.	: çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
ens.	: enstitü
h.	: hicri
krş.	: karşılaştırınız
nşr.	: neşreden
nu	: numara
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
t.y.	: tarih yok
thk.	: tahkik eden
tlk.	: ta‘lik eden
tsh.	: tashih eden
ünv.	: üniversite
v.	: varak
vb.	: ve benzeri
y.y.	: yer yok

GİRİŞ

I. METOT VE KAYNAKLAR

I.1. Metot

Her ilim, ancak kendine mahsus ilmi metotlar ile teşekkül edebilir.¹ Bu anlamda İslam Mezhepleri Tarihi'nin kendine has metot geliştirmeyi başarmış müstakil bir bilim dalı olduğu rahatlıkla söylenebilir. İslam Mezhepleri Tarihi'nin temel gayesi “İslam Düşünce Ekolleri diyebileceğimiz beşeri ve toplumsal oluşumların; doğdukları ortamı, doğuş sebeplerini, teşekkül süreçlerini, fikirlerini, mensuplarını, edebiyatını, yayıldığı bölgeleri, İslam düşüncesine katkılarını kendi kaynaklarından hareketle zaman-mekân bağlamında ve fikir-hadise irtibatı çerçevesinde betimleyici metotla ve tarafsız gözle incelemektir.”² İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalındaki araştırmalarda esas olan, “fikirlerin ne zaman, hangi şartlarda, nerede ortaya çıktığını ve kimler tarafından nerelerde benimsendiğini tarafsız bir gözle ve ilmi araştırma esasları doğrultusunda ortaya koymaktır.”³ İslam Mezhepleri Tarihi'nin konusu olan bu araştırmamızdaki gayemiz, tarafsızlık ilkesi doğrultusunda Kerrâmiyye'nin tarihi arka planı, fikri çerçevesi, yayıldığı bölgeler ve muhaliflerin Kerrâmiyye eleştirisini genel hatları ile incelemektir.

Çalışmamız tarihi olarak yaklaşık dört asırlık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu araştırmada, İbn Kerrâm'ın fikirlerini ortaya attığı hicri üçüncü asırdan başlanarak altıncı asrın sonlarına kadar Kerrâmiyye'ye dair aktarımlar mercek altına alınmıştır. Böylelikle ilk Kerrâmi fikirlerin temayüz ettiği, Kerrâmiyye'nin teolojisinin şekillenip müstakil bir mezhep muamelesi gördüğü ve giderek zayıflayarak gücünü kaybettiği dört asırlık bir zaman diliminde Kerrâmiyye'ye dair verilen bilgilerdeki değişiklikleri görme imkânı doğmuştur.

Hicri üçüncü asrın sonlarından itibaren tarih sahnesine çıkmış ve Horasan-Maveraünnehir bölgelerinde pek çok taraftar edinmiş olan Kerrâmiyye hakkında pek az çalışma bulunmaktadır. Mezhebin bölgedeki söz konusu etkinliğine rağmen, başta Muhammed b. Kerrâm olmak üzere önde gelen Kerrâmi âlimlerin eserleri maalesef günümüze ulaşamamıştır. Bu durum, çalışmamız açısından bir handikap olsa da önde

¹ Mehmet Fuad Köprülü, “Önsöz”, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yay. , Ankara 1999, XII.

² Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 396.

³ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , Ankara 2010, s. 27.

gelen Kerrâmi âlimlerin eserlerinin günümüze ulaşamamasının doğurduğu bilgi boşluğu, farklı dini-toplumsal grupların Kerrâmiyye'ye dair aktardıkları ve -kesin bir şekilde Kerrâmi olduğu söylenememekle beraber- Kerrâmi olmaları kuvvetle muhtemel olan müelliflerin eserlerinde yer alan bilgiler ile giderilmeye çalışılmıştır. Ancak Kerrâmiyye ile ilgili malumatın ağırlıklı olarak muhaliflerin aktarımına dayanması nedeniyle, konunun çerçevesi “Ehl-i Sünnet’in Kerrâmiyye Eleştirisi” şeklinde belirlenmiştir.

Çalışmamızda, Kerrâmiyye'ye ait birinci el kaynakların günümüze ulaşamamasının doğurmuş olduğu problemler, farklı muhalif çevrelerin çalışmanın kapsamına dâhil edilmesi ile minimize edilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla sadece Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye eleştirisi yerine Maturidi ve Eşari geleneklerin eleştirisi de çalışmanın kapsamına dâhil edilmiştir. Araştırmanın çerçevesinin bu şekilde genişletilmesi, parçaya odaklanmak yerine, daha bütüncül bir bakış açısının araştırmaya hâkim olmasını sağlamıştır.

İncelenen dönemde meydana gelen ihtilafların ve çekişmelerin arka planını anlamak, bu alanda yapılan çalışmalar açısından bir zorunluluktur. O dönemde kaleme alınan eserlerin hangi konjonktürel durumun ürünü olduklarını kavramak, bir tek düşünce ekolünün doğrularından hareket ederek değil, o dönemde tartışılan veya söz konusu gruplar tarafından benimsenen ortak doğrulardan hareket ederek bir sonuca veya senteze varmak gerekmektedir.⁴ Bu nedenle çalışmamızda, konjonktürel durum dikkate alınarak farklı düşünce ekollerinin Kerrâmiyye ve fikirlerine dair aktarımlarında ittifak ettikleri bilgiler ile ihtilaf halinde oldukları hususların birbirinden ayırt edilmesine özen gösterilmiştir. Kendilerine yöneltilen tenkitlerin muhatabı olan Kerrâmilerin eserleri, elimizde bulunmadığından söz konusu aktarımlara son derece ihtiyatlı yaklaşılarak Kerrâmiyye ile muhalifleri arasında yaşanan çekişme ve çatışmaların arka planı anlaşılmaya ve aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Dönemin konjonktürünün tespiti yapılırken, düşülen en önemli metodolojik yanlışlık, indirgemecilik denilen, hadiseleri tek bir sebeple açıklama girişimleridir. Sosyal olaylarda tek sebeplilik değil, çok sebeplilik ve fonksiyonellik ilkeleri genel-geçerdir.⁵ Bu hususta araştırmacıya düşen ilmi görev, “sosyal olayların karmaşıklığı”nı dikkate alan bir yaklaşımla, analiz, mukayese ve sentez aşamalarında “çok sebeplilik” ilkesini her

⁴ İrfan Aycan-Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2002, s. 17.

⁵ Zeki Arslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yay. , İstanbul 1995, s. 73-74.

hâlûkârda dikkate almak olmalıdır.⁶ Bu nedenle çalışmamız inşa edilirken tarihi olayları tek bir perspektiften okumayı esas alan teokratik, pozitivist ve materyalist tarih anlayışlarının indirgemeci yaklaşımlarından ziyade, sosyal olayların çok sebepliliği ilkesi esas alınmıştır.

Araştırmacı ile elindeki kaynakların bir tür karşılıklı alışveriş içerisinde olduğu söylenebilir. Bir küme halindeki sorularla işe başlayıp cevapları sağlayacağına inandığı kaynaklar, kimi zaman araştırmacıyı farklı mecralara sürükleyebilmektedir.⁷ Çalışmanın başlangıcında Kerrâmilere ait birinci el kaynakların bulunmaması nedeniyle araştırmamızı salt muhaliflerin Kerrâmiyye algısı üzerine bina etmeyi düşünmüştük. Ancak kaynakları dikkatli bir şekilde tetkik neticesinde Kerrâmiyye ortaya konulmaksızın muhaliflerin Kerrâmiyye algısının tam olarak yansıtılamayacağını gördük. Bu nedenle ilk Kerrâmi fikirlerin ortaya atıldığı dönemde veya Kerrâmiyye'nin teşekkül sürecinde muhaliflerce telif edilmiş eserleri, birinci el kaynak kabul ettik. Bu tarz eserlerin, geç dönemde kaleme alınan eserlere nazaran, muhaliflerin görüşlerini çarpıtması ihtimalinin daha düşük olduğu bilinmektedir. Bu eserlere yansıyan bilgileri, daha sonraki dönemde kaleme alınmış eserlerdeki bilgiler ile karşılaştırarak, yanısıra Kerrâmi kaynaklar olarak nitelendirebileceğimiz kaynaklardan da istifade ederek Kerrâmiyye'nin resmini çizmeye çalıştık. Kerrâmiyye'nin itikadî ve fıkhi arka planı, fikri çerçevesi ve önemli Kerrâmi isimleri, etkili oldukları bölgeler ile irtibatlandırarak verdikten sonra muhaliflerin algısını işledik.

İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmalarda kaynak kritiği son derece önemlidir. Bilgi kaynaklarının sahlılığı problemi bu alanda yapılan çalışmalarda karşılaşılan ciddi bir sorundur. Mezhepler Tarihi alanında kaleme alınmış olan klasik eserlere ekseriyetle mezhep taassubu hâkim olduğundan bu kaynakların verdiği bilgilerin eleştirisi süzgecinden geçirilmesi gerekmektedir.⁸ Bu noktada objektiflik ve eleştirel yaklaşım birbirini tamamlayıcı iki unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bir inanca bağlılık ve taraftarlık, kişinin tenkitte bulunmasına engel olur.⁹ Araştırmacının objektifliği yanında, müracaat ettiği kaynakların objektif bilgi verip vermediği hususu da önem arz etmektedir. Bu nedenle kaynaklar eleştirel gözle okunmalı, müellifin dini-

⁶ Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, s. 461.

⁷ John Tosh, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yay. , İstanbul 2013, s. 57.

⁸ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", s. 431.

⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul 2012, I/199-200.

politik vb. aidiyetlerinin metni etkilemiş olması ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Bu hususta Eş'ari-Kerrâmi muhalefedinin ürünü olarak Zehebî'nin *Siyer*'inde Muhammed b. Kerrâm hakkında bilgi verirken atmış olduğu başlığı örnek olarak zikredebiliriz. Müellif, başlığı, *Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî el-Mübtedî 'Şeyhu'l-Kerrâmiyye* olarak isimlendirir.¹⁰ Zehebî'nin daha başlık kısmında kullanmış olduğu *el-Mübtedî* ibaresi iki mezhep arasındaki muhalefeti yansıtmaktadır. Bu gibi durumlarda Mezhepler Tarihçisine düşen, mezhepler arasındaki muhalefetin, içeriği etkilemiş olması ihtimalini göz önünde bulundurarak, temkinli bir yaklaşım geliştirmesidir. Bununla birlikte metnin anlamının, yazarın düşünce muhtevasına indirgenemeyeceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.¹¹ Müellifin mezhebi kimliğinin yanısıra, dönemin siyasî erkinin mezhebi yaklaşımı ve eserin ürünü olduğu toplumsal yapı da dikkate alınmalıdır.

Herhangi bir zihnin ürünü olan tarih bilgisinin yüzde yüz objektif olması mümkün değildir. Çünkü her insan farkında olmasa da kendisinden tevarüs ettiği ortamdaki etkilenir ve kendisine rağmen partizan olmaksızın taraflı olabilir.¹² Objektifliğe gölge düşürebilecek bu unsurlar sebebiyle ilmi araştırmalarda tenkit metodu ağırlık kazanmaktadır. Nitekim “tarih söz konusu olduğunda en az subjektif ve en ilmi olan şey, onun tenkit metodudur.”¹³ Bu gerçeği göz önünde bulundurarak kaynaklara yaklaşmak, bilimsel yöntemin gerekliliklerinden bir diğeridir.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında fikir-hadise irtibatı¹⁴ şeklinde formüle edilen yöntem önemlidir. Fikir-hadise irtibatı, bir fikrin veya inancın varlığının, sosyal, siyasî, ekonomik ve dinî hadiselerdeki tezahürlerinin tespit edilmesidir. Eğer ortada bir fikir varsa, bunun tezahürleri de olmalıdır veya bir tezahür varsa bunun etkisinde ortaya çıkacak yeni fikirler de olacaktır. Mezhepler tarihçisi, araştırdığı mezheple ilgili fikirleri, olayları ve davranışları ortaya koyarken, fikir ve hadise irtibatını kurmaya ve bu ilişkileri, zaman ve mekân bağlamını da katarak derinlemesine analiz etmeye dikkat etmelidir.¹⁵ Bu yöntem sayesinde yanlış bilgi ve kanaatler ayıklanarak karanlıkta kalan bazı noktalar

¹⁰ Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî (748/1347), *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Lübnan 2004, XI/523.

¹¹ Krş. Burhaneddin Tatar, “Ayrımların Eşiğinde Anlama”, *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. , Ankara 02-06 Ekim 2002, s. 429-431.

¹² Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay. , Ankara 1989, s. 12.

¹³ Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 8.

¹⁴ Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , Ankara 1993, s. 14.

¹⁵ Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, s. 435.

aydınlatılabilir. Fikir-hadise irtibatının doğru bir şekilde kurulmasında birtakım ön şartlar gerekmektedir. Bunlar; yeterli bilgi donanımı, ilk kaynaklara ulaşma, mezhepleri kendi kaynaklarından araştırma, tarihin geriye doğru işletilmesi durumunun göz ardı edilmemesi ve felsefi alt yapı olarak sıralanabilir. Kaynakların ileri sürdüğü fikirleri tek tek ele alıp doğruluklarını araştırmak, olayları İslam Mezhepleri Tarihi'nin betimleyici metoduna bağlı olarak tarafsız bir şekilde anlatmak, olaylar arasındaki olumlu veya olumsuz ilişkilerin imkânını tartışmak, son olarak da fikir ve hadiseleri karşılaştırmak suretiyle olayı açıklığa kavuşturmaya çalışmak, Fikir-Hadise irtibatının basamaklarını oluşturmaktadır.¹⁶ Araştırmamızda Kerrâmiyye hakkında aktarılanlar özelinde, tarihi hadiseler ile fikirlerin birbirine uygun olup olmadığını dikkate alarak, ideolojik yaklaşımların ürünü olan bilgiler ile hadiselerle uygunluk arz edenleri birbirinden ayırmaya gayret gösterdik. Fikir-hadise irtibatı yöntemini kullanırken aynı zamanda fikir ve olayları gerçekleştikleri zaman ve mekân bağlamları ile birlikte ele almaya çalıştık.

Her mezhep veya dini akım, tıpkı diğer toplumsal hareketler gibi insan topluluklarının yaşadığı mekânlarda ortaya çıkar. Bazı kültür ve yerleşim merkezlerinin, belli anlayışların ortaya çıkmasında etkin rol oynadığı bilinmektedir. Doğduğu yerin tespit edilmesi ile mezhebin kültürel ve toplumsal arka planı daha iyi anlaşılmış olacağından¹⁷ araştırma alanımızın kapsamında yer alan merkezler olan Nisabur, Herat, Belh, Merv, Gur ve Kudüs bölgelerinin kültürel ve toplumsal arka planının, Kerrâmiyye'nin yayılması üzerindeki etkisi araştırmamızda dikkat çekeceğimiz konulardan bir diğeridir.

Klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında, çoğunlukla sahibi, bağlamı ve dönemi belirtilmeksizin, fikirler, mezhebin tamamına mal edilmiş veya mezhebi bir kimlik farklı şekillerde tasvir edilmiştir.¹⁸ Mezhepler arasında yaşanan sürtüşmelerin neticesi olarak Kerrâmiyye'den bir gruba ait görüşler, muhalifler tarafından çoğunlukla mezhep müntesiplerinin tamamının görüşüymüş gibi sunulmuş veya Kerrâmilerin konu ile ilgili görüşleri çarpıtılmıştır. Bunun yanı sıra sufi kimlikleri ve zahidane yaşayışları ile ön plana çıkan Kerrâmi isimler, aralarındaki sürtüşmeden ötürü muhaliflerce kaleme alınan tasavvuf konulu biyografi eserlerinde bilinçli olarak zikredilmemiştir. Tabakât eserlerinde biyografisine yer verilen Kerrâmi isimler ise, gerçek bir sufi olarak kabul

¹⁶ Ahmet Bağhoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2004, s. 15.

¹⁷ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi Yay. , İstanbul 2010, s. 25.

¹⁸ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", s. 436-437.

edilmemiş, kabul edilenlerin ise ya Kerrâmiyye ile olan ilişkisine değinilmemiş veya bu şahısların Kerrâmi olmadığı ispatlanmaya çalışılmıştır. Şafii-Eş'ari geleneğe mensup olan Bağdâdî ve Zehebî'nin, Kerrâmilerin kendilerini dayandırdıkları ve kaynakların pek çoğunda İbn Kerrâm'ın ircâ akidesini kabulünde etkili olan İbn Hârb hakkında aktardıkları örnek olarak gösterilebilir. Bağdâdî, İbn Harb ile İbn Kerrâm arasındaki söz konusu ilişkiye değinmezken Zehebî, konu ile ilgili rivayetleri aktarmakta ancak akabinde Ahmed b. Harb'in itikadının düzgün olduğunu söylemektedir.¹⁹ Bu tavrı ile Kerrâmilerin itikadının bozuk olduğunu, dolayısıyla Ahmed b. Harb ile İbn Kerrâm arasında kurulan ilişkinin gerçeği yansıtmadığını ima etmektedir.

İslam Mezhepleri Tarihi araştırmalarında, imkânlar ölçüsünde belirli kişiler ve görüşler üzerinde yoğunlaşılmalıdır.²⁰ Bir mezhebe atfedilen görüşler yerine, o mezhebe mensubiyeti bilinen şahısların görüşleri dikkate alınmalıdır. Böylece fırak edebiyatı müelliflerinin seçmeci ve genellemeci tutumlarından kaynaklanan yanılgıların önüne önemli ölçüde geçilmiş olacaktır.²¹ Kerrâmiyye'ye nispet edilen iman anlayışı ile teşbih-teccim görüşlerinin bazı Kerrâmi isimler tarafından kabul edilmemesini bu manada zikredebiliriz. Kerrâmiyye'ye veya Kerrâmi şahsiyetlere mal edilen görüşler ile ilgili karşılaştığımız bu ve buna benzer sorunları “Şahıslar üzerinde, fikirler üzerinde veya fikirlerin bağlamı üzerinde derinleşme”²² yoluyla gidermeye çalıştık.

Bununla birlikte süreç merkezli ve karşılaştırmalı çalışmalarda yalnızca şahısların görüşleri üzerinde derinleşmek kimi zaman yanıltıcı olabilmekte ve mutlaka şahısları anlaşılır kılabilecek daha üst ve genel bir çerçeveye ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu çerçeve, olaylar üzerinde derinleşmektir. Olayların doğru anlaşılabilmesi ise üç aşamalı bir değerlendirme süzgecini gerekli kılar. Öncelikle olayın, birinci derecede tanıkları olan şahıslar açısından ne anlam ifade ettiği tespit edilmelidir. Ardından şahısların içinde bulunduğu toplumun, o olayı nasıl algıladığı ve nasıl bir anlam yüklediği ortaya konulmalıdır. En son olarak da, olayın diğer toplumlarda ve bölgelerde herhangi bir karşılığının olup olmadığı sorgulanmalı, eğer varsa bunun keyfiyeti tartışılmalıdır. Bu üç süzgeçten elde edilen bulgular birbiriyle test edilmeli ve ortaya çıkan netice merkeze

¹⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, V/190-191; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/34.

²⁰ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Sarkaç Yay. , Ankara 2010, s. 6.

²¹ Büyükkara, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, s. 467-468.

²² Kutlu bu yöntemi kullanırken Mezhepler Tarihi kaynakları ile yetinilmemesi gerektiğine; fikrin ait olduğu dönemle ilgili tarih, edebiyat, coğrafya, şehir tarihleri ve diğer bütün eserlerin dikkate alınması gerektiğine dikkat çeker. Geniş bilgi için bkz. Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, s. 436-437.

alınarak bir resim oluşturulmaya çalışılmalıdır. Bu yüzden şahıslar üzerinde derinleşmenin mutlaka olaylar üzerinde derinleşme ile paralel yürütülmesi gerekmektedir.²³

Bugünün zihniyeti, bakış açısı, değerleri ve kavramları ile geçmişi anlamaya çalışmak, İslam Bilimleri ile ilgili yapılan çalışmalarda sık düşülen hatalardan biridir. Bilginin, üretildiği zaman ve zeminden bağımsız olarak işlenmesine neden olan bu durum, metodik bir yaklaşım problemidir. Bu problemi aşabilmek için ilgilenilen zaman dilimi ölçüt olarak alınmalıdır. Doğru bilgiye ulaşmak, ancak o zaman diliminin terminolojisini keşfetmeye ve çalışmayı o kavramlarla inşa etmeye bağlıdır.²⁴ Bu hataya düşmemek için araştırmamız esnasında bilgiyi, zaman ve mekân bağlamları ile birlikte ele almaya, kullanılan kavramların söz konusu dönemdeki anlamlarını belirlemeye, süreçle birlikte kavramların içeriklerinde meydana gelen değişiklikleri tespit etmeye özen gösterdik.

Siyasî ve itikadî gayelerle vucût bulmuş mezhepler; tarihi, ictimai, psikolojik, ekonomik, dini ve kültürel boyutları olan son derece karmaşık birer olgudur. Mezheplerin bu boyutlarını, sadece Mezhepler Tarihi'nde geliştirilen tek bir yöntemle veya yöntemlerle ele almak son derece zordur. Bu sebeple Mezhepler Tarihi, çeşitli bilimlerin verilerinden ve yöntemlerinden istifade etmek ve diğer disiplinlerle işbirliği yapmak durumundadır.²⁵ Disiplinler arası işbirliğinin bir gereği olarak çalışmamız esnasında, ihtiyaç halinde Tarih, Coğrafya, İslam Tarihi, Tarih Felsefesi, Bilgi Sosyolojisi ve Hermenötik başta olmak üzere çeşitli bilimlerin yöntemlerinden ve verilerinden de yararlanılmıştır.

²³ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens. , Ankara 2011, s. 36.

²⁴ Krş. Ethem Ruhi Fırlalı, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler" *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. , İzmir 1985, s. 371-372; Onat, "İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi", *Kuran ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2013, s. 58.

²⁵ Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu", s. 439-440.

I.2. Kaynaklar

Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye algısını inceleyen bu çalışma farklı dinî-toplumsal aidiyetleri ve yaklaşık üç asırlık bir süreci kapsamaktadır. Çalışmanın merkezini oluşturan Kerrâmiyye algısı, Kerrâmilerin kendilerini nasıl tanımladıkları bilinmeden doğru bir şekilde anlaşılamayacağından ve muhaliflerin Kerrâmiyye algısı ile Kerrâmilerin kendilerini ve fikirlerini sunuşları farklılık arz ettiğinden, kaynakları Kerrâmî ve Kerrâmî olmayan kaynaklar şeklinde ayırma tabi tutacağız. Ayrıca tarihsel süreç ile Kerrâmiyye algısında meydana gelen değişiklikleri sistemli bir şekilde sunmak adına Makâlât türü eserler ile Kelamî eserleri de mezhebî aidiyetleri doğrultusunda kronolojik olarak ele alacağız. İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılan çalışmaların çok yönlü araştırma yapmayı gerektirmesi nedeniyle zikrettiğimiz kaynaklar dışında araştırma ile doğrudan ve dolaylı olarak ilgili olan siyasî ve sosyal tarih eserleri ile coğrafya, tasavvuf, fıkıh ve daha pek çok alanda kaleme alınmış muhtelif kaynaklardan da yararlanacağız.

I.2.1. Kerrâmî Kaynaklar

Kerrâmî kaynakların bir kısmı, müellifinin mezhebî aidiyeti hususunda herhangi bir şüphenin bulunmadığı eserlerdir. Bu eserler, çoğunlukla mezhebin önde gelen isimleri olan İbn Kerrâm ile Muhammed b Heysem'e nispet edilenlerdir. Bir kısmı ise müellifinin Kerrâmî olduğunu düşündüğümüz ancak bu hususta kesin bilginin bulunmadığı kaynaklardır. Kerrâmî kaynaklar ile ilgili problem ise birinci grupta yer alan kaynakların çeşitli sebeplerden ötürü günümüze ulaşamaması ve bu eserler ile ilgili edindiğimiz bilgileri muhaliflerin eserlerinden edinmemizdir. İkinci grupta mütalaa edebileceğimiz kaynaklar ile ilgili problem ise ya müellifinin Kerrâmî olması hususunun veya müellifin kimliğinin net olmamasıdır. Bu problemlere rağmen Kerrâmî kaynaklar ve muhaliflerin Kerrâmî kaynaklara dair verdiği bilgiler konumuz açısından son derece önemlidir.

İbn Kerrâm'a nispet edilen ancak günümüze ulaşamayan eserlerden biri *Kitâbu Azâbi'l-Kabr* adlı eseridir. Bazı kaynaklarda İbn Kerrâm'ın bu eserinden söz edilmekte ve bu eserden nakiller yapılmaktadır.²⁶ Ancak bu nakillerin tenkit gayesi ile yapıldığı

²⁶ Yapılan nakiller için bkz. 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011, s. 149, 161-164; Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (471/1078), *et-Tabsır fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciye an'il-Fıraki'l-Halîkîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Â'lemu'l-Kutub, Lübnan 1983, s. 111, 114; Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehrîstânî (548/1154), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009, 99-100; Ebû Sa'd Abdülkerim b.

görülmektedir. Eseri gördüğünü söyleyip nakillerde bulunan isimlerin tamamına yakını Şafî-Eşarî geleneğe mensuptur. Söz konusu isimler içerisinde Şîî geleneğe mensup olan İbn Dâ'î er-Râzî'nin (VII./XI. asrın ikinci yarısı) üslubu ise kendisinin Şafî-Eşarî geleneğin etkisinde kaldığını göstermektedir. Nitekim kendisi Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgiyi, ağırlıklı olarak Şafî'î bir isim olan Kadı ez-Zevzenî'den²⁷ nakletmektedir.²⁸

İbn Kerrâm'ın *Kitâbu's-Sırr* adlı başka bir eseri olduğundan da söz edilir. Esere ve içeriğine dair ayrıntılı bilgi veren İbn Dâ'î er-Râzî, bu bilgileri de Zevzenî'den nakleder.²⁹ Zevzenî, *Kitâbu's-Sırr* 'dan söz ederken, İbn Kerrâm'ın takipçilerinden sadece havass olanların bu eseri görebildiğini, onun dışındakilerin bu eseri göremediğini, bu nedenle onu "Sırr" olarak isimlendirdiklerini aktarır. Ayrıca bu eserin arkasında "Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir."³⁰ ayetinin yazılı olduğundan söz eder.³¹ Kerrâmiyye sufiliğinden söz etmesi dolayısıyla İbn Dâ'î er-Râzî'nin verdiği bilgiler önemlidir. Ancak eserin içeriği ile ilgili diğer kaynaklarda ve özellikle de çalışmamızda ele aldığımız Eşarî isimlerin eserlerinde söz edilmezken, VII/XIII. asırda kaleme alınmış bir kaynakta, esere dair ayrıntılı bilgi verilmesi ilginçtir. Eserle ilgili bilgi verirken Zevzenî'nin eseri bizzat gördüğüne dair herhangi bir ibare kullanılmaması ve bu mesele ile ilgili diğer sorunlar göz önünde bulundurularak, İbn Kerrâm'ın *Kitâbu's-Sırr* adlı eserinin varlığını uzun süre koruyamadığı söylenebilir. Çünkü Kerrâmiyye ile mücadeleleri düşünüldüğünde Bağdâdî, (429/1037) İsferyânî (471/1078) ve Şehristânî (548/1153) gibi isimlerin bu eseri görmezden gelmesi imkânsızdır.

Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî (562/1166), *el-Ensâb*, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1988, V/43-44; Seyyid Murtezâ b. Dâ'î er-Râzî el-Hasenî (VII/XIII. asrın ikinci yarısı), *Tebsîrâtu'l-'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtîr, y.y. 1945, s. 67, 114.

²⁷ ez-Zevzenî ile ilgili edindiğimiz bilgiler, kendisinin Horasanlı bir âlim olduğundan ibarettir. Me'âfirî, künye veya isim kullanmaksızın sadece nisbesini zikretmiştir. İbn Dâ'î er-Râzî ise Zevzenî'nin Şafîi'nin ashabının musannıflarından biri olduğu bilgisini vermekle iktifa etmiştir. Ziriklî'nin verdiği bilgi el-Me'âfirî'yi destekler mahiyettedir. O, Ebû Ca'fer künyesini de kullanarak kendisinin Herat ve Nisabur arasında bulunan Zevzen ehlinden bir âlim olduğunu ve kitap istinsah etme işi ile iştigal ettiğini söyler. Bkz. Me'âfirî, Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-'Arabî el-İşbîlî el-Mâlikî (543/1148), *Kanûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Kible, Beyrut 1986, s. 438; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsîrâtu'l-'Avâm*, s. 65; Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Ziriklî, (1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, yy. 2002, VI/29.

²⁸ Bkz. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsîrâtu'l-'Avâm*, s. 67, 114.

²⁹ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsîrâtu'l-'Avâm*, s. 65.

³⁰ Vakıa Suresi, 56/79.

³¹ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsîrâtu'l-'Avâm*, s. 65; Zysow, Aron, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal of The American Oriental Society*, CVIII, S.4 (1988), 577-588. , s. 582.

Bazı kaynaklarda, İbn Kerrâm'a hadis rivayetine dair bir eser nispet edilmektedir.³² Bu kaynaklarda verilen bilgiye göre imanda artma ve eksilmenin olmayacağına dair çeşitli rivayetlerin yer aldığı bu eser, Buharî'ye (256/870) götürülmüş ve kendisinden bu rivayetleri değerlendirmesi istenmiştir. Ancak konu ile ilgili bütün bilgi, aktarılanlardan ibaret olup eserin adı veya içeriği hususunda başka bir bilgi verilmemektedir. Kerrâmiyye'nin kurucusu olan Muhammed b. Kerrâm'a nispet edilen bu eserler, muhtelif sebeplerden ötürü günümüze ulaşmamıştır. İbn Kerrâm'ın eserleri ile ilgili dikkat çekici olan husus, Kerrâmî isimlerin değil de muhaliflerin bu eserlerden söz etmesidir. Muhaliflerden Maturidiler ve Hadis taraftarları, bu eserlerden ve içeriklerinden söz etmezken, ağırlıklı olarak Eş'ârîler ve nadir olarak da Şiiler, eserler ve içeriklerinden söz etmektedirler. Kerrâmî isimlerin bu eserlerden söz etmemesi ise oldukça erken bir dönemde bu eserlerin varlığını yitirmiş olması ihtimalini gündeme getirmektedir.

İbn Kerrâm dışında Kerrâmiyye'nin önde gelen isimlerinden olan Muhammed b. Heysem'e ise *Makâlât* adlı bir eser nispet edilmektedir. İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258), İbn Heysem'in *Makâlât* adlı bu eserinden iktibasta bulunmakta³³ Bâherzî ise eserin adı hususunda bilgi vermeksizin İbn Heysem'in ashâbı makâlâttan olduğunu söylemektedir. Ayrıca İbn Heysem'in Kur'an'ın îcâzı ile alakalı bir eseri olduğunu ve eserin son derece fasîh olduğunu dile getirmektedir.³⁴ İbn Ebî'l-Hadîd'in eseri görmüş olduğunu kabul edecek olursak İbn Heysem'in *Makâlât*'ı en kötü ihtimalle VII/XIII. asra kadar varlığını korumuş olmalıdır. Ancak İbn Ebî'l-Hadîd'in yaptığı bu alıntılama dışında İbn Heysem'in *Makâlât*'ı ile ilgili herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık. *Makâlât* dışında İbn Heysem'e *Menakibu Muhammed b. Kerrâm*³⁵ ve arş meselesi ile alakalı bir eser de nispet edilmektedir³⁶ Kerrâmî isimlerden Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz'ın (383/993) *Fedâilu*

³² Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî (748/1347), *Mîzânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez, A'dil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1995, VI/314; Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî (771/1380), *Tabakâtu'sh-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, y.y. 1964, II/305; Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed İbn Hacer el-İbn Hacer el-'Askalânî (852/1449), *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Lübnan 2002, VII/462.

³³ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhâmid b. Hîbetillah b. Muhammed el-Medâinî İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-'Arabiyye, Kum 1993, VI/371-372.

³⁴ İbn Heysem'in *Makâlât* 'ta kendilerini Süfyan es-Sevrî'ye (161/778) dayandırdığını söyler. Ali b. Hasan el-Bâherzî, (467/1075), *Dumyetu'l-Kasr ve Usretu Ehlil-Asr*, y.y. trz. , s. 142-143.

³⁵ İbn Hacer el-'Askalânî, *en-Nuket*, II/859.

³⁶ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arabî, y.y. 1988, XII/38.

Muhammed b. Kerrâm adında bir eseri olduğu da rivayetler arasındadır.³⁷ Ancak İbn Kerrâm'ın eserleri günümüze ulaşmadığı gibi bu eserler de ulaşamamıştır.

Kerrâmî kaynakların varlığını koruyamamasında etkili olan faktörlerle ilgili kaynaklara yansıyan bilgiler, Kerrâmiyye algısına dair izler taşımaktadır. İbn Kerrâm'ın görüşleri, kendisine nispet edilen eserlerin günümüze kadar ulaşmamasının nedeni olarak zikredilmektedir. İbn 'Asâkir, (571/1175) İbn Kerrâm'ın iman konusunda görüşlerini öğrenenlerin onun rivayetlerini yazdıkları eserleri tahrip ettiklerini iddia etmektedir.³⁸ Zehebî (748/1347) ise Kerrâmîlerin Horasan'da yoğunlukta olduğunu, pek çok eserleri bulunduğunu ancak daha sonra itibardan düştüklerini ve sayılarının azaldığını söylemektedir.³⁹ İbn 'Asâkir'in verdiği bilgi, Buhârî'ye İbn Kerrâm'ın rivayetlerinin bulunduğu eserin götürülmesi meselesi ile beraber değerlendirildiği takdirde, bu tavrın İbn Kerrâm'ın rivayetlerinin kabulü ile ilgili olması ihtimali gündeme gelmektedir. Hadis taraftarlarının iman anlayışına aykırı iman tanımlamasında bulunması nedeniyle İbn Kerrâm'ın rivayetleri kabul görmemiş ve bu rivayetlerin bulunduğu eserler tahrip edilmiş olabilir. Ancak Zehebî'nin verdiği bilgi, sadece İbn Kerrâm ile ilgili değildir. Kerrâmîlerin pek çok eserleri bulunduğunu söyleyen Zehebî, bu eserlerin tahrip edilmiş olduğundan söz etmemektedir. Ancak bu eserlerin günümüze ulaşmamasından ve konu ile ilgili diğer bilgilerden hareketle Kerrâmîlerce kaleme alınmış eserlerin bir şekilde yok edildiğini söyleyebiliriz.

Kerrâmî olduğu kesin olan kaynakların yanı sıra Kerrâmî olduğu kesin olmadığı halde mevcut verilerden yola çıkılarak müelliflerinin Kerrâmî olduğunu söyleyebileceğimiz kaynaklar vardır. Malamud'a göre Kerrâmî kaynakların bir kısmı mezhep müntesipleri, bir kısmı ise Kerrâmiyye'ye sempati duyanlar tarafından kaleme alınmıştır.⁴⁰ Ancak bu kaynakların müelliflerini, Kerrâmiyye'ye sempati duyanlar olarak nitelemenin hakikati tam olarak yansıtmayacağı kanaatindeyiz. Kerrâmî olduklarına dair güçlü kanıtlar olan bu şahısların açıkça Kerrâmiyye'yi desteklememesi ise mevcut siyasî ve sosyal yapı ile ilişkilendirilebileceği gibi Kerrâmî ezoterizmi ile de ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla bu grupta yer alan eserlerin müellifleri hakkında genelleme yapılarak Kerrâmiyye'ye sempati duyanlar nitelemesinin kullanılması doğru olmayacaktır.

³⁷ ez-Zirikî, *A'lâm*, I/296.

³⁸ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh b. Şafi'î İbn 'Asâkir (571/1175), *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarame el-'Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, LV/129.

³⁹ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, XI/524.

⁴⁰ Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII, S.1 (2015), 533-552. , s. 537.

Kerrâmî olarak niteleyebileceğimiz ikinci gruptaki eserlerin müelliflerinin mutlak manada Kerrâmî olduğunu söylemek de zordur. Söz konusu eserleri Kerrâmî olarak nitelmemizin sebebi, bu eserlerde Kerrâmî görüşleri destekler mahiyette bilgilerin yer almasıdır. Buna örnek olarak Ebû Mutî‘ Mekhûl b. Fazl en-Neseî‘nin (318/930) *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Bida‘ ve’l-Ehvâ*⁴¹ adlı eseri zikredilebilir. Neseî, *Kitâbu’r-Redd*’de Kerrâmiyye’den ve Kerrâmî isimlerden söz etmemektedir. Ancak Kerrâmî iman anlayışı paralelinde iman tanımlamasında bulunması ve Kerrâmiyye’yi bidat fırkalar arasında zikretmemesi sebebiyle bazı araştırmacılar tarafından Kerrâmî olarak nitelenmektedir.⁴² Neseî’nin bu eserini *Lü’lü’iyyât* adlı eseri ile beraber değerlendirdiğimizde Neseî’nin Kerrâmî olduğuna dair iddiaların haklı olabileceği sonucuna ulaştığımızı söyleyebiliriz. Çünkü müellif, *Lü’lü’iyyât*’ta Muhammed b. Kerrâm hakkında *ez-zâhit* şeklinde övgü ibaresini kullanmakta ve Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen hocası Yahya b. Muaz⁴³ (258/872) ve İbn Kerrâm’ın hocası Ahmed b. Harb’den (234/848) sık sık nakillerde bulunmaktadır.⁴⁴ Mekhûl en-Neseî’ye *Kitâb fî’t-Tasavvuf*, *Kitâbu’ş-Şu‘â‘* ve *Kitâb fî Fazli Subhanallah* adlı başka eserler de nispet edilmektedir.⁴⁵ Ancak bu eserlere ulaşamadığımızdan araştırmamızda Makâlât ve tasavvufa dair eserlerinden *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Bida‘ ve’l-Ehvâ* ile *Lü’lü’iyyât* adlı eserlerini esas alacağız.

Kerrâmî bir isme ait olduğu düşünülen⁴⁶ *en-Nutaf fî’l-Fetâvâ* adlı fıkıh eseri, zikredilmesi gereken bir kaynaktır. Eseri neşreden Salahuddîn en-Nâhî, yaptığı çalışma neticesinde eserin V/XI. asırda Horasan’da yaşamış ve Serahsî’nin hocalarından biri olan Hanefî Kâdî’l-Kudât Ebû’l-Hasan ‘Ali b. Huseyn es-Suğdî’ye (461/1068) ait olduğu

⁴¹ Ebû Mutî‘ Mekhûl b. Fazl en-Neseî (318/930), *Kitâbu’r-Redd ‘alâ Ehli’l-Bida‘ ve’l-Ehvâ*, thk. Marie Bernand, *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 36-126.

⁴² en-Neseî’nin Kerrâmî olduğunu iddia eden isimlerden biri de Sönmez Kutlu’dur. Geniş bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV/295; *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul 2010, s. 184.

⁴³ Brockelmann, en-Neseî’nin hocası olan Yahya b. Muaz’ın İbn Kerrâm’ın öğrencisi olduğu bilgisini verir. Bkz. Carl Brockelmann, *Târihu Edebî’l-‘Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Dârü’l-Me‘ârif, Kahire t.y., IV/75.

⁴⁴ İbn Kerrâm’ın geçtiği yerler ile Yahya b. Muaz ve Ahmed b. Harb’in geçtiği bazı yerler için bkz. en-Neseî, *Lü’lü’iyyât fî’l-Mevâ‘iz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu: 4801, v. 72b, 173a, 182b, 188a, 193a, 197a, 200b, 203b, 204a, 209a, 209b, 211a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 241a, 243b, 248b, 249a, 252b, 253b, 254a.

⁴⁵ Brockelmann, *Târihu Edebî’l-‘Arabî*, III/261, IV/75.

⁴⁶ Eserin Kerrâmî bir kaynak olduğunu Aron Zysow gündeme getirmiştir. Bkz. Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 577.

sonucuna ulaşmıştır.⁴⁷ Kâtip Çelebî ise eserin müellifi olarak muhtemel dört isim zikretmektedir. Suğdî, bu dört isimden ilkidir.⁴⁸ Eserin müellifinin Kerrâmî olması, güçlü bir ihtimaldir. Çünkü müellif, eserin neredeyse her sayfasında önde gelen fakîhlerin görüşlerini müteakiben Ebû Abdillâh adında bir kişinin görüşlerine yer vermektedir. Ayrıca bazı konularda İbn Kerrâm'ın hocası olan Ahmed b. Harb'i de zikretmektedir. Bu konulardan biri olan Şuf'a hakkı meselesinde İbn Harb ve Ebû Abdillâh'ın adının beraber geçmesi ve bu konuda hemfikir olmaları,⁴⁹ Zysow tarafından Ebû Abdillâh'ın Muhammed b. Kerrâm olabileceğine yorumlanmıştır. Ancak Salahuddîn en-Nâhî, bahsi geçen kişinin Suğdî'nin hocalarından Hanefî bir isim olması gerektiği kanaatindedir.⁵⁰

Mütemadiyen önde gelen fakîhler olan Ebû Hanîfe (150/767), Ebû Yusuf, (182/798) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, (189/805) Şafî (204/820) ve Mâlik (179/795) arasındaki ihtilaflardan söz edilen eserde, müellif, her konuda Ebû Abdillâh olarak zikrettiği ismin fikhî görüşlerine de yer vermektedir. Bu şahsın Muhammed b. Kerrâm olabileceğinin göstergelerinden biri ise *en-Nutaf*'da Ebû Abdillâh'ın görüşleri olarak sunulan bilgilerin, Suğdî'den yaklaşık bir asır önce yaşamış olan Coğrafyacı Makdisî'nin (381/991) Kerrâmîlerin fikhî görüşlerine dair verdiği bilgiler ile örtüşmesidir.⁵¹ Birinci el kaynak olması nedeniyle *en-Nutaf*, Kerrâmîyye'nin fikhî görüşlerini tespit etme hususunda son derece önemli bir kaynaktır. Çünkü, daha önce muhtelif eserlerde dağınık olarak bulduğumuz ve derlediğimiz Kerrâmîlerin fikhî görüşlerini ancak bu eserde topluca bulabiliyoruz.

⁴⁷ Konu ile ilgili bkz. Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî, (461/1068), *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984, II/867-878; Brockelmann da bu ismi Hanefî fakihler başlığı altında zikretmektedir. Bkz. Brockelmann, *Tarihu'l-Edebî'l-'Arabi*, VI/287.

⁴⁸ Diğer isimler ise el-Gaznevî, et-Timurtâşî ve Şerefuddîn Kâsım b. Hüseyin ed-Demrâcî'dir. Bkz. Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe (1386/1967), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-'Arabî, Lübnan t.y. , II/1925.

⁴⁹ es-Suğdî, *Nutaf*, I/6, 47, 501-502.

⁵⁰ Muhakkık, Ebû Abdillâh künyesini kullanan pek çok fakîhin olduğunu bunlardan birinin de el-Cüveynî (478/1085) olduğunu söyler. Ancak el-Cüveynî'nin Şafî'î; es-Suğdî'nin is Hanefî olduğuna dikkat çekerek el-Cüveynî olmasının mümkün olmadığını savunur. Zysow ise Nahî'nin anakronizme (tarih yanlışlığı) düştüğünü ve bazı hususları dile getirmemekle hata ettiğini söyler. Çünkü el-Cüveynî'nin künyesi Ebû Abdillâh değil de Ebû'l-Me'âlî'dir ve yazmalardan birinde müstensih el-Cüveynî notunu düşmüş ve muhakkık bu notun müstensih tahmini olduğunu söyleyerek hata etmiştir. Ayrıca başka bir yazmada da Ebû Abdillâh hakkında el-Kerrâmî nisbesi müstensih tarafından eklenmiş ve muhakkık bu ibarenin müstensih notu olduğunu belirtmemiştir. Bkz. es-Suğdî, *Nutaf*, I/8, 79, 372; Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 579-580.

⁵¹ Kerrâmîyye'nin fikhî görüşlerinden ön plana çıkarılanlar ile ilgili olarak bkz Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (381/991), *Ahsenu't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetu Medbûli, Kahire 1991, 40; es-Suğdî, *Nutaf*, I/19, 56-57, 80, 83.

Kerrâmî olarak niteleyebileceğimiz eserlerden bir diğeri ise *Kitâbu'l-Mebânî li Nazmi'l-Me'ânî* adlı eserdir. Horasan'lı Ebû'l-Fadl Ömer b. Ebî Sa'd el-Herevî'ye (426/1035) veya Mağripli Ebû Osman ed-Dânî'ye (444/1052) ait olduğu iddia edilen⁵² *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifi, eldeki tek nüshasının ilk sayfasının eksik olması dolayısıyla net değildir.⁵³ Eseri neşreden Jeffery, eserin dilinden ve isnatlardan yola çıkarak müellifin mağrip âlimlerinden Ebû Osman ed-Dânî'ye ait olduğu çıkarımında bulunmuştur.⁵⁴ Zysow ise Jeffery'nin yapmış olduğu çalışmada, *Kitâbu'l-Mebânî*'nin Kerrâmî menşeiini göz ardı ettiği kanaatindedir.⁵⁵

Kitâbu'l-Mebânî'nin müellifi üzerine müstakil bir çalışma yapan Ali Bulut, bu çalışmada *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifinin Horasanlı Ebû'l Fadl Ömer b. Sa'd olması ihtimali üzerinde durmaktadır. Bulut'u, müellifin Horasanlı Kerrâmî bir isim olduğunu düşünmeye iten neden, eserinde İbn Kerrâm ve İbn Heysem'e yaptığı atıfların yanı sıra Horasan bölgesinde yaşayan âlimlerin de isnad zincirlerinde sıkça kullanılmasıdır.⁵⁶

Eserde Kerrâmiyye'nin önde gelen âlimlerinin görüşlerine yer veren müellif,⁵⁷ İbn Kerrâm'dan “el-İmâm el-Hâdî Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm”⁵⁸ diyerek söz etmekte ve Muhammed b. Heysem'den icazet aldığını ifade etmektedir.⁵⁹ Muhammed b. Heysem'den icazet almasının yanı sıra eserin birçok yerinde “Kale's-Şeyh” diyerek İbn Heysem'e referansta bulunması⁶⁰ müellifin kendi döneminde Kerrâmiyye'nin lideri olan Muhammed b. Heysem'in öğrencisi olduğunu göstermektedir. Müellifin icazet aldığını

⁵² Arthur Jeffery müellifin Mağripli olduğunu iddia etmektedir. Bulut ise Jeffery'nin yanlış değerlendirmede bulunduğunu savunmaktadır. Krş. *Mukaddimetân fî Ulûmi'l-Kur'ân ve humâ Mukaddimetu Kitâbu'l-Mebânî ve Mukaddimetu İbn 'Atiyye*, tash. Arthur Jeffery, Mektebetu'l-Hancî, Mısır 1954, 3-4; Ali Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı '*Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, S.15 (2005), s. 181-198.

⁵³ *Mukaddimetân*, s. 3; Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 578.

⁵⁴ *Mukaddimetân*, s. 3-4.

⁵⁵ Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 578.

⁵⁶ Bulut, bu çalışmasında eserde sıklıkla adı geçen Horasan bölgesi şehirleri, müellifin rivayette bulunduğu şahısların nispet edildiği şehirler, rivayet zincirinde kendisine yaklaştıkça Horasan bölgesi nispetlerinin artması, müellifin İbn Kerrâm ve İbn Heysem'den *şeyh* diyerek söz etmesi gibi hususlardan hareketle müellifin Ebû'l Fadl Ömer b. Sa'd olduğunu savunur. Geniş bilgi için bkz. Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 181-198; Ancak *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifinin Kerrâmî olduğunu söyleyen ilk isim Bulut değildir. Ayrıca bkz. Kutlu, “Kerrâmiyye”, *DİA*, XXV/294-296.

⁵⁷ Kutlu, “Kerrâmiyye”, XXXV/296; Bulut, “Arthur Jeffery'nin yayınladığı *Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 181-198.

⁵⁸ İlgili yerde İbn Kerrâm; nâsih ve muhkem ile amel etmenin vacip olduğunu mensûh ve müteşâbih ile amel edilemeyeceğini savunur ve “*Ehl-i Ehvâ'nın yaptığı gibi Kur'ân'ı kendi re'yiniz ile tefsir etmeyiniz.*” der. Bkz. *Mukaddimetân*, s. 209-210; Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 578.

⁵⁹ *Mukaddimetân*, s. 207.

⁶⁰ Bkz. *Mukaddimetân*, s. 47-48, 170-171, 188-189, 194, 207-208, 217-218, 240-241; Zysow, “Two Unrecognized Karrami Texts”, s. 578.

ifade ettiği şahıslardan biri de Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Mehmeşâz'dır.⁶¹ Kendisi hakkında tabakât eserlerinde herhangi bir bilgi bulamadığımız bu şahsın, Kerrâmî olması ihtimali bulunmaktadır. Nitekim Kerrâmiyye'nin etkili olduğu dönemde Mehmeşâz ailesinin Kerrâmîliği benimsediği ve Kerrâmiyye'ye liderlik yapan etkili iki ismin Mehmeşâz ailesinden olduğu bilinmektedir.⁶²

Fırkalar arasındaki mücadeleler göz önünde bulundurulduğunda Ebû'l-Fadl'a nispet edilen *Kitâbu'l-Mebânî*'nin ilk varağının elde bulunmaması, müellifin Kerrâmiyye'ye mensubiyeti ihtimalini güçlendirmektedir. Müellifin diğer eserlerinin bulunmaması ise, bunların meşhur olmaması veya müellifinin Kerrâmî olması ile ilgili olabilir. Müellifin günümüze ulaşmamış diğer eserleri ise *Kitâbu'l-Ğurar fî Esâmi's-Suver*, *Kitâbu'z Zîne fî Suâlâtî'l-Kur'an* ve *ed-Durer fî Terfî'i's-Suver* adlı eserlerdir.⁶³ *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifinin Kerrâmî bir isim olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak çeşitli ipuçları bulunmasına rağmen müellifin kimliğini kesin olarak tespit etmek güçtür. Buna rağmen çalışmamızda *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifinin Horasanlı Ebû'l-Fadl olması ihtimalinden hareketle, eseri ve müellifi, Kerrâmî isimler başlığı altında işlemeyi uygun gördük.

Kerrâmî kaynaklar hakkında muhtelif yazma eserler kütüphanelerinde yaptığımız araştırma neticesinde, bu kaynakların birçoğunun günümüze ulaşmadığı veya gün yüzüne çıkmadığı sonucuna ulaştık. Dolayısıyla salt elimizde bulunan Kerrâmî kaynaklardan yola çıkarak Kerrâmiyye'yi resmedebilmek pek de mümkün değildir. Her ne kadar çalışmamızı Kerrâmiyye algısı üzerine bina edecek olsak da Kerrâmiyye algısından söz edebilmek için ortada bir Kerrâmiyye gerçekliğinin olması gerekmektedir. Bu ayrımı yapabilmek için araştırmamızda mezhebe ait olan kaynaklar ile muhaliflere ait olan kaynakları karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Kerrâmiyye'yi kendi kaynaklarından hareketle tasvir etme hususunda ortaya çıkan güçlükleri bertaraf edebilmek içinse muhalif

⁶¹ Bkz. *Mukaddimetân*, s. 8,16.

⁶² Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz (383/993) ve oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz (421/1030) önde gelen Kerrâmî isimlerdendir. Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr EL-'Utbî, (427/1036), *el-Yemînî*, thk. Abdullatif es-Sâmîrî, Dâru't-Tuley'a, Beyrut 2004, 391; Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî es-Sem'ânî (562/1166), *el-Ensâb*, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1988, V/44-45; Takiyuddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sayrafûnî, (641/1243), *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târih-i Nisâbûr*, thk. Halid Haydâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, 22; Zehebî, Mehmeşâz yerine Hemşâd ibaresini kullanır. Bkz. Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut 1990, XXVII/60; Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed b. Ahmed es-Saîd b. Beysûmî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz. , II/162.

⁶³ Bkz. *Mukaddimetân*, 64, 116, 172; Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", s. 578; Bulut, "Arthur Jeffery'nin yayınladığı *Kitâbu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 197.

kaynaklardan erken dönemde kaleme alınmış olanları ve farklı dini-toplumsal grupların eserlerinde Kerrâmiyye'ye dair verilen bilgileri, karşılaştırmalı olarak ele alacağız.

I.2.2. Kerrâmî Olmayan Kaynaklar

Muhalliflerin Kerrâmiyye'ye dair bilgi verdikleri makâlât ve kelimâ eserleri, temsilcisi oldukları geleneklere göre ayrı başlıklar altında mütalaa edeceğiz. Ayrıca araştırmamızda yararlanmış olduğumuz diğer kaynakları, bu başlık altında siyasî ve sosyal tarih eserleri, tabakât ve biyografi eserleri, tasavvufî ve fıkhi eserler şeklinde inceleyeceğiz.

I.2.2.1. Makâlâtlar ve Kelamî Eserler

İslam düşüncesinde Kerrâmiyye algısı söz konusu olduğunda Makâlâtların ve kelimâ eserlerin Kerrâmiyye'yi işleyiş biçimi önem arz etmektedir. Kerrâmî fikirlere dair kaynaklara yansıyan bilgiler, bu algıyı tespit hususunda son derece belirleyicidir. Bu sebeple araştırmamızda ağırlıklı olarak kullanacağımız Makâlât ve kelimâ eserleri dinî-toplumsal aidiyetlerini dikkate alarak mütalaa edeceğiz.

I.2.2.1.1. Hanefî Makâlât Geleneği ve Maturidî Kelamî Eserler

Elimizde, Hanefî geleneğe ait ilk eser olarak nitelenebilecek olan Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd* adlı eseri bulunmaktadır. Hicri üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın başlarında yaşamış Belh'li bir âlim olan Nesefî'yi ⁶⁴ Brockelmann, Hanefî fıkıh âlimleri başlığı altında ele almaktadır. Eserlerinin çoğu mevâ'ız hususunda olan Nesefî, Muhammed b. Kerrâm'ın öğrencisi olduğu söylenen Yahya b. Muaz'ın öğrencisidir. ⁶⁵ Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd* adlı eseri ileride ayrıntılı

⁶⁴ Kaynaklar vefat tarihi olarak 318/930 tarihine işaret eder. Ancak Kâtip Çelebi 218/833 senesinde vefat ettiğini söyler. Muahhar bir kaynak olması dolayısıyla verdiği bilgileri kendinden önceki kaynaklardan almış olması gerekmektedir. Mukaddem kaynaklarda ise böyle bir tarihten söz edilmemesi tarihin yanlış alındığı ya da hattan kaynaklanan bir hatanın bulunduğunu gösterir. (Bkz. Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hacî Halîfe (1386/1967), *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Lübnan t.y. , II/1571; Brockelmann, *Târihu Edebî'l-'Arabî*, III/261, IV/75.)

⁶⁵ Brockelmann, en-Nesefî'nin diğer eserlerinden *Kitâb fi't Tasavvuf*'un Ayasofya Kütüphanesi 4801 numarada; *Kitâb fi Fazli Subhanallah* eserinin ise Kayravan 1671 numarada kayıtlı olduğunu söyler. (Bkz. Brockelmann, *Târihu Edebî'l-'Arabî*, IV/75; III/261) Ancak konu ile ilgili müstakil çalışması olan Acar, *Kitâb fi't Tasavvuf* için Ayasofya Kütüphanesine müracaat etmesine rağmen esere ulaşamadığı bilgisini verir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yapmış olduğumuz katalog taraması neticesinde biz de Ebû Mutî'e ait böyle bir eserle karşılaşmadık. Ancak Süleymaniye'de 1028 numarada aynı isimli bir eser, Ebû Hafs Necmüddîn en-Nesefî'ye nispet edilmektedir. Türkiye'de bulunan muhtelif yazma eser kütüphanelerinde de *Kitâb fi't Tasavvuf* adlı bu eser, Ebû Hafs en-Nesefî'ye nispet edilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin 'Kitâbu'r-Redd d 'ale'l-Ehvâ ve'l-Bida'*

olarak ele alacağımız üzere kendisinin Kerrâmî olabileceğine dair ipuçları barındırması açısından önemlidir. *Kitâbu'r-Redd*, *Lü'lü'ıyyât* adlı eseri ile beraber değerlendirildiğinde Neseî'nin Kerrâmî isimlerle yakın ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Böylelikle Neseî'nin Kerrâmî olma ihtimali kuvvet kazanmaktadır. Neseî'nin Kerrâmî bir isim olması durumunda *Kitâbu'r-Redd*, Kerrâmî makâlât geleneğinin günümüze ulaşabilmiş tek eseri vasfını kazanacaktır. Kerrâmiyye ile olan ilişkisi ve erken döneme ait bir kaynak olması nedeniyle Neseî ve eseri konumuz açısından son derece önemlidir.

Hanefî gelenekte Kerrâmiyye hakkında müracaat ettiğimiz eserlerden bir diğeri, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Ubeydillâh b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî'nin (485/1092) *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*⁶⁶ adlı eseridir. Hanefî gelenekte Kerrâmiyye'nin zikredildiği makâlât eserlerinin sınırlı olduğu gerçeğini göz önünde bulundurduğumuzda Ebû'l-Me'âlî'nin *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*'nı önemli addederek çalışmamızın kapsamına dâhil ettik. Sarayla yakın ilişkiler içerisinde olduğu anlaşılan müellif, eseri yazdığı dönemde Gazne'de olduğunu belirtmektedir. Hacmi küçük olmakla birlikte bu sahada yazılmış en eski Farsça eser olan⁶⁷ *Beyânu'l-Edyân*'da müellifin, Kerrâmiyye'ye Mürcie'den bağımsız bir fırka muamelesinde bulunması⁶⁸ o dönemde Kerrâmiyye'nin bölgedeki gücünü ve etkisini göstermektedir. Bölgenin Kerrâmiyye algısını yansıttığını düşündüğümüz *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*, bu nedenden ötürü önemli bir kaynak eserdir.

Hicri beşinci asırda Ebû Muhammed Osmân b. Abdillâh b. Hasan el-'Irakî el-Hanefî (500/1106) tarafından kaleme alınmış olan *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğî ve 'z-Zendeka*⁶⁹ üzerinde durulması gereken bir eserdir. Çağdaş olan Ebû'l-Me'âlî ile el-'Irakî'nin, farklı coğrafyalarda yaşamış olmaları, eserlerinde fırkalara dair

isimli eserinde *Mezhepleri Tasnifi ve Mürciî Makâlât Geleneği İçerisindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens. , Ankara 2003, s. 36-38.)

⁶⁶ Muhammed b. 'Ubeydillâh b. 'Alî el-Huseynî Ebû'l-Me'âlî el-'Alevî (485/1092), *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*, tsh. 'Abbâs İkbâl, İntişârâtı İbn Sînâ, y.y. t.y. Ebû'l-Me'âlî'nin mezhebi kimliği hususu tartışmalıdır. *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*'da Şii olduğuna yorumlanabilecek aktarımının karşısında Ehl-i Sünnet çizgisinde olduğuna işaret eden bilgiler bulunmaktadır. Konu ile ilgili araştırma yapan Doğan Kaplan, yaygın kanaatin aksine kendisinin Şii olmadığını iddia etmektedir. Sönmez Kutlu ise bu eseri, Hanefî bir makâlât eseri olarak kabul etmektedir. (Geniş bilgi bkz. Doğan Kaplan "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/1 (Bahar 2013), ss. 45-91; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 185.)

⁶⁷ Mehmet Aydın, "Beyanu'l-Edyân", *DİA*, VI/33.

⁶⁸ Aynı zamanda Kerrâmiyye'yi Müşebbihe ile ilişkilendirir. Ebû'l-Me'âlî, *Kitâbu Beyâni'l-Edyân*, 23-28.

⁶⁹ Ebû Muhammed Osmân b. Abdillâh b. Hasan el-'Irakî, el-Hanefî (500/1106), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğî ve 'z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara 1962.

verdikleri bilgilere yansımıştır. Ebû'l-Me'âlî'nin Mürcie'nin altı kolunu zikretmesi,⁷⁰ bunun mukabilinde el-'Irakî'nin Mürcie'ye ana ve tali fırkalar arasında yer vermemesi, biraz da bununla ilgili olsa gerektir. Aynı asırda aynı geleneğin temsilcisi olan bu iki ismin eserleri, İslam coğrafyasının doğu ve batı bölgelerindeki Kerrâmiyye algısını yansıtmaları ve Kerrâmiyye ile ilgili verdikleri bilgiler konusunda karşılaştırma yapma imkânı tanınmaları nedeniyle önem atfettiğimiz eserler arasındadır.

Hanefî gelenekle ilgili günümüze ulaşan makâlât eserleri, sınırlı sayıda olup bu eserlerde Kerrâmiyye ile ilgili verilen bilgiler yetersizdir. Özellikle Nesefî'den sonraki bir asırlık süreçte Kerrâmiyye'nin Hanefî makâlât eserlerinde ne şekilde ele alındığını bilmemekteyiz. Bu nedenle Hanefî gelenekte Kerrâmiyye'nin ele alınışı ile ilgili makâlât eserlerindeki bilgi boşluğunu kelimî eserler ile dolduracağız. Maturidilerin Kerrâmiyye'yi sunuş biçiminde temel müracaat kaynaklarımız olan, onların kelimî eserleri, fırak geleneğinin aksine Kerrâmî görüşlere ve bu görüşlerin tenkidine yoğun bir biçimde yer vermektedirler. Bu gelenekte Kerrâmiyye ile ilgili verilen bilgilerin nazari planda kalması ise bir problemdir. Ancak bu durum, Kerrâmîler ile Maturidiler arasındaki ilişkinin Kerrâmîler ile Eşarîler arasındaki ilişkiden farklı olması ile ilgilidir. Mezhebin ileri gelenleri ile Kerrâmiyye arasındaki münasebet, bu gelenekte Kerrâmiyye'nin işlenişinde belirleyici olmuştur. Önde gelen Maturidî ve Kerrâmî isimler arasında herhangi bir diyalog veya münazaranın yaşanmaması temel gerekçe olarak zikredilebilirse de bu durum Mâturîdî ve Nesefî gibi önde gelen kelimcilerin eserlerindeki üslup ve eserlere hâkim olan felsefi dil ile de ilişkilendirilebilir.

Ebû Mansûr el-Mâturîdî, (333/944) yaşadığı zaman dilimi ve Maturidilikteki konumu nedeniyle Kerrâmiyye algısı hususunda müracaat ettiğimiz ilk Maturidî isim oldu. Mâturîdî'ye nispet edilen muhtelif eserler bulunmaktadır.⁷¹ Ancak *Kitâbu't-Tevhîd*⁷² adlı kelim eserleri ile *Te'vilâtü'l-Kur'ân*⁷³ adlı tefsir çalışması dışında Mâturîdî'nin diğer eserleri günümüze ulaşmadığından veya gün yüzüne çıkmadığından bu iki eseri esas aldık. Mâturîdî'nin bu eserleri, Kerrâmiyye'nin teşekkül döneminde kaleme alınmış olmaları hasebiyle önemlidir. Mâturîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inde sık

⁷⁰ 'Irakî, *Fıraku'l-Müfterika*, 26.

⁷¹ Bu eserlerden biri *Makâlât* adlı bir eserdir. Diğer eserler için Bkz. en-Nesefî, *Tabsıra*, I/72, 210, 211, 398.

⁷² el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûci, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul 2001; Dâru Sadr, Beyrut 2001.

⁷³ el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm (Te'vilâtü'l-Kur'an)*, thk. Fâtima Yûsuf el-Haymî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 2004.

zikredilmese de eserdeki bilgilerden yola çıkılarak Kerrâmiyye'nin hicri dördüncü asrın başlarından itibaren kendine has kelimâ görüşleri ile temayüz ettiği söylenebilir.

Mâtûrîdî'nin takipçilerinden Hakîm es-Semerkindî olarak şöhret bulmuş Ebû Kâsım İshak b. Muhammed b. İsmâîl'in, (342/953) dönemin Samanî emiri İsmail b. Ahmed'in (294/907) talimatı ile Ehl-i Sünnet akidesini beyan etmek amacıyla kaleme almış olduğu *es-Sevâdu'l-A'zam*⁷⁴ adlı eseri de önemli kaynaklarımızdandır.⁷⁵ Semerkandî'nin Buhara'da Arapça olarak kaleme almış olduğu eserde, yetmiş üç fırka hadisi zikredilmekte ve yeri geldikçe muhtelif firkalar tenkit edilmektedir. Ancak firkaların tasnifi, bu nüshada yer almamaktadır.⁷⁶ *es-Sevâdu'l-A'zam* üzerinde derin araştırmalarda bulunan Abdulhayy Habîbî, Semerkandî'nin eseri kaleme almasından yaklaşık seksen yıl sonra Horasan emiri Nuh b. Mansur'un (387/997) emri ile *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın Farsça'ya tercümesinin gerçekleştiği bilgisini vermektedir. Habîbî buradan yola çıkarak tahminde bulunmakta ve Farsça nüshasının yaklaşık hicri 370 yılında kaleme alındığını öne sürmektedir. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'da 56. meselede 73 fırka hadisinden yola çıkılarak firkalar tasnif edilmekte ve ilgili bölümde Kerrâmiyye hakkında ayrıntılı bilgiler yer almaktadır. Ancak firkalar ile ilgili bu bölüm, elimizdeki Arapça kaynaklarda mevcut değildir. Ne *es-Sevâdu'l-A'zam*'da ne de *Selâmu'l-Ahkem 'alâ Sevâdi'l-A'zam*⁷⁷ adlı şerhinde fırka tasnifine rastlayamadık. Bu durum, eser Farsça'ya tercüme edildikten sonra esere bazı eklemeler yapıldığını düşündürmektedir. Tercüme nüshanın mütercimi belli olmasa da çalışmamızda eserin orijinali ile Farsça tercümesini beraber kullanacağız.

Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî'nin (IV/X. asrın ortaları) *Cumelu Usûli'd-Dîn* adlı eseri, Mâtûrîdîliğin ilk kaynaklarından. Mâtûrîdî'nin öğrencisi Rustuğfenî'nin (345/956) öğrencisi olan İbn Yahya, (IV/X. asrın sonları)

⁷⁴ Ebû Kâsım İshak b. Muhammed Hakîm es-Semerkindî (342/952), *es-Sevâdu'l-A'zam*, Matbaatu'l-Cemâl, İstanbul trz.

⁷⁵ es-Semerkindî'ye *Akîdetu'l-İmâm* isminde Farsça bir eser de nispet edilir. Abdülhayy Habîbî eserin adını *Akîdetu'l-İmâm Ebi'l Kâsım b. İshak b. Hakîm es-Semerkindî* şeklinde verir. (Bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn*, II/1008, 1157; Abdülhayy Habîbî, "Piş Gofâr (Önsöz)", *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, İran t.y. , 12-13.)

⁷⁶ Eser birinci madde olan İmanda istisna maddesi ile başlayarak 60. madde olan Allah'ın rahmetinin genişliği maddesi ile sona erer. Ancak mukaddime kısmında ayrı ayrı zikredilen maddelerin bazıları metin kısmında yoktur. Bazı maddeler ise mukaddime kısmında ayrı olarak zikredilmez ancak metin kısmında kendileri için müstakil başlıklar açılır. Müellifimiz bir şahsın *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa*'dan olabilmesi için 62 nitelik taşıması gerektiğinden söz eder ve bu nitelikleri kısaca zikreder ancak zikrettiği madde sayısı 62 değil 61'dir. Bu maddeleri ayrıntılı olarak ele aldığı başlık sayısı ise 60'dır. Bkz. Hakîm Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 2-46.

⁷⁷ İbrahim Hilmi b. Hüseyin Görelevisi, *Selâmu'l-Ahkâm alâ Sevâdi'l-A'zam*, Dersaadet Yayınları, İstanbul trz.

Cumelu Usûlu'd-Dîn'e bir şerh yazmıştır. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*⁷⁸ adlı bu şerhin muhtelif yerlerinde Kerrâmîyye'yi eleştirmektedir. Kerrâmîyye'ye dair eleştirilerinin bir kısmını hocası Rustuğfenî'ye, bir kısmını ise Ebû Seleme'ye dayandırmaktadır. Elimizdeki yazmanın ilk on yedi varaklık bölümü eksik olduğundan *Cumelu Usûli'd-Dîn*'e Ahmet Saim Kılavuz'un çalışmasından ulaştık.⁷⁹

Hicri beşinci asırda, Maturidiliğin güçlü bir temsilcisi olan Pezdevî (493/1099) ile karşılaşmaktayız. *Usûlu'd-Dîn*⁸⁰ adlı eseri, kendi döneminde Maturidî geleneğe hâkim olan Kerrâmîyye algısına dair izler taşımaktadır. Açtığı başlıklarda konu ile ilgili öncelikle *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*'in görüşlerini veren Pezdevî, temel kelimâ meselelerde çoğunlukla İmam Mâturîdî'nin ve zaman zaman da Ebû Hanîfe'nin görüşlerini delil olarak kullanmaktadır. *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat*'in görüşlerini verdikten sonra o konudaki muhalif görüşleri sıralamakta ve ardından muhaliflerin görüşlerini eleştirmektedir. Eser, Kerrâmîye'den ve hicri beşinci asrın Kerrâmî kelimâcısı Muhammed b. Heysem'den sıklıkla söz etmesi nedeniyle önemlidir. *Usûlu'd-Dîn*'i inceleyerek Pezdevî'nin kendinden önce Hanefî-Maturidî gelenekte Kerrâmîyye ile ilgili verilen bilgilere neler eklediğini, başka bir deyişle İbn Heysem'in Kerrâmî kelimâcının seyrine olan katkılarının esere yansımaları belirlemeye çalışacağız.

Maturidî geleneğin hicri beşinci asırdaki temsilcilerinden Ebû'l-Mu'în en-Nesefî'nin (508/1114) *Temhîd*⁸¹ ve *Tebşîratu'l-Edille*⁸² adlı eserleri de önemli kaynaklarımızdandır. Kerrâmîyye'nin arkasındaki siyasî desteği yitirmesine rağmen gücünü muhafaza ettiği bir dönemin isimleri olan Pezdevî ve Nesefî'nin eserlerinde Kerrâmîyye'ye dair verdikleri bilgileri besleyen kaynakları tespit etmeye; seleflerinden farklı olarak neler söylediklerini ve haleflerini bu hususta nasıl etkilediklerini resmetmeye gayret edeceğiz.

Maturidî gelenekte Kerrâmîyye'nin konumu ile ilgili üç yüz yıllık bir dönemi mercek altına almayı amaçladığımız çalışmamızda, bu sürecin son yüzyılına ait

⁷⁸ İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, Nu:1648/II, v. 18a-168b.

⁷⁹ Ahmet Saim Kılavuz, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*'in ilk on yedi sayfasında bulunan ve elimizdeki nüshada eksik olan Ebû Seleme'nin *Cumelu Usûli'd-Dîn*'ini, tercümesi ile beraber yayımlamıştır. (Bkz. Ahmet Saim Kılavuz, *Ebû Seleme es-Semerkandî ve Akaid Risalesi*, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.)

⁸⁰ Ebû'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî (493/1099), *Usulu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 2003.

⁸¹ Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (508/1115), *et-Temhîd likavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tibâeti'l-Muhammediyye, Kahire 1986.

⁸² en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I. cilt thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004; II. cilt thk. H. Atay- Ş.A. Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

çalışmalar olarak Saffâr el-Buhârî (534/1139) ile Nûreddîn es-Sabûnî'nin (580/1184) eserlerini konu edineceğiz. Saffâr el-Buhârî'nin *Telhîsu'l-Edille likavâ'idi't-Tevhîd*⁸³ adlı eseri ile Nûreddîn es-Sabûnî'nin *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*⁸⁴ adlı eserinde, Kerrâmiyye hakkında sunulan bilgiler, daha öncekilerin tekrarından ileri gidememiştir. Birkaç yerde bazı yorumlamaları dışında bu müelliflerin, Kerrâmiyye hakkındaki malumata yeni bir şey katmadığını söyleyebiliriz.

Kerrâmiyye'nin arkasına aldığı siyasî desteği Hicri beşinci asırda kaybetmesinden sonra yaklaşık bir yüzyıl daha etkinliğini devam ettirdiği ancak Hicri altıncı asırdan itibaren zayıfladığı görülmektedir. Mâturîdî ve Semerkandî dönemleri, Kerrâmiyye'nin teşekkül safhasına, Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî dönemleri Kerrâmiyye'nin teşekkülünü tamamladığı, siyasî desteği yitirdiği ancak buna rağmen gücünü koruduğu safhaya, Saffâr ve Sâbûnî dönemleri ise Kerrâmiyye'nin gücünü yitirdiği safhaya denk gelmektedir. Çalışmamızda sözünü ettiğimiz Maturidî kelimî eserlerden ve kelimî eserlerinin aydınlatmada yetersiz kaldığı durumlarda muhtelif kaynaklarımızdan hareketle söz konusu dönemleri tetkik edeceğiz.

1.2.2.1.2. Hadis Taraftarları Makâlât Eserleri

Hadis Taraftarları Makâlât geleneğinde genel olarak Kerrâmiyye'den söz edilmemesi, tahlil edilmesi gereken meselelerden biridir. Bu nedenle araştırmamızda üzerinde duracağımız konu, Hadis taraftarlarının Kerrâmiyye'yi, Mürcie bünyesinde değerlendirip değerlendirmedikleri sorusu olacaktır. Hicri üçüncü asırda Hadis taraftarlarınca kalem alınmış bir makâlât eseri elimizde bulunmadığından hicri dördüncü asırdan başlayarak bu gelenekte Kerrâmiyye'nin ve Mürcie'nin işlenişini konu edineceğiz.

Hadis Taraftarları makâlât geleneğinin elimizde bulunan en kadim eseri, İbn 'Abdirrahman el-Malatî'nin (377/987) *et-Tenbîh* adlı eseridir. Diğer makâlât eserlerinde yer verilmeyen mezheplere yer vermesi ve bazı fırkaları farklı isimlerle zikretmesi nedeni ile eserin klasik Milel ve Nihal eserlerinden farklı olduğu söylenebilir. Müellifin *et-Tenbîh*'de Kerrâmiyye'ye yaklaşımının, çağdaşı Ebû Abdillâh 'Ubeydullâh b. Batta el-

⁸³ Ebû İshak İbrahim b. İsmail Saffâr el-Buhârî (534/1139), *Telhîsu'l-Edille likavâ'idi't-Tevhîd*, thk. Angelika Brodersen, Muessesetu'l-Beyân, Beyrut 2011.

⁸⁴ Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî el-Buhârî (580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.

‘Ukberî el-Hanbelî’nin (387/997) *Kitâbu’s-Şerh ve’l-İbâne*’inde⁸⁵ bu konuya ilişkin verdiği bilgiler ile beraber değerlendirilmesinden yanayız. Bu nedenle Hadis Taraftarları Makâlât geleneğinde, hicri dördüncü asırda Kerrâmiyye’nin tasnif edilişinde, bu iki ismin eserlerini karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz.

Hicri beşinci asırda Kerrâmiyye’nin Hadis Taraftarları Makâlât geleneğindeki yeri hususunda fikir sahibi değiliz. Çünkü bu dönemde Hadis Taraftarlarınca kaleme alınmış bir makâlât eseri elimizde bulunmamaktadır. Bu nedenle altıncı asrın ürünleri olan Yemenî’nin (VI/XII. asrın başları) *‘Akâidu’s-Selâse ve Seb’in Fırka’sı*⁸⁶ Abdülkâdir el-Gîlânî’nin (561/1166) *el-Gunye li Tâlibî Tarîkati’l-Hakk Azze ve Celle* adlı eserinin *Aslu Fıraki’s-Selâs ve Seb’in*⁸⁷ bölümü ile Ebû’l-Ferec ‘Abdirrahmân b. Ali İbnu’l-Cevzî’nin (597/1201) *Kitâbu Telbîsi’l-İblîs*’i⁸⁸ ayrıca önem taşımaktadır. Ayrıca Kerrâmiyye açısından geç bir dönemi temsil etse de Ebû’l Fadl ‘Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî’nin (683/1284) *el-Burhân fî Ma’rifeti ‘Akâidi Ehli’l-Edyân*’ının konumuz açısından önemli bir kaynak olduğu kanaatindeyiz.

VI./XII. asırdan önce Hadis Taraftarları Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye’nin açıkça zikredilmediği görülmektedir. Malâtî ve İbn Batta, Kerrâmiyye’nin en etkili olduğu dönemde yaşamalarına rağmen Kerrâmiyye’den ismen söz etmezler. Malâtî’nin Kerrâmiyye’yi açıkça zikretmemesi, Kerrâmiyye’yi Mürcie bünyesinde değerlendirmesi ile açıklanabilir. Çünkü o Mürciî fırkaları ismen sıralamak yerine onları anonim olarak zikretmeyi tercih etmiştir. İbn Batta ise eserinde temel fırkaları zikretmekle yetinip bu fırkaları tafsilandırmamıştır. Bu nedenle İbn Batta’nın da muasırı Malâtî gibi Kerrâmiyye’yi Mürciî bir fırka olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

V./XI. asrın sonları ile VI./XII. asrın başlarında yaşamış olan Yemenî, Kerrâmiyye’yi Mürciî fırkalar başlığı altında zikretmiş ancak İbnu’l-Cevzî, (597/1201) *Kitâbu Telbîsi’l-İblîs*’te Kerrâmiyye’ye yer vermemiştir. Bu durumu, İbnu’l-Cevzî’nin *Kitâbu Telbîsi’l-İblîs*’i ile Ebû Mutî‘ Mekhûl b. Fazl en-Nesefî’nin *Kitâbu’r-Redd*’i arasındaki benzerlikle açıklamak mümkündür. İbnu’l-Cevzî, Nesefî gibi Mürcie’yi bidat fırkalar arasında zikretmesine rağmen Mürciî fırkalar arasında Kerrâmiyye’yi

⁸⁵ Ebû ‘Abdillâh ‘Ubeydullâh b. Batta el-‘Ukberî (387/997), *Kitâbu’s-Şerh ve’l-İbâne alâ Usûli’s-Sunne ve’d-Diyâne*, thk. Âdil b. ‘Abdillâh b. S’ad el-Ğâmidî, Dâru’l-Emr, Riyad 1432, 6.

⁸⁶ Bkz. Ebû Muhammed el-Yemenî (VI/XII. asır), *‘Akâidu’s-Selâse ve Seb’in Fırka*, thk. Muhammed b. ‘Abdillâh el-Ğâmidî, Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, Medine 2001, I/3.

⁸⁷ Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh Ebû Muhammed el-Gîlânî, *el-Gunye li Tâlibî Tarîkati’l-Hakk Azze ve Celle*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, Beyrut 1997.

⁸⁸ Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnu’l-Cevzî (597/1200), *Kitâbu Telbîsi’l-İblîs*, thk. Ahmed b. Osmân el-Mezîd, Dâru’l-Vatan, Riyad 2002, I/36-40.

zikretmemiştir. Ancak Mürcii fırkalar arasında Kerrâmiyye'yi zikretmemesine rağmen Mürcîî iman anlayışını konu edindiği bölümde, İbn Kerrâm'dan ve görüşlerinden söz ederek kendisini ağır bir dille eleştirmiştir.

Hadis taraftarlarınca telif edilmiş eserlerde Kerrâmiyye'nin ağırlıklı olarak muahhar kaynaklarda açıkça zikredildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hicri beşinci asra kadar bu gelenekte Kerrâmiyye, Mürcie bünyesinde değerlendirilmiş; ayrıca zikredilmeye gerek duyulmamıştır. Hicri beşinci asırda Hadis Taraftarları Makâlât geleneğinin örneği olan herhangi bir eser elimizde olmadığından söz konusu dönemde Kerrâmiyye'nin nasıl konumlandırıldığı hususunda bilgi sahibi değiliz. Hicri VI. ve VII. asrın temsilcileri olan Yemenî ve Seksekî ise makâlâtlarında Kerrâmiyye'yi açıkça zikretmişlerdir. Kerrâmiyye'nin oldukça etkin olduğu dönemde kendisinden söz edilmemesi ancak etkinliğini yitirerek yok olmaya yöneldiği dönemde gündeme gelmesi, Mürcie-Hadis Taraftarları muhalefeti ile ve Kerrâmiyye kelamının şekillenmemesi ile ilişkilendirilebilir. IV./X. asrın sonları ile V./XI. asrın sonlarında yaşamış olan İbn Heysem'den önce Kerrâmiyye'nin müstakil bir fırka muamelesi görmesine neden olabilecek teolojik derinlikten mahrum olduğunu söyleyebiliriz. İbn Heysem'den önce Kerrâmiyye, daha ziyade iman görüşü, tahrimu'l-mekâsib ve naslara literal yaklaşımları ile gündeme gelmiştir. Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye eleştirisinde odak noktasını iman anlayışı oluşturduğundan ve bu konuda Mürcie üst kimlik kabul edildiğinden Mürcie ibaresi tahkir maksatlı olarak kullanılmış ve çoğu zaman Mürcîî fırkalar arasında herhangi bir ayırım yapılmayarak Hadis Taraftarları iman anlayışına muhalif birçok anlayış Mürcie bünyesinde değerlendirilmiştir.

1.2.2.1.3. Eşarî Makâlât ve Kelam Eserleri

Eşarî Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye ile ilgili birbirinin tekrarı mahiyetinde bilgiler yoğundur. Ancak diğer geleneklere nazaran Kerrâmiyye hakkında en doyurucu bilgiler Eşarî Makâlât geleneğinde ve kelamî eserlerde yer alır. Makâlât alanında kaleme alınan eserlerin geneline hâkim olan mezhebi taassup Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (330/942) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*⁸⁹ adlı eserinde asgari düzeydedir. Bu nedenle İslam Mezhepleri Tarihi araştırmacıları için Eş'arî'nin bu eseri ayrı bir ehemmiyyet taşır. Eş'arî, esere hâkim olan bu üslup konusunda kendisinin titiz tavrını

⁸⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî (330/942), *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.

mukaddime bölümünde beyan eder.⁹⁰ Eş'arî'nin *Makâlât*'ı dışında *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*⁹¹ ve *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*⁹² adlı eserlerine de müracaat ettik.

Önde gelen Eşarî kelimcilerinden olan Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, (406/1015) Kerrâmiyye ile olan münasabeti nedeniyle çalışmamıza dâhil ettiğimiz isimlerden biridir. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*⁹³ adlı eserinde, Kerrâmiyye'yi iman konusu ve istiva meselelerinde örtülü olarak eleştirir. İbn Fûrek'in çalışmamızda kullandığımız diğer eseri ise Ebû Hanîfe'nin (150/767) *el-Âlim ve'l-Müteallim*⁹⁴ adlı eserine yazmış olduğu *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim* adlı şerhtir. İbn Fûrek, *Mucerred*'de Kerrâmiyye'yi açıkça muhatap edinmezken *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*'de Kerrâmiyye'yi ve Muhammed b. Kerrâm'ı zikrederek Kerrâmiyye'nin iman ve küfür anlayışı üzerinde durur. Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgiler hususunda İbn Fûrek'in eserleri önemlidir. Yaşadığı dönem nedeni ile Eş'arî'nin eserlerinde, Kerrâmiyye hususunda haleflerini etkileyecek bir malumat bulunmaz. Bu nedenle İbn Fûrek'in bu hususta başat rol üstlendiğini; kendisinden sonraki isimleri etkilediğini ve Kerrâmiyye'ye dair iman, küfür ve istiva konularında verdiği bilgilerle Eşarî geleneğe hâkim olan üslubu belirlediğini söyleyebiliriz.

Önde gelen Eşarî âlimlerinden olan Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, (429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*⁹⁵ adlı eserinde sapık bir fırka olarak sunduğu Kerrâmiyye ile ilgili ayrıntılı bilgiler verir. Bağdâdî'nin bu eserini, Eşarî Makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin ayrıntılı olarak yer aldığı ilk makâlât eseri olarak nitelenir. Eş'arî, *Makâlât*'ında Kerrâmiyye'ye kısaca değinirken Bağdâdî, Kerrâmiyye'ye geniş yer ayırır ve Kerrâmiyye'yi sert bir dille eleştirir. Bağdâdî'nin yaşadığı dönem, Kerrâmiyye'nin devlet desteği ile bölgede kontrolü ele geçirdiği ve Eşarîler ile arasındaki muhalefetin derinleştiği bir dönemdir. Bağdâdî ile beraber bu muhalefet, Eşarî Makâlât

⁹⁰ Mukaddime kısmında muhaliflerin görüşlerini taraflı bir şekilde kaleme alanları eleştirir ve kendisinin böyle davranmayacağını ifade eder. (Bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, 1.)

⁹¹ el-Eş'arî, *el-İbâne a'n Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşîr Muhammed U'yûn, Mektebetü Dâri'l-Beyân, Şam 1990.

⁹² el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır, Londra 1955.

⁹³ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek el-İsfehânî en-Nîsâbü'rî (406/1015), *Mucerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.

⁹⁴ İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih-Tevfik Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2008.

⁹⁵ 'Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (429/1037), *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhâmîd, el-Matbaatu'l-'Asriyye, Beyrut 1995.

geleneğinde ve kalamî eserlerde kendisini hissettirmeye başlar. Bu nedenle *el-Fark beyne'l-Fırak* Eşarî Makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin algılanış ve sunuş biçimi açısından önemlidir. Kerrâmiyye konusunda Eşarî makâlât geleneğinin temel taşlarından birini oluşturan Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı makâlât eseri ile *Usûlu'd-Dîn*⁹⁶ adlı kalam eseri bu nedenle sıklıkla müracaat ettiğimiz kaynaklar olmuştur.

Bağdâdî ile beraber Eşarî gelenekte, Kerrâmiyye'ye yöneltile eleştiriler keskinleşmeye başlamıştır. Bağdâdî'den sonra Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (471/1078) ve Şehristânî (548/1153) de Kerrâmiyye'yi sapıklıkla itham ederek İslamdışı unsurlarla ilişkilendirme yoluna gitmişlerdir. Kerrâmiyye, Allah'ın fiili sıfatlarına getirmiş olduğu yorum, iman, imamet, nübüvvet ve fıkhi görüşleri ekseninde tenkide tabi tutulmuştur. Önde gelen Kerrâmi ve Eşarî âlimler arasında vuku bulan münazaraların ve Kerrâmiyye-Eşariyye arasındaki iktidar mücadelesinin Bağdâdî ve haleflerinin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlerde etkili olduğu görülmektedir. Bu nedenle İsferâyînî'nin *et-Tabsır fî 'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*⁹⁷ adlı eseri ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*'i⁹⁸ ile *Nihâyetu'l-İkdâm*'ı⁹⁹ Eş'ârîyye-Kerrâmiyye muhalefetine tarihi seyri açısından tarafımızdan tetkik edilmesi gereken kaynaklar olarak görüldüğünden çalışmaya dâhil edilmiştir.

Fahreddîn er-Râzî'nin (606/1209) eserleri içerisinde *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*¹⁰⁰ adlı eseri de araştırmamız açısından önemlidir. Bu nedenle Râzî'nin *İ'tikâdât*'ını incelediğimiz Eşarî Makâlât eserlerine dâhil ettik. Kerrâmilerin baskıları sonucu şehirden çıkmak zorunda kalan Râzî'nin Kerrâmiyye'ye reddiye olarak kaleme almış olduğu *Esâsu't-Takdîs*¹⁰¹ adlı eseri de önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Râzî'nin eserini Kerrâmiyye'ye muhalefet üzerine bina etmiş olması, *Esâsu't-Takdîs*'i çalışmamız açısından vazgeçilmez kılmaktadır.

⁹⁶ Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.

⁹⁷ Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî (471/1078), *et-Tabsır fî 'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciyeti an'il-Fıraki'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Â'lemu'l-Kutub, Lübnan 1983.

⁹⁸ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (548/1154), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.

⁹⁹ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

¹⁰⁰ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî (606/1209), *Esâsü't-Takdîs fî İlmi'l-Kelâm*, y.y. t.y.

¹⁰¹ er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimin ve'l-Müşrikin*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, y.y. t.y.

I.2.2.2. Tasavvufî ve Fıkî Eserler

İtikadi bir mezhep olan Kerrâmîyye, aynı zamanda sufi bir oluşumdur. Aslında Kerrâmîyye'nin başlangıçta tasavvufî bir yapı olarak neşet ettiğini zamanla itikadî bir mezhep hüviyetini kazandığını söylemek daha doğru olacaktır. Başta Muhammed b. Kerrâm olmak üzere Kerrâmîyye'nin önde gelen isimleri sufi yaşayışları, zahid ve âbid kişilikleri ile temayüz ederler. Kerrâmî liderlerin ve onlara tabi olanların dünya ile ilişkilerini keserek kendilerini zühd ve ibadete vermeleri pek çok kaynakta halkın kendilerine meyletmesinin sebebi olarak sunulur.

Kerrâmîyye tasavvufu bu denli içli dışlı olmasına rağmen tasavvufî eserlerde Kerrâmî isimler yer almaz. Kerrâmî kaynaklar günümüze kadar ulaşmadığından tasavvuf alanında kaleme alınmış eserleri olup olmadığına dair fikir sahibi değiliz. Elimizde Kerrâmî bir tasavvuf eseri olarak niteyebileceğimiz tek eser Neseffî'nin (318/930) *el-Lü'lü'liyyât fi'l-Mevâ'iz*¹⁰² adlı eseridir. Farklı nüshaları bulunan¹⁰³ yazma bir eser olan *Lü'lü'liyyât*'ın elimizde bulunan nüshası 100 varak ve 63 babdan müteşekkil olup Muhammed Es'ad b. İbrahîm b. Hîbetullah b. Ebî Tâlib el-Ferğânî isimli bir zat tarafından h. 610 yılında istinsah edilmiştir.¹⁰⁴ *Lü'lü'liyyât*, Kerrâmîyye ile ilişkilendirilen şahıslardan söz etmesi dolayısıyla önemli bir eserdir. Elimizdeki nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 4801 numarada kayıtlı olup varaklar 165 ile başlayıp 265 ile sone ermektedir. 100 varaktan oluşan *Lü'lü'liyyât*'ta İbn Kerrâm'dan, hocası olarak nitelenen Ahmed b. Harb'ten ve Kerrâmîyye ile ilişkilendirilen Yahya b. Muaz'dan çokça nakiller yer alır. *Lü'lü'liyyât*, *Nutaf*'ın Kerrâmîyye fıkî konusunda tek kaynak olması gibi Kerrâmîyye'nin tasavvufî yönü hususundaki tek kaynaktır.

Eşârlilerle olan muhalefetlerinden dolayı ve ilk dönem tasavvuf tabakâtlarının müelliflerinin Eşârî olması dolayısıyla, önde gelen Kerrâmî zahid ve sufiler bu kaynaklarda yer almaz. Kerrâmî isimler ile ilgili herhangi bir bilgi bulamadığımız kaynaklara, Kerrâmîyye ile ilişkisi dolayısıyla Yahya b. Muaz konusunda müracaat ettik.

¹⁰² en-Neseffî, *Lü'lü'liyyât fi'l-Mevâ'iz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu: 4801, 165a-264b, Muhammed Es'ad tarafından h. 610 senesinde istinsah edilmiştir.

¹⁰³ Eserin kısaltılmış eksik bir nüshası aynı kütüphanede Esad Efendi bölümü 1695 (257b-260b) numarada kayıtlıdır. Ali b. İsa b. Muhammed en-Nesâî tarafından 767/1365 yılında muhtasar olarak kaleme alınan nüshası ise Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye Kütüphanesi Kahire Bölümü 2/132 numarada kayıtlıdır. Bkz. Brockelmann, *Tarihu Edebi'l-'Arabî*, III/261.

¹⁰⁴ en-Neseffî, *Lü'lü'liyyât*, 264b.

Sülemî'nin (412/1021) *Tabakât'ı*,¹⁰⁵ Ebû Nu'aym'ın (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ'sı*,¹⁰⁶ Kuşeyrî'nin (465/1072), *Risale'si*¹⁰⁷ ve Attâr'ın (618/1221) *Tezkire'si*¹⁰⁸ bu hususta kullandığımız kaynaklardır. Bu kaynaklar içerisinde Sadece 'Attâr, eserinde Kerrâmî bir isim olan Ahmed b. Harb'in kısa bir biyografisine yer verir. Onun dışında tasavvuf alanında kaleme alınmış eserlerde önde gelen Kerrâmî isimlerin biyografilerine rastlayamadık.

Kendisine değinilmeden Kerrâmiyye'nin eksik kalacağını düşündüğümüz meselelerden biri de Kerrâmiyye'nin kendine özgü bir fıkıh üretilip üretilmediğidir. Başlarda Hanefîliğe tabi olan Kerrâmiyye, süreç içerisinde bazı bölgelerde kendi fıkıhı ile amel eden bir mezhep haline gelmiş görünmektedir. Kerrâmiyye'nin fikhî görüşlerine dair muhtelif kaynaklarda dağınık halde bazı bilgiler bulunsa da müellifinin Kerrâmî bir şahıs olduğunu düşündüğümüz, dolayısıyla birincil el bir kaynak olarak gördüğümüz *en-Nutafî fi'l-Fetâvâ*,¹⁰⁹ Kerrâmiyye fikhî konusunda önemli bir kaynaktır.

Suğdî'ye (461/1068) nispet edilen *en-Nutafî fi'l-Fetâvâ* adlı bu fıkıh eserinde Kerrâmiyye'nin lideri Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'ın görüşleri, önde gelen fakîhlerle beraber zikredilmektedir. Bu kaynak bize, Kerrâmîlerin görüşlerini bizzat Kerrâmîlerden öğrenme imkânı tanımaktadır. Kerrâmiyye'nin fikhî görüşlerini muhaliflerin inşası veya saptırması olmaksızın birincil elden edinmemiz sebebiyle *en-Nutafî fi'l-Fetâvâ* Kerrâmiyye'nin fikhîni öğrenmede başvuru kaynağıdır.

Suğdî'nin *en-Nutafî*'ı dışında Kerrâmîlerin fikhî görüşlerine dair kaynaklarda dağınık halde bulunan bilgileri de dikkate almak gerekmektedir. Makdisî'nin aktarımları Kerrâmîlerin Hanefî fikhından pek de uzaklaşmadığını göstermektedir. İbn Dâ'î er-Râzî'nin verdiği bilgiler ise bu hususta uç bir örneği temsil etmektedir. Kerrâmiyyenin müstakil fikhî olup olmadığı, bir fıkıh mezhebi olarak nitelenip nitelenemeyeceği meselesini ise daha sonra ilgili bölümde tartışacağız.

¹⁰⁵ Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Huseyn es-Sülemî (412/1021), *Tabâkâtü's-Sûfiyye*, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

¹⁰⁶ Ahmed b. Abdullah Ebû Nu'aym el-İsfahânî (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabâkâtü'l-Esfîyâ*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1996.

¹⁰⁷ Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik el-Kuşeyrî (465/1072), *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf, Dâru'l Me'ârif, Kahire t.y.

¹⁰⁸ Ferîdüddîn el-'Attâr en-Nisâbü'rî (618/1221), *Tezkiret'ul-Evliyâ'* thk. Muhammed Edîb el-Câdir, tsh. Ahmed Ârâm, Dîmeşk 2008.

¹⁰⁹ Ali b. Hüseyin b. Muhammed es-Suğdî (461/1068), *en-Nutafî fi'l-Fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 1984.

I.2.2.3. Kitâbu'l-Îmanlar, Sünneler ve İ'tikadâtlar

Hadis taraftarlarının Kerrâmîyye eleştirisini çalışırken temel kaynaklarımız, Hadis Taraftarlarının edebiyatı olarak *Kitâbu'l-Îmânlar*, *Sünneler* ve *İ'tikadâtlar* olmuştur. Bu eserler içerisinde çalışmamız açısından en fazla bilgi, *Kitâbu'l-Îmânlar*'da bulunmaktadır. Çünkü bu eserler, Hadis taraftarlarınca kendi iman anlayışlarını savunma ve muhalifleri eleştirme gayesiyle yazılmıştır. *Kitâbu'l-Îmânlar*, Kerrâmîyye'nin iman anlayışının eleştirisi ile doludur. Bu eserlerde iman, imanda istisna, imanın artıp eksilmesi vb. konuların ele alınması sebebiyle, birinci muhatap Mürcie olmakla beraber ikinci muhatap Kerrâmîyye'dir. Kimi zaman ismen, açıkça; kimi zaman dolaylı olarak Kerrâmîyye'nin bu eserlerde eleştirildiğini görmekteyiz.

İbn Kerrâm'ın çağdaşı diyebileceğimiz ancak kendisinden yaklaşık çeyrek asır önce vefat etmiş olan Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) *Kitâbu'l-Îmân*'ı¹¹⁰ tarihi süreci esas alarak bina ettiğimiz çalışmamızda kullandığımız ilk kaynak olmuştur. Ebû Ubeyd'in *Kitâbu'l-Îmân*'ından sonra Ahmed b. Hanbel'in eserleri, Kerrâmîyye'nin izini sürme konusunda ikinci sırada yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'i tercih ediş sebebimiz, İbn Harb ile çağdaş olması ve Hadis taraftarları arasında önemli bir isim olmasıdır. Hadis eserleri olan *Müsned*, *Zühd*, *Fedâil* ve akide hususunda bazı risaleleri hariç eser telif etmeyen İbn Hanbel'in vefatından sonra oğulları, arkadaşları ve öğrencileri, onun görüşlerini çeşitli eserlerde toplamışlardır. İbn Hanbel'in eserlerinden, oğlu Abdullah'ın babasının görüşlerini topladığı *Kitâbu's-Sunne*¹¹¹ ile Abdülillâh Selman b. Sâlim el-Ahmedî'nin Ahmed b. Hanbel'in dağınık akidevî görüşlerini topladığı *el-Mesâil ve'r-Resâil*¹¹² adlı eserleri son derece önemlidir. İbn Hanbel'in rivayetlerini bir araya getiren oğlu Abdullah Ebû Bekir el-Hallâl, Ebû Davud es-Sicistânî ve daha pek çok ismin eserlerinden nakillerin yanı sıra daha pek çok eser ve risaleden yararlanarak *Kitâbu's-Sunne*'yi telif etmiştir. Ahmedî ise Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerini, matbu', gayri matbu' ve elyazması eserlerden yararlanarak *el-Mesâil ve'r-Resâil* adlı eserde toplamıştır.

el-Mesâil ve'r-Resâil'de klasik dönemde selefi çizgiyi temsil eden şahıslardan rivayetlerin yanı sıra hicri yedinci asrın güçlü ismi İbn Teymiyye'den de nakiller bulunmaktadır. Ancak İbn Teymiyye'nin yaşamış olduğu Hicri VI-VII. asırlar

¹¹⁰ Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/839), *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, Mektebetu'l-Mea'rif, Riyad 2000.

¹¹¹ Ebû Hâcer Muhammed es-Sâid b. Besyûnî, *es-Sunne* (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in rivayeti), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2003.

¹¹² Abdülillâh Selman b. Sâlim el-Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, Dâru Tayyibe, Riyad 1991.

Kerrâmiyye için geç bir dönemi temsil ettiğinden çalışmamızda, İbn Teymiyye'nin görüşleri dikkate alınmayacaktır.¹¹³

İbn Kerrâm'ın çağdaşlarından bir diğeri olan Buhârî'nin *Sahîh*'i¹¹⁴ ve *Sahîh* üzerine yazılmış şerhler, Kerrâmiyye hususunda müracaat ettiğimiz kaynaklar arasındadır. İbn Kerrâm'ın rivayetlerini mevzû kabul etmesi sebebiyle olsa gerek Buhârî, eserinde Kerrâmiyye veya İbn Kerrâm'dan söz etmemektedir. Bu nedenle bu sorunu, Buhârî üzerine yazılmış şerhlerden en klasîği olan Hattâbî'nin (388/998) *A'lâmu'l-Hadîs*'i¹¹⁵ ile İbn Battâl'ın (449/1057) kaleme almış olduğu *Şerhu Sahîhi Buhârî*¹¹⁶ adlı eseri üzerinden takip ettik. Hicri dördüncü ve beşinci asra ait olan bu şerhelere ek olarak muahhar dönemde telif edilmiş olan 'Aynî'nin *'Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*¹¹⁷ adlı şerhi ile İbn Mulakkın'ın *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*¹¹⁸ adlı şerhlerinden de istifade ettik. Buhârî'nin şerhleri üzerinde yapmış olduğumuz bu inceleme, bize, Kerrâmiyye'ye dair erken dönem kaynaklarda yer alan bilgiler ile tarihsel süreçle beraber Kerrâmiyye hakkında muahhar dönem kaynaklara yansıyan yeni bilgileri birbirinden ayırt etme imkânı tanıdı.

İbn Kerrâm'ın çağdaşı ve önde gelen hadis taraftarlarından olan İbn Huzeyme'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'i¹¹⁹ ile Ebû Bekir el-Hallâl'ın *es-Sunne*'si¹²⁰ Kerrâmiyye'nin Mürcie bünyesinden kopmadığı dönemin ürünleri olan iki kaynaktır. Dolayısıyla bu eserlerde bağımsız bir fırka olan Kerrâmiyye'den ziyade Mürcie şemsiyesi altındaki Kerrâmiyye'nin izini sürmek daha doğrudur.

¹¹³ Müellif eserinde İbn Teymiyye'nin Mürcie'yi üç sınıfa ayırdığını nakleder: Birinci grup, imanı, mücerret olarak kalpte olan olarak tanımlar, bunlardan bir kısmı kalbin amellerini de imana dâhil eder. İkinci grup imanı dil ile ikrardan ibaret olarak görenlerdir. Bu görüşü ilk olarak dillendiren mezhep ise Kerrâmiyye'dir. Üçüncü grup ise imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdik olarak gören Ehl-i Fıkıh'tır. (Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, 372.)

¹¹⁴ Muhammed b. İsmâ'il b. İbrahim b. el-Muğîre el-Buhârî (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.

¹¹⁵ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (388/998), *A'lâmu'l-Hadîs*, thk. Muhammed b. S'ad b. Abdurrahman, Cami'etu Ümmü'l-Kura, y.y. 1988.

¹¹⁶ İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu Sahîhi Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2003.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-'Aynî (855/1451), *'Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut t.y.

¹¹⁸ Sirâcuddîn Ebû'l-Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafi'î İbn Mulakkın (804/1401), *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh lilbahsi'l-'İlmî, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2008.

¹¹⁹ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nisâbü'rî (311/923), *Kitâbu't-Tevhîd ve İsbâtü Sıfâtî'r-Rab*, thk. Abdullazîz eş-Şevhân, Dâru'r-Rüşd, Riyad 1994.

¹²⁰ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl (311/923), *es-Sunne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râyye, Riyad 1989.

Hicri dördüncü asrın sonları ile beşinci asrın başlarında yaşamış olan Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî'nin (418/1027), *Şerhu Usûlî İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a'sı*¹²¹ telif edildiği dönem nedeniyle önemli bir kaynaktır. Müellifin Kerrâmiyye'yi ismen zikretmemesi sorgulanmalıdır. Müellifin bu tavrının mensup olduğu gelenekle ilişkili olup olmadığını anlamak için bu kaynağı, aynı dönemde Hadis taraftarlarınca telif edilmiş diğer kaynaklarla karşılaştıracaktır.

Hicri beşinci asrın sonları ile altıncı asrın başlarında, mensup olduğu gelenekte Kerrâmiyye algısının literatüre yansımalarına dair fikir edinebilmek için İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakâtü'l-Hanâbile*,¹²² *Kitâbu'l-İ'tikâd*¹²³ ve *Mesâilu'l-Îmân*¹²⁴ adlı eserleri gözardı edilmemelidir. Kendisinden önceki Hadis Taraftarı müellifler, Kerrâmiyye'yi ismen zikretmezken İbn Ebî Ya'lâ, ayrıntılı olmasa da Kerrâmiyye hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Benzer tavrın Hadis Taraftarları makâlât geleneğine de hâkim olduğu söylenebilir. Hicri altıncı asırdan önceki makâlât eserlerinde gündeme gelmeyen Kerrâmiyye, Yemenî (VI. /XII. asrın başları) ile beraber ilgili literatürdeki yerini almıştır.

1.2.2.4. Tabakât ve Biyografi Eserleri

Tabakât türü eserler, Kerrâmiyye ve mensupları hakkında önemli bilgiler içermektedir. Kerrâmiyye, diğer mezhepler gibi önde gelen âlimlerinin görüşleri ve faaliyetleri üzerinden tanımlandığından, bu isimler hakkındaki bilgilere çoğunlukla bu eserlerde rastlamaktayız. Maalesef Kerrâmîlerin kendi biyografik eserleri mevcut olmadığından ağırlıklı olarak Şafî-Eşarilerce bazen de Hanefî ve Hanbelilerce telif edilmiş tabakât eserlerinden yararlanacağız.

Tabakât eserlerinde en geniş yer, Muhammed b. Kerrâm'a ayrılmıştır. Bu kaynaklarda İbn Kerrâm dışında diğer Kerrâmî şahıslarla ilgili muhtasar bilgiler yer almaktadır. Sem'ânî, (562/1166) eserinde, Muhammed b. Kerrâm ve İshak b. Mehmeşâz hakkında önemli bilgiler vermektedir. Zehebî'nin (748/1347) verdiği bilgiler, Sem'ânî'ye nazaran daha kapsamlıdır. Zehebî, zayıf ravileri konu edindiği *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*¹²⁵ adlı eserinde önde gelen bazı Kerrâmî isimleri ve İbn Kerrâm'ın

¹²¹ Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî el-Lâlekâî (418/1027), *Şerhu Usûlî İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sad b. Hemdân el-Ğâmidî, Dâru Tayyibe, y.y. 2003.

¹²² Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Kadî Ebî Ya'lâ el-Ferrâ' el-Hanbelî (526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

¹²³ İbn Ebî Ya'lâ, *Kitâbu'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed b. Abdîrrahman, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyad 2002.

¹²⁴ İbn Ebî Ya'lâ, *Mesâilu'l-Îmân*, thk. Su'ud b. Abdillaziz el-Halef, Dâru'l-Âsime, Riyad 1989.

¹²⁵ Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî (748/1347), *Mîzânu'l-İ'tidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez, 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1995.

rivayette bulunduğu bazı şahısları zikretmektedir. O'nun *Mizânu'l-İ'tidâl* ile *Siyeru 'Alami'n-Nubelâ*'da¹²⁶ konuyla ilgili verdiği bilgiler ise genel hatları ile *Târîhu'l-İslâm*'daki bilgilerin özetidir.

Subkî'nin (771/1380) *Tabakâtu's-Şâfiî'yyeti'l-Kübrâ*'sına¹²⁷ gelince bu eser, İbn Kerrâm'ın biyografisi dışında Kerrâmiyye hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bunların dışında Safedî'nin (764/1363) *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı¹²⁸ İbn Hacer el-'Askalânî'nin (852/1449) *Mizânu'l-İ'tidâl*'e yazmış olduğu zeyl olan *Lisânu'l-Mizân*'ı,¹²⁹ ile rical çalışmaları olan *Takrîbu't-Tehzîb*¹³⁰ ve *Tabsîru'l-Müntebih*¹³¹ adlı eserlerinden de yararlanacağız.

Kerrâmîlerin zahidane yaşayışları ile temayüz etmeleri hasebiyle sufi biyografilerden Kerrâmî şahsiyetleri taradık. Sülemî, (412/1021) *Tabakâtu's-Sûfiyye*'sinde¹³² Kerrâmî isimlere dair hiçbir bilgi vermemekte ancak Nisabur'u, tasavvufi eğilimler için olduğu gibi Kerrâmîler için de bir merkez olarak göstermektedir. Aynı şekilde Kuşeyrî'nin (465/1072) sufi biyografilerini topladığı *Risale*'sinde ve 'Attâr'ın (618/1221) *Tezkire*'sinde sadece Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen Yahya b. Muaz'ın biyografisi yer almaktadır. Bu isimler içerisinde yalnız 'Attâr, Kerrâmiyye'nin etkilendiği bir isim olan Ahmed b. Harb'in biyografisine dair kısa bir bilgi vermektedir. Kerrâmî isimler, Şâfiî-Eşarî geleneğin genel biyografi eserlerinde veya ravi tenkidine dair eserlerde zikredilmişlerdir. Bu durum, bahsi geçen kaynaklarda Kerrâmî isimlerin yergi maksadı ile zikredilmeleri ile izah edilebilir. Sufi biyografilerin bulunduğu kaynaklar ise övgü maksadı ile telif edildiğinden ve Kerrâmî isimler birer sufi olarak kabul edilmediğinden olsa gerek bu kaynaklarda Kerrâmî isimlerden söz edilmemektedir.

Hanefî tabakât eserlerinde ise Kerrâmî isimlerin biyografileri yer almamaktadır. İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî'nin (775/1374) *el-*

¹²⁶ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye, Lübnan 2004.

¹²⁷ Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb es-Subkî (771/1380), *Tabakâtu's-Şâfiî'yyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, y.y. 1964.

¹²⁸ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybek b. Abdillâh es-Safedî (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavûd-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000.

¹²⁹ Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî (852/1449), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Lübnan 2002.

¹³⁰ İbn Hacer el-'Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999.

¹³¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebeh*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr-Ali Muhammed el-Becavî, Kahire 1964.

¹³² Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Huseyn es-Sülemî (412/1021), *Tabâkâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

Cevâhiru'l-Mudiyye'sinde ¹³³ Muhammed b. Heysem'den başka Kerrâmî bir isme rastlayamadık. İbn Heysem ile ilgili verdiği bilgi ise hayatını aydınlatan türden bir bilgi değildir. İbn Kutluboğa'nın (879/1474) *Tâcu't-Terâcim*'inde¹³⁴ ve sonrakilerde de durum aşağı yukarı aynıdır.

İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*¹³⁵ adlı eserinde, Ahmed b. Harb hakkında bilgi vermekte ancak onun İbn Kerrâm ile olan ilişkisine değinmemektedir. Babası Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* adlı bir eseri olduğunu söyleyen İbn Ebî Ya'lâ, bu bilgi dışında tabakâtında Kerrâmiyye'den veya Kerrâmî isimlerden söz etmemektedir. İbn Ebî Ya'la'nın tabakâtına yazılan zeyl ve muhtasarlarda ve daha geç dönemde telif edilmiş Ahmed b. Hanbel'in ashabının biyografilerinin konu edinildiği eserlerde de Kerrâmî şahsiyetlere dair herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Çalışmamızda, bilinen tabakât ve teracim eserleri dışında pek kullanılmayan muhtelif eserlerden de yararlandık. Baherzî'nin (467/1075) Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin (430/1038) *Yetîmetü'd-Dehr* adlı antolojisine yazdığı zeyil olan *Dumyetu'l-Kasr*¹³⁶ adlı eseri bunlardan biridir. O, eserini, yedi tabakaya ayırarak her bir tabakada belli bir bölgede yaşayan şairleri incelemiştir. 530 şairi ele aldığı bu eserinde muasırı İbn Heysem'i de önemli şairler arasında zikretmektedir. İbn Heysem'e Horasan, Kûhistan, Bust ve Gazne bölgelerinde yaşayanlar arasında altıncı tabakada yer vermektedir. 430/1039 senesinde vefat eden müellifin İbn Heysem'i muasırları arasında zikretmesi, vefat tarihi hakkında kesin bilgi edinemediğimiz İbn Heysem'in yaşadığı dönem ile ilgili bazı ipuçları vermektedir. İbn Heysem hakkında orijinal bilgiler veren bu eser, çalışmamız açısından önemli bir kaynaktır.

Tabakât ve Ricâl kitapları, diğer mezhep müntesipleri hakkında bilgi verirken dolaylı olarak Kerrâmiyye ile de ilgili bilgiler vermektedir. Özellikle Kerrâmî âlimlerle bir şekilde temasta bulunmuş olan isimlerle ilgili verilen bilgilerden ve Kerrâmi âlimler ile aralarında münazaralar vuku bulmuş ise bu konuda verilen bilgilerden de yararlandık.

¹³³ İbn Ebî'l-Vefâ Muhyiddîn Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî (775/1374) *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Mısır 1993.

¹³⁴ Ebû'l-Adl Zeynuddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sudûnî el-Cemâlî el-Mısırî (879/1474), *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992.

¹³⁵ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Kadî el-Ferrâ' el-Hanbelî (526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.

¹³⁶ Ali b. Hasan el-Bâherzî (467/1075), *Dumyetu'l-Kasr ve Usretu Ehlil-Asr*, y.y. t.y.

I.2.2.5. Siyasî ve Sosyal Tarih Eserleri

Siyasî yönetimler, otoritelerini korumak ve sağlamlaştırmak için bazı mezhepleri desteklemiş, bunun mukabilinde yönetimleri için tehdit olarak telakki ettikleri mezheplerin güç kazanmasını engellemeye yönelik politikalar geliştirmişlerdir. İslam tarihine baktığımızda bazen bir mezhebin, devletin resmi mezhebi olarak sunulmuş olduğunu bazen de birden çok mezhep arasında bir denge politikasının yürütüldüğünü görmek mümkündür. Bunun tersi de mümkündür. Yani devletin bir mezhebe karşı tutumunda siyasî nedenler etkili olduğu gibi devlet yöneticilerin mezhebi eğilimleri de devletin politikasında etkili olmuştur. Kerrâmî fikirlerin ortaya çıktığı ve benimsenip yayıldığı süreç dikkatli bir biçimde okunduğunda bu durumun Kerrâmiyye için de geçerli olduğu görülmektedir. Samaniler ve Gazneliler devleti yöneticilerinin mezhebi tutumları, Kerrâmiyye'nin yükselişini etkilemiş ve bu mezhep, en parlak devrini, onların siyasî desteği akabinde yaşamıştır. Aynı zamanda devlet yöneticileri Kerrâmiyye'yi diğer mezhepler üzerinde denge unsuru olarak da kullanmışlardır. Bu nedenle devletlerin mezheplerle ilişkilerini siyasî ve sosyal bağlamı ile aktaran tarihî eserler, araştırmamız açısından önemli kaynaklardır.

‘Utbî'nin (427/1036) Gazneliler üzerine kaleme almış olduğu *Kitâbu'l-Yemînî*¹³⁷ adlı tarih eseri, çalışmamız açısından diğer siyasi tarih eserlerine nazaran daha önemlidir. Bu eserin müellifi ‘Utbî, 386/996 veya 387/997 senesine kadar emir Ebû Ali Muhammed b. İbrahim b. Simcûr, h. 387/997 senesinde Ebû Mansûr Sebüktekin ve akabinde oğlu Mahmut'un hizmetine girmiş bir şahıstır.¹³⁸ Yönetimin en yakınındaki isimlerden biri olan ‘Utbî, çalışmasını Gazneliler'in kurucusu Sebüktekin ve oğlu Mahmut'un hükümlerine dönemlerine hasretmiştir. ‘Utbî'nin eserinde, önemli Kerrâmî âlimlerin sultanlarla olan münasebetlerine, onların diğer mezhep mensuplarıyla ilişkilerine ve onlarla yaptıkları münazaralara dair doyurucu bilgiler yer almaktadır. Bu özelliği nedeniyle *Kitâbu'l-Yemînî*'yi konumuz açısından benzersiz bir kaynak olarak görmekteyiz.

¹³⁷ el-‘Utbî, Ebû Nasr Muhammed b. ‘Abdilcebbâr (427/1036), *Kitâbu'l-Yemînî*, thk. Abdullatif es-Sâmîrî, Dâru't-Tuley'a, Beyrut 2004.

¹³⁸ ‘el-Utbî, *Kitâbu'l-Yemînî*, s. 3.

İbnu'l-Esîr'in (630/1223) *el-Kâmil fî't-Târih*'i,¹³⁹ Zehebî'nin (748/1347), *Târihu'l-İslâm*'ı ve *Târihu'l-İslâm*'ın muhtasarı olan *el-İber*'i,¹⁴⁰ İbn Kesîr'in (774/1372) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'si,¹⁴¹ İbn Verdî'nin *Târihu İbn Verdî*'si¹⁴² ve diğer benzeri eserler de araştırmamızda sıklıkla kullandığımız siyâsî tarih eserlerinin başında gelmektedir. İstifadesi biraz zor ve muahhar bir eser olan İbn Tağrıberdî'nin (874/1470) *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûku'l-Mısr ve'l-Kâhire*¹⁴³ adlı eserine de zaman zaman müracaat ettik.

Sosyal tarih eserleri, şehir tarihleri ve seyahatname tarzında telif edilmiş eserler de konumuz açısından önemlidir. Çeşitli sebeplerden ötürü tamamı günümüze kadar ulaşmamış olan Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *Târihu Nîsâbûr*¹⁴⁴ adlı eseri, Kerrâmiyye'nin en güçlü olduğu şehir olan Nisabur hakkında müracaat ettiğimiz önemli bir eserdir. Elimizde Muhammed b. Hasan en-Neysâbûrî tarafından Farsçaya tercüme edilmiş telhisi bulunmaktadır. Bunun dışında Nîsâbûrî'nin eserine es-Sayrafunî'nin yazmış olduğu zeylden de yararlandık. Hâkim'in eserinde adı geçen kişilerin biyografisinin yer aldığı *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li Târih-i Nîsâbûr*¹⁴⁵ adlı bu esere sıkça müracaat ettik.

Makdisî, (381/991) *Ahsenu't-Tekâsîm*¹⁴⁶ adlı eserinde mezhepleri; fikhî mezhepler, kelamî mezhepler ve hem fikhî hem kelamî mezhepler olmak üzere üçe ayırmakta ve Kerrâmiyye'yi fikhî ve kelamî bir mezhep olarak zikretmektedir.¹⁴⁷ Eserde, Kerrâmiyye'nin yayıldığı bölgeler ve fikhî görüşleri ile ilgili çeşitli bilgiler yer almaktadır. Makdisî, eserinde Kerrâmiyye'yi Ebû Hanîfe ile irtibatlandırmış ve

¹³⁹ Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim İbnu'l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil fî't-Târih*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.

¹⁴⁰ ez-Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed b. Ahmed es-Saîd b. Beysûmî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.

¹⁴¹ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Hicr, y.y. 1988.

¹⁴² Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer İbn Verdî (749/1349), *Târihu İbn Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1996.

¹⁴³ Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûki'l-Mısr ve'l-Kâhire*, y.y. trz.

¹⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî (405/1014), *Târihu Nîsâbûr*, trc. Muhammed b. Hasan en-Neysâbûrî, KitapHane-i İbni Sînâ, Tahran t.y.

¹⁴⁵ Takiyyuddîn Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed es-Sayrafunî, (582/1243), *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târih-i Nîsâbûr*, thk. Halid Haydâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.

¹⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (381/991), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetu Medbûli, Kahire 1991.

¹⁴⁷ Fikhî mezhepler olarak Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Zahirîliği; kelamî mezhepler olarak da Mu'tezile, Neccâriyye, Küllâbiyye ve Sâlibiyyeyi zikreder. Müstakil bir fikhî ve kelamî olan mezhepler olarak da Şia, Haricilik, Neccâriyye ve Kerrâmiyye'yi zikreder. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 37.

Kerrâmilere hakkında onure edici ifadeler kullanmıştır. Başka kaynaklarda yer almayan bilgiler vermesi sebebiyle Makdisî'nin bu eseri bizim için önemlidir.

Makdisî, Kerrâmiyye'ye ait bir eserden naklen Kerrâmiyye'nin Mağrip'te yediyüz hankâhı olduğundan söz etmektedir. O, Kerrâmiyye'ye ait bu kitabın, Nisabur'daki bazı Kerrâmî âlimler tarafından tasnif edildiğini ileri sürmektedir.¹⁴⁸ Adından ve içeriğinden söz etmemesine rağmen, önde gelen Kerrâmî isimler tarafından tasnif edilen bu eserin Makdisî tarafından görülmüş olması ilginçtir. Onun bu eserini değerli kılan bir diğer husus, Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgilerin mezhep taassubu gölgesinde şekillenmemiş olmasıdır.

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrîzî'nin (845/1441) *Hıtat*¹⁴⁹ adlı eseri ve *es-Sulûk li Ma'rifeti Duvelu'l-Mulûk*¹⁵⁰ adlı çalışması ile İbn 'Asakir'in *Târîhu Medineti Dimeşk*'i,¹⁵¹ Kerrâmiyye'nin itikadî ve fikhî görüşlerine dair çeşitli bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle yararlandığımız eserler arasındadır.

1.2.3. Çağdaş Araştırmalar

Batıda ve Doğuda Kerrâmiyye hususunda yapılmış pek çok araştırma bulunmaktadır. Özellikle Kerrâmiyye açısından önem taşıyan iki eseri, çalışmamız kapsamına dâhil etmemizde Aron Zysow'un *Two Unrecognized Karrami Texts*¹⁵² adlı makalesi yol gösterici olmuştur. Müellifi belli olmayan, bir tefsir mukaddimesi olan *Kitâbu'l-Mebânî li Nazmi'l-Me'ânî*,¹⁵³ ve Hanefî Kâdı'l-Kudat Ebû'l-Hasan 'Ali b. Huseyn es-Suğdî'ye nispet edilen Kerrâmiyye fikhına dair ayrıntılı bilgiler içeren *en-Nutaf fi'l-Fetâvâ*, Zysow'un sözünü ettiği iki eserdir. Kerrâmiyye ile ilgili yapılan çalışmalar Kerrâmî kaynakların ekseriyetle günümüze ulaşmaması nedeniyle muhaliflerin kaleme almış olduğu eserler üzerinden şekillenmiştir. Bu nedenle çalışmamızda mümkün olduğunca Kerrâmilere nispet edilen eserlere müracaat etmeye

¹⁴⁸ Makdisî, bu bilgiyi redderek Mağrip'te Kerrâmilere ait tek bir hankâh bile bulunmadığını söyler. Bkz. Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 238.

¹⁴⁹ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali Takiyyuddîn el-Makrîzî (845/1441), *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hıtat ve'l-Âsâr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

¹⁵⁰ Makrîzî, *es-Sulûk li Ma'rifeti Duvelu'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

¹⁵¹ Ebû'l-Kâsım İbn 'Asakir Ali b. el-Hasen b. Hibetullah b. Abdillâh b. Şafî'î (571/1175), *Târîhu Medineti Dimeşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarame el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

¹⁵² Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal of The American Oriental Society*, CVIII, S.4 (1988), s. 577-588.

¹⁵³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman İbn Âtiyye (541/1146) *Mukaddimetân fi Ulûmi'l-Kur'an ve Hümmâ Mukaddimetu Kitabi'l-Mebânî (fi Nazmi'l-Me'ânî) ve Mukaddimetü İbn Âtiyye (fi Ulûmi'l-Kur'an)*, thk. Arthur Jeffery, Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1954.

çalıştık. Dolayısıyla yukarıda zikrettiğimiz bu iki eser onlara ait olması nedeniyle değerlidir.

Richard W. Bulliet'in *The Patricians of Nishapur*¹⁵⁴ adlı eseri, sosyal tarih çalışması olması nedeniyle önemlidir. Şehrin önde gelen aileleri hakkında ayrıntılı bilgiler veren Bulliet, eserinde mezhepler arasında yaşanan mücadelelere ve siyasî olaylara da değinmektedir. Nisabur'un kadıları ve medreseleri hakkında da ayrıntılı bilgilerin yer aldığı son bölümde Kerrâmî hankâhları incelenmektedir. Bu özellikleri nedeniyle Bulliet'in *The Patricians of Nishapur* adlı eseri, çalışmamızda sık sık müracaat ettiğimiz kaynaklardan biri oldu. Bosworth'un *The Rise of Karrâmiyyah in Khurasan*¹⁵⁵ ve *The Early Islamic History of Ghur*¹⁵⁶ adlı makaleleri ile Josef Van Ess'in *Theologie*¹⁵⁷ çalışması faydalandığımız diğer önemli çalışmalardır. Özellikle Bosworth'un *The Early Islamic History of Ghur* adlı çalışması, Kerrâmiyye'nin güçlü olduğu Gur şehrinde onların faaliyetleri hakkında önemli analizler içermektedir.

Ülkemizde konu ile ilgili yapılmış yüksek lisans tezleri ve muhtelif makaleler bulunmaktadır. Kerrâmiyye ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan tüm Türkçe araştırmalardan yararlandık. Sönmez Kutlu'nun *İslam Ansiklopedisi*'ne yazmış olduğu *Kerrâmiyye*¹⁵⁸ maddesi ile Erol Erdem'in *Kerrâmiyye ve İtikadi Görüşleri*¹⁵⁹ adlı yüksek lisans çalışması konuyla ilgili en çok müracaat ettiğimiz çalışmalardır. Arap dünyasında ise Süheyr Muhammed Muhtar'ın *et-Tecsim 'inde'l-Muslimîn Mezhebû'l-Kerrâmiyye*¹⁶⁰ adlı yüksek lisans çalışması Kerrâmiyye üzerine yapılmış önemli çalışmaların başında gelmektedir.

Kerrâmiyye ilgili şimdiye kadar yapılmış olan çalışmalarda, Kerrâmiyye'nin görüşleri ile muhaliflerin Kerrâmiyye'ye nispet ettiği görüşlerin ciddi anlamda birbirinden ayırt edilmemiş olduğunu gördük. Söz konusu çalışmaların Kerrâmiyye'nin birçok yönünü ele alan kapsamlı çalışmalar olmaktan ziyade Kerrâmiyye'nin bazı yönlerini aydınlatmaya yönelik çalışmalar olması, bizi bu çalışmayı yapmaya yöneltmiştir. Bu nedenle araştırmamızda, Kerrâmiyye'nin genel bir portresini çizdikten

¹⁵⁴ Bulliet, Richard W. , *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social History*, Harvard Middle Eastern Studies, Harvard University Press, Cambridge 1972.

¹⁵⁵ Edmund Bosworth, "The Rise of The Karramiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L (1960), s. 5-14.

¹⁵⁶ Bosworth, "The Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*, S. 6 (1961), s. 116-133.

¹⁵⁷ Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft Im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Heidelberg 1980, II.

¹⁵⁸ Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294-296.

¹⁵⁹ Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikadi Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

¹⁶⁰ Süheyr Muhammed Muhtar, *et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn, Mezhebû'l-Kerrâmiyye*, Kahire, 1971.

sonra bu mezhebin Horasan ve Maveraünnehir’de etkili olduğu şehirleri, bu şehirlerde faaliyet göstermiş Kerrâmi isimler ile ilişkili olarak ele aldık. Böylece Kerrâmiyye’nin toplumsal ve siyasi boyutunu da mümkün mertebe aydınlatmaya gayret ettik. Kerrâmiyye’nin fikri çerçevesini, itikadi görüşleri ile sınırlamaksızın mezhebin fikhî ve tasavvufî boyutuna da kısaca yer verdik. Ancak bu konuyu seçerken Kerrâmiyye gerçekliği ile Kerrâmiyye algısını birbirinden ayırt etmeyi hedeflemiş olduğumuzdan çalışmamızın ağırlıklı kısmını muhaliflerin Kerrâmiyye algısına hasrettik. Böylelikle Kerrâmî kaynakların pek çoğunun günümüze ulaşmaması nedeniyle muhaliflerin aktarımları üzerinden şekillenmiş olan Kerrâmiyye algısı ile Kerrâmiyye gerçekliğini ortaya koyarak bu konudaki bilgi boşluğunu gidermeye çalıştık.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. KERRÂMIYYE’NİN OLUŞUMU VE GÖRÜŞLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. Kerrâm Kavramı

Mezhebe ad olan Kerrâmiyye, *Kerrâm* isminden türemiştir. *Kerrâm*’ın anlamı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kaynaklarda şeddeli olarak kullanımının yaygın olduğu dile getirilir.¹⁶¹ Ancak Kerrâmiyye’nin önde gelen mütekellimlerinden olan Muhammed b. Heysem’in bunu kabul etmediği bilgisi de nakledilir. İbn Heysem, *kerrâm* isminin iki farklı kullanımının olduğunu bildirir. İlki, *kerâm* şeklinde kullanımıdır. Bu kullanım meşayihleri yoluyla kendilerine ulaşmıştır. İkincisi ise *kerîm*’in çoğulu olan *kirâm* kullanımıdır. Sicistanlıların bu şekilde kullandığı söylenir.¹⁶² ‘Askalânî, konu ile ilgili bilgileri İbn Heysem’in *Menâkibu Muhammed b. Kerrâm* adlı eserinden aktarmaktadır.¹⁶³

Yaygın kullanım olan *Kerrâm*’ın Muhammed b. Kerrâm’ın babasının üzüm yetiştirmesi ve muhafaza etmesinden mülhem olarak kullanıldığı rivayet olunur.¹⁶⁴ Zehebî, babasının yaptığı işle ilgili olarak *Kerrâm* lakabının Ebû Abdillâh hakkında kullanılması hususunda Sem‘ânî’nin rivayetinin isnâdsız olduğunu ve bu nedenle rivayetin doğruluğu noktasında şüphe taşıdığını dile getirir. Babasının sözü edilen işi yapıp yapmamasının önemli olmadığını, önemli olanın *Kerrâm* vasfının kendisinin özel ismi haline gelmesi olduğunu savunur.¹⁶⁵

Kerrâm şeklinde kullanımı Zehebî’de gördüğünü söyleyen Subkî ise konu ile ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunur. Şeyh Sadreddin b. Murahhıl, Sultan el-Melik en-Nâsır’ın¹⁶⁶ huzurunda Muhammed b. Kerrâm’ın adını *Kerâm* diye okur. Mecliste bulunanlar bu okunuş biçimine muhalefet ederler. Ancak o, tahfif ile okunacağına dair bir şiiri delil olarak getirir. Subkî, İbn Murahhıl’ın şiirinin bir delile dayanmadığını ancak

¹⁶¹ İbn ‘Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, LV/129; es-eSem‘ânî, *Ensâb*, V/43; ez-Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, VI/314; el-Askalânî, *Tabsîru’l-Müntebih*, III/1191.

¹⁶² ez-Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, VI/314.

¹⁶³ İbn Hacer el-‘Askalânî, *en-Nuket*, II/859.

¹⁶⁴ es-Sem‘ânî, *Ensâb*, V/43.

¹⁶⁵ ez-Zehebî, *Mizânu’l-İ’tidâl*, VI/315; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, VII/462.

¹⁶⁶ Asıl adı Ahmed b. Muhammed b. Kalâvûn olup Melik en-Nâsır olarak şöhret bulmuştur. Hicri 716-745 yılları arasında hüküm sürmüş Memluk sultanıdır. Bkz. ez-Ziriklî, *A‘lâm*, I/223.

kendisinin tahfif ile okunacağına delil olacak mahiyette şiirlere ulaştığını ve bu şiirleri İbn Murahhl' a gösterdiğini bildirir. ¹⁶⁷ Safedî de olayı, Subkî' den aktarır. ¹⁶⁸

Mezheplere ad olan kullanımlar genel itibariyle mezhep mensuplarının kullanımı, muhaliflerin kullanımı şeklinde ayrıma tabi tutulur. Çoğunlukla mezhep müntesipleri farklı, muhalifler farklı bir isim kullanır. Bazen de aynı kavram karşıt anlam ihtiva edecek şekilde övgü veya yergi maksadı ile tevil edilir. Kerrâm ismi, her ne kadar tahkir ifade edecek bir anlam ihtiva etmese de farklı rivayetlerden yola çıkarak hangisinin doğru olduğunu tespit etmek güçtür. Kerrâmî İbn Heysem'e dayandırılan bilginin doğruluğunu iddia etmek, eseri, elimizde bulunmadığından mümkün görünmemektedir. Mezhep müntesiplerinin kullanımını esas almak tercihe şayan olsa da Kerrâmî kaynakların günümüze ulaşmaması ve tarihi kaynaklarda şeddeli kullanımının tercih edilmiş olması nedeniyle *Kerrâm* şeklindeki kullanımı tercih ettik.

1.2. Horasan ve Maverâünnehir'in Siyasî ve Sosyal Yapısı

Fırkanın kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın iddiaları ile temayüz ettiği III/IX. asrın başları fırkanın ortaya çıkış tarihi olarak kabul edilebilir. ¹⁶⁹ Bu nedenle İbn Kerrâm'ın görüşlerini ortaya attığı hicri III/IX. asrın başlarından h. VI/XII. asrın sonlarına kadarki dönem ve bu dönemde bölgenin siyasî ve sosyal yapısı önem arz etmektedir.

Kerrâmiyye'nin bölgede varlık göstermeye başladığı döneme baktığımız zaman III/IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Abbasilerin halifelüğün merkezi dışındaki bölgelerde kontrolünü kaybetmeye başladığını görüyoruz. Söz konusu dönemde İran'da, Saffarilerle birlikte İran kültürünü yücelten duygular etkili olmaya başlar. Özellikle Samaniler döneminde Abbasilerin bölgedeki hâkimiyeti sarsılır. Emevilerin sonu Abbasilerin ilk dönemlerinde bölgede etkin olan mezheplerden biri olarak Haricilik III/IX. yüzyılın ortalarına gelindiğinde gücünü kaybetmeye başlar. Saffari hanedanı isyancı Harici fırkalarının gücünü ciddi anlamda kırmasına rağmen Haricilik yaklaşık bir yüzyıl daha Doğu İran'da faaliyetlerini devam ettirir. ¹⁷⁰ Hicri ikinci asrın sonlarından

¹⁶⁷ es-Subkî, Şeyh Sadreddin b. Murahhl'ın Validî'den naklen delil olarak getirdiği rivayetinden sonra kendisinin Şeyh Takıyuddîn İbnu's-Salah'ın eserinde Muhammed b. Kerâm şeklinde tahfif ile ve Bustî'nin bir şiirinde de aynı şekilde geçtiğini tespit ettiğini zikreder. Ancak Subkî, İbnu's-Salah'ın hangi eserinde bu kullanıma rastladığı hususunda bilgi vermez. Yaptığımız araştırmalara rağmen bu bilgiye ulaşamadık. Bkz. Utbî, *Yemînî*, 424; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, II/305.

¹⁶⁸ es-Safedî, *Vâfi*, IV/176.

¹⁶⁹ Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, s. 68-69.

¹⁷⁰ F. Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times", *History of Civilization of Central Asia*, Vol. IV, Part One, Ed., M.S. Asimov

itibaren Horasan'ın Belh, Merv ve Tirmiz gibi önemli şehirlerinde Hanefilik ve dolayısıyla da Mürcie'nin etkili olduğu bilinmektedir. Hanefilik bölgedeki asıl gücüne ise geleneksel olarak Hanefî ulemayı destekleyip resmi görevlere atayan Samani Hanedanlığı döneminde kavuşur. İlk Kerrâmî fikirlerin ortaya çıktığı dönemde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Hanefilik son derece etkin ve yaygındır.¹⁷¹

Horasan ve Mâverâünnehir'de Hanefilikten sonra en yaygın ikinci mezhep Şâfiliktir. Mâveraünnehir'de Hanefilik mezhebine mensup insanların sayısı daha fazlayken, bu durum Horasan'da biraz daha farklıdır. Horasan'da Şâfi mezhebine mensup insanların sayısı Hanefiler'e yakındır. Fıkhhî mezhepler dışında Horasan'da çok sayıda itikadî mezhep de bulunmakta ve bu mezhepler de kendi aralarında değişik kollara ayrılmakta idi. Bölgede Şîî unsurların varlığı azımsanmayacak kadar fazla idiyse de, hâkim unsur Sünnîlerdi. Şiiler genel olarak belli noktalarda daha yoğun bir şekilde bulunmaktaydılar. Muhammed b. Kerrâm'ın öğretilerini ortaya atıp savunduğu dönemde İran'ın kırsal bölgelerinde ve doğusunda Ebû Müslim'in ilahlığını veya reenkarasyonunu iddia eden aşırı Şîî fırkaların yanı sıra bazı dinler de bölgede etkin durumdaydı.¹⁷² Bölgede Hurremdîniyye'nin¹⁷³ lideri Babek 223/838'de yakalanıp infaz edilmiştir. Buna rağmen Hurremiyye yaklaşık bir asır daha İran'ın muhtelif bölgelerinde varlığını sürdürmüştür.¹⁷⁴

Horasan ve İran'ın diğer bölgelerinde her ne kadar Şîî propagandası yoğun bir şekilde yapılmışsa da, Selçuklular'dan önce bölgeye hâkim bulunan Tahiriler, Samaniler, hatta Gazneliler'in Sünnî olmaları, burada Sünnî mezheplerin sağlam bir şekilde tutunabilmesini sağlamıştır. Eşarilerin Horasan bölgesindeki güçleri ise Nizamiye medreseleri ile artmıştır.

and C. E. Bosworth. Çev. Mehmet Atalan, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâveraünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", *Kelam Araştırmaları*, IV:2 (2006), s. 140.

¹⁷¹ Wilfred Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", Çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitabiyat Yay. , Ankara 2006, s. 86-87.

¹⁷² Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s.45-46.

¹⁷³ Atay, Hurremiyye'yi Şîî ğali bir fırka olan verirken; Daftary, Arap karşıtlığı ile temayüz eden İran gelenekleri ile İslami öğretileri birleştirmeyi hedefleyen grupların genel olarak Hurremiyye olarak isimlendirildiği bilgisini verir. Bu gruplar Mâverâünnehir, Horasan, Azerbaycan ve İran'ın diğer birkaç bölgesinde ayaklanmışlardır. Krş. Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, s. 45-46; F. Daftary, "Sectarian anda National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times", Çev. Mehmet Atalan, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâveraünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", s. 140.

¹⁷⁴ Bosworth, "The Rise of The Karramiyyah in Khurasan", s. 6.

Konumuz Horasan ve Maverâünnehir bölgelerini kapsasa da Kerrâmiyye'nin menşei Horasan olduğundan bu bölge ayrı bir ehemmiyet taşır. Makdisî, Horasan'da yaygın olan mezheplerden söz ederken Sicistan ve Herat'ta Hariciliğin; Nisabur'da Mu'tezile'nin etkili olduğunu ancak galip unsur olmadığını söyler. Horasan bölgesinde Şiilik ve Kerrâmiyye'nin de yaygın olduğunu ancak bölgenin galip unsurunun Ebû Hanîfe'nin ashabı olduğu bilgisini verir.¹⁷⁵ Bölgede mezhep taassubu eksenindeki çekişmeler arasında kendi zamanında Kerrâmiler ile Şiiler arasındaki olaylardan bahseder.¹⁷⁶

Horasan'ın en önemli şehri olan Nisabur'da Gazneliler ve Selçuklular döneminde Hanefilik, Şafilik ve Kerrâmilik yaygın olan mezheplerdir. Nisabur'da güçlü ve etkili olan Kerrâmiyye, kapsamlı birer organizasyon olan hankâhlar vasıtasıyla bölgedeki mezheplere üstünlük sağlar. Hem kırsal hem de kentsel nüfusa hitap eden Hanefilik, şehirlerde etkili olan Şâfiilerin yetkisini tehdit eder. Onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Hanefî ve Şâfiî gruplar, yargı ve eğitim sistemlerinin kendi kontrollerine geçmesiyle birlikte şehirde önemli bir güç olmaya başlar. Yerel meselelere yabancı olan Türk hükümdarları, bölgeyi etkin bir biçimde yönetebilmek için ulemanın desteğine ve mezheplerle işbirliğine ihtiyaç duyar. Gazneliler ve daha sonradan Selçuklular, yeni fethettikleri toprakları yönetme ve onların kontrolünü sağlamada bir araç olarak farklı mezhepleri destekler. Gazneliler, sözgelimi ilk olarak Hanefî mezhebini destekler. 387/997 yılında, Gazneli Sultan Mahmud, Nisabur'u elde tutmasının bir gerekliliği olarak onların koruyuculuğunu üstlenir. O, pek çok Hanefî tarafından benimsenen Mu'tezîle teolojisini desteklemek için üzerinde Kur'ân âyeti (Âl-i İmrân/17) olan bir sikke bastırır. Kardeşi Nasr, Hanefî kadı Ebû 'Ala Sa'id için bir medrese inşa ettirmiştir. Ancak Gazneliler, sadece bir mezhebi himaye etmezler. Onuncu yüzyılın sonu ile on birinci yüzyılın başlarında Gazneliler, Kerrâmiyye'yi de destekler.¹⁷⁷

Kerrâmiler bölgede siyasî yapının desteği ile tutunarak nüfuzlarını artırırlar. Gazneliler'den önce Kerrâmiyye, Samaniler tarafından himaye edilir. Gazneli Mahmut Horasan'a geçtiği zaman¹⁷⁸ Kerrâmileri himaye eden Samaniler'in bölgede etkili olduğu

¹⁷⁵ el-Makdisî, *Ahsenu 't-Tekâsîm*, s. 323; es-Suğdî, *Nutaf*, I/56-57.

¹⁷⁶ el-Makdisî, *Ahsenu 't-Tekâsîm*, s. 179, 323, 336, 365.

¹⁷⁷ Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII, S.1 (2015), s. 534, 544-545.

¹⁷⁸ 366/977 yılında Gazne'deki Türk birlikleri, kötü yönetiminden dolayı mevcut valiyi görevden alarak yerine Sebüktekin'i getirir. Sebüktekin, Samaniler adına bölgeye hükmeder ve 382/993 yılında büyük bir isyanla pençeleşmekte olan Samani hükümdarına yardıma gider. Sebüktekin ve oğlu Mahmut iki sene Horasan'da kalır ve Mahmut, Samaniler adına Horasan valiliği yapar. 388/998 yılında ciddi bir çekişme

bilinen bir husustur. Söz konusu dönemde bölgeye hükmeden Samani emiri Nuh b. Mansûr, (366-387) Kerrâmileri desteklemekte idi. Bölgeye hükmetmeye başladıktan sonra Gazneliler de Kerrâmiyye'yi destekler ve Gazneliler döneminde Kerrâmilerin güçleri iyice artar.¹⁷⁹ Gazneli Mahmut'un Kerrâmiler'i desteklemesi ile bölgede etkin bir güç haline gelen Kerrâmiyye, Sultan Mahmut'un hicri 402/1011 yılında desteğini çekmesi ile gücünü kaybetse de Nisabur'da denge unsuru olmaya devam eder.¹⁸⁰

Gaznelilerin zayıflaması ile bölgede hâkimiyet mücadeleleri başlar. Bu mücadeleler neticesinde Selçuklular bölgedeki üstünlüğü ele geçirir. Selçukluların ilk döneminde vezir Amidülmülk el-Kündürî'nin (459/1064) yürüttüğü siyaset nedeniyle güçlerini yitirirlerse de Eşariler, genel olarak Horasan bölgesinde Kerrâmiyye'ye en ciddi muhalefet yürüten grup olur. Eşariler, Horasan bölgesinde Büyük Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurduğu ve desteklediği Nizamiye medreseleri ile ciddi bir güç elde eder. Nizamülmülk'ün selefi Mutezilî Kündürî'nin, Eşarilere yönelik yürüttüğü takibat nedeniyle bölgeden göç etmek zorunda kalan pek çok Eşarî âlim bölgeye geri döner.¹⁸¹

Bölgede her ne kadar mezhepler arasında bir iktidar mücadelesi yaşansa da fikhî mezhepler ile siyasî mezhepler arasında belirgin bir ayrılık vardır. Bundan dolayı muhtelif Kerrâmî âlimler ilmi yeterlilikleri sebebiyle açık bir şekilde saygı görürler.¹⁸² Farklı itikadî mezheplere mensup olanların aynı ameli mezhebi benimsemesi, Müslümanlar arasındaki temel ayrılığın referans noktasının itikadî-siyasî meseleler olduğunu gösterir. Maturidiler tarafından Kerrâmiyye'nin itikadî görüşlerine yöneltilecek tenkitlere rağmen her iki ekolün müntesiplerinin fıkıhta Hanefiliği benimsemesi buna örnek olarak gösterilebilir. Bu nedenle farklı itikadî mezheplere mensup fakihler söz konusu mensubiyetleri dikkate alınmaksızın ilmi yeterliliği nedeniyle toplum tarafından saygı görür.

neticesinde Samani hanedanlığı bölünür ve babasının vefatını müteakip Mahmut mevcut ortamdan yararlanarak bağımsızlığını ilan ederek Gazne emiri olur. Aynı zamanda Karahanlı Hanedanlığından biri veya İlek Han, Orta Asya'da Samaniler'in nüfuz alanı içerisinde bulunan bölgeleri istila eder. 999 veya 1000 yılına gelindiğinde Samani topraklarına Horasan'da Mahmut, Maveraünnehir'de Karahanlılar hükmeder. Watt, *The Majesty That Was Islam*, s. 204.

¹⁷⁹ ez-Zehebî, *Târîh*, XXIX/69.

¹⁸⁰ Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

¹⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 98-105.

¹⁸² Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 54.

1.3. Muhammed b. Kerrâm (255/869) ve Faaliyetleri

Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm, Kerrâmiyye'nin, kendi adına nispet edildiği önemli bir mütekellimdir.¹⁸³ Bazı müellifler, Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm için en-Nîsâbü'rî; bazıları ise es-Sicistânî nisbesini kullanır.¹⁸⁴ Benî Nizârlı olan İbn Kerrâm, Zerenc kasabasının köylerinden birinde dünyaya gelir, ilk gençlik yıllarını Sicistan'da geçirdikten sonra Horasan'a giderek aralarında bazı ihtilafların yaşanacağı Ahmed b. Harb'e öğrenci olur.¹⁸⁵

İbn Kerrâm, Belh'te İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî'den, Merv'de Ali b. Hucr'dan, Herat'ta Abdullah b. Malik b. Süleyman'dan, Nisabur'da ise Ahmed b. Harb'den hadis dersleri alır.¹⁸⁶ En çok Ahmed b. Abdillâh el-Cüveybârî ve Muhammed b. Temim el-Faryâbî'den rivayette bulunur.¹⁸⁷ Sem'ânî, İbn Kerrâm'ın bu şahıslardan bilmeden rivayette bulunduğunu zikreder.¹⁸⁸ İbn 'Âsâkir, kim olduklarını bilseydi onlardan rivayette bulunmayacağı notunu düşer.¹⁸⁹ Zehebî ise bu şahısların hadis uydurduğunu söyler.¹⁹⁰ 'Askalânî, Muhammed b. Temîm es-Sa'id el-Faryâbî'yi İbn Kerrâm'ın hocası olarak gösterir.¹⁹¹ Ancak 'Askalânî'nin verdiği bilgiyi doğrulayıcı bir bilgi ile karşılaşmadık. Muhammed b. Kerrâm'dan ise Muhammed b. İsmail b. İshâk, İbrahim b. Haccâc, Abdullah b. Muhammed el-Kîrâtî, Ahmed b. Muhammed b. Yahya ed-Dehhân, Müslim'in arkadaşı olan İbrahim b. Muhammed b. Süfyan ve daha pek çok isim rivayette

¹⁸³ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/43; ez-Zehebî, *Târih*, XV/305, XVII/78, XVIII/56; *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314-315; *Siyer*, XI/62; es-Safedî, *Vâfi*, IV/176; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464; *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191; ez-Ziriklî, *A'lâm*, III/78.

¹⁸⁴ Sem'ânî, en-Nîsâbü'rî; Zehebî, Safedî ve İbn Hacer el-'Askalânî ise es-Sicistânî nisbesini kullanırlar. Bkz. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/43; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314-315; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464; es-Safedî, *el-Vâfi*, IV/176; ez-Ziriklî, *A'lâm*, III/78, VII/14.

¹⁸⁵ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Târîhi Nîsâbü'r*, s. 58; es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I/223; es-Subkî, *Tabakât*, II/304; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464.

¹⁸⁶ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; ez-Zehebî, *Târih*, XVII/78; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191.

¹⁸⁷ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; Zehebî, *Târih*, XVIII/56; *Siyer*, XI/523; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

¹⁸⁸ İbn Hacer el-'Askalânî ve Safedî, Sem'ânî'de Muhammed b. Temîm el-Faryâbî olarak geçen ikinci şahsı Muhammed b. Temîm es-Suğdî olarak verir ve sözü geçen iki şahsın yalan hadis rivayet ettiklerini söyler. Krş. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

¹⁸⁹ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128.

¹⁹⁰ ez-Zehebî, *Siyer*, XI/523.

¹⁹¹ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/20.

bulunur.¹⁹² İbn Kerrâm'ın tecsim ve teşbh ile ilgili görüşleri ile zahidane yaşayışı hakkında rivayette bulunan ismin Muhammed b. İsmail b. İshak olduğu belirtilir.¹⁹³

İbn Kerrâm, Horasan'ın muhtelif şehirlerinde, Horasan dışında ise Şam, Mekke ve Kudüs'te bulunur. Horasan'dan Mekke'ye neden gittiği zikredilmeksizin orada beş yıl ikamet ettiği; Mekke'den Sicistan'a dönerek tüm mülkünü sattığı ve akabinde Nisabur'a geçtiği rivayet olunur.¹⁹⁴ İbn 'Âsâkir, Sicistan'a gitmeden önce Nisabur'a uğradığını ordan Sicistan'a geçtiğini aktarır.¹⁹⁵ Nisabur'da Tâhir b. Abdillâh (231-248/846-862) tarafından hapsedilen İbn Kerrâm, hapisten çıktıktan sonra Şam'a, ordan tekrar Nisabur'a döner. Ancak bu defa da Muhammed b. Tahir b. Abdillâh (248-259/862-873) tarafından hapsedilir. İkinci hapis cezasından sonra Nisabur'dan 251/865 yılının Şevval ayında çıkar.¹⁹⁶

Bazı kaynaklarda Nisabur'a iki ayrı girişi ve hapsedilmesinden söz etmeksizin sakıncalı görüşlerinden ötürü Nisabur'da sekiz yıl hapsedildiği ve hapisten çıktıktan sonra Beyt-i Makdis'e gittiği bilgisi verilir.¹⁹⁷ Nisabur'dan sürgünleri dışında İbn Kerrâm'ın Sicistan'dan Ğarcistan'a sürüldüğü de rivayet olunur. Bu rivayete göre Şuremeyn ve Afşin'den taraftar edinen İbn Kerrâm, Vali Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh zamanında Nisabur'a gelir ve kendisine Nisabur'un köylerinden cahil ve ezilmiş bir grup tabi olur.¹⁹⁸ İbn Kerrâm'ın birçok defa Nisabur'dan çıkıp tekrar döndüğü de söylenir. Sem'ânî, Sicistan'dan Nisabur'a gelmesinin akabinde şehirden çıkarıldığından söz eder ancak ayrıntılı bilgi vermez. Bu çıkışlardan diğer iki tanesinin ise Tahirî emirleri tarafından sürgün edilmesi ile gerçekleştiğini kaydeder. Ancak İbn Kerrâm, sürgünler dışında da şehirden ayrılmış olmalıdır. Belh, Merv ve Herat'ta muhtelif şahısların ilim meclislerine iştirak ettiğine dair bilgiler Nisabur'dan bu şehirlere gitmek üzere ayrılmış olabileceği veya Nisabur'a gitmeden önce bu şehirlere gitmiş olabileceği ihtimaline işaret eder. Tahir

¹⁹² es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; ez-Zehebî, *Târih*, VI/188; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464; *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191.

¹⁹³ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/42-43.

¹⁹⁴ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; es-Subkî, *Tabakât*, II/304; ez-Ziriklî, *A'lâm*, VII/14.

¹⁹⁵ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128.

¹⁹⁶ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; Subkî, sekiz senelik hapis cezasından sonra hicri 251 yılında Nisabur'dan çıktığını aktarır. İki ayrı hapis cezasından söz etmez. es-Subkî, *Tabakât*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464; ez-Ziriklî, *A'lâm*, VII/14.

¹⁹⁷ ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314; es-Subkî, *Tabakât*, II/304; İsmailî Ebû Temmâm el-Hevârizmî, İbn Kerrâm'ın hapsedilişine dair ilginç bir gerekçe zikreder. İbn Kerrâm'ın kendisine tabi olanlarla beraber azıksız ve susuz çöle gitmek istediğini, Sultanın, yanındaki fakirleri ve kendini helak edeceği gerekçesiyle İbn Kerrâm'ı engelleyip hapsettiğini aktarır. (Bkz. Hevârizmî, *Bâbu's-Şeytân*, s. 55.)

¹⁹⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 214.

b. Abdillâh tarafından hapsedilmesinin akabinde Şam'a giden İbn Kerrâm, Şam'dan Nisabur'a dönmeden önce de bu şehirlerde bulunmuş olabilir.

İbn Kerrâm'ın vefat tarihi ve yeri konusunda da farklı rivayetler mevcuttur. Bazı kaynaklarda 255/869 yılında Şam'da vefat ettiği bilgisi yer alırken¹⁹⁹ bazı kaynaklarda vefat tarihi 256/870 olarak zikredilir.²⁰⁰ Muhammed b. Kerrâm'ın hicri 255/869 yılının Safer ayında Beyt-i Makdis'de vefat edip Eriha kapısına defnedildiği de rivayetler arasındadır.²⁰¹ İbn Kerrâm'ın vefat yeri hususundaki bu rivayetlere ek olarak Şam civarındaki Zuğar köyünde vefat ettiği oradan Beyt-i Makdis'e taşındığı bilgisi de mevcuttur.²⁰²

İbadetleri imana dâhil etmeyerek iman, kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrar olarak tanımlamasının bölge halkının etrafında toplanmasında etkili olduğu söylenebilir. Ancak aynı iman görüşü İbn Kerrâm'ın eserlerinin tahrip edilmesinin gerekçesi olarak da zikredilir. Buna göre Kudüslülerin İbn Kerrâm'dan çokça hadis zikrettiğini duyan bir kişi, İbn Kerrâm'a gelerek iman konusundaki görüşünü sorar. Cevap vermek istemeyen İbn Kerrâm, adamın ısrarı üzerine imanın söz olduğunu söyler. Bu rivayete göre İbn Kerrâm'ın iman konusundaki görüşünü öğrenince, onun rivayetlerini yazanlar bu eserleri tahrip ederler.²⁰³

Onun iman anlayışı, azaların ameli ve kalbin tasdiği olmaksızın dil ile tevhide beyandan ibarettir. İman görüşünden başka istitaat görüşü, Allah hakkında cisim ve cevher ibarelerini kullanması ve yalan söylemek dışında büyük günahların Peygamberler tarafından işlenmesinin caiz olduğunu savunması sebebiyle Muhammed b. Kerrâm, ilmi az, kuru kuru ibadet eden bir kişi olarak tasvir edilmiştir.²⁰⁴ Bu şekilde nitelendirilmesinde İbn Kerrâm'ın aşırı metinselciliği (literalizm) etkili olmuştur. Bu

¹⁹⁹ ez-Zehebî, *Târîh*, XIX/13; *Mizânü'l-İ'tidâl*, VI/314; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 457; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

²⁰⁰ ez-Zehebî, *İber*, I/366; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265.

²⁰¹ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; es-Seksekî, *Burhân*, 36; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/523; İbn Hacer el-Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191. Brockelmann, *Târîhu Edebî'l-'Arabî*, IV/75;

²⁰² Konu ile ilgili bilgiler Şam ve Beyt-i Makdis üzerinde yoğunlaşmaktadır *Târîhu Medîneti Dimeşk*, *Ensâb* ve *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*'da Beyt-i Makdis'den söz edilmesine rağmen İbn Hacer ve Zehebî'nin eserlerinde Beyt-i Makdis'den söz edilmez. Bkz. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; ez-Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, VI/314; es-Subkî, *Tabakât*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

²⁰³ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129.

²⁰⁴ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/43-44; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; Müellif konuyu müteakiben Kerrâmilerin teşbih ve hulûl konusunda makâlâtı olduğunu söyler. Ancak bu görüşleri direkt İbn Kerrâm'a nispet etmez. Ayrıca bkz. es-Safedî, *Vâfi*, IV/266; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/524.

yaklaşımı dolayısıyla teşbihe (antropomorfizm) düşmekle suçlanmıştır.²⁰⁵ Bunun yanı sıra farklı geleneklere mensup olduğu halde İbn Kerrâm hakkında olumlu görüş belirtenler de mevcuttur. Şafî İbn Huzeyme ve Hanefî âlim Ebû Saîd Abdurrahman b. Hüseyin’in kendisini övmesi, buna örnek olarak gösterilebilir.²⁰⁶

İbn Kerrâm, Seksekî tarafından okuma yazma bilmeyen ve eserlerini ashabına yazdıran bir şahsiyet olarak resmedilmiştir.²⁰⁷ Seksekî’den önceki kaynaklarda İbn Kerrâm’ın bu yönüne dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. İbn Kerrâm’ın okuma yazma bilmediğine dair rivayetin VII/XIII. asırda gündeme gelmiş olması, bu bilginin gerçeği yansıtmadığına işaret etmektedir. Seksekî’nin bu tavrını, Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye’ye yönelik yürütmüş olduğu karalama kampanyasının bir örneği olarak görmekteyiz.

İbn Kerrâm, kalamî meseleler konusundaki görüşleri ile Ehl-i Hadis ile Mu‘tezile arasında, böylelikle bir sufi ve gelenekçi olmanın yanında aynı zamanda bir mütekellim rolü edinmiştir. Hakikî iman anlayışı, iyi bir Müslümanın nasıl olması gerektiği fikri ile kalamî kavramların kullanımı ve onların tanımı hususunda Haşviyye ile Mu‘tezile arasında bulunmuştur.²⁰⁸ Vefatından sonra mezhebin liderliğini yürüten isimler Horasan’ın politik ve sosyal hayatında etkili olmuş ve muhaliflere karşı ellerindeki gücü kullanmışlardır.²⁰⁹

1.4. Kerrâmiyye-Mürchie ve Kerrâmiyye-Hanefilik İlişkisi

Farklı fikhî ve ameli mezheplere mensup müelliflerin eserlerinde Kerrâmiyye’nin Mürciî fırkalar arasında zikredilmesi veya İbn Kerrâm hakkında hem Kerrâmî hem Mürciî ibarelerinin kullanılması²¹⁰ Kerrâmiyye-Mürchie ilişkisini ele almayı gerektirmektedir. Eş‘arî, Kerrâmiyye’yi Mürciî fırkaların on ikincisi ve Muhammed b. Kerrâm’ın taraftarları olarak zikretmiş, Zehebî ise Kerrâmiyye’nin lideri olan Muhammed b. Kerrâm’ın Mürciî olduğunu söylemiştir.²¹¹ Hadis Taraftarlarının genel üslubu dikkate alındığında daha sonra tahlil edeceğimiz üzere onların Kerrâmiyye’yi

²⁰⁵ Bosworth, “The Early Islamic History of Ghur”, s. 129.

²⁰⁶ Subkî bu bilgileri Hâkim en-Nisâbü’rî’den naklen verir. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265. Ancak bunun aksi bilgiler de mevcuttur. Bkz. İbn Hacer el-‘Askalânî, *Lisânu’l-Mizân*, VII/465.

²⁰⁷ es-Seksekî, *Burhân*, 35-36.

²⁰⁸ Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 538.

²⁰⁹ Bosworth, “The Early Islamic History of Ghur”, s. 129.

²¹⁰ el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, s. 141; ez-Zehebî, *el-İber*, I/366.

²¹¹ ez-Zehebî, *el-İber*, I/366.

Mürcie içerisinde değerlendirdikleri görülmektedir. Bu bilgiler, Kerrâmiyye'nin arka planını, Mürcie'nin oluşturduğunu göstermektedir.

“*İman salt ikrardır.*” şeklinde formüle edilen Kerrâmî iman anlayışı, Mürcîî iman doktrinindeki iman tanımlarından birisidir. Mürcie'nin iman anlayışı ise Ebû Hanîfe'ye dayandırılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-Müteallim* adlı eserini şerh eden İbn Fûrek, Kerrâmiyye ile Mürcie arasındaki ilişkiyi destekler mahiyette bilgiler vermektedir. İman bahsinde insanları neye göre mümin veya kâfir olarak nitelendirileceğine dair kendisine yöneltilen soruya, Ebû Hanîfe'nin verdiği yanıt, bu hususta dikkate değerdir. O, Allah'ın kalblerde olana vakıf olması sebebi ile insanları, kalplerini referans alarak mümin ya da kâfir olarak isimlendirdiğini ancak insanlar için durumun farklı olduğunu, muhatapların kalblerinde olanın bilinemeyeceğini bu nedenle dilleri ile beyanlarının ve zahirî yönlerinin esas alınarak mümin ya da kâfir olarak nitelendirileceklerini savunmaktadır.²¹² Ebû Hanîfe'nin sorulan soruya verdiği yanıt Kerrâmiyye'nin iman nazariyesi ile örtüşmektedir. Bu durum, Kerrâmî düşünce sisteminin Ebû Hanîfe'den ciddi manada etkilendiğine işaret etmektedir.

Bağdâdî'nin *Kitâbu Usûlu'd-Dîn* adlı eserindeki bilgiler de bazı Kerrâmî fikirlerin Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden mülhem olduğu tezini doğrulamaktadır. Müellif, müşrik çocuklarının imanına dair tartışmalar bağlamında Ebû Hanîfe'nin dili ile müslüman olduğunu beyan edip bülüğ çağına ermeden ölen müşrik çocuğun, müslüman olarak öldüğünü; bülüğ çağına erdikten sonra müşrik olan babasının dinine intisap etmesi durumunda mürted olduğunu söylediğinden söz etmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, Kerrâmî iman nazariyesinin köklerinin beslendiği menbain Ebû Hanîfe olduğuna işaret etmektedir. Bu bilgi bülüğ çağına ermeyen çocuğun mümin veya kâfir bir anne-babadan doğmasını dikkate almaksızın mümin olduğunu savunan ancak bülüğ erdikten sonra böyle bir kişiden inkârın sadır olması ile ebeveyninin dinini esas alan Kerrâmî fikir ile kısmen örtüşmektedir.²¹³

Kerrâmiyye ile Mürcie arasındaki tartışılmaz lider Ebû Hanîfe'dir. Mürcie gibi Ebû Hanîfe de tasdikleri nedeniyle insanları imanları bakımından eşit görür. Ebû

²¹² Münafıklar bu nedenle Hz. Peygamber döneminde mümin olarak isimlendirilmişlerdir. Ancak onlar, Allah katında kâfirdirler. Bizim kendilerini mümin olarak vasıflandırdıklarımız Allah katında kâfir olabilir; kâfir olarak vasıflandırdıklarımız da O'nun katında mümin olabilir. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, s. 182-183.

²¹³ Kerrâmiyye'ye göre bülüğ çağına erdikten sonra inkâr eden çocuğun ebeveyni kâfir ise kendisinin kâfir olduğuna ikisinden biri veya ikisi mümin ise mürted olduğuna hükmolunur. Müşrik çocuklarının durumu hususunda geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, s. 283-284.

Hanîfe'nin bu anlayışı ile Kerrâmiyye'nin ikrarları (Kerrâmiyye açısından kalbin ma'rifeti ve tasdiğinin devre dışı bırakılmadığı mücerret ikrardan ibaret olmayan ikrar) açısından insanların imanını eşit gören yaklaşımı paralellik arzeder.

Kerrâmiyye-Mürchie ilişkisine dair zikretmeye değer bulduğumuz bir diğer mesele de İbn Kerrâm'ın ircâ görüşünü benimseme şeklidir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre Ahmed b. Harb ircâ akîdesinin Nisabur'daki sûfiler arasında yayılmasında aktif rol üstlenmiş bir isimdir ve o, aynı zamanda Muhammed b. Kerrâm'ın hocasıdır. Buradan hareketle Muhammed b. Kerrâm'ın Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşünü hocası Ahmed b. Harb vasıtasıyla benimsemiş olduğu söylenebilir.²¹⁴

Kerrâmiyye-Mürchie ilişkisi bütün Makâlât türü eserlerde, özellikle de erken dönem Makâlât eserlerinde kabul edilmiş ve Kerrâmiyye, genel olarak Mürciî bir fırka olarak zikredilmiştir. Ayrıca Hadis Taraftarlarının itikat edebiyatı olarak bilinen *Kitâbu'l-İmanlar*'da -bazı istisnaları hariç tutulmak kaydıyla- Kerrâmiyye'den özel olarak söz edilmeksizin imanın ikrardan ibaret olduğunu kabul eden tüm grupların Mürciî olarak nitelenmesi Kerrâmiyye-Mürchie arasındaki güçlü organik bağın bir başka göstergesidir. Ayrıca Hicri 430/1039 da vefat eden Ebû Nu'aym'ın Kerrâmî Mürciiler ibaresini kullanması²¹⁵ söz konusu dönemde Kerrâmiyye'nin Mürchie'nin bir alt kolu olarak kabul edildiğini göstermektedir.

İtikadî bakımdan Mürchie'ye dayanan Kerrâmiyye'nin, fikhî arkaplanı da önemlidir. Kaynaklarda Kerrâmiyye fikhına dair verilen bilgiler, fûruda Hanefiliğin kendisine kaynaklık ettiğini göstermektedir. İlk Kerrâmî fikirlerin ortaya çıktığı dönemde Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Hanefiliğin son derece etkin ve yaygın olduğu bilinen bir husustur. Bölgedeki Mürciilerin fıkıhta Hanefî olması Mürciî gelenek içerisinden neşet eden Kerrâmiyye'nin özellikle kendine has bir fıkıh üretmediği ilk dönemlerinde fıkıhta Hanefiliği benimsediğini gösterir.²¹⁶

Kerrâmiyye'nin fıkıhta Hanefiliğe tabi olduğuna dair örnekler çoğaltılabilir. Daha önce Kerrâmiyye ile olan ilişkisine değinmiş olduğumuz Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'nin takipçisi olduğu ve Hanefî olarak tanımlandığına dair çeşitli bilgiler vardır. Nesefî, *Kitabu's-Şû'a* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin rükûya giderken ve

²¹⁴ el-'Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s. 312; ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I/223; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, s. 230.

²¹⁵ İfade şu şekildedir: “المرجئة الكرامية التي زعمت ان الايمان هو القول” Bkz. Ebû Nu'aym, *Hilye*, IX/245.

²¹⁶ Bkz. Wilfred Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürchie ve Hanefiliğin Yayılışı”, Çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitabiyat Yay. , Ankara 2006, s. 86-87.

rükûdan kalkarken elleri kaldırmanın namazı bozacağı görüşünü savunur.²¹⁷ O, ayrıca bu eserde fikhî Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî'nin öğrencisi Ebû Süleyman Musa el-Cüzânî'den rivayet ettiğini söyler.²¹⁸ *Kitabu'r-Red*'de ise muhaliflerin görüşlerine reddiyeler sunarken zaman zaman Ebû Hanîfe'den rivayette bulunur.²¹⁹

Kerrâmilerin fıkıhta Hanefiliği benimsediğinin en önemli delillerinden biri, “*Görüş yalnız Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Din ise sadece Muhammed b. Kerâm'ın dinidir.*” şeklindeki darb-ı meseldir.²²⁰ Bu darb-ı mesel, Ebû Hanîfe'nin fikhî ile İbn Kerrâm'ın kalamı arasında kurulan ilişkiyi formüle etmektedir.²²¹ Konu ile ilgili İbn Kerrâm'ın aktarmış olduğu “Ümmetimden Ebû Hanîfe isminde bir kişi gelecek ve Allah onun eli ile sünnetimi ihya edecek.” hadisi bu ilişkinin açıkça dile getirilmesidir.²²²

Kerrâmiyye'nin bazı bölgelerde kendine has bir fıkıh ürettiğine dair bilgiler bulunsa da genel itibarıyla onlar, Hanefiliği benimsemişlerdir. Makdisî'nin konu ile ilgili verdiği bilgi de yukarıdaki darb-ı meselde işaret olunan Kerrâmîlik-Hanefilik ilişkisini destekler niteliktedir. Makdisî, Kerrâmilerden söz ederken onların zühd ve ibadet ehli olup Ebû Hanîfe'ye tabi olduklarını söyler.²²³ Kerrâmilerin Hanefiliği benimsediğine dair örnekler çoğaltılabilir. ‘Abdulcelîl er-Râzî, *en-Nakz* isimli eserinde Hanefileri mensup oldukları kalamî ekollere göre birbirinden ayırır. Bu ayrıma göre Hanefiler; Kerrâmiyye, Mu‘tezile, Neccâriyye veya mutlak olarak Ebû Hanîfe'nin mezhebi üzerine olanlar olmak üzere dörde ayrılır.²²⁴ İbn Dâ‘î er-Râzî ise Ebû Hanîfe'nin ashabının itikatta Mu‘tezile, Neccâriyye, Kerrâmiyye, Mürchie ve Cebriyye olmak üzere beş fırkaya ayrıldığını

²¹⁷ Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed el-Kureşî (775/1373), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hılv, Dâru Hicr, Mısır 1993, III/499; Brockelmann, *Tarihu EdEbî'l-Arabî*, IV/75.

²¹⁸ Bu görüşün muhalifi Şafîî Takiyuddîn Ali b. Abdilkâfi es-Subkî'dir. Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdilhayy el-Lüknevî (1304/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan trz. s. 216;

²¹⁹ en-Neseffî, *Kitâbu'r-Redd*, s. 76, 81, 121.

²²⁰ el-'Utbi, *Yemîni*, s. 424; Sem'ânî, *Ensâb*, V/43; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/315; es-Safedî, *Vâfi*, XXVII/91; es-Subkî, *Tabakât*, II/305.

²²¹ Salih Aydın, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye, Kerrâmiyye'nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*, Viyana 2012, s. 47.

²²² ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I/245.

²²³ Akabinde Ebû Hanîfe'ye tabi olanların mübtedi' olarak vasıflanamayacağı notunu düşer. Makdisî'nin düştüğü not kendi döneminde Kerrâmilerin mübtedi' olarak vasıflandırıldığını ve kendisinin bunu doğru bulmadığı için böyle bir savunmada bulunduğunu gösterir. Makdisî, Muaviye'yi sevmeye konusunda aşırıya kaçmayan Allah hakkında teşbihten sakınarak O'nu kulların sıfatları ile vasıflandırmaktan kaçınan Ebû Hanîfe, İmam Şafîî, Malik ve diğer hadis imamlarına tabi olanlara bidatçı denilemeyeceğini savunur. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 365.

²²⁴ ‘Abdulcelîl er-Râzî, *Nakd*, s. 74; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. s584.

söyler.²²⁵ Bu iki kaynakta Kerrâmiyye, Mürcie'den bağımsız kendine has teolojisi olan ve aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin fikhına tabi olan bir fırka olarak sunulur.

Kerrâmiyye'nin ne zaman ve hangi bölgelerde kendine has bir fıkıh üretip kullandığını tam anlamıyla tespit etmek güçtür. Makdisî, bir yerde herhangi bir bölge sınırlamasında bulunmaksızın Kerrâmiyye'yi kendine has teolojisi ve fikhı bulunan müstakil bir mezhep olarak zikreder.²²⁶ Ancak başka bir yerde Kerrâmilerin Ebû Hanîfe'ye tabi olduklarını söyler.²²⁷ Bu iki bilgiyi beraber değerlendirerek Kerrâmilerin bir kısmının Hanefiliğe tabi olduğunu bir kısmının ise kendi fikhına tabi olduğunu söyleyebiliriz.

Kerrâmî fikhına dair bilgi verilirken bölgeler arasında ayırım yapılarak kendi fikhına tabi olanlar; Hanefiliğe tabi olanlar şeklinde de Kerrâmiyye'den söz edilir. Bu ayırma göre Kerrâmiyye'nin çoğunluğu kendi fikhına tâbidir. Gur ve Hindistan bölgesindeki Kerrâmiyye'nin bir kısmı ise Ebû Hanife'nin fikhına tâbidir.²²⁸ Bu bilgiler, Kerrâmiyye'nin bir kısmının kendine has bir fıkıh ürettiğine işaret etse de Kerrâmiyye fikhı ile ilgili bölümde ayrıntılı olarak işleyeceğimiz üzere bu durum Kerrâmîliğin ilk dönemlerinden ziyade belirli bir olgunluğa eriştiği dönem için geçerlidir. Bu durumda, ilk dönemlerinde Hanefiliği benimsediğinden herhangi bir şüphemizin olmadığı Kerrâmiyye'nin sonraki dönemlerinde de ağırlıklı olarak fıkıhta Hanefiliği benimsediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

1.5. Kerrâmiyye'nin Fikri Çerçevesi

Klasik kaynaklarda Kerrâmiyye kelimî, fikhî ve tasavvufî boyutları ile adından söz ettiren bir mezhep olarak sunulmaktadır. Kerrâmiyye'yi doğru bir şekilde betimleyebilmek için kelimî, fikhî ve tasavvufî boyutlarını birlikte incelemek gerekmektedir. Ancak kaynaklarda, Kerrâmilerin kelimî görüşleri ile ilgili yeterli derecede malumat bulunmasına rağmen fikhî görüşleri ve tasavvufî eğilimleri hususundaki bilgiler sınırlıdır. Bununla birlikte var olan bilgilerle Kerrâmiyye ile ilgili genel bir çerçeve sunmak mümkündür.

²²⁵ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 91-122.

²²⁶ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 37.

²²⁷ Krş. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 365.

²²⁸ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîratü'l-'Avâm*, s. 76, 90; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 584.

1.5.1. Kerrâmiyye'nin İtikadi Yönü

Muhtelif Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin pek çok alt fırkasından söz edilmektedir. Kerrâmî fırkaları isimleri ile zikreden müellifler genellikle Eşarî geleneğin önde gelen isimleridir. Bağdadî, Horasan'daki Kerrâmiyye'yi Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâkiyye olmak üzere üç fırka olarak zikretmekte; bu üç fırkanın birbirini küfür ile itham etmemesi nedeniyle kendisinin bu fırkaları tek bir fırka saydığı bilgisini vermektedir.²²⁹ Şehristânî, Kerrâmiyye'nin on iki fırkadan teşekkül ettiğini, önde gelenlerinin ise altı fırka olduğunu söylemektedir. Bu altı fırkayı Âbidiyye, Nûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heysemiyye olarak sıralamaktadır.²³⁰ Râzî ise Kerrâmiyye'nin pek çok alt fırkası olduğunu dile getirerek bu fırkaları Târikiyye, İshâkiyye, Hammâkiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye ve Heysemiyye olarak tek tek saymaktadır.²³¹ Safedî de Şehristânî gibi on iki Kerrâmî fırka olduğunu ancak bunlardan altı tanesinin asıl olduğunu söyledikten sonra Âiziyye, Nûniyye, İshâkiyye, Zirrîniyye ve Heysemiyye olmak üzere beş fırka zikretmektedir.²³²

Kerrâmî fırkalardan söz eden bu eserlerde bahsi geçen fırkaların görüşleri hususunda bilgi verilmemektedir. Bu fırkalar hakkındaki bilgimiz, Heysemiyye'nin Muhammed b. Heysem'e tabi olanlar, İshakiyye'nin ise Ebû Yakub İshak b. Mehmeşâz'a tabi olanlar olduğudur. Yukarıda bahsettiğimiz kaynakları hariç tutacak olursak gerek Makâlât eserlerinde gerekse diğer eserlerde Kerrâmiyye'nin kollarından söz edilmemektedir. “*Kerrâmiyye'den bir grubun fikri ya da başka bir grup şöyle düşünür.*” şeklindeki anonim ibareler kullanılarak bu grupların hangi Kerrâmî fırka olduğu belirtilmemektedir. Bu nedenle belli bir anonim gruba nispet edilen bilgileri değil mezhebin genel görüşü olarak sunulanları bu mezhebin görüşleri olarak alacağız.

Kerrâmiyye'nin tali fırkalarından söz eden eserler sınırlı sayıdadır. Bunun dışındaki eserlerde ise Kerrâmiyye, genel görüşleri ile ilintili olarak bazı fırkaların alt grubu veya bağımsız bir fırka olarak işlenmektedir. Allah tasavvuru ile ilgili görüşlerinden dolayı kimi kaynaklarda Kerrâmiyye, Müşebbihe-Mücessime başlığı altında;²³³ iman konusundaki görüşlerinden dolayı ise Mürcie başlığı altında²³⁴ gündeme getirilmektedir. Bazı kaynaklarda ise kendine has görüşleri olan bağımsız bir fırka olarak

²²⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 215.

²³⁰ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

²³¹ er-Râzî, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l Müşrikîn*, s. 67.

²³² es-Safedî, *Vâfi*, IV/265.

²³³ Bkz. Ebû'l-Me'âlî, *Beyânu'l-Edyân*, s. 25-27; el-'Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 3-10, 85.

²³⁴ Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zâm*, s. 186-187; el-Malatî, *Tenbîh*, s. 130.

işlenmektedir.²³⁵ Zikredilenler dışında Kerrâmiyye, sadece bir kaynakta Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerinden dolayı *Sıfatiyye* başlığı altında ele alınmıştır.²³⁶

1.5.1.1. Allah Tasavvuru

Kerrâmilerin en çok tartışılan görüşlerinden biri Allah ve sıfatları konusundaki görüşleridir. Muhalifler, Allah ve sıfatları hakkındaki görüşleri nedeniyle, Kerrâmiyye'yi teşbih ve tecsime sapmakla itham etmiştir. Kerrâmiyye'nin görüşlerini kendi kaynaklarından edinme imkânına sahip olamadığımızdan bu hususta verilen bilgilerden ne kadarının Kerrâmiyye'ye ait olduğunu, ne kadarının muhaliflerin yorumu veya çarpıtması olduğunu ayırt etmek son derece güçtür. Bu güçlüğü bertaraf edebilmek için Kerrâmiyye'nin görüşlerini verirken farklı ekollere mensup olan müelliflerin verdiği bilgiler içerisinde, ortak olan noktaları esas almayı tercih ettik. Ancak bu, verdiğimiz bilgilerin Kerrâmiyye'ye aidiyeti konusunda soru işaretlerini gidermek için tek başına yeterli olmadı. Bu nedenle tarihî kaynaklarda yer alan olaylarla Kerrâmiyye'ye nispet edilen fikirlerin örtüşüp örtüşmediğini dikkate alarak bahsettiğimiz soru işaretlerini en aza indirmeye gayret ettik.

İbn Kerrâm'ın Allah'ı vasfederken “*zât-ı ve cevheri itibariyle tek olan*” ibaresini kullandığı ancak ashabının Allah hakkında cevher ibaresini kullanmaktan imtina ettiği aktarılmaktadır.²³⁷ Cevher kavramını kullanmak istemeyen Kerrâmiler, Allah hakkında cisim ibaresini kullanırlar. Bu görüşlerini “Allah cisimdir, ancak diğer cisimler gibi değildir.”²³⁸ şeklinde açıklarlar. İbn Kerrâm'ın takipçileri, Allah hakkında cisim ibaresini kullanırken onun diğer cisimler gibi olmayan bir cisim olduğunu veya “zât-ı ile kâim varlık” olduğunu söylerler.²³⁹

Kerrâmiyye'nin cisim kavramını kullanması ile ilgili olarak ilginç bir ayrımdan söz edilmektedir. İbn Kerrâm'ın Allah hakkında cisim kavramını, Hişâm b. Hakem gibi kullandığı aktarılmaktadır. Bu rivayete göre Allah'a atfedilen cismiyyet ile kastedilen

²³⁵ Bkz. Abdulcelîl er-Râzî, *Nakd*, s. 74; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 91-122.

²³⁶ Ebû'l-Me'âli, *Beyânü'l-Edyân*, s. 25-27; el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 259; el-'Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 3-10, 85; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

²³⁷ Ehadiyyu'z-zat ve ehadiyyu'l-cevher ibaresini kullanır. Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216; es-Sem'anî, *Ensâb*, V/43-44; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 71.

²³⁸ ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, VI/314; Siyer, XI/523; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/462.

²³⁹ Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 34-35; en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I/158-159; *Temhîd*, s. 143-144; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, VI/314; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/462.

“zâtı ile kâim” varlıktır.²⁴⁰ Watt ise Kerrâmî âlimlerin cevher tabirini kullanmayı tercih ettiğini; sıradan halkın cisim kavramını kullanmak zorunda bırakıldığını söyler. Bu meselenin yanı sıra teşbih ile ilgili görüşleri dolayısıyla, bilhassa Allah’ın arşa istivası hususundaki görüşleri dolayısıyla diğer Hanefilerin Kerrâmileri eleştirdiğine de değinir.²⁴¹ Watt’ın mezhep âlimlerinin cevher tabirini kullanmayı tercih ettiğine dair verdiği bilgiyi doğrular mahiyette herhangi bir bilgi tespit edemedik. Konu ile ilgili eldeki tek bilgi, İbn Kerrâm’ın *Azâbu’l-Kabr* adlı eserinde Allah’ı vasfederken “zât-ı ve cevheri itibariyle tek olan” ibaresini kullandığına dair bilgidir. Bu bilgiye ise muhalif kaynaklar yoluyla ulaşmaktayız. Watt, İbn Kerrâm’a nispet edilen bu görüşü, mezhebin ileri gelenlerinin tamamı tarafından benimsendiği şeklinde genellemiştir.²⁴²

Kerrâmiyye, Allah’ın fiili sıfatları hususunda farklı bir yorumda bulunmuştur. Onlara göre Allah, ezeli olarak Râzık, Hâlık vs. değildir. Allah’ın ezeli olarak Râzık sıfatı ile vasıflandırılması dilcilerin Allah’ın fiillerinden çıkarılan isimlerle O’nu ezeli olarak vasıflandırmaları ile ilgilidir. Kerrâmilere göre ise Allah, kendisinde bir yaratma, rızık ve nimet bulunmaksızın kendisinde bulunan yaratıcılıkla yaratıcı, rızık vericilikle rızık verendir. Rızık vericilikten kasıtları ise rızık vermeye olan kudretidir. Yani onlara göre Allah’ın ezeli olarak bu sıfatlarla vasıflandırılması bu fiileri gerçekleştirme potansiyeline sahip olması ile ilişkilidir. Ezeli olan ise bu fiileri gerçekleştirmeye yönelik kudretidir. Kudret kadîm; yaratma ve rızık gibi fiili sıfatlar O’nda olan hâdis sıfatlardır. Bu yaklaşımları, kendilerini kelâm ile kavlı; mütekellim ile kâil arasında da ayrıma götürmüştür. Onlara göre Allah ezelden beri söz söyleme kudreti olan kelâm ile mütekellimdir ve söz ile değil söz söyleme melekesi ile (kailiyyet) ile söyleyen (kâil)’dir. Söz söyleme melekesi, O’nun söze olan kudretidir. O’nun sözü ise kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Kerrâmiyye’nin bu görüşlerinin yanı sıra Allah’ın ancak kendi zâtındaki havâdise güç yetirebileceğini kabul ettiğine dair bilgiler de mevcuttur.²⁴³

Kerrâmiyye’nin Allah tasavvuru ile alakalı olarak fikir serdettiği belli başlı meselelerden biri de istiva meselesidir. Kerrâmiyye’nin bir kısmı Allah’ın arşa istivasını arşa *mülaki* (karşılaşma) olması şeklinde kabul ederken diğer bir kısmı ise Allah’ın arşa

²⁴⁰ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 68, 137-138; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 402.

²⁴¹ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 402.

²⁴² İbn Kerrâm’dan sonra gelen Kerrâmî âlimleri kastetmiş olsa bile pratikte bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir veri ile karşılaşmadık. Watt’ın bu bilgiyi verirken kaynak göstermemesi bu kaniya nereden ulaştığını tespiti imkân tanımamaktadır.

²⁴³ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 219; el-Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 62-64; en-Nesefî, *Tebşiratu’l-Edille*, I/402-403; es-Saffâr, *Telhîsu’l-Edille*, I/463; ez-Zehebî, *Siyer*, XIX/332; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 403.

mümass (temas ettiğini) veya *mulasık* (yapışık) olduğunu iddia etmiştir.²⁴⁴ Kerrâmilerin Allah hakkında cisim ibaresini kullanmaları, istiva meselesi ve Allah’a cihet atfetmeleri birbiriyle ilintili meseleler olarak okunabilir. Kerrâmiyye, Allah’ın cisim olduğunu kabul ettiğinden istivayı fiziki olarak algılamış ve konu ile ilgili görüşlerini, bu algı üzerine bina etmiştir.

Allah tasavvuru nedeniyle Kerrâmiyye ile Müşebbihe arasında kurulan ilişkinin aksi bilgiler de mevcuttur. Her ne kadar Şehristânî, Kerrâmilerin teşbihte bulunmaksızın ve keyfiyyetini tartışmaksızın Kur’an’da Allah ile ilgili yer alan nitelemeleri olduğu gibi kabul etmeyi düstur edindiklerini zikretse de²⁴⁵ biz bu konuda Kerrâmiyye ile yakın ilişkide olan şahısların eserlerini veya beyanlarını esas aldık. Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*’inde Allah’ın kitabında kendisini vasıflandırdığı sıfatlar hususunda vakfetmenin en uygun davranış olduğunu savunmuştur.²⁴⁶ Yahya b. Muaz ise Allah’ın nerede olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya, yaratılanların vasıfları ile Allah’ı vasıflandırmaktan imtina edici mahiyette bir cevap vermiştir.²⁴⁷ Yahya b. Muaz’ın ve öğrencisi olduğu iddia edilen Nesefî’nin tavrı, Şehristânî’nin kısaca zikrettiği bilgiyi doğrulamaktadır. Bu iki kaynaktakiler ile Şehristânî’de yer alan bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Kerrâmilerin veya en azından ilk Kerrâmilerin aslında teşbihten kaçındıkları sonucuna ulaşılabilir. Ancak bu, Nesefî ve Yahya b. Muaz’ın Kerrâmî olması ihtimalinden hareketle yapılmış bir çıkarımdır.

1.5.1.2. İman Anlayışı

Allah tasavvurunun yanında Kerrâmiyye’nin adından en çok söz edildiği diğer mesele, iman meselesidir. İman hususunda fırka içerisinde aykırı veya muhalif bir damar yer almamaktadır. Fırka müntesipleri “*imanın ikrardan ibaret olduğu*” hususunda söz birliği içerisinde.²⁴⁸ Kerrâmiyye’nin iman anlayışı, muhalifler tarafından “*kalbi ile Allah’ı inkâr etse bile dili ile ikrar ettiği sürece kişinin mümin olduğu ve ahirette de*

²⁴⁴ el-Hevârizmî, *Bâbu’s-Şeytân*, s. 55; el-Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 93, 98, 131; el-İsferâyînî, *Tebşir*, s. 111; er-Râzî, *Esâsu’t-Takdîs*, s. 65; İbn Dâ‘î er-Râzî, *Tebşirâtı’l-‘Avâm*, s. 71.

²⁴⁵ Şehristânî, *Milel ve’n-Nihal*, 103.

²⁴⁶ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu’r-Redd*, 121.

²⁴⁷ Yahya b. Muaz kendisine Allah’ın nerede olduğuna dair yöneltilen soruya Allah’ın gözetleme mahallinde olduğu cevabını verince soruyu soran bunu kastetmediğini söyler. İbn Muaz ise verdiği cevaptan başkasının yaratıcının değil yaratılanın sıfatı olacağını söyler. Bkz. Sülemî, *Tabakât*, 102.

²⁴⁸ Ebû Nu‘aym, *Hilye*, IX/245-246; ez-Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, VI/314; Siyer, XI/523; Subkî, *Tabakâtü’s-Şâfi‘iyyeti’l-Kübrâ*, II/304; İbn Hacer, *Lisânu’l-Mizân*, VII/462; Ahmedî, *el-Mesâil ve’r-Resâil*, s. 68-69.

cennetlik olacağı” şeklinde sunulmuştur. Konu ile ilgili bilgiler, Kerrâmilerin imanı, ma‘rifet olmaksızın sırf dil ile ikrara indirgedikleri ve kalben inkâr etse bile kişiyi mümin olarak vasılandıkları şeklindedir.²⁴⁹ Kerrâmilere nispet edilen bu iddiaların asılsız olduğunu kabul edenler ise sınırlıdır.²⁵⁰

İbn Kerrâm veya Kerrâmilere atfedilen “*imanın dil ile ikrardan ibaret olduğu*” cümlesi, Kerrâmilerin görüşü olmakla beraber; “*kalben inkâr eden kişiyi mümin olarak görüp cennetlik olduğunu*” kabul ettikleri iddiası muhaliflerin çıkarımıdır. Kerrâmî iman anlayışı muhaliflerin inşa faaliyetlerinin aksine dünyevî meselelerde kişiye mümin muamelesi yapmada kişinin beyanını esas alma temeline dayanmaktadır.²⁵¹ Kerrâmiyye, kişinin ahiretteki durumu ile ilgilenmez. Bu bağlamda Kerrâmiyye’nin iman anlayışı, Mürcîi iman nazariyesi ile paralellik arz eder. Bazı Makâlât müelliflerinin Kerrâmiyye’yi Mürcîi fırkalar arasında saymalarının sebeplerinden birisi budur.

İman meselesi ile ilintili olan imanda artma ve eksilme, imanda istisna konularında da Kerrâmiyye görüş serdetmiştir. Kerrâmiyye’nin imanda artma ve eksilme hususundaki görüşleri hakkında dikkate değer bir rivayet vardır. Bu rivayete göre Muhammed b. Kerrâm’a ait olan, içerisinde imanda artma ve eksilmenin olmayacağına dair çeşitli rivayetlerin yer aldığı bir eser, Buhârî’ye götürülmüştür. Bu bilgi, Kerrâmilerin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediklerini göstermektedir.²⁵² Kerrâmiyye, imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediği gibi imanda istisnayı da kabul etmemekte ve istisnada bulunanlardan *şükkâk* yani imanından şüphe edenler olarak söz etmektedir.²⁵³

Kerrâmiyye’nin iman anlayışında “belâ ikrarı” önemli bir yere sahiptir. “Belâ ikrarı” ’nı iman olarak kabul eden Kerrâmiyye’ye göre bu dünyada ayrıca kelime-i şahadet getirerek iman etmeye gerek yoktur. Kişi riddet etmedikçe ilk ikrarı nedeniyle

²⁴⁹es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi’l-A‘zam*, s. 178, 186; el-Hevârizmî, *Bâbu’ş-Şeytân*, s. 84-85; es-Seksekî, *Burhân*, s. 35-36; ez-Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, VI/314; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; es-Subkî, *Tabâkatu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, II/304; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, VII/462.

²⁵⁰ Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve’r-Resâil*, s. 69.

²⁵¹ Bu hususta en açık bilgiyi Şehristânî verir. Zâhiri hükümler ve teklif ile ahiret hükümleri ve ceza hususunda ayrıma giden Kerrâmiyye’ye göre münafık bu dünyada hakikî mümin iken ahirette ebedî azaba çarptırılacaktır. Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, s. 104.

²⁵² Bkz. es-Subkî, *Tabâkatu’ş-Şâfi’iyyeti’l-Kübrâ*, II/305. ez-Zehebî, *Mizânü’l-İ’tidâl*, VI/314; İbn Hacer, *Lisânü’l-Mizân*, VII/462.

²⁵³ İmanda istisnada bulunanlar Hanbeliler olduğundan bu konuda Kerrâmiyye’nin muhatabı Hanbelilerdir. Hanbelilerin iman görüşleri dolayısıyla Kerrâmiyye’ye yönelttiği tenkitler konusunda yeterli bilgi mevcut iken Kerrâmiyye’nin söz konusu eleştiriler karşısında kendisini hangi argüman ile savunduğuna dair tek bilgi Makdisî’de yer alan bu bilgidir. Öyle görünüyor ki Kerrâmiler, Hanbelileri imanından şüphede olanlar manasında “Şükkâk” şeklinde isimlendirerek tenkit etmiştir. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu’t-Tekâsîm*, s. 38.

mümin kabul edilir ve ancak riddet etmesi durumunda, yeniden İslama girebilmesi için kelime-i şهادet getirmesi, o kişi üzerine vacip olur. Kerrâmiyye, ilk ikrarı farz olan ibadetler için niyet olarak kabul eder. Kişi belâ ikrarı ile İslam dairesine girerek Allah'ın farz kıldığı tüm ibadetleri de kabul etmiş olduğundan bu ibadetler için ayrıca niyet gerekmez. Nafile ibadetler içinse niyet vaciptir.²⁵⁴

Makdisî'ye göre, Kerrâmiyye'nin iman anlayışı, muhaliflerin sunduğu şekilde değildir. Diğer mezheplerin Mürcie algısından söz ederken Kerrâmiyye'nin Mürcie algısına değinen müellif, Kerrâmiyye'nin Mürcie'yi amellerin farziyyetini nefyeden bir mezhep olarak gördüğünü söylemektedir.²⁵⁵ Bu bilgi, Kerrâmiyye'nin amelleri önemseyerek farziyyetini kabul ettiğini ancak kişinin mümin ismini alabilmesi için ikrarı yeterli gördüğüne işaret eder. Ayrıca Makdisî'nin verdiği bu bilgi, Kerrâmiyye'nin kendisinden neşet ettiği Mürcie ile arasına fark koyduğu, kendisini bağımsız bir fırka olarak gördüğü şeklinde de yorumlanabilir.

1.5.1.3. Nübüvvet Anlayışı

Kerrâmiler risalet ve nübüvvet kavramlarının bir kişi hakkında vahiy alması, peygamberlikle vazifelendirilmesi, mucize göstermesi gibi nitelikleri sebebiyle kullanılamayacağını; bu sıfatların nebi ve rasulün zâtı ile kâim olduğunu savunmaktadırlar. Yani Allah, onları risalet ve nübüvvetle görevlendirdiği için bu sıfatları hak etmiş değillerdir. Bu sıfatları taşıdıkları için Allah onları risalet ve nübüvvetle görevlendirmiş veya görevlendirmesi kendisine vacip olmuştur.²⁵⁶ *Risalet-irsal* ile *rasul-mürsel* kavramlarını birbirinden ayıran Kerrâmiler, risalet ve rasul kavramlarını ezeli ve ebedî birer kavram olarak görürler. Rasulün risalet ile vazifelendirilmesi durumunda ise irsal ve mürsel kavramlarını kullanırlar. Mürselin irsalden azlinin mümkün olduğunu; rasulün irsalden azlinin mümkün olmadığını kabul ederler. Buradan yola çıkarak risalet ve rasulü kalıcı; irsal ve mürseli ise geçici olarak tanımlarlar. Yani Peygamber, gönderilmeden önce ve vefat ettikten sonra da rasuldür ancak mürsel değildir. Mürsel, risalet görevi ile görevlendirilmiş olduğu, yaşadığı dönem ile sınırlıdır. Onlar, rasulün

²⁵⁴ İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 186; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276, 282; es-Suğdî, *Nutaf*, I/56-57; el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 218-220; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 73.

²⁵⁵ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 38.

²⁵⁶ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 72.

irsalinin vacibattan olduğunu ve tek bir rasul göndermenin hikmete aykırı olduğunu iddia ederler. Ayrıca bütün rasul ve nebilerden küfrün sadır olabileceğini kabul ederler.²⁵⁷

1.5.1.4. Diğer Görüşleri

Allah ve iman anlayışı dışında muhtelif meselelerde görüş serdeden Kerrâmiyye'nin öne çıkan görüşlerinden biri imamet anlayışıdır. Kerrâmiler, İmametin nas ve tayin ile değil, ümmetin icması ile geçerli olacağı görüşündedir. Kerrâmiyye, İslam düşüncesinde daha önce gündeme gelmemiş olan, aynı zamanda iki imamın nasbının ihtiyaç ile alakalı olduğu dolayısıyla aynı zamanda iki imamın imametinin caiz olduğu, her bölge halkının kendi imamına itaat etmekle sorumlu olduğu fikrini savunmuştur.²⁵⁸ Kerrâmiyye, bu görüşünü Hz. Ali ile Muaviye'nin birer müçtehit olduğu kabulüne dayandırmıştır. Onlardan bir grup ikisi de isabet etmiştir derken diğer bir grup birinin isabet ettiğini; Hz. Ali'nin isabet eden Muaviye'nin ise hata eden müçtehit olduğunu söylemiştir. Ayrıca, Hz. Osman'ın katillerini cezalandırma hususunda Muaviye'nin savaşa yönelmesini haklı bir davranış olarak görmüşlerdir. Hz. Ali'yi ise Hz. Osman'ın başına gelenler hususundaki sessizliğinden ötürü itham etmişlerdir.²⁵⁹ Kerrâmiyye'nin içerisinde bulunduğu dönem ve şartlar düşünüldüğünde bu yorumu ile imamet sorununa farklı bir açılım getirdiği görülmektedir. Ancak Müslümanlar arasındaki ihtilafların kendisi ile başladığı imamet meselesi hakkındaki orijinal görüşleri, dönemin şartlarında kabul görmeyip eleştirilere hedef olmalarına neden olmuştur.

Kaynaklarda Kerrâmiyye'ye dayandırılan görüşler arasında ön plana çıkanlardan biri *İnkâru'l-Kesb* görüşüdür. Kerrâmiyye'nin bu görüşüne göre, kâr elde etmek için çalışmak haramdır.²⁶⁰ Kerrâmî görüşlerden bir diğeri ise insanları sevap işlemeleri

²⁵⁷ el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 173; el-İsferâyînî, *Tebsîr*, s. 115; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm*, s. 72-73.

²⁵⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223; el-İsferâyînî, *Tebsîr*, s. 115; el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 195; en-Nesefî, *Tebsîr*, II/434-435; es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 100.

²⁵⁹ Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşananlara hadisten yola çıkarak iki müçtehit olduğu yorumunda bulunanlar Kerrâmiyye ile sınırlı değildir. Şu farkla ki Kerrâmiyye'nin tamamı olmasa da bir kısmı her ikisinin de isabet ettiğini söylerken diğerleri Muaviye'yi hatalı kabul eder ve Hz. Ali'yi tamamen olmasa da daha haklı bulur. İbnu'l-Ârabî, diğer grupları Eşarilerin çoğu, fakihler, Ebû Hanîfe, Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'in ashabının çoğu olarak sıralar. Bkz. Ebû Bekir b. el-'Arabî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir el-Meâfirî el-İşbîlî el-Mâlikî (543/1149), *el-Âvâsım mine'l-Kavâsım*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Mahmûd Mehdî el-İstânbulî, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1987, I/174.

²⁶⁰ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 33.

hususunda teşvik etmek, günahlardan sakınmaları hususunda korkutmak (terğîb ve terhîb) gayesi ile Hz. Peygambere hadis isnad edilebileceği görüşüdür.²⁶¹

Fiilin vukuu için gerekli olan kudretin (istitaat) fiilden önce olduğu²⁶² Allah'ın bir mahiyeti olduğu ve bu mahiyetin ahirette altıncı duyu ile idrak edileceği,²⁶³ Allah'ın inanmayacağını bildiği kullarını yaratmasının ve aynı şekilde cansızları canlılardan önce yaratmasının Allah'ın hikmeti hakkında caiz olmadığı Kerrâmilere nispet edilen görüşlerdendir.²⁶⁴

Şeriat gelmeden aklın iyiyi ve kötüyü bileceği, bu nedenle Allah'ın aklen bilinmesinin vacip olduğu, isim ve müsemmanın birbirinden ayrı olduğu ve evliyanın bazısının enbiyanın bazısına üstün olduğu Kerrâmiyye'ye nispet edilen belli başlı diğer görüşler olarak zikredilebilir.²⁶⁵

Kerrâmiyye fırkası ile onlar hakkında oluşturulan algı arasında ayırım yapmamızın sebebi, Kerrâmî fikirler ile Kerrâmiyye'ye nispet edilen fikirlerin birbirinden farklı olmasıdır. Bu durum, farklı geleneklerin kaynaklarının titizlikle tenkide tabi tutulmasını gerektirmektedir. Bu nedenle muhaliflerin Kerrâmiyye algısını işlerken yukarıda sıraladığımız görüşler ile muhaliflerin bu görüşleri yorumlayarak Kerrâmiyye'ye dayandırdığı görüşleri birbirinden ayırmaya çalıştık.

²⁶¹ İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 109b; İbnu's-Salâh, *Mukaddime*, I/100, 280; Ebû Hafs 'Ömer b. 'Alî b. 'Ömer Sirâcuddîn el-Kazvîni (750/1349), *Meşîhetu'l-Kazvîni*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y. 2005, I/113; Sirâcuddîn Ebû'l-Hafs İbn Mulakkın Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafi'î (804/1401), *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2008, III/548; İbn Hacer el-'Askalânî, *el-Metâlibu'l-Âliyye*, XIII/29.

²⁶² Nesefî, istitâatın ikiye ayrıldığını birinin fiziki olarak güç yetirebilmek olduğunu (esbab ve âlâtın salim olması) ve bu istitâatın fiilden önce var olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığını dile getirir. Diğerinin ise hakikî anlamda güç yetirebilmek (Ehl-i Sünnet'in kastettiği eylemin gerçekleştirilmesi anında Allah tarafından bahşedilen bir nevi metafizik bir güç, ilahi inayet) olduğunu söyler. Bu ikinci istitâatın, fiilin vukuu için gerekli olan kudretin (istitaat) fiilden önce değil fiil ile beraber bulunduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet ile Kerrâmiyye arasında ihtilafa neden olduğunu söyler. Nesefî, Kerrâmiyye'nin çoğunluğunu kasteder. Bkz. en-Nesefî, *Temhîd*, s. 90; es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, II/689.

²⁶³ Saffâr, bu hususta Pezdevî'nin görüşünü zikretmekle yetinir. Pezdevî, Kerrâmiyye'nin Allah hakkında mahiyet ibaresini kullanmasını caiz görmez. Bkz. es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, II/689.

²⁶⁴ Bu tartışmalar takdim ve te'hirle ilgili olmasına rağmen bir yönü ile de salâh-aslah meselesi çerçevesinde gelişir. Saffâr, aslahı yapmasının Allah'a vacip olmadığını savunur. Allah'ın cansızları canlılardan önce yaratmasını veya tam aksini yapmasını Allah'ın adli ve hikmeti olarak görür. Allah bütün dilediklerinde takdim veya te'hirde bulunabilir. Bkz. es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/326-327, II/616-617.

²⁶⁵ Hakîm es-Semerkandî, *Sevâdu'l-A'zam*, s. 23, 33; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 188, 316; en-Nesefî, *Temhîd*, s. 90; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 104; es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 54.

1.5.2. Kerrâmiyye'nin Mistik Yönü

Tasavvuf tarihi araştırmacıları tasavvufî düşüncenin farklı dönemleriyle ilgili tasnifler yaparken ilk iki asrı genellikle “Zühhd Dönemi” olarak nitelendirmektedirler. Sonraki yüzyıl ise bilinen şekliyle tasavvufun sistemleşme evresi için başlangıç kabul edilmektedir. Zühhd dönemi olarak adlandırılan bu zaman diliminin sonlarında yaşayan ve III./IX. asrın ortalarında vefat eden Muhammed b. Kerrâm'ın liderliğini yaptığı itikadî-zühdî oluşum olan Kerrâmiyye, gerek oluşum süreci ve gerekse sahip olduğu özellikler bakımından tasavvuf ana başlığı altında ele alınıp incelenmeyi gerektiren bir yapı arz etmektedir.²⁶⁶ İbn Kerrâm'ın ve diğer önde gelen Kerrâmî liderlerin zahidane yaşayışlarına dair bilgiler, Kerrâmiyye'nin itikadî bir mezhep olmasının yanında sufi bir hareket olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Kerrâmîlerin kendilerini dayandırdıkları bir şahıs²⁶⁷ olan Ahmed b. Harb'in Kerrâmiyye'nin tasavvufî ve aynı zamanda Mürcîî kimliği açısından kilit bir role sahip olduğu görülmektedir. İbn Kerrâm'dan sonra Kerrâmiyye'nin bayraktarlığını yürütmüş isimlerin hemen hemen tamamına yakınının zahidane yaşayışları ile adlarından söz ettirmiş olmalarını da dikkate alarak Kerrâmiyye'nin bu yönüne kısaca değinmeyi gerekli gördük.

1.5.2.1. Ebû Ca'fer Ahmed b. Harb (234/848)-Muhammed b. Kerrâm (255/869) İlişkisi

Ebû Abdillâh Ahmed b. Harb b. Sehl b. Fîruz, zâhid ve âbid bir kişi olup *Kitâbu'l-Erba'in*, *Kitâbu 'Îyâ lillah*, *Kitâbu'z-Zühhd*, *Kitâbu'd-Dua*, *Kitâbu'l-Hikmet*, *Kitâbu'l-Menâsik* ve *Kitâbu't-Teksîb* gibi pek çok eser kaleme almıştır. Nîsâbü'rî veya Mervezî nisbeleri ile anılan İbn Harb, Süfyan b. Uyeyne, Ebû Davud et-Tayâlisî, İbn Ebî Fudeyk gibi pekçok isimden rivayette bulunmuş; kendisinden ise Ahmed b. el-Ezher, Sehl b. 'Ammâr, Abbâs b. Hamza ve daha pek çok isim rivayette bulunmuştur.²⁶⁸ İbn Harb, meşhur Sûfî Yahya b. Muaz'ın da muasırıdır.²⁶⁹ O, hadis taraftarı Ahmed b. Hanbel ile çağdaş olup İbn Hanbel'den rivayette bulunmuştur.²⁷⁰

²⁶⁶ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, S.2 (2008), s. 441.

²⁶⁷ el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, V/190; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/34.

²⁶⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, V/190; Zehebî, *Siyer*, XI/33-34.

²⁶⁹ el-'Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s. 312; İbn Mulakkın, *Tabakât*, s. 321.

²⁷⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, V/190-191; İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/40-41; İsmail b. Kuteybe, Ahmed b. Hanbel'in huzuruna çıktığını, İbn Hanbel'in o sırada Mekke'den şehre gelmiş olan Ahmed b. Harb'i kastederek “Bu Horasanlı da kimdir?” diyerek kendisine sorduğunu rivayet eder.

Ahmed b. Harb, Muhammed b. Kerrâm'ın hocası olması ve Ebû Hanîfe'nin ircâ görüşünün Muhammed b. Kerrâm tarafından benimsenmesinde etkili olması nedeniyle önemli bir şahsiyettir. Onun adı, ircâ akîdesinin Nisabur'daki sûfler arasında yayılmasında öne çıkar. İbn Kerrâm, Nisabur'da İbn Harb'e öğrenci olarak kendisinden hadis dersleri alır ve ircâ akidesinde olduğu gibi zühd konusunda da İbn Harb'den etkilenir. Pekçok hususta hocasına muhalefet ettiği rivayet olunan İbn Kerrâm'ın hangi konularda ve hangi gerekçeler ile hocasına muhalefet ettiğine dair hiçbir bilgi yoktur.²⁷¹ Zehebî, Kerrâmiyye-İbn Harb ilişkisine dair Yahya b. Yahya en-Nîsâbü'rî'nin şu sözünü aktarır: “Zâhit Ahmed b. Harb olmasaydı Kerrâmilerin kimler olduğunu dahi bilmezdim.”²⁷² İbn Harb ve İbn Kerrâm arasındaki ilişkiye dair aktarılanlar, Kerrâmiyye'nin adını duyurmasında Ahmed b. Harb'in son derece etkili olduğunu göstermektedir.

1.5.2.2. Kerrâmiyye'nin Mistik Yönü ile İlişkilendirilebilecek Diğer Şahsiyetler

Daha önce de zikrettiğimiz üzere önde gelen Kerrâmi isimler, sufi yaşayışları ile ön plana çıkmışlardır. Ancak bu özelliklerine rağmen sufi müellifler tarafından ihmal edilmiş ve tasavvuf konulu tabakât eserlerinde bu şahıslardan hemen hemen hiç söz edilmeyerek Kerrâmî sufiler adeta görmezden gelinmiştir. Sufi biyografi eserleri içerisinde sadece 'Attâr, Ahmed b. Harb'in kısa bir biyografisine yer vermiştir.²⁷³

Sülemî, eserinde İbn Kerrâm ve Ahmed b. Harb'den söz etmezken Yahya b. Muaz'a değinmiştir. O, Yahya b. Muaz b. Ca'fer er-Râzî el-Vâ'iz olarak zikrettiği İbn Muaz'ın zâhid bir kişi olduğunu söylemekte ve Yahya b. Muaz'ın bazı sözlerini aktardığı gibi kendisinin rivayet zinciri içerisinde yer aldığı çeşitli hadisler ve bazı sufilerin sözlerini de aktarmaktadır.²⁷⁴ *Tabakât*'ında İbn Kerrâm ve İbn Harb'den söz etmeyen Sülemî, bir risâlesinde İbn Kerrâm'ın tevekküle dair şu sözünü nakletmiştir: “Nefsine

Kendisinin ise İbn Harb'i zühdü nedeniyle övdüğünü buna karşılık İbn Hanbel'in “O'nun iddia ettiklerini iddia eden bir kimsenin kendi nefsinin de verdiği fetvalara katması gerekmez.” dediğini aktarır. (Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsî'l-İblîs*, II/902.)

²⁷¹ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dîmeşk*, LV/128; el-'Attâr, *Tezkiretu'l-Evliyâ*, s. 312; ez-Zehebî, *Târîh*, XVII/78; *Mîzânu'l-İ'tidâl*, I/223; *Siyer*, XI/523; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265.

²⁷² ez-Zehebî, *Târîh*, V/755.

²⁷³ Bkz. el-'Attâr, *Tezkire*, s. 160-162; Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 537.

²⁷⁴ Bu sözlerden birinde Yahya b. Muaz, zühdün şu üç şey olduğunu söyler: az şeye sahip olma, halvet (yalnızlık) ve açıklık. Bkz. es-Sülemî, *Tabakât*, s. 98-102.

karşı Allah'tan başka yardımcı istememen, rızkın için Allah'tan başka muhafız istememen ve ilmin için de Allah'tan başka şahit istememen tevekkül olarak sana yeter.”²⁷⁵

Ebû Nu‘aym da *Hilye*’de İbn Kerrâm ve Ahmed b. Harb’den söz etmez. Ancak bazı şiirlerini zikrettiği Yahya b. Muaz’a ehemmiyyet verir. Ağırlıklı olarak onun zühd, ibadet, tevekkül vb. konulardaki sözlerini aktarır.²⁷⁶ Kuşeyrî ise farklı konu başlıkları altında Yahya b. Muaz’ın sözlerini zikrederken önde gelen Kerrâmî isimlerden hiç söz etmez.²⁷⁷ Kerrâmiyye’yi sapık fırkalar arasında zikreden Bağdâdî’nin²⁷⁸ Kuşeyrî’nin hocası olması ve Kerrâmîler ile Eşarîler arasında süregelen muhalefet, Kerrâmî sufilerin tasavvuf eserlerinde yer almamasına sebebiyet vermiş olabilir. Kerrâmiyye mensuplarının özellikle itikadî sahadaki bazı görüşlerinin klasik Sünnî anlayışa aykırı olduğu iddiası, esas neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhtemelen bundan dolayı birkaç istisna dışında tasavvuf klasikleri İbn Kerrâm’dan ve yine büyük bir zâhid olan hocası Ahmed b. Harb’in bu yönünden bahsetmezler. Zira ilk dönemde tasavvuf tarihi ile ilgili bilgilerin derlenmesi ve aktarılması faaliyetini gerçekleştiren isimlerin hemen tamamına yakını tıpkı Bağdâdî gibi Şafiî-Eşarî geleneğe mensuptur.²⁷⁹

Bir başka tabakât müellifi olan Ferîdüddîn-i ‘Attâr *Tezkiretu’l-Evliyâ*’da Ahmed b. Harb’in kısa biyografisini, bazı menkıbelerini ve Yahya b. Muâz er-Râzî’yle olan bağlantısını aktarmakla birlikte bunların İbn Kerrâm’la olan ilişkilerine dair herhangi bir bilgi vermez. Yahya b. Muaz’ın öldüğünde Ahmed b. Harb’in ayaklarının altına gömülmeyi vasiyet ettiğini aktarır.²⁸⁰ Bu bilgidен yola çıkarak Yahya b. Muaz’ın Ahmed b. Harb’in müridi olduğunu söyleyebiliriz. Neseffî’nin *Lü’lü’iyyât*’ında Yahya b. Muaz ve Ahmed b. Harb’den peşpeşe nakillerin yer alması²⁸¹ da bunu destekler.

²⁷⁵ es-Sülemî, *Kitâbu’l-Mukaddime fi’t-Tasavvuf*, s. 107.

²⁷⁶ Ebû Nu‘aym, *Hilyetu’l-Evliyâ*, X/51-70.

²⁷⁷ Sülemî ve Ebû Nu‘aym’ın eserleri tabakât eserleri olduğundan Yahya b. Muaz ile ilgili bilgiler derli topludur. Kuşeyrî ise eserinde bazı tasavvufî konuları başlık edinir ve murakabe babı hariç her babta Yahya b. Muaz’ın konu ile ilgili sözlerini zikreder. İbn Muaz’ın geçtiği bazı yerler için Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, I/28, 65-66, 178, 209, 212, 214, 223-224, 234, 240, 242, 243, 248, 253, 261.

²⁷⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 21-28.

²⁷⁹ Salih Çift, “İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, s. 442-443.

²⁸⁰ el-‘Attâr, *Tezkire*, s. 312, 382, 386, 391-392, 395; Çift, “İlk dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye”, s. 443.

²⁸¹ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseffî, *Lü’lü’iyyât*, v. 193a, 197a, 203b, 204a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 252b, 253b, 254a-254b.

Sufi Tabakât'larında aktarılanlar dışında Kerrâmiyye'nin tasavvufî yönüne ışık tutan en önemli eser, Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin *Lü'lü'ıyyât*'ıdır. Nesefî, 63 bölüm olarak oluşturduğu *Lü'lü'ıyyât* adlı eserinde tasavvufî konuları başlık edinir ve her başlığın altında öncelikle konu ile ilgili bir veya birkaç hadis ve akabinde mutasavvıfların konu ile illi sözlerini zikreder. Her bölümü, çoğunlukla kendisine ait bir şiirle bitirir. *Lü'lü'ıyyât*'ta adı en çok geçen isim Yahya b. Muaz'dır. Kerrâmiyye ile ilişkili olarak zikrettiği diğer isimler ise Muhammed b. Kerrâm ve Ahmed b. Harb'tir.²⁸² Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, İbn Kerrâm'dan nakilde bulunduğu dört yerden ikisinde kendisinden *zâhit* olarak söz eder.²⁸³ İbn Kerrâm'ın hocası Ahmed b. Harb'in adı ise yirmi küsur yerde geçer.²⁸⁴ Eserde adı en çok geçen kişi, Yahya b. Muaz olup eserin birçok yerinde Yahya b. Muaz ve Ahmed b. Harb'den peşpeşe nakiller yer alır.²⁸⁵ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin eserinde Kerrâmiyye ile ilişkili şahıslara geniş yer vermesi kendisi ile Kerrâmiyye arasında kurulan bağı güçlendirir. Yahya b. Muaz ve Ahmed b. Harb'in adının sıklıkla peş peşe zikredilmesi ise bu iki isim arasında ve Nesefî ile ikisi arasında var olduğu iddia edilen ilişkiyi destekler.

Mekhûl en-Nesefî'nin en çok Yahya b. Muaz'dan nakilde bulunması onun öğrencisi olma ihtimalini gündeme getirir. İbn Kerrâm ve Ahmed b. Harb arasındaki ilişki ve Yahya b. Muaz ile Ahmed b. Harb'in adının birçok yerde ard arda gelmesi, Yahya b. Muaz'ın Kerrâmiyye ile olan ilişkisine dair tahminleri doğrular. Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd* 'deki yaklaşımı da hesaba katıldığında Nesefî'nin İbn Muaz'ın öğrencisi olduğu ve her iki ismin Kerrâmî olması ihtimalinin güçlü olduğu söylenebilir.

Ebû Abdillâh'ın ashabından ilim ve ibadet ehli olarak vasıflandırılan Ebû'l-Kasım Mehmeşâz b. Muhammed b. Mehmeşâz'ın (542/1147) öldüğünde Bab-ı Ma'mer

²⁸² Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, v. 172b, 173a, 182b, 188a, 193a, 197a, 200b, 203b, 204a, 209a, 209b, 211a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 241a, 243b, 248b, 249a, 252b, 253b, 254a.

²⁸³ 173a ve 200b'de *Muhammed b. Kerrâm ez-Zâhit* diğer sayfalarda ise *Muhammed b. Kerrâm* olarak geçer. Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, v. 173a, 182b, 200b, 241a.

²⁸⁴ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, v. 172b, 188a, 193a, 197a, 203b, 204a, 209a, 209b, 211a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 243b, 248b, 249a, 252b, 253b, 254a.

²⁸⁵ Yahya b. Muaz'ın adı yüz küsur yerde geçtiğinden müstakil olarak kendisinden nakiller yapılan yerleri tek tek zikretmeye gerek duymuyoruz ancak kendisinden ve İbn Harb'den peşpeşe yapılan nakiller için bkz Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *Lü'lü'ıyyât*, v. 193a, 197a, 203b, 204a, 214a, 218a, 218b, 220b, 226a, 229b, 252b, 253b, 254a-254b.

mezarlığına Ahmed b. Harb'in yanına defnedildiğine dair rivayet²⁸⁶ de Ahmed b. Harb ile İbn Kerrâm arasında kurulan ilişkiyi destekler mahiyettedir.

Yukarıdaki bilgiler her ne kadar Muhammed b. Kerrâm-Ahmed b. Harb, Ahmed b. Harb-Yahya b. Muaz ve Yahya b. Muaz-Mekhûl en-Nesefî arasındaki ilişkiyi destekler mahiyetteyse de kaynakların pek çoğu Yahya b. Muaz ile Kerrâmiyye arasında herhangi bir bağlantı kurmaz. Örneğin *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'da Yahya b. Muaz'ın Allah'ın ahirette görüleceğine dair bir sözü aktarılır.²⁸⁷ Kerrâmiyye'nin rü'yeti kabul ettiğine dair bilgilerle bu bilgi örtüşse de müellifin Yahya b. Muaz'ın sözünü kendi görüşüne delil olarak zikretmesi, Yahya b. Muaz'ı Kerrâmiyye ile ilişkilendirmediğini gösterir.²⁸⁸ Nitekim müellif, Kerrâmiyye'ye geniş bir yer ayırdığı bölümde de Yahya b. Muaz'dan veya Ahmed b. Harb'den söz etmez. Sufi tabakât eserlerinde Kerrâmî isimlere yer verilmemesine rağmen Yahya b. Muaz'a genişçe yer verilmesi de genel kanaatin Kerrâmiyye ile ilişkili bir şahıs olmadığı yönünde olduğunu gösterir.²⁸⁹

Kerrâmiyye'nin lideri Muhammed b. Kerrâm'ın kaynaklarda zâhid ve âbid bir kişilik olarak resmedilmesi Kerrâmiyye'nin bir zühd hareketi olarak ortaya çıktığına işaret eder.²⁹⁰ Dikişsiz koyun postundan bir âba giyinen ve başında beyaz bir kalpak olan İbn Kerrâm'ın bir süt dükkânının olduğu, bu dükkânın önüne kendisi için bir parça post serildiği, İbn Kerrâm'ın postun üzerine oturarak vaaz ve nasihatle bulunarak hadis rivayet ettiği naklonulur.²⁹¹ Birçok kaynak, İbn Kerrâm'ın biyografisinde sâfi kişiliği ile ilgili olarak şu rivayete yer verir. Hapiste iken her Cuma günü namaz için abdest alan ve gardiyandan namaza gitmek için izin isteyen İbn Kerrâm, izin verilmeyince "*Rabbim ben üzerime düşen gayreti gösterdim, ancak namaz kılmam bunlar tarafından engellendi.*" der.²⁹² Muhammed b. Kerrâm'ın ashabı da kendisi gibi âba giyen ve ellerinde tesbih taşıyan bir topluluk olarak tasvir edilir. İbadetler hususundaki tavırlarından dolayı halk

²⁸⁶ es-Sem'ânî, *Tahbîr*, II/329; es-Sayrafinî, *Müntehab*, I/1769.

²⁸⁷ Yahya b. Muaz'ın şöyle dediği rivayet olunur: Gündüzler senin taatin olmaksızın; geceler sana münacaat etmeksizin; dünya senin zikrin olmaksızın; ahiret affin olmaksızın; cennet ise rü'yetin olmaksızın güzel geçmez. Bkz. Hakîm es-Semerikandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 96.

²⁸⁸ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 84.

²⁸⁹ Bkz. es-Sülemî, *Tabakât*, s. 98-102; *Hilyetu'l-Evliyâ* X/51-70; el-'Attâr, *Tezkiret'ul-Evliyâ*, s. 312, 382, 386, 391-392, 395.

²⁹⁰ es-Seksekî, *Burhân*, s. 35-36.

²⁹¹ Subkî bu bilgileri Hâkim'den naklen verir. Bkz. es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265.

²⁹² İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; es-Subkî, *Tabâkatu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464.

kendilerine rağbet ettiği²⁹³ ve ekseriyetle fakirlerden destek buldukları rivayet olunur.²⁹⁴ İbn Kerrâm gibi diğer Kerrâmî liderler de zahidane yaşayışları ile bilinen şahıslardır. Onlar ayrıca vaiz sıfatı ile de anılırlar. Kendilerini diğer insanlardan ayıran özel kıyafetler giyinirler ve topluma açık mekânlarda vaaz ve nasihatta bulunurlar.

Kerrâmiyye'nin sufi bir oluşum olduğunu gösteren en önemli delillerden biri, hankâh meskenli faaliyet göstermeleridir. VI/X. yüzyılın son çeyreğiyle V/XI. yüzyılın ilk yarısında çoğu bir şeyh ile dervişlerini barındıran alelade evlerden ibaret olan hankâhlar, Kerrâmî menşeli kurumlardır.²⁹⁵ Hankâhlar, Kerrâmiyye ile vücut bulmuş ve Eşariliğin hâkimiyeti ele geçireceği döneme kadar Kerrâmîlerin tekkesi vazifesini görmüştür. Kerrâmiyye'nin özel kurumları olması hasebiyle hankâhlar son derece önemlidir. Horasan bölgesinde Kerrâmilere ait pek çok hankâh kurulmuştur. Horasan'daki bu hankâhların IV/X. yüzyılın sonuna kadar neredeyse tamamının sadece Kerrâmiyye ile ilişkili olduğu söylenir. Makdisî, onların Kudüs, Fergana, Huttel, Cüzcan, Merve'r-Ruz, Cürcan, Biyar ve Cebel-i Taberistan'da birçok hankâh kurduklarını ve Kerrâmiyye'ye ait bir eserde Kerrâmiyye'nin Mağrip'te yediyüz hankâhı olduğu ibaresinin yer aldığını söylemektedir.²⁹⁶ Bir rivayete göre İbn Kerrâm'ın Kudüs'te vefat etmesinden sonra ilk Kerrâmî hankâhı takipçileri tarafından orada inşa edilmiştir. Daha sonra Kerrâmîler tarafından Horasan'ın belli başlı şehirlerinde pek çok hankâh kurulmuştur. V/XI. yüzyıl boyunca hankâhlar, Horasan'da giderek tasavvufu özellikle de Şâfiî mezhebinin tasavvuf anlayışı ile bağlantılı hale gelmiştir.²⁹⁷

Nisabur'da bilinen ilk medreseler Kerrâmilere ait olan medreselerdir. Kaynakların verdiği bilgiye göre, Nisabur'da Kerrâmilere ait üç medrese faaliyet göstermiştir. Bu medreseler Kerrâmî Said el-Habirî, Ebû Hatim Muhammed el-Kutbî (488/1095) ve Ebû Said Sıddık el-Bishakî (486/1093)'ye aittir.²⁹⁸ Bu medreselerin hankâhlardan ayrı müstakil bir mekân olup olmadığı bilinmemektedir. Birer sufi tekke olan hankâhların medrese olarak da kullanılmış olması muhtemeldir.²⁹⁹

²⁹³ es-Seksekî, *Burhân*, s. 35-36.

²⁹⁴ es-Subkî, *Tabâkâtü's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*, II/304.

²⁹⁵ M. Baha Tanman, "Hankâh", *DİA*, XVI/43-44.

²⁹⁶ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 179, 238, 323, 365.

²⁹⁷ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 548.

²⁹⁸ el-Fârisî, Ebu'l-Hasan Abdulgâfir, *Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, ed. Richard N. Frye, *The Histories of Nishapur*, Harvard University Press, Cambridge 1965, v. I/87b, II/75a-75b, II/20b-21a.

²⁹⁹ Bulliet, Nisabur'a hasrettiği çalışmasının ekinde Nisabur'da faaliyet göstermiş olan 39 medrese zikreder. Bu medreselerden üçünün Kerrâmilere ait olduğunu belirten Bulliet, Kerrâmî medreselerden

Bulliet, Kerrâmiyye'nin tasavvufî yönü ile ilgili dikkate değer bir değerlendirmede bulunur. Zâhid, âbid ve sufi kavramlarını birbirinden ayıran Bulliet, bu nitelikleri taşıyan kişileri ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutar. Nisabur'da Kerrâmî zâhitlerin, Şafîî ve Hanefilere göre çok fazla olduğunu söyler. Kerrâmî âbid şahısların varlığından söz etse de az sayıda temsilcisi olduğunu ve Kerrâmilardan sufi herhangi bir ismin bulunmadığını söyler. Bulliet, zâhid, âbid ve sufi kişilikleri farklı geleneklere göre tasnif eder. Bu tasnifte sekiz zâhid, beş âbid Kerrâmî şahıs olduğu notunu düşse de bu tasnifin dayanağı ve söz konusu zâhid ve âbid şahısların isimleri hususunda herhangi bir bilgi vermez. O'na göre, Kerrâmilere zulme uğrayan fakirlerin lideri olma rollerine uygun bir biçimde zühd ve ibadete yoğunluk verirken mesajlarının etkinliğini (aktivizm) azaltacak olan mistisizmden kaçınırlar.³⁰⁰ Bu yorumuyla zahidane ve âbidane bir yaşayış ile sufiliği birbirinden ayıran Bulliet, birincisini aktivizme engel olarak görmezken ikincisinin kişileri pasifize ettiğini düşünmektedir.

Kerrâmiyye, İslam âleminde tasavvufun önemli merkezlerinden biri konumunda yer alan Nisabur'da etkili olmuştur. Bölgede güçlenmesinde gerek bölge halkının gerekse mezhep liderlerinin tasavvufî eğiliminin belirleyici olduğunu söyleyebiliriz. Kerrâmiyye'nin kurucusu olan İbn Kerrâm ve kendisinden sonra Kerrâmiyye'nin bayraktarlığını yürüten İbn Mehmeşâz ve İbn Kıdvê gibi isimler, zühd ve takva ehli olarak nitelenen isimlerdir. Kerrâmiyye'nin bölgedeki taraftar kitlesi, itikadî görüşleriyle ilgili olmaktan ziyade bu isimlerin tasavvufî yönleri ile ilgilidir. Kerrâmiyye'ye intisap edenlerin kaynaklarda tasvir ediliş biçimi, eğitilmiş kişilerden ziyade, eğitimsiz ve sosyo-ekonomik düzeyi düşük olan fakir bölge halkının bu mezhebi tercih ettiği şeklindedir. Bu bilgi, Kerrâmiyye'nin neden itikadî yönünden ziyade tasavvufî eğilimi ile taraftar edindiğini açıklamaktadır.

1.5.3. Kerrâmiyye'nin Fıkîhî Yönü

Kerrâmiyye'nin ne zaman ve hangi bölgelerde kendine has bir fıkıh ürettiğini tam anlamıyla tespit etmek güçtür. Kerrâmiyye, herhangi bir bölge sınırlamasına gidilmeksizin kendine has teolojisi ve fıkıhı bulunan müstakil bir mezhep olarak

önce hicri üçüncü asrın sonlarında Nisabur'da faaliyette olduğu bilinen tek medresenin Malikilere ait olan bir medrese olduğunu savunur. Bkz. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 249-253.

³⁰⁰ Şafîî âbid şahısların belirgin bir biçimde Hanefilerden fazla olduğunu, sufi kişiliklerin ise tartışmasız bir biçimde Şafîî gelenekle bağlantılı olduğunu söyler. Kerrâmî ve Hanefilerden sufi olarak nitelenecek şahıslar hiç mesabesindedir. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 41-43.

zikredildiği gibi ³⁰¹ bölgeler arasında ayırım yapılarak kendi fıkına tabi olanlar; Hanefiliğe tabi olanlar şeklinde de zikredilir. Bu ayrıma göre Kerrâmiyye'nin çoğunluğu kendi fıkına tâbidir. Gur ve Hindistan bölgesindeki Kerrâmiyye'nin bir kısmı ise Ebû Hanife'nin fıkına tâbidir.³⁰² Bu bilgilere ek olarak bazı isimlerden Kerrâmî fakîhi olarak söz edilmesi, Kerrâmilerin müstakil bir fıkıh ürettiğinin delili olarak zikredilebilir. İbn 'Asakir'in İbrahim b. Muhammed b. İbrahim Ebû'l-'Alâ et-Tayabâzî'yi, önde gelen Kerrâmî bir şahıs ve fakîhi olarak nitelemesi bunun bir örneğidir.³⁰³

Kerrâmiyye fıkı ile ilgili elimizde bulunan yegâne kaynağımız müellifi tam olarak belli olmayıp Suğdî'ye atfedilen *en-Nutaf* adlı fıkıh eseridir. *Nutaf*'da hemen hemen her meselede önde gelen bir fakîh olduğu anlaşılan Ebû Abdillâh'ın görüşlerine yer verilmektedir. Eserde Ebû Abdillâh'a atfedilen görüşler ile Makdisî'de ve diğer bazı kaynaklarda Kerrâmî fıkına dair yer alan bilgilerin birbiri ile örtüşmesi *Nutaf*'daki Ebû Abdillâh'ın İbn Kerrâm olması ihtimalini güçlendirmektedir. Ancak bu noktada Kerrâmiyye fıkı konusunda *Nutaf*'ın mı yoksa muhaliflerin kaynaklarının mı daha objektif bilgi içerdiği tahlil edilmesi gereken bir meseledir. Bu hususta diğer kaynakların daha tercihe şayan olduğu düşünülebilir. Çünkü *Nutaf*'da itiraz edilebilir fikhî görüşlerin tashih edilmiş olması ihtimali söz konusudur. Nitekim Kerrâmî teolojisi hakkında İbn Heysem'in ıslah etme çabalarından söz edilmektedir. Aynı durumun Kerrâmiyye'nin ciddi manada eleştirildiği fikhî görüşleri ile ilgili olması da ihtimal dâhilindedir. Bu ihtimale göre diğer eserler, İbn Kerrâm'ın orijinal fikirlerini verirken; *Nutaf* yeniden formüle edilmiş Kerrâmî fikhını İbn Kerrâm'a nispet etmektedir. Ancak bu ihtimale ters düşecek bilgilerden de söz edilebilir. *Nutaf*'da özellikle İbn Kerrâm'ın görüşleri ile ona nispet edilenlerin arasında bir ayrıma gidilmektedir.³⁰⁴ “‘*Alâ kıyası kavli Ebî Abdillâh*’”,³⁰⁵ “‘*fî kıyası kavli Ebî Abdillâh*’”,³⁰⁶ “‘*hüve kıyasu Ebî Abdillâh*’”³⁰⁷ ibareleri söz konusu görüşlerin kıyasen kendisine dayandırıldığına işaret etmektedir. Bazı yerlerde ise “‘*haza eşbehe bikavli Ebî Abdillâh*’”,³⁰⁸ “‘*an Ebî Abdillâh fî hazihi rivayetân*’”,³⁰⁹ “‘*an*

³⁰¹ el-Makdisî, *Ahsenu 't-Tekâsim*, s. 37.

³⁰² İbn Da'î er-Râzî, *Tefsîratu'l-'Avâm*, s. 76, 90; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 584.

³⁰³ İbn 'Asakir, *Mu'cemu's-Şuyûh*, I/146.

³⁰⁴ Krş. Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 582, 585.

³⁰⁵ es-Suğdî, *Nutaf*, I/154.

³⁰⁶ es-Suğdî, *Nutaf*, I/361.

³⁰⁷ es-Suğdî, *Nutaf*, II/699.

³⁰⁸ es-Suğdî, *Nutaf*, I/156, 202.

³⁰⁹ es-Suğdî, *Nutaf*, I/197, 310.

Ebî Abdillâh fîhi kavlan”³¹⁰ ibarelerini kullanmaktadır. Bu ibareler, aynı zamanda İbn Kerrâm’ın fikhî görüşlerinin takipçileri tarafından detaylandırıldığına işaret etmektedir.³¹¹ Müellif, Ebû Abdillâh’ın görüşlerini verdiği yerlerde ise “*fî kavli Ebî Abdillâh*” ibaresini kullanmaktadır. Hemen hemen her sayfada; birçok defa bu ibare zikredilmektedir. Bu iddiaya ters düşen diğer sebep ise Makdîsi’de yer alan bilgiler ile *Nutaf*’daki bilgilerin birbiri ile örtüşmesidir. Bu durumda *Nutaf*’daki bilgilerin yeniden formüle edilmesi değil, muhaliflerin Kerrâmîlerin görüşlerini saptırmış olması ihtimali ağır basmaktadır. Muhalifler önyargıları nedeniyle Kerrâmiyye ile diğer kelamî-fikhî mezhepler arasındaki farkları abartarak aktarmışlardır.³¹²

Eserin müellifi olan Suğdî’nin yaşadığı asır ile İbn Kerrâm’ın yaşadığı asır arasında yaklaşık bir buçuk asırlık bir farkın bulunması, Kerrâmîlerin bir asırdan diğerine aktarılacak boyutta bir fıkıh ürettiklerini göstermektedir. Bu boyuttaki bir fıkıhın müntesipleri tarafından uygulanmış olduğu hususu göz ardı edilemez. *Nutaf*’dan edindiğimiz bilgiden ve konu ile ilgili diğer bilgilerden hareketle Kerrâmiyye’nin müstakil bir kelam ve fıkıh mezhebi olduğunu söyleyebiliriz.³¹³ Kerrâmiyye, daha önce adı zikredilmeksizin ya Mürcie içerisinde değerlendirilmiş veya Mürcie’nin kolları arasında zikredilmiştir. Benzer durum, Kerrâmîlerin müstakil bir fikhî mezhebinin bulunup bulunmadığı hususu için de geçerlidir. Daha önce Hanefî fikhına tabi olan Kerrâmîler, süreç içerisinde müstakil bir fıkıh üretmişlerdir. Eserde Ebû Abdillâh’ın görüşleri olarak sunulan bilgilerin ne kadarının Ebû Abdillâh’a ait olduğunu ve ne kadarının haleflerine ait olduğunu tespit etmek güç olsa da İbn Kerrâm’a nispet edilen görüşlerin tamamının kendisine ait olmadığına kesin gözüyle bakmaktayız. Çünkü muhaliflerin eserlerinde İbn Kerrâm’ın itikadî görüşleri zikredilirken, fikhî görüşleri hususunda ya bir veya iki görüşünden söz etmekle iktifa edilmekte veya fikhî görüşlerinden hiç söz edilmemektedir.

Ebû Abdillâh’ın öne çıkan fikhî görüşlerinden bazıları şunlardır: O, bütün hayvanların artığını temiz kabul ederek bu suyun içilebileceğini ve onunla temizlik yapılabileceğini, elbisenin tamamına bulaşması durumunda o elbise ile namaz

³¹⁰ es-Suğdî, *Nutaf*, I/418.

³¹¹ Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 585.

³¹² 5 nolu dipnotta konuya değinir. Bkz. Bosworth, “The Rise of The Karrâmiyyah in Khurasan”, s. 7.

³¹³ *Ahsenut’t-Tekâsim*’de bu çıkarımımızı destekler mahiyette bilgiler yer alır. Bkz. Makdisî, *Ahsenut’t-Tekâsim*, s. 37.

kılınabileceğini savunmuştur.³¹⁴ Az bir suya necasetin bulaşması durumunda rengi, kokusu ve tadı değişmemişse suyu temiz kabul etmiştir.³¹⁵ Ebû Abdillâh, güneş doğarken namaz kılanın namazını sahih kabul ettiği gibi³¹⁶ bir yerleşim biriminde kırk kişinin bulunması halinde cuma namazının da sahih olacağını söylemiş ancak akabinde “Cum‘a” kelimesinin iştikakını gündeme getirerek aslında biri imam olacak şekilde iki kişinin -salt ibadeti yerine getirme açısından- yeterli olduğunu savunmuştur.³¹⁷

Eserde ayrıca Ahmed b. Harb’in fikhî görüşlerinden de zaman zaman söz edilmektedir. Sular bahsinde, namaz bahsinde ve şuf‘a hakkı bahsinde İbn Harb’in adı geçmektedir. Sular bahsinde müstakıl olarak İbn Harb’in görüşü belirtilirken namaz bahsinde İbn Harb’in görüşünü müteakiben Ebû Abdillâh’ın görüşü zikredilmektedir. İbn Harb, namazın erkânının dört olduğunu söylerken Ebû Abdillâh beş olduğunu söylemektedir. Şuf‘a bahsinde ise ikisi aynı fikirdedir.³¹⁸ *Nutaf*’da İbn Harb’ten söz edilmesi ve bu yerlerden ikisinde Ebû Abdillâh ile beraber zikredilmesi eserin Kerrâmî bir kaynak olduğu tezini güçlendiren unsurlardandır. Tasavvufî eğilimi hususunda olduğu gibi İbn Kerrâm’ın, fikhî eğilimi hususunda da İbn Harb’ten etkilenmiş olduğu görülmektedir.

Kerrâmiyye’nin fikhî ile ilgili dikkat çekici nokta, *Nutaf*’da hukukî doktrinin kelimî alt yapısı ile ilgili herhangi bir bilginin yer almamasıdır.³¹⁹ Fikhî meselelerin ve önde gelen fakihlerin konu ile ilgili görüşlerinin ardarda sıralanması, esere hâkim olan üsluptur. Fıkıh metodolojisiyle alakalı eserin muhtelif yerlerinde ufak tefek bir kaç nottan başka bir şey bulunmaz. Bu hususta *Mebânî*’de daha tatmin edici bilgiler bulunmaktadır.³²⁰ *Nutaf*’da fıkıh metodolojisi ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamasına

³¹⁴ Ebû Hanîfe ve Yusuf’a göre kullanılmış su taharet için kullanılamaz. İmam Muhammed, Şafî ve Malik’e göre temizdir ve kullanılabilir. Sudan istifade etme hususunda ise Ebû Hanîfe, Ashabı, Şafî ve Mâlik istifade edilemeyeceği husunda hemfikir iken Süfyan es-Sevri, Ebû Sevr ve Ebû Abdillâh istifade edilebileceği kanaatindedir. Onlara göre temiz olduğu için hem içilebilir hem de temizlik için kullanılabilir. Bkz. es-Suğdî, *Nutaf*, I/12-13.

³¹⁵ Durgun suya bevleden veya pisleyen kişiye kazif cezası uygulanarak seksen değnek vurulmasının vacip olduğunu söylediği rivayet olunur. Livatayı ibadet kabul ettiği de iddia edilir. Buna benzer bir dizi kendisine isnad edilen fikhî görüşleri için bkz. İbn Da‘î er-Râzî, *Tebşiratu’l-‘Avâm*, s. 66-69.

³¹⁶ el-Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, s. 40; es-Suğdî, *Nutaf*, I/80.

³¹⁷ İbn Kerrâm, cum‘a’nın içtima‘’dan müştak olduğunu içtima‘’nın ise iki kişiden oluşacağını söyler. Bkz. es-Suğdî, *Nutaf*, I/92-93.

³¹⁸ Ahmed b. Harb, tekbir, kıraat, rükû ve sücud; Ebû Abdillâh ise tekbir, kıyam, kıraat, rükû ve sücud olarak sıralar. Bkz. es-Suğdî, *Nutaf*, I/6, 47, 502.

³¹⁹ Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 582.

³²⁰ *Nutaf*’da geçen ibareler kıyas, teklifi ma lâ yutak, istihsân, ‘avn ale’l-ma’siye iken *Mebânî*’de geçen ibareler zannî, bihaberî’l-vâhid dune’l-cem‘ ellezî yulzimu’l yakîn, biahbârin tunkal ileyhim ‘ale’l-elsineti’r-ruvât mimmâ lâ yukta‘, kitap, sünnet, istihrâc, hakîm, hikme, tavfîz fi’l-‘ukûl ibareleridir. Bkz.

rağmen eserdeki bilgilerden yola çıkılarak Kerrâmî fıkhnın Hanefiliğe yakın olduğu rahatlıkla söylenebilir.³²¹ Ancak müellifin kullandığı *Ebû Hanîfe ve ashâbuhû*³²² nitelemesi Kerrâmîlerin kendilerini bağımsız gördüklerine işaret eder.

Nutaf ‘daki Kerrâmî görüşler ile diğer kaynaklardaki görüşlerden örtüşenlerden öne çıkanlar; başın meshi hususunda sarığın üzerine meshin caiz olduğu,³²³ farz namazın binek üzerinde kılınabileceği,³²⁴ fecrin doğuşundan sonra yemek yiyenin orucunun geçerli olacağı³²⁵ ve farz ibadetlerde niyetin gerekli olmadığıdır.³²⁶ Kerrâmiyye fıkhi hakkında bilgi veren başka kaynaklar bulunsa da bu kaynaklar, ekseriyetle Kerrâmiyye’ye açıkça muhalefet eden bir geleneğin ürünü olduğundan Kerrâmiyye hakkında objektif bilgi vermemektedir. Bağdâdî’nin *el-Fark beyne’l-Fırak* adlı eseri bunlardan biridir. Bağdâdî eserinde İbn Kerrâm’ın fikhî görüşleri hakkında “İbn Kerrâm’ın fıkhıdaki emsalsiz aptallıkları” ibaresini kullanmakta³²⁷ ve bazı konularla ilgili görüşlerini sıralamaktadır. Bunlardan biri, yolcu namazı ile ilgilidir. Bağdâdî’nin aktardığına göre İbn Kerrâm, rükû, kıyam, secdeler, kuûd, kelime-i şهادet olmaksızın ve selam vermeksizin iki defa tekbir getirmenin yeterli olacağını söylemiştir. O, ayrıca hadesten tahreti vacip kabul ederken necasetten tahreti vacip kabul etmemiş, necis bir elbise ile necis bir yerde bedendeki necaset ile namaz kılınabileceğini savunmuştur. Ölü yıkamayı ve namazını kılmayı farz görmeyen İbn Kerrâm, kefenlenip defnedilmesini vacip kabul etmiştir. Bunlara ek olarak farz olan namaz, oruç ve haccın niyetsiz sahih olacağını savunmuştur.³²⁸

Bağdâdî’nin Kerrâmiyye fıkhnına dair aktardığı meselelerden iki tanesi *Nutaf*’da aktarılanlar ile çelişmektedir. *Nutaf*’da aktarılan bilgilere göre Ebû Abdillâh, yolcu namazını, iki rekât kabul etmektedir.³²⁹ Aynı şekilde taharet konusu ile ilgili Bağdâdî’de yer alan bilgi ile *Nutaf*’da yer alan bilgi birbiri ile örtüşmemektedir. *Nutaf*’da yer alan bilgiye göre Ebû Abdillâh, elbisede veya vücutta bir dirhemden daha fazla necaset

es-Suğdî, *Nutaf*, I/40, 83, 436, 490, 501; *Mebânî*, s. 47, 195, 200-206; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 585.

³²¹ Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 583.

³²² es-Suğdî, *Nutaf*, I/54, 229, 385.

³²³ el-Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, s. 40; Suğdî, *Nutaf*, I/19.

³²⁴ el-Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, s. 40; Suğdî, *Nutaf*, I/83.

³²⁵ el-Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, s. 40; Suğdî, *Nutaf*, I/157.

³²⁶ el-Makdisî, *Ahsenu’l-Tekâsîm*, s. 40; Suğdî, *Nutaf*, I/56-57.

³²⁷ İsfârâyînî ise İbn Kerrâm’ın ihdas ettiği bidatlerin saymakla bitmeyeceği ifadesini kullanır. Bkz. el-İsfârâyînî, *Tebîr*, s. 11; el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 223.

³²⁸ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, s. 223-224.

³²⁹ es-Suğdî, *Nutaf*, I/75.

bulunması durumunda namazın geçersiz olacağını kabul etmektedir. Ancak bu hususta Ebû Abdillâh, necasetin cinsi noktasında ayrıma gitmekte; bu hükmü şarap ve içki konusunda vermektedir.³³⁰ Ölüyü yıkamayı farz kabul etmediğine dair verdiği bilgi, *Nutaf* tarafından teyit edilmektedir. Ebû Abdillâh, ölüyü yıkamayı guslün sünnet olduğu dört meseleden biri olarak zikretmektedir.³³¹ Bağdâdî'nin niyet ile ilgili aktardıkları *Nutaf*'daki bilgiler ile karşılaştırıldığında bu hususta da tam bir muvafakatin olmadığı görülmektedir. Ebû Abdillâh, niyeti kadîm ve cedid olmak üzere birbirinden ayırmaktadır. Kadîm niyet, Allah'ın gelecekte farz kılacağı ibadetleri zamanı gelince yapmaya niyet etmektir. Cedîd veya Hâdis niyet olarak isimlendirdiği ikinci niyet ise vakti gelen farzları eda etmeye niyet etmektir. . Ebû Abdillâh'a göre ilk niyet, ikincisini gereksiz kılarsa da kişi ikinci niyetin sevabını hak eder.³³²

Bağdâdî'nin konu ile ilgili aktardığı bilgileri bazı ufak değişiklikler ile İsferyânî de aktarır. Farz ibadetler için niyeti gereksiz gören Kerrâmiler, nafile ibadetler için niyetin vacip olduğunu kabul ederler. Çünkü insanlar zerr-i evvelde nafile ibadetleri kabul etmemişlerdir. Ancak İslâmı kabul ettiklerinden İslâmın vacip kıldığı tüm ibadetleri de kabul etmişlerdir ve bu ibadetler için niyet gereksizdir.³³³ Bağdâdî'nin ve İsferyânî'nin sözünü ettiği Kerrâmilerin farz ibadetlerin niyetsiz sahih olduğunu kabul etmeleri “belâ ikrarı” ’nı tüm ibadetler için yeterli görmeleri ile ilgilidir. Kerrâmilere göre “belâ ikrarı” ile kişi İslâmı kabul ederken İslâm dininin gerekli gördüğü tüm ibadetleri de kabul eder. Onlara göre bu ilk ikrar, tüm ibadetler için niyet hükmündedir.³³⁴ Kerrâmiyye'nin kadîm niyet iddiası ibadetlerle ilgili karşılaşılan bazı problemlere çözüm üretme kaygısıyla tanzim edilmiş gibi görünmektedir.³³⁵

İbn Dâ'î er-Râzî'nin İbn Kerrâm'ın muhtelif kaynaklarda yer alan temel fikhî görüşlerine dair aktardıkları, Bağdâdî'nin verdiği bilgiler ile aynı doğrultudadır. Niyetin tüm ibadetler için vacip olmadığı, farz olan ibadetlerin niyetsiz sahih olduğu sünnet olan ibadetlerde ise niyetin vacip olduğu, namazda hiçbir tekbirin rükün olmadığı, korku durumunda rükû ve sücud için ima gerekmediği, bu durumda namazın tekbirden ibaret olduğu görüşü ile necis elbise ile kılınan namazın ve namazda elbiseye necaset

³³⁰ es-Suğdî, *Nutaf*, I/34.

³³¹ es-Suğdî, *Nutaf*, I/32.

³³² es-Suğdî, *Nutaf*, I/56-57.

³³³ el-İsferyânî, *Tebîr*, s. 116.

³³⁴ es-Suğdî, *Nutaf*, I/56-57.

³³⁵ Zysow, ilk ikrarın özellikle namaz ile ilgili bazı teknik sorunları giderme gayesi ile gündeme geldiği görüşündedir. Bkz. Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 582.

bulaşmasının namazın iadesini gerektirmediği görüşleri bu bağlamda zikredilebilecek Kerrâmî görüşlerdir. Bağdâdî’de aktarılanlara ek olarak kuud ve ve her iki teşehhüdün sünnet olduğu, son secdeden kafayı kaldırmakla namazın tamamlandığı,³³⁶ İbn Kerrâm’ın Nisabur’da iken sabah namazından uyku namazına kadar namaz vakitlerini tayin ettiği, uyku namazının vaktini, şafağın batımı olarak belirlediği O’na nispet edilen görüşlerdir.³³⁷

İbn Dâ’î er-Râzî’nin eserinde İbn Kerrâm’ın *Kitâbu’s-Sırr* adlı eserinde geçtiği iddia edilen bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerin çoğu fıkıh ile ilgili olup ne Kerrâmî ne de Kerrâmî olmayan kaynaklarda daha önce bu bilgilere rastlanmamaktadır. Bu bilgileri aktaran kişi Kâdî Ebû Ca’fer Muhammed b. İshak ez-Zevzenî, İbn Kerrâm’ın eserlerinden birinde bir kişinin arazisinden izni olmaksızın sadece bir durumda geçilebileceğine dair bir görüş ile karşılaştığından söz etmektedir. Buna göre bir ruhbanın cenazesinin, yolun dar olması sebebiyle bir tarladan ya da bahçeden geçirilmesi gerektiğinde izinsiz olarak geçirilebilir. Ancak arazi sahibinin yapması gereken bazı şeyler vardır. Bunlar, arazi sahibinin eline bir avuç toprak alıp gözlerini aşağı indirerek arazisinde beklemesi cenaze önüne geldiğinde avucundaki toprağa tükürerek cenazenin üzerine savurması ve “Allah’ım ona lanet et.” demesidir.³³⁸

Kitâbu’s-Sırr’da İbn Kerrâm, Allah’ın yırtıcı hayvanları diğer hayvanların kanlarını içip etlerini yiyebilecek bir şekilde yaratıp diğer hayvanlara musallat etmesinin hikmetini sorgulamaktadır. Allah’ın onları bir bitki olarak yaratabilecekken yaratmadığını hâlbuki onları bitki olarak yaratmasının hikmete daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde günahkâr olan insanoğluna hiçbir günah işlemeyen hayvanların etlerini neden mübah kıldığını, asileri ve günahkârları itaatkârlara neden musallat ettiğini, yılan akrep ve farenin yaratılmasındaki faydanın ne olduğunu sorgulamaktadır.³³⁹

Eserde, ayrıca şarabın haramlığı konusunda enteresan bir bilgi yer almaktadır. İbn Kerrâm, büyük günahların tamamını taraftarlarına mübah kıldığını ancak şarabı bundan istisna kıldığını söylemektedir. Kerrâmî lider el-Bezzâzî, İbn Kerrâm’ın oğlu Abdulcesîm’den İbn Kerrâm’ın şarabın haramlığı hususundaki titizliğine dair

³³⁶ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebsîrâtü’l-‘Avâm*, s. 67.

³³⁷ Şafağın ne olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya şafağın aydınlığın örtüsü olduğu cevabını verir. Güneş batıda gurûb ettiğinde uyku namazının vaktinin girdiğini söyler. Bkz. İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebsîrâtü’l-‘Avâm*, s. 69.

³³⁸ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebsîrâtü’l-‘Avâm*, s. 65.

³³⁹ İbn Dâ’î er-Râzî, *Tebsîrâtü’l-‘Avâm*, s. 65.

açıklamalarını aktarmaktadır. Bu rivayete göre İbn Kerrâm, bir damla şarabın hazar denizine düşmesi, bu denizden bir serçenin bir damla içmesi ve havalanıp yedi sene sonra okyanusa vararak okyanusa pislemesi durumunda okyanusun suyunun ve okyanusta yaşayan tüm canlıların etinin haram olacağını, bu okyanustaki bir balığın etinden bir parça yiyenin şarap içene uygulanan had cezası ile cezalandırılacağını, öldüğü takdirde namazının kılınmayacağını, Zerdüştlerin ateşgedesine atılacağını söylemektedir.³⁴⁰

Kitâbu's-Sırr'a dayandırılan bilgilerden bir diğeri ise İbn Kerrâm'ın dil, iki el ve iki ayak gibi uzuvların diyetinin bir adam öldürme diyetine denk tutularak tam bir diyet istenmesini hikmete aykırı bulduğuna dair bilgidir. Ona göre kişi öldüğünde tüm uzuvları fasit olduğundan tüm uzuvlar için ayrı ayrı diyet ödenmesi gerekmektedir. Bedenin diyetinin tüm uzuvların diyetine denk olmasının ve uzuvların diyetinin bedenin diyetinin bir cüzü olmasının daha güzel olacağını savunmaktadır. Maktûlün diyetinin hiçbir günahı olmayan akileye yüklenmesini ve hırsızlık yapan kişinin diyet ödeyerek kurtulması seçeneği varken elinin kesilmesini hikmete aykırı görmektedir. Ayrıca abdesti bozan bir hal vuku bulduğunda abdestin bozulması hususunda herhangi bir etkisi olmayan diğer azaların yıkanmasının da hikmete aykırı olduğunu savunmaktadır.³⁴¹

İbn Dâ'î er-Râzî'nin İbn Kerrâm'ın fikhî görüşlerine dair *Kitâbu's-Sırr*'dan aktardıklarına kendisinden önce yazılmış kaynaklarda rastlayamadık. Müellif, Kerrâmilerin takiyye yaptıklarını ve bu bilgileri sadece mezhep müntesiplerinin havassının bildiğini söylese de Kerrâmiyye ile ilgili aktardıklarının daha önceki kaynaklarda yer almamasını açıklamak güçtür. Müellifin Kerrâmiyye ile ilgili aktardığı bilgilerden ve bu bilginin dayanağı olarak Şafiî bir ismi zikretmesinden hareketle bu hususta Şafiî-Eşarî geleneğin etkisi altında kaldığı söylenebilir. Ancak Zevzenî ile ilgili eldeki malumatın yetersiz olması bilginin kaynağını tespit etmemizi güçleştirmektedir.³⁴²

³⁴⁰ İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebşîratu'l-'Avâm*, s. 68; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 583.

³⁴¹ İbn Dâ'î er-Râzî, "Diyeti beş yüz dinar olan elin bir buçuk dinar çaldığı için kesilmesinin ne hikmeti vardır!" ibaresini kullanır. Bkz. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebşîratu'l-'Avâm*, s. 66-67.

³⁴² Zevzenî ile ilgili edindiğimiz bilgiler kendisinin Horasanlı bir âlim olduğundan ibarettir. Me'âfirî, künye veya isim kullanmaksızın sadece nisbesini zikretmiştir. İbn Dâ'î er-Râzî ise Zevzenî'nin Şafiî'nin ahabının musannıflarından biri olduğu bilgisini vermekle iktifa etmiştir. Ziriklî'nin verdiği bilgi el-Me'âfirî'yi destekler mahiyettedir. O, Ebû Ca'fer künyesini de kullanarak kendisinin Herat ve Nisabur arasında bulunan Zevzen ehlinden bir âlim olduğunu ve kitap istinsah etme işi ile iştigal ettiğini söyler. Bkz. Me'âfirî, Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-'Arabî el-İşbîlî el-Mâlikî (543/1148), *Kanûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Kıble, Beyrut 1986, s. 438; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebşîratu'l-'Avâm*, s. 65; ez-Ziriklî, *A'lâm*, VI/29.

Kerrâmiyye fikhına dair aktarılan bilgiler ve bu bilgilerin *Nutaf*'daki bilgilerle örtüşüp örtüşmediğini dikkate alarak, Kerrâmiyye fikhına dair aktarılanların bir kısmının muhaliflerin abartması olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle İbn Kerrâm'ın *Kitâbu's-Sırr* adlı eserinden yapılan iktibasların hicri yedinci asırdan önceki kaynaklarda bulunmaması ve Kerrâmiyye hakkında diğer kaynaklara göre daha objektif bilgi verdiğini düşündüğümüz Makdisî'nin eserindeki malumatın *Nutaf*'daki bilgilerle uyum içerisinde olması bizi bu düşünceye sevk etmiştir. Birkaç bilgi kısıntısı dışında Kerrâmiyye'nin fıkıh usulü ile ilgili ciddi bir bilgi bulunmamasına rağmen tarihte usulü tedvin edilmemiş fikhî mezheplerin varlığı da dikkate alınarak Kerrâmiyye'nin bazı bölgelerde müstakil bir fıkıh ürettiğini söyleyebiliriz. Makdisî'nin bir yerde Kerrâmilerin Ebû Hanîfe'ye tabi olduğuna dair genel bir ifade kullanmasının yanı sıra başka bir yerde kendi fikhına tabi olduğunu söylemesi dördüncü asrın ikinci yarısı ile beraber Kerrâmilerin en azından bir kısmının kendi fikhına tabi olduğuna işaret etmektedir. *Nutaf* müellifinin kendisini Ebû Hanîfe ve ashabından soyutlaması da bu çıkarımımızı doğrulamaktadır. Bu bilgiler bazı bölgelerdeki Kerrâmilerin dördüncü asrın ortalarından itibaren bazı konularda, Hanefilikten koparak kendi fikhına tabi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

1.6. Kerrâmiyye'nin Horasan ve Mâveraünnehir'de Etkili Olduğu Merkezler

Kerrâmiyye, Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde yayılarak etkinlik kazanmış bir mezheptir. Ancak Kerrâmiyye'nin en güçlü olduğu ve faaliyetlerini yoğunlaştırdığı şehir Nisabur'dur. Nisabur'un Horasan'ın en önemli şehri olması, önemli Kerrâmî isimlerin Nisabur'u merkez edinmesine neden olmuş olmalıdır. Nisabur dışında Kerrâmiyye'nin Gur, Kudüs, Nesef, Belh, Herat vb. şehirlerde etkili olduğu ve muhtelif şehirlerde pek çok hankâhı olduğu bilinmekle beraber buradaki faaliyetleri hususunda kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Konu ile ilgili aktarılanlar, satır aralarında tespit etmiş olduğumuz bilgi kısıntılarından ibarettir.

1.6.1. Nisabur

Horasan şehirleri içerisinde Kerrâmiyye'nin en etkili olduğu şehir Nisabur'dur. Güney bölgelerinde zenginlerin, kuzey bölgelerinde ise yoğunluklu olarak fakirlerin yaşadığı Nisabur, Kerrâmiyye'nin merkezidir. Kerrâmiyye, şehirde genellikle fakirler ve ezilenlerden taraftar edinerek kuzey ve batı bölgelerinde etkili olmuştur. Dokumacılıkla

meşgul olan fakir bölge halkı üzerinde etkili olan Kerrâmî zâhitler, halkın Kerrâmiyye'yi benimsemesini sağlamıştır.³⁴³

Nisabur ve çevresinde en etkin kelimî ekol, Horasan'ın büyük bir bölümünde olduğu gibi Mürcie idi. Bu ekolü benimseyerek geliştiren ve ona farklı bir boyut kazandıran kişi ise Muhammed b. Kerrâm olmuştur.³⁴⁴ Kaynaklara bakıldığında Muhammed b. Kerrâm'ın vefatının ardından yaklaşık bir asır boyunca Nisabur'da onun Mürcîî taraftarları ile ilgili doğrudan bir bilgiye rastlanmaz. Bunun sebebi, onların hicri IV. asrın başlarına kadar Mürcie içerisinde değerlendirilmiş olmaları ve fıkıhta da temel olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiş olmaları olabilir.³⁴⁵

Yeterli güce ulaşan Kerrâmiyye, zaman zaman bölgede etkili olan mezheplerle mücadele içerisine girmiştir. IV/XI. asrın ilk yarısında Nisabur'da Şiiler ile Kerrâmîler arasındaki muhalefet, mezhep asabiyeti nedeniyle ciddi boyutlara ulaşmıştır. Nisabur'da Şiilerle yaşanan mücadele, Şiilerin de bölgede etkin olduğunu göstermektedir. Nitekim Nisabur'un İranşehr adlı kasabasında sadece Kerrâmîler ve Şiilerin ikamet ettiği bilinmektedir.³⁴⁶

Selçuklular 428/1036 yılında Nisabur'u fethedinceye kadar Kerrâmiyye, şehirdeki üstünlüğü Samaniler ve Gazneliler'in desteği ile sürdürmüştür.³⁴⁷ Nisabur, hicri dördüncü asrın sonlarında Kerrâmiyye'nin merkezi haline gelmiştir. Nisabur'da Samani ordusunun kumandanı Nâsîru'd-Devle Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim b. Simcûr'un (336-378/948-989)³⁴⁸ huzurunda İbn Muhâcir ile Bağdâdî arasında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği hususunda başlayan tartışma iki üç asır boyunca Eşariler ile Kerrâmîler arasında tartışma konusu olmaya devam etmiştir.³⁴⁹ Samaniler'den sonra Gazneliler döneminde de Kerrâmiyye, siyasî otoritenin desteğini almayı başarmıştır. Muhammed b. Kerrâm'ın soyundan geldiği iddia edilen Sebüktekin, Gaznelilerin genelinin Kerrâmiliği benimsemesini sağlamıştır.³⁵⁰ Sebüktekin ve oğlu Mahmut tarafından himaye edilen

³⁴³ Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 329, 336, 371; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 12-13.

³⁴⁴ Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010, s. 237-238.

³⁴⁵ Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 239.

³⁴⁶ Makdisî, söz konusu firkalar arasındaki muhalefetten söz ederken bu olayların kendi zamanında yaşandığını ve mezhep asabiyetinin vahşet boyutunda olduğunu, zaman zaman çatışmalar yaşandığı bilgisini vermektedir. Bkz. el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 329, 336, 371; Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 12-13.

³⁴⁷ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 204.

³⁴⁸ Kısa süreli birkaç azli dışında yaklaşık kırk yıl farklı resmi görevlerde bulunmuştur. Bkz. Erdoğan Merçil, "Simcûriler", *DİA*, XXXVII/210-211.

³⁴⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 224; Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

³⁵⁰ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 539.

Kerrâmiler, Şiiler ve Eşariler arasında ciddi bir güce ulaşmıştır. Bu güce ulaşmalarında İshak b. Mehmeşâz ve oğlu Ebû Bekir'in büyük etkisi olmuştur.³⁵¹ Hicri IV/XI. yüzyıl'ın ortalarından itibaren şehrin ilmî konjonktüründe Hadis taraftarı âlimler ile Mürciî âlimler ve Şîî âlimler ile Mürciî âlimler arasında süre gelen tartışmalarda artık Mürcie'nin konumunu Kerrâmiler almıştır.³⁵²

Gazneli Mahmut'un Kerrâmileri desteklemesi ile bölgede etkin bir güç haline gelen Kerrâmiyye, Sultan Mahmut'un 402/1012 yılında desteğini çekmesi ile gücünü kaybetse de Nisabur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.³⁵³ 489/1096 yılına gelindiğinde Nisabur'da Şafîî-Hanefî koalisyonu ile Kerrâmiyye arasında karışıklıklar çıkmıştır. Bu mücadelede Mehmeşâz ailesinden biri Kerrâmiyye'nin liderliğini yürütürken Şafiilerin liderliğini Cüveynî'nin oğlu Ebû'l-Kasım, (493/1100) Hanefilerin liderliğini Kadı Muhammed b. Ahmed b. Said yürütmüştür. Pek çok Kerrâminin öldürüldüğü ve medreselerinin tahrip edildiği olaylar neticesinde Kerrâmiyye'nin Nisabur'daki varlığı sona ermiştir.³⁵⁴ Bölgede hâkimiyeti elinde bulunduran Hanefiler, Kerrâmiyye tehditi ile karşılaşmaları durumunda ortak düşman anlayışı ile Şafiilerle ittifak etmişlerdir.³⁵⁵

Kerrâmiyye'nin varlığını uzun süre devam ettirememesi bazı araştırmacılar tarafından Kerrâmilerin dini ve mistik öğretilerine bağlanmıştır. Onlara göre Kerrâmiyye'nin dini ve mistik öğretileri bazı sosyal ve siyasî sonuçlara sebebiyet vermiştir. Kerrâmiyye'nin varlığını devam ettirememesi Malamud tarafından bu öğretilere bağlanmıştır. Buna göre Kerrâmiyye'nin *tahrîm el-mekâsib* anlayışı ekonomik geçimi belli düzeyde olanları rahatsız etmiştir.³⁵⁶ Bulliet'in verdiği bilgiler de Malamud'un fikirleriyle örtüşmektedir. Bulliet, Samaniler ve Gazneliler döneminde Kerrâmiyye'nin diğer mezheplere tercih edilmesinin Nisabur elitlerini rahatsız ettiğini, Selçukluların şehre girerken bu nedenle Nisabur elitleri tarafından desteklendiğini belirtmektedir. Gaznelilerin Hindistan'a yönelmesi ve Nisabur'a pek bir yararının dokunmaması Nisabur'un fethini kolaylaştırmış olsa da Gazneli Mahmut'un bölgedeki

³⁵¹ Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

³⁵² el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 316, 323, 336; Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XII/164; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, s. 235-239; *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002, s. 178-181; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 402.

³⁵³ Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

³⁵⁴ İbn Esîr, *Kâmil*, VIII/506; es-Sayrafûnî, *Müntehab*, s. 492.

³⁵⁵ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 38-39, 46, 213.

³⁵⁶ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 542.

eğitimli sınıfı kontrol etmek amacıyla Kerrâmiyye'yi desteklemesi şehrin tesliminde etkili olmuştur.³⁵⁷

Nisabur'da Kerrâmî veya Kerrâmiyye ile ilgili şahıslar olarak Ebû Yakub İshak b. Mehmeşâz, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz, İbrahim b. Muhacir, İbn Kıdve ve Muhammed b. Heysem'i zikredebiliriz. Müstakil başlıklar altında bu şahısların faaliyetlerine ve Kerrâmiyye'nin teşekkülündeki rollerine ışık tutmaya çalışacağız.

1.6.1.1. Nisabur'da Kerrâmiyye ile İlişkilendirilen Önde Gelen Şahsiyetler

1.6.1.1.1. Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz (383/993)

Kerrâmiyye'nin önde gelen isimlerinden Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz, âbid ve zâhid bir kişi olup Nisabur'da dönemindeki Kerrâmîlerin imamıdır. Kendisine *Fedâilu Muhammed b. Kerrâm* adında bir eser nispet edilmektedir. Hadis rivayeti ile meşgul olan İshak b. Mehmeşâz'ın Kerrâmiyye'nin lehine hadis uydurduğu da rivayetler arasındadır. Onun sayesinde Nisabur'da Ehl-i Kitap ve Mecusilerden beş binin üzerinde insanın Müslüman olduğu aktarılmaktadır.³⁵⁸

Doğum tarihi hakkında bilgi olmayan İshak b. Mehmeşâz, hicri 24 Recep 383/993 senesinde vefat etmiştir. Onun âbib ve zâhid kişiliğini vurgulayıcı nitelikte cuma akşamı vefat edip cuma akşamı defnolunduğuna dair rivayetler mevcuttur. Yine bu bağlamda cenazesine iştirak etmeyen kimsenin kalmadığı, sultanların ve farklı mezheplere mensup tüm halkın cenazesine katıldığı ve Nisabur'da o güne kadar öyle bir kalabalık görülmediği söylenmektedir.³⁵⁹ Zehebî söz konusu bilgileri Hâkîm'den (405/1014) nakletmekte, akabinde Mehmeşâz'ın herhangi bir takipçisi olmadığını iddia ederek pek çok takipçisi olduğu bilgisinin Hâkîm'in abartmasından ibaret olduğunu savunmaktadır. Mehmeşâz'ı bu derece yüceltmesinin kendisinin Kerrâmî olmasından kaynaklandığını, Hâkîm'in Muhammed b. Kerrâm hususunda da benzer bir tavır takındığını rivayet etmektedir.³⁶⁰ Hâkîm'in Kerrâmî kişiliğine dair veya Kerrâmiyye ile ilişkisine dair kaynaklarda herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık. Bu nedenle Zehebî'nin iddialarının mezhebi

³⁵⁷ Bulliet, şehrin Selçuklulara teslimi karşılığında Selçukluların şehrin iç meselelere karışmayacağı sözünü verdiğiinden ve elitlerin arzularını yerine getirme hususunda daha ılımlı davrandığından söz eder. Bkz. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 70.

³⁵⁸ Hâkîm en-Nisâbûrî, *Târihi Nisâbûr*, s. 84; ez-Zehebî, *Târih*, XXVII/60; ez-Zehebî, *İber*, II/162; ez-Ziriklî, *A'lâm*, I/296.

³⁵⁹ Sem'ânî eserinde Hâkîm'den alıntıda bulunur. Hâkîm en-Nisâbûrî, *Târihi Nisâbûr* adlı eserinde o güne kadar Nisabur'da öylesi bir kalabalık görmediğini söyler. Bkz. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44-45; Zehebî Mehmeşâz yerine Hemşâd ibaresini kullanır. Bkz. ez-Zehebî *Târih* XXVII/60; *İber*, II/162.

³⁶⁰ Bkz. ez-Zehebî, *Târih*, XXVII/61.

aidiyetinden kaynaklandığını söylemek haksızlık olmayacaktır. Kerrâmiyye ile muhalefetlerinden ötürü Şafî-Eşarilerin eserlerinde bu tarz bilgiler ile zaman zaman karşılaşmaktayız. Muhtemelen Zehebî, Hâkim'in Kerrâmî bir şahsı taltif edici ibareler kullanmasından rahatsız olmuş ve bundan dolayı Hâkim'i Kerrâmiyye ile ilişkilendirmiştir.

1.6.1.1.2. Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz (421/1030)

Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz, adından da anlaşılacağı gibi İshak b. Mehmeşâz'ın oğludur. Ebû Bekir babasından sonra Kerrâmilerin liderliğini üstlenmiştir.³⁶¹ Ebû Bekir, babasının yolunu takip etmesi sebebiyle Gazneli Sebüktekin'in iltifatların mazhar olmuş; Sebüktekin daha önce babasına göstermiş olduğu ihtiramı Ebû Bekir'e de göstermiş ve babasının vefatından sonra da Kerrâmiyye'yi koruyup kollamaya devam etmiştir.³⁶²

Ebû Bekir'i, Sebüktekin'den sonra Sultan Mahmut da desteklemiştir. Ebû Bekir'in Gazneli Mahmut'a yakın ve onun üzerinde etkili bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. Sultan onun etkisi ile Rafizilerin inşa etmiş olduğu mescidi yıktırması, yine onun etkisi ile Mahmut, Serahs yolu üzerinde bir ribat inşa ettirmiştir. Hicri 405/1015 senesinde Ebû Bekir'in başkanlığını yaptığı bir imla komisyonu oluşturulmuştur. Ebû Bekir b. İshak b. Mehmeşâz, 421/1030 senesinde vefat edinceye kadar sürekli yükselmiş bir şahıstır.³⁶³ Sayrafûnî, onunla Kerrâmî devletinin ortaya çıktığını söylemektedir. Müellifin "Kerrâmî devlet" ibaresini kullanması dikkate değerdir. Gazneli Mahmut'un Kerrâmileri himayesi ile Kerrâmiyye'nin güç kazandığı bilinen bir husus olsa da devletin Kerrâmî olarak isimlendirilmesine ilk olarak Sayrafûnî'nin eserinde rastlamaktayız. O, bu ibare ile devletin resmi mezhebinin Ebû Bekir İshak b. Mehmeşâz'ın Sultan üzerindeki etkisi ile Kerrâmiyye olduğunu kastetmiş olabileceği Kerrâmilerin devlet nezdindeki gücüne de işaret etmiş olabilir.

Ebû Bekir'in Sultan üzerindeki etkisi hususunda başka rivayetler de vardır. Fatımi halifesi, propaganda yapması amacıyla 403/1013 yılında et-Tahertî adında birini bölgeye elçi olarak göndermiştir. Bu şahıs o sıralarda Horasan'da çok yaygın olan Kerrâmiyye fırkasının reisi Ebû Bekir'in etkisiyle yargılanarak idam edilmiştir. Yine Ebû Bekir'in

³⁶¹ el-'Utbî, *Yemînî*, s. 391; es-Sayrafûnî, *Müntehab*, s. 22.

³⁶² Müellif bu şahsın Nisabur'da olduğu bilgisini verir. el-'Utbî, *Yemînî*, s. 423.

³⁶³ es-Sayrafûnî, *Müntehab*, s. 22.

“mezhebi bozuk” dediği kimselerden bir kısmının idam edildiği, bir kısmının da ağır cezalara çarptırıldıkları belirtilmektedir.³⁶⁴ ‘Utbî, Ebû Bekir’in bu yönüne, bid‘at fırkalar hususunda çok uyanık olduğunu söyleyerek dikkat çekmektedir.³⁶⁵ Riyaset görevi, Sultan tarafından kendisine verilen Ebû Bekir, elindeki yetkiyi Kerrâmiyye’nin karşısında yer alan mezheplere ve bu mezheplerin müntesiplerine karşı kullanmıştır. İsmaililikle etkin bir biçimde mücadele eden Ebû Bekir, Kadı Ebû’l ‘Alâ’yı³⁶⁶ (431/1040) da Mutezililikle itham etmişti. Bu iki isim arasındaki çekişmeyi ayrıntılı bir şekilde anlatan ‘Utbî, önce Kadı Ebû’l ‘Alâ’nın Ebû Bekir’i teşbih ile suçladığını, bu suçlamadan dolayı Sultan tarafından sorgulanan Ebû Bekir’in kendisine yöneltilen suçlamaları reddedip Kadı Ebû’l ‘Alâ’yı, Mutezilî olmakla suçladığını rivayet etmektedir. Ebû Bekir iddiasını temellendirmek için önde gelen kişilerin de aynı görüşte olduğuna dair mühürlerinin bulunduğu evrakı kanıt olarak Sultana götürmüştür. Aralarındaki bu anlaşmazlık hususunda, kendisi de Hanefî olan kadı Ebû Muhammed Abdullah en-Nâsîhî, aralarında hükmetmesi için görevlendirilmiştir. Ebû Bekir, sorgulama esnasında kendisi Müşebbihe’den olmadığı gibi Ebû ‘Alâ’nın da Mutezile’den olmadığını, kendisini haksız yere itham ettiği için bu iddiada bulunduğunu itiraf etmiştir. Sultanın kardeşi Nasr b. Sebüktekin de Ebû ‘Alâ’yı desteklemiş ve mahkeme Ebû ‘Alâ’nın lehine sonuçlanmıştır. Ebû Bekir’in muhtelif mezhep mensuplarına yönelik yürüttüğü takibat ve hakkındaki şikâyetler neticesinde Sultan, kendisini görevinden azletmek zorunda kalmıştır.³⁶⁷ Yaşanan bu olaylardan sonra Kerrâmilerin Nisabur’daki gücü kırılrsa da yaklaşık bir asır daha etkinliklerini korumaya devam etmişlerdir.

³⁶⁴ İbn Kesîr, Fatımilerin gönderdiği elçilerden ve hediyelerden söz eder. Ancak ne Fatîmî halifesinin ne propaganda yapan şahsın adından ne de Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz’ın etkisinden söz eder. İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38. Krş. Kök, “Gazneli Mahmut’la Abbasi Halifesi el-Kâdir Arasındaki İlişkiler”, s. 123.

³⁶⁵ Kendisine övgüler dizen Utbî, Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz’dan üstad olarak söz eder. Bu bilgiler ışığında, müellifin Kerrâmiyye’yi bid‘at fırkalara dâhil etmediğini ve Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz’ın görüşlerini benimsediğini söyleyebiliriz. Bkz. ‘Utbî, *Yemînî*, s. 391.

³⁶⁶ Önemli bir Hanefî âlim olan Kadı Ebû Said, hicri 431/1040 yılında vefat eder. Bkz. Sayrafûnî, *Müntehab*, s. 524.

³⁶⁷ Ebû Bekir yerine Ebû Ali Hasan b. Muhammed riyaset görevi ile görevlendirilir. Ancak Ebû Bekir sultanın nazarında değerini korumaya devam eder. ‘Utbî, bunu destekler mahiyette bilgiler verir. Bkz. ‘Utbî, *Yemînî*, s. 423-435; Ebû Muhammed Abdullah en-Nâsîhî’nin kızlarından biri daha sonra Ebû ‘Alâ’nın oğlu ile evlenecektir. Kadı ile aralarındaki bu ilişki ve Nasr b. Sebüktekin’in desteğini alması mahkemenin Ebû ‘Alâ’nın lehine sonuçlanmasında etkili olmuştur. Nasr’ın kendisini desteklemesi ise görevden azledilmesine rağmen aralarının bozulmadığını gösterir. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 203-204; Bkz. Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 545-546.

1.6.1.1.3. Muhammed b. Heysem (IV/X. asrın sonları ile hicri V/XI. asrın başları)

Ebû Muhammed Abdusselam b. Muhammed b. Heysem, Nisabur'un önde gelen Kerrâmî şahsiyetlerden biri olup Kerrâmiyye kelâmını şekillendiren isimdir.³⁶⁸ Bazı müellifler, künyesini Ebû Muhammed³⁶⁹ olarak bazıları ise Ebû Abdillâh³⁷⁰ olarak zikreder. Kaynakların pek çoğu nereli olduğunda söz etmez. Nisabur'da yaşayıp orda etkili olduğundan söz etmekle yetinir. Sadece Baherzî, Herat'ta doğduğunu söyler.³⁷¹ Zehebî, İbn Heysem'in babasının Ehl-i Sünnet'in ileri gelenlerinden olduğunu ancak kendisinin Kerrâmî olduğunu söyledikten sonra İbn Heysem'in elli küsur yaşında iken vefat ettiği bilgisini verir.³⁷²

İbn Heysem'e *Makâlât* adlı bir eser nispet edilmektedir. İbn Heysem, bu eserinde fırkalarının ve itikatlarının iki tarikten Ali b. Ebi Talib'e dayandığını savunur. İlkinde tariklerini Süfyan es-Sevrî'ye; ikincisinde ise Ali b. Ebi Talib'in ashabından olan Kufe ulemasına dayandırır. Süfyan es-Sevrî'yi zikretmesi, Kerrâmiyye'nin tasavvufî eğilimini gösterir.³⁷³ İbn Ebî'l-Hadîd'in (656/1258) İbn Heysem'in *Makâlât*'ından yaptığı iktibastan yola çıkarak eseri görmüş olduğunu kabul edecek olursak İbn Heysem'in *Makâlât*'ı en kötü ihtimalle VII/XIII. asra kadar gelmiştir. Ancak İbn Ebî'l-Hadîd'in yaptığı bu alıntı dışında İbn Heysem'in *Makâlât*'ı ile ilgili herhangi bir bilgi ile karşılaşmadık. *Makâlât*'ı dışında İbn Heysem'e muhtelif eserler nispet edilir. Bunlardan biri *Menâkibu Muhammed b. Kerrâm* adlı eseridir.³⁷⁴ Bâherzî, İbn Heysem'in Kur'an'ın icazı ile alakalı bir eseri olduğunu ve eserin son derece fasîh olduğunu söyler. O, ayrıca İbn Heysem'in önde gelen âlimler nezdinde Kerrâmî olarak nitelenmediğini söyler. İbn Heysem ile sapıklıkla itham ettiği Kerrâmiyye arasında ilişki kurmaktan özellikle sakınır.³⁷⁵

³⁶⁸ el-'Utbî, *Yemînî*, s. 308; Zehebî, İbn Heysem'den feraset sahibi biri olarak söz eder ve kendisinin ileri derece akıl yürütme yetisine sahip olduğunu (قوي الفكر) söyler. ez-Zehebî, *Târih*, XXX/497; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191.

³⁶⁹ Bkz.el-'Utbî, *Yemînî*, s. 308.

³⁷⁰ Bkz. el-Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasr*, s. 142; ez-Zehebî, *Târih*, XXX/497; es-Safedî, *Vâfi*, V/112.

³⁷¹ Herat başlığı altında daha sonra ele alacağımız önemli iki isimden birinin İbn Heysem'in soyundan gelmesi diğerinin ise İbn Heysem'in öğrencisi olması, Baherzî'nin verdiği bilginin doğru bir bilgi olduğunu gösterir. el-Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasr*, s. 142.

³⁷² ez-Zehebî, *Târih*, XXX/497.

³⁷³ İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğâ*, VI/371-372.

³⁷⁴ İbn Hacer el-'Askalânî, *Nuket*, II/859.

³⁷⁵ İbn Kerrâm'ın, İbn Heysem'in zamanında yaşaması durumunda, onun derecesi karşısında tevazu göstererek önünde diz çökeceğini söyler. İbn Heysem'in Kerrâmîlerin sapıklıklarından uzak olduğunu belirterek kendisini över. Bkz. Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasr*, s. 142-143.

Abbasî halifesi el-Kâdir Billah (422/1031) ve Gazneli Mahmut ile görüşen İbn Heysem'in siyasîler tarafından sevilen bir şahıs olduğu anlaşılmaktadır. İbn Heysem'in Nisabur'dan Gazne'ye ne zaman gittiği, Gazneli Mahmut ile görüşmesinin bu ziyareti esnasında mı gerçekleştiği sorularına cevap olacak mahiyette bir bilgiye sahip olmamakla beraber³⁷⁶ İbn Heysem'in Gazne'de Sultan'ın huzurunda ünlü Eşarî kalamcısı İbn Fûrek ile tartıştığını biliyoruz.³⁷⁷

Vefat tarihi hususunda kesin bilgi edinemediğimiz İbn Heysem'den bazı kaynaklar, IV/X. asırdan sonra yaşamış Kerrâmî bir mütekellim olarak söz eder.³⁷⁸ Hicri 430/1039 da vefat eden Bâherzî'nin, muasırı olan şairleri ele aldığı eserinde İbn Heysem'e yer vermesi, yaşadığı döneme dair muhtelif kaynaklarda yer alan bilgilerle uyum içerisindedir.³⁷⁹ Ayrıca İbn Heysem, Mu'tezile'nin lideri Kadı Abdulcebbâr, Eşariyye'nin lideri Ebû İshâk el-İsferâyînî, İmamiyye'nin lideri Şeyh Müfîd (413/1022) ve Sufilerin lideri Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (412/1021) ile çağdaştır.³⁸⁰ Yukarıdaki bilgilerden, İbn Heysem'in Kâdir Billah ile görüşmesinden ve İbn Fûrek ile olan tartışmalarından yola çıkarak onun IV/X. asrın sonları ile hicri V/XI. asrın başlarında yaşadığını söyleyebiliriz.

İbn Heysem'den önceki Kerrâmî şahsiyetler, kelâmî meselelerde onun kadar etkili olamamışlardır. O, Kerrâmî görüşlere kelâmî derinlik kazandırmış bir şahsiyettir. İbn Heysem, Müşebbihe'nin Allah hakkında kullandığı teşbih barındıran bütün ifadelerin kendisinden ve mezhebinden uzak olduğunu; Kerrâmiyye'nin teşbih ve tekyife düşmeksizin yalnızca Kur'an ve Sünnetin Allah hakkında kullandığı ibareleri kullandığını savunur. Teşbihçi grupların, Kerrâmiyye'nin aksine Kur'an ve Sünnet'te geçmeyen ibareleri, Allah için kullandıklarını söyleyerek Kerrâmiyye ile Müşebbihe arasında kurulan ilişkiyi reddeder. İbn Heysem, Müşebbihe'nin Allah'a haml ettiği *hey'et, suret, cevîf, müsafaha* gibi teşbih içeren kavramlarla Kerrâmiyye'nin haml ettiği *vech ve yed* gibi kavramların birbirinden farklı olduklarını savunur. İbn Heysem, bu

³⁷⁶ el-'Utbi, İbn Heysem'in Kadir billah'ın huzurunda Beni Haşim, Bağdat'ın ileri gelenleri ve hacıların da olduğu bir topluluğa yönelik bir konuşma yaptığından söz eder. Bkz. el-'Utbi, *Yemîni*, s. 308; es-Safedî, *Vâfi*, V/113; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38.

³⁷⁷ ez-Zehabî, *Siyer*, XVII/ 214-215; Safedî, *Vâfi*, V/113; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38; İbn Kutlûboğâ, *Tâcu't-Terâcîm*, 258; ez-Ziriklî, *A'lâm*, VI/83.

³⁷⁸ İbn Heysem'in torunu, Ebû Reşîd Ali b. Osman b. Muhammed'i de Kerrâmî şahsiyetler arasında zikrederler. Bkz. İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1208; Dimeşkî, *Tavzîhu'l-Müştebih*, VII/303.

³⁷⁹ el-Bâherzî, *Dumyetu'l-Kasr*, s. 142.

³⁸⁰ es-Safedî, *Vâfi*, V/113; es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, I/356.

iddiasına, Allah'ın âdemi eli ile yarattığı, arşa istiva ettiği, kıyamet günü kullarını hesaba çekmek için geleceği ayetleriyle destekler. Kerrâmiyye'nin ayetlerde var olan dışında bir şey iddia etmediğini, teşbih olmaksızın Allah hakkında sözü geçen kavramları kullandığını savunur. Mücessime ve Müşebbihe'den farklı olduklarını, Kur'an'da var olan şekliyle tevakkuf ettiklerini dile getirir.³⁸¹

Kitâbu'l-Mebânî'de İbn Heysem hakkında verilen bilgiler, kendisinin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermektedir. İbn Heysem'in öğrencisi olduğu anlaşılan *Kitâbu'l-Mebânî*'nin müellifi, Ubey b. Ka'b'ın mushafı,³⁸² kıraat,³⁸³ tefsir,³⁸⁴ yedi harf,³⁸⁵ Kur'an'ın yedi lehçe ile okunması³⁸⁶ ve Ashabu'l-Kur'an³⁸⁷ meselelerinde İbn Heysem'in görüşüne başvurmaktadır. İbn Heysem'in yaptığı açıklamalar ve verdiği bilgiler, kendisinin sadece kelimeler alanında değil aynı zamanda tefsir konusunda da derin bilgi sahibi olduğunu gösterir mahiyettedir.

İbn Heysem, Allah'ın âlim olduğu, O'nun ilminin cehle dönüşmeyeceği, yaratacağı şeyi yaratma vakti geldiğinde hâdis bir irade ile yaratacağı görüşündedir. Kader konusunda, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu, Allah'ın, kâinattaki hayrı ve şerri de irade ettiğini; tüm mevcudatı güzeli ve çirkini ile yarattığını; kulun hâdis bir kudret ile fiilini gerçekleştirdiğini ve bunun kesb olduğunu savunmaktadır. Ona göre insan, bu hâdis kudret nedeniyle teklife muhatap olmuştur ve bu teklif nedeniyle sevab ve ceza gündeme gelecektir.³⁸⁸

Kerrâmî görüşleri, sistemleştirmesi ve temellendirmesi, diğer önde gelen Kerrâmî isimlere yöneltilen ağır ithamların İbn Heysem'e yöneltilmemesine sebep olmuştur. Kerrâmiyye'ye en sert biçimde muhalefet eden Şafî-Eşarî geleneneğin önde gelen

³⁸¹ İbn Heysem, *yed* ile kasıtlarının uzuv olmadığını *istivâ* ile Allah'a mekân atfetmediklerini, aynı şekilde *meci* ile kastetklerinin Allah'ın gidip gelmesi olmadığını iddia eder. Bkz. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103-104.

³⁸² Müellif, Zeyd'in, Ubey'in ve İbn Mes'ûd'un olmak üzere üç mushaf gördüğünü ve bu mushafların birbiri ile uyumlu olduğunu söyler. Akabinde Şeyh Muhammed b. Heysem'in Ubey'e nispet edilen ve bir takım farklılıklar barındırdığı söylenen Mushaf hakkındaki görüşüne yer verir. İbn Heysem, bahsi geçen mushafın haberi vahid ile Ubey'e nispet edildiğini savunur. Bkz. *Mukaddimetân*, s. 47-48.

³⁸³ Müellif, "Şeyh Muhammed b. Heysem, kıraatlerin üç vecih olduğunu söyler." diyerek tafsilatlı bir biçimde üç vecihi işler. Müellifin verdiği bilgi aynı zamanda İbn Heysem'in kıraat konusundaki bilgisine işaret eder. Bkz. *Mukaddimetân*, s. 170-171.

³⁸⁴ Bkz. *Mukaddimetân*, s. 188-189, 194.

³⁸⁵ Müellif ilgili yerde Kur'an'ın yedi harf üzere okunması ile ilgili bir rivayeti İbn Heysem'den nakleder. Bkz. *Mukaddimetân*, s. 207-208.

³⁸⁶ *Mukaddimetân*, s. 217-218.

³⁸⁷ *Mukaddimetân*, s. 240-241.

³⁸⁸ es-Safedî, *Vâfi*, V/113; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 104.

temsilcilerinden Şehristânî bile İbn Heysem'i eleştirirken Kerrâmî fikirleri yumuşatmaya çalıştığını ve bu çabası neticesinde bazı hatalara düştüğünü söylemekten ileri gidemez.

1.6.1.1.4. İbrahim b. Muhâcir (IV./X. asrın sonları ile V/XI. asrın başları)

İbrahim b. Muhâcir ile ilgili en geniş bilgi, çağdaşı olan ve kendisi ile çeşitli kelimâ meselelerde tartıştığı Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin eserlerinde yer alır. Bağdâdî, Kerrâmîlerin Allah'ın ancak kendi zâtındaki havâdise güç yetirebileceği iddiasında bulunduklarını, kendisinin de bu konuda Kerrâmîlerden biri ile tartıştığını söyler ancak bu kişinin kimliği hususunda bilgi vermez. Bağdâdî'nin Kerrâmîlerden biri diye söz ettiği kişi, Kerrâmiyye'nin önde gelenlerinden İbrahim b. Muhâcir olmalıdır. Çünkü Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerinin devamında İbn Muhacir'den “zamanımızda Kerrâmiyye'nin lideri” olarak söz eder. Ayrıca Samani ordusunun kumandanı Nâsîru'd-Devle Ebû'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim b. Simcûr'un huzurunda İbn Muhâcir ile tartıştığını ve bu tartışmada kendisine üstünlük sağladığını söyler.³⁸⁹

Bağdâdî'nin İbrahim b. Muhâcir'i zikrettiği meselelerden biri de istivâ ve keyfiyeti hususudur. Muhammed b. Kerrâm'ın takipçileri olan mezhep önderlerinin bu hususta, Allah hakkında kullandıkları cisim ibaresini kendilerince te'vil etmelerinin benzeri bir tutum sergilediklerini savunur.³⁹⁰ Bu bağlamda Nisabur'da Kerrâmiyye'nin bayraktarlığını yapan İbrahim b. Muhâcir'in istivâ hususunda Allah'ın arştan taşmadığını ve arştan herhangi bir şeyin ondan fazla kalmadığını iddia ettiğinden ve bu görüş lehinde münazaralarda bulunduğundan söz eder.³⁹¹

Bağdâdî'nin ve muhtemelen ondan nakleden İsferyânî, Şehristânî ve İbn Dâ 'î er-Râzî'nin aktardıkları dışında Kerrâmî olan İbrahim b. Muhacir ile ilgili başka bir bilgiye rastlayamadık.³⁹² Kaynaklarda İbrahim b. Muhacir adındaki bir şahsa dair ciddi bir malumat bulunur. Kerrâmiyye ile hiçbir şekilde ilişkilendirilmemesi ve çoğunlukla Hadis Taraftarlarınca telif edilmiş eserlerdeki rivayet zincirlerinde gündeme gelmesi, bu şahsın Kerrâmî olan İbn Muhacir olmadığını göstermektedir. Bağdâdî'nin İbn Muhacir ile

³⁸⁹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 219, 224.

³⁹⁰ Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Din*, s. 34-35; en-Nesefî, *Tebsîratu'l-Edille*, I/158-159; *Temhîd*, s. 143-144; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, VI/314; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII/462.

³⁹¹ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216.

³⁹² Bkz. el-İsferyânî, *Tebsîr*, s. 112; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100-101; İbn Dâ 'î er-Râzî, *Tebsîratu'l-'Avâm*, s. 72.

tartışması ise çağdaş olduklarını, dolayısıyla İbn Muhacir'in hicri IV./X. asrın sonları ile V/XI. asrın başlarında etkili olmuş Kerrâmî bir isim olduğunu göstermektedir.

1.6.1.1.5. Mecdüddîn İbn Kıdve (ö. ?)

Hicri altıncı asrın ikinci yarısına gelindiğinde Nisabur'da Kerrâmiyye'nin bayraktarlığını yürüten isim İbn Kıdve olur. İbn Kıdve olarak şöhret bulmuş bu şahsın asıl adı Mecdüddîn İbn'ul Mecîd b. Ömer olup kendisi Kerrâmiyye'nin Heysemiyye koluna mensuptur.³⁹³

Kerrâmî âlimler ile diğer mezhep imamaları arasında gerçekleşen münazaraların en önemlilerinden biri Fahreddin er-Râzî ile İbn Kıdve arasında gerçekleşen münazaradır. Münazarayı dönemin Gur sultanı Gıyaseddin Muhammed'in amcasının oğlu Melik Ziyaüddîn tertip eder. Önde gelen Şafîî, Hanefî ve Kerrâmî âlimlerin davet edildiği münazara Firuzkûh'ta 595/1199 yılında vuku bulur. Râzî ile İbn Kıdve'nin tartışması uzayınca Sultan Meclisi terk eder. Râzî ile İbn Kıdve arasındaki tartışma Râzî'nin İbn Kıdve'ye hakaret etmesiyle son bulur. Melik Ziyaüddîn yaşananları sultana aktarır. Ancak Sultan müdahale etmez. Ertesi gün İbn Kıdve camide vaazda bulunur ve Allah'ın emri ile Rasulünün sünnetini anlatmaktan başka bir suçu olmadığı halde İbn Sina, Farabi ve Aristo'nun küfriyyatını savunan biri tarafından kendisine hakaret edildiğini, ağlayarak halka şikâyet eder. Galeyana gelen halkı sakinleştirmek için Sultan bir heyet göndermek zorunda kalır. Gönderilen heyet vasıtası ile halka Râzî'nin şehirden çıkarılacağı sözünü vererek olayları yatıştırır. Akabinde Râzî, şehirden çıkarılarak Herat'a gönderilir.³⁹⁴ Sultan'ın Râzî'ye Herat'ta bir medrese inşa ettirmesinin çoğu Kerrâmî olan Gurluları rahatsız ettiği bu nedenle halk arasında çokça sevilen İbn Kıdve ile Râzî'nin bilerek karşı karşıya getirildiği de aktarılır.³⁹⁵

İbn Kıdve ile ilgili siyasî tarih eserlerinde aktarılanlardan başka bir bilgi edinemedik. Önde gelen Kerrâmî isimler arasında sadece İbn Kerrâm'ın hayatı, sınırlı sayıda kaynakta yer almaktadır. İshak b. Mehmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve İbn Kıdve gibi halk nezdinde etkili ve etrafına pek çok kişiyi toplamayı başarmış şahsiyetlerin tabakât eserlerinde yer almaması Kerrâmî olmaları dışında bir nedenle izah edilemez. Bu

³⁹³ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, X/262; İbn Kesir, *Bidâye*, XIII/23.

³⁹⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, X/262; İbn Verdî, *Târîh*, II/112; İbn Kesir bu olayı bazı farklılıklar ile zikreder. Geniş bilgi için bkz. İbn Kesir, *Bidâye*, XIII/23.

³⁹⁵ İbn Kesîr, *Bidâye*, XIII/23.

şahıslara dair bilgilerin sınırlı olması Kerrâmî şahıslar örneğinde Kerrâmiyye'nin zaman ve mekânla irtibatlandırılarak tarihi sürecinin işlenmesini güçleştirmektedir.

1.6.1.2. Nisabur'da Kerrâmiyye ile İlişkilendirilen Diğer Şahsiyetler

1.6.1.2.1. el-Velî (III/IX. asrın sonları ile IV/X. asrın başları)

Ebû Ali Huseyn b. Ali el-Hâfız adında bir şahıs kendi döneminde Bâb-ı Ma'mer'de el-Velî lakabı ile şöhret bulmuş Kerrâmî bir fakîhin yaşadığından söz eder. Bu şahsa muhalefet etmekle günlerini geçirdiğini ve kendisinden fikhî meselelere dair bilgi edindiğini aktarır. Ebû'l-Hasan eş-Şafî, bu hususta kendisini uyararak Nisabur'da ilminden istifade edilecek pek çok şahsiyyet varken el-Velî ile günlerini heba etmemesini kendisine tavsiye eder. Ebû Ali'nin kimden istifade etmesi gerektiğine dair sorduğu soruya eş-Şafî, İbrahim b. Ebi Talip cevabını verir. Ebû Ali, İbrahim b. Ebi Talip ile irtibata geçtiği ilk tarih olarak 294/907 senesini zikreder.³⁹⁶ Bu bilgi bahsi geçen Kerrâmî fakîhin III/IX. asrın ikinci yarısında bölgede etkili olduğunu gösterir. Bu rivayette ayrıca Eşarî-Kerrâmî çatışmasının izlerini görmekteyiz. Nitekim hem müellifin hem de rivayette bulunan kişinin Şafî olması göz önünde bulundurulduğunda mezhebî tutumlarının Kerrâmî şahsa dair verdikleri bilgiye yansıdığı görülür.

1.6.1.2.2. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed (341/952)

Nisabur'da Kerrâmiyye ile ilişkilendirilen isimlerden biri, Nisabur'da bir Hankâh'ta yaşaması sebebiyle halk arasında Hankâhî olarak Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed'dir. Bu şahıs, Kerrâmiyye'nin önde gelen âlimlerinden olup Nisabur'da Abbas b. Hamza'dan, Herat'ta Abdullah b. Ahmed b. Hudaş'tan, Cüzcan'da Muhammed b. Züheyr'den rivayette bulunmuş; kendisinden ise Hâkim Ebû Abdillâh el-Hafız rivayette bulunmuştur. Hicri 341/952 senesinde Nisabur'da vefat eden Hankâhî, hankâhın karşısındaki Bâb-ı Ma'mer'e defnedilmiştir.³⁹⁷

³⁹⁶ İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, XIV/273; ez-Zehebî, *Siyer*, XVI/54.

³⁹⁷ Hâkim Ebû Abdillâh el-Hâfız, bir akşam Ebû Zekerîyya el-'Anberî'nin meclisinden çıktıktan sonra arkadaşlarıyla el-Hankâhî'ye gittiklerini ancak Hankâhî'nin saatin geç olması nedeniyle kendilerini reddettiğini başka bir gün vakitlice gittiklerini ve Hankâhî'nin kendilerine hadis imla ettirdiğini söyler. es-Sem'ânî, *Ensâb*, II/313.

1.6.1.2.3. Abdurrahmân b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerrâmî (360/971)

Bazı kaynaklar IV/X. asırda yaşamış Kerrâmî bir şahıstan söz eder. Abdurrahmân b. Muhammed en-Nîsâbûrî el-Kerrâmî adlı bu şahıs, Nisabur'da kendi zamanında Kerrâmiyye'nin lideri olup aynı zamanda önemli bir Kerrâmî âlimdir. Seksen yıl yaşamış olan bu şahıs 360/971 yılında vefat etmiştir.³⁹⁸

1.6.1.2.4. Şebîb b. Ahmed b. Muhammed b. Heşnâm el-Bestiyğî en-Nîsâbûrî (470/1080 li yıllar)

Şebîb b. Ahmed b. Muhammed b. Heşnâm el-Bestiyğî³⁹⁹ en-Nîsâbûrî, Nisabur'da Kerrâmî akidenin savunuculuğunu yapmış isimlerden bir diğeridir. Kendisinden Kerrâmiyye'nin gulatı olarak söz edilir. Hicri 390/1000 yılından önce doğan el-Bestiyğî'nin künyesi, Ebû S'ad olup hicri 470/1080 li yıllarda vefat etmiştir.⁴⁰⁰

1.6.1.2.5. Ebû'l-Kasım Mehmeşâz b. Muhammed b. Mehmeşâz (542/1147)

Sem'ânî, Ebû Abdillâh'ın ashabından ilim ve ibadet ehli olarak vasıflandırdığı Ebû'l-Kasım'a öğrenci olduğunu ve evinde kaldığını söyler. Sabaha kadar ibadetle meşgul olduğu bilgisini verdiği Ebû'l Kasım'dan hadis yazdığını ve kendisine hadis arzettiğini kaydeder. Bu şahıs, öldüğünde Bab-ı Ma'mer mezarlığına Ahmed b. Harb'in yanına defnedilir.⁴⁰¹

1.6.1.2.6. Ebû'l-Hasan en-Nîsâbûrî (ö. ?)

Zehebî, Ebû'l-Hasan en-Nîsâbûrî adındaki bu şahsiyetten Kerrâmiyye'nin ileri gelenlerinden biri olarak söz eder.⁴⁰²

1.6.2. Herat

İbn Kerrâm'ın Herat'ta Abdullah b. Malik b. Süleyman'dan hadis dersleri alması⁴⁰³ kendisinin bir süre de olsa Herat'ta bulunmuş olduğunu gösterir. İbn Kerrâm'ın görüşlerinin erken dönemde Herat'ta yayıldığı ve şehirde Kerrâmîlerin etkili olduğu

³⁹⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1208; ed-Dîmeşkî, *Tavzîhu'l-Meşâyih*, VII/303.

³⁹⁹ Bestiyğî, Nîsâbûr'un köylerindendir. Bkz. ez-Zehebî, *Târîh*, XXXII/303.

⁴⁰⁰ ez-Zehebî, *Târîh*, XXXII/303; *Siyer*, XVIII/406-407; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1208; ed-Dîmeşkî, *Tavzîhu'l-Meşâyih*, VII/303.

⁴⁰¹ es-Sem'ânî, *Tahbîr*, II/329; es-Sayrafînî, *Müntehab*, I/1769.

⁴⁰² ez-Zehebî, *Târîh*, XV/246.

⁴⁰³ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; ez-Zehebî, *Târîh*, XVII/78.

söylenebilir. Bu kanaatimiz, Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olan Osman b. Saîd ed-Dârimî (282/895) adlı şahsın İbn Kerrâm'a karşı çıkması dolayısıyla Kerrâmîler tarafından Herat'tan sürülmesine dair rivayete dayanır.⁴⁰⁴ İman görüşü dolayısıyla İbn Kerrâm ile Osman b. Saîd ed-Dârimî'nin ters düşmüş olması kuvvetle muhtemeldir.

Hicri IV/X. asırda Kerrâmiyye'nin şehre hâkim olan mezheplerden biri haline geldiği⁴⁰⁵ ve hicri V/XI. ve VI/XII. asırlarda da Kerrâmiyye'nin şehirdeki hâkimiyetini koruduğu aktarılmaktadır.⁴⁰⁶ Herât ve çevresinde Muhammed b. Kerrâm'ın pek çok takipçisi olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁰⁷ Ancak İbn Kerrâm'ın faaliyetleri neticesinde mi yoksa kendisinden sonra mı şehirde taraftar edindiğini aydınlatacak malumata sahip değiliz. İbn Kerrâm hayattayken Herat'ta Kerrâmiyye yayılmamışsa da şehirde bulunduğu zaman zarfında ilk Kerrâmî fikirlerin tohumlarını bölgeye attığını dolayısıyla bölge halkının Kerrâmiyye'ye bütünüyle yabancı olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynaklarda Herat'ta etkili olmuş iki Kerrâmî şahıstan söz edilmektedir. Biri Ebû'l- Fadl Ömer b. Ebî Sa'd el-Herevî diğeri ise İbn Heysem'in soyundan gelen Ebû Reşîd el-Heysemî'dir.

1.6.2.1. Ebû'l-Fadl Ömer b. Ebî Sa'd İbrahim b. İsmail ez-Zeydî ez-Zâhid en-Nahvî el-Herevî (426/1035)

Kerrâmî olduğu iddia edilen isimlerden bir diğeri ise *Kitabu'l-Mebânî*'nin müellifi olduğu düşünülen Ebû'l- Fadl Ömer b. Ebî Sa'd el-Herevî'dir. Mağripli Ebû Osman ed-Danî'ye ait olduğu iddiasına ek olarak Horasan bölgesinde Kerrâmiyye'nin önde gelen isimlerinden olan İbn Heysem'le olan ilişkisinden dolayı müellifin Horasanlı Ebû'l- Fadl Ömer b. Ebî Sa'd İbrahim b. İsmail ez-Zeydî ez-Zâhid en-Nahvî el-Herevî olduğundan da söz edilir.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Bu şahıs, *Kitâb fi'r-Red 'ale'l-Cehmiyye*, *Kitâb fi'r-Red 'alâ Bişr el-Merîsî* ve *el-Müsne'd* isimli eserlerin yazarıdır. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, II/303-304.

⁴⁰⁵ Makdîsî, kendi zamanında Herat'ta Ameliyye ile Kerrâmiyye arasında mezhep asabiyyeti dolayısıyla çatışmalara varan ciddi anlaşmazlıkların yaşandığını söyler. Bkz. el-Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 336.

⁴⁰⁶ Gur Sultanı Gıyâsuddîn, Herat Camii'nin yanında Fahreddin er-Râzî için bir medrese inşa ettirir. Sultanın önde gelen Şafii bir isim olan Râzî'yi taltif edici bu ikramı çoğu Kerrâmî olan şehir halkını rahatsız eder. Geniş bilgi için bkz. el-Makrîzî, *es-Sulûk lima'rifeti Duvelu'l-Mulûk*, I/257.

⁴⁰⁷ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/43; İbnu'l-Esir, *Kâmil*, X/262.

⁴⁰⁸ *Kitabu'l-Mebânî*'nin ilk varağı elde bulunmamaktadır. Eseri neşreden Jeffery, eserin ikinci sayfasında müellifin eserini te'lif etmeye hicri 425/1034 senesinde başladığı, eserine *Kitabu'l-Mebânî fi Nazmi'l-Mebânî* adını verdiği, eserin bir mukaddime ve on bölümden oluştuğu bilgisinin yer aldığını belirtir. Arthur Jeffery, eserin dilinden ve isnatlardan yola çıkarak müellifin mağrip âlimlerinden Ebû Osman ed-Danî'ye ait olduğu çıkarımında bulunmuştur. (*Mukaddimetân*, s. 3-4; Bulut, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitabu'l-Mebânî*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", s. 181-198; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 578.)

Müellif eserinde İbn Kerrâm'dan “el-İmâm el-Hâdî Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm”⁴⁰⁹ Muhammed b. Heysem'den “şeyh” olarak söz etmektedir.⁴¹⁰ “Kale İmâm'ul-Hâdî” diyerek Muhammed b. Kerrâm'ın Kur'an'ın beş harf üzere nazil olduğunu ve her bir harfin zahirî ve batınî anlamının bulunduğunu söylediğini nakleder. İbn Kerrâm'ın harflerin zahirî ve batınî anlamları olduğuna dair bu görüşü, Kerrâmiyye'nin batınî yönünün de söz konusu olduğuna yorumlanabilir.⁴¹¹

Müellif, Muhammed b. Heysem'e pek çok konuda atıfta bulunmakta ve onun görüşlerini, kendi görüşlerini ispatlama sadedinde gündeme getirmektedir. “Kale's-Şeyh” diyerek atıfta bulunduğu İbn Heysem'den icazet aldığını ifade etmesi de onun öğrencisi olduğunu göstermektedir.⁴¹² Bu bilgiler nedeniyle müellifin “el-Heysemiyye”ye mensup olması muhtemeldir.⁴¹³

Ayrıca fırkalar arasındaki mücadeleler göz önünde bulundurulduğunda Ebû'l-Fadl'a nispet edilen *Kitabu'l-Mebâni*'nin ilk varışının elde bulunmaması, müellifin Kerrâmiyye'ye mensubiyeti ihtimalini güçlendirmektedir. Müellifin diğer eserlerinin bulunmaması ise, ya bunların meşhur olmamasından ya da müellifin Kerrâmî olması nedeniyle yokedilmesinden/öne çıkarılmamasından kaynaklanabilir.⁴¹⁴

Ebû'l-Fadl el-Herevî'nin yaşadığı dönem, fırkalar arasında mücadelelerin yoğun olarak yaşandığı bir dönemdir. Eserde müellifin, Kerrâmiyye'nin önde gelen isimleri olan İbn Kerrâm ve İbn Heysem'e yaptığı atıflar ve Horasan bölgesinde yaşayan âlimlerin isnad zincirlerinde sıkça kullanılması müellifin Kerrâmî olduğunu düşündürmektedir.⁴¹⁵ Müellifin icazet aldığını ifade ettiği şahıslardan biri de Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Mehmeşâz'dır.⁴¹⁶ Bu şahıs, müellifin vefat tarihi dikkate alınacak olursa Mehmeşâz ailesinden Ebû Bekir'den önce yaşamış bir isim olabilir.

⁴⁰⁹ İlgili yerde İbn Kerrâm; nâsîh ve muhkem ile amel etmenin vacip olduğunu mensûh ve müteşâbih ile amel edilemeyeceğini savunmakta ve “*Ehl-i Ehvâ'nın yaptığı gibi Kur'an'ı kendi re'yiniz ile tefsir etmeyiniz.*” demektedir. (Bkz. *Mukaddimetân*, s. 209-210; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 578.)

⁴¹⁰ Bkz. *Mukaddimetân*, s. 47-48, 170-171, 188-189, 194, 207-208, 217-218, 240-241; Zysow, *Two Unrecognized Karrami Texts*, s. 578.

⁴¹¹ *Mukaddimetân*, s. 209.

⁴¹² İbn Âtiyye, *Mukaddimetân*, s. 207; Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitabu'l-Mebâni*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 181-198.

⁴¹³ Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitabu'l-Mebâni*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 197.

⁴¹⁴ Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitabu'l-Mebâni*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 197.

⁴¹⁵ Kutlu, “Kerrâmiyye”, XXV/296, Bulut, “Arthur Jeffery'nin Yayınladığı *Kitabu'l-Mebâni*'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme”, s. 181-198.

⁴¹⁶ Bkz. *Mukaddimetân*, s. 8,16.

1.6.2.2. Ebû Reşîd ‘Ali b. Osman b. Muhammed b. Heysem (544/1149)

Ebû Reşîd el-Heysemî, Herat’ta yaşamış Kerrâmî şahsiyetlerden biridir. Tam adı Ebû Reşîd ‘Ali b. Osman b. Muhammed b. Heysem olan bu şahıs, Kerrâmiyye’nin önderi ve imamıdır. Herat’ta h. 460/1068 senesinde doğup h. 544/1149 yılında orada vefat eden Ebû Reşîd el-Heysemî de diğer Kerrâmî isimler gibi vaiz kişiliği ile tanınır. Muhammed b. Heysem’in soyundan geldiği anlaşılan Ebû Reşîd, farklı alanlarda birçok eser kaleme almış âlim bir kişilik olarak tasvir edilmektedir.⁴¹⁷

Ebû Reşîd’in dedesi olan İbn Heysem, kalamî derinliği ile Kerrâmiyye kelamına açılım getirmiş mühim bir şahsiyettir. Soyundan ve çevresinden Kerrâmiyye’nin bayraktarlığını yürüten isimler çıkmış olmalıdır. Ancak konu ile ilgili elimizdeki tek bilgi yukarıdaki bilgidir.

1.6.3. Diğer Şehirler

1.6.3.1. Belh

Belh’te usulde Mürcie fûruda Hanefilik etkilidir. Belh’in Ebû Hanîfe’nin muhalifleri tarafından Mürci-âbâd olarak isimlendirilmesi bu gerçeğe işaret eder. Belh’te Hanefî-Mürçiî Ebû Mutî‘ el-Belhî’den sonra Belh’in tüm kadıları Hanefî’dir. İlk âlimlerden pek çoğu Ebû Hanîfe’nin veya Ebû Yûsuf, Muhammed eş-Şeybânî ve Zufer gibi meşhur arkadaşlarının ileri gelen öğrencilerinden biridir.⁴¹⁸

Belh’te İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî’den hadis dersleri almış olan İbn Kerrâm’dan⁴¹⁹ ve görüşlerinden şehir halkı haberdar olmalıdır. Kerrâmilerin şehirdeki durumu ile ilgili olarak Gazneliler döneminde Belh kadısı Ebû’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdillâh b. Hüseyin en-Nadrî ile Sebüktekin arasında yaşanan diyalog kaydedilmeye değerdir. Kerrâmiyye’ye hamilik yapan Sebüktekin (387/997), Belh’e girdikten sonra Belh kadısı en-Nadrî’yi (388/998) Kerrâmiyye ile münazarada bulunması için davet eder. Kerrâmileri kastederek en-Nadrî’ye zâhitler ve veliler hakkında ne düşündüğünü sorar. Kadı bu soruya Kerrâmilerin kendileri nezdinde kâfirler olduğu cevabını verir. Sebüktekin kendisi hakkında ne düşündüklerini sorunca Kadı, onların mezhebini benimsiyorsa kendisi için de aynı durumun geçerli olacağını söyleyince yanındakilerle

⁴¹⁷ Kendisi hakkında bilgi veren Sem‘ânî, Ebû Reşîd’e övgüler dizer. Bkz. es-Sem‘ânî *et-Tahbîr fi Mu‘cemi’l-Kebîr*, thk. Münîre Nâcî Sâlim, Riasetu Dîvânî’l-Evkâf, Bağdat 1975, I/573; İbn ‘Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XXXIX/259; ez-Zehebî, *Târîh*, XXXVII/197.

⁴¹⁸ Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, s. 84-85.

⁴¹⁹ es-Sem‘ânî, *Ensâb*, V/44; ez-Zehebî, *Târîh*, XVII/78; Nesai de İbrahim b. Yusuf el-Mâkiyânî’den hadis rivayet etmiştir. Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, XI/62.

beraber dövülerek hapsedilir.⁴²⁰ Bu rivayet Kerrâmiyye'nin Horasan'ın diğer şehirlerinde olduğu gibi Belh'te de tanınıp taraftar edindiğini ancak Belh'teki taraftar kitlesinin Şafî-Eşarilere göre az olduğunu gösterir.

1.6.3.2. Merv

İbn Kerrâm, Merv'de Ali b. Hucr'dan hadis dersleri alır.⁴²¹ Ancak şehirde ne kadar kaldığı ve faaliyetleri konusunda tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. İbn Kerrâm'ın hayatı ve faaliyetleri konusunda kaynakların verdiği bilgiler Sicistan, Nisabur, Mekke ve Kudüs şehirleri ile sınırlıdır.

Merv, Gazneli Mahmut'un Hanefilikten Şafiiliğe geçtiği bir toplantıya ev sahipliği yapar. Kerrâmiliği desteklediği dönemde fıkhıta Hanefî olan Gazneli Mahmut, etrafındaki pek çok ismin Hanefiliğe muhalefet etmesinden etkilenerak Merv'de bir toplantı düzenlenmesini emreder. Merv'deki toplantının amacı Şafî ve Hanefî mezheplerinden hangisinin ilkelerinin daha güçlü olduğunun tartışılmasıdır. Bu toplantıda Sultanın huzurunda her iki mezhebe göre iki rekât namaz kılınması hususunda ittifak edilir. Şafî Ebû Bekîr el-Kaffâl (417/1027) her iki mezhebe göre namaz kılar. Şafî mezhebine göre namaz kılarak usul ve erkâna tam olarak riayet eder. Ancak Hanefiliğe göre namaz kıldırırken tabaklanmış köpek derisinden dörtte biri necis olan bir kıyafet giyer. Nebiz ile abdest alır. Etrafına sinekler toplanmış bir biçimde namaza durarak Farsça kıraat ile namaz kılar. Ebû Bekîr'in Şafî ve Hanefî mezhebine göre iki rekât namaz kılmasının akabinde Sultan Şafiiliğe geçer.⁴²² Bu rivayetin bazı çelişkiler içerdiği açıktır. Namazı kıldıran Şafî Ebû Bekîr el-Kaffâl'ın Hanefî mezhebinin en uç ruhsatlarından hareketle kıldığı namaza mecliste bulunan Hanefîlerin itiraz etmemesi ilginçtir. Olay ya Şafî Zehebî'nin aktardığı gibi cereyan etmemiş veya Hanefîlerin itirazına Zehebî, eserinde yer vermemiştir. Diğer ihtimal ise toplantıda Hanefîlerin bulunmadığı ihtimalidir. Zehebî, bu olayı Sultanın Hanefîlik'ten Şafiiliğe dolayısıyla Kerrâmîlik'ten de Eşariliğe geçmesinin sebebi olarak zikreder. Sultanın mezhep değiştirmesinin tek bir olaya bağlanması, bu rivayetin mezhebi taassupla uydurulmuş olabileceğini akla getirmektedir.

⁴²⁰ el-'Utbî, *Yemînî*, s. 423; ez-Zehebî, *Târîh*, XVII/168, XXIX/70; *Siyer* XVI/500, XVII/484-485.

⁴²¹ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; ez-Zehebî, *Târîh*, XVII/78.

⁴²² Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, XVII/486.

1.6.3.3. Gur-Gazne

Herat ve Gazne arasında dağlık bir bölge olan Gur'da Kerrâmiyye son derece etkindir. Gurluların Kerrâmiyye ile tanışması, Sicistan'dan çıkarılmasından sonra öğretilerini ilk olarak Garcistân, Gûr ve Horasan'ın kırsal kesimlerinde yaymaya çalışan İbn Kerrâm'a dayanır. Davet çalışmaları neticesini onuncu yüzyılda verir ve Kerrâmiyye Gur'da yayılır.⁴²³ İbnu'l-Esîr, Gur'un tamamının Kerrâmî olduğunu söyler.⁴²⁴ Gazneli Mahmut gibi Gur Sultanı Ğıyasuddîn Muhammed de önceleri Kerrâmiyye'yi destekler.⁴²⁵

Gazneliler'in başkentliğini yapan Gazne, Kerrâmilerin etkili olduğu bölgelerden bir diğeridir. Kerrâmiliği benimseyen Sebüktekin ve oğlu Mahmut'un Kerrâmiler'i himaye etmesi bu durum üzerinde belirleyici olmuştur.⁴²⁶

Gazneli Mahmut'un daveti üzerine Gazne'ye gelen İbn Fûrek ile Sultan arasında istiva meselesine dair bir diyalogun yaşandığı kaydedilir. Bu rivayete göre İbn Fûrek, Allah'a cihet nispet edilmesinin doğru olmadığını dile getirmiş ve Allah'ın arşa istivası bağlamında Kerrâmiyye tarafından gündeme getirilen *fevkiyye* ibaresinin Allah hakkında kullanılamayacağını savunmuştur. Kendisine üst cihet takdir edilen bir varlık hakkında alt cihetin de caiz olacağını söyleyince Sultan kendisinin değil bizzat Allah'ın kendisini bu şekilde tavsif ettiği cevabını vermiştir.⁴²⁷ Bu rivayet, Sultan Mahmut'un Allah anlayışı hususunda Kerrâmî görüşleri benimseyip savunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

1.6.3.4. Kudüs

Kudüs, Kerrâmilerin yoğunluklu olarak bulundukları, kendilerine ait hankâh ve meclisleri olan bir şehirdir.⁴²⁸ Kerrâmilerin şehirdeki varlığı, İbn Kerrâm'ın sağlığına dayanmaktadır. Birçok kaynaktan İbn Kerrâm'ın Nisabur'daki hapis cezalarının akabinde Kudüs'e gittiği bilgisi yer almaktadır. Seksekî, Muhammed b. Kerrâm'ın Nisabur'dan

⁴²³ ez-Zehebî, *Târîh*, XIX/13; *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314; *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*, 457; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462; Bosworth'un *el-Milel*'den naklettiği bu bilgiye rastlayamadık. Ancak söz konusu bilgi dipnotta İsferyî'nin *Tebîr*'inden naklen verilmiştir. Krş. eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99; Bosworth, Edmund, "The Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*, S. 6 (1961), s. 129-130.

⁴²⁴ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, X/262.

⁴²⁵ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, X/262; ez-Zehebî, *Târîh*, XII/932.

⁴²⁶ ez-Zehebî, *Siyer*, XVI/500.

⁴²⁷ en-Nesefî, *Tebîr*, I/232-235; ez-Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148; *Siyer*, XVII/215; Temel kaynağı hocası Zehebî'nin *Târîh*'i olan Safedî'nin konu ile ilgili verdiği bilgiler *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*'daki bilgilerle de örtüşmektedir. Krş. Safedî, *Vâfi*, II/254; V/113. Gazne'ye davet ediliş nedeni, bazı kaynaklarda farklı aktarılır. İbn Fûrek, bir Kerrâmî liderin kendisini küfürle itham etmesi nedeniyle sultan tarafından kendisini savunması için saraya çağrılır. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, IV/130-131; Bulliet, *the Patricians of Nishapur*, s. 159-160.

⁴²⁸ el-Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 179.

çıkarken kendisine sekiz yüz kişilik bir topluluğun eşlik ettiğini aktarır.⁴²⁹ İbn Kerrâm, kendisine tabi olanlarla beraber Kudüs'e gitmiş olmalıdır. Kudüse tam olarak ne zaman gittiği belli olmayan İbn Kerrâm'ın hayatının geri kalanını orada geçirdiği, Kudüs'te vefat ettiği ve oraya defnedildiği rivayet edilmektedir. Bu rivayetlere göre İbn Kerrâm, vefat ettiğinde Kudüs'teki taraftarlarının sayısı yirmi bin civarındadır.⁴³⁰

Seksekî, kendi döneminde Kerrâmiyye'nin Horasan'da, ağırlıklı olarak Nisabur'da ve Beyt-i Makdis'de taraftarlarının bulunduğunu söylemektedir.⁴³¹ Seksekî'nin yaşadığı hicri yedinci asır Kerrâmiyye'nin tarih sahnesinden çekildiği döneme denk gelmektedir. Ancak Seksekî'nin verdiği bilgi en güçlü oldukları bölgeler olan Nisabur ve Kudüs'te Kerrâmilerin varlıklarını devam ettirdiklerini göstermesi açısından önemlidir.

Kudüs'te, fakîh Nasr b. İbrahim el-Makdisî, Kerrâmiyye'ye muhalefet eden bir şahıs olarak resmedilmektedir. Fakîh el-Makdisî, Kerrâmiyye'ye sevgi besleyen Hecam adında bir şahsa, Kerrâmilerin zahirlerinin güzel batınlarınınsa çirkin olduğu şeklinde uyarılarda bulunmuştur.⁴³²

Nisabur ve çevresinde İbn Kerrâm'ın rivayetleri kıymet görmezken Kudüslüler, İbn Kerrâm'dan çokça hadis nakletmişlerdir.⁴³³ İbn Kerrâm'ın Horasan'ın muhtelif şehirlerinden sürgün edilmesine ve defalarca hapsedilmesine gerekçe olarak gösterilen görüşleri, bölge halkı tarafından sapkın görüşler olarak algılanmamıştır.

1.6.4. Diğer Kerrâmî Şahıslar

Yukarıda zikrettiğimiz şahıslar dışında Kerrâmî olan ancak haklarında tatmin edici bilgi bulunmayan başka isimler de vardır.

1.6.4.1. Tâcuddîn b. Demmâmeli (ö. ?)

İbn Verdî, Mısır'da Kerrâmiyye'nin büyüğü olan Tâcuddîn b. Demmâmeli adında bir şahıstan söz etmektedir.⁴³⁴

⁴²⁹ es-Seksekî, *Burhân*, s. 35-36.

⁴³⁰ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, LV/129; es-Seksekî, *Burhân*, 36; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/523; *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191; *Lisânu'l-Mizân*, VII/462; Brockelmann, *Târîhu Edebî'l-'Arabî*, IV/75.

⁴³¹ es-Seksekî, *Burhân*, s. 35-36.

⁴³² İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, LV/129.

⁴³³ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dımeşk*, LV/129.

⁴³⁴ Müellif söz konusu şahsiyetin yüz bin dirhem gibi bir meblağı miras olarak bıraktığından söz eder. (Bkz. İbn Verdî, *Târîhu İbn Verdî*, II/286.)

1.6.4.2. Ali b. Muhammed el-Bustî (401/1010)

Bust şehrini ele geçiren Sebüktekin'in bu fethin ardından özel kâtibi olarak görevlendirdiği Ali b. Muhammed el-Bustî, Sultana yakın Kerrâmî bir şahıs olup Gazneliler üzerine özel bir tarih çalışması bulunmaktadır.⁴³⁵

1.6.4.3. Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Hubeyb Ebû'l-Kâsım el-Vâ'iz en-Nahvî (ö. ?)

Hasan b. Muhammed b. Hasan b. Hubeyb Ebû'l-Kâsım el-Vâ'iz en-Nahvî, önemli bir dil âlimi olup önceleri Kerrâmî iken sonra Şafîliğe intisap etmiştir.⁴³⁶

1.6.4.4. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. ?)

Suyûtî, Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî'yi de Kerrâmî dilciler arasında zikretmiştir.⁴³⁷ Zehebî de Beyhakî'den naklen İbn Kuteybe'nin Kerrâmî görüşler benimsediğinden söz etmektedir.⁴³⁸ Ancak bu kaynaklarda, Dineverî'nin hangi gerekçeye binaen Kerrâmî olarak nitelendirildiği belirtilmemektedir.

Süleyman b. Sehl b. İshâk Ebû'l-Hasan el-Fârisî ed-Dâvûdî ve Muhammed b. Ahmed b. 'Alî Ebî Abdillâh el-Mecaşî'î el-Herevî de Kerrâmî şahıslar arasında sayılmıştır.⁴³⁹

1.7. Kerrâmiyye'ye Reddiye Yazanlar

Farklı mezhep müntesiplerinin Kerrâmiyye'ye reddiye olarak kaleme aldığı pek çok eser bulunmaktadır. Muhammed b. Eslem b. Sâlim b. Yezîd et-Tûsî (242/856), *el-Îman ve'l-'Amâl* adlı eserini, Kerrâmiyye'ye reddiye olarak yazmıştır.⁴⁴⁰ Önde gelen Hanefî fakîhlerden olan Ebû Bekir es-Semerkindî'nin (268/881) *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* adlı bir eseri vardır.⁴⁴¹ Ebû Bekir es-Semerkindî'nin Hanefî geleneğe mensup olması Kerrâmiyye ile aralarındaki ihtilafın iman meselesinden ziyade Allah ve sıfatları konusunda olduğuna işaret etmektedir.⁴⁴² Nesefî, Semerkand kelimcilerinden

⁴³⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, XVII/147-148, 484.

⁴³⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, I/519; ez-Ziriklî, *A'lâm*, II/213.

⁴³⁷ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât*, II/63.

⁴³⁸ ez-Zehebî, *Siyer*, XIII/298.

⁴³⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, XXII/332-333.

⁴⁴⁰ ez-Ziriklî, *A'lâm*, VI/34.

⁴⁴¹ el-Kureşî, *Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/144; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, s. 283; ez-Ziriklî, *A'lâm*, VII/147.

⁴⁴² Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, s. 239.

Ebû Bekir el-Yemân'ın Kerrâmiyye'nin görüşlerine reddiyede bulunduğu eserinde ilk Kerrâmiyye'nin, Allah'ın mahiyetini ancak kendisinin bildiği bir keyfiyetinin olduğu iddiasında bulunduğunu rivayet etmektedir.⁴⁴³

Önde gelen Eşarî âlimlerinden olan Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (429/1037) de Kerrâmiyye'ye reddiye yazan isimler arasındadır. *Kitâbu Fedâihi'l-Kerrâmiyye* adlı bu eser günümüze ulaşmayan eserlerden biridir.⁴⁴⁴

Hanbeli âlim Kadı Ebû Ya'lâ Muhammed b. Huseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' (458/1066) da Kerrâmiyye'ye reddiye yazanlar arasındadır. Ebû Ya'lâ, *er-Red ale'l-Kerrâmiyye* adlı bir eser kaleme almıştır.⁴⁴⁵

Kerrâmiyye'ye reddiye yazdığı belirtilen ancak eserlerinin adı zikredilmeyen şahıslar da vardır. Bunlardan biri, Ebû'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsa Şerif Rızâ el-'Alevî el-Huseynî (406/1015) adındaki şahıstır. Bu şahıs, Eş'ariyye ve Kerrâmiyye'ye yönelik reddiyeler kaleme almıştır.⁴⁴⁶ Muhammed b. Ca'fer b. Kâsım İbnu'l-Bakıllânî, Kerrâmiyye'ye reddiye yazan ancak eserinin adı belirtilmeyen bir diğer isim olarak zikredilebilir.⁴⁴⁷

⁴⁴³ el-Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, I/85; Nesefî, Allah hakkında keyfiyyet düşünilemeyeceğinden bu görüşün bâtil olduğunu söyler. Bkz. Nesefî, *Tebsıra*, I/214.

⁴⁴⁴ Safedî, *Vâfî*, XIX/33; Subkî, *Tabakât*, V/140.

⁴⁴⁵ ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII/91.

⁴⁴⁶ ez-Ziriklî, *A'lâm*, VI/100.

⁴⁴⁷ Aynı zamanda Rafıza, Mu'tezile, Cehmiyye ve Havâric'e de reddiye yazmıştır. Bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, XVII/190.

İKİNCİ BÖLÜM

2. HADİS TARAFTARLARI'NIN KERRÂMİYYE ELEŞTİRİSİ

İslam düşünce tarihinde, çok tartışılan ve hakkında en çok eser yazılan konuların başında iman problemi gelir; bu konuda en fazla eser kaleme alanların başında ise, Hadis Taraftarları gelmektedir.⁴⁴⁸ Hadis Taraftarları'nın Kitâbu'l-Îmânlar, Sünneler, İ'tikadâtlar ve Makâlât türü eserleri, Kerrâmiyye'yi ilk tartışan ve onlar hakkında olumsuz bir imaj oluşturmaya çalışan ilk eserlerdir. Onların Kerrâmiyye algısını, bu eserlerden hareketle tespit edeceğiz.

Kerrâmiyye'ye ait yazılı edebiyat günümüze ulaşmadığından onlarla ilgili algı, muhaliflerin eserleri yoluyla inşa edilmiştir. Özellikle Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler, onların kendi kaynaklarına dayanmaz ve tarafsızlıktan uzaktır. Hadis Taraftarlarının satır aralarında veya Mürcie başlığı altında dahi olsa Kerrâmilere yönelik tenkitler içeren geniş bir yazılı edebiyatı bulunmaktadır. Ancak Kerrâmilere ile Hadis Taraftarları arasındaki tartışmalarda Kerrâmilerin temel argümanlarının neler olduğu konusundaki bilgiler sınırlıdır. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*'ında İbn Kerrâm'ın Hadis Taraftarlarının iman anlayışını '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde tenkit ettiğinden söz eder. İbn Kerrâm'ın '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserini gördüğünü söyleyen ve zaman zaman bu eserden iktibaslarda bulunan Bağdâdî, bu eserde *İman Konusunda Hadisçileri Red* başlıklı bir bölümün yer aldığını ve bu bölümde imanı söz ve amel olarak tanımlayanların tenkit edildiğine dair değerlendirmeler yapar. Ancak bu konuda ayrıntılı bilgi vermez.⁴⁴⁹

Kerrâmiyye ile Hadis Taraftarları arasında imanda artma ve azalma olup olmayacağı hususunda da görüş ayrılığı vardır. Bu çerçevede İbn Kerrâm'a ait olan ve iman hususunda çeşitli rivayetlerin yer aldığı bir eserden söz edilir. Muhtelif isnad zincirleriyle Hz. Peygamber'e dayandırılan bu rivayetlerin bir kısmı imanın artacağı ancak azalmayacağı bir kısmı ise imanda artma ve azalmanın olmayacağı ile ilgilidir. Buhârî, değerlendirmesi için kendisine getirilen bu eserdeki rivayetlere karşı katı bir tutum takınır ve kitabın arkasına, bu hadisleri rivayet edenlerin şiddetli bir şekilde

⁴⁴⁸ Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitabiyat Yay. , Ankara 2002, s. 19.

⁴⁴⁹ Bkz. el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 220.

dövülerek uzun süre hapsedilmesi notunu düşer.⁴⁵⁰ Eserdeki rivayetlerin içeriğine dair verilen bilgi, Kerrâmîlerin imanda artma ve eksilmeyi kabul etmediğini veya artmayı kabul ederken azalmayı reddettiğini gösterir. Bu ise imanda artma ve eksilme olduğunu kabul eden Hadis taraftarları ile Kerrâmiyye'nin temel ayrılık noktalarından birini teşkil eder.

İki grubun iman anlayışları arasındaki bu farklılıklar, Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye'ye yönelttiği eleştirilerin odağında yer almaktadır. Hadis Taraftarları edebiyatı, Kerrâmiyye ile ilgili karalama faaliyetlerinin pek çok örneği ile doludur. Bu konuda olumsuz imaj oluşturmada onların eserleri önemli bir rol oynamış ve karalamaya yönelik isnadlar diğer dini-toplumsal grupları da etkilemiştir.

2.1. Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye'yi Sınıflandırma Sorunu

Hadis Taraftarı Malatî'nin (377/987) *et-Tenbih*'i, İbn Batta'nın (387/997) *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*'si, Yemenî'nin (VI/XII. asrın başları) '*Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*'sı, Abdülkâdir el-Gîlânî'nin (561/1166) aslında bir edep ve tasavvuf eseri olan *el-Gunye li Tâlibi Tarîkati'l-Hakk Azze ve Celle* adlı eserinin *Aslu Fıraki's-Selâs ve Seb'in* bölümü, İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*'i ile Seksekî'nin (683/1284) *el-Burhân fi Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*'ı gibi eserler, onların Kerrâmiyye algısını tespit konusunda temel kaynakları oluşturmaktadır.

Hadis Taraftarları makâlât geleneğinin en kadim eserlerinden biri Ebû'l Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Malatî'nin (377/987) *et-Tenbih*'idir. Malatî, *Tenbih*'inde yetmiş üç fırka hadisini esas alarak fırkaları tasnif eder. Önce kurtuluşa eren fırka olarak kabul ettiği Cemâat'ı zikreder. Akabinde bid'at fırkaları yetmiş ikiye tamamlayacak şekilde diğer fırkaları tasnif eder. Zenâdika'yı beş, Cehmiyye'yi sekiz, Kaderiyye'yi yedi, Mürcie'yi on iki, Revâfız'ı on beş, Havâric'i yirmi beş fırka olarak zikrederek sayıyı yetmiş ikiye tamamlar.⁴⁵¹ Malatî, mezhepleri tasnif ederken bazılarını adı ile zikrederken, bazılarının görüşlerini üçüncü grup, dördüncü grup şeklinde vermeyi tercih eder. Mürcie'nin alt kollarını zikrederken hiçbir isim kullanmayan Malatî, Mürciî fırkaları, *Onlardan bir sınıf veya Mürcie'den bir sınıf* şeklinde anonim olarak ele alır.⁴⁵²

⁴⁵⁰ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; ez-Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, IV/21; es-Subkî, *Tabakât*, II/305; İbn Hacer el-'Askalânî, *Nuket*, II/858.

⁴⁵¹ el-Malatî, *Tenbih*, s. 6, 85, 125-156.

⁴⁵² el-Malatî, *Tenbih*, s. 125-133.

Malatî, Mürchie başlığı altında Mürcii iman nazariyesini eleştirir. Hadis Taraftarlarının iman anlayışını ispatlamaya çalışan Malatî, Kerrâmiyye'den ismen söz etmeksizin imanın sadece dil ile ikrar olduğunu söyleyenlere, münafıkların imanının sahih olup olmadığını sorar. Münafiğin imanını sahih bulmamaları durumunda imanı dil ile ikrara hasretmeleri dolayısıyla kendileri ile çelişeceklerini hatırlatır. Müellifin Kerrâmiyye'nin teşekkülü için kritik dönem olan hicri IV/X. asırda yaşadığı göz önünde bulundurulduğunda eserinde Kerrâmiyye'den söz etmemesi ilgi çekicidir. Ancak diğer mezhepleri tasnif ederken de birçok fırkanın adını zikretmeyen müellifin bu tavrı temel fırkaları esas alıp tali fırkaların görüşlerini vermeyi yeterli bulması ile alakalı olabilir. Bu nedenle ismini zikretmeksizin Kerrâmiyye'yi Mürchie içerisinde mütalaa ettiğini söyleyebiliriz.

Malatî'nin Mürchie'den bir grup ile ilgili verdiği bilgiler, Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlere uyar. Verdiği bilgiye göre Allah tarafından indirileni ikrar ettiklerini söyleyen bu grup diledikleri şekilde tevilde bulunurlar. Allah'a ve elçisi Muhammed'e iman ettiğini söyleyen ancak Muhammed'in Mekke ve Medine'deki nebi mi yoksa Horasan'daki nebi mi olduğunu bilmediğini söyleyen kişinin, mümin olduğunu kabul ederler. Haccı kabul ettiğini söyleyip Haccın Mekke'ye mi yoksa Horasan'a mı yapılacağını bilmediğini söyleyen kişiyi de mümin kabul ederler. Bunun gibi örnekleri çoğaltan Malatî'nin verdiği bu bilgiler, İbn Dâ'î er-Râzî'nin *Tabsîratu'l-'Avâm*'da Kerrâmiyye'ye nispet ederek ayrıntılı bir şekilde zikrettiği görüşler ile paralellik arzeder.⁴⁵³

Hadis Taraftarlarından erken dönemde makâlât telif eden müelliflerden bir diğeri ise Ebû 'Abdillâh 'Ubeydullâh b. Batta el-'Ukberî el-Hanbelî'dir. (387/997) İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne 'alâ Usûli's-Sunne ve'd-Diyâne* adlı eserinde Hadis Taraftarlarının eserlerindeki genel yaklaşıma paralel olarak rivayet ağırlıklı bir üslup tercih eder. Eserde sıklıkla cemaatin gerekliliği ve sünnetin önemini vurgulayan İbn Batta eserin dördüncü bölümünde ise bid'atten sakındırmaktan söz eder. Ve bid'at fırkalar olarak yirmi fırka zikrederek bu fırkalara veya alt kollarına mensub olanları tekfir eder.⁴⁵⁴

⁴⁵³ İbn Dâ'î er-Râzî, Kerrâmilerin Ebû 'Abdillâh Muhammed b.Kerrâm'ın risalete Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh'tan daha layık olduğunu iddia ettiklerinden ancak bu konuda takiiye yaptıklarından söz eder. Ayrıca İbn Kerrâm'ın, taraftarlarına, şarap hariç tüm büyük günahları helal kıldığına dair aktarımlarda bulunur. Krş. Malatî, *Tenbîh*, s. 130; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîratu'l-'Avâm*, s. 65-70.

⁴⁵⁴ İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, s. 279.

İbn Batta, eserinde Kerrâmiyye'den ismen söz etmez. Bu durum müellifin, Kerrâmiyye'yi Mürcie bünyesinde değerlendirmiş olması ile ilgili olabileceği gibi müellifin yaşadığı coğrafi bölgenin Kerrâmiyye'nin etkili olduğu merkezlere uzak olması ile de ilgili olabilir.⁴⁵⁵ Ancak Kerrâmiyye'nin önde gelen temsilcilerinden olan Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz'ın (383/993) müellif ile aynı dönemde yaşamış olması ve Kerrâmiyye'nin en etkili dönemini yaşaması bu ihtimali zayıflatmaktadır. Çünkü Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz'ın vasıtası ile Ehl-i Kitâb ve Mecûsîlerden beş binin üzerinde insanın Müslüman olduğu rivayet olunur.⁴⁵⁶ Döneminin Kerrâmî lideri olarak nitelenen bu şahıstan ve mensub olduğu mezhepten, İslam fırkaları ile ilgili eser telif eden bir müellifin haberdar olmaması düşük bir ihtimal olsa gerektir.

Bu durumda müellifin Malatî gibi Kerrâmiyye'yi Mürciî bir fırka olarak değerlendirip ayrıca zikretmeye gerek görmediği ihtimali üzerinde durmak gerekir. Mürcie'nin kimler olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya Ahmed b. Hanbel'in "imanın söz olduğunu iddia edenler" şeklinde genelleyici bir cevap verdiğini aktarması, İbn Batta'nın da Kerrâmiyye'yi Mürcie bünyesinde değerlendirdiğini gösterir. Ümmetin icmaından ayrılan mezhepleri yirmi fırka olarak zikredip tafsilatlandırmaması da bu tespiti destekler.⁴⁵⁷

Muhtelif yerlerde Mürcie'yi zikreden İbn Batta, Mürcie'den hükümdarların dinine tabi olanlar, ümmetin icmaından çıkanlar ve peygamberlerin dili ile lanete uğrayanlar gibi vasıflandırmalarda bulunur.⁴⁵⁸ İbn Batta, ayrıca *el-İbânetu'l-Kübra* adlı eserinde de Mürcie'yi iman meselesi başta olmak üzere muhtelif meselelerde eleştirir.⁴⁵⁹

Künyesi ve nisbesi dışında ismi hakkında herhangi bir bilgi olmayan Ebû Muhammed el-Yemenî (VI/XII. asrın başları) '*Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka* adlı eserine yetmiş üç fırka hadisini zikrederek başlar. Yemenî, bid'at mezhepleri dört ana mezhep olarak zikreder. Bu dört ana mezhebi Havâric, Mürcie, Mu'tezile-Kaderiyye ve Şîa-Rafıza olarak verdikten sonra her birinin altında on sekiz fırka zikreder. Yetmiş

⁴⁵⁵ Ğamidî, müellifin ilim tahsil etmek için Bağdat, Basra, Mekke ve muhtelif şehirlere gittiği bilgisini verir. Ancak sözünü ettiği muhtelif şehirler arasında Maverâünnehir ve Horasan bölgesindeki şehirlerin bulunup bulunmadığını bilmemekteyiz. Ancak coğrafi uzaklığın Kerrâmiyye'den haberdar olmamasında etkili olması uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir. Bkz. İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, s. 7.

⁴⁵⁶ Sem'ânî eserinde Hâkim'den alıntıda bulunur. Hâkim, *Târîhi Nisâbü'r* adlı eserinde o güne kadar Nisabur'da öylesi bir kalabalık görmediğini söyler. Bkz. es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44-45.

⁴⁵⁷ İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, s. 279-280.

⁴⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, s. 81, 105, 133, 279-280.

⁴⁵⁹ Bkz. İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübrâ*, II/884, 898, IV/111,123, 207.

üçüncü ve kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'i zikreder ve bu fırkanın tek fırka olduğunu belirtir.⁴⁶⁰

Yemenî, Kerrâmiyye'yi Mürcie başlığı altında zikreder.⁴⁶¹ Mürcii fırkaların müstakil olarak görüşlerini zikretmeden evvel, ittifak ettiği hususları dile getirir. Kâfirden başkasının cehenneme gitmeyeceği, imanın kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olmadığı, imanlarının meleklerin ve peygamberlerin imanı gibi olduğu hususlar ittifak ettikleri hususlardır.⁴⁶² Müellif, Mürcie ve alt kollarını anlattıktan sonra iman başlığı koyar.⁴⁶³ Müslümanlar arasında iman konusunda ortaya çıkan yedi fırkadan söz eder. Bu fırkalardan ikisi olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât ve Mürcie'nin bu hususta isabet ettiğini diğer beş fırkanın ise yanlış yolda olduğunu belirtir.⁴⁶⁴ Mürcie'nin cumhuru imanı dil ile ikrar olmaksızın kalbin ma'rifeti ve tasdiki olarak tanımlar. Mürcie'den bir fırka ise imanı salt ikrar olarak tanımlar.⁴⁶⁵ Ama imanın dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve azalarla amel olmadığı hususunda hemfikirdirler. İmanı salt ikrar olarak tanımlayan grubun kimliği hususunda bilgi vermez ancak Kerrâmiyye'yi Mürcii fırkalar arasında zikretmesi söz konusu grubun Kerrâmiler olduğu hususunda şüpheyi mahâl bırakmaz.⁴⁶⁶

Ebû Muhammed el-Yemenî'nin Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgiler sınırlıdır. Muhammed b. Kerrâm'ın, Kerrâmî lideri ve musannıfı olduğu bilgisini verir. Ayrıca Kerrâmileri, imanı kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrar olarak tanımlamaları dolayısıyla Cehmiyye'ye muhalefet edenler olarak tasvir eder. Yemenî, Kerrâmilerin iman anlayışının, münafiğin hakikatte mümin olmasını gerektireceğini söyler ve bu

⁴⁶⁰ Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/3, 9.

⁴⁶¹ Müellif Cehmiyye, Kerrâmiyye, Merisiyye, Küllabiyye, Ğaylaniyye, Neccâriyye, İlhamiyye, Mukatiliyye, Yûnusiyye, Ca'diyye, Şebîbiyye, Sâlihiyye, Sevbâniyye, Haşeviyye, Muhâciriyye, Lafziyye, Sûfistâiyye ve Şimriyye olmak üzere on sekiz Mürcii fırka zikreder. Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/272.

⁴⁶² Öyle ki Allah'ın çocuğu, babası veya ortağı olduğunu söyleyip kalbi ile aksine inanın mümin olduğu ve dili ile söylediğinin imanına zarar vermeyeceğini iddia ederler. Bkz. Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/273.

⁴⁶³ Ebû Muhammed'in bu tavrı eserinde "fırka merkezli" ve "konu merkezli" yöntemleri bir arada kullanması ile ilgilidir. Müellif öncelikle mezheplerin adlarını, alt kollarını birleştirdiği temel görüşleri ve birbirinden ayrıldığı belli başlı görüşlerini anlatır. Bunun yanında bir fırkayı ele alırken, önce o fırkanın ayırıcı niteliğini başlık yapar ve diğer fırkaların o konudaki görüşlerini incelemeye çalışır. O, Havâric'ten sonra imamet, Mürcie'den sonra iman, Mu'tezile'den sonra kaza ve kader ile Kur'an ve kabir ahvâli ve İsmâîliler'den sonra Kur'an'ın Bâtınî yorumu ve diğer bazı Bâtınî teviller hakkında ayrı ayrı bâblar açmış, bunlarda hem diğer fırkaların, hem de asıl fırkanın görüşlerini anlatmıştır. Ümüt Toru, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka"' Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, s. 45; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 107-110.

⁴⁶⁴ Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/296.

⁴⁶⁵ Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/301.

⁴⁶⁶ Krş. Muhammed b. Abdillâh el-Ğâmîdî, Yemenî'nin *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka'sı*, I/301, Dipnot 1.

argüman üzerinden Kerrâmiyye'yi eleştirir.⁴⁶⁷ Yemenî'nin verdiği bu bilgi, Kerrâmilerin münafığı hakikî mümin olarak kabul etmediklerini; muhaliflerin Kerrâmiyye'nin iman anlayışını, münafığı hakikî mümin kabul ettikleri şeklinde yorumladıklarını göstermektedir.

Abdülkâdir el-Gîlânî (561/1166), *el-Gunye li Tâlibî Tarîkati'l-Hakk Azze ve Celle* adlı eserinin *Aslu Fıraki's-Selâs ve Seb'in* bölümünde, yetmiş üç fırkanın aslının Ehl-i Sünnet, Havâric, Şîa, Mu'tezile, Mürcie, Müşebbihe, Cehmiyye, Dırâriyye, Neccâriyye ve Küllâbiyye olmak üzere on fırka olduğunu kaydeder.⁴⁶⁸ Muhammed b. Kerrâm'a tabi olan Kerrâmilerin imanı, dil ile ikrar; münafığı hakikî mü'min olarak kabul ettiklerini dile getirir. İstitaatın fiile yakın olması ile beraber fiilden önce olduğu görüşünü benimsediklerini ve istitaatın fiille beraber olduğunu kabul eden Ehl-i Sünnet'e bu hususta muhalefet ettiklerini dile getirir.⁴⁶⁹

Elimizde hicri VI/XII. asırda yaşamış olan önde gelen Hanbelî âlimlerinden bir diğeri olan Ebû'l-Ferec Abdîrrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî'nin (597/1201) *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs* adlı eseri bulunmaktadır.⁴⁷⁰ Eserinde İslam dışı fırkaları ve İslam fırkalarını konu edinen müellif, eserine sünnet ve cemaâtin lüzumu ile başlar. Bu bölümde sünnet ve cemaâtin önemine dair hadisler zikreder. Yetmiş üç fırka rivayetini de bu bağlamda muhtelif senetlerle zikreder.⁴⁷¹

İbnü'l-Cevzî, açtığı *Bid'at Fırkaların Sınıflandırılması* başlığı altında fırkaları tasnife geçmeden önce yetmiş üç fırka rivayetine değinir. Kurtuluşa eren fırka hakkında *el-Cemaât* tabirini kullanır.⁴⁷² Akabinde Harûriyye, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Rafıza ve Cebriyye olmak üzere altı ana fırka zikreder. Her bir fırkayı on iki kola ayırarak 6X12+1 formülünü kullanır. Ancak eserinde Kerrâmiyye'yi zikretmez. Müellifin fırkaları tasnifi Ebû Mutî' Mekhul b. Fazl en-Nesefî 'nin *Kitabu'r-Redd* adlı makâlât eseri ile benzerlik arz etmektedir. Nesefî'nin eserinden farklı olarak fırkalar hakkında çok kısa

⁴⁶⁷ Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/275.

⁴⁶⁸ Havâric'i on beş, Mu'tezile'yi altı, Mürcie'yi on iki, Şîa'yı otuz iki, Müşebbihe'yi üç, Cehmiyye, Neccâriyye, Dırâriyye, Küllâbiyye'yi birer fırka olarak değerlendirir. Kurtuluşa erecek fırka olarak zikrettiği Ehl-i Sünnet'in ise tek bir fırka olduğunu kaydeder. Bkz. el-Gîlânî, *Gunye*, s. 175.

⁴⁶⁹ el-Gîlânî, *Gunye*, s. 186.

⁴⁷⁰ Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnu'l-Cevzî" *DİA*, XX/543.

⁴⁷¹ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, I/36-40.

⁴⁷² İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, I/157-160.

bilgi vermektedir. Ancak fırkaların sıralanışı ve isimleri, küçük farklılıklar dışında aynıdır.⁴⁷³

İbnü'l-Cevzî, Mürcie'yi iman anlayışı dolayısıyla eleştirir.⁴⁷⁴ İman ettikten sonra bütün büyük günahları işlemesinin kişinin imanına zarar vermeyeceğini kabul eden Mürciileri Allah'ın vaîdini ve konu ile ilgili sahih hadisleri inkâr etmekle itham eder. Akabinde Muhammed b. Kerrâm'dan söz eder. Mürcie ile ilgili verdiği bu bilgilerin akabinde İbn Kerrâm'dan söz etmesinin nedeni Mürcîî iman anlayışı ile Kerrâmî iman anlayışı arasında ilişki kurmasıdır. İbn Kerrâm'ı mezheplerin en kötüsüne intisap etmekle suçlar. İbn Kerrâm'ın hadislerin en zayıfını seçtiğini, teşbihe meyl ederek Allah'ı havâdise mahal kıldığını da özellikle belirtir. Mürcie'den İslam'daki en kötü topluluk olarak söz ettikten sonra Muhammed b. Kerrâm'ın mezheplerin en kötüsüne intisab ettiğini dile getirir.⁴⁷⁵ Bu durum, İbn Kerrâm'ı Mürcîî olarak nitelediğini gösterse de Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin alt fırkaları arasında zikretmez. Bu durumun İbnu'l-Cevzî'nin, Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd* adlı eserini örnek alarak fırkaları tasnif etmesi ile ilgili olduğu kanaatindeyiz. Kendisinden önce Hadis taraftarları makâlât geleneğinden Yemenî'nin Kerrâmiyye'yi zikretmesi ancak kendisinin zikretmemesi de bunu desteklemektedir. Nitekim hicri V/XI. ve VI/XII. asırda farklı geleneklerde kaleme alınmış olan makâlât eserlerinin genelinde Kerrâmiyye'nin ya Mürcie ya da Müşebbihe-Mücessime altında müstakil bir fırka olarak zikredildiği görülmektedir.

Ebû'l Fadl 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî el-Hanbelî (683/1284) *el-Burhân fi Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*'ında her ne kadar Ebû Muhammed el-Yemenî'nin makâlâtından etkilenmiş olsa da Kerrâmiyye hakkında yeni bir şey söyleyip söylemediği konumuz açısından önemlidir. Seksekî'nin fırkaları 4X18+1 formülünü kullanarak tasnifi ve dört ana mezhep olarak Havâric, Mürcie,⁴⁷⁶ Mu'tezile ve Rafıza'yı zikretmesi Yemenî ile birebir uyumaktadır.⁴⁷⁷ Dört ana fırkanın alt kollarının ise ufak tefek farklılıklar

⁴⁷³ Ana fırkaların ve alt kollarının adının yanı sıra alt kollarının sıralanışları Nesefî'nin eseri ile hemen hemen aynıdır. Krş. Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, s. 60-61; İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsu'l-İblîs*, I/157-202.

⁴⁷⁴ Mürcie'ye göre kişi kelime-i şهادet getirdikten sonra bütün günahları dahi işlese yine de cehennemde girmez. Bu anlayışları ile muvahhidlerin cehennemden çıkacağına dair sahih hadisleri inkâr ederler. Böylelikle Allah'ın vaîdini ve cezasını da inkâr etmiş olurlar. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, II/494-495.

⁴⁷⁵ İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs* II/494-495.

⁴⁷⁶ Cehmiyye, Kerrâmiyye, Merîsiyye, Küllâbiyye, Haşeviyye, Neccâriyye, İlhamiyye, Mukâtiliyye, Muhâciriyye, Ca'diyye, Sûfistâiyye, Şebîbiyye, Cebriyye, Lafziyye, Sevbâniyye, Şimriyye, Ğaylâniyye ve İbâhiyye olmak üzere on sekiz fırka zikreder. Seksekî, eserinde Yemenî'den farklı olarak Cebriyye ve İbâhiyye fırkalarını zikreder. Yemenî'de ise ortak olmayan Mürcii fırkalar Yûnusiyye ve Haşeviyye'dir. Krş. Yemenî, *Âkâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/272; Seksekî, *Burhân*, s. 33-34.

⁴⁷⁷ Bkz. Seksekî, *Burhân*, s. 17-95.

dışında hemen hemen aynı olması, Seksekî'nin, Yemenî'nin eserinden faydalandığını göstermektedir. Ancak Seksekî eserinde Yemenî gibi her mezhebin kendisi ile temayüz ettiği temel görüşleri ile ilgili başlık koymamış ve bid'at fırkaları zikrettikten sonra Fırka-ı Nâciye olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaât'ı zikretmiştir.⁴⁷⁸

Seksekî, fırkaları yetmiş üç fırka rivayetine göre tasnif ettiği eserinde Kerrâmiyye'ye Mürcie başlığı altında yer verir. Yemenî'nin kullanmış olduğu Muhammed b. Kerrâm'ın Kerrâmî lideri ve musannıfı olduğu bilgisini birebir aktarır. İbn Kerrâm'ın zâhid ve âbid kişiliğine vurguda bulunarak okuma yazma bilmeyen İbn Kerrâm'ın Nisabur'dan ayrılırken sekiz yüz kişilik bir topluluğun kendisine eşlik ettiğini aktarır. Zahidane yaşamına vurguda bulunduğu İbn Kerrâm'ın kendi zamanındaki taraftarlarının onun gibi yaşamaya devam ettiklerini söyler. Okuma yazma bilmeyen bir kişi olarak nitelediği Muhammed b. Kerrâm'ın Mürciî eserleri olduğunu ve bu eserleri ashabına imla ettirdiğini de verdiği bilgilere eklemektedir.⁴⁷⁹

Kerrâmiyye'nin etkili olduğu bölgelerden söz eden Seksekî, Necran ve Yemame köylerinde, Beyt-i Makdis'te, Doğu ve Batı bölgelerinde ama özellikle Doğuda, Horasan'da pek çok taraftarı olduğunu belirtir. Horasan bölgesinde en etkili oldukları şehrin Nisabur olduğuna değinen müellif, ibadetler hususundaki tavırlarından dolayı halkın kendilerine rağbet ettiğinden söz eder. Ona göre ibadetleri imana dâhil etmeyerek imanı kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrar olarak kabul etmeleri, taraftar edinmelerinde etkili olmuştur.⁴⁸⁰

Seksekî her ne kadar fırka tasnifinde Yemenî'den etkilenmişse de fırkalara dair bilgi verirken Yemenî'nin verdiği bilgiler ile kendisini sınırlandırmamıştır. Bu bağlamda Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgilerin Yemenî'nin aktardıklarından çok daha kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz.

Hadis Taraftarlarının eserlerini tetkik neticesinde hicri V/XI. asra kadar bu gelenek içerisinde kaleme alınan eserlerde Kerrâmiyye'den özel olarak söz edilmeyip Kerrâmiyye'nin Mürcie içerisinde mütalaa edildiğini; hicri VI/XII. asırda ise Kerrâmiyye'den müstakil bir fırka olarak söz edildiğini gördük. Elimizde V/XI. asırda telif edilmiş Hadis Taraftarlarına ait bir makâlât eseri bulunmadığından Kerrâmiyye'nin

⁴⁷⁸ Seksekî, *Burhân*, s. 95.

⁴⁷⁹ Seksekî, *Burhân*, s. 33, 35.

⁴⁸⁰ Müellif Mürciî müellifler olarak Ebû'l-Hasan es-Sâlihî, İbn Râvendî, Muhammed b. Şîs (muhakkık başka bir nüshada *Sebî*t olarak geçtiğini belirtir.) Hüseyin b. Muhammed b. Kerrâm'ı zikreder. Muhakkık nüshalardan birinde Hüseyin b. Muhammed b. Neccâr ve Muhammed b. Kerrâm şeklinde geçtiğini belirtir. Bkz. Seksekî, *Burhân*, s. 34-36.

bu gelenekte ilk olarak ne zaman müstakil bir fırka olarak zikredildiğini kestirmek güçtür. Eserleri elimizde mevcut olan Hadis taraftarları makâlât müelliflerinden Malatî (377/987) ve İbn Batta, (387/997) Kerrâmiyye’yi Mürcie içerisinde mütalaa ederek kendisini özel olarak zikretmezken Yemenî (VI/XII. asrın başları), Abdülkâdir el-Gîlânî (561/1166), İbnu’l-Cevzî (597/1200) ve Seksekî (683/1284) kısa da olsa Kerrâmiyye veya İbn Kerrâm’dan söz ederler.

2.2. Kerrâmiyye’ye Yönelik Tenkit ve Karalamalar

2.2.1. Muhammed b. Kerrâm’ın Okuma Yazma Bilmediği Meselesi

Hadis Taraftarları arasında İbn Kerrâm’ın okuma yazma bilmediği iddiası oldukça geç bir dönemde gündeme gelmiştir. Eserinde Yemenî’nin (VI/XII. asrın başları) etkisinde kalmış olduğunu düşündüğümüz Seksekî (683/1284), Yemenî’nin, Muhammed b. Kerrâm hakkında kullanmış olduğu “*Kerrâmî lideri ve musannıfı*” olduğu ibaresini birebir aktarmakta, bunun yanı sıra İbn Kerrâm’ın okuma yazma bilmediğini iddia etmektedir. VII/XIII. asra kadar İbn Kerrâm’ın okuma yazma bilmemesi meselesi gündeme gelmemektedir. Aksine İbn Kerrâm’ın Kerrâmi bir musannıf olduğundan söz edilmekte ve kendisine çeşitli eserler nispet edilmektedir. Bundan olsa gerek Seksekî, Muhammed b. Kerrâm’ın eserleri olduğunu yinelemekte ve bu eserleri, ashabına imla ettirdiğini de verdiği bilgilere eklemektedir.⁴⁸¹

Yemenî’nin veya kendisinden önceki Hadis taraftarı âlimlerin eserlerinde yer bulmayan bu bilgiye, Kerrâmiyye’ye veya İbn Kerrâm’a yönelik karalama faaliyetlerinin bir örneği olarak yaklaşmak gerekmektedir. İlk olarak VII/XIII. asırda gündeme gelmiş olan böylesi bir iddianın gerek Maturidî gelenekte gerekse aralarında ciddi bir muhalefetin yaşanmış olduğu Eşarî gelenekte gündeme gelmemiş olması da bu kanaatimizi desteklemektedir.

2.2.2. İman Anlayışı ile İlgili Suçlamalar

Hadis Taraftarlarının Kerrâmilere yönelttiği tenkitlerde, iman konusunun merkezi bir yere sahip olduğu bilinmektedir. İman konusunda ise belli başlı bazı tenkitlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlardan en önemlisinin, Kerrâmilerin imanı salt ikrar olarak tanımları olduğu söylenebilir. İman anlayışı ile ilintili olarak Hadis Taraftarları,

⁴⁸¹ Seksekî, *Burhân*, s. 33, 35.

Kerrâmilerin, kalbin tasdiğini önemsemeyerek münafığı mümin kabul ettiklerini, kâfirden başkasının cehenneme gitmeyeceği iddiasında bulunduklarını ve amelleri boşa çıkardıklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmilere yöneltilen bu tenkitlerin ne kadarının gerçeği refere ettiği, ne kadarının mezhep taassubu ekseninde şekillendiği hususu önemlidir. Bu nedenle Kerrâmiyye'ye nispet edilen bu görüşlerin Kerrâmiler tarafından kabul edilip edilmediği hususu önem arz etmektedir. Ayrıca bu tenkitlerin Maturidiler ve Eşariler başta olmak üzere farklı grupların Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlere paralel olup olmadığı da dikkate alınmalıdır. Bu hususlar göz önünde bulundurularak Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye algısı daha doğru bir şekilde anlaşılabilecektir.

2.2.2.1. Salt İkrar ve Amelleri Boşa Çıkarma Suçlamaları

İbn Kerrâm'ın çağdaşı Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm (224/838), *Kitâbu'l-Îmân*'ında Müslümanların imanın kapsamı hususunda iki fırkaya ayrıldıklarından söz eder. Bunlardan biri imanı, kalbin ihlası, dilin ikrarı ve azaların ameli olarak kabul edenler; diğeri ise imanı kalp ve dile hasrederek amelleri imana dâhil etmeyenlerdir. Ebû Ubeyd bu iki taifenin ihtilafı hususunda Kitap ve Sünnete müracaat ettiğini Kitap ve Sünnetin birinci grubu doğruladığını diğeri grubu ise yalanladığını dile getirir.⁴⁸² Müellifin verdiği bu bilgi eserin, Hadis Taraftarlarının iman anlayışı ile muhaliflerin iman anlayışı çerçevesinde şekillendiğini gösterir. Muhalifler ise genelde Mürcie özelde ise amelleri imana dâhil etmeyen diğeri tüm gruplardır.

Ebû Ubeyd, Hadis Taraftarları'ndan Süfyan, Evzâî, Malik b. Enes ve onlardan sonra gelenleri Ehl-i Sünnet'in temsilcileri olarak niteler ve onlara övgüde bulunur. Ehl-i Sünnet temsilcilerinin, imanı söz ve amel olarak benimsediğini ve Ehl-i Bid'at ile mücadele ettiğini aktarır.⁴⁸³ Ehl-i Bid'at'ın akabinde Ehl-i Sünnet'in iman anlayışını vermesi, bağlamı ile değerlendirildiğinde Ehl-i Bid'at olarak tanımlananların Hadis Taraftarları'na iman hususunda muhalefet edenlerin bütünü olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Ubeyd, muhaliflerin adını zikretmekten özellikle kaçınır. Genel olarak *imanı dil ile ikrar olarak görenler*, *iman hususunda bize muhalefet edenler*, *Mürcie* ibarelerini kullanır.⁴⁸⁴

İmanın artıp eksilmesi başlığında imanı amel olmaksızın ikrar olduğunu benimseyenlerin bu hususta dört ayrı görüş beyan ettiklerini söyler. İmanın aslının bütün

⁴⁸² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Îmân*, s. 10.

⁴⁸³ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Îmân*, s. 66.

⁴⁸⁴ Bazen İrcâ' ibaresini kullanır. Bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Îmân*, s. 17, 27, 34, 45, 49, 53, 63-65.

farzları ikrar olduğu; İmanın aslının Allah katından gelenlerin tümünü ikrar olduğu; İmandaki ziyadenin yakîndeki ziyade olduğu ve imanın asla artmayacağı olmak üzere dört ayrı görüş zikreder. Akabinde bu görüşleri ayrıntıları ile ele alarak eleştirir.⁴⁸⁵

Hadis taraftarları söz konusu olduğunda İbn Kerrâm'ın çağdaşı olan Ahmed b. Hanbel'in (241/855) eserleri önem taşımaktadır. İbn Hanbel'in görüşlerinin oğlu Abdullah tarafından derlenmesiyle meydana gelen *Kitabu's-Sunne* adlı eseri ile Selman b. Sâlim el-Ahmedî tarafından Ahmed b. Hanbel'in muhtelif yerlerde dağınık halde bulunan akide ile ilgili görüşlerini içeren *el-Mesâil ve'r-Resâil*'i genelde Mürcie özelde ise İbn Kerrâm ve görüşlerinin eleştirisi ile doludur.

Ahmed b. Hanbel'den muhtelif şahıslar, Mürciilerin imanı söz olarak tanımlayanlar olduğuna dair rivayette bulunur. Bu şahıslar İshak el-Kevsec,⁴⁸⁶ Harb el-Kirmânî el-Mervezî,⁴⁸⁷ Ahmed b. Huseyn b. Hasan⁴⁸⁸ ve Ahmed b. Esram'dır.⁴⁸⁹ Bu hususta İbn Hanbel'den rivayette bulunan diğer şahıslar, Ebû Dâvud es-Sicistânî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, İshak b. İbrahim b. Hânîdir. Ebû Bekir el-Hallâl ise Mûsa b. Sehl ve Ebû Bekir el-Mervezî gibi isimler kanalı ile rivayette bulunur.⁴⁹⁰ Bu şahıslardan İshak el-Kevsec ve Harb el-Kirmânî'nin Merv'li olduğu ve yaşadıkları dönem göz önünde bulundurulduğunda Kerrâmiyye'den haberdar oldukları görülür. Ancak bu şahsiyetler, İbn Hanbel'in rivayetlerini aktarırken Mürcie ismini kullanmakla yetinmiş, rivayetlere Kerrâmiyye hususunda herhangi bir eklemeye bulunmamışlardır.⁴⁹¹

İbn Hanbel'e göre, Kerrâmiyye'nin imanı, kalbin tasdiki ve organların ameli olmaksızın ikrardır.⁴⁹² İbn Hanbel, kendilerini ise imanın söz ve amel olduğunu kabul edenler olarak sunar. Onlara göre iman artıp eksilir. Kişi zina ettiğinde, içki içtiğinde

⁴⁸⁵ Bkz. Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Îmân*, s. 45-49.

⁴⁸⁶ İshâk b. Mansûr b. Behram, Merv'li olan bu şahıs Irak, Hicaz ve Şam'da bulunup Süfyan b. Uyeyne, Yahya b. Saîd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve daha pek çok isimden rivayette bulunmuştur. Kendisinden ise İbrahim b. İshak el-Mehdî, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve daha pek çok meşhur isim rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel'in fıkhi görüşlerini kayda geçirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/304-305.

⁴⁸⁷ Ebû Bekir el-Mervezî'nin kendisinden rivayette bulunduğu önde gelen hadis taraftarlarından. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/388.

⁴⁸⁸ İbn Ebî Ya'lâ, bu şahsın Ahmed b. Hanbel'in arkadaşı olduğu bilgisini verir. Zehebî ise Ahmed b. Huseyn b. Hasan'ın şii fikirler benimsediğini aktarır. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/80; ez-Zehebî, *Zeylu Mîzânî'l-İ'tidâl*, 31.

⁴⁸⁹ Basralı olan bu şahıs Ahmed b. Hanbel'den rivayette bulunmuştur. Bkz. İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, I/48-49.

⁴⁹⁰ Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, II/369-370.

⁴⁹¹ Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, II/369.

⁴⁹² Buradaki Kerrâmiyye ibaresi Ahmed b. Hanbel'in kullandığı bir ibare olmayıp müellifin yaptığı bir yorumdur. Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, I/69.

imanı azalır.⁴⁹³ Ahmed b. Hanbel'e nisbet edilen bu eserde Kerrâmilerin iman anlayışlarının dayanağına dair bilgiler de verilir. Buna göre Kerrâmilerin iman anlayışlarının arka planında imanı cüzleri olmayan tek bir şey olarak tanımlamaları bulunmaktadır. Onlara göre iman tek bir şeydir. Bu nedenle bir kısmı gidip bir kısmı kalamaz. İki veya üç şeyden teşekkül etmez, şayet adedi olduğu kabul edilirse o takdirde imanın bir kısmının gidip bir kısmının kalması da mümkün olur. Muhaliflerin güçlü siması Ahmed b. Hanbel ise ikrarla beraber ma'rifet ve tasdiki kaçınılmaz bularak ma'rifet ve tasdiki imanın kapsamından çıkarmayı fasit bulur ve Kerrâmiyye'yi eleştirir. Kerrâmiyye ise esas itibariyle tasdik ve ma'rifeti inkâr etmez. Onların tasdik ve ma'rifeti iman tanımı dışında tutmalarının altında yatan neden, imanı çeşitlendirmekten imtina etmeleridir.⁴⁹⁴

Mevcut rivayetlerde Ahmed b. Hanbel'in özel olarak Kerrâmiyye'yi zikrettiği görülmez. İbn Hanbel, ameli iman kapsamından çıkaran herkesi Mürciî olarak niteler. Kendisine yöneltilen Mürciîlerin kimler olduğu sorusuna “İmanın söz olduğunu iddia edenler” cevabını verir. Bu bilgiler, Ahmed b. Hanbel'in çağdaşı Muhammed b. Kerrâm (255/869) ve taraftarlarından neden söz etmediğini gösterir. İbn Kerrâm, çoğunlukla Mürciî bir şahıs olarak değerlendirilmiş ve özel olarak adı zikredilmemiştir. Ahmedî, *Kerrâmiyye'nin İman Tanımı* başlığı altında yukarıdaki rivayeti zikrettikten sonra Kerrâmiyye hakkında bilgi verir. Fırkanın kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın iddiaları ile temayüz ettiği hicri III/IX. asrın başlarının fırkanın ilk ortaya çıkış tarihi olarak sunulduğunu ve fırkanın daha ziyade iman hususundaki görüşleri ile adından söz ettirdiğini söyler. İman hususunda fırka içerisinde aykırı veya muhalif bir damarın yer almadığı, fırka müntesiplerinin imanın ikrardan ibaret olduğu hususunda söz birliği içerisinde olduğu eklemesinde bulunur. Ahmed b. Hanbel'in ameli imandan çıkaran herkes hakkında Mürcii nitelemesinde bulunduğunu belirten müellif, Kerrâmiyye'nin Mürcie kapsamında değerlendirildiğine işaret eder. İbn Hanbel'in bu eserinde, imanın salt ikrardan ibaret olduğu iddiasında bulunan Kerrâmî Mürciileri nakz ettiğini savunur.⁴⁹⁵

Ahmedî, İbn Hanbel'in “imanın mücerred ikrar olduğunu söyleyenler” ibaresi ile kastettiği grubun Kerrâmî Mürciiler olduğu savunusunu İbn Teymiyye'ye (728/1328) dayandırmaktadır. Buna göre, Kerrâmiyye'nin imanın mücerred ikrar olduğu anlayışının

⁴⁹³ Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, II/369.

⁴⁹⁴ Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, I/70.

⁴⁹⁵ Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve'r-Resâil*, I/68-70.

arka planında, Mürcie'nin şu kabûlü bulunmaktadır: İmanın bir kısmı gidip bir kısmı geride kalmaz, imanın iki ya da daha fazla unsurdan oluştuğunu kabul etmek, imanın bir kısmının gidip bir kısmının kalması manasına gelecektir. Bu ise mümkün değildir. Bu iddialara karşılık İbn Hanbel ve aynı çizgide yer alanlar, imanın tek bir şeyden teşekkülünü kabûlün mümkün olmadığını savunmakta ve Kerrâmiyye'yi, daha önce hiçbir grubun iddia etmediği bir şeyi iddia etmekle itham etmektedirler.

İbn Hanbel'in *Kitâbu's-Sunne* adlı eserinde de Kerrâmiyye'den örtülü olarak söz edilmektedir. İman bahsinde asıl muhatap Mürcie'dir. İman meselesinin genel olarak Mürcie'nin iman anlayışı ile Hadis Taraftarları'nın iman anlayışı ekseninde şekillendiği görülmektedir. Mürcie'nin, imanı ikrar olarak tanımlaması, amelleri imana dâhil etmemesi, imanda istisnada bulunan kişinin imanından şüphe ettiğini iddia etmesi, insanları imanları bakımından eşit görüp farklılıkların amellerdeki ziyade ve noksandan kaynaklandığını savunması ve bu bağlamda imanlarının meleklerin imanı gibi olduğunu dile getirmesi eserde gündeme gelen Mürciî görüşlerdir. Mürcie'nin bahsettiğimiz görüşleri ve muhalefette yer alan hadis taraftarlarının Mürciilerin görüşlerine mukabil görüşleri ekseninde iman bahsinin şekillendiği görülür.

Ahmed b. Hanbel'in eserlerinden yola çıkarak söz konusu dönemde Hadis Taraftarlarının Mürcie'ye yüklediği anlamın son derece kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Ahmed b. Hanbel, İrcâ hakkında kendisine yöneltilen sorulara muhtelif cevaplar verir. Örneğin Mürciilerin iman anlayışı hususunda sorulan soruya "İman söz ve ameldir, artıp eksilir. Kişi zina edip içki içtiğinde imanı eksilir." cevabını verir.⁴⁹⁶ Abdullah, babasına imanın söz ve amel olduğunu, artıp eksildiğini kabul edip imanda istisnayı kabul etmeyen kişinin Mürciî olup olmadığını sorar. İbn Hanbel, bu soruya "Olmamasını ümit ediyorum." şeklinde cevap verir.⁴⁹⁷

Hadis Taraftarları, Mürcie hakkında *İrcâ*, *Ehl-i İrcâ* ve *Mürcie* ibarelerini karalama niyeti ile kullanır ancak kendilerini Ehl-i Sünnet olarak isimlendirir.⁴⁹⁸ İmanın artıp eksilmeyeceğini ve kendilerinin hakikî mü'minler olduğunu ifade eden Mürciiler ise Hadis Taraftarları'nı *Şükkâk* (imanında şüphe edenler) isimlendirmesi ile tenkit ederler. Eserde yer yer bu konuya da değinilir.⁴⁹⁹ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinin bazısında Mürcie sapkın ve mübtedi' (yer yer Ehl-i Bid'a ibaresi kullanılır) olarak

⁴⁹⁶ Ebû Hâcer, *Sunne*, s. 81-82.

⁴⁹⁷ Bkz. Ebû Hâcer, *Sunne*, s. 81-82.

⁴⁹⁸ Bkz. Ebû Hâcer, *Sunne*, s. 81-89, 95, 113-114.

⁴⁹⁹ Bkz. Ebû Hâcer, *Sunne*, s. 99.

vasıflandırılırken bir kısmında ise Ezarika fitnesinden daha kötü bir fitne olarak sunulur.⁵⁰⁰

Abdullah, babasından rivayetle iki grubun cehenneme gireceğini, bunlardan birinin imanın söz olduğunu söyleyenler olduğunu dile getirir.⁵⁰¹ Başka bir yerde ise Ehl-i İrcâ', imanın amel olmaksızın söz olduğunu kabul edenler olarak tanımlanır.⁵⁰² Bu iki bilgi beraber değerlendirildiğinde Kerrâmiyye'nin Mürcie içerisinde değerlendirildiği özel olarak diğer Mürcii fırkalardan söz edilmediği gibi Kerrâmiyye'den de söz edilmeye gerek duyulmadığı sonucu ortaya çıkar.

Hicri III/IX. asrın ortalarına kadar Hadis Taraftarlarının eserlerinde, Kerrâmiyye ismen geçmez. Mürcie hakkında verilen bilgilerden hareketle İbn Kerrâm'ın bu dönemde, iman görüşü nedeniyle Mürcie bünyesinde değerlendirilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, aynı zamanda Kerrâmiyye'nin bu dönemde müstakil bir mezhep muamelesi görmesini sağlayacak olgunluğa henüz erişmemiş olduğuna da yorumlanabilir.

Hicri III/IX. asrın sonları ile IV/X asrın başları itibarıyla Kerrâmiyye'nin Hadis Taraftarlarının açık bir muhatabı haline geldiğini söylemek mümkündür. Kerrâmiyye'nin güç edinmeye başladığı Samaniler döneminde yaşamış olan Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbûrî (311/923)⁵⁰³ *Kitâbu't-Tevhîd*'de imanın kalpte olmadığı iddiasında bulunanları Mürcie'nin aşırıları (Ğâlî Mürcie) olarak isimlendirir.⁵⁰⁴ Müellifin kullandığı bu tabir ile Kerrâmileri kastettiği kanaatindeyiz. Nitekim birkaç yerde sözünü ettiği bu gruba dair verdiği bilgiler, Kerrâmiyye'nin görüşleri ile örtüşür. Bunlardan biri Lailahe illallah diyene cehennem haram kılındığı görüşüdür.⁵⁰⁵ Lailahe illah deyip kalbinde zerre miktarı hayır bulunan her bir kişinin cehennemden çıkarılacağına dair muhtelif rivayetler zikreden müellif, bu rivayetler ile iman salt

⁵⁰⁰ Bunun yanında yer yer Mürciiler, Yahudiler ve Sabiilere benzetilir. Bkz. Ebû Hâcer, *Sunne*, s. 83-84, 88-89, 95, 112.

⁵⁰¹ Söz konusu rivayette diğer grubun ise "Beş vakit namaz da nedir, namaz iki vakittir!" diyenler olduğu aktarılır. Bkz. Ebû Hâcer, *es-Sunne*, s. 89.

⁵⁰² Bkz. Ebû Hâcer, *es-Sunne*, s. 99.

⁵⁰³ İbn Huzeyme'nin Samani emiri İsmail b. Ahmed'in huzurunda bulunduğu, emirin babasından rivayet ettiği hadisin senedinde hata yapması nedeniyle İbn Huzeyme'nin emirin hatasını düzelttiği rivayet olunur. Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, III/111; ez-Ziriklî, *Alâm*, VI/29.

⁵⁰⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II/702.

⁵⁰⁵ Aynı görüş bazı yerlerde herhangi bir kayıt zikredilmeksizin Mürcie'nin tamamına da hamledilir. Bkz. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, II/769, 815, 827.

ikrardan ibaret olmadığını kanıtlamaya çalışır. İlgili yerde rivayetlerde yer alan “hayr”ı Mürcie’nin aşırılarının iman olarak kabul etmediğini söyler.⁵⁰⁶

İbn Huzeyme’nin muasırı Ebû Bekir el-Hallâl (311/923) da Ahmed b. Hanbel’den muhtelif rivayetlerle Mürcie’yi imanın söz olduğunu iddia edenler olarak işler. Akabinde sünnete uygun olanın imanın söz ve amel olup artıp eksileceğini kabul etmek olduğunu savunur ve bu bağlamda rivayetler zikreder.⁵⁰⁷ Birçok defa imanın söz olduğunu benimseyenler ibaresi ile Mürcie’yi beraber kullanır. Bu rivayetlerde Kerrâmiyye’nin adına rastlanmaması bu durumun Kerrâmiyye’nin Mürciî bir fırka olarak değerlendirilmesi ile ilgili olduğuna yorumlanabilir.

Ebû Bekir el-Hallâl, Mürcie’nin iman anlayışı hususunda farklı bir rivayete de değinir. Hemdân b. Alî el-Verrâk, İbn Hanbel’e “Mürcie, kalbi ile rabbini bilen bir kişinin mümin olduğunu kabul ediyor.” der. İbn Hanbel, Mürcie’nin böyle demediğini Cehmiyye’nin bu görüşte olduğunu Mürcie’nin dil ile ikrar ve azalar ile ameli (المرجئة) (تقول: حتي يتكلم بلسانه وتعمل جوارحه) iman kapsamına aldığını savunur.⁵⁰⁸ Hadisin başka bir varyantında (بجارحته اي بلسانه) kaydı düşülmüştür.⁵⁰⁹ Bu rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Mürcie’nin azalar ile amelden kastı, dil ile ameldir.

Ebû Bekir el-Mervezî, Ebû Ali Huseyn b. Hâmid en-Nîsâbûrî adında başka bir şahıstan söz eder.⁵¹⁰ Bu şahıs, Ebû Abdîrrahîm’in kendisine, Ahmed b. Hanbel’e kendi bölgesindeki Mürcie’den bir grup ve bid‘at ehli hakkında yönelttiği sorudan söz ettiğini aktarır.⁵¹¹ Ebû Bekir el-Hallâl, Horasan’dan İbn Hanbel’e mektup yazarak ona iman hakkında sorular yönelten Ebû Abdîrrahîm’e cevaben yazılan mektubun içeriğine dair rivayete de eserinde yer verir. Kendisine sorulan soruya cevaben yazdığı mektubunda İbn Hanbel imanın ikrardan ibaret olduğunu iddia edenlerin ma‘rifet ve tasdiği kabul edip etmemeleri üzerinden yorumlar yapar. İkrarla beraber ma‘rifeti kabul edip etmedikleri, ikrar ettiklerini tasdik edip etmedikleri, ma‘rifetle beraber tasdiği gerekli görüp görmedikleri ihtimalleri üzerinden değerlendirmelerde bulunur. Şayet ikrarla beraber ma‘rifeti gerekli görürlerse imanın iki şeyden teşekkül ettiğini kabul etmiş olurlar.

⁵⁰⁶ İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, II/713.

⁵⁰⁷ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/565-570, IV/20.

⁵⁰⁸ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/570-571.

⁵⁰⁹ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/571-572.

⁵¹⁰ Mürcii olduğu iddia edilen Ebû Abdîrrahîm el-Cüzcânî’nin babası ve Ebû Ali Huseyn b. Hâmid en-Nîsâbûrî adlı bu şahıs hakkında herhangi bir bilgi edinemedik.

⁵¹¹ Mektubun içeriğine dair rivayeti Abdullah b. Ubeydullah et-Tarsûsî, Muhammed b. Hâtim el-Mervezî’den o da Ebû Abdîrrahîm el-Cüzcânî’den rivayet eder. Bkz. Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, IV/ 22-23.

Ma‘rifetle beraber tasdik ve ikrarı da gerekli görürlerse imanın üç şeyden teşekkül ettiğini kabul etmiş olurlar. Ancak ma‘rifet ve ikrarı inkâr ederlerse büyük bir söz söylemiş olurlar.⁵¹²

Ebû Bekir el-Hallâl’ın, Horasanlı bir şahsın İbn Hanbel’e verdiği bilgiye dair aktarımı da önemlidir. Bu şahıs, Horasan’da “*imanın amel olmaksızın dil ile ikrar olduğunu*”, “*imanın dil ile ikrar ve amel olduğunu*” söyleyen iki topluluk olduğundan bahsederek İbn Hanbel’in bu konudaki fikrini sorar.⁵¹³ Bu rivayetteki şahsın veya söz konusu iki topluluğun kimliğine dair açık bir bilgi bulunmasa da Horasan bölgesinde imanı, amelsiz söz olarak tanımlayanların Kerrâmiler olduğunu söyleyebiliriz. Muhtelif rivayetlerden yola çıkıldığında bölgedeki Hadis Taraftarlarının Horasan’daki Kerrâmiler konusunda İbn Hanbel gibi önde gelen isimlerin görüşlerine müracaat ettiklerini ve Kerrâmiyye ile ilişkilerini aldıkları cevaplara istinaden belirledikleri görülmektedir.

Ebû Bekir el-Hallâl’ın eserinin iman bahsindeki rivayetler genel itibarıyla Abdullah İbn Hanbel’in *Kitâbu’s-Sünne*’sindeki rivayetlerle paralelik arz etmektedir. Genel olarak aynı konular işlenip Mürcie’nin iman anlayışını tekzip edici rivayetlere ağırlık verilmiştir.⁵¹⁴

Aynı dönemde yaşamış olan İbn Huzeyme ve Ebû Bekir el-Hallâl’ın eserlerinde Mürcie hakkında verilen bilgiler alt kimlik olan Kerrâmiyye’yi de ilgilendirmektedir. Ancak İbn Huzeyme’nin kullanmış olduğu Ğali Mürcie ibaresi dışında özel olarak Kerrâmiyye’yi kastettiklerini söyleyememekteyiz. Yaşadıkları zaman dilimi Kerrâmiyye’nin müstakil bir fırka muamelesi görmeye başladığı dönemin hemen öncesine denk geldiğinden Kerrâmiyye’nin açıkça zikredilmemesi olağan bir durumdur. Ancak İbn Huzeyme ve Ebû Bekir el-Hallâl’dan sonraki Hadis Taraftarları’nın da Kerrâmiyye’yi çoğunlukla ismen konu edinmemesi, bu durumun Kerrâmiyye ile ilgili sebeplerden kaynaklanmadığını gösterir. İlgili literatüre hâkim olan yaklaşımın, Hadis taraftarlarının genel üslubu ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Bağdat ehlinin önde gelen Hadis Taraftarları’ndan olan Ebû’l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî el-Lâlekâî (418/1027), *Şerhu Usûli İ’tikâdi Ehli’s-*

⁵¹² Bu meselenin arka planında Mürcie’nin imanı tek bir şey olarak tanımlaması yatmaktadır. Mürcie’ye göre iman birden fazla şeyden teşekkül etmez, bir kısmı gidip bir kısmı kalmaz. Birden fazla şeyden teşekkül ettiğinin kabul edilmesi durumunda imanın bir kısmının gidip bir kısmının kalması caiz olur. Bu nedenle Cehmiyye imanı kalpte, Kerrâmiyye ise dilde tek bir şey olarak görür. Geniş bilgi için bkz. Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, IV/24-25.

⁵¹³ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/589-590.

⁵¹⁴ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/ 569.

*Sunne ve 'l-Cemâ'a*⁵¹⁵ adlı eserinde Kerrâmiyye ve Kerrâmî şahsiyetlerden söz etmezken Mürcie'ye geniş yer vermiştir.

Lâlekâî, Mürcie'yi imanı amel olmaksızın söz olarak tanımlayanlar olarak vasıflandırır.⁵¹⁶ Diğer mezheplerin Ehl-i Sünneti ne şekilde isimlendirdiğinden söz ederken Mürcie'nin Ehl-i Sünnet'i *Muhalife* ve *Noksaniyye* şeklinde isimlendirdiğine dair bir bilgi verir.⁵¹⁷ *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*'nin muhtelif yerlerinde, İslamdan nasibi olmayan iki fırkaya dair Hz. Peygamberden nakledilen rivayetler geçer. Bu sınıflardan birinin Mürcie olduğuna dair bu rivayetlerin eserde sıkça tekrarlanması, ayrıca Mürcie'nin Ezarika fitnesinden daha kötü olduğuna dair rivayetler, müellifin Mürcie algısını dolayısıyla Kerrâmiyye algısını gözler önüne sermektedir.⁵¹⁸

Mürcie, eserde bidat bir fırka olarak vasıflandığı gibi Yahudilik, Hristiyanlık ve Sabiiliğe benzetilir.⁵¹⁹ Horasan bölgesinde Mekki b. İbrahim, İshak b. Rahaveyh ve Sadaka b. Fazl, iman anlayışı nedeniyle Mürcie'ye karşı mücadele eden şahıslar olarak zikredilmektedir. Bu şahıslar Mürcie'ye karşı imanın söz ve amel olduğu savunusunda bulunmuşlardır.⁵²⁰

Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn el-Bağdâdî (526/1131), Kadı Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın oğlu olup İbn Ebî Ya'lâ olarak şöhret bulmuştur. Hanbelî âlimlerin biyografilerine yer verdiği *Tabakâtu'l-Hanâbile* adlı eserinde Ahmed b. Harb'e özel bir başlık ayırmıştır. Ancak İbn Harb'in Muhammed b. Kerrâm ile olan ilişkisinden söz etmeksizin Ahmed b. Hanbel'den rivayet ettiği bir hadisi zikretmiştir.⁵²¹ İbn Ebî Ya'lâ ayrıca babası Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye* adlı bir eseri olduğundan söz etmektedir.⁵²²

İbn Ebî Ya'lâ, *İ'tikâd* adlı eserinin sonunda Ehl-i bid'at olarak isimlendirdiği bazı fırkalara değinir. Ayrıntıya girmeden ismen zikrettiği fırkalar arasında Kerrâmiyye ve Mürcie de bulunur.⁵²³ İbn Ebî Ya'lâ'nın yaşadığı asır Kerrâmiyye'nin Mürcie'den

⁵¹⁵ es-Sem'ânî, *Ensâb*, XIII/460; İbn Esîr, *Lübâb*, III/401.

⁵¹⁶ El-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, V/1071.

⁵¹⁷ Başka bir yerde ise Mürcie'nin alametininin Ehl-i Sünnet'i *Noksaniyye* şeklinde isimlendirmesi olduğunu söyler. Bkz. el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, I/197, III/588.

⁵¹⁸ Bu rivayetlerin bir kısmı Mürcie'nin havzdan nasibinin olmayacağı, bir kısmı ise Mürcie'nin yetmiş peygamberin diliyle lanetlenmiş olduğuna dairdir. Bu rivayetlerin hepsinde Mürcie ile beraber zikredilen diğer fırka Kaderiyye'dir. Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, IV/709-710, V/1058-1060.

⁵¹⁹ el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, V/1063-1064.

⁵²⁰ el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, V/1035.

⁵²¹ İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, I/40.

⁵²² İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakât*, II/205.

⁵²³ İbn Ebî Ya'lâ, *İ'tikâd*, 46.

koparak müstakil bir mezhep haline dönüştüğü ve gücünü muhafaza ettiği bir döneme denk gelir. Ancak bu gücüne rağmen yukarıda zikrettiklerimiz dışında müellif Kerrâmiyye'den söz etmez.

Kerrâmiyye ile ilgili en ayrıntılı bilgi *Mesâilu'l-Îmân* adlı eserinde yer alır. Verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye ve Mürcie imanı, dil ile tasdik olarak tanımlar. Dil ile tasdikten kastettikleri kalbin itmi'nanı olmaksızın şهادet kelimesinin ikrar edilmesidir. İbn Ebî Ya'la'ya göre amelleri iman veya imanın göstergesi olarak kabul etmememe anlamına gelen bu tanım, hiçbir amelde bulunmayıp sadece dil ile ikrarda bulunan bir kişiyi, kâmil iman sahibi olarak kabul etmek demektir. Kerrâmiyye'yi red için açtığı başlık altında Kerrâmiyye'nin iman anlayışını çeşitli ayetleri merkeze alarak eleştiren İbn Ebî Ya'la, tasdik ifade eden sözün iman için tek başına yeterli olmayacağını savunur. Şهادet kelimesinin iman için tek başına yeterli kabul edenler *Kerrâmi Mürciiler*'dir.⁵²⁴ *Kerrâmi Mürciiler* ibaresinin el yazması metinde *Mürcie ve Kerrâmiyye* şeklinde geçtiğini söyleyen muhakkık, bu kullanımın müstensihin hatasından kaynaklandığı görüşündedir. Her ne kadar Kerrâmiyye Mürcie'den olsa da Mürcie ameli imandan sonraya bırakan herkes için kullanılan bir kavramdır. Hâlbuki İslam düşüncesinde Kerrâmiyye'den önce imanın sadece ikrar olduğunu söyleyeyen başka bir grup yoktur.⁵²⁵

Buhârî'nin *Sahîh*'inde olmasa da *Sahîh* üzerine yazılmış olan bazı şerhlerde Kerrâmiyye hakkında ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Buhârî'ye yazılmış şerhler arasında günümüze ulaşan en mukaddem şerh olan Hattâbî'nin, (388/998) *A'lâmu'l-Hadîs* adlı eserinde Kerrâmiyye ile ilgili herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Hattâbî, imanın dil ile ikrar olduğunu iddia edenlerden hiç söz etmediğinden bu hususta ne Kerrâmiyye ne de Mürcie gündeme gelmez. Hicri 388/998 yılında vefat eden Hattâbî'nin 359/970 senesine kadar Nisabur'da kaldığını akabinde Buhara, Belh, Gazne, Faris ve Sicistan gibi şehirlere giderek oralarda ders verdiğini ve Şafiî olduğunu düşündüğümüzde Kerrâmiyye'den hiç söz etmemesi gerçekten ilginçtir. Yaşadığı asır ve bulunduğu bölgeler Kerrâmiyye'nin varlığından bihaber olmasının mümkün olmadığını gösterir.⁵²⁶ Bu durumda müellifin Kerrâmiyye'den farklı saiklerle söz etmediği ihtimali kuvvet kazanır. Diğer mezheplerden de genel olarak söz etmeyen Hattâbî, bu nedenle olsa gerek Kerrâmiyye'den de söz etmemiştir.

⁵²⁴ İbn Ebî Ya'la, *Mesâilu'l-Îmân*, 285-287.

⁵²⁵ Bkz. İbn Ebî Ya'la, *Mesâilu'l-Îmân*, 285, 1 nolu dipnot.

⁵²⁶ es-Sem'ânî, *Ensâb*, II/380; ez-Zehebî, *Târîh*, VIII/632; Siyer, XVII/23; es-Safedî, *Vâfi*, VII/207; Salih Karacabey, "Hattâbî", *DİA*, XVI/489.

Buhârî'ye yazılan şerhlerde Kerrâmiyye, ilk olarak İbn Battâl'ın (449/1057) *Şerhu Sahîhi Buhârî* adlı eserinde geçmektedir. Buhârî'ye yazılan şerhler arasında erken dönem olarak vasıflandırılabilir olan İbn Battâl'ın şerhinde, Kerrâmiyye, iki yerde iman dil ile ikrar olup kalbin itikadı olmadığını iddia eden bir grup olarak zikredilir.⁵²⁷ Eşarî olan müellif,⁵²⁸ iman bahsinde, iman kalbin itikadı olduğunu ispatlama sadedinde Kerrâmiyye ve Mürcie'den bir grubun bu hususta kendilerine muhalefet ettiğini söyler.⁵²⁹ Kurtuba'da, Kerrâmiyye'nin neşet edip yayıldığı bölgelere uzak bir coğrafyada yaşaması, Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilginin iman hususu ile sınırlı kalmasında etkili olmuş olmalıdır. Zira müellif, Kerrâmiyye'yi sadece iman meselesinde zikreder.

Buhârî şerhleri arasında daha geç dönemde kaleme alınmış olan İbn Mulakkın'nın (804/1401) *et-Tavdîh*'i ile Aynî'nin (855/1451) *'Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'si Kerrâmiyye açısından önemlidir. *et-Tavdîh*'de iman kalbin ma'rifeti olduğunu ispata yönelik açıklamalar bağlamında Kerrâmiyye gündeme gelir. Kerrâmiyye'nin iman kalbi boyutunu kabul etmediğini söyleyeyen İbn Mulakkın, Kerrâmiyye ile Mürcie'nin gultatının iman ikrardan ibaret olması hususunda fikir birliği ettiğini; Hucurat suresi 14. ayetinin⁵³⁰ bu iki grubun iman anlayışına karşı delil olduğunu söyler.⁵³¹

'Aynî'nin (855/1451) *'Umdetu'l-Kârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*'sinde dikkat çeken husus müellifin Kerrâmiyye'nin iman anlayışı hususunda verdiği objektif bilgidir. Verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye, iman ikrar olduğu görüşündedir. Ancak münafığı zahiren mümin kabul eder; münafığa dünyada mümin hükmü, ahirette ise kâfir hükmü uygulanmasını savunur. Aynî, Buhârî'nin iman kalbin fiili olduğu görüşüne delil olarak zikrettiği hadis ile isim vermeksizin Kerrâmiyye'ye işaret ettiği kanaatindedir.⁵³² Hucurat Suresi 14. ayetini tahlil ettiği babda iman dil ile ikrar olduğunu savunan Kerrâmiyye ve bu hususta kendilerine muvafakat eden Mürcie'ye karşı bu ayetin delil olduğunu söyler.⁵³³ Bu konularda 'Aynî ile İbn Mulakkın'ın şerhlerindeki farklılık Kerrâmiyye'nin iman anlayışına dair 'Aynî'nin verdiği objektif bilgidir. O, Kerrâmiyye hakkında

⁵²⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, I/72, 80.

⁵²⁸ ez-Zehbî, *Târîh*, IX/741; Safedî, *Vâfi*, XXI/56.

⁵²⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi Buhârî*, I/72, 80.

⁵³⁰ Bedevîler "İman ettik" dediler. De ki: "İman etmediniz, "Fakat boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir. Eğer Allah'a ve Peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksilmez. Allah, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."

⁵³¹ İbn Mulakkın, *et-Tavdîh*, II/573, 648.

⁵³² el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I/103, 109, 164.

⁵³³ el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, I/190.

tekrarlana gelen münafığı gerçek mümin kabul ettiklerine dair verilen bilginin aksine münafığa dünyada mümin hükmünü verdiklerini söyler.

Kendisinden önce Buhârî'ye şerh yazanlar Kerrâmiyye'nin kabir azabı ve rüyet konusundaki görüşlerine yer vermezken 'Aynî, bu konuda satır aralarında da olsa bilgi verir. Kerrâmiyye'nin kabir azabının ruhun bedene iadesi olmaksızın gerçekleşmesini caiz gördüğünü söyler. Onlara göre ölü, ruh bedene iade edilmeksizin eleme hissedebilir. Ayrıca Onlar, Allah'a cihet ve mekân nispet ettiklerinden rü'yetin belli bir mekân ve yönle ilintili olarak gerçekleşeceğini kabul ederler.⁵³⁴ Muahhar dönem Buhârî şerhleri arasında Kerrâmiyye konusunda en kuşatıcı bilgi içeren şerh 'Aynî'nin *Umdetu'l-Kârî* adlı şerhidir. Özellikle Kerrâmî iman anlayışı hususunda kaynaklara hâkim olan bilgiden etkilenmeden verdiği bilgi, şarihin bu husustaki tarafsızlığını gösterir.

İman anlayışları nedeniyle Hadis taraftarları ve Mürciiler arasındaki muhalefet, Hadis taraftarlarının kendi iman anlayışlarını savunma ve Mürcie'ye reddiyede bulunma amacıyla birçok eser telif etmelerine neden olmuştur. Bu eserler ile ilgili dikkat çeken husus genel olarak Kerrâmiyye'nin açıkça gündeme getirilmemesidir. Hadis taraftarları Allah'ın fiili sıfatları konusunda Kerrâmî fikirlerle örtüşür mahiyette fikirlere sahip olduklarından Kerrâmiyye'yi iman görüşleri ekseninde muhatap almışlardır. Kerrâmiyye'nin Mürcie bünyesinden neşet ettiğini dikkate alarak Kerrâmiyye'nin Hadis Taraftarlarınca kaleme alınan eserlerde üst kimlik olan Mürcie çatısı altında mütalaa edildiğini diğer Mürcîî fırkaların ayrıca gündeme getirilmemesi gibi özel olarak zikredilmediğini söyleyebiliriz.

2.2.2.2. Hristiyan ve Yahudilerin Cennetlik Olduğu İddiası

Kerrâmiyye, kâfirden başkasının cehenneme gitmeyeceği, imanın kalb ile tasdik, dil ile ikrar ve azalarla amel olmadığı, imanlarının meleklerin ve peygamberlerin imanı gibi olduğu görüşlerini benimsemekle itham olunmuştur.⁵³⁵ Kâfirden başkasının cehenneme gitmeyeceği kabulü, asıl itibarıyla Kerrâmiyye'nin ikrarı, kişiyi mü'min olarak kabul etmede yeterli görmesi anlayışına dayanmaktadır. Buradan yola çıkarak

⁵³⁴ Mürcie'den bir grup ile Kerrâmiyye'nin, her müctehidin usulde ve fûruda isabet ettiği görüşünde olduklarını söyleyen 'Aynî, akabinde bu grupların yetmiş üç fırka hadisine getirdikleri yoruma yer verir. Onların yetmiş üç fırka hadisini meşhur varyantının aksine yetmiş ikisinin cennet ehli, birinin ateş ehli olduğu şeklinde yorumladıklarını söyler. Şârih, hadisin bu varyantının isnadının zayıf olduğunu meşhur varyantın sahih olduğunu söyler. el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, III/118, IV/157, VI/88.

⁵³⁵ Yemenî, bu görüşleri Mürcii fırkaların ittifak ettiği hususlar olarak dile getirir. Bkz. Yemenî, *'Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, I/273.

muhalipler, Kerrâmiyye'nin salt ikrarı, kişinin cennete gidebilmesi için yeterli kabul ettiğini, dolayısıyla kâfirden başkasını cehennemlik olarak görmediğini iddia etmişlerdir. Kâfirden başkasının cehennemlik görmemelerinin Hristiyan ve Yahudilerin cennetlik olduğunu kabul ettikleri anlamına geldiğini savunmuşlardır.

2.2.2.3. İman Meselesi ile İlgili Diğer Suçlamalar

Hadis Taraftarları ile muhalifler arasında iman konusunda gündeme gelen ihtilaflardan bir diğeri, imanda istisna meselesidir. İman konusunda Hadis Taraftarlarının asıl muhatabının Mürciiler olduğu düşünüldüğünde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (224/838) eserinde imanda istisnayı kabul etmeyen fukahadan bazı şahısları Mürcie ile ilişkilendirmeksizin zikretmesi dikkate değerdir. Ebû Ubeyd, fukahadan istisnayı kabul etmeyenler olarak Abdurrahman es-Sülemî, İbrahim et-Teymî, Avn b. Abdillâh ve onlardan sonrakilerden Ömer b. Zerr, es-Salt b. Behrâm, Mis'ar b. Kidâm'ı zikreder.⁵³⁶ Halbuki bu şahıslardan Ömer b. Zerr, ircâ akidesini benimsemesi ve bu hususta önde gelenlerden biri olması ile adından söz ettirmektedir. Ayrıca Kûfe ehlinde olan es-Salt b. Behrâm ve Mis'ar b. Kidâm da Mürcîî akideyi benimseyenler arasındadır.⁵³⁷ Ebû Ubeyd, imanda istisnayı kabul etmeyen şahısları, fukahadan âlimler olarak zikreder; onları Mürcîî olarak nitelemez ve kendilerini tekfirden kaçınır ancak imanı amelsiz söz olarak tanımlayanları ve imanlarının meleklerin imanı gibi olduğunu söyleyenleri isim vermeksizin sert bir dille eleştirir.⁵³⁸ Ebû Ubeyd'in bu tavrı, daha h. II./VIII. asrın sonları ile h. III/IX. asrın başlarında Hadis Taraftarlarının Mürcîî gruplar arasında ayrımda bulunduğunu göstermektedir.

Ebû Ubeyd'in *Kitâbu'l-İmân*'ı kaleme alış amacının Hadis taraftarlarının iman nazariyesini savunmak ve özellikle, merkezde Mürciilerin yer aldığı muhaliflerin iman nazariyesine reddiye dizmek olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Ubeyd, eserinde çağdaşı olan İbn Kerrâm'a değinmemektedir. Ancak imanın ikrar olduğunu kabul eden tüm gruplar Ebû Ubeyd'in eserinde muhalifler kapsamındadır ve eleştirilere hedef olmaktan kurtulamamaktadır. Eserinde İbn Kerrâm'dan söz etmemesi, eserini kaleme aldığı dönemde İbn Kerrâm'ın görüşlerini açıkça dile getirmemesi veya söz konusu dönemin

⁵³⁶ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, s. 40-41; Zehebî, bu şahıslardan Ömer b. Zerr'in ircâ akidesini benimsediğini ve bu hususta önde gelenlerden biri olduğu bilgisini verir. Ayrıca Kûfe ehlinde olan es-Salt b. Behrâm'ın ve Mis'ar b. Kidâm'ın Mürcîî akideyi benimsediğini söyler. Geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, III/435, V/232, VI/409.

⁵³⁷ Geniş bilgi için bkz. ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, III/435, V/232, VI/409.

⁵³⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, s. 41-44, 62-67.

İbn Kerrâm'ın görüşlerinin toplum tarafından kabul görerek taraftar edindiği dönemle örtüşmemesi ile ilişkilendirilebilir. Tarihi eserlerde İbn Kerrâm'ın görüşlerinden dolayı hapsedildiğine dair verilen bilgiler, Tahiriler dönemine denk gelir. Rivayetlere göre İbn Kerrâm, Tahir b. Abdillâh (231-248) ve Muhammed b. Tahir b. Abdillâh (248-259) dönemlerinde hapsedilir.⁵³⁹ Bu hapis cezalarından ilkinin Tahir b. Abdillâh'ın ilk döneminde gerçekleştiği varsayımı durumunda en iyi ihtimalle İbn Kerrâm'ın faaliyetlerinin Ebû Ubeyd'in ömrünün sonlarında başladığı görülür. Bu, Ebû Ubeyd'in *Kitâbu'l-Îmân*'ı başta olmak üzere söz konusu dönemde kaleme alınan eserlerde İbn Kerrâm'dan söz edilmemesinin güçlü gerekçelerinden biridir. Yanısıra düşük bir ihtimal olmakla beraber Ebû Ubeyd'in "*imanı amelsiz söz olarak benimseyenler*" kaydını kullanarak İbn Kerrâm'ı ve etrafındaki topluluğu kastetmiş olması da mümkündür. Ancak bu ibare ile daha ziyade İbn Kerrâm'dan önce Mürcie bünyesinde imanın ikrar olduğunu kabul edenlerin kastedilmiş olduğunu sanıyoruz.⁵⁴⁰

Mürciilerin, imanlarının meleklerin imanı gibi olduğu anlayışları bağlamında bir kişi hakkında imanının kemale erdiği söylenip söylenemeyeceği meselesi de gündeme gelir. Bu bağlamda bütün taatleri imana dâhil eden Hadis Taraftarları iman tanımlarından yola çıkarak böyle bir şeyin mümkün olmayacağını bu dereceye ancak Peygamberlerin ulaşabileceğini savunur. Peygamberlerin de günah işleme potansiyeline sahip varlıklar olduklarını, dolayısıyla diriltirmeden önce Allah'ın onların günahlarını affetmesi ile ancak bu dereceye ulaşacakları kaydını düşerler.⁵⁴¹

Mürcie'ye göre kişi kelime-i şهادet getirdikten sonra bütün günahları dahi işlese yine de cehennemde girmez. Bu anlayışları ile muvahhidlerin cehennemden çıkacağına dair sahih hadisleri inkâr ederler. Böylelikle Allah'ın vâidini ve cezasını da inkâr etmiş olurlar. İbnu'l-Cevzî, verdiği bu bilginin akabinde Muhammed b. Kerrâm'dan söz eder. Mürcie ile ilgili verdiği bu bilgilerin akabinde İbn Kerrâm'dan söz etmesinin nedeni, Mürciî iman anlayışı ile Kerrâmî iman anlayışı arasında kurduğu ilişkidir. İbnu'l-Cevzî, İbn Kerrâm'ı mezheplerin en kötüsüne intisap etmekle suçlar. İbn Kerrâm'ın hadislerin

⁵³⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; es-Subkî, *Tabakât*, II/304; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265.

⁵⁴⁰ Kerrâmîyye'nin teşekkül etmediği bir dönemde yaşamış olan Ebû Ubeyd'in eserini incelemekteki gayemiz, Hadis taraftarlarının Mürcie'yi muhatap edinerek kaleme aldığı eserlerde, Ebû Ubeyd'den sonra yeni, nelerin söylendiğini veya tarihi süreç içerisinde Kerrâmîyye'nin güçlenerek müstakil bir mezhep hüviyeti kazanmasına paralel olarak bu geleneğe ait eserlerde ne gibi değişikliklerin vücut bulduğunu tespit etmektir.

⁵⁴¹ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/ 569.

en zayıfını seçtiğini, teşbihe meyl ederek Allah'ı havâdise mahal kıldığını da özellikle belirtir. Mürcie'den İslam'daki en kötü topluluk olarak söz ettikten sonra Muhammed b. Kerrâm'ın mezheplerin en kötüsüne intisab ettiğini dile getirir.⁵⁴² Hadis Taraftarları, iman ettikten sonra bütün büyük günahları işlemesinin kişinin imanına zarar vermeyeceğini kabul eden Mürciileri, Allah'ın vaîdini ve konu ile ilgili sahih hadisleri inkâr etmekle itham etmektedir.

2.2.3. Hadis Uydurmakla Suçlanmaları

Hadis Taraftarları başta Muhammed b. Kerrâm olmak üzere önde gelen Kerrâmi âlimler ve mezhep müntesiplerini hadis uydurmakla suçlamışlardır. İbn Kerrâm'ın çağdaşı olan Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî'nin (256/870) *Sahîh*'inde Kerrâmiyye veya Muhammed b. Kerrâm ile ilgili herhangi bir ize rastlayamadık. Hadis rivayet ettiğine dair çeşitli bilgiler bulunan İbn Kerrâm'ın rivayet zincirlerinde yer almaması rivayetlerinin kabul görmemesi ile ilgili olmalıdır. Nitekim muhtelif eserlerde İbn Kerrâm ve kendisinden rivayette bulunduğu bazı şahıslar mevzû hadis rivayet etmekle itham olunmaktadır.⁵⁴³

Kaynaklarda Buhârî'ye İbn Kerrâm'a ait olan ve iman hususunda çeşitli rivayetlerin yer aldığı bir eser getirildiği bilgisi yer alır. Muhtelif isnad zincirleriyle Hz. Peygamber'e dayandırılan bu rivayetlerin bir kısmı imanın artacağı ancak azalmayacağı bir kısmı ise imanda artma ve azalmanın olmayacağı ile ilgilidir. Buhârî, kitabın arkasına bu hadisleri rivayet edenlerin şiddetli bir şekilde dövülerek uzun süre hapsedilmesi notunu düşer.⁵⁴⁴ Bu bilgi dışında ne Buhârî'nin *Sahîh*'inde ne de muhtelif diğer kaynaklarda İbn Kerrâm'ın rivayetlerine dair bilgi bulunmamaktadır.

Buhârî'ye götürülen eserde yer alan rivayetlerin imanın artıp eksilmeyeceğine dair olması asıl sorunun, imanın artıp eksileceğini kabul eden Hadis Taraftarlarının söz konusu rivayetleri makbul görmemesi ile ilgili olabileceğini göstermektedir. İki mezhep arasındaki görüş farklılıklarından olsa gerek, hadis rivayetini gaye edinmiş olan ve bu nedenle Hadis Taraftarları olarak nitelelen grup tarafından Kerrâmi isimlerin rivayetleri

⁵⁴² İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, II/494-495.

⁵⁴³ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128-129; ez-Zehebî, *Siyer*, XI/523; *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV/21; es-Safedî, *Vâfî*, IV/265; es-Subkî, *Tabakât*, II/305; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/462.

⁵⁴⁴ İbn 'Âsâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/129; ez-Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, IV/21; es-Subkî, *Tabakât*, II/305; İbn Hacer el-İbn Hacer el-'Askânî, *Nuket*, II/858.

mevzû olarak nitelenmiştir. Bu rivayetlerin hangi gerekçe ile mevzû olarak nitelendiğine dair açıklayıcı herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Kerrâmiyye, Hadis Taraftarlarınca terğîb ve terhîb gayesi ile hadis uydurulabileceğini kabul etmekle de suçlanmaktadır. İbn Mulakkın (804/1401), Kerrâmiyye'nin "Kim bana yalan isnad ederse...." hadisine "Kim onunla saptırmak için bana yalan isnad ederse..." şeklinde eklemeye bulunduğunu söyler. Kerrâmilerin buradan hareketle insanları iyiliğe teşvik edip kötülükten alıkoymak maksadı ile Hz. Peygambere hadis isnad edilebileceği görüşünde olduklarını söyler.⁵⁴⁵

Hz. Peygambere yalan isnad etmenin haram olduğunu ve büyük günahlardan olduğunu belirten 'Aynî (855/1451), Kerrâmiyye'nin terğîb ve terhîb gayesi ile Hz. Peygambere dayandırarak hadis rivayet edilebileceğini savunduğunu söyler.⁵⁴⁶ Müellifin konu ile ilgili aktardıkları İbn Mulakkın'ın aktardıkları ile benzerdir.

Kerrâmiyye'ye isnad edilen bu suçlamaların tarihi seyir ile farklı bir boyut kazandığını söyleyebiliriz. Nitekim terğîb ve terhîb gayesi ile hadis uydurulabileceğine dair iddialar muahhar dönem kaynaklarda yer almakta erken dönemde telif edilmiş olan eserlerde Kerrâmiyye bu şekilde suçlanmamaktadır. Erken dönem kaynaklarda Kerrâmi isimler ve kendilerinden rivayette bulundukları şahsiyetler mevzû hadis veya zayıf hadis rivayet etmekle suçlanmaktadır.⁵⁴⁷

2.2.4. Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar

Hadis Taraftarları edebiyatı, Kerrâmileri sosyal hayattan tecrit etmeye yönelik rivayetlerle doludur. İmanı amelsiz söz olarak benimseyenlerle aynı mecliste oturulmaması gerektiğine dair bir başlık açan Ebû Ubeyd (224/838), ilgili başlık altında hadis taraftarlarının görüşlerini savunur.⁵⁴⁸ Oldukça erken bir dönemde yaşamış olan Ebû Ubeyd'in bu aktarımı, h. II/VIII. asrın sonları ile h. III/IX. asrın başlarından başlanarak genelde Mürcii gruplarla özelde ise Kerrâmilerle olan sosyal ilişkilere kısıtlamalar getirildiğini göstermektedir.

Ebû Dâvud es-Sicistânî ile Ahmed b. Hanbel arasında Mürcie hakkında yaşanan diyalog da bu bağlamda zikredilebilir. Ebû Dâvud, İbn Hanbel'e Horasan'da Mürciî

⁵⁴⁵ İbn Mulakkın, *et-Tavdîh*, III/548.

⁵⁴⁶ el-'Aynî, *'Umdetu'l-Kârî*, II/149.

⁵⁴⁷ es-Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, LV/128; İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, II/494-495; Zehebî, *Târîh*, XVIII/56; Siyer, XI/523; es-Safedî, *Vâfi*, IV/265; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

⁵⁴⁸ Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-İmân*, s. 62-67.

akideyi benimseyen akrabaları olduğunu mektup yazdığında kendilerine selam vermenin veya onlarla konuşmanın caiz olup olmadığını sorar.⁵⁴⁹ İkisi arasında yaşanan diyalog üst kimlik olan Mürcie hakkında olsa da alt kimlik olarak niteleyebileceğimiz Kerrâmiyye'yi de ilgilendirmektedir. Bu durum bağlamı ile ele alındığında imanı söze indirgeyenler olarak tanımlanan Mürciilere, Hadis Taraftarları'nın bakışı ortaya çıkar. Ayrıca Mürcie bahsinde “İmanın söz olduğunu benimseyenler” ya da “Mürçiî olanlar” ile konuşulmaması ve arkalarında namaz kılınmamasına dair muhtelif rivayetler zikredilir. Bu rivayetlerin bir kısmında “mezhebin propagandasını yapanlar”⁵⁵⁰ kaydı varken bir kısmında herhangi bir kayıt yoktur.⁵⁵¹

Ebû Dâvud es-Sicistânî ile Ahmed b. Hanbel arasında Mürcie hakkında gerçekleşen diyalogun benzeri Ebû Bekir el-Hallâl'ın es-Sunne'sinde de görülür. *el-Mesâil ve 'r-Resâil* 'de Ebû Dâvud es-Sicistânî ile Ahmed b. Hanbel arasında gerçekleştiği aktarılan diyalog, içerik tamamen aynı olmakla beraber *es-Sunne* 'de Süleyman b. el-Eş'as ile İbn Hanbel arasında yaşanır.⁵⁵² Bu bağlamda Mürcii akideyi benimseyen ve her şeyden şüphe edeceğini ancak imanından şüphe etmeyeceğini dile getiren Mis'ar b. Kidâm'ın cenaze törenine Süfyan es-Sevrî'nin katılmamasını⁵⁵³ Hadis Taraftarları'nın ırcâ konusundaki katı tavrını gösteren örneklerden biri olarak zikredebiliriz. İbn Hanbel ise imanda istisna hakkında kendisine soru yöneltenlere, imanda istisnada bulunmalarını tavsiye etmiş ancak imanda istisnayı kabul etmeyenleri yani Mürciîleri bu görüşlerinden dolayı tekfir etmemiştir.⁵⁵⁴ Ayrıca imanın amelsiz söz olduğunu benimseyenlerin tekfiri

⁵⁴⁹ İbn Hanbel, Ebû Davud'un Horasan'a yazdıklarında akrabalarına selam verip vermeme hususundaki sorusunu hayretle karşılayarak bunda hiçbir beis olmayacağını söylerken kendileri ile konuşulup konuşulamayacağı sorusuna mezhebin sempatanlığını yapmadıkları sürece konuşulabileceği cevabını verir. Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve 'r-Resâil*, II/369.

⁵⁵⁰ Dâ'î kaydı yer alır.

⁵⁵¹ Bununla beraber, İbn Hanbel, imanın amel olmaksızın söz olduğunu söyleyenlerin küfre gidip girmeyeceği sorusuna, bu durumun onları küfre düşürmeyeceği cevabını verir. Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve 'r-Resâil*, II/369-371.

⁵⁵² Ebû Dâvud, İbn Hanbel'e Horasan'da Mürcii akideyi benimseyen akrabaları olduğunu kendilerine selam vermenin veya onlarla konuşmanın caiz olup olmadığını sorar. İbn Hanbel, Ebû Davud'un akrabalarına selam verip vermeme hususundaki sorusunu hayretle karşılayarak bunda hiçbir beis olmayacağını söylerken kendileri ile konuşulup konuşulamayacağı sorusuna mezhebin dailiğini yapmadıkları sürece konuşulabileceği cevabını verir. Bkz. Ahmedî, *el-Mesâil ve 'r-Resâil*, s. 369; Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, IV/54.

⁵⁵³ Bkz. İbn Hacer el-'Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Müessesu'r-Risâle, Beyrut 1995, IV/61.

⁵⁵⁴ İbn Hanbel “Ben hakikî mü'minim, elbette mü'minim, Allah katında mü'minim” gibi kesinlik ifade eden ibarelerin kullanılmamasını tavsiye eder. Bkz. Ebû Bekir el-Hallâl, *es-Sunne*, I-III/565-570, 593-601.

hususunda yöneltilen soruya, bu görüşlerinden dolayı tekfir edilemeyecekleri cevabını vermiştir.⁵⁵⁵

Ancak hangi görüşleri dolayısıyla küfürle itham edildikleri hususu net olamamakla beraber Kerrâmiler, önde gelen bazı Hadis Taraftarlarınca küfürle itham edilmişlerdir. Bu kişiler, Kerrâmilerin tevbeye davet edilmelerine; tevbe etmemeleri halinde boyunlarının vurulmasına yönelik fetvalar vermişlerdir.⁵⁵⁶ Bu fetvada bulunanlar arasında Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbûrî (311/923) ve Abbas b. Hamza da bulunmaktadır.⁵⁵⁷ Bu isimler, Kerrâmilerin kâfir olduğu, tevbeye davet edilmeleri; tevbe etmemeleri halinde boyunlarının vurulması fetvasında bulunmuşlardır. İbn Huzeyme'nin adı, İbn Kerrâm'ın Nisabur'dan çıkarılması hususunda icmada bulunan âlimler arasında da zikredilmektedir.⁵⁵⁸

Mürcie mezhebinin çirkinlikleri ve dalaletine dair başlıklar atan Lâlekâî (418/1027), eserinde Mürciilere selam vermemeye, arkalarında namaz kılmamaya ve onlarla bir araya gelmemeye dair rivayetler zikretmektedir.⁵⁵⁹ Muhtelif yerlerde Mürcie'yi zikreden İbn Batta ise Mürcie hakkında hükümdarların dinine tabi olanlar, ümmetin icmaından çıkanlar ve peygamberlerin dili ile lanete uğrayanlar gibi vasıflandırmalarda bulunmaktadır.⁵⁶⁰ İbn Batta, ayrıca *el-İbânetu'l-Kübra* adlı eserinde de Mürcie'yi iman meselesi başta olmak üzere muhtelif meselelerde eleştirmektedir.⁵⁶¹

Bu gelenekte Kerrâmiyye'nin tecsim ve teşbihe dair görüşleri gündeme gelmediğinden Hadis Taraftarları'nın Kerrâmiyye'yi iman anlayışı nedeniyle tekfir ettiği anlaşılmaktadır. Tekfirci söylem ile Kerrâmiler, İslamdışı bir unsur olarak nitelenmiş böylece kendilerini sosyal hayattan tecrit etmeye yönelik iddialar meşruiyyet kazanmıştır. Ancak farklı dini-toplumsal gruplara mensup olan Semerkandî, Şehristânî ve 'Aynî'nin Kerrâmi iman nazariyesine dair aktardıkları, Kerrâmî iman anlayışı hususunda muhaliflerin iddialarının gerçeği yansıtmadığını göstermektedir. Kerrâmiyye aslında ne münafığı mü'min ve ebedi cennetlik ne de dili ile inkâra zorlanan kişiyi kâfir ve ebedi cehennemlik kabul etmiştir. Aslında Kerrâmiyye, amelleri de boşa çıkarmış değildir. Önde gelen Kerrâmî âlimlerin abidane ve zahidane yaşayışına dair bilgiler

⁵⁵⁵ Ebû Bekir el-Hallâl, *Sunne*, I-III/574.

⁵⁵⁶ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/465.

⁵⁵⁷ Bkz. es-Subkî, *Tabakât*, III/111; İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/465; ez-Ziriklî, *Alâm*, VI/29.

⁵⁵⁸ İbn Hacer el-'Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, VII/465.

⁵⁵⁹ el-Lâlekâî, *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, V/1058-1073.

⁵⁶⁰ Geniş bilgi için bkz. İbn Batta, *Kitâbu's-Şerh ve'l-İbâne*, s. 81, 105, 133, 279-280.

⁵⁶¹ Bkz. İbn Batta, *el-İbânetu'l-Kübrâ*, II/884, 898, IV/111,123, 207.

Kerrâmiyye'nin amelleri boşa çıkardığı iddiasının asılsız olduğunu göstermektedir. Bütün bu iddialar, Kerrâmiyye'nin imanını dil ile ikrar olarak tanımlamasından yola çıkan muhaliflerin bu kabûlün doğuracağı sonuçlar üzerinden yürüttüğü yorumlamalardan ibarettir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. HANEFÎ-MATURİDÎ GELENEKTE KERRÂMIYYE ELEŞTİRİSİ

3.1. Hanefî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Sınıflandırılması

Bazı makâlât yazarları, eserlerinde İmâm Mâturîdî'den hiç bahsetmemekte, Ebû Hanîfe'yi öven ve yücelten ifadeler kullanarak onun itikâdî görüşlerini benimsemektedir. Sünnî çizgide yer alan, ancak ne Eşarîlik ne de Maturidiliğe nispet edilemeyen bu müellifleri, fikhî değil itikâdî bir tavır olarak 'Hanefî' kimliğiyle tanımlamak mümkündür.⁵⁶² Hanefî-Mürçiî veya Hanefî-Maturidî Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin izini sürmek, sınırlı kaynakla iktifa etmemize neden olacağından bu hususta müelliflerin Hanefî kimliğini esas almayı tercih ettik.

Hanefî makâlât eserleri arasında Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî'nin (318/930) *Kitâbu'r-Redd*'i, Hakîm es-Semerkindî'nin (342/953) *es-Sevâdu'l-A'zam*'ın Farsça tercümesine eklenmiş olan makâlât bölümü, Ebû'l-Me'âlî'nin (485/1092) *Kitâbu Beyânî'l-Edyân*'ı ile 'Irakî'nin (500/1106), *el-Fıraku'l-Müfterika*'sı başta gelmektedir. Hanefî Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin sınıflandırılması sorununu, bu eserler üzerinde analiz edeceğiz.

Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî, hicri III/IX. asrın sonları ile IV/X. asrın başlarında yaşamış Mâturîdî'nin çağdaşı, Hanefî-Mürçiî bir isimdir. Elimizde Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd* adlı makâlât eseri ile tasavvufî eseri olan *el-Lü'lü'liyyât*'ı bulunmaktadır. Nesefî, Mürçiî olmasına rağmen⁵⁶³ Hanefî-Maturidî geleneğin en klasik ismi olarak nitelenmesi Mürchie'nin Maturidiliğin arkaplanı olarak görülmesi ile ilgilidir. Hanefî fırak geleneğinin en kadîm eseri olarak nitelenen *Kitâbu'r-Redd*'inde Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, Hanefî-Mürçiî fırak geleneğine uygun olarak mezhepleri 6x12+1=73 şeklinde tasnife tabi tutar. Bid'at fırkaları Harûriyye, Revâfız, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürchie olarak altıya ayırır. Kurtuluşa eren fırkayı ise *Ehl-i Cemaat Mürçiûn* olarak verir.⁵⁶⁴ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Mürchie'yi hem bid'at fırkalar arasında

⁵⁶² Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş'arî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 42.

⁵⁶³ Kerrâmî olduğu kesin olmadığından eserindeki beyanından ve Kerrâmiyye'nin Mürchie içerisinden zuhur etmiş bir fırka olmasından hareketle Mürçiî olarak nitelemeyi daha doğru bulduk.

⁵⁶⁴ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, *Kitâbu'r-Redd*, s. 61-62.

zikretmesi hem de kurtuluşa eren fırkayı Mürcîî olarak nitelemesi mezmûm ve memdûh Mürcie ayrımını akla getirmektedir.

Mezhepleri tasnifinde diğer pek çok makâlât eserinde şahit olduğumuz fırkaları yetmiş üçe tamamlama çabasını, Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî‘de de görmekteyiz. Mu‘tezile’yi hem Harûriyye hem Kaderiyye; Zeydiyye’yi ise hem Revâfız hem de Kaderiyye başlıkları altında ele almakta, ancak kendi döneminde etkili olan Kerrâmîyye’den hiç söz etmemektedir.⁵⁶⁵ Kerrâmîyye’den hiç söz etmemesinden ve yapmış olduğu iman tanımından hareketle bazı araştırmacılar, Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî‘nin iman anlayışını, Kerrâmî iman anlayışına yakın bulmuş ve kendisini Kerrâmî olarak nitelendirmiştir.⁵⁶⁶

Mekhûl en-Neseî, eserin muhtelif yerlerinde imanı söz; ameli ise imanın tezahürü olarak tanımlar ve çoğunlukla bu tanımlamayı, Hz. Peygamber’in bir hadisi şeklinde nakleder.⁵⁶⁷ Bir yerde ise tasdiki, kalbin ma‘rifeti olarak buna ekler.⁵⁶⁸ Ona göre iman, “Allah’tan başka ilah yoktur.” sözüne şehadet etmektir. Bu görüşünü, Hz. Peygamber’in “İman kelimadır, tasdiki ise kalbin ma‘rifetidir.” sözüne dayandırır.⁵⁶⁹

Mekhûl en-Neseî’nin genel olarak iman tanımlamasına baktığımızda imanı söz olarak tanımlaması, ameli iman tanımına dâhil etmemekle birlikte amellerin imanın göstergesi (tezahürü) olduğu kaydını sık sık kullanması, ayrıca çeşitli yerlerde kalbin ma‘rifetinden söz etmesi; *iman ikrardır* sözü ile kastının ma‘rifetsiz iman olmadığı sonucunu doğurur. İman tanımlaması, kurtuluşa eren fırkayı *Ehl-i Cemaat el-Mürçiûn* olarak vermesi ve muhtelif yerlerde Ebû Hanîfe’den rivayette bulunması⁵⁷⁰ onun Hanefî-Mürçiî kimliğine işaret eder. İman tanımlaması, Kerrâmîyye’yi bidat fırkalar arasında zikretmemesi ve *Lü’lü’iyyât* adlı eserinde Muhammed b. Kerrâm, Ahmed b. Harb ve Yahya b. Muaz’dan söz etmesi ise Neseî’nin Kerrâmî olabileceğini gösterir. Kendi beyanından hareketle Mürcîî olduğundan şüphe etmediğimiz Mekhûl en-Neseî’nin kesin

⁵⁶⁵ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu’r-Redd*, s. 61-62.

⁵⁶⁶ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 184; Hasan Acar, *Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî’nin ‘Kitâbu’r-Redd ‘ale’l-Ehvâ ve’l-Bida’ isimli eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçerisindeki Yeri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Ens. , Ankara 2003, 64-66.

⁵⁶⁷ Bkz. Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu’r-Redd*, 62, 69, 70, 117, 118; Acar, *Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî’nin ‘Kitâbu’r-Redd ‘ale’l-Ehvâ ve’l-Bida’ isimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçerisindeki Yeri*, 30.

⁵⁶⁸ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu’r-Redd*, 62.

⁵⁶⁹ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu’r-Redd*, 71,119.

⁵⁷⁰ Ebû Mutî‘ Mekhûl en-Neseî, *Kitâbu’r-Redd*, 76, 81, 121.

olarak Kerrâmî olduğunu söyleyememekteyiz. Ancak onun Kerrâmî olması güçlü bir ihtimaldir.⁵⁷¹

Hanefî gelenekte mezheplerin tasnifi hususunda müracaat edebileceğimiz kaynaklardan biri Hakîm es-Semerkandî'nin *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserinin Farşça tercümesi olan *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'dır. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam* hicri 370/980 li yıllarda kaleme alınmıştır.⁵⁷² Bu nedenle Kerrâmiyye hakkında bilgi edinebildiğimiz klasik eserlerden biridir.

Hakîm es-Semerkandî, Ehl-i Sünnetin akaidini beyan ettiği *es-Sevâdu'l-A'zam* adlı eserine 73 fırka hadisi ile başlar ve kurtuluşa eren fırkanın hangisi olduğuna dair kendisine yöneltilen soruya, Hz. Peygamber'in, *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa* şeklinde cevap verdiğini rivayet eder. Akabinde ise bu ibareyi açıklama sadedinde söz konusu grubun *es-Sevâdu'l-A'zam* (ana damar) olduğu notunu düşer.⁵⁷³ Semerkandî, mukaddime kısmında bir şahsın *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa*'dan olabilmesi için taşıması gereken nitelikleri sıralar. Metin kısmında ise her bir maddeyi ayrı başlıklar halinde ele alır.⁵⁷⁴

Müellif *es-Sevâdu'l-A'zam*'da iman konusunu işlerken farklı iman tanımlamalarına değinir. Allah'ı kalben bilip dili ile ikrar etmeyenleri kâfir, dil ile ikrar edip kalb ile bilmeyenleri münafık, dil ile ikrar olmaksızın iman mahallinin kalb olduğunu savunanları Cehmî, iman salt dil ile ikrar olduğunu savunanı Kerrâmî olarak niteler. En doğru görüşün, iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu kabul edenlerin görüşü olduğunu savunur.⁵⁷⁵ Semerkandî'nin Kerrâmîlerin iman anlayışına dair aktardığı bilgi Kerrâmiyye'nin iman tanımının temel esprisinin dil ile ikrarda yattığını gösterir. Aksi durumda Kerrâmiyye'nin iman anlayışı münafıklarınki ile eş olacaktır. Ancak Allah'ı kalben bilmeden ibaresini (ولم يعرفه بالقلب) sadece münafıklar için kullanır. Bu bilgi Kerrâmîlerin bir kişiyi mümin olarak niteleyebilmek için beyanının esas alınacağı

⁵⁷¹ Maturidî geleneğin önemli isimlerinden Pezdevî, *Usulu'd-Dîn* adlı eserinde, farklı geleneklere mensub müelliflerin, fırkaları, yetmiş üç fırka hadisini esas alarak tasnif ettiklerini dile getirir. Bu bağlamda Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl'dan da söz eder. Pezdevî'nin Neseffî'yi ele alış tarzı onu, Kerrâmiyye ile ilişkilendirmediğini gösterir. Çünkü Pezdevî, Kerrâmiyye'yi Mücessime'ye dâhil eder. Neseffî'nin kurtuluşa eren fırkayı *Ehl-i Cemâat Mürciûn* olarak vermesi, Mürcii olarak kabul edilmesine ve Maturidî geleneğin temsilcileri tarafından sahiplenilmesine neden olmuş olabilir. (Bkz. Pezdevî, *Usulu'd-Dîn*, 33, 84, 250.)

⁵⁷² Habîbî, "Pîş Goftâr (Önsöz)", *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 12.

⁵⁷³ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 2.

⁵⁷⁴ Müellifimiz bir şahsın *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa*'dan olabilmesi için 62 nitelik taşıması gerektiğinden söz eder ve bu nitelikleri kısaca zikreder ancak zikrettiği madde sayısı 62 değil 61'dir. Bu maddeleri ayrıntılı olarak ele aldığı başlık sayısı ise 60'dır. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 2-46.

⁵⁷⁵ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 32.

fikrinde olduğuna işaret eder. Bizi bu kanaate sevk eden şey Kerrâmî iman anlayışından söz ederken *kalbin tasdiki olmaksızın* (dil ile ikrar) kaydına yer vermemesi oldu.

Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam'da 56. meselede 73 fırka hadisinden yola çıkılarak fırkalar tasnif edilmiştir. Konumuz açısından son derece önemli gördüğümüz bu bölümde, fırkaların tasnif edilişi ve Kerrâmiyye'nin bu tasnifte ele alınış biçimi dikkat çekicidir. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'ın 56. meselesinde 73 fırkanın isimleri tek tek zikredilmiş akabinde bazı fırkalarla ilgili başlıklar açılmış ve bu fırkalarla ilgili ayrıntılı bilgi verilmiştir. Ancak yetmiş üç fırkanın hepsi hakkında bilgi verilmemiş; otuz yedi fırka ile yetinilmiştir. Bu, makâlât eserlerinde sıkça rastladığımız bir durum olan müellifin 73 fırka hadisinden yola çıkarak sayıyı yetmiş üçe tamamlama çabası içerisine girme tutumunun bir sonucu olarak yorumlanabilir.

Eserdeki fırka tasnifi, Doğu-Hanefî fırak geleneğinde gördüğümüz 6X12 li tasnife uymamaktadır. Doğu-Hanefî fırak geleneğinin sistematüğinden uzak olduğu gibi fırka tasnifatında herhangi bir sistematik de takip edilmez. Ana başlıkların zikredilip tali fırkaların sıralanmasından azade bir biçimde, fırkalar birbirinden bağımsız tek tek zikredilir. Bu nedenle ne Kerrâmiyye ve Mürcie arasında ne de fırak edebiyatında birbiriyle bağlantılı olarak zikredilen diğer fırkalar arasında herhangi bir ilişki kurulmaz.⁵⁷⁶

Kerrâmiyye ise kurtuluşa erecek fırka olan 73. fırka Sünnet ve Cemaat Ehli'nden hemen önce yetmiş ikinci fırka olarak zikredilir. Kerrâmiyye, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'da hakkında en ayrıntılı bilgi verilen mezheptir. Kerrâmiyye başlığı altında öncelikli olarak ele alınan mesele, iman meselesidir. Kerrâmiyye, kalbin ma'rifeti olmaksızın dil ile ikrarı, iman olarak tanımlayan bir grup olarak sunulmaktadır. Kerrâmiler, münafığın imanını kâmil iman olarak gören bir topluluk olarak zikredilmekte ve Kerrâmiler ile münafıkların iman hususunda aynı oldukları iddia edilmektedir.⁵⁷⁷ Seksen yıl sonra kaleme alınan ve mütercimim mezheplerle ilgili bölümü eklediği bu nüshada Kerrâmilerin iman anlayışları nedeniyle münafıklarla özdeşleştirilmesi, eserin orijinalinde Semerkandî'nin titizlikle kaçındığı bir husustur. Çünkü Semerkandî, iman meselesini işlerken Kerrâmî iman anlayışı ile münafığın durumunu birbirinden ayırmaktadır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 166-190.

⁵⁷⁷ Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, 188.

⁵⁷⁸ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, 18-19.

Kerrâmî iman anlayışındaki bu değişimin yanında tercüme nüshada, Kerrâmiyye'nin Allah'ı insan gibi tasavvur ettiği ve Allah'ın uzuvları olduğunu kabul ettiği dile getirilir.⁵⁷⁹

Mekhûl en-Nesefî'den yaklaşık yarım asır sonra Horasan emiri Nuh b. Mansûr'un (366-387) emri ile Farsçaya tercüme edilen bu eserde Kerrâmiyye hakkında verilen bilgiler, Hanefî geleneğin Kerrâmiyye algısındaki değişikliği gösterir. Çünkü Mekhûl en-Nesefî, Mürcie'yi bid'at fırkalar arasında zikretmesine rağmen ilgili yerde Kerrâmiyye'den veya görüşlerinden söz etmez. Ancak kendisinden yaklaşık yarım asır sonra Kerrâmiyye'nin teşbih ile ilgili görüşleri gündeme gelir ve böylelikle Kerrâmiyye bidat fırkalar arasına girer.

Hicri V/XI. asırda yaşamış olan Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. Ubeydillah b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî'nin (485/1092) diğer dinlere de yer verdiği ancak ağırlıklı olarak İslam fırkalarını konu edindiği *Kitâbu Beyânî'l-Edyân*'ı Hanefî makalât geleneğinde öne çıkan eserlerden biridir. Ebû'l-Me'âlî'nin Gazneliler döneminde saraya yakın bir pozisyonda bulunması⁵⁸⁰ sebebiyle eserdeki Kerrâmiyye tasnifi, ayrıca önem taşır. Kerrâmiyye'nin söz konusu dönemde siyasî desteği yitirdiği bilinse de *Kitâbu Beyânî'l-Edyân*'daki tutum, bölgedeki Maturidilerin yaklaşımını yansıtmaları açısından önemlidir.

İslam fırkalarını tasnif ederken yetmiş üç fırka hadisini esas alan Ebû'l-Me'âlî, sekiz temel fırka zikreder. Tali fırkalarla sayıyı yetmiş üçe tamamlar.⁵⁸¹ Temel fırkalar olarak Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, Mu'tezile, Şîa, Havâric, Mücebbire, Müşebbihe-Kerrâmiyye, Sûfiyye ve Mürcie olmak üzere sekiz fırka zikreder. Dikkat çekici husus Ebû Temmâm el-Hevârizmî ve İbn Dâ'î er-Râzî'nin eserlerinde olduğu gibi Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalara dâhil etmemesidir. Ebû Temmâm el-Hevârizmî, Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altında tahlil ederken Ebû'l-Me'âlî, Kerrâmiyye'yi sekiz temel fırka arasında, Müşebbihe ve Kerrâmiyye'yi adeta özdeşleştirir biçimde beraber zikreder. Ancak fırkaları tafsilatlı olarak işlerken Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altına atar.⁵⁸² Kerrâmiyye hakkında verdiği bilgi bu kadardır. Müellifin Kerrâmiyye'yi ilişkilendirdiği temel fırka, siyasî desteği yitirmesiyle korunmasız kalan

⁵⁷⁹ Hakîm es-Semerkindî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 178, 186.

⁵⁸⁰ Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/1 (Bahar 2013), s. 49.

⁵⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Me'âlî, *Beyânü'l-Edyân*, s. 23-28.

⁵⁸² Ebû'l-Me'âlî, *Beyânü'l-Edyân*, s. 25-27.

Kerrâmiyye'nin bölgedeki Hanefî-Maturidiler tarafından teşbihte bulunan bir grup olarak algılandığını gösterir.

Elimizde Hanefî-Mâturîdî fırak geleneğine ait olup hicri beşinci asırda kaleme alınmış el-'Irakî'nin (500/1106), *el-Fıraku'l-Müfterika* adlı eseri bulunmaktadır. Yetmiş üç fırka hadisinin esas alındığı eserde Mürcie-Kerrâmiyye ilişkisine dair herhangi bir iz bulunmamaktadır. Cebriyye'nin Neccâriyye ve Mürcie olduğunu söyleyen müellif, Cebriyye'nin alt başlıkları altında Neccâriyye'yi zikrederken Mürcie'yi zikretmez. Kaderiyye ile ilgili bir rivayette Mürcie bir kez daha zikredilir.⁵⁸³

Eserinde Nâsıbiyye, Rafıza, Cebriyye, Kaderiyye, Müşebbihe ve Muattıla olmak üzere altı temel fırka zikreden 'Irakî, (500/1106) her bir ana fırka altında on iki tali fırka zikreder. Her bir fırkanın görüşlerini birkaç cümle ile özetleyip peşinden *es-Sevâdu'l-A'zam* olarak isimlendirdiği fırka-ı naciye, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşlerini vermeyi tercih eder. Bu tasnifinde Kerrâmiyye'yi Müşebbihe başlığı altında zikretmeyi tercih eder. Üslup olarak muhalifleri ismen zikretmekten kaçınan 'Irakî'nin eserinde diğer fırkaların önemli isimleri anılmadığı gibi Kerrâmî isimler de anılmaz.⁵⁸⁴

'Irakî, Kerrâmiyye'yi Allah hakkında teşbihte bulunan bir topluluk olarak zikretmesinin gerekçelerini de belirtir. Allah'ı havadise mahal kıldıklarını, Allah'ın cisim olduğunu ancak diğer cisimler gibi olmadığını iddia ettiklerini söyler. Kerrâmiyye'yi Müşebbihe gibi Allah'a nüzul, kıyam ve kuud gibi nitelikler atfetmekle eleştirir.⁵⁸⁵

Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin *el-Lü'lü'yyât fî'l-Mevâiz*⁵⁸⁶ adlı eseri dışında İbn Kerrâm'dan ve Kerrâmiyye'den en erken hicri IV/X. asrın ortalarına doğru söz edildiğini tespit ettik. Farklı geleneklere mensup makâlât yazarları bu tarihe kadar Kerrâmiyye'den veya İbn Kerrâm'dan açıkça söz etmezler. Daha erken dönemlerde kaleme alınan makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin bir fırka olarak zikredilmemesi teşekkülünü tamamlamaması ile ilişkilendirilebilir. Ancak bunun tek gerekçe olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Kelamî görüşlerinden ziyade sufi yapılanması ile temayüz eden ilk dönem Kerrâmiliği bu nedenle makâlât eserlerinde kendisine yer edinememiş olabilir. Kerrâmiyye'yi kendine has kelamî sistemi olan bir fırka olarak görmemeleri İbn Kerrâm'dan da söz etmemelerine neden olmuş olabilir. Yukarıda zikrettiklerimiz

⁵⁸³ Hz. Peygambere dayandırılan "İki grubun İslamdan nasibi yoktur: Kaderiyye ve Mürcie." rivayetinde Mürcie ikinci defa zikredilir. Bkz. el-'Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 45, 61.

⁵⁸⁴ el-'Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 3-10, 85.

⁵⁸⁵ el-'Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, s. 85.

⁵⁸⁶ Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin vefat tarihi göz önünde bulundurulduğunda eserin, İbn Kerrâm'dan söz eden en klasik eser olduğu söylenebilir.

Kerrâmîliğin kendisinden kaynaklanan gerekçelerdir. Bunların yanı sıra hicri IV/X. asrın ortalarına kadar kaleme alınmış makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin makâlât yazarlarınca görmezden gelinerek kasıtlı olarak zikredilmemesi de bir gerekçe olarak zikredilebilir. Kerrâmiyye'nin makâlât eserlerine girdiği dönem devlet eliyle desteklenmeye başlayıp geniş bir coğrafyada ciddi bir taraftar kitlesi edindiği döneme denk gelmektedir.

Hanefî fırak geleneğinde Kerrâmiyye ile Mürcie arasında ilişki kuran tek isim Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'dir. O, Mürcie'yi bidat fırkaları arasında zikreder. Aynı zamanda kurtuluşa eren fırkayı da "Ehl-i Cemaat Mürciûn" olarak niteler. O, bidat fırkalar arasında zikretmediği Kerrâmiyye'yi "Ehl-i Cemaat Mürciûn" kapsamında değerlendirmiş olmalıdır. Ancak kendisinden sonra aynı geleneğin temsilcileri Kerrâmiyye ile Mürcie arasında böylesi bir ilişki kurmaz. Mekhûl en-Nesefî dışında sadece Semerkandî'nin eserinin Farsça tercümesine eklenmiş olan bölümde Kerrâmîlerin Mürciiler gibi olduğuna dair bir bilgi yer alır. Bu bilgi dışında mezhepleri tasnifte iki fırka arasında bağlantı kurulmaz. Kerrâmiyye, müstakil bir mezhep olarak zikredilir. *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*'dan sonra kaleme alınan Hanefî makâlât ve kalam eserlerinde Kerrâmiyye, Allah'ı insan gibi tasavvur eden teşbihçi bir grup olarak sunulur. Hicri V/XI. asrın temsilcileri olan Ebû'l-Me'âlî ve el-'Irakî de her iki fırkayı müstakil ancak bidat fırkalar olarak görüp Kerrâmiyye'yi Allah hakkında teşbihte bulunduğu gerekçesi ile Müşebbihe başlığı altında mütalaa ederler.

3.2. Hanefî-Mâturîdî Kelamcılarının Kerrâmiyye Eleştirisi

3.2.1. Ebû Mansûr el-Mâturîdî (333/944)

3.2.2.1. Kitâbu't-Tevhîd

Mâturîdî, İbn Kerrâm'ın yaşadığı zaman dilimine yakın bir dönemde yaşamasına rağmen *Kitâbu't-Tevdîd*'de ondan söz etmez. Ancak Kerrâmiyye'den ve fikirlerinden haberdardır. Mâturîdî'nin Kerrâmiyye ve görüşlerine dair edindiği bilgiyi doğrudan mı yoksa dolaylı mı edindiğini bilemiyoruz. Çünkü Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Kerrâmîlerin Semerkand ve çevresindeki faaliyetlerine dair herhangi bir bilgiye rastlamadık. Dolayısıyla Kerrâmiyye'nin o dönemde Semerkand'da etkili olmadığını söyleyebiliriz.

Mâturîdî'nin Semerkand dışına çıkıp çıkmadığı da bilinmemektedir. O dönemde Belh, Rey ve Nisabur'un Semerkand ilim çevresi üzerindeki etkisine ve Mâturîdî'nin ders aldığı hocalardan bazılarının bu şehirli olmalarına bakılırsa, oralara gittiği, eğer

gitmediyse, bu âlimlerin Semerkand'a gelip bir süre ders verdikleri söylenebilir. Zaten eserleri dikkatle incelenirse, onun, diğer mezhep mensuplarının görüşlerine vukufiyetinden, farklı fikhî ve itikadî mezhepleri çok iyi bildiği ve sadece Semerkand çevresi ile yetinmediği açıkça görülür.⁵⁸⁷ Bu bilgiler ışığında Mâturîdî'nin, hicri III/IX. asrın sonlarından itibaren Horasan bölgesinde etkinlik kazanmaya başlayan Kerrâmiyye, taraftarları ve liderleri hakkında derinlikli bilgi sahibi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak o *Kitâbu't-Tevhîd*'de Kerrâmî isimlerden söz etmek yerine görüşlerinden söz etmeyi tercih eder. Kerrâmiyye'nin kendisi ile temayüz ettiği iman görüşünde, ismen; diğer meselelerde ise örtülü olarak kendisinden söz eder.

Mâturîdî'nin imanda tasdik ve ikrar meselesinde asıl muhatabı Kerrâmiyye'dir. Meseleye başlarken imanın sadece dil ile ikrardan ibaret olup kalple bir alâkası olmadığını iddia eden bir gruptan söz eder. İsim vermeksizin zikrettiği bu grup Kerrâmiyye'dir. Çünkü konunun devamında Kerrâmiyye'yi açıkça zikreder. Kerrâmîlerin iman anlayışını nefyeden aklî ve naklî delillerin bulunduğunu savunarak imanda kalbin asıl olduğunu vurgular. Bu görüşünü desteklemek için birçok ayeti delil olarak getirir.⁵⁸⁸ Mâturîdî, Kerrâmîlerin iman anlayışının, zahirî hükümlerin uygulanması için münafıklar ve benzeri grupların ikrarının yeterli görülmesine dayandığını söyler. Ancak ikrarlarının imanın varlığı için yeterli olması durumunda bahsi edilen grupların kendilerine vaad edilen ebedî nimet ve sonsuz mükâfattan neden mahrum edildikleri sorusunu yönelterek Kerrâmiyye'nin iman anlayışını tenkit eder.⁵⁸⁹

Kerrâmiyye taraftarlarına ikrarın iman olmadığı eleştirisinde bulunurken “Allah'tan başka ilah yoktur, deyinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.”⁵⁹⁰ ve “Kelime-i şehadeti getirinceye kadar...”⁵⁹¹ hadislerini delil olarak getiren Mâturîdî, kelime-i şehadetin imanın kendisi değil, öldürülmemenin sebebi olduğunu dile getirir.⁵⁹² Kerrâmîlerin iman anlayışlarını ispat sadedinde aynı hadisleri kullandıklarını biliyoruz.

⁵⁸⁷ Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, s. 19.

⁵⁸⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 471; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev. Bekir Toplaoglu, Türkiye Diyanet Vakfı İsam Yay. , Ankara 2002, s. 487.

⁵⁸⁹ Müşriklerle savaşılmasını emreden ayetleri zikrederek müşriklerle savaşılmasını emreden ayetlerin zahirî durumlarını esas aldığı, kalplerinde küfrün ve şirkin bulunması gerekliliğinin söz konusu olmadığını belirtir. Müşriklerle iman edinceye kadar savaşmalarının emredilmiş olması muhtemeldir. İmanın yeri kalp olsa da dilleriyle imanlarını ortaya koymaları durumunda da onlarla savaşmak men edilir. Çünkü dış görünüş imanın yerinin kalp olmasına engel değildir. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 474-475; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 491-492.

⁵⁹⁰ el-Buhârî, Salat, 28; Müslim, İman, 32,33,35;

⁵⁹¹ el-Buhârî, İman, 15; Müslim, İman, 34.

⁵⁹² el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 475; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 492.

Ancak aynı metinden Kerrâmiyye, imanın dil ile ikrar olduğu çıkarımında bulunurken; Mâturîdî, ikrarın imanın kendisi değil öldürülmemenin gerekçesi olduğu çıkarımında bulunmuştur.

Mâturîdî, nakli deliller ile Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerini serdettikten sonra akli deliller ile de muhaliflerin fikirlerini eleştirir. İmanın lügat manasının tasdik olduğunu, tasdik baskı ve cebir altında tutulamayan bölümünün kalp ile ilgili olan bölümü olduğunu, çünkü kalbe hiç kimsenin tahakküm edemeyeceğini ifade eder. Mâturîdî, bununla imanın menşeinin kalp olduğunu ispatlamaya çalışır. Bununla ilgili olarak da dilsiz olan bir kişiyi misal verir. Hak dini benimsemiş Allah'a ve peygamberlerine iman etmiş olan böyle bir kimsenin imansızlıkla itham edilemeyeceğini belirtir. Çünkü imanın menbaı kalptir.⁵⁹³

Mâturîdî'ye göre iman, zahirî bir fiil olan dil ile ikrardan ibaret olsaydı, söz konusu ikrarın bulunmadığı namaz kılmak, dua etmek gibi zamanlarda müminden iman vasfının zail olması gerekirdi. Bununla birlikte, mükelleflerin zamanının büyük bir kısmı fiilî ve lisanî bir iman olmadan geçmektedir. Namaz kılmak gibi kimi durumlarda kişinin kitaplara, peygamberlere, ahirete ve benzeri hususlara iman ettiğini söylemesi men edilmiştir. Böyle bir durumda iman men edilen bir şey, İslam dini de ibadeti bozan bir unsur konumuna indirgenmiş olur. Hâlbuki Allah, ibadetin kabulü için İslâm'ı şart koşmuş onu içerden ve dışardan herhangi bir âmille değişmeyecek şekilde sürekli kılmış ve nesih kabul etmeyecek bir konuma yükseltmiştir. Şu halde iman, Kerrâmiyye'nin zannettiği gibi değildir. Ayrıca Allah, imanı iyiliklere vesile kılmış ve ibadetlerin geçerli olmasını imanın varlığına bağlamıştır. Nitelendirilen özellikleri taşıyan şey dil değil kalptir.⁵⁹⁴

Mâturîdî, imanla akıl arasında çift yönlü bir ilişki olduğundan bahseder. Ona göre imanla mükellef olmak, aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanırken; imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de aklın tefekkür ve istidlâli ile mümkün olur. “*Dinde zorlama yoktur.*”⁵⁹⁵ ayetini delil getirerek imanın cebir altında tutulabilen bir organa nispet edilmesinin mümkün olmadığını savunur. Çünkü dil, diğer organlar gibi cebir altında tutularak baskı altına alınabilir.⁵⁹⁶

⁵⁹³ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 475; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 492.

⁵⁹⁴ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 475-476; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 492-493.

⁵⁹⁵ Bakara 2/256

⁵⁹⁶ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 476; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 493.

İlahi hitaba muhatap olan kimse, hitap kendisine yöneldiğinde iman fiilini diliyle işlememiş olmasına rağmen Allah'ın kitabının birçok yerinde “Ey iman edenler” olarak hitap edilen gruba dâhil edilmiştir. Bu durum dilleriyle ifade etmemiş olsalar da imanın hitap halinde kendilerinde bulunduğunu gösterir. Mâturîdî, aralarında bazı farkların bulunduğunu belirttikten sonra Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye'yi reddeden bazı ayetler zikreder.⁵⁹⁷ Söz konusu ayetlerde Allah, mü'minleri yaptıklarından dolayı kınamış ve azapla tehdit etmiştir. Ancak onlardan iman ismini kaldırmamış sadece onları kınamıştır. Mâturîdî, naklî delillerin yanı sıra aklî gerçeklerin de bunu gerektirdiğini dile getirir. Nitekim bir şeyin gereğini yerine getirmeme durumunda gündeme gelen kınama dostlar arasında; tartışma ve savaş ise düşmanlar arasında cereyan eder.⁵⁹⁸

Kerrâmiyye'nin iman anlayışı yanında en çok eleştiri aldığı hususlardan biri Allah'ı havadise mahal kılmasıdır. Kerrâmiyye'nin birçok kaynakta Müşebbihe ile ilişkilendirilmesi ve hatta bazı makâlât eserlerinde Müşebbihe başlığı altında zikredilmesinin altında yatan nedenin, Allah'ı havadise mahal kılması ve istiva anlayışı olduğu söylenebilir. Mâturîdî'nin de Müşebbihe'den bir grubun Allah'ın hâdisler taşıdığını ancak kendisinin hâdis olmadığını iddia ettiğine dair verdiği bilgidен hareketle Kerrâmiyye'yi bu gruba dâhil etmiş olması mümkündür.⁵⁹⁹

Arş meselesinde İslam âlimlerinin bir kısmının istivayı Allah'ın mekân tutması olarak kabul ettiklerinden söz eder. Kerrâmiyye'den ismen söz etmediği bu meselede Mâturîdî, istivayı hakikî manada anlama durumunda ortaya çıkacak problemleri ayrıntılı olarak açıklar. Yaptığı bu açıklamalar, kendinden sonraki önemli Maturidî isimler tarafından Kerrâmiyye'nin istiva anlayışına yöneltilen tenkitlerde kullanılmıştır.⁶⁰⁰

İbn Kerrâm'ın yaşadığı zaman dilimine yakın bir dönemde eser telif etmiş olan Mâturîdî'nin verdiği bilgiler önemlidir. Mâturîdî'nin iman konusunda Kerrâmiyye'yi açıkça zikredip Allah'ı havâdise mahal kılan ve istivayı Allah'ın mekân tutması olarak yorumlayan teşbihçi gruplar arasında Kerrâmiyye'yi ismen zikretmemesi dikkate değerdir. Her ne kadar bu meselelerde Kerrâmileri de kastetmiş olması muhtemel olsa da iman konusunda açıkça zikrettiği Kerrâmiyye'yi bu hususta neden ismen zikretmediği

⁵⁹⁷ “Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri neden söylüyorsunuz. Doğrusu, yapmayacağınız şeyleri söylemeniz Allah katında büyük bir nefretle karşılanır.” Saf 61/2-4 “Ey iman edenler! Size ne oldu ki ‘Allah yolunda savaşa çıkın!’ denildiği zaman (yere çakılıp kalıyorsunuz)” Tevbe 9/38 “İman edenlerin Allah'ı anma ve ondan inen Kur'an sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?” Hadîd 57/16

⁵⁹⁸ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 476-477; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 494-495.

⁵⁹⁹ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 90; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 37.

⁶⁰⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 90; *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, s. 86-90.

sorusu akıllara gelmektedir. Bu durumda Mâtûrîdî'nin teşbihçi grupları tek tek zikretmek yerine görüşlerini vermeyi tercih ettiği gerekçe olarak sunulabilirse de Kerrâmiyye'nin Mürcie bünyesinden kopmadığı bu dönemde bu konularla ilgili fikir beyan etmekten imtina ettiği ihtimali de dikkate alınmalıdır. Her ne kadar İbn Kerrâm'ın teşbihe meyl ettiğine dair bilgiler olsa da bu bilgilerin daha sonraki dönemde İbn Kerrâm'a nispet edilmiş olması ihtimali bulunduğu ilk dönem Kerrâmîlerinin teşbihten kaçındıklarını bu nedenle Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî ve Mâtûrîdî'nin eserlerinde Kerrâmiyye'nin bu yönüne değinilmediğini söyleyebiliriz.

3.2.2.2. Te'vilâtu Ehli's-Sunne

Mâtûrîdî'nin *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*'de Kerramiyye'ye değindiği tek konu, iman konusudur. “İnsanlardan öyleleri vardır ki: ‘Biz Allah’a ve ahiret gününe iman ettik’ derler; oysa inanmış değillerdir.”⁶⁰¹ ayetinin tefsirinde konu ile ilişkili diğer ayetleri de zikrederek bu ayetlerin, imanı tasdik olmaksızın dil ile ikrar olarak tanımlayan Kerramiyye'yi nakzettiğini beyan eder. Kerramiyye'nin münafığı mü'min kabul ettiğine dair herhangi bir vurguda bulunmamasına rağmen akabinde bu ayetler ile Allah'ın münafıkların aslında mü'min olmadığını bildirdiğini söylemekte ve bunun imanın, tasdik olduğuna delalet ettiğini savunmaktadır.⁶⁰²

Benzer şekilde “Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁶⁰³ ayetinde de Kerrâmi iman anlayışına reddiyede bulunan Mâtûrîdî, Kerrâmiyye'nin tasdiki devredışı bırakarak Allah'ın sözünün hilafına hareket ettiğini savunur. Kerramiyye'nin bu ayetin münafıklar ve Yahudiler hakkında nazil olduğu iddiasında bulunduğunu, bunun doğru olmadığını, söz konusu ayetin ensardan biri ile Zübeyr b. Avvam arasında yaşanan bir anlaşmazlıktan ötürü nazil olduğunu dile getirir.⁶⁰⁴

Mâtûrîdî'nin *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*'sinde Kerramiyye'nin adının Hucurat suresi 14. ayetinin⁶⁰⁵ tefsirinde geçtiği görülmektedir. Mâtûrîdî, benzer argümanlarla Allah'ın

⁶⁰¹ Bakara 2/8.

⁶⁰² el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, I/377.

⁶⁰³ Nisa 4/65.

⁶⁰⁴ el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, III/242-243.

⁶⁰⁵ Bedeviler: “İnandık” dediler. De ki: “İnanmadınız, fakat ‘İslâm olduk’ deyin. Henüz iman kalblerinize girmedi. Eğer Allah’a ve Elçisine itaat ederseniz Allah, yaptığınız güzel işlerden hiçbirinin sevabını size eksik vermez. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.”

iman etmediğini söylediği kimselerin Kerrâmiyye tarafından mü'min kabul edildiğini söylemektedir. Kerrâmilerin bu tavırları ile Allah'tan daha iyi bildikleri iddiasında bulunduklarını söyleyerek Bakara 2/140 ayeti⁶⁰⁶ üzerinden Kerrâmiyye'ye eleştiride bulunmaktadır.⁶⁰⁷

3.2.2. Mâturîdî Sonrası Kelamcılarda Kerrâmiyye Eleştirisi

3.2.2.1. İman Anlayışı ile İlgili Tenkitler

3.2.2.1.1. Kerrâmiyye'nin İmanı İkrara İndirgediği İddiası

Farklı mezhep mensuplarının Kerrâmiyye ile ilgili ortak noktası, Kerrâmiyye söz konusu olduğunda eleştirilerin Kerrâmî iman anlayışı etrafında yoğunlaşması ve tekrarlara gidilmesidir. Bu sorunun dönemin Semerkant kadısı, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin ashâbı ve takipçisi olan Hakîm es-Semerkandî'nin (342/953) eserinde ise en az düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Semerkandî, münafıkların iman anlayışı ile Kerrâmilerin iman anlayışı arasına fark koyarak bu konuda tarafsız bilgi vermeyi başarmıştır. O, *es-Sevâdu'l-A'zam*'da iman konusunu işlerken farklı iman tanımlamalarına değinmiş; Allah'ı dil ile ikrar edip kalb ile bilmeyenleri münafık, iman salt dil ile ikrar olduğunu savunanı Kerrâmî olarak nitelemiştir.⁶⁰⁸ Ancak aradan bir asır bile geçmeden eserin Farsça'ya tercümesi esnasında esere eklenen bilgilerde Kerrâmiler kâfir olarak nitelenmektedir. Kerrâmiyye'nin işlendiği bölümün sonunda Medine âlimlerinin tespit ettiği on iki görüşten herhangi birini benimseyenin kâfir olacağından söz edilmektedir. Bahsi geçen yerde Kerrâmiyye ve iman, tasdiksiz ve marifetsiz dil ile ikrar olarak benimseyenler bu gruplar arasında zikredilmektedir.⁶⁰⁹ Ayrıca eserde Ashab-ı Rey ve Ashab-ı Hadis'in Muhammed b. Kerrâm'ın kâfir olduğu hususunda ittifak ettikleri bilgisi yer almaktadır.⁶¹⁰ Müellif, bu bilgiyi Kadı Ahmed b. Muhammed'e dayandırmaktadır.⁶¹¹ Sözünü ettiği şahıs Hanefî mezhebinin dönemindeki imamı, *Haremeyn Kadısı* lakabı ile meşhur, hicri 351/962 senesinde vefat eden Ahmed b.

⁶⁰⁶ "...De ki: Siz mi daha iyi bilirsiniz yoksa Allah mı..."

⁶⁰⁷ el-Mâturîdî, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, IX/338-339.

⁶⁰⁸ O, akabinde en doğru görüşün, iman kalp ile tasdik, dil ile ikrar olduğunu kabul edenlerin görüşü olduğunu savunmaktadır. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, s. 32.

⁶⁰⁹ Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 188-189.

⁶¹⁰ Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 186-187.

⁶¹¹ Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 186-187.

Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî'dir.⁶¹² Bu bilgi, yaklaşık bir asır sonra Hanefî-Maturidî çevrelerde Kerrâmiyye'ye yönelik tenkitlerin dozunu arttırdığını gösterir. Çünkü eserin orijinalinde, bu mahiyette herhangi bir bilgi yer almaz. Aksine Semerkandî'nin Kerrâmilerin iman anlayışını veriş şekli, İbn Kerrâm'ı veya Kerrâmileri kâfir veya münafık olarak nitelendirmediğini göstermektedir.

Kerrâmiyye ile ilgili başka bir rivayete de yer veren mütercim, İbn Kerrâm'ın "İman dilimdedir." sözünün meleklerin gökyüzüne ulaştırdığı en kötü üç sözden biri olduğunu söyler.⁶¹³ Hz. Peygamber'in dayanak kılındığı bu bilginin, muhalifler tarafından Kerrâmiyye'yi kötölemek amacıyla Kerrâmilere isnat edildiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu bilgiler, birbirinden alınmış olması muhtemel olan birkaç kaynak dışında, farklı mezhep müntesiplerince kaleme alınmış eserlerde yer almaz.

Semerkandî'nin eserini Semerkant'ta kaleme aldığı ancak Nisabur ve çevresinde yararlanılması amacıyla Horasan emiri Nuh b. Mansûr'un (366-387/977-997) emri ile tercümenin gerçekleştirildiği ve eserde kullanılan dilin Samaniler dönemi Farsçasına ait olduğu bilinmektedir.⁶¹⁴ Kerrâmiyye'nin etkili olduğu bölgelere nisbeten uzak olan Semerkant'ta kaleme alınan nüshanın tarafsız bilgiler içerdiği; ancak Kerrâmiyye'nin etkili olduğu bölgede kaleme alınmış olan tercüme nüshada eserin aslındaki bilgilere bazı konularda sadık kalınmadığı, mütercimin bu noktada mezhep taassubunun etkisinde kaldığı söylenebilir.

Maturidiliğin ilk kaynaklarından olan ve Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî (IV/X. asrın ortaları)'ye ait olan *Cumeli Usûli'd-Dîn*'i şerh eden İbn Yahya (IV/X. asrın sonları), eserin muhtelif yerlerinde Kerrâmiyye'den söz eder.⁶¹⁵ *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*'de genellikle görüşlerini hocası Rustuğfenî'ye dayandırarak kendisinden *Fakîh Ebû'l-Hasan* olarak söz eden İbn Yahya, şirk koşmadığı sürece dil ile ikrarda bulunan kişilere dünyada mümin muamelesi yapılacağını ancak

⁶¹² Bkz. el-Lüknevî, Muhammed b. Abdilhayy (1304/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan t.y. , s. 36.

⁶¹³ Muhammed b. Eslem'den nakledilen bu rivayetdeki diğer iki şey ise Firavun'un "Ben sizin en büyük Rabbinizim." sözü ile "Kur'an mahlûktur." diyen Mürcie'nin sözüdür. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 187.

⁶¹⁴ Habîbî, "Piş Goftâr (Önsöz)", *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 12-13.

⁶¹⁵ Mâtûrîdî'nin öğrencisi Rustuğfenî'nin öğrencisi olan İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûlu'd-Dîn* adlı eserinde en çok hocası Rustuğfenî'nin ikinci olarak ise Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'nin adını zikreder. Yirmi küsur yerde Mâtûrîdî'nin görüşlerini zikrederek onun görüşlerini kendi görüşlerine delil olarak kullanır. (Bk. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûlu'd-Dîn*, v. 18b, 20a, 29a, 31a, 34a, 39a, 46b, 52b, 53a, 61b, 64b, 68a, 68b, 88b, 93b, 110a, 117b, 118b, 127b; Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yay. , Ankara 2009, s. 89; *Büyük Türk Bilgini Mâtûridî ve Mâtûridilik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008, s. 142.)

kalben tasdik etmezse mümin olarak nitelenemeyeceğini ifade eder. İbn Yahya, bu görüşe dayanak olarak zikredilen Münafikûn Suresi'nin 1. ayetini⁶¹⁶ Kerrâmiyye'ye karşı delil olarak kullanılır. Çünkü Kerrâmiyye, tasdiğin imanın şartlarından olmadığını; imanın ikrardan ibaret olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaya göre kişi dili ile Allah'ın vahdaniyyetini ikrar ederken kalben düalizme inansa bunun herhangi bir sakıncası olmaz. Çünkü tasdik şart değildir.⁶¹⁷ İbn Yahya'nın Kerrâmî iman anlayışını yorumlayış biçimi Semerkandî'den yaklaşık yarım asır sonra Hanefî-Maturidî gelenekte Kerrâmiyye muhalefetinin değişime geçirdiğini göstermektedir. Tarihi kaynaklarda kalben Allah'ı inkâr etmesine rağmen, kişinin ikrarı nedeniyle cennetlik olduğuna dair Kerrâmiyye'nin herhangi bir kabulü olduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Öyle görünmektedir ki Kerrâmî iman anlayışı, kişiye mümin muamelesinde bulunmada beyanını esas almaya dayansa da Kerrâmiyye'nin imanın sıhhati konusu ile ilgilenmemesi, muhaliflerce Kerrâmîlerin salt ikrardan kasıtlarının, kalbin iman hususunda hiçbir fonksiyonu bulunmadığını kabul ettikleri şeklinde yorumlanmıştır.

Hicri V. /XI. asrın önemli Maturidî isimlerinden Ebû Yusr el-Pezdevî (493/1099) de selefleri gibi imanı, salt ikrar olarak tanımlayanların Kerrâmîler olduğunu söyler. Ancak Kerrâmiyye'nin imanı salt ikrar olarak tanımlamasının dayanağı olan ayet ve hadisleri de zikreder.⁶¹⁸ Konu ile ilgili ayet ve hadisler dışında iman anlayışlarını ispatlamak için Kerrâmiyye'nin çeşitli açıklamalarına da yer verir. Örneğin Hz. Peygamber'in, insanları davet etmekle memur olduğunu dolayısıyla insanlar üzerine vacip olanın sözden (*kavlden*) başka bir şey olmadığını söylemeleri, bu bağlamda zikredebileceğimiz açıklamalardan biridir. Onlara göre, Hz. Peygamber'in münafıkların kâfir olduklarını gösteren herhangi bir delilin olmaması durumunda kendilerine İslami hükümleri uygulaması, kalbin ameli olan i'tikadın bilinemeyeceğini dolayısıyla imanın ikrardan ibaret olduğunu göstermektedir.⁶¹⁹ Ondaki önceki Maturidî isimler Kerrâmîlerin

⁶¹⁶ "(Ey Muhammed) Münafıklar sana geldiklerinde, "Senin, elbette Allah'ın peygamberi olduğuna şahitlik ederiz." derler. Allah senin, elbette kendisinin peygamberi olduğunu biliyor. (Fakat) Allah, o münafıkların hiç şüphesiz yalancılar olduklarına elbette şahitlik eder." Münafikûn Suresi 63/1

⁶¹⁷ Geniş bilgi için bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 34a, 34b, 35a.

⁶¹⁸ Deyiniz ki biz Allah'a ve bize indirilene inandık..." Bakara 2/136; "Derler ki: Rabbimiz iman ettik artık bizi şahit olanlarla birlikte yaz. Biz neden Allah'a ve bize Hakk'tan gelene iman etmeyelim! Hâlbuki biz ümit ederiz ki Rabbimiz bizi salihler olan kavim ile birlikte cennete koyar. Dediklerinden dolayı Allah onlara altından ırmaklar akan cennetleri, içlerinde ebedîyyen kalıcı olmaları üzere ihsanda bulundu. Bu ise Muhsin olanların mükâfatıdır." Maide 5/83-85. Hz. Peygamber'in "Kim *Lâ ilâhe illallâh* derse cennete girer." Ve "İnsanlarla *Lâ ilâhe illallâh* deyinceye kadar savaşmakla emrolundum." hadislerini de Kerrâmîlerin delil olarak zikrettiğini söyler. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 150.

⁶¹⁹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 148,150.

iman anlayışlarının ikrardan ibaret olduğunu söylemekle yetinirken Pezdevî, muhaliflerin konu ile ilgili görüşlerine eserinde ayrıntılı olarak yer verir ve verdiği bilgiler, Kerrâmiyye'nin tasdiksiz ve marifetsiz ikrarı, aslında hakikî iman olarak kabul etmediğine işaret eder. Kalbin ameli olan i'tikadın bilinemeyeceğini savunmaları ve bu savunularını Hz. Peygamber'in münafıklara muamelesine dayandırmaları bunun açık bir göstergesidir.

Temhîd ve Tebsıratu'l-Edille adlı eserlerinde Kerrâmiyye'ye genişçe yer veren Ebû'l-Mu'în en-Neseî (508/1114) de Kerrâmileri münafığı, mümin kabul etmekle itham eder. Neseî'nin bu hususta Pezdevî'den farklı bu yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Pezdevî, münafığı, mümin kabul ettiklerine dair herhangi bir imada bulunmayıp Kerrâmilerin iman anlayışlarını dayandırdıkları, nakli ve akli delilleri zikretmeyi tercih ederken Neseî'ye göre iman anlayışı ile Kerrâmiyye, Allah'ın kendilerini kâfir olarak nitelendirdiği münafıkları hakikî mümin kabul etmiştir. Allah'ın kendilerini münafık olarak isimlendirmesinin hilafına onları mümin olarak isimlendirmeleri Allah'a (O'nun isimlendirmesine) hata isnat etmeleri ve nassa itiraz etmeleri anlamına gelir. Bu ise küfürdür.⁶²⁰ Neseî, Kerrâmiyye'yi, hakikî mümin olarak dünyadan ayrılanları ebedî olarak cehenneme müstahak görmeleri dolayısıyla dalâlete düşmüş cahiller olarak niteler. Çünkü bu yaklaşımları ile tasdik olmaksızın diliyle kelime-i şهادet getirmeye zorlananları mümin; kalbi iman etmiş olduğu halde küfre zorlanana kâfir olarak niteleyerek ebedî cehenneme mahkûm etmişlerdir. Görüşünü desteklemek için imanın kalb ile ilgili olduğuna işaret eden ayetlerden deliller getiren Neseî, kendinden önceki geleneğin aksine Eşarilerin Kerrâmilere yönelik kullandığı kadar ağır olmasa da ona yakın bir dil kullanır.⁶²¹

Neseî, imanın menşeyini kalp olarak gören grubu ise kalbin ma'rifetini ve kalbin tasdikini savunanlar olarak ikiye ayırır. İkinci görüşü benimseyenler olarak Ebû Hanîfe, Hüseyin b. Fazl el-Becelî ve Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve kendisini şeyh olarak nitelediği Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi zikreder. Kerrâmiyye'yi muhalifler arasında zikrettiği bu bölümde, imanın menşeyinin kalp olduğunu ispatlamaya yönelik çeşitli ayetler zikreder.⁶²²

⁶²⁰ en-Neseî, *Temhîd*, s. 386, 389.

⁶²¹ Ayetlerden biri "Kalbi iman ile mutmain olduğu halde (inkâra) zorlanan kimse müstesna, kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse (onun için şiddetli bir tehdit vardır), fakat kim de küfre gönlünü açarsa, artık Allah'tan onların üzerine bir gazap ve onlar için büyük bir azab vardır." ayetidir. Nahl 16/106; Ayrıca bkz. Mâide 5/41; Hucurat 49/14; en-Neseî, *Temhîd*, s. 386-389; *Tebsıra*, II/405.

⁶²² Geniş bilgi için bkz. en-Neseî, *Tebsıra*, II/404-406.

Nesefî'den sonra Hanefî-Mâtûrîdî gelenekte diğer meselelerde olduğu gibi Kerrâmî iman nazariyesine dair malumat da ciddi anlamda azalmıştır. Saffâr el-Buhârî (534/1139) ve Nûreddin es-Sâbûnî'nin (580/1184) selefleri gibi Kerrâmiyye'nin görüşlerini ayrıntılarıyla ele alıp tenkitlerinde derinlikli kelimî analizlerde bulunmadıkları görülmektedir. Örneğin Saffâr el-Buhârî, imanı dil ile ikrara indirgeyenler arasında Kerrâmiyye'yi ismen zikretmekle iktifa etmektedir.⁶²³ Bu müelliflerin, Kerrâmiyye'nin bir muhalif olarak dinamizmini yitirmiş olduğu dönemde yaşamış olmaları, eserlerindeki malumata yasımıştır.

3.2.2.1.2. Kerrâmiyye'nin Belâ İkrarını İman Olarak Kabul Etmesi Meselesi

Mâtûrîdî gelenekte İbn Yahya'ya kadar Kerrâmiyye'nin ilk ikrarı, iman olarak kabul ettiği malumatına rastlamadık. İbn Yahya, eserinde yaklaşık on yerde Kerrâmiyye'den söz etmektedir. Kerrâmiyye'nin adının geçtiği ilk mesele ise belâ ikrarıdır. Müellif bu hususta Mâtûrîdî'nin görüşünü muhaliflere karşı delil olarak kullanır. Mâtûrîdî'ye göre Allah'ın yönelttiği soruya verilen “belâ” cevabı nutuk ifade etmez. Bu cevap Hz. Âdem'in zürriyetinden her bir kişinin dil ile beyan ettiği bir cevap olmayıp hilkat cevabıdır. Kişi teemmül çağına ulaştığında yaratılışı üzerinde düşünerek Allah'ın yaratıcısı olduğunu müşahade eder.⁶²⁴ Bu nedenle ilk ikrar, iman olarak nitelenebilecek ikrar değildir.

İbn Yahya dışında Mâtûrîdî kelamcılardan Pezdevî de *Usûlu'd-Dîn*'de Kerrâmilerin iman anlayışlarının dayanağının “belâ ikrarı” olduğunu kaydetmektedir. Allah'ın “elest bezmi”nde insanoğlundan mîsâk alması ile ilgili tartışmalar bağlamında Pezdevî, Kerrâmilerin mîsâkın külli (bireysel olarak herkesin iman etmesi) olduğu savunusunda bulunduklarını söyler. Yani fert fert herkesin belâ ikrârında bulunduğunu kabul ederler ve bu kabulden hareketle kâfirlerin bûluğa ermemiş çocuklarının Müslüman olduğunu dile getirirler.⁶²⁵ Pezdevî'nin çağdaşı olan Ebu'l- Mu'in en-Nesefî eserinde

⁶²³ Zikrettiği diğer gruplar Fadliyye ve Saidiyye'dir. Fadliyye, Fadl er-Rakkâşî'nin ashâbı, Saidiyye ise Ebû Abdillâh Muhammed b. Said el-Kattân'ın ashâbidir. Bkz. es-Saffâr, *Telhisu'l-Edille*, 724-725.

⁶²⁴ Konunun devamında yetişkinlik çağına eriştiğinde anne babasının tevhid akidesi üzerine olmaması nedeniyle çocuğu teemmülden alıkoyup tevhid akidesinden uzaklaştırdığını söyler. Bu görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in “Her çocuk fıtrat üzere doğar.” hadisini zikreder. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 34a.

⁶²⁵ Kerrâmiler, bu görüşlerine “O gün (bazı) yüzler ağaracak ve (bazı) yüzler kararacak. O zaman yüzleri kararan kimselere ‘İmanınızdan sonra inkâr mı ettiniz? Öyleyse inkâr etmenizden dolayı azabı tadın.’(denir).” Âli İmran 3/106. ayetini delil olarak getirirler. Bu ayetteki imanınızdan sonra inkâr mı ettiniz ibaresinin daha önce iman etmiş olduklarına delalet ettiğini savunurlar. Kaderiyye ve İmam Mâtûrîdî'nin da aralarında bulunduğu Ehl-i Sünnetten bir grup ise fert fert olarak herkesin belâ ikrârında

Kerrâmiyye'ye geniş bir yer ayırmasına rağmen bu konuya değinmemektedir. Neseî Kerrâmiyye'yi daha ziyade Allah anlayışından hareketle tenkit etmektedir. İman anlayışı konusunda ise Kerrâmiyye'nin salt ikrarı iman olarak kabul etmekle münafığı, hakikî bir mü'minle özdeşleştirdiğini savunmaktadır. Hicri VI/XII. asrın temsilcileri olan Saffâr el-Buhârî ve Nûreddîn es-Sâbûnî ise bu konuya değinmemektedir. Mâtürîdî gelenekte bu konuda asgari düzeyde malumat bulunsa da daha sonra tekrar gündeme geleceği gibi farklı mezheplere mensup kelamcılarca telif edilmiş eserlere bakıldığında bu konuda ciddi bir malumatın bulunduğu görülmektedir.

3.2.2.2. Tecsim-Teşbih Suçlamaları

3.2.2.2.1. Kerrâmiyye'nin Allah'a Cismiyyet Atfetmesi ve İstiva Meselesi

Mâtürîdî gelenekte IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren Kerrâmiyye'ye yöneltilen tenkitlerin Allah ve sıfatları konusunda yoğunlaştığı görülmektedir. Allah'ı havâdise mahal kılan ve istivayı Allah'ın mekân tutması olarak yorumlayan teşbihçi gruplardan söz etmesine rağmen Mâtürîdî, bahsettiğimiz yerde Kerrâmiyye'yi açıkça zikretmemektedir. Semerkandî ise bu konuya hiç değinmemektedir. Ancak İbn Yahya, Allah'ın sıfatlarını işlediği bölümde bu husustaki muhataplarından birinin Allah'ın beri olduğu sıfat ve isimlerle O'nun zâtını vasıflandıran Kerrâmiler olduğunu belirtmektedir. Onlar, Allah'ın cisim olduğunu ancak diğer cisimler gibi olmadığını iddia etmektedirler.⁶²⁶

Allah hakkında cisim ibaresini kullanarak kendisine cihet, hareket ve sükûn atfetmelerine de değinen İbn Yahya, bu bağlamda ismi, kendisine layık olmayan müsemmaya imale etmek olan ilhad kavramını gündeme getirir. Layık olmadığı nitelemelerle Allah'ı vasıflandırmaları dolayısıyla Kerrâmileri mülhidlikle itham eder. Allah'a altı cihet, hareket ve sükûn izafe etmek Allah'ın layık olmadığı nitelemelerdir. Allah, bu cisimlerin yaratıcısıdır. Allah diğer cisimler gibi değildir (انه جسم لا كالجسام) sözlerinin anlamsız olduğunu çünkü her bir cismin bahsi geçen cihet, hareket sükûn vb

bulunduğunu kabul etmez. Çünkü ikrarlarından döndükleri için kâfirlere mürted hükmünün verilmesi gerekir. Ancak ümmetin icmâsı kâfirlere mürted hükmünün uygulanmadığı yönündedir. Ve bu durum Allah'ın mîsâk almadığını gösterir. Pezdevî konu ile ilgili görüşleri verdikten Kerrâmilerin görüşlerine delil olarak getirdikleri Âraf 7/172. ayetinin ise müfessirler tarafından farklı yorumlandığını söyler. Yahudiler, Hz. Muhammed'e inandıktan sonra inkâr etmişlerdir ve bu âyet, onlar hakkında nâzil olmuştur. Ayrıca Pezdevî, Ebî Ümame el-Bâhilî'nin bu ayetin Hariciler hakkında nâzil olduğuna dair bir rivayetinden söz eder. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 218-220.

⁶²⁶ İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 49b.

nitelikleri bünyesinde barındırdığını savunur.⁶²⁷ Eserin sonunda Ehl-i Sünnet'e muhalefet edenleri Ehl-i Hevâ olarak nitelendirir. Dosdoğru olan Ehl-i Sünnet'e muhalefet edenlerin yetmiş iki fırka olduğunu, bu yetmiş iki fırkanın dört ana mezhepten neşet ettiğini belirtir. Bu dört sınıf Kaderiyye, Mürcie, Rafıza ve Havâric olup Kaderiyye on altı, Mürcie ve Havâric on yedi, Rafıza ise yirmi iki fırkadır.⁶²⁸ Mürcie'yi temel fırkalar arasında zikreder ancak Mürcie ile Kerrâmiyye arasında bir bağlantı kurmaz. O, Kerrâmiyye'yi İslam fırkalarından biri olarak görmez. Tevhid konusundaki müstahil görüşleri ve şer'î meselelerdeki tutarsızlıklarından dolayı kendilerinin hadiste bahsi geçen yetmiş üç fırkaya dâhil edilmediğini söyler.⁶²⁹

Yaklaşık bir asır sonra Ebû Yusr el-Pezdevî'nin eserinde Kerrâmiyye'yi Mücessime başlığı altında ele aldığı görülür. Kerrâmî görüşlerden söz ederken Mücessime'nin görüşlerinin temel taşının Allah'ı cisim olarak nitelemeleri olduğunu vurgular. Muhammed b. Kerrâm'ın ashabını Mücessime'nin birçok fırkasından biri olarak görür. Verdiği bilgiye göre, Kerrâmiyye'nin bir kısmı *cisim* ile kastettiklerinin *Allah'ın varlığından başka bir şey olmadığını* iddia eder.⁶³⁰ Bir kısmı ise Allah'ın Hz. Âdem'in suretinde olduğunu söyleyerek Hz. Âdem'in uzuvlarının tamamını Allah'a nispet eder. Bazısı Allah'ın diğer tüm cisimler gibi altı ciheti bulunan bir cisim olduğunu iddia etmekle beraber bu iddiasına, O'nun diğer cisimler gibi olmadığını ilave eder. Pezdevî, İbn Kerrâm'ın Müşebbihe'nin lideri olduğunu belirterek Mücessime bahsini kapatır.⁶³¹

Kerrâmilerin bir kısmının, Allah'ın hakikî cisim olmadığı, cismin isim olarak kullanıldığı iddiasında olduğundan söz eder.⁶³² Ona göre, eleştirilere muhatap olması sebebiyle, Kerrâmiyye, savunusunu "Cisimdir ama diğer cisimler gibi değildir." şeklinde açıklamaya çalışmaktadır. Bu kullanım, Ehl-i Sünnet'in Allah hakkında *şey* kavramının kullanılıp kullanılamayacağı tartışmaları bağlamında ürettiği "Şeydir ama diğer şeyler gibi değildir." savunusuna benzemektedir. Pezdevî'den önceki Maturidî kaynaklarda Kerrâmilerin cisim kavramını hakikî manada değil de isimlendirme olarak

⁶²⁷ İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 51b.

⁶²⁸ Bu yetmiş iki fırkanın her birinin özel bir ismi olduğunu söyleyen müellif, bu konuda ayrıntıya girmeyerek *Kitâbu Zikri'l-Ehvâ* adlı eserinde bu konuyu tafsilatlı olarak işlediğini söylemekle yetinir. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 168a, 168b.

⁶²⁹ Geniş bilgi için bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 50a.

⁶³⁰ "نعني بالجسم الوجود لا غير" ibaresini kullanır. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 259.

⁶³¹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 259, 33.

⁶³² Bir kısmı *انه جسم تسمية لا حقيقة* ibaresini kullanırken bir kısmı *انه جسم لا كالجسم* ibaresini kullanır. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 34-35.

kullandıklarına dair herhangi bir bilgiye raslamadık. İbn Heysem'in Kerrâmiyye'ye yöneltilecek ağır eleştiriler nedeniyle bazı Kerrâmî görüşleri kabul edilebilir şekilde izah etmeye çalıştığı bilinmektedir.⁶³³ Bu nedenle daha önce kullanılmayan bu izahın, Kerrâmî itikadını sistemleştiren İbn Heysem tarafından temellendirildiği söylenebilir.⁶³⁴ Kerrâmî görüşleri sıraladıktan sonra Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'ın konu ile ilgili görüşleri ekseninde Kerrâmiyye'nin cisim kavramını kullanmasını eleştirir.⁶³⁵

Pezdevî, istiva konusunda da Kerrâmiyye'yi eleştirir. Pezdevî, Allah hakkında cisim kavramını kullanmaları ile istiva anlayışları arasında ilişki kurar. Çünkü cisim kavramına yükledikleri anlama bağlı olarak istiva anlayışları da farklılaşır. Buna bağlı olarak Kerrâmiyye'den bir grup Allah'a altı cihet nispet ederken bir grup ise sadece bir cihet nispet eder. Altı cihet nispet edenler Allah'ın cisim olduğunu ancak diğer cisimler gibi olmadığını savunur. Allah'ın bir ciheti olduğunu söyleyenler ise o ciheti ile arşta istikrar halinde bulunduğunu ileri sürer. Pezdevî, bu grubu Allah'a hakikî olarak değil de isim olarak cisim denilebileceğini kabul edenler olarak zikreder. Onlara göre, Allah mekândan münezzeh olarak yücelerdedir. Allah'a tek bir cihet izafe eden ikinci grup, bu görüşünü, Kur'ân'dan “Güzel kelimeler O'na yükselir, onu da salih amel yükseltir.”⁶³⁶ Ve “Biz onu mübarek bir gecede indirdik.”⁶³⁷ gibi ayetlerle temellendirir. Bu ayetlerin yanı sıra Hz. Peygamber'in miraca çıkması ve Müslümanların Allah'a dua ederken ellerini semaya açmasını da delil olarak kullanır. Ayrıca bahsi geçen grup, Allah'ın âlemi yaratırken kendi konumuna nazaran âlemi aşağıda yaratmasının hikmete daha uygun olduğunu ve cihet itibarıyla yukarıda bulunarak yaratmasının Allah'ın zâtında herhangi bir değişiklik meydana getirmeyeceğini de dile getirir. Pezdevî, Kerrâmiyye'nin görüşlerinin zafiyet noktaları bulunduğunu savunur ve bu görüşünü delillendirmeye çalışır.⁶³⁸

⁶³³ Geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103-104, 116-117.

⁶³⁴ el-'Utbi, *Yemîni*, s. 308; ez-Zehebî, *Târîh*, XXX/497; es-Safedî, *el-Vâfi*, V/113; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-Müntebih*, III/1191.

⁶³⁵ Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat'a göre, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin geneline göre isim olarak da Allah *cisim* değildir. O, *şey*, *nefs* ve *zât* olarak isimlendirilebilir. Pezdevî, Allah hakkında cisim ibaresinin kullanılması ile ilgili olarak çeşitli açıklamalarda bulunur. O'na göre Allah mahlûkattan hiçbir şeye benzemediğine göre O'nun cisim olmaması gerekir. Çünkü cisimler bir araya gelen cevherlerden oluşur ve cisimler, cevherlerden dolayı birbirine benzer. Cisim en az ikiden müteşekkildir. Bu nedenle Allah'ın cisim olması müstahildir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten sonra Eş'ariyye'yi ayrıca zikretmesi Eş'arileri Ehl-i Sünnet kapsamına dâhil etmediği gösterir. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 34-35.

⁶³⁶ Fatır 35/10

⁶³⁷ Duhan 44/3

⁶³⁸ Pezdevî, güzel kelimelerin yükselmesini mecaz ifade ettiğini, çünkü kelamın özellikle de bekâ niteliği taşımayan kulların kelimelerinin hakikî olarak yükselmesini tasavvur edilemeyeceğini savunur. Ayrıca ayetin mücmel olduğunu Allah'ın muradının ne olduğunun tam olarak bilinmeyeceğini söyler.

Pezdevî, istiva meselesinde olduğu gibi rü'yet meselesinde de Ehl-i Sünnet ile söz konusu fırkalar arasındaki görüş ayrılığının temelinde Allah'ın cisim olarak kabul edilip edilmemesinin yattığı görüşündedir. Allah'ı cisim olarak kabul eden gruplar bunun doğal bir sonucu olarak rü'yetin cismani olarak gerçekleştiğini kabul ederler. Kerrâmiyye de bu gruplardan biridir ve Allah'ın diğer mahlûkatın görülmesi gibi görüleceği iddiasındadır.⁶³⁹ Neseî ise rü'yet bahsinde, Kerrâmiyye'nin Allah'ın görüleceği ve rü'yetinin baki olacağı fikrinde olduğunu belirtir. Neseî'ye göre rü'yetin Allah hakkında caiz olması Allah'ın bekâsı ile ilgili olmayıp varlığıyla ilgilidir. Bu nedenle rü'yetin bâki olması beklenmez. Ona göre sem'î deliller ile Allah'ın görüleceği sabit olup keyfiyeti bilinmemektedir.⁶⁴⁰

Ebû'l-Mu'în en-Neseî, cisim ile ilgili olarak açtığı başlıkta öncelikle cisim kelimesinin filolojik tahlilini yaparak cismin mürekkep varlıklar için kullanıldığını ispata çalışır.⁶⁴¹ Kerrâmiyye'yi, Allah'a cismiyyet atfeden gruplar⁶⁴² arasında zikreder. Ancak Kerrâmiyye'nin Allah'a atfettiği cismiyyet ile kastettiğinin zâtı ile kâim olması olduğunu belirtir. Neseî'ye göre, Allah'a cismiyyet atfetmek Allah'ın vahdâniyyeti ve kıdemi ile çelişir. Çünkü kendisinden cismin oluştuğu cüzlerden her biri ya kemâl sıfatı ile nitelenir ki bu durumda bütün cüzler ilah olmuş olur; ya da kemâl sıfatı ile nitelenmez ve onun zıddı olan noksan sıfatlar ile nitelenir ki bu durumda da Allah'ın hâdisliği söz konusu olur. Ancak böyle bir durum kadîm olan Allah için düşünülemez.⁶⁴³

Neseî'nin bu hususta verdiği bilgiler Pezdevî'de yer alan bilgilerle neredeyse aynıdır. Yalnız Neseî cisim kavramının anlamı hususunda daha ayrıntılı filolojik tahlillerde bulunur. Neseî, Allah'ın zâtı ile kaim olması anlamında cisim ifadesini kullanarak isimlendirme hususunda kendilerine muhalefet edenlere (muhaliflerden kastı

Yükselmenin *mekân* ve *zat* olarak değil *hal* ve *şeref* itibarıyla olduğunu savunur. Kerrâmiyye'nin Allah'ın âlemi cihetlerinden bir cihette yarattığı anlayışını eleştirir. Çünkü cihet (yön), mekânın bir tarafıdır. (لا ن الجهة جانب من المكان) Allah ise bir mekânda değildir; âlemi bir mekânda yaratmadığından onun bir tarafında olduğu düşünülemez. Pezdevî, Hz. Peygamberin miraca çıkmasının teşrif ifade ettiğini, buradan hareketle Allah'ın yukarda olduğu manasının çıkarılamayacağını, nitekim Hz. Musa'nın da Tur dağına çıkmasının emredildiğini ancak bu emrin onlar tarafından Allah'ın Tur'da olduğu şeklinde algılanmadığını dile getirir. İnsanların Kâbe'yi ziyaret etmekle emrolunduklarını ancak bunun insanlar tarafından Allah'ın Kâbe'de olduğu şeklinde algılanamayacağı örnekleri ile muhataplarının fikirlerini eleştirir. Duada ellerin semaya kaldırılması ise semanın rahmetin ineceği yer olması ve Kâbe'yi ziyaretle emrolundukları gibi bununla da emrolunmaları dolayısıyladır. Geniş bilgi için bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 41-42.

⁶³⁹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 84.

⁶⁴⁰ en-Neseî, *Tebîrâ*, I/537-538.

⁶⁴¹ en-Neseî, *Temhîd*, s. 137.

⁶⁴² Neseî Allah'a cismiyyet atfeden gruplar olarak adını anmadığı bir Yahudi mezhebini, Hanbeliliği, Rafîzî fırkalarından olan Cevâriyye, Cevâlikiyye ve Hîşamiyye'yi, Kerrâmiyye ve Hîşâm b. Hakem'den gelen bir rivayeti zikreder. Bkz. en-Neseî, *Temhîd*, s. 68, 137-138.

⁶⁴³ en-Neseî, *Temhîd*, s. 68, 139-140.

Kerrâmilerdir) cismin lügat manası itibari ile mürekkep varlıklar için kullanıldığı delili ile yüklenir. Cisim ifadesini kullanmakla birlikte terkîb manası kastetmeyip ona başka bir mana yükleyen kişiyi, kullandığı terimi, dilin gereğinin dışına çıkarmış olması hasebiyle eleştirir. “Eğer bu caiz olsaydı Allah için *racul* ibaresini kullanıp bununla zât-ı ile kâim olmasını kastettik dememiz de caiz olurdu.” der.⁶⁴⁴

Nesefî, Allah hakkında kullandığımız isimlerle ilgili olarak nass vârid olması gerektiğinden söz eder. O, Allah’u Teâla bütün hastalıkları ve tedavilerini bilmesine rağmen bizim kendisine *tabîb* diyemeyeceğimizi ya da ahkâmı bilmesi sebebiyle kendisine fakîh diyemeyeceğimizi savunarak hakkında nass olmaması dolayısıyla cisim ibaresinin Allah için kullanılamayacağını savunur.⁶⁴⁵

Nesefî, cisim ibaresini Allah hakkında *şey* ibaresinin kullanılmasına kıyas ederek kullanılabileceğine dair görüşe de şöyle cevap verir. Ona göre her iki kullanım arasında fark vardır. Cisim ibaresi ile ilgili vârid olmuş bir nass yoktur ve lüğavî anlamı da bu şekilde kullanılmasını imkânsız kılar, ancak *şey* için durum bunun tamamen aksidir. Çünkü hem bu hususda nass vardır hem de lüğavî manası bu şekilde kullanımına engel değildir. Nesefî, Allah’a *şey* denilip denilemeyeceği ile ilgili tartışmaların odağında yer alan ayeti⁶⁴⁶ zikrederek Allah’a *şey* lafzının atfedilebileceğine dair hem nass bulunduğunu; hem de lügat manasının mevcûd ve sâbit olduğunu, Allah’ın da mevcûd ve zâtı itibariyle sâbit olması dolayısıyla *şey* ve *cisim* kavramlarının Allah’a atfedilebilirliklerinin farklı olduğunu savunur.⁶⁴⁷

Nesefî, Allah’a cismiyyet izafe edip O’nun diğer cisimler gibi olmadığını söyleyenleri eleştirirken onların bu sözü, kendilerinin “Allah şeydir ama diğer şeyler gibi değildir.” sözlerinden yola çıkarak kullandıklarını savunur. Ancak onların kendi sözleri ile kendilerini nefyettiklerini, çünkü “diğer cisimler gibi değildir” sözleri ile “O, cisimdir.” sözlerini nefyetmiş olduklarını dile getirir. Nesefî’ye göre, onlar bu sözleri ile “O, cisimdir ama cisim değildir.” demiş olmaktadırlar. Ancak *şey* lafzında bulunan var olma vasfı (vücut ve sübut) “Diğer şeyler gibi değildir.” sözü ile iptal olmaz. Aksine bu

⁶⁴⁴ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 68-69, 139-142.

⁶⁴⁵ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 69, 143.

⁶⁴⁶ “قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم...” De ki: Şahitlik bakımından hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah benimle sizin aranızda şahittir...” Bkz. En‘am Suresi 6/19; Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr Mefâtîhu’l-Ğayb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1981, XII/185-188.

⁶⁴⁷ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 69.

söz ile sonradan olma manası barındıran cevher, cisim ve arazlar nefyedilmiş olur. İkisi arasındaki farklılık *cisim* ve *şey* ibarelerinin manaları ile ilgilidir.⁶⁴⁸

Nesefî, istiva hususunda Kerrâmiyye'nin de aralarında bulunduğu muhataplara yüklenir. O, istiva meselesi ile ilintili olarak Allah'a mekân ve cihetin izafe edilemeyeceğini savunur. Savunusunu Allah'a mekân ve cihet izafe eden Kerrâmiyye ve diğer gruplara cevap verme üzerine bina eder. Kadîm olan Allah'ın herhangi bir mekânda olmasının ve mekâna dokunmasının söz konusu olamayacağını savunur. Allah'ın istivasının arşa oturmak (yerleşmek) olarak algılanması durumunda Allah'ın ya arştan büyük olması, ya arşla aynı büyüklükte olması ya da arştan küçük olması seçeneklerinin gündeme geleceğinden söz eder. Ona göre birinci seçenek batıldır. Çünkü Allah'ın arştan büyük olması durumunda bir bölümünün arşta olması bir bölümünün olmaması durumu gündeme gelir. Bu anlayış Allah'a tecezzü (bölünme) ve tebe'uz (parçalanma) atfetmektir. Tecezzü ise tevhide aykırıdır. Aynı şekilde arşla aynı büyüklükte olması arşın cüzlerinden her birinin Allah'ın cüzleri ile karşılaşması anlamı taşıyacağından batıldır. Arştan küçük olması da tecezzü ve tebe'uz ifade edeceğinden bu durum Allah için muhaldir. Arştan büyük, arşla aynı büyüklükte ya da arştan küçük olması durumlarının hepsinde Allah'ın alt yönü itibari ile sonlu olması gündeme gelmektedir. Sonluluk ise hâdis varlıkların niteliğidir. Nesefî istiva meselesinde hasımların⁶⁴⁹ bu görüşlerini bazı ayetlere⁶⁵⁰ dayandırdıklarını söyler ve Allah'a mekân izafe etmelerinin zahirî yaklaşımlarından kaynaklandığını dile getirir. Söz konusu ayetlerin zahirî anlamları ile ele alınmasının Allah'ın ayetlerinde tenakuz doğuracağını⁶⁵¹ bu nedenle söz konusu ayetlerin Allah'ın rububiyetine uygun bir şekilde yorumlanması gerektiğini savunur.⁶⁵²

“O'nun misli hiçbir şey yoktur...” ayetini⁶⁵³ zikrederek bu ayetin mümaseleyi (Allah ile diğer varlıklar arasındaki benzerliği) nefyettiğini ancak mekân ile mütemekkin arasında ölçü bakımından benzerlik olduğunu bu nedenle Allah'a mekân izafe etmenin

⁶⁴⁸ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 143-144.

⁶⁴⁹ Muhakkık, *Tebsîratu'l-Edille* ile yaptığı karşılaştırma sonucunda Nesefî'nin isim vermeksizin bu hususta gulat Rafizî fırkalari, Yahudileri, Mücessime ve Kerrâmiyye'yi hedef aldığını ilgili sayfanın 10 numaralı dipnotunda belirtmiştir. Bkz. en-Nesefî, *Temhîd*, s. 158.

⁶⁵⁰ “O Rahmân ki arşa istivâ etmiştir.” Taha 19/5; “Gökte olanın sizi yere batırmasından emin mi oldunuz?” Mülk 67/16; “O, gökte de İlâh yerde de İlâh olandır.” Zuhruf 43/84.

⁶⁵¹ Allah'ın ayetlerinde tenakuz doğurmasından kastettiği “O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur...” Şûra 42/11. ayeti ile diğer ayetler arasında oluşacak olan çelişkidir. Zahirî anlamı ile ele alınan ayetler, Allah'a mekân izafe edilmesi sonucu doğurması hasebiyle Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ifade eden ayetler ile çelişir.

⁶⁵² en-Nesefî, *Temhîd*, s. 158-161.

⁶⁵³ Zuhruf 43/84.

bu ayet ile çeliştiğini söyler. Ayrıca bu ayetin muhkem olduğunu ve te'vilinin mümkün olmadığını ancak hasımların delil olarak getirdikleri ayetlerin müteşabih olmaları dolayısıyla farklı yorumlara müsait olduğunu savunur.⁶⁵⁴

Allah'a mekân izafe edilmesinin mümteni' olduğunu beyan ettikten sonra Allah'a yön nispet etmenin mekân nispet etmekten daha büyük bir çelişki barındırması dolayısıyla imkânsız olduğunu söyler. Çünkü bir tahsis edici olmadan bir yönün diğer yönlere tercih edilmesi batıldır. Aynı şekilde âlemin bir yönünde olmuş olsaydı O'nunla âlem arasında belirli bir mesafenin olması gerekirdi. Bu mesafeden daha fazlası ya da daha azının olması da ihtimale dâhil olurdu. Bu mesafelerin tercihi hususunda birinin diğerine üstünlüğü olmaması dolayısıyla mesafenin miktarının belirlenebilmesi için bir tahsis edici gerekli olurdu. Oysa dua ederken elleri semaya kaldırmak, namazda Kâbe'ye yönelmek, secde ederken başı yere koymak sadece birer ibadettir. Bu Allah'ın semâda, yerin altında ya da Kâbe'de olduğu anlamını taşımaz.⁶⁵⁵

Nesefî, Kerrâmiyye'nin Allah'tan cihetin nefyedilmesinin Allah'ın yokluğu anlamına geleceği görüşünde olduğunu nakleder. Konu ile ilgili Ebû İshak el-İsferâyînî'nin rivayetini ele alır. İsferâyînî, Mahmut Sebüktekin'in bu konuda Kerrâmiyye'nin görüşünü benimsediğini ve bu konuda İbn Fûrek'e görüşünü sorduğunu, İbn Fûrek'in de kendisine yöneltilen soruyu kendisine (İsferâyînî'ye) yazdığını belirttikten sonra soruya şöyle cevap verir. İsferâyînî, "Allah bir cihette olmuş olsaydı sınırlı olurdu; hakkında tahdîd (sınırlama) caiz olan varlık hakkında tecezzi de caiz olurdu." der. Nesefî, İsferâyînî'nin konu ile ilgili vermiş olduğu cevabın kendisine sorulan sorunun cevabı olmadığını dile getirir. Çünkü problem varlık ve yokluk ile ilgili olmasına rağmen İsferâyînî konuya tenzih çerçevesinden yaklaşarak Allah hakkında cihet düşünmenin Allah'a eksiklik atfetmek anlamına geleceğini savunur. Hâlbuki problem cihetin nefyedilmesinin yokluk anlamına gelip gelmeyeceğidir.⁶⁵⁶ Nesefî'ye göre bir varlıktan altı cihetin nefyi, onun âdeminin göstergesidir denilemez. Çünkü ancak yön vasfı taşıyan bir varlıktan altı cihetin nefyi onun yokluğunun göstergesi olabilir kendisine yön izafe etmenin imkânsız olduğu bir varlıktan altı cihetin nefyedilmesi yokluk ifade etmez.⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 161-163.

⁶⁵⁵ en-Nesefî, *Temhîd*, s.164-165.

⁶⁵⁶ Bkz. en-Nesefî, *Tebşıra*, I/232-235.

⁶⁵⁷ en-Nesefî, *Temhîd*, s.164-165.

Neseî, Allah'a cisim denilip denilemeyeceği hususunda birçok Yahudi fırkası,⁶⁵⁸ Rafizîlerin gulatı,⁶⁵⁹ Müşebbihe ve Kerrâmiyye'nin kendilerine muhalefet ettiğini söyler. Kerrâmiyye, cisim ile kastettiklerinin Allah'a cüz'iyet, ba'ziyyet ve terekküb izafe etmek olmadığını bilakis bu sözleri ile Allah'ın zât-ı ile kâim olmasını kastettiklerini savunur. Ancak Neseî, Kerrâmiyye'nin müteahhirûnunun Allah'a terekküb izafe etmenin yanlışlığını görmeleri üzerine kendilerini temize çıkarmak için bu yolu denediklerini dile getirir. Çünkü Kerrâmiyye'nin ilk temsilcilerinin Allah'ın arşa dokunduğunu savunduklarına dair apaçık rivayetler bulunduğundan söz eder. Arşın cüzlerden oluşmuş bir cisim olduğundan herhangi bir şüphe bulunmadığını ve bu iddialarının arşın üst kısmının her bir cüz'ünün, kendisinin her bir cüz'üne denk gelecek biçimde mürekkebi olan bir cisim ile temas etmesi anlamına geldiğini savunur. Buradan hareketle Kerrâmiyye'yi Allah'a cisim izafe etmekle eleştirir ve ilk fikirlerini değiştirerek cismi, zât-ı ile kâim olan şekilde tanımlama yoluna gittiklerini iddia eder.⁶⁶⁰

Neseî, yukarıdaki bilgilere ek olarak Allah'a cisim atfedenlerin cismi, kendisinden fiilin gerçekleşmesi mümkün olan varlık olarak da tanımladıklarından söz eder. Bu tanımlamadan hareketle kendisinden fiilin mümkün olması dolayısıyla Allah'a cisim dediklerini belirtir.⁶⁶¹

Neseî, Kerrâmiyye'nin seleflerinin cisim ile kastettiklerinin cismin lügat manası olduğunu ancak haleflerinin te'vile giderek kendilerine önder edindikleri kişileri eleştirilere hedef olmaktan çıkararak temize çıkarma gayreti ile bu yola tevessül ettiklerini düşünür. Bu görüşüne delil olarak da Kerrâmiyye'nin Allah'ın arşa dokunduğu ve beş cihet itibarıyla de sonsuz olduğu iddiasını delil getirir. Bunun ancak sonradan olan varlıklar için düşünülebileceğini Allah hakkında bunun düşünülemeyeceğini söyler. Yani aslında ilk Kerrâmilerin Allah'a cisim derken mevcut veya zât-ı ile kâim olduğu anlamını kastetmediğini, bu anlamın takipçileri tarafından seleflerine yöneltilen eleştirileri bertaraf etme gayreti ile verildiğini savunur.⁶⁶²

⁶⁵⁸ Yahudîlerin isimlendirme ve manası hususunda kendilerine muhalefet ettiğini, Allah'ın cüzlerden oluştuğunu iddia ettiklerini ve O'nu saçları ve sakalı beyaz bir yaşlı olarak tasvir ettiklerini dile getirir. Bkz. en-Neseî, *Tebîrâ*, I/158.

⁶⁵⁹ Rafizîlerin gulatı olarak Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî ve Davud el-Cevâribî'nin isimlerini anar. Bkz. en-Neseî, *Tebîrâ*, I/158.

⁶⁶⁰ en-Neseî, *Tebîrâ*, I/158-159.

⁶⁶¹ Müellif cismin uzunluk, genişlik ve derinlik niteliklerini taşıdığını ve bu niteliklerin Allah'a izafe edilemeyeceğini dile getirir. Bkz. en-Neseî, *Tebîrâ*, I/65-66.

⁶⁶² en-Neseî, *Tebîrâ*, I/177-178. Metinde ilk Kerrâmiler ibaresi yok ancak selef ve tabilerinden söz ediyor ve cisme yükledikleri anlamların farklı olduğu dile getiriliyor. Bu nedenle ilk Kerrâmiler ibaresini

Neseî'nin Kerrâmiyye'nin kullandığı cisim kavramına *zâtı ile kaim* anlamını yükleyenler hakkında *Kerrâmiyye'nin müteahhirûnu* ibaresini kullanması da bu bilgiyi destekler.⁶⁶³ Neseî'nin müteahhirûn ibaresi ile hangi dönemi kastettiği açık olmasa da bu ayrımı, Kerrâmiyye'nin ilk fikirleri ile sonraki fikirleri arasında farklılıklar olduğuna vurguda bulunmak için kullandığı söylenebilir. Neseî'nin *müteahhirûn* ibaresi ile Kerrâmî fikirlere kalamî temellendirmeler getiren Muhammed b. Heysem'den sonraki dönemi kastetmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Kerrâmîlerin cisim kavramı ile kastetiklerinin zâtı ile kaim varlık olduğu açıklamalarına Maturidi gelenekte ilk defa yer veren isim İbn Yahya'dır.⁶⁶⁴ İbn Yahya ve İbn Heysem'in aynı dönemde etkili oldukları dikkate alındığında İbn Yahya'da önce Hakîm es-Semerkindî ile Mâtûrîdî'nin eserlerinde bu konunun gündeme gelmemesinin nedeni anlaşılır. Muhtemelen Kerrâmiyye'nin cisme bu anlamı, h. IV/X. asrın sonlarında yüklemiştir.

Neseî, *Temhîd*'de Allah'a mekân izafe eden gruplar olarak zikrettiği grupları *Tebşîra*'da da zikreder.⁶⁶⁵ Ancak *Tebşîra*'da Kerrâmî grupların iddiaları hususunda ayrıntılı bilgiler verir. Bazılarının Allah'ın arşa kurulduğunu (istikrar ibaresini kullandıklarını), bazılarının arşa dokunduğunu, bazılarının ise arşla karşılaştığını iddia ettiklerini, bazılarının ise bu lafızları Allah hakkında kullanmaktan imtina ettiklerini söyler. Neseî'nin verdiği bilgiye göre onlardan bir kısmı Allah'ın beş yön itibariyle sonsuz olduğunu ve arşla karşılaşan alt yönü itibariyle sonlu olduğunu iddia ederken bir kısmı Allah'ın arşı kapladığını ve dört yönü ile arştan taşıdığını diğer bir kısmı ise Allah'ın arşın ölçüsünde olduğunu iddia eder. Ayrıca onlardan bir kısmı O'nun arşın her bir cüz'ünün üzerinde olduğunu kabul ederken bir kısmı ise Allah'ın tek (vâhid) olduğunu ve azameti ile arşın üzerinde olduğunu savunur.⁶⁶⁶ Neseî, sonraki Kerrâmîler (müteahhirûn) olarak nitelediği grubun Allah'ın arşta olmadığını, arşın üzerinde (فوق) olduğunu ve arşla aralarında bir mesafenin olduğunu iddia ettiklerini ve yön dışında

kullanmayı uygun gördük. Bununla birlikte Neseî Kerrâmiyye hakkında bilgi verdiği farklı bölümlerde İlk Kerrâmîler ibaresini de kullanmıştır. Ayrıca Bkz. en-Neseî, *Tebşîra*, I/214.

⁶⁶³ en-Neseî, *Tebşîra*, I/158-159.

⁶⁶⁴ İbn Yahya'dan önce bu bilgiye yer veren başka Maturidi müellifler olabilir. Bizim tespitimiz çalışmamızda incelediğimiz Maturidi isimlerin eserlerini kapsar. Bu isimler arasında ilk olarak bu meseleden söz eden İbn Yahya'dır. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 49b, 50a.

⁶⁶⁵ Gulat rafizî fırkalar, Yahudîler ve Kerrâmiyye ve Mücessime'yi söz konusu iddialardan bulunanlar olarak zikreder. Bkz. en-Neseî, *Temhîd*, s. 158; *Tebşîra*, I/215.

⁶⁶⁶ en-Neseî, *Tebşîra*, I/215-216.

dokunma, karşılaşma ve kurulma (*istikrar*) gibi nitelikleri Allah'tan nefyettiklerini kaydeder.⁶⁶⁷

Nesefî'den sonra Mâturîdî gelenekte Kerrâmiyye'ye dair verilen malumat azalır. Saffâr el-Buharî, Kerrâmiyye'yi bidatçiler (mübtedi') başlığı altında ele alır ve Allah'ın sureti olduğuna inananları, O'nu bir şeye benzetenleri veya O'nun bir haddi ve nihayeti olduğunu; O'nun hareket ettiğini, sükûn bulduğunu, bir yerden başka bir yere intikal ettiğini, hâdis sıfatları olduğunu, cüzlerden teşekkül ettiğini ve kendisinde veya bir kısmında fenânın gerçekleştiğini kabul edenleri kâfir olarak niteler. Saffâr el-Buharî, Allah'ı hareket ve sükûn ile vasıflandıran ve Allah'ın arşa değdiğini kabul eden Müşebbihe, Kerrâmiyye ve Hişamiyye'yi eleştirir.⁶⁶⁸ O, Kerrâmiyye'yi, çoğunlukla Müşebbihe ve Mücessime ile ilişkili olarak ele alır.

Saffâr el-Buharî, Müptedi'ler başlığı altında Kerrâmiyye'yi *Mücessim Kerrâmiyye*⁶⁶⁹ ve *Horasan Mücessimesi* şeklinde tanımlar. Saffâr, Kerrâmilerin bir kısmını tekfir ederken, bir kısmını müptedi'ler olarak nitelemekle yetinir. Allah'a cisim diyen Kerrâmileri, O'na sınır izafe etmeleri ve alt yönü itibariyle nihayetinin olduğunu kabul etmeleri dolayısıyla tekfir eder. Bunun yanı sıra Allah'ın gücünün ancak kendi zâtında var olan a'râza yeteceği; bir mahal olmaksızın var olanlara veya kendi zâtı dışında var olanlara yetmeyeceği görüşlerini benimseyenleri de tekfir eder. Ancak onlardan Allah hakkında cisim ibaresini kullanıp cisim ibaresine *diğer cisimler gibi değildir* kaydını düşenleri müptedi'ler olarak vasıflandırır. Bu görüşü benimseyenler ile kendileri arasındaki ihtilafın, kavrama yüklenen anlam ile ilgili olduğunu söyler ve bu grubun tekfir edilmesine gerek olmadığını dile getirir. Kerrâmiyye ile ilintili olarak *Horasan Mücessimesi* ibaresini kullandığı iki yerde müellif, bu grubu Allah'ın da diğer cisimler gibi bir cisim olduğunu söyleyenler olarak vasıflandırır.⁶⁷⁰ *Mücessim Kerrâmiyye* ibaresinin kullandığı yerde ise bu grubun bir şeyin mevcudiyeti ile bâkiliği arasında fark görmediğini kaydeder. Onlara göre bâki olan mevcud olandan başka bir şey değildir.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ en-Nesefî, *Tebşıra*, I/216.

⁶⁶⁸ es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, II/467, II/726-727.

⁶⁶⁹ الكرمية المجسمة ibaresini kullanır.

⁶⁷⁰ Bkz. es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, II/732, 856.

⁶⁷¹ Saffâr bu görüşü benimseyenler olarak Cübbâî, Ebû'l-Huzeyl el-Allâf ve Mücessim Kerrâmiyye'yi zikreder. Kerrâmiyye bütün varlıkların yok oluncaya kadar her halleri ile bâki olduklarını iddia eder. Âlemde cisim veya a'râz olarak var olan her şey Allah'ın zâtında iki a'râz ile vardır. Bunlardan biri Allah'ın onun var olmasını irade etmesi diğeri ise kün emridir. Aynı şekilde yok olacak olan (veya yok olan) her şey de Allah'ın zât-ında iki a'râz ile vardır. Bunlardan biri onun yok olmasını irade etmesi diğeri

Sâbûnî, Kerrâmiyye'nin Allah tasavvuruna kısaca değinmekte; Kerrâmiyye'nin Allah'ı cisim olmakla ve arşı mekân edinmekle nitelediğini belirtmektedir.⁶⁷² Saffâr el-Buhârî ile beraber Mâturîdî gelenekte Kerrâmiyye tenkidinde bir miktar değişiklik yaşanmakta ancak tekfirci tutumun devam ettiği görülmektedir. Ancak Sâbûnî'nin istiva konusunda Kerrâmî görüşlere dair takındığı tutum, iki mezhep arasındaki muhalefetin, Kerrâmiyye'nin gücünü yitirip yok olmaya yönelmesi ile beraber sona erdiğine işaret etmektedir. Çünkü Sâbûnî, Kerrâmiyye'den bir grubun Allah'ın arşa istivasını, arşı mekân edinmesi olarak yorumlamadığını; diğer bir grubun ise istivayı, Allah'ın arşın üstünde olduğu şeklinde yorumladığını belirtmekle yetinmektedir. O, ayrıca âlemin yaratıcısının cisim olması, sûretinin olması, bir cihette veya mekânda bulunmasının imkânsız olduğunu savunmakta ve Allah'ı cisim olarak niteleyenlere, cismin cüzlerden teşekkül etmesi ve cüzlerden teşekkül eden varlıkların da hâdis varlıklar olması hasebiyle eleştiride bulunmaktadır. Ancak ne Kerrâmiyye'yi tekfir etmekte ne de Kerrâmîlerin istivâ konusunda görüşlerinin kendilerine yöneltilecek tenkitlerden dolayı değişime uğradığından söz etmektedir.⁶⁷³

Mâturîdî kelimcilerin Kerrâmî fikirlere dair verdiği bilgiler, hicri IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren Kerrâmiyye içerisinde bir dinamizm yaşandığını ve farklı fikirlerin gündeme geldiğini göstermektedir. Farklı Kerrâmî fırkaların bulunduğu dair çeşitli rivayetler bulunsun da Mâturîdî müellifler, Kerrâmiyye içerisindeki grupları isimleriyle zikretmek yerine “*Kerrâmiyye'den bir grup*” şeklinde anonim olarak vermeyi tercih etmektedirler. Hangi bölgedeki Kerrâmiyye'nin bahsi edilen görüşü benimsediğini tespiti yönelik veriler de bu eserlerde bulunmamaktadır. Önde gelen Mâturîdî âlimler ile Kerrâmî âlimler arasında herhangi bir münazara yaşandığına dair tarihi kaynaklarda bilgi bulunmaması veya karşılıklı reddiyelere dair bir malumata rastlamamız dolayısıyla Mâturîdî geleneğin Kerrâmiyye algısı, Kerrâmiyye'nin kelamî görüşleri ve bu görüşlerin eleştirisi üzerinden günümüze ulaşmıştır.

ise ifne emridir. Onlara göre Allah yok edinceye kadar a'râzlar bâkidir. A'râzlar iki veya daha fazla zamanda bulunabilir. İnsanın ilk ikrarı bâkidir ve bu ikrar onun ölmesi ile yok olmaz ancak irtidat etmesi ile yok olur. Aynı şekilde evlilik devam ettiği sürece nikâh lafzı bâkidir. Ancak ölmesi veya talakın gerçekleşmesi ile bekâsını yitirir. Saffâr, bu görüşlerini Allah'ın zâtını havadislerle mahal kılacağı gerekçesiyle eleştirir. Bkz. es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/301, 305-306.

⁶⁷² es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 44.

⁶⁷³ es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 44.

3.2.2.2.2. Sıfatlar Meselesi

Sıfatlar meselesinde Kerrâmi görüşlerden ön plana çıkanlardan biri, kelâm sıfatı ile ilgili görüşleridir. Kerrâmiyye'ye göre halkın arasında var olan Kur'an değildir. Kur'an, Allah'ın kelim sıfatıdır. Allah'ın kelim sıfatı O'ndan ayrı olamaz. İbn Yahya'ya göre Kerrâmiyye'nin bu görüşü, âlemin yaratılışı ile ilgili görüşünden kaynaklanmaktadır. Kerrâmiyye'ye göre Allah âlemi yaratmış, onu sıkıştırmış ve sonra da ondan ayrılmıştır. Bu nedenle âlem başka bir mekânda Allah ise başka bir mekândadır. Allah âleminden ayrı bir mekânda olduğundan mavsûf bir yerde sıfat ise başka bir yerde olamaz. Dolayısıyla halkın arasında var olanın Kur'an olduğu kabul edilirse sıfatın mavsufdan ayrı olması icap eder. Halbuki onlara göre Kur'an, Allah'ın kelim sıfatıdır ve Allah'ın kelim sıfatı olan Kur'an, mavsufundan (Allah) ayrı olamaz.⁶⁷⁴

İbn Yahya'nın Kerrâmî bir görüş olarak sunduğu yukarıdaki bilgiden takipçileri söz etmemektedir. Ancak Kerrâmiyye'nin *kelam-kavl* arasında ayrımında bulunduğu belirtilmektedir. Muhammed b. Heysem'in de aralarında bulunduğu Kerrâmiyye'den bu grup, Allah'ın kelâmını kadîm kabul etmektedir. Buna göre *kelam* kadîm; *kavl* ise (muhtes olmayıp) hâdistir ve Allah'ın zât-ı ile kâimdir. *Kelâm* ile kastettikleri konuşmaya güç yetirebilmesidir. *Kavl* ise Allah'ın kelâmının kelimelere ve cümlelere dökülmüş halidir. Pezdevî, *kelam-kavl* ayrımından hareketle Kerrâmîlerin Allah'ın kelâmını, hadis kabul ettikleri yorumunda bulunur. Pezdevî'ye göre harekete güç yetirmek nasıl hareket değilse; kelama güç yetirebilmek de kelâm değildir. Yani kelama güç yetirebilmesi ile Allah mütekellim olmaz. Dolayısıyla kavle yükledikleri anlam da Allah'ın kelâmını hadis kabul ettiklerini gösterir. Pezdevî, Allah'ın kelâmının Allah'ın zât-ı ile kâim olup olmaması meselesinde Kerrâmiyye'ye tekrar atıfta bulunur ve bu hususta Mürcie'nin kelâmın, “Allah'ın zât-ı ile kâim olduğu görüşünü; Kerrâmiyye'nin ise “Allah'ın zât-ı ile kâim olmasıyla beraber hâdis olduğu” görüşünü benimsediklerini dile getirir. Kerrâmiyye'ye göre Allah, zât-ı ile kâim hâdis bir kelam ile mütekellimdir. Pezdevî'ye göre onlar bu kabulleri ile Allah'ın zâtında hâdis varlıkların bulunmasını caiz görmüşlerdir.⁶⁷⁵

⁶⁷⁴ Müellife göre bu görüş küfrün ta kendisidir. Çünkü tahdîd ve tescîm ihtiva eder. Hâlbuki âlemi yaratması Allah'ın nerede olduğuna etki etmez. Ayrıca Allah her yerde Halık olup sıfatları ile herhangi bir mekânda bulunmaktan münezzehtir. “Allah” lafzı bizatihi Allah değildir. Onunla mana itibarıyla Allah'ı kastederiz. Kur'an'ın Allah'ın kelâmı olması da bunun gibidir. Müellif bu açıklaması ile Kur'an'ın lafzi kelam olduğuna işaret eder. Geniş bilgi için bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 59b, 62b, 63a, 63b.

⁶⁷⁵ Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 62-64.

Pezdevî, Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı tartışmaları kapsamında Kerrâmilerin Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü benimsediklerini belirtir. Ancak bu iddialarının yanı sıra muhdes olmayıp hadis olduğunu iddia ettiklerini⁶⁷⁶ dile getirir. Pezdevî, bu iddialarının Kur'an'ın mahlûk olduğu iddiasından daha kötü olduğunu söyler. Çünkü ihdası olan hudus (mahluk olması) tasavvur edilebilir ancak ihdassız hudus (muhdes olmayıp hadis olması) tasavvur edilemez. Pezdevî'ye göre Kerrâmilerin bu görüşleri, Kur'an'ı mahluk kabul etmemeleri durumunda Allah'ın Hz. Musa ve asası yaratılmamış iken "Asanı at."⁶⁷⁷ ve Hz. Adem daha yaratılmamışken "... ve Âdem rabbine isyan etti..."⁶⁷⁸ gibi ayetlere açıklama getirmekte zorlanmalarından kaynaklanmaktadır.⁶⁷⁹

Pezdevî'den sonra Kerrâmiyye'nin kelim sıfatı konusundaki görüşleri, Nesefî tarafından gündeme getirilmez. Tekvin-mükevven konusuna yoğunlaşan Nesefî ve Saffâr el-Buhârî'nin gündemlerine almadıkları kelim sıfatı konusu, Sâbûnî tarafından Allah'ın kelâmının ezeliliği hususundaki tartışmalarda tekrar gündeme gelir. Sâbûnî, Kerrâmiyye'yi kendi görüşünün haklılığını ispat sadedinde olumsuz örnek olarak verir. Allah'ın ezelde kelim sıfatı ile muttasıf olduğunu savunan Sâbûnî, Allah'ın ezelde kelim sıfatı ile muttasıf olmadığını sonradan bu sıfatı edindiğini kabul etmenin Allah'da bir değişiklik olduğunu kabul etmek anlamına geleceğini, değişimin ise hâdis varlıkların özelliklerinden olduğu şeklinde savunur. Çünkü ona göre kelâmın hâdis olduğunun kabul etme, Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi kelim sıfatının Allah'ın zâtında hâdis olarak var olduğu sonucunu doğurur. Bu görüş, Allah'ı havâdise mahal kılmak anlamına gelir ve bu ise muhaldir.⁶⁸⁰

Nesefî, ise Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ile Kerrâmiyye'yi birlikte eleştirir. Kerrâmiler, Allah'ın sıfatlarının sübûtu hususunda zarurî delillerin olduğunu ve bu sıfatların zâtı ile değil Allah'ın zât-ı ile kâim olduğunu bilmelerine rağmen fizikî âlemde sıfatların a'raz olmasından yola çıkarak Allah'ın sıfatlarını a'râz olarak

⁶⁷⁶ Kavle yükledikleri anlamdan hareketle bu yorumda bulunmaktadır. Pezdevî Kerrâmiyye'nin kelim sıfatına, *konuşmaya güç yetirebilmesi* anlamını yüklemesi nedeniyle kavle yüklediği anlamı kelim sıfatına yüklediği anlam olarak değerlendirmiştir.

⁶⁷⁷ Neml 27/10.

⁶⁷⁸ Taha 20/121.

⁶⁷⁹ Kur'an'ın mahlûk olmadığını kabul etme durumunda Hz. Musa daha yaratılmamışken bu şekilde hitaba açıklama getirmekte zorlanan Hanbeliler ve Kerrâmiler, Kur'an'ın hadis olduğunu söyleyerek bu duruma çözüm getirmeye çalışmışlardır. Pezdevî ise buradan hareketle Kelâmın hadis olduğu sonucunun çıkarılamayacağını bu durumun Allah'ın ezelde kelama kadir olması ile ilgili olduğunu savunur. Bkz. Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 65.

⁶⁸⁰ es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 61.

isimlendirdiler.⁶⁸¹ Ona göre Allah'ın sıfatlarının sonradan yaratılmış olduğunu kabul etmek, Kerrâmiyye'nin Allah'ın sonradan yaratılanlara mahal olduğu anlayışına götürecektir.⁶⁸²

Nesefî'ye göre Kerrâmiyye'nin tamamı tekvînin mükevvenenden ayrı olduğu ve tekvînin hâdis olup Allah'ın zât-ı ile kâim olduğu görüşündedir. Konunun devamında Nesefî, "Tekvinin mükevvenenden ayrı ve hâdis olduğunu söyleyenler" ibaresini kullanır. Bu görüşü benimseyenlerin tekvinin hadisliğinin Allah'ın ihdas etmesiyle değil yani ihdas edilmiş olmadan hadis olduğunu; muhdes de olmadığını, çünkü muhdes olanın bir ihdas ediciye ihtiyaç duyduğunu savunduklarını dile getirir. Niteliklerini zikrettiği grup Kerrâmiyye'dir.⁶⁸³ Kerrâmiyye, tekvin-mükevven konusundaki bu görüşü nedeniyle Allah'ın zâtını havâdise mahal kıldığı gerekçesiyle Nesefî tarafından eleştirilir. Tekvinin mükevvenenden ayrı olduğunu belirten Nesefî, tekvinin ilim ve kudret gibi Allah'ın zât-ı ile kaim ezeli bir sıfat olduğunu mükevvenin ise hadis olduğunu dile getirerek bu görüşü ispata yönelir.⁶⁸⁴ Nesefî, bu görüşü Ehl-i Hakk'ın görüşü olarak serdeder. Bu görüşü savunanları Ehl-i Hakk olarak isimlendirmesi en doğru görüşün bu olduğunu kabul ettiği anlamına gelir.

Tekvinin hadis olduğunu söyleyenlerin Allah'ın ezelde halık olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiklerini ileri sürer.⁶⁸⁵ Kerrâmiyye, bu hususta Allah'ın halikiyeti ile ezelde halık olduğunu, halikiyyetin ise yaratmaya güç yetirme anlamını taşıdığını savunur. Nesefî, *bizim ashabımız* ibaresini kullanarak yaratma sıfatının Allah'ın zât-ı ile kâim olması dolayısıyla Allah'ın ezelde halık olduğunu söyler.⁶⁸⁶

Nesefî, tekvin-mükevven meselesinde Kerrâmiyye'ye dolaylı olarak tekrar atıfta bulunur. Nesefî, tekvin sıfatını, Allah'ın zâtî sıfatlarına dâhil ederek gerçekleşme zamanı geldiğinde âlemi ve onun cüzlerinden her birini yaratması olarak tanımlar. Tekvin ile mükevvenin aynı olduğunu kabul etme durumunda ortaya çıkacak olan tekvinin hâdis

⁶⁸¹ Mu'tezile'ye göre Allah'ın hayat, ilim ve kudret gibi ezeli sıfatları olmuş olsaydı bu sıfatlar zatları ile kâim olamayacağından a'raz olurlardı. A'razların Allah'ın zatında kâim olması ise imkânsızdır. Aynı şekilde a'razların ezeli olması da imkânsızdır. Bu nedenle Allah'ın sıfatları yoktur; olmuş olsaydı a'raz olurdu. en-Nesefî, *Tebsıra*, I/145-146, 289.

⁶⁸² en-Nesefî, *Tebsıra*, I/255, 405.

⁶⁸³ en-Nesefî, *Tebsıra*, I/401-402.

⁶⁸⁴ Bkz. en-Nesefî, *Tebsıra*, I/400-402.

⁶⁸⁵ Bu konuda Mu'tezile'nin çoğunluğu, Neccâriyye ve Ehl-i Hadis'in tamamı mahlûku yaratmayana kadar Halık olmadığını savunur. Ebû Huzeyl el-Allâf ise ileride yaratacağı manasında Allah'ın ezelde Halık olduğunu söyler. Bkz. en-Nesefî, *Tebsıra*, I/402.

⁶⁸⁶ en-Nesefî, *Tebsıra*, I/402-403.

olması probleminden dolayı tekvin ve mükevvenin ayniliğini reddeder.⁶⁸⁷ Neseffî'ye göre tekvîn hâdis olmuş olsaydı ya mahalsiz ya Allah'ın zâtı dışında bir mahalde ya da Allah'ın zâtında hâdis olması gerekirdi. Hâdis bir varlığın mahalsiz var olması muhaldir. Allah'ın kadîr ve mükevvin sıfatları ile tekvîni yaratmış olması hasebiyle Allah'ın zâtında hâdis olması evleviyyetli olurdu. Bu durumda Kerrâmiyye'nin dediği gibi kadîm olanda hâdis varlıklar kâim olmuş olurdu. Kadîm olan havâdise mahal olmaz. Bu nedenlerden ötürü tekvîn hâdis olamayacağına göre Allah'ın zâtı ile kâim ezeli bir sıfattır.⁶⁸⁸

Kur'an'ın mahlûk olup olmaması meselesinde de Kerrâmiyye'yi dolaylı olarak atıfta bulunur. Neseffî, bu hususta Mu'tezile'yi Kerrâmiyye üzerinden eleştirir. Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmenin Allah'ın kelâmının hâdis olduğu sonucunu doğuracağını; bu sonucun ise Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtını havâdise mahal kılma kabulüne götüreceğini söyler.⁶⁸⁹

İlmin ma'rifet ile özdeşleştirilmesi hususunda Kerrâmiyye tekrar gündeme gelir. İlim ile ma'rifetin birbiri yerine kullanılamayacağını savunan Neseffî, aksini kabul etme durumunda âlim olanın aynı zamanda ârif olduğunu kabul etme zaruretinin doğacağını dile getirir. Ancak, Allah âlim olarak nitelenebilmesine karşın ârif olarak nitelenemez. Bu nedenle Kerrâmiyye'nin "Allah âlim olarak nitelendirildiği gibi ârif olarak da nitelenebilir." sözüne itibar edilemez. Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımının Müslümanların icmasına aykırı olduğunu söyleyen Neseffî, mar'ifetin mutlak bilgi olmayıp edinilmiş bilgi olduğu delillendirmesi ile Kerrâmiyye'yi eleştirir.⁶⁹⁰ Ne Maturidî geleneğe mensup âlimlerin eserlerinde ne de diğer geleneklerde Kerrâmiyye'nin bu görüşüne rastlayamadık. Neseffî'nin verdiği bu bilgi Kerrâmiyye hakkında yeni bir bilgi olsa da bu bilginin kaynağı hususunda fikir sahibi değiliz.

Neseffî, irade ve meşîet bahsinde mütetekellimlerin genellikle meşîet ve irâdenin aynı mana üzerine bina edilmiş kavramlar olduğu konusunda fikir birliğine sahip olduğunu, ancak Kerrâmiyye'nin meşîet ve irâdeyi ayrıma tabi tuttuğunu dile getirir. Kerrâmiyye'ye göre meşîet Allah'ın ezeli sıfatı iken irâde meşîetten farklı olarak Allah'ın

⁶⁸⁷ Söz konusu fikrini delillendirirken tekvin ve mükevveni aynı görmenin dövme eylemi ile dövüleni aynı görmek olduğunu dile getirir. Ayrıca tekvin ve mükevveni aynı görmenin âlemin kendi kendini yaratmış olduğu ve bunun da âlemin kîdemi sonucunu doğuracağını savunur. Geniş bilgi için bkz. en-Neseffî, *Temhîd*, s. 68.

⁶⁸⁸ en-Neseffî, *Temhîd*, s. 68-69.

⁶⁸⁹ en-Neseffî, *Temhîd*, s. 178-179.

⁶⁹⁰ en-Neseffî, *Tebşıra*, I/13.

kadîm olan zatında hâdis bir sıfattır. Ve irade olunanlar sayısınca Allah'ın iradesi vardır. Bu irade edilenlerden her biri yaratılmadan önce Allah'ın zâtında hâdis olarak var olur.⁶⁹¹

Nesefî, Allah'ın iradesinin mahalli konusundaki fikirlerinde Kerrâmiyye'nin kendileri⁶⁹² ile aynı fikirde olduğunu kaydeder. Tartışma, Allah'ın irâdesinin Allah'ın zât-ı ile kâim olduğu fikri ile Allah'ın, zâtında kâim olmayan bir irâde ile dilediği etrafında cereyan eder. Bu hususta Kerrâmiyye, Allah'ın iradesinin zâtı ile kâim olduğu fikrini benimserken Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf, Ebû Alî el-Cübbâi ve Ebû Hâşim Allah'ın herhangi bir mahalde olmayan hâdis bir irâde ile dilediğini savunur.⁶⁹³ Nesefî, Allah'ın iradesinin zât-ı ile kâim olup olmaması noktasında Kerrâmiyye'nin kendileri gibi düşündüğünü beyan etse de ileriki bölümlerde kendileri ile Kerrâmiler arasındaki farklılığa da dikkat çeker. Bu meselede Kerrâmiyye onlardan farklı olarak Allah'ın ezelde mürîd (irade eden) olup olmaması hususuyla ilgili farklı bir yorum getirir. Kerrâmiyye'ye göre Allah ezelde iradeye güç yetirebilmesi ile mürîddir ancak âlemi zâtında hâdis bir irâde ile yaratmıştır. Nesefî, bu görüşü Allah'ı havâdise mahal kılacağı gerekçesiyle reddeder. Ona göre ihdas edicisinin bizatihi kendisi olduğu ve yine bu ihdasın kendisinde gerçekleştiği varlığın Allah olması bâtıldır. Nesefî, Kerrâmileri bu husustaki görüşleri dolayısıyla Dehrîler ve Ashab-ı Heyulâya benzetmektedir. Çünkü bu anlayış ya âlemin kıdemini ya da yaratıcının hudûsunu gerektirecektir.⁶⁹⁴

Kerrâmilerin bir kısmı, Allah'ın âlim olduğunu, bir ilmi olduğunu kabul eder ve kendisinin âlimliğini, başka bir ilim ile bildiğini savunur. Onlardan bir kısmı ise Allah'ın âlim olduğunu bilmediğini iddia eder. Ayrıca Kerrâmiyye, Allah'ın basîr olmasının onun görebilmesi olduğunu söyler. Onun görebilmesi (basariyyeti) ise nefsinde bir görme var etmeye güç yetirebilmesidir. Allah, âlemde bir şey yaratacağı zaman kendi zâtında bir görme (hâdis bir görme) var olur.⁶⁹⁵ “Kerrâmiyye'den teşbihte bulunanlar”, Allah'ın yaratmaya güç yetirmesi ile hâlık olduğunu, yaratıkları, zâtında hâdis olarak var olan

⁶⁹¹ en-Nesefî, *Tebşıra*, I/492.

⁶⁹² Ehl-i Hakk ibaresini kullanır.

⁶⁹³ en-Nesefî, *Tebşıra*, I/497-498.

⁶⁹⁴ Müellifimiz ayrıca Kerrâmiyye'nin *Allah ezeli irade sıfatı ile dilemez irade edicilik (müridiyye) vasfı ile yani iradeye güç yetirebilmesi ile diler* anlayışını da eleştirir. Bu kullanımın kelimeyi dil bilginlerinin kullandığı anlamın dışına çıkardığını söyler. Yani müridiyye vasfının irade etmeye güç yetirme olarak yorumlanmasını ve diğer sıfatlara da bu anlamın yüklenmesini dilbilgisel açıdan doğru bulmaz. Geniş bilgi için bkz. en-Nesefî, *Tebşıra*, I/501-2

⁶⁹⁵ Müellif bu anlayışı Allah'ın zatını havadislere mahal kılmak olduğu gerekçesiyle eleştirir. Bkz. Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/417-418.

yaratma kudreti ile yarattığı görüşündedir.⁶⁹⁶ Kerrâmiyye'ye göre Allah mahlûkatı hususunda kudret ile vasıflanamaz. Yani Allah yaratıkları kudreti ile yaratmaz ancak zâtında sonradan var olan (hâdis) söz, irade, işitme veya görme vb. ile yaratır.⁶⁹⁷ Kerrâmiler, Allah'ı, zâtı ve sıfatları bakımından sonradan var olanlara benzetmiş ve Allah'ı havâdise mahal kılmıştır.⁶⁹⁸

Sâbûnî'nin verdiği bilgiye göre Kerrâmiler, Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zâtının gayrı olduğunu görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁹⁹ Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın tekvin sıfatı hâdis olup Allah'ın zât-ı ile kâimdir. Allah ezelde halıktır. Ancak bu halikiyyet hâdistir. Kerrâmilerin Allah'ın halikiyyetinden kastetikleri O'nun yaratmaya güç yetirebilmesidir.⁷⁰⁰

Konu ile ilgili aktarılanlar, Kerrâmiyye'nin Allah'ın zâtı ile sıfatlarını birbirinden ayrı değerlendirdiğini gösterir. Kerrâmiyye, Allah'ın sıfatlarını, hadis olarak nitelerken aynı zamanda bu sıfatların, Allah'ın zât-ı ile kâim olduğunu ve muhdes de olmadığını savunur. Çünkü muhdes olması için bir ihdas ediciye ihtiyaç vardır. Buradan yola çıkarak Kerrâmiyye'nin kullandığı dilde “*hadis*” ibaresinin ihdas edicisi olmayan bir hadislik anlamı taşıdığı söylenebilir. Kerrâmiyye ile muhalifleri arasında tartışmaya sebep olan meselelerde Kerrâmiyye'nin kavramlara kendi anlayışına göre yeni anlamlar yüklemesi etkili olmuş gibi görünmektedir. Cisim kavramını kullanım şekli de bu görüşümüzü desteklemektedir. Kerrâmiyye'nin bir zühd hareketi olarak ortaya çıkması ve Maturidilik-Eşarilik karşısında güçlü temellendirmelerde bulunacak kelimcılara ve kalamî alt yapıya sahip olmaması bu durum üzerinde belirleyici olmuştur. Her ne kadar İbn Heysem, mezhebe yöneltilen tenkitlerden yola çıkarak tutarlı kalamî açıklamalarda bulunarak Kerrâmiyye algısını değiştirmeye çalışmışsa da kavramların başlangıçta yanlış

⁶⁹⁶ Pezdevî, bir şeye güç yetirmek ile bir şeyi yapmayı birbirinden ayırır. Bir şeyi yapmaya güç yetirmek ile kişi hakikî manada fâil olarak nitelenemez ancak mecazî manada fâil olarak nitelenebilir. Bu gerekçe ile muhaliflerin görüşlerinin bâtil olduğunu dile getirir. Muhaliflerin Allah'ı bu şekilde vasıflandırmalarının Allah'ın kemâl sıfatlarıyla vasıflandırılmasına aykırı olduğunu savunur. Bkz. es-Saffâr, *Telhisu'l-Edille*, I/ 463.

⁶⁹⁷ Müellif bu anlayışın “Allah herşeye güç yetirendir.” Bakara 2/20 âyetini inkâr manasına geleceği gerekçesiyle bâtil olarak niteler. Ayrıca bu anlayışın Allah'ın zâtını havâdise mahal kılacağını dile getirir. *Telhisu'l-Edille*, II/533.

⁶⁹⁸ Saffâr el-Buhârî, Allah'ın zâtı ve sıfatları itibariyle hiçbir şeye benzemeyeceği fikrinden hareketle onları eleştirir. Bkz. es-Saffâr, *Telhisu'l-Edille*, I/180, II/856.

⁶⁹⁹ Allah'ın sıfatlarının Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olduğunu söyleyen Sâbûnî, görüşlerini desteklemek için çeşitli örneklemelerde bulunur. Geniş bilgi için bkz. es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. e51.

⁷⁰⁰ Sâbûnî, Kerrâmiyye'nin yapmış olduğu bu te'vilî fâsid olarak görür. Zinaya güç yetirebilen zâni olarak isimlendirilmeyeceği gibi yaratmaya güç yetirebilen de Halık olarak isimlendirilmez. Kudretten müştak olarak kâdir isminin kullanılabileceğini Halık isminin kullanılamayacağını savunur. Yani Sâbûnî'ye göre Halık yaratmaya güç yetirebilen olarak te'vil edilemez. Geniş bilgi için bkz. es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 68-69.

kullanılmış olması, görüşlerinin tamamı olmasa da bir kısmının, Kerrâmiyye'nin kastından farklı olarak anlaşılmasına neden olmuştur. Mezhebin sosyal tabanını çoğunlukla fakir ve ezilenlerin oluşturması ve önde gelen Kerrâmî isimlerin kelamî görüşleri yerine zahidane yaşayışları ile taraftar edinmiş olmaları, mezhebin yapısını gözler önüne sermektedir. Biraz da bundan olsa gerek tarihi kaynaklar, Kerrâmiyye'ye reddiye olarak kaleme alınmış eserlerden söz etmesine rağmen Kerrâmîlerin muhaliflerin tenkitlerine cevap mahiyetindeki reddiyelerinden söz etmez.

3.2.2.3. Kabir Azabı

İbn Kerrâm'a *Kitâbu Azabi'l-Kabr* adlı bir eser nispet edilmesine rağmen Kerrâmîlerin kabir azabı konusundaki görüşlerine dair aktarılanlar son derece sınırlıdır. Pezdevî, Kerrâmiyye'nin insan ölü iken kendisine azab edilebileceği görüşünde olduğunu söylemekle yetinir.⁷⁰¹ O, muhaliflerin görüşlerini verirken genellikle onların görüşlerinin dayanaklarını da zikretmeyi tercih eder. Ancak kendisi Kerrâmiyye'nin kabir azabı ile ilgili görüşünü verirken hiçbir ayrıntı vermez.

Nesefî ise Pezdevî'nin aksine kabir azabı konusunda Kerrâmiyye'yi eleştirir. Kendilerine göre hayatın, Kerrâmiyye'nin hilafına ilmin sübut bulması için şart olduğunu dile getirir.⁷⁰² Pezdevî ve Nesefî'nin verdiği bilgiler beraber değerlendirildiğinde Kerrâmiyye'nin azabı inkâr etmediği ancak hayatın iadesini inkâr ettiği sonucu ortaya çıkar. Nesefî ise azabı gören kişinin azab gördüğünden haberdar olabilmesi daha doğru tabirle azabı hissedebilmesi için (ilmin sübut bulması için) hayatın şart olduğunu savunur.

Pezdevî, Kerrâmiyye'nin insan ölü iken kendisine azab olunabileceği görüşünde olduğunu⁷⁰³ Nesefî ise Kerrâmiyye'nin kabir azabını kabul ettiğini ancak hayatın iadesini inkâr ettiğini söylemekle yetinirken⁷⁰⁴ Saffâr, bu bilgilerin üzerine birtakım eklemeler yapar ve verdiği bilgileri, İbn Kerrâm'a dayandırır. İbn Kerrâm'a göre, münker ve nekirin sorgulaması esnasında ruh bedene iade edilecek, sorgulama bittikten sonra bedenden ayrılacaktır. Ölü eğer azap ehli ise kendisine azap olunacak eğer ruhun iade edilmesine ehil ise hayat olmaksızın ruh iade edilecektir.⁷⁰⁵ Ölümün ilim ve kudret sıfatlarını nefyedip etmeyeceği hususunda Saffâr, kudret ve ilim sıfatının ölüm ile ortadan

⁷⁰¹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 168.

⁷⁰² en-Nesefî, *Temhîd*, s. 354.

⁷⁰³ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 168.

⁷⁰⁴ en-Nesefî, *Temhîd*, s. 354.

⁷⁰⁵ es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/247.

kalkacağını savunur ve bu görüşün Ehl-i Hakk'a ait olduğunu dile getirir. Ancak Saffâr'ın verdiği bilgilere göre Kerrâmiyye, ölümün kudret sıfatını nefyedeceğini ancak ilim sıfatını nefyetmeyeceğini savunmaktadır.⁷⁰⁶

Saffâr'ın selefleri Pezdevî ve Neseî'nin İbn Kerrâm'ın münker ve nekirin sorgulaması esnasında ruhun bedene iade edileceği görüşünden söz etmemesi ilginçtir. Kerrâmilerin konu ile ilgili görüşlerine dair Maturidî kaynaklarda, yukarıda zikredilenler dışında bilgi bulunmamaktadır. İbn Kerrâm'ın *Kitâbu Azabi'l-Kabr*'ı tahrir edilmiş olsa bile kendisine böyle bir eser nispet edilmesi,⁷⁰⁷ içeriğine dair de bilgi bulunması gerekliliğini doğurur. Diğer yandan İbn Kerrâm'ın yakınındaki isimlerin, İbn Kerrâm'ın bu husustaki görüşlerine dair malumatının bulunması ve bir şekilde bu malumatı sonraki nesillere aktarmaları gerekir. Ancak bu konuda herhangi bir bilgi yoktur.

3.2.2.4. İmamet Meselesi

Kerrâmiyye, Ali b. Ebî Tâlib ve Muaviye arasında hilafetle ilgili yaşanan anlaşmazlığa farklı bir yorum getirerek her ikisinin hilafetinin de meşru olduğu yönünde açıklamalarda bulunur. Maturidî isimlerden Pezdevî, bu görüşün Hz. Peygamber'in sözünün ve ümmetin icmâsının hilafına olduğunu savunur. Pezdevî'ye göre ümmet Osman b. Affân'dan sonra Ali b. Ebî Tâlib'in hilafeti hususunda icmâda bulunmuştur. Ancak Kerrâmiyye, Muaviye'nin imametini meşru kabul ederek ümmetin icmasına aykırı bir hükümde bulunmuştur.⁷⁰⁸ Neseî de Pezdevî gibi Kerrâmilerin bu anlayışlarının sünnete aykırı olduğunu savunmaktadır.⁷⁰⁹ Sâbûnî ise iki imamın aynı zamanda nasbını bâtil olarak nitelemekte ve aynı dönemde hüküm süren iki imamın birbirine zıt iki hükmü ile karşılaşan halkın ikisine de itaat etmesinin zorunluluğundan ve aynı zamanda bu durumun imkânsızlığından söz ederek muhaliflerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır.⁷¹⁰

Kerrâmiyye'nin aynı anda iki imamın imametinin caiz olduğu görüşü, dönemin şartları gözönünde bulundurulduğunda daha önce hiçbir grubun dile getirmediği bir görüştür. Ancak Kerrâmiyye bu konuda, diğer dini-toplumsal gruplarca olduğu gibi Maturidilerce de tenkide tabi tutulmuştur.

⁷⁰⁶ es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/97-98.

⁷⁰⁷ el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216.

⁷⁰⁸ Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 203.

⁷⁰⁹ en-Neseî, *Tebsıra*, II/434-435.

⁷¹⁰ Bkz. es-Sâbûnî, *Bidâye*, s. 100.

3.2.2.5. İktisab Meselesi

Mâturîdî gelenekte, Kerrâmîlerin pek de gündeme gelmeyen kesb anlayışlarını gündeme getiren ilk isim Hakîm es-Semerkandî'dir. Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*'da kesbi terketmenin ruhsat; inkârının ise küfür olduğunu, bunu yapanların Kerrâmî olduğunu belirtmektedir.⁷¹¹ Müellifin Kerrâmiyye'ye nispet ettiği *inkaru'l-kesb* anlayışı, mezhebin mistik yönü ile beraber değerlendirilmelidir. Nitekim Kerrâmiyye'nin başlangıçta kelimî görüşleri ile varlık kazanan bir mezhepten ziyade, bir zühhd hareketi olarak ortaya çıkmış olması *inkaru'l-kesb* yaklaşımının arka planını oluşturur. Kerrâmiyye'nin derinlikli ve orijinal kelimî görüşler ortaya koyarak bu görüşlerini temellendirememesi de mezhep liderlerinin zâhid ve âbid kişilikleri ile dolayısıyla mezhebin sufi yapısı ile ilişkilendirilebilir.

Malamud, Kerrâmî söylemin, *tahrîm el-makâsib (kâr için çalışma yasağı)* doktrinleri nedeniyle ekonomik geçimi belli düzeyde olanlar için antipati oluşturduğundan söz eder. Kerrâmiyye'nin uzun süre varlığını koruyamamasını kesb yaklaşımları ile içsel murakebe (*takaşşuf*), iktidara mesafeli durma (*zühhd*) ve Tanrı'ya karşı tam bir yakarış ve tam bir güvenle teslimiyetten (*tevekkül*) ibaret olan dindarlık anlayışlarına bağlar.⁷¹²

3.2.2.6. Hadis Uydurma Suçlamaları

İbn Yahya, Kerrâmîlerin, Allah'a ve rasulüne yalan isnad etmeyi caiz gördüklerinden söz eder. Onlar, güzel olan kelamın Allah ve rasulünün de hoşuna gideceği tevili ile bunu yaparlar. Hoşlarına giden bir kelamı insanlara aktarırken “Allah veya Rasul şöyle dedi” şeklinde rivayette bulunmanın Kerrâmilere caiz olduğunu iddia ederler.⁷¹³

⁷¹¹ Hakîm es-Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, s. 33.

⁷¹² Bkz. Malamud, “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, s. 542.

⁷¹³ Müellif Kerrâmiyye'nin konu ile ilgili görüşünü verdikten sonra çeşitli ayetlerle kendi görüşünü delillendirir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in tehdit edildiği “Eğer o bazı sözler uydurup bize isand etmeye kalksaydı onu kuvvetle yakalardık ve onun şah damarını keserdik. Sizden hiç kimse de buna mani olmazdı.” Hakka Suresi 69/44-47. ve “Dillerinizin yalan yere nitelendirmesinden ötürü “Şu helaldir, şu haramdır,” demeyin, sonra Allah'a karşı yalan uydurmuş olursunuz. Allah'a karşı yalan uyduranlar ise iflah olmazlar.” Nahl Suresi 16/116 ayetlerini zikreder. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, v. 109b.

3.2.2.7. İslamdışı Unsurlarla İlişkilendirme ve Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar

Kerrâmiyye'nin İslamdışı unsurlarla ilişkilendirilmesi veya Kerrâmilerle olan sosyal ilişkilerin kısıtlanması çoğunlukla hadislerle dayandırılmaktadır. Mezhepler söz konusu olduğunda muhaliflerin kendi görüşlerine meşruiyet kazandırmak için sıkça kullandığı bir yöntem olan Hz. Peygamber'e hadis isnat etmenin bir örneği olarak zikredebileceğimiz uydurma rivayetlerden birinin metni şu şekildedir: “Benden iki yüz elli sene sonra ümmetimden gündüz oruç tutup gece namaz kılan bir topluluk gelecektir. Onlar sarı yüzlü olup Allah'ın zâtı ve O'nun kitabı hakkında cahilce sözler edeceklerdir. Allah'ın kitabını yalanlayacaklardır. Onların ilimleri cehalet, amelleri ikiyüzlülük, öğütleri ise batıldır. Kim onlarla karşılaşırsa onlarla oturmasın, selam verirlerse selamlarını almasın, hasta olurlarsa ziyaret etmesin, ölürlerse cenazelerinde bulunmasın. Hiçbir şekilde onlara tabi olmasın. Onlar kâfirdirler ve onların fitnesi Deccâl fitnesinden daha büyüktür. Kim onlara tabi olursa cehennemdedir. Onlar Horasan'da ortaya çıkacaklardır, onları yoldan çıkaracak olan Sistanlıdır. Onlara Kerrâmiler denilecektir. Onlar Mürcie gibidirler. Onun kurucusuna benim adım verilecektir. O'na Muhammed b. Kerrâm denilecektir. Kim onu, benim adımla anarsa benden değildir. Çünkü o, dinimizi değiştirerek sünnetimizi yalanlamış ve imanı tasdiksiz ikrara indirgemıştır. Kim onlara tabi olursa Allah'ın, meleklerin ve tüm insanlığın laneti onların üzerine olsun.”⁷¹⁴ Bu rivayet, İbn Da'î er-Râzî'nin eserinde de yer alır.⁷¹⁵ Hicri 370/980 li yıllarda kaleme alınmış olan *Tercümetu es-Sevâdi'l- A'zam*'dan⁷¹⁶ daha önce telif edilmiş Mâturîdî kaynaklarda Kerrâmiyye'nin sosyal hayattan tecridine dair böylesi rivayetlerle karşılaşmamaktayız.

H. IV/X. asrın ortaları ile ikinci yarısında etkili olmuş İbn Yahya'nın eserinde Kerrâmiyye'ye yaklaşımı *Tercümetu es-Sevâdi'l-A'zam*'daki yaklaşım ile aynı istikamettedir. İbn Yahya, Kerrâmilere zekât vermenin caiz olmadığını söyler ve onları Müşebbihe arasında zikreder. Hatta Kerrâmilerin Müşebbihe'nin aşırıları olduğunu çünkü Allah'ın zâtında teşbihte bulunduklarını, Müşebbihe'nin geri kalanının Allah'ın sıfatları hususunda teşbihte bulunduklarını söyler. Bu nedenle Kerrâmilerin durumunu

⁷¹⁴ Bu rivayet, Abdullah b. Ömer'in naklettiği bir hadis olarak geçer. Bkz. Hakîm es-Semerkandî, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 186-187.

⁷¹⁵ Daha erken dönem kaynaklarda rastlamadığımız bu bilgiyi, İbn Da'î er-Râzî'nin *Tercümetu es-Sevâdi'l- A'zam*'dan almış olması kuvvetle muhtemeldir. Bkz. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tabsîrâtü'l- 'Avâm*, s. 64.

⁷¹⁶ Habîbî, “Piş Gofâr (Önsöz)”, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A'zam*, s. 12.

daha sıkıntılı bulur ve mübtedi‘ olduklarından kendilerinden zekâtın da kabul edilemeyeceği fetvasını verir.⁷¹⁷

İbn Yahya, *Fakîh Sahibu’l-Kitâb*’ın⁷¹⁸ Kerrâmiyye hakkında *putlara tapan Mücessime* ibaresini kullandığını söyler. Daha önce Kerrâmilerin hankâhını ziyaret etmiş olan Ebû Seleme, katıldığı bir sefer esnasında onların hankâhının kendileri nezdinde kilise gibi olduğunu söyler ve gazilerin orada konaklamasına izin vermez.⁷¹⁹ Kerrâmilerin putlara taptığı ve hankâhlarının kilise gibi olduğuna dair eserde yer alan bu bilgiler, Kerrâmiyye’nin h. IV/X. asrın ortalarından itibaren bu gelenekte İslamdışı bir fırka muamelesine tabi tutulduğunu gösterir. Nitekim müellifin bizzat kendisi de Kerrâmiyye’yi İslam fırkaları arasında göremediğini dile getirmektedir. Kerrâmiyye’yi İslam fırkalarına dâhil etmediğinden kendilerinden cizye alınmaması ve kendileri ile savaşılmamasına açıklama getirme gereği duyar. Zahiren şehadet ettiklerinden kendilerine bu şekilde muamele edildiğini söyler. Açıkça bid‘at işledikleri halde kendilerine müdahale edilmeyip toplu halde bırakılmalarını yani kendileri ile neden savaşılmadığını da gerekçelendirir. Müellife göre kendileri ile savaşılmamasının nedeni Ehl-Sünnet’in onlara aldanmaktan emin olmasıdır.⁷²⁰

Hanefî çevrelerde Kerrâmiyye’ye yöneltile eleştirilerin ya Semerkandî’de olduğu gibi kesb ve iman çerçevesinde ya da Neseffî’de olduğu gibi tecsim ve iman çerçevesinde şekillendiği görülür. Her ne kadar Kerrâmiyye iman görüşü nedeniyle de tenkit edilmişse de iman konusunda Kerrâmilere yöneltile tenkitler, Allah’ın sıfatları konusunda yöneltile tenkitlerin gölgesinde kalmıştır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Maturidî gelenekte Mürcie’den bağımsız ve daha ziyade Müşebbihe-Mücessime ile ilişkilendirilen bir fırka olmuştur. Hadis Taraftarları Kerrâmilerin iman anlayışını merkeze aldığından onları Mürcie içerisinde mütalaa ederken, Maturidiler, eleştirilerinde Allah ve sıfatları hakkındaki görüşlerini esas almışlar ve Kerrâmiyye’yi genel olarak Mücessime-Müşebbihe içerisinde mütalaa etmişlerdir.

⁷¹⁷ İbn Yahya, bu görüşü, Fakîh Ebû’l-Hasan’ın görüşü olarak verir. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli’ d-Dîn*, v. 48a, 48b.

⁷¹⁸ Şârihin bu ifade ile *Cumelu Usûli’ d-Dîn*’in müellifi Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed’i kastettiği kanaatindeyiz. Bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli’ d-Dîn*, v. 49b.

⁷¹⁹ İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli’ d-Dîn*, v. 49b, 50a.

⁷²⁰ Bu konu ile ilgili olarak “İnsanlarla La ilâhe illallâh deyinceye kadar savaşmakla emrolundum.” hadisini delil olarak kullanır. İbn Yahya bu görüşü, Ebû’l-Hasan er-Rustuğfenî’ye dayandırır. Geniş bilgi için bkz. İbn Yahya, *Şerhu Cumeli Usûli’ d-Dîn*, v. 49b, 50a.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. EŞARÎ GELENEKTE KERRÂMIYYE ELEŞTİRİSİ

Bu bölümde Eşarî âlimlerin Kerrâmiyye'yi algılayış ve sunuş biçimini ele alacağız. Öncelikle Eşarî geleneğin önde gelen makâlât eserlerinde İslam fırkaları arasında Kerrâmiyye'nin nereye ve nasıl konumlandırıldığını tespit etmeye çalışacağız. Akabinde Eşariliğin kurucusu olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den (330/942) başlayarak önde gelen Eşarî âlimlerinin Kerrâmiyye algısını inceleyeceğiz. Bu noktada Eşarî geleneğin önde gelen isimlerinden bazılarını çalışmamızın kapsamına dâhil etmememiz Kerrâmiyye ile sıcak temasta bulunmamaları dolayısıyladır. Söz konusu isimleri tercih ederken muhalefetin ilk olarak kim ile başladığını veya daha doğru bir tabir ile tarihi kaynaklarda tespit edebildiğimiz kadarıyla muhalefetin kendileri ile başladığı isimleri merkeze almayı tercih ettik. Tarihi süreci ve sosyal zemini de dikkate alarak Eşarî gelenekte Kerrâmiyye algısını ve bu algıyı inşa eden nedenleri sunmaya gayret ettik.

4.1. Eşarî Makâlât Eserlerinde Kerrâmiyye'nin Sınıflandırılması

Eşarî Geleneğin önde gelen makâlât eserleri olan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (330/942) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*'i, Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin (429/1037) *el-Fark beyne'l Fırak*'ı, Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (471/1078) *et-Tebşir fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırakati'n-Naciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*'i, Ebû'l-Feth eş-Şehristânî'nin (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'i ve Fahreddin er-Râzi'nin (606/1209) *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimin ve'l Müşrikin*'i Eşarî makâlât geleneğinde Kerrâmiyye'nin işleniş hususunda müracaat edeceğimiz kaynaklardır.

Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*'inde temel fırkaların on tane olduğunu söyler. Ancak akabinde Şia, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cehmiyye, Dırâriyye, Hüseyniyye, Bekriyye, Âmme, Ashâb-ı Hadîs ve Küllâbiyye olmak üzere on bir fırka zikreder.⁷²¹Fırkaları tafsilatlandırırken bu sayı on üçe ulaşır. Girişte zikrettiği Hüseyniyye ve Âmme'den söz etmezken var olanlara Neccâriyye, Nüssâk, Zühre el-Eserî ve Ebû Mu'az et-Tûmenî'nin görüşlerini ekler.⁷²² Şia'yı, Ğâliyye, İmamiyye ve Zeydiyye olmak

⁷²¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 5.

⁷²² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 5-299.

üzere üç ana fırkaya ayıran Eş'arî, söz konusu başlıklar altında kırk tali fırka zikreder.⁷²³ Mu'tezile başlığı altında herhangi bir fırka zikretmeksizin ayrıntılı olarak Mu'tezilî görüşleri işler.⁷²⁴ Müellif bu üslubu ile pek çok makâlât yazarından ayrılır. Kerrâmiyye ise bu sıralamada Mürcie başlığı altında ele alınır.⁷²⁵

Eş'arî, Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkaların on ikincisi ve Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarları olarak zikreder. Kerrâmiler, imanın kalp ile değil; dil ile ikrar ve tasdik olduğunu iddia ederler. Eş'arî, dil ile tasdik dışında bir şeyin iman olduğunu inkâr eden Kerrâmileri, Rasulullah zamanındaki münafıkların mümin olduğunu iddia edenler olarak işler.⁷²⁶ Verdiği bilgilere göre Kerrâmiyye'nin tasdikten kast etmiş olduğu şey, dilin tasdiğidir.

Eş'arî, küfrün mahiyeti hususunda Mürcie'yi yedi fırkaya ayırır. Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarını dördüncü fırka olarak zikreder ve onların, küfrü, Allah'ı yalanlama, O'nu itiraf etmeyerek dil ile inkâr etmek olarak tanımladıklarını söyler. Bu grup, küfrün diğer organlarla değil dil ile olduğunu iddia eder. Eş'arî, bu bölümün sonunda Mürcie'nin tekfir yaklaşımından da söz eder. Mürcie'nin çoğunun te'vil ehlinde kimseyi tekfir etmediğini sadece ümmetin küfründe icmada bulunduğu kimseleri tekfir ettiğini yukarıdaki bilgilere ekler.⁷²⁷

Önde gelen Eşarî âlimlerinden Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî (429/1037) ise beş bölümden oluşan *el-Fark beyne'l-Fırak* adlı eserinin ilk bölümünde *Sapık Fırkalar* başlığını kullanır. Bu bölümde Ravâfız, Havâric, Kaderiyye-Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye ve Müşebbihe ana başlıklarını kullanarak ilgili başlıklar altında tafsilatlı açıklamalarda bulunur. İkincisinde İslâm'a mensub olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkaları ve sonuncusunda ise kurtuluşa eren fırka olarak Sünnet ve Cemaat Ehli'ni işler. Bu tasnifte Kerrâmiyye'nin sapık fırkalar başlığı altında ele alınması müellifin Kerrâmiyye algısını yansıtmaktadır. Daha sonra değineceğimiz Kerrâmiyye hakkındaki ayrıntılı bilgiler ise bu olumsuz algıyı desteklemektedir.

Eserinde fırkaları yetmiş üçe tamamlamaya çalışan Bağdâdî'nin yetmiş iki rakamını elde etmekte bayağı zorlandığı görülmektedir. Ravâfız, Havâric ve Kaderiyye'yi yirmi, Mürcie'yi on, Cehmiyye ve Kerrâmiyye'yi ise birer fırka olarak

⁷²³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 5-85.

⁷²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 155-178.

⁷²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 141.

⁷²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 141.

⁷²⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 143.

saymasına rağmen metnin içinde fırkalar teker teker sayılınca sayıca zikredilenden ya eksik ya da fazla çıkmaktadır.⁷²⁸

Bağdâdî, Kerrâmiyye'yi teşbihe düşmekle itham eder ve Müşebbihe başlığı altında da kendisinden kısaca söz eder. Bu bölümde mezhebin teşbih çağrıştıran görüşlerini sıralar. Allah hakkında cisim ibaresini kullanmaları, O'na sınır ve son izafe etmeleri, arşa temas ettiğini söylemeleri ve sonradan olanlara (havâdise) mahal kılmaları Müşebbihe başlığı altında sıraladığı Kerrâmî görüşlerdir.⁷²⁹ Kerrâmiyye'yi Müşebbihe'den sayan Bağdâdî, ayrıca Kerrâmiyye'den *Horasan Mücessimesi* olarak da söz eder.⁷³⁰

Eş'arî'nin Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalar arasında zikretmesi ancak Bağdâdî'nin Kerrâmiyye'yi müstakil ve sapık bir fırka olarak niteleyerek Mürchie ile Kerrâmiyye arasında ilişki kurmaması, Eşarî geleneğinin Kerrâmiyye algısındaki değişimi yansıtmaktadır. Bu durumu, iki mezhep arasındaki muhalefetin yükselişe geçmesinin bir tezahürü olarak okumak mümkündür.

Bağdâdî'nin verdiği bilgilerden hareketle kendi döneminde Kerrâmiyye'nin gücünün zirvesine ulaştığı anlaşılmaktadır. Nitekim kendisi, seleflerinin gündeme getirmediği Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye olmak üzere üç Kerrâmi fırkadan söz etmektedir. Horasan bölgesindeki Kerrâmiyye'ye nispet etmiş olduğu bu üç fırkanın birbirini küfür ile itham etmemesi nedeniyle kendisinin bu fırkaları tek bir fırka saydığını söylemektedir.⁷³¹

Hicri beşinci asra gelindiğinde Eşarî makâlât geleneğinde İsferyînî'nin (471/1078) *et-Tebşır fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti 'ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn* adlı makâlâtı ön plana çıkmaktadır. İsferyînî, eseri kaleme alışı amacının hakk ve batıl arasında ayırım yaparak hakk ve batılın niteliklerini ortaya koymak olduğunu ifade eder. Buna ek olarak Ehl-i Zeyğ ile Ehl-i Edyân'ın niteliklerini ayrıntılı olarak işlemek için eseri on beş bölüme ayırdığını söyler. Birinci bölümü Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan ilk ihtilaflara ayırır.⁷³² İkinci bölümde fırkaları icmali

⁷²⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 21-28.

⁷²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 228.

⁷³⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 12.

⁷³¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 215.

⁷³² İsferyînî, ilk ihtilaflar olarak çeşitli meseleler zikreder. İlk ihtilafın Hz. Peygamber'in gerçekten öldüğü mü yoksa Meryem oğlu İsa gibi göğe mi yükseltildiği çerçevesinde yaşandığını zikreder. İkinci ihtilafın nereye defnedileceği meselesi üçüncü ihtilafın ise imamet meselesi olduğunu söyler. Daha sonra ise Hz. Ali döneminde yaşanan olaylar ve bu olaylar neticesinde yaşanan ihtilafları sıralar. Geniş bilgi için bkz. İsferyînî, *Tebşır*, s. 19-20.

olarak zikreder. Diğer bölümleri önde gelen fırkalara ayıran İsferyînî, son bölümde Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ı konu edinir.⁷³³

İsferyînî, eserine yetmiş üç fırka hadisi ile başlar. Yetmiş üç fırka hadisi ile ilgili kendinden önceki Eşarîlerin zikrettiği rivayetleri tekrar eder. Kurtuluşa eren fırkayı, yetmiş üç fırka hadisine referansla “Ben ve ashabımın üzerinde olduğu yol” veya “Cemaat” olarak nitelenir.⁷³⁴ İsferyînî, ilk neş'et eden mezhepler olarak sırası ile Havâric, Sebeiyye ve Mu'tezile'yi zikreder.⁷³⁵ Birinci bölümde zikrettiği bu ilk fırkalara ek olarak Horasan'da Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh zamanında Kerrâmiyye'nin muhalif bir grup olarak varlık kazandığına ve Neccâriyye'ye değinir.⁷³⁶ Kerrâmiyye'yi birinci bölümde temel fırkalar diyebileceğimiz sınırlı sayıda fırka arasında zikretmesi ve tarihi bilgiler beraber değerlendirildiğinde bu durumun, Kerrâmiyye-Eşariyye muhalefet bloğunda İsferyînî'nin Kerrâmiyye'nin karşısında güçlü bir Eşari olarak yer alması ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu nedenle de İsferyînî, Kerrâmiyye'ye eserinde önemli bir yer ayırmaktadır. Bağdâdî gibi Kerrâmiyye'ye özel bir başlık ayırır ancak yanı sıra Müşebbihe başlığı altında da Kerrâmiyye'den söz eder.⁷³⁷

İsferyînî, *Tebsir*'de Ravâfız, Havâric ve Kaderiyye'yi yirmi fırka; Mürcie'yi ise üç fırka olarak sayar. Ancak Mürcie'nin üçüncü fırkası altında beş fırka daha zikreder ve bu tasnif ile Mürcie'nin sayısının yediye ulaştığını söyler. Dırrariyye, Cehmiyye ve Bekriyye'yi birer fırka; Rey ve civarında taraftar edinmiş ve kolları ondan fazla olan Neccâriyye'yi tek fırka sayar. Horasan Kerrâmiyye'sini Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye olarak üçe ayırır. Ancak birbirlerini tekfir etmemeleri hasebiyle Kerrâmiyye'yi tek fırka olarak ele aldığını dile getiren İsferyînî, böylece sayıyı yetmiş ikiye tamamlar. Kurtuluşa eren fırka olarak Ehl-i Sünnet ve Cemaat'ı zikreder ve Ehl-i Hadis, Ehl-i Rey ve fûruda ihtilaf eden tüm fıkhi mezhepleri Ehl-i Sünnet ve Cemaat 'in kapsamına dâhil eder.⁷³⁸ İsferyînî de Bağdâdî gibi Kerrâmiyye'yi Mürciî fırkalar arasında zikretmemekte, Kerrâmiyye'ye müstakil bir fırka muamelesi yapmaktadır. Ayrıca konumuz açısından dikkate değer olan nokta, İsferyînî'nin Horasan Kerrâmiyye'si

⁷³³ İsferyînî, *Tebsir*, s. 17.

⁷³⁴ İsferyînî, *Tebsir*, s. 15, 23.

⁷³⁵ Geniş bilgi için bkz. İsferyînî, *Tebsir*, s. 20-22.

⁷³⁶ İsferyînî, *Tebsir*, s. 22.

⁷³⁷ Allah'a cisim deyip O'na bir sınır ve son(nihayet) izafe ederek havâdise mahal kılan bütün grupların Müşebbihe'den olduğunu söyledikten sonra Kerrâmiyye'yi de zikreder. Bkz. İsferyînî, *Tebsir*, s. 121.

⁷³⁸ Teberri ve tekfirin söz konusu olmadığı şeriatın fûru'unda ihtilaf eden fıkhi mezheplerin tamamını kasteder. Bkz. İsferyînî, *Tebsir*, s. 24-25.

konusunda vermiş olduğu bilginin Bağdâdî'ninki ile birebir örtüşmesidir. Her iki müellif de Kerrâmiyye'yi Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâkiyye olmak üzere üçe ayırmakta ancak söz konusu fırkaların liderleri, taraftarları veya görüşleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

Şehristânî, (548/1153) ise *el-Milel ve'n-Nihal*'de Muhammed b. Kerrâm'a tabi olanlar olarak nitelediği Kerrâmileri Allah'ın sıfatları hususundaki görüşleri ile tecsim ve teşbihe düştükleri gerekçesiyle Sıfatiyye'den sayar. Şehristânî, Eşarî makalât geleneği içerisinde Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye içerisinde mütalaa eden ilk ve tek isimdir. Şehristânî, Kerrâmiyye'nin on iki firkadan teşekkül ettiğini, önde gelenlerinin ise altı fırka olduğunu söyler. Bu altı fırkayı Âbidiyye, Nûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heysemiyye olarak zikreder. Şehristânî, sözünü ettiği altı fırkanın her birinin müstakil görüşleri olduğunu ancak bu görüşlerin itibar edilen âlimlere değil de cahil kişilere ait olduğunu söyler.⁷³⁹

Fahreddin er-Râzî, (606/1209) *İ'tikâdâtı Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* adlı eserinde temel fırkalar olarak Mu'tezile, Havâric, Ravâfız, Kerrâmiyye, Cebriyye, Mürcie ve Sûfiyye'yi zikreder. Sûfiyye'nin bir fırka olduğu vurgusunda bulunarak İslam fırkaları arasında zikredilmemesini eleştirir. Eserinde İslam fırkalarını yetmiş üçle sınırlama gibi bir çaba içerisine girmez. Zikrettiği fırkaların sayısı yetmiş üçü aştığından fırkaları zikrettikten sonra yetmiş üç fırka hadisine göndermede bulunur ve Hz. Peygamber'in kastının ana fırkalar olduğu yorumunda bulunur. Ayrıca Râzî'ye göre yetmiş üç fırka ile kastedilen İslam fırkaların sayısının yetmiş üçten az olamayacağıdır. Sayının yetmiş üçten fazla olmasının herhangi bir mahsuru yoktur.⁷⁴⁰

Kerrâmileri, Muhammed b. Kerrâm'ın Ğarcistan'da yoğunluk kazanan etbarı olarak zikreder. Söz konusu bölgede varlığı kökleşen Kerrâmiyye'nin pek çok alt fırkası olduğunu dile getirerek bu fırkaları Târikiyye, İshâkiyye, Hammâkiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye ve Heysemiyye olarak tek tek sayar. Bu fırkalar içerisinde kendilerine en yakın olanın Heysemiyye olduğunu söyler. Kastettiği Ehl-i Sünnet'e olan yakınlık olsa gerektir. Allah'ın cisim ve cevher olmasının yanı sıra havâdise mahal olması hususlarında Kerrâmî fırkaların bütününe hemfikir olduğunu savunur. Râzî'nin verdiği

⁷³⁹ Şehristânî, on iki fırkayı tek tek zikretmez, altı fıkranın adını verir ve Heysemiyye'yi Ehl-i Sünnete en yakın fırka olarak anar. Bu konuda makâlât sahibinin verdiği bilgi ile yetindiğini söyler. Sözünü ettiği makâlât sahibinin kim olduğu hususunda herhangi bir bilginiz yok. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

⁷⁴⁰ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 74-75.

bilgilere göre Allah'a cihet ve mekân nispet etme hususunda Kerrâmiler arasında herhangi bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak Allah ile arş arasındaki mesafe hususunda farklı fikirler ortaya atarlar. Âbidiyye Allah ile arş arasında belli bir mesafe olduğundan söz eder. Heysemiyye ise söz konusu mesafenin sınırsız olduğunu savunur.⁷⁴¹

Eş'arî, Kerrâmî fırkalardan söz etmezken Bağdâdî ve İsferâyînî Hakâikiyye, Tarâikiyye ve İshâikiyye olmak üzere üç Kerrâmî fırkadan söz eder. Şehristânî, Kerrâmî fırkaların sayısını çoğaltarak Kerrâmîyye'nin on iki fırkadan teşekkül ettiğini, önde gelenlerinin ise altı fırka olduğunu söyler. Bu altı fırkayı Âbidiyye, Nûniyye, Zirrîniyye, İshâikiyye, Vâhidiyye ve Heysemiyye olarak zikreder.⁷⁴² Râzî ise Kerrâmî fırkaların sayısından söz etmez. Ancak pek çok fırkası olduğunu söyleyerek bu fırkaları Târikiyye, İshâikiyye, Hammâikiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Sûremiyye ve Heysemiyye olarak verir.⁷⁴³ Bu fırkalardan sadece İshâikiyye hem Bağdâdî'nin hem Şehristânî'nin hem de Râzî'nin zikrettiği fırkadır. Heysemiyye'nin ise Bağdâdî ve İsferâyînî tarafından gündeme getirilmemesi, ilk defa Şehristânî tarafından zikredilmesi dikkat çekicidir. H. V/XI. asrın başlarında yaşadığını bildiğimiz İbn Heysem'in taraftarlarının Bağdâdî ve İsferâyînî tarafından zikredilmemiş olması ilginçtir. Bu iki ismin Hakâikiyye ve Tarâikiyye fırkaları ile hangi Kerrâmî grubu kastetmiş olduğunu bilemiyoruz. Dolayısıyla bu iki fırkadan birinin İbn Heysem'in bağlıları olması muhtemel görünmektedir.

Kerrâmî fırkaları isimleri ile zikredenler Eşariler olmasına rağmen bahsini etmiş olduğumuz Eşari âlimler, bu fırkaların hangi bölgelerde etkili olduğu ve müntesiplerine dair hiçbir bilgi vermemekte fırkaların sadece isimlerini sıralamakla iktifa etmektedirler.

Eşarî Makâlât Geleneğinde Kerrâmîyye'nin tasnifi hususunda ortak bir yaklaşıma rastlayamadık. Eş'arî, *Makâlât*'ta İbn Fûrek ise *Mucered*'de Kerrâmîyye'yi Mürchie'nin bir kolu olarak sunmaktadır.⁷⁴⁴ Kerrâmî İbn Heysem ile münazara ettiğine ve Kerrâmîlerin etkisi ile öldürüldüğüne veya şehirden çıkarıldığına dair bilgiler bulunan İbn Fûrek'in Kerrâmîyye hakkında ayrıntılı bilgi vermemesi ilginçtir. Bu durum, *Mucered*'in Eş'arînin görüşlerini bir araya getirme amacıyla kaleme alınmış olması ile ilgili olabilir.

Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l Fırak*'ında ise dikkate değer olan husus, Kerrâmîyye'nin ana fırkalar arasında zikredilmesidir. Ancak Kerrâmîyye'ye müstakil bir

⁷⁴¹ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 67.

⁷⁴² Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99.

⁷⁴³ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 67.

⁷⁴⁴ Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148-149; Safedî, *Vâfi*, V/113; Subkî, *Tabakât*, IV/130; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38.

mezhep muamelesi yapan tek kişi Bağdâdî olmayıp ondan sonra İsferyînî ve Râzî de Kerrâmiyye'yi temel fırkalardan biri olarak zikretmiştir. Şehristânî'de ise durum biraz daha farklıdır. O, Kerrâmiyye'yi ne müstakil bir mezhep olarak ne de Mürcie'nin alt kolu olarak görmüş; Kerrâmiyye'yi Sıfatiyye başlığı altında incelemeyi tercih etmiştir.

Eşarîler ile Kerrâmîler arasındaki muhalefetin Bağdâdî ile başlayarak Eşarî makâlât eserlerinde kendisini göstermeye başladığını söyleyebiliriz. Hicri V/XI. asrın ünlü isimleri Bağdâdî ve İsferyînî ile VI/XI. asrın ünlü isimleri olan Şehristânî ve Râzî'nin gerek makâlât gerekse kalam eserlerinde, Kerrâmî görüşler sert bir dille eleştirilmiş ve Kerrâmiyye sapık bir fırka olarak tasvir edilmiştir.

4.2. Eşarî Kelamcıların Kerrâmiyye Eleştirisi

4.2.1. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (330/942)

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin pek çok eseri bulunmasına rağmen gerek eserlerinin birçoğunun günümüze ulaşmaması gerekse konuyu sınırlandırmak amacıyla çalışmamızda *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* adlı makâlât eseri ile kelami eserler olan *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne* ve *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, adlı eserleri kullanacağız. Konumuz ile ilgili bilgiler bulunabileceğini düşündüğümüz Eş'arî'ye (330/942) ait eserler olan *Kitâb fi'r-Red ale'l-Mücessime* ve *Kitâb fi'l-Cism* adlı eserleri ise günümüze ulaşmamıştır.⁷⁴⁵

4.2.1.1. El-İbâne an Usûli'd-Diyâne

Eş'arî'ye aidiyeti tartışmalı eserlerden biri olan *el-İbâne* Mu'tezili fikirlerden döndükten sonra kaleme almış olduğu bir eserdir. *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserinde Eş'arî, (330/942) ağırlıklı olarak Mu'tezile ile ihtilaf halinde olduğu kelami meseleleri ele alarak Mu'tezili fikirleri tenkit eder. Mu'tezile'den sonra en çok zikrettiği fırka ise Cehmiyye'dir. Bahsi geçen fırkalar dışında Kaderiyye, Harûriyye, Havâric, Rafida, Râvendiyeye de zikrettiği diğer fırkalardandır. Mürcie'yi sadece iki yerde zikreden müellifin Kerrâmiyye'yi *el-İbâne*'de özel olarak zikretmemesi eserin kalam eseri olması ve muhatabının Mu'tezile olması ile ilgili olabilir. Nitekim Mürcie'den sadece iki yerde söz etmesi ve diğer fırkalardan sık söz etmemesi de bu ihtimali güçlendirmektedir.

⁷⁴⁵ İbn 'Asâkir, *Tebyîn*, s. 130. Subkî, *Tabakât*, III/360.

Makâlât 'ta Kerrâmiyye'yi zikretmesinin ise eserin fırkaları tasnif etmek amacıyla kaleme alınmış bir eser olması ile ilgili olduğu kanaatindeyiz.

Eş'arî *el-İbâne*'ye *Ehl-i Bida'* ve *Ehli'z-Zeyğ'in Görüşlerinin Beyanı* başlığı ile başlar ve Ehl-i Bid'atı Kur'an ve Sünnet'e muhalefet etmekle itham eder. Şefaati, kabir azabını, Allah'ın haberi sıfatlarını inkâr ettiklerini, insanın kendi fiillerinin halıkı olduğunu iddia ettiklerini dile getirir. Bu grubun içerisinde Mu'tezile, Kaderiyye, Cehmiyye, Mürcie, Kaderiyye ve Haruriyye'yi zikreder. Bu fırkaların yaklaşımları ile Kitaba ve Sünnete muhalefet ettiklerini dile getirir.⁷⁴⁶ Konuyu müteakiben Ehl-i Sunne ve Ehl-i Hakk'ın görüşlerini işler. Kendilerini muhaliflerin karşısına konumlandırarak Ehl-i Sunne ve Ehl-i Hakk'ı Kitaba, Sünnete, Sahabe ve Tabiunun önde gelenleri ile Ehl-i Hadise tabi olanlar olarak vasıflandırır.⁷⁴⁷

4.2.1.2. Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red 'alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida',

Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, adlı eserinde Allah'ın varlığı ve sıfatları, Kur'an, irade, ru'yet, kader, istitaat, iman ve imamet gibi temel kelâmi meseleri ayrıntılı olarak inceler. Allah'ı ve sıfatlarını ele alırken Allah'a neden cisim denilemeyeceğini tafsilatlı olarak açıklamasına rağmen İslam düşüncesinde tecsim görüşleri ile temayüz etmiş olan Kerrâmilere herhangi bir göndermede bulunmaz. Anlaşıldığı kadarıyla müellifin cisim konusunda asıl muhatabı Mu'tezile'dir. Bu nedenle o, tecsim ve teşbihe düştükleri gerekçesiyle eleştiri oklarının hedefi olan Kerrâmiyye'den veya Kerrâmî şahsiyetlerden söz etmez. Müellifin *Kitâbu'l-Luma'* 'daki genel üslubu dikkate alındığında farazi sorular üzerinden eserini inşa ettiği görülür. Bu nedenle muhaliflerin adını zikretmeksizin o konuda kendilerine muhalefet etmiş olanlara cevap verebilmek için farazi sorular yöneltir ve akabinde bu soruları yanıtlar. Bu üslubu nedeniyle Eş'arî, bu eserinde genel olarak fırkalardan pek söz etmez.

⁷⁴⁶ Eş'arî, *İbâne*, s. 38-42.

⁷⁴⁷ Ahmed b. Hanbel'i bu bağlamda zikrederek kendisinin Ehl-i Bid'at ve Ehl-i Zeyğ ile mücadele ettiğini dile getirir ve kendisine övgüde bulunur. Bkz. Eş'arî, *İbâne*, s. 43-57.

4.3. Eş‘arî Sonrası Kelamcılarının Kerrâmiyye Eleştirisi

4.3.1. Önde Gelen Eş‘arî Mütakellimler ile Kerrâmî Mütakellimler Arasındaki Münasebetler

Önde gelen Eş‘arî kelamcılarının olan Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Fûrek’in (406/1015)⁷⁴⁸ Kerrâmiyye ile münasebetine dair muhtelif rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden birine göre İbn Fûrek, Gazne’ye gitmeden önce bir müddet Rey’de bulunarak buradaki mübtedi’ler ile mücadele eder. Mübtedi’ler ile kastolunan Kerrâmilerdir.⁷⁴⁹ Nisaburlular tarafından şehre davet edilmesi üzerine Nisabur’a giden İbn Fûrek için burada emsali görülmemiş bir medrese inşa edilir.⁷⁵⁰ İbn Fûrek’in, şehre, Nâsıru’d-Devle Ebû’l-Hasan Muhammed b. İbrahîm es-Simcûrî’nin (378/988) daveti ile geldiği de rivayetler arasındadır. Sultanın böyle bir teklifte bulunmasını Nisaburlular ister. Halkın bu talebini olumlu karşılayan Sultan, kendisi için Ebû’l-Hasan el-Bûşencî’nin hankâhının yanında bir ev ve medrese inşa ettirir.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ Sayrafinî, *Müntehâb*, I/17.

⁷⁴⁹ Zehebî, mübtedilerin Kerrâmiler olduğu notunu düşer. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII/ 214-215; Ahmed Emin ise Rey’de kendileri ile mücadele ettiği mübtedi’lerin Mu‘tezililer olduğunu ve burada kendisine zulm edilmesi nedeniyle Nisaburlular tarafından davet edildiğini aktarır. Krş. Ahmed Emîn, *Zahru’l-İslâm*, s. 20, 216.

⁷⁵⁰ Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148; *Siyer*, XVII/215,355; Safedî, *Vâfi*, II/254; Subkî, *Tabakât*, IV/128; Ahmed Emin, *Zahru’l-İslâm*, s. 216; Bulliet, tarihçi Hâkim gibi birçok Şafî’î ismin Ebû’l-Hasan Muhammed b. İbrahîm es-Simcûrî (378/988)’ye giderek İbn Fûrek’i şehre davet etmesi için bir elçi göndermesi hususunda kendisini ikna ederler. Bulliet, bu olayın 372/983 yılından önce yaşanmış olması gerektiğini çünkü Simcûrî (378/988)’nin bu tarihe kadar valilik görevi yürüttüğünü söyler. Ancak onun üçüncü defa göreve geri döndüğünü göz ardı eder. Simcûrî (378/988), bir yıl sonra göreve dönerek 378/988 tarihine kadar göreve devam eder. Krş. Bulliet, *Patricians of Nishapur*, s. 159-160; Merçil, “Simcûriler”, XXXVII/ 210.

⁷⁵¹ Subkî, *Tabakât*, IV/128; Gazneli Mahmût saltanatının ilk dönemlerinde otoritesini sağlamak için Hanefileri destekler. Hanefilerin itikadî anlamda Mu‘tezile’yi benimsemesi dolayısıyla bastırdığı bir parada Mu‘tezile’nin bir sloganını kullanır. Gazneli Mahmût’un Hanefî-Mu‘tezilileri desteklediği söz konusu dönemde rakibi olan Simcûriler, Eş‘arî kelamcısı İbn Fûrek için bir medrese inşa ettirerek Şafî’î-Eş‘arîleri desteklerler. Simcûrilerden gelen tehdit nedeniyle Gazneli Mahmût’un Nisabur valisi olan kardeşi Nasr, Hanefî lider Ebû’l-‘Alâ Sa‘îd için bir medrese inşa ettirir. Ebû’l-‘Alâ, aslında Samani emirinin isteği ile Simcûriler tarafından kadılığa getirilmiştir. Daha sonra Simcûriler, Samanilere isyan edince Gazneli Mahmut ve Sebüktekin Simcûrilere karşı Samanilerin yanında yer alır. Ancak Gazneli Mahmut iktidarını sağlamlaştırdıca Simcûriler gibi Samanilerden bağımsız hareket etmeye başlayarak Abbasi halifesi adına faaliyette bulunmaya başlar. Samaniler ile yaşadığı problemler neticesinde Sultan Mahmût, Hanefî kadıyı görevinden uzaklaştırır. Şafî’îlerin, Hanefileri desteklemesi nedeniyle karşısında yer aldığı Sultan Mahmût, Hanefilerin liderliğinin de politik olarak güvenli olmaması nedeniyle Kerrâmiyye’ye yönelir ve otoritesini sağlamak amacıyla Kerrâmiyye’ye tam yetki verir. Ebû Ömer el-Cüzcânî, *Tabakâtu Nasırî*, I/365; Bulliet, *Patricians of Nishapur*, s. 70-71, 202-203.

Nisabur'dan Gazneli Mahmut'un daveti üzerine Gazne'ye giden İbn Fûrek, bölgede yaygın olan Kerrâmiyye'nin ileri gelenleriyle sarayda münazaralarda bulunur.⁷⁵² İbn Fûrek, Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarları ile yaşadığı husumet ve tecsîm görüşleri nedeniyle Kerrâmilere şiddetle muhalefet etmiştir. İbn Fûrek'in kendisi ile tartıştığı Kerrâmî isim Muhammed b. Heysem'dir.⁷⁵³ İbn Heysem, itikadda Kerrâmîliği, amelde Hanefîliği benimseyen Sultan tarafından sevilen bir şahsiyet olup Sultanın meclisinde bulundurduğu bir kişidir. İbn Fûrek ile İbn Heysem, Sultanın huzurunda arş meselesini tartışmışlardır. Bu konuda Sultan, İbn Heysem'i haklı bulmuş ve Cehmiyye'nin görüşlerini benimsediği gerekçesi ile İbn Fûrek'in şehirden çıkarılmasını emretmiştir.⁷⁵⁴

İbn Fûrek'in şehirden çıkarılması hususunda başka rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerden birine göre İbn Fûrek'in Sultan tarafından davet edilmesini hazmedemeyen Kerrâmiler, onu Sultana şikâyet eder. İbn Fûrek'in ruhu araz olarak kabul ettiği, ölümüyle birlikte Hz. Peygamber'in ruhunun da yok olması dolayısıyla nübüvvetinin sona erdiğine inandığı ileri sürülür. Sultanın huzuruna getirilen İbn Fûrek, Hz. Peygamber'in Allah'ın rasulü olduğunu ama hâlihazırda nübüvvetinin sona erdiğini ikrar edince Sultan Mahmut, katlini emreder.⁷⁵⁵ İbn Fûrek'e nispet edilen bu görüşün, Kerrâmilerin iftirası olduğu da rivayetler arasındadır. Bu rivayete göre Sultan ile görüşen İbn Fûrek, bu iddiaları reddederek aklanır. Ancak İbn Fûrek'i Sultanın eli ile ortadan kaldırmayı planlayan Kerrâmiler, bundan ümidi kesince İbn Fûrek'i zehirlerler.⁷⁵⁶ İbn Hazm ise Sultanın emri ile öldürüldüğünü nakleder.⁷⁵⁷ Muhtelif kaynaklarda risalet görüşü nedeniyle İbn Fûrek'in öldürüldüğüne dair İbn Hazm'ın rivayeti sert bir dille eleştirilir ve İbn Hazm, Cehmiyye ile Eş'ariyye arasındaki farkı ayırt edemeyecek derecede Eş'arîliği tanımamakla itham edilir. Kendisi, aynı zamanda bu görüşü İbn Fûrek'e atfetmekle kalmayıp bütün Eşarîlerin bu görüşte olduğunu iddia etmekle itham olunur.⁷⁵⁸

⁷⁵² Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148; *Siyer*, XVII/215; Temel kaynağı hocası Zehebî'nin *Târihu'l-İslâm*'ı olan Safedî'nin konu ile ilgili verdiği bilgiler *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*'daki bilgilerle de örtüşmektedir. Krş. Safedî, *Vâfi*, II/254; V/113.

⁷⁵³ İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38; Safedî, *Vâfi*, V/113.

⁷⁵⁴ İbn Kesîr, Muhammed b. Heysem'in arş meselesi ile alakalı bir eseri olduğundan söz eder. Ayrıca Gazneli Mahmut'un amelde önce Hanefîliği akabinde ise Şafîliği benimsediğini aktarır. Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38.

⁷⁵⁵ Zehebî, bu görüşün İbn Fûrek'e ait olmadığını Kerrâmiyye'nin öç almak amacıyla İbn Fûrek'e iftira ettiğini söyler. Subkî, bu mesele ile ilgili Sultan tarafından sorgulanan İbn Fûrek'in kendisine atfedilen bu görüşü inkâr ettiğini nakleder. Bkz. Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148-149; Subkî, *Tabâkât*, IV/130.

⁷⁵⁶ Subkî, *Tabâkât*, IV/131.

⁷⁵⁷ İbn Hazm, *Fasl*, V/84.

⁷⁵⁸ Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148; Subkî, *Tabâkât*, IV/131-133.

İbn Fûrek ile Sultan arasında istivâ meselesine dair yaşanan diyalog da önemlidir. İbn Fûrek, Allah’a cihet nispet edilmesinin doğru olmadığını savunarak Allah’ın arşa istivâsı bağlamında Kerrâmiyye tarafından gündeme getirilen *fevkiyye* ibaresinin Allah hakkında kullanılamayacağını savunur. Kendisine üst cihet takdir edilen bir varlık hakkında alt cihetin de caiz olacağını söyler. Sultan kendisinin değil bizzat Allah’ın kendisini bu şekilde tavsif ettiği cevabını verir. Bu rivayete göre İbn Fûrek bu görüşleri nedeniyle Sultanın huzurundan ayrılmasını müteakiben zehirletilmiştir.⁷⁵⁹ Başka bir rivayete göreyse İbn Fûrek, Nisabur’a dönerken Kerrâmiler tarafından zehirletilmesi nedeni ile yolda ölmüştür.⁷⁶⁰

Önde gelen Eşarî âlimlerinden olan Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî (429/1037) de bölgede etkin olan Kerrâmiyye ile mücadele etmiş ve *Kitâbu Fedâihi ’l-Kerrâmiyye* adıyla bir eser kaleme almıştır.⁷⁶¹ Ancak bu eser günümüze ulaşmadığından Bağdâdî ile Kerrâmiler arasındaki muhalefeti, günümüze ulaşan makâlât ve kelâm eserlerinden tespit etmeye çalışacağız. Bu nedenle müellifin İslam fırkalarını tasnif etmiş olduğu *el-Fark beyne ’l-Fırak* adlı eseri ile kelamî meseleleri ele almış olduğu *Usûlu ’d-Dîn* adlı eserleri konumuz açısından mühimdir.

Bağdâdî, *el-Fark beyne ’l-Fırak*’da Allah’ın isim ve sıfatları konusunda Kerrâmilerden biri ile tartıştığını söylemekte ancak bu kişinin kimliği hususunda bilgi vermemektedir.⁷⁶² Kerrâmilerden biri diye söz ettiği kişi Kerrâmiyye’nin önde gelenlerinden İbrahim b. Muhacir olmalıdır. Çünkü Bağdâdî, Kerrâmiyye’ye yönelik eleştirilerinin devamında İbn Muhacir’den “zamanımızda Kerrâmiyye’nin lideri” olarak söz etmektedir.⁷⁶³ Ayrıca Samani ordusunun kumandanı Nâsıru’d-Devle Ebû’l-Hasan Muhammed b. İbrâhim es-Simcûrî’nin huzurunda, İbn Muhacir ile tartıştığını ve bu tartışmada üstünlük sağladığını kaydetmektedir.⁷⁶⁴ İbn Muhacir ile Bağdâdî arasında Allah’a cisim denilip denilemeyeceği hususunda başlayan bu tartışma iki-üç asır boyunca

⁷⁵⁹ Zehebî, *Târih*, XXIX/73; Siyer, XVII/487.

⁷⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, XVII/215; Safedî, *Vâfi*, II/254; Subkî, *Tabakâtu ’ş-Şâfi’iyyeti ’l-Kübrâ*, IV/130.

⁷⁶¹ Safedî, *Vâfi*, XIX/33; Subkî, *Tabakât*, V/140.

⁷⁶² Bağdâdî, *el-Fark beyne ’l-Fırak*, s. 219.

⁷⁶³ Bağdâdî, *el-Fark beyne ’l-Fırak*, s. 224.

⁷⁶⁴ Bağdâdî, İbn Muhâcir ile olan münazarası neticesinde Allah’ın isimlerini kâdim bir cisimdeki arazlar olarak gören İbn Muhâcir’i Mabûdunun bir araz olduğunu kabule mecbur ettiğini söyler. Ayrıca Zinayı kendisine zina nispet edilen kişideki; hırsızlığı ise kendisine hırsızlık nispet edilen kişideki araz olarak gören İbn Muhâcir’i zina konusunda cezaya çarptırılanın zâni; hırsızlık için de eli kesilenin hırsız olmadığını kabule mecbur ettiğini de özellikle zikreder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne ’l-Fırak*, s. 224.

Eşariler ile Kerrâmiler arasında tartışma konusu olmaya devam etmiştir.⁷⁶⁵ Bağdâdî'den sonraki Eşarî müelliflerin aktardıkları da bu bilgiyi doğrular mahiyettedir.

Bağdâdî'nin İbn Muhacir ile münazarada bulunması eserinde tam isimlerini vermeksizin el-Esram, Şuremlî ve Mâzinî gibi çeşitli lakaplar ile şöhret bulmuş Kerrâmî isimlerden söz etmesi⁷⁶⁶ ve görüşlerini eleştirmesi kendi yaşadığı zaman ve mekânda Kerrâmiyye'nin son derece etkili olduğunu ve Eşariler ile Kerrâmiler arasında ciddi bir muhalefet yaşandığını göster

Ebu'l-İshâk el-İsferâyînî (418/1027) ile Kerrâmi bir grup arasında istiva meselesine dair yaşanan tartışma da bu bağlamda önem arz etmektedir. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî'nin (471/1078) verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye'den bir grup Mahmûd b. Sebüktekîn'in huzurunda zamanın imamı (müellif Eş'ârî olması hasebiyle bu nitelemeye bulunuyor) Ebu'l-İshâk el-İsferâyînî'ye (418/1027) istivâya dair bir soru yöneltir. Allah'ın arşın üzerinde olduğunu veya arşın Allah'ın mekânı olduğunu söylemenin caiz olup olmadığına dair sorulan soruya, İsferâyînî'nin verdiği cevap neticesinde Kerrâmî grup Ebu'l-İshâk el-İsferâyînî'nin üzerine yürür. Müellifin verdiği bilgiye göre Ebu'l-İshâk el-İsferâyînî, Sultanın müdahalesi ile linç edilmekten kurtulur. Ancak Ebu'l-İshâk el-İsferâyînî'nin verdiği cevap, Kerrâmiyye içerisinde Allah'ın arşa istivası hususunun tartışılmasına ve yeni bir takım fikirlerin ortaya çıkmasına kapı aralar. Bu tartışmalar neticesinde Kerrâmiyye'den bir grup Allah'ın arştan büyük olduğunu söylerken başka bir grup Allah'ın arşın misli olduğunu söyler. İbn Muhacir ise farklı bir görüş ortaya atarak Allah'ın genişliğinin arşın genişliği kadar olduğunu söyler. Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, her üç görüşte de Allah'a nihayet izafe edildiği ve nihayetinin sonradan olanların vasfı olduğu gerekçesiyle Kerrâmilerin fikirlerini eleştirir.⁷⁶⁷

Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, Kerrâmiyye'den söz ederken ağırlıklı olarak İbn Muhâcir'den söz eder. Ancak Muhammed b. Heysem'den söz etmez. İbn Fûrek ile İbn Heysem'in münazarada bulunduğunu biliyoruz.⁷⁶⁸ Vefat tarihleri hakkında kesin bir bilgi

⁷⁶⁵ Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, XXV/294.

⁷⁶⁶ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 240, 282-283, 286-287.

⁷⁶⁷ İsferâyînî, kendisine yöneltilen soruya olumsuz yanıt verir. Bir şeyin başka bir şeyin üzerinde olduğunu söylemeyi (iki elini çıkarır ve) avuçlarını birleştirerek yaptığı harekete benzetir. Allah'ın arşın üstünde olduğunu veya arşın Allah'ın mekânı olduğunu kabul etme durumunda üç ihtimalin söz konusu olacağını söyler. Ya onun misli olur ya ondan büyük olur veyahut da ondan küçük olur. Her üç durumda da Allah'a sınır ve son izafe edilmiş olacağını, dolayısıyla mütenahi(sonlu) bir varlığın ilah olamayacağını söyler. Müellifimiz, Ebû'l-İshâk el-İsferâyînî'nin verdiği bu cevap neticesinde Kerrâmilerin verecek bir cevap bulamadıklarını ve Ebû'l-İshâk el-İsferâyînî'nin üzerine yürüdüklerini aktarır. Geniş bilgi için bkz. İsferâyînî, *Tebîr*, s. 112.

⁷⁶⁸ İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38; Safedî, *Vâfi*, V/113.

edinemediğimiz bu iki önde gelen Kerrâmî şahsiyetten İbn Muhâcir hakkında Bağdâdî'nin *zamanımızda Kerrâmiyye'nin lideri*⁷⁶⁹ ibaresini kullanması, İbn Muhâcir'in hicri V/XI. asrın ilk yarısında etkili olmuş Kerrâmî bir isim olduğunu gösterir. İbn Fûrek'in İbn Heysem ile tartıştığına dair bilgiler, İbn Heysem'in hicri IV/X. asrın sonları ile V/XI. asrın başlarında etkili olmuş Kerrâmî bir isim olduğunu gösterir. Şehristânî'nin Kerrâmiyye'yi işlerken İbn Heysem'i merkeze oturtması ise çağdaş olmalarından ziyade Şehristânî'nin yaşadığı zaman diliminde, teşekkülünü tamamlamış Kerrâmiyye kelamını formüle eden ismin İbn Heysem olması ile açıklanabilir.

Fahreddîn er-Râzi ismi ile şöhret bulmuş önde gelen Eşarî bir müfessir ve mütakellim olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Huseyn b. Kureşî et-Tâberistânî, (606/1209) Kerrâmiyye'ye karşı mücadele etmiş isimlerden bir diğeridir. Râzî'nin yöneticilerle arası iyi olup Gur Sultanı Şihabuddîn el-Ğurî ve Hevarizm Şahı Alauddîn'den saygı ve ikram görmüştür.⁷⁷⁰ Hevarizm Şahı Muhammed b. Tekeş'in de kendisine ikramda bulunduğu⁷⁷¹ Râzî'nin Sultanlarla olan bu yakın ilişkisi, Kerrâmiyye ile olan mücadelesinde gündeme gelmiştir.

Herat'ta Şeyhu'l-İslâm olarak anılan Fahreddîn er-Râzî'nin meclisine muhtelif mezhep mensuplarının katıldığı ve kendisine çeşitli sorular yönelttiği rivayet olunur. Bu rivayetlerde Râzî'nin sorulan sorulara vermiş olduğu cevaplar ve yapmış olduğu açıklamalar neticesinde pek çok kişinin Kerrâmiyye'den Ehl-i Sünnet'e döndüğü bilgisi yer alır.⁷⁷² Herat'tan Harezm'e giden Râzî ile Harezmliler arasında mezhepler ve itikadî meseleler hakkında cereyan eden tartışmalar, Râzî'nin bölgeden çıkarılmasına sebep olur. Harezm'den sonra Mâverâünnehir'e yönelen Râzî, aynı akıbetle karşılaşması neticesinde Rey'e ordan da Horasan'a geçer.⁷⁷³

Kerrâmî âlimler ile diğer mezhep imamaları arasında gerçekleşen münazaraların en önemlilerinden biri Fahreddin er-Râzî ile İbn Kıdve olarak şöhret bulmuş Mecdüddîn İbn'ul Mecîd b. Ömer arasında gerçekleşen münazaradır. Münazara h. 595/1198 senesinde vuku bulur. Münazarayı dönemin sultanı Ğıyasüddîn'in amcaoğlu olan Melik

⁷⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 224.

⁷⁷⁰ H. 544/1149 yılında doğmuş olan Râzî, h. 606/1209 yılında Herat'ta vefat etmiştir. Râzî'nin yöneticilerle arasının iyi olduğunu ispat bağlamında Şihabuddîn el-Ğurî sayesinde mal varlığına kavuştuğu rivayet olunur. Bkz. Zehebî, *Târih*, XLIII/212-214; *İber*, III/142; İbn Tağrıberdî, *Nucûmu'z-Zâhire*, VI/198.

⁷⁷¹ İbn Kıtîfî, Cemâluddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf (646/1248), *Târihu'l-Hukemâ-İhbâru'l-'Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, thk. İbrahîm Şemsüddîn, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Lübnan 2005, s. 220.

⁷⁷² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-'Ayân*, IV/250-251; Zehebî, *Târih*, XLIII/214; Safedî, *Vâfi*, IV/176.

⁷⁷³ Zehebî, *Târih*, XLIII/214; Safedî, *Vâfi*, IV/176; Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 9-11.

Ziyâüddîn tertip eder. Önde gelen Şafîî, Hanefî ve Kerrâmî âlimlerin davet edildiği münazara Firuzkûh'ta vuku bulur. Râzî ile İbn Kıdve'nin tartışması uzayınca Sultan Ğıyasüddîn, meclisi terk eder. Akabinde Râzî, İbn Kıdve'ye hakaret eder, yaşananlar neticesinde Melik Ziyâüddîn, Râzî'yi Sultana kötüleyip onu zındıklıkla itham eder. Ancak Sultan müdahale etmez. Ertesi gün İbn Kıdve camide vaazda bulunur. Ve Allah'ın emri ile Rasulünün sünnetini anlatmaktan başka bir suçu olmadığı halde İbn Sîna, Farabî ve Aristo'nun küfriyyatını savunan biri tarafından kendisine hakaret edildiğini ağlayarak halka şikâyet eder. Galeyana gelen halkı sakinleştirmek için Sultan bir heyet gönderir ve gönderilen heyet vasıtası ile halka Râzî'nin şehirden çıkarılacağı sözünü vererek olayları yatıştırır. Akabinde Râzî şehirden çıkarılarak Herat'a gönderilir.⁷⁷⁴ Bazı kaynaklarda vaazda bulunan kişinin İbn Kıdve'nin amcasının oğlu olduğunu aktarılır.⁷⁷⁵

Herat'a gelen Râzî'nin devletten ikram görmesi⁷⁷⁶ ve Sultan'ın Râzî'ye Herat'ta bir medrese inşa ettirmesinin Kerâmîleri rahatsız ettiği, bu nedenle halk arasında çokça sevilen İbn Kıdve ile Râzî'nin bilerek karşı karşıya getirildiği de konu ile ilgili başka bir rivayettir.⁷⁷⁷ Sultan Ğıyasüddîn ve kardeşi Şihabüddîn'in, Şafîî fakîh Vecîhuddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Mahmûd el-Mervezî'nin daveti ile Şafîiliği benimsedikleri rivayet edilmektedir.⁷⁷⁸ Ebû'l-Fidâ' ve Makrîzî ise Ğıyasüddîn el-Ğurî'nin Kerrâmîlikten Şafîiliğe geçişini, Fîrûzkûh'ta vuku bulan münazara ile aynı yılda yani h. 595/1199 yılında gerçekleşen olaylar arasında zikretmektedir.⁷⁷⁹ Ancak aynı yıl gerçekleşen bu olaylardan hangisinin daha önce yaşandığı hususu net değildir.

Kerrâmilere yönelik eleştirileri nedeniyle Râzî'nin Kerrâmîler tarafından zehirletilerek öldürüldüğü ve Herat halkının cesedini tahrip etmemesi için evine gömüldüğüne dair rivayetler Eşariyye-Kerrâmiyye muhalefedinin bir örneği olarak zikredilebilir.⁷⁸⁰ Kerrâmiyye'nin gücünü büyük oranda yitirmesi nedeniyle olsa gerek Fahreddîn er-Razî'den sonra her iki geleneğin önde gelen âlimleri arasında yukarıda aktarılanlar paralelinde herhangi bir ilişkiye rastlayamadık.

⁷⁷⁴ İbn Esîr, İbn Kıdve'nin Kerrâmiyye'nin Heysemiyye kolundan olduğu söyler. Bkz. İbn Esîr, *Kâmil*, X/262; Zehebî, *Târîh*, XLII/22-23; *İber*, III/110; İbn Verdî, *Târîhu İbn Verdî*, II/112-113; İbn Kesîr bu olayı bazı farklılıklar ile zikreder. Bkz. İbn Kesîr, *Bidâye*, XIII/23.

⁷⁷⁵ Zehebî, *İber*, III/110; İbn Verdî, *Târîhu İbn Verdî*, II/112.

⁷⁷⁶ Zehebî, *İber*, III/110.

⁷⁷⁷ İbn Kesîr, *Bidâye*, XIII/23.

⁷⁷⁸ İbn Kesîr, *Kâmil*, X/264.

⁷⁷⁹ Ebû'l-Fidâ', *Muhtasar*, III/97; Makrîzî, *es-Sulûk lima 'rifeti Duvelu'l-Mulûk*, I/258.

⁷⁸⁰ İbn Kıtîfî, *Târîhu'l-Hukemâ*, s. 220.

4.3.2. Kerrâmiyye'ye Yöneltilen Tenkitler

Hadis Taraftarlarının Kerrâmiyye tenkidi, iman meselesi üzerinden yürürken Maturidi ve Eşarilerin Kerrâmiyye'yi hem Allah tasavvuru hem de iman anlayışı üzerinden eleştirdiği görülmektedir. Ancak her iki gelenekte de Kerrâmiyye'nin Allah tasavvuru, iman anlayışına nazaran merkezi bir konumda yer almış ve bu konu, Kerrâmiyye'nin tecsim-teşbih suçlamalarına muhatap olmasına zemin oluşturmuştur. Bunun yanında dikkate değer bir diğer hususun, her iki gelenekte de Mâturîdî ve Eş'arî sonrası kelamcılarda Kerrâmiyye'ye yönelik tenkitlerin dozunu arttırması olduğu söylenebilir. Süreçle beraber Kerrâmiyye'nin İslamdışı bir unsur olarak gösterilme çabasının giderek arttığı görülmektedir. Bu çabanın, Kerrâmiyye tenkidinde, Allah ve sıfatları meselesinin, iman meselesine öncelenmesinin gerekçesi olduğu kanaatindeyiz. Kerrâmiyye'nin salt ikrarı iman olarak kabul ettiği iddiasını, Kerrâmiyye'nin yalanlaması ve ikrarın kişiye mü'min muamelesi yapmada esas alındığı vurgusunun yapılması iman meselesi üzerinden Kerrâmiyye'nin tekfirinin başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olmuştur. Bu nedenle Kerrâmiyye tenkidinde Allah tasavvuru merkeze alınmış ve muhalefet, bu konu etrafında şekillenmiştir.

4.3.2.1. İman Anlayışları ile İlgili Tenkitler

4.3.2.1.1. Kerrâmiyye'nin İmanı İkrara İndirgediği İddiası

Eş'arî'den (330/942) sonra İbn Fûrek'in Kerrâmiyye'ye muhalefette öne çıktığı görülmektedir. İbn Fûrek, *Makâlât*'ta iman başlığı altında Eşarî geleneğin hâkim iman anlayışını delillendirmeye çalışır. Eş'arî'den naklen imanın tanımı hususunda Arap dilinin önemini zikrederek şariat gelmeden önce imanın manasının bu noktada bağlayıcı olduğunu savunur. Buradan yola çıkarak imanın tasdik, taatin ise emrine ittiba etmek manasına geldiğine dair semantik analizlerde bulunur. İbn Fûrek, şariat gelmeden önce imanın tasdik manasına geldiği hususunda bütün muhalifleri ile ittifak halinde olduklarını belirtir.⁷⁸¹ İmanı, kalbin tasdiki olarak tanımlayan Eş'arî, dilin ikrarının zahiren hüküm verme noktasında tasdik olduğunu beyan eder. Batına muttali olmanın mümkün olmaması nedeniyle diliyle tasdik ettiğinde kişinin imanına hükmolunacağını savunur. Ayrıca

⁷⁸¹ İmanı ma'rifet, inkârı ise cehl olarak tanımlaması ile ilgili geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Mucerradu Makâlât*, s. 150-151.

amelleri imanın göstergeleri olarak tanımlayarak bir şeyin göstergesinin ya da emaresinin o şeyden farklı bir şey olduğunu dile getirir.⁷⁸²

İbn Fûrek, (Eş'a'rî'nin diliyle) ikrar etmekle beraber kalben inkâr edenin imanını hakikî iman olarak görmediğini zikreder. Çünkü münafık, mümin olarak isimlendirilemez. Böyle bir kişi itikadı nedeniyle kâfirdir ve ikrarı nedeniyle de mümin değildir.⁷⁸³ Bu açıklamalar, Kerrâmiyye'ye nispet edilen kalben inkâr etse bile ikrarı sebebiyle kişinin mümin olduğu anlayışının eleştirisi izlenimi vermektedir. Bu hususta Kerrâmîlerin iman anlayışlarının ve iman tanımlarının bilinçli olarak saptırıldığı kanaatindeyiz. Kerrâmiyye'nin ikrarı esas almasında, kişiye mümin muamelesi yapılması hususunda kalbinin değil beyanının esas alınacağını kastetmiş olduğuna daha önce değinmiştik. Makâlât eserlerinde Kerrâmiyye'nin Mürcii bir fırka olarak tasnif edilmesi nazarı dikkate alındığında Kerrâmiyye'nin Mürcii iman nazariyesinden pek de uzaklaşmadığı görülür. Bu bilgiler ışığında Kerrâmiyye'nin kalp ile tasdiği kabul etmekle beraber bir kişiye mümin hükmü verilmesinde dil ile ikrarı esas aldığını söyleyebiliriz. Kerrâmî kaynakların günümüze kadar ulaşmaması nedeniyle Kerrâmî fikirlerin hep muhaliflerin algıları üzerinden inşa edilmesi, Kerrâmî iman anlayışının bu şekilde saptırılmasına sebep olmuş gibi görünmektedir.

İman hususunda kelam eserlerine hâkim olan üslup ise iman meselesinde Mürcie'nin işlenmesi olmuştur. Bu durum Mürcie'nin iman nazariyesi üzerinden varlık göstermesi ile açıklanabilir. Kerrâmiyye ile Mürcie ilişkisine ise daha önce değinmiştik. Bu nedenle İbn Fûrek *Makâlât*'ta, Eş'a'rî iman anlayışının savunusunu yaparak muhalifleri eleştirir. Kerrâmiyye de örtülü olarak bu eleştirilere muhatap olur.

İbn Fûrek, (406/1015) Ebû Hanîfe'nin *el-‘Âlim ve'l-Müte'allim* adlı eserine yazmış olduğu şerhte, iman meselesini ele alırken muhaliflerden ve imanda ikrarı esas alanlardan dolayı meselenin uzun uzun ele alındığını beyan eder. Kerrâmiyye'nin iman anlayışını, ma'rifet ve amel olmaksızın salt ikrar olarak tanımlayan İbn Fûrek, bu ikrarın kalbin tasdiği olmayan bir ikrar olduğunu özellikle vurgular. Ancak eserde genel olarak Kerrâmî iman nazariyesi tasdiksiz ikrar olarak sunulsa da bir yerde Kerrâmiyye'nin tasdiği kabul ettiğine dair bir ifade yer alır. İlgili yerde İbn Fûrek, salt ikrarı iman olarak

⁷⁸² Hadis taraftarlarının amellerin imanın bir parçası olduğuna dair delil olarak öne sürdükleri “Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir.” Bakara 2/143 ayetini te'vil eder. *İmanınız* ibaresinden murad edilen mananın namaz olduğunu, bazen bir şeyin emaresinin onun ismi ile ifade edilebileceğini savunarak bu görüşünü delillendirir. Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 152-153.

⁷⁸³ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 150.

benimsedikleri bilgisine ek olarak kalbin tasdiğini ma‘rifet olarak kabul ettiklerini ancak aslen bu tasdik veya ma‘rifeti iman olarak kabul etmediklerini dile getirir.⁷⁸⁴

İbn Fûrek, Kerrâmiyye’nin ikrarın tekrarını iman olarak kabul etmediğini de belirtir. İmanı, Allah’ı ve Allah katından gelen her şeyi ikrar etmek olarak algılayan bir gruptan daha önce söz etmesine rağmen Kerrâmiyye’yi bu gruba dâhil etmez ve Kerrâmiyye’yi özellikle zikrederek kabul görmeyecek ve eleştirilere hedef olacak bir iman tanımlaması yapar. İbn Fûrek’e göre Kerrâmiyye, münafığı mümin kabul etmekle münafığın imanı ile Peygamberin imanını eşdeğer görür.⁷⁸⁵ Kerrâmilerin münafığın hakikatte mümin olduğu iddiasında bulunup bulunmadıkları Kerrâmî metinlerin günümüze ulaşmaması nedeni ile tam olarak aydınlatılamasa da Muhammed b. Kerrâm’dan (255/869) sonra mezhebin liderliğini yapan isimler, kendilerine nispet edilen bu iddiaları reddederler. Problemin asıl kaynağı, Kerrâmiyye’nin imanı salt ikrar olarak algılayıp algılamadıkları meselesidir ki Kerrâmiyye’nin kastı ile muhaliflerin algısı bu noktada örtüşmemektedir.

Bölgede Hanefî-Şafiî geriliminin zirvede olduğu bir zaman diliminde İbn Fûrek’in Ebû Hanîfe’nin eseri üzerine bir şerh yazması dikkat çekicidir. Kerrâmiler ile Eşariler arasındaki gerilimin bu hususta etkili olduğu söylenebilir. İbn Fûrek, yazmış olduğu bu şerh ile Ebû Hanîfe üzerinden Kerrâmileri hedef almıştır. İbn Fûrek’in bu tavrını, Eşarîlerin, Kerrâmileri yalnızlaştırtarak Kerrâmiyye ile Ebû Hanîfe-Hanefîlik arasında kurulan ilişkileri bertaraf etme gayreti olarak okumak mümkündür.

İbn Fûrek ile başlayıp Fahreddîn er-Râzî ile zirveye ulaşan bu muhalefetin doğurduğu diğer bir iddia ise dil ile inkârın küfür olması hususudur. Bu iddiaya göre Kerrâmiyye kalbi iman ile dolu iken Allah’ı inkâra zorlanan kişinin kerhi inkârını, küfür olarak değerlendirir.⁷⁸⁶ İbn Fûrek’in bu bağlamda getirdiği şu örnek manidardır: “Kerrâmiler, Ammar b. Yâsir’in dil ile inkârı sebebi ile kâfir olduğunu; Übeyy b. Ka‘b’ın ise ikrarı sebebiyle mümin olduğunu söylerler.”⁷⁸⁷ *Vekalû* denerek Kerrâmiyye’ye nispet edilen bu cümlelerin Kerrâmilere aidiyeti şüphelidir. Bu görüşler, daha ziyade muhaliflerin inşa faaliyeti izlenimi uyandırmaktadır. İslam tarihinde iki uç örneği teşkil eden Ammar b. Yasir ve Übeyy b. Ka‘b hakkındaki bu iddiaların, toplum tarafından kabul görmesi pek mümkün gözükmemektedir.

⁷⁸⁴ İbn Fûrek, *Şerhu’l-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, s. 91, 106, 198.

⁷⁸⁵ İbn Fûrek, *Şerhu’l-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, s. 106.

⁷⁸⁶ İbn Fûrek, *Şerhu’l-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, s. 106.

⁷⁸⁷ İbn Fûrek, *Şerhu’l-‘Âlim ve’l-Müte‘allim*, s. 106-107.

Eş'arî'nin *Makâlât*'ında Kerrâmiyye'nin küfür tanımına dair rastladığımız ibareleri, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*'de de gördük. Dilin inkârını küfür olarak tanımlayan Kerrâmiyye'nin görüşünü bâtil olarak niteleyen İbn Fûrek, ikrah nedeni ile inkâr eden kişinin durumunu örnek olarak getirir ve konu ile ilgili olarak Nahl 16/106.⁷⁸⁸ ayetini zikreder.⁷⁸⁹ Muhaliflerin bu bağlamda zikrettiği Nahl 16/106. ayetinden ve bu ayetin açık beyanından Kerrâmiyye'nin haberdar olmaması uzak bir ihtimal olsa da Kerrâmî kaynakların günümüze ulaşamaması nedeni ile muhaliflerin kendilerine yönelttiği tenkitlere Kerrâmîlerin cevabının ne olduğunu bilemiyoruz. Ancak Kerrâmiyye'nin önde gelen liderlerinden olup Kerrâmiyye'nin teolojisini sistematize eden İbn Heysem'in buna benzer iddiaları reddetmesi bu görüşün muhalifler tarafından Kerrâmiyye'ye atfedildiğini düşündürmektedir.

İbn Fûrek, iman bahsinin bir bölümünde münafığın tanımı üzerinde durur. İbn Fûrek, münafığın kâfir olduğu konusunda Muhammed b. Kerrâm'a kadar ümmetin ittifak halinde olduğunu söyler. İbn Fûrek'in verdiği bilgilere göre İbn Kerrâm, münafığın hakikî mümin olduğu ve imanın ancak dil ile ikrar olduğu (dil ile ikrar dışında herhangi bir şeyin iman olmadığı) görüşünü benimser. İbn Fûrek'e göre İbn Kerrâm, hem Peygambere hem de münafığa müslüman diyerek müslümanlar ile alay eder ve münafığın imanını peygamberlerin ve meleklerin imanı ile denk tutar. Bunun yanı sıra münafığın ebedî olarak cehennemde kalıp affedilmeyeceğini iddia eder.⁷⁹⁰ Bu iki bilgi birbiri ile çelişmektedir. Bu iki bilgi birbiri ile şu şekilde örtüşebilir. İmanın hakikî olarak kabul edilmesi, dünyevi meselelerle alakalıdır. Kişiye mümin muamelesi yapılmasında, beyanı esas alınmaktadır. Kalben inanmaması sebebi ile de ebedî olarak cehennemde kalacağı kabul edilmektedir.

İbn Fûrek, İbn Kerrâm'ın ashabından münafığın hakikî mümin veya hakikî kâfir olduğunu söyleyenler olduğu gibi bu iki özelliği bir arada zikredip hem kâfir hem müslüman olduğunu iddia edenler olduğunu aktarmaktadır. Münafığın hem mü'min hem kafir olduğunu iddia eden grup, gizli inkârından dolayı kâfir; aleni imanından dolayı da mümin olduğunu savunur. İman ve küfrün bir arada bulunamayacağını savunan İbn

⁷⁸⁸ Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.

⁷⁸⁹ İbn Fûrek, akabinde imanın mahallinin kalb olduğunu savunur ve konu ile ilgili ayetleri delil olarak zikreder. Bu ayetlerin hiçbirinde imanın dile hamledilmediğine dikkat çekerek Kerrâmiyye'nin iman tanımının bâtil olduğunu ispata çalışır. Geniş bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 165-166.

⁷⁹⁰ İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 180-181.

Fûrek, taraftarları hariç Muhammed b. Kerrâm'dan önce ve sonra bu görüşü dillendiren kimse olmadığını söyler. Münafıklar hakkında nazil olan Tевbe 9/84⁷⁹¹ ve Maide 5/41⁷⁹² ayetlerini delil getirerek münafıklar hakkında nazil olduğu hususunda şüphe olmayan bu ayetlerde münafıkların kâfir olarak tanımlandığını dile getirir.⁷⁹³ İman ile ilgili çeşitli ayetler zikrederek imanın kalb ile olacağını bu nedenle münafığın kalbinde barındırdığı şüphenin mümin olarak isimlendirilmesi noktasında engel teşkil ettiğini savunur.⁷⁹⁴

İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*'de, Kerrâmiyye'nin imanı ikrar olarak kabul etmesinin gerekçesine de değinir. Kişinin mümin olarak isimlendirilmesini, kalbin tasdiki olmaksızın salt ikrara bağlayan Kerrâmiyye bu görüşüne delil olarak "Allah'a iman etmedikleri sürece müşrik kadınları nikâhlaymayın..."⁷⁹⁵ ayetini getirir. İkrar ettikleri takdirde nikâhlarının helal olması yorumunda bulunarak bu ayetin ikrarın iman olduğunu ispatladığını savunurlar.⁷⁹⁶

İman bahsinde Ebû Hanîfe'nin kendisine, insanları neye göre mümin veya kâfir olarak nitelendirileceğine dair yöneltilen soruya verdiği yanıt dikkate değerdir. Ebû Hanîfe'nin sorulan soruya verdiği yanıt, Kerrâmiyye'nin iman nazariyesi ile örtüşür mahiyettedir. O, Allah'ın kalblerde olana vakıf olması sebebi ile insanları, kalplerini referans alarak mümin ya da kâfir olarak isimlendirdiğini söyler. Ancak insanlar için durumun farklı olduğunu, muhatapların kalblerinde olanın bilinemeyeceğini bu nedenle dilleri ile beyanlarının ve zahirî yönlerinin esas alınarak mümin ya da kâfir olarak nitelendirileceklerini savunur.⁷⁹⁷ Bu bilgiler, Kerrâmî düşünce sisteminin Ebû Hanîfe'den ciddi manada etkilendiğine yorumlanabilir. *İman salt ikrardır* söylemi ile formüle edilen Kerrâmî iman anlayışı Mürcie'ye; Mürcie'nin iman anlayışı ise Ebû Hanîfe'ye dayanmaktadır.

⁷⁹¹ "Onlardan ölen kimsenin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah'ı ve peygamberini inkâr ettiler, fasık olarak öldüler."

⁷⁹² "Ey Peygamber! Kalpten inanmadıkları halde, ağızlarıyla "İnandık" diyenler (münafıklar) ile Yahudilerden küfürde yarışanlar seni üzmesin..."

⁷⁹³ Müellif münafıkların Hz. Peygamber döneminde kâfir olarak görüldüğünü zikri geçen ayetler bağlamında dile getirir. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 180-181.

⁷⁹⁴ Konu ile ilgili olarak münafıkların kalblerinde hastalık bulunduğu dair ayeti (Bakara 2/10) delil olarak getirir. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 237-238.

⁷⁹⁵ Bakara 2/221.

⁷⁹⁶ Müellif zahiren nikâhı helal olsa bile dili ile ikrar edip kalben inanmadığı takdirde müminolmayacağını söyler. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 188-189.

⁷⁹⁷ Münafıklar bu nedenle Hz. Peygamber döneminde müminolarak isimlendirilmişlerdir. Ancak onlar, Allah katında kâfirdirler. Bizim kendilerini müminolarak vasıflandırdıklarımız Allah katında kâfir olabilir; kâfir olarak vasıflandırdıklarımız da O'nun katında müminolabilir. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 182-183.

İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*'da Kerrâmiyye'yi açıktan muhatap edinmez. Ancak *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*'de Kerrâmiyye'nin görüşlerini ayrıntılarıyla konu edinir. Kerrâmiyye'nin küfür tanımlaması üzerinde duran İbn Fûrek, Kerrâmî iman ve küfür anlayışını Kerrâmîlerin kastetmediği bir şekilde yorumlar. Kerrâmîler ile Eşariler arasında yaşanan muhalefetin ve Kerrâmî İbn Heysem ile aralarında cereyan eden münazaraların İbn Fûrek'in Kerrâmî iman anlayışını yorumlayışında etkili olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Fûrek'in çağdaşı Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin şirkini gizli tutan münafığı, hakikî mümin olarak kabul ettiğini savunur. Öyleki Kerrâmiyye, böyle bir kişinin imanını Cebrail, Mikail ve bütün peygamberlerin imanına denk tutar.⁷⁹⁸ İslam düşünce tarihinde Mürcie, imanlarını meleklerin imanına denk tutan bir topluluk olarak resmedilir. Bu görüşün arkaplanında imanda artma ve eksilmeyi kabul etmemeleri, dolayısıyla amelleri imana dâhil etmemeleri yatmaktadır. Bağdâdî'nin verdiği bilgi, Kerrâmiyye'nin de bu görüşte olduğunu göstermektedir.

Aynı zamanda Bağdâdî *el-Fark beyne'l-Fırak*'da Horasan Mücessimesi olarak nitelediği Kerrâmiyye'nin şu görüşte olduğunu belirtmektedir: “Lâ ilâhe illallah Muhammedûn Rasulullâh diyen herkes, gerçekten mü'mindir ve bu konuda ister samimi olsun ister küfür ve sapıklığını gizleyerek münafıklık etsin, İslam topluluğunun bir üyesidir.” Bu iki bilgi Bağdâdî'nin Kerrâmiyye hususunda kendisi ile çeliştiğini göstermektedir.

Bağdâdî'ye göre, Kerrâmîler, münafığı, gerçek bir mümin olarak görmekte⁷⁹⁹ ve bu anlayışları ile hakikî bir müminin küfre zorlanması ve bu hal üzere ölmesi durumunda münafıkların reisi Abdullah b. Übey gibi ebedî olarak cehennemde kalmasını caiz görmüş olmaktadır. Aynı şekilde hakikî bir kâfirin ise imana zorlanması neticesinde Ammar b. Yasir gibi ebedî olarak cennetlik olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁰⁰ Ayrıca Kerrâmîler, Kitap ve sünnetin zahirinden yola çıkarak taatlerde bulunanları, mümin olarak vasıflandırmaktadırlar. Kerrâmîler, bu iddialarına dayanak olarak “Allah sizin imanlarınızı zayıf edecek değildir.”⁸⁰¹ ayetini kullanmakta ve bu ayetin sebebi nüzulünden

⁷⁹⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 216.

⁷⁹⁹ Konuya dayanak teşkil eden ayet “Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ demişti. Onlar da, ‘Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)’ demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, ‘Biz bundan habersizdik’ dememeniz içindir.” ayetidir. Araf 7/172; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276, 282.

⁸⁰⁰ Bu konu ile ilgili ayrıca bkz. Doğan, *Maveraünnehirde Ilımlı Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, s. 207; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276.

⁸⁰¹ Bakara 2/143

hareketle Beyt-i Makdis'e yönelerek kılınan namazların iman olarak isimlendirildiğini iddia etmektedirler. Bağdâdî, ise konu ile ilgili muhtelif ayetler zikrederek muhaliflerin iddialarını çürütmeye çalışmaktadır.⁸⁰²

İsferâyînî de Kerrâmilerin imanı salt ikrar olarak gördükleri bilgisini yineler. İkrardan kastettikleri hâlihazırda beyan edilen "Lâ ilâhe illallâh" sözü olmayıp belâ ikrarıdır. Belâ ikrarının hükmü riddet olmadıkça bakidir. Zındık ve münafık kalbinde nifak ve inkâr olduğu halde dil ile "Lâ ilâhe illallâh" dediği takdirde hakka (hakikî) mü'mindir. Hz. Peygamber dönemindeki münafıkların imanı Cebrail, Mikail, bütün peygamberler ve evliyanın imanı gibidir.⁸⁰³

Kerrâmilerin, Kerrâmî söylemin ağırlıklı bölümünü teşkil eden iman meselesindeki bu tavırları, dünyevi meselelerde kişiye mümin muamelesi yapmada beyanını esas almaları ile ilgili olsa da Kerrâmiyye'nin bu tutumu muhalifler tarafından bilinçli olarak gözardı edilmiştir. Eşarî gelenekte İsferâyînî'den sonra Kerrâmiyye'nin iman anlayışının pek de gündeme getirilmediği; Kerrâmiyye tenkidinin, tecsim-teşbih suçlamaları üzerinden devam ettiği görülmektedir.

4.3.2.1.2. Kerrâmiyye'nin Belâ İkrarını İman Olarak Kabul Etmesi Meselesi

Kerrâmiyye'nin ilk ikrarı iman olarak kabul etmesine değinen İbn Fûrek, bu kabûlün problem içerdiğini savunur. Kerrâmilerin ilk ikrar ile Allah'ın vahdaniyyetini ikrar ettiklerini ancak Hz. Peygamberin risaletini ikrar etmediklerini dolayısıyla bu imanın onların nezdinde de tam bir iman olmadığını dile getirir ve konuyu ayrıntılı bir biçimde tahlil eder.⁸⁰⁴

Muhammed b. Kerrâm'ın imanı hakikatte dilin ikrarı; küfrü ise dilin inkârı olarak tanımladığını söyleyen İbn Fûrek, kendisinden sonra takipçilerinin ikrarı, davetçinin davetine icabet etmek olarak te'vil ettiklerini savunur. Kerrâmiler, ikrar ile kasıtlarının ilk ikrar olduğunu ve ikrarın tekrarının iman olmayacağını iddia ederler. İlk ikrarın, belâ ikrarı olduğunu ve insanların mü'minler olarak doğduklarını kabul ederler. Büluğ çağına eren çocukların hâlihazırdaki ikrarları ile değil de ilk ikrarları ile mümin olduklarını iddia ederler. Böylelikle iman ettiğine dair beyanlarını işitmeksizin veya herhangi bir delil olmaksızın onları kati surette mümin kabul ederler. İbn Fûrek, ilk ikrarı kati iman olarak

⁸⁰² Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 276.

⁸⁰³ İsferâyînî, *Tebîr*, s. 116.

⁸⁰⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 187.

kabul etmemeleri gerektiğini dile getirerek Kerrâmiyye'yi eleştirir. Eleştirisini ikrarı iştmemeleri gerekçesi üzerinde bina eden İbn Fûrek, ilk ikrarın imanın bir suretinden ibaret olduğunu ve bu dünyada tekrar beyanının gerekli olduğunu söyler.⁸⁰⁵

Bağdâdî de Kerrâmiyye'nin imanın ilk ikrâr olduğu görüşünde olup imanın tekrarını gereksiz bulduğundan söz eder. Onlara göre imanın tekrarı ancak kişi irtidat ettikten sonra tekrar iman etmesi durumunda geçerli olur.⁸⁰⁶ Kerrâmiyye, imanı ezeldeki belâ ikrarı olarak tanımlar ancak daha sonra Kerrâmîler bu hususta ihtilafa düşerler. Onlardan el-Esram olarak meşhur olan kişi ezeldeki bu ikrar ile insanoğlunun iman ile sorumlu tutulmadığını, muhatap olduğu sorunun tevhide dair olduğunu savunur. Kerrâmîlerin çoğunluğu ise iman ile sorumlu tutulduklarını ve icabetlerinin taat olduğunu savunur.⁸⁰⁷ Kerrâmiyye, çocukların imanı hususunda da ilk ikrarı esas alır. Bu hususta mümin veya kâfir bir anne-babadan doğmalarını dikkate almaz. İlk yaratılıştaki ikrardan hareketle çocukların mümin olduğunu ve bülüğ çağına ermeden ölen bu çocukların bu ikrarları sebebiyle cennete gireceğini savunurlar.⁸⁰⁸

Bağdâdî, müşrik çocuklarının imanına dair tartışmalar bağlamında Ebû Hanîfe'nin (-İslam kelimesini izhar eden- ibaresini kullanıyor) dili ile müslüman olduğunu beyan eden müşrik çocuğun müslüman olarak öldüğünü söylediğini nakleder. Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşımı, Kerrâmî iman nazariyesinin köklerinin beslendiği menbain Ebû Hanîfe olduğuna işaret eder. Bu intibanın uyanmasında etkili bir diğer unsur ise bülüğ çağına erdikten sonra babasının dinine intisap eden müşrik çocuğunun mürted olduğunu söylemesidir. Bu bilgi ise bülüğ çağına ermeyen çocuğun mümin veya kâfir bir anne-babadan doğmasını dikkate almaksızın mümin olduğunu savunan Kerrâmî fikir ile örtüşmektedir. Bu durumdaki çocuğun mürted olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin ilk ikrardan hareketle böyle bir yorumda bulunmuş olabileceği ihtimali de bulunmakla beraber Ebû Hanîfe'nin Kerrâmî söylemde önemli bir yer teşkil eden imanın belâ ikrarından ibaret olduğu görüşünü benimsediğine dair herhangi bir bilgi edinemedik.⁸⁰⁹

⁸⁰⁵ İkrarın tekrarının iman olmayacağını talak, nikâh ve köle azadının tekrarına benzetirler. Ve tekrarının bir hükmünün olmayacağını savunurlar. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l- 'Âlim ve'l-Müte'allim*, s. 186.

⁸⁰⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223.

⁸⁰⁷ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 282-283.

⁸⁰⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 283-284.

⁸⁰⁹ Müşrik çocuklarının durumu hususunda geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 283-284.

4.3.2.2. Tecsim-Teşbih Suçlamaları

4.3.2.2.1. Kerrâmiyye'nin Allah'a Cismiyyet Atfetmesi ve İstiva Meselesi

Eşârî gelenekte, Kerrâmiyye'ye yönelik tecsim-teşbih suçlamalarının ilk olarak h. IV/X. asrın ortalarından itibaren ortaya çıktığı söylenebilir. İbn Fûrek'in (406/1015) cisim kavramı ve bu kavramın Allah hakkında kullanılması meselesini, *Makâlât*'ın muhtelif yerlerinde örtülü olarak gündeme getirdiği görülmektedir.⁸¹⁰

İbn Fûrek, Eş'arî'nin *en-Nevâdir* adlı eserinde *Ta'rîfu Aczi'l-Mu'tezile an Cevâbi'l-Cismiyye* başlıklı bir konu açtığından söz eder. Bu başlık altında, cisim kavramını tahlil ederek muhaliflerin kavrama yükledikleri anlamları tenkit eder. Bu meselede tecsim ve teşbihe düşen gruplardan ya da Kerrâmiyye'den açıkça söz edilmez. Cismin bir araya gelen a'razlardan oluştuğunu söyleyen Neccâriyye'nin görüşü nakzedilerek cisim kavramının en az iki cevherden oluştuğu iddia edilir. Neccâriyye'nin yanı sıra önde gelen Mu'tezile kelamcıları da bu bağlamda gündeme gelir.⁸¹¹ Bu meselede daha ziyade Mu'tezile merkeze alınarak kavram analizi üzerinde durulduğu görülür. Cisim kavramını içeriğinden soyutlayarak tenzihi bir yaklaşım ile Allah hakkında kullanan Cismiyye'den söz edilerek kavramın asli manasından uzaklaştırılması tenkit edilir.⁸¹² Kerrâmiyye'nin bu meselede de açıkça zikredilmemesi ilgi çekicidir. Çünkü İbn Fûrek, Kerrâmiyye'nin etkin olduğu bir dönemde yaşamış ve Kerrâmîlerle ihtilaf yaşamıştır. Aslında ismen zikretmese de cisim kavramını “içeriğinden soyutlayıp onu tenzihi bir yaklaşımla Allah hakkında kullanan” gruba Kerrâmiyye'yi dâhil etmiş olması muhtemeldir. Nitekim cisim kavramına Kerrâmiyye'nin yüklediği anlamı, daha önce değindiğimiz üzere pek çok kelamcı, kavramı asli manasından uzaklaştırdığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Bu nedenle İbn Fûrek'in sınırları belirsiz bir kavram olan “Cismiyye” ye Kerrâmiyye'yi dâhil etmiş olması imkân dışı değildir. Bunun yanında Eş'arî'nin Kerrâmiyye'den söz etmemesi nedeniyle İbn Fûrek'in görüşlerini te'lif ettiği Eş'arî'nin ibarelerine sadık kalarak *Makâlât*'a herhangi bir eklemede bulunmaması bir diğer ihtimal olarak düşünülebilir.

⁸¹⁰ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 206, 302, 315.

⁸¹¹ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 206.

⁸¹² Aslında bu mesele Bağdat Mu'tezile'sinin ünlü siması Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bi'nin âlim ve cisim anlayışı nedeniyle tenakuza düştüğünü işlerken gündeme gelir. İlgili yerde Belhî, Allah'ın âlim olması ile ilgili ilmi olmaksızın âlim olduğunu kabul etmesi nedeniyle eleştirilir. Cisim kavramını tanımlarken cismin niteliklerini zikretmesi ancak âlim kavramının içini boşaltması nedeniyle tenakuza düştüğü dile getirilir. Cismiyye bu bağlamda gündeme gelir. Ve cisim kavramını içeriğinden soyutlayarak tenzihi bir yaklaşım ile Allah hakkında kullanan grupların yaptığı ile Belhî'nin yaptığı eşdeğer bulunarak eleştirilir. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlât*, s. 315.

İstivâ bahsinde, muhaliflerin istivâyı istilâ' olarak anladıklarını ancak kendileri nezdinde istivânın Allah'ın fiili sıfatlarından biri olduğunu beyan eden İbn Fûrek, istivâyı istilâ' olarak yorumlayanlardan olan Kerrâmileri, bu hususta muhalifler tanımlamasına dâhil etmiş olur.⁸¹³ Ancak bu meselede de Kerrâmiyye'yi ismen zikretmez. Kerrâmiyye, Allah ve sıfatları konusundaki görüşleri nedeniyle genel olarak teşbihçi gruplar arasında mütalaa edildiğinden çoğunlukla ismen zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

Bölgede Şaffi-Eşarilerin Kerrâmilere yönelik ciddi bir muhalefet yürüttükleri bilinen bir husustur. Bu muhalefetin izlerine Bağdâdî'de de rastlamaktayız. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l Fırak*'da Muhammed b. Kerrâm'a uyanların sapıklıklarının saymakla bitmeyeceğini bu nedenle kendisinin sadece en meşhurlarını zikredeceğini dile getirir.⁸¹⁴

Bağdâdî'nin üzerinde durduğu meselelerden biri de İbn Kerrâm'ın dostlarının onun kullandığı ibareleri yumuşatmaya çalıştıkları tezidir. Ona göre, Muhammed b. Kerrâm'ın takipçileri olan mezhep önderleri, istivâ ve keyfiyeti hususunda, Allah hakkında kullandıkları cisim ibaresini kendilerince te'vil etmelerinin benzeri bir tutum sergilerler. Nitekim onlar, Allah hakkında cisim ibaresini kullanırken “Cisimdir ancak diğer cisimler gibi değildir.” veya kasıtlarının “zât-ı ile kâim varlık” olduğunu söylerler.⁸¹⁵ Bu bağlamda Nisabur'da Kerrâmiyye'nin bayraktarlığını yapan İbrahim b. Muhacir, istivâ hususunda Allah'ın arştan taşmadığını ve arştan herhangi bir şeyin ondan fazla kalmadığını iddia eder ve bu görüş lehinde münazaralarda bulunur.⁸¹⁶ Bağdâdî'ye göre, İbn Muhacir bu sözü ile tenzihçi bir yaklaşım sergilemeye çalışsa da Allah'ın genişliğinin arşın genişliği kadar olduğunu kabul etmiş olur ve neticede yine teşbihe düşer.

Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*'da arâzların bekasını imkânsız bulan Eşarilerin aksine Kerrâmiyye'nin, arâzların hepsinin bekasını caiz gördüğünden söz eder.⁸¹⁷

⁸¹³ İbn Fûrek, istivâyı fiili bir sıfat olarak kabul edenler olarak “ashabımız” ve “şeyhuna” ibarelerini kullanır. Müellif eserde “şeyhuna” ibaresini Eş'arî'yi refere edecek şekilde kullanır. Bkz. İbn Fûrek, *Mucerredü Makâlât*, s. 325.

⁸¹⁴ Müellif eserini tarafgir bir üslupla kaleme almıştır. Eş'arî geleneğin önemli makâlât yazarlarından olan Şehristânî'de görmüş olduğumuz objektif davranma çabasını Bağdâdî'de görememekteyiz. Müellif Kerrâmilerin sapık görüşlerinin en meşhurlarını tiksinti ile anlatacağı ibaresini kullanır. Eserde buna benzer ibareler sıklıkla kullanılır. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216.

⁸¹⁵ Bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 34-35; Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I/158-159; *Temhîd*, s. 143-144; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100; Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, VI/314; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/462.

⁸¹⁶ İstivâ ile ilgili İbn Kerrâm'ın kullanmış olduğu dokunma-temas etme ibaresi yerine “mülâkât” karşılaşma ibaresini kullanmış ve şöyle demişlerdir: “O'nunla arş arasında, arş aşağıya inmedikçe herhangi bir cismin bulunması doğru olmaz.” Bağdâdî, bunun, kullanmaktan kaçındıkları “dokunma” sözünün anlamı olduğunu savunur. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216.

⁸¹⁷ Krş. Bağdâdî, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, s. 70; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 217, 225.

Kerrâmiler, Allah'ın cisim veya arâz olarak yarattığı her şeyin (ademini irade etmediği sürece) bekasının vucubiyetini savunurlar.⁸¹⁸ Ayrıca Allah'ın zâtındaki havâdisin ademini müstahil görürler.⁸¹⁹ Bununla birlikte Kerrâmiyye, Allah'ın âlemdeki cisim ve arâzlara güç yetiremeyeceğini savunmakta bu savunusunu temellendirirken âlemdeki cisim ve arâzları iradesi ve kavli ile yarattığı; zatındaki havadisi ile kudreti ile yarattığını iddia etmektedir.⁸²⁰ Cisim ve arâzların bekasına dair Kerrâmiyye'ye nispet edilen bu görüşlerin, Eşariler tarafından, Kerrâmilerin kastetmedikleri bir şekilde yorumlandığını söyleyebiliriz. Aslı itibariyle, Kerrâmiyye, alemde yaratılmış olan her varlığın önce Allah'ın zatında hâdis olarak varlık kazandığını iddia etmektedir. Alemdeki bütün varlıkların vücuda gelmeden önce Allah'ın zatında hadis olarak var olduğu düşüncesini taşıyan Kerrâmiyye, Allah'ın zatındaki havadisin ademini ise uluhiyetinde bir eksikliğe neden olacağı düşüncesi ile imkansız görmektedir. Nitekim bu yorumu ile Bağdâdî, Kerrâmiyye'yi, cisimlerin hudûsunu kabul edip ademinin cevazını inkar eden gruplar arasında zikreder. Onlara göre cisimler yok olmazlar; mahiyetlerindeki arâzların değişmesi ile bir halden başka bir hale geçerler. Bağdâdî, bu konuda Allah'ın fenasına güç yetiremediği bir şey ihdas etmiş olacağı noktasından muhalif gruplara yüklenir.⁸²¹

Allah'ın bir sınırı ve sonu olamayacağını savunan Bağdâdî, istivâ bahsinde Kerrâmiyye'ye tekrar göndermede bulunur. Müşebbihe'nin istivâyı temas etme (mümase) olarak yorumladığına; Kerrâmiyye'nin ise bu kavram yerine arş ile karşılaşma (mülaki olma) kavramını kullanmayı tercih ettiğine değinir ve onlardan bir grubun Allah'ın arştan taşmadığını söyleyerek Allah'ı arşın boyutu ile sınırlandırdığını söyler. O'na göre, Kerrâmiyye, istivâyı fiziki olarak yorumlayıp Allah'a mekân izafe etmekle kalmaz. Bir yönü itibariyle sınırlı olduğunu ve bu yönün arşa mülaki olduğu alt yönü olduğunu iddia eder.⁸²²

Kerrâmiyye hakkında *Horasan Mücessimesi* ibaresini kullanan Bağdâdî, onların tekfirini vacip görür. Allah'a alt ciheti itibariyle sınır atfetmelerini, alt ciheti itibariyle arşa temas ettiğini söylemelerini ve Allah'ı havâdise mahal kılmalarını buna gerekçe

⁸¹⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 70.

⁸¹⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 108.

⁸²⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Kerrâmiyye, Allah'ın kendi zatına ilişkin arşa mülakatı, mesmu'atı ve mer'iyâtı idrakine yönelik yaratmalarını kudret sıfatı ile ilişkilendirmektedir. Bu durum, Allah'ın kendi zâtına ilişkin iradede bulunmasını bir eksiklik olarak kabul etmeleri ile ilgili olabilir. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 116.

⁸²¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 255.

⁸²² Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 93, 98, 131.

olarak zikreder.⁸²³ Müellif Kerrâmiyye hakkında bu ibareyi *el-Fark beyne'l-Fırak*'da da kullanır.⁸²⁴

Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın Allah'ı ağırlığa sahip olarak vasıflandırdığını iddia eder. *Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde "...Gökler yarıldığı zaman..." ayetini tefsir ederken "Gökler, kendi üzerlerindeki Rahman'ın ağırlığından yarılır." ibaresini kullanır.⁸²⁵ Bağdâdî'nin İbn Kerrâm'ın *Azâbu'l-Kabr* adlı eserinden yaptığı alıntılardan biri de İbn Kerrâm'ın Allah'ın keyfiyetine dair bir başlık atması ile ilgilidir. Verdiği bilgiye göre İbn Kerrâm, *Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde "Bâb fî Keyfûfiyyeti'llâhi 'Azze ve Celle" adlı bir başlık atmıştır. Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın Allah hakkında keyfiyyet ibaresini kullanmasını sert bir dille eleştirir.⁸²⁶

İsferâyînî'nin (471/1078) İbn Kerrâm'ın görüşleri hakkında verdiği bilgiler ise mevcut bilgilerin tekrarından ibaret bilgilerdir. Mabuda cisim demeleri ve arşa temas ettiği yönü itibariyle mabudu sınırlı; diğer beş yönü itibariyle sınırsız kabul etmeleri İsferâyînî'nin tekrarladığı Kerrâmî görüşlerdir. Allah'ı, arşa temas ettiği yönüyle sınırlı kabul etmelerini; mabudlarının nur olduğunu ve zulmet ile karşılaştığı yönü itibari ile sonlu diğer yönleri itibariyle sonsuz olduğunu iddia eden Seneviyye'ye benzetir. Ancak İbn Kerrâm'dan sonra tabilerinin "Allah'ın arşa temas etmesi ve arşın Allah'ın mekânı olması" sözünün çirkinliğini görerek bu ibareleri kullanmaktan kaçındıklarını; Allah'ın arşa temas etmesi (mümas) yerine mülaki olması ibaresini kullandıklarını belirtir.⁸²⁷

İsferâyînî, Muhammed b. Kerrâm'ın *'Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde Allah'ı, "zâtın birliği-cevherin birliği" olarak tavsif ettiğinden söz eder. İbn Kerrâm'ın bu nitelemesini, Hristiyanların Allah hakkında cevher ibaresini kullanması ile ilişkilendirir. Ancak kendisinden sonrakilerin Allah hakkında cevher ibaresini kullanmaktan imtina ederek cisim ibaresini kullanmayı tercih ettiklerini söyler.⁸²⁸

⁸²³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 361.

⁸²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 12.

⁸²⁵ Bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 218.

⁸²⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 219-220.

⁸²⁷ Fırkanın kurucusu Sicistanlı Muhammed b. Kerrâm memleketinden çıkarılır. Garcistana giden İbn Kerrâm ibadet düşkünlüğü sebebi ile Şûmin ve Afşinlileri etkiler ve taraftar edinir. Kendisine tabi olan bir topluluk ile Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir zamanında Nisabur'a gider. Müellif, bölgede zühdü ile pek çok taraftar edinen İbn Kerrâm'ı bid'at ihdas etmekle itham eder. Öyle ki bu bid'atları yazdığı muhtasar eserde tek tek zikretmesinin mümkün olmadığını söyler. Bkz. İsferâyînî, *Tebşir*, s. 111.

⁸²⁸ İsferâyînî, cevheri kullanmalarını Hristiyanların kullanımı nedeniyle eleştirirken cisim ibaresini kullanmalarını da Ravâfız'dan Şeytan et-Tâk'ın kullanımı nedeniyle eleştirir. Allah hakkında cisim ibaresini kullanan Şeytan et-Tâk, Allah'ın insan suretinde olduğunu söyler. Buradan hareketle müellifimiz Kerrâmîlerin kendisine kaçtıkları şeyi kendisinden kaçtuklarından daha şerli bularak eleştirir. Bkz. İsferâyînî, *Tebşir*, s. 111.

İsferâyîni, İslam düşüncesinde Allah'ı havâdise mahal kılan ilk grubun Kerrâmiyye olduğunu savunur. İsferâyîni, Kerrâmîliğin Allah'ı havâdise mahal kılma hususunda Mecusilikten etkilendiğini iddia eder. Müşebbihe bahsinde de Kerrâmiyye'ye ayrıca değinen İsferâyîni, Allah'ın zâtını kendisi dışındaki varlıklara benzeten grubun Kerrâmiyye olduğunu; Allah'ın sıfatlarını benzeten grubunsa Mu'tezile olduğunu söyler.⁸²⁹

Bağdâdî'nin İbn Kerrâm'ın '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinde görmüş olduğunu söylediği Allah'ın keyfiyetine dair babdan İsferâyîni de söz eder ve Kerrâmiyye'yi sert bir dille eleştirir. Konu ile ilgili ibarelerin bir kısmı Bağdâdî'deki ibareler ile birebir örtüşmektedir. Bu tespit, daha önce de söz ettiğimiz gibi Kerrâmiyye hususunda Bağdâdî'den ciddi bir alıntılama bulduğu tezimizi desteklemektedir.⁸³⁰ İsferâyîni, İbn Kerrâm'ın "Keyfufiyyetillah" ibaresinin yanı sıra Allah'ın mekânı hususunda "Haysusiyyetillah" ibaresini kullanmasından hareketle İbn Kerrâm'ın kendine has kavramlar kullanmak istemiş olabileceği yorumunda bulunur. İsferâyîni'de karşılaştığımız kayda değer bir diğer bilgi ise İbn Kerrâm'ın '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinin değiştirildiği iddiasıdır. Bu iddiaya göre kitaptaki bid'atlardan utanan bir grup başka bir kitap yazar ve yazdıkları bu esere '*Azâbu'l-Kabr* adını verir.⁸³¹

Kerrâmilerin, İbn Kerrâm'ın eleştirisi alan görüşlerini değiştirmeye yönelik gayretleri Eşari gelenekte ilk olarak Bağdâdî tarafından gündeme getirilmiştir. İsferâyîni de söz konusu çabalara değinmiş ve seleflerinin gündeme getirmediikleri birtakım yeni iddialar ortaya atmıştır. Kanaatimizce, İbn Kerrâm'ın '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinin içeriğinin değiştirildiği iddiası, Eşariyye-Kerrâmiyye muhalefetine en uç örneğini temsil etmektedir. İlk olarak İsferâyîni'nin dile getirmiş olduğu bu bilgiye, gerek Eşarilerce gerekse farklı fırka müntesiplerince telif edilmiş eserlerde rastlayamadık. Bunun yanında eserin ilk içeriğine dair ciddi bir malumat vermeyen Eşari âlimler, hangi bilgilerin ne şekilde değiştirildiği sorusuna cevap olacak mahiyette de her hangi bir bilgi vermemektedir. Dolayısıyla varlığını çok erken bir dönemde yitirmiş olduğunu düşündüğümüz bu eserin değiştirildiğine dair iddialar, bu iddiaları haklı gösterecek dayanaklardan yoksundur.⁸³²

⁸²⁹ İsferâyîni, *Tebsir*, s. 112-114, 121.

⁸³⁰ Bkz. İsferâyîni, *Tebsir*, s. 114.

⁸³¹ İsferâyîni, *Tebsir*, s. 114.

⁸³² İbn Kerrâm'ın *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr* adlı eserinin içeriğine dair en ciddi malumat veren isim, Şii müellif İbn Dâ'î er-Râzî'dir. Ancak İbn Dâ'î er-Râzî'nin VII/XIII. asırda yaşamış olduğunu göz önünde bulundurularak ve Kerrâmiyye ile ilgili verdiği bilgileri nasıl edindiği hususunun belirsizliği nedeniyle

Hicri VI/XII. asır Eşarî âlimlerinden Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (548/1153), Ebû Abdillâh'ın Allah'ın arşa kurulduğunu, zât-ı itibariyle üst cihette olduğunu ve Allah'ın cevher olduğunu iddia ettiğini aktarır. İbn Kerrâm, 'Azâbu'l-Kabr isimli eserinde Allah'ı zâtın birliği, cevherin birliği olarak niteleyerek Allah'ın üst ciheti itibariyle arşa dokunduğunu söyler. Ayrıca Allah hakkında intikal, tahavvül ve nüzûlü caiz görür. Kerrâmiler, Allah'ın arşa istivası konusunda farklı iddialarda bulunmuşlardır. Allah'ın arşın bir kısmının üzerinde olduğu, arşın kendisi ile dolduğu ve Allah'ın üst ciheti itibariyle arşa paralel olduğu bu iddialardandır. Şehristânî daha sonra bu hususta ihtilafa düştüklerini söyler. Âbidiyye'ye göre Allah ile arş arasında mesafe vardır ve bütün cevherlerle meşgul olduğu varsayılırsa ona dokunur.⁸³³

Kerrâmiyye kelâmını şekillendiren Muhammed b. Heysem'e⁸³⁴ göre Allah ile arş arasında sonsuz bir mesafe vardır ve o ezeli bir ayrılık ile âlemden ayrıdır. O, Allah'ın arşa meylini veya paralelliğini reddeder. Ancak Muhammed b. Heysem'i takip edenlerin çoğunluğu Allah'a cisim lafzını ıtlak etmişlerdir. Ehl-i sünnete yakın olanlar⁸³⁵ "cisim" olmasından kastettiklerinin zât-ı ile kâim olması olduğunu söylerler. Bu onlara göre cismin tanımıdır. Kendi nefsi ile kâim iki şeyin bitişik mi ayrı mı olacağını tartışmışlardır. Bir kısmı arş ile bitişik olduğunu bir kısmı ise ayrı oldukları fikrini benimsemiştir. Bu tartışmaların odağında bir arada bulunan iki varlıktan birinin ya diğerine göre araz olacağı veya onun bir yönünde bulunacağı fikri yer alır. Bu düşüncelerinden dolayı çıkmaza giren Kerrâmiler, Allah'ın araz olamayacağı gerçeğinden hareketle âleme göre bir yönde bulunması gerektiği çıkarımında bulunmuşlardır. "Yönlerden en şerefli ve en yücesi üst cihet olduğundan O, zât-ı itibariyle üst cihettedir." demişlerdir.⁸³⁶

Kerrâmiler, Allah'ın ciheti itibariyle sonlu olup olmadığı noktasında da ihtilafa düşmüşlerdir. Bir kısmı Allah'ın alt ciheti itibariyle sonlu (nihayeti bulunduğunu) olduğunu savunmuştur. Bir kısmı ise Allah hakkında nihayetin düşünülmemeyeceğini Allah'ın azîm olduğunu söylemiştir. Allah'ın azameti hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı, O tekliği ile arşın bütün cüzlerinin üzerindedir arş ise onun altındadır derken

eserin içeriğine dair verilen bilgilere temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindeyim. Geniş bilgi için bkz. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebşîrâtü'l-'Avâm*, 68,70; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "İbn Dâ'î er-Râzî'nin Tebşîrâtü'l-'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâtî'l-Enâm Adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnifi", *Yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 35 (2017), 307-320.

⁸³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99-100.

⁸³⁴ 'Utbî, *Kitâbu'l-Yemînî*, s. 308; Zehebî, *Târîh*, XXX/497; Safedî, *el-Vâfi*, V/112.

⁸³⁵ Şehristânî, birçok yerde "mukaribunehum" lafzını kullanır. Bununla Kerrâmiyye'den Ehl-i Sünnete yakın görüşler benimseyenleri kastettiğini düşünüyoruz. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 99-100.

⁸³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100.

diğer bir kısmı ise Allah'ın tekliği yanı sıra bir yönü itibariyle arşın bütün cüzlerine mülaki olduğunu savunmuştur.⁸³⁷ Allah'ın vahdetini gündeme getirmelerinde cüzleri olan bir şeyle karşılaşan (mülaki olan) Allah hakkında cüziyyetin düşünülememesi etkili olmuştur. Yani Allah'ın arşın bütün cüzlerine mülaki olması durumunda bu mülakat karşılıklı olacağından (kelimenin etimolojisi bunu gerektirir) Allah'ın cüzlerinin arşın cüzleri ile karşılaşması problemi ortaya çıkmaktadır. İşin içinden çıkamayan Kerrâmiyye, bu noktada Allah'ın vahdetini gündeme getirerek Allah'ı tenzih etmeye çalışmıştır.

Şehristânî, Muhammed b. Heysem'in Ebû Abdillâh Muhammed b. Kerrâm'ın görüşlerini tepki almayacak şekilde yumuşatmaya çalıştığını savunur. Öyle ki bu çabası sonucu bazı kavramlara gerçek anlamları dışında birtakım anlamlar yüklemiştir. Tecsîm fikrini; cisimden kasıtlarının zât-ı ile kâim varlık olduğu şeklinde değiştirmiştir. Aynı şekilde Allah'a yön tayin etmeleri dolayısıyla eleştirilmeleri neticesinde kullandıkları *fevkiyye* kavramından kasıtlarının Allah'ın yüceliği olduğunu savunmuştur. Ayrıca *istivâ* hususunda da yakınlık, dokunma ve zât-ı ile yerleşmesini nefyetmiştir. Şehristânî'ye göre İbn Heysem, mümkün olduğunca her şeyi düzeltmeye çalışmıştır. Ancak bu çabası ile aklın kabul edemeyeceği fahiş hatalar yapmıştır.⁸³⁸

İbn Heysem ise Müşebbihe'nin Allah'a haml ettiği *hey'et, suret, cevîf, müsafaha* gibi teşbih içeren kavramlarla Kerrâmiyye'nin haml ettiği *vech ve yed* gibi kavramların birbirinden farklı olduklarını savunmuştur. İbn Heysem, bu iddiasına, Allah'ın âdemi eli ile yarattığı, arşa istiva ettiği, kıyamet günü kullarını hesaba çekmek için geleceği ayetleriyle desteklemiştir. Kerrâmiyye'nin ayetlerde var olan dışında bir şey iddia etmediğini, teşbih olmaksızın Allah hakkında sözü geçen kavramları kullandığını savunmuş; Mücessime ve Müşebbihe'den farklı olduklarını, Kur'an'da var olan şekliyle tevakkuf ettiklerini dile getirmiştir.⁸³⁹ O, ayrıca kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmış, bu inancını Allah'ın kâinatın bütününü hayrı ve şerri ile yarattığı; yaratıkların iyisini ve kötüsünü yarattığı şeklinde açıklamıştır. Kulun hâdis bir kudret ile fiil işlediğini ve bu hâdis kudreti kesb olarak isimlendirdiklerini söylemiştir. Ona göre

⁸³⁷İsferâyînî'de de konu ile ilgili farklı Kerrâmî görüşlerin olduğu bilgisi yer alır. Kerrâmiyye'den bir grup Allah'ın arştan büyük olduğunu söylerken başka bir grup Allah'ın arşın misli olduğunu(arş kadar olduğunu arştan taşmadığını ve arştan küçük olmadığını) söyler. İbn Muhacir ise farklı bir görüş ortaya atarak Allah'ın genişliğinin arşın genişliği kadar olduğunu söyler. Krş. İsferâyînî, *Tebîr*, 112; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100-101.

⁸³⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103.

⁸³⁹ İbn Heysem, *yed* ile kasıtlarının uzuv olmadığını *istivâ* ile Allah'a mekân atfetmediklerini, aynı şekilde *meci'* ile kastetklerinin Allah'ın gidip gelmesi olmadığını iddia eder. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103-104.

insan, bu hâdis kudret nedeniyle teklife muhatap olmuş, bu teklif nedeniyle sevab ve ceza gündeme gelmiştir.⁸⁴⁰

Kerrâmiyye'yi konu edinirken Şehristânî'nin üslubu son derece serttir. Bazı Kerrâmilerin cisim kavramına farklı açıklama getirme çabalarından söz ederken cisim ile kasıtlarının kendi kendine kaim varlık (kıyam binefsihi) olduğunu dile getiren söz konusu grubun bu tavrını, Allah'ı havâdise mahal kılan liderlerini temize çıkarma çabaları olarak değerlendirmiştir. Allah'ın arşa istivâsını; Allah'ın arşta istikrar bulması, isti'lâ' ve mekân işgal etmesi olarak yorumlayan Kerrâmileri, sapkınlıkla itham ederek İbn Heysem'in hilelerinin bu sapık görüşlerin ıslahını sağlayamayacağını ifade etmiştir. Şehristânî, İbn Heysem'in ıslah çabalarını da detaylandırarak zikretmeyi tercih etmiştir. İbn Heysem'e göre *cisim* kıyam binefsihi varlık olup *fevkiyye* üst cihet ifade etmez. İstiva, isti'lâ' değildir. Şehristânî, İbn Heysem'in bu çabalarını, ıslah kabul etmeyen bir mezhebi ıslah çabası olarak değerlendirmiştir.⁸⁴¹

Hicri VI /XII. asra gelindiğinde Kerrâmiyye'nin karşısında güçlü bir Eşarî isim olan Fahreddin er-Râzî'nin (606/1209) yer aldığını görmekteyiz. Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı eserini, Kerrâmiyye'ye muhalefet üzerine bina ettiği, birinci kısımdan itibaren açıkça müşahade edilmektedir. Râzî, eserine, Kerrâmiyye'nin temel dinamiklerinden olan cisim meselesi ile başlar. Kerrâmileri de teşbihçi diğer gruplarla beraber Allah hakkında cisim ibaresini kullanmaları dolayısıyla eleştirir.⁸⁴²

Râzî, Kerrâmî fırkaların bütününe Allah'ın cisim ve cevher olmasının yanı sıra havâdise mahal olması hususlarında hemfikir olduğunu savunmaktadır. Hem fikir oldukları diğer meseleler ise Allah'a cihet ve mekân nispet etmeleridir. İhtilaf halinde oldukları husus ise Allah ile arş arasındaki mesafenin ölçüsüdür. Kerrâmi fırkalardan Âbidiyye, Allah ile arş arasında belli bir mesafe olduğunu; Heysemiyye ise söz konusu mesafenin sınırsız olduğunu savunmuştur.⁸⁴³

Râzî'ye göre Allah'a cisim diyenler, O'nun cüzlerden teşekkül ettiğini, hareket ettiğini iddia ederler. Ayrıca Allah'ın arşta oturduğunu, ayaklarının da kürsüde olduğunu söylerler ki Râzî'ye göre bu, Allah hakkında sükûnu; Allah'ın dünya semasına indiğini söylerler ki bu da Allah hakkında hareketi caiz gördükleri anlamına gelir. Râzî, Allah'a

⁸⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 104.

⁸⁴¹ Şehristânî, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm*, s. 116-117.

⁸⁴² Müellife göre cisim olan varlıklar hayat ilim ve kudret gibi vasıfları taşıyamazlar. Cisim olan her varlık ilaha ihtiyaç duyar. Bu nedenle ilahın cisim olması imkânsızdır. Bkz. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 36, 40.

⁸⁴³ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 67.

cisim diyenleri iki temel gruba ayırır. Kerrâmiyye'yi de teşbihçi gruplara dâhil etmekle beraber tüm diğer teşbihçi gruplar ile Kerrâmiyye arasında bir ayrımda bulunur. Ayrımın referans noktasını, Allah'a hareket ve sükûn izafe edip etmemeleri oluşturur. Kerrâmiyye dışındaki tüm diğer teşbihçi gruplar Allah hakkında hareket ve sükûnu mümteni' bulurken Kerrâmiyye bunu mümkün görür.⁸⁴⁴ Ancak bunun azalarla meydana gelen bir hareket ve sükûn olmadığını iddia eder. Râzî, Kerrâmiyye arasında bu hususta üç farklı yaklaşımın vücut bulduğunu nakleder. Bir grup, Allah'ın arşa mülaki olduğunu iddia eder. Diğer iki grup aksini savunur. Allah'ın arşa mülaki olmadığını iddia edenler ise iki farklı görüş serdedir. Bir grup, Allah ile arş arasında sınırlı bir mesafe olduğu halde Allah'ın arşta bulunduğunu söyler. Diğer grup ise Allah ile arş arasında sınırsız bir mesafe olduğunu iddia eder. Kerrâmilerin hareket ve sükûn meselesine getirdiği açıklamalar, bu meselenin arka planında istivâ ve istivânın keyfiyeti bulunduğunu gösterir. Râzî, akabinde konu ile ilgili deliller getirerek muhalifleri eleştirir.⁸⁴⁵ Râzî, ayrıca Kerrâmiyye'nin ileri gelenlerinin Allah'a cismiyyet izafe ederken kasıtlarının ne olduğuna dair yaptıkları açıklamalara da eserinde yer verir. Cisim ibaresi ile Allah'ın cüzlerden oluştuğunu kastetmedikleri, bilakis O'nun mahalden münezzeh nefsi ile kâim olduğunu kastettikleri şeklindeki açıklamalarını aktarır ancak akabinde bu açıklamanın çelişki içerdiğini savunur. Razi, istiva hususundaki yaklaşımları ile Allah'ın mahalden münezzeh olduğu şeklindeki açıklamalarında yatan çelişkiyi irdeler. Gerek bu meselede gerekse diğer meselelerde, eleştirilere muhatap olunca kabul edilebilir bir yorum geliştirme çabalarını, takiyye olarak isimlendirir ve Kerrâmilerin korkmaları dolayısıyla takiyye yaptıklarını savunur.⁸⁴⁶

Ebu'l- Hasan el-Eş'arî, Kerrâmiyye'yi sadece *Makâlât*'nda zikretmiştir. Konu ile ilgili verdiği bilgiler ise Kerrâmiyye'nin iman-küfür anlayışı ile sınırlıdır. Kendisinden

⁸⁴⁴ Müellif, cisim olan varlık hakkında hareket ve sükûnun caiz olacağını söyler. Nitekim Kerrâmiyye'de bu hususta aynı fikirdedir. Ancak Râzî ile Kerrâmiler arasındaki temel ayrılık ilahın cisim olarak nitelenip nitelenemeyeceği meselesidir. Râzî, ilahın cisim olmayacağına dair çeşitli akli deliller öne sürer. Ona göre harekete sahip olan bir cismin ilah olmasının mümteni' olmaması durumunda âlemin ilahının güneş, ay ve yıldız olması caiz olur. Ancak bu varlıkların muhaliflerin yaklaşımından hareket edilecek olursa âlemin ilahı olmasını engelleyecek mahiyette herhangi bir özellikleri yoktur. Hâlbuki cüzlerden mürekkep olmaları, sınırları ve sonlarının(mahdud ve mütenahi) olması, hareket ve sükûn ile mavsuf olmaları uluhiyyetlerine engel teşkil eder. Oysa Râzî'nin gözü ile Kerrâmiyye, Allah hakkında cisim kavramını kullanarak bu niteliklerin tamamını Allah hakkında caiz bulur. Bkz. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 40-41.

⁸⁴⁵ Müellif, öncelikle cismin en az mürekkep iki cevherden oluşabileceği ve bu durumun vahdete aykırı olacağı noktasından hareket eder ve konu ile ilgili muhtelif deliller öne sürerek muhataplarını eleştirir. Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 23-34.

⁸⁴⁶ Râzî, Kerrâmiyye'yi belli bir mekân ve yön nispet ettiği varlığı duyularla idrak edilemeyecek bir varlık olarak nitelemesinde çelişki bulur ve konuyu ayrıntılı şekilde analiz eder. Geniş bilgi için bkz. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 65.

sonra İbn Fûrek'in Kerrâmî iman anlayışı ile ilgili birtakım detaylandırmalara gittiği, Bağdâdî'den itibaren ciddi eleştirilere muhatap olacağı tecsim-teşbih konusundaki görüşlerine değinmediği görülmektedir. O, Cismiyye'den söz ederken örtük olarak Kerrâmiyye'yi de eleştirmiş ancak açık bir şekilde konu ile ilgili Kerrâmî iddialardan söz etmemiştir. İbn Fûrek'ten sonra Bağdâdî'nin, Kerrâmiyye'ye dair verdiği malumat ve tenkitlerindeki üslubu açısından Eşari geleneğin Kerrâmiyye algısına farklı bir boyut kazandırdığını söyleyebiliriz. Bağdâdî ile birlikte Kerrâmiyye-Eşariyye muhalefedinin zirve yaptığı, kendisinden itibaren Fahreddîn er-Râzî dönemi de dâhil olmak üzere genel anlamıyla muhalefetin aynı minvalde devam ettiği görülmektedir.

4.3.2.2.2. Sıfatlar Meselesi

Kerrâmiyye, Allah'ın fiili sıfatları hususunda farklı bir yaklaşım sergiler. Onlara göre Allah ezeli olarak Râzık değildir. Allah'ın ezeli olarak Râzık sıfatı ile vasıflandırılması dilcilerin Allah'ın fiillerinden çıkarılan isimlerle O'nu ezeli olarak vasıflandırmaları ile ilgilidir. Onlara göre Allah, kendisinde bir yaratma, rızık ve nimet bulunmaksızın kendisinde bulunan yaratıcılıkla yaratıcı, rızık vericilikle rızık verendir. Rızık vericilikten kasıtları ise rızık vermeye olan kudretidir. Yani onlara göre Allah'ın ezeli olarak bu sıfatlarla vasıflandırılması, bu fiileri gerçekleştirme potansiyeline (kudretine) sahip olması ile ilişkilidir. Ve ezeli olan ise bu fiileri gerçekleştirmeye yönelik kudretidir. Kudret kadîm; yaratma ve rızık gibi fiili sıfatlar O'nda olan hâdis sıfatlardır.⁸⁴⁷ Bu yaklaşımları, kendilerini kelâm ile kavlı; mütekellim ile kâil arasında da bir ayrıma götürmüştür. Onlara göre Allah ezelden beri söz söyleme kudreti olan kelâm ile mütekellimdir ve söz ile değil söz söyleme melekesi ile (kailiyyet) ile söyleyen (kâil)'dir. Söz söyleme melekesi, O'nun söze olan kudretidir. O'nun sözü ise kendinde hâdis olan harflerden ibarettir.⁸⁴⁸

Bağdâdî'nin aktarımına göre Kerrâmiyye, hayat sıfatını kudret ile ilişkilendirmektedir. Kudret sıfatını, kendisi olmaksızın eyleme geçemeyecek olan (başka bir deyişle kendisi olmaksızın varlık kazanamayacak) hayat ve ilim sıfatlarını kendisinde

⁸⁴⁷ Konu ile ilgili benzer ibarelere Nesefî'de de rastlamaktayız. Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 219; Nesefî, *Te*

bsıratu'l-Edille, I/402-403.

⁸⁴⁸ Bağdâdî muhatabına “*Kelâm, söz üzerindeki kudrettir.*” iddiasında bulunduğunuza ve susan kimse, size göre, sustuğu zaman söz söylemeye kâdir olduğuna göre bu durumda susan kimsenin konuşan olduğunu da kabul etmeniz gerekir.” dediğini muhatabın da bunu kabul ettiğini aktarır. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 219.

toplayan bir sıfat olarak tanımlamaktadır.⁸⁴⁹ Görüldüğü gibi Kerrâmiyye kelimasında kudret sıfatı, belirleyici bir rol üstlenmektedir. Kerrâmiler ölünün, kudret hariç diride bulunan bütün sıfatları taşıdığını iddia ederler.⁸⁵⁰ Aynı şekilde İlah'ın işitmesini mesmu'atı idrake güç yetirebilmesi olarak görürler.⁸⁵¹ Allah'ın iradesinin zâtında hâdis olarak var olduğunu, kelamının söze olan kudreti; sözünün ise zâtında hâdis olduğunu iddia ederler.⁸⁵² Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiili sıfatları konusundaki yaklaşımının temelini, bu görüşü oluşturmaktadır. Onlara göre Allah ezelde yaratılmışlar ve rızık yokken râzık ve hâlık değildi.⁸⁵³ Onların Allah'ın ezelde halık olmadığını, hâlıkıyyeti (yaratmaya olan kudreti) ile hâlık olduğunu savunmaları bu görüşlerine dayanmaktadır.

İsferâyînî ise Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiillerinden türetilen isimlerin (halık, razık, mun'im gibi) ezeli olduğu kabulünü, Kerrâmî bid'atlarından biri olarak nitelendirmektedir. Kerrâmilere göre Allah, yaratmadan önce hâlık, rızık vermeden önce râzık ve nimet vermeden önce de mun'imdir. İsferâyînî, bu fikri savunanların yaratmadan nasıl halık olacağına dair kendilerine yöneltilen soruya hâlıkıyyeti ile hâlık, râzıkıyyeti ile râzık olduğu cevabını verdiklerini aktarır. İsferâyînî, hâlıkıyyet ve râzıkıyyet gibi ibarelerin Kerrâmiyye'den önce ne Arap ne Acem hiç kimse tarafından kullanılmadığını, bu ibareleri ilk olarak Kerrâmilerin kullandığını söyler. Seleflerinden farklı olarak Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiili sıfatları hususunda Mecusilikten etkilendiğini söylemesi ve bu hususta ayrıntılı açıklamalara gitmesi İsferâyînî'nin orijinal yönüdür. Bu tahlili dışında Allah'ın fiili sıfatları hususunda verdiği bilgiler, öncekilerin tekrarı mahiyetindedir.⁸⁵⁴

Allah'ın sıfatları hususunda Kerrâmî görüşleri ayrıntılarıyla ele alanlar çoğunlukla Eşariler olduğu anlaşılmaktadır. Bu Eşari isimlerden bir diğeri ise Şehristânî'dir. Şehristânî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşlerini

⁸⁴⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 62.

⁸⁵⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 141.

⁸⁵¹ Kendisinde hâdis olan sem' mesmu'u idrakidir, "kendisinde hâdis olarak sem' olmasaydı semi' olmazdı." iddiasında bulunurlar Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 118.

⁸⁵² Kavl kavramını kullanıyor. Kelam kavle olan kudretidir. Kavl ise zâtında hâdis olarak var olandır. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 123, 125.

⁸⁵³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 144.

⁸⁵⁴ Kerrâmilere göre Allah'ın sözleri (kavli), iradesi, mesmuat ve mubsiratı idraki zatında hâdis olarak var olur. Bir şey yaratmayı irade ettiği zaman "kun cevheran" sözü ile yaratır. Ancak bu durumda kaf, nun, cim, vav, ha ve ra'yı zâtında ihdas etmesi vacip olur. Kerrâmiyye Allah'ı havâdise mahal kılma hususunda Mecusilikten etkilenir Mecusilerin ilahı olan Yezdan kendisine hükümrânlığında muhalefet edecek bir varlığı nefsinde tasavvur eder. Bu tasavvuru neticesinde kendisinde bir bozulma (عفونة) oluşur ve bu bozulmadan şeytan yaratılır. Mecusilerin bu görüşünü öğrenen Kerrâmiyye, buna binaen Allah'ın zâtında havâdisin bulunduğunu iddia eder. Böylelikle havâdise mahal olanın kendisinden hali olamayacağı elem, lezzet, şehvet, ölüm, acz ve hastalığın Allah'ın zâtında bulunmasını caiz görürler. Geniş bilgi için bkz. İsferâyînî, *Tebşir*, s. 112-114.

aktarıırken Muhammed b. Heysem'den söz eder. Verdiği bilgilere göre Muhammed b. Heysem, “îcad” ve “i'dam”ı (varlık ve yokluğu) irade ve îsar ile açıklamaktadır.⁸⁵⁵ Kerrâmiyye'nin çoğunluğuna göre yaratma, “kavl” ve “irade”den ibarettir. Ancak Kerrâmiler, ayrıntıda ihtilafa düşerler. Bir kısmına göre her mevcud için îcad; her ma'dum için i'dam söz konusudur. Bir kısmına göreyse tek bir îcad, aynı cinsten olması şartı ile iki mevcud için yeterlidir. Ancak cinsler farklılaştıkça îcad da çeşitlenir. Bazılarına göre, her bir mevcûd ya da her bir cins, bir îcada ihtiyaç duyarsa her bir îcad da bir kudrete ihtiyaç duyar, bu halde îcadın teaddüdü, kudretin teaddüdünü kaçınılmaz kılar. Bazısı ise muhdisatın cinsi adedince kudreti gerekli görür. Çoğunluğu Allah'ın zâtında var olan havâdisi “kaf”, “nun”, “irade”, “tesemmu” ve “tebessur” olmak üzere beş ile sınırlar.⁸⁵⁶

Kerrâmilerden Allah'ın işitmesi ve görmesini, işitme ve görmeye güç yetirebilme olarak tanımlayanlar vardır. Bazısı ise sem' ve basarın ezeli olduğunu savunmaktadır. Allah'ın zâtında var olan havadislerle ilintili (müteallık) kadîm bir meşîeti olduğunu dile getirirler. Ve havâdisin Allah'ın sıfatı olamayacağı hususunda icma ederler. Onlara göre akvâl, irâdât, tesemmuât ve tebessurâtın havâdis olarak Allah'ın zâtında var olduklarını ancak Allah'ın onlarla kâil, murîd, semi' veya basîr olmadığını bilakis O'nun kâiliyyeti (yani söz söyleyebilmesi) ile kâil, hâlikiyyeti ile hâlık, murîdiyyeti ile murîd olduğunu savunurlar. Allah'ın ezeli olarak hâlık olduğunu; yaratmadan önce de hâlık olduğunu nitekim kendisinin hâlikiyyeti ile hâlık olduğu fikrindedirler.⁸⁵⁷

Bunun yanı sıra Allah'ın zâtında var olan havâdisin de bekâsını vacip görürler. Onlara göre bu havâdisin ademini caiz görmek Allah'ı havâdisle mahal kılmaktır. Aynı şekilde havâdisin ademinden söz edebilmek için Allah'ın kudreti ile adem söz konusu olur ki o zaman da zâtında yarattığı bir i'dam ile yokluğu gündeme gelir ki bu durumda da ma'dumun Allah'ın zâtında var olduğu sonucu doğar. Bu da onlara göre muhaldir. Şehristânî, Kerrâmilerin Allah'ın zâtında yaratılanlar adenince hâdis varlığın bulunduğunu iddia ettiklerini dile getirerek bunun çok çirkin bir yakıştırma olduğunu söyler.⁸⁵⁸ Öyle anlaşılmaktadır ki Kerrâmiyye, Allah'ın zatındaki hâdis varlıkların Allah'ın zatında meydana gelen bir i'dam ile yokluğa dönüşmesini, Allah'ın uluhiyetine

⁸⁵⁵ Heysem bu görüşüne “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.” Nahl 16/40 “ Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.” Yasin 36/82 ayetlerini delil olarak getirir.

⁸⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 101-102.

⁸⁵⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 102.

⁸⁵⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 102.

gölge düşüreceği gerekçesi ile imkansız görmektedir. Şehristânî'nin verdiği bu bilgiden yola çıkılarak Kerrâmiyye'nin çoğunluğunun açıkça, Allah'ın zatında hâdis varlıklar bulunduğu iddiasında olmadığı anlaşılmaktadır. Yaratmayı, irade ve kavle ile ilişkilendiren Kerrâmiyye Allah'ın zatındaki irade ve kavle, ezeli olarak nitelendirdiği kudretten farklı bir anlam yüklemiştir.

Şehristânî, Kerrâmilerin icma ettikleri tek görüşlerinin, Allah'ın sıfatları meselesi olduğunu söyler. Allah'ın ilmi ile âlim, kudreti ile kâdir, hayâtı ile hayy, meşîeti ile dileyen olduğunu ve bütün bu sıfatların ezeli olup Allah'ın zât-ı ile kâim olduğunu savunurlar. Bazen Eş'ârî'nin yaptığı gibi sem' ve basarı da ezeli sıfatlara eklerler. Bazen de *yedeyn* ve *vech* gibi haberi sıfatların da zâtı ile kâim ezeli sıfatlar olduğunu söylerler. Peşi sıra, Allah'ın eli olduğunu ancak diğer eller gibi olmadığını, yüzü olduğunu ancak diğer yüzler gibi olmadığını eklemesinde bulunurlar. Şehristânî, Kerrâmiyye hakkında daha önceki Eşârî metinlerde karşılaşmadığımız bir bilgi aktarır. Kerrâmiyye'nin, ru'yetullah meselesi hakkında Allah'ın diğer yönlerden değil de üst ciheti itibariyle görülebileceğini iddia ettiğinden söz eder.⁸⁵⁹ Ancak konu hakkında ayrıntıya girmediğinden ve daha önce böyle bir bilgi ile karşılaşmadığımızdan bu görüşün arkaplanı ve ayrıntıları hakkında bilgi sahibi değiliz.

Eşariyye-Kerrâmiyye muhalefesinde adından söz ettiren son Eşari isim olarak niteleyebileceğimiz Râzî de Kerrâmiyye'yi Müşebbihe ile ilişkilendirir. Verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye, Allah'ın mütehahhız (yer kaplayan) olduğuna ve dolayısı ile ciheti bulunduğuna inanır.⁸⁶⁰ Râzî, Allah'ın mütehayyız olmasının mümteni' olduğunu savunur. Çünkü bu durumda diğer mütehayyız varlıkların benzeri olmuş olur ve mütehayyız olan mütenahi olur. Râzî, Allah'ın mütehayyız olmadığını söyleyerek Kerrâmiyye özelinde Allah'ın arşa istivasını bir mekâna yerleşmesi olarak algılayan tüm teşbihçi grupları eleştirir.⁸⁶¹

Kerrâmiyye'nin etkili olduğu dönemlerde Eş'a'rî mütekellimler ile Kerrâmiyye arasındaki muhalefetin boyutunun diğer geleneklerden biraz farklı olduğu görülmektedir. İbn Fûrek, (406/1015) Bağdâdî (429//1038) ve Râzî'nin (606/1209) önde gelen Kerrâmiler ile yüzyüze gelip tartışmaları, iki mezhep arasında daha sert bir muhalefetin cereyan etmesine sebep olarak gösterilebileceği gibi sosyal tabandaki muhalefetin söz

⁸⁵⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 103.

⁸⁶⁰ Ayrıca Allah'ın cevher-i ferd ve artık bölünemeyen bir nokta olmadığına ve bütün yönleriyle veya bazı yönleri ile sınırsız olduğuna inanırlar. Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 65.

⁸⁶¹ Râzî, *Esâsu't-Takdîs*, s. 35-37,65.

konusu tartışmaları tetiklediği de söylenebilir. Kerrâmiyye'nin gerek iman konusundaki görüşleri gerekse Allah ve sıfatları konusundaki görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde ele alınması, iki mezhep arasındaki söz konusu muhalefetin Eşarî metinlere yansımaları olarak okunabilir. Bu muhalefet, zaman zaman Kerrâmi iddiaların yorum ve tenkidinin, Kerrâmi görüşlerin bizatihi kendisiymiş gibi sunulması sonucunu doğurmuş ve bu yorum ve tenkitler, seleflerdensonraki nesillere Kerrâmi görüşler olarak aktarılmış ve bu aktarımlar dikey düzlemle sınırlı kalmamıştır. Bağdâdî ve Şehristânî'den ciddi iktibaslarla bulunan İbn Dâ'î er-Râzî'nin Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgileri⁸⁶² yatay düzlemde mezhepler arasındaki etkileşimin bir örneği olarak nitelemek sanırım haksızlık olmayacaktır.

4.3.2.3. Diğer Meseleler

Muhalifler, Kerrâmiyye tenkidinde, iman ile Allah'ın sıfatları meselesini mezkeze almışlardır. Ancak Kerrâmiyye, bu konular dışında da muhtelif meselelerde fikir üretmiştir. Bu bağlamda, Kerrâmiyye'nin imamet anlayışı, iman ve Allah anlayışının gölgesinde kalmış önemli bir mesele olarak zikredilebilir. Kerrâmiyye, bu hususta içinde bulunduğu zaman ve mekânın ötesine geçmeyi başararak farklı bir yorumda bulunmuştur. İbn Kerrâm, imamlardan biri âdil diğeri âsi olsa da kişinin bağlı olduğu kimseye itaate devam etmesini zaruri görmüştür. İbn Kerrâm'ın taraftarları, kendisinin bu görüşüne paralel olarak Ali b. Ebî Tâlib'i sünnete ittiba eden; Muaviye b. Ebî Süfyan'ı ise sünnetten ayrılmış olarak vasıflandırmışlardır. Buna rağmen herbirine itaati onlara uyanlar üzerine vacip görmüşlerdir. Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın aynı anda iki imamın imametini caiz görmesini, kargaşa yaratacağı gerekçesiyle tenkit etmiş; İbn Kerrâm'ın aynı anda iki imamın imametini ortaya çıkabilecek kargaşaya rağmen caiz gördüğünü savunmuştur.⁸⁶³ İsferyânî ise bu iki imamın hakk ve adil olduğunun kabul edilmesinin birtakım sıkıntılar doğuracağını; birbirleri ile savaşmaları durumunda her ikisinin de adil ve hakk imamla çekişeceğini ve böylelikle zalim olacağını dile getirmiştir.⁸⁶⁴

Yukarıdaki bilginin aksine, Kerrâmiyye'nin çoğunluğunun her iki tarafı haklı bulduğu; geri kalanının ise Hz. Ali'nin, Cemel ve Sıffin ehli ile savaşma hususunda isabet ettiği görüşünde olduğu, rivayetler arasındadır.⁸⁶⁵ Kerrâmiyye'ye nispet edilen aynı zamanda iki ayrı imamın imametini caiz olduğu görüşü, yukarıda zikredilen

⁸⁶² Geniş bilgi için bkz. İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebsirâtu'l-'Avâm*, 65-73.

⁸⁶³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223.

⁸⁶⁴ Bkz. İsferyânî, *Tebsir*, s. 115.

⁸⁶⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 316.

Kerrâmiyye'den birinci gruba ait olmalıdır. Oysa bu görüş, muhtelif kaynaklarda Kerrâmiyye'nin genel kanısıymış gibi sunulmaktadır.⁸⁶⁶

Şehristânî'nin verdiği bilgiye göre ise Kerrâmilerin, bîat akdinin aynı dönemde görev yapacak iki imam için geçerli olacağını savunmaları bir amaca matuftur. Şehristânî'ye göre bu amaç, sahabeden bir grubun icması ile Muaviye'nin Şam'daki; Ali b. Ebî Tâlib'in de Medine ve Irak'ın'deki halifeliğini meşrulaştırmaktır. Şehristânî'ye göre onlar, Hz. Osman'ın katillerini bulma hususunda Muaviye'nin sergilemiş olduğu tavrı tasvib etmekte Hz. Ali'yi ise Hz. Osman hususunda sessiz kalmayı tercih ekmekle itham etmektedirler.⁸⁶⁷

Kerrâmiyye'nin ta'dil ve tecvir konusundaki görüşleri de zikredilmesi gereken görüşlerindendir. Kerrâmiyye, Allah'ın yarattığı ilk şeyin mutlaka kendisine değer verilmesinin doğru olacağı (akıl ile donatılmış) yaşayan bir cisim olması gerektiğini iddia etmiş ve aksini Allah'ın adaletine aykırı bulmuştur.⁸⁶⁸ Bağdâdî'nin gündeme getirdiği bu bilgi, Saffâr el-Buhârî'nin *Telhîsu'l-Edille*'de verdiği bilgiler ile kısmen örtüşmektedir. Saffâr, Kerrâmiyye'nin, cansızları, canlılardan önce yaratmasını Allah'ın hikmeti hakkında caiz görmediğinden söz eder.⁸⁶⁹

Kerrâmiyye'nin farklı bir fıkıh ürettiğine dair bilgileri daha önce mütalaa etmiştik. Eşari geleneğin önemli temsilcilerinin, Kerrâmiyye'nin konu ile ilgili görüşlerini eleştiri maksadı ile gündeme getirmiş olması, konunun bu başlık altında tartışılması gerekliliğini doğurmuştur. Kerrâmiyye'nin fikhî görüşleri ile ilgili aktarımlardan biri, yolcu namazı ile ilgilidir. Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre İbn Kerrâm, rükû, kıyam, secdeler, kuûd, kelime-i şehadet olmaksızın ve selam vermeksizin iki defa tekbir getirmenin yolcunun namazının sahih olması için yeterli olacağını söyler. O, ayrıca hadesten tahareti vacip görerek necis bir elbise ile necis bir yerde ve bedendeki necaset ile namaz kılınabileceğini savunur. Ölüyü yıkamayı ve namazını kılmayı farz görmeyen İbn Kerrâm, kefenlenip defnedilmesini vacip kabul eder. Bunlara ek olarak Kerrâmiyye, farz olan namaz için niyeti vacip görmez; farz olan namaz, oruç ve haccın niyetsiz sahih olacağını iddia eder. Başlangıçta İslamı kabul ederken edilen niyeti yeterli görür⁸⁷⁰ Farz olan ibadetler ile ilgili

⁸⁶⁶ Geniş bilgi için bkz. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 195, 203; Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, II/434-435; Sâbûnî, *Bidâye*, s. 100; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223; İsferyânî, *Tebşîr*, s. 115.

⁸⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 105.

⁸⁶⁸ Müellif, Kerrâmilerin bu görüşü ile Haricilerin İbâdiyye fırkasının konu ile ilgili görüşleri arasında bağlantı kurar. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 222-223.

⁸⁶⁹ Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/326-327, II/616-617.

⁸⁷⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 216, 223-224.

bu görüşün arkaplanında, İslama niyet edilmiş olmasının bütün ibadetler için yeterli olacağı görüşü yatar. Kerrâmilere göre ilk ikrarı ile kişi, İslamı kabul ederek Allah'ın farz kıldığı tüm ibadetleri yerine getireceğine niyet etmiş olur. Onlara göre dünyada, farz ibadetler için ayrıca niyete gerek yoktur. Ancak nafile ibadetler için niyet gereklidir. Ancak konu ile ilgili diğer aktarımlar, sosyal gerçekliklerden uzaktır. Nitekim bu uygulamalar, gündelik hayata dair uygulamalar olduğundan Kerrâmilerin, namazı Bağdâdî'nin aktardığı şekilde kılmaları durumunda kendilerine ciddi eleştirilerin yöneltileceği malumdur. Ancak tarihi kaynaklarda, Kerrâmiler hakkında namazı bu şekilde eda edişleri veya ölümlerini yıkamadan defnettiklerine dair herhangi bir bilgi veya eleştiri bulunmamaktadır. Bu durumda Kerrâmiyye'nin zaruri durumlar ile ilgili ruhsata dayalı verdiği hükümlerin muhalifler tarafından Kerrâmilerin genel uygulamalarıymış gibi sunulmuş olması ihtimali veya onlara ait olmayan görüşlerin muhaliflerce karalama amaçlı kendilerine isnad edilmiş olması ihtimalleri gündeme gelmektedir.

Bağdâdî'nin fikhî meselelere dair İbn Kerrâm'a nispet ettiği görüşleri İsferâyînî, İbn Kerrâm'ı zikretmeksizin Kerrâmilerin fikhî görüşleri olarak sunmaktadır.⁸⁷¹ O, isim vermeksizin Kerrâmiyye'nin önde gelenlerinden birinin fıkıh ile kelamı birbirinden ayırmak istediğinden söz etmektedir. Ayrıca son dönemde Kerrâmiyye'nin liderliğini yürüten İbrahim b. Muhâcir'in isim ve müsemma konusunda farklı bir yorumlamada bulunduğunu; ismin müsemma ile kaim araz bir varlık olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Verdiği bilgilere göre İbrahim b. Muhacir, Allah'ın cisim olduğunu ve *Allah, Rahman, Rahim* ve *Halık* gibi isimlerin tamamının müsemma ile kaim araz varlıklar olduğunu iddia etmekte ve bu yaklaşımını insan isimleri hususunda da sürdürmektedir.⁸⁷²

Kerrâmiyye hakkında daha önce rastlamadığımız bir diğer bilgi ise nübüvvet meselesi ile ilgilidir. Kerrâmiyye'ye nispet edilen bu görüşe göre Peygamber, peygamberliğini ilan ettiğinde bu çağrıyı işitenlerin onun peygamberliğine dair herhangi bir delili beklemeksizin derhal kendisine iman etmeleri gereklidir.⁸⁷³ Ayrıca Allah'ın kıyamete kadar tek bir peygamber göndermiş olması ihtimali üzerinden değerlendirmede

⁸⁷¹ Krş. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 223-224; İsferâyînî, *Tebşir*, s. 116.

⁸⁷² Geniş bilgi için bkz. İsferâyînî, *Tebşir*, s. 116-117.

⁸⁷³ Müellif, Kerrâmilerin bu görüşü ile Haricilerin İbâdiyye fırkasının konu ile ilgili görüşleri arasında bağlantı kurar. Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 222.

bulunan Kerrâmiyye, böyle bir durumun gerçekleşmesi faraziyesini tartışmış ve bunun gerçekleşmesi halinde Allah'ın hakîm olarak vasıflandırılmayacağını savunmuştur.⁸⁷⁴

Kerrâmiyye, *risalet-irsal* ile *rasûl-mürsel* arasında da ayrıma gitmiştir. Kerrâmiyye, risalet ve rasul kavramlarını ezeli ve ebedî birer kavram olarak görmüştür. Rasulün risalet ile vazifelendirilmesi durumunda ise irsal ve mürsel kavramlarını kullanmıştır. Buradan yola çıkarak risalet ve rasulü kalıcı; irsal ve mürseli ise geçici olarak tanımlamıştır. Yani Peygamber, gönderilmeden önce ve vefat ettikten sonra da rasuldür ancak mürsel değildir. Mürsel, risalet görevi ile görevlendirilmiş olduğu yaşadığı dönem ile sınırlıdır.⁸⁷⁵

İsferâyînî'nin konu ile ilgili aktarımları da kayda değerdir. O Kerrâmilerin, nübüvvet ve risaleti, rasulde ortaya çıkan iki arâz olarak gördüklerini rivayet eder. Nübüvvette, mucize, vahiy ve ismet olmadığını iddia eden Kerrâmiler, bu özelliklerin kendisinde bulunduğu kişiyi rasul olarak göndermenin Allah'a vacip olacağını savunurlar. Göndermesi durumunda rasul artık mürsel olarak adlandırılır. Yani risalet görevini pratikte gerçekleştirmeyinceye kadar mürsel olarak isimlendirilmeyeceğini iddia etmiş olurlar. Bu nedenle Hz. Peygamber'in kabirde rasul olduğunu ama mürsel olmadığını söylerler. İsferâyînî kendileri nezdinde Hz. Peygamber'in kabirde hem rasul hem mürsel olduğunu savunur.⁸⁷⁶ Ancak Kerrâmilere nispet edilen bu görüş, farklı kaynaklarda Kerrâmiler tarafından Eşarî mütekellim İbn Fûrek'e nispet edilmektedir.⁸⁷⁷ Kerrâmilerin bu görüşü, İbn Fûrek'e; Bağdâdî'nin ise Kerrâmiyye'ye dayandırması

⁸⁷⁴ Ayrıca Allah'ın yaratılmışları, onlardan birinin kendisine inanmayacağını bilerek yaratmasını abes görür. Onların hepsini, onlardan bir kısmının inanacağını bilerek yaratmasını ise O'nun bir iyiliği olarak görür. Bu bilgiyi müteakiben Ehl-i Sünnet'in konu ile ilgili görüşünü verir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 222-223.

⁸⁷⁵ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 173.

⁸⁷⁶ İsferâyînî'nin verdiği bilgilere göre Ehl-i Sünnet, Hz. Peygamber'in rasul olarak görevlendirilmesini ve görevini ifa etmesini bu isimlendirmeyi haketmesine gerekçe olarak gösterir. Ehl-i Sünnet'in görüşüne temel dayanak teşkil eden diğer bir gerekçe ise örf ve adetteki kullanımdır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre Hz. Peygamber'in mürsel olarak isimlendirilmesi kabirde risalet görevi ile meşgul olduğu manasında kullanılan bir isimlendirme olmayıp daha önce gerçekleştirdiği eyleme binaen hak ettiği bir isimlendirmedir. İnsan kötü bir eylemde bulunup eylemi sona erdikten sonra bile yaptığı fiile istinaden hırsız vb. şeklinde isimlendirilir. Mümin vefat ettikten sonra da kendisine mümin denir. Meslek adlarında da durum aynıdır. Terzilik işi ile iştigal eden bir kişi dikiş ile meşgul olmadığı zamanlarda da terzi olarak adlandırılır. Bkz. İsferâyînî, *Tebşir*, s. 115.

⁸⁷⁷ İbn Fûrek'e nispet edilen bu görüşün arkaplanında ruhun araz olup olmadığı tartışması yer alır. Bu rivayetlere göre İbn Fûrek'in sultan tarafından davet edilmesini hazmedemeyen Kerrâmiler, onu sultana şikâyet eder. İbn Fûrek'in ruhu araz olarak kabul ettiği, ölümüyle birlikte Hz. Peygamber'in ruhunun da yok olması dolayısıyla nübüvvetinin sona erdiğine inandığı ileri sürülür. Sultanın huzuruna getirtilen İbn Fûrek, Hz. Peygamber'in Allah'ın rasulü olduğunu ama hâlihazırda nübüvvetinin sona erdiğini ikrar edince Sultan katlini emreder. Bkz. Zehebî, *Târîh*, XXVIII/148-149; Subkî, bu mesele ile ilgili sultan tarafından sorgulanan İbn Fûrek'in kendisine atfedilen bu görüşü inkâr ettiğini nakleder ve İbn Fûrek'e nispet edilen bu görüşün Kerrâmilerin iftirası olduğunu dile getirir. Krş. Subkî, *Tabakât*, IV/130-131.

ilginçtir. Bu tartışma, ruhun araz olup olmaması meselesi ile ilişkilendirilmiş ve her bir mezhep, diğerini, ölümü ile Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sona erdiğine inanmakla itham etmiştir.

Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlerden biri ise “evliyanın bazısının enbiyanın bazısına üstün olduğu” görüşüdür. Bu görüş, Mâturîdî Hakîm es-Semerkandî, Eşarî Bağdâdî ve Şîî İbn Dâ'î er-Râzî tarafından gündeme getirilmiştir. Ancak Kerrâmiyye'nin varlık kazandığı dönemden uzaklaştıkça konu ile ilgili verilen bilgilerde birtakım değişiklikler olmuştur. Hakîm es-Semerkandî, enbiyanın mertebesinin evliyadan üstün olduğuna inanmayanların mübtedî' ve Kerrâmî olduğunu söylemekle yetinirken Bağdâdî, Kerrâmiyye'den bir grubun, liderleri İbn Kerrâm'ı, Abdullah b. Mes'ud'dan ve sahabenin birçoğundan faziletli kabul ettiğini rivayet etmektedir. İbn Dâ'î er-Râzî ise Kerrâmiyye'nin, Muhammed b. Kerrâm'ın Muhammed b. Abdillâh'tan faziletli olduğunu ve risalete daha layık olduğu iddiasında bulunduğunu ancak bunu açıkça dile getirmediğini savunmaktadır.⁸⁷⁸

Eşarî gelenekte Kerrâmiyye'nin bilinen görüşleri dışındaki görüşlerini ayrıntılı bir biçimde işleyen ismin Bağdâdî olduğu görülmektedir. Bağdâdî, özellikle *Usûlu'd-Dîn* adlı eserinde, Kerrâmiyye'nin gündeme gelmemiş görüşlerine yer vermektedir. Bu görüşlerden biri ise Kerrâmiyye'nin haber anlayışıdır. Bağdâdî, haber bahsinde Kerrâmiyye'den, İslam dışı unsurların, habere dair bid'at görüşlerinden daha aykırı görüşler beyan eden bir fırka olarak söz eder. Onlardan bir gruba göre sıdkın hakikati, altında herhangi bir mana barındırması; kizbin ise altında herhangi bir mana barındırmamasıdır. Onlardan Şuremlî⁸⁷⁹ olarak bilinen şahıs sıdk ve kizbe dair ilginç bir yorumlamaya gitmiştir. “Sıdkı, kendisi ile haberdar edildiğin senin için olan haber; kizbi ise kendisinden haberdar edilmenin senin için caiz olmadığı haber” olarak tanımlamıştır.⁸⁸⁰ Kerrâmiyye'nin bir kısmı ise sıdkı, haber; kizbi ise aslında haber olmayıp haber suretinde olan olarak tanımlamıştır.⁸⁸¹

⁸⁷⁸ Kerrâmiyye hakkındaki bu bilgiye Hâkim es-Semerkandî'de de rastladık. Semerkandî, *Ashab-ı Sünne ve'l-Cemaa'*dan olanların enbiyanın mertebesinin evliyadan üstün olduğuna inanması gerektiğini işlerken aksini savunanların mübtedî' olduğunu ve Kerrâmî olarak isimlendirildiğini söyler.⁸⁷⁸ Krş. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 188, 316; Semerkandî, *es-Sevâdu'l-A'zam*, s. 18-19; İbn Dâ'î er-Râzî, *Tebîrâtü'l-Avâm*, s. 65-66.

⁸⁷⁹ Müellif yaptığı tahkikat neticesinde bu şahsın kimliğine dair herhangi bir bilgi edinmediği notunu düşer. Biz de biyografik ve biyo-bibliyografik eserlerde Kerrâmî olarak nitelenen bu şahsa rastlamadık. Bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 240.

⁸⁸⁰ Şuremlî, bu tanımından hareketle (kendisinin) haberdar edildiği koğuculuk ve iftirayı kizb olarak değerlendirir. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 240.

⁸⁸¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 240.

Bağdâdî, ayrıca Kerrâmiyye'nin cansız varlıkların da ilim sahibi olduğunu iddia ettiğinden söz eder. Verdiği bilgilere göre Kerrâmiyye, cansız varlıkların da ilim sahibi olduğu iddiasının yanı sıra Allah'ın ilmi hususunda da Eş'arilere muhalefet eder. Bu bağlamda Allah'ın malumatı(nı) ilmi ile bildiğini; ilmini ise başka bir ilim ile bildiğini iddia ederler.⁸⁸²

Kerrâmiyye, Allah'ın, yaşatması takdirinde iman edeceğini veya taati arttıracığını bildiği kişiyi yaşatmasını, Allah hakkında vacip görmüştür, Bağdâdî, bu iddialarından hareketle Kerrâmilerin, Allah'ın hikmete aykırı davrandığını kabul etmiş oldukları iddiası üzerinden Kerrâmilere yüklenir. Bağdâdî'nin bu hususta kullandığı argüman, bülûğ çağına eriştiğinde küfrü tercih edeceğini bildiği kulunu yaşatmasının hikmetine aykırı olacağı argümanıdır. Bağdâdî'ye göre yaşaması takdirinde iman edeceğini veya taati arttıracığını bildiği kişiyi yaşatmasının Allah'a vacip olması durumunda bülûğ çağına eriştiğinde küfrü tercih edeceğini bildiği kulunu yaşatmaması da vacip olur.⁸⁸³

Kerrâmiyye, itaatkâr ile asiye sevap ve ceza vererek birbirinden ayırt etme noktasından hareketle ruhların iadesini aklen vacip görür. Bağdâdî, ise aklen caiz olduğunu, vucubiyyeti kazandıranın vahiy olduğunu savunarak muhalifleri eleştirir.⁸⁸⁴ Bağdâdî, insan bedeninden kopan parçaların yeniden dirilişte bedene iade edilip edilmeyeceği konusundaki ihtilafları zikrederken Kerrâmî görüşlere de yer verir. Kerrâmiyye'den el-Mâzinî olarak şöhret bulmuş bir şahıs, insan bedeninden kopan parçanın aynısının veya başkası ile bedelinin bedene iade edilmesinin caiz olacağını savunur. Kerrâmiyye'den bazısı ise bedenın aslı parçasının iadesini gerekli görür.⁸⁸⁵

4.3.2.4. İslam dışı Unsurlarla İlişkilendirme ve Sosyal İlişkilerde Kısıtlamalar

Diğer geleneklerde olduğu gibi Eşari gelenekte de Kerrâmiyye'nin İslam dışı Unsurlarla ilişkilendirildiğini görmekteyiz. Bu suçlamalar, Bağdâdî ile başlamakta, Bağdâdî, İbn Kerrâm'ın görüşleri ile Dualistlerin ve Hristiyanların görüşleri arasında benzerlik kurmaktadır. Allah'ın cisim olduğunu ve beş ciheti itibariyle sınırsız; arşa değen alt ciheti itibariyle de sonlu olduğunu iddia eden İbn Kerrâm'ın bu görüşünü, Düalistlerin (Seneviyye) görüşüne benzetmektedir. Çünkü Düalistlerin "Nur" olarak isimlendirdiği mabudları "Zulmet"le karşılaştığı yönde son bulmaktadır. Aynı şekilde İbn

⁸⁸² Geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13, 47-48, 117.

⁸⁸³ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 168.

⁸⁸⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 262.

⁸⁸⁵ Konu ile ilgili tartışmalar ve geniş bilgi için bkz. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 286-287.

Kerrâm, bazı eserlerinde Allah'ı, Hristiyanların cevher olduğunu iddia etmeleri gibi cevher olarak vasıflandırmaktadır. Şöyle ki, *Kitâbu Azâbi'l-Kabr* olarak bilinen eserinin girişinde Allah hakkında “zât'ın birliği ve cevherin birliği” ifadesini kullanmaktadır. Bağdâdî, bu bilgiyi müteakiben taraftarlarının, halkın huzurunda Allah hakkında cevher ibaresini kullanmaktan imtina⁸⁸⁶ ettiklerini ve bunun yerine cisim ibaresini kullanmayı tercih ettiklerini söylemektedir.⁸⁸⁶

Eş'ârî ve İbn Fûrek, İbn Kerrâm'ın herhangi bir eserini gördüklerinden söz etmezken Bağdâdî'nin yukarıdaki bilgiyi veriş şekli, İbn Kerrâm'ın bahsi geçen eserini gördüğü izlenimi vermektedir. Bağdâdî'den sonra Kerrâmiyye'ye bu minvalde çeşitli eleştiriler yöneltilmeye devam etmekte; Bağdâdî'nin verdiği bu bilgi, kendisinden sonraki müellifler tarafından tekrar edilmektedir. Bağdâdî'nin bu eseri bizzat görüp görmediği hususu açık değildir. Ancak müelliften sonra gelen makâlât yazarlarının, bu bilgiyi, Bağdâdî'den aktarmış olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Bağdâdî, ayrıca İbn Kerrâm ve taraftarlarını Allah'ı havâdis mahâl kılmakla tenkit etmektedir. Ona göre Kerrâmiler, Allah'ın isimlerinin hepsini kendi zâtında bulunan havâdisler olarak kabul ederler. Allah'ın bir şeye “ol” demesini mahlûk için halk, muhdes için ihdas, varlığından sonra yok olan için ise i'lam olarak isimlendirirler. Ancak O'nda hâdis olan arazları, mahlûk, mef'ûl veya muhdes olarak isimlendirmekten imtina ederler. Onlara göre, âlemde ancak mâbûdlarının zâtında birçok araz ortaya çıktıktan sonra araz ve cisim meydana gelebilir. Bu arazlardan biri, O'nun bu hâdisi ortaya çıkaracak olan iradesidir. Diğer bir araz da onun ortaya çıkacağını bildiği bu hâdis “ol” demesidir. Bizzat bu söz harflerden oluşmaktadır ve bu sözün her bir harfi, Mâbûd içinde hâdis olan bir arazdır. Kerrâmiler, İlâh'ın zâtında ortaya çıkan bu hâvâdisin yok olmasının cevazı hakkında ihtilafa düşerler. Bir kısmı, ademini caiz görürken; çoğunluğu, ademini imkansız bulur. Ancak her iki grup da İlâh'ın zatının ezelde onlardan hâlî olmuşsa dahi gelecekte kendi içindeki hâvâdisten uzak kalamayacağı hususunda birleşir. Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin bu görüşünü Ashâb-ı Heyulâ'nın görüşüne benzeterек eleştirir.⁸⁸⁷

Kerrâmiyye hakkında *Horasan Mücessimesi* ibaresini kullanan Bağdâdî, onların tekfirini vacip görür. Allah'a alt ciheti itibariyle sınır atfetmelerini, alt ciheti itibariyle

⁸⁸⁶ Müellif, Kerrâmilerin Allah'a cisim demelerine rağmen cevher demekten kaçınmalarını Şeytan et-Tâk'ın, Tanrı'nın insan suretinde olduğunu söylemesine rağmen O'na cisim demekten kaçınmasını benzeterек eleştirir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 2

⁸⁸⁷ Heyulâ, ezelde, arazlardan hâlî bir cevherdi; sonra ondan arazlar meydana geldi ve o gelecekte onlardan hâlî olmayacaktır. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 217, 225.

arşa temas ettiğini söylemelerini ve Allah'ı havâdise mahal kılmalarını buna gerekçe olarak zikreder.⁸⁸⁸ Müellif Kerrâmiyye hakkında bu ibareyi *el-Fark beyne 'l-Fırak*'da da kullanır.⁸⁸⁹ Makâlât geleneği, fırkaların birbirlerini İslam dışı unsurlarla ilişkilendirdikten sonra tekfirinin vucubiyetini dillendiren sayısız örnek ile doludur. Kerrâmiyye'nin İslam dışı unsurlarla ilişkilendirilmesini, kendisi ile muhalif fırkalar arasındaki iktidar mücadelesinin ve bu mücadelenin doğurmuş olduğu ötekileştirmenin bir formu olarak okumaktayız.

Nübüvvet meselesi ile ilgili olarak Bağdâdî, Peygamberlerin kendilerine vahiy gelmeden önce hangi dine tabi olduklarını tartışmıştır. Verdiği bilgilere göre Eşariler, her nebinin nübüvvet ile görevlendirilmeden önce tevhid üzere rabbine inandığı görüşündedir. Hz. Peygamber ise Hz. İbrahim'in dini üzeredir. Kerrâmiyye'ye göre ise Hz. Peygamber, Hz. İsa'nın dini üzeredir. Kerrâmiyye hakkında bu bilgiye ilk olarak *Usûlu'd-Dîn*'de rastlamamız bu bilginin Kerrâmiyye'ye aidiyeti noktasında bizi temkinli davranmaya yöneltmiştir. Her ne kadar Kerrâmiyye, Hz. Peygamber'den önceki nebinin Hz. İsa olmasından hareketle bunu söylemiş olabilirse de bu görüşün, Kerrâmiyye'yi İslam dışı unsurlarla ilişkilendirme şeklinde yürütülen karalama faaliyetleri ile Kerrâmiyye'ye nispet edilmiş olması uzak bir ihtimal değildir.⁸⁹⁰

Bağdâdî'den sonra İsferyînî de Kerrâmiyye'yi Seneviyye'ye benzetmiştir. İsferyînî bu hususta Bağdâdî'den etkilenmiş olmalıdır. Bu konuda Bağdâdî'den farklı olarak, İbn Kerrâm'dan sonra tabilerinin "Allah'ın arşa temas etmesi ve arşın Allah'ın mekânı olması" sözünün çirkinliğini görerek bu ibareleri kullanmaktan kaçındıklarından, Allah'ın arşa temas etmesi (mümas) yerine mülaki olması ibaresini kullandıklarından söz etmektedir.⁸⁹¹

İsferyînî, ayrıca Muhammed b. Kerrâm'ın, Allah hakkında Hristiyanların kullandığı gibi cevher ibaresini kullandığını; ancak kendisinden sonrakilerin Allah hakkında cevher ibaresini kullanmaktan imtina ederek cisim ibaresini kullanmayı tercih ettiklerini rivayet etmektedir. İsferyînî, cevheri kullanmalarını Hristiyanların kullanımı olması nedeniyle eleştirirken cisim ibaresini kullanmalarını da Ravâfız'dan Şeytan et-

⁸⁸⁸ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 361.

⁸⁸⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne 'l-Fırak*, s. 12.

⁸⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 290.

⁸⁹¹ Fırkanın kurucusu Sicistanlı Muhammed b. Kerrâm memleketinden çıkarılır. Ğarcistana giden İbn Kerrâm ibadete düşkünlüğü sebebi ile Şûmin ve Afşinlileri etkiler ve taraftar edinir. Kendisine tabi olan bir topluluk ile Muhammed b. Tâhir b. Abdillâh b. Tâhir zamanında Nisabur'a gider. Müellif, bölgede zühdü ile pek çok taraftar edinen İbn Kerrâm'ı bid'at ihdas etmekle itham eder. Öyle ki bu bid'atları yazdığı muhtasar eserde tek tek zikretmesinin mümkün olmadığını söyler. Bkz. İsferyînî, *Tebşir*, s. 111.

Tâk'ın kullanımı olması hasebiyle eleştirir. Allah hakkında cisim ibaresini kullanan Şeytan et-Tâk'ın Allah'ın insan suretinde olduğu iddiasında bulunduğunu dile getiren İsferyînî, Kerrâmilerin kendisine kaçtıkları şeyi, kendisinden kaçtıklarından daha şerli bulmaktadır.⁸⁹² Bunun yanısıra Kerrâmiyye'nin Allah'ı havâdise mahal kılma hususunda Mecusilikten etkilendiğini iddia etmektedir.⁸⁹³

Kerrâmiyye ile Hristiyanlık, Mecusilik, Seneviyye, Ravâfız, Mücessime vb. gruplar arasında kurulan ilişki tahlil edildiğinde bu kullanımların tahkir gayesi ile gündeme getirilen kullanımlar olduğu dikkatleri çekecektir. Kerrâmiyye kelimasını şekillendiren isim olarak nitelenen İbn Heysem'in kendisine ve mezhebe yöneltilen suçlamaları kabul etmemesi, bu suçlamaların mezhepler arası mücadelelerin etkisi ile gündeme getirildiğine dair kanaatimizi güçlendirmektedir. Her ne kadar İbn Heysem'e kadar Kerrâmiyye'nin, kelami görüşleri nedeniyle kendisine yöneltilen tenkitlere cevap verebilecek kelami derinliğe sahip âlimler yetiştirememiş olması bu suçlamaların devamının sebeplerinden biri olarak zikredilebilirse de asıl nedenin güç mücadelesi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim muhaliflerin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlere baktığımızda bu tenkitlerin, bizatihi Kerrâmi görüşlerin kendisi değil de bu görüşlerin yorumu üzerinden cereyan ettiğini görmekteyiz. Bu konuda zikredebileceğimiz en açık örnek iman meselesidir. Tarihi kaynaklardan yola çıkarak aslında hiçbir Kerrâmi âlimin, münafığı, mü'min ve ebedi cennetlik olarak vasıflandırmadığı neticesine ulaştık. Oysa imanı, ikrar olarak nitelemesinden yola çıkarak muhalifler, Kerrâmiyye'yi iman anlayışı nedeni ile münafığı mü'min kabul etmekle itham etmiştir. Kerrâmiyye'nin gerek Eşarilik gerekse Maturidilik karşısında muhalifler ile mücadele edebilecek seviyede bir kelim üretmediği her ne kadar doğru olsa da Kerrâmiyye'nin kavramlara yüklediği anlamın muhalifler tarafından kastetmediği bir düzlemde okunduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Ehl-i Ehvâ ile nikâhlanma, kestiklerini yeme ve mirasları meseleri başlığı altında Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin avamı ile havassı arasında ayrımında bulunur. Kerrâmiyye'nin avamının cisim ibaresinin sadece adını duyduğunu, içeriğine vakıf olmadığını ve havaslarının Allah'ın zâtını havâdise mahal kıldıklarından bihaber olduklarını, dolayısıyla kendileri ile nikâh kıyılabilceğini beyan eder.⁸⁹⁴ Bağdâdî bu yaklaşımı ile

⁸⁹² Bkz. İsferyînî, *Tebsir*, s. 111.

⁸⁹³ İsferyînî, *Tebsir*, s. 112-114, 121.

⁸⁹⁴ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 363.

önde gelen Kerrâmi isimler ile tabileri arasında her ne kadar ayrımda bulunmuş olsa da önde Kerrâmilerle kıyılan nikâhın meşruiyyetini tartışmaktadır. Bu yaklaşım biçimi, Kerrâmileri sosyal hayattan tecrit edici bir mahiyet taşımaktadır. “Ehl-i Ehvâ” kapsamında değerlendirilen Kerrâmiyye, böylelikle önce İslam dışı bir unsur olarak tanımlanmakta akabinde ise gayrimüslimlerle ilgili tartışmalı meseler Kerrâmiyye hakkında gündeme getirilerek Kerrâmiler, sosyal hayattan tecrit edilmektedir.

Eşarî geleneğe bakıldığında Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile İbn Fûrek'in eserlerinde, Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgilerin, haleflerine göre son derece sınırlı olduğu görülmektedir. Kerrâmiyye ile ilgili en yoğun aktarımlar ise Bağdâdî tarafından yapılanlardır. İsferyînî'nin konu ile ilgili kullandığı bilgiler ise Bağdâdî'de karşılaştığımız bilgilerin tekrarı mahiyetindedir. İbn Kerrâm'ın '*Azâbu'l-Kabr* adlı eserinden görmüşçesine alıntılarla ilgili bilgiler, Bağdâdî'den alınmış olmalıdır. Çünkü İsferyînî, Bağdâdî'nin '*Azâbu'l-Kabr*'dan alıntılarla ilgili bilgileri olduğu gibi vermiş, bazı husularda ufak tefek birtakım eklemelerde bulunmuştur. İsferyînî'nin verdiği bilgiler arasında yeni olarak değerlendirilebilecek kaydadeğer tek bilgi, İbn Kerrâm'ın *Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr* adlı eserinin takipçileri tarafından değiştirildiği bilgisidir. Ancak İsferyînî, eserinde, bu iddiasını temellendirecek herhangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Eşarî geleneğin VI/XII. asırdaki güçlü temsilcisi Şehristânî'nin Kerrâmiyye ile ilgili bazı konularda seleflerine nazaran objektif bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Şehristânî'nin aktarımlarına göre Kerrâmiler, şariat gelmeden de aklın iyiyi ve kötüyü bileceği hususunda ittifak halinde olup Mu'tezile'nin söylediği gibi akıl ile Allah'ı bilmenin vacip olduğu görüşündedirler.⁸⁹⁵ Şehristânî, ayrıca Kerrâmi iman anlayışını “İmanı, kalbin tasdîki ve amel olmaksızın dil ile ikrar” olarak tanımlasa da Kerrâmiyye'nin dil ile ikrardan kastının ne olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir. Ona göre Kerrâmiler, mümin kavramını kullanırken ahiretteki durumlarına bakmaksızın bu dünyadaki zahirî durumlarına bakarak insanlara mümin demişlerdir.

Eşarî gelenekte Kerrâmiyye eleştirisini işlerken Kerrâmiler ile münasebet noktasında öne çıkan bazı Eşarî isimleri seçtik. Ancak bunun dışında da muhtelif örnekler ile karşılaştık. Hâkim en-Nîsâbûrî ile Kerrâmiler arasında yaşananlar bunlardan biridir. *el-Müstedrek* müellifi Şafi'î Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (405/1014) Muhammed b. Kerrâm'ın taraftarları yüzünden evinden çıkıp mescide gidemediği, Kerrâmilerin Hâkim en-

⁸⁹⁵ Ancak salah aslah konusunda Mu'tezile gibi düşünmediklerini özellikle belirtmektedir. Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 104.

Nîsâbûrî'nin minberini kırıp evden çıkmasını yasakladıkları rivayet olunmaktadır.⁸⁹⁶ Söz konusu dönem, muhalefetin zirveye ulaştığı dönem olup Kerrâmilerin mevcut siyasî erk tarafından himaye edildiği hicri dördüncü asrın sonlarına denk gelmektedir. Bu rivayeti, Eşarî bir isim olan Zehebî nakletmekte; Hâkim en-Nîsâbûrî'nin hangi gerekçe ile hapsedildiği veya Kerrâmiler ile arasında neler yaşandığı hususunda aydınlatıcı bir bilgi vermemektedir. Sadece Kerrâmiler tarafından hapsedildiğini vermekle yetinmesi, mezhebi mensubiyetinin bu tutumu üzerinde etkili olmuş olabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir.

H. 489/1096 yılına gelindiğinde Nisabur'da Şafi'î-Hanefî koalisyonu ile karşılıklarında yer alan Kerrâmiyye arasında karışıklıklar çıktığı görülmektedir. Bu mücadelede Mehmeşaz ailesinden biri Kerrâmiyye'nin liderliğini yürütürken Şafi'îlerin liderliğini Cüveynî'nin oğlu Ebû'l-Kâsım, Hanefîlerin liderliğini Kâdî Muhammed b. 'Ahmed b. Sa'id yürütür. Pek çok Kerrâmînin öldürüldüğü ve medreselerinin tahrip edildiği olaylar neticesinde Kerrâmiyye'nin Nisabur'daki varlığı sona erer.⁸⁹⁷ Sayrafûnî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşaz'ın oğlu Ahmed'den ve Ahmed'in oğlu Hark b. Ahmed'den, Ebû Abdillâh'a tabi olanlar olarak söz eder. Ahmed'in vefat tarihini h. 486 olarak verir.⁸⁹⁸ Söz konusu olaylar yaşanırken Ahmed vefat ettiğinden Kerrâmiyye'nin liderliğini Mehmeşaz ailesinden birinin yürüttüğüne dair bilgi, bu kişinin Ahmed'in oğlu Hark olabileceğine işaret eder.

Hicri V/XI. asrın sonlarında Nisabur'daki varlığı sona eren Kerrâmiyye, Gur Sultanları tarafından desteklenmeye devam etmiştir. Tarihi kaynaklarda Sultan Ğıyâsuddîn h. 595/1199 senesinde, Kerrâmîliği bırakarak Şafi'îliğe intisap ettiği bilgisi yer almaktadır. Bu olay üzerinde Şafi'î fakîh Vecîhuddîn Ebû'l-Feth Muhammed b. Mahmûd el-Merverrûzî'nin etkili olduğu söylenmektedir. Bu rivayete göre Şafiî fakîh Vecîhuddîn, Sultanı, Kerrâmiyye'nin itikadının bozuk olduğu hususunda ikna ederek kendisine Şafiî olması tavsiyesinde bulunur. Şafiîliğe geçen Sultan Şafiîler için medreseler ve Gazne'de bir mescid inşa ettirir. Bu durum Kerrâmileri rahatsız eder. İbn Esîr, Sultan ve kardeşinin mezhep değiştirmesinde bölge halkının etkili olduğundan söz etmektedir. Bu rivayete göre Sultan Ğıyâsuddîn ve kardeşi Şihâbuddîn, Horasan'ı

⁸⁹⁶ Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, Hâkim en-Nîsâbûrî'ye İbn Kerrâm'ın fazileti hakkında bir hadis söylemesi durumunda bu sıkıntıdan kurtulacağını söyler. Ancak Nîsâbûrî, ona içinden gelmediği yanıtını verir. Bkz. Zehebî, *Siyer*, XVII/163-177.

⁸⁹⁷ İbn Esîr, *Kâmil*, VIII/506; Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

⁸⁹⁸ Bkz. Sayrafûnî, *Müntehab*, I/105, 502.

fethettikten sonra bölgedeki sosyal ve dini baskıdan dolayı mezhep değiştirirler. Kendilerine, bölge halkının tamamının Kerrâmileri hakir görüp kınadıkları söylenir ve Kerrâmilerden ayrılmaları tavsiye edilir. Bu rivayete göre Sultan Ğıyâsuddîn, Şafiîliğe kardeşi Şihâbuddîn ise Hanefîliğe intisap eder.⁸⁹⁹ Gur Sultanları tarafından himaye edilen Kerrâmiyye'nin h. VI/XII. asrın sonunda, son dayanağını yitirerek yok olmaya yöneldiği görülmektedir.



⁸⁹⁹ İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, X/264.

SONUÇ

İncelediğimiz dönem, Muhammed b. Kerrâm'ın yaşadığı III/IX. asırdan başlatacak olursak yaklaşık dört asırlık bir dönemi ihtiva etmektedir. Kerrâmiyye'nin doğuş, yükseliş ve etkinliğini kaybediş evrelerini kapsayan dönemlerde, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde Abbasi hilafetine bağlı hanedanlar ve çeşitli devletlerin hüküm sürdüğü görülmektedir. Abbasi hilafetine bağlı olan Tahiri, Saffari ve Samani hanedanlarının yanı sıra Gazneliler ve Büyük Selçuklular dönemi de incelediğimiz dönemi kapsamaktadır.

Süreç dikkate alındığında ilk Kerrâmî fikirlerin ortaya atıldığı dönemde, Kerrâmîlerin siyasî erk tarafından desteklenmek bir tarafa, tehlike olarak telakki edildiği görülmektedir. İbn Kerrâm, Tahiri yöneticileri tarafından defalarca hapsedilmiş ve Nisabur'dan sürgün edilmiştir.⁹⁰⁰ Ancak Samaniler ve Gazneliler döneminde yaklaşık bir buçuk asır boyunca siyasî erkin desteğini arkasına alan Kerrâmiyye, İbn Heysem'in öncülüğünde hem teolojisini şekillendirme hem de geniş bir alanda etkinlik sağlama imkânına kavuşmuştur.⁹⁰¹ Özellikle Gazneli Mahmut'un Kerrâmîler'i desteklemesi ile bölgede etkin bir güç haline gelen Kerrâmiyye Sultan Mahmut'un desteğini çekmesi h. (402-403/1011-1012) ile gücünü kaybetse de Nisabur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.⁹⁰²

Gaznelilerin zayıflaması ile bölgede hâkimiyet mücadeleleri başlamıştır. Bu mücadeleler neticesinde Selçuklular bölgedeki üstünlüğü ele geçirmiştir. Eşariler, Selçukluların ilk döneminde vezir Amîdül-mülk el-Kündürî'nin (456/1064) yürüttüğü politikalar nedeniyle pasifize olmuşlarsa da genel olarak Horasan bölgesinde Kerrâmiyye'ye en ciddi muhalefet yürüten grup, Eşariler olmuştur.⁹⁰³ Eşariler, Horasan bölgesinde Büyük Selçuklu veziri Nizamül-mülk'ün (485/1092) etkin kıldığı Nizamiye medreseleri ile ciddi bir etkinliğe kavuşmuştur. Nizamül-mülk'ün selefi Mu'tezilî el-Kündürî'nin Eşariler'e yönelik yürüttüğü takibat nedeniyle bölgeden göç etmek zorunda

⁹⁰⁰ Bkz. Sem'ânî, *Ensâb*, V/44; İbn 'Asâkir, *Târihu Medîneti Dimeşk*, LV/128; Safedî, *Vâfi*, IV/265; Subkî, *Tabakât*, II/304; İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/464; Ziriklî, *A'lâm*, VII/14.

⁹⁰¹ Utbî, *Yemînî*, 308; Zehebî, *Târih*, XXX/497; Safedî, *el-Vâfi*, V/113; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38; İbn Hacer el-'Askalânî, *Tabsîru'l-müntebih*, III/1191.

⁹⁰² Kutlu, "Kerrâmiyye", XXV/294.

⁹⁰³ Kerrâmîler, Eşarîlerin hâkimiyeti döneminde olduğu gibi Kündürî döneminde de muhalefette kalır ve Eşarîlerle beraber baskıya uğrar. Bkz. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 210, 237.

kalan pek çok Eşârî âlim bölgeye geri dönmüş,⁹⁰⁴ yeni dönemde Eşariler iktidar olurken Hanefi-Mu'tezilîler ve kendine has teolojisi ve fikhî olan Kerrâmîler muhalefette kalmıştır. Hanefiler, Şafîler kadar olmasa da siyasî erk tarafından desteklenirken Kerrâmîler, Şafî-Eşârîler ile aralarında varolagelen sürtüşme dolayısıyla hedef haline gelmiştir.⁹⁰⁵

Horasan bölgesinde faaliyetlerini yoğunlaştırmış olan Kerrâmiyye, yaklaşık üç asır boyunca dini, siyasi ve sosyal anlamda bölgeyi etkilemiştir. Başlarda kelamî görüşlerinden ziyade önde gelen Kerrâmî âlimlerin zahidane yaşayışları ile pek çok taraftar edinen Kerrâmiyye, Muhammed b. Heysem'in Kerrâmiyye'nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlamalar ile farklı bir boyut kazanmıştır. Tasavvuf, fıkıh ve kelam gibi farklı alanlarda kendine has görüşleri ile temayüz eden bu mezhep, süreçle beraber birçok farklı dini-toplumsal grup ile mücadele edebilecek güce ulaşmıştır. Samaniler ve Gazneliler döneminde edindikleri siyasi destek, bu mücadelelerde Kerrâmiyye'nin elini güçlendirmiş ve zaman zaman Kerrâmiyye, elindeki bu siyasi desteği muhalif gruplara karşı kullanmıştır. Önde gelen Kerrâmî âlimlerden olan ve Sultan tarafından riyaset görevine getirilen Ebû Bekir İshak b. Mehmeşâz'ın, elindeki yetkiyi Kerrâmiyye'nin karşısında yer alan mezheplere ve bu mezheplerin müntesiplerine karşı kullanması, bunun örneklerinden biridir.

Muhalif gruplar arasında Hadis Taraftarları, Kerrâmiyye ile mücadelelerinde iman meselesini merkeze almış ve Kerrâmiyye'yi salt ikrarı iman olarak kabul etmekle itham etmiştir. Hadis Taraftarları ile Mürcie arasında süregelen mücadeleler gözönünde bulundurularak Mürcie menşeli olması dolayısıyla Kerrâmiyye'nin, iki mezhep arasındaki mücadelelerden payına düşeni aldığı görülmektedir. Kerrâmiyye, iman anlayışı dolayısıyla Hadis Taraftarlarınca, kimi zaman örtük kimi zaman ise açık bir şekilde amelleri boşa çıkarmakla, Hristiyan ve Yahudileri cennetlik kabul etmekle itham edilmiştir. Bu suçlamaların yanı sıra Kerrâmîler, hadis uydurmakla suçlanmış ve İslamdışı bir unsur olarak resmedilmiştir. İslam bünyesinde ortaya çıkmış heretik bir unsur olarak resmedilmesi, Kerrâmîler ile olan sosyal ilişkilerde birtakım kısıtlamaların önünü

⁹⁰⁴ Subki, el-Kündürî'yi Mu'tezilî, Rafızî ve Kerrâmî olarak niteler. Veziri aynı anda birçok mezhebi kimlikle nitelemesi müellifin katı bir Eş'ârî olması ile ilgilidir. Bkz. Subkî, *Tabakât*, III/390; Geniş bilgi için bkz. Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, s. 98-105. Kündürî'nin Hanefî-Mutezilîleri himaye etmesi ile ilgili bkz. Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 547.

⁹⁰⁵ Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", s. 549.

açmıştır. Hadis Taraftarları edebiyatının, Kerrâmilere selam vermenin, arkalarında namaz kılmanın dahi meşruiyetinin tartışıldığı örnekler barındırması, iki mezhep arasındaki muhalefetin ulaştığı boyutları yansıtmaya açısından önemlidir.

Hadis Taraftarları Kerrâmilerin iman anlayışını merkeze aldığından onları Mürcie içerisinde mütalaa ederken, Maturidiler, eleştirilerinde Kerrâmilerin Allah ve sıfatları hakkındaki görüşlerini esas almışlar ve Kerrâmiyye'yi genel olarak Mücessime-Müşebbihe içerisinde mütalaa etmişlerdir. Hanefî çevrelerde Kerrâmiyye'ye yöneltilen eleştirilerin ya Semerkandî'de olduğu gibi kesb ve iman çerçevesinde ya da Nesefî'de olduğu gibi tecsim ve iman çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Her ne kadar Kerrâmiyye, iman görüşü nedeniyle de tenkit edilmişse de iman konusunda Kerrâmilere yöneltilen tenkitler, Allah'ın sıfatları konusunda yöneltilen tenkitlerin gölgesinde kalmıştır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Maturidî gelenekte Mürcie'den bağımsız ve daha ziyade Müşebbihe-Mücessime ile ilişkilendirilen bir fırka olmuştur.

Maturidî gelenekte Kerrâmiyye algısını değerlendirmeye tabi tutarken hicri IV/X. asrın ikinci yarısına kadar olan dönem ile sonraki dönemi ayrı ayrı ele almak faydalı olacaktır. İlk dönemin temsilcileri olan Mâturîdî ile Hakîm es-Semerkandî'nin eserlerinde iman konusu dışında Kerrâmiyye'ye yönelik ciddi bir tenkit bulunmamaktadır. Ancak hicri IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren Kerrâmiyye algısının bu gelenekte ciddi bir dönüşüme uğradığını söyleyebiliriz. Selefleri Kerrâmiyye'nin İslam fırkalarından biri olup olmadığını tartışma konusu bile etmezken İbn Yahya'dan itibaren Maturidî kelamcılarda Kerrâmiyye'yi Allah anlayışı nedeniyle İslamdışı bir fırka olarak tanımlama eğiliminin arttığı müşahade edilmektedir.

Hicri IV/X. asrın ikinci yarısından itibaren Kerrâmiyye'nin yayılarak etkinliğini arttırdığını söylemek mümkündür. Hakîm es-Semerkandî'nin *Tercümetü es-Sevadi'l-A'zam* adlı eseri ile İbn Yahya'nın *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*'inde Kerrâmî görüşlerin ayrıntılarıyla ele alınması, bu etkililiğin ve iki mezhep arasındaki muhalefetin bir yansımasıdır. Bahsi olunan dönemde Ebû Ya'kub İshak b. Mehmeşâz (383/993) ile oğlu Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz'ın (421/1030) Kerrâmiyye'nin liderliğini yaptığı bilinmektedir. Tarihi kaynaklarda bu iki ismin Kerrâmiyye'nin yayılmasına ciddi anlamda hizmet ettikleri ve liderliğini üstlendikleri dönemde Kerrâmiyye'nin gücünü arttırdığı nakledilmektedir.⁹⁰⁶

⁹⁰⁶ Bkz. el-‘Utbî, *Yemînî*, s. 423; es-Sayrafûnî, *Müntehab*, s. 22; ez-Zehebî, *Siyer*, XVI/500, XVII/485; *Târîhu'l-İslâm*, XXVII/61; İbn Kesîr, *Bidâye*, XII/38.

Muhammed b. Heysem'in (IV/X. asrın sonları ile hicri V/XI. asrın başları) Kerrâmî kelamına olan katkısını, Pezdevî'nin (493/1099), mezhebe yönelik değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Pezdevî, eserinde İbn Yahya ve Semerkandî'den farklı olarak Kerrâmî görüşleri dayanakları ile beraber vermektedir. Bu durumun, İbn Heysem'in Kerrâmî görüşlere kelâmî açıklamalar getirmesi ile ilişkili olduğu kanaatindeyiz. Pezdevî (493/1099), Kerrâmiyye'yi İbn Heysem'in görüşleri üzerinden eleştirmektedir.⁹⁰⁷ Ancak çoğunlukla İbn Heysem'in görüşlerini Kerrâmiyye ile ilişkilendirmeksizin vermektedir. İbn Heysem'in, Kerrâmiyye'ye mal olmuş kelâmî meselelerdeki fikirlerini, Kerrâmiyye ile ilişkili olarak zikrederken İbn Heysem'in bazı görüşlerini, Kerrâmiyye'yi gündeme getirmeksizin vermektedir⁹⁰⁸

Ebü'l-Mu'în en-Nesefî (508/1114), Kerrâmi fikirleri verirken *ilk Kerrâmiyye* (الكرامية الاولى) ibaresi ile *Kerrâmiyye'nin müteahhirûnu* (المتأخرون من الكرامية) ibarelerini kullanmaktadır.⁹⁰⁹ Nesefî'nin bu kullanımından yola çıkarak kendi döneminde Kerrâmiyye'nin teşekkülünü tamamladığını ve ilk dönem Kerrâmîliği ile son dönem Kerrâmîliği arasında farklılıkların olduğunu söyleyebiliriz.

Saffâr el-Buhârî (534/1139) ile Nûreddîn es-Sâbûnî'nin (580/1184) eserleri, önceki Maturidî müelliflerin eserleriyle kıyaslandığında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği, Allah'ın sıfatları, Allah'ın arşa istivası, rû'yet, imamet vb. kelâmî meselelerin tekrar edilmiş olduğu görülmektedir. Saffâr el-Buhârî, fıkralara yönelik bir tasnifte bulunmadığından onun, Kerrâmiyye'yi nasıl konumlandırıldığını bilemiyoruz. Ancak diğer Maturidî kelam eserlerinde olduğu gibi Saffâr el-Buhârî de Kerrâmiyye-Mürce ilişkisine hiçbir şekilde değinmemektedir.

Saffâr el-Buhârî, bazen Müşebbihe ve Kerrâmiyye'yi birlikte zikretme; bazen Kerrâmiyye'yi Müşebbihe'nin bir alt grubu olarak bazen de Müşebbihe'yi Kerrâmiyye'nin bir alt grubu olarak vermektedir.⁹¹⁰ O'nun bu tavrı teşbihde bulunanların tamamının Kerrâmîler olmadığı gerçeği ile örtüşmekle beraber Kerrâmiyye'nin tamamının da teşbihçi olmadığına işaret eder. Saffâr el-Buhârî, Mücessime ve Müşebbihe

⁹⁰⁷ Bkz. el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 62-64.

⁹⁰⁸ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 25, 120.

⁹⁰⁹ Nesefî, Semerkand kelamcılarında Ebûbekir el-Yemân'ın (268/881), Kerrâmiyye'nin görüşlerine reddiyede bulunduğu eserinde ilk Kerrâmiyye'nin, Allah'ın mahiyetini ancak kendisinin bildiği bir keyfiyetinin olduğu iddiasında bulunduğunu rivayet eder. Ebûbekir el-Yemân'ın yaşadığı dönem göz önünde bulundurularak Nesefî'nin onun eseri hakkında kullanmış olduğu *ilk Kerrâmiyye* ibaresinin Ebûbekir el-Yemân'ın ifadesi değil de Nesefî'nin kendi ifadesi olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bkz. en-Nesefî, *Tebşıra*, I/214.

⁹¹⁰ Bkz. es-Saffâr, *Telhîsu'l-Edille*, I/301, 305-306, I/423, 463, II/732.

isimlerini de birbiri yerine kullanmaktadır. İslam düşüncesinde teşbihi benimseyenlerin tecsimi de benimsemelerinin bu kullanımın yaygınlaşmasında etkili olduğunu söyleyebiliriz. Nureddin es-Sâbûnî ise eserinde Ehl-i Sünnet ile Mürcie arasında herhangi bir ilişki kurmadığı gibi Mürcie ile Kerrâmiyye arasında da hiçbir ilişki kurmamaktadır.

Kerrâmiyye'nin zayıf olduğu dönemde, Hanefî-Maturidî gelenekte Kerrâmiyye hakkında sınırlı bilgi verilmiştir. Fakat güçlendiği dönemlerde verilen malumatın arttığı görülmektedir. Ayrıca Kerrâmiyye'nin arkasındaki siyasî desteği yitirmesi ve bölgedeki hâkimiyetinin sarsılması ile beraber Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerin dozu artmakta; giderek yok olmaya yönelmesiyle beraber Hanefî-Maturidî gelenekte hakkında verilen bilgi azalmaktadır.

Eşariler ile Kerrâmiler arasındaki muhalefetin boyutu ise diğer geleneklerden biraz farklı olmuştur. İki mezhep arasındaki muhalefet, İbn Fûrek (ö.406/1015), Bağdâdî (ö.429/1037) Ebu'l Muzaffer el-İsferâyînî (ö.471/1078) ve Râzi (606/1209) ile önde gelen Kerrâmi isimler arasında vuku bulan münazaralar çerçevesinde tarihi kaynaklara yansımıştır. Önde gelen Kerrâmi isimler ile çağdaş olan İbn Fûrek ve İsferâyînî'nin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitler dikkate alındığında İbn Fûrek'in iman meselesine yoğunlaştığı, Allah ve sıfatları konusunda Kerrâmiyye'ye nispet edilen görüşlere değinmediği görülmektedir. Kerrâmi kelamcısı İbn Heysem'in Kerrâmiyye'nin teşbihçi gruplar arasında zikredilmesine neden olan görüşleri kesin bir şekilde reddetmiş olmasının bu hususta belirleyici olduğu söylenebilir.

Bağdâdî ile beraber Eşarî gelenekte Kerrâmiyye tenkidinin farklı bir boyut kazandığı görülmektedir. Bağdâdî, Kerrâmiyye tenkidini İbn Kerrâm'ın *Azâbul-Kabr* adlı eseri üzerinden gerçekleştirmiş ve bu hususta kendisinden sonraki Eşarî müellifleri ciddi anlamda etkilemiştir. Eşarî gelenekte Kerrâmiyye'nin Allah ve sıfatları konusunda muhatap olduğu eleştirilerin Bağdâdî ile başladığını söyleyebiliriz. Kerrâmiyye'nin söz konusu dönemde arkasındaki siyasi desteği yitirmiş olması da kendisine yöneltilen tenkitlerin dozunun artmasında etkili olmuştur. Hicri beşinci asrın başlarından itibaren Eşari gelenekte Kerrâmiyye'ye yönelik bir dizi karalama faaliyeti başlamıştır. Bağdâdî'den önce gündeme pek de gelmemiş olan Kerrâmiyye'nin Allah'ın fiili sıfatları hususundaki görüşleri, Kerrâmiyye'nin siyasi ve sosyal nüfuzunu yitirmesi ile beraber önde gelen Eşarî isimlerin Kerrâmiyye'ye yönelttiği tenkitlerde öne çıkmıştır.

Şehristânî, (548/1153) Maturidî kelamcılarının kullanmış olduğu *ilk Kerrâmiyye* ve *Kerrâmiyye'nin müteahhirunu* ibarelerini kullanmamış olsa da İbn Heysem'den

sonraki Kerrâmi fikirler ile ondan önceki fikirler arasında ayrımda bulunmuştur. Eserlerinde verdiği bilgilerden hareketle onun yaşadığı dönem olan hicri beşinci asrın sonları ile altıncı asrın başlarında Kerrâmiyye'nin teşekkülünü tamamladığını ve ilk fikirleri ile sonraki fikirleri arasında bazı değişikliklerin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür.

Kerrâmiyye, Samaniler ve Gazneliler'den sonra bir dönem Gur Sultanları tarafından da himaye edilmiştir. Ancak Gur Sultanlarının Kerrâmiyye'ye verdiği desteği çekmesi ile beraber h. VI/XII. asrın sonlarından itibaren Kerrâmiyye, bölgedeki son kalesini de kaybederek yok olmaya yönelmiştir. Kerrâmiyye, her ne kadar varlığını devam ettirememiş olsa da iman anlayışına getirdiği yorum ile tekfirci söylemden uzak bir yaklaşım sergilemeyi başarmıştır. Ayrıca aynı dönemde iki ayrı imamın imametlerini meşru kabul ederek Müslümanlar arasındaki bölünmelere neden olan imamet meselesine dönemin şartları çerçevesinde getirdiği çözümleyici yorum ile İslam düşüncesindeki yerini almıştır.

KAYNAKLAR

- ACAR, Hasan, *Ebû Mutî ‘ Mekhûl en-Neseî’ nin “Kitabu’r-Red ale’l-Ehvâ ve’l-Bid’a” İsimli Eserinde Mezhepleri Tasnifi ve Mürcii Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara 2003.
- AHMEDÎ, Abdülillah Selman b. Sâlim, *el-Mesâil ve’r-Resâil*, Dâru Tayyibe, Riyad 1991.
- AHMED EMÎN, *Zahru’l-İslâm*, Müessesetu’l-Hindâvî, Kahire 2012.
- AK, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2009.
- _____, *Büyük Türk Bilgini Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, Bayrak Matbaası, İstanbul 2008.
- ALİMOĞLU SÜRMEÎ, Zeynep, “İbn Dâ’î er-Râzî’nin Tebsîratu’l- ‘Avâm fî Ma’rifeti Mekâlâtî’l-Enâm Adlı Eserinde İslam Mezheplerini Tasnifi”, *Yüzüncü Yıl Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 35 (2017), 307-320.
- ARSLANTÜRK, Zeki, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, Çamlıca Yay. , İstanbul 1995.
- ATAY, Hüseyin, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- ‘ATTÂR, Ferîdüddîn en-Nîsâbü’rî (618/1221), *Tezkiret’ul-Evliyâ’* thk. Muhammed Edîb el-Câdir, tsh. Ahmed Ârâm, Dîmeşk 2008.
- AYCAN, İrfan- SÖYLEMEZ, Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2002,
- AYDIN, Salih, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu Kerrâmiyye, Kerrâmiyye’nin Kelam Teorisi, İman Anlayışı ve Din Politikası*, Viyana 2012.
- _____, “Ebû Hanîfe’nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.19 (2012), 131-148.
- ‘AYNÎ, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-‘Aynî (855/1451), *‘Umdetu’l-Kârî Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l- ‘Arabî, Beyrut t.y.
- BÂBÂNÎ, İsmail b. Muhammed b. Mîr Selîm el-Bağdâdî (1399/1979), *Hedîyyetu’l- ‘Arifîn Esmâu’l-Müellifîn ve Âsâru’l-Musannifîn*, Dâru İhyâi’t-Turâsî’l- ‘Arabî, Beyrut 1951.
- BAĞDÂDÎ, ‘Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.

- _____, *el-Fark beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhâmîd, el-Matbaatu'l-'Asriyye, Beyrut 1995.
- _____, *Kitâbu Usûlu'd-Dîn*, thk. Ahmed Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- BAĞLIOĞLU, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzilik*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2004.
- BÂHERZÎ, Ali b. Hasan (467/1075), *Dumyetu'l-Kasr ve Usretu Ehlil-Asr*, y.y. trz.
- BOSWORTH, Edmund, "The Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*, S. 6 (1961), 116-133.
- _____, "The Rise of The Karramiyyah in Khurasan", *Muslim World*, L (1960), 5-14.
- BROCKELMANN, Carl, *Târîhu EdEbî'l-'Arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr, Dâru'l-Me'ârif, Kahire t.y.
- BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâ'il b. İbrahim b. el-Muğîre (256/870), *el-Câmi 'u's-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Begâ, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1987.
- BULLIET, Richard W. , *The Patricians of Nishapur: A Study in Mediaval Islamic Social History*, Harvard Middle Eastern Studies, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- BULUT, Ali, "Arthur Jeffery'nin Yayınladığı 'Kitâbu'l-Mebânî'nin Müellifi Üzerine Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, S.15 (2005), 181-198.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.
- CHABBI, Jacqueline, "Remarques sur le Developpement Historiquedes Mouvements Ascetiques et Mystiquesau Khurasan", *Stvdia Islamica*, XLVI, Paris 1977, 5-72.
- ÇİFT, Salih, "İlk dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühhd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII, S.2 (2008), 439-462.
- DAFTARY, FARHAD, "Sectarian anda National Movements in Iran, Khurasan and Transoxiana During Umayyad and Early 'Abbasid Times", *History of Civilization of Central Asia*, Vol. IV, Part One, Ed. , M.S. Asimov and C. E. Bosworth. Çev. Mehmet ATALAN, "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk

- Dönemlerinde İran, Horasan ve Maverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", *Kelam Araştırmaları*, IV, S.2 (2006), 139-158.
- DEMİR, Habip, *Horasan'da Şiilik*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2016.
- DİMEŞKÎ, İbn Nâsreddin Şemsuddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî ed-Dimeşkî, *Tavzîhu'l-Müştebih fî Zabti Esmâi'r-Ruvâti ve Ensâbuhum ve Elkâbuhum Kinâhum*, nşr. Muhammed Naim el-'Arkûsî, Beyrut 1993.
- DOĞAN, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslam Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- EBÛ'L-FİDÂ', 'Îmâduddîn İsmail b. Ali b. Mahmut b. Muhammed (732/1332), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, el-Matbaatu'l-Huseyniyyeti'l-Mısriyye, y.y. t.y.
- EBÛ BEKİR el-HALLÂL, Ahmed b. Muhammed b. Hârûn (311/923), *es-Sunne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî, Dâru'r-Râyye, Riyad 1989.
- EBÛ HÂCER, Muhammed es-Saîd b. Besyûnî, *es-Sunne* (Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in rivayeti), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2003.
- EBÛ'L-ME'ÂLÎ, Muhammed b. Ubeydillah b. 'Alî el-Huseynî el-'Alevî (485/1092), *Kitâbu Beyânî'l-Edyân*, tsh. 'Abbâs İkbâl, İntişârâtı İbn Sînâ, y.y. t.y.
- EBÛ NU'AYM, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî (430/1038), *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Esfîyâ*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1996.
- EBÛ ÖMER el-CUZCÂNÎ, Minhâcuddîn Osman b. Muhammed b. Osman (660/1262), *Tabakât-ı Nâsırî : Târîh-i İran ve İslâm*. tsh. Abdulhay Habîbî, Tahran 1984.
- EBÛ TEMMÂM el-İSMÂ'İLÎ el-HEVÂRİZMÎ (IV/X. asır), *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere li Ebî Temmâm*, thk. Wilfred Madelung ve Paul E. Walker, Leiden 1998.
- EBÛ UBEYD, Kâsım b. Sellâm (224/839), *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-Mea'rif, Riyad 2000.
- ERDEM, Erol, *Kerrâmîyye Mezhebi ve İtikadî Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- ELKÂÎ, Ebû Kâsım b. Hasan b. Mansûr (418/1027), *Şerhu Usûli İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâa'*, thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidî, Dâru't-Tayyibe, Riyad 1995.
- EMÎN, Seyyid Muhsin, *A'yânu's-Şî'a*, thk. Hasan el-Emîn, Dâru't-Te'âruf, Beyrut 1983.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail (330/942), *el-İbâne a'n Usûli'd-Diyâne*, thk. Beşîr Muhammed U'yûn, Mektebetu Dâri'l-Beyân, Şam 1990.

- _____, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1980.
- _____, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*, thk. Hamûde Garâbe, Matbaatu Mısır, Londra 1955.
- _____, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- FADL b. ŞÂZÂN el-EZDÎ en-NÎSÂBÛRÎ (260/873), *el-İdâh fi'r-Red 'alâ Sâiri'i-Fırak*, thk. Seyyid Celâluddîn el-Huseynî, Müessesetu't-Târîhu'l-Arabî, Beyrut 2009.
- FÂRÎSÎ, Ebu'l-Hasan Abdulğâfir, *Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, ed. Richard N. Frye, The Histories of Nishapur, Harvard University Press, Cambridge 1965.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, "İslâm Mezhepleri Tarihi Araştırmalarında Karşılaşılan Bazı Problemler" *Uluslararası Birinci İslâm Araştırmaları Sempozyumu*, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay. , İzmir 1985, 369-377.
- GHAFOORÎ, Ali, *Polemics in Medieval Sufi Biographies*, (University Of North Texas/ Master of Arts), Aralık 2009.
- GIBB, Hamilton Alexander Roskeen, "The Arab Invasion of Kashgar in A.D. 715" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, S.2 (1922), 467-474.
- GÎLÂNÎ, Abdülkâdir b. Mûsâ b. Abdillâh Ebû Muhammed (561/1166), *el-Gunye li Tâlibi Tarîkatî'l-Hakk Azze ve Celle*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- GÖLCÜK, Şerafettin, "Kerrâmiler", *Dâru'l-fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S.11 (Nisan 1929), İstanbul 1929, 1-15.
- GÖMBEYAZ, Kadir, *Makâlât Geleneğinde İmam Eş 'arî*, Yayınlanmamış Yüksek Lisasn Tezi, Uludağ Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005.
- GÖRELEVÎ, İbrahim Hilmi b. Hüseyin, *Selâmu'l-Ahkâm alâ Sevâdi'l-A 'zam*, Dersaadet Yayınları, İstanbul trz.
- HAKÎM ES-SEMERKANDÎ, Ebû Kâsım İshak b. Muhammed (342/952), *es-Sevâdu'l-A 'zam*, Matbaatu'l-Cemâl, İstanbul trz.
- _____, *Tercümetü es-Sevâdi'l-A 'zam*, nşr. Abdulhayy Habibi, İstişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İran, İran ty.
- HALKIN, Leon E. *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Türk Tarih Kurumu Yay. , Ankara 1989.

- HAMEVÎ, Yâkût b. Abdillâh el-Bağdadî (626/1228), *Mu‘cemu’l-Buldân*, Dâru Sadr, Beyrut 1977.
- HASKÂNÎ, Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed (490/1096), *Şevâhidü’t-Tenzîl likavâidi’t-Tafdîl*, thk. Muhammed Bâkır el-Mahmûdî, Beyrut 2010.
- HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed (388/998), *A’lâmu’l-Hadîs*, thk. Muhammed b. S‘ad b. Abdirrahman, Câmi‘etu Ümmü’l-Kurâ, y.y. 1988.
- HATÎB EL-BAĞDADÎ, Ahmed b. Ali b. Sâbit (463/1070), *Târihu Bağdat Medîneti’s-Selâm*, thk. Beşşar Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2001.
- ‘IRÂKÎ, Ebû Muhammed ‘Osmân b. ‘Abdillâh b. Hasan el-Hanefî (500/1106), *el-Fıraku’l-Müfterika beyne Ehli’z-Zeyğî ve’z-Zendeka*, thk. Yaşar Kutluay, Ankara 1962.
- İBN ‘ASÂKİR, Ebû’l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hîbetullah b. Abdillâh b. Şafî‘î (571/1175), *Târihu Medîneti Dimeşk*, thk. Ebû Saîd Ömer b. Ğarame el-Amravî, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1995.
- _____, *Tebyînu Kezibu’l-Müfteri fî ma Nusibe ile’l-İmâm Ebî’l-Hasan el-Eş‘ârî*, Dimeşk 1928.
- _____, *Mu‘cemu’s-Şuyûh*, thk. Vefa Takiyyuddîn, Dâru’l-Beşâir, Dimeşk 2000.
- İBN A‘SEM, Ebû Muhammed Ahmed b. A’sem el-Kûfî (314/926), *Kitâbu’l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî, Dâru’l-Ezvâ, Lübnan 1991.
- İBNU’L-‘ÂRABÎ, Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir el-Meâfirî el-İşbîlî el-Mâlikî (543/1149), *el-Âvâsım mine’l-Kavâsım*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb, Mahmûd Mehdî el-İstanbûlî, Dâru’l-Ceyl, Beyrut 1987.
- (Müellifi belli değil.) *Mukaddimetân fî Ulûmi’l-Kur’an ve Hümâ Mukaddimetu Kitabi’l-Mebâni (fî Nazmi’l-Meânî) ve Mukaddimetü İbn Atiyye (fî Ulûmi’l-Kur’an)*, thk. Arthur Jeffery, Mektebetu’l-Hancî, Mısır 1954.
- İBN BATTA, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Batta el-Ukberî (387/997), *Kitâbu’s-Şerh ve’l-İbâne ‘alâ usûli’s-Sunne ve’d-Diyâne*, thk. Âdil b. Abdillâh b. Sa’d el-Ğâmidî, Dâru’l-Emr, Riyad 1432.
- _____, *el-İbânetu’l-Kübra*, thk. Komisyon, Dâru’r-Rayye, Riyad 1994-2000.
- _____, *İbtâlu’l-Hiyel*, thk. Süleyman b. Abdillâh el-Umeyr, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut 1996.

- İBN BATTÂL, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik el-Bekrî el-Kurtubî (449/1057), *Şerhu Sahîhi Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim, Mektebetu'r-Ruşd, Riyad 2003.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî (597/1200), *Kitâbu Telbîsi'l-İblîs*, thk. Ahmed b. Osmân el-Mezîd, Dâru'l-Vatan, Riyad 2002.
- İBN DA'Î er-RÂZÎ (VII. asrın ikinci yarısı/XI. Aşırın ikinci yarısı), Seyyid Murtezâ b. Dâ'î Hasenî, *Tabsîrâtü'l-'Avâm fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm*, tsh. Abbâs İkbâl, İntişârâtı Esâtîr, y.y. 1945.
- İBN EBÎ'L-HADÎD, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhâmid b. Hîbetillah b. Muhammed el-Medâinî (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğâ*, thk. Muhammed Ebû'l-Fudayl İbrâhîm, Dâru İhyâi'l-'Arabiyye, Kum 1993.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed (235/849), *Kitâbu'l-Îmân*, thk. Muhammed Nasıruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-İslamiyye, Beyrut 1983.
- İBN EBÎ YA'LÂ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Kadî el-Ferrâ' el-Hanbelî (526/1131), *Kitâbu'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed b. Abdîrrahmân, Dâru Atlasi'l-Hadrâ, Riyad 2002.
- _____, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut t.y.
- _____, *Mesâilu'l-Îmân*, thk. Su'ud b. Abdillaziz el-Halef, Dâru'l-'Âsime, Riyad 1989.
- İBNÜ'L-ESÎR, Ebû Hasan Ali b. Muhammed Abdülkerim (630/1223), *el-Kâmil fî't-Târîh*, thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1995.
- _____, *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sadr, Beyrut t.y.
- İBN FÜREK, Ebû Bekir Muhammed b. El-Hasan el-İsfehânî en-Nîsâbûrî (406/1015), *Mucerredü Makâlâti's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut 1987.
- _____, *Şerhu'l- Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2008.
- İBN HACER el-'ASKALÂNÎ, Ebû'l-Fazl Şihâuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed (852/1449), *Tabsîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebeh*, nşr. Muhammed Ali en-Neccâr -Ali Muhammed el-Becavî, Kahire 1964.
- _____, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Lübnan 2002.
- _____, *Takribu't-Tehzîb*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1999.

- _____, *Tehzibu't-Tehzib*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1995.
- _____, *el-Metâlibu'l-Âliyye bi Zevâdi'l-Mesânîdi's-Semâniyye*, thk. Komisyon, düz. Sa'd b. Nâsır b. 'Abdilazîz, Dâru'l-'Asime, y.y. (1-11 ciltler 1998 12-18 ciltler 2008 yılında basılmıştır.)
- _____, *en-Nuket 'ala Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebi' b. Hadi', Medine 1984.
- İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed (808/1406), *et-Târîh*, thk. Süheyl Zekkâr, Halil Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- _____, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. , İstanbul 2012,
- İBN HALLİKÂN, Ebû'l-'Abbâs Şemsu'd-Dîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, thk. İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut ty.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî (406/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahmân Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut t.y.
- İBN HİBBÂN, Muhammed b. Hibban b. Ahmed el-Bustî (354/965), *Kitâbu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn*, thk. Hamdî Abdulmecîd b. İsmâil es-Selefi, Dâru's-Samî', y.y. 2000.
- İBN HUZEYME, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sulemî en-Nisabûrî (311/923), *Kitabu't-Tevhîd ve İsbâtu Sıfâti'r-Rab*, thk. Abdullazîz eş-Şehvân, Dâru'r-Rüşd, Riyad 1994.
- İBN KESÎR, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Amr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, y.y. 1988.
- İBN KITFÎ, Cemâluddîn Ebû'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf (646/1248), *Târîhu'l-Hukemâ-İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*, thk. İbrahim Şemsuddîn, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2005.
- İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (276/889), *el-İhtilâf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye ve Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer, Dâru'r-Râyye, Riyad 1991.
- İBN KUTLÛBOĞÂ, Ebû'l-Adl Zeynuddîn (Şerefuddîn) Kâsım es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (879/1474), *Tâcu't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 1992.
- İBN MENDE, Muhammed b. İshâk b. Yahyâ (395/1004), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Muhammed Nasır el-Fakîhî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut t.y.

- İBN MİSKEVEYH, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb (421/1030), *Tecâribu'l-Umem ve Teâ'kubu'l-Himem*, thk. K. Hasan, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 2003.
- İBN MULAKKIN, Sirâcuddîn Ebû'l-Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafi'î (804/1401), *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi 'i's-Sahîh*, thk. Dâru'l-Felâh lilbahsi'l-İlmî, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2008.
- _____, *Tabakâtu'l-Evliya'*, Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1994.
- İBN RAMLÎ, Harith, "The Rise of Early Sufism: A Survey Of Recent Scholarship on Its Social Dimensions", *History of Compass*, 8/11 (2010), 1299-1315.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd b. Muni' ez-Zuhrî (230/844), *Kitâbu't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hancî, Kahire 2001.
- İBNU'S-SALÂH, Ebû 'Amr Osman b. 'Abdirrahmân Takiyyuddîn (643/1245), *Mukaddimetu İbni's-Salâh*, thk. Nûruddîn 'Itr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- İBN TAĞRÎBERDÎ, Ebû'l-Mehâsin Cemâluddîn Yûsuf b. Tağrîberdî el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî (874/1470), *en-Nucûmu'z-Zâhire fî Mulûku'l-Mısır ve'l-Kâhire*, y.y. t.y.
- İBN VERDÎ, Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer (749/1349), *Târîhu İbn Verdî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1996.
- İBN YAHYA, *Şerhu Cumeli Usûli'd-Dîn*, Süleymaniye Ktp, Şehid Ali Paşa, Nu:1648/II, v.18a-168b
- İSFERÂİYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciye an'il-Fıraki'l-Halikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, Â'lemu'l-Kutub, Lübnan 1983.
- İSMA'ÎLÎ, Ebû Bekir Ahmed b. İbrahîm (371/981), *Kitâbu İ'tikâdi Ehli's-Sunne*, thk. Cemal Azzûn, Mektebetu Dâri İbn Hazm, Riyad 1999.
- KÂDÎ ABDULCEBBÂR, Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Huseyn (415/1020), *el-Usûlu'l-Hamse*, thk. Faysal Bedîr Avn, Matbûâ'tu Câmia'ti'l-Kuveyt, Kuveyt 1998.
- KÂDÎ 'İYÂZ, Ebû'l-Fadi 'İyâz b. Mûsâ b. 'İyâz el-Bustî, *İkmâlu'l-Mu'lim bi Fevâidi Muslim*, thk. Yahyâ İsmâ'îl, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1998.
- KARACABEY, Salih, "Hattâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI/489-491.

- KAPLAN, Doğan “Farsça Yazılmış İlk Makâlât Eseri: Beyânu’l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/1 (Bahar 2013), ss. 45-91.
- KARADAŞ, Cağfer, “Kerrâmiyye ve İtikadı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, V, S.2 (2007), 41-42.
- KÂTİP ÇELEBÎ, Mustafa b. Abdillâh Hacî Halîfe (1386/1967), *Keşfu’z-Zunûn a’n Esâmi’l-Kutub ve’l-Funûn*, Dâru İhyâit-Turâsi’l-Arabî, Lübnan t.y.
- KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eş‘arilik-Matûrîdîlik İlişkisi*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2011.
- _____, *Mezhepleri veya Dinî Hareketleri Tamamlan(ma)mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak*”, *Kuran ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, Bursa 2015.
- KEHHÂLE, Ömer Rıza (1407/1987), *Mu‘cemu’l-Müellifîn*, Müessesetu’r-Risâle, Şam 1957.
- KESKİN, Mehmet, *İmam Eş‘ari ve Eş‘arilik*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2013,
- KILAVUZ, Ahmet Saim, *Ebû Seleme es-Semerkandi ve Akaid Risalesi*, Emek Matbaacılık, İstanbul 1989.
- KÖK, Bahaattin, “Gazneli Mahmut’la Abbasi Halifesi el-Kâdir Arasındaki İlişkiler”, *Ekev Akademi Dergisi*, C. I/2, 117-126.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad, “Önsöz”, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999,
- KUMMÎ, Sa‘d b. Abdillâh Ebî Half el-Eş‘arî (301/913-14), *Kitâbu’l-Makâlât ve’l-Fırak*, tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr, Merkez-i İntişârât-ı İlmi ve Ferhengî, y.y. 1942,
- KUREŞÎ, Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed (775/1373), *el-Cevâhiru’l-Mudiyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Mısır 1993.
- KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *Mezhepler Tarihine Giriş*, Değerler Eğitim Merkezi, İstanbul 2010.
- _____, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2002.
- _____, “Kerrâmiyye Mezhebi: Tarihçesi, Fikirleri, Edebiyatı”, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yay., Ankara 2012.

- _____, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usul Sorunu”, *İslami İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi I*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005, 391-441.
- _____, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV/294-296.
- KUŞEYRÎ, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdulmelik (465/1072), *Risâletu'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf, Dâru'l Me'ârif, Kahire trz.
- LÂLEKÂÎ, Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî er-Râzî (418/1027), *Şerhu Usûlü İ'tikâdi Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sad b. Hemdân el-Ğâmidî, Dâru Tayyibe, y.y. 2003.
- LEWINTEN, Keith, “Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar”, çev. S. Kutlu-M. Tan, *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, haz. S. Kutlu, Ankara 2006, 89-118.
- LÜKNEVÎ, Muhammed b. Abdilhayy (1304/1886), *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan trz.
- MADELUNG, Wilfred, “Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, çev. S. Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, haz. S. Kutlu, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2006, 79-87.
- MAKDÎSÎ, Mutahhir b. Tâhir (355/966), *Kitâbu'l-Bed ve't-Târih*, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Baskı yeri ve tarihi yok.
- MAKDÎSÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (381/991), *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Mektebetu Medbûli, Kahire 1991.
- MAKRÎZÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abdilkâdir (845/1441), *es-Sulûk li Ma'rifeti Duvelu'l-Mulûk*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- MALAMUD, Margaret, “Ortaçağ Horasanında Sapkın bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi”, çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, XIII, S.1 (2015), 533-552.
- MALATÎ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 2007.
- MÂTÛRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud es-Semerkindî (333/944), *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, Ankara, 2002.
- _____, *Kitabu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûci, Mektebetu'l-İrşâd, İstanbul 2001; Dâru Sadr, Beyrut 2001.

_____, *Te'vilatu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2005.

ME'AFİRÎ, Kâdî Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekr b. el-'Arabî el-İşbîlî el-Mâlikî (543/1148), *Kanûnu't-Te'vîl*, thk. Muhammed es-Süleymânî, Dâru'l-Kıble, Beyrut 1986.

MERÇİL, Erdoğan, "Simcûriler" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVII/210-211.

MUHTAR, Süheyr Muhammed, *et-Tecsim inde'l-Müslimîn, Mezhebû'l-Kerrâmiyye*, Kahire, 1971.

MUNTECEBÜDDÎN er-RÂZÎ, Ali b. Bâbüye, *Fihrist*, thk. Celâluddîn el-'Urmevî, y.y. t. y.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (261/875), *Sahih*, thk. Muhammed Fu'ad Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l- 'Arabî, Beyrut t.y.

NÂŞÎ' el-EKBER, Ebû'l-Abbâs 'Abdullâh b. Şirşir el-Enbârî (293/906), *Mesâ'ilu'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*, tahkîk: Josef Van Ess, Beyrut 1971.

NECÂŞÎ, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Alî (450/1058), *Ricâlu'n-Necâşî*, Lübnan 2010.

NESEFÎ, Ebû'l-Muin Meymun b. Fazl (508/1115), *Tabsıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, I. cilt thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2004; II. cilt thk. H. Atay- Ş.A. Düzgün, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.

_____, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk. Cîbullah Hasan Ahmed, Dâru't-Tibâet'il-Muhammediyye, Kahire, 1986.

NESEFÎ, Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl (318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ'*, thk. Marie Bernand, Annales İslamologiques, S.16 (1980), s.36-126.

_____, *Lü'lü'ıyyât fi'l-Mevâ'iz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü, Nu: 4801, v. 165-264.

NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa (300/912), *Kitâbu Fıraki's-Şîa*, Dâru'l-Edvâ', Beyrut 1984.

NÎSÂBÛRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim (405/1014), *Târîhu Nîsâbûr*, Farsçaya trc. eden Muhammed b. Hüseyin en-Neysâbûrî, Kitaphane-i İbni Sînâ, Tahran t.y.

ONAT, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. , Ankara 1993.

- _____, “İslam Bilimleri ve Yöntemi Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *Kuran ve İslami İlimlerin Anlaşılmasında Tarihin Önemi*, Ankara Okulu Yay. , Ankara 2013
- PEZDEVÎ, Ebû'l-Yusr Muhammed (493/1099), *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire 2003.
- _____, Ebû'l-Yusr Muhammed (493/1099), *Ehli-Sünnet Akaidi; Usûlu'd-Dîn*, çev. Şerafettin Gölcük, İstanbul, 1988.
- PİYADEOĞLU, Cihan, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- RÂZÎ, Ebû'r-Reşîd Abdulcelîl İbn Ebî'l-Huseyn el-Kazvînî (560/1164'da hayatta), *Nakd: Ba'du Mesâlibi'n-Nevâsib fî Nakdi Ba'di Fedâihi'r-Revâfız*, thk. Seyyid Celaleddin Huseynî Urmevî, y.y. 1952.
- RÂZÎ, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin (606/1209), *Esâsü't-Takdîs fî 'İlmi'l-Kelâm*, Baskı yeri ve tarihi yok.
- _____, *Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981.
- _____, *İ'tikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Baskı yeri ve tarihi yok.
- SÂBÛNÎ, Ebû Muhammed Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buharî (580/1184), *Kitâbu'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Meârif, Mısır 1969.
- SAFFÂR, Ebû İshak İbrahim b. İsmail el-Buhari (534/1139), *Telhîsu'l-Edille likavâi'di't-Tevhîd*, thk. Angelika Brodersen, Muessesetu'l-Beyân, Beyrut, 2011.
- SAFEDÎ, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybek (764/1363), *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed Arnavûd-Türkî Mustafa, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut 2000.
- SÂLİMÎ, Ebû Şekûr Muhammed b. 'Abdusseyyid b. Şu'ayb el-Keşşî, *Kitâbu't-Temhîd*, Hacı Selim Ağa, Nu: 587, v. 3-112.
- SAYRAFÎNÎ, Takiyyuddîn Ebû İshak İbrahim b. Muhammed (641/1243), *el-Müntehâb min Kitâbi's-Siyâk li Târîh-i Nisâbûr*, thk. Halid Haydâr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
- _____, *Kitâbu Nihâyeti'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, tsh. Ferîd Ceyûm, Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.

- SEKSEKÎ, Ebû'l-Fazl Abbas b. Mansur el-Hanbeli (683/1284), *el-Burhân fî Ma'rifeti Akâidi Ehli'l-Edyân*, thk. Bessâm Ali el-Âmûş, Mektebetu'l-Menâr, Ürdün, 1996.
- SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temîmî (562/1166), *el-Ensâb*, Dâru'l-Cenân, Beyrut 1988.
- _____, *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münire Naci Salim, Riâsetu Dîvânî'l-Evkâf, Bağdat 1975.
- SEMERKANDÎ, Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (IV/X. asrın ortaları), *Cumelu Usûlu'd-Dîn*, trc. ve thk. Ahmed Sâim Kılavuz, Emek Matbaacılık, Bursa 1989.
- SERAHSÎ, Muhammed b. Ahmed (483/1090), *Kitâbu'l-Mebsût*, Dâru'l-Ma'rife, Lübnan, t.y.
- SEYFUNNASR, Velid b. Muhammed, *Usulu Ehli's-Sunne li İmâmı Ehli's-Sunne Ahmed b. Hanbel*, y.y. 1995.
- SEZGİN, Fuat, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî, Riyad 1991.
- SİNANOĞLU, Abdulhamit, "İslam Düşüncesinde Benzetmeci Grupların Allah Tasavvuru", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, V, S.1 (Ocak-Haziran 2005), 67-89.
- SİRÂCUDDÎN el-KAZVÎNÎ, Ebû Hafs 'Ömer b. 'Alî b. 'Ömer (750/1349), *Meşîhetu'l-Kazvîni*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y. 2005.
- SÖYLEMEZ, Mehmet Mahfuz, *Horasan'ın Bilim Merkezi Merv*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- SUBKÎ, Tacuddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb (771/1380), *Tabakâtu's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, y.y. 1964.
- SUĞDÎ, Ali b. Hüseyin b. Muhammed (461/1068), *en-Nutaf fî'l-Fetâvâ*, thk. Salâhuddîn en-Nâhî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1984.
- SUYÛTÎ, Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Celâluddîn (911/1505), *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Matbaatu'a-Saâde, Mısır 1952.
- _____, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahîm, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Lübnan t.y.
- SÜLEMÎ, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. Huseyn (412/1021), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafâ Abdulkâdir 'Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

- _____, *Kitâbu'l-Mukaddime fi't-Tasavvuf*, nşr. Sületman Ateş, Ankara 1981.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1154), *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- _____, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- ŞEYH MÜFÎD, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî (413/ 1022), *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, Şeyh İbrahim el-Ensârî, el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid/Musannefatu's-Şeyhi'l-Müfid 8, y.y. 1993.
- _____, *Mes'ele'tu'n fi'l-İrâde*, thk. Ahmed b. Huseyn b. el-'Avdî el-Esedî el-Hillî, el-Mü'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid/Musannefatu's-Şeyhi'l-Müfid 7, Baskı yeri ve tarihi yok.
- TANMAN, M. Baha, "Hankâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI/43-46.
- TATAR, Burhaneddin, "Ayrımların Eşiğinde Anlama", *Güncel Dini Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. , Ankara 02-06 Ekim 2002,
- TSAFRİR, Nurit, *The Spread of The Hanafi School in the Western Regions of The Abbasid Caliphate upto The end of The Third Century A.H.*, A Dissertation Presented to The Faculty of Princeton University, Kasım 1993.
- TEMİMÎ, Muhammed b. Halîfe, *Muhammed b. Osman b. Ebî Şeybe ve Kitâbuhu'l-'Arş*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd 1998.
- TORU, Ümüt, *Ebû Muhammed el-Yemenî'nin "Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka" Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Önemi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006.
- TOSH, John, *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2013.
- ULUDAĞ, Süleyman, "Hankâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI/42-43.
- 'UTBÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Abdilcebbâr (427/1036), *el-Yemînî*, thk. Abdullatif es-Sâmirî, Dâru't-Tuley'a, Beyrut 2004.
- WATT, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- _____, *The Majesty That Was Islam (The Islamic World 661-1100)*, Sıdgwick & Jackson, London 1976.

- VAN ESS, Josef, *Theologie und Gessellschaft Im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Heidelberg 1980, II.
- VADET, Jean Claude, “ Le Karramisme de la Haute AsieAu Carrefour De Trois Sectes Rivales”, *Revue des Etudes Islamiques*, XLVIII, S.1, Paris 1980, 25-50.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX/495-498.
- _____, “İbn Şâzân en-Nîsâbûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX/370-371.
- _____, “Mâturîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII/165-175.
- _____, “Mücerredü Makâlât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI/448-449.
- _____, “Ebû'l-Mu'in en-Neseî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII/568-570.
- YEMENÎ, Ebû Muhammed (VI. yy./XII. yy.), *Akâidu's-Selâse ve Seb'in Fırka*, thk. Muhammed b. Abdillâh el-Ğâmidî, Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 2001.
- ZEBÎDÎ, Muhammed Murataza el-Huseynî (1205/1790), *Tâcu'l-A'rûs min Cevahîri'l-Kâmûs*, thk. Abdussettar Ahmed Ferrac, et-Turâsu'l-Arabî, Kuveyt 1965.
- ZEHEBÎ, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (748/1347), *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, y.y. 2003.
- _____, *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvez, A'dil Ahmed Abdulmevcûd, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan 1995.
- _____, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, Beytu'l-Efkâri'd-Devliyye, Lübnan 2004.
- _____, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed b. Ahmed es-Saîd b. Beysûmî Zağlûl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trz.
- ZİRİKLÎ, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris (1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm, yy. 2002.
- ZYSOW, Aron, “Two Unregocnized Karrami Texts”, *Journal of The American Oriental Society*, CVIII, S.4 (1988), 577-588.
- _____, “Mu'tasilizm and Maturidism in Hanafi Legal Theory”, *Studies in İslamic Law and Society*, S.15, 235-265. Türkçe'ye çev. Süleyman Aydın, “Hanefî Hukuk

Kuramında Mu'tezililik ve Mâturîdilik", *Hikmet Yurdu (Mâturîdilik Özel Sayısı)*, S.4 (Temmuz-Aralık 2009), 147-178.



EKLER

Ek 1. Orjinallik Raporu



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ
Öğrenci Numarası	121212203
Enstitü Anabilim Dalı	Sosyal Bilimler
Programı	İslam Mezhepleri Tar-Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU
Tez Başlığı (Türkçe)	İslam Düşüncesinde Kerrâmiyye Algısı

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 212... sayfalık kısmına ilişkin, 06/12/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 12 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen öğrencinin doktora tezi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim.

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAĞLIOĞLU
Danışman
(İmzası)

Prof. Dr. Erkan YAR
Anabilim Dalı Başkanı
(İmzası)

F.Ü.LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ÖĞRETİM YÖNETMELİĞİ

Madde 41- Lisansüstü tezleri ile birlikte teslim edilmesi gereken belgeler şunlardır:

- a) Lisansüstü tezler, savunma öncesinde **intihal program raporu** ve ilgili makale şartını sağladığına dair belgeleri ile birlikte enstitüye teslim edilir.
- b) İntihal raporu ile ilgili olarak etik kurallar dâhilindeki benzerlik oranları ilgili Enstitü Yönetim Kurulu tarafından belirlenir. (Enstitü Yönetim Kurulu tarafından tezin, intihal kapsamı dışında değerlendirilmesi için TURNITIN'den alınan raporda "benzerlik oranı"nın, "alıntılar hariç" en fazla %10, "alıntılar dâhil" % 30'u geçmemesi şeklinde kabul edilmiştir).

ÖZ GEÇMİŞ

11.01.1986 tarihinde Elazığ'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini aynı ilde tamamladı. 2008 yılında Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2012 yılında İslam Mezhepleri Tarihi alanında, “Hz. Hasan ve Soyuna Mezhebi Yaklaşımlarla Biçilen Dini ve Siyasi Rol Problematığının Analizi” adlı yüksek lisans çalışmasını tamamladı. Aynı yıl Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi alanına Araştırma Görevlisi olarak atandı. Doktora aşamasında olan Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELİ aynı fakülteadaki görevini devam ettirmektedir.

