

ULUSLARARASI SOSYAL ARAŐTIRMALAR DERGİSİ THE JOURNAL OF INTERNATIONAL SOCIAL RESEARCH

Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research

Cilt: 14 Sayı: 76 Şubat 2021 & Volume: 14 Issue: 76 February 2021

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

EBÜ'L-MU'İN EN-NESEFİ'YE GÖRE KERRÂMİYYE EKOLÜ VE GÖRÜŞLERİ ACCORDING TO ABU'L-MU'İN AN-NEFAFİ, KERRAMIYYA AND HIS VIEWS

Mehmet TÖZLUYURT*

Öz

Muhammed b. Kerrâm, zühd hayatıyla tanınmakla birlikte ilim tahsilinden geri durmamış ve bu uğurda pek çok şehir dolaşmıştır. Horasan'ın önemli ilim merkezleri olan Nişâbur, Belh, Herat gibi şehirlerde dönemin önde gelen Mürcii âlimlerden dersler almıştır. Görüşlerinin halk nazarında itibar görmesinde zâhid kişiliği kadar etkili vaaz sunumunun da rolü olmuştur. Ancak görüşlerinin sistemli hale getirilmesi ve farklı bir ekol kurucusu olarak kabul görmesi vefatı sonrasında olmuştur. Samaniler ile Gazneliler'in kısmî de olsa siyasî desteğini kazanmış olan Kerrâmiyye ekolü, bu siyasî destek sayesinde dinî, siyasî ve sosyal alanda bölgeyi etkilemiştir. Onlar, Şia başta olmak üzere birçok dinî-toplumsal grupla ilmî münazaralar yapmışlardır. İbn Kerrâm'ın müntesipleri ilerleyen süreçte tasavvuf, fıkıh ve kelâm gibi ilim dallarında kendilerine has görüşleri ile farkındalık oluşturmuşlardır. Kerrâmiyye ekolü daha çok imân konusundaki görüşüyle dikkatleri çekse de Allah'ın sıfatları, ilim, nübüvvet, imâmet, rızık ve kabir halleri gibi konularda görüş dile getirmiştir. Onların bu konulardaki düşüncelerinin neredeyse tamamı eserleri günümüze ulaşmadığından kendilerine muhalif olan grupların eserlerinde yer almaktadır. Farklı ekollerce Mürcii, Hâricî olarak tanımlanan Kerrâmiyye, Hanefî-Mâtürîdî gelenekte sıfatlar konusundaki tescimi çağrıştıran görüşlerinden dolayı genel olarak Mücessime-Müşebbihe şeklinde değerlendirilmiştir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli simalarından olan Ebü'l-Mu'în en-Nesefî de Kerrâmiyye'yi farklı bir ekol olarak değerlendirmiş, görüşlerini sistematik bir şekilde ele alarak akli ve nakli delillerle çürütmeye çalışmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nesefî, Kerrâmiyye, Mezhep, İtikat.

Abstract

Although Muhammad b. Kerram is known for his zuhd life, he did not stop from collecting knowledge and traveled to many cities for this purpose. He took lessons from the leading Mürcii scholars of the period in cities such as Nisabur, Belh, and Herat, which are important scientific centers of Khorasan. As effective as zahid's personality was the role of preaching presentation in the reputation of his views in the public eye. But it was after his death that his views were systematized and accepted as the founder of a different school. Kerramiyya, who gained partial political support from the samanids and Ghaznavids, influenced the region in the religious, political and social sphere thanks to this political support. This sect, which creates awareness with its unique views in branches of science such as Sufism, fiqh and Kalam, has reached the strength to fight many religious-social groups, especially Shia. Although the kerramiyya school attracted more attention for its view of faith, it expressed views on such issues as the adjectives of Allah, knowledge, nubuvvet, Imamate, sustenance and kabir States. Almost all of their thoughts on these issues are contained in the works of groups that oppose them. By different schools, Mürcii, Kerramiyya, defined as External, has been generally evaluated as Mujessime-Mushebbihe due to their views evoking tescimi on adjectives in the Hanafi-Maturidi tradition. Abul-Mu'un an-Nesafi, one of the important figures of the Hanafi-Maturidi tradition, also considered Kerramiyya as a different school and tried to refute his views with a number of proofs by systematically addressing them.

Keywords: Theology, Nesafi, Karamiyya, Sect, Belief.

* Doç. Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: mehmet.tozluyurt@bozok.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-4422-9010



Giriş

Hicrî II. asırda Mu'tezile ekolü tarafından sistemleştirilen kelâm ilmi, pek çok alimin bu alandaki çalışmalarıyla gelişmeye devam etmiştir. Kelam ilminin gelişmesinde katkısı bulunan kişilerden biri de Ebû Abdillâh Muhammed İbn Kerrâm'dır. Sırasıyla Nişabur, Belh, Merv ve Mekke'de ikamet eden İbn Kerrâm, 229/844 yılında sohbet ve inziva işleriyle meşgul olmuştur. Sicistan bölgesinde dini tebliğ sırasında pek çok insanın kendisine tabi olmasını sağlamıştır. İbn Kerrâm, kesin sebebi bilinmemekle birlikte bazı yöneticilerin bu harekete karşı çıkması sonucunda 857'den 865 yılına kadar hapiste kalmıştır. Hapis hayatının sona ermesinin ardından Kudüs'e gitmiş ve 869 yılında orada vefat etmiştir (Bk. Sem'ânî, 1988, V, 43-44; Watt, 1981, 361; Alimoğlu Sürmeli, 2017, 38-43).

İbn Kerrâm'ın fikirleri özellikle hoşgörü ortamının hâkim olduğu Horasan bölgesinde taraftar bulmuş, bunun yanında siyasî destek de elde etmiştir. Zira bu ortam, alimlerin serbestçe düşüncelerinin önündeki engelleri ortadan kaldırmış, ayrıca İslam dünyasının başka bölgelerinde düşüncelerinden dolayı baskı gören alimlerin bu bölgelere göç etmelerinde de etkili olmuştur. Bunun sonucunda bölgede dinî, kültürel ve siyasî hayat canlanmış ve ilim tahsili için tercih edilen bir merkez haline gelmiştir (Kutlu, 2002, XXV, 294; Pırlanta, 2013, 409-411).

Kerrâmiyye başlangıçta kendilerini daha çok zühd hareketi olarak tanımlamışlar ve bu yönde fikirler geliştirmişlerdir. Onlar, ilk dönem eserlerinde itikâdî konularda daha çok Mürcie'nin bir alt kolu olarak zikredilmiş sonrasında ise müstakil farklı bir ekol olarak anılmaya başlamışlardır (Zehebî, ty, I, 366; Eş'arî, 1950, I, 205-206; İbn Huzeyme, 1988, II, 703). Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) Kerrâmiyye'nin dile getirdiği "*Allah, cisimdir*" görüşünden hareketle, Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri içerisinde değerlendirilmelerinin daha doğru olacağını söylemiştir (Bağdâdî, 1986, 149; Pezdevî, 2003, 258; Sâbûnî, 2012, 71-72). Şehristânî'ye (öl. 548/1153) göre ise bu mezhep, her ne kadar görüşleriyle Hâricilere en yakın mezhep olsa da Muhammed b. El-Heysem¹ dışında mücessimedir (Şehristânî, 1993, I, 45; Öztürk, 2020, 139). Fıkıhta, hiç kimsenin daha önce dile getirmediği birtakım sapkın görüşlere sahip olduğu (Bağdâdî, 1988, 196) ifade edilse de çoğunlukla İmam Azam'ın (öl. 150/767) fikirlerinden istifade etmesi nedeniyle Sünnî gelenek içinde değerlendirilmiştir (Makdisî, 1906, 323; Eş'arî, 1950, I, 205-206; Şehristânî, 1993, I, 124). Onlar Horasan bölgesindeki fikrî tartışmalarda Sünnî ekolün çizgisini takip etmiş, devlet yetkilileri tarafından farklı zamanlarda düzenlenmiş olan ilmî tartışma meclislerinde bulunmuş, bu meclislerde özellikle itikâdî konularda Şia'yı büyük sıkıntılarla karşı karşıya bırakmıştır.²

Kerrâmiyye, bölgedeki dinî ve siyasî görüşlerin farklılaşmasıyla beraber insanların ihtiyacına binaen pratik ve uygulanabilirliği kolay görüşler geliştirmiştir. Kerrâmiyye'ye ait olduğu iddia edilen bu bilgilerin ne kadarının İbn Kerrâm'ın ve ne kadarının sonraki talebelerinin olduğunu tespit etmek ise oldukça zordur. Bununla birlikte ilerleyen süreçte Kerrâmiyye özellikle Ehl-i sünnet alimlerinde itikâdî ve fikhî konularda şer'î çizginin aslı sınırlarından kaydırılması endişesinden hareketle eleştirilmiştir. Onlara karşı yapılan eleştiriler, eserleri günümüze ulaşmadığından hemen hemen tamamı kendilerine muhalif fırka mensupları tarafından ortaya konulmuştur (Watt, 1981, 361; Alimoğlu Sürmeli, 2017, 94-199). Kerrâmiyye'ye karşı en sert eleştiriyi yapanların başında Bağdâdî gelmektedir. Bağdâdî'nin Kerrâmiyye eleştirisi şu şekildedir: "İbn Kerrâm'ın görüşleri ancak cahil ve ezilmiş küçük topluluklar tarafından benimsenmiştir. Ekol mensupları aklı en az/apıl olan kişilerden oluşmaktadır. İmanın söz ve amelden olduğunu iddia etmeleri de ahmaklıklarının delilidir. Allah'ın yeri hususunda haysüsiyyet/her neredelilik söylemleri onların mezheplerinin biçimsizliğine yani çirkinliğine işaret eder." (İsferayînî, 1983, 111; Bağdâdî, el-Fark, 1988, 189, 193; Şehristânî, 1993, I, 44-45, 124).

Nesefî de makalede belirtileceği üzere bazı görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye mensuplarını "aşırı cahil" olarak niteler. Ayrıca Allah'ın yüce ve büyük olduğunu vurgulayarak Kerrâmîler'in Allah hakkında zalimlik yaptığını belirtir (Nesefî, 2003, I, 401, 448, 460, 501). Nesefî'nin, Kerrâmiyye'yi eleştirisinde başta Ebû'l-Yusr el-Pezdevî (öl. 493/1100) olmak üzere kendinden önceki alimlerin onlar hakkındaki söylemlerinin etkili olduğu da bir gerçekliktir (Alimoğlu Sürmeli, 2017, 121-199). Pezdevî'nin diğer ekollerle birlikte Kerrâmiyye'yi eleştiriye tabi tutmasının gerekçesi ilginçtir. Şöyle ki kendi mezheplerinin aşırılıktan

¹ İbn Heysem, fazilet, takva, züht ve öğüt verme bakımından babasının örnek evladıdır. Horasan'dan Gazneye gitmiş ve bir müddet orada ilim öğretiminde bulunmuş ve vaaz etmiştir. Sonrasında Horasan'a dönmüş ve hadis rivayeti ile meşgul olmuştur. İbn Heysem feraseti keskin ve fikrî yapısı güçlü bir kimsedir. Elli küsur yaşlarda vefat etmiştir. Babası zamanın alimlerinin büyüklerinden ve Ehl-i sünnet imamlarından iken kendisi Kerrâmiyye'dendir. Zehebî, 1994, XXX, 497.

² İlim meclislerinde özellikle Ashabü'l-Hadis ve Şia'ya karşı Gazne Sultanı Mahmud b. Sebüktekin tarafından desteklenmişlerdir. Şehristânî, 1993, I, 45.



uzak orta bir yol takip ettiğini belirten Pezdevî; kendilerinin ilim, kudret, icat ve tekvin gibi bütün sıfatları nefyetme konusunda Kaderiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile ekollerinin takındığı gibi aşırılıklarının olmadığını ifade eder. Bunun yanında o; Allah ile ilgili cisim olma, O'na organ isnat etme, mekân değiştirmeye birlikte inme/nüzul ve arşa istivayı/oturmaya ispatta Hanbelîler, Kerrâmîler ve Mücessime gibi aşırı gitmediklerini zikreder. Pezdevî, isim vermeden bir grup tarafından Allah'ın cisim olmadığından hareketle Kerrâmîler'in görüşlerini reddettiklerinde kader ve itizale mensup kimseler olmakla itham edildiklerini zikreder. Kader ve itizale iptal ettiklerinde ise Hanbelî ve Kerrâmiyye'ye mensup kıldıklarını belirtir (Pezdevî, 2003, 244).

Makalede Kerrâmiyye mezhebinin ilim, Allah'ı cisim kabul etmek, Allah'ın hâdislere mahal olduğunu savunmak, Allah'a keyfiyet isnadında bulunmak, insanın istitâatı, rızık, kabir hayatı, Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında peygamberliğinin devamı, aynı anda birden fazla imamın o göreve layık olduğu ve iman konularında görüşlerine Nesefî tarafından yapılmış eleştirilere değinilecektir.

1. İlim

Nesefî'nin Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerinden birincisi "ilim" konusudur. O, Kerrâmîler'den bazılarının ilim ve ma'rifetin ortak manaya sahip olduğundan hareketle Allah'ın, âlim olmakla sıfatlandırıldığı gibi ârif olarak da vasıflandırabileceği kanaatinde olduğunu belirtir. Kerrâmîler'in bu konudaki görüşlerinin Müslümanların icmâ'ına ters olduğu gerekçesiyle itibara alınmaması gerektiğini ifade eder. Ona göre ma'rifet kavramının yeni ve sonradan olan ilim için kullanılması daha mantıklı iken mutlak ilim için böyle bir kavramın kullanılması uygun değildir. Zira ma'rifet kavramı, süreç sonucunda elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. Zira bir kişi, "falancayı tanıdım" yani "onu biraz önce tanıdım" diye söylemektedir. Nesefî, isimlerini zikretmediği kimi insanların da "ma'rifetin, zihni bulanıklığın ve zanna kapılmanın ardından bir şeyin ortaya çıkarılması" tarzındaki söylemlerinden benzer görüşte olduklarını zikretmiştir. Nesefî, görüşünün doğruluğunu ispat sadedinde Züher ve 'Antere gibi önemli câhiliyye şairlerden delil sunmaktadır. Sonuç olarak ona göre ma'rifette, iradeden yönelim ve süreç söz konusudur. Allah'ın bilgisi ise hiçbir şekilde sürece tabi değildir (Nesefî, 2003, I, 13).³

Allah'ın ilmini tarif etmede a-r-f fiilinin kullanımının yanlışlığını ortaya koyduktan sonra Nesefî en doğru tanımın Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) tarafından yapıldığını belirtir. Nesefî, onun ilim tanımını şöyle zikreder: İlim, varlığı sayesinde varlığıyla daim olduğu kişi için zikredilenin aşikâr ve belirgin hal aldığı bir sıfattır. Ona göre, Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu tanım derin düşünme ile bilinebileceğinden tanımla ilgili fâsîd itirazların olamayacağını belirtir (Nesefî, 2003, I, 19).

2. Allah'ın Cisim Olarak Adlandırılması

Nesefî'nin Kerrâmiyye'ye yönelik eleştirilerinden ikincisi onların arazların bâkiliği ön kabulünden hareketle Allah'ı cisim olarak adlandırmalarıdır. Arazların bâkiliğinin caizliği ya da onun imkansızlığı hususu alimlerin ihtilaf ettiği konulardandır. Nesefî kendi ekolünün, arazların bâkiliğinin imkansızlığı ve herhangi bir şeyin bâkiliğinin tasavvur edilemeyeceği, bilakis arazların var olduktan sonra ikinci zaman diliminde yok oldukları görüşüne sahip olduklarını belirtir. Bu konuda Kâ'bî (öl. 319/931), Ahmed b. 'Ali Şatvî, Ebû Hafs Saymerî gibi bazı Mu'tezilî alimlerin fikirlerinin kendilerini desteklediğini ifade eder. Ayrıca Nazzâm'ın (öl. 231/845) da arazların bâkiliğinin imkansızlığını savunduğunu, hareketten başka arazın olmadığını onun da bâkiliğinin imkansızlığı görüşüne sahip olduğunu belirtir (Nesefî, 2003, II, 119,122; Eş'arî, 1950, II, 44; Bağdâdî, 2002, 70; Sâbûnî, 2012, 56).

Kerrâmiyye'ye göre arazların tamamının bâkiliği caizdir. Dünyadaki her hâdisin, Allah'ın ona "kün/ol" sözü ve hâdisliğini irade etmesiyledir. Her şeyin yok olması Allah'ın ona "efni/yok ol" demesiyle ve yokluğunu irade etmesiyledir. Allah, cismi ve arazı yarattığında yokluğunu irade edinceye ve ona "efni/yok ol" deyinceye kadar bâkî kalır (Nesefî, 2002, II, 120. Krş. Bağdâdî, 1988, 190; Bağdâdî, 2002, 70). Nesefî bu konuda Kerrâmiyye'ye şöyle cevap verir: Allah Teala bir zâta "ebki" dediği zaman, bu zât bâkî kalır mı kalamaz mı? Şayet onlar: "Bâkî kalamaz" derlerse görüşlerinin tutarsızlığı ortaya çıkar. Eğer "bâkî olarak kalırlar" derlerse onlara "bekâ, zât üzerine zâid mana mıdır yoksa zâta dönen bir mana mıdır? denilir. Şayet "zât üzerine zâit manadır" derlerse, doğruya dönmüşler ve arazların arazlarla var olmalarının imkansızlığı nedeniyle arazların bekâ ile vasıflanmasının caizliğiyle ilgili görüşlerinin batıllığı ortaya çıkmış olur. Şayet "bekâ zâta râcidir ve bâkî mana olarak değil zâtı sebebiyle bâkidir" derlerse, onlara verilecek

³ Kerrâmiyye'den bazılarının göre "Allah Teala, bilgilerini ilmiyle bilir ve bu ilmini de başka bir ilimle bilir". Onlardan bazıları da "Allah, ilminin bilgilerini bilir; ilmini bilmez. İnsanlar ise ilimlerini bilirler" görüşüne sahiptirler. Bu düşünce, insanın Allah'ın bilmediği şeyleri bildiği sonucunu doğuracağından tutarlı gözükmemektedir. Bağdâdî, 2002, 47-48.



cevap şudur: Bekâ, bâkî zât üzere zâid manadır. Zira cevher varlık hallerinin başlangıcında bekâlıkla vasıflanmaya hak sahibi değildir. Bu konuda Müslümanlar arasında icma' söz konusudur (Nesefî, 2003, II, 119, 122; Bağdâdî, 2002, 72).

Kerrâmiyye'nin bu konudaki bir diğer iddiası cevherin, var olmakla vasıflandığı gibi varlık hallerinin evvelinde bekâ ile vasıflandığıdır. Bu görüşün Mu'tezile'nin genelinden 'Abbâd Saymerî (öl. 250/864) tarafından desteklendiğini, Kâ'bî'nin de *el-Makâlât* adlı eserinde buna benzer bir görüşe sahip olduğu nakledilir. Nesefî; Kerrâmiyye ve Saymerî'ye şöyle cevap verir: Sizin bu görüşünüz zarûriyyâtı, varlığın başlangıcını inkâr etmek ve bütünlük arz eden Ehl-i sünnetin icma'ını ortadan kaldırmaktır. Şayet bekâ vücud gibi zâta râci olsaydı "varlık buldu, bâkî kalmadı" diyenin sözü doğru olurdu. Ayrıca "varlık buldu ve bulunmadı" şeklinde söyleyenin sözü de doğru olurdu. Birinciden ziyade bu ikinci ifade çelişkili sayılır. Zira ikinci söylem, yaratıcıyı küçümsemeyi akla getirdiğinden batıldır. İnsanlar duada "Allah seni bâkî kılsın" derler. Hiç kimse bir başkasına "Allah seni var kılsın" demeyi caiz görmez. Gerçekte iki lafız aynı şeye râci olsaydı, birini diğerinin yerine kullanmanın caizliğini imkânsız görmezlerdi. Aynı şekilde "bâkî" ve "dâim" müradif lafızlar olmakla birlikte gerek dâim gerekse bâkî lafzının diğerinin yerine kullanılmasının imkansızlığı hususunda icma' söz konusudur. Nesefî, görüşünün doğruluğunun hasımlarının görüşlerinin batıllığına delalet ettiğini belirtir. Şayet bâkî kendi kendine veya zâtından daha fazla bir mana olmadan bâkî olsaydı, bâkînin varlığı hûdusundan sonra vacip olurdu. Çünkü varlık zâtı gereği bâkî olsaydı, varlığı vacib olan şey kadîm olan Yüce Allah gibi zıddının hûdusuyla yok olmazdı. Her durumda varlığı vacip olduğunda zıddı olan hâdislik kendisinde olmazdı. Yokluğu vacip olan bir varlığın zıddı olan vaciplik özelliğinin kendisinde olması da doğru değildir Nesefî, 2003, II, 125-126).

Kerrâmiyye bu delile, araz şayet zâtı gereği bâkî olursa araza Allah'ın "efni" demesiyle araz yok olur" diyerek itiraz etmiştir. Çünkü onlara göre Allah her ne zaman bâkî için "efni" dese ikinci durumda yok olur. Nesefî bu görüşün fasit olduğunu belirtir. Zira Allah'ın "efni/yok ol" sözüyle beraber bâkî'nin varlığı aynı zamanda caiz ve yok olmaz. Bununla birlikte birçok zamanda caiz olur. İkinci ve üçüncü zaman dilimlerinde ise yok olmaz (Nesefî, 2003, II, 130).

Kerrâmiyye'nin bu tür bir düşünceye sahip olmasında kendi dönemlerinde cevher, cisim ve araz konusundaki tartışmalar etkili olsa gerektir. Zira Hz. Peygamber sonrası erken dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan etkileri sonucunda "yoktan yaratma teorisi", "cevher-araz metafiziği" ve "ilâhî sıfatlar" gibi temel bazı problemler tartışılmıştır. Özellikle de "cevher-araz metafiziği", ilk dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulamaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî karışıklığa ve tartışmalara neden olmuştur (Âmidî, 1971, 246-258). Kerrâmîler'in de bu ortamdaki etkilenmeleri son derece doğaldır.

Kelam alimleri Allah'ın cevher olup olmadığı konusunda fikir beyan etmişlerdir. Bu alimler kendi aralarındaki tartışmalarda, bazen "cevher"i "cisim" yerine, bazen de "cisim"i "cevher" yerine kullanmışlardır. Onlar, Allah'ın zâtını tavsif etme konusunda veya nesnel alanda O'nu ifadelendirebilmek adına, Allah'ı bazen "cisim", bazen de "cevher" olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir (Eş'arî, 1950, II, 4-7; Bağdâdî, 1986, 149). Pezdevî'nin ifade ettiğine göre Hanbelîler; Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) ve Hişam b. Hakem'le (öl. 179/795) birlikte Kerrâmîler Allah'ın cisim olup et ve kandan müteşekkil insan suretinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak aynı Pezdevî, Kerrâmiyye ekolünden bazılarının "Allah, hakikî olarak değil, isim olarak "cisimdir." Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama cisimdir" görüşünde olduğunu belirtmiştir (Pezdevî, 2003, 33-34).

Nesefî de Allah hakkında cevher isminin kullanılması konusunda İslam aleminde yapılan tartışmalara katılmıştır. O, mütekellimlerin parçalardan oluşmayana "cevher"; parçalardan oluşana ise "cisim" adını verdiklerini ifade eder. Bu durumda Nesefî'ye göre Allah, cevher olarak vasıflandırılabilir mi? sorusunun cevaplandırılması gerekir. Nesefî, Allah'ın cevher olduğunu iddia edenlerin Hristiyanlar olduğunu, bu konuda İbn Kerrâm'dan başka hiçbir kible ehlinin onları desteklemediğini belirtir. Nesefî, Ebû İshâk İsfereyînî'den (öl. 418/1027) nakille İbn Kerrâm'ın *el-Mülakkab bi-'Azâb-ı Kabîr* adlı eserinde "Şüphesiz ki Allah Teala, zât'ın birliği olduğu gibi cevher'in de birliğidir" görüşünde olduğunu nakleder. Bu görüşüyle İbn Kerrâm'ın İslam ümmetinin icma' ettiği bir meselede ters düşerek Hristiyanlara katıldığını zikreder (Nesefî, 2003, I, 148. Krş. Bağdâdî, 1988, 189-190; Bağdâdî, 1986, 149).

Nesefî, Allah için cisim isminin kullanılması noktasında Kerrâmiyye ile aralarında fark bulunduğunu, bu farkın da zâtıyla kâim, bileşik olmayana kastetmekten ziyade isimlendirmeden kaynaklandığını belirtir. O, bu düşüncesini Hişam b. Hakem'den gelen bir rivayete dayandırır. Ona göre lügatte parçaların oluşturduğu bileşiğe "cisim" adı verilir. Zât için cisim ismini uygun görüp birleşme anlamı kastetmediğini iddia eden kimse, kavramı lügat manasından uzaklaştırmış ve o kavrama farklı bir



anlam yüklemiş olur. Allah hakkında böyle bir düşünceye sahip olmak dinden çıkmakla eşdeğerdir. Şayet Allah için “cisim” ismi uygun görülürse, başkalarının da yüce Yaratıcı’yı “adam” kelimesiyle adlandırmaları ve bununla “varlığı kendinden olanı kastettim” demelerine herhangi bir itirazın olmaması gerekir. Hem Allah’ı “cisim” olarak isimlendirip hem de böyle bir kullanımı yanlış bulmak çelişkidir Nesefî, 1986, 141-143).

Nesefî’ye göre “Allah hakkında “şey” demeye gelince bu ifade, hakkında şer’î bir nas (bk. En’âm, 6/19) bulunmasından dolayı dinî açıdan bir problem oluşturmamaktadır. Allah’ın bir “şey” olmaması durumunda, O’nun sıfatları reddedilmiş olur. Zira “şey”in zıttı doğal olarak “bir şey olmayan”dır. Ayrıca “şey”, kendisi var olan mevcudun ismidir. Yüce Allah da mevcuttur ve zâtı vardır. Dinin getirdiği ve manası aklen zorunlu olan “şey” ismine kıyas edilerek dinde kullanılmayan, manası ise imkânsız bulunan “cisim” isminin Allah’a verilmesi tam bir cehalettir (Nesefî, 1986, 143-144; Nesefî, 2005, 37).

Nesefî, “Allah şeydir ama diğer şeyler gibi değil” demeleri gibi Kerrâmiyye’nin de “Allah, cisimdir ama diğer cisimler gibi değil” söylemlerinin yanlış olduğunu belirtir. Çünkü onlar “diğer cisimler gibi değil” sözüyle birleşme manasını reddediyorlarsa, “O’nun cisim olduğu” şeklindeki görüşlerini çürütmüşlerdir. Bu durumda çelişkiye düşüp “O, cisimdir” ve “cisim değildir” demiş olurlar. Eğer onunla birleşme manasını kabul ediyorlarsa “diğer cisimler gibi değil” sözlerinin bir manası yoktur. Nesefî, kendilerinin “başka şeyler gibi olmayan bir şeydir” sözlerinin “şey” lafzının gereği olan gerçeklik ve varlık manasını ortadan kaldırmayacağını ifade eder. Tam aksine “başka şeyler gibi değil” sözlerinin, mutlak varlığın dışındaki yaratılmışlık işareti olan cisimlik, cevherlik, arazlık gibi manaları dışarda bıraktığından çelişkiye düşmediklerini belirtir (Nesefî, 1986, 144).⁴

Kerrâmiyye ekolünden bazılarının benimsediği “Allah, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir” biçimindeki ifadesi değerlendirildiğinde onların, Nesefî tarafından savunulan görüş ve yaklaşımlarından çok da farklı şeyleri imâ etmedikleri ortadadır. Şayet Kerrâmiyye Allah hakkında, “O, bizim bildiğimiz bir cisim gibidir” demiş olsaydı, Nesefî’nin onlar hakkındaki eleştirileri yerinde olurdu. Ancak Bağdâdî’nin ifadelerinden de Kerrâmiyye mensuplarının, o dönemde “Allah cevherdir” şeklindeki bir beyanı reddetmiş oldukları anlaşılmaktadır (Bağdâdî, 1988, 189-190). Dolayısıyla Kerrâmîler, Pezdevî’nin de vurguladığı gibi “cisim” sözcüğünü, gerçekte “isim” anlamında kullanmışlardır (Pezdevî, 2003, 258-259). Kerrâmiyye’ye göre nasıl ki, Mâtürîdilerce dillendirilen “Allah, şeydir” ifadesinden, “Allah, mevcuttur” manası çıkıyorsa⁵ aynı şekilde, “Allah, cisimdir” sözünden de “Allah, vardır” anlamı çıkarılabilir. Ancak Allah’a isim olacak ifadelerde Mâtürîdî’nin yaklaşımını esas almak bu konudaki tartışmaları sonlandıracak niteliktedir. Zira o, İslam ümmeti arasında kullanılmamış herhangi bir isim veya sıfatla Allah’ı vasıflandırmaktan kaçınmanın en doğru, ayrıca Allah’a saygıyı ihlal etme şüphesi bulunan sıfatları O’na nispet etmekten sakınmanın da en uygun yol olduğunu ifade eder (Mâtürîdî, 2003, 70).

3. Allah’ın Sıfatları

İslam ekolleri içerisinde başta irade, kelâm sıfatları olmak üzere ilâhî sıfatların bazısını hâdis kabul eden ve Allah’ın sıfatlarıyla insanların sıfatları arasında benzerlik kuran guruplar bulunmaktadır.⁶ Burada Kerrâmiyye’nin konu hakkındaki görüşlerine değinmekle yetineceğiz.

Kerrâmiyye, Allah’ın ezeli sıfatlarından olan ‘tekvin’in O’nun zâtında yaratıldığı görüşüne sahiptir (Bk. Nesefî, 2003, I, 401). Bu konuda onların görüşünün izaha muhtaç olduğunu belirten Nesefî, onların görüşünün batıl olduğuyla meşgul olmadan önce sözlerinin batıllığını, cehaletlerinin çirkinliğini ortaya çıkarmak ve şüphelerini çürütmek gerektiğini söyler. Nesefî Kerrâmiyye’nin bu konudaki görüşünü şu şekilde özetler: Allah’ın alemde yaratmayı istediği şeylerin her biri meydana gelir. Allah zâtında hâdis olan iradeyle ister ve zâtında hâdis olan kelamla konuşur. Hâdisler, O’nun kef ve nun’dan oluşan ‘kün’ sözüyle meydana gelir. Allah yine hâdis bir rızıkla rızıklandırır. Kerrâmiyye’ye göre gerek irade gerekse söz,

⁴ “O, cisimdir ancak diğer cisimler gibi değil” söyleminin Allah hakkında kullanılmayacağı ile ilgili geniş açıklama için bk. Mâtürîdî, 2003, 64-69. Mu’attıla da teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında “şey” kavramının kullanılmayacağını savunmuştur.” Bk. Nesefî, 2005, 37.

⁵ İmâm Mâtürîdî, “cisim” lafzının maddî âlemdeki işaretler ve göstergeler dışında yorumlanmak koşuluyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini dile getirir de sonraki açıklamalarıyla bunun mümkün olamayacağını delilleriyle ortaya koymaya çalışır. Bk. Mâtürîdî, 2003, 62-64.

⁶ Basra Mu’tezilesi bu guruplardan biridir. Ne var ki onların, Allah’ı güçlü ve ulu kabul edip ardından Allah’ı yaratılmış bir irade sahibi olarak vasfetmeleri çelişki meydana getirmiştir. Onlar da düşüncelerindeki bu çelişkinin farkına varmış olacaklar ki “güçlü ve ulu Allah’ın iradesi bir mahalde olmaksızın, hudûsu caizdir; fakat bizim irademizin birer mahal/yer dışında hudûsu doğru değildir” sözleriyle bu iddialarından vaz geçmişlerdir. Bağdâdî, 1988, 191-192.



Yaratıcı'nın zâtında hâdistir. Ayrıca alemin parçalarından herhangi bir şey ancak "ifne" veya "kün ma'dümen" sözüyle yok olur (Nesefî, 2003, I, 460-461).

Kerrâmiyye, "mütellim" ile "kâil", "kelam" ile "söz" arasında fark olduğunu belirtmiştir. Onlara göre Allah'ın konuşma ve söz söyleme sıfatı ezelden beri bulunmaktadır. Ancak Kerrâmiyye daha sonraları bu iki sıfatın anlamının birbirinden farklı olduğunu iddia etmiştir. Buna göre Allah, ezelden beri kudreti gereği söz söyleyen ve kelam ile konuşandır. Ayrıca Allah Teala, ezeli bir şekilde sözle olmamakla birlikte söz söyleme melekesiyle söyleyendir. Bu meleke O'nun söz söylemeye yönelik kudretidir. Allah'ın sözü, Kendisinde hâdis şekilde bulunan harflerden ibarettir (Bağdâdî, 1988, 192). Onların bu görüşlerinden çıkan sonuç Allah'ın kelamının kadim, sözünün ise Kendisinde hâdis olduğudur. Nesefî ise Kerrâmiyye'nin cumhurunun Allah'ın ezelde sözle ve kelamla olmamakla beraber söz ve kelam kudreti bulunduğu, bu kudretle söz söylediği, kelam ettiği için mütellim ve kâil diye isimlendirildiği görüşünde olduğunu belirtir. Onlara göre Allah'ın ezelde Yaratıcı olup bu yaratma özelliği zâtında meydana geldiği gibi kelam da Allah konuştuğu anda O'nun zâtında meydana gelir (Nesefî, 2003, I, 460-461).

Nesefî'nin bildirdiğine göre Kerrâmîler, Allah'ın zatında manalardan meydana gelenlerin yokluğunun caizliği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Onlardan bir gruba göre bu caizdir zira, değişikliği gerektiren bir sözdür. Diğerlerine göre ise caiz değildir. Zira söz, hâdisler üzerinde yokluğu imkânsız kılmaktadır (Nesefî, 2003, I, 462. Krş. Bağdâdî, 2002, 108). Ayrıca onlara göre Allah, ezelde hâdislere mekân teşkil etmezken, gelecekte bu tür bir durumdan hâli olmayacaktır. Nesefî onların bu görüşüyle, ezelde heyulanın boş bir cevher olduğunu, sonrasında ise heyulada arazların oluştuğunu benimseyen Heyulacılar arasında bir farkın bulunmadığını belirtir (Bk. Nesefî, I, 461-462; Bağdâdî, 1988, 193-197; Bağdâdî, 2002, 90-92). Nesefî, bu görüşün yanlışlığını şu şekilde açıklar: "Kadim olan Allah'ın zâtı, sonradan yaratılanlara sahne olamaz. Sonradan yaratılmış bir şeyin bir zâtta mevcut olması, bu zâtın yaratılmışlığının delilidir. Halbuki Allah Teala yaratılmışlık işaretlerinden uzak olup O'nun yaratılmış olduğuna dair herhangi bir delilin bulunması imkânsızdır. Tekvînin, mükevvenen ayrı ve sonradan yaratılmış olma ihtimali imkânsız bulunduğuna göre tekvîn ezeldir. Yüce Allah'ın tekvîn ile mükevven olması, tekvînin Allah'ın zâtıyla kâim olduğunu gösterir." (Nesefî, 1986, 201-202).

Nesefî'ye göre mütellimlerin üzerinde fikrî tartışmalar yaptığı Allah'ın sıfatlarından bir diğeri de "irade" sıfatıdır. Onlara göre irade meşietin bizzat kendisi olup irade ve meşiet tek bir manayı ifade eden iki farklı lafızdır. Nesefî, Kerrâmiyye dışında bu iki kelimenin arasını açanın bulunmadığını belirtir. Kerrâmiyye'ye göre meşiet, Allah Teala için ezeli bir sıfattır. Meşiet, var olmaları yönüyle Allah'ın dilediği şeyleri ele alan/kapsayan tek sıfatıdır. Onlara göre irade, meşietten başka bir şey olup, kadim zâtta hâdis özelliğe sahiptir. Yani Allah kendi zatında hâdis bir irade ile mürîd'dir (Nesefî, 1986, 210; Nesefî, 2003, I, 492, 497). Alem dahi Allah'ın zatında hâdis olan bir iradeyle var olmuştur. Bir bakıma onlara göre insana ait olan iradenin insanda sonradan oluşu gibi Allah'a ait irade de Kendisinde sonradandır (Nesefî, 2003, I, 501).⁷

Nesefî, Kerrâmiyye'nin görüşünün yanlışlığını şöyle açıklar: "Onlara göre irade ya bir iradenin sonucu olarak ya da herhangi bir iradenin etkisi olmadan var olmaktadır. Yani onun var edicisi ya Allah'tır ya da bizzat kendi başına meydana gelmektedir. Şu bir gerçek ki kadim varlığın sonradan meydana gelenlere mekân, iradenin ise bir yaratma olmadan meydana gelmesi imkânsızdır. İradenin, bir başka iradenin yaratması olmadan meydana gelmesi ise akıl dışıdır. Yine onun bir başka irade ile yaratılması da böyledir. Çünkü bu, sonsuz bir zincirlemeye götürür. Yüce Allah'ın iradesi, iradelerden biri olmayıp zâtıyla kâim olup her varlığa var olacağı anda taalluk eden bir iradedir." (Nesefî, 1986, 210; Nesefî, 2003, I, 501-502. Krş. Bağdâdî, 1988, 192; Bağdâdî, 2002, 125).

4. İnsanın İstîâtı

Nesefî; ta'kat, kudret ve kuvvet anlamında ele aldığı istîâtı iki kısımda değerlendirmektedir. Birincisi, fiilin gerçekleşmesi için gerekli fizikî şartların ve araçların uygun ve uzuvların ise sağlıklı olmasıdır. Âl-i İmrân 97. ayette "gücü yeten" ifadesiyle yolculukta ihtiyaç duyulan yiyecek içecek ile yolculuk araç-gereçlerin kastedildiği belirtilmiştir. El-Mücâdele 4. ayette ise "uzuvları sağlıklı olmakla birlikte fizikî şartları elverişli bulunmayan" demektir. Sorumlu tutulmanın doğruluğu da bu istîâta dayanır. Fizikî şartlar müsait, organların da eksiksiz olması durumunda mükellef, bir fiili yerine getirmeye yönelirse onun için gerçek bir kudret meydana gelir. İkincisi ise fiili meydana getiren gerçek kudrettir. Hüd

⁷ Kerrâmiyye, Allah'ın iştmesini, iştlenenleri idrak etmeye gücünün yetmesi şeklinde anlamışlardır. Onlar; sem'in, kendisinde yaratmış olduğu halde iştlenenin idrak etmesi olduğunu iddia etmişlerdir. Şayet kendisinde bunu yaratmamış olsaydı, Allah'ın iştici olamayacağını iddiasında bulunmuşlardır. Bağdâdî, 2002, 118.



20. ayetinde geçen istitâat bu anlamdadır (el-Kehf 18/67, 73). İkinci istitâatı Kerrâmiyye'nin çoğunluğu Mu'tezile ile birlikte araz kabul etmekte ve fiilden önce gerçekleştirdiğini iddia etmektedir (Nesefî, 1986, 257-262).

Nesefî'ye göre insana ait istitâat araz olup fiille birlikte meydana gelir. Kerrâmiyye'nin bu konudaki tereddütlerini Nesefî şöyle zikreder: Eğer istitâat fiilden önce ve henüz fiil yok iken mevcut değilse emir anında ve fiilin var olmadığı bir durumda istitâat bulunmadığı halde, insana fiili yerine getirmesi emredilmektedir. Bu ise onu, gücü olmadığı bir işle sorumlu tutmak demektir ki bu adaletsiz bir durumdur. Allah Teâlâ "Allah hiçbir kimseye güç yetireceğinden başkasını yüklemesiz" (el-Bakara 2/286) ayetiyle böyle bir durumdan Kendisinin uzak olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca kudretin varlığının anlamı kendisiyle fiilin meydana gelmesidir. Şayet fiille aynı anda olsa, o takdirde fiilin kudretle oluşması; kudretin fiille oluşmasından daha tercih edilir olmazdı ki bu hüküm muhaldir. Nesefî onların görüşlerinin yanlışlığını Ehl-i Hakk'ın bu konudaki görüşlerine dayanarak ortaya koymaya çalışır. Kendisi ile fiilin meydana geldiği istitâat arazdır. Arazların ise devamlılığı yoktur. Çünkü varlığı devam edende devamlılık, sahibinin zâtı üzerine ilave bir manadır. Delili ise zâtın var olduğu ilk safhada zât vardır, ama devamlılık vasfı yoktur. Ancak var olduğu zamanın ikinci anında "devamlı olarak" nitelenmiştir. Bu sebeple "var oldu; devam etmedi" diyen, çelişkili sayılmaz. Arazlar, kendilerinden başka manaların var oldukları mahaller değildir. Bu sebeple varlıklarının devamlılığı mümkün değildir (Nesefî, 1986, 262-265).

5. Rızık

Kerrâmiyye'nin dinî ve mistik öğretileri insanların ekonomik geçimini temin etme noktasında pek hoş karşılanmamıştır. Zira onlar kâr için çalışmanın yasak olduğu fikrine sahiptir. Bu fikrin nazarlarında değer bulmasındaki ana etken, onların kendini hesaba çekme/zühd olarak adlandırılabilir olan dindarlık anlayışı olsa gerektir. Hatta Kerrâmiyye, Allah'a bütün bir samimiyetle yakarışı ve tam bir güvenle O'na teslimiyeti/tevekkülü savunmaktadır (Malamud, 2015, 541-542; Subkî, 1918, 2/304). Bir bakıma İbn Kerâm'ın Allah'a teslimiyeti, onu ekonomik faaliyetlerin yasaklanması anlayışına götürmüş olabilir.

Kerrâmiyye'nin Allah'a tevekkülü farz görüp çalışma ve mal biriktirmeyi haram kabul ettiği Nesefî tarafından da dile getirilmiştir. Nesefî, onların bu konudaki delillerinin "Eğer gerçek müminlerseniz, Allah'a güven duymalısınız" (el-Mâide 5/23) ayeti olduğunu ifade eder. Onlara göre bir insanın geçim telaşına düşerek çalışıp çabalaması, İslam'ın tevekkül anlayışını reddetmekle eş değerdir. Kur'an'daki "Ve ona bütün beklentilerin ötesinde bir rızık verilir" (et-Talâk 65/3) ayetinin de çalışmaktan ziyade tevekkülü öncelediğini ifade ederler. Nesefî, Kerrâmiyye'nin iddiasının yanlışlığını şöyle izah eder: Bir insanın üzerine düşeni yaptıktan sonra sonucu Allah'a havale etmesi farzdır. Bununla birlikte hayatı idame ettirmek için çalışıp kazanmanın da tevekküle aykırılığı yoktur. Zira Allah'a güvenip dayanmak, Allah'ın rahmeti ve gazabı konusunda her daim korku ve ümit içinde bulunmak gibi rızıkın Allah'tan olduğuna inanmak da tevekküldür. Rızık konusunda Allah'ın etkinliğini bir tarafa bırakarak her şeyi insanın fiiline dayandırmak İslam'a terstir. Yine Bakara 267. ayeti de çalışmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Zira çalışma ve kazanma haram olsaydı, Allah'ın zekâti kazanılan şeylerden vermeyi emretmesi uygun düşmezdi. Çalışarak kazanmanın helal kılındığının bir diğer delili de mütevekkil olmakla birlikte peygamberlerin çalışmayı ömürleri boyunca terk etmemeleridir. Ayrıca Yüce Allah inananlara Cuma 10. ayetinde namaz ibadetini bitirmelerinin ardından rızıklarını temin etmek üzere çalışmak için dağılmalarını emretmektedir (Nesefî, 2005, 110-111; Altuntaş, 2018, 249-256).

Kerrâmiyye'nin Horasan bölgesindeki ticari uygulamalara karşı duruş sergileyerek ihtiyaç fazlası mal biriktirilmesinin önüne geçmek üzere "tahrîmü'l-mekâsıb" prensibini geliştirdiği söylenebilir. Bu prensiple onlar, daha fazla kazanmak için her yolu mübah gören bir anlayışın yayılmasının ve rızıkta helal-haramın gözetilmemesinin önüne geçmeye çalışmışlardır. Bunun yanında İslam'ın önemli ilkelerinden birisi olan tevekkülün, insanlar tarafından rızık endişesi gözetilmeden benimsenmesini amaç edinmişlerdir. İbn Kerrâm, çalışmanın tevekküle aykırı olmadığını yaşamını süt satarak idame ettirmekle göstermiştir. Ayrıca dinde müsamahakâr görüşleri yüzünden memleketinden sürgün cezasına çarptırılan İbn Kerrâm'ın, binlerce müntesibi olmasına karşın hiçbir ayaklanmaya yeltenmemesi onun tevekkül konusunda Allah'a tam teslimiyetini göstermesi bakımından önemlidir (Sem'ânî, 1988, V, 43-44).

6. İman

Kerrâmiyye "iman"ı, dille ikrar, kalple tasdik şeklinde tanımlayan Ehl-i Sünnet'in hilafına sadece "ikrar" olarak tanımlayıp tasdik ve marifetin varlığını iman etmek açısından şart görmemiştir. Onlara göre kalbiyle inkâr eden bir kimse diliyle Yaraticı'yı, kitapları, peygamberleri, imanın rükünlerinden diğerlerini



ikrar etse ikrarı sebebiyle gerçek mümin olur. Onlara göre münafıklar, Allah Rasülü'nün döneminde gerçek mümindiler (Nesefî, 2003, II, 405; Kâdî Abdülcabbâr, 2013, II, 630; İbn Hazm, 2017, II, 738, 808).⁸ Kerrâmiyye'nin bu konudaki dayanağı Hz. Peygamber'in "lâ ilâhe illallah diyen cennete girer" (Buhârî, "Tevhid", 33; Müslim, "İman", 153; Nesefî, 2005, 81) ve "İnsanlarla 'lâ ilâhe illallah' diyene kadar savaşmakla emrolundum" (Müslim, "İman", 8) sözleridir. Onlara göre mademki Hz. Peygamber insanları bu sözü telaffuza çağırarakla memurdur o halde iman konusunda vacip olan bu kelimeyi söylemekten ibarettir (Nesefî, 2003, II, 405; Nesefî, 2005, 78; Nesefî, 1986, 386-388). Bir bakıma göre Kerrâmiyye, imanın tek bir sözden ibaret olduğunu ve bunu da herkeste bulunduğunu iddia etmektedir (Pezdevî, 2003, 219). Mâtürîdî'ye göre kelime-i şهادet imanın kendisi olmayıp, can güvenliğinin yani öldürülmemenin nedenidir (Mâtürîdî, 2003, 607).

İslam'ın hükümlerinin uygulanması noktasında kalp yerine ikrara itibar edilmesi gerektiği Pezdevî tarafından da dile getirilmiştir. Pezdevî'ye göre değişkenlik gösterip türlü hallere girdiği için insanın tam anlamıyla elinde veya hâkimiyetinde olmayan kalbi, itikad ile sorumlu tutmak doğru değildir. Nitekim eşler arasında uygulanması gereken adalet, kalbin edimi olan sevgi üzerinden değil, söz ve fiil üzerinden şart kılınmıştır. Yine bir kadı hasımlar karşısında kalbî meyli ile değil söz ve fiili itibarıyla adaletli olmak durumundadır. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminde münafıklara, gerçekte kâfir olmalarına rağmen İslamî ahkâm uygulanmıştır. Pezdevî'nin naklettiğine göre Kerrâmiyye mensupları kendi bölgelerinde yaşayan münafıkları, yalan konuştukları ve söyledikleri sözden döndükleri için kâfir olarak görmekte idirler. Nitekim Allah onlar hakkında "Allah onların yalan söylediklerine şahittir" (et-Tevbe 9/107) buyurmaktadır. Bir sözün iman olabilmesi için o sözün yalanlanmaması ve alay malzemesi yapılmaması esastır. Halbuki münafıklar bu iki şarta uymamaktadır (Pezdevî, 2003, 150).

Nesefî'ye göre: "iman sadece sözdür, ondan kalpte bir şey yoktur" diyen Kerrâmiyye'nin görüşü batıldır. O, Allah'ın münafıklar hakkında Mâide 41. ayetiyle kalpte iman olmadığında iman sözünün faydasının olmadığını ifade ettiğini belirtir (Nesefî, 2003, II, 412). Bu iddiasını takiben de onların Allah'ın kendilerini kâfir olarak isimlendirdiği ve haklarında "Onlar için yetmiş defa da af dilesen Allah onları asla af etmeyecektir. Bu, onların Allah ve Resulünü inkâr etmelerinden ötürüdür" (et-Tevbe 9/80) ayetini indirdiği münafıkları mü'min görme ve böylece nassı inkâr ile Allah'ı yaptığı tesmiyede hatalı görme durumuna düşüklerini savunur. Nesefî, Kerrâmiyye'nin imanı sadece ikrara indirgemelerinin münafıklarla ilgili ayetleri neredeyse inkâr edecek bir boyuta ulaştığını söyler. "Ağızları ile 'inandık' deyip kalpleriyle inanmayanlar" (el-Mâide 5/41) ayetinden hareketle imanın kalple gerçekleşmemesi durumunda bu ayetin boş bir söz olacağını belirten Nesefî, bu düşüncenin âdeta hikmet sahibi Allah'ın kelâmının anlamsız olduğu gibi bir manayı içinde barındırdığını savunur. Ona göre imanın kavli bir ikrardan ibaret olması halinde "iman ettik" diyen bedevilerle ilgili Peygamber'ine "De ki: 'İman etmediniz" (Hucurât 49/14) buyuran Allah Teâlâ bu ilahî kelâmıyla elçisine yalan söylemesini emretmiş olacaktır. Zira "iman ettik" demekle Kerrâmiyye'ye göre iman etmiş olması gerekenler hakkında Allah Teâlâ Nebî'sine "De ki: 'İman etmediniz" demekte ve bu durumda ona yalanı emretmiş olmaktadır. Allah'ın Peygamber'ine yalan sözü emretmesini uygun gören ise kâfir olur. Öte yandan imanın kalbî bir iş olmadığı düşüncesinde yukarıdaki ayetin devamında gelen "İman henüz sizin kalplerinize girmedi" (Hucurât 49/14) şeklindeki ilahî beyanın yine boş bir sözden ibaret olması gerekecektir. Ayrıca bu tür imanı sözden ibaret gören bir fikir, Peygamber ve müminlerin lisanındaki iman kelâmı ile münafıkların dilindeki iman sözünü bir tutma gibi tuhaf bir anlayışı da beraberinde getirecektir (Nesefî, 2003, II, 412-413; Nesefî, 1988, 386-388).

Münafıkların mü'min olamayacağı tezinden hareketle çeşitli ayetler sıralayıp Kerrâmiyye mezhebinin bu konuda yanlış görüşte olduğuna vurgu yapmaya devam eden Nesefî, imanın sözlü bir ikrardan ibaret olması halinde Mümtahine 10. ayette yer alan "iman" sözünü işiten herkesin aynı olması yani hepsinin ikrarlarından hareketle mü'min olduklarının anlaşılması, "Allah, onların imanını çok iyi biliyor" ifadesinin ise manasız olmasının gerekeceğini belirtir. Öte yandan yine münafıklar hakkında "Cehennem en alt tabakasındadırlar" (en-Nisâ 4/145) buyrulmuşken onların hakkında Kerrâmiyye'nin yaptığı gibi "onlar gerçek bir mü'mindir; kâfir değildir" şeklinde bir düşünce üretilemez (Nesefî, 2003, II, 412-413. Krş. Pezdevî, 2003, 151-152).

⁸ Mâtürîdî, imanın dil ile ikrardan ibaret olduğunu benimseyen Kerrâmiyye taraftarlarının görüşlerinde hatalı olduklarını "Size yakın bir konumda bulunan kafirlerle savaşın" (Tevbe, 9/123), "Allah'a ortak koşanlarla hep beraber savaşın" (Tevbe, 9/36) ve "Müşrikleri gördüğünüz yerde öldürün" (Tevbe 9/5) ayetlerini delil getirerek ortaya koyar. Ona göre kalplerinde gizlediklerinden değil açığa çıkardıkları şirk ve küfür sebebiyle müşriklerle savaşılır. Bunun için de küfür veya şirkin kalplerde bulunmaması gerekir. Mâtürîdî, 2003, 601-607.



“Cahiller” ve “sapmışlar” diye nitelediği Kerrâmiyye’yi iman hakkındaki düşüncelerinin sonuçlarına vurgular yapmaya devam eden Neseî, bu anlayışta kalben bir tasdiki yokken kelime-i şehadet getirmeye zorlanan kişiyi mü’min kabul etmenin dışında, kalbi imanla dolu olduğu halde küfür kelimesini telaffuz etmeye zorlanan kişiyi gerçek kâfir olarak tespit edip sonra da onu ebedî cennet ehlinde biri gösterme gibi bozuk fikirler bulunduğunu söyler. Bu görüşte, dünyadan gerçek bir mü’min olarak ayrılan kişinin cehennem en alt tabakasında ebediyen kalması gibi bir durum da vardır (Neseî, 1986, 388-389; Neseî, 2003, II, 412-413. Krş. Pezdevî, 2003, 151-152).

Neseî, Kerrâmiyye’nin iman konusundaki görüşlerini çürütmek üzere sıraladığı ayetleri konunun dünyevî ahkâm itibariyle bir sıkıntı taşımadığına değinir. Onların bu görüşlerini dillendirirken sanki lisanen ikrarlarına şahit olunan kişilerin gizlediklerine değil, izhar ettiklerine muttali olunabileceği için teklifin zeminin oluşması itibariyle onlara dünyada İslam ahkâmının uygulanacağı konusuna odaklandıklarını ihsas eder. Zira kulların kalplerinde gizlediklerini bilmek imkân dahilinde değildir. Neseî ise bu konuda tartışılacak bir şey olmadığını, asıl önemli olan hususun münafıkların ahiret hayatında maruz kalacakları durum olduğunu belirtir. Bu şekilde meseleye bir ihtiyat payı ayırdıktan sonra yeniden imanın lisanen ikrarla sona ermeyip mutlaka kalbî bir tasdike dayanması gerektiği hususunu birtakım akli delillerle ortaya koymaya çalışır. Buna göre imanın din olup dinlerin itikâda onun ise kalbe dayandığını, iman fiilinin kişinin yaşadığı tüm anları kaplayan ve hiçbir zaman kalpten kalkmaması gereken bir konuma sahip olduğunu, bu niteliğinin ise onun ancak kalben tasdik olarak değerlendirilmesi halinde hayata geçebileceğini vurgular. Halbuki imanın lisanen şehadet yoluyla gerçekleştiği kabul edilirse onun tüm zaman dilimlerinde bulunması mümkün olmayacaktır. Zira namaz kılma veya temel ihtiyaçları giderme esnasında iman ifadesini söyleme durumu olmaz. İman ise dinî teklif sürdüğü müddetçe hiçbir vakit ortadan kalkmaması gereken bir haldir. İşte ortaya çıkan bu durum imanın kalben tasdik olduğuna işaret etmektedir (Neseî, 2003, II, 413-414; Neseî, 1986, 389-390; Şahin, 2018, 14-37).

7. Kabir Azabı

Bağdâdî ve Neseî her ne kadar İbn Kerrâm’a ait *Kabir Azabı* adlı eserden söz etseler de ilgili eser günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle onların kabir azabıyla ilgili görüşleri muhaliflerinden öğrenilmektedir. Kerrâmiyye’ye göre kişi hayat sahibi olmasa da ona kabirde azap edilebilir. Onlar bu görüşlerini hayatın ilmin sübutu için şart olmamasına bağlamaktadırlar. Onlara göre ölümlerde ilim, irade ve idraklerin bulunması caiz iken, kudretin var olabilmesi için varlığın canlı olması şarttır (Bağdâdî, 2002, 46). Neseî bu görüşün batıl olduğunu şu şekilde açıklar: Hayat, ilim için şarttır. İlim olmadan acı ve lezzet söz konusu değildir. Ancak sem’î delillerle kabir azabının varlığı sabittir. Ayrıca kabir azabı mümkünattan olup Allah’a aittir. Allah, hayat özelliğini acı ve lezzet alacağı miktarda ölüye döndürüp ona azabı tattırabilir. Hz. Ömer’in: “Aklim benimle beraber olur mu? Hayat olmadan akıl için varlık yoktur” sözü buna örnektir. Yine Allah Teala’nın “Ey Rabbimiz! Bizi iki kez öldürdün ve iki kez dirilttin” (el-Mü’min 40/11) ayeti de buna işaret etmektedir. Hayat için gerekli olan ruhun ölüye dönmesi ve ölünün dirilmesi caizdir. Ayrıca ölüye ruhun iadesi olmaksızın canlılığın ölüde sabit olması da caizdir. Neseî, kabir azabının keyfiyetiyle ilgili olarak seleften gelen, “ölüdeki hayat ruhun iadesi olmaksızın veya hayat ruhunun iadesiyle sabittir” şeklindeki sözlerin arasını bulmayı ve aradaki tenakuzu gidermeyi mümkün görmektedir. Neseî, İmam Mâtürîdî’nin de ruhun iadesi ile ruhun iadesinin yokluğu konusunda tenakuzu gidermede nassın şart olduğunu kabul ettiğini belirtir. Kerrâmiyye’ye ait olan “Hayat olmaksızın azap düşünülemez” sözde ise tenakuz giderilemez (Neseî, 2003, II, 365-366).

8. Hz. Peygamber’in Vefatı Sonrasındaki Peygamberliği

Kerrâmiyye’ye göre Hz. Peygamber vefat ettiğinden şu an peygamber değildir. Elçilik görevi yaşama bağlı bir nitelik olup, elçinin vefatıyla birlikte bu nitelik işlerliğini kaybetmiştir. Bu konuda onların en önemli delili arazın her iki zaman diliminde bâkî kalmamasıdır. Neseî de Hz. Peygamber’in nübüvvetini araz olarak kabul eder. Bu nedenle de Peygamber’in nübüvveti her iki zaman diliminde kalmaz. Ancak Hz. Peygamber ölümünden sonra da peygamber hükmündedir. Zira şu anda resul olmadığı kabul edildiği takdirde ona iman edip Müslüman olanın imanının sahih ve geçerliliği noktasında şüpheler ortaya çıkacaktır. Ayrıca şehadet cümlesindeki “Şehadet ederim ki Muhammed O’nun resulüdür” ifadesi geniş zaman kipiyle dile getirilmiş, “Muhammed O’nun resulü idi” şeklinde mazi sığası kullanılmamıştır. Diğer nebilerin peygamberliklerinin durumu da aynı bu şekildedir. Neseî, Kerrâmiyye’nin bu konudaki görüşünün yanlışlığını ortaya koymak için Eş’arî’nin fikirlerinden de istifade etmektedir. Eş’arî’ye göre de Hz. Peygamber’in elçiliği tüm zamanları kapsamaktadır. Zira iddetin nikah hükmünde olduğundan nikah



yerine geçmesi ve nikahın hükümlerine delalet etmesi gibi bir şeyin/elçiliğin hükmü, o şeyin/elçiliğin aslının varlığına bağlıdır (Nesefî, 2005, 159-160).⁹

9. Aynı Anda İki Kişinin İmam Olarak Atanması

İmamın seçimi ve aynı anda iki imamın olması konusu İslam dünyasında tartışılmıştır. Şehristânî'nin ifadesine göre Kerrâmiyye, imamın/devlet başkanının nas ve tayinle değil, Müslümanların uzlaşması sonucu seçilmesi gerektiği görüşüne sahiptir (Şehristânî, 1993, I, 130). Kâdî Abdülcabbâr'a göre ise onların görüşü, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in nasla imamlığa tayin olduğudur (Kâdî Abdülcabbâr, 2013, II, 706). Bununla birlikte onlar aynı anda iki imamın bulunmasını geçerli görmüşlerdir. Yani onlara göre, Medine ve Irak'da sahabeden bir topluluğun ittifakı ile Hz. Ali, taraftarlarından bir grubun ittifakı sonucu Muâviye aynı anda Müslümanların imamıdır. Bu nedenle onlardan herhangi birine Müslümanların itaat etmesi bir zorunluluktur. Burada Kerrâmiyye hükmetmeye itibar ettiği ve insanlar için hükmetme ile kaza akdinin caiz olduğunu öne sürdüğü anlaşılmaktadır (Nesefî, 2003, II, 434-435. Krş. Bağdâdî, 1988, 195-196; Bağdâdî, 2002, 302; İbn Hazm, 2017, III, 154; Pezdevî, 2003, 195; Şehristânî, 1993, I, 130).

Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin Hz. Ali'yi sünnet üzere imam, Muaviye'yi ise sünnete muhalif imam olarak değerlendirdiklerini, bunlardan her birinin taraftarlarının imamlarına etmelerinin vacip olduğunu benimsediklerini belirtir. Bağdâdî, sünnete muhalif olana itaat etmenin vacip olmasının aklın kabul etmeyeceği durumlardan olduğunu ifade eder. Ona göre, iki veya daha fazla imamın aynı anda olması caiz olsaydı, imameti uygun olan herkesin ümmetin birliğinden ayrılması caiz olurdu. Bu ise imamet farzının temelden düşmesine neden olurdu (Bağdâdî, 2002, 30).

Nesefî, Kerrâmiyye'nin imam seçimi konusundaki Ehl-i Sünnet'in görüşüyle birebir aynı olan görüşüne herhangi bir atıfta bulunmaz. Ancak onların aynı anda iki imam bulunması konusundaki görüşlerinin öteden beri süregelen sünnete aykırılığından dolayı batıl olduğunu belirtir. Sünnete aykırı olarak iki imama aynı anda taraftarlarının itaatinin vacip olarak değerlendirilmesini Kerrâmiyye'nin cehaletine bağlar. Nesefî Kerrâmiyye'ye ve diğer gruplara cevap olmak üzere aynı anda iki imamın olamayacağını şu şekilde izah eder:

"İmamlık konusunda aynı anda iki imamlıkla akitleşmek/sözleşmek, işlerin bir imam tarafından yapılabileceğinden hareketle uygun değildir. Zira sahabî yaşadıkları dönemde iki imam ataması yapmakla meşgul olmamışlardır. Şayet böyle bir durum caiz olsaydı pek çok imamın olması caiz olurdu. Her mahalleye ya da köye bir imam ataması yapılması gerekirdi. İki imamın kabulü, sahabenin icmâna muhalefet etmek, Müslümanların sözlerini ayırmak, ehl-i harbe karşı koymada başarısızlık, korku ve vaz geçme durumuna yol açacağı gerekçeleriyle batıldır. Çünkü imamlardan/yöneticilerden bazıları diğerine itaat etmez, onun emirlerine uymaz/yönetilmek istemez, görüşünü dinlemez. Bilakis her biri görüşlerinde bağımsız olmak ve kendi görüşüne tabi olmak ister." (Nesefî, 2003, II, 434-435. Krş. Pezdevî, 2003, 195).

Nesefî aynı vakitte iki imamın hangi şartlarda olabileceği konusuna değinmemiştir. Ancak, iki şehir arasında her birinin sakinlerinin diğerine yardım etmesini engelleyecek bir engel/deniz vb bulunuyorsa, o takdirde her bir ahalinin kendi bölgesinden bir imama tabi olmalarında bir sakınca bulunmasa gerektir (Bk. Bağdâdî, 2002, 302).

Sonuç

Gençlik yıllarında zühd ve takvaya dayalı sade bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm, ileriki yıllarda yaşamı ve sözleriyle insanları etkilemeye başlamıştır. İbn Kerrâm'ın görüşlerinden etkilenen insanların artması ve etrafında toplanarak bir güç oluşturmaları dönemin iktidarının dikkatini çekmiştir. Ölümünün ardından görüşleri müntesipleri tarafından özellikle Horasan bölgesinde yayılma imkânı bulmuştur. İlmî tartışmalarda devlet yetkilileri tarafından desteklenerek Hanbelîlere ve özellikle Şia'ya karşı mücadelede bulunmuştur.

Kerrâmiyye başta "iman" olmak üzere "ilim", "cevher-cisim-araz", "Allah'ın sıfatlarının hâdisliği", "insanların istitâatı", "rızk", "kabir azabı", "Hz. Peygamber'in peygamberliğinin kendisinden sonra da devam etmesi", "aynı anda iki imamın bulunması" durumu gibi kelimelerin önemli konuları hakkında fikirler ortaya koymuştur. Onların teolojik görüşleri Bağdâdî, Pezdevî, Şehristânî başta olmak üzere Ehl-i

⁹ Kerrâmiyye'ye göre velilerin bazıları peygamberlerden üstündür. Onlardan bazıları liderleri İbn Kerrâm'ın İbn Mes'ûd ve birçok sahabeden üstün olduğunu iddia etmişlerdir. İbn Kerrâm'ın Hz. Peygamber'den üstün olduğu yönündeki kanaatlerini can endişesi nedeniyle açıklayamamışlardır. Bağdâdî, 2002, 325-326.



sünnet alimlerince şiddetle eleştirilmiştir. Görüşleri nedeniyle Kerrâmiyye'yi eleştirenlerden biri de Ebü'l-Mu'in en-Nesefî'dir.

Nesefî'nin, bilgi elde etmede bir süreci gerektiren ve "a-r-f" fiilinden türeyen "arif" kelimesinin Kerrâmiyye'nin iddiasının aksine Allah için kullanılamayacağını belirtmesi mantıklı bir çıkarımdır. Allah'a "şey" denildiği gibi "cisim" denilemeyeceği, zira Kur'an'da Allah'ın cisim olduğuna dair herhangi bir ayetin bulunmadığı ayrıca cisimlerin bâkilik özelliği olmayan arazlardan teşekkül ettiğinin birçok kimse tarafından kabul görmesi Nesefî'nin bu konuda daha tutarlı olduğunu göstermektedir. Zira o, insanlarla benzerlik kurarak Yüce Allah'ın zatının hâdislere mekân teşkil ettiğini ileri süren Kerrâmiyye'nin bu görüşünün batıl olduğunu zira Allah'ın zatının bu tür ithamlardan beri olduğunu zikretmiştir.

Nesefî, insanların bir fiili yapma konusundaki istitaatlarının fiilden önce olduğunu kabul eden Kerrâmiyye'yi Mu'tezile ile aynı fikirde buluşmakla itham etmiştir. Zira ona göre istitâat araz ise iki zaman dilinde var olamayacaktır. Bu konuda ise Kerrâmiyye'nin çelişki içinde olduğu ortadadır. Nesefî'nin Kerrâmiyye'yi eleştirdiği konulardan bir diğeri de rızık meselesidir. Nesefî onların çalışmayı haram kıldıklarını ne var ki bu görüşlerinin kabul edilemez olduğunu Kur'an ayetlerinden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Ancak İbn Kerrâm da dahil olmak üzere Kerrâmiyye mensuplarının rızık konusunda insanların adeta Allah yokmuş gibi davranarak aşırı derecede endişeye kapılmalarını doğru bulmadıkları anlaşılmaktadır.

Kerrâmiyye'nin kişinin münafık da olsa mü'min ismini alabilmesi için ikrarının yeterli olduğu yönündeki görüşü diğer Ehl-i sünnet alimleri gibi Nesefî tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Ancak Nesefî'nin iman konusunda yaptığı eleştiri onların bu konudaki görüşlerine bütüncül yaklaşmadığı izlenimini akla getirmektedir. Çünkü münafığın ahirette mü'min sayılacağına ve ahirette hak ettiği cezayı almayacağına dair Kerrâmiyye'den bir görüş nakledilmemiştir. Zira onlara göre diliyle imanını açık eden kişiye mü'min muamelesi yapılır, ahiretteki durumu konusunda Mürcie gibi düşünerek işi Allah'a bırakmışlardır. Kaldı ki dünya hayatında münafıklara Hz. Peygamber tarafından Müslüman muamelesi yapılmıştır.

Aynı dönemde iki ayrı imamın imametlerini meşru görmeleri de Nesefî'nin eleştirdiği konulardan biridir. Her ne kadar Nesefî'nin bu konudaki eleştirileri Müslümanların birliğini korumaya yönelik olsa da Kerrâmîler'in anlayışı Müslümanlar arasında bölünmelere neden olan imamet meselesine, dönemin şartları çerçevesinde bir çözüm sunmuştur. Zira Kerrâmîler'in bu düşüncesi fiiliyatta var olan uygulamanın dile getirilmesinden başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

- Abdülcabbâr, Kâdi (2013). *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*. trc. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep (2017). *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Altuntaş, Mehmet (2018). *Kur'an Perspektifinden Dünyanın Değeri*. İstanbul, Hikmetevi Yayınları.
- Âmidî, Seyfüddin (1971). *Gâyetü'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillatif, Kahire: el-Meclisü'l-cenneti't-türâsi'l-islâmiyyi.
- Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir (1988). *el-Fark beyne'l-Firak ve beyânü'l-Firkati'n-Nâciyeti minhüm*. thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sina.
- Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir (2002). *Usulü'd-Dîn*. thk. Ahmed Şemsüddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, Ebü Mansûr Abdülkâhir (1986). *Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal*. thk. Nasrî Nâdir, Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan (1950). *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye.
- İbn Huzeyme, Ebü Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemi (1988). *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtu sıfatü'r-Rab Azze ve Celle*. thk. Abdülaziz İbrâhim eş-Şehvan, Riyad: Dâru'r-Reşid.
- İsferayîni, Ebü'l-Muzaffer İmâdüddin (1983). *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyizü'l-firkati'n-nâciye ani'l-firaki'l-hâlikîn*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb.
- Kutlu, Sönmez (2002). *Kerrâmiyye*. TDV İslam Ansiklopedisi. (c., XXV, ss. 294-296), İstanbul: TDV Yayınları.
- Makdisî, Ebü Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (1906). *Kitâbü Ahseni't-Tekâsîm fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- Malamud, Margaret (2015). Ortaçağ Horasanda Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyye. çev. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, S. 13/1, s. 533-552.
- Mâtürîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed (2003). *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara: TDV Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (2003). *Tebşîratü'l-Edille fi Usûlü'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (1986). *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed, Mısır: Dâru't-Tabâatü'l-Muhammedî.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed (2005). *Bahru'l-Kelâm*. thk. Yusuf Ahmed, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Öztürk, Halil (2020). *Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: İlahiyât Yayınları.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed (2003). *Usûlü'd-Dîn*. thk. Hans Peter Linss, Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.



- Pırlanta, İsmail (2013). *Orta Çağ'ın İncisi Nişabur*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Sâbûnî, Nüreddin (2012). *el-Kifâye fi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Aruçi, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî (1988). *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer Bârûdî, Beyrut: Dâru'l-Cenân.
- Subkî, Tâceddin (1918). *Tabakâtü's-Şâfiyyetü'l-Kübrâ*. Thk. Abdülfettah Muhammed-Mahmûd Muhammed Tanâhî, Kahire: Dâru İhyâ-i'l-Kütübî'l-'Arabî.
- Şahin, Mehmet Kenan (2018). Kerrâmiyye ve İman Kavramı. *Kader*, S. 16/1, s. 14-37.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed (1993). *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühenna, Ali Hasan Farfur, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Watt, W. Montgomery (1981). *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara: Umran Yayınları.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (1994). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîri'l-'Âlâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Beyrut: Dâru't-Tâbirî'l-'Arabî.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz (ts). *el-İber fi Haberi men Ğaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed b. Ahmed es-Sa'id b. Beysûmî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye.