



## KERRÂMÎYYE VE İMAN KAVRAMI

Mehmet Kenan ŞAHİN  
Doç. Dr., Ordu Ü. İlahiyat F.

[msahin@odu.edu.tr](mailto:msahin@odu.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-4184-2509>

### Öz

Bu makalenin amacı Horasan’da Muhammed b. Kerrâm (190/805-255/868)’ın öncülüğünde ortaya çıkan Kerrâmiyye mezhebinin iman tanımını dîni temelleri bakımından tahlil etmektir. Kerrâmiyye, imanı amele indirgeyen ve imanda kalp ile tasdiki imanun gerçekleşmesi için asli unsur sayan anlayışlara karşılık iman tanımında salt sözlü beyana yer vermiştir. Böylelikle de münafığın imanını geçerli saydıkları ve ameli imandan dışladıkları varsayılmış ve bu gerekçeyle de birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilmiştir. Kerrâmîlerin iman teolojisine ilişkin bilgilerimizin kaynağının bizzat onlara ait eserler olmaması ve onlara ilişkin bilgilerin ancak muhaliflerinin eserlerinden öğrenilme imkânı olması Kerrâmiyye’nin imanun dil ile ikrar olduğu tezinin tam olarak anlaşılmasını güçleştirmiştir. Kur’ân’ı Kerim bağlamında iman kavramı ele alındığında imanun Kerrâmîlere isnad edilen iman doktrinlerinde anlaşıldığı şekliyle salt ikrardan ibaret tek bir yönünden söz edilemeyeceği imanun sözle beyanunun dışında ilgi, irade, bilgi, tasdik, gayb ve amel gibi yönlerinin de olduğu, Kerrâmiyye’nin de esasında iman tanımında bu unsurlara yer vermemekle birlikte imanun bu yönlerini inkâr ettiklerine dair güvenilir bir bilgiye ulaşılamamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kerrâmiyye, İman, Bilgi, İkrâr, Tasdik.

## KARRÂMIYA AND THE CONCEPT OF FAITH

### Abstract

This study aims to analyze the concept of faith focusing on the Karrâmiya in Khurasan, which was pioneered by Muhammad b. Karrâm (190/805-255/868). The Karrâmiya claimed that one’s (public) testimony of faith is enough to be considered a Muslim as opposed to those who held that there is a relationship between faith and actions and argued for the assent (*taşdiq*) of faith at the heart. The Karrâmîs were criticized because, according to their opponents, they seem to accept hypocrites as Muslims and separate faith from deeds. The sources of the Karrâmiya are scarce and therefore we have to build their views based on heresiographical works. When the concept of faith is taken into account in the context of the Qur’an, it has different aspects. The Qur’an mentions the concept of faith within the contexts of will (*irâda*), knowledge (*‘ilm*), assent (*taşdiq*), the unseen (*al-ghayb*), and deeds (*‘amal*). Although the Karrâmîs did not seem to make emphases on those aspects of faith, we do not have reliable sources suggesting that they denied those Qur’anic aspects. We will shed some light on the Karrâmîs’ view of faith in this study.

**Keywords:** Kalam, The Karramiyyah, Faith, Knowledge, Confession, Attestation.

**Atf:** Şahin, Mehmet Kenan. “Kerrâmiyye ve İman Kavramı”. *Kader* 16/1 (Haziran 2018): 14-37.

## Summary

One of the most important aspects of Islamic thought is undoubtedly the connection of man with God. This relationship is required first to take place in the context of trust and faith, and then to maintain a sincere submission to God. The concept of faith constitutes a basis for the relationship and stands as the most basic and indispensable condition of one's own concept of God. With faith, man develops confidence in God and expresses his commitment to Him. It is known that this bond, which is formed on the ground of trust, also contains some aspects within itself. In the Qur'an, the term faith was mentioned in somewhat different contexts; therefore it should be considered more thoroughly. When it is examined semantically through the method of "the interpretation of the Qur'an by the Qur'an," faith appears to be the most personal way of one's connection to God.

Again, in the Qur'an, the term faith was treated within slightly different contexts and linked to such terms as the unseen (*al-ghayb*), knowledge (*'ilm*), acknowledgment (*iqrār*), assent (*taşđiq*), and action (*'amal*). Also, faith was represented as an ongoing process and a constant consciousness of one's relation to God. As mentioned, faith was connected to the Qur'anic concept of the unseen. First and foremost, the Qur'an repeatedly states that God holds the knowledge of the seen. As for the human beings, if there is such a thing as the unseen, there can be only two ways of how to arrive at its reality: the intellect and revelation. The intellect seems to have an insufficient role in the knowledge of the unseen. The knowledge of the unseen is as much as what was revealed to the prophets as well as how the followers understood the message.

There is also a close connection between faith and knowledge. While some theologians held that knowledge and faith are mutually exclusive, others argued that they are compatible and even the same. Considering that faith is related to trust, submission, love, sincerity and certainty, knowledge and faith cannot be the same. Rather, knowledge can be seen as a stage in the process of faith.

Faith and assent are mutually supportive and interdependent. Although many have argued that the assent of faith must be done through the heart, some argued that a public testimony of faith is required for its assent. From this point of view, one's statement of faith has a decisive role in whether she or he is a believer or disbeliever. In this study, we shed some light on this issue and examine the concept of faith in the Karrāmiya.

The debates about the relationship between faith and actions arose after the Battles of Jamal and Şiffin, which were the result of political conflicts among Muslims, and led to the emergence of the first sects in the history of Islam. To the point that these internal conflicts of the Muslims brought about the question of the status of one's Islam who commits, for instance, a murder. Thus, the question of grave sin (*al-murtakib al-kabira*) became the subject of intense debates in the first century. Four

different views can be mentioned regarding this debate. The Khārijīyya held that grave sinners are unbelievers, while the Murjīyya suggested that the judgment should be deferred to God. The Mu‘tazila argued that grave sinners are in the intermediate rank (*al-manzila bayn al-manzilatayn*), that is to say, neither believers nor unbelievers. Some argued that they are believers. In this paper, we will look into how the Karrāmiya responded to this issue.

The Karrāmiya, who were known by their anthropomorphic concept of God, emerged around Khorasan. The regions of Khorasan and Transoxiana (Mā warā’ an-Nahr) have been home to different cultures and ideas in history. The Māturīdī school of theology was born in this geography. Shia, Ismā‘īliyya, and Ahl al-Ḥadīth as well as Mu‘tazila had supporters in those regions. The Karrāmiya was born in this environment at the end of the 9<sup>th</sup> century (the Hijrī 3<sup>rd</sup> century) with the leadership of Muhammad b. Karrām, and accumulated a mass of followers within a short period. It should be noted that since the works of the earlier Karrāmīs did not reach to our day, we need to be critical on the heresiographical sources. The Karrāmiya held that the assent of faith by one’s (public) testimony is sufficient. If a person states that he is a Muslim, nothing can be further demanded from him. This view came in for criticism from other schools since it seems to make room for hypocrisy in Islam. Although the Karrāmīs did not feel the need to provide theological and philosophical explanations of faith, their mystical tendencies appear to be influential in their views. On the other hand, the Qur’ān offers us an understanding of faith relating it to specific concepts mentioned above. In this study, we will investigate the Karrāmī concept of faith discussing its various conflicting and overlapping aspects with the Qur’an.

## Giriş

İslâm düşünce tarihinde kelâm âlimlerinin görüş ayrılığına düştükleri meselelerden biri, imanın tanımı ve mahiyeti meselesidir. İslâm’da temel inanç esasları dayanağını Kur’ân’dan almakla birlikte İslâm âlimlerinin imanın mahiyetine yönelik düşüncelerinde farklılıklar oluşmuştur. Öyle ki Allah’a, Resulüne, kitaplara, âhiret gününe ve meleklere iman gibi temel inanç esasları hususunda<sup>1</sup> aralarında görüş ayrılığı yaşamayan İslâm âlimleri Kur’ân’da bildirilen inanç esaslarına imanın ne şekilde gerçekleştiği; imanın mahiyeti ve aşamaları gibi hususlarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu konuda yaşanan kelâmî tartışmaların odak noktası, iman için neyin yeterli olup olamayacağı meselesidir. Bazı kelâm âlimleri, iman için, dil ile ikrar ile birlikte kalp ile tasdik

<sup>1</sup> Kur’ân’ı Kerim’de zikredilen inanç esasları arasında kadere iman yer almamaktadır. Amentü şeklinde kadere imanı da içeren imanın şartları olarak bilinen altı inanç esası ilk defa Ebu Hanîfe tarafından formülize edilmiş ve daha sonraları ise Hakim es-Semerkandî’nin *es-Sevâdu’l-Azâm*’ında olduğu gibi temel inanç esasları şeklinde dile getirilmiştir. Süreç içerisinde bu, Amentü Şerhleriyle geleneksel hale gelmiştir. Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit, *el-Fıkhü’l-Ekber (İmam-ı Azam’ın Beş Eseri)*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V., 2008), 55; Yavuz, Yusuf Şevki, “Amentü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3:29.

unsurunun gerekliliğine inanırken<sup>2</sup> bazıları imanın gerçekleşmesinde ikrâr ve tasdik tek başına yeterli olmadığını iman için amelin şart olduğunu savunmuşlardır.<sup>3</sup> Bununla birlikte imanda sadece ikrârın yeterliliğine inananlar da olmuştur. Bu son anlayışı benimseyen Kerrâmiyye mezhebidir.<sup>4</sup>

Horasan'da Muhammed b. Kerrâm (190/805-255/868)'in öncülüğünde ortaya çıkan bu fırka, imanı sadece söz ile beyan olarak tanımlamıştır.<sup>5</sup> İmanı amele indirgeyen

<sup>2</sup> İman kavramını tasdikle ilişkilendiren kelâm âlimleri genellikle Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerdir. Ebû Hanîfe'nin iman tanımında tasdik unsuruna yer verdiği ve Mürchie'den Bişr el-Merîsî (218/833) nin imanın tasdik olduğunu beyan ettiği bilinmekle birlikte Ehl-i Sünnet'in iki kurucu önderi olan Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/ 936) ve Ebû Mansur el Mâtürîdî (ö.333/944) de imanı tasdik olarak tanımlamış ve daha sonra onların takipçileri olan birçok kelâm âlimi bu anlayışı sürdürmüştür. Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfü'l-Musallîn* (I-II), thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 279; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Kitâbu't Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İstanbul: by., 1979), 377; Neseffî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed, *Tabsiratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 1993), 1: 25-26-27.

<sup>3</sup> Hâricîler, Mu'tezile ve Ashâbu'l-hadis'in ekseriyeti, ameli, imanın ayrılmaz bir parçası ya da uzantısı olarak görmüşlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 166; Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Dîn*, nşr. A.M. Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002), 5: 8.

<sup>4</sup> Fahreddin er-Râzî imanın mahiyetine ilişkin görüşleri dört grupta toplamıştır. Birinci grupta imanı, kalplerin ve organların fiili ve dil ile ikrar olarak tanımlayan Mu'tezile, Hâricîler, Zeydîler ve Ehl-i Hadis'in görüşünü zikreden Râzî, ikinci grupta, imanun, kalb ve dil ile birlikte olduğunu söyleyenlerin görüşünü zikretmiştir. Râzî bu grubu kendi içinde üç kısma ayırmış: Birincisi, bütün fakihlerin ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olan "iman, dil ile ikrar ve kalb tasdik" görüşüdür. İkincisi Ebû'l-Hasan el-Eşarî'nin "iman, kalb ve dil ile birlikte tasdik" şeklindeki görüşüdür. Üçüncüsü ise bazı sûfiler tarafından kabul edilen "iman, dilin ikrarı ve kalbin ihlâsıdır" görüşüdür. Üçüncü grup, imanun sadece kalbin işinden ibaret olduğunu söyleyenlerdir. Râzî, bunları da "İman, kalb ile Allah'ı bilmekten ibarettir" ve "iman, sırf kalbin tasdikidir" görüşlerini kabul eden iki alt kısma ayırır. Dördüncü grup, Kerrâmiyye'nin de içinde bulunduğu, "iman, sadece dilin ikrarıdır" diyenlerdir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, trc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru (Ankara: Akçağ, 1998), 1: 23, 1: 270-271.

<sup>5</sup> Klasik kaynaklarda Kerrâmiyye'nin imanı söz ile beyandan ibaret saydığı zikredilmekle beraber Kerrâmiyye'nin iman anlayışının büyük ölçüde onlara muhalif olan ve aralarında fikrî tartışmaların yaşandığı Eş'arî ve Mâtürîdî âlimlerin eserlerinden öğrenme imkânı olmuştur. Dolayısıyla da bu konuda temkinli davranmakta ve Kerrâmiyye'nin iman teolojisinin muhalifleri tarafından anlaşılammış ya da tam olarak yansıtılmamış olunabileceğini de hesaba katmakta fayda vardır. İman amel münasebetinin tartışıldığı ve ameli imanun bir parçası sayan zümrelerin olduğu ve bu durumun Müslüman toplumunda ciddi sorunlara yol açtığı anlaşılmıştır. Bu dönemde Mürchie'nin ve Ebû Hanîfe'nin amel unsurunu doğrudan iman tanımına almadığı bir dönemde Kerrâmiyye'nin niçin imanı dil ikrar olarak tanımladığını iyi tahlil etmek gerekir. Kaldı ki Kerrâmîler, iman anlayışlarında Ebû Hanîfe'nin itikâdî çizgisinden beslenmişlerdir. Hâricîlerin imanı amele indirgediği bir dönemde onların imanı ikrâr olarak tanımladıklarını göz önünde bulundurmamak gerekir. Şerafeddin, M. (Yaltkaya), "Kerrâmîler", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 11 (Nisan 1929): 1-15; Bosworth, C.Edmund, "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", *Muslim World L/1* (1960): 5-14; Madelung, Wilfred, "Sûfism and the Karramiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*

ve imanda kalp ile tasdiki imanın gerçekleşmesi için asli unsur sayan anlayışlara karşın, onlar, iman için sözlü beyanın yeterliliğine inanmışlar ve iman tanımlarında tasdik ve amel gibi unsurlara yer vermemişlerdir. Böylesine bir iman anlayışıyla münafığın imanını geçerli saydıkları ve ameli imandan dışladıkları gerekçesiyle eleştiri hedefi olmuşlardır.<sup>6</sup>

Kaynaklarda Kerrâmiyye'nin kurucusu İbn Kerrâm'a ait eserlerden söz edilmekle birlikte onun eserlerinin hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla da Kerrâmiyye'ye ait görüşleri bizzat mezhebin kurucusunun eserlerinden öğrenme imkânı olmamıştır. Onların görüşleri daha çok muhaliflerinin eserlerinden öğrenilmiştir. Kerrâmiyye mezhebine ve görüşlerine ilişkin net bilgilere ulaşabildiğimiz kaynaklardan biri, Eş'ariyye'nin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/936) nin *Makalatü'l-İslâmiyyin* adlı eseridir. Eş'arî bu eserinde Kerrâmiyye'nin imanı lisanla ikrârdan ibaret gördüğünden söz etmekte ve onların imanda tasdik veya marifete önem vermediğini ve dolayısıyla da münafıkları gerçek mü'min saydıklarını nakledilmektedir.<sup>8</sup> Eş'arî ile aynı çağda yaşayan ancak ondan bağımsız ve uzak bir coğrafyada ortaya çıkan Ehl-i Sünnet'in bir kanadını oluşturan Mâtürîdîyye'nin kurucusu, İmam Matürîdî de "*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*" adlı eserinde, Kerrâmiyye'nin iman anlayışını eleştirmektedir. Matürîdî'ye göre Yüce Allah'ın "*Öyle insanlar vardır ki, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler ama aslında iman etmemişlerdir.*"<sup>9</sup> beyanında "*Öyle insanlar vardır ki, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler.*" ifadesi, bazı insanların bu sözü dilleriyle ifade etmiş olsalar da aslında kalplerindeki kanaatin aksini dile getirdiklerini bildirmiş ve onların mümin, yani kalben tasdik edici olmadıklarını Peygamber'ine haber vermiştir.

İmam Mâtürîdî Yüce Allah'ın: "*(Ey Resûl!) Küfür içinde koşanlar seni üzmesin, ağızlarıyla inandık deyip kalpleri iman etmeyenlerden...*"<sup>10</sup>; "*Hayır, Rabb'ine yemin olsun ki onlar aralarında çıkan anlaşmazlıklarda seni hakem kabul etmedikçe iman etmiş olmazlar*"<sup>11</sup> mealindeki beyanlarının da Kerrâmiyye mezhebinin iman doktrinini geçersiz kıldığı düşüncesindedir. Mâtürîdî'ye göre Kerrâmiyye imanı kalben tasdik değil, dil ile ikrârdan ibaret sayar. Hâlbuki yüce Allah münafıklar zümresinin, kalben tasdik edici olmadıklarını ve bunun için de mümin sayılmadıklarını haber vermiştir. Dolayısıyla da bu, Kerrâmiyye'nin aksine, imanın

(Albania: by., 1988): 39-53; Karadaş, Cağfer, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kelam Araştırmaları* 5: 2 (2007): 41-62.

<sup>6</sup> Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-naciye minhum*, thk. Muhammed Osman el-Huşi (Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.): 111-115, 187.

<sup>7</sup> Kaynaklarda İbn Kerrâm'a aidiyeti üzerinde durulan eserlerden söz edilmiştir. Tarihî süreçte Kerrâmiyye genellikle toplumdaki dışlanmış ve yaftalanmıştır. Bunun bir sonucu olarak onların eserlerinin bize ulaşmamasında ve imha edilmesinde etkin bir faktör olabilir.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyin*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 205-206.

<sup>9</sup> Bakara 2/8.

<sup>10</sup> Mâide 5/41.

<sup>11</sup> Nisâ 4/65.

kalbin tasdiki ile oluştuğunu kanıtlar.<sup>12</sup> Böylelikle başta Ehl-i Sünnet'in iki kanadının kurucusu olmak üzere birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilen Kerrâmiyye'nin iman anlayışı ve bu anlayışın dinî açıdan herhangi bir temelini olup olmadığı hususu bizim için merak konusudur. Diğer bir deyişle Kerrâmiyye'ye göre iman nedir? Dinî temeller doğrultusunda konu irdelendiğinde iman kavramının, ikrârın dışında, başka boyutlarından söz edilebilir mi?

Kerrâmiyye'nin iman görüşünü anlamak için, öncelikle Kerrâmiyye'yi doğru anlamak gerekir. Öyle ki çoğu zaman fikir ve görüşler içinde doğduğu kültürel ortamın yanı sıra siyâsî ve ekonomik koşullarından da izler taşırlar. Bu yönüyle Kerrâmiyye'nin iman anlayışı, içinde doğduğu coğrafyanın dini ve kültürel atmosferinden bağımsız değerlendirilmemelidir. Kaldı ki hangi düşünce olursa olsun o düşüncenin karakteristik yapısını çözmek için önce o düşüncenin doğduğu coğrafyanın sosyo-kültürel yapısının bilinmesinde fayda vardır. Biz de önce Kerrâmiyye mezhebinin hangi koşullarda ortaya çıktığını, fikir ve düşüncelerinin gerisinde hangi anlayışın var olduğunu, kurucusunun kim olduğunu, bu düşüncenin hangi coğrafyada doğduğunu, nerelere yayıldığını ve mezhebin ortaya çıktığı coğrafyada hâkim düşüncenin karakteristik yapısını konu edineceğiz. Ardından imanın mahiyetin ne olduğunu konu edineceğiz ve dinî temelleri açısından Kerrâmiyye'nin iman anlayışını tartışacağız.

### 1.1. Kerrâmiyye'nin Tarihî Süreci ve Fikirleri

İslam coğrafyasının doğusunda yer alan Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi tarihte farklı kültür ve düşüncelere ev sahipliği yapmıştır. Ehl-i Sünnet'in önemli bir kanadını oluşturan Eş'arîlik Bağdat'da ortaya çıktığında aynı zamanda Matürîdîlik de bu coğrafyada doğmuştur. Yine Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde başta Mu'tezilî fikirler olmak üzere, Şia, İsmailîlik ve Ehl-i Hadis'in fikirleri de taraftar bulmuştur. Kerrâmiyye de h.III./m.IX asrının başlarında Muhammed b. Kerrâm'ın öncülüğünde bu coğrafyada doğmuş ve geniş bir taraftar kitlesine kavuşmuştur. Muhammed b. Kerrâm'dan sonra da Nîşâbur ve civarında İbrahim b. Muhacir, İshak b. Mehmeşâz gibi şahsiyetler sayesinde güçlü bir ekol haline gelmiş ve Ebu Bekir Muhammed b. İshak b. Mehmeşâz, Muhammed b. Heysem ve İbn Kîdve gibi âlimler bu ekolün gelişiminde etkili olmuştur.<sup>13</sup> Kerrâmiyye mezhebinin kurucusu olan İbn Kerrâm hakkında tabakat kitaplarında detaylı bilgilere ulaşılmasa da onun Sicistan'da Zerenc'e bağlı bir köyde, h. 190/m. 805'de dünyaya geldiği bilinmektedir. İlk eğitimini köyünde alan İbn Kerrâm, ilim tahsili için birçok yere seyahat etmiş ve Horasan'ın birçok şehrini dolaşmıştır. Nîşâbur'da Mürcie âlim Ahmed b. Harb'in yanında kalmıştır.<sup>14</sup> Onun el-Kelbî'nin tefsirini dönemin önemli âlimlerinden olan Ali b. İshak el-Hanzalî es-Semerkindî'den okuduğu, Belh'te

<sup>12</sup> Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2008), 1: 62.

<sup>13</sup> Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 27: 294.

<sup>14</sup> Sem'ânî, Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur et-Temimi, *el-Ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1988), 5: 44; Nisâbü'rî, *Târihu ulemâ'i ehl-i Nîsâbü'r* (*Târih-i Nîsâbü'r*), nşr. Richard N. Frye (Mouton: The Hague (Elr), 1965) 1: 250.

Mürciî İbrahim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'den, Merv'de Ali b. Hacer'den, Herat'ta Mürciî Abdullah b. Mâlik b. Süleyman'dan, Atîk b. Muhammed ve Muhammed b. el-Ezher gibi dönemin önde gelen Mürciî âlimlerden ders aldığı rivayet edilmektedir.<sup>15</sup> İbn Kerrâm gittiği yerlerde zâhid kişiliği ve etkileyici vaazlarıyla halkı etkileyebilmiştir.<sup>16</sup> Bununla birlikte Ashâbü'l-hadîs ve Şîa ile de fikir ayrılığı yaşamış ve onlarla mücadele etmiştir. Onun fikirleri Gür, Garcistan (Gazne) ve Horasan'ın kırsal alanlarında ilgi görmüştür.<sup>17</sup> Başta Nîşabûr olmak üzere, Belh, Herat, Merv gibi yerler de onun seyahatlerde bulunduğu ve fikirlerinin taraftar bulup yayıldığı Horasan şehirleridir.<sup>18</sup>

İbn Kerrâm'ın Ebû Hanîfe'nin izinden gittiği söylenmekle birlikte o, başta iman meselesi olmak üzere ilâhî sıfatlar konusunda aykırı görüşleri ile de tanınmıştır.<sup>19</sup> Öyle ki zühd ve ibadete düşkünlüğü ile bilinen<sup>20</sup> Muhammed b. Kerrâm Ebû Hanîfe gibi iman tanımına ameli dâhil etmekle birlikte imanı ikrâr olarak tanımlamış ve tasdik unsuruna yer vermemiştir.<sup>21</sup> O, teccimi çağrıştıran fikirler de ileri sürmüştür.<sup>22</sup> Allah'ın cisim ve cevher olduğu yönünde kanaat bildirmiştir.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 5: 44.

<sup>16</sup> Kerrâmîyyenin doğduğu tarihî ve siyasî arena ile İbn Kerrâm'ın hayatı hakkında detaylı bilgiler için bkz. Hüseyin, Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 132; Margaret Malamud, "Ortaçağ Horasanında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmîyyesi", trc. Hüseyin Doğan, *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 538.

<sup>17</sup> Şehristânî, *İslam Mezhepleri*, trc. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 44, 112; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 160.

<sup>18</sup> Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifetil-Ekâlîm* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 323; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 323-324.

<sup>19</sup> Kerrâmîyye'nin görüşlerinin temelinde Ebû Hanîfe olduğu yönünde bir değerlendirme için bkz. M. Şerafettin, "Kerrâmîler", *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası Tarihî İctimâî, Dini Felsefi* 11 (Nisan 1929) (İstanbul: Ahmet İhsan Matbaası, 1929), 1; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, 40; Bosworth, *The Rise of the Karramiyyah in Khurasan*, 23.

<sup>20</sup> Zehebî, *el-İber fî Haberi men Ğaber*, thk. Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî (Beyrut: Ebû Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî, 1985), 1: 366, *Siyerü A'lâmi'n-Nübela* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1985), 11: 522, *Mizânü'l-İ'tidâl* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1963), 4: 21; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beyrut: y.y., 1950), 5: 354; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zehb fî Ahbâri men Zeheb* (Beyrut: y.y., ts.), 2: 131.

<sup>21</sup> İbn Furek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müte'allim*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2008), 91, 106, 198.

<sup>22</sup> Şehristânî İbn Kerrâm'ın yerli bir bilgiye sahip din âlimi olmadığı ve görüşlerinin daha çok Haricîlere ve Mücessimeye yakın olduğunu: "Sonraki dönemde Sicistân'da Ebu Abdillâh Muhammed b. Kerrâm adında zühd ile tanınan biri ortaya çıktı. İlmi zayıf olan İbn Kerrâm çeşitli eserlerden derlediği kitabını avam arasında tervîc etmiş ve Horasan halkının ekseriyetinin teveccühünü kazanmıştır. Tuttuğu yöntem zaman içinde olgunlaşarak bir kelâm mezhebi halini almış ve Sultan Mahmud b. Sebüktekin tarafından da siyasal olarak desteklenmiştir. Onun etkisindeki sultan, Ehl-i Hadis ve Şîa üzerine belâ yağdırmıştır. Kerrâmîler, kelâm fırkaları arasında daha çok Haricîlere yakın olup Mücessimedirler. Muhammed b. Heysam'ı bundan müstesna tutmak gerekir, zira kendisi o [kelâmcılara] yakındır." Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*. nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: y.y., 1975), 1:32-33.

<sup>23</sup> Kerrâmîye fırkasının doğuşu ve itikadî görüşleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Çağfer Karadaş, "Kerrâmîyye ve İtikâdî", *Kelâm Araştırmaları* 5/ 2 (2007): 41-62; Çift, Salih,

Muhammed b. Kerrâm bu ve benzer görüşüyle İslâm düşünce tarihinde antropomorfist tanrı tasavvurunun ilk sayılabilecek savunucusu olmuştur. Onun kelâmî meselelerdeki bu ve buna benzer aykırı görüşleri onun eleştirilmesine, sorgulanmasına yol açmış ve fikirlerinden dolayı bir süre hapsedilmiştir. Ardından da sürgün hayatı yaşamıştır. Nitekim kaynaklarda onun Sicistan'da taraftar bir kitleye kavuştuğu, aykırı itikâdî görüşlerinin taraftar bulduğu, sapkın görüşlerinden dolayı Sicistan valisi İbrâhîm b. el-Husayn tarafından sorgulandığı ve şehirden çıkartıldığı ve Gârcistan'a<sup>24</sup> sürüldüğünden bahsedilmektedir.<sup>25</sup> Yine Muhammed b. Kerrâm gittiği yörelerde Ashabü'l-Hadis ve Şia taraftarlarıyla çatışma içinde olmuş ve onların fikirlerine karşı çıkmıştır.<sup>26</sup> Muhammed b. Kerrâm Horasan'ın Nisâbûr şehrinde de taraftar kazanmıştır; ancak burada fikirleri ve faaliyetlerinden dolayı baskı ile de karşılaşmış, takibata uğramış, sekiz yıl hapis yatmış ve ardından serbest kalınca Nisâbûr'u terk etmek zorunda kalmıştır.<sup>27</sup> O, Kudüs'e gitmiş, burada faaliyetlerini devam ettirmiş ve önemli bir taraftar kitlesine kavuşmuş olmakla birlikte iman anlayışından dolayı tepkiyle de karşılaşmıştır. Dönemin valisi onu Remle'ye sürmüştü ve burada, h. 255/m. 868 yılında vefat etmiştir.

İbn Kerrâm'ın görüşleri onun vefatından sonra da taraftar bulmuştur. Yaklaşık üç asır Horasanda etkili olmuş, özellikle Samaniler ve Gazneliler döneminde bir dönem siyasî otoritenin desteğini arkasına almış ve siyasî otoritenin resmi mezhebi olarak kabul görmüştür.<sup>28</sup> Haricîlerin, Mu'tezile, Şia ve Ehl-i Hadis'in iman tanımlarına ikrâr ve tasdik yanısıra ameli de dâhil ettiği bir dönemde onlar, imanun sadece sözlü beyan olduğuna inandıkları ve münafığın imanını geçerli saydıkları ve Allah'ın arşta bulunduğu ve arşı kapladığı, bütün arşın O'nun mekânı olduğu, O'nun zât ve cevher bakımından tek olduğu, bir mekândan başka bir mekâna intikal edebileceği, bir halden başka bir hale dönüşebileceği görüşünde oldukları ve nüzulünü caiz gördükleri<sup>29</sup> gerekçesiyle de birçok İslâm âlimi tarafından eleştirilmişlerdir. İman ve diğer aykırı görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye

İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008), s. 439-462; Alimoğlu Sürmeli, Zeynep-Ahmet Bağlıoğlu, "Eşarî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2017), 183-211.

<sup>24</sup> Gârcistan, batıda Herat, doğuda Ğur, kuzeyde Merv ve güneyde Gazne ile sınırları olan Ğarcuşâr'ın genel adıdır. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906), 4: 193.

<sup>25</sup> Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1992), 19: 312, 313; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 160.

<sup>26</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut, y.y., 1990): 45; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 160; Bosworth, C.E., "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50/1, (b.y., y.y., 1968): 6.

<sup>27</sup> Sem'ânî, 5: 44

<sup>28</sup> İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (y.y.: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1988), 12:38; Sönmez Kutlu, "Kerramiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25: 294.

<sup>29</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*: 112; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*: 161.



fırkası ehli bidat mezhepleri arasında gösterilmekle birlikte onları Ehl-i Sünnet'e dâhil edenler de olmuştur. İmâm Eş'arî, Kerrâmiyye'yi Mürcie'nin bir alt kolu olarak tasnif ederken Bağdâdî, Şehristânî ve Râzî gibi Eş'arî kelâmcılar ise onları müstakil birer mezhep şeklinde değerlendirmiştir. IV. asır coğrafyacılarından biri olan Makdisî, Kerrâmîleri Hanefî mezhebine dâhil etmiş ve onları zühd ve ibadete düşkün Sünnîler olarak tanımlamıştır.<sup>30</sup> Hakîm es-Semerkindî de “*es-Sevadü'l-a'zam*” isimli eserinde “imanın dil ile ikrar kalb ile marifet olduğu” hususunda Kerrâmîlerle Mürcîilerin aynı görüşte olduğunu dile getirmiştir.<sup>31</sup>

## 1.2. Kerrâmiyye'nin İman Anlayışı

Haricîlerin yanı sıra Mu'tezile ve Ehl-i Hadis âlimlerinin imanın mahiyetine tasdik ve amel gibi unsurları da dâhil ettiği bir dönemde Kerrâmiyye imanı en basit haliyle sadece lisanla ikrar olarak tanımlamıştır.<sup>32</sup> Böylelikle de kelime-i şehâdet getiren herkesi mü'min olarak sınıflandırmış ve inanç açısından insanları iki kategoriye dâhil etmiştir. Kerrâmiyye bir kişinin ya gerçekte mü'min ya da kâfir olabileceğini üçüncü bir ihtimalin söz konusu olmayacağını beyan etmiştir. Onlara göre münafık dünyada hakiki manada iman sahibidir. Ancak Kerrâmiyye münafığın imanını dünyada hakikî iman olarak saymakla birlikte onun ahirette ebedî azabı hak edeceğini de kabul etmektedir.<sup>33</sup> Kerrâmiyye bir kimsenin geçmişteki ve şu andaki durumu kastederek, “inşaallah mü'minim” demesini de uygun bulmamıştır.<sup>34</sup> Kerrâmiyye, ilk yaratılış (zerr-i evvel) sırasında herkeste imanın bulunduğu görüşündedir.<sup>35</sup> Kerrâmiyye'ye göre çocuklar, ister mü'min

<sup>30</sup> Makdisî el-Beşşarî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. M.J. De Goeje (E.J.: Brill, 1906), 365.

<sup>31</sup> Hâkim es-Semerkindî, *es-Sevadü'l-a'zam* (İstanbul: Mektebetü Yâsîn, t.s.), 64.

<sup>32</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde Kerrâmiyye'nin iman anlayışını : “Onlara göre iman, kalp ile tasdik aranmaksızın sadece dille ikrardan ibarettir. Diğer ameller de imanın esaslarından değildir. Zahirî hükümler ve mükellefiyetler bakımından mümin demekle, ahiret ve hesaba inanma bakımından mümin demek arasında fark olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre münafık, dünyada hakikî anlamda mümin, ahirette ise ebedî cehennemî hak etmiş kimsedir.” ifadeleri ile dile getirmiştir. Şehristânî, *Milel ve Nihal*: 113; Benzer ifadeler için bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yay., 2005): 144.

<sup>33</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*: 113; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*: 144.

<sup>34</sup> Kutlu, “Kerrâmiyye”, 25: 295.

<sup>35</sup> Kerrâmiyye insanla Allah arasında iman konusunda ezeli bir misaktan söz etmiştir. Bu yönüyle de Kerrâmiyye'nin iman tasavvuru Ebû Hanîfe'nin iman teolijisinden de izler taşımaktadır. Öyle ki Ebû Hanîfe *Fıkh-ı Ekber*'inde, “Allah Âdem'in neslini, sülbünden insan şeklinde çıkarmış, onlara akıl (ukelâ) vermiş, hitap etmiş, imanı emredip, küfrü yasaklamıştır. Onlar da hemen O'nun Rabb olduğunu ikrâr etmişlerdir. Bu onların imanındır. İşte onlar bu fitrat üzerine doğarlar. Bundan sonra küfre sapan bu fitratı değiştirip bozmuş olur. İman ve tasdik eden de fitratında sabit kalmış ve devam etmiş olur” ifadeleriyle ezeli misâktan söz etmiştir. Kerrâmiyye de bir bakıma imanı açıklarken insanın fitratını ve ruhlar âleminde verdiği sözü ve ezeli misâkı esas almaktadır. Onlara göre insanın “Belâ-elbette Sen bizim Rabbimizsin” sözü ve ikrânı ezeli ruhlar âleminde söylenmiştir. Yani onlara göre insanla Allah arasında ezeli misâk söz konusudur. Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkh-ı Ekber*, 56

isterse de kâfir olarak doğmuş olsunlar, ilk yaratılış esnasında geçmiş olan ikrârlarıyla mü'min olarak doğmuşlardır.<sup>36</sup>

Kerrâmiyye iman için sadece dil ile beyanın yeterli olduğu şeklindeki iman doktrinini nasslara dayandırmaya çalışmıştır. Onların iman anlayışlarını dayandırdıkları âyetlerden biri Yüce Allah'ın, "Allah onları takva sözü üzerinde sabit kıldı"<sup>37</sup> beyanıdır. Onlara göre bu âyette iman "kelime" ve "kavl" olarak isimlendirilmiştir.<sup>38</sup> Yine onlar Yüce Allah'ın "Allah'ı inkâr eden kadınlarla, iman edinceye kadar evlenmeyin. İman eden bir cariye, hoşunuza gitse de, müşrik bir kadından daha hayırlıdır. Müşrik erkeklere de iman edinceye kadar (mümin kadınları) nikâhlamayın. Mümin bir köle, hoşunuza gitse de, müşrikten daha hayırlıdır. İşte onlar sizi cehenneme çağırıyorlar. Allah ise kendi iradesi ile cennete ve mağfirete çağırır. İyice düşünüp ibret alsınlar diye Allah âyetlerini iyice açıklar."<sup>39</sup> buyruğunu da iman anlayışlarına kanıt göstermişlerdir. Onlara göre, Allah bu âyette imanı, haramlığın kalkmasına sebep addetmiştir. Burada haramlığın kalkma sebebi olan şey de ikrârdır. Dolayısıyla da iman ikrârdan ibarettir.<sup>40</sup> Kerrâmiyye Yüce Allah'ın "Onların çoğu ancak müşrik olarak Allah'a iman ederler"<sup>41</sup> beyanını da 'Allah Teâlâ, müşrik oldukları halde, onların mü'min olduklarına hükmetmiştir' şeklinde anlamış ve iman anlayışına delil olarak göstermiştir.<sup>42</sup>

Kerrâmiyye'nin iman tanımında sadece ikrara yani sözlü beyana yer vermesi onları mevcut birçok kelâm ekolünden ayırtmıştır. Kerrâmiyye'nin iman nazariyesi, Horasan, Maveraünnehir ve Hindistan'da Ehl-i Kitab'a ve diğer dinlere mensup pek çok kimsenin Müslüman olmasına katkı sağlasa da başta Ehl-i Sünnet olmak üzere bölgede aktif olan Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Şîa ve İsmailiyye gibi akımlar tarafından şiddetle eleştirilmiştir.<sup>43</sup> Bu uğurda reddiyeler dahi kaleme alınmıştır. Öyle ki Muhammed b. Eslem onları iman tanımında marifete yer vermedikleri için eleştirmiş, Abbas b. Hamza ve İbn Huzeyme ise Kerrâmîleri küfürle itham etmiştir. Onların tevbe etmedikleri takdirde öldürülmeleri yönünde fetva dahi vermiştir.<sup>44</sup> Şîi âlimlerden olan Fadl b. Şazân (260/873) Kerrâmiyye

<sup>36</sup> Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed Abdülkâhir, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* (İstanbul: y.y., 1928), 257, 259.

<sup>37</sup> Fetih 48/26.

<sup>38</sup> Hasan Acar, *Ebû Mutî' Mekkûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red alel-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepler Tasnifi ve Mürcî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003), 40; Kutlu, "Kerrâmiyye", 25: 295.

<sup>39</sup> Bakara 2/221.

<sup>40</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 2: 412.

<sup>41</sup> Yûsuf 12/106

<sup>42</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 6: 520.

<sup>43</sup> İbn Fûrek gibi Eş'arî kelâmcıları eserlerinde Kerrâmiyye'nin görüşlerine yer vermiş ve Kerrâmiyye'nin iman anlayışını eleştirmişlerdir. Bkz. İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âlim ve'l-Müteallim*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008), 91, 106, 198.

<sup>44</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl* (Kahire: y.y., 1963); Zehebî, *Mizân*, 4: 21; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân* (Beirut, y.y., 1950), 5: 353-354.

fırkasını red bağlamında *Kitâbu'r-Red alâ Muhammed b. Kerrâm, Kitâbu'l-Îmân* adıyla reddiyeler kaleme almıştır.<sup>45</sup>

## 2. İman Kavramının Semantik Tahlili

Kavramlar süreç içerisinde yeni anlamlar kazanırlar ya da anlam değişmesine uğrayabilirler. Bunun için Arapça bir kelime olan iman kelimesinin Kur'ân'da ve Arap dilinde kullanıldığı manalarının bilinmesinde ve kelimenin lingustik açıdan tahlil edilmesinde büyük yarar vardır. Kaldı ki Kur'ân'ı-Kerim Arap dili üzerine indirilmiştir. İman kavramının Arap dilindeki karşılığının tam olarak bilinmesi iman kavramının mahiyetini anlamamıza ve Kur'ân'da iman kavramının ne ifade ettiğini daha kolay kavramamıza katkı sağlayacaktır.

İman, "emn" kökünden türetilmiştir. "Emn" kök anlamı itibariyle "emin olmak, güvenmek, yardımını istemek" manasına geldiği gibi "kâmil inanç, içtenlik, doğruluk, bağlılık, koruma altına almak" manalarını da içerir. "Âmene", ifadesi inanmak, birine güven vermek demektir. Bu kelime "bî" harfi cerri ile kullanıldığında "kurumak emanete almak" anlamına gelmektedir. Yine iman, "emn" kökünden if'al vezninde türemiş bir kelime olarak "amentühu" (ona güvendim) ve "amentuhu ğayri" (başkası beni kendine güvendirirdi) şeklinde kullanılır. Bir, diğerini tasdik ettiğinde, "amenehu" denilir. Bunun manası, "yalanlamayacağı ve muhalefet etmeyeceği konusunda ona güvence verdi" şeklindedir. İmanın, mefulünü bâ harf-i cerri ile almasının sebebi bu kelime "onaylıyorum" ve "itiraf/kabul ediyorum" anlamının bulunmasıdır. Ebu Zeyd el-Ensari'nin (v.215/830) Araplardan naklettiği "*mâ âmentü en ecide sahabet*" (Arkadaş bulacağıma güvenemedim) ifadesinde geçen iman sözcüğünün manası ise güvenmek, sükûn bulmak ve mutmain olmaktır. Bu bağlamda Yüce Allah'ın "*onlar gayba iman ederler*" beyanı "onlar gaybı kabul ederler" veya "gerçek olduğu konusunda ona güvenirler" manasıdır.<sup>46</sup> Kur'ân'ı Kerim de Yusuf suresi 17. âyette de Yüce Allah'ın: "*Ama biz doğruyu söylesek desen bize inanmazsın*" beyanında, iman sözcüğü, sözün güven duygusu içinde tasdik edilmesi anlamında kullanılmıştır. Tasdik ise, yalanlamanın zıt anlamlısıdır. Bakara suresi 75. âyette Yüce Allah "*Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz.*" buyurmaktadır. Burada iman, "doğrulama ve onaylama" anlamına gelmektedir.

Tasdik de "*Doğrulama ve onaylama*" anlamı vardır. Yalanlamanın zıddıdır. Yüce Allah'ın: "*Onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz.*" mealindeki beyanında iman bu manada kullanılmıştır.<sup>47</sup> İslâmiyet'ten önce Araplar iman kavramını "tasdik" manasında kullanmışlardır.<sup>48</sup> Dolayısıyla iman sözcüğünün aldığı anlamlardan biri sözünü, ya da bir haberi ve hükmü güven duygusuyla tasdik etmektir. İçtenlikle bağlanmak, inanmak, doğruluğundan kuşku duymamak ve olduğu gibi

<sup>45</sup> Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *er-Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Muhammed Cevâd (Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1988), 168-169.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/140

<sup>47</sup> Bakara: 2/75.

<sup>48</sup> Bkz. Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy (Beyrut: el-Mektebetü'l-Katolikiyye, 1953), 75.

benimsemek iman kelimesinin içeriğini ifade etmektedir.<sup>49</sup> İmanda zorlamanın bir yeri bulunmamaktadır. Doğrudan ya da dolaylı hiçbir zorlayıcı gücün iman üzerinde bir tesiri olmamalıdır. Çünkü iman kalpte huzur anlamına gelen emn kökünden gelmektedir. Dolayısıyla zorlamaya dayalı bir iman aslî hüviyetinden uzaklaşmaktadır. İmanın sözlük anlamlarından biri de “*emniyet*”dir. Korkunun zıt anlamlısı olan emniyet de güven içinde olmak ve güven vermek demektir. Yüce Allah’ın: “*Allah onları korkudan emin kıldı.*” beyanında bu mana anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da imân kelimesinin lügatte emniyet ve tasdik şeklinde iki anlama geldiği söylenebilir.

Kur’ân’da iman daha çok inanç manasında kullanılmıştır. Ancak bu inanç akıl ve bilgiye dayalı delil üzerine bina edilmiş bir inanç mıdır? Yoksa körü körüne bir ön kabulle mi ilişkilidir? Bu konunun iyi anlaşılması gerekir. Bunun için Kur’ân’da imanın ilişkilendirildiği ve imanın yönlerine işaret eden başta gayb kavramı olmak üzere bazı kavramların ele alınmasında ve bu kavramların iman ile ilişkilerinin anlaşılmasında fayda vardır.

### 3. İmanın Yönleri

Kur’ân’da imanın söz konusu edildiği âyetler bir bütünlük içerisinde ele alındığında imanın birden çok yönünün bulunduğu, imanın sadece ikrârla ilişkilendirilmediği görülmektedir. Öyle ki Kur’ân’da iman ikrârla ilişkilendirilmekle birlikte, gayb, tasdik, amel ve bilgiyle de ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle de imanın, gayb, bilgi, ikrâr, tasdik ve amel gibi birçok yönünden söz edilebilir. Biz de Kerrâmiyye’nin imanın mahiyetine ilişkin olarak benimsediği iman tanımının dînî temelleri açısından taşıdığı değeri anlamak ve iman kavramını daha anlaşılır hale getirmek için imanın söz konusu edilen kavramlarla ilişkisine değineceğiz. Böylelikle de iman kavramının farklı yönlerinin olup olmadığını anlama imkânı bulacağız.

#### 3.1. İman-Gayb İlişkisi

Arapça bir kelime olan *gayb*, sözlükte “gizli kalmak, görünmemek, gözden uzak olmak” anlamlarına gelir. Araplar *gayb* kelimesini mevcutta var olan ancak halihazırda görünürde olmayan şeyler için kullanırlar. Örneğin “güneş battı”, “tohum toprakta gizlendi”, “öğrenci öğretmenin huzurundan uzaklaştı”, şeklindeki ifadelerde Güneş, tohum ve öğrenci gibi varlıklar, mevcut ancak duyuların idrakinin dışında kaldıkları için *gayb* kelimesi ile ifade edilmiştir. Araplar gözden uzak ve yeri bilinmeyen kişilere *gâib* kocasının yanında bulunmayan kadına *muğîbe*, dibi görünmeyen çukura ve sık ağaçlı ormana da *el-ğâbe* ve *el-ğıyâbe* demişler ve bununla da “mevcut fakat gözden uzak olan varlığı” kastetmişlerdir. Kur’ân’ı Kerim’de bu kelime duyularla görülmeyen ve insan bilgisinin kapsamına girmeyen her şey için kullanılmıştır. Yüce Allah’ın “*Allah gaip*

<sup>49</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: y.y., 1994), 13: 21; Âsım Efendi, *Kamus Tercemesi* (İstanbul: y.y., 1231), 1: 675; Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi Şerhu’l-Akâid*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: y.y. 1980), 276; Kılavuz A. Saim, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marife Yayınları, 1982), 19.

olanı da müşahede olanı da bilendir.”<sup>50</sup> beyânında gayb bu manada kullanılmıştır. Dolayısıyla da gayb, “gizli kalmak, gizlenmek, görünmemek, uzaklaşmak, gözden kaybolmak” anlamında mastar olarak “gizlenen, hazırda olmayan, bulunmayan şey” manasında da isim ve sıfat şeklinde kullanılmıştır. Bu yönüyle gayb kelimesi bir bilgi kaynağı olarak akıl ve duyular aracılığıyla görülemeyen ve hakkında bilgi elde edinilemeyen varlık alanını ifade etmektedir.<sup>51</sup> Diğer bir deyişle bir kavram olarak gayb, ister fiziki ister fizik ötesinde olsun duyuların alanı dışında kalan ve akıl yoluyla mahiyeti idrak edilemeyen şeydir. Duyularla görülmeyen ve beşeri bilginin kapsamına dâhil olmayan her şey için kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Kur’ân’ı Kerim’de Yüce Allah’ın “ *gayba inanırlar*”<sup>53</sup> beyanında geçen gayb kelimesi de duyuların kapsamına girmeyen ve akıl ile de bilinmeyen şeyler anlamındadır.

Gayba ait gerçekler vahiyle, sadece peygamberlerin haber vermesiyle bilinirler.<sup>54</sup> Bu bağlamda gaybdan murat, her şeyden haberdar olan Yüce Allah’ın bilgisi dışında hiçbir ilmin nüfuz edemediği gizli şeydir. Gayba dair bilgimiz de ancak Allah’ın bize bildirdiği ya da bilmemiz için delillerini gözümüzün önüne [tabiata] dikmiş olduğu şeylerle sınırlıdır. Bu sebeple de herhangi bir kimsenin mutlak manada gaybı bildiğini söylemesi doğru değildir. Yüce yaratıcının zatı, sıfatları, nübüvvet ve ona ilişkin hususlar, diriliş, mahşer, hesap, vaat, vaid ve benzeri hususlar gaybın kapsamına girmektedir.”<sup>55</sup>

Yüce Allah “*Bu kitabın vahiy ürünü olduğu hususunda hiçbir şüphe yoktur. O, takva sahipleri için bir yol göstericidir. “Onlar ki duyuları aşan âlemin varlığına inanırlar ...”*<sup>56</sup> beyânında Kur’ân’ın muttakiler için hidayet rehberi olduğunu ve onların en önemli vasfı olarak da gayba iman olarak vurgulamaktadır. Matürîdî’ye göre bu âyette “Müttakiler için” ifadesi iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi âyet görmeden Allah’a iman ederler ve mesela İsrailoğulları’nın Hz. Musa’ya, “*Biz Allah’ı açıkça görmedikçe sana asla inanmayız*”<sup>57</sup> demeleri gibi eski ümmetlerin peygamberlerinden istedikleri şeyleri Resulullah’tan talep etmezler manasınadır. İkincisi Kur’ân’da yer alan gaybî gerçeklere, onun haber verdiği va’d-vaid, emir-nehiy, ölümden sonra diriliş, cennet-cehennem gibi hakikatlere inanırlar. Esasında da iman gaybî gerçeklere olur, çünkü iman, bir şeyin doğru ve gerçek olduğunu onaylamaktır (tasdik). Gerek onaylama (tasdik) gerekse yalanlama (tekzib) verilen habere yönelik bulunur. Haber ise zaten müşahede edilenden değil duyu ile algılanamayan hususlara ilişkin olur.”<sup>58</sup>

<sup>50</sup> En’âm 6/73.

<sup>51</sup> İbn Manzûr, Cemaleddin Muhammed, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: y.y., 1389/1970); İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “gyb”, 1033

<sup>52</sup> Isfehanî, *Müfredat*, 767.

<sup>53</sup> Bakara 2/3.

<sup>54</sup> Isfehanî, *Müfredat*, 767.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1: 144.

<sup>56</sup> Bakara 2/2-3.

<sup>57</sup> Bakara 2/55.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1: 57-58.

Kur'ân'da "gayb" kavramının zıddı olarak şehâdet kavramı kullanılmıştır.<sup>59</sup> Gayb, bir bilgi alanı olarak duyular ötesini ifade ederken şehâdet ise, duyularla idrak olunan nesnel âlemin karşılığıdır. Dolayısıyla gayb duyuların ve aklın alanına giren bir bilgi değildir. Bir bakıma gayba iman, görünmeyene iman anlamına gelmektedir. Gayb alanına ait şeylere iman edilebilir. Burada görünmeyene imandan kasıt var olmayana iman da değildir. Gerçekte var olan ancak insanın mevcut kapasitesi ile tecrübe etme imkânına sahip olmadığı gerçekliği olan demektir. Burada gerçek olan tecrübe edilemiyorsa bu durumun insan yaşamını nasıl etkileyebileceği merak konusudur. Diğer bir deyişle burada akla gelen soru iman görünmeyene ise bu kavram insan yaşamını nasıl etkileyecektir? Allah'a inanan ve inkâr edenin eylemlerinde bir farklılık gözlenebilir mi? Allah'a ve ahiret gününe inananla bu inanç esaslarını inkâr eden arasındaki farkın anlaşılabilmesi için her şeyden önce inancın kişinin günlük yaşamını yönlendirmesi; bir bakıma günlük yaşamında gayba inanca yer verenle yer vermeyenin arasında hissedilebilir kayda değer bir farklılığın görülmesi gerekir. Aksi halde inanç esaslarına imanun bir anlamı kalmayacaktır.

Kur'ân'da bildirilen temel inanç esaslarına iman eden bir kimse için Allah ve Resulü tarafından belirlenen bir hedefte farklı bir hayat sürdürmesi gerekmektedir. Kur'ân'ın bir mü'minden beklediği de yaşadığı dünyayı yaşanabilir bir hale getirmesi ve böylelikle de hem dünyada mutluluğu elde etmesi hem de ahiret saadetini kazanmasıdır. Bu anlayış Allah'a iman edenle iman etmeyen arasında belirleyici bir farktır. Kaldı ki iman ehline düşen görev de İslam'ın hak din olduğuna şehadet etmesidir. Kişi kelime-i şehadet getirmekle İslam'a girmiş; Allah'a, ahiret gününe ve diğer iman esaslarına gönülden bağlanmış olmaktadır. Bu yönüyle de gayba iman sadece dil ile beyanla sınırlı bir hal değildir. Kişinin kalben de içselleştirdiği ve onun hayatı üzerinde olumlu ve anlamlı bir etkiye sahip kesin bir inançtır. Bu yönüyle Kerrâmiyye'nin iman tanımında gaybın kalb ile tasdiki açık bir şekilde yer almamaktadır.

### 3.2. İman Marifet/Bilgi İlişkisi

İmanda bilgi unsurunun olup olmadığı hususu kelâm âlimleri arasında görüş ayrılığının olduğu konulardan biridir. İman tanımlarında bilgiye hiç yer vermeyen kelâmcılar olmakla birlikte imanı marifet olarak tanımlayan, imanı bilgiyle özdeşleştiren ya da imandan önce bilginin gerekliliğine inananlar da olmuştur. Örneğin İmam Matürîdî bilgiyi imanun aslî unsuru olarak görmemekle birlikte imanda bilgi unsurunu kabul etmiş ve imanun tasdik olduğunu ancak tasdikten önce bilginin bulunduğunu " *bilmeyen kimse tasdik etmez.*"<sup>60</sup> ifadeleriyle dile getirmiştir. Matürîdî imanun bilgi değil tasdik olduğu şeklindeki anlayışını ise: " *iman sözlük açısından "tasdik" demektir, çünkü zıddı "yalanlamak"tır. Şu halde tezkibin zıddı tasdik olmalıdır. Tasdik ise kalple yapılır, çünkü Cenâb-ı Hak Kalpleri inanmadığı halde buyurmuştur. Dil ise içteki duyguyu açığa vurur, o halk anlayışında kalbin*

<sup>59</sup> Bkz. En'âm 6/73; Tevbe 9/94, 105; Ra'd 13/9; Müminûn 23/92; Secde 32/6; Zümer 39/46; Cum'a 62/8; Teğabün 64/18.

<sup>60</sup> Matürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6: 467; Hanefi Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman* (İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2002), 42.

tercümanıdır. Bu da imanın bilmek olmadığını gösterir, çünkü iman şayet bilmek olsaydı, zıddının bilmemek (cehalet) olması gerekirdi. İmanın zıddı tezkib olduğuna göre tezkibin zıddının da tasdik olması gerekir. Tasdik ile iman sözlükte aynı manaya gelirler. Şu da var ki bilgi (ma'rifet), çoğu kere bir fiil işlemeden kalpte hâsıl olur, tasdik ise sadece fiilin işlenmesini gerektirir, o da tasdikın zıddı olan şeyi, yani tezkibi terk etmektir. Bundan dolayıdır ki biz iman bilgi değil tasdiktir, dedik."<sup>61</sup> ifadeleriyle açıklamıştır.

İmam Mâtürîdî iman için bilginin gerekliliğine inanmakla birlikte onun takipçileri bilgi ile imanı özdeşleştiren bir tutum içinde olmamışlardır. Zira Mâtürîdî kelâmcıları mukallidin imanını geçerli saymışlar ve bilgiyi imanın aslî unsuru olarak görmemişlerdir. Onlara göre tasdikın gerçekleşmesi için kelime-i şehâdet'in içerdiği Allah'tan başka ilâh olmadığı ve Hz. Muhammed'in O'nun resulü olduğunu bilmek yeterlidir.<sup>62</sup> Onlar bu anlayışlarıyla bir bakıma bilginin olması ile imanın mutlaka gerçekleşeceği şeklinde bir kanaatten uzaklaşmışlardır. Öyle ki Mâtürîdî kelâmcısı Neseî'ye göre bilgi ve marifet şartı imana ulaştırır. Yoksa iman bizzat kendisi değildir.<sup>63</sup> Delile dayalı bilgi olmadan da tasdik gerçekleşebilir. Peygamberler, melekler, mizan ve sırat gibi inanç esaslarına ilişkin bilgimiz olmadığı halde bu inanç esaslarını tasdik ederiz. Ona göre bilginin olmayışını tasdikın gerçekleşmesine engel bir durum değildir.<sup>64</sup>

İmanda tasdik, mantıkta söz konusu olan sadece zihni bir unsurdan oluşan tasdik gibi düşünülmemelidir. İmanda tasdik, bir yönüyle inanç ve bilgiye dayanmakla birlikte güven, teslimiyet, sevgi, samimiyet, kesinlik gibi yönler de haizdir.<sup>65</sup> Bu yönüyle de iman bilgi ile ilişkili ve bilgiye dayalı bir eylem olmakla birlikte güven, samimiyet ve teslimiyet gibi duygusal yöne de sahiptir. Kaldı ki bilgi, iman bizzat kendisi olarak değil, iman sürecinde bir aşama olarak görülebilir. Bilgi olmadan da iman edilecek hususların bilinmesi nasıl mümkün olurdu? Eğer bilgi iman olsaydı her bilgi sahibi olanın tasdik etmesi ve dolayısıyla da Şeytan'ın da mü'min sayılması gerekirdi. Bu yönüyle de iman bilgi olmamakla birlikte bütünüyle bilgiden ve iradeden uzak gerçekleşen bir ruh hali olarak da düşünülmemelidir. Çünkü iman insanın algılarını aşan bir gerçekliğe sahip bulunan şeyler, yani gayb ile ilişkili bir durumu ifade eder. İmanın temel unsuru da gayb yani Allah ve ahiret inancıdır. İman yüce bir yaratıcının varlığını kabul ve tasdik ile başlar ve Allah'ın mutlak hâkimiyet ve otoritesi kabul edilerek ilahi iradeye teslim olunur ve bağlanılır.<sup>66</sup> Bu teslimiyet körü körüne bir bağlılığı değil bilinçli ve istekli bir boyun eğişin ifadesidir. Böylesine bir teslimiyette de ilgi ile başlayan kuşku, inanç ve bilgi aşamalarından geçtikten sonra sonuçta bunların hepsini aşan sübjektif bir kesinlik söz konusudur. İmanın bu kesinliği her türlü

<sup>61</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4: 235.

<sup>62</sup> Ebü'l-Muîn Neseî, *Bahrü'l-Kelâm*, 8; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsüd*, 5: 190.

<sup>63</sup> Neseî, *Tabsirâtü'l-edille fi Usûli'd-Dîn*, 1: 25, 38.

<sup>64</sup> Neseî, *Tabsirâtü'l-edille*, 1: 59.

<sup>65</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 83-84.

<sup>66</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: T.D.V. Yay., 1998), 156.

tereddüdü ve kuşkuyu dışlamaktadır.<sup>67</sup> İnsanın en kararlı eylemi olarak gerçekleşmektedir.<sup>68</sup>

### 3.3. İman İkrâr İlişkisi

Sözlükte “söyleme, bir şeyi bildirme, haber verme, yerine getirme, benimseme, onama, kabul, tasdik, hakkı itiraf etmek, karar vermek ve sabit kılmak, mukarrer kılmak”<sup>69</sup> gibi manalara gelen ikrâr sözcüğü dinî bir kavram olarak benimsenen inancının dil ile beyanı manasına gelir.<sup>70</sup> Kelime-i şهادet getirmek; Allah’ı bilme (marifet) ve Allah’ı ikrârla birlikte Rasûlü bilme ve O’nun elçiliğinde gelen vahyi de sözlü olarak açıklamak ikrâr olmaktadır.<sup>71</sup>

İkrâr, dille ve yahut kalple ya da her ikisi ile de olabilmektedir. Ancak Allah’ın birliğini ve onun yerine geçen bir şeyi kalp ile olmadan sadece dil ile ikrâr yeterli görülmemiştir. Çünkü ikrârın zıddı inkârdır.<sup>72</sup> Yüce Allah: “Kendi tanıklığımızla bunu kabul etmiştiniz.”<sup>73</sup> Allah, (geçmiş) peygamberler (in) den and olsun ki size Kitab ve hikmet verdim. Sonra da size nezdinizdeki (o Kitab ve hikmeti) tasdik eden bir peygamber gelmiştir (gelecektir). Ona kat’iyyen îman ve ona her halde yardım edeceksiniz diye (ahd ve) mîsâk aldığı zaman dedi ki «İkrar ettiniz ve uhdenize bu ağır yükümü (vecibemi) alıp kabul eylediniz mi»? Onlar (cevaben): «İkrar ettik» dediler. (Allah) dedi ki: “Öyleyse (birbirinize ve ümmetlerinize karşı) şâhid olun, ben de sizinle beraber (bu ikrarınıza) şâhidlik edenlerdenim”<sup>74</sup> buyurmaktadır. Yüce Allah’ın “bunu ikrâr ettiniz mi? sorusuna “İkrâr ettik” diye kesin söz verdiler”<sup>75</sup>, buyruğunda ikrâr sözcüğü “kalpte gerçekleşen tasdik dille ifadesi ve söz verilmesi” manasında kullanılırken “ağızlarıyla inandık diyenler”<sup>76</sup> mealindeki beyanında ise sadece dil ile beyanın gerçek iman olmadığı anlaşılmaktadır.

Yine yüce Allah’ın “Yine birbirinizin kanını dökmeyeceğinize ve birbirinizi yurdunuzdan çıkarmayacağımıza dair sizden kesin söz almıştık. Siz bu antlaşmayı kabul etmiştiniz ve hata da etmektesiniz”<sup>77</sup> buyruğunda ikrâr, “dil ile söylemek” ve “Deyin ki: Allah’a, bize indirilene, İbrahim, İsmail, İshak, Ya’kub ve torunlarına indirilene, ayrıca Mûsa’ya ve İsa’ya verilenlere ve Rab’leri tarafından diğer peygamberlere gönderilen vahiylerle inandık. Onların hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz. Biz O’na teslim olmuş kimseleriz.” beyanında “deyin”<sup>78</sup> ifadesinde ise “dil ile ikrâr ediniz” manasındadır. Dolayısıyla da

<sup>67</sup> Özcan, *Epistemolojik Açıdan İman*, 90-91.

<sup>68</sup> Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 33.

<sup>69</sup> Isfehâni, *Müfredat* (Beyrut, y.y., ts.), 25-26; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: y.y., 2000), 1:177-178; İbn Manzûr, *Lisanul Arab* (Beyrut: y.y., 1976), 13: 21-23.

<sup>70</sup> Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 147.

<sup>71</sup> W. M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Sakaç Yayınları, 2010), 183.

<sup>72</sup> Isfehâni, *Müfredat*, 832.

<sup>73</sup> Bakara 2/84.

<sup>74</sup> Âl-i İmrân 3/81.

<sup>75</sup> Âl-i İmrân 3/81.

<sup>76</sup> Maide 4/1.

<sup>77</sup> Bakara 2/ 84.

<sup>78</sup> Bakara 2/136.



âyetlerde ikrâr, inancın dil ile beyanı, kalpte geçen tasdik veya kararın sözlü olarak ifadesi manalarında kullanılmaktadır. Böylelikle de Kerrâmiyye atfedilen şekliyle sadece dil ile beyanın tek başına iman olmadığı anlaşılmıştır. Ancak inancın sözlü olarak açıklanması bir Müslüman için, ölünce cenaze namazının kılınması ve Müslüman mezarlığına defnedilmesi gibi Müslümanların sahip olduğu hakları elde etmek için önem arz etmektedir. İnancını ikrâr etmeyen bir kimseye Müslümanlığa özgü bu tür hükümlerin uygulanması mümkün olmamaktadır.

Tasdikin sadece kalb ile değil, dil ve amelide gerçekleşebilmekte ve bu yönüyle de üç farklı tasdik şekli söz konusudur. Dil ile tasdik de hakiki tasdik ve zahiri tasdik olmak üzere kısımlara ayrılmaktadır.<sup>79</sup> Hakiki manada dil ile ikrâr da, kalb ile tasdik de vardır.<sup>80</sup> İmanın tasdikinde dil ile kalbin birlikteliği söz konusudur. İmanı bu şekilde gerçekleştiren bir kimsede gerçekte mü'min sınıfına dâhil olmaktadır. Aksi durumda ise kalb ile tasdik olmadığı ve dil ile tasdik gerçekleştiği iman şeklinde ise kalb ile dil arasında bir uyum söz konusudur. Görünürde mü'min olan gerçekte ise kâfir sanılan bu tür kimselere ise dînî literatürde münafık ismi verilmiştir.<sup>81</sup> Bu yönüyle imanı salt ikrâr olarak tanımlamak münafığın imanına geçerlilik kazandırabileceği endişesini doğurmuştur.

### 3.4. İman-Tasdik İlişkisi

Kur'an'da imanın farklı anlamları ve yönleri söz konusudur.<sup>82</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevzî (v.597/1201) Kur'an'da açıklanan iman kavramına dilin ikrârı, tevhid, peygamberi onaylama ve namaz gibi unsurların yanı sıra tasdik unsuruna da dâhil etmiştir.<sup>83</sup> Yüce Allah'ın: *““Bedevîler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir...”<sup>84</sup> “İman ettik” demeyin. Fakat boyun eğdik deyin”* mealindeki beyanı dil ile ikrârın yanında kalb ile tasdik gerekliliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla da iman kavramında imanın yeterliliği için “tasdik” en önemli unsur durumundadır.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *Keşşaf*, 3: 127.

<sup>80</sup> Kerrâmiyye'nin iman tanımında sadece sözlü beyan yer almakla birlikte onların imanı “mîsâk ve niyetten sonra ikrârla gerçekleşen bir olgu” olarak da gördükleri düşünülürse, bu yönüyle Mâtürîdîler ile Kerrâmîlerin benzer şeyi kastettikleri de söylenebilir. Öyle ki Mâtürîdîlerde “bilgiden tasdike giden yol”, Kerrâmîlerde “mîsâk ve niyetten sonra ikrârla gerçekleşen bir olgu” olarak ifade edilmiştir. Mâtürîdîlerce mukallidin imanının geçerli kabul edilmesi, aynı kökten beslenen Kerrâmîlerin dünyevi ahkâmın uygulanması için imanı dille ikrârdan ibaret kabul etmeleri birbirini destekler mahiyettedir. Çünkü Kerrâmîlerin genel taraftar kitlesi mevâlî denen şehirli olmayan, arazide ve kırsalda yaşayan insanlar ile iman ve taatleri çok sistematik olmayan kimselerdir. Kerrâmiyye imanı ikrâr olarak tanımakla bir bakıma insanları beyanlarına bakarak İslâm'a yeniden kazandırmayı ve İslâm'ın ortak paydasında birleştirmeyi de amaçlamış olabilir.

<sup>81</sup> Bkz. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 76-77.

<sup>82</sup> Bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*, trc. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 143 vd., Bkz. Neseî, *Bahru'l kalam fi akaidi ehli'l-İslam*, trc. Cemil Akpınar (Konya: Rabita, ts.), 79 vd.

<sup>83</sup> Bkz. Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetül-uyûn en-nevâzir fil-vüçûhi vennezâir* (Beirut: y.y., 1985), 145-146.

<sup>84</sup> Hucurat 49/14.

Tasdik inanılan inanç esaslarına gönülden kesin bağlılığı ifade etmektedir. Yüce Allah'ın "*Büyüklik taslayanlar ise, 'Biz de sizin inandığınızı inkâr ediyoruz' diye karşılık verdiler.*"<sup>85</sup> mealindeki buyruğunda iman, inkârın karşıtı olarak kullanılmış ve sözlük anlamına uygun bir mana da kullanılmıştır. Tekzip/inkâr ise, tasdik zıddıdır. Çünkü büyüklik taslayanlar, onların "*Biz onunla ne gönderilmişse ona inanırız*" sözlerine karşılık olarak inanmayı yalanladıklarını (tekzip) söylüyorlardı. Onlar, bazı insanların bildikleri gibi bütün taatların iman olduğunu bilmiyorlardı, onu ancak tasdik olarak biliyorlardı."<sup>86</sup>

Kur'an'ı Kerimde imanın ikrar yönüne işaret edilmiş olmakla birlikte sadece sözlü beyan iman olarak tanımlanmamıştır. Diğer bir deyişle iman sadece ikrardan ibaret görülmemiştir. Kur'an'da iman'ın kalb ile onaylama/tasdik yönün bulunduğu birçok ayette vurgulanmıştır. Bakara suresi 8-9. âyetlerinde Yüce Allah'ın "*Öyle insanlar vardır ki, 'Allah'a ve ahiret gününe inandık' derler ama aslında iman etmemişlerdir.*" Yine Yüce Allah'ın "*Kalpleri inanmadığı halde ağızlarıyla 'iman ettik' diyenlerden*" beyanında ikrarın imanın şartlarından olmadığı, aslında imanın kalbin tasdikine bağlı olduğu ancak dilin, bu tasdik ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da imanın tasdik yönüne verilen bu önem Kerrâmiyye fırkası tarafından iman tanımına dâhil edilmemiştir.<sup>87</sup>

### 3.5. İman-Amel İlişkisi

Kur'an'da imana ulaşmak için insanlar tefekküre ve düşünmeye davet edildiği halde hitap mü'minler olunca ya salih amelin öneminden söz edilmiş ya da doğrudan bu amelin işlenmesi emredilmiştir. "*Ey İnananlar*" şeklinde başlayan âyetlerde ekseriyetle mü'minlere itikâdi, ahlâkî ve dînî görevler hatırlatılmıştır.<sup>88</sup> Söz konusu âyetlerde vurgulanan amelî hususlar da büyük ölçüde iman temellendiren, onun sürekliliğini sağlayan ve koruyan etkenlerdir. Dolayısıyla da Kur'an'da dikkat çeken hususlardan biri, iman sözcüğünün fiil halinin amel ile birlikte kullanılmış olmasıdır.

Kur'an'da ilâhî buyruklar arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Yüce Allah "*...Yoksa siz kitabın bir kısmına inanıp bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? İçinizden bunu yapanın cezası dünya hayatında zilletten ibarettir. Kıyamet gününde ise böyleleri en*

<sup>85</sup> A'raf 7/76.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5: 437.

<sup>87</sup> Kerrâmiyye'nin iman tanımında tasdik unsuruna yer vermemesi onların imanda tasdik unsurunu kabul etmedikleri, tasdik ve amel gibi unsurlar olmadan salt ikrarın hakiki manada mü'min olmak için yeterli olduğu şeklinde bir iman anlayışını benimsemiş olduklarını söylemek pek mümkün de gözükmemektedir. Kaldı ki Kerrâmiyye'ye göre iman tâ *Elest Bezm'*inde başlamış ve insanlar o andan itibaren kabul etmişlerdir. Eş'arî kelâmcılarından Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn* adlı eserinde onların bu anlayışını; "Kerrâmiyye ise, imanın sadece ikrâr olduğunu ileri sürmüştür. Bu da Allah'ın, ilk yaratılıştaki yaratıklara: "Ben, sizin Rabbiniz değil miyim? Onlar da: 'Evet' (belâ) dediler" (A'râf, 7/172) ifadesindeki 'evet' (belâ) sözüdür. Kerrâmiyye, bu sözün kıyamete kadar sussa veya dilsiz kalsa da bunu söyleyen herkeste devam edeceğini; bunun sadece dinden dönmekle (irtidât) geçersiz olabileceğini söylemiştir" ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz. Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 251.

<sup>88</sup> Bkz. Nisa 4/ 144; Hucurât 49/12; Bakara 2/ 153,172, 178,208; Âl-i İmran 3/200.

*şiddetli azaba sevkedileceklerdir. Allah yaptıklarımızdan asla habersiz değildir*<sup>89</sup> buyurmaktadır. Yüce Allah iman sahibi kimselerden Kur'ân'da yer alan hususların tamamına iman etmelerini ve imanın gereği olarak dînî ve ahlâkî bir takım yükümlülükleri yerine getirmelerini istemektedir. Dolayısıyla da Kur'ân'da, iman kavramının amele bakan yönü bulunmaktadır. Zira Kur'ân soyut ve sadece tevekkülden oluşan bir inancı değil, dînî manada gerçek imanı sağlamayı hedefler; salih amel, iyi huylar ve aksiyonlar aracılığıyla dünya ve ahiret saadetini elde etmenin yollarını gösterir. Kaldı ki Kur'ân'ı Kerim'de iman amel olarak tanımlanmamakla birlikte amel imandan bağımsız bir husus olarak da gösterilmemiştir. Kaldı ki Kur'ân'ın ilk muhatapları olan Sahabe de imanın teorik boyutu ile değil imanın ardından bir Müslüman olarak yerine getirilmesi gereken itikâdî, ahlâkî ve amelî görev ve sorumluluklarla daha yakından ilgilenmiştir. Bu noktada Sahabenin imanı ile daha sonraları kitleler halinde İslâm'a giren kabilelerin ve toplulukların imanı arasında fark bulunmaktadır. Sahabe Kur'ân'ın indiriliş sürecine bizzat şahit olmuş ve vahyin buyruklarını içselleştirmiş; düşünerek ve kavrayarak İslâmı kabul etmiştir. Bu yönüyle sahabe Kur'ân'ın vurguladığı gerçek mü'min kategorisine dâhil olmuştur. İslâmı daha sonra kabul eden diğer kabileler ise İslâm'ı bir sistem haline geldiği dönemde topluca benimsemişlerdir. Yüce Allah: *"Ve insanların dalga dalga Allâh'ın dinine girdiklerini gördüğün zaman"*<sup>90</sup>, *"Göçebe Araplar: "İnandık" dediler. De ki: "İnanmadınız, fakat 'İslâm olduk' deyin. Henüz iman kalblerinize girmedi. Eğer Allah'a ve Elçisine itâ'at ederseniz (Allâh), yaptığımız güzel işlerden hiçbirinin sevâbını size eksik vermez. Allâh çok başı şlayan, çok esirgeyendir"*<sup>91</sup> buyurmaktadır.

Amelin imanın bir parçası olup olmadığına ilişkin kelâmî manada bir tartışma Hz. Peygamberin sağlığında gerçekleşmiş değildir. İman-amel münasebetine ilişkin ilk sorun Hz. Peygamberin vefatının ardından zekât vermek istemeyen bir kabilenin tutumunda ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bazı Arap kabileleri zekât vermek istememiştir. Kendilerinin zekâttan muaf tutulmaları için Hz. Ebû Bekir'e elçi gönderdiklerinde başta Hz. Ömer olmak üzere bazı sahabeler, belli bir süre için bunlara müsamaha gösterilmesini ve onlardan zekât alınmamasını Halife'den istemişlerdir. Ancak Hz. Ebû Bekir söz konusu bu kabilelerin mutlaka zekâtlarını vermeleri gerektiğinde ısrar etmiş ve gerekirse onlara karşı savaşacağını beyan etmiştir. O bu konuda hiçbir şekilde müsamahaya yer vermemiştir. Savaşın karar aşamasında Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in *"Ben halk, lailâhe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur) deyinceye kadar savaşmakla emr olundum. Ne zaman o kelimeyi söylerlerse kanlarını ve mallarını benden kurtarırlar ve hesapları Allah'a kalır"* şeklindeki hadisini Hz. Ebû Bekir'e hatırlatması üzerine Hz. Ebû Bekir, Peygamber'in hadisinde geçen bu kan ve mal korumasının *"illa bihakkıyhâ"* kaydıyla sınırlı olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın hakkı olan zekâtı vermedikleri

<sup>89</sup> Bakara 2/85.

<sup>90</sup> Nasr 110/2.

<sup>91</sup> Hucurât, 49/14.

takdirde “*lailâheillallah*” deseler bile onların kanlarının dokunulmazlığının bulunmayacağını dile getirmiştir.<sup>92</sup>

İman amel münasebetine ilişkin tartışmalar da Müslümanlar arasındaki siyâsî çekişmelerin bir sonucu olan Cemel ve Sıffîn savaşlarının ardından gelişen süreçte başlamış ve ilk mezheplerin doğuşuna kaynaklık eden tartışmalar halini almıştır. Öyle ki Müslümanların bu iç çatışmaları, (öldürme) katl suçunu işleyen kimsenin iman durumunun ne olacağı meselesini gündeme getirmiştir. Böylelikle de büyük günah işleyen kimselerin hükmü meselesi daha hicri I. asırda şiddetli tartışmalara konu olmuştur. Bu konuda dört farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bazı Müslümanlar büyük günah işleyenlerin kâfir olduğuna hükmederken, bazıları onlarla ilgili hükmün Allah’a havale edilmesi gerektiğine inanmış, bazıları onların ne mü’min ve ne de kâfir sayılabileceklerini iddia etmiş ve bazıları da onların mü’min olduklarına inanmıştır. İlk görüş Haricilerin iman doktrininin bir parçası halini alırken, ikinci görüşü Mürcîe benimsemiş, üçüncü görüş ise Mu’tezile tarafından savunulmuştur. Büyük günah meselesindeki görüşlerine bağlı kalarak ameli imana dâhil eden Mu’tezile ve Ehl-i Hadis’e karşılık Kerrâmiyye Ebû Hanîfe’de olduğu gibi iman ile ameli birbirinden ayırmıştır. Kerrâmiyye’ye göre iman sözdür. Amel ise onun ilkleridir. İman amelden ayrı olduğu için yapılan iyilikler imanda artmaya neden olmadığı gibi amelin terki ya da işlenen günah imanda eksilmeye neden olmaz. İman bakımından mü’minler arasında eşitlik söz konusudur. Bu durumda Hz. Peygamberin imanı ile büyük günah sahibi bir mü’minin imanı arasında hiçbir fark yoktur. Kerrâmiyye’nin iman ile ameli ayırdığı veya ameli ikinci planda değerlendirdiğine ilişkin yaklaşımlara temkinli yaklaşmakta fayda vardır. Esasında Kerrâmiyye, bu hususta tamamen Ebû Hanîfe’yi örnek almış gibidir. Zira Ebû Hanîfe imanı “ikrar ve tasdik” olarak tarif eder. Bu yönüyle de Kerrâmiyye ve Ebû Hanîfe, İslâm’ı kabulde tasdik ve ikrarın yeterli olacağını ön gördüklerinden ameli iman tanımlarında doğrudan zikretmemişlerdir. Ancak onlar, ameli inkâr da etmemişlerdir. Zira Kerrâmîlerin ibadet ve taatlerine düşkün oldukları, vaaz ve dînî sohbetler icra ettiklerini hatta bu düşünce ve pratiklerini sistematize edebilmek için hankâhlar kurmuş oldukları bilinmektedir.

## Sonuç

Muhammed İbn Kerrâm’ın öncülüğünde ortaya çıkan ve Horasan bölgesinde varlık göstermiş olan Kerrâmiyye, yaklaşık üç asır dini, siyasi ve sosyal anlamda bölgede adından söz ettiren bir mezhep olmuştur. Kerrâmi âlimlerin zühd ve takvaya dayalı yaşayışları bu anlayışın yayılmasına ve büyük bir taraftar kitlesine kavuşmasında rol oynamıştır. Muhammed b. Heysem’in Kerrâmiyye’nin görüşlerine getirmiş olduğu yorumlamalar ile farklı bir boyut kazanmış ve tarihi süreçte birçok farklı mezhep ile mücadele edebilecek güce ulaşmıştır. Tarihi süreçte Kerrâmiyye Eş’arî ve Mâtürîdî âlimler tarafından teolojik görüşlerinden dolayı şiddetle eleştirilmiştir.

<sup>92</sup> Buharî, *Sahîhu’l-Buhârî*, “İmân”, 17: 1, 12.

Kerrâmiyye mezhebinin iman teolojisi, bizzat onların kaynaklarından öğrenilememiştir. Onların başta iman anlayışları olmak üzere teolojik görüşleri daha çok onlarla tartışma içinde olan muhalifleri tarafından aktarılmıştır. Bu durum onların imanın dil ile ikrar olduğu şeklindeki düşüncelerinin tam olarak ne manaya geldiği hususunda bir kapalılığı da beraberinde getirmiştir. Bununla beraber Kerrâmiyye'nin muhaliflerinin bize aktardığı şekliyle salt ikrârdan oluşun iman tanımları, Kur'ân'ın vurguladığı iman tasavvuru doğrultusunda değerlendirildiğinde, daha çok indirgemeci bir iman tanımı hüviyetindedir. Zira iman duyuların algısını aşan bir bilgi kaynağından bildirilen şeylerin, yani vahye dayalı bilginin doğruluğunu kabul ve tasdik etmektir. Dînî manada iman, aşkın bir varlığa duyulan güven ve bağlılıktır. Kur'ân'da temel inanç esaslarına iman hususunda insanlar mü'min, kâfir ve münafık şeklinde sınıflandırılmıştır. Münafığın temel özelliği de inancını dil ile ikrar edip inancının gereği olan amelleri yerine getirmiş olmakla birlikte kalben inanmaması ve iman edilecek esaslara ilişkin bir kuşku duymasıdır. İman ile kuşku bir arada bulunamamaktadır. İman mahiyet olarak ilgi ile başlayan, bilgi, şüphe gibi aşamalardan sonra kalpte kesin kabulü ifade etmektedir. Dolayısıyla imanın mahiyetinde kalb ile tasdik imanun aslî unsurunu ve bilgi, ikrar ve aksiyon gibi unsurlar ise imanun en önemli yönlerini oluşturmaktadır.

İmanun diğer bir özelliği ise hiçbir zorlamaya dayanmadan bireyin kendi seçiminin sonucu olan bir iradeye dayalı olarak gerçekleşmiş olmasıdır. Bu yönüyle iman iradeli bir eylemdir. Bireyin hiçbir baskı altından kalmadan kendi iradesi ile gönülden benimsediği her türlü kuşkudan uzak kesin bir inançtır. Kerrâmiyye'nin imanı, basit haliyle, dil ile ikrar şeklindeki tanımlaması, Kur'ân'da imanun mahiyetine ilişkin âyetler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde, imanun mahiyetinin sadece bir yönünü ifade etmektedir. Kur'ân'da imanun birden çok yönünden söz edildiğini, iman ve insanun bir bütün olduğunu dikkate aldığımızda Kerrâmiyye'nin iman anlayışı her ne kadar yanlış olarak değerlendirilmese de imanun mahiyetini tam olarak yansıtmamakta ve imanun tek yönünü ifade etmektedir. Yine imanun güven ve sadakati içeren bir kavram olduğu, imanun kök anlamlısı olan "emn" in tasdik, inanma, gönül huzuru, korkunun bertaraf olması anlamlarına geldiği, iman sözcüğünün, ikrâr ve tasdikten ayrı olarak gaybî haberlere güven ve sadakate inanmayı, bağlanmayı ve itaat etmeyi gerektiren hususlara ilişkin olduğu da dikkate alındığında da Kerrâmiyye'nin iman tanımı, efrâdını câmî ağyârını mânî bir tanım olmaktan da uzak olup ya imanun mahiyetini tam olarak yansıtamamakta ya da dînî bir imanun tam olarak tanımlamakta eksik kalmaktadır.

Kerrâmiyye'ye münafığın imanını geçerli saydığı gerekçesiyle yöneltilen eleştiriler, onların münafığın ahirette hak ettiği cezayı alacağını kabul ettiklerini ve ahirette de münafığın mü'min sayılacağını beyan etmediklerini dikkate alındığında bir ehemmiyet arz etmemektedir. Kaldı ki Hz. Peygamber, münafıklara normal dünya hükümlerini uygulamış ve onları mü'minlerin sahip olduğu dünyevî haklardan mahrum bırakmamıştır. Kerrâmiyye de muhtemelen bu tezi savunmuştur. Onlar iman konusunda kelâmî ya da felsefî bir tanım ortaya koyma çabasında

olmamışlardır. Kerrâmiyye açısından insanların beyanı çok önemlidir: O sebeple onlara göre bir kişi imanının diliyle beyan ediyorsa ona mü'min hükümleri uygulanır. Ahiretteki durumu Allah'a kalmıştır. Bu konuda aynen Mürcie gibi düşünmüşlerdir.

### Kaynakça

- Acar, Hasan. *Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî'nin Kitâbu'r-Red alel-Ehvâ ve'l-Bida' İsimli Eserinde Mezhepler Tasnifi ve Mürcî Makâlât Geleneği İçindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep-Bağlıoğlu, Ahmet. "Eş'arî Gelenekte Kerrâmiyye Tenkidi: İbn Fûrek, Bağdâdî ve İsferyânî Örneği". *FÜİFD* 22/1 (2017): 183-211.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. Nşr. A. M. Mehdî. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002.
- Âsım Efendi. *Kamus Tercemesi*. İstanbul: y.y., 1231.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed 'Adülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Trc. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, İstanbul: y.y., 1928.
- \_\_\_\_\_. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkatî'n-naciye minhum*, Thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, ts.
- Bosworth, C.E. "The rise of the Karamiyyah in Khurasan", *Muslim World* 50/1 (b.y., y.y., 1968):5-14.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Es-Sahîh*, Beyrut: Dâru Sadr, 2004.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *UÜİFD* 17/2 (2008): 439-462.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de Ilımlı Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ekber (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri)*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2008.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: y.y., 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makalatü'l-İslâmiyyin ve İhtilafü'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.
- \_\_\_\_\_. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yay., 2005.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Red àlâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, Nşr. Richard J. Mc Carthy. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1953.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. Kahire: Matbaatü's-Saade, 1906.

- Hanbelî, İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*. Beyrut: y.y., ts.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Isfehâni, Râgîb. *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., ts.
- İbn Fûrek. *Şerhu'l-Alim ve'l-Müteallim*. Thk. Ahmed Abdürrahim es-Sayih-Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2008.
- İbn Hacer, Askâlânî. *Lîsânü'l-Mîzân*. Beyrut: y.y., 1950.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Amr. *el-Bidaye ve'n-Nihaye*. Thk. Ali Şîrî. Y.y.: Daru'l-İhyâ, 1988.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: y.y., 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Nüzhâtül-uyûn en-nevâzir fîl-vücûhi vennezâir*. Beyrut: y.y., 1985.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Karadağ, Cağfer. "Kerramiye ve İtikadı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2007): 41-62.
- Kılavuz, A. Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marife Yayınları, 1982.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Madelung, Wilfred. *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany: Persian Heritage Foundation, 1988.
- Malamud, Margaret. "Ortaçağ Horasan'ında Sapkın Bir Politika: Nişabur Kerrâmiyyesi", Trc. Hüseyin Doğan, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015): 533-552.
- Makdisî, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mîzân Yayınevi, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Kitâbü't-Tevhîd*. Nşr. Fethullah Huleyf. İstanbul: b.y., 1979.
- Necâşî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *er-Ricâlü'n-Necâşî*. Thk. Muhammed Cevâd. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-Kelâm Matürîdi Akaidi*. Trc. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Kitap, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Bahrü'l kelam fi akaidi ehli'l-İslam (İslam İnançları ve Mezhepler Arasındaki Görüş Farkları)*. Trc. Cemil Akpınar. Konya: Rabîta, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 1993.

- \_\_\_\_\_. *Kitabu't-temhid li kavaidi't-tevhid*. Trc. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Nisâbü'rî. *Târîhu ulemâ'i ehl-i Nisâbü'r* (*Târîh-i Nisâbü'r*). nşr. Richard N. Frye. Mouton: The Hague (Elr), 1965.
- Özcan, Hanefi. *Epistemolojik Açıdan İman*, İstanbul: M.Ü.İ.F.A.V. Yay., 2002.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. Trc. Suat Yıldırım-Lütfullah Cebeci-Sadık Kılıç-C. Sadık Doğru. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Beyrut: 1988.
- Semerkandî, Hâkim. *es-Sevâdü'l-Azâm*. İstanbul: Mekebetü Yasin, t.s.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, New Jersey: Princeton University Press, 1979.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *İslam Mezhepleri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- \_\_\_\_\_. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: y.y., 1990.
- Taftazânî, Sadeddîn. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, 1980.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Yaltkaya, M. Şerafeddin. "Kerrâmîler". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 3:11 (Nisan 1929).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Amentü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Watt, W.M. *The Formative Period of İslamic Thought (İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri)*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed. *el-İber fi Haberi men Ğaber*. thk. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî. Beyrut: Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyûnî, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Mîzânü'l-İ'tidâl*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l Meşâhîr ve'l-A'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *El-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.