

MUHAMMED B. KERRÂM VE TASAVVUFÎ DÜŞÜNÇESİNİN TEMELLERİ

HÜSEYİN DOĞAN^a

Öz

Orta Asya Tasavvuf kültürünün kaynakları Ebû Hanîfe'ye kadar dayanmaktadır. Zira Orta Asya Tasavvuf kültürünün damarlarını besleyen ana unsurlar, Ebû Hanîfe'nin Kufe'deki çalışmalarında ortaya çıkmıştır. Başta itikat ve hukuk alanı olmak üzere özellikle de onun akılcılığı, zühd ve ahlâkçılığı, birçok bilgin ve düşünürün esin kaynağı olmuştur. Ebû Hanîfe'nin düşünce sisteminde ortaya çıkan insanlara karşı hoşgörülülük ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta zihin ve gönül dünyalarına nüfuz etme geleneği, Kufe Hanefî kelâm okulundan zamanla Horasan ve Maverâünnehir topraklarına doğrudan sirayet etmiştir. Bu etkileşimin en belirgin yansıması ise, Kerrâmî teolojinin şekillenmesinde başat role sahip Muhammed b. Kerrâm ile bu teolojik anlayışı tasavvufî bir renkle yaşatmaya çalışan Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî, İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs ve Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî gibi Kerrâmî zâhid ve bilim adamlarında ortaya çıkmıştır.

İslâm tarihinde ilk kez örgün ve sistemli bir eğitim kuruluşu olan ve medrese geleneğinin şekillenmesinde doğrudan etkili olan "hankâhlar" yoluyla kendi teolojik dünya görüşünü Ebû Hanîfe'nin zühd ve takva anlayışıyla harmanlayan İbn Kerrâm, bu çizgiden aldığı ilhamla Orta Asya'da ihtidâ hareketlerinde önemli sayılabilecek derecede aktif rol almıştır. İşte bu makalede, Ebû Hanîfe'den devşirilen zühd anlayışının Orta Asya âlimlerinin üzerindeki etkisi ele alınıp incelenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Kelâm, Mâtürîdiyye, Ebû Hanîfe, İbn Kerrâm, Hankâh.

MOHAMMAD B. AL-KARRAM AND BASICS FOR HIS THOUGHT OF MYSTICISM

Abstract

Sources of Central Asian Sufi culture are based on Abu Hanifa. Because the main elements that nourish the veins of Central Asian Sufism emerged in Abu Hanifa's work in Kufa. His rationality, moralism, especially in the field of rhetoric and law, have inspired many scholars and thinkers. The tradition of being tolerant and understanding of the people who emerged in the thought system of Abu Hanifa, gaining their sympathy, and even penetrating the worlds of mind and heart, has taken the place of Khorasan and Mawaraunnahr directly from Kufa Hanafi Kalam school over time. The most obvious reflection of this interaction was Muhammad bin Karram, which played a major role in shaping theology of Kerrami and Yahya bin Muaz ar Razi, Ibrahim bin Ahmad al Khavvas, and Abu Muti Makhul an Nasafi who tried to keep this theological understanding alive with a mystical idea.

^a Doç. Dr., Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
(huseyindogan@kafkas.edu.tr)
orcid.org/0000-0001-7414-0880

For the first time in Islamic history, Ibn Keram, a formal and systematic educational institution, and a direct influence on the shaping of the madrasah tradition, has taken an active role in the scientific movements in Central Asia with the inspiration from this line. In this article, the influence of the concept of zuht, which has been taken over from Abu Hanifa, on Central Asian scholars, has been examined.

Key Words: Kalam, Matüridis, Abu Hanifa, Ibn al-Karram, Hangah.

Giriş

Kerrâmiyye, benimsediği ve savunduğu inanç, görüş ve düşünceleri itibariyle Ebû Hanîfe'den (ö.150/767) büyük ölçüde etkilenmiştir. Bilindiği üzere Ebû Hanîfe'nin Mürcie ile olan ilişkisi hatta benzer görüş ve düşünceleri paylaşmış olmaları, İslâm düşünce kültüründe uzun süren tartışmalara ve münazaralara sebebiyet vermiştir. Mürcie ve Kerrâmiyye'nin teşekkül etmiş olduğu ortam ile faaliyette buldukları dönemler dikkate alındığında ister istemez onların Ebû Hanîfe ile olan yakınlıkları ve münasebetleri de gün yüzüne çıkmıştır.

Hiç kuşkusuz Muhammed b. Kerrâm ve genelde Kerrâmiyye'nin kabul ettiği inanç ve düşünce sisteminin temelleri, büyük oranda Ebû Hanîfe'nin görüş ve düşüncelerine istinat etmektedir. Bu yönüyle İbn Kerrâm, gerçekte yeni bir teolojik sistem geliştirmekten veya orijinal bazı görüşleri ortaya koymaktan çok, mistik bakışı ve zühdü tutumuyla kabul ettiği inanç, fikir ve düşüncelerini özellikle Nişabur'da ön plana çıkartmıştır. İbn Kerrâm, iyi bir hadis eğitimi almış olup dindar, suffî ve teolojik sentezi ile birlikte bu bölgede kendi mezhebinin temellerini atmıştır. Öyle ki el-Makdîsî el-Beşşârî'nin verdiği bilgiye göre Kerrâmiyye, namaz, abdest ve defin (cenaze) işlemleri için kendilerine ait özel gelenek ve âdetleri olan bir harekettir.¹ Nişabur'da, Kerrâmîler tarafından inşa edilen okullarla (hankâhlar) örgütlü ve sistematik biçimde hızla büyüyen ve gün geçtikte yayılan Kerrâmî teoloji, bir zaman sonra bölgedeki diğer siyasî ve dinî oluşumların tepkisini çekmiştir. Bu nedenle Kerrâmî teoloji, gerçekte kendisine Hanefî anlayışı referans olarak seçmişken, zamanla gelişen olaylar ve mevcut ortam itibariyle hem Hanefîlerin hem de Şâfi'îlerin baskısı ve güdümüne maruz kalmıştır.² Hiç kuşkusuz bu durumun en önemli nedeni ise, Kerrâmiyye'nin dinî ve mistik öğretisinin zamanla bazı siyasî ve sosyal sonuçlara etkide bulunmuş olmasıdır.

Kerrâmiyye, Ebû Hanîfe'den devşirdiği imân nazariyesi başta olmak üzere özellikle de "ircâ" ve âhiret görüşüyle bir dönem sonra Horasan ve Mâverâünnehir'de yaşayan

¹ Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Makdîsî el-Beşşârî, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rîfeti'l-Ekâlîm*, (thk.) Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, ss. 232-233.

² Margaret Malamud, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis*, İran, 1994, ss. 48-52.

insanlara ümit ışığı olmuştur.³ Yapmış oldukları kötülüklerden veya çirkin eylemlerinden dolayı, İslâm ümmetinin dışına çıkarılan ve indî yahut keyfî değerlendirmelerle insanların insafına ve verdikleri hükme terkedilen çaresiz Müslümanlara, özellikle de muhtedîlere bir esin ve kurtuluş kaynağı oluşturmuştur.⁴ Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin din politikasını daha işlevsel bir vaziyete sokma çabası içine girmiş olan İbn Kerrâm da, Horasan'ın merkez ve metropollerden uzak kesimlerinde bilhassa da köy ve kırsal arazide yaşamakta olan, ezilen ve dışlanan Müslümanlar ile yeni muhtedîleri dine davet ve irşad sadedinde bu kuramdan önemli ölçüde müstefid olmuştur.⁵ İbn Kerrâm, tarihî, siyasî, dinî ve ideolojik okumaları da hesaba katarak yeni bir format ve içerikle insanlara takdim etmiş olduğu *ircâ* telakkisinde, her insanın günahının veya sevabının kendisiyle alakalı olduğunu, bunların sonuçları hakkında dünyevî bir hüküm verilemeyeceğini dolayısıyla da insanî ve dünyevî bütün eylem ve söylemlerin mutlak suretle Allah'ın irâdesine bırakılmasının gerekliliğine inanmıştır.⁶ Buradan, İbn Kerrâm'ın ya da Ebû Hanîfe'nin ameli önemsemediği veya hafife almış olduğu sonucu asla çıkarılmamalıdır.⁷ Tam aksine, amelin mutlak suretle bir dönütü ve karşılığı olacağını savunan İbn Kerrâm, meseleyi uhrevî yaşamın ötesinde öncelikle dünyevî olarak değerlendirmiştir. Öyle anlaşılıyor ki o, imâni söz ve ikrâra indirgerken de muhtemelen bu anlayışı imâna ilişirmiştir. Çünkü o, benimsediği davet ve irşad yöntemiyle insanları yeniden kazanmanın ve onlara farklı bir ufuk tayin etmenin gayretindedir.⁸

İbn Kerrâm'ın, Ebû Hanîfe'den tevarüs ettiği din anlayışı, İmâm el-Mâtürîdî'nin (333/944) aklî ve mantıkî temellendirmelerinin biraz ötesinde mistik ve tasavvufî bir bakışla yeniden ele alınmış ve yorumlanmıştır.⁹ Bu sebeple de İslâm kültüründe bir dönem dilden dile dolaşan "*fıkıh, Ebû Hanîfe'nin fıkıdır; din (kelâm) de, İbn Kerrâm'ın dinidir*"¹⁰ sözü hep meşhur olmuştur. İbn Kerrâm'ın, bir vâiz ve sufi olarak hadise fazla önem vermesi, Ebû Hanîfe'nin hadise olan bakışına çok yakın durmaktadır.¹¹ Ebû Hanîfe'nin benimsemiş olduğu din anlayışını devam ettiren takipçilerinin, bir dönem sonra Horasan'ın önemli merkezlerinde ilmî, fikrî ve aklî yöndeki bütün tesirlerinin ötesinde, devlet hiyerarşisi ve geleneğinde önemli ve kayda değer (Vali, kadı, müderris vb.) görevleri üstlenmiş olmaları, bu etkileşim ve uzlaşmayı bir kat daha artırmış ve İbn Kerrâm'ın zihin dünyasında değişim ve dönüşüme, bir başka deyişle Kerrâmî teolojinin ve

³ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, s. 139.

⁴ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 140.

⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 140.

⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 141.

⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 141.

⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 141-142.

⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 142.

¹⁰ Süheyr Muhammed Muhtâr, *Et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn -Mezhebu'l-Kerrâmiyye-*, Kahire, 1971, s. 50, 78.

¹¹ Salih Aydın, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19 Konya, 2012, s. 138.

din algısının şekillenmesine sebebiyet vermiştir.¹² Hicrî III. yüzyıla gelindiğinde Horasan'da özellikle de Buhâra, Merv, Belh, Herat, Sicistân, Garcistân gibi önemli şehirlerde Hanefîler büyük bir çoğunluk elde ederek buraların dinî, ilmî ve fikri yapılanmasında baş aktör olarak görev almışlardır.¹³ Makdîsî bu manzarayı, "hicrî III. yüzyılda Horasan'da Hanefî ve Şâfiî'lerin birisinin kadı olması mümkün değildi" ifadesiyle özetlemekte ve bir bakıma yukarıda aktarılan bilgileri teyit etmektedir.¹⁴ Bu yaklaşım aynı zamanda, Horasan'daki ilk Mürcîiler'in Hanefî kökene müntesip olduklarını ortaya koyar mahiyette bir tespittir.¹⁵ Böylece aslında Doğu Hanefiliği ile ilk Mürcie'nin temelleri atılmış ve bu teşekkül bir dönem sonra gelişen olaylar ve siyasî konjonktür itibariyle biraz da mistik ve teosofik görünüm kazanarak yeniden hayata geçirilmiştir.¹⁶ Buna göre, İbn Kerrâm'ın hocası durumundaki hemen hemen bütün şahsiyetlerin Ebû Hanîfe ile olan münasebetleri, İbn Kerrâm'ı da bu dinî vizyonu sahiplenmeye ve daha değişik biçimde insanlara takdim etmeye sevk etmiştir.¹⁷

Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den esinlenerek şekillendirdiği din algısında, kendi söylem ve teolojisini insanlara takdim ederken mistik ve tasavvufî din yorumuna dayanan bu çerçeveyi hiç ihmal etmemiş ve benimsediği davet yöntemine bu usulü de ilave etmiştir.¹⁸ Daha önceden de sözü geçtiği gibi Horasan'da yetişen herhangi bir zâhid suffinin, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olduğu düşünülürse, riyâzete dayalı bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm'ın da bu yöntemi onlardan aldığı gerçeği haklılık kazanacaktır.¹⁹ 'Abdülkerîm el-Kuşeyrî (ö.465/1072), Ebû Hanîfe'nin, ilk dönemlerde beyaz elbiseler içinde dolaşarak mistik bir yaşamı tercih ettiğini ve Horasan'da muhakkik bazı zâhid suffileri yetiştirdiğini söylemektedir.²⁰ İbrâhîm b. Edhem (ö.161/777), Fudayl b. 'Iyâz (ö.187/803), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî (ö.258/872) ve 'Abdullâh b. Mübârek (ö.181/797) gibi Horasan'ın önde gelen suffileri, Ebû Hanîfe'den dersler almışlar ve ona talebelik etmişlerdir.²¹ Bu zevâtın, İbn Kerrâm'la olan bağlantılarının daha çok zühd ve tasavvuf

¹² Ebu'l-Hasan 'Ali es-Sâ'ûdî, *en-Nutâf fi'l-Fetâvâ*, (tah.) Muhammed Nebil Bahsalî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, s. 40.

¹³ Sâ'ûdî, *Nutâf fi'l-Fetâvâ*, s. 40.

¹⁴ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 248.

¹⁵ Ebû Mutî' en-Nesefî el-Belhî'nin (öl.197/812), Belh'teki bütün kadıların Hanefîler'den atanmış olduğunu ifade etmesi, Hanefî-Sünnî fıkıh-kelâm geleneğinin ilgili dönem itibariyle Horasan bölgesinde yaygın ve yerleşik olduğuna bir delildir. Bu konuda bkz. Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", (trc.) Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, Ankara 1992, s. 85-86.

¹⁶ Sâ'ûdî, *en-Nutâf fi'l-Fetâvâ*, ss. 40-41.

¹⁷ Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", s. 86.

¹⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 143.

¹⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 145.

²⁰ Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm el-Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz.) Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991, ss. 149-158.

²¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 148-149.

bağlamında olduğu hatırlanacak olursa, İbn Kerrâm'ın, kelâmda olduğu gibi tasavvufta da en önemli referansı yine Ebû Hanîfe'dir.²²

Kerrâmiyye konusunda en kapsamlı ve sistematik çalışmalardan bir diğeri de Dr. Öğrt. Üyesi Salih Aydın'dır. Bu çerçevede onun, Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi'nde hazırlamış olduğu "*Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye (Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İmân Anlayışı ve Din Politikası)*" isimli doktora tezi Kerrâmîler'in görüş ve düşüncelerini olabildiğince geniş perspektifte incelemeyi hedef edinmiş bir çalışma olup alanında ilk olma hüviyetine de sahiptir. Bu çalışmada, Kerrâmiyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm başta olmak üzere Kerrâmî âlimler, Kerrâmiyye'nin tarihsel süreci, kendi dönemlerindeki yöneticilerle ilişkileri; benimsemiş oldukları imân telakkisi, Allah-âlem ve din-siyaset ilişkileri ve sonuçları konusunda geniş bilgiler aktarılmıştır. Viyana'da 2012 yılında tamamlanmış olan bu tez, Türkçe ve Almanca olmak üzere iki kısımdan oluşturulmuştur.²³

Margaret Malamud da, Kerrâmiyye üzerine kafa yoran yazarlardan birisidir. Onun bu konuda kaleme aldığı ve 1994 yılında Iranian Studies'te (vol. 27: 1-4) yayınladığı "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karamiyya in Nishapur" isimli makalesi Kerrâmiyye'nin, Horasan ve civar bölgedeki çalışmaları hakkında bilgi veren önemli denemelerden birisi olarak kabul edilebilir.²⁴

Arap dünyasında bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma, Süheyr Muhammed Muhtâr'a aittir. O, Ezher Üniversitesi Kızlar Fakültesi İslâm Felsefesi sahasında 'Abdurrahmân el-Bedevî ve 'Ali Sâmi en-Neşşâr'ın danışmanlığında hazırlayıp 1971 yılında Kahire'de yayınladığı "*et-Tecsim 'inde'l-Müslimîn -Mezhebü'l-Kerrâmiyye-*" isimli yapıtında Kerrâmiyye'yi etraflıca incelemeyi konu edinmiştir.²⁵

1. Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî, 190/805 yılında Sicistân'ın merkezinde Zerenc'e²⁶ bağlı bir köyde dünyaya gelmiştir.²⁷ İbn Kerrâm'ın, "Benî Türâb"lı olduğunu söyleyenler olmuşsa da, onunla ilgili genel kanaat kendisinin "Benî Nizar"lı olduğu yönündedir.²⁸ İbn Kerrâm çocukluk dönemini Zerenc'te geçirdikten sonra Horasan'a gitmiş ve özellikle de Nişabur'da, dönemin ünlü ve yetkin âlimlerinden birisi

²² Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 150.

²³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 45-46.

²⁴ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 48.

²⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, ss. 52-53.

²⁶ Zerenc, Herat'ın güney kesiminde yer alan, münbit ve bereketli topraklara sahip bir kasabadır. Bkz. Ebu'l-Me'âlî Muhammed el-Huseynî, *Kitâbu Beyani'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, (thk.) 'Abbâs İkbâl, Matbaatu Meclis, Tahran 1312, s. 11.

²⁷ Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Mısır 1906, c. 6, s. 250.

²⁸ Takiyyüddîn 'Ahmed es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ*; Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts., c. 2, s. 302.

olan Mürcîî 'Ahmed b. Harb'den (ö.234/848) dersler almıştır.²⁹ Ayrıca ünlü âlimlerden 'Ali b. İshâk el-Hanzalî es-Semerkindî'den (ö.244/858) de tefsîr dersleri okumuştur.³⁰ Diğer taraftan Belh'te, Mürcîî âlim İbrahim b. Yûsuf el-Mâkiyânî'den (ö.275/889); Merv'de 'Ali b. Hacer'den (ö.244/858); Herat'ta Mürcîî 'Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân'dan ve Nişabur'da 'Atîk b. Muhammed ve Muhammed b. el-Ezher'den eğitim almıştır.³¹

Muhammed b. Kerrâm'ın hayatı, bilge kişiliği ve temel öğretisi hakkında bilgi veren ana kaynaklarda *kerrâm* kelimesinin okunuşundan kaynaklanan bazı tartışmaların yaşandığı gözlenmektedir.³² Bunlardan ilkinde göre, onun lakabı *kerrâm* diye telaffuz edilmiş, yani *kâf* harfinin fethası ve *râ* harfinin şeddesiyle okunmuştur.³³ Bununla Muhammed b. Kerrâm'ın, çok cömert ve saygın bir kişiliğe sahip olduğu anlatılmak istenmiştir.³⁴ Diğer taraftan *kâf* harfinin esre ve *râ* harfinin fethalı okunmasıyla telaffuz edilen *kirâm* lakabı da, yine İbn Kerrâm hakkında kullanılmıştır.³⁵ Bu lakabla İbn Kerrâm'ın, âbid ve zâhid bir şahsiyet olduğu vurgulanmak istenmiştir. Daha açık bir deyişle İbn Kerrâm, sahip olduğu ilmî ve fikrî derinlik ile taşımış olduğu ahlâkî ve vicdanî anlayışı gereği, ilmini ve mistik öğretisini kullanmada hiç gizemli kalmamış tam aksine, kendisinden istifade etmek isteyenlere ve çevresindekilere karşı hep aşîkâr hareket etmiştir. Dolayısıyla göstermiş olduğu kerametlerinin fazlalığı ve bâtinî olayları keşfi nedeniyle *çok keşif ve kerâmet sahibi* manasına gelmek üzere kendisine *kirâm* lakabı takılmıştır.³⁶ Zira kaynaklarda bu lakabın, daha çok kendi mezhep müntesipleri tarafından dillendirildiği ve kasıtlı olarak İbn Kerrâm'a nispet edildiği de ifade edilmektedir.³⁷

Kerrâmî söylemin müdavimi ve önemli temsilcilerinden İbn el-Heysam, İbn Kerrâm'ın lakabı söz konusu olduğunda *kirâm* lakabını kullanmış olup, *kerrâm* lakabını kullananlara şiddetle karşı koymuştur. O, *kirâm* lakabını kullanmakla, gerçekte Kerrâmiyye'nin mistik ve teosofik bir yapılanmayı simgelediğini ve İbn Kerrâm'ın da takvâ ve zühd ehli bir şahsiyet olduğunu vurgulamak istemiştir.³⁸ Ayrıca kaynaklarda *kirâm* lakabının, bir başka açıdan o dönemde (H. III. ve IV. Yy.) Horasan ve Maverâünnehir

²⁹ Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 6, s. 251.

³⁰ Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed en-Nesefî, *el-Kand fî Zikri'l-'Ulemâ-'i Semerkad*, (thk.) Nazar Muhammed el-Fâreyânî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan 1412/1991, s. 48; el-Bağdâdî, *Mu'cemu'l-Buldân*, c. 6, s. 251.

³¹ Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, (tah.) İhsân 'Abbâs, Dâru's-sadr, Beyrut 1973, c. 3, s. 233; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye-*, Beyrut 1376/1957, c. 4, s. 132.

³² Muhibbuddîn Ebi'l-Feyz es-Seyyîd ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, Dâru'l-Ma'rife, Mısır, 1306/1980, c. 9, s. 42.

³³ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 42.

³⁴ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁵ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁶ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, c. 9, s. 43.

³⁷ Mehmed Şerafettin Yalıtıkaya, "Kerrâmîler", *Dâru'l-Fünûn İlmîyat Fakültesi Mecmuası (Tarihî, İctimâî, Dinî, Felsefî)*, Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, İstanbul, 1929, ss. 1-2.

³⁸ Erol Erdem, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994, s. 10.

çevrelerinde çokça kullanılan, daha çok fersah fersah dolaşarak uzak memleketlere yolculuk edip oralarda dinî ve tasavvufî irşad faaliyetlerinde bulunan kimseler hakkında kullanılmış olabileceği söylenmektedir.³⁹ Hatta bu insanların, kendilerini diğer insanlardan ayırt edebilmek adına *baştan ayağa kadar bütün bedenlerini kaplayan bir kaftan (elbise)* ile *başlarında beyaz renkli yuvarlak biçiminde bir şapka* kullandıkları da ifade edilmektedir.⁴⁰ Şayet böylesi bir çıkarsamanın kullanıldığı dönem itibariyle geçerliliği varsa, bu yaklaşımı dikkate almakta yarar vardır. Nitekim yaptığımız araştırma ve gözlemlerimize göre günümüz itibariyle de Azerbaycan, Türkmenistan, Afganistan ve İran'ın kuzey kesimlerinde (Tebriz, Kum vs.), halen bu modelde giyinen ve örfî olarak bu tarz elbiselere ve giyinme biçimine irtibar eden insanlar bulunmaktadır.

Hanbelî âlim 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, İbn Kerrâm'ın, kör (âmâ) olduğunu, okuma-yazma bilmediğini hatta kendi söz ve beyanlarını yanında bulunan müntesiplerine (öğrenciler) yazdırmış olduğundan bahsetmektedir.⁴¹ Ancak ne var ki, bu tespiti doğrulayacak ikinci bir kayda ulaşmak mümkün değildir. İbn Kerrâm'ın görüş ve düşünceleri dikkate alındığında, bir de buna Nişabur'daki başarılı ve hatırı sayılır çalışmaları eklenince, fikirsel ve düşünsel açıdan kitleleri etkileme ve bu etki sayesinde büyük bir cemaat oluşturabilme kabiliyetine sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kerrâm'ın babası da, eski sufilere dendir. Bu nedenle o, babasının açtığı çığı daha da genişletmiş ve kendi döneminde aslında bir mezhep lideri olmaktan öte tam bir tarikat şeyhi olmuştur.⁴² İbn Kerrâm, benimsemiş olduğu âbidâne ve zâhidâne hayat anlayışının bir gereği olarak, genç yaşta bütün malını ve servetini ilim ve irfan yolunda harcamış ve Zerenc'ten sonra ömrünün beş yılını geçirdiği Mekke'ye gitmiştir.⁴³ Daha sonra tekrardan ömrünün büyük kısmını geçirdiği Nişabur'a geri dönmüştür.⁴⁴ İbn Kerrâm, yukarıda işaret edildiği üzere Nişabur'dayken kendisinin suffî (münzevî) ve bir hukukçu olarak yetişmesinde önemli derecede etkili olan suffî vâiz ve Mürcî' Ahmed b. Harb'le arkadaşlık etmiştir.⁴⁵ Bu nedenle İbn Kerrâm'ın, 'Ahmed b. Harb'in arkadaşı olması hususu çok önemlidir ve İbn Kerrâm'ın ilerideki yaşantısı hatta ortaya koyacağı kelâmî teolojisinin de temelini teşkil etmektedir. Çünkü İbn Harb, İslâm'ın yayılması için enerjisini sarf eden ve Müslümanları onurlu davranmaya davet eden ilk Müslüman vâizler ve sufiller geleneğine müntesip bir şahsiyet olarak bilinmektedir. Bu nedenle o, her şeyden

³⁹ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 40.

⁴⁰ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 41.

⁴¹ 'Abbâs b. Mansûr es-Seksekî, *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, (nşr.) Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, Beyrut 1425/2004, s. 20.

⁴² Seksekî, *Burhân*, s. 20.

⁴³ Bağdâdî, *Burhân*, c. 6, s. 251; Yaltkaya, "Kerrâmîler", s. 2.

⁴⁴ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 303.

⁴⁵ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 303; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Text", *Journal of The American Oriental Society*, Newyork 1988, c. 1, s. 584.

öte kentliliği veya kentselliği takip eden bir gelenekçi idi.⁴⁶ Mürciî olan ‘Ahmed b. Harb⁴⁷, Mürciî görüş ve düşüncelerin (teoloji) İbn Kerrâm’a aktarılmasında da doğrudan belirleyici olmuştur.⁴⁸

Muhammed b. Kerrâm, hocası ve arkadaşı ‘Ahmed b. Harb’in mesaj ve yöntemini daha da genişletmiştir.⁴⁹ Onun en meşhur görüşlerinden birisi imân konusunda olmuştur. İbn Kerrâm, imânın, *kalbin tasdiki olmasa bile sadece sözle (ikrâr) geçerli olabileceği* fikrini ortaya atmıştır.⁵⁰ O, bu esnada bir yandan kendi kelâmî doktrinini veya teolojisini yaymaya çalışırken öte yandan da, bölgede bulunan diğer kelâmî doktrin ve teolojilerle de ciddi ve hatırı sayılır mücadeleye girişmiştir.⁵¹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, onun en önemli ve kayda değer müntesipleri genel olarak şehir merkezi ve metropollerin dışında kırsal kesim ile köylerde yaşayanlardan oluşmuştur. Bu nedenle İbn Kerrâm, daha çok işçi sınıfı ile üreten kesimlerden, yani köylü ve ezilen kesimlerden rağbet görmüştür. Bu kesimin diğer bir ismi de, “mevâlî” ya da “zimmî”dir.

Mekke’den sonra tekrar Horasan’a dolayısıyla da Nişabur’a dönen İbn Kerrâm Belh, Merv ve Herat gibi şehirlere seyahatler düzenleyerek irşad faaliyetlerinde bulunmuştur.⁵² İbn Kerrâm, bu seyahatleri sırasında Belh’te İbrâhîm b. Yusuûf el-Mâkiyânî’den, Merv’de ‘Ali b. Hacer’den ve Herat’ta da ‘Abdullâh b. Mâlik b. Süleymân’dan hadîs dersleri almıştır.⁵³ Sicistân Valisi, bu durumun farkına vararak kendi otoritesini sarsacağı korkusuyla, önce bir grup âlim tarafından onun sorgulanmasını ve hesaba çekilmesini talep etmiştir.⁵⁴ İbn Kerrâm hareketinin büyümesinden, yayılmasından ve diğer çevrelere etki etmesinden çekinen Vali, onu, Sicistân’dan uzak tutmanın ve yaklaştırmamanın yollarını aramıştır.⁵⁵ Aslen Sicistânlı olan Muhammed b. Kerrâm, buradan sürülmesinin sonrasında Merv, Herat, Gûr ve Gazne şehirleri arasında orta bir yer olan Garcistân’a gitmiştir. O, Garcistân’dayken âbid ve zâhid görünümüyle Şûmin ve Afşinli pek çok kimsenin sempatisini kazanmıştır.⁵⁶

İbn Kerrâm, Tâhirîler zamanında Muhammed b. ‘Abdillâh b. Tahir’in (248-259/862-873) iktidarında Nişabur’a yerleşmiştir. Buradaki faaliyetleri ve çalışmaları

⁴⁶ Louis Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language Oo İslamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre Dame, Second Edition, Indiana 1954, s. 264.

⁴⁷ Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012, s. 231.

⁴⁸ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, s. 231.

⁴⁹ Makdîsî, *Ahsenü’t-Tekâsim*, s. 234.

⁵⁰ Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 295.

⁵¹ Kutlu, “Kerrâmiyye”, c. 25, s. 295.

⁵² Subkî, *Tabakâtu’s-Şâfi’iyye*, c. 2, s. 304.

⁵³ Ebu’l-Kâsım Sıkatuddîn ‘Ali b. Hasan b. Âsâkir ed-Dimeşkî, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî fimâ Nesebe ile’l-İmâm Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, (thk.) Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru’l-Ceyl, Beyrut 1416/1995, c. 2, s. 362; a.mlf., *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (thk.) Sekîne eş-Şihâbî, Dâru’l-Fıkr, Dimaşk 1982, c. 5, s. 623.

⁵⁴ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 231.

⁵⁵ Erdem, *Kerrâmiyye*, s. 36; Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri*, s. 231.

⁵⁶ Ebu’l-Muzaffer el-İsferâyî, *et-Tabsîr fi’d-Dîn ve Temyizi’n-Fırkati’n-Nâciye ‘an Fıraki’l-Hâlikîn*, (thk.) Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1403/1983, s. 111.

sonucunda, Nişabur'un kırsal kesimleri ile köylerinden orta tabakayı oluşturan, çok bilgili olmayan ancak, devamlı olarak dışlanmış ve horlanmış olan kimseler onun fikirlerini ve kelâmî teolojisini sempatik bularak çok rahatlıkla benimsemişlerdir.⁵⁷ O, özellikle de imân ve amel gibi temel itikâdî konularda bu kesimde bulunan insanların sempatisini kazanarak, gerçekte onlara rahat bir nefes almanın imkânını yaratmıştır.⁵⁸ Böylelikle o, suffî ve gelenekçi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilâhiyatçı (teolog) olmuştur.⁵⁹ İbn Kerrâm'ın, Nişabur'da kendi düşüncelerini ve teolojisini genişletmiş olması, kimi zaman savunduğu görüş ve inançlarının başkalarının yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Muhtemelen onun muhalifleri böylesi bir fırsatı kollamış ve bu durumu bir şikâyet nedeni olarak iktidara karşı kullanmış da olabilirler. Çünkü onun, 'Abdullâh b. Tâhir tarafından hapsediliş nedenleri göz önüne alındığında tıpkı Sicistân'da yaşadıklarına eşdeğer bir tabloyla karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Süheyr Muhtâr'ın verdiği bilgiye göre İbn Kerrâm'ın hapsedilme nedenleri arasında, kendisinin bir münecim olduğu dolayısıyla da Tâhirî iktidarı için tehdit oluşturduğu iddiası ile yine onun, geleneksel bütün kabul ve ön görülerin dışında imânı *soyut bir ikrâr* olarak algılaması yaklaşımı gösterilmektedir.⁶⁰

İbn Kerrâm, Tâhirîler'in son hükümdarı olan Muhammed b. Tâhir zamanında, âlimlerin de destek ve teşvikiyle Nişabur'da yaklaşık sekiz yıl kadar hapiste tutulmuştur. İbn Kerrâm'ın hapiste tutulması ve baskı altına çalışılması, dışarıdaki müntesiplerinin ve hayranlarının sayısını daha da artırmış ve Horasan ve Maverâünnehir topraklarında, Kerrâmî söylem ve teoloji hızlı bir biçimde yayılmıştır.⁶¹ Kerrâmîyye, özellikle de Karahanlılar ve Gazneliler dönemindeki taraftar gruplarının fazlalılığı ve zâhidane bir yaşamı tercih etmesi sebebiyle zaman zaman ortaya koymuş olduğu münzevî ve suffî geleneğe uygun olan siretinden ötürü Gûr, Sicistân, Nişabur, Şûmin, Afşin ve Garcistân yöresinde binlerce topluluğu yönlendirir olmuştur.⁶² Nitekim İbn Kerrâm'ın, sadece Kudüs'te 20.000'i aşan taraftar grubundan bahsedilmektedir.⁶³

Hicrî 230/845 yılında hapisten çıkan İbn Kerrâm, bir süreliğine Suriye'ye gitmişse de tekrardan Nişabur'a dönmüştür. İbn Kerrâm, Nişabur'da görüşlerini yeniden yaymaya

⁵⁷ Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.) Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî, Kahire 1398/1978, s. 101.

⁵⁸ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc.) Ethem Ruhi Fiğlalı, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998, s. 189-192. Kerrâmî teolojinin pozisyonu ve etkileri hakkında bkz. Von Wilfred Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988, s. 40-43; Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc.) Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 160-169; Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1317, c. 1, s. 104-118.

⁵⁹ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", s. 43.

⁶⁰ Süheyr Muhtâr, *Kerrâmîyye*, s. 57-58. Massignon'a göre Muhammed b. Kerrâm, Tâhirîler döneminden önce de hapis hayatı yaşamıştır. Massignon, *Essay on the Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 265.

⁶¹ Râzî, *İ'tikâdât*, s. 101.

⁶² Râzî, *İ'tikâdât*, s. 101.

⁶³ Dimeşki, *Tebyîn*, c. 5, s. 623-624.

devam etmiş ve taraftar grubunu hızlıca artırmıştır.⁶⁴ Kerrâmî söylem ya da doktrinin kabul görmesinden ve yayılmasından endişe eden diğer Tâhirî hükümdarı Tâhir b. 'Abdillâh, tekrardan onu hapse attırmıştır.⁶⁵ Nihayetinde İbn Kerrâm, Tâhirî devlet yöneticilerinin baskısı ve sıkıştırması özellikle de İbn Huzeyme ve ona bağlı bir grup âlimin yönetime destek tutan açıklama ve teşvikleri sonucunda Nişabur'dan Kudüs'e geçmek zorunda bırakılmıştır.⁶⁶ Kudüs'te Hz. İsa'nın makamı olarak kabul edilen yerde halka dönük vaaz ve sohbetlerde bulunmuştur. Muhammed b. Kerrâm'ın, Remle'de 255/869 yılında dâru'l-fenâdan dâru'l-bekâya irtihal eylediği kabul edilmektedir. Onun naşı, tekrardan Kudüs'e getirilerek Eriha'da Hz. Zekeriyâ'nın kabrinin yakınlarına defnedilmiştir.⁶⁷ Onun ölümü, arkadaşları tarafından bir süre gizlenmiş ve hemen etrafa duyurulmamıştır.⁶⁸

2. Kerrâmiyye'nin Horasan'daki Çalışmaları

Horasan'da, başka yerlerde olduğu gibi İslâm düşüncesi geniş bir yelpazede faaliyet göstermiş ve bu doğrultuda dini tanıma yolları da çeşitlilik arz etmiştir. Bu nedenle de, Kur'ân İslâm'ını kimin temsil ettiği ya da kimlerce dile getirildiği sorunsalı, sadece Şî'î gruplar arasında değil⁶⁹, aynı şekilde Sünnî İslâm içinde de tartışılmıştır.⁷⁰ İşte bu sebeple Horasan'da özellikle de Nişabur'da Şâfi'î, Hanefî ve Kerrâmîler arasında bu ve diğer konularda dinî, siyasî ve sosyal iktidar için ciddi bir çekişme söz konusu olmuştur. Gerçekte her bir mezhebin ortaya çıkış gerekçeleri ve temel argümanları dikkate alındığında başta Hanefîlik olmak üzere Şafi'îlik, Mâtürîdîlik, Eş'arîlik, Mu'tezîle, Mürcie ve Kerrâmiyye gibi diğer bütün Sünnî oluşumların, bölgede yaşayan bütün insanlara kucak açacak ve onları memnun edecek bir akâid alanı yaratmak istediklerini söylemek gerekir.⁷¹ Çünkü bu dinî ve mezhebî oluşumlardan her birisi, aşırı kabul edilebilir fikir ve görüşlerini biraz daha yumuşatarak hukuk, ilâhiyat ve daha önceden sözünü ettiğimiz "adanmış dindarlık"⁷² konusunda tutarlı bir sentez sunmak istemişlerdir. Ancak bu gruplardan Kerrâmiyye, hicrî V./X. yüzyıldan itibaren mevcut iktidarla da ilişkileri çok iyi olmadığı için neredeyse yok mesabesinde kabul edilmiştir. Ebû Hanîfe fikhına bağlı bir okul olarak teşekkül eden Kerrâmiyye⁷³, zamanla tarîkat geleneğinin çıkarımlarından da istifade edince bölgede hâkim diğer kelâmî ve mezhebî yapılar tarafından dışlanmış ve afroz ilan

⁶⁴ Dimeşkî, *Tebyîn*, c. 5 s. 621.

⁶⁵ Çağfer Karadaş, "Kerrâmiyye ve İtikâdî", *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi 5 (Kader)*, c. 2, s. 42.

⁶⁶ Karadaş, "Kerrâmiyye", s. 42; Erdem, *Kerrâmiyye*, s. 38.

⁶⁷ Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 2, s. 53; Karadaş, "Kerrâmiyye", s. 42.

⁶⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁶⁹ Von Wilfred Madelung, *Dinî ekoller ve Mezhepler*, (trc.) A. Bülent Ünal, İzmir, b.y. 2001, ss. 69-76.

⁷⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁷¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 119.

⁷² Malamud, "The Karamiyya in Nishapur", s. 38.

⁷³ Makdîsî, Kerrâmiyye mezhebini dindar ve Allah'tan sakınan birileri olarak tanımlamaktadır. Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 236.

edilmiştir.⁷⁴ Ancak şunu eklemek gerekir ki İslâm'ın Kerrâmî yorumu, Horasan ve Maverâünnehir'deki faaliyetlerinden sonra bölgede daha önceden zuhur etmiş dinî-itikâdî oluşumların gelişim ve dönüşümüne önemli katkılar sağladığı gibi, kendilerinden sonra ortaya çıkacak olan dinî, itikâdî ve tasavvufî oluşumların da varlık nedeni olmuştur.

Coğrafyacı el-Makdîsî el-Beşşârî, Kerrâmiyye'yi, çok güçlü ve popüler bir hukuk okulu (mezhep) olarak tanımlamıştır.⁷⁵ el-Makdîsî el-Beşşârî, bu tespitinde çok isabetlidir; zira her ne zaman ki Kerrâmîler, Nişabur'da kendi görüş ve düşüncelerini çevreye yavaş yavaş duyurmaya başladıklarında, özellikle de kırsal kesimde yaşamakta olan pek çok insan onlara katılmıştır. Çünkü Kerrâmî söylemin en ilgi çekici tarafı, belki başlangıçta teolojik açıdan çok yeni ve orijinal unsurlar dile dökülmemiş olsa da, insanlara yeni bir yaşam imkânı ve fırsatını yaratmış olmasıdır. Bu şekilde Nişabur'da her geçen gün daha fazla müntesip kazanan Kerrâmiyye'nin görüş ve düşünceleri, çok hızlı biçimde bölgede yayılmış ve zamanla Kerrâmiyye itikâdî bir mezhep haline dönüşmüştür.⁷⁶

2.1. Kerrâmiyye ve Hankâhlar

Nişabur'da sistemli ve organize olarak hareket eden Kerrâmîler, insanları İslâm'a davet etmede önemli bir üs olarak kullandıkları hankâhlardan büyük oranda istifade etmişlerdir. Zamanla "hankâhlar", (bir diğer söyleme göre hanâkâhlar) Kerrâmîler'in dinî hizmet çalışmalarını örgütlü biçimde sürdürmelerinin en önemli merkezi olmuştur.⁷⁷ Çünkü Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir mezhep olarak ortaçağ Horasan'ında başarılı olmasının en büyük nedeni, hiç kuşkusuz bu hankâhlardır. Başlangıçta sadece bir vaaz ve sohbet evi olarak teşekkül eden hankâhlar, zamanla bu aslî görevlerinden sıyrılarak bir *tarikât* hüviyeti kazanmıştır.⁷⁸ Bu sebeple ilk dönemde, hem devlet idarecileri hem de bölgede faaliyet gösteren diğer dinî-mezhebî unsurlarca çok garip ve tuhaf karşılanmayan hankâhlar, İbn Kerrâm ve arkadaşlarının propaganda çalışmalarına paralel olarak Kerrâmiyye'nin teolojisinin ifşâ edildiği ve tartışıldığı mekânlar haline dönüşmüştür. Sufî anlayışa da paralel olarak başlangıçta sınırlı ve küçük çapta çalışmalara başlamış olan hankâhlar, Kerrâmî söylemin bölgedeki etkisi ve nüfuzuna da paralel olarak süreçte bir ilim ve irfan meclisi olmuşlardır. Nitekim bu kurumlar sadece Nişabur'da değil, bunun yanında Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere İslâm coğrafyasının doğu sınırından İran'daki ilim ve kültür merkezlerine varıncaya kadar genişletilmiş bir organizasyon ağı ile Kerrâmiyye ve onun teolojisine büyük bir destek sağlamışlardır.⁷⁹

⁷⁴ Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki farklar*, 68; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 124; İsferyâinî, *et-Tabsîr fî'd-Dîn*, ss. 111-113.

⁷⁵ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 237.

⁷⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 123.

⁷⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 123.

⁷⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 125.

⁷⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 125.

Makdîsî'ye göre hankâhlar, tamamıyla Kerrâmî orijinliydi ve hicrî VI. yüzyılın sonuna kadar Kerrâmîler ve diğer bazı sufi gruplarla ilişkilendirilmiştir.⁸⁰ el-Makdîsî, bu durumu şöyle anlatmaktadır: “Kerrâmîler, Horasan’da olduğu gibi Mescid-i Aksâ’da da hankâhlara sahiptiler. Onlar, kendi hankâhlarında zikir meclisleri düzenliyorlar, yazılı bir metinden kısa kısa parçalar okuyorlar ve halkı da takvâya davet ediyorlardı. Kerrâmîler, Kur’ân’ı hıfzetmiş insanlardılar ve Cuma namazından sonra mutlaka tehlîl (Lâ ilâha illallâh) getiriyorlardı. Onlar, zâhidane ve âbidane tutumlarına paralel olarak takvâ, taassup ve aşırı bir tevâzu hasletlerine de sahiptiler. Kerrâmîler, Kudüs dışında İran ve Maveraünnehir’de de hankâhlara sahiptiler ve Mısır/Fustat’ta merkezleri mevcuttu. Öyle ki Kerrâmî bir meşâyihin kaleme aldığı bir kitapta, onların o dönem itibariyle toplam 700 civarında hankâhları olduğu söylenmektedir...”⁸¹

Öyle anlaşılıyor ki Kerrâmîler’in, bu kurumları “hankâh” olarak isimlendirmeleri muhtemelen sonradan olmuştur. Hankâhlar, ilk ortaya çıktıklarında sistematize olmuş, kurumsallaşmış veya belli bir şekil ve muhtevaya göre hareket etmekten çok karmaşık ve spesifik tarzda fonksiyon icra etmişlerdir. Aslında hankâhlar, ilk dönem zâhid ve suflerinin birer toplanma, müzakere ve ilim meclislerinin adı olmuştur. İlk dönem zâhid ve sufleri, söz konusu bu zikir, müzâkere ve sohbetlerini açık arenada, camilerde ya da medreselerde icrâ edemediklerinden yeni bir “sohbet ve zikir evi” oluşturma yoluna koyulmuşlardır. Kerrâmîler, bir çeşit “zâviye” veya “zikir evi” olarak telakki ettikleri bu kurumlarda toplanmışlar, düşünce ve görüşlerini müzâkere etmişler hatta bu kurumları bölgedeki diğer dinî, ilmî ve kültürel oluşumlara bir alternatif olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla normal koşullarda dinî ve manevî coşkunun kendisinde temerküz etmiş olduğu bu kurumlar, zamanla bölgede dinî ve ilmî faaliyetlerin belirlenmesinde önemli bir rol üstlenen medreselere alternatif olmuştur.⁸² Kerrâmîler, Nişabur’daki çalışmaları sırasında bu kurumları insanlara ulaşma, onları irşad etme, onların sempatisini kazanma ve nihayetinde de Kerrâmî teolojii mezhepleşmeye doğru kanalize etmede bir denge ve güç unsuru olarak kullanmışlardır.⁸³ Hankâhlara gelen Kerrâmîler bu kurumlarla çokça övünmüşler, buralara girişte özel dua ve yakarıştta bulunmuşlar hatta sırf ayrıcalıklı ve farklı olması açısından özel elbise ve kıyafet giymişlerdir. Bunların başında da genel olarak, bütün bedeni kaplayan dikişsiz elbise ve giysiler ile yuvarlak biçimdeki şapka/takkeleri kullanmaları ilginçtir ve o dönem itibariyle ayrıcalıklıdır.⁸⁴

⁸⁰ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 236.

⁸¹ Makdîsî, *Ahsenu't-Tekâsîm*, s. 179-182; Muhsin Keyânî, *Hankâhlar Tarihi*, (trc.) Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 170-171.

⁸² Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî’de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akâidetü’n-Nizâmiyye Örneği)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014, s. 245.

⁸³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 126.

⁸⁴ Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, Cambridge 1972, s. 253.

Kerrâmî söylemin merkezi olan Nişabur'da en az üç hankâh⁸⁵ ile Herat şehrinde uygulama açısından yine buna benzeyen ancak, medrese görünümünde olan başka bir kurum daha oluşturulmuştur.⁸⁶ Burada haklı olarak şu soru akla gelebilir: Kerrâmîler, Nişabur'da müstakil olarak ve orijinal yapıda bir hankâh müessesesi inşa ederken, bu uygulama Herat'ta niçin medreseye eş değer kalmıştır? Bunun iki önemli nedeni olabilir ki birincisi; Nişabur şehri, Horasan bölgesinin merkezi olmakla birlikte Kerrâmî söylem ve hareketin de neşvu nema bulduğu kutlu bir mekândır.⁸⁷ Bu nedenle Kerrâmîler, Horasan bölgesinde Nişabur, Gûr, Garcistân ve Sicistân'da yep yeni bir oluşum ve teşekkül sağlamaya adanmış, icra ettikleri ya da benimsedikleri teolojilerine uygun müstakil bir mekânı tercih etmiş olabilirler. Bu önemli bir aksiyondur; zira Kerrâmîler, o döneme kadar toplumun alışık olmadığı (meşhur) ve sıradanlaşmayan ilke ve metodolojiyi tercih ettiklerinden, bu söylem biçimlerine uygun bir farklılık yaratabilmek için yeni bir mekân ve bina tesis etmişlerdir.⁸⁸ İkincisi, Herat ve Belh gibi şehirler, Kerrâmî hareketin neşet etmiş olduğu bölgeye kısmen uzaklığı sebebiyle ilk önceleri Kerrâmîler, muhaliflerinin ve karşıtlarının tepkilerini üzerlerine fazlasıyla çekmemek için kendi ellerine geçen veya atalarından devşirilen kalıtlar üzerinde ısrarcı olmuş olabilirler. Bu bir davet metodolojisidir; çünkü Kerrâmîler, bağcı aramak ya da bağcıyı dövmekten ziyade üzüme nasıl ulaşılır, maksat nasıl elde edilir onun mücadelesini vermişlerdir.⁸⁹ Bu bağlamda onlar, Herat ve Belh gibi şehirlerde yeni bir bina arayışı ve teşekkülünden öte, var olan olguya işlerlik ve geçerlilik kazandırmanın peşinde olmuşlardır. Bu şekilde onlar, Kerrâmî teolojiyi medrese gibi İslâm kültür ve medeniyetinde önemli bir fonksiyon icra eden kadîm bir kuruluş içerisinde insanlara takdim etmek suretiyle sempatisini kazanmak istemiş de olabilirler.⁹⁰

Hankâhlar söz konusu edildiğinde üzerinde durulması gereken bir başka ayrıntı da bunların, İslâm düşünce ve kültürüne olan katkılarıdır. Her ne kadar hankâhlar Kerrâmîye ile ilişkilendirilse de, sağladığı imkân ve gördüğü işlev bakımından sadece Kerrâmî teolojinin varlık bulduğu veya insanlara aktarıldığı kurumlar olmasının dışında, bölgede Kerrâmî teolojiye karşıt ve zıt dinî-mezhebî yapılanmaların teşekkülünde de aktif rol oynamışlardır. Bilindiği üzere Kerrâmîye'nin aktif olduğu dönem, İslâm düşüncesinde fikirsel ve düşünsel çalkantıların çok yoğun düzeyde yaşandığı; buna göre de insanların değişik imân tanımları ve kategorilerine göre tasnif edildiği hareketli bir zaman dilimidir.⁹¹ İlgili dönem itibarıyla özellikle de medreselerin Kerrâmî teolojinin dışında

⁸⁵ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 253.

⁸⁶ Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, s. 253.

⁸⁷ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127.

⁸⁸ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127.

⁸⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 127; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 128; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

varlık bulmuş olan söylem ve eylem biçimlerine hasredilmesi, Kerrâmiyye'nin kendi konuşlandığı yeri tayininde etkili olması kadar aynı şekilde diğer dinî-mezhebî teşekküllerin vaziyet almalarında da belirleyici olmuştur. Bu nedenle Hâricî ve Mu'tezîlî teolojinin elinde bir takım imân-amel tanımlamalarına kurban edilen medrese, bir değişik versiyonu ile Kerrâmiyye'nin elinde hankâh olarak yeniden yaratılmış ve hizmette bir araç olarak kullanılmıştır.⁹² Bu değişim ve dönüşüm, bir dönem sonra Horasan'da iktidarı ele geçirecek olan Sünnî cenahın hayat algısı ile bölgede bir denge unsuru olarak hâkimiyetinde önemli bir etki yapmış; medreseye olan olumlu ve sempatik bakışı tetiklemiş hatta medresenin bir devlet kurumu haline getirilmesine yardımcı olmuştur.⁹³

Daha önce de bahsi geçtiği gibi Kerrâmiyye'nin teşekkül ettiği ortam ve zaman, İslâm düşüncesinde itikâdî planda ciddi fikirsel ve düşünsel kırılmaların yaşandığı bir dönemdir.⁹⁴ Bu nedenle insanların, itikâdî ve mezhebî açıdan buhranlar yaşadığı bu dönem, Kerrâmiyye'yi hazırlayan ve ortaya çıkararak en büyük âmil olmuştur. İtikâdî açıdan Hâricîler ile Mu'tezîle'nin kutuplaştırdığı Horasan toplumunda mezheplerin kendi ideolojisine uygun profilde bir mü'min bulmak veya mü'mini temel vasıfları itibariyle tanımlamak hiç de kolay olmamıştır. Kendilerinden bir dönem önce olaya, Mürcîî imân nazariyesi ile bir şekilde neşter vurulmaya ve sünger çekilmeye çalışılmışsa da, bu çalkantı ve zihnî bunalım bir süre daha devam etmiş ve Kerrâmiyye'nin olaya müdâhil olmasına zemin hazırlamıştır. Bu cümleden olarak aslında hankâhların, Kerrâmiyye'nin teolojisine ve mesajının duyurulmasına olan katkılarının yanında bir şekilde Horasan'daki *ihtidâ* hareketlerinin başlatılmasında ve insanların İslâm'a kanalize edilmesinde önemli ve hatırı sayılır hizmetleri söz konusu olmuştur.⁹⁵ Kerrâmiyye ile birlikte Müslümanlar açısından yeniden İslâm'a dönüşler başlamış ve bu sayede karartılan ve girift hale sokulan mü'min imajını tekrardan biçimlendirme yoluna girilmiştir. Dolayısıyla yapmış oldukları hata ve günahları sebebiyle (imân-amel münasebeti) İslâm dairesinin dışına itilen ve sonrasında da İslâm toplumundan yavaş yavaş tecrit edilen Müslümanlar, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu imân algısı sayesinde yeniden imân dairesine dolayısıyla da İslâm toplumunun içine çekilmeye çalışılmıştır.⁹⁶

3. Kerrâmiyye ve Tasavvuf

Muhammed b. Kerrâm'ın önderlik ettiği Kerrâmiyye, dinî-itikâdî bir oluşum olmakla birlikte başta kurucusu ve taraftarların zâhid kimlikleri bu hareketi tasavvufla ilintili kılmıştır.⁹⁷ Şöyle ki 'Ahmed b. Harb (öl.234/848), Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî

⁹² Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹³ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 128; Keyânî, *Hankahlar Tarihi*, s. 171.

⁹⁴ Malamud, "The Karramiyya in Nishapur", ss. 43-47.

⁹⁵ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 129.

⁹⁶ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 129.

⁹⁷ Muhammed Celâl Şeref, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 8.

(öl.258/872), İbrâhîm b. 'Ahmed el-Havvâs (öl.291/904), Ebû Mûti' Mekhûl en-Neseffî (318/930) ve Memşâd ed-Dîneverî (ö.299/911) gibi zühd ve riyâzet sahibi şahsiyetlerin İbn Kerrâm'la olan ilişkileri ve hukuku nazarı dikkate alındığında bu bağlantının çok güçlü olduğundan bahsetmek gerekir. Sözgelisi İbn Kerrâm'ın, Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî⁹⁸ ile ilişkisi tam bir hoca-öğrenci ilişkisidir. Yahyâ b. Mu'âz er-Râzî'nin, daha sonraları Nişabur'da güçlü bir tasavvufî anlayışı benimsemiş ve savunmuş olmasının ardında, hocası İbn Kerrâm'la olan yakınlığı ve irtibatı yer almaktadır.

Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye'nin tasavvufî olan ilişkisinde hankâhların önemli bir payı olmuştur. Ortaçağ Horasan'ında Kerrâmiyye ile başlayan bu zikrî ve mistik yolculuğun yansımaları, belli bir dönemden sonra neşet etmiş olan tasavvuf ve tarîkat sistemine de uyarlanmaya çalışılmıştır. Bu manada Kerrâmiyye için başlangıçta bir tarîkat yolu, yani seyr-u sülûkun temaşa edildiği mistik ve teosofik bir yolculuk olduğundan da bahsetmek gerekir. İlk dönemlerde gerçekte tarîkat biçiminde şekillenmiş olan bu dinî-mezhebî teşekkül, daha sonradan kurumsallaşmaya da ek olarak sistematik bir yapıya bürünmüştür.⁹⁹ Onların Horasan'da başlattıkları ve geliştirdikleri zikir ve sohbet meclisleri, İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir yer işgal etmiştir. Nitekim bu bağlamda İslâm tasavvuf geleneğinde önemli bir tarîkat kurumu olan ve klasiklerden kabul edilen Melâmetiyye'nin, Kerrâmiyye ile sıkı bir gönül ve zihin bağı bulunmaktadır.¹⁰⁰

Bu çerçevede Kerrâmiyye'nin Melâmetiyye ile ilişkisini biraz daha açmak gerekirse, ilk ortaya çıktığında daha çok dinî bir akım ve anlayış tarzı görünümünde olan bu yapılanma, zamanla kendi içinde kural ve işleyiş biçimini oluşturarak bir tarîkat haline dönüşmüştür.¹⁰¹ Melâmetiyye, hicrî III. ve IV. yüzyıllarda dini daha derin, içten, samimi ve huşu içerisinde yaşama arzusunda olan zâhid ve tasavvuf ehli kimselerin¹⁰² Horasan ve Maveraünnehir bölgesinde özellikle de Basra, Bağdat, Şam, Nişabur şehirleri ile Hindistan'ın kuzey kesimlerinde teşekkül ettirmiş oldukları bir harekettir.¹⁰³ Bu teşekkül ve faaliyetler, gitgide örgütsel bir nitelik kazanmaya başlamış ve bölge zamanla bu akımın

⁹⁸ Allah'a olan aşkı ve vecdini, yine şiirle (nazm) dillendiren de odur. İslâm tasavvuf geleneğinde onun münâcatları çok meşhûr olmuştur: "Yâ Rabbî! İstimdâd ettiğim delil, ihtiyacımdır; müracaât ettiğim hazırlığım, mahrûmiyetimdir; duygularımı sana takdîm vasıtam, bana karşı olan inâyetindir; Sen'in yanında şeffa'atçim de, bana olan lütfu keremindir." Louis Massignon, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (trc.) Mehmet Ali Aynî, (haz.) Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006, ss. 135-136.

⁹⁹ Salih Çift, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 17, Bursa 2008, c. 2, s. 441-442; Şeref, *Dirâsât fi't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, s. 8.

¹⁰⁰ 'Abdurrahîm b. 'Ali b. Maksûd, *Risâle fî Beyani Hakîkati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi Yazmalar Bölümü, 927, İstanbul, ts., 108a; Sara Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", (trc.) Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 4, İstanbul, Temmuz-Aralık 2003, c. 11, ss. 457-460.

¹⁰¹ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 26-31.

¹⁰² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰³ Bolat, *Melâmetîlik*, ss. 33-38; Komisyon, "Melâmetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 29, TDV Yayınları, Ankara 2004, s. 25.

kendine has görüş ve uygulamalarıyla anılır olmuştur.¹⁰⁴ İslâm tasavvufunun yavaş yavaş kurumsallaşmaya başladığı bu dönemde, aslında kavramların içeriklerinin yeni yeni doldurulmaya ve biçimlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bu anlamda Kerrâmiyye'nin de bu bölgede, aynı tarihlerde (H. III. ve IV. yüzyıl) ortaya çıkmış olduğu gerçeği göz önüne alındığında bu bağlantı iyice kuvvetlenmektedir.¹⁰⁵ Zira İslâm düşüncesinde ilk dönem itikâdî mezheplerce kullanılan bazı kavram ve söz dizgelerinin, bilhassa hicrî III. ve IV. yüzyıllarda içerik ve kapsam açısından Kerrâmîler tarafından yeniden biçimlendirilmeye çalışıldığı malumdur. Öyle anlaşılıyor ki, Kerrâmiyye'nin dinî-itikâdî bir yapılanma olarak bölgede popüleritesini artıran en önemli etkenlerden birisi de, İslâm düşünce ve kültürüne ait kimi kavramlara anlam ve muhteva açısından yeni bir format atmış olmasıdır.

Kerrâmiyye'nin bir mezhep olarak teşekkülünden önceki durumu ve bölgedeki dinî-irşadî çalışmaları nazarı dikkate alındığında, Melâmetiyye'nin ilk haliyle bir ilişki kurmak söz konusudur.¹⁰⁶ Çünkü Melâmetiyye'nin ilk dinî-irşadî çalışmaları, Kerrâmiyye'nin geliştirmiş olduğu din politikasıyla aynı paralelde seyretmiştir.¹⁰⁷ Kerrâmiyye'nin itikâdî-mezhebî bir yapıya bürünüşünden önceki durumu, muhtemelen Melâmetiyye'nin ilk görünümü olsa gerektir.¹⁰⁸ Melâmetiyye'nin ortaya çıkışından sonra sürece paralel olarak Irak, İran ve Hindistan'ın kuzeyine doğru yayılması¹⁰⁹, Kerrâmî teolojinin sağlamış olduğu imkânlarla izah edilebilir. Çünkü İran'ın doğusu ile Horasan'ın Nişabur'unda temerküz etmiş bir Melâmetiyye, ilk dönemlerde varlığını Kerrâmî din anlayışıyla sürdürebilmiştir. Öyle ki Nişabur, hicrî III. yüzyılda Melâmetiyye akımının neşet etmiş olduğu Belh, Herat ve Merv ile birlikte Horasan bölgesinin dört büyük şehrinden birisiydi. Hatta Tâhirîler devrinde, Abbasîler'e bağlı bölgenin önemli bir yönetim merkezi olmuştur. Çeşitli dinî akımların çok yoğun olduğu bu alanda Melâmetîliğin zuhurundan evvel İbrâhim b. Edhem, 'Abdulâh b. Mübârek, Fudayl b. 'Îyâz, Şakîk el-Belhî (öl.164/780), Hâtemu'l-'Asamm (öl.237/851), 'Ahmed b. Hadraveyh (öl.240/854), Ebû Hafs Haddâd (öl.260/883), Bâyezîd-i Bistâmî (öl.261/875) gibi tanınmış ve meşhur olmuş birçok zühd ve riyâzet ehli insanlar yetişmiştir.¹¹⁰ Bir başka rivayete göre Melâmetîlik, Horasan'da özellikle de Hanefîler ile Şâfi'îler arasında yaşanan düşmanlık ortamından yararlanarak bölgede yeniş bir yelpazeye yayılmıştır.¹¹¹

¹⁰⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a; Komisyon, "Melâmetiyye", c. 29, s. 25; Ekrem Işın, "Melâmîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 5, TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 381.

¹⁰⁵ Von Wilferd Madelung, "Sûfism and the Karrâmiyya", *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, ss. 41-46.

¹⁰⁶ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰⁷ Sviri, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", s. 458.

¹⁰⁸ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 108a.

¹⁰⁹ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a.

¹¹⁰ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, s. 112-149; Komisyon, "Melâmetiyye", c. 29, s. 25.

¹¹¹ Madelung, "Horasan ve Maverâünnahir'de İlk Mürce ve Hanefîliğin Yayılışı", c. 38, s. 43.

Melâmetîler, halk arasında vaaz ve sohbetlerle insanların dikkatini çekmeye çalışan, daha çok “mahzûnîn” diye anılan, kınayanın kınamasından kesinlikle gocunmayan¹¹²; temel insanî ve vicdanî ilkeleri olması hasebiyle halkın beğenisi kazanabilmek için dış/zâhirî görünüşlerini süslü göstermeye gayret gösteren ve en önemlisi de toplum içinde ayırt edilmelerini temin açısından görünüşe önem veren bir zühd ve riyazet okuludur.¹¹³ Melâmetîlik’te gönül ve sırlara dayalı dünya görüşü ön plandadır.¹¹⁴ Melâmetîler’in iç/bâtınlarında hiçbir iddia bulunmadığı gibi, dış/zâhirlerinde de riyaya asla rastlanmaz.¹¹⁵ Melâmetîlik sırra ve hikmetlere çok büyük önem vermiştir. Onlar, Allah ile kul arasında hiçbir beşer ve mahlukâtın mutlak suretle ayırdına varamayacağı bir gönül köprüsünün olduğunu düşünmektedirler.¹¹⁶ Onlarda asıl olan, Kaderiyye’nin *korkusu (havf)* ile *Mürcie’nin “ümidi (recâ)* üzere olmaktadır.¹¹⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere Kerrâmî teolojinin ana kırılma noktasını oluşturan halka açık olma, halkla aynı dili konuşma ve halkın dertleriyle birebir alakadar olma felsefesi, aynen Melâmetîlik’te de benimsenmiştir.¹¹⁸ Melâmetîler’in, dış görünüş ve zâhire önem verme gelenekleri, aslında ilk dönem Kerrâmîlerce de aynen benimsenmiş ve tavizsiz uygulanmıştır. Zâhire bağlılık ve dışsal olanla yetinme, Kerrâmî teolojinin temel hareket noktası olmuştur. Nitekim Muhammed b. Kerrâm, dış görünüş ve şekle çok önem veren ibâdet, itaat, takvâ, zühd ve riyâzetiyle sürekli anılmayı isteyen üstelik de, kendisi için hakâhlarda düzenlenen önemli ilmî sohbetlerindeki beyan ve açıklamalarının “ilham” ve “kerâmet” ürünü olduğunu deklare eden bir tipolojiye sahiptir. Subkî de geçen şu rivayet de onun zühd anlayışıyla ilişkilendirilmiştir:

“İbn Kerrâm, Muhammed b. Tâhir b. ‘Abdillâh tarafından hapsedilince, cuma günü namaz için görevliden izin talep etmiş; buna karşılık görevli izin vermeyince, sorumluluğun kendisinden kalktığını ifadeye çalışmıştır.”¹¹⁹

Öte yandan Kerrâmiyye’nin benimsemiş olduğu *imân nazariyesi* de zâhir ve dışsal olanla ilgilidir. Bilindiği üzere Kerrâmiyye’nin benimsediği ve savunduğu imân anlayışı *dil ile ikrâra* istinat etmekteydi. Dolayısıyla tasdik dışında soyut olarak dilde gerçekleşen ikrâr da, ilk etapta zâhirîdir ve mutlak suretle dışa dönüktür.¹²⁰

¹¹² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a; Morris S. Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, *The Muslim World* 58, Leiden, 1968, c. 1, s. 15-18.

¹¹³ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a; Komisyon, “Melâmetiyye”, c. 29, s. 25-26.

¹¹⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 109a.

¹¹⁵ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1, s. 18.

¹¹⁶ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1, s. 20.

¹¹⁷ Keyânî, *Hankahlar tarihi*, s. 163; İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a.

¹¹⁸ Keyânî, *Hankahlar tarihi*, s. 163; İbn Maksûd, *Risâle*, s. 110a; Seale, “The Ethics of Malâmatîya Sufism and The Sermon on The Mount”, c. 1 s. 21.

¹¹⁹ Subkî, *Tabakâtu’s-şâfi’iyye*, c. 2, s. 302; Karadaş, “Kerrâmiyye”, s. 42.

¹²⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 223; İslâm dünyasının önemli düşünürlerinden Gazzâlî, kelime-i tevhidi açıklarken şehâdet ve melekût âlemi ayırımına benzer bir şekilde âlem-i fazl ve âlem-i adl ayırımı

Melâmetîlik'te ibâdet ve taatlerin büyük bir önemi ve değeri vardır.¹²¹ Bu nedenle Melâmetîler, günlerinin önemli bir bölümünü tarîkatlerinde Allah'a ibâdetle geçirerek içsel, ruhî ve derûnî (vicdanî) arınmanın gayretine düşerlerdi. İbâdet ve itaat bağlamında bunu yaparken çarşıda, pazarda ve sokakta halk ile iç içe olmanın mücadelesini vermişlerdir.¹²² Melâmetîler'in bu yaşam modeli ile Kerrâmîler'in benimsemiş olduğu din anlayışı arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Kerrâmîler de, hankâhlarında uzun süre ibâdet, itaat ve riyâzette bulunarak mistik ve teosofik bir temaşaya koyulmuşlardır. Bu nedenle Horasan'daki Melâmetîlik ve diğer tasavvuf okullarının ilk tekke ve zâviyelerini, gerçekte Kerrâmîler'in ilk zâviyeleri ya da hankâhları olarak değerlendirmek mümkündür.

Diğer yandan Kerrâmiyye'nin savunduğu ve teolojisinin temelini oluşturan hoşgörü (tahammül) ve merhamet/insaniyet duygusu, Melâmetîlik'te büyük ölçüde kendini göstermiştir. İnsanlara karşı hoşgörülü ve anlayışlı olma, onların sempatisini kazanma hatta onların zihin ve gönül dünyalarına hitap etme geleneği¹²³, hem Kerrâmiyye'de hem de Kerrâmiyye'nin bir tarîkat olarak müdavimliğini oluşturan Melâmetiyye'de çok renkli olarak yaşamıştır.¹²⁴

İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'ye göre tasavvuf, dinî hayatın bir tezahürüdür. Kelâm ve fıkhi çok iyi bilen Kerrâmîler, tasavvuf söz konusu olduğunda hiç aşırı davranmamışlar tam aksine, her zaman temkinli ve ihtiyatlı hareket etmişlerdir. İbn Kerrâm'ın bir öğrencisi olarak İslâm tasavvuf geleneğindeki etkilerine istinaden yukarıda isminden kısaca bahsettiğimiz Memşâd ed-Dîneverî (öl.299/911), Massignon'un tespitlerine göre mistik ve teosofik karakteri itibariyle bu alanda iz bırakmış mümtaz şahsiyetlerdendir. Massignon'a göre, Kerrâmiyye'ye mensup hemen hemen bütün liderler bu aileden gelmiştir.¹²⁵ O, Kerrâmîler'den sonra İslâm tasavvuf geleneğinde bir dönem sonra zuhur edecek olan Sühreverdiyye tarîkatinin aslının ve köklerinin Kerrâmiyye'ye dayandığı kanaatindedir.¹²⁶

yapmaktadır. Ona göre, tevhidin mânasını içselleştirmemiş ve sadece dil ile ifade eden kişiler âlem-i adl içerisinde kalmışlardır. Dolayısıyla âlem-i adl içerisinde yer alanlar, kelime-i tevhidin mânasını değil de sûretini alanlardan oluşmaktadır. Gazzâlî, ayrıca zâhir ve bâtın arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Habib Şener, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019, ss. 48-57.

¹²¹ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 111a.

¹²² İbn Maksûd, *Risâle*, s. 111a.

¹²³ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 112a.

¹²⁴ İbn Maksûd, *Risâle*, s. 112a.

¹²⁵ Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 138.

¹²⁶ Massignon, *Essay on The Origins of The Technical Language of Islamic Mysticism*, s. 138. Massignon, Sühreverdiyye'nin, Kerrâmiyye'ye dayanmış olduğu tezini isbata çalıştığı aynı yerde şunları söylemektedir: "Vâkıa, Kerrâmî kadî Mecdüddîn, Fahrüddîn er-Râzî'nin felsefesini hangi üslupla anlatmışsa, 'Ömer Sühreverdi (öl.632/1234) de "Yunan felsefesinin fenalıklarının" o üslupla anlatmıştır. Bundan başka 'Ömer es-Sühreverdi (el-Bağdâdî), *İ'lâmü'l-Hüdâ* ('*Akîdetü Erbâbi't-Tukâ*')yı yazmıştı. Pek kısa ve pek özlü olan bu ilm-i hâl kitabı, bugün bile müracaat edilen eserlerdendir. İçinde *hayât*, *teşâ'şu'*, *nûru'l-ikân fi'l-kalb*, *azame*, *ihtirâk bi't-tecellî* gibi tasavvufî tabirler bulunan bu risâle, Hanbeliyye ile Eş'ariyye arasında mutavassıt durumda olan kelâmî tabirleri ihtiva etmektedir ki, bunlar, Kerrâmiyye'nin düsturlarına daha yakındır."

Massignon'un, Sühreverdiyye ile Kerrâmiyye arasında aidiyyet ve mensubiyet ilişkine binaen kurmuş olduğu bu münasebet¹²⁷, sadece bir şecere münasebeti değil aynı zamanda dinî-tasavvufî bir öğretinin, Kerrâmiyye'den sonra tekrar hayat bulması ve yaşama aktarılması olarak görülmelidir.

Öyle anlaşılıyor ki Kerrâmiyye, neşet etmiş ve yayılmış olduğu bölgeler itibariyle gerçekte birçok dinî oluşumun ayak seslerini oluşturmuştur. Kendileri, "ilham"ı, bir tür bilgi kaynağı olarak kabul ederken, en başta benimsemiş oldukları teolojilerini sağlama almak dışında, daha çok yeni ihtidâ edenlerin veya gayri müslimlerin (ki bölgeler genel olarak kırsal arazilerdir) yoğunlukta yaşadıkları yerlerde manastırlara benzeyen hankâhlarını inşa etmişlerdir. Böylece onlar, kendi doktrin ve mesajlarını sadece belli başlı ve mukayyed alanlarda değil, olabildiğince geniş bir yelpazede servis etmenin yollarını aramışlardır. Bu yapılırken de genelde ezilen, dışlanan, kale alınmayan ve ikinci sınıf muamelesi gören insanların teveccühlerine mazhar olabilmeyi başaran Kerrâmîler, sempatik görünüşleri ve sıcakkanlı tutumlarıyla Orta Asya'da dizginleri kendi uhdelere almışlardır. Şöyle bir tespitte bulunmak bizleri çok müddei hale getirir mi bilemiyorum; ancak Kerrâmîler'in tasavvufî olan yakınlık ve münasebetleri, Orta Asya-Türk Kültür İnançının da temel dinamiklerini belirleyen önemli bir aksiyon konumunda görünmektedir. Bu ifade bizleri, Anadolu'da şekillenmiş olan yazılı Alevî-Bektâşî kültürüne kadar götürebilir. Bu nedenle Kerrâmiyye, Türk-İslâm kültürüne ait kimi uygulama ve beyanların buluşma noktası ve kayda değer bir referansıdır.

'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm* isimli eserinde Kerrâmiyye'yi, *tasavvufun ehlinin selefleri* olarak nitelendirmektedir.¹²⁸ Yukarıda beyan edildiği gibi Kerrâmiyye'nin varlık bulduğu ve teşekkül ettiği dönem dikkate alındığında, İslâm tasavvufunun kurumsallaşmasının en yüksek düzeyde yaşanmış olduğu bir dönemdir. Bu nedenle Horasan'da Kerrâmî vizyonla başlayan bu sirkulasyon, bir dönem sonra Melâmetîlikle devam etmiştir. Burada haklı olarak şöyle bir soru yöneltilebilir: Gerçekten de Kerrâmiyye, başlangıçta bir zühd ve riyâzet hareketi idiyse, bu duruşunu niçin sonuna kadar devam ettirmemiştir ya da tasavvuf ve mistik çizgide kalmaya devam etmemiştir? Bu soruya verilecek en açık yanıt öyle sanıyorum ki, Kerrâmiyye'nin İslâm düşünce ve kültür tarihinde üstlenmiş olduğu rolle ifade edilebilir. Daha açık bir deyişle, Kerrâmiyye'nin, ilk dönemlerinde bir zikir ve riyâzet okulu olduğu hatta bu konularına göre kendilerine yakışır mahiyette elbiseler ile dergâhlarının bulunduğu bir gerçektir.

¹²⁷ Meşhûr zâhid Mümşâd ed-Dîneverî'nin ailesi ve soyu, Horasan'da dinî ve ilmî hizmetler konusunda çok etkili olmuştur. Onun oğlu, I. Ebû Bekr, Hallâc-ı Mansûr'la ilgili anlatılanları rivayet etmiştir. Onun torunu olan Ebû Yâ'kûb İshâk b. Memşâz el-Kerrâmî de (ö.383/993), Nişabur'da beş bin Ehl-i Kitap Mezdek'in Müslüman olmasını sağlamış mükemmel ve fasih bir tebliğci idi. Diğer torunu olan II. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Mehmeşâz (ö.410/1020) da, Gazneli Mahmûd'un fikir babalığını yapmıştır. Onun torunlarından II. el-Mehmeşâz da, Nişabur'un Kerrâmiyye lideri olarak zikredilmiştir. Mümşâd ed-Dîneverî'nin şeceresi hakkında detaylı bilgi için bkz. es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, c. 3, ss. 222-223.

¹²⁸ 'Abdülkâdir Mahmûd, *Felsefetu's-Sûfiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1967, s. 78.

Ancak dinî, siyasî, sosyal ve kültürel konjunktur, zamanla Kerrâmiyye'yi tasavvufî ve mistik yapılanmanın dışına iterek itikâdî ve mezhebî bir teşekkül haline transforme etmiştir. Bölgedeki mevcut itikâdî-dinî sorunlara eğilen ve insanlara yeni bir inanç coğrafyası takdim etmenin mücadelesine koyulmuş olan İbn Kerrâm ve takipçileri, arenada var olan ve geçerli itikâdî-mezhebî diğer teşekkülleri de ikna etme ve susturmanın çabası içerisinde olmuştur. Dolayısıyla bu durum, Kerrâmiyye'yi, tasavvufî kimliğinden biraz sıyrarak itikâdî-mezhebî bir istikamette yürümeye zorlamıştır.

Sonuç

İslâm düşüncesinde, özellikle de Horasan ve Maverâünnehir başta olmak üzere Orta Asya ile Kuzey Afrika'da dinî, mezhebî ve siyasî anlamda adını tarihe yazdıran hareketlerden birisi Muhammed b. Kerrâm'ın kurucusu olduğu Kerrâmiyye'dir. Bu hareket, itikat ve hukuk görüşlerini kendilerine ana kaynak olarak seçtikleri Ebû Hanîfe'nin Kûfe okulundan almış olup, zamanla daha sistematik ve örgütlü bir yapıya bürünerek insanlara temel öğretisini takdim etmiştir. Muhammed b. Kerrâm, Ebû Hanîfe'den devşirmiş olduğu itikat ve hukuk görüşlerini tasavvufî ve mistik tarzda yeniden yorumlayarak hicrî III. yüzyılda Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin başat mezhebi haline gelmiş ve özellikle de Gazneliler dönemindeki dinî ve itikâdî çalışmaları sayesinde Gazneli Mahmûd'un takdirini kazanmıştır. İbn Kerrâm ve hareketi, Horasan ve Maverâünnehir'de o zamana kadar ezilen, dışlanan ve toplum dışı addedilip ötekileştirilen insanların (mevâli) hayat kaynağı ve ümit ışığı olmuştur. Muhammed b. Kerrâm ve arkadaşları, kabul ettikleri temel öğreti ile inanç ve düşüncelerini insanlara aktarırken oldukça yumuşak, sade ve sıcak bir üslûp kullanmaya özen göstermişler, bu sayede de pek çok insanın İslâm'la tanışmasının önünü açarak gayri müslim olanlardan ve Ehl-i Kitâp'tan dine katılanların sayısında artış sağlamışlardır.¹²⁹

Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunda ilk defa medreseye benzer veya ona alternatif olacak biçimde yeni ve orijinal bir kuruluş olan "hankâhları" tesis ederek, eğitim ve öğretimin faaliyetlerinin daha organize ve örgütlü olmasının önünü açmışlardır. Böylece kendi dinî yöntemleri hatta irşâd çalışmaları için kendilerine farklı bir manevra alanı yaratmış oldular. Önceleri sohbet evi veya zikir meclisi olarak faaliyet gösteren bu oluşumlar, zamanla Kerrâmî din anlayışının ve Muhammed b. Kerrâm'ın kurumsallaştırdığı zühd ve teosofik öğretisinin temeli haline gelmişlerdir. Muhammed b. Kerrâm, benimsediği ve kabul ettiği temel din anlayışını, tesis edilen bu hankâhlarda zühtçü bakışı ve yaşantısı ile harmanlayarak insanlara ve müridlerine servis etmiştir. Bu kurumlardan esinlenen pek çok sûfi ve mürid, başta Orta Asya olmak üzere Kuzey Afrika ve Anadolu kapılarından geçerek İslâm Tasavvuf

¹²⁹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 310.

kültürünün şekillenmesinde önemli ölçüde etkili olmuşlardır. Hiç kuşkusuz 'Ahmed b. Harb, Yahyâ b. Mu'âz ve Mümşâd ed-Dineverî gibi büyük tasavvuf ve zühd erbabıyla teşriki mesai sağlayan Muhammed b. Kerrâm, İslâm tasavvuf hareketinin neşvu nema bulmasında tarîkat silsilelerinin oluşumunda katkısı olmuş bir kişiliktir.¹³⁰ Ancak üzülecek belirtmek gerekir ki, onun başta Nişabur, Sicistan ve Herat bölgesi olmak üzere Horasan ve Maveraünnehir topraklarının büyük bölümünde temelini atmış olduğu bu fikrî yapılanma, bir dönem sonra sadece bir Kelâm mezhebi olarak telakki edilmiştir. Ne var ki Muhammed b. Kerrâm ve hareketinin Kelâm ve Mezhepler Tarihi sahalarındaki gündem konusu olacak yaklaşım biçimleri ve mistik eğilimleri, Tasavvuf alanında neredeyse hiç ele alınmamış ve hep ihmal edilmiştir. Çünkü onların İslâm kültür ve medeniyetine katkıları, sadece itikat ve hukuk alanında değil, İslâm düşüncesinin kemale ermesini sağlayan Tasavvufta daha fazla yoğunluk kazanmaktadır. İslâm düşüncesinde her alanda bu denli katkı ve etkisi olan Muhammed b. Kerrâm ve hareketi, sonradan iktidar olan siyâsiler tarafından ve mezheplerce insanlara *sapkın* ve *ehl-i bid'at* olarak takdim edildiğinden sürekli bir kötüleme ve itibarsızlaştırma çabasına kurban edilmiştir. Gelinek noktada Muhammed b. Kerrâm ve hareketini kötüleştirip *tekfîr* edenler, insanlara sempatik gelebilecek ya da onların hepsini aynı akâid sahsında tutabilecek bir din yorumu geliştiremedikleri gibi, İslâm'ın bu ılımlu ve insancıl din anlayışını da geri plana iterek bir bakıma ihanet etmiş oldular.¹³¹

Kaynakça

- Aydın, Salih, *Bir Ehl-i Sünnet Okulu: Kerrâmiyye (Kerrâmiyye'nin Kelâm Teorisi, İmân Anlayışı ve Din Politikası)*, Viyana Üniversitesi Dil ve Kültür Bilimleri Fakültesi, Viyana 2012.
- Aydın, Salih, "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, Konya 2012.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Muhammed b. 'Abdülkâhir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc.) Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- el-Bağdâdî, er-Rûmî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 4 Cilt. Mısır 1906.
- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Bulliet, Richard W., *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, Cambridge 1972.
- Çift, Salih, "İlk Dönem Tasavvuf Klasikleri Tarafından İhmal Edilen Bir Zühd Hareketi: Kerrâmiyye", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 27, Bursa 2008.
- ed-Dimeşkî, Ebu'l-Kâsım Sikatuddîn 'Ali b. Hasan b. Âsâkir, *Tebyînu Kezîbi'l-Müfterî fî mâ Nesebe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, (thk.) Ahmed Hicâzî es-Sakkâ, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1995.

¹³⁰ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 314.

¹³¹ Doğan, *Kerrâmî Söylem*, s. 315.

- Doğan, Hüseyin, *Horasan ve Maverâünnehirde İlimli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2015.
- Erdem, Erol, *Kerrâmiyye Mezhebi ve İtikâdî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.
- el-Huseynî, Ebu'l-Me'âlî Muhammed, *Kitâbu Beyânî'l-Edyân der Şerhi Edyân ve Mezâhibi Câhiliyyi ve İslâmiyyi*, (thk.) 'Abbâs İkbâl. Matbaatu Meclis, Tahran 1312.
- Işın, Ekrem, "Melâmîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları İstanbul, 1994.
- el-İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzi'n Fırkatî'n-Nâciye 'an Fırakî'l-Hâlikîn*, (thk.) Zâhid el-Kevserî, Beyrut 1403/1983.
- İbn Maksûd, 'Abdurrahîm b. 'Ali, *Risâle fî Beyânî Hakikati'l-Melâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi. Yazmalar Bölümü, 927, İstanbul, ts.
- Karadaş, Çağfer, "Kerrâmiyye ve İtikâdî". *Kader Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/2, 2007.
- Kazanç, Fethi Kerim, *el-Cüveynî'de Klasik Kelâm Tartışmaları (el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2014.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-Müellifîn -Terâcimu'l-Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*, Beyrut, 1376/1957.
- Keyânî, Muhsin, *Hankahlar Tarihi*, (trc.) Ali Ertuğrul-Süleyman Gökbulut, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- Komasyon, "Melâmetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, Ankara 2004.
- el-Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım 'Abdülkerîm el-Hevâzin, *Kuşeyrî Risâlesi*, (haz.) Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.
- Kutlu, Sönmez, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*, Otto Yayınları, Ankara 2012.
- Kutlu, Sönmez, "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV Yayınları, İstanbul 2002.
- el-Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu'l-Vefeyât*, 4 Cilt, (thk.) İhsân 'Abbâs, Dâru's-Sadr. Beyrut 1973.
- Madelung, Von Wilfred, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, 1988.
- Madelung, Von Wilfred, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", (trc.) Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 38, Ankara 1992.
- Madelung, Von Wilfred, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, (trc.) A. Bülent Ünal, b.y., İzmir 2001.
- Mahmûd, 'Abdülkâdir, *Felsefetu's-Sufiyye fi'l-İslâm*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1967.
- Malamud, Margaret, "The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur", *International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis*, Iran 1994.

- el-Makdîsî el-Beşşârî, Şemsuddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, (thk.) Muhammed Emîn ed-Dennâvî, Dâru Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- Massignon, Louis, *Essay on the Origins of The Technical Language of İslamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre Dame, Indiana 1954.
- Massignon, Louis, *Doğuş Devrinde İslâm Tasavvufu*, (trc.) Mehmet Ali Aynî, (haz.) Osman Türer-Cengiz Gündoğdu, Ataç Yayınları, İstanbul 2006.
- Muhtâr, Süheyr Muhammed, *et-Tecsîm 'inde'l-müslimîn -Mezhebu'l-Kerrâmîyye-*, Kahire 1971.
- en-Neseî, Necmüddîn 'Ömer b. Muhammed b. 'Ahmed, *el-Kand fî Zikri'l-'Ulemâ-i Semerkad*, (thk.) Nazar Muhammed el-Fâreyânî, Mektebetü'l-Kevser, Suudi Arabistan 1412/1991.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (thk.) Tâhâ 'Abdilra'ûf Sa'd-Mustafâ el-Havârî, Kahire 1398/1978.
- es-Sâ'ûdî, Ebu'l-Hasan 'Ali, *en-Nutâf fî'l-Fetâvâ*, (thk.) Muhammed Nebil Bahsalî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Seale, Morris S., "The Ethics of Malamatiya Sufism and The Sermon on The Mount", *The Muslim World*, 58/1, Leiden 1968.
- es-Seksekî, 'Abbâs b. Mansûr, *el-Burhân fî Ma'rifeti 'Akâidi Ehli'l-Edyân*, (nşr.) Halîl 'Ahmed İbrâhîm el-Hâc, Beyrut 1425/2004.
- es-Subkî, Takiyyuddîn 'Ahmed, *Tabakâtu's-Şâfi'yyeti'l-Kübrâ*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- Sviri, Sara, "İlk Dönem Tasavvuf Kültüründe Melâmetiyye Hareketi ve Hâkim Tirmizî", (çev.) Salih Çift, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 4/11, İstanbul 2003.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, 2 Cilt, Beyrut 1317.
- Şener, Habib, *Gazzâlî'de Varlık ve Bilgi*, Sonçağ Akademi Yayınları, Ankara 2019.
- Şeref, Muhammed Celâl, *Dirâsât fî't-Tasavvufi'l-İslâmiyyi*, Dâru'n-Nehdâti'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- Watt, W. Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc.) Ethem Ruhi Fığlalı, Birleşik Yayınları, İstanbul 1998.
- Yaltkaya, Mehmed Şerafettin, "Kerrâmîler", *Dâru'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası (Tarihî, İçtimâî, Dinî, Felsefî)*, Ahmet İhsan Matbaası Limitet Şirketi, İstanbul 1929.
- ez-Zebîdî, Muhibbuddîn Ebi'l-Feyz es-Seyyîd, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmus*, 4 Cilt, Dâru'l-Ma'rife, Mısır 1306/1980.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütüb, Kahire 1963.
- ez-Zehabî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. 'Ahmed b. 'Osmân, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, (thk.) Sekîne eş-Şihâbî, Dâru'l-Fikr, Dımaşk 1982.

Zysow, Aron, "Two Unrecognized Karrâmî Text", *Journal of The American Oriental Society*,
Newyork 1988.