

Mâtürîd's Criticism of the Karramiyyah in The Idea of Allah (Abu'l-Barakât Nasafi Example)

Hüseyin DOĞAN*

Abstract

Horasan and Mawaraunnahr region is a region that has hosted many religious, political, philosophical and sectarian formations throughout history. Undoubtedly, Abul Barakat an-Nasafi is one of the important scientists of the Khorasan and Maverannehir region. He has opposed many groups and denominations that he has adopted and accepted in relation to the Hanafi-Maturidi's Kalam tradition, which has emerged during his time and which he has adopted as an anti-Sunni.

Between the III.-VII./IX.-XIII centuries Muhammad bin Karram (d. 255/869), an important Kalam School's in Khorasan and Maverannehir and its movement is a sect that Abul Barakat an-Nasafi has attracted a lot of attention. Nasafi intensified his criticism of Karramiyyah in general with his in the Notion of Allah and idea of greatness. In some cases, although Nasafi's criticism of the theological views of Karramiyyah has a right share, it is understood that some criticism and criticism approaches with emotional basis and assumptions that are completely out of the scientific and objective framework.

Keywords: Kalam, Nasafi, Allah, Attribute, Criticism.

Mâtürîdiler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Örneği)

Hüseyin DOĞAN

Öz

Horasan ve Maverâünnehir bölgesi, tarih boyunca pek çok dinî, siyasî, felsefî ve mezhebi oluşumlara ev sahipliği yapmış olan bir bölgedir. Hiç kuşkusuz Ebü'l-Berekât en-Nesefî de, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin yetiştirmiş olduğu önemli ilim adamlarındandır. Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğine bağlı olarak benimsediği ve kabullendiği görüşleri itibarıyla, kendi döneminde ortaya çıkan ve kendisinin Ehl-i Sünnet karşıtı olarak nitelendirdiği pek çok grup veya mezhebe karşı koymuştur.

III.-VII./IX.-XIII. yüzyıllar arasında Horasan Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren ve önemli bir kelâmî okul olan Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve hareketi, Ebü'l-Berekât

* Associate Professor, University of Kafkas Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Branch of Kalam and History of Islamic Sects, Kars, Turkey.

Doç. Dr., Kars Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Kars, Türkiye.

huseyindogan5555@hotmail.com

ORCID 0000-0002-3509-5340

Type / Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 01 May / Mayıs 2020

Accepted / Kabul Tarihi: 27 June / Haziran 2020

Published / Yayın Tarihi: 08 July / Temmuz 2020

Volume / Cilt: 7; **Issue / Sayı:** 14; **Pages / Sayfa:** 171-188.

Suggested ISNAD Citation: Hüseyin Doğan, "Mâtürîdiler'in Ulûhiyyet Konusunda Kerrâmiyye'yi Tenkitleri (Ebü'l-Berekât en-Nesefî Örneği)", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/14(Temmuz-July 2020), 171-188. www.dergipark.org.tr

en-Neseî'nin fazlasıyla dikkatini çektiği bir mezheptir. Neseî, Kerrâmiyye'ye dönük eleştirilerini genel olarak Allah tasavvuru ile ulûhiyyet konularında yoğunlaştırmıştır. Neseî'nin, Kerrâmiyye'nin benimsediği ve savunduğu bazı teolojik görüşlerine olan eleştirilerinde kimi durumlarda haklılık payı olsa da, kimi eleştiri ve tenkitlerinde ise ilmî ve nesnel çerçeveden tamamen uzak duygusal bir eğilim ve kabullerle yaklaştığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Neseî, Allah, Sıfat, Eleştiri.

GİRİŞ

III.-VII./IX.-XIII. yüzyıllar arasında Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde faaliyet gösteren ve önemli bir kelâmî okul olan Kerrâmiyye inandığı, kabul ettiği ve savunduğu görüş ve düşünceleriyle İslâm toplumunda fazlasıyla dikkat çekmiş bir mezheptir.¹ Muhammed b. Kerrâm (ö.255/869) başta olmak üzere özellikle de kendisinden sonraki Kerrâmî takipçileri, Horasan ve Maverâünnehir bölgesinde ciddi faaliyette bulunmuşlardır. Kerrâmîler, bu çalışma ve faaliyetleri sırasında zamanla müntesiplerinin ve halkın güven ve desteklerini yanlarına almalarına rağmen, beliren ve ortaya çıkan muhalefet ve karşıt görüşler dolayısıyla kötülenmişler ve insanlar nezdinde değersiz ve itibarsız gösterilmeye çalışılmışlardır. Sâmânîler (819-1005) ve Gazneliler (963-1186) döneminin önemli inanç ve düşünce ekollerinden birisi olan Kerrâmiyye, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ve Kûfe kelâm okulundan ödünç aldığı mistik ve teosofik düşüncesini kelâm ve akâid görüşleriyle harmanlayarak gerçekte insanlara yeni bir din yorumu ve fırsatı sunmak istemiştir. Bugün Kerrâmiyye ile ilgili en büyük kaybımız, bizatihi kurucusu Muhammed b. Kerrâm ve bu hareketi sonradan geliştiren ve savunan Kerrâmî bilginlerin eser ve kitaplarının günümüze ulaşmamış olmasıdır. Zira bilindiği üzere bir dinî-kelâmî yapının görüş ve düşüncelerinin tahrir edileceği en iyi kaynak kendi beyân ve eserleridir. Ne yazık ki Kerrâmiyye veya Kerrâmî literatür ile ilgili çok önemli kaynak ve eserler bizlere ulaşmamıştır. Bu sebeple de Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmiyye ile ilgili görüş ve düşünceler, daha çok onları karşıtları ya da muhalifleri konumundaki diğer mezhep sahipleri ve taraftarlarınca bizlere aktarılmıştır.

Ebû'l-Berekât en-Neseî (ö.710/1310), Muhammed b. Kerrâm ve onun hareketi olan Kerrâmiyye'yi, benimsediği ve kabullendiği değişik inanç, görüş ve fikirleriyle analiz eden ve eleştiren önemli bir Türk bilginidir. Horasan ve Maverâünnehir bölgesinin yetiştirmiş olduğu değerli ilim adamı ve düşünürü olan hatta eser ve kitapları günümüze kadar ulaşan Neseî, Kerrâmiyye'yi, başta ulûhiyyet görüşleri olmak üzere imân, tevekkül, nübüvvet/mucize ve imâmet gibi temel bazı teolojik ve kelâmî düşünceleri noktasında tenkide tâbi tutmuştur. Ancak Neseî'nin, Kerrâmiyye'ye dönük bu tenkitleri arasında en çok dikkati çeken ve üzerinde durulması gereken husus ise, ulûhiyyet düşüncesidir. Zira iyice araştırıldığında ve kavramsal çözümlenmeye tâbi tutulduğunda Kerrâmîler'in kabul ettiği ulûhiyyet görüşlerinin, Neseî'nin Mâtürîdî kelâm anlayışından ilham alarak savunduğu ulûhiyyet düşüncesinden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Hele hele Neseî'nin, onların savunduğu Allah tasavvuru ile zât ve sıfat anlayışlarına yöneltmiş olduğu

¹ Ebû'l-Hasan 'Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, (Beyrut: Dâru's-sâdır, 2006), 9-11; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (Kahire: Mektebetü dâri't-türâs, 2007), 15-29; Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 1: 7-32; Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyâsî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sıbğatullah Kaya, (İstanbul: Şura Yay., 1996), 20-40.

eleştirilerinin temelini, ilmî ve bilimsel olmaktan çok mezhebî, siyasî ve duygusal bazı gerekçelere istinat ettiği görülmektedir.

1. Ebû’l-Berekât en-Neseî’nin Şahsiyeti ve İlmî Kişiliği

Ebû’l-Berekât en-Neseî’nin tam olarak ismi, ‘Abdullah b. ‘Ahmed b. Mahmûd Hâfizuddin Ebû’l-Berekât en-Neseî’dir.² Ayrıca kendisine “Hâfizuddîn”, “Allâmetü’l-Dünya”, “Ebû’l-Berekât”, “Sadru’l-İslâm”, “Muhyi’s-Sünne” ve “Kâmil İmâm”, gibi bazı unvanlar da verilmiştir.³ Doğduğu şehre nispetle “Neseî” olarak da nitelendirilen en-Neseî’nin en meşhur olan ve kelâm çevrelerinde bilinen ismi, Ebû’l-Berekât en-Neseî’dir.⁴

Neseî, yetiştiği muhit itibarıyla Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışının kabul gördüğü yerde ve etkili olduğu bir zaman diliminde yaşamış düşünürdür. Bundan müphem, onun özellikle de fıkıh, akâid ve kelâm ilmi noktasındaki görüş ve düşünceleri, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarca savunusu yapılan inanç ve beyânlara göre şekillenmiştir denebilir. Bu sebeple o, sadık bir Hanefî-Mâtürîdî takipçisi olduğu kadar, aynı zamanda da iyi bir şârih ve yorumcudur. 671/1273’te Türkistan’da baş gösteren Moğol istilâsı, Neseî, Merv ve Buhârâ bölgesini derinden etkilemiş ve binlerce insan Moğol saldırıları sonucunda katledilmiştir. Hiç kuşkusuz bölgenin Moğollar tarafından yağmalanması ve siyasî karmaşa ve istikrarsızlığa mahkûm bırakılması Neseî’nin de hayatında değişiklik yapmasına neden olmuştur.⁵ Bölgede baş gösteren siyasî, sosyal ve kültürel kargaşa ve asayişsizlik sebebiyle burayı terk eden Neseî, daha sonra Kirman şehrine geçmiştir. O, Kirman’da *Kutbiyyetü’s-Sultâniyye Medresesi*’nde uzun süre hocalık yaparak pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kirman’daki süresini tamamlayan Neseî, buradan Bağdat’a geçmiştir. 710/1310 yılında, tekrardan Bağdat’a bir daha ziyarette bulunan Neseî, burada kaldığı süre içerisinde İmâm Merğînânî’nin (ö.593/1196) *el-Hidâye* adlı eserine şerh yapmıştır.⁶ Hayatının çoğu kısmını Neseî, Buhârâ, Kirman ve Bağdat gibi önemli ilim merkezlerinde geçiren Neseî,

² Ebû Muhammed Muhyiddîn ‘Abdilkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru’l-mûdiyye fi tabakâti’l-hanefiyye*, nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv, (Riyad: 1993), 2, 294; Ebû’l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî, *Tâcû’t-terâcim fi tabakâti’l-hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beyrut: Dârü’l-kalem, 1992), 174; Ebû’l-Hasenât ‘Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî, *el-Fevâ’idü’l-behiyye fi terâcimi’l-hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na’sânî, (Beyrut: 1906), 101; ‘Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-müellifîn –terâcimi’l-musannifi’l-kütübi’l-‘arabiyye*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1993), 2: 228; Takıyyüddîn b. ‘Abdilkâdir et-Temîmî, *et-Tabakâtü’s-seniyye fi terâcimi’l-hanefiyye*, thk. ‘Abdülfettah Muhammed, (Kahire: 1989), 4: 154; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘arifîn esmâ’ü’l-müellifîn ve âsaru’l-musannifîn*, (Beyrut: Dârü’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1951), 1: 464.

³ Recep Önal, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, (Bursa: Emin Yay., 2017), 31; Muhammed Yazıcı, *Ebû’l-Berekât en-Neseî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İtimâd fi’l-İtikâd Adlı Eseri*, (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992), 31-32; Bedreddin Çetiner, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1995), 32; Temel Yeşilyurt, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, (Malatya: Kubbealtı Yay., 2000), 21-22; Mürteza Bedir, “Ebû’l-Berekât en-Neseî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32: 567; Sûdûnî, *Tâcû’t-terâcim*, 174-175; Leknevî, *Fevâ’idü’l-behiyye*, 101-102; Kureşî, *Cevâhiru’l-mudiyye*, 2: 294-295; Âdil Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, (Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-sekâfiyye, 1983), 10: 304-305.

⁴ Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, 10: 304.

⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslâm’ın Serüveni*, (İstanbul: İz Yay., 1993), 2: 312; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. H. Dursun Yıldız, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 482; Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*, (İstanbul: Ötüken Yay., 2006), 199-201.

⁶ Kays Ali Kays, *İrânîyyûn ve’l-edebi’l-‘arabi ricâli’l-ulumû’l-Kur’ân*, (Tahran: 1984), 252; Leknevî, *Fevâ’idü’l-behiyye*, 102; Kureşî, *Cevâhiru’l-mûdiyye*, 2: 295; Nüveyhîz, *Mu’cemü’l-müfessirîn*, 10: 304; Çetiner, *Ebû’l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, 31.

710/1310 tarihinde⁷ Bağdat seyahatinden memleketine dönerken Hûzistan bölgesinin İzec (Mâlû'l-emîr) kasabasında vefat etmiş ve defni buraya yapılmıştır.⁸

Neseî'nin, *el-Umde fi'l-'Akâid, el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd, Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl, Menâru'l-Envâr ve Keşfu'l-Esrâr* gibi eserleri bulunmaktadır.⁹

2. Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin Allah'ın Zâtı Hakkında Yöneltiği Tenkitleri ve Bunların İlmî Değeri

Ebû'l-Berekât en-Neseî'nin, Kerrâmiyye'ye yönelik en büyük eleştirisi Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında olmuştur. Neseî'ye göre Allah, zât ve sıfatlarında tek olup O'nun herhangi bir eşi ve benzeri yoktur.¹⁰ Neseî, Kerrâmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın herhangi bir cisim ve cevher olmadığını; zira o cisim ve cevherin bölünme, parçalanma ve birleşme (terkîb) gibi arazi unsurlarla muttasıf olduğu görüşünü kabul etmiştir.¹¹ O, bu hususta şunları söylemektedir.

"Hıristiyanların kabul ettikleri görüşün aksine Allah, cevher de değildir. Çünkü cevher, mürekkebin cisimlerin aslından ibarettir ki, bölünme kabul etmeyen en küçük kısım (cüz), cevher olarak adlandırılmaktadır. Allah, mürekkebin cisimlerin aslı olmadığından cevher de olamaz. Zira cevher, bölünme kabul etmeyen bir yer kaplayıcıdır ve hareket ile sükûndan beri değildir. Bu da cevherlerin hâdis varlıklar olduğuna delâlet eder. Dolayısıyla hâdis olan cevherlerin, kadîm olan Allah'a benzemesi söz konusu olamaz"¹²

Neseî, Allah'ın zâtı hakkında Kerrâmiyye'nin Allah'a bileşik olmayan anlamında cisim, yani cevher dediklerine işaret ederek onların görüşlerini eleştirmiştir. Kerrâmiyye tarihî sürece de paralel olarak Allah hakkında, "O, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir" biçiminde bir görüş ileri sürmüştür.¹³ Özellikle de Muhammed b. Kerrâm'dan sonraki süreçte Kerrâmî firkalarca dile getirilen bu tasvir, İslâm kültüründe Kerrâmiyye dönük ciddi anlamda eleştiri ve ithamların yapılmasına neden olmuştur.¹⁴ Burada üzerinde durulması gereken en temel husus, gerçekte Kerrâmiyye'nin kurucusu da dâhil olmak üzere ilk dönemlerde böylesi bir ifade hiç söylenmezken, niçin zamanla bu ifadenin beyân edildiği veya karşıtlarıyla yapılan tartışma ve münâzaralarda kullanıldığı meselesidir.

Bilindiği üzere ilk dönemlerde, yabancı ilâhiyat ve kültürlerin İslâm düşüncesine olan sirayetleri neticesinde "yoktan yaratma teorisi", "cevher-araz metafiziği" ve "ilâhî sıfatlar" gibi temel bazı problemler tartışılmıştır. Özellikle de "cevher-araz metafiziği", ilk

⁷ Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 102; Kays, *İrâniyyûn*, 252.

⁸ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifîn*, 2: 228; Leknevî, *Fevâ'idü'l-behiyye*, 102; Nüveyhîz, *Mu'cemu'l-müfessirîn*, 10: 304; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'arifîn*, 1: 464; Çetiner, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Medârik Tefsiri*, 32; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî*, 28.

⁹ Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd (Şerhü'l-'umde fi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*, thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-mısriyye, 1432/2012), 13; Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd (Şerhü'l-'umde fi 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*, thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-mısriyye, 1432/2012), 8; Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, trc. Temel Yeşilyurt, (İstanbul: Endülüs Yay., 2019), 28.

¹⁰ Neseî, *İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 141-144.

¹¹ Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 52.

¹² Neseî, *İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 152.

¹³ Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn –Mezhebü'l-kerrâmiyye-*, (Kahire: 1971), 176-177.

¹⁴ Muhtâr, *Mezhebü'l-kerrâmiyye*, 178-180.

dönemlerde henüz kavramların yerli yerine oturmaması ve içeriklerinin de tamamıyla doldurulmaması sebebiyle, önemli boyutta fikrî çalkantı ve münazaralara neden olmuştur.¹⁵ Dolayısıyla kelâmcılar ve filozoflar kendi aralarındaki tartışmalarda, bazen “cevher” kavramını “cisim” kavramı yerine, bazen de “cisim” kavramını “cevher” yerine kullanmışlardır. Onlar, Allah’ın zâtını tavsif etme konusunda veya nesnel alanda O’nu ifadelendirebilmek adına, Allah kavramını bazen “cisim” olarak, bazen de “cevher” olarak ifade etmeyi tercih etmişlerdir.¹⁶ Dolayısıyla Kerrâmîler, Pezdevî’nin de vurguladığı gibi “cisim” sözcüğünü, gerçekte “isim” anlamında kullanmışlardır.¹⁷ Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin dillendirdiği “Allah, cisimdir” görüşleri yüzünden, onların Müşebbihe ve Mücessime mezhepleri içerisinde değerlendirilmelerinin daha doğru olacağını söylemiştir.¹⁸ Kerrâmiyye’nin benimsediği, “Allah, cisim ve cevherdir; ancak bizim bildiğimiz veya tasavvur ettiğimiz cisimler gibi değildir” biçimindeki ifadesi iyice irdelendiğinde onların, muhalifleri veya karşıtlarınca savunulan görüş ve yaklaşımlardan çok da farklı şeyleri imâ etmedikleri anlaşılmaktadır. Şayet Kerrâmiyye Allah hakkında, “O, bizim bildiğimiz bir cisim ve cevher gibidir” demiş olsalardı, kuşkusuz onları en sıkı ve sert biçimde eleştiren Bağdadî’ye hak verilmesi gerekirdi. Hatta Bağdadî’nin dilinden de anlaşıldığına göre Kerrâmiyye mensuplarının, o dönemde “Allah cevherdir” şeklindeki bir beyânı reddetmiş oldukları da anlaşılmaktadır.¹⁹ Mevcut durumda Mâtürîdî kelâmcılardan Pezdevî’nin açıkça beyân ettiği gibi, Kerrâmiyye hakikatte şunu söylemek istemiştir: “Allah, hakikî olarak değil, isim olarak “cisimdir”. Bizim bildiğimiz cisimler gibi değil, ama “cisimdir.””²⁰

Anlaşıldığına göre Kerrâmiyye, “Allah, cisimdir” derken, tamamen içsel-bâtınî bir tasavvurla bunu söylemiştir. Zira Kerrâmî söylem, teşbîh ve tescîm kesinlikle reddeder. Onların tahayyülünde Allah’a bir mekân ve yer tayin etmek olmamıştır ki, Allah’ı belli bir mekân ve konumda tasavvur etsinler. Bu nedenle de onların, Allah’ın bir mekânı vardır, dolayısıyla da Allah, o mekânı dolduran bir cisimdir biçimindeki anlayışa yönelmeleri hiçbir biçimde geçerli ve tutarlı değildir. Muhtemelen o dönemde Horasan’da Mâtürîdî kelâmcılarınca söylenen, “Allah, şeydir” sözünü, Kerrâmiyye biraz daha tasavvufî ve mistik bir çehreye bürümüş olabilir. Kerrâmiyye’ye göre nasıl ki, Mâtürîdîler’ce dillendirilen “Allah, şeydir” ifadesinden, “Allah, mevcuttur” manası çıkıyorsa²¹ aynı şekilde, “Allah, cisimdir” sözünden de, “Allah, vardır” anlamı çıkarılmalıdır. Bu cümleden hareketle Mâtürîdî kelâmcıların, “Allah şeydir; ancak bizim bildiğimiz şeyler gibi değildir” yaklaşımıyla, Kerrâmîler’in beyân ettikleri, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz isim-

¹⁵ Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fî ‘ilmi’l-kelem*, thk. Hasan Mahmûd ‘Abdillatif, (Kahire: el-Meclisü’l-cenneti’t-türâsî’l-islâmiyyi, 1391/1971), 246-258.

¹⁶ Ebû Mansûr ‘Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu el-Milel ve’n-nihal*, thk. Elbîr Nasrî Nâdir, (Beyrut: 1986), 149.

¹⁷ Ebu’l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, trc. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yay., 2013), 46.

¹⁸ Bağdâdî, *Milel ve’n-nihal*, 149; Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 67.

¹⁹ Ebû Mansûr ‘Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 1991), 161.

²⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 46.

²¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf, (Beyrut: 1970), 41-42. İmâm Mâtürîdî, “cisim” lafzının maddî âlemdeki işaretler ve göstergeler dışında yorumlanmak koşuluyla Allah hakkında kullanılmasının mümkün olabileceğini kabul eder. Bu anlamda o, Kerrâmiyye’nin, “Allah cisimdir; ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir” sözünü daha akli ve rasyonel bir yaklaşımla ele almış ve değerlendirmiştir. Bkz. *Kitâbü’t-tevhîd*, 38-39.

ler gibi değildir” sözü arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah’a, “şey” denildiği gibi “cisim/isim” de denebilir:

“Allah hakkında “şey” demenin dinî açıdan bir sakıncası yoktur. Çünkü O’nun bir “şey” olmaması halinde, Allah’ın sıfatlarını reddetmiş oluruz. Çünkü “şey”in zıttı, bir “şey” olmayandır. Allah’ın sıfatlarının varlığı mümkün kılan hususlardan birisi de, O’nun bir “şey” olduğunun imkânını varsaymaktır. Mu’attıla, teşbihten kaçınmak maksadıyla Allah hakkında “şey” kavramının kullanılmayacağını savunmuştur.”²²

Eş’arî kelâmcılardan Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî (ö.816/1413) de, Kerrâmiyye’nin benimsediği “cisim” ve “cevher” anlayışı konusunda onlarla yapılan tartışmaların gereksizliğine işaret etmiştir. Cürcânî, Kerrâmîler’in, “cisim” kelimesini tıpkı Mâtürîdiler gibi, “mevcut” veya “kendi başına var olabilen (kıyâm bi-nefs)”²³ anlamında yorumladıklarını kaydetmektedir.²⁴ Cürcânî, bu konudaki temel problemin kavramların veya lafızların kullanılış biçiminden kaynaklandığını ifade ederek Allah’ın, somut biçimde cisim olarak nitelendirilmesi, değişik nesne ve maddelerden mürekkep bir varlık olarak tasavvur edilmesini gerekli kılar demektedir.²⁵

Diğer taraftan Nesefî, Kerrâmîler’in savunduğu Allah cisimdir, ancak bizim bildiğimiz cisimler gibi değildir anlayışından hareketle onların, Allah’ı birer cisim gibi algıladıklarını dolayısıyla da Allah’a bir mahal ve yer tayin ettiklerini ileri sürmüştür.²⁶ Gerçekte Kerrâmiyye, az önce de işaret edildiği gibi Allah’ın mekânı veya işgal ettiği yer anlamına gelebilecek ne bir beyânda bulunmuş ne de böylesi bir tezin savunmasını yapmıştır. Muhtemelen böyle bir suçlamanın nedeninin, o dönemde tartışılan ve itikâdî gruplar arasında ciddi bölünmelere sebep oluşturan “sıfatların te’vîl edilmesi” meselesiyle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Kanaatimizce Yahûdilik, Hıristiyanlık ve diğer kültürlerde cari olan teşbih ve tescim ile ilgili görüş ve düşünceler, mevcut ortam ve siyasi erk eliyle Kerrâmiyye’ye atfedilmiştir.²⁷

Nesefî’ye göre, Kerrâmiyye’nin Allah’ın üst bir cihette bulunduğu, dolayısıyla da semâda kendine yer edindiğine yönelik kabulleri de bâtil ve geçersizdir.²⁸ Muhtemelen Kerrâmiyye’nin böyle bir iddiada bulunmasının sebebi, müslümanların Allah’a duâ ederken ellerini ve yüzlerini semaya doğru çevirmelerinden kaynaklanmaktadır. Nesefî de bu kanaatte olsa gerek ki, bu konuya temas etmiş, dua ederken el ve yüzlerin semaya doğru kaldırılmasının hikmetini, Allah’ın semada bulunmasından dolayı değil, sırf ibadet amacıyla yapılmasından kaynaklandığını, bu nedenle böyle hareket etmenin Allah’a yön tayini anlamına gelmeyeceğini önemle vurgulamıştır. Ona göre duâda el ve yüzlerin semaya çevrilmesi, tıpkı namazda Kâbe’ye yönelmek gibi sırf ibadet niyetiyle yapılmaktadır. Nasıl ki namazın kiblesi Kâbe ise, duânın da kiblesi semadır. Bu nedenle eller ve yüzler duâ esnasında semaya çevrilmektedir.²⁹ Namazda kabeye yönelen birisi, Allah’ın orada

²² Ebu’l-Mu’in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Bahru’l-kelem (Mâtürîdî akâidi)*, trc. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yay., 2010), 36.

²³ Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 42.

²⁴ Seyyîd eş-Şerîf ‘Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, (İstanbul: 1257), 3: 21-22.

²⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3: 22.

²⁶ Şerîf Yahyâ el-Emîn, *Mu’cemu’l-firaki’l-islâmiyye*, (Beyrut: Dâru’l-enzvâ’î, 1406/1986), 196.

²⁷ Ebû Mûti’ Mekhûl b. Fazl el-Belhî en-Nesefî, *Kitâbü’r-redd ‘alâ ehli’l-bed’i ve’l-ehvâ’i ve’l-dâlleti*, thk. Marie Bernand, (Beyrut: 1980), 110-111.

²⁸ Nesefî, *İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 158.

²⁹ Nesefî, *İ’timâd fi’l-i’tikâd*, 159.

olmadığını bildiği gibi aynı şekilde, duâda ellerini ve yüzlerini semaya kaldıran da Allah'ın semada olmadığını bilmektedir.³⁰

Kerrâmîyye'nin kurucusu Muhammed b. Kerrâm (ö.255/868) "Rahman, arşa isti-vâ etmiştir."³¹ âyetini delil göstererek Allah'ın arşa dokunduğunu ve arşı kendisine mekân tuttuğunu iddia etmiştir.³² İbn Kerrâm'ın bu görüşünü benimseyen Kerrâmîler'e göre Allah Teâlâ arşın üzerinde karar kılmış, onu kendine mekân tutmuştur. Arşa temas etmektedir. O'nun hareket etmesi, dönüşmesi ve arşından inmesi câizdir.³³

Kerrâmîyye'nin bu görüşlerini bâtil bulan Neseî, Allah'a mekân tahsis edilemeyeceğini önemle vurgular.³⁴ Çünkü ona göre Allah'ın mekândan beri oluşu, mekânın ezeli olmayışı nedeniyledir. Yani Allah Teâlâ arşı yaratmadan önce de zatıyla var idi. O'nun dışındaki her varlık yaratılmış olup, bu varlıklardan hiçbiri ezeli değildir.³⁵ Ayrıca Neseî'ye göre şayet Allah, mekânı yarattıktan sonra yer tutmuş olursa, bu durumda değişmiş ve sonradan olmuş demektir. Mekânda yer tutuşta mekâna temas da bulunmaktadır. Değişme ve özünde sonradan olanları kabul etme sonradan oluş belirtilerindedir.³⁶ Halbuki Allah, bir mekânda yer tutma ya da bir mekâna temasta bulunma veyahut yer değiştirme gibi özelliklerden münezzehtir. Bu tür özellikler yaratılmışlara has niteliklerdir. Dolayısıyla sonradan oluşu ifade eden belirtilerin/vasıfların Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir.³⁷ Bu hususta Eş'arî Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin, Kerrâmîlere dönük ciddi itham ve suçlamaları bulunmaktadır:

"İbn Kerrâm, kitabında (Kitâbu 'Azâbi'l-Kabr) Yüce Allah'ın, arşa dokunduğunu ve arşın, O'nun mekânı olduğunu yazmıştır. Fakat dostları (taftarlar), arş hakkında "dokunma-temas etme" sözcüğü yerine "karşılaşma (mulâkât)" kelimesini kullanmış ve demişlerdir ki: "O'nunla arş arasında, arş aşağıya doğru inmedikçe, bir cismin bulunması doğru olmaz." Bu ise, onların kullanmaktan kaçındıkları "dokunma" sözünün anlamıdır."³⁸

Görüldüğü üzere Kerrâmîyye tarafından savunulduğu ileri sürülen Allah'ın arşına teması ile ilgili görüşünün de temelde onların, "Allah cisimdir (vardır)" görüşleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hatta onlar bu konuda o kadar hassas davranmışlar ki, "temas" (mümâset) kavramının yanlış anlaşılmasını önlemek amacıyla "karşılaşma" (mülâkât) kavramının kullanılmasını tercih etmişlerdir.³⁹ Kerrâmîyye'nin bu görüşünü ortaya attığı dönemde Müşebbihe ve Mücessime'nin, Allah hakkındaki teşbîhe ve tescîme istinat eden ciddi beyânları bulunuyordu. Allah'ın zâtı ve birliği konusundaki bu asılsız ve mesnetsiz beyânlara cevap vermek isteyen Kerrâmîyye, zamanla muhaliflerinin suçlamasına mazhar olmuş ve kavram kargaşası yaşanmıştır.⁴⁰ Kerrâmîyye'nin geliştirdiği ve savunduğu "Allah,

³⁰ Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî*, 148.

³¹ et-Tâhâ, 20/5.

³² Neseî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, 33; Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 158, 164.

³³ Ebü'l-Feth 'Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Fehmi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ts.), 1: 99.

³⁴ Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 164.

³⁵ Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 164.

³⁶ Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 165.

³⁷ Neseî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 165-166.

³⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 161.

³⁹ Emîn, *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmîyye*, 196.

⁴⁰ Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, thk. 'Ahmed Hicâzî es-Sakâ, (Beyrut: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, 1406/1986), 29.

cisimdir" görüşü, doğal olarak Allah'ın bir mekânda olmasını gerekli kılmaktadır. Bu mekânda arşır ve Allah arşı üzerinde istikrar kılmıştır:⁴¹

"Allah muhakkak ki, diğer mevcudattan farklı kendi başına münferit varlığı olan bir Zât'tır. Allah, arazın hulul ettiği şeylerin hiç birisine hulul etmez; cisimlerin imtizacı gibi hiçbir şeyle imtizac etmez; O, tüm mahlukâta mübâyin (farklı) olan bir Zât'tır."⁴²

Kerrâmiyye, nesnel ve dünyevî bütün olanaklardan uzak bir Allah tasavvuru geliştirmeye ve savunmaya çalışırken, karşıtları meseleyi nesnel olanaklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmışlar, bu sebeple de onların tıpkı Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a yer ve mekân tayin etmiş olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin temel amacı, başta Müşebbihe ve Mücessime'nin bakış açısını çürütmek sonrasında da İslâm Kelâmı'na dışarıdan servis edilmiş olan yabancı etiketli sanal görüşlerin önüne geçmektir.

3. Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Allah'ın Sıfatları Hakkında Yönelttiği Tenkitleri ve Bunların İlmî Değeri

Kerrâmiyye'nin sıfat teorisi, tıpkı Ehl-i Sünnet'te kabul gördüğü şekliyle varlık bulmuştur. Daha doğrusu benimsediği inanç, görüş ve düşüncelerin ana kaynağı Ebû Hanîfe olduğundan, onun benimsemiş olduğu sıfat anlayışı aynen Kerrâmîler'ce de kabul edilmiş ve savunulmuştur. Kerrâmiyye tıpkı Allah tasavvurunda olduğu gibi, sıfatları algılarken de çoğu kere teolojisinin temel yapı taşı olan mistik ve teosofik unsurlara dayalı olarak bir çözümlenmede bulunmuştur.

Kerrâmiyye, Allah'ın, "kadîm" bir ilimle âlim olduğunu savunmuştur. Çünkü onlara göre fiilin muhkemliğinin (sağlam) tam bir mükemmellekle gerçekleşmesi ve ortaya konması, aynı zamanda fâilin de âlim olduğuna işaret eder. Onlar, "kudret" sıfatıyla ilgili olarak Allah'ın, ezeli ve kadîm olan bir kudret sıfatıyla "kâdir" olduğunu savunmuşlardır. Aynı şekilde Allah'ın, ezeli ve kadîm olan "hayat" sıfatıyla diri ve canlı olduğunu kabul etmişlerdir. Görüldüğü üzere Kerrâmiyye, tıpkı Ehl-i Sünnet kelâmında olduğu gibi subutî sıfatların tamamını ezeli ve kadîm olarak telakki etmiştir. Bu görüşleriyle de onların, Ehl-i Sünnet ulemâsına yakın durdukları ve Allah'ın sıfatları konusunda benzer görüşleri paylaştıklarını söylemek mümkündür.

Kerrâmiyye'nin sıfat görüşünü en iyi tasnif edenlerin başında Şehristânî gelmektedir. O, bu konuda şunları söylemiştir:

"Allah, bir ilimle 'âlim, bir kudretle kâdir, bir hayatla diri, meşîetiyle de [evrende] dilediğini gerçekleştirendir. Bütün bu sıfatlar, kadîmdir, ezeldir ve Allah'ın zatıyla kâimdir.

⁴¹ Emîn, *Mu'cemu'l-fıraki'l-islâmiyye*, 196.

⁴² 'Ali Sâmi en-Neşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*, trc. Osman Tunç, (İstanbul: İnsan Yay., 1999), 37. 'Abdülkerîm eş-Şehristânî, bu konuda şu bilgileri vermektedir: "Kerrâmiyye'nin büyük çoğunluğu, Allah hakkında "cisim" lafzını kullanmışlardır. Bunu diğer düşüncelerine yaklaştırmak isteyenler ise, Allah'ın cisim olmasıyla bizâtihî kâim olduğunu kastettiklerini, cismin kendilerine göre tarifinin böyle olduğunu ortaya koydular. Bizâtihî kâim olan iki şey hakkındaki hükümlerini buna dayandırarak, bu iki şeyin birbiriyle ya yakın (mücâvir) veya birbirinden ayrı ve uzak (mütebâyin) olduklarını söylediler. Bazılarına göre yakınlık 'arşla beraberlik olarak, diğerleri de ayrılık ve uzaklık olarak hükmettiler. Bazen da ya her iki mevcudun biri diğeriyle cevherle birlikte araz gibi olur yahut da onun bir cihetinde bulunur diyerek Allah Teâlâ'nın araz olmadığını, zira zatıyla kâim bulunduğunu, bu durumda âlemin bir cihetinde bulunmasının vâcib olduğunu, bu cihetin de en yüksek ve şereflişinin de fevk (üst) olduğunu, Allah'ın zât olarak fevkte bulunduğunu ve görüldüğünde de bu cihetten görüleceğini söylediler." Bkz. Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 125.

Bu sıfatlara bazen Eş'arî'nin yaptığı gibi sem'î ve basarî da ilave etmişler, bazen de yedeyn (iki el), vech (yüz) ve 'ayn (göz) gibi sıfatları da Allah'ın zâtıyla kâim olarak görmüşler ve kadîm olarak kabul etmişlerdir. Ancak Allah'ın elinin, yüzünün ve gözünün, mahlukâtın eli, yüzü ve gözü gibi olmadığını beyân etmişler ve Allah'ın âhirette görülmesinin, diğer yönlerden değil de, sadece yüksekte (fevk) olacak biçimde geçerli olacağını ileri sürmüşlerdir."⁴³

Şehristânî'nin kendi eserinden alıntıladığımız bu açıklamada da görüldüğü üzere Kerrâmiyye, sıfatların ezeliğini inkâr etmediği gibi Allah'ın zâtını hâdislere mahal da kılmamıştır. Aslında onların bu konudaki hassasiyeti, tevhide olan bağlılıklarından ve duyarlılıklarından kaynaklanmıştır. Nasıl ki Mu'tezilî kelâmcılar, sıfatlar söz konusu olduğunda ezeli/kadîm sıfat nazariyesiyle şirke veya kadîmlerin çokluğu problemine saplanacaklarını düşünerek sıfatları "zâtın aynı" kabul ettikleri gibi; Kerrâmiyye'de Allah'ın zâtını bizâtihî nesnelere dünyasına ve duyusallara indirgemek istemediğinden, O'nun sıfatlarını zâtındaki kudret sıfatına binaen hâdis kabul etmiş ve "zâtın gayrı" olarak tasavvur etmiştir. Bu nedenle Ehl-i Sünnet kelâmında sıkça zikredilen "sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır"⁴⁴ yaklaşımın ard alanında, yukarıda sözü edilen temel gerçeklik yatmaktadır.

3.1. İrâde Sıfatı

Allah'ın zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olan irâde sıfatına sahip olduğunu kabul eden Nesefî, âlemlerin Allah tarafından irâde sıfatı ile yaratıldığını belirtmiştir. Nesefî'ye göre irâde sahibi olmayan birisi, mecbur ve zorunlu olarak yapma durumunda kalır ki bu, onun aciz olduğunu ortaya koyar. İrâde olmadan ihtiyâr ve meşîetin olamayacağını vurgulayan Nesefî, irâdenin akledilenlerin (ma'kulâtın) bir zamandan diğerine, bir biçimden diğerine tahsisini gerektiren bir nitelik olduğunu kabul etmiştir.⁴⁵ Ona göre, eğer irâde niteliği olmazsa, bu durumda hiçbir zaman diğerinden, hiçbir nitelik ve nicelik başkalarından daha öncelikli olamazdı. Nesefî'ye göre Kur'ân'da beyân edilen, "Allah dilediğini yapar"⁴⁶ ve "O dilediğine hükmeder"⁴⁷ âyetleri, Allah'ın irâde ile yarattığına delâlet etmektedir.⁴⁸

Nesefî, irâde sıfatıyla ilgili bu hususları ifade ettikten sonra Kerrâmiyye'nin görüşlerini tenkit etmeye geçmektedir. Buna göre o, Kerrâmiyye'nin irâde ve meşîetin aynı/özdeş olmadığını savunduklarına dikkat çekerek bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir:

"Kerrâmiyye'ye göre meşîet, ezeli bir niteliktir. Allah'ın irâdesi ise, O'nun zâtında sonradan olmaktadır (özünde bulunan hadis bir irâde) ve irâde edilenlerin sayısına göre

⁴³ Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 128-129.

⁴⁴ "Sıfatlar zâtın ne aynı ne gayrıdır" sözü, İslâm kültüründe bir paradoks olarak telakki edilmiştir. Oysaki bu, bir paradoks olarak algılanmamalıdır. Bu durumda aynı paradoksun, "Allah hem Zâhir'dir, hem Bâtın; hem Evvel'dir, hem Âhir'dir" ifadelerinde de aranması gerekir. Ancak bu ifade biçimleri, dinden ve dinî unsurlardan bahsetmenin kaçınılmaz bir yolu olarak ortada durmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki, dinî metinlerin üslup ve ifade biçimleri, insanî kategoriyi fazlasıyla ilgilendirmektedir. Çünkü ifade dizgelerinde birbirinin karşısı olan sözcüklerin kullanılması ya da çelişkili kavramların beyan edilmesi, muhatap nezdinde anlaşılmayı daha da kolaylaştırmaktadır.

⁴⁵ Önal, *Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 408.

⁴⁶ el-Âl-i İmrân, 3/40.

⁴⁷ el-Mâide, 5/5.

⁴⁸ Nesefî, *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri*, 62.

çokluk arz etmektedir. Bize göre Allah, irâde edilenlerin tamamını zâtıyla kâim olan tek bir kadîm irâde ile irâde etmektedir."⁴⁹

Kerrâmiyye'nin bu yaklaşımını eleştiren Nesefî, Kerrâmiyye'nin aksine irâde ile meşîetin bir ve aynı olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre Allah, irâde edilenlerin hepsini, zâtında kâim olan tek bir öncesiz irâde sıfatıyla irâde etmiştir. Kerrâmiyye'nin belirttiği gibi irâde sıfatının asla hâdis olamayacağını benimseyen Nesefî, şayet irâde hâdis ise ve hâdis olması için herhangi bir muhdise ihtiyacı yoksa bu, Allah'ın varlığını ispatta sıkıntı oluşturur. Zira hâdisin sebebi yaratıcısı ise ve yaratıcının irâdesinin bu konuda bir müdahalesi olmamışsa, bu durum O'nun mecbur olmasını gerektirir ki, bu tespit doğru değildir. Eğer irâdeyle hâdis olmuş ise ve bunu ihdâs eden irâde de hâdisse, bu da teselsül gerektirmektedir. Ancak irâdenin kadîm kabul edilmesi durumunda problem ortadan kalkmakta ve irâdenin kadîm oluşu ispat edilmiş olmaktadır.⁵⁰

Kerrâmiyye, kudret sıfatının bir sonucu olarak, ilâhî irâde ile ilâhî meşîeti birbirinden ayırmıştır. Bir başka deyişle Kerrâmîler, irâde sıfatını araz kabul ederek hâdis olarak telakki ederlerken, meşîet sıfatını ise kadîm olarak anlamışlardır. Bu nedenle Kerrâmiyye, Allah'ın, *kadîm bir meşîetle* dileyebileceğini savunmuştur. Onlara göre, Allah dışındaki âlemi ve o âlem içindeki eşyayı ortaya çıkarmak (ihdâs) anlamına gelen irâde sıfatı, hâdistir. Kerrâmiyye, âlemdeki işleyiş ve süreklilikle ortaya çıkmış olan irâdeyi, bu anlamıyla Allah'a izafe etmez. Buna göre irâde, O'nun zâtında tecellî eder, ancak her ne olursa olsun Allah bu sıfatla vasıflanamaz:

"Allah'ın zâtında geçmiş ve gelecek olayları haber verme, peygamberlere indirilen kitaplar, kıssalar, hükümler, va'd ve va'îd, görülmesi, duyulması caiz olan şeyler gibi hâdis nesnelere mevcut bulunmaktadır. Var etme ve yok etme, söz ve iradedir; bir şeyin olmasını istediğinde ona "ol" (kûn) der, iradesi o şeyin varlığı yönündedir. Zira "ol" sözünün, var olma veya yok etmeye dönük iki sureti vardır."⁵¹

Buna göre Kerrâmiyye, irâde sıfatını hâdis olarak kabul etmekle, gerçekte Mu'tezilî anlayışla doğrudan dirsek teması sağlamış olmaktadır. Çünkü Mu'tezile de, Allah'ın irâde sıfatını, hâdis kabul etmiştir.⁵² Kerrâmiyye'ye göre Allah, âlemde olacak şeyleri ezeli kadîm bilgisiyle bilmektedir. Bu, aynı zamanda O'nun ezeli olan meşîetinin de bir gereğidir. Allah, ezeli ilminde dilediği şeyin gerçekleşmesi hatta O'nun bilgisinde bir değişiklik olmaması için, onu irâde eder (diler) ve vakti saati geldiğinde onu hâdis olarak yaratır.

Kerrâmiyye tarafından irâde ile meşîet sıfatlarının birbirinden ayrı iki sıfat olarak algılanmış olması, özellikle de Eş'arî kelâmcıların onlar hakkında, *Allah hakkında iki ayrı ilim (bilgi)* kabul ettikleri biçiminde bir tezi ileri sürmelerine neden oluşturmuştur. Bağdâdî, *Allah ile Kâim Olan Sıfatların Açıklanması* başlığı altında Allah'ın ilim ve bilgisini açıklamaya çalışırken Kerrâmiyye ile görüş ayrılığına düştüklerini beyân etmekte ve şöyle demektedir:

⁴⁹ Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 62; Nesefî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 208; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 409.

⁵⁰ Nesefî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 63; Nesefî, *İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 208; Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî*, 171; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 409.

⁵¹ Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 126; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 410.

⁵² el-Kâdî Ebu'l-Hasan 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. 'Abdülkerîm 'Osmân, (Kahire: Mektebetü vehbe, 1408/1988), 440-441.

"Arkadaşlarımız, Allah'ın ilminin bir olduğunu, zorunlu ve kazanılmış (mükteseb), istidlâlî (akıl yürütülerek) ya da nazarî (kuramsal) nitelikte olmadığını ifade etmişlerdir. [Arkadaşlarımız], O'nun bütün bilgileri bildiğinde icmâ ettiler. O, onunla (ilmiyle) olmuş olanı, oluyor olanı, olmayanın olsaydı nasıl olacağını bilir. Yine Allah, muhallerin imkânsızlığını bilir ve zâtını bildiğini bilir. Bu hususta bazı gruplarla ihtilaf vardır:

Üçüncü ihtilaf, Kerrâmiyye'den bir gruptur. Onlar, Allah'ın iki ilmi olduğunu, birisiyle bilgileri bildiğini, bu bilgiyi de diğerleriyle bildiğini iddia etmektedirler. Bunlar, Allah için bilgisi sayısınca ilimler isbt edenlerden farklı değillerdir. Bu, bozuk bir görüştür. Yanlış sonuca götüren delil (görüş) de bozuktur-bâtıldır."⁵³

Daha önce de söylemeye çalıştığımız gibi, Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın bütün sıfatları kudret sıfatına bağlı/taalluk eder. Aynı şekilde irâde sıfatı da, hâdis olup meşîet sıfatına dayanmaktadır. Kerrâmîler, Allah'ın, kendi zâtında olan bir güçle yaratıcı (Hâlık) yine zât-ı ilâhîsinde bulunan bir güçle rızık verici (Râzık) olduğunu kabul etmiştir. Allah, yaratmayı ortaya koyarken O'nda bunu gerçekleştirmeye dönük bir kuvvet vardır ancak bu, "halk" demek değildir. O'nu yaratıcı veya rızık verici yapan temel faktör, hiç kuşkusuz kendisinde ayrıca bulundurmuş olduğu kudretidir. O'nun kudreti ise, *kadîm*dir. Diğer sıfatlar ise, kudret sıfatına binaen oluşmuş ya da bu sığata dayalı olarak faaliyet gösteren sadece dış unsurlardır. Nitekim Ali Sâmi en-Neşşâr'ın şu cümleleri bu konuya ışık tutar mahiyettedir:

"Bağdâdî, Kerrâmiyye'nin sıfatlar konusundaki düşüncesini yorumlarken, İbn Kerrâm'ın yahut Kerrâmiyye'nin, Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu kabul ettiğini söyler. "Allah Teâlâ, ef'alinden müştâk olan esmâsıyla mevsûftur." Fakat fiillerin ezelde var olması müstakildir. Allah ezelde halk etme, rızıklandırma ve nimet verme olmadan da Hâlık, Râzık ve Mün'im idi. Burada Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'le aynı görüştedir. Yani Allah, kendisinde bulunan bir hâlikiyetle Hâlık'tır, kendisinde olan bir râzikiyyetle Râzık'tır. Allah'ın, hâlikiyeti demek, O'nun halketmeye olan kudretidir, râzikiyyeti de yine O'nun rızık vermeye olan kudretidir. Allah'ın kudreti ise, kadîmdir. Ancak Kerrâmiyye, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten, halk ve rızık, O'nda kudretiyle meydana gelen iki hâdistir" görüşüyle tamamen ayrılmaktadır. İbn Kerrâm daha sonra şunu ikrâr eder: "Mahlûk kendisini bilen yaratmasıyla yaratılmış olur ve daha sonra kendisine verilen rızıkla da rızıklanmış olur."⁵⁴

3.2. Kelâm Sıfatı

Neseî'ye göre Allah, kendi zâtıyla kâim, ezeli ve ebedî olan kelâm sıfatına sahiptir. Ona göre Allah, sesler ve harfler cinsinden olmayan, sessizliği öteleyen, bir mekânla sınırlı (mahdûd) olmayan, kendi zâtıyla kâim bir tek kelâm ile mütekellimdir. Allah, kelâm sıfatı sayesinde insanlara bazı şeyleri emreder ve yasaklar. Bu anlatımların tamamı da, seslerden ibaret oluşları nedeniyle yaratılmış kategorisindedirler.⁵⁵ Neseî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın kelâmının hem O'nun zâtıyla kâim olduğunu hem de sonradan yaratıldığını (hâdis) ileri sürdüklerini belirtmektedir.⁵⁶ Kısacası o, Kerrâmiyye'nin, Allah'ın zâtında bulunan hadis bir kelâm ile mütekellim olduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Kerrâmiyye'ye göre Allah'ın zâtında birçok hâdisin var olduğunu kabul etmek, O'nun için herhangi bir

⁵³ Ebû Mansûr 'Abdilkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu usûli'd-dîn*, (İstanbul: 1346/1928), 95.

⁵⁴ Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 41.

⁵⁵ Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikler*, 406.

⁵⁶ Neseî, *İslâm İnançının Ana Umdeleri*, 32, 38.

vasfın mevcudiyetini gerekli kılmamamktadır. Ayrıca hâdisler, Allah'ın sıfatları da değildirler. Bu sebeple O'nun zâtında söyleme, irâde etme, görme ve işitme gibi hâdis türü şeyler gerçekleşmez. Zira Allah, bunlarla söz söyleyen, irâde eden, işiten ve gören değildir. Bu hâdisleri yaratması sebebiyle, muhdis ve hâlık da değildir. Tam tersine O, söz söyleyiciliği (kâiliyyet) ile söyleyen (kâil), yaratıcılığı (hâlikiyyet) ile yaratan (hâlık), irâde ediciliği (mürîdiyyet) ile irâde eden (mürîd)'dir. Tüm bunlar, O'nun bu şeyler üzerindeki kudretinin bir yansımasıdır.⁵⁷ Kerrâmîler, konuşan (mütekellim) ile söyleyen (kâil) ve konuşma (kelâm) ile söz (kavl) arasında ayrıma gitmişlerdir. İlk önce Allah'ın ezeli olarak konuşan (mütekellim) ve söyleyen (kâil) olduğunu savunmuşlar, daha sonra bu iki kelime arasında anlam farkı gözeterek şunu iddia etmişlerdir: Allah Teâlâ, ezeli olarak söz söyleme kudreti olan, kelâm ile konuşan (mütekellim)'dir. Yine Allah, ezeli olarak söz (kavl) ile değil, söz söyleyiciliği (kâiliyyet) ile söyleyen (kâil)'dir. Söz söyleyiciliği, O'nun söze olan kudretidir. O'nun sözü, kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Kerrâmîlere göre Allah'ın sözü (kavlullâh) O'nda hâdistir, O'nun kelâmı ise kadîmdir.⁵⁸

Kelâm sıfatının Allah'ın zâtıyla kâim ezeli ve ebedi bir nitelik olduğuna ve asla sonradan yaratılmadığına dikkat çeken Neseî, Kerrâmîyye'nin bu savunusuna şu şekilde cevap vermektedir:

"Eğer kelâm sıfatı sonradan olmuş ise, bu sonradanlık Kerrâmîyye'nin zannettiği gibi Allah'ın zâtında olmaktadır, bu durumda Allah sonradan olanların mahalli haline gelir ve onlardan ayrı olması imkânsız olur. Çünkü O, bu sonradan olandan (kelâm sıfatından) önce ondan uzak oluşla nitelenmişti. Sonradan olan bu nitelikle nitelendikten sonra bu uzak bulunuş ortadan kalkmıştır. Halbuki Allah, ne uzak bulunuştan ne de kelâmdan sıfatından beri olabilir. Yokluğu gösteriyor ki, "uzak bulunuş" (ta'arrî) sonradan olmaktadır. Kerrâmîyye'ye göre aynı şekilde, kelâm sıfatı da sonradan değildir. Çünkü sonradan olandan beri oluşu imkânsız olan şeyin kendisi de sonradan olmalıdır. Bu ise, sonradan olanları kabul eden şeyin kendisinin de sonradan olma oluşuyla sonuçlanmaktadır. Yaratıcının sonradan olması ise, imkânsızdır. Bu nedenle, sonradan olmuş olanları kabul etmesi de imkânsızdır. Cisimler sonradan olanları kabul edişleri yönüyle sonradan olmuşlardır."⁵⁹

Kerrâmîyye'ye göre kelâm sıfatının özü, Allah'ta kadîmdir. Ancak bu söze istinaden sadır olmuş olan "kavl" ise, hâdistir. Allah'ın ezeli kelâmı, "kelâm-ı nefsi"sidir. Kur'ân ise, O'nun "lafzi kelâm"ıdır. Lafzi kelâmın ne zamanı ne de mekânı vardır. Bu nedenle lafzi kelâm, kadîm olmadığı gibi, mahlûk da değildir. Lafzi kelâm, hâdistir. Kerrâmî teoloji, lafzi kelâmın yaratılmaksızın nefsi kelâmdan hareketle varlık bulduğunu kabul etmektedir. Bu mantığa göre Allah, ezeli ve kadîm olan kudretine istinaden, irâdesini ve sözünü ortaya koymuştur. Kerrâmîyye'nin Allah'ın, kelâm sıfatı hakkında yapmış oldukları bu ayırım, Eş'arî ve Mâtürîdîler'in "kelâm-ı nefsi" ve "kelâm-ı lafzi" ayırımına çok benzemektedir. Daha açık bir söylemle Kerrâmîyye'nin "kelâm" ile "kavl" arasında kabul ettiği bu ayrımı, aynen Ehl-i Sünnet kelâmcılarında da bulunmaktadır. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre de Allah, ezeli anlamda "mütekellim"dir ve O'nun kelâmı kendisi ile kâim-kadîm bir sıfattır. Allah'ın ilim ve kudret sıfatları, nasıl ki Allah ile kâim ve kendisi de ilmiyle ve kudretiyle kadîm ise, aynı şekilde kelâmı da kendisiyle kâim olup Allah, kelâmıyla kadîmdir. Fakat bu kelâm harfler ve sesler değildir; kısımlanamaz, parçalanamaz, değişmez ve bölünmez bir bütün olarak

⁵⁷ Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1: 101-102; Önal, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*, 407.

⁵⁸ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 162.

⁵⁹ Neseî, *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri*, 52.

manâdır. Bu, aynen bizim Allah’ı zikrimizin değişmesiyle birlikte Allah’ın değişmemesi gibidir. Allah’ın kelâmının Arapça olarak isimlendirilip tavsif edilmesi ise, kendisinin Arapça bir metin olarak indirilmiş ve okunmuş olması sebebiyledir. Allah herhangi bir şeyi yaratmadan önce ona “ol” der. Ancak bu “ol” sözünün yaratılmış olması anlamsızdır. Bizler, Allah’ın kelâmını değil de, bu kelâmdan ibaret olan okuyanın okumasını ve kıraatini işitmekteyiz.⁶⁰

Mâtürîdîler’den Pezdevî, Kerrâmiyye’nin bu husustaki yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

“Aralarında Muhammed b. el-Heysam’ın da bulunduğu Kerrâmiyye şöyle demiştir: Allah’ın kelâmı, kadîmdir. Fakat söz, yaratılmamış olarak hâdistir. Allah ile kâimdir. Bunlar, kelâm ile konuşmaya olan kudreti kast etmişlerdir. Onların görüşlerinin özeti Allah’ın kelâmı hâdistir, sonradan meydana gelmiştir. Zira kelâma güç yetiren (kadîr), mütekellim (konuşan) değildir. Kelâma güç yetirmek kelâm olmaz. Nitekim harekete güçlü, kuvvetli olmak demek, hareket demek değildir.”⁶¹

Pezdevî, Kerrâmiyye’nin, Allah’ın kelâmını hâdis kabul ettiklerini, bu nedenle de bu kelâmın düzenli bazı ses, harf ve cümlelerden müteşekkil olarak zât-ı ilâhînin özünde kâim olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan da o, kendindeki kudret sıfatına atfen hâdis bir kelâmla konuştuğunu beyân etmiştir. Ancak Kerrâmiyye bunu, kelâm için değil de, daha çok “kavl” için kullanmaktadır. Onlar, konuşma için “kelâm” a olan kudreti anlarlarken Pezdevî ise, konuşmayı bir “kudret” olarak telakki etmemekte ve doğrudan “kavl”i de, “kelâm” olarak yorumlamaktadır.

Pezdevî, eserinin bir başka yerinde Kerrâmiyye’nin, Kur’ân görüşünü aktarırken yine ilk söylediklerinin aksi yönde bir açıklamada bulunmakta ve şöyle demektedir:

“Kerrâmîler ve Hanbelîler’e göre, Kur’ân mahlûk değildir, ancak hâdistir. Ona mahlûk demek, sözlerin en kötüsüdür. İhdâs ile hudûs tasavvur olunabilir, fakat ihdassız hudûs imkânsızdır. Kur’ân, muhdes olmayan bir hâdistir.”⁶²

Kerrâmiyye’yi böylesi bir görüşe iten faktör ise Kur’ân’da geçen, “[Allah Hz. Mûsâ’ya], âsânı bırak!”⁶³ nidâsı ile “Âdem, Rabbine âsi oldu ve yolunu şaşırdı”⁶⁴ biçimindeki beyânlardır. Oysaki ortada ne Hz. Mûsâ da ne de âsâ vardır. Aynı şekilde isyanı yapacak ne Hz. Âdem vardır ne de o yolunu şaşırmıştır. Kerrâmiyye’ye göre, Allah’ın böylesi bir beyânının geçerli olabilmesi için Hz. Mûsâ ve âsâsını, benzer biçimde Hz. Âdem’i ve isyanı yaratmış olması gerekirdi. Bu, Allah’ın kelâmının, O’ndaki hudûsundan başka bir şey değildir. Ancak Allah, bununla birlikte ezelde kelâma kadîrdir.”⁶⁵

Kerrâmiyye’nin bu tutumuna karşılık Neseîî, Kerrâmiyye’nin ifade ettiği şekliyle kelâm sıfatının hâdis kabul edilmesi durumunda kelâmın, hiçbir mahalde bulunmaksızın sonradan kabul edilmesi gerektiğini öne sürerek karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre kelâmın sonradan bir mahalde gerçekleşmesi muhaldir. Zira sonradan olan kelâm bir

⁶⁰ Ebû’l-Hasan ‘Ali b. İsmail el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-islâmiyyîn ve’htilafî’l-musallîn*, (Beyrut: Dâru’s-sâdır, 2006), 2: 584; Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 1: 128.

⁶¹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 46.

⁶² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 95.

⁶³ en-Neml, 27/10.

⁶⁴ et-Tâhâ, 20/121.

⁶⁵ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 95-96.

ilintidir ve ilintinin bir mahalde bulunmaksızın var olması imkânsızdır. Bu durumda Allah’ın zâtının o sıfatla nitelenişi, başkasının nitelenişinden daha öncelikli değildir. Hatta Nesefî’ye göre kelâm sıfatı bir başka mahalde meydana gelirse, o halde Allah, kelâm sıfatıyla nitelenen bu mahallin yaratıcısı değil, bizzat kendisi olacaktır. Eğer Allah, o mahallin yaratıcısı oluşu nedeniyle kelâm sıfatı kendi özüyle kâim olmadığı halde bu sıfat ile nitelenseydi, bu durumda, aynı şekilde yaratıcısı oluşu nedeniyle, kendi özüyle kâim olmamasına karşılık, siyahlığı bir mahalde yarattığında da siyah olmakla nitelenmiş olurdu ki, bu muhaldir.⁶⁶

Kerrâmiyye, ezeli konuşma kudretine sahip olması sebebiyle Allah’ın kelâmının ezeli ve kadîm olduğunu, Allah’ın “ol” emir sözünün (kavl), zât-ı ilâhîde ortaya çıktığını ve bunun ezeli olmakla beraber hâdis olduğunu, dolayısıyla kelâm-ı ilâhînin değil de, Kur’ân olan kavlin hâdis olduğunu söylemişlerdir. Buna göre hâdis, Allah’ın zâtında meydana gelen ezeli yaratıklar, muhdes ise, Allah’ın zâtı dışında ve ona istinaden meydana gelen yaratıklardır.

Kerrâmiyye’nin “kelâm” ile “kavl” arasındaki ayrımlarının Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilen ve kabul edilen “kelâm-ı nefsi” ile “kelâm-ı lafzi” anlayışıyla paralellik gösterdiği açıktır. Nitekim Kerrâmîler’den sonra Ehl-i Sünnet kelâmcıları, adını Kerrâmîler gibi koymamış olsalar da kelâmın anlaşılması konusunda onlara yakın durmuşlardır. Kerrâmîler, kelâm denilince ses, harf ve cümleleri değil, bunun dışında nefiste olan manâları anlamışlardır. Kur’ân, Allah’ın “kelâm”ı değil, “kavli”dir. Kerrâmîler, zaman ve mekân söz konusu olmaksızın zâtı ilâhîde hâdis olan bir kelâm-ı kadîm anlayışını savunmaları dolayısıyla orijinal kalmışlardır. Okunan ve kıraat eylenen kelâmın muhdesliği konusunda, İslâm düşünce geleneğini takip etmişler ve benzeri görüşleri paylaşmışlardır. Onlara göre “kavl” (Kur’ân) Allah’la kâimdir ancak O, bu “kavl”i söyleyen değildir. Allah, Kur’ân’a delâlet eden “kavl” ile değil de, konuşucu olmasıyla “kâil”dir. Dolayısıyla Allah, kâiliyetiyle “kâil” olduğu gibi râzikiyetiyle “Râzık”, hâlikiyetiyle de “Hâlık”tır. Zira Allah’ın bütün sıfatları, “kudret” sıfatına taalluk eder. Allah, bütün sıfatlarının menşei olan kudret sıfatıyla muttasıf bir varlıktır.⁶⁷

Görünen o ki Kerrâmiyye, kelâmı, “kadîm”, “hâdis” ve “muhdes” olmak üzere üçlü hiyerarşi içerisinde düşünmüştür. Onlar, “kadîm”le direk Allah’ın zâtını değil; ancak zâtıyla kâim olan, konuşma kudreti anlamında kadîm kelâm sıfatını kastetmişlerdir. Ehl-i Sünnet kelâmcılarında bunun ismi, “kelâm-ı nefsi”dir. Kerrâmiyye ise buna, konuşma kudreti (kâiliyyet) adını vermiştir. Kerrâmîler, “hâdis”le, zaman ve mekân üstü konuşulmuş bir beyânı kastetmişlerdir ki, bu beyânın Allah’ın zâtında ortaya çıktığı (hâdis) kesin olmakla birlikte onunla ilgili herhangi bir zamandan, mekândan ve maddeden söz edilemez. Bununla birlikte bu beyân mümkündür ve zâtı gereği herhangi bir zorunluluk gerektirmez. Bir de bu beyânın (kavl), belirli bir zaman ve mekânda belirli bir malzeme ve belirli bir takım form ve imgelerle (semboller) yaratılması (muhdes) söz konusudur ki bu da, ellerimizde tuttuğumuz mushaflarımız ve dillerimizle okuduğumuz kıratımızdır.

Kerrâmiyye’ye göre kelâm-ı ilâhî, harfler ve sesler olma açısından değil, Allah’ın konuşmaya gücünün yetmesi anlamında “kadîm”dir. Harfler ve sesler ise, O’nun kelâmı değil, “kavl”idir. Allah, “kavl”e gücünün yetmesi anlamında ezeli olarak mütekellimdir. Sözü değil, ancak söz söyleme gücü (kâiliyyet) kadîmdir. Buna göre Kur’ân, birtakım harfler

⁶⁶ Nesefî, *İslâm İnancının Ana Umdeleri*, 38; Nesefî, *İ’timâd fi’l-’itikâd*, 186-187; Önal, *Ebû’l-Berekât en-Nesefî ve Kelâmî Polemikleri*, 408.

⁶⁷ Şehristânî, *Milel ve’n-nihal*, 1: 129.

ve kavî olma açısından "hâdis"tir, çünkü onlar işitilen sesler ve yazılan harflerdir. Söze ve konuşmaya olan kudret anlamında ise "kelâm", kadîm bir sıfattır.

Kerrâmiyye, Allah'ın zâtındaki bütün kavilleri ve iradeleri, hâdis kabul etmiştir. Bunlar, O'nun zâtının arazları durumundadır. O, onların mahallidir, fakat Allah, bunlarla söz söyleyen, irade eden, işiten ve gören değildir. Çünkü O, söz söylemeye olan kudretiyle, yani "kâiliyyetle" söz söyler. Allah'ın kadîm kelâmı, kendi zatında kâim olmak üzere emri, nehyi, va'di, va'îdi, kıssayı ve ahbârı içerecek şekilde kavle dönüşmektedir. Bu tamamıyla O'nun, "kavî" ortaya koyma gücünün bir sonucu olup Allah bununla "kâil" değildir. Kelâmı, "kadîm"dir ve kendi zâtıyla kâimdir; "kavî" ise, "hâdis" olup yine kendi zâtıyla "kâim"dir. Elimizdeki mushaflar, ne "kadîm"dir ne de "hâdis"tir. Tam aksine onlar, "muhtes" ve "mahlûk"lardır. Bu sebeple Kerrâmîler, Kur'ân'ın (kelâm) Allah'a ait boyutunu "*mahki*" olarak, dünyevî ve insanî boyutunu ise, "*hikâye*" şeklinde kategorize etmişlerdir. Pezdevî'ye göre bu ayrım, "kelâm" ve "kavî" biçiminde tasnif edilmiştir.⁶⁸ Pezdevî'ye göre onlar, konuşma ve söz söyleme kudreti olan "kelâm"ı "kadîm" kabul ederlerken, "kavî" ise "hâdis" addetmişlerdir.⁶⁹

SONUÇ

Muhammed b. Kerrâm ve Kerrâmîler, zühd ve takvaya dayalı yaşamlarını itikadî görüşleriyle birleştiren, bilinenden veya duyulandan daha farklı bir din yorumu ortaya çıkarmıştır. Sünnî cemahtan en başta Şâfi'î-Eş'arî kelâmcılar olmak üzere zaman zaman Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılarca eleştiri ve tenkit bombardımanına tutulan Kerrâmiyye, ne yazık ki İslâm düşüncesinde kendileri hakkında yaratılan olumsuz ve talihsiz açıklamalara kurban edilmiştir. Öyle ki, benimsemiş ve savunmuş oldukları inanç, görüş ve düşünceleri, ya karşı tarafça doğru ve hakkâniyete uygun olarak anlaşılamamış ya da maksatlı olarak kendileri hakkında bir manipülasyon ortamı yaratılmıştır. Aynı dinî geleneği devşiren Ebü'l-Berekât en-Neseî de, Kerrâmîler'le ilgili tartışmalarda geleneğin kendisine aktardığı biçimiyle hareket ederek onları eleştirmiş ve dışlamıştır. Elbette ki, İslâm düşünce tarihindeki her görüş ve düşünce gibi, Kerrâmîler'in görüş ve düşüncelerinin eleştirilmesinden daha doğal bir şey olamaz. Ancak yanlış olan, onların İslâm dışı, sapkın ve ehl-i bid'at olarak takdim edilmesidir. Coğrafyacı Makdîsî'nin verdiği bilgilere göre bir fıkıh ve hukuk okulu olan Kerrâmîler, Ebû Hanîfe'nin takipçisidirler.⁷⁰ Hatta bir dönem, Horasan'da geçerli fıkıhın Ebû Hanîfe'nin fıkıhı; sahih akâidin de İbn Kerrâm'ın akâidi olduğu görüşü hep meşhur olmuştur.⁷¹ Öyle ki, âbidâne ve zâhidâne bir yaşamı tercih eden İbn Kerrâm ve takipçilerinin din telakkisi Horasan topraklarında hep takdir toplamıştır. Bu nedenle gerçekte, Neseî ile birlikte aynı kökten gelen ve aynı damardan beslenen Kerrâmiyye, Ehl-i Sünnet din anlayışının özellikle de Hanefî-Mâtürîdî kelâm algısının değişik bir versiyonu olarak kabul edilmelidir.

Ebü'l-Berekât en-Neseî, Hanefî-Mâtürîdî akâdesine sadık kalarak hizmet verdiği ilim serencamında muhalifi olan itikadî grup ve fırkalara karşı hem aklî hem de naklî delilleri kullanarak mücadele vermiştir. O, muhalif addettiği kişi ve grupların düşünce ve

⁶⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 106.

⁶⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 106.

⁷⁰ Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Makdîsî el-Beşşârî, *Ahsenü't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*, thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 237.

⁷¹ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2015), 109.

inançlarına saygılı davranmış ve karşı taraf nasları inkâr etmediği müddetçe onları tekfir etmemiştir. Ancak dinî nasların yorumundan kaynaklanan ve ait olduğu Hanefî-Mâtürîdî din anlayışına ters gelen anlayış, yorum ve tevziyatı da eleştirmekten geri kalmamıştır. Hiç kuşkusuz o, eleştirilerinde ise ifrat ve tefritten uzak, genelde mutedil bir yol izlemiştir. Bu bağlamda Nesefî, kabul ettiği inanç, görüş ve düşünceleri noktasında karşı tarafı sapıklık ve dalâlet ile suçlamaktan öte aklî, mantıkî ve naklî deliller kullanarak ya onları susturmuş (ilzâm) ya da iddialarını geçersiz (bâtıl) kılmıştır.

Kerrâmiyye, nesnel ve dünyevî bütün olanaklardan uzak bir Allah tasavvuru geliştirmeye ve savunmaya çalışırken, karşıtları meseleyi nesnel olanaklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmışlar, bu sebeple de onların tıpkı Müşebbihe ve Mücessime gibi Allah'a yer ve mekân tayin etmiş olduklarını iddia etmişlerdir. Kerrâmiyye'nin temel amacı, başta Müşebbihe ve Mücessime'nin bakış açısını çürütmek sonrasında da İslâm Kelâmı'na dışarıdan servis edilen yabancı etiketli sanal görüşlerin önüne geçmektir. Kerrâmiyye, Allah'ın sınırlı ve sonlu bir varlık olarak algılamış değildir. Bu nedenle de O'na, ne bir mekân aramış ne de O'nu bir cihet/yönde telakki etmiştir. Sıfat anlayışı noktasında da Ehl-i Sünnet'in benimsediği görüş ve düşüncelerden çok da farklı bir anlayış geliştirmemiş olan Kerrâmîler, kavramların ifadelendirilişi ve terkiplerin beyânı konusunda açıkçası kavram kargaşası yaşamışlardır.

KAYNAKÇA

- 'Abdülcebbar, el-Kâdî Ebu'l-Hasan. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. 'Abdülkerîm 'Osmân. Kahire: Mektebetü vehbe, 1408/1988.
- el-Âmidî, Seyfüddîn. *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-keâm*. thk. Hasan Mahmûd 'Abdillâtîf. Kahire: el-Meclisü'l-cenneti't-türâsi'l-islâmiyyi, 1391/1971.
- Aydın, Salih. "Ebû Hanîfe'nin En Kapsamlı Yorumu: Kerrâmiyye". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19. (2012): 131-148.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Metebetü dâri't-türâs, 2007.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Kitâbu usûli'd-dîn*. İstanbul: 1346/1928.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Kitâbu el-Milel ve'n-nihal*. thk. Elbîr Nasrî Nâdir. Beyrut: 1986.
- el-Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdilkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. H. Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Bedir, Mürteza. "Ebû'l-Berekât en-Nesefî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bölükbaşı, Ömer. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye Adlı Eserinin Tahkikli Neşri*. Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Bulliet, Richard W. *The Patricians of Nishapur*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- el-Cürcânî, Seyyîd eş-Şerîf 'Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkıf*. 4 cilt. İstanbul: 1257.
- Çetiner, Bedreddin. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâunnehir'de İlimli Bir İslâm Politikası: Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

- Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. trc. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1996.
- el-Emîn, Şerîf Yahyâ. *Mu'cemu'l-firaki'l-islâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-ezvâ'î, 1406/1986.
- el-Eş'ârî, Ebû'l-Hasan 'Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilafi'l-musallîn*. 2 cilt. Beyrut: Dâru's-sâdır, 2006.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslâm'ın Serüveni*. 3 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İsmail Paşa, Bağdatlı. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsaru'l-musannifîn*. 3 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütibi'l-îlmiyye, 1951.
- Kays, Ali. *İrânîyyûn ve'l-edebi'l-arabi ricâlî'l-ulumû'l-Kur'ân*. Tahran: 1984.
- Kehhâle, 'Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-müellifîn –terâcimü'l-musannifi'l-kütubi'l-arabiyye-*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- el-Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn 'Abdilkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mûdiyye fî tabakâti'l-hanefiyye*. 3 cilt. nşr. Abdülfettâh Muhammed Hulv. Riyad: 1993.,
- el-Leknevî, Ebû'l-Hasenât 'Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sânî. Beyrut: 1906.
- el-Makdîsî, Şemsüddîn Ebî 'Abdillâh Muhammed b. 'Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. thk. Muhammed Emîn ed-Dennâvî. Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-îlmiyye, 1424/2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. nşr. Fethullâh Huleyf. Beyrut: 1970.
- Muhtâr, Süheyр Muhammed. *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn –Mezhebü'l-kerrâmiyye-*. Kahire: 1971.
- Nüveyhîz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü nüveyhiz es-sekâfiyye, 1983.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *el-İtimâd fî'l-i'tikâd (Şerhü'l-'umde fî 'akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâ'ati)*. thk. 'Abdullâh Muhammed 'Abdillâh İsmâ'îl. Beyrut: Dâru'l-Kütibi'l-Mısriyye, 1432/2012.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *İslâm İnancının Ana Umdeleri*. trc. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- en-Neseî Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *Şerhu'l-Cevâhiri'l-Mûdiyye*. nşr. Ömer Bölükbaşı. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- en-Neseî, Ebû'l-Berekât 'Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. nşr. Mervân Muhammed eş-Şe'âr. Beyrut: Dâru'n-nefâ'is, 2006.
- en-Neseî, Ebû Mûtî' Mekhûl b. Fazl el-Belhî. *Kitâbü'r-redd 'alâ ehli'l-bed'i ve'l-ehvâ'i ve'd-dâilleti*. thk. Marie Bernand. Beyrut: 1980.
- en-Neşşâr, 'Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu II*. trc. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Önal, Recep. *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve Kelâmî Polemikleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. trc. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: KayıhanYayınları, 2013.
- er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Ömer. *Esâsü't-takdîs*. thk. 'Ahmed Hicâzî es-Sakâ. Beyrut: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- es-Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- es-Sûdûnî, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim fî tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1992.

eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth 'Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütibi'l-ilmiyye, ts.

et-Temîmî, Takıyyüddîn b. 'Abdilkâdir. *et-Tabağâtü's-seniyye fî terâcimi'l-hanefiyye*. 4 cilt. thk. 'Abdülfehtah Muhammed. Kahire: 1989.

Turan, Osman. *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

Yazıcı, Muhammed. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd Adlı Eseri*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

Yeşilyurt, Temel. *Ebû'l-Berekât en-Nesefî ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.