

## ORTAÇAĞ HORASANINDA SAPKIN BİR POLİTİKA:

### NİŞABUR KERRÂMIYYESİ<sup>1</sup>

Margaret Malamud\*

Notlarla Çev.: Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Doğan

Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

[huseyindoğan5555@hotmail.com](mailto:huseyindoğan5555@hotmail.com)

<sup>1</sup> Bu çalışma, Margaret Malamud'un *International Society for Iranian Studies* adlı dergide yayımlanmış olduğu "*The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karramiyya in Nishapur*" isimli makalesinin İngilizceden Türkçeye çevirisidir. (International Society for Iranian Studies and Taylor & Francis: Volume: 27, Numbers: 1/4, 1994). Çevirisi yapılan sayfalar: 37-51.

\* Margaret Malamud, *New Mexico State University Department of History* bölümünde Profesör olarak görev yapmaktadır. 1990 yılında *University of California Department of History* bölümünde doktorasını tamamladı. 2009 yılında da, *New Mexico State University Department of History* bölümünde Profesör unvanını aldı ve aynı bölümde görevine devam etmektedir. Margaret Malamud Uzakdoğu, Ortadoğu, Afrika, Avrupa ve özellikle de Amerika üzerine inceleme ve araştırmalarda bulunmuş olup bu alanlarda pek çok yayını bulunmaktadır. Zira onun çalışmalarından bazıları şunlardır: **Kitaplar**; *Arguing with the Classics: African Americans and Classical Antiquity, 1770s-1920s*, in progress; *Ancient Rome and Modern America*, Wiley-Blackwell Press, 2009. Reviewed in the *Journal of Roman Studies* 101 (2011), 307-08; *Classical Bulletin* 85 (2010), 41-3; *Times Higher Education*, February 12, 2009; *Bryn Mawr Classical Review* 2009.07.34; *Times Literary Supplement*, December 18, 2009; *Imperial Projections: Ancient Rome in Modern Popular Culture* eds. Sandra R. Joshel, Margaret Malamud and Donald McGuire, Jr., Johns Hopkins University Press, 2001; paperback, 2005. Sample reviews of *Imperial Projections*: *Classical Review* 54.1 (2004), 234-37; *International History Review* XXV.2 (2003), 380-83; *Times Literary Supplement*, September 13, 2002 and *Bryn Mawr Classical Review*, July 29, 2002. **Makaleler**; "Translatio Imperii: America as the New Rome ca 1900," in *Classics & Imperialism in the British Empire*, ed. Mark Bradley, Oxford University Press, 2010, 249-83; "Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur", *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994a), 427-442; rpt in *Sufism: Critical Concepts in Islamic Studies*, ed. Lloyd Ridgeon, Routledge, 2008; "The Politics of Heresy in Medieval Iran", *Journal of Iranian Studies* 27 (1994b), 37-51; "The Sufi Practices of Abu Najib al-Suhrawardi", *Bulletin of Islamic Studies* 13 (1994c), 6-18; "The Imperial Metropolis: Ancient Rome in Turn-of-the-Century New York City", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 7.3 (2000a), 64-108; "A Funny Thing Happened on the Way from Brooklyn: Roman Comedy on Broadway and in Film", *Arion: A Journal of Humanities and the Classics* 8.3 (2001b), 33-51.

Ortaçağ orta doğu tarihinde Horasan, bir dizi özel nedenler dolayısıyla özel bir ilgiyi hak etmektedir. Onuncu yüzyılın ortalarında Abbasi İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra yerel rejimler ve yeni yönetimler, eski imparatorluğun yerine merkezi hükümetin kontrolünü ele aldı. Horasan [bölgesinde], Türk-Gazneli sosyal hanedanı kurulmuştur (994-998) ve burada ortaya çıkmış olan Selçuklular, karşılaştığımız ilk yerleşik toplum olarak Müslüman toplumlu örgütleri ile yeni yönetimlerin ilişkileri için bir test zemini görevini üstlenmişlerdir.<sup>2</sup> Yüzyıllar boyunca ulema, devletten bağımsız olarak kendi otorite ve örgütsel yapılarını (mezhep) geliştirmiştir.<sup>3</sup> Bu dinî oluşumlar (gruplar), sosyal ve doktriner açıdan İslâm'ı temsil edegelmişlerdir.<sup>4</sup> Horasan'daki ulemanın [bu] dinî prestiji, adlî yetkisi ve örgütsel yapılanması, bir kimlik kazandırarak kendilerini sadakat odağı yaptı ve onlara olan halk desteğini geniş bir tabana yaydı. Gerçekte, Hanefî, Şâfi'î, ve Kerrâmî<sup>5</sup> mezhepler, Horasan'ın önemli kenti olan Nişabur'a hâkim olmuşlardır.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Gazneliler için bkz.: C. E. Bosworth, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040* (Edinburgh, 1963); for the Saljuqs, see J. A. Boyle, ed., *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, *The Saljuq and Mongol Periods* (Cambridge, 1975).

<sup>3</sup> Dokuzuncu yüzyılın ortalarında bu iki güç (otorite) iyice birbirinden ayrılmıştı. Sünnî İslâm'daki dinî ve siyasî otoritenin birbirinden ayrılmasına ilişkin tartışma hakkında bkz.: Ira Lapidus, "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society", *International Journal of Middle East Studies* 6 (1975): 363-85.

<sup>4</sup> Eski müslüman toplumların hukuk okulları vardı. Yedinci yüzyılda okullar, bölgesel olarak tanımlanmıştı ve sekizinci yüzyılda özellikle de hocalarının isimleriyle bilinir hale gelmişti. Dokuzuncu yüzyılda popüler dinî hareketlerden meydana gelen öğretmen ve öğrencilerin oluşturmuş olduğu köklü gruplar vardı. Hukuk okulları yerel, eğitim, siyasî ve toplumsal etkinliklerin merkezi oldu. Onuncu yüzyılın sonunda bu informal kurumlar daha da formel hale geldi. Medreseler, okullar ile tam zamanlı çalışabilmesi mümkün olan fon bağışlarının bir merkezi oldu. Onuncu yüzyılda İslâm'a olan toplu/kitlesele dönüşümleri sağlamak ve toplumsal ve siyasî gücü temin edebilmek için, dinî ve toplumsal kuruluşlar ile dinî grupları yaygınlaştırma düşüncesi arasında büyük bir bağ kuruldu.

<sup>5</sup> Kerrâmîyye, özellikle de *zühhd* yönü ağır basan Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin (öl.255/869) görüş ve düşünceleri çerçevesinde oluşan cemaatin zamanla kitlesele ve düşünsel açıdan fırka özelliğini kazanmasıyla oluşmuş dinî bir yapılanmadır. İmâm Eş'arî, Kerrâmîyye'yi Mürchie Mezhebi'nin bir alt kolu olarak mütalaa ederken; el-

Bu örgütlü mezheplerin desteklenmesi, yönetimin ileri gelenlerince ilk defa Horasan'da başladı. Gazneli ve Selçuklu fatihler, kural gereğince başarılı bir şekilde ulemanın desteğine ihtiyaç duydular. Yeni yönetimlerin yardımı ve meşruiyeti sayesinde ulema ve sufler, *medrese*, *hanâkâh*<sup>7</sup>, *maaş* ve *ücretler* şeklinde desteklendiler.<sup>8</sup> Böyle *medrese* ve merkezi/kentsel *ribât* gibi önemli kurumlar, ilk kez Horasan'da ortaya çıkmış oldu.<sup>9</sup> [Bu anlamda] ulema ile devletin ilk ilişkileri Horasan'da belirmiş ve daha sonra da Bağdat'ta ve batıdaki Selçuklu devletlerince kabul edilmiştir.<sup>10</sup>

İslâm'ın temsilcileri olan ulema ile suflerin arasında hiçbir fikir birlikteliği olmamıştır. Horasan'da, başka yerlerde olduğu gibi İslâm düşüncesi geniş bir yelpazede faaliyet göstermiş ve dini tanıma yolları da çeşitlilik arz etmiştir. Normatif İslâm'ı neyin tehdit ettiği konusunda sadece Şi'îlik [mezhebi] içinde değil; aynı şekilde Sünnî İslâm içinde de bir fikir birliği sağlanamamıştı. Bu kaygan dönemde orada İslâm'ın mevcut stilleri üzerinde standart bir anlaşma sağlanamamış ve rekabet veya çekişme farklı gruplar arasında yaygınlaşmıştı. [Öyle ki], bir Müslüman olarak toplumsal ve siyasî hareketin yaygın bir parçası olarak kabul edilebilir düşünce ve uygulama parametreleri çerçevesinde ne olması gerektiği konusunda tartışmalar vardı.

Bağdâdî, eş-Şehristânî ve er-Râzî gibi kelâmcılar ise onları müstakil birer mezhep olarak telakki etmişlerdir. (*Çeviren*).

<sup>6</sup> The seminal study of the social and political history of Nishapur is Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, Mass., 1972).

<sup>7</sup> *Hanâkâh*: İşleyiş ve yapısı itibarıyla medreseye benzer bir kuruluştur. X.-XI. yüzyıllarda özellikle de Karrâmiyye'nin eğitim noktasında kendisinden çok istifade ettiği ve yaygınlaştırdığı bir eğitim-öğretim merkezidir. *Hanâkâhlar*, kahir ekseriyetle Kerrâmî görüş, düşünce ve söylemlerin merkezi olmuştur denebilir. (*Çeviren*).

<sup>8</sup> Bir tarihçinin dediği gibi: "Kısacası, meşruiyeti olmayan rejimler sadece müslüman dinî yaşamı destekleyerek onların meselelerini işbirliği içerisinde temin ederek kabulünü sağlayabilirler. (Ira Lapidus, "Ayyubid Religious Policy and the Development of the Schools of Law in Cairo", *Colloque international sur l'histoire du Caire* [1974]: 27486, at 281).

<sup>9</sup> *Medresenin*, Horasanî orijinliği hakkında bir tartışma için bkz.: George Makdîsî, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24 (1961): 1-56; for the early history of the *ribat* see Jacqueline Chabbi, "Le fonction du ribat a Baghdad du Ve siecle au debut du Viie siecle", *Revue des etudes islamiques* 42 (1974): 101-21.

<sup>10</sup> Ortaçağdaki İslâm'ın dinî ve siyasî tarihi konusunda Nişapur ve Horasan'ın önemi hakkındaki kısa bir tartışma için bkz.: Richard Bulliet, "The Political-Religious History of Nishapur", in D. S. Richards, ed., *Islamic Civilization: 950-1150* (Oxford, 1973), 71-93.

Horasan'da uygun kapsam ve “adanmış dindarlık”<sup>11</sup> ifadesi gibi sorular üzerinde, hal-i hazırda kabul gören doktrini savunma veya açıklama yahut da ekonomik kâr ile gerçek dindarlık arasında herhangi bir çatışma olup olmadığını tespit hususunda geniş ölçüde bir fikir yelpazesi vardı. [İşte bu sebeple] Nişabur'da, Şâfi'î, Hanefî ve Kerrâmîler arasında bu ve diğer konularda sosyal ve siyasî iktidar için rekabet başlamıştı. Bu mezheplerden her birisi, aşırı/uç kabul edilebilir fikirlerini geri çektiler ve hukuk, ilâhiyat ve “adanmış dindarlık” konusunda tutarlı bir sentez sundular. Zira onlar, çeşitli zamanlarda resmi görevleri ve cep harçlığı şeklindeki ücretleri ile *medrese* ve *hanâkâh*larda aynı zamanda yabancı seçkinlerin de desteğini almışlardı. Ancak on birinci yüzyıl boyunca Kerrâmiyye, iktidardan uzak ve diğer kentsel gruplar tarafından neredeyse yok mesabesinde kabul edilmiştir. [Bu itibarla] Kerrâmî olmayan yazarlar onlara iftira ettiler ve onları sapıklıkla suçladılar.<sup>12</sup>

Bizim için ilginç olan Kerrâmiyye'nin, Horasan'da yaşayabilir/varlığını sürdürebilir bir mezhep olarak konumunu korumada niçin başarısız olduğu hususudur. İslâm'ın, Kerrâmî [din] vizyonu ne idi ve niçin reddedilmişti? Kerrâmiyye'nin başarısızlığının veya diğer dinî okulların (mezhep) standart kalmayı başarmış olmalarının nedenleri nelerdir?<sup>13</sup>

Kerrâmiyye, kendilerine sözde yakın olan hemen hemen bütün yazarlarca aforoz ilan edildi.<sup>14</sup> Onlar hakkında çok az bilinen şey, öncelikle rutin yenilikçiler

<sup>11</sup> “Adanmış dindarlık” ifadesi, başta İbn Kerrâm olmak üzere İslâm'ın Kerrâmî vizyonunu yansıtmaması bakımından ilginçtir ve orijinaldir. (Çeviren).

<sup>12</sup> İleride makale yazarının da üzerinde duracağı veya referans göstereceği üzere Kerrâmiyye'nin, görüş ve düşünceleri temel baz alındığında bid'at ehlinden kabul edilmesi imkânsızdır. Çünkü Kerrâmiyye'nin kurucusu âbid ve zâhid bir zat olan Muhammed b. Kerrâm, Fıkıh'ta Ebû Hanife'ye bağlı kalmıştır. İtikâd bağlamında da Ehl-i Sünnet'e yakın fikirlere sahip olan Kerrâmiyye, mevcut siyasî anlayış ile kültürel, dinsel ve toplumsal gelişmeler sonucunda sapık ilan edilen bir mezhep olmuştur. (Çeviren).

<sup>13</sup> Kerrâmiyye konusunda [sadece] bir kaç çalışma vardır. Özellikle de bkz.: C. E. Bosworth, “The Rise of the Karamiyyah in Khurasan”, *Muslim World* 50 (1960): 5-14; idem, “Karamiyya”, *Encyclopedia of Islam* (2nd ed., 196 (Jacqueline Chabbi, “Remarques sur le developpement historique des mouvements ascetiques et mystiques au Khurasan”, *Studia Islamica* 46 (1977): 5-72,' esp. 48-54; Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, N.Y., 1988), 39-54.

<sup>14</sup> [Bu anlamda] Coğrafyacı el-Makdîsî, Kerrâmiyye mezhebini dindar ve Tanrı'dan sakınan ((*ahl zuhd wa ta'abbud*) birileri olarak tanımlamıştır. Bkz.: el-Makdîsî, *Ahsanu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, ed. M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum* (Leiden, 1906), 365. Diğer dikkate değer istisnai çalışmalar aşağıda belirtilmiştir.

oldukları ve sapkın bir hareket olarak kınandıklarıdır.<sup>15</sup> Sufî yazarlar, onları görmezden gelmişlerdir; ancak diğer biyograflar ise kimi zaman bir Kerrâmî biyografi oluşturmayı başarabilmişlerdir.<sup>16</sup> Arşivciler, Kerrâmî kaynak indekslerini temin etmişler;<sup>17</sup> onuncu yüzyılda Horasan'a seyahat etmiş olan Coğrafyacı el-Makdîsî onları, çok güçlü ve popüler bir hukuk okulu (mezhep) olarak tanımlamıştır.<sup>18</sup> Hatta son zamanlarda Kerrâmiyye'ye ışık tutacak yeni metinler (çalışmalar) tespit edilmiştir.<sup>19</sup> Bunlar, çok önem arz etmektedir; çünkü hal-i hazırda Kerrâmiyye'ye ışık tutmaktadır. Bunlar, Kerrâmiyye'nin müntesipleri ya da onların sempatik gözlemci üyeleri tarafından yazılmıştır. Kaynakların azlığına (ve genelde anti-Kerrâmî olan kaynakların kullanılabilirliğine) rağmen, [Kerrâmî] doktrinin önemli noktalarını ifade etmek ve onların Horasan'daki organizasyonları ile etkileri (tesir) konusunda yeterli bilgi vardır.

<sup>15</sup> Sözelimi Kerrâmiyye, 'Abdülkâhir b. Tâhir b. el-Bağdâdî tarafından kötülenmiştir: *el-Fark Beyne'l-Fark* (Cairo, 1948), 130-37; Muhammed b. 'Abdülkerim eş-Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal* (Cairo, 1968), 1:108-13; Ebu'l-Muzaffer el-İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, ed. M. Z. al-Kawthari (Cairo, 1940).

<sup>16</sup> Bkz.: 'Abdülkerim el-Sam'ânî, *Kitâbu'l-Ensâb* (Hyderabad, 1962), 10:374-7, İbn Kerrâm ve Kerrâmiyye'nin önemli liderlerinden birisi olan Ebû Ya'kûb İshâk b. Mahmûdşâh hakkında bir biyografi içermektedir. Ayrıca bkz.: es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-Kubrâ* (Cairo, 1964), 2:304-5.

<sup>17</sup> There are a number of examples in *The Histories of Nishapur*, published in facsimile form by R. N. Frye (Cambridge, 1965); see also 'Utbi, *el-Târîh el-Yemînî* (Cairo, 1869), trans. James Reynolds, *Kitâbu'l-Yemînî* (London, 1858), 438-42 and 471-84; and İbn el-Athir, *el-Kâmil fi't-Tarih* (Beirut, 1965-67) years 411/1010-11, 488/1095.

<sup>18</sup> el-Makdîsî, *Ahsanu't-Tekâsîm*, 179, 202, 323, 365.

<sup>19</sup> J. van Ess, "Ungeniitzte Texte zur Karramiyya: Eine Materialsammlung", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse* (1980): Abh. 5; Aron Zysow, "Two Unrecognized Karrami Texts", *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 577-87. J. Van Ess, Kerrâmiyye için daha önceden bilinmeyen kaynaklar arasında 'Umar es-Semerkindî (onbirinci yüzyılın ikinci yarısında gelişmiş olan) tarafından transkrip edilen Kitâbu'l-Ravnâk el-Kulûb başlıklı bir el yazmasından bahsetmektedir. Bu çalışmada İbn Kerrâm, tıpkı Ebû Hanife örneğinde olduğu gibi farklı erdemlere sahip birisi olarak diğer dindar insanlarla birlikte olumlu düşünceleri olan birisi olarak takdim edilmektedir. Bu el yazması, İbn Kerrâm'ın sufi hayatı, mistik öğretisi ve özellikle de Tanrı'ya olan teslimiyeti (*tawakkul*) konusunda derin bilgi içermektedir. Zysow, Kerrâmiyye hakkında on birinci yüzyılın yasal tezi olan iki yeni kaynak tespit etti: *el-Nutâf fi'l-Fetevâ*. Bu eserin, önceleri Ebû Hanife tarafından yazıldığı düşünölmekte idi; ancak Zysow, bu kaynağı Kerrâmiyye'ye nispet ediyordu. Bu kaynak/metin, Kerrâmiyye'nin yasal öğretisi hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Kerrâmiyye'nin kurucusu Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869), Sicistân'da doğdu. O, genç bir yaşta bütün malını satmış ve ömrünün beş yılını geçirdiği Mekke'ye gitmiştir. Daha sonra ömrünün büyük kısmını geçirdiği Nişabur'a döndü.<sup>20</sup> O, Nişabur'dayken kendisinin bir sufi (münzevî) ve bir hukukçu olarak yetişmesinde başat etkili olan sufi vâiz 'Ahmed b. Harb'in (ö.234/848) arkadaşı oldu.<sup>21</sup> 'Ahmed b. Harb, İslâm'ın yayılması için enerjisini sarf eden ve müslümanları dik durmaya davet eden ilk müslüman vâizler ve sufiler geleneğine müntesipti. O, her şeyden öte kentselliği takip eden bir gelenekçi idi.<sup>22</sup>

İbn Kerrâm, 'Ahmed'in mesaj ve yöntemini daha da genişletmiştir. O, tıpkı onun gibi bir gelenekçi, bir sufi ve bir vâiz oldu; ancak aynı şekilde kendi teolojik doktrinini de yaydı (ilan etti).<sup>23</sup> O, hakikî imânın (*tahkîkî*) ne olduğu hususu ile iyi bir müslümanın nasıl olması gerektiği konusundaki çağdaş tartışmaların içerisinde yer aldı. [Bu şekliyle] inanç konularında sebeplerin yerindeliği konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Hadîs arasında orta bir yerde pozisyon aldı. Skolastik kavramların kullanımı ve onların tanımı hususunda Haşeviyye ile Mu'tezile arasında bulundu.<sup>24</sup> Böylece o, bir sufi ve bir gelenekçi olmanın yanı sıra aynı zamanda bir ilahiyatçı (teolog) oldu.

Kâdî 'Abdülcebbâr, onunla ilgili bir tez ileri sürdü (Mezar Cezası).<sup>25</sup> Bu çalışma kayboldu; ancak bu hususta "*Kitâb el-Sırr*" gibi başka bir çalışma daha bulunmaktadır.<sup>26</sup> İkinci çalışmayı büyük ölçüde hadisler oluşturmakta olup İbn

<sup>20</sup> es-Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, 2:304.

<sup>21</sup> Ibid.; Sam'ânî, *Kitâb el-Ensâb* 10:375. 'Ahmed b. Harb hakkında çok az şey bilinmektedir; bu nedenle onun, *el-Hatîb el-Bağdâdî*'deki kısa öz geçmişi hakkında bkz.: *Târîh-i Bağdâd* (Cairo, 1931), 4:118-9. el-Hucvûrî, *Keşfu'l-Mahcûb*'da ondan bahsetmektedir, çev.: R. Nicholson (London, 1976), 365-6. Yine bkz.: Zysow, "Karrami Texts," 584.

<sup>22</sup> Louis Massignon, *Essai sur les origines lexique technique de la mystique musulmane*, 2nd ed. (Paris, 1968), 264.

<sup>23</sup> el-Makdîsî'ye göre (*Ahsanu't-Tekâsîm*, 37), Kerrâmiyye'nin kendi yasal sistemleri ve teolojileri bulunmaktadır (*Fıkh ve Kelâm*). O, tanımlamaya çalıştığı Kerrâmiyye'nin yasal/hukuk sistemi ve teolojisi hakkında delil sunmaktadır.

<sup>24</sup> Bu dönemdeki okullar ve değişik yapılanmalar hakkındaki bir tartışma için bkz.: Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), 279-312. Kerrâmî teolojinin pozisyonu ve doktrini için bkz.: el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 130-33; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:108-13; J. van Ess, "Une lecture a rebours de l'histoire du mu'tazilisme (premier partie)", *Revue des etudes islamiques* (1978): 163-240, at 188-92; Madelung, *Religious Trends*, 40-43; Massignon, *Essai*, 259-64.

<sup>25</sup> Bosworth, "Rise of the Karamiyyah", 5.

<sup>26</sup> Bu fragmanlar, on birinci yüzyılın ilk yarısında kaleme alınan İbn el-Dâ'i'nin Farsça

Kerrâm'ın, Tanrı'ya karşı yöneltmiş olduğu O'nun bilgeliği ve adaleti ile ilgili bazı sorular yer almaktadır.<sup>27</sup> J. Van Ess'in de işaret ettiği gibi Tanrı'nın adaletinin doğası ve mistisizm hakkındaki tutumlar (inançlar) ile ilgili Kerrâmiyye ile başat Mu'tezilî çevrelerin görüşleri arasında paralellikler bulunmaktadır.<sup>28</sup>

İbn Kerrâm, ahlâk ve sosyal reforma olan ihtiyacın lüzumunu vurgulayan bir vâiz idi. O ve onun takipçileri aktif misyonerler idiler; hatta onların mistik yaşamları hem müslümanları hem de müslüman olmayanları derinden etkiledi. Hocası 'Ahmed b. Harb'in sadece şehirde takipçisi varken, onun hem şehir hem de kırsalda izleyicileri (müntesipler) vardı. 'Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl.429/1037) ve 'Abdükerîm eş-Şehristânî (öl.469/1076) göre onun ilk misyonerlik faaliyetleri Gur, Garcistan ve Horasan'ın kırsal kesmindeki köylüler arasında gerçekleşmiştir.<sup>29</sup> Onun bazı destekçileri, kendisini Nişabur'da da takip etmişlerdir.<sup>30</sup> Kırsal kesme ait pek çok insanın gözünde Kerrâmiyye, İslâm'ı temsil eder olmuştur. Çünkü Kerrâmiyye, gönülden inananlar ile insanları aktif şekilde İslâm'a dönüştürmeye çalışanlardan (çoşkulu misyonerler) oluşmuştur.<sup>31</sup> Kuşkusuz Gazneliler'in genelini Kerrâmî İslâm'a dönüştüren (convert) Sebüktigin'in, Muhammed b. Kerrâm'ın soyundan geldiği ifade edilmiştir.<sup>32</sup>

metninde de bulunabilir. *Tabsîrât el- 'Avâm fî Makâlâtî 'l-Anâm* (Tahran, 1934). J. van Ess, bunları topladı ve "Ungenützte Texte"de, tercüme etti. 13-16 and 18-19.

<sup>27</sup> Sözelimi: "İnsan günah işleyebilir; [herhangi bir] ayının bile yapmayacağı biçimde ardından kovaladığı develerin, ineklerin, koyun ve kuşların etini yiyen yaratıktır. Hangi bilgi türü, itaat eden bu varlıklar üzerinde suçlu ve azgın olarak insanı salıvermekte ya da başı boş bırakmaktadır?" (From İbn el-Dâ'i, *Tabsira* 65, 13 ff., quoted in van Ess, "Ungeniitste Texte", 14).

<sup>28</sup> Bkz.: J. van Ess, "Une lecture", 188; idem, "İbn ar-Rewandi or the Making of an Image", *al-Abhath* 27 (1978-79): 5-26.

<sup>29</sup> Onun takipçileri, Muhammed b. Tâhir'in valiliği sırasında Şuramayn ve Afşin'den onunla beraber Nişabur'a gelen yoksul kimselerdi. Bkz.: eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 31; el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 131; C. E. Bosworth, "The Early Islamic History of Ghur", *Central Asiatic Journal*: 6 (1961): 116-133, esp. 128 ff.

<sup>30</sup> 'Abdülkâhir el-Bağdâdî, Nişabur'un kırsal bölgelerinde bulunan yoksul-fakir insanların onunla birlikte şehire geldiklerini ve onun yeniliklerini izlediklerini söylemektedir (el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 131); es-Subkî de, el-Hakîm'den alıntılıyarak İbn Kerrâm'ın bir grup fakir insanla birlikte (*fuqara'*) olduğunu ifade eder (*Tabakâtu 'ş-Şâfi 'iyye*, 2:304).

<sup>31</sup> R. Bulliet, Kerrâmiyye'nin birçok kırsal bölge ve kentsel alanda insanların İslâm'a dönüş yapmalarında etkili olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, 1979), 55; van Ess, "Une lecture", 192.

<sup>32</sup> 'Utbi, *Kitâbu 'l-Yemînî*, çev.: Reynolds, 438-42; Bosworth, *Ghaznavids*, 186.

Her ne zaman ki Kerrâmiyye, misyonerlik faaliyetlerinde bulunduğu sırada daha da ivme kazandı ve görünür hale geldi (vokalleşti). Takiyyüddîn es-Subkî, İbn Kerrâm'ı, vaaz veren, hadîs okuyan, beyaz silindir şeklinde şapka (*qalansuwa*) takınan ve koyun derisinden elbise giyen birisi olarak daima Tanrı'yı insanlara hatırlatan bir evsafa anlatır.<sup>33</sup> Bunlar (Kerrâmîler), insanları İslâm'a davette/dönüştürmede, *hanâkâh*ların bir toplanma merkezi olarak tesis edilmesinde ve misyonerlik çalışmalarında başarılı oldular. Vakıflar, yaşamak için çalışmak zorunda kalmaksızın tamamıyla ibadet ve vaaza doğrudan kendilerini adamak için muhtemelen bu *hanâkâh* sakinlerine izin verdiler. [Bu] *Hanâgâh*lar, müslüman dünyasının doğu kenarından Fustat'taki tüm yollara varıncaya kadar uzanan genişletilmiş bir organizasyon ağı ile Kerrâmiyye'ye destek sağladı. Coğrafyacı el-Makdîsî'ye göre *hanâkâh*lar, tamamıyla Kerrâmiyye'ye aitti.<sup>34</sup> Sadece onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde onlar, diğer gruplarla özellikle de sufiler ile ilişkilendirildi.<sup>35</sup> Ayrıca Kerrâmiyye, hareketinin merkezi<sup>36</sup> olan Nişabur'da asgari üç medrese ile İbn Kerrâm tarafından Herat'ta kurulan başka bir medreseye sahipti.<sup>37</sup>

İbn Kerrâm'ın doktrini ve mesajı, orijinal değildi. O, iyi bir hadîs eğitimi almış olup dindar, sufi ve kendi yasal, teolojik ve mistik sentezi ile birlikte kendi hareketinin (mezhep) kurucusudur.<sup>38</sup> İbn Kerrâm'ın takipçileri, kendi fikhî mezheplerini oluşturdu ve takipçilerine tam hayat dolu bir yol sundular. Örneğin onların, namaz, abdest ve defin işlemleri için kendi kuralları vardı.<sup>39</sup> İbn Kerrâm,

<sup>33</sup> es-Subkî, *Tabakâtu 'ş-Şâfi'iyye*, 2:304.

<sup>34</sup> Chabbi'nin de işaret ettiği gibi el-Makdîsî'ye göre *hanâkâh*ların varlığı, belirli bir alanda Kerrâmiyye'nin varlığını tespit kriteri olarak gözükmektedir ("Remarques", 43). el-Makdîsî, Kerrâmî *hanâkâh*lardan bir kaç kez bahsetmektedir (*Ahsanu't-Tekâsîm*, 179, 182, 238, 323, 365, 377). *Hanâkâh*ların tarihsel ard alanı hakkında bkz.: "Hankâh", *Encyclopedia of Islam*.

<sup>35</sup> Gerçekten de bir bilim adamı, Kerrâmîlere ait olan *hanâkâh*lar ile *medreselerin*, diğer mezhep ve benzeri yapılanmaların gelişimini teşvik ettiğini söylemiştir. J. Ribera y Tarrago, "Origen del colegio Nidami de Bagdad", *Disertaciones y opusculos* (Madrid, 1928), 1:379-82, cited in Bosworth, "Rise of the Karamiyyah", 8, note 10.

<sup>36</sup> Bulliet, onuncu yüzyıla kayıtlı üç tane Kerrâmî medreseyi listelemektedir (*Patricians of Nishapur*, 253, Appendix I).

<sup>37</sup> 'Umar al-Samarqandi, *Rawnaq al-qulub*, Bibliotheque Nationale, Paris, Arabic MS no. 6674, 48a.

<sup>38</sup> Kerrâmiyye karşıtları, İbn Kerrâm hakkında, diğer mezheplerin görüşleriyle çelişen ve sapık bir mezhep inşa eden az bilgili bir kişi olduğunu iddia etmişlerdir. Bkz.: eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1:31.

<sup>39</sup> el-Makdîsî, onların yasal öğretilerini spesifik birkaç örnekle desteklemektedir (*Ahsanu't-Tekâsîm*, 40). Bu öğretiler hakkında bir tartışma için bkz.: Zysow,



çağdaş dinî tartışmalara da katıldı hatta o ve onun takipçileri, bir çok çağdaşına oranla teolojik pozisyonlarını daha mutedil düzeyde belirlediler.<sup>40</sup> Bununla birlikte İbn Kerrâm, bir grup destekçisiyle beraber Nişabur'a geldi. Ancak [burada] Muhammed b. Tâhir tarafından hapsedildi ve sonra da şehirden uzaklaştırıldı.<sup>41</sup> Sicistân hükümdarı onu sınır dışı etti; fakat İbn Kerrâm'ın çok açık olan dindarlığı nedeniyle kendisini öldürmekten korktu.<sup>42</sup> Onuncu ve onbirinci yüzyıllar boyunca Kerrâmiyye, Nişabur'da Hanefî ve şâfi'î mezheplerin düşmanlığını üzerine çekti. Son olarak Kerrâmiyye, 488/1095 yılında her iki mezhebin birlikte sergiledikleri çabalar sonucu baskı gördü.<sup>43</sup> [Acaba] bu grup (Kerrâmiyye) hakkında düşmanlık uyandıran husus ne idi?

Kısmi bir açıklamada bulunmak gerekirse [bunun nedeni] onların dinî ve mistik öğretilerinin, bazı sosyal ve siyasî sonuçlara sebebiyet vermesidir. Kerrâmî dindarlığın önemli bir yönü, ekonomik geçimi belli düzeyde olanlar için antipati oluşturdu. Kerrâmiyye, belli bazı ekonomik kazanç<sup>44</sup> (*kesb*) biçimlerinin karşısında yer aldı ve *tahrîm el-makâsib* doktrinini kurguladı (*kâr için çalışma yasağı*).<sup>45</sup>

---

"Karrami Texts", 580. Onların namaz (salât) ve defin hakkında kendilerine ait diğer uygulamaları için bkz.: el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 136-7; s.v. "Karramiyya", *Encyclopedia of Islam*. İbn Kerrâm'ın, *mistik yönü ve zühd anlayışı* daima ön plânda olmuştur. Nitekim hapis hayatı sırasında her cuma günü abdest alıp namaza hazırlanması; ancak zindan bekçisinin kendisine izin vermemesi üzerine sorumluluğun kendisinden kalktığını beyan etmesi onun zühd ve mistik tarafına güçlü bir örnektir. (*Çeviren*).

<sup>40</sup> [Bu], dinde aklın kullanımı konusunda uygun bir örnektir.

<sup>41</sup> İbn Kerrâm'ın, Nişabur'da iki kez hapsedilmiş olmasına karşın, aynı şekilde Sicistân'dan da sürgün edildiği anlaşılmaktadır. Bkz.: Sam'ânî, *Kitâbu'l-Ensâb*, 10:376; *es-Subkî, Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 2:304. İbn Kerrâm, Muhammed b. Tâhir döneminde (248-259/862-873), devrin önde gelen âlimlerinin de destek ve teşvikiyle tam sekiz yıl hapiste tutulmuştur. (*Çeviren*).

<sup>42</sup> Onun büyük orandaki takipçileri ve popülüritesi hakkında bkz.: *es-Subkî, Tabakâtu's-şâfi'iyye*, 2:305.

<sup>43</sup> İbn el-Athir, *el-Kâmil*, year 488/1095.

<sup>44</sup> *Kesb* ekonomik anlamda bir "kazanç"ı karşılamaktadır. *Kesb*'in değişik anlamlarının tartışması için bkz.: *Encyclopedia of Islam*. "Kazanç", genellikle iki şekilde olabilir: Basit bir geçim için "kazanç" ya da gerçek kâr için "kazanç". Kazancın meşruiyeti üzerine tartışmalar (özellikle de ticarî kazancın meşruiyeti), dokuzuncu yüzyılın ekonomik gelişim sürecine ortak oldu.

<sup>45</sup> Bu, onların kaynaklarında "*tark el-kesb*" or "*inkâr el-kesb*" biçiminde ifade edilmiştir. Kerrâmiyye'nin "*kesb*" yaklaşımı için bkz.: J. van Ess, "Une lecture", 188-92; Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, çev.: Herbert Mason (Princeton, 1982), 3:227. İbn Kerrâm'ın hocası 'Ahmed b. Harb, *inkâr el-kesb* lehine fetva vermiştir. Bkz.: Massignon, *Essai*, 258-60.

Onların dindarlık anlayışı kendini hesaba çekme, yani içsel murakebe (*taqashshuf*) ve kendini dünyevî herşeyden soyutlama, yani feragat etme (*zuhd*)<sup>46</sup> ile karakterize olmuştur. Hatta Kerrâmîyye, Tanrı'ya karşı tam bir yakarış ve tam bir güvenle O'na olan teslimiyetlerini savundu. (*tawakkul*). İbn Kerrâm, özellikle de çok iyi tanınan birisidir; üstelik de Tanrı'ya olan teslimiyeti (*tawakkul*) konusunda ileri derecede pratik uygulamaları olan dindar bir sufi (*zâhid*) olarak anılmaktadır. İbn Kerrâm, *Ravnâk el-Kulûb*'de pratikte nasıl iyi bir otorite olduğu hususunda mistik erdemin bir örneği olarak öne çıkmaktadır.<sup>47</sup> İbn Kerrâm'ın Tanrı'ya teslimiyeti/bağlılığı anlayışı (*tawakkul*), Tanrı'ya tam bir özveriyle inandığı ekonomik faaliyetlerin yasaklanması (*tahrîm el-makâsib*) prensibi ile yakından ilişkilidir.<sup>48</sup>

IX. yüzyılda ticari kazancın meşruluğu ile ilgili sorular ortak birer sorun olmuştur. [Şöyle ki] ekonomik kazanç, sufi dindarlık ile nasıl bağdaştırılabilir? Sermayenin biriktirilmesi (*iddikhâr*) caiz midir? Tanrı'ya olan güven (*tawakkul*), çalışmayı mı engellemektedir? Gönüllü yoksulluk (*faqr*) çalışarak geçinmekten daha mı iyidir? Orada bu soruların yanıtlarıyla ilgili geniş bir alan vardı; ancak bu yanıtların hiçbirisi konusunda tam bir görüş ve fikir birliği (*consensus*) oluşmuş değildi. Ekonomik ahlâkın önemli bir göstergesi de, ilgili konu üzerinde sayısız kitapların yazılmış olmasıdır.

[Bu hususta] belki de en eski ve en önemli tez, Hanefî okulun sanal kurucularından Muhammed eş-Şeybânî (öl.804) tarafından *Kitâb el-Kesb* olarak kompoze edilmiştir.<sup>49</sup> Bu eser de tıpkı döneminin diğer metinleri gibi büyük ölçüde hadislerin toplanmasından müteşekkildir. Onun esas amacı, ticaretin bir izin değil de, sadece bir kazanç olduğunu göstermektir. Bu da, mü'minin görevidir ve gerçekten ticaret ve el sanatları ile kazanılan para Tanrı'yı hoşnut eder.<sup>50</sup> Bu Hanefî

<sup>46</sup> es-Subkî, İbn Kerrâm'ı, sufi (*tanassuk*), dindar (*ta'abbud*) ve kendini tamamıyla Tanrı'ya adayan (*taqashshuf*) bir şahsiyet olarak karakterize etmiştir. Ayrıca bkz.: Massignon, *Essai*, 259-64; s.v. "Karramiyya", *Encyclopedia of Islam*.

<sup>47</sup> 'Umar al-Samarqandi, *Ravnâk el-Kulûb*, Bibliotheque Nationale, Paris, Arabic MS no. 6674, 46a-49b. İbn Kerrâm, *tawakkul* başlıklı bölümde ve ayrıca *rizq* bölümünde de bir *tawakkul* örneği olarak görülür.

<sup>48</sup> J. van Ess, "Ungeniitzte Texte", 30-32.

<sup>49</sup> Onun orijinali kaybolmuştur; ancak onun öğrencisi İbn Sama'a (öl.847), tarafından *el-İktisâb fi'r-Rızki'l-Mustatâb* başlıklı (Yasal Geçim Üzerine/On Lawful Livelihood) bir özet ona dahil edilmiştir. Bu metin ve diğer uygun meteryal hakkında bkz.: S. D. Goitein, "The Rise of the Middle-Eastern Bourgeoisie in Early Islamic Times", in idem, ed., *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), 217-41; and B. Lewis, "Sources for the Economic History of the Middle East", in M. Cook, ed.: *Studies in the Economic History of the Middle East* (London, 1970), 78-92.

<sup>50</sup> Gerçekte böylesi bir geçim, ister sivil isterse de askerî olsun Tanrı'ya daha hoş kabul edildi. Bkz.: Lewis, "Economic History of the Middle East", 87.

tez, bir yaşam için çalışmak yerine Tanrı'ya bağlanıp teslim olanlara yönelik serdedilen bazı eşetirilere istinat etmekteydi. eş-şeybânî, sözgelimi *Kitâb al-Kasb*'da şöyle bir anekdot aktarmaktadır:

“Bir keresinde Halife ‘Ömer, mahzun biçimde oturan dindar bir erkek grubu gördü. Bu kimseler kendilerince söyleniyorlardı; [bunlar] samimiyetle Tanrı'ya bağlanıp teslim olan kimselerdi (*mutawakkilûn*) (ve bu yüzden onlar, bir ticaret yoluyla elde edilen imândan kaçındılar). “Hayır” dedi Halife, bir kelime oyunu yapıyor. Tanrı'ya bağlanıp teslim olanlardan (*mutawakkilûn*) (diğer insanların parasını yiyenler) vardır.” Sen onların başını daha da yukarı kaldırdın ve kendi geçimini daha iyi temin ettin.”<sup>51</sup>

Bununla birlikte diğer çalışmalar, *kesb* [teorisine] karşı ıktılar: İbn Kerrâm'ın hocası ‘Ahmed b. Harb ve onun öğrencisi ‘Ahmed b. Yahyâ Hulvânî (öl.909) bu konuyla ilgili risaleler yazanlar arasındaydı.<sup>52</sup>

Kelâmcı Ebu'l-Hasan el-Eş‘arî'ye (öl.324/935) göre, Kerrâmiyye'ye ait *tahrîm el-makâsib*'da Mu‘tezile'nin aşırı sufi din algısının karakteristik özelliği bulunmaktaydı. [Nitekim] Mu‘tezilî İbn er-Ravendî, “*Kitâb el-Dâr ve Tahrîm el-Mekâsib*” isminde bir kitap yazdı.<sup>53</sup> *Faqr, kasb* ve *tawakkul*, tasavvufun da önemli sorunları arasındadır ve bunların doğru uygulanması konusunda kendi aralarında bir fikir birliği de yoktu. Sözgelimi Ebû Tâlip el-Mekkî, şayet uygulayıcının niyeti Tanrı'ya kulluk etmek olduğunda sermayenin biriktirilmesi (*iddikhâr*) ile Tanrı'ya bağlanıp teslim olma (*tawakkul*) hususunda herhangi bir çatışma oluşturmayacağı sonucuna varmişken, şakik el-Belhî de bir rivayette *inkâr al-kasbi* savunmuştur.<sup>54</sup> İşte bu nedenle Kerrâmiyye, bu konulara gösterdiği dikkat konusunda yalnız değildi; bu nedenle onlar, radikal görüşlere sahip olmamişlardır. Kerrâmiyye'nin *tahrîm al-makâsib* anlayışı, resmî Samânî ideolojisi/doktrini tarafından kınanmıştır.<sup>55</sup> Bu durumda birçok müslümanı kazanmak ve Tanrı'ya karşı hoş bir ticareti savunmak dahi mümkün iken, Kerrâmiyye'ye çok sert bir biçimde karşı konulmuştur.

Nişabur'da böylesine aşırı tartışmalar olurdu. Nişabur, ortaçağ orta doğusunun en önemli ticaret merkezlerinden birisi idi ve ulemanın üyelerinden çoğu da tüccar idi. Nişabur'un gelir getiren en önemli kaynaklarından birisini, tekstil (kumaş) ticaretindeki harcamalar oluşturuyordu. İbn Kerrâm'ın ilk destekçilerinin çoğu,

<sup>51</sup> Quoted in Goitein, “Middle-Eastern Bourgeoisie”, 224.

<sup>52</sup> Ibid., 220-21.

<sup>53</sup> J. Van Ess, “Ungeniitzte Texte”, 76; bkz.: Ibn Rawandi's *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* 467, 14 ss., cited in van Ess, “Une lecture”, 188.

<sup>54</sup> Ibid., 188-90.

<sup>55</sup> On this point see Madelung, *Religious Trends*, 43 note 21.

zanaatlarını tüccarlığa dayandıran kırsal kesme ait insanlardı.<sup>56</sup> Bu nedenle Kerrâmiyye, Nişabur'da özellikle de alt sınıflar arasında daha fazla popüler olmuştur. Onlardan az bir kısmı, Nişabur kentinin özellikle de yoksul bölümünün kuzeybatı tarafında idiler.<sup>57</sup> Kerrâmiyye'nin yoksulluk idealleri, yani kazanç/kâr için çalışmanın antipatik olduğuna [ilişkin düşünceleri], diğer mezhepler tarafından Nişabur'da oluşturulmaya çalışılan İslâm vizyonundan daha aşırı bir sufiliktir. Onuncu ve on birinci yüzyılın ilk döneminde Kerrâmiyye, siyasî ve toplumsal güç açısından önemli bir derece elde etti.

Kerrâmiyye, güç (otorite) ve tesir bakımından Nişabur'da mücadele ediyordu. Onların en gelişmiş ve kapsamlı organizasyonu (özellikle de *hanâgâhlar*), misyonerlik çalışmalarında başarılı oldu ve hem kırsal hem de kentsel nüfusun her ikisine de hitap eden Hanefî ve Şâfi'îlerin şehir kontrolünü tehdit etti.<sup>58</sup> Onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Hanefî ve Şâfi'î gruplar, yargı ve eğitim sistemlerinin kendi kontrollerine geçmesiyle birlikte şehirde bir güç unsuru olmaya başlamışlardı.<sup>59</sup> Hukuk okullarının birer sözcüsü olarak bu mezheplerin önde gelen ulema-tüccar aileleri, nominal açıdan Nişabur'u yöneten rejimler ile başa çıkmak için mücadeleye girişmişlerdi. Yerel meselelere yabancı olan Türk hükümdarları, ulemanın kendilerini desteklemesinden daha ziyade, onların ulemanın yardımına ihtiyaçları vardı. Rejimlerin etkin yönetebilmek için mezheplerin işbirliğine ihtiyaçları vardı ve onlar önde gelen ulema ailelerine, kentsel yaşam üzerinde *fiilî kontrolü* (de facto) sürdürebilmek için izin vermişlerdi. Gazneliler ve daha sonradan Selçuklular, yeni fethettikleri toprakları (ülke) yönetmek ve onların kontrolünü sağlamada bir araç olarak üst taraftan farklı mezhepleri denediler.

<sup>56</sup> Bulliet, dokumanın kırsal endüstrinin bir kuralı olduğunu ve dokumacıların dine tam dönüşüm hususunda etkin bir grup olduklarını önermektedir (*Patricians of Nishapur*, 12). Aynı şekilde bkz.: el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 131.

<sup>57</sup> Kanat olarak adlandırılan sulama kanalları tarafından sağlanan suyun nerdeyse hiç bulunmadığı şehir bölümü. Bkz.: Bulliet, *Patricians of Nishapur*, s. 13. Bu bölgenin adı Manasik idi (el-Makdîsî, *Ahsanu't-Tekâsîm*, 336).

<sup>58</sup> Özellikle de Hanefî âlimler, ilk dönemlerde Kerrâmiyye'nin görüş ve düşüncelerine olumlu yaklaşmışlardır. Çünkü itikâdî ve amelî plânda Ehl-i Sünnet din paradigmasına yakın fikirlere sahip olan İbn Kerrâm hareketi müsamaha ile karşılanmıştır. Ancak zamanla başta Mu'tezile ve Eş'arîlik olmak üzere Hadîs taraftarları ve diğer İslâm mezheplerince kendilerine yöneltilen bazı eleştiriler dolayısıyla Kerrâmiyye, belli bir dönemden sonra mesafeli kalınmıştır. İmâm Mâtürîdî, bu anlamda bir kırılmayı temsil etmektedir. (*Çeviren*).

<sup>59</sup> Bu gruplar, onların eğitim ve yargı sistemlerinin kontrolü hakkındaki kapsamlı bir tartışma için bkz.: Bulliet, *Patricians of Nishapur*, esp. 28-47.

Gazneliler, sözgelimi ilk olarak Hanefî mezhebini tercih ettiler. 997 yılında, Gazneli Sultan Mahmûd, Nişabur'u elde tutmasının bir gerekliliği olarak kendisini onların hamisi yaptı. O, pek çok Hanefî tarafından benimsenen Mu'tezile teolojisini desteklemek için üzerinde Kur'ân âyeti (Âl-i İmrân/17) olan bir sikke bastırđı.<sup>60</sup> Kardeşi Nasr, Hanefî kadı (qâdi) Ebû 'Ala Sa'id için bir medrese inşa etmiş ve donatmıştır. Bununla beraber Gazneliler'in sadece bir mezhebi himaye etmek gibi bir ölçütleri de yoktu. Onuncu yüzyılın sonu ile on birinci yüzyılın başlarında, Gazneliler de Kerrâmiyye'yi desteklemişlerdir.

Nişabur'da Kerrâmiyye'nin önderi o dönemde Ebû Ya'kûb İşhâk b. Mahmûdşâh (öl.383/993) idi.<sup>61</sup> O, kayıtlarda mutedil bir sufi dindar olarak tanınır ve hakkında Nişabur'da 5.000 kişiyi İslâm'a dönüştürdüğüne ilişkin rivayet de vardır.<sup>62</sup> Onun dindarlık anlayışı, Kerrâmiyye'nin tercih etmiş olduğu Gazneliler'in lideri Sebükütin üzerinde güçlü bir etki yarattı.<sup>63</sup> Ebû Ya'kûb'un oğlu Ebû Bekir, grup liderliğini başardı ve Gazneli Mahmûd onu kentin reisi (*ra'is*) olarak atadı.<sup>64</sup> *Riyâsa* geleneksel olarak Tâhirî döneminde müslüman olan önemli bir dihkân (*dihqân*) ailesi olan Mikali ailesi tarafından desteklenmişti.<sup>65</sup> O zamandan bu yana onlara genellikle, *ru'asâ* gibi halifelik veya yerel yönetimler hizmet etmiştir. Bulliet'in de işaret ettiği gibi onların, Hanefî veya Şâfi'î aileler için bilinen hiçbir bağları yoktu ve bu nedenle de yerel siyasete muhbir ve bir arabulucu olarak hizmet etmiş olabilirlerdi. Ne zaman ki Mahmûd, *riyâsayı* Ebû Bekir'e verdi; bu sayede de üçüncü bir mezhebe resmiyet tanıyarak yerel siyasetin bütün dengesini altüst etti. [Böylece] ilk defa *riyâsa*, bir âlim ve diğer kentsel gruplar tarafından nefret edilen bir mezhebinin üyesi tarafından şekillenmiş oldu.

<sup>60</sup> Bulliet, "Political-Religious History", 75. İlgili âyetin meali şöyledir: "[Allah], sabredenleri, doğru olanları, huzurunda gönülden boyun büküp duranları, Allah için (mallarını) harcayanları ve seherlerde istişfar edenleri (bağışlanma dileyenleri) görmektedir." (Kur'ân: 3/17).

<sup>61</sup> İşhâk b. Mahmûdşâh, VI/XII. yüzyılın ortalarına kadar Kerrâmiyye topluluğunun Nişabur'daki hakim ailesinin atası oldu. J. van Ess tarafından tarif edilen bu ailenin bilgisi ve seçeresi hakkında bkz.: J. van Ess, "Ungenützte Texte", 33-5.

<sup>62</sup> Sam'ânî, onu, dünyayı öteleyen ve Kerrâmiyye şeyhi olan bir *imâm*, bir *zâhid*, bir *'âbid* ve bir *müçtehid* olarak tarif etmektedir. (*Kitâbu'l-Ensâb* 10: 377).

<sup>63</sup> eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 31; 'Utbi, *Kitâbu'l-Yemînî*, çev.: J. Reynolds, 438-42; Bosworth, *Ghaznavids*, 186.

<sup>64</sup> Önemli bir kişilik olarak Ebû Bekir hakkında bkz.: Bosworth, "Rise of the Karamiyyah", 7-13.

<sup>65</sup> Bu ve onun takipçileri hakkında bkz.: Bosworth, *ibid.*; idem, *Ghaznavids*, 185-89; Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 67.

Sultan Mahmûd, *ra'îs* gibi Kerrâmî birisini atamakla aslında, Nişabur'daki kontrol ve etkinliğini artırabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bağdat'taki halifelik pozisyonlarını desteklemek için girişimde bulunarak o, Ebû Bekir'i, mevcut halifelik açısından İsmâ'îlilik, Mu'tezîlilik ve Eş'arî teoloji demek olan heterodoksiyle mücadele yapması için teşvik etti. Ebû Bekir, Şâfi'î (Eş'arî eğilimde olan), Hanefî (Mu'tezîlî eğilimde olan), şi'î ve sufi bir lider olarak insanları bezdirdi.<sup>66</sup> [Nitekim] Eş'arî bilgini İbn Fûrek (öl.406/1015-16) de sapkınlıkla itham edildi ve Gazne sultanına kendini savunmak zorunda kaldı.<sup>67</sup> Sufî Ebû Sa'id b. Ebî Kayr de, Ebu Bekir halifeliğinde aynı zorluklarla karşı karşıya kaldı.<sup>68</sup> Hanefî Kâdı Ebu'l-'Ala Sa'id (öl.431/1040), antropomorfizme (insan-biçimci) Ebû Bekir'i suçlayarak karşılık verdi.<sup>69</sup> Ebû Bekir, suçlamaları reddetti; ancak Mahmûd kentin *minber* ve *medreselerinde* onu görevinden azletti.

Ebû Bekir'in, yerel liderlerin ortodoksisini testi yönündeki mutaassıp din algısı (zealous) sadece Hanefî, Şâfi'î ve Kerrâmîler arasındaki gerginliği şiddetlendirebilirdi. Bu bağlamda gerçekte Nişabur'daki iç siyaset üzerinde kontrolün daha büyük bir derecede etkinleştirilmesi yerine, Sultan Mahmûd'un Kerrâmiyye'yi desteği şehirdeki örgütsel çekişmeleri artırdı. İlk önceleri Sultan, Ebû Bekir'in cadı avı hakkındaki şikâyetlerini görmezden geldi; fakat sonunda ona karşı harekete geçmek zorunda kaldı. Ne zaman ki Mahmûd, Ebû Bekir'i resmi görevinden uzaklaştırdığında *riyâsa*, Mikali ailesine geri döndü. Onun yerini alan *ra'îs*, Ebû Bekir'in karıştırıp huzursuz ettiği durumdan sonra sessizce sunulan kapsamlı bir kamu işleri programına başladı.<sup>70</sup>

Ebû Bekir ofisinden çıkarıldıktan sonra Kerrâmiyye'nin gücü tamamen kırıldı. [Zira bu dönemde] şiddetli zulüm başladı ve Ebû Bekir, sufi (münzevî), dindarâne bir hayat sürmek zorunda kaldı. Sultan Mahmûd, 411/1010-11 yılında Gur'u ele geçirince, o, İslâm'ın halk inancını [insanlara] öğretmek için Kerrâmî eğitimcileri terk etti.<sup>71</sup> Bu da, tam onun Nişabur'da Kerrâmîlere verdiği desteği geri çektiği anda gerçekleşti. Onun Nişabur'da Kerrâmîlere dönük desteğini geri çekmesi, halk nezdinde onların popülaritesini engelledi; zira aksi bir durumda o,

<sup>66</sup> 'Utbi, *Kitâbu'l-Yemînî*'nde onun engizisyonunu açıklar, çev.: Reynolds, 471-84.

<sup>67</sup> Bosworth, "Rise of the Karamiyyah", 11-12. O, 406/1015-16 yılında Nişabur'da eve dönerken zehirlendi. (Belki de, Kerrâmiyye tarafından).

<sup>68</sup> Bkz.: Muhammed b. Münevver, *Asrâr al-tawhâd fî maqâmât al-shaykh Abû Sa'id*, çev.: M. Achena, *les Etapes mystiques du sheikh Abû Sa'id* (Paris, 1974), 85-90; 'Utbi, *Kitâbu'l-Yemînî*, çev.: Reynolds, 473.

<sup>69</sup> Bosworth, "Rise of the Karamiyyah", 11-12; 'Utbi, *Kitâbu'l-Yemînî*, trans. Reynolds, 471-84.

<sup>70</sup> Ibid., 478-9.

<sup>71</sup> Bosworth, "Early Islamic History of Ghur", 127-9.

onlarla beraber Gur'u da kaybedebilirdi. [Böylece] İslâm'ın Kerrâmî versiyonu Gur'a kök saldı ve ancak Gur kralları, 595/1199 yılında Kerrâmî mezhebine bağılılıktan vazgeçtiler.<sup>72</sup>

Kerrâmiyye'nin etkisi on birinci yüzyılda zayıflarken, güç dengesi Hanefî ve Şâfi'î mezheplerine geri döndü. Kenti yönetmek için Selçuklular ya da onlardan önce Gazneliler, kendi kişisel girişimleri doğrultusunda bu mezheplerden birinin ya da diğerlerinin desteğini denediler. On birinci yüzyılın ortalarında Selçuklular, Nişabur'da Hanefî grubu (mezhebi) himaye ettiler.

Bu dönemde Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in Veziri 'Amid el-Mülk el-Kundûrî, başlıca rakibi olarak gördüğü Şâfi'î teolojisinin tercih edilmesinin önüne geçerek Hanefî grubun desteğini kazanmak için teşebbüste bulundu.<sup>73</sup> On birinci yüzyılın ortalarında Şâfi'î grup içindeki yeni bir liderlik yarışı ve resmi himaye nedeniyle, en önemli mesajlar şehre hâkim olmuştu. İktidardaki bu üstünlük, 440/1048 ve 455/1063 yılları süresince Eş'arî teolojinin yasaklanmış olmasının nedeni olmuş olabilir.

Onuncu ve on birinci yüzyılların son dönemleri süresince Eş'arî teoloji, Şâfi'î grubun birçok müntesibi tarafından kabul edilmişti.<sup>74</sup> Eş'arî teoloji, Şâfi'î mezhebine bağılı hale geldikçe Şâfi'îlik, hal-i hazırda var olan Hanefî-Mu'tezilî yakınlığına (rabıta) ve kendilerine has teoloji ve hukuk sentezleri bulunan Kerrâmiyye'ye bir alternatif olarak sunulmuştur. Bu sentez, medreselerin inşa edilmesiyle birlikte Şâfi'î mezhebine güçlü ve donatılmış bir üst imkânı sağladı ve onları daha baskın bir konuma yerleştirdi.<sup>75</sup> Hanefî müttetiklerinin destek ve teşviki ile el-Kundûrî

<sup>72</sup> Ibid.; İbn el-Athir, *el-Kâmil*, year 411/1020.

<sup>73</sup> Eş'arî teolojinin yasaklanması ve Vezir el-Kundûrî'nin politikaları hakkında bkz.: Michel Allard, *Le probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'ari et ses premiers grands disciples* (Beirut, 1965), 75-7; Bulliet, "Political-Religious History", 71-93; Heinz Halm, "Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur", *Die Welt des Orients* 6 (1971): 205-33.

<sup>74</sup> Eş'arî teolojinin Horasan'da özellikle de Nişabur'da yayılması ve Şâfi'î hukuk okulu ile ilişkisi hakkında bkz.: Allard, *Le Probleme*, 75-7 and 312-55; Heinz Halm, *Die Ausbreitung der Shaf Vitischen Rechtsschule von den Anfängen bis zum 8/14 Jahrhundert* (Wiesbaden, 1974), 32-41; George Makdîsî, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History", *Studia Islamica* 17 (1962): 37-80; 18 (1963): 19-39.

<sup>75</sup> Sözelimi Simjurid Vali Nasir al-Dawla Abu'l-Hasan Muhammad çok iyi bir Şâfi'î-Eş'arî ilahiyatçı olarak bilinir. İbn Fûrek, a *madrasa* sometime before 372/982; and sometime before 405/1014, a *madrasa* was built for Ebû İshâk el-İsferâyinî (d. 418/1027). For İbn Fûrek's *madrasa* see Subki, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 4:128; Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 93, 159, 250; Halm, *Die Ausbreitung*, 51-2. For Abu Ishaq bkz.: es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 4:256.

tarafından başlatılan Eş'arîliğe zulüm etme ve Şâfi'î grubu zayıflatmak için teşebbüste bulunma mantığı başarılı oldu.<sup>76</sup> Şâfi'î grubun içinde önemli oranda Eş'arîliğe bağlı olanlar vardı ve güçlü ve nüfuzlu pozisyonları gereğince Eş'arî karşıtlığı, bu kimselerden etkili bir biçimde ortadan kaldırıldı. [Öyle ki] dört yüzün üzerinde Şâfi'î-Eş'arî, ya hapsedilmiş veya sürgüne gönderilmiştir. Zulümler 455/1063 yılında sona erdi; ancak bu tarihten önce el-Kundûrî'nin politikaları, halefi olan Nizâmü'l-Mülk'e dahi zarar vermiştir.

Nizâmü'l-Mülk'ün faaliyetleri ve politikaları çok iyi bilinmektedir.<sup>77</sup> O, mezhep ve rekabeti istismar ederek iktidarını inşa etmeye çalışmış olan el-Kundûrî'nin aksine, hoşgörü uygulamış (törelans) ve her iki mezhebi (Hanefî-Şâfi'î) özellikle de Şâfi'îliği desteklemiştir; zira el-Kundûrî, büyük olasılıkla Hanefîliği tercih etmiştir. Bu nedenle Nizâmü'l-Mülk, Hanefîlere destek olmaktan öte, öncelikle Şâfi'î-Eş'arî grubun hamisi olmuştur. O, Nişabur'da aktif biçimde Şâfi'îliği destekledi ve 1059 ya da 1060 yılında ilk Nizâmiye Medresesi'ni inşa etti. Nizâmü'l-Mülk, Nişabur'da Şâfi'î-Eş'arî çizgide önde gelenlerden birisi olan İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'yi (öl.419/1028) bir yönetici ve hukuk hocası (professor) olarak [bu medresenin başına] atadı. Nizâmü'l-Mülk'ün bu himayesi, Şâfi'îliğe Nişabur'da yeniden bir güç konumu kazandırdı.

On birinci yüzyılın üçüncü yarısında Selçuklular, Hanefî ve Şâfi'îleri özellikle de Şâfi'îlerin Nişabur'daki kurumlarını hor görmeye başladılar. Aynı yüzyılda Şâfi'î mezhebi, Kerrâmî *hanâkâh* kurumunun çökmeye/erimeye başlaması ve ılımlı sufi dindarlık anlayışının benimsenmesi sayesinde kendi güç ve örgütsel tabanını daha da güçlendirmiştir.

Onuncu yüzyılın sonuna kadar *hanâkâh*, Horasan'da neredeyse sadece Kerrâmiyye ile ilişkili olmuştur.<sup>78</sup> On birinci yüzyıl boyunca *hanâkâh*, Horasan'da giderek Tasavvuf (Sufizm), özellikle de Şâfi'î mezhebinin Tasavvuf [anlayışı] ile bağlantılı oldu. On birinci yüzyılın ilk yarısında Nişabur'da, *hanâkâhların* kurucuları ve onların organizasyonunda ciddi bir artış oldu. Sufiler, özellikle de bunların Şâfi'î mezhebine mensup olanları onlarla ilişkilendirilmeye başlandı.

<sup>76</sup> Bir devlet görevlisinin parçası üzerinde dinî doktrini uygulamak için ortaya konan bu girişim, dokuzuncu yüzyılda Halife Me'mûn'un Mu'tezilî teolojiji zorla uygulatma/halka kabul ettirme girişimini andırmaktadır. el-Kundûrî'nin dinî meteryallerin dikte edilmesine yönelik bu girişimi, sonunda başarısız oldu.

<sup>77</sup> Nizâmü'l-Mülk'ün politikaları hakkında bkz.: el-Makdîsî, "Muslim Institutions", 1-56.

<sup>78</sup> See above and the evidence assembled in Chabbi, "Remarques", 38-45; s.v. "Hankâh", *Encyclopedia of Islam*.



Sufî Ebû ‘Abdurrahmân es-Sülemî (öl.412/1021), sözgelimi, (bazen bir *duwayra* olarak anılacaktır) bir *hanâkâha* sahipti ve Ebu’l-Kâsım ‘Abd el-Kerîm el-Kuşeyrî’nin (öl.465/1072) hocası ‘Ali el-Dakkâk, 391/1001 yılında bir *hanâkâh* daha inşa etmişti.<sup>79</sup> Ayrıca el-Kuşeyrî’nin, Tasavvuf’ta mürit/öğrenci yetiştirdiği bir *duwayrası* da vardı. el-Kuşeyrî’nin müridi Ebû ‘Ali el-Farmadî, bu kuruluşta zamanını harcadı.<sup>80</sup> Sûfî Ebû Sa‘id b. Ebî Kayr, bu *hanâkâh*ları inşa ederek onların dizisini oluşturdu ve *hanâkâh* hayatı için bilinen ilk kuralı deklare etti (oluşturdu).<sup>81</sup>

Başlangıçta onların özel hamileri ve iyi özellikteki Şâfi‘îler, bu kuruluşları oluşturdular. Bu ortak kuruluşlar, tıpkı es-Sülemî ailesinin *hanâkâhi* gibi genellikle bir sufi ya da onun ailesine aitti. Ancak bazen de, özel bir mülkiyetin ya da suflerin emrinde onları oraya yerleştiren bir vakıf sahibinin parçası (mülk) durumundaydı.<sup>82</sup> Daha sonra, on birinci yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu hükümdarları da, *hanâkâh*ları kurmaya ve onlara hep üstün bakmaya başladılar.<sup>83</sup> Bunlara ek olarak medreselerin bir dizi kurucusu olarak Nizâmü’l-Mülk de, Selçuklu bölgesi boyunca *hanâkâh*lardan oluşan bir dizi oluşturdu. Sözgelimi o, İsfahan’a bir *hanâkâh* yöneticisi atadı ve bu yönetici kendisine her yıl bu *hanâkâh*ın ihtiyaçlarını sunacaktı.<sup>84</sup> Bu, muhtemelen medresenin gelişimine benzer biçimde ona katkıda bulunmak için uygulanan bir politika görünümündedir. Yani o, kurumların himayesi sayesinde ve idarî özerkliği de ele geçirerek yeni kazanılan insanlardan (bu durumda olan sufler) önemli bir grup üzerinde kontrol sağlamak ve etkisini artırmak için girişimde bulundu.

Onuncu yüzyıl ile on birinci yüzyılların son dönemlerinde Tasavvuf, Şâfi‘î mezhebine entegre edildi. Nişabur’daki Sûfîlerin neredeyse tamamı Şâfi‘î idiler ve Tasavvufun yaygınlaşması Şâfi‘î mezhebi ile irtibatlandırılmıştır.<sup>85</sup> Tasavvuf, Şâfi‘î

<sup>79</sup> For Sulami’s *hanâkâh* see the references in Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 299; s.v. “Sulami”, *Encyclopaedia Iranica* (G. Bowering); for Daqqaq’s *hanâkâh* see Muhammed b. Münevver, *Esrâru’t-Tevhîd*, 57; Bulliet, *Patricians of Nishapur*, 250.

<sup>80</sup> Muhammed b. Münevver, *Esrâru’t-Tevhîd*, 136-7.

<sup>81</sup> Bu kuralın bir benzeri Annemarie Schimmel’de bulunabilir, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, N.C., 1975), 243. *Hanâkâh*taki yaşam yolu kanıt hakkında bkz.: Muhammed b. Münevver, *Esrâru’t-Tevhîd*, 79, 81, 97, 165, 180, 356.

<sup>82</sup> Muhammed b. Münevver, Sufî Ebû Sa‘id’in biyografisinde böyle bir vakfi açıklar/tarif eder. Sufî Ebû Sa‘id’le tanıştıktan sonra varlıklı bir adam, hanâkâha dönüştürülmüş bir ev satın aldı. O, ondan sonra ona kırk sufi yerleştirdi (*Esrâru’t-Tevhîd*, 180-81).

<sup>83</sup> See the evidence assembled in A. Bausani, “Religion in the Saljuq Period”, *Cambridge History of Iran* 5:300; s.v. “Hankâh”, *Encyclopedia of Islam*.

<sup>84</sup> Muhammed b. Münevver, *Esrâru’t-Tevhîd*, 183.

<sup>85</sup> Bulliet, Ortaçağ Nişaburu’nda mistikleri tanımlamak için kullandıkları terimleri hatta mümkünse onların yasal bağlılıklarını (üyelik), iki tane kaybolmamış biyografik

bilginlerin (ulema) faaliyetleri, uygulamaları ve kurumları ile iç içe olsa da, sufiler, Tasavvufa edebî destek sağlamak üzere sufi âlimler kurumsal (olmayı)lığı başardılar.<sup>86</sup> Şâfi'î mezhebi ile ilintili bu yapı, örgütsel bir çerçeve içinde meşruiyetin büyük bir derecesi ve himayenin (güdüm) bir parçası olarak Tasavvuf'a destek oldu.

İlimli Tasavvuf ile Şâfi'î mezhebinin birleşimine neden olan bir başka faktör de, Kerrâmiyye'ye karşı beslenen antipati olabilir.<sup>87</sup> Böylece Şâfi'î-Sufiler ekseninde şekillenen sufi din anlayışı, Hallâc-ı Mansûr'un (öl.922) “*sarhoş ve baygın* (intoxicated)” (sukr) olan sufi din anlayışından daha ziyade, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*ölçülü ve ciddi* (sober)” (şahw) düzlemde seyreden Tasavvuf anlayışına uygun olarak es-Sülemî ve el-Kuşeyrî tarafından uygulanmıştır. Şâfi'î-Eş'arî-Tasavvuf dizgesindeki bu önemli Süfî din telakkisi, ahlâkdışı davranışın benimsenmesi ve toplumun reddedilmesinden daha çok, vicdânî bağlılık ve sosyal hayat konusunda hukuku aktif olarak vurgulamıştır. Ancak bu sufiler, Tanrı'ya olan aşırı teslimiyeti (*tawakkul*) ve zilleti (*faqr*) onaylamadılar; tam aksine ticaret, el emeği ve çalışıp kazanmayı (*kasb*) öncelidiler. Kerrâmiyye'nin radikal dindarlığı, aşırılığı ve gösterişe dayanan ibadet anlayışı, ilimli ve burjuva karakterli sufi din anlayışı tarafından hep ötelenmiştir.

Şâfi'î-Sufî din anlayışı, orta ve üst sınıf elitlerin ticaretini sağlamlaştırdı ve üstelik de, çarşı ve işçi sınıfı nüfusunu birbirinden ayırt etti. Kerrâmiyye farklı bir kitleye hitap etti: Kentsel, kırsal yoksullar ve diğer toplumsal yapıların/grupların görüş ve pozisyonları ile memnun olanlar. Kerrâmiyye'nin örgütlenmesi ve popüleritesi, daha organize olabilmek adına diğer grup ve yapılanmaları teşvik etmiş olabilir.<sup>88</sup> Gerçekten de, Kerrâmiyye'nin güç ve etkinli sayesinde Nişapur'da tavan yaptığı dönemle, Şâfi'î mezhebine bağlı olarak varlık bulan Tasavvufî dönem birebir örtüşmüştür.

## Sonuç

sözlükten teşekkül ettirdiği grafikte bir araya toplamıştır. The *Histories of Nishapur*, Hanefiler'in veya Sufî Kerrâmîler'in listesi değil; sadece Şâfi'îler (*Patricians of Nishapur*, 41-2).

<sup>86</sup> Buna ilave olarak şu anda Süfîler, kendi teşkilatlarını ve otoritelerini iletirmeye başladılar. Bu konular, M. Malamud'da uzun uzadıya tartışılır, “Sufî Institutions and Structures of Authority in Medieval Nishapur”, *International Journal of Middle East Studies* 26 (1994): 427-42.

<sup>87</sup> See Chabbi, “Remarques”, 65-8.

<sup>88</sup> Ibid., esp. 48-54.

Kerrâmiye, onları tartışan neredeyse bütün kaynaklar tarafından sapkın olarak mahkûm edilmiştir. Bazen de, kimi tuhaf ve tahrik edici inançlara sahip olanlar onları suçlamışlardır. Sözelimi İbn Dâ'î, İbn Kerrâm'ın, eşinsel ilişkilerin müslüman olmayanların ibadet eylemlerini ('*ibâdât*) oluşturduğu düşüncesini iddia etmiştir.<sup>89</sup> Bütün bunlar, teolojik koşullar içerisinde değerlendirilebilecek (criticism) konular olmasına rağmen, onlara karşı düşmanlığı uyandırmak için daha çok dünyevî nedenlerle ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>90</sup>

Kerrâmî dindarlık, radikal idi; aşırı sufilik, dilencilik, zillet (*faqr*) ve Tanrı'ya tam teslimiyet (*tawakkul*) ile karakterize edilmiştir. Özellikle de, pek çok müslüman Tanrı'yı sevindirecek ticarî kârı meşru kılmaya hatta savunmaya çalışırken Kerrâmiye, sıkı biçimde bu anlayışın karşısında yer aldı. Kerrâmiye'ye karşı uyandırılan düşmanlığın yoğunluğunun bir yönü kısmen bununla açıklanabilir. Bu, Kerrâmiye'nin ateşli eleştirmelerinden birisi olan Makâlât müellifi 'Abdülkâhir el-Bağdâdî'de iyice gün yüzüne çıkmıştır. Ki o, Kerrâmî engizisyon dönemi süresince Nişabur'da hayatını sürdürmüş zengin bir şâfi'î şahsiyet idi. Kerrâmiye, müslümanlar arasında iyi bir ruhsal eşitlik malzemesi olarak isimlendirilmiştir; hatta diğer mezheplerin değer yargıları ile mutsuz olan ve haklarından mahrum bırakılan fakirler için bir başvuru adresi olmuştur. Onlar, kentsel ulema tarafından formüle edilmeye başlanan İslâm'ın daha ılımlı ve açıkçası da ticarî nitelikteki din biçimine karşı alternatif kalmışlardır.

Üstelik Kerrâmiye, çok iyi örgütlemişti ve müntesiplerine de tam bir hayat felsefesi sunmakta idi. [Öyle ki] Kerrâmiye hukuk, teoloji, mistisizmden harmanladığı kendi sentezini insanlara aktardı/sundu. Kerrâmî gücü etkin kılan faktör ise, çok sayıda insanın İslâm'a kazandırılması, müntesiplerinin yoksul kentliler olması ve nadiren de olsa yabancı elitlerden kazanılan insanların himaye edilmesidir. Onlar çok iyi örgütlendiler; diğer taraftan onlar, kendi doktrinlerini yayabildikleri *medreseler* ile *hanâkâhlara* sahiptiler. Onuncu yüzyıl ile on birinci yüzyılın ilk döneminde onlar, Nişabur'un Hanefî ve şâfi'î egemenliği için ciddi bir tehdit unsuru oldular.

Görüldüğü üzere Türk hükümdarlar, yeni fethettikleri toprakları kontrol altında tutmak ve onları yönetmek için farklı mezhepleri himaye ederek tecrübe ettiler. Onuncu yüzyılın sonu ile on birinci yüzyılın başlarında Gazneliler, ilk önce Hanefileri daha sonra da Kerrâmîleri desteklediler. Kerrâmî bir üye (müntesip) riyâsa ofisini elinde tuttuğunda, Hanefî ve şâfi'î liderler ona zulmederlerdi. Kerrâmiye'nin resmî olarak himaye edilmesi, Nişabur'da grupsal kavgaları

<sup>89</sup> Zysow, "Karrami Texts", 581, note 36.

<sup>90</sup> Bu eleştiriler, Kerrâmiye [mezhebine] karşı teolojik harareti yönlendirebilecek olan isnatlardan kesinlikle değildir.

artırmış, yerel siyasetin dengesini bozmuş ve Gazneliler, onlardan desteğini geri çekmek zorunda kalmışlardır. Bir Kerrâmî zulüm (olumsuzluk) ortaya çıktığında, onların güçleri etkili biçimde kırılırdı. Selçuklu hükümdarları ile Fars yetkilileri, Hanefî ve Şâfiî'lerin en azından bir konu üzerinde hem fikir olabileceğini kabul etmişlerdir: Kerrâmiyye'ye eski gücünü ve nüfuzunu yeniden kazanma hususunda kesinlikle izin verilmemelidir. [Bu itibarla da] Selçuklular, Hanefî ve Şâfiî mezheplerini desteklemişlerdir; fakat Kerrâmiyye'yi asla.

On birinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, Kerrâmiyye Horasan'da fiilen imha edilmişti.<sup>91</sup> Hanefî ve Şâfiî [mezheplerin] oluşturmuş olduğu antipatinin paylaşılmaması –özellikle de Şâfiî mezhebinin artan gücü- ve Türk hükümdarlar ile onların Fars yetkililerinin otorite kaybına maruz kalmaları, onların düşüşüne geçmesine katkıda bulunmuştur. Böylece İslâm'ın Kerrâmî vizyonu kalıcı olma konusunda başarısız kaldı ve diğer müslümanlar tarafından sapkın bir hareket olarak etiketlendi. Belki de onlar, kentsel ticarilikteki sosyal hayat ve örgütlenme için dünya [hayatının] ötesinde başarılı bir şekilde iştirak edilen marjinal İslâm'ın en özel örneklerinden birisi olarak görülmelidirler.

Hanefî ve özellikle de Şâfiî okullar gelişmeye devam etti. [Öyle ki] Şâfiî hukukun sentezi, Eş'arî teoloji ve Nişabur'daki Şâfiî ulemanın bir dizisini oluşturan Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin ünlü *İhyâ 'Ulûm ed-Dîn* adlı eserinin “ölçülü ve ciddi (sober)” Tasavvuf anlayışıyla ortaya konması, onuncu yüzyılın sonları ile on birinci yüzyılda açık ara benimsenmişti. [Çünkü] hukukun kombinasyonu, orta mistik dindarlık ve kentsel seçkinlerden bir grup tarafından uygulanan teoloji, Ortadoğu'da diğer müslüman gruplar arasında geniş bir kitle üzerinde uygulanan bir şeydi.

<sup>91</sup> Bkz.: İbn el-Athir, *el-Kâmil*, year 488/1095.