

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ МАТУРИДИ СИМПОЗИУМЫ
(ӨТКЕНІ, БҮГІНІ МЕН БОЛАШАҒЫ)**

**ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MATURIDISM
(PAST, PRESENT AND FUTURE)**

**БАЯНДАМАЛАР
BİLDİRİLER
PAPERS**

Editör
Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA 2018



İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:58

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri

Baskı Tarihi: Ekim 2018

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Yayın Koordinatörü

Harun SARIGÜL

ISBN: 978-9944-237-71-0

Tasarım - Baskı

OLİVİN OFSET

www.olivinoffset.com

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri / Editör: Prof. Dr. Sönmez KUTLU. –
Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018 624 s.; 16x24 cm. –
(Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme-araştırma dizisi;
yayın no:58)

© Ahmet Yesevî Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@Yesevî.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevî Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı'nın görüşlerini yansıtmazlar.

ANKARA 2018

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN İSMAİLÎLER'E YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Doç. Dr. Ali AVCU

Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren Horasan'da görünür hale gelmeye başlayan İsmailî davet, aynı yüzyılın sonlarında Horasan sınırında bulunan Rey şehrinde Maverâünnehir'e intikal ettirilmiştir.¹ Maverâünnehir'deki İsmailî faaliyetlerin başlamasındaki kilit rol Hüseyin b. Ali el-Mervezî'ye (310/922'den Sonra) aittir. Merv er-Rûz yöneticisi olan el-Mervezî, Gıyas döneminde ve muhtemelen III./IX. asrın son yıllarında İsmailî davete kazandırılmıştır.² el-Mervezî döneminde onun nüfuzu altında bulunan Meymene, Herat, Gürcistan ve Gur bölgelerinde davet hızla yayılmıştır.³ el-Mervezî, yerine en-Nesefî'yi (332/943) bırakmış ve ona, kendi yerine bir halife bırakarak Buhara ve Semerkant'a gitmesini ve Samanî emiri Nasr b. Ahmet'i davete kazandırmasını tavsiye etmiş; bu vasiyetin ardından da ölmüştür.⁴

en-Nesefî, Hüseyin b. Ali el-Mervezî'den sonra davetin başına geçmiştir.⁵ O, el-Mervezî'nin tavsiyesine uyarak, yerine Rey'deki Sünnî halkın baskısından dolayı kaçmak zorunda kalarak Horasan'a gelen İbn-i Sevâda'yı vekil bırakıp Maverâünnehir'e hareket etmiştir.⁶ Nesefî'e yerleşen en-Nesefî, Buhara'ya dâiler göndererek

¹ Krş.: Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi'l-Taberî, Târîhu'l-Taberî* içerisinde, Thk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire 1967, XI/132; Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk.: Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut, 1997, IV/372-376; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil fi'l-Târîh*, Çev.: Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VII/430-435; VIII/99-100, 140; 159; 251; 312-314;380-400. Ayrıca Krş.: Muzaffer Tan, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, 10/30 (Ocak-Nisan 2008), s. 60; Ali Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014, s. 110-113; S. M. Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania", *Studies in Early İsmâ'îlism* içinde, Leiden 1983, s. 189.

² Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizamülmülk(1018-1092), *Siyâsetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003, s. 237.

³ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 237.

⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 239.

⁵ Krş. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk.: İbrâhim Ramadan, Beyrut 1994, s. 234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 239; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk.: Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961, VI/95; Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, TDVY, Ankara 1991, s. 220; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Firaki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikin*, Thk.: Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983, s. 141; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk.: R. Strothmann, Riyad, Trz., s. 21.

⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 240.

Samani sarayını ele geçirmeye çalışmıştır. Buradaki dâilerin faaliyetleri sonucunda Horasan emiri II. Nasır b. Ahmet'in nedimi Bekir en-Nahşebî ve akrabaları, hususi kâtip (*debîr-i hass*) Ebû Bekr b. Ebî Eş'as, Ebû Mansur Çağânî, hâcib-i hâss Keytaş gibi birçok önde gelen devlet ricali İsmailî daveti kabul etmiştir.⁷ II. Nasr b. Ahmet'in veziri Ebû't-Tayyib el-Mus'abî de İsmailî davete girmiştir.⁸

Samani sarayının önde gelenleri davete katılınca ortamın kendisi için uygun olduğunu gören en-Nesefî, Buhara'ya taşınmış ve davetini buradan yürütmeye başlamıştır.⁹ Kısa bir süre sonra Samani emiri II. Nasr b. Ahmet'i davete kazandırmayı başarmıştır.¹⁰

Nizâmülmülk'e göre en-Nesefî'nin davetine en mesafeli duranlar, büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ordu mensupları idi. Askerler sultanın huzuruna çıkarak onu bu davetten döndürmeye çalıştılsa da başarılı olamadılar. Bunun üzerine komutanlar kendi aralarında anlaşarak sultanı öldürmeye ve İsmailî daveti sona erdirmeye karar verdiler.¹¹ Ordu komutanları, bu planlarını oğlu Nuh b. Nasr'a açıkladılar. Nuh, durumu babasına haber vererek yönetimi kendisine devretmesi halinde bu fitnenin son bulacağını söyledi. II. Nasr, oğlunun tavsiyelerine uyararak en-Nesefî'nin davetine girdiği için pişman oldu¹² ve tahtı oğluna bıraktı. Nuh b. II. Nasr, Nesefî ve onun davetine katılmış olan önde gelen saray erkânı, 331/942 ile 333/944 yılları arasında öldürttü. Hasan Melik, Ebû Mansur Çağânî ve el-Eş'ab, en-Nesefî ile birlikte öldürülenlerdendi.¹³

İbnü'n-Nedîm, en-Nesefî'ye şu eserleri atfetmiştir. Ünvânu'd-Dîn, *Usûlü's-Şer'*, *Dâvetü'l-Münciye*.¹⁴ Yemenî (6/12. Asrın Ortaları), onun *el-Mesele ve'l-Cevâb* adlı bir eserinden alıntı yapmıştır.¹⁵ Bunların dışında onun en önemli ve en meşhur eseri *Kitâbu'l-Mahsûl*'dür. Nâsır Hüsrev (481/1088), el-Bağdâdî (429/1037), el-İsferâyîni(471/1078) ve İbnü'd-Devâdârî (713/1313) bu eserin en-Nesefî'ye ait olduğunu açıkça belirtmişlerdir.¹⁶

⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240.

⁸ Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fi Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk.: Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad 1991, s. 305–306.

⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240.

¹⁰ Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 240; Ebû Mansûr Es-Se'âlibî (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev.: Sait Aykut, İstanbul 1997, s. 174; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234.

¹¹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 241–242.

¹² Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 242–244; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234.

¹³ Krş.: Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 244–246; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 234; es-Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174–175; Ebû Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (508/1114), *Tabsiratü'l-Edille*, Nşr.: Hüseyin Atay, DİBY, Ankara 2004, 88; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 341; Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990, IV/8; Wladimir Ivanow, *İsmailî Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran 1963, s. 23; Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania", s. 221; Wilferd Madelung, "Das İmamât in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der İslam*, XXXVI(1961), s. 102; Richard Nelson Frye, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev.: Hasan Kurt, Ankara Trz., s. 88.

¹⁴ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, s. 236.

¹⁵ Ebû Muhammed el-Yemenî (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk.: Muhammed b. Abdullah el-Ğâmîdî, Medine 1993, s. 565.

¹⁶ Nâsır Hüsrev, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr.: H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran, 1924, s. 171; *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995, s. 159; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 227; İsferâyîni, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 141, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI/95.

İmam Mâtûrîdî'nin eleştirilerinin ana kaynağı olduğu anlaşılan *Kitâbu'l-Mahsûl* çağdaş araştırmacılara göre IV./X. yüzyılın başlarında yazılmış olmalıdır.¹⁷ en-Nesefî'nin diğer eserleri gibi bu eser de günümüze ulaşmamıştır. Ancak ondan yapılan alıntılar eserin iki temel bölümden oluştuğunu göstermektedir. Birinci bölümde Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla metafizik konulara değinilmiştir. İkinci bölümde ise yedi devirle ilgili görüşlere ve doksan dokuz *hadde* yer verilmiştir.¹⁸ *Mahsûl*'ün özellikle birinci bölümü İsmailî kozmoloji anlayışıyla Yeni Eflâtuncu bakış açısını harmanlayarak yeni bir bakış açısı sunmuştur.¹⁹ Bu açıdan eser İsmailî Yeni Eflâtuncu felsefenin ilk örneği olarak kabul edilmektedir.²⁰ Eser İsmailî çevrelerde büyük bir yankı uyandırmış ve onunla ilgili lehte ve aleyhte pek çok şey yazılmıştır. Nesefî'nin temellerini attığı bu yeni İsmailî kozmoloji anlayışı, IV./X. ve V./XI. yüzyıllarda Doğu'daki İsmailî toplulukların esas öğretisi haline gelmiştir. Bu öğreti, 350/961'li yıllardan itibaren Fatimî halifesi Muiz'in onayıyla Fatimîlerce kimi düzeltmelerle birlikte benimsenerek zamanla İsmaililiğin erken dönem kozmolojisinin yerini almıştır.²¹

İmam Mâtûrîdî İsmaililer'e reddiye olarak yazdığı *er-Redd 'alâ'l-Karâmîta* adlı iki ayrı eserinden birincisinde onların usulünü, ikincisinde fîruunu eleştirmiştir.²² Günümüze ulaşmamış olan bu iki eser, İsmaililer'e yönelik olarak yapılan Hanefî-Maturidî eleştirilerin ana malzemesini oluşturmuştur. Her ne kadar İsmaililer'e karşı yazılan bu iki eser günümüze ulaşmamışsa da, İmam Mâtûrîdî'nin *Kitâbu'l-Tevhîd* ve *Tevîlât*'ında İsmaililer'e karşı yapmış olduğu eleştirilerden hareketle onun kullandığı temel malzemeyi tespit etme ve yapmış olduğu eleştirilerle ilgili fikir yürütme imkânı ortaya çıkmaktadır. Yapmış olduğu alıntılardan hareketle onun eleştirilerinin sosyopolitik bir mahiyet arz etmekten ziyade bilimsel ve birinci el kaynaklara dayandığını söylemek mümkündür. Bu bilimsel eleştirinin merkezinde İsmaililiğin usul ve fîruunu çökerterek İsmailî epistemolojinin zayıflığını ortaya çıkarma çabası vardır.

İmam Mâtûrîdî'nin yapmış olduğu alıntılara baktığımızda, İsmaililik'le ilgili temel kaynağının en-Nesefî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*'ü olduğunu öne sürebiliriz. Zira onun alıntıları en-Nesefî'nin fikirleriyle büyük bir uyum içerisindedir. Diğer yandan onun bazı alıntıları kavramsal analizlere dayanmaktadır. Horasan ve Maverâünnehir'deki İsmailî çalışmalarından iki tanesi kavramsal analize yer vermektedir. Bunlardan birincisi Rey dâîsi Gıyas'ın kavramsal bir çalışması olan *Kitâbu'l-Beyân*'ı,

¹⁷ Farhad Daftary, "İsmâ'îlilik: Eski ve Yeni Davet", *Dinî Araştırmalar*, 8/25 (Mayıs-Ağustos 2006), s. 285; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge 1993, s. 55; Wladimir İvanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1958, s. 88; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'l-Riyâd*, Thk.: Arif Tâmir, Beyrut 1960, s. 6. (Tâmir'in Önsözü).

¹⁸ Bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev.: Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001, s. 268; Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk.: Ârif Tâmir, Beyrut 1982, s. 90; Frye, "Orta Çağ Başarısı Buhara", s. 455.

¹⁹ Daftary, *İsmaililer*, s. 272.

²⁰ Daftary, *İsmaililer*, s. 273.

²¹ Krş. Daftary, *İsmaililer*, s. 273; "İsmâ'îlilik: Eski ve Yeni Davet", s. 284-285; "Klasik İsmailî İnançında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, Haz.: Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005, s. 67. en-Nesefî ile ilgili daha geniş bir değerlendirme için bkz.: Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, s. 153-166.

²² en-Nesefî, *Tebstratü'l-Edille*, I/472.

diğeri ise onun yerine Rey davetinin başına geçen Ebû Hâtim'in *Kitâbu'z-Zine* adlı kavramsal çalışmasıdır. Şu halde Ebû Hâtim Gıyas'ın ya da Ebû Hâtim'in bu çalışmalarından en azından birisinden yararlanmış olmalıdır. Diğer yandan en-Nesefî'nin öğrencisi Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları) tarafından kaleme alınmış olan *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, en-Nesefî'nin *Mahsûlü* ile büyük bir uyum içerisinde olduğu için, İmam Mâtürîdî'nin İsmaililikle ilgili alıntıları bu eserle de büyük bir benzerlik arz etmektedir. Şayet Mâtürîdî'den sonraki bir dönemde yazılmamışsa, İmam Mâtürîdî'nin bu eserden de faydalanmış olma ihtimali söz konusudur.

İmam Mâtürîdî'nin İsmailîler'e Yönelik Eleştirisi

1. Tevhit Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî'nin İsmailîler'e yönelik eleştirileri ulûhiyet anlayışları başta olmak üzere pek çok usul ve fûru konularını kapsamaktadır. O, İsmailîler'in ulûhiyet nazariyeleriyle alakalı olarak öncelikle yüce yaratıcının ismi olmadığı tezlerine karşı çıkmıştır. Ona göre Bâtînîler "*O'nun ismi yoktur*" diyerek Allah'ın herhangi bir isminin olmadığını öne sürmüşlerdir.²³ Diğer yandan onlar ismi olmayan bu yüce yaratıcıyı tanımlamak için ona "*her şeyi yoktan var eden*" anlamında *Mübdi'* adını vermişlerdir.²⁴

İmam Mâtürîdî'ye göre yüce yaratıcının bir isminin olmadığı iddiasıyla neyi kast ettiklerini izah edebilmeleri mümkün değildir. Zira onlar "*Allah, zati ismi bulunmayan varlıktır.*" diyerek daha işin başında kendileriyle çelişmektedirler. Çünkü bu cümlede ismi bulunmayan yaratıcının adının Allah olduğu kabul edilmektedir.²⁵

el-Mâtürîdî'nin işaret ettiği bu ifade en-Nesefî'ye aittir.²⁶ Ancak o, yaratıcının bir isminin olmadığını kabul etmekle birlikte, bu yaratıcıyı bizim algı düzeyimize uygun bir şekilde izah edebilmek için ona bir isim vermenin zorunlu olduğuna işaret etmektedir. Ehl-i Zâhir ona bu gerekçeyle Allah derken, kendisi ona bir isim olarak *Mübdi'* ya da *Bârî* adlarının verilebileceğine işaret eder. Bu isimlendirme onun zâtı için bir hakikat olmaktan ziyade, yaratıcıyı algılayabilmek için bizim verdiğimiz birer sıfattır.²⁷ Dolayısıyla onların yaratıcıya Allah adını vermeleri hakiki değil, izafidir ve beşerin yaratıcıyı algılayabilmesi için zorunludur.

İmam Mâtürîdî onların Allah'ı herhangi bir isimle nitelendirmemelerinden hareketle farklı bir çıkarımda daha bulunmuştur. Ona göre Bâtînîler yaratıcıya Allah demediklerine göre o zaman Allah kimdir? İmam Mâtürîdî'ye göre onlar her şeyin kendisinden var olduğu *Mübdi'*den ilk ortaya çıkan varlık olan Akıl'a Allah, Akıl'dan ortaya çıkan ikinci varlık olan Nefs'e de Rahmân adını vermektedirler.²⁸ Yani yüce yaratıcıyı teşbih endişesiyle her türlü sıfat ve fiilden tenzih ederken teşbihe düşmüşlerdir. Zira onlar Allah'a ait olan yaratma ve benzeri sıfatları ondan ortaya

²³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (333/944), *Kitâbu'l-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005, s. 95, (Trc., s. 121). en-Nesefî bu konuda şöyle demiştir. "*O, O'dur (hüve hüve); O değildir (hüve leyse); O, değil değildir (hüve lâ leyse) ve O, değil değildir değildir (hüve lâ lâ leyse) denemez.*" (Bkz.: en-Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, I/94; el-Yemenî, *Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, s. 521.

²⁴ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

²⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

²⁶ Bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 214-215.

²⁷ Bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 214-215.

²⁸ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

çıkaran ilk iki varlığa nispet etmişler, böylece birden çok mabut ortaya çıkmıştır.²⁹

İmam Mâtûrîdî'nin bu mantıksal çıkarımı bir açıdan yanlış gibi gözükse de bir başka açıdan önemli bir gerçeğe işaret etmektedir. Zira hiçbir İsmailî yazar Akıl için Allah, Nefs için Rahman adını kullanmamış; aksine her şeyi yoktan var eden varlık olan Mübdi' için Allah ve Rahman isimlerini kullanmıştır. İmam Mâtûrîdî bu gerçeği bilmesine rağmen onların Allah ismini Akıl'a, Rahman ismini Nefs'e verdiklerini iddia etmektedir. Zira İsmaililer'in Mübdi'ye yükledikleri anlam Sünnî İslam algısının Allah'a yüklediği anlamdan oldukça farklıdır. İsmaililer âlemin yaratılmasının Akıl ve Nefs'te gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Akıl'da kuvve halinde bulunan suretler Nefs tarafından heyulaya aktarılır. Akıl ise yoktan var olma/ibda' yoluyla varlık sahasına çıkmıştır. İbda' onun illetidir ve meydana gelecek her şey Akıl'da toplanmıştır.³⁰ Mübdi' illet ya da illetlenen olmayıp illeti var edendir (âll).

İmam Mâtûrîdî tam da bu noktaya itiraz etmektedir. İsmaililer'in tanrı olarak takdim ettikleri Mübdi' ya da Bârî âlemi yaratmaya ve olacak olan şeyleri bilmeye güç yetiremeyen, hatta âlemi yaratmayı dileyemeyen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir yaratıcının gerçekleştirdiği yaratma/ibda' iradesiz, şuursuz, bilmek ve güç yetirmeksizin tabii olarak meydana gelmektedir. Bu yaratıcının teşbih endişesiyle ismi ve sıfatları da olmadığı vurgulandığına göre, bu tanrının varlığıyla ilgili hiçbir kanıt kalmayacak ve onun varlığından bahsetmek hiçbir hakikat içermeyecektir.³¹ İsmailî dâîsi Sicistanî (360/970'ten sonra) bu noktada Mâtûrîdî'yi doğrular şekilde şöyle demektedir: “Mübdi'in gerçek bir hüviyeti yoktur. Çünkü Mübdi', Sâbık'ın (Akıl'ın) kendi varlığıyla O'nu idrak ettiği varlıktır.”³²

İmam Mâtûrîdî, yüce yaratıcıya Mübdi' ismini veren Bâtınî'ye bu ismi ona bizzat yaratıcının mı verdiğini, yoksa ona izafe edilmiş bir isim mi olduğunu sorar. Şayet Bâtınî, bu ismin yaratıcının kendisine ait olmadığını, onu dilediği kavramlarla isimlendirebileceğini söylerse bu durumda Mübdi' isminin ona verilmesinin hakikat değil, mecaz yoluyla gerçekleştiğini kabul etmiş olur. Bu takdirde ise Mübdi' ismini ona Allah'tan başkası vermiş olur.³³

Şayet bu ismin Allah'tan yoktan yaratma/ibda' yoluyla gerçekleştiğini söylerse bu takdirde de Allah'ta yoktan yaratma/ibda' yokken yoktan yaratmanın/ibda'ın gerçekleştiğini ve herhangi bir vesile ile kendisi için bir ismin meydana geldiğini ve Allah'ın o ismi kendisine vacip kıldığını iddia etmiş olur. Bunun olabilmesi için ise ikinci bir ibda'a/yoktan var etmeye ihtiyaç vardır. Bu ibda'ın olabilmesi için üçüncü bir ibda'a, dolayısıyla sonsuz sayıda ibda'a ihtiyaç vardır. Bu ise Bâtınîler'in de kabul etmeyeceği muhal bir durumdur. Şu halde yoktan var etmenin/ibda'ın Allah'ın zatında olması ve Allah'ın ezelden beri Mübdi' olması gerekir. Bütün bunlar zati ismin Allah'a nispet edilmesinin zorunlu olduğunu açığa çıkarmaktadır.³⁴

²⁹ Krş.: el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95, (Trc., s. 121).

³⁰ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 94-95, (Trc., s. 120); *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk.: Fatma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, V/428-429.

³¹ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 94-95, (Trc., s. 120-121).

³² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Yenâbi'*, Nşr.: Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris 1961, s. 15.

³³ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95-96, (Trc., s. 121).

³⁴ el-Mâtûrîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 95-96, (Trc., s. 122).

İmam Mâtürîdî'nin buradaki eleştirileri yüce yaratıcının Allah ismi özelinde düşündüğümüzde haklı bir noktada durmaktadır. Zira Allah ismini ona insanların verdiği iddia edilirse buna Kur'an'da tanrının kendisine bizzat Allah ismini verdiği söylenerek itiraz edilecektir. Şayet bizzat tanrının kendisi vermiştir denirse bu takdirde de tanrının Allah ismini yoktan yaratmasının/ibda'nın onun zatında gerçekleştiği sonucu çıkacaktır. Ancak İsmaililer Mübdi' isminin bizzat tanrının zatında gerçekleşmiş olmayıp mecazî bir isim olduğunu düşünmektedirler. Allah ismi de onlara göre onun zatiyla alakalı gerçek bir isim olmayıp kendisini mahlûkata tanımlamak üzere kullandığı bir sıfattır. Dolayısıyla Allah ismi bizzat yaratıcı, Mübdi' ismi de insanlar tarafından, tanımlanamayan, tasvir edilemeyen, tüm isimlerin, şeylerin ve fiillerin ötesinde olan yüce yaratıcıyı tanımlamak üzere kullanılan birer sıfattır.

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in Allah'a hakikî isim izafe etmemelerini bu şekilde eleştirdikten sonra, Allah isminin niçin hakikî bir ad olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Ona göre mutlak isim teşbihe yol açmaz. Çünkü duyulur âlemde her türlü zıt varlık "isimler" sayesinde algılanabilir. Hayat-ölüm, nur-zulmet, hayır-şer ve küfür-iman gibi. Her varlığın kendini mahsus bir ismi vardır. Sadece isimle benzeşme olsaydı, isimlerde bilinen herhangi bir zıtlık ve çelişki olmazdı. Farklılık ve birliktelik şeklinde açığa çıkan anlam isimlerle ortaya çıkar. Şayet varlıkların ismi olmasaydı onun hakikati bilinemezdi. İsimlendirilen şeyden anlaşılan anlamı olumsuzlama esnasında ismin muvafakatiyle şahit olunan şeyde benzerlik olsaydı ulvî ve süflî âlem, Mübda-ı Evvel (Akıl) ve Mübda-ı Sâni (Nefs) için isim kullanılmaz ve isim taşıdığını iddia eden kimselerle diğerleri arasında ismi diğer şeylerden nefyetme noktasında uyum olurdu. Öte yandan her ne kadar türün bütün fertlerinin isimlerinde birliktelik mevcut olsa da, mahlûkatın herhangi bir türüne isim verilmesinde bile benzerliğin ortadan kalktığı görülmektedir.³⁵

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in Allah'a isim izafe etmemelerinin kendi epistemolojileri açısından da çelişkili olduğuna işaret etmektedir. Zira onlara göre yoktan var etme/ibda' illetir. Fakat şeyler³⁶ ibda' ile meydana geldi diye ibda' da şey olarak nitelendirilemez.³⁷ Benzer şekilde arazların tamamı da âlim, kâdir ve benzeri şekilde nitelendirilemez. Şayet bir ismin bulunmasından dolayı isimlendirilen arasında birliktelik oluşsaydı belirtilen sebepten dolayı bir şeyin isminin olmadığına iddia edilmesinde de aynı sonuç ortaya çıkardı.³⁸ Daha açık bir ifadeyle İsmailî epistemoloji açısından baktığımızda isimle isim verilen (müsemma) arasında birliktelik oluşsaydı sonradan ortaya çıkan varlıklarla (şey) onların illeti olan ibda' arasında da aynı sonuç ortaya çıkar; ibda' da şey gibi var olandan meydana gelirdi. Oysa onların anlayışına göre yoklukla varlık arasındaki illet ibda'dır. Dolayısıyla ibda' ile şey arasında bir anlamda isim-müsemma ilişkisi vardır. Yokluk ibda' illeti ile varlık sahasına çıkmış ve şey olmuştur.³⁹

³⁵ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 96, (Trc., s. 122).

³⁶ İsmailî epistemolojide ibda' yoktan var etmeyi, şey ise var olandan meydana gelmeyi ifade eder.

³⁷ en-Nesefî'nin benzer görüşleri için bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu 'r-Riyâd*, 217.

³⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd*, s. 96, (Trc., s. 122).

³⁹ İsmaililer'in ibda' ve onun Mübdi' ve Akıl'la olan ilişkisiyle ilgili görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Mavera'ainnehir'de İsmaililik*, s. 223-227.

2. Yaradılış Nazariyelerine Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yaradılış nazariyelerine de karşı çıkmıştır. O, öncelikle İsmaililer'in Mübdi', hâlık ve fâtır kavramlarına yükledikleri anlamlara karşı çıkmıştır. İsmaililer'e göre Mübdi', eşyayı hiçbir şeyden (yokluktan) inşa eden; hâlık, şeyi var olan bir şeyden veya hiçbir şeyden inşa eden; fâtır ise var olan bir şeyden inşa edendir.⁴⁰ Muhtemelen İsmaililer, Mübdi' ile her şeyin ötesinde ve algılanamaz olan Allah'ı, hâlık ile Mübdi'den ilk ortaya çıkan varlık olan Mübda-ı Evvel ya da Akıl'ı, fâtır ile de Akıl'dan ortaya çıkan ikinci varlık olan Mübda-ı Sâni ya da Nefs'i kastetmişlerdir. İmam Mâtürîdî yaratma fiilinin bu üç varlık arasında gerçekleşmesine karşı çıkmıştır. Ona göre bu kavramların lafız ve iştikakları her ne kadar farklı olsa da bir tek manaya işaret etmektedir. Yani *el-ibda'*, öncesinde bir örnek olmaksızın inşa etmek; *halk* ise inşa ve takdir olmasına karşın, Allah'tan başkasını hâlık diye adlandırmak caiz değildir. Çünkü sadece elinde ölçü birimi olan kimse bir şeyi takdir etmeye güç yetirebilir. Fâtır ise bir şeyi yarmak gibidir ve ondan eşya ortaya çıkar. Bütün bu fiillerin hepsi yaratmak anlamındadır ve faili Akıl ya da Nefs değil yaratıcının kendisi, yani Allah'tır.⁴¹

İmam Mâtürîdî yine onların mesel-memsul ilişkisinden hareketle yaptıkları kavramlaştırmaya itiraz etmektedir. Ona göre Bâtınîler *el-Evvel* ismini el-Mübda'u'l-Evvel, yani Akıl'a; *el-Âhir* ismini el-Mübda'u's-Sâni, yani Nefs'e; *ez-Zâhir* ismini Nâlık'a, yani Rasûl'e; *el-Bâtın* ismini ise Sâhibu't-Te'vîl'e nispet etmişlerdir.⁴² el-Mübda'u's-Sâni bu âlemin yaratılmasında ve düzenlenmesinde el-Mübda'u'l-Evvel'in yardımcısıdır. Nâlık şeriat getirmiş, Sâhibu't-Te'vîl ise Nâlık'ın getirmiş olduğu şeriatı açıklamıştır.⁴³

İmam Mâtürîdî İsmaililer'in bu isimlendirmesinin Kur'an-ı Kerîm'deki "O, evvel ve ahirdir; zahir ve bâtındır."⁴⁴ ayetine dayandığına işaret etmiş ve bu ayette karşıtlık durumunun bulunduğu işaret etmektedir. Zira evvel, ahir'in; zahir de bâtın'ın zıddıdır. Bu isimler tevhit harfleri, yani Tanrı'nın birliğini belirten lafızlardır. Evvel, ahir, zahir ve bâtın isimlerinin hepsi Allah'ın kendisine işaret etmektedir. Evvel zatiyla evvel, ahir zatiyla ahir, zahir zatiyla zahir ve bâtın zatiyla bâtın demektir. Oysa hissi âlemde evvel olan ahir, ahir olan evvel, zahir olan bâtın ve batın olan zahir olamaz. Allah'ın bütün bu isimlerin hepsiyle aynı anda nitelenmesi onun mahlûkattan farklı olduğuna, dolayısıyla tevhit ilkesine işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın evvelliği ve ahirliği ile birlikte başka bir evvellik ve ahirlik aranamayacağına, yine zahirliği ve bâtınlığından başka bir zahir ve bâtın aranamayacağına işaret etmektedir. Çünkü görünür âlemde evvel olanın ahir, ahir olan evvel; aynı şekilde zahir olan bâtın, bâtın olan da zahir olamaz.⁴⁵

⁴⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, IV/396.

⁴¹ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Krş. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistanî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübüât*, Thk.: Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982, s. 46; Sıddık Korkmaz, "İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltiliği Eleştiriler", İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Sempozyumu, Nşr.: M.Ü İlahiyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul 2009, s. 280.

⁴² el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Krş. Korkmaz, "İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya Yöneltiliği Eleştiriler", s. 280.

⁴³ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38. Maveraünnehir İsmailileri'nin benzer görüşleri için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 223-244.

⁴⁴ 57. Hadîd, 3.

⁴⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vîlât*, V/38.

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yaratma teorisindeki bir başka sorunun da el-Mübda'u'l-Evvel ya da Akıl adını verdikleri ilk varlığı ebedî ve ezeli kabul edişleriyle ilgili olduğuna işaret etmektedir. Zira kuvve halinde bulunan her varlık fiil haline dönüştüğünde yok olur. Onların anlayışlarına göre kuvve halinde bulunan el-Mübda'u'l-Evvel, el-Mübda'u's-Sânî sayesinde fiile dönüştüğü için el-Mübda'u'l-Evvel'in fiilen ortadan kalkması gerekir.⁴⁶ Bu durumda Evvel'in ebedi olması söz konusu değildir. Diğer yandan onlara göre Evvel *küll'*ün/bütünün cevheridir, Sâni de *Cüz'*ün/parçanın cevheridir. *Küll'*ün cevheri olan Evvel, *Cüz'*ün cevheri olan Sâni ile bilinir hale gelmiştir. Çünkü *küll'*ün cevheri, kişinin duyu ile ulaşabileceği şeylerden değildir. Dolayısıyla Evvel, hakikatte Sâni'nin ortaya çıkmasıyla varlık kazanmıştır ve hâdistir. Evvel olan bu aslın hâdis oluşu sabit olunca, onların Evvel'in ezeli olduğu yönündeki iddiaları da boşa gitmiş olur. Çünkü onların kabul ettikleri asıl olan Evvel hâdis olup telef ve yok olma özelliği taşımaktadır. Zira Karmatiler, her ne kadar Evvel için *Yoktan ibda suretiyle var olmuştur* diyorlarsa da, onu ebedî kabul etmektedirler.⁴⁷

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah'ın iradesi olmaksızın varlık sahasına çıktığı iddia edilen Evvel ve Sâni'nin, bir başka varlığın iradesi olmadan iradeli bir varlığa dönüşüp yaratıcılık yetisi kazanmaları mümkün değildir. Şayet onlarda yaratıcılık yetisi olacaksa, bu ancak onlarda bu yetinin olmasını irade edebilecek bir ilk varlık sayesinde gerçekleşebilir. Şu halde Evvel'i kuvve halinde, Sâni'yi de fiil halinde yaratmaya güç yetirebilen Allah, bunlara ihtiyaç duymaksızın ezeldeki planlaması (takdir) ve zamanı gelince gerçekleşme (tekvin) yoluyla her şeyi dilediği gibi yaratmaya güç yetirebilir.⁴⁸

Diğer yandan İsmaililer'e göre el-Mübda'u's-Sânî bütün âlemin kendisinden yaratıldığı ilk yaratılmış (mahlûk) varlıktır. Şayet ilk yaratılmış olan varlık ibda' yoluyla yoktan var edilmişse bu takdirde onun da yoktan var edici olması gerekir. Zira İbda'nın anlamı "*kendisinden önce asıl ve benzeri bulunmayan bir şeyi ortaya çıkarmak*"tır. Bundan dolayı dinde yeni bir şey ortaya atanlara mübtedi' denilmektedir. Oysa İsmaililer eşyanın ya da maddenin yaratılmasının yoktan yaratma (ibda') yoluyla değil de bir örnekten var etme şeklinde gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Bu ise Allah'ın "*Yerleri ve gökleri yoktan var eden (bedî') Allah nasıl olur da çocuk edinir?*"⁴⁹ ayetine terstir.⁵⁰ Zira ayette Allah, yerlerin ve göklerin yaratılmasının bir örnekten değil de yoktan meydana getirildiğini (bedî') ifade etmektedir.

İmam Mâtürîdî burada Evvel ve Sâni'ye yaratma yetkisi verilmiş olmasına itiraz etmektedir. Zira İsmailî teolojide bir taraftan Allah ibda' etme/yoktan yaratma yetisine sahipken, diğer yandan Evvel ve Sâni de aynı yetiye sahip kabul edilmektedir. İsmailîler bu eleştiriye muhatap olmamak için Evvel için yoktan var etme/ibda' fiilini kullanmamaya özen göstermişlerdir. Bunun yerine *faydalandırđı* anlamında "*efâde*" fiilini kullanmışlardır.⁵¹ İmam Mâtürîdî muhtemelen bu ayrımı

⁴⁶ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc., s. 81–82). en-Nesefî'nin bu konuda İmam Mâtürîdî'yi doğrular nitelikteki görüşleri için bkz.: el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, s. 220-225.

⁴⁷ Krş.: el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc., s. 82); Krş. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/239-240.

⁴⁸ el-Mâtürîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, s. 98; (Trc. s. 82).

⁴⁹ 6. En'am, 101.

⁵⁰ Krş.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, II/155.

⁵¹ Örnek olarak bkz. es-Sicistânî, *Kitâbu'İsbâti'n-Nübûât*, s. 53.

bilmekle birlikte ortaya çıkan fiili duruma işaret etmektedir. Zira onların bu mantıksal çıkarımlarının doğal sonucu Mâtürîdî'ye göre Allah'ın yaratıcılığının iptal edilip Evvel'e teslim edilmesidir. Bu durumda Evvel'in fiili için ister yoktan var etme/ibda', ister fayda verme/efâde desinler, sonuçta Evvel Allah'ın yaratma yetkisine sahip olmaktadır.

3. Nübüvvet ve İmamet Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in yedi devir nazariyesine bağlı olarak rasul ve nebîlerin sayısını yedi ile sınırlandırıp, Hz. Muhammet'ten sonra gelecek olan Kâimu'z-Zaman'ın rasul olarak görülmesine karşı çıkmaktadır. O, Hz. Muhammet'ten sonra rasul ya da nebî gelmeyeceğine dair Kur'an ve sünnetten delil getirmiştir. Kur'an-ı Kerîm'deki "*Muhammet, sizin erkeklerinizden herhangi birisinin babası değil, Allah'ın Rasulü ve nebîlerin sonuncusudur.*" ayetinin Hz. Muhammet'ten sonra rasul ve nebî gelmeyeceğinin açık bir delili olduğuna işaret etmektedir. Yine Müslim'de geçen "*Benden sonra Nebî yoktur.*" hadisi de bu durumu desteklemektedir.⁵²

İmam Mâtürîdî'ye göre Kur'an-ı Kerîm'de altıdan fazla sayıda rasul ve nebînin sayılması İsmaililer'in nübüvvet anlayışlarının batıl olduğunun bir işaretidir. Zira Kur'an'da İbrahim, İsmail, İshak, Yakup, Yakup Ailesi, İsa, Eyyûb, Yunus, Harun, Süleyman, Lut ve İlyas gibi altıdan fazla sayıda rasul ve nebî zikredilmiştir.⁵³

Kur'an'da geçen peygamber isimlerinden hareketle İsmaililer'in nübüvvet anlayışlarına karşı çıkan İmam Mâtürîdî, aslında onların nübüvvet algılarının Sünni anlayıştan farklı olduğunun ve imamet anlayışlarıyla birlikte düşünülmesi gerektiğinin farkındadır. Ancak muhtemelen sosyopolitik bir kaygıyla onların Kur'an'daki peygamberleri peygamber olarak kabul etmediklerine vurgu yapmaya çalışmıştır. Oysa Maverâünnehir İsmailileri rasul ve nebîyi birbirinden ayırmışlardır. Nâtık adını verdikleri altı tane Rasul'den bahsederler ki bunlar Hz. Âdem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammet'tir. Bunların dışındaki peygamberleri ise İmamet sisteminin içerisindeki farklı kademelerde değerlendirmişlerdir. Örneğin Hz. Musa Nâtık iken, Hz. Harun onun Sâmit'i/Vasî'si olarak kabul edilmiştir. Zira onlara göre imamet hiyerarşisinin tamamı nübüvvetin aşamalarını oluşturur. Bu hiyerarşinin tepe noktası natıklık ya da risalettir. Ancak hiyerarşide cenahlık, lâhıklık, mutimlik ve esaslık gibi farklı konular vardır ki bunların hepsi risaletin bir parçasını teşkil etmektedir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî'nin karşı çıktığı hususlardan birisi de İsmaililer'in risâletin beşeri bir cevherle değil de ruhanî bir cevherle gerçekleştiğini iddia etmeleridir.⁵⁵ İmam Mâtürîdî onların peygamberin kalbine inen vahyin ilahi âlemdeki Evvel ya da Akıl'ın

⁵² Bkz. el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/124.

⁵³ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/527; IV/242, 244. Krş.: Korkmaz, "İmam Maturidî'nin Şia'ya Yöneltiği Eleştiriler", s. 283.

⁵⁴ Peygamberlerin İsmailî davet hiyerarşisi içerisindeki konularıyla alakalı tartışmalarla ilgili olarak bkz. Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk.: Hasan Minûchehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004, s. 16, 101, 167-171, 178, 235-236, 256-258, 292-294, 303, 311-315; Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Süllemü'n-Necât*, Nşr.: Mohamed Abualy Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat"* içerisinde, Ph. D., Harvard University 1983, s. 248-250. Krş.: Avcu, *Horasan-Maverâünnehir'de İsmaililik*, s. 263-265.

⁵⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/12.

bir parçası olarak görmelerini kast ediyor olmalıdır.⁵⁶ O, risâletin beşeri bir cevherle gerçekleştiğini Kur'an-ı Kerim'deki “Sizler de ancak bizler gibi beşersiniz.”⁵⁷ ve “Bizler de sizler gibi birer beşeriz.”⁵⁸ ayetleriyle delillendirmeye çalışmıştır.⁵⁹

Aşağıda değineceğimiz gibi, İsmailî vahiy anlayışının doğal sonucu Nâtık'ın/Rasul'ün dilediği zaman vahiy getirebilmesine imkân tanınmasıdır. İmam Mâturîdî bunun mümkün olamayacağını “Hiçbir peygamber, Allah'ın izni olmadan bir ayet getiremez.”⁶⁰ ayetinden hareketle ifade etmektedir.⁶¹

İmam Mâturîdî, İsmailîler'in Nâtık-Sâmit ya da Esas ayrımlarına da karşı çıkmıştır. Ona göre İsmailîler “Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz.” ayetinde geçen “ağır söz” ile Nâtık'ın sorumlu tutulduğu şeyin kast edildiğini, onun bu görevi bâb olan Esas'a havale ettiğini, Esas ya da Bâb'ın Ali b. Ebî Tâlib olduğunu iddia etmişlerdir. Peygamberleri Nâtıklar şeklinde isimlendirmişler ve Hz. Peygamber'in, tenzilin zahirini halka tebliğ etmekle sorumlu olduğunu öne sürmüşlerdir. Nâtık halka tenzili tebliğ ettiğinde ondan yüz çevirirler ve kendilerine onun tevilini açıklayacak birisine ihtiyaç duyarlar. Bu durum karşısında Hz. Peygamber, tevili halka öğretme görevini üstlenmesi için Ali b. Ebî Tâlib'i seçmekle emrolunur. Ağır söz budur. Zira tevil görevinin Hz. Ali'ye verilmesi Hz. Peygamber'e ağır gelmiştir.⁶²

İmam Mâturîdî, İsmailîler'in imametle alakalı bu teorilerindeki çelişkiye işaret etmektedir. Zira tevil görevinin Hz. Ali'ye verilmesi şayet Hz. Peygamber'in yükünü hafifletmek için ise, onların epistemolojilerine göre bu yük Hz. Peygamber'e ağır gelmeyecek, aksine tevilin feyzinden yaralanmak ve insanları ona davet etmek isteyecektir. Zira onların mezheplerine göre tevili Hz. Ali'ye havale etmekle Hz. Peygamber kuşatılmış olmaktadır. Zira kişinin kurtuluşu cesedanî suret tarafından kuşatılmış olan nuranî ve ruhanî suretin beden hapishanesinden kurtarılmasına bağlıdır. Nuranî suret kurtarıldıktan sonra cesedanî suret yok olacak, nuranî ve ruhanî suret ise ahiret yurdunda dirilecek ve beden hapishanesinden kurtulmuş olacaktır.⁶³ Bu nedenle Hz. Peygamber'e tevili açıklamak ağır gelmeyecek, aksine tevili açıklarak beden hapishanesinden kurtulmayı arzulayacaktır. Aksi takdirde Hz. Muhammet'in tevili elde etmeden kurtulabilmesi söz konusu olmayacaktır.

İmam Mâturîdî bu konuyla bağlantılı olarak İsmailî epistemolojideki bir başka mantıksal çelişkiye işaret etmiştir. Onlara göre İsmailîliğe giren birisine sır saklayacağına ve batını öğretiyi başkalarına ifşa etmeyeceğine dair ağır yeminler ettirilmektedir. Kişinin verdiği yeminin hilafına davranmasının cezası ise ölümdür. Bunu kendi güvenliklerini sağlama almak için bir ilke olarak benimsemişlerdir. Diğer yandan onlar ilahi âlemden düşmüş olan ruhanî suretin cesedanî surette, yani bedende mahsur ve kurtuluşun ruhanî suretin beden hapishanesinden kurtulmasına bağlı

⁵⁶ Maveraünnehir İsmailîleri'nin bu konudaki görüşleriyle ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, s. 275-279.

⁵⁷ 36. Yâsîn, 15.

⁵⁸ 14. İbrahim, 11.

⁵⁹ Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, III/12.

⁶⁰ 40. Mü'min, 78.

⁶¹ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, IV/360.

⁶² Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, V/290. Krş.: Korkmaz, “İmam Maturidi'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler”, s. 284.

⁶³ Bkz.: el-Mâturîdî, *Te'vilât*, V/290.

olduğunu savunmaktadırlar. Şu halde ruh beden hapisanesinde mahsur bulunduğu için onlar açısından dünya hayatı arzulan bir yer olmamalıdır. Dolayısıyla sır saklayıp bu dünyada daha fazla ömür sürmeye gayret etmemeleri gerekmektedir. Zira nefsin beden hapisanesinden kurtulmasının en kolay yolu bedenin bir an evvel telef ve yok olması, yani ölmesidir.⁶⁴

Mâtürîdî'nin bu eleştirisi bir açıdan doğru olup sosyopolitik anlamda İsmailî teolojinin çelişkili olduğu açığa çıkarma görevi ifa ediyorsa da eksiktir. Zira İsmailîler açısından sır saklamanın diğer bir önemli nedeni daha vardır. İsmailî epistemoloji gnostik düalizmin etkisiyle nur ve zulmet düalizminden hareketle bir teoloji oluşturduğu için sır saklamayı da bu anlayışın bir parçası olarak görmek durumundayız. Gnostik bakış açısına göre nura ait hiçbir şeyin zulmetin ya da şeytan taraftarlarının eline geçmemesi gerekmektedir. Zira nura ait unsurların zulmetin eline geçmesi zulmeti ve zulmet taraftarlarını nur ve taraftarları karşısında güçlendirecektir.⁶⁵ Kur'an'ın bâtinî yorumu da nura ait ilahî kaynaklı bir bilgi olduğu için zulmet taraftarı olarak görülen diğer insanların eline geçmemesi zorunlu bir durumdur. Sır saklamanın arkasında İmam Mâtürîdî'nin de işaret ettiği gibi, metnin zahirine uymayan farklı ve kabul edilebilmesi zor olan yorumların gizlenerek can ve malla ilgili bir tehlike yaşamama gibi fiilî bir realite de söz konusudur.

İsmailî epistemolojide hakikî bilgi nübüvvet ve imamet sistemi içerisinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlayışa göre eğitim öğretim faaliyetiyle (ta'lîm) hakikî bilgiye ulaşılamaz. Hakikî bilgi ya da marifet, nazar, tefekkür ya da tedebbür gibi akıl yürütme faaliyetleri olmaksızın ancak rasullerin öğretmeleri ya da haber vermeleriyle elde edilir.⁶⁶ Bu mantıksal çıkarımın doğal sonucu, salt aklın kişiyi kurtuluşa erdirmeyeceğidir. Oysa İmam Mâtürîdî'ye göre akıl bizi hakikate ulaştırmasaydı yüce Allah “*Kendileri hakkında tefekkür etmezler mi?*”⁶⁷ diye bizlere düşünmeyi önermezdi. Yine “*Devenin nasıl yaratıldığına ibretle bakmazlar mı?*”⁶⁸ ve “*Kendilerine bakmazlar mı?*”⁶⁹ diye sormazdı. Bütün bu ayetler, Rasulullah'ın haberiyle hakikate ulaşabileceğimiz gibi tefekkür ve incelemeyle (nazar) de doğru bilgiye ulaşabileceğimizi göstermektedir.⁷⁰

İmam Mâtürîdî burada, açıkça İsmailîler'in bilginin kaynağıyla ilgili görüşlerinin epistemolojik temellerine itiraz etmektedir. Zira ona göre aklın hakiki bilgiye ulaştıramayacağını, bu nedenle de bir rasul ya da imama bağlanarak kişiyi kurtaracak olan hakikî bilgiyi bu kanalla elde etmek zorunda olduğumuzu öne süren İsmailî epistemoloji Kur'an'ın düşünmeye teşvik eden ayetleriyle çelişmektedir. Ona göre yukarıdaki ayetlerin de işaret ettiği gibi akıl da nebevi haberin yanında doğru bilgiye ulaştırıcı bir vasıttır.

⁶⁴ Krş.: Mâtürîdî, *Te'vilât*, V/291.

⁶⁵ İsm-i Âzam sırrına vakıf olduğunu iddia ederek kendisine birtakım olağanüstülükler atfeden Beyan b. Seman, Ebû Mansûr el-İclî ve Ebû'l-Hattâb gibi gulat Şia'ya mensup bazı kişilerin bu aşırı iddialarının arkasında da en büyük sır olan İsm-i Âzam sırrına vakıf olmanın kişiyi fiziki olarak güçlendireceği inancı yatmaktadır.

⁶⁶ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/215.

⁶⁷ 30. Rum, 8.

⁶⁸ 88. Gâşiye, 17.

⁶⁹ 51. Zâriyât, 21.

⁷⁰ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, IV/215.

4. Vahiy, Kur'an ve Tevil Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâtürîdî'nin nübüvvete bağlı olarak İsmaililer'i eleştirdiği temel alanlardan birisi de onların vahiy ve Kur'an anlayışlarıdır. Ona göre İsmaililer nübüvvet ve kitabın beşeri nefse (en-Nefsü'l-Beşeriyye) değil de basit nefse (en-Nefsü'l-Bisâta) verildiğini, vahyin peygamberlerin kalplerinde düşünmeyi (tahayyül) gerçekleştiren ruhanî bir kuvve olduğunu ileri sürmüşlerdir. Peygamberin kalbine yerleştirilen basit nefis onları kutsal kitabı telif etmeleri için destekler. *“Uyarıcılardan olman için onu senin kalbine apaçık bir Arapça ile Rûhu'l-Emîn indirdi.”*⁷¹ ayetlerini bu görüşlerine delil getirmişlerdir. Onlara göre bu durum rasullerin kalplerinde gerçekleştiğinde kitap ve sahifeleri telif etmişlerdir. Buna sadece rasullerin gücü yetmekte ve insanlar da bunu onlardan almaktadır.⁷² Mâtürîdî'ye göre Kur'an onları yalanlamakta ve beşere kitap, hüküm ve nübüvvet verildiğini ifade etmektedir. Zira Allah *“Beşere kitap, hüküm ve nübüvvet verdiğini”*⁷³ ifade etmekte; yine Hz. İsa beşikte iken *“Ben Allah'ın bana kitap verdiği ve nebî yaptığı bir kuluyum.”*⁷⁴ diyerek bir beşer olarak kendisine kitap ve nübüvvet verildiğini belirtmektedir.⁷⁵

İmam Mâtürîdî, *Te'vilât*'ın farklı yerlerinde İsmaililer'in Kur'an'ın zahirini Hz. Muhammet'in telif ettiği ve Allah'ın vahyinin Arapça metinlerden meydana geldiği iddialarına karşı çıkmıştır. Bu iddia *“Allah'ın üzerinize olan nimetini ve size öğüt vermek üzere indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın.”*⁷⁶ ayetine tamamen aykırıdır. Bu ayette *nimet* ile kastedilen Hz. Peygamber, *kitaptan* maksat ise Kur'an'dır.⁷⁷ Yine *“Andolsun ki biz onların, ‘bu Kur'an'ı ona bir insan öğretiyor’ dediklerini biliyoruz. İma ettikleri kişi yabancısıdır. Bu Kur'an ise apaçık bir Arapçadır.”* ayeti Kur'an'ın Arapça olmasının Hz. Muhammet'ten kaynaklanmayıp ilahi bir seçim olduğunu ve bu durumun İsmaililer'in iddialarını çürüttüğünü göstermektedir.⁷⁸

İmam Mâtürîdî, İsmaililer'in Kur'an anlayışlarıyla bağlantılı olarak tevil yöntemlerine de karşı çıkmıştır. Hz. Süleyman kıssasında bahsedilen karınca ve hüthüt kıssası hakkında Bâtınîler'in yaptıkları tevili örnek olarak ele almıştır. İsmaililer'e göre bu kıssada geçen karınca ve hüthütün anlamı bilinen anlamdaki karınca ve hüthütten farklıdır. Bu kıssadaki hüthütün batınî anlamı, insanı doğru yola çağırان kişi, yani imam demektir. Zira hüthütün Hz. Süleyman ya da bir başka insandan daha bilgili olması mümkün değildir. Bu nedenle de burada kastedilen hüthüt imamdır. İmam Mâtürîdî'ye göre bu kıssada kastedilen hüthüt insan olsaydı ondan bu şekilde bahsedilmesinin bir anlam ve önemi kalmaz; kıssanın ibret verici bir özelliği kalmazdı. Bu nedenle İsmaililer'in yaptığı tevil hatalıdır.⁷⁹

İmam Mâtürîdî, Bâtınîler'in, aynı kıssadan geçen Hz. Süleyman'ın hüthütle ilgili

⁷¹ 26. Şuarâ, 193-195.

⁷² İmam Mâtürîdî'nin özet bir şekilde verdiği Kur'an ve vahiy anlayışlarının detayları için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik*, s. 275-278.

⁷³ 3. Âl-i İmran, 79.

⁷⁴ 19. Meryem, 30.

⁷⁵ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/285.

⁷⁶ 2. Bakara, 231.

⁷⁷ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, I/184-185.

⁷⁸ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/541.

⁷⁹ Bkz.: el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, III/556.

olarak söylediği: “Onu şiddetli bir cezaya çarptıracağım.”⁸⁰ ayetiyle ilgili tevilleri- ne de karşı çıkmıştır. Zira Bâtınîler’e göre Hz. Süleyman’ın muhatabı olmayan ve kendisiyle ilgili hüküm verilmemiş bir varlığa azap etmesi muhtemel değildir. Bu nedenle onun azap edip keseceği şey bilinen hüthüt kuşu değil, konuşan ve hakkında hüküm vermenin mümkün olduğu insanoğludur. Aynı durum karınca için de geçer- lidir.⁸¹

İmam Mâturîdî, bütün mahlûkatın insanın emrine amade kılındığını, bu gaye uğrunda onların cezalandırılabilceğini ifade etmiştir. Bu hayvanlar insanların menfaatlerine aykırı bir fiil işlediklerinde cezalandırılabilir ya da kesilebilir. Bu nedenle de hüthüt insan menfaatinin bir gereği olarak cezalandırılıp kesilebilir.⁸²

Bu iki örnekten hareketle İmam Mâturîdî’nin İsmaililer’in tevil anlayışlarına yönelik eleştirilerine baktığımızda, onun İsmailî tevil anlayışıyla ilgili temel itiraz noktasının metinden bağımsız ve metni yok eden tevil anlayışlarıyla ilgili olduğunu görmekteyiz. Hüthüt ve karınca kıssasındaki hüthüt ve karıncayı hayvan olmaktan çıkarıp insan olarak tevil ettiğinizde metnin zahirî tutarsız ve çelişkilerle dolu bir hal alacak, zahiren kıssanın vermek istediği mesaj da ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla İmam Mâturîdî, bâtinî tevilin zahiri yok ettiğine işaret ederek tevilin metnin zahirine ve Kur’an’ın bütünlüğüne uygun olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Diğer yan- dan bâtinî tevil aklı çelişkileri de bünyesinde barındırmaktadır ki Mâturîdî’ye göre yapacağımız tevilin akla uygun olması temel öncülümüz olmalıdır.

5. Ahiret Anlayışlarına Yönelik Eleştirileri

İmam Mâturîdî’nin İsmaililer’e yönelik eleştirilerinin yoğunlaştığı temel konulardan birisi de onların ahiret anlayışlarıdır. el-Mâturîdî’nin belirttiğine göre Bâtınîler salih amel sahibi bir müminin dirilmesinin ruhanî bir surette olacağını ve ebedi olarak bu halde kalacağını; kötü amel işlemiş bir kâfirin dirilmesinin ise kötü bir ruhanî surette olacağını ve ebedî olarak bu surette cezalandırılacağını iddia etmişler ve buna da *berzah* adını vermişlerdir. Onlara göre “*Nihayet onlardan birine ölüm gelince ‘Rabbim! Beni dünyaya geri gönder ki daha önce işlemediğim salih amelleri işleyeyim.’ der. Hayır, bu sadece onun söylediği bir kelimedir. Onlar, tek- rar diriltilecekleri güne kadar berzaha kalacaklardır.*”⁸³ ayetinde geçen berzahın anlamı budur. Oysa İmam Mâturîdî’ye göre ayette geçen berzah, dünya hayatı ile kıyametten sonra dirilme arasında geçen yer ve zaman dilimidir ve dünya hayatı ile ahiret arasındaki *ecel* ya da *perde* anlamına gelmektedir.⁸⁴

İmam Mâturîdî İsmaililer’in ahirette dirilmenin ruhanî olacağıyla ilgili görüşlerine başka birtakım ayetlerden hareketle de karşı çıkmıştır. Ona göre, İsmaililer’in bu görüşünü çürüten ayetlerden birisi Yâsîn suresinin 78-79. ayetleridir. Zira İsmaililer ahiretteki dirilmenin ilk yaratıldığıımız bünye ve surette olmayıp ruhani bir surette olacağını iddia etmişlerdir. Oysa sözü geçen ayetlerde yüce Allah “*De ki: ‘Çürümüş kemikleri kim diriltecek? Onu daha önce yaratan diriltecek.’ de. Çünkü o, her türlü*

⁸⁰ 27. Neml, 21.

⁸¹ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/557.

⁸² el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/557.

⁸³ 23. Mü’minün, 99-100.

⁸⁴ el-Mâturîdî, *Te’vilât*, III/418.

yaratmayı hakkıyla bilendir.”⁸⁵ diyerek onları yalanlamaktadır. Zira ayet, onların iddia ettiklerinin aksine çürümüş kemiklerin yeniden yaratılacağını ifade etmektedir. Yüce Allah bu konuda “Şayet hatırlamasanız da ilk yaratılışı bilmektesiniz.”⁸⁶ buyurarak İsmaililer’in delillerini çürütmektedir. Zira birinci yaratılışı gerçekleştiren Allah, ikinci yaratılışı inkâr edenlere karşı bu delili öne sürmektedir.⁸⁷

Allah’ın “İnsan kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi sanır?”⁸⁸ ayeti ahiretteki dirilişin ruhanî olmayacağını kanıttır. Şayet Bâtınîler, kemiklerle birlikte dirilmenin bu âlemdekinden farklı ve ruhanî bir diriliş olduğunu iddia ediyorlarsa bu durumda içinde yaşadığımız maddî âlemin hakikatini inkâr etmiş olurlar. Zira kemiklerle birlikte diriliş ruhanî bir dirilişe o halde bu âlemde de insan ruhanî bir varlıktır ve onun maddî bir gerçekliği yoktur.⁸⁹ Bu ise maddeyi tamamen inkâr etme sonucunu doğurur.

İmam Mâtürîdî’ye göre “(O Allah) yüce arşın rabbidir.”⁹⁰ ayetindeki arş kelimesinin anlamı Bâtınîler’e göre kıyamet demektir. el-Mâtürîdî bu anlamın mümkün olabileceğini, ancak onların kıyametin bâtinî anlamını Kâimu’z-Zaman olarak tevîl ettiklerini vurgulamaktadır. Ona göre bu tevîl doğru değildir. Zira kıyametin anlamı bellidir ki o da kıyamet saatidir.⁹¹

İmam Mâtürîdî, kıyametin ne zaman kopacağını Bâtıniye ve Râfıza dışında hiçbir Ehl-i İman’ın bilmediğini öne sürmektedir. Bu iki fırka ise kıyametin saatini bildiklerini iddia etmektedirler. Bâtınîler Kur’an’da geçen saat, kıyamet ve benzeri kavramları Kâimü’z-Zaman’ın ismi olarak tevîl etmişler ve bu Kâim’in filan kişi olduğunu öne sürmüşlerdir. İddialarına göre o, kıyamet kopacağı zaman ortaya çıkacaktır. Oysa bu iddia kitaba, yer ve gök ehlinin icmasına aykırıdır.⁹²

İmam Mâtürîdî’nin Bâtınîler’in kıyametin zamanını bildiklerini iddia etmesi bölgesinde var olan İsmailileri iyi tanıdığının bir işaretidir. Zira tam da İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı zaman dilimi içerisinde Bahreyn, Horasan ve Maveraünnehir İsmailileri, kıyamet devri olan yedinci devrin sahibi olan Kâimu’z-Zaman Muhammet b. İsmail’in ortaya çıkma vaktinin yakın olduğunu iddia ederek onun zuhuruyla kıyametin kopacağını iddia etmişler ve mehdînin ortaya çıkışıyla ilgili genellikle 316/928 tarihini vermişlerdir.⁹³ İmam Mâtürîdî onların bu iddialarına işaret etmektedir.⁹⁴

⁸⁵ 36. Yâsîn, 78-79.

⁸⁶ 56. Vâkı’a, 62.

⁸⁷ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV/215.

⁸⁸ 75. Kıyame, 3.

⁸⁹ Krş.: el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, V/332-333.

⁹⁰ 23. Mü’minün, 116.

⁹¹ el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, III/422.

⁹² el-Mâtürîdî, *Te’vilât*, IV/385.

⁹³ Geniş bilgi için bkz.: Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011, s. 250-263.

⁹⁴ Maveraünnehir İsmailileri’nin ahiret anlayışlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz.: Avcu, *Horasan-Maveraünnehir’de İsmaililik*, s. 295-306.

Sonuç

İsmaililik, Horasan üzerinden III/IX. asrın sonlarından itibaren Maverâünnehir'e geçmiş bir mezheptir. Rey şehriden Horasan'ın Merv ve Nisabur gibi şehirlerine taşınan İsmailî davet, buralardan da Maverâünnehir'e götürülmüştür. İsmailî davetin bölgede yayılmasında Ebû Hâtim er-Râzî ve Neseffî'nin önemli bir yeri vardır. Neseffî bizzat Maverâünnehir'e gelerek Buhara'daki Samanî hükümdarı II. Nasr b. Ahmet'i İsmailî davete kazandırmayı başarmıştır. Ancak ordu komutanlarının olaya müdahil olması ile Nuh b. Nasr başa geçirilmiş ve sarayda tekrar Sünnilik hâkim kılınmıştır.

İmam Mâtûrîdî kendi çağında yaşanan bu olaylara kayıtsız kalmayarak artmakta olduğunu müşahede ettiği İsmailî tehlikesine karşı iki ayrı reddiye yazmıştır. Onun eleştirileri temelde İsmailî öğretiyile alakalı olmakla birlikte İsmailî epistemolojinin tutarsızlıklarına işaret eden kimi değerlendirmeleri de mevcuttur. İmam Mâtûrîdî'nin İsmaililer'e yönelik eleştirileri doğru bilgi üzerine inşa edilmiştir. Zira onun İsmaililer'in görüşleri olarak verdiği bilgiler özelde en-Neseffî'nin, genelde ise bölgedeki İsmaililiğin temel görüşleriyle uyusmaktadır.

İmam Mâtûrîdî'nin doğru bilgi üzerine oturttuğu eleştirileri sosyopolitik olmaktan ziyade İsmaililiğin temel görüşlerine yöneliktir. Onun eleştirileri İsmailî itikadının akli çelişkileri ve zahiri yok sayan bâtinî tevil anlayışlarının ürettiği problemler üzerine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede o, İsmaililer'in ulûhiyet, kozmoloji, nübüvvet, imamet, Kur'an ve tevil anlayışları ile ahiret, cennet ve cehennem konularındaki görüşlerine karşı çıkmıştır. İmam Mâtûrîdî'nin bu konulardaki eleştirileri, İsmailî öğretinin akılla çelişmesi ve Kur'an'ın zahirini ortadan kaldırması noktalarında birleşir. Ona göre akılla çelişen ve Kur'an'ın zahirini yok eden bir tevil ve din anlayışının insanlığa hakikat sunabilmesi imkânsızdır.

İmam Mâtûrîdî'nin eleştirileri bölgede yaşayan Hanefî-Maturidi kelamcı ve hukukçuların İsmaililik algısı üzerinde doğrudan etkide bulunmuştur. Onun eleştirileri doğrultusunda oluşan İsmailî algı biçiminde İsmailî epistemolojinin iki önemli sorununa işaret edilmiştir. Bunlardan birincisi, zahir-bâtin ayrımına dayanan ve hakikati bâtında gören din yorumunun zahiri yok ederek maddî olan her şeyin gerçekliğini ortadan kaldırmasıdır. Bununla bağlantılı olarak hakikatin gizlenmesi ve açığa çıkmaması için takıyyeye sarılmanın ortaya çıkardığı güvensiz insan tipidir. Bu insan tipinin her şeyden önce kendisine güveni yoktur. O, içinde yaşadığı topluma güvenmediği gibi onlar üzerinde güven telkin edici bir tutum da sergileyememiştir. Bölgedeki Hanefî hukukçular tarafından verilen fetvalar ortaya çıkan bu insan tipinin sağlıklı bir din anlayışı ortaya koyamayacağına işaret eden yazılı kanıtlar olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

- Avcu, Ali, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*, Asitan Kitap, Ankara 2014.
- Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2011.
- El-Bağdadî, Ebû Mansûr Abdulkâhir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara 1991.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara 2001.
- Daftary, Farhad, "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990.
- Daftary, Farhad, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", *Dinî Araştırmalar*, C.8, S. 25, Mayıs-Ağustos 2006.
- Daftary, Farhad, "Klasik İsmailî İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali içerisinde*, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara 2005.
- ed-Deylemî, Muhammed b. Hasan (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtîniyye ve Butlânihi, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- Ebû Temmâm(4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982. (Eser yanlışlıkla Abdan'a nispet edilerek neşredilmiştir.)
- Frye, R. Nelson, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev. Hasan Kurt, Ankara, Trz.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire 1961.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul Trz.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut 1994.
- İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut 1983.
- Ivanow, Wladimir, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran, 1963.
- *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay, 1958.
- el-Kirmanî, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu'-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.
- Korkmaz, Sıddık, "İmam Maturidî'nin Şia'ya Yönelttiği Eleştiriler", *İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik Sempozyumu*, Nşr. MÜFVY, İstanbul 2009, 275-301.
- el-Kurtubî, Arîb b. Sa'd (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî, Târîhu't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire 1967, (10–184 arası).
- Madelung, Wilferd, "Das Imamât in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVI, (1961), 43–135.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979; Trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara 2005.

- *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Fatma Yusuf el-Hiyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk. Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut 1997.
- Nasır Hüsrev (481/1088), *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst. 1995.
- Nasır Hüsrev (481/1088), *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr. H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran, 1924.
- en-Nesefî, Ebû Mu'în Meymûn (508/1114), *Tebssiratü'l-Edille*, Nşr. H. Atay, DİBY, Ankara 2004.
- en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, 1991.
- Nizamülmülk, Ebû Ali Hasan et-Tûsî (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003.
- er-Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik, Tahran 2004.
- es-Se'âlibî, Ebû Mansûr (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İstanbul 1997.
- es-Sicistanî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1982.
- es-Sicistanî, *Süllemü'n-Necât*, Nşr. Mohamed Abualy Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat"* içerisinde, Ph. D., Harvard University, 1983, (177-290 arası).
- es-Sicistanî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961.
- Stern, Samuel, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early İsmâ'îlism* içinde, Leiden 1983, (189-223).
- Tan, Muzaffer, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 30, Ocak-Nisan 2008.
- el-Yemenî, Ebû Muhammed (6./12. Asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Firka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine 1993.