T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KARMATÎLER'İN DOĞUŞU VE GELİŞİM SÜRECİ

DOKTORA TEZİ

Ali AVCU

ANKARA 2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (İSLAM MEZHEPLERİ TARİHİ)
ANABİLİM DALI

KARMATÎLER'İN DOĞUŞU VE GELİŞİM SÜRECİ

DOKTORA TEZİ

Ali AVCU

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hasan ONAT

ANKARA 2009

ÖNSÖZ

Mezhepler, dini, siyasî, toplumsal ve itikadî şartların etkisiyle ortaya çıkan kurumsallaşmış beşerî oluşumlardır. İslâm toplumunda mezheplerin etkisi sadece ortaya çıktıkları toplumsal çevre ve zaman dilimiyle sınırlı kalmamış, günümüze kadar devam ede gelen tarihi süreç içerisinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Bu sebeple Müslüman coğrafyada ortaya çıkmış siyasî-dinî hareketleri doğru ve sağlıklı bir şekilde anlamak, geleceğin sağlam temeller üzerine inşa edilebilmesi açısından son derece önemlidir.

Karmatîlik konusu ülkemizde genel olarak ihmal edilmiş, bu ihmal neticesinde hareketin dünü ve günümüze yansımaları noktasında doğru ya da yanlış pek çok iddia gündeme getirilmiştir. Bu sebeple hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren yaklaşık yüz elli yıllık bir süreç içerisinde İslam âlemini ciddi anlamda etkilemiş olan Karmatîliğin doğuş ve gelişim sürecinin açığa çıkarılması, İslam düşünce hayatında kapalı kalmış birtakım noktaların aydınlatılmasına önemli katkılar sağlayacaktır.

Kaynaklarda Karmatî hareketin kurucusu olarak gösterilen Hamdan Karmat, hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında İsmâilî davetin Irak bölgesinde baş dâî olarak görev yapmış, ona nispet edilen Karmatî hareket hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar İslâm âleminin çeşitli bölgelerinde önemli faaliliyetlerde bulunmuştur. Bu nedenle tezimizin sınırları genel olarak bu zaman dilimini ve bu dönemde Karmatîler'in etkin oldukları bölgeleri kapsayacaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde "Karmatî" kavramını analiz ederek kavramın farklı dönemlerde kazandığı anlamları ve teknik olarak ne anlam ifade ettiğini tespit etmeye çalışacağız. Birinci Bölüm'de ise Karmatî hareketin ortaya çıkıp yayılmasında etkili olan sosyokültürel, siyasî ve ekonomik nedenlerle; Karmatî İsmâilîliği'ne ait fikirlerin ortaya çıkmasında etkili olan kadim kültürleri ve bu kültürlerin İsmâilîliğe aktarıldığı kanalları analiz edeceğiz. İkinci Bölüm'de İlk İsmâilîliğin nasıl ortaya çıktığını, Karmatî hareket açısından ne anlam ifade ettiğini, Hamdan Karmat ve Karmatîler'in İsmâilîliğin ana bünyesinden ayrılış sürecini detaylı olarak ele alacağız. Üçüncü Bölüm'de ise İsmâilî davetin yayıldığı farklı bölgelerdeki Karmatîler'in faaliyetlerini, bölünme sonrası siyasî tarihlerini, edebiyatlarını ve İlk İsmâilî öğretiye sağladıkları katkıyı ortaya koyacağız.

"Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci" adlı tez konusunu çalışmam hususunda beni teşvik edip cesaretlendiren, konunun ele alınışı ve karşılaşılan güçlüklerin aşılmasında desteklerini esirgemeyen tez danışmanım Prof Dr. Hasan Onat'a, tezin her aşamasında değerli öneri ve katkılarda bulunan Prof. Dr. Sönmez Kutlu'ya, kaynak temininde ve konunun müzakere edilmesi noktasında önemli katkılar sağlayan Dr. Muzaffer Tan'a, bu tezin ortaya çıkmasında emeği geçen tüm hocalarıma ve dostlara teşekkürü bir borç bilirim.

Ali AVCU

Ankara-2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ…… I
İÇİNDEKİLER…….... III
KISALTMALAR…….….. V

GİRİŞ

A. KAYNAKLAR…….…… 1
1. İsmâili Olmayan Klasik Kaynaklar…….……..…….…….. 1
2. İsmâilî Kaynaklar…….…….....…….……..… 10
3. Çağdaş Kaynaklar……..…….…… 19
B. ARAŞTIRMADA İZLENEN YÖNTEM……..…….……...……. 23
C. KARMATÎ KAVRAMININ KAPSAM VE ÇERÇEVESİ…….. 26

I. BÖLÜM
KARMATÎ HAREKETİN ARKA PLANI

A. KLASİK GÖRÜŞ……..... 44
B. KARMATÎLİĞİN TEŞEKKÜLÜNÜ HAZIRLAYAN ETKENLER…….. 54
1. Siyasi Etkenler……... 54
2. Ekonomik Etkenler…….. 59
3. Sosyokültürel Etkenler……..……..... 64
4. Dinî-Felsefî Etkenler..... 72
a. Yahudi-Hıristiyan Geleneğinin Etkisi 72
b. Gnostik Düşüncenin Etkisi 76
c. Hermetik Düşünce ve Harran Paganizminin Etkisi..... 91
d. Yeni Eflatunculuğun Etkisi..... 99
C. KADÎM KÜLTÜRLERİN İSMÂİLÎLİĞE AKTARIMINDA GULATIN ROLÜ
…..……..…….114

II. BÖLÜM

KARMATÎLİĞİN DOĞUŞU

A. KARMATÎLİK ÖNCESİ İSMÂİLÎLİK..... 128
1. İsmâilîliğin Doğuşu..... 128
2. İsmâilîliğin Gizli Davet Dönemi..... 140
B. KARMATÎ FARKLILAŞMA..... 146
1. Hamdan Karmat ve Karmatîliğin Doğuşu..... 146
2. İsmâilîliğin Gizli Davet Döneminde Hamdan Karmat ve Karmatîlik…… 153
3. Ubeydullah'ın İmamet İddiası ve Fatımî-Karmatî Bölünme..... 163
4. Fatımî-Karmatî Bölünmesi Öncesi İsmâilî İtikadı..... 172

III. BÖLÜM

KARMATÎLİĞİN YAYILIŞI

A. IRAK'TA KARMATÎLİK..……..... 184
B. SURİYE'DE KARMATÎLİK..... 194
C. BAHREYN'DE KARMATÎLİK..... 207
D. YEMEN'DE KARMATÎLİK..... 246
E. HORASAN-MÂVERÂÜNNEHİR'DE KARMATÎLİK..... 257

SONUÇ..... 283
KAYNAKÇA..... 288

KISALTMALAR

TDVY	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Yay.	: Yayınları
DİBY	: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları
b.	: İbn
Bkz.	: Bakınız
yy.	: Yüzyıl, Yayın yeri yok
AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Trz.	: Tarihsiz
Ed.	: Editör
Nşr.	: Neşr
Thk.	: Tahkik
Çev.	: Çeviren
AÜSBE	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ss.	: Sayfalar Arası
s.	: Sayfa
S.	: Sayı
C.	: Cilt
MEBİA.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
Krş.	: Karşılaştırınız
TTK	: Türk Tarih Kurumu
KBY	: Kültür Bakanlığı Yayınları
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Der.	: Derleyen
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HÜ	: Hacettepe Üniversitesi
M	: Miladi
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
OMÜSBE	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÖ	: Milattan Önce

Haz.	: Hazırlayan
Ed.	: Editör
İng.	: İngilizcesi
FÜİFD	: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİFM	: Darulfünûn İlâhiyat Fakültesi Dergisi
İst.	: İstanbul

GİRİŞ

A. KAYNAKLAR

İslam Mezhepleri Tarihi alanında yapılacak olan bilimsel çalışmalarda sağlıklı neticelere ulaşabilmek için araştırılacak konuyla ilgili kaynakların bir değerlendirmesini yapmak son derece önem arz etmektedir. Zira konu İslam Mezhepleri olunca pek çok kaynakta tarafgirlik, fikirlerin tarihlendirilmemesi, zaman-mekan kayması gibi sorunlarla karşılaşılmaktadır. Biz burada, İslam Mezhepleri'nden bahseden *Makâlât*, *Milel-Nihal*, *Târîh*, *Coğrafya* ve *Tabakât* türü eserlerin genel özelliklerini verecek değiliz. Ancak bunları bir tasnife tabi tutarak önemli olanların araştırmamız açısından arzettiği anlam ve önemi ortaya koymaya çalışacağız.

1. İsmâilî Olmayan Klasik Kaynaklar

Karmatîlik, İsmâiliyye mezhebi içerisinde ortaya çıkmış ve her ne kadar Fatımîler'in ortaya çıkışından sonra onlara bağlanmayı reddetmişse de, eski İsmâilî öğretiye sadık kalmaya devam etmiş bir harekettir. Karmatîler'in tarihini araştırmak bir anlamda İsmâilîler'in tarihini araştırmak anlamına geldiğinden, Bâtınîlik-İsmâilîlik'ten bahseden klasik literatür Karmatîlikle ilgili yapılacak bir araştırma için de temel malzemeyi teşkil etmektedir.

İsmâilîler'in muhalifleri tarafından yazılmış olan kaynakların temel hedefi İsmâilîliğin batıl bir mezhep olduğunu ortaya koymak ve onu reddetmektir. Bu bakış açısının oluşmasında bir takım unsurlar etkili olmuştur. Karmatîler'in 280/893'lerden itibaren Abbasi iktidarına karşı isyan etmeleri, hacıların yollarını keserek yağma yapmaları, Kâbe'ye saldırarak Hacerü'l-Esved'i kaçırmaları, Kûfe ve Basra'yı alarak bir ara Bağdad'ı kuşatmaları bu etkenlerin başında gelmektedir. 297/909'dan itibaren Fatımîler'in Kuzey Afrika'da devlet kurarak Abbasi topraklarında hızla yayılmaları, özellikle Mısır'ı almaları ve buralara dailer göndererek mezheplerini yaymaları, Sünnîler'in ve Abbasîler'in İsmâilîler'i ciddi bir tehlike olarak görmelerine sebep olmuştur. Fatımîler'in zayıflaması ve Karmatîler'in Abbasîlerle uzlaşarak tehlike olmaktan çıkmasının ardından Azerbaycan-Deylem toprakları Hasan Sabah'ın bâtınî davetinin merkezi olmuştur. 483/1090 yılında Alamut'ta fiilen devletini kuran Hasan Sabah, özellikle Selçuklular'a karşı şiddet eylemleri başlatmıştır. 280/893'lü yıllardan Alamut İsmâilîliği'nin zayıflamaya başladığı yaklaşık 597/1200'lü yıllara kadar

Abbasî topraklarında İsmâilî hareket bir tehdit unsuru olarak sürekli canlı kalmıştır. Diğer yandan muhaliflerinden hareketle kendisini meşrulaştırma çabası içerisindeki Abbasî iktidarı tarafından bu tehlike mümkün olduğunca sıcak tutulmak istenmiştir. Zira Abbasîler, genelde Şîîliğin, özelde İsmâilîliğin karşısına kendilerini yerleştirerek halk nezdinde meşruiyetini kuvvetlendirmeye çalışmıştır. Dolayısıyla İsmâilîlikle ilgili muhalif birinci el kaynakların İsmâilîlik karşıtı kampanyaya destek maksadıyla, temelde siyasi ve mezhebi endişeler üzerine kaleme alınmış olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir.[1]

Karmatîliğin araştırılmasında Makâlât türü eserler oldukça önemli bir yer tutmaktadır. 286/899'daki bölünmeden önceki İsmâilîlikle ilgili bekli de en önemli Makâlât türü kaynaklarımız iki İmamî yazar olan Nevbahtî ve Kummî'nin eserleridir.[2] Bu iki yazarın eserlerini tetkik etmiş olan Madelung'un tespitlerine göre Nevbahtî *Fıraku'ş*-Şîa'sını Fatımî-Karmatî bölünmenin gerçekleştiği 286/899'dan hemen önce yazmıştır[3]. Ancak bu eserin bölünmeden hemen sonra yazılmış olabileceğine dair bazı işaretlerin olduğunu belirtmekte yarar vardır.[4] Yazar bu eserinde İsmâilîliğin doğuşu ve bölünme öncesi İsmâilî itikadı ile ilgili oldukça kıymetli bilgiler vermiştir. Onun bölünme öncesiyle ilgili olarak verdiği bu bilgiler, bölünme öncesi dönemden günümüze ulaşmış pek az İsmâilî eser tarafından da genel olarak doğrulanmaktadır. Burada verilen bilgiler erken dönem Karmatîliğin itikadına önemli ölçüde ışık tutmaktadır. Çünkü bölünmeden önce Karmatî hareket, İsmâilî hareketin ana gövdesi olan Mübârekiyye ile birlikte hareket ediyor ve büyük ihtimalle onların öğretilerini paylaşıyordu.

Kummî'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ına gelince, Madelung'un tespitlerine göre bu eser Nevbahtî'nin eserinden daha sonra yazılmıştır. Çünkü onun eserinde

---

[1] Krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, 43. Bu zihniyetin bir örneği için bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınîliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, TDVY, Ankara, 1993, 2.

[2] Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

[3] Wilferd Madelung, "İmâmiye Fırak-Literatürüne Dair Mülahazalar", Çev. Ali Dere, *Şîî Fırkalar* içerisinde, Kummî-Nevbahtî, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 272.

[4] *Fıraku'ş-Şîa*'da geçen ifadelere göre "*Mübârekiyye fırkasından Karâmıta adıyla bilinen bir grup, bu görüşü kabul edip onlardan (Mübârekiyye'den) ayrıldı… Bundan önce Mübârekiyye'nin görüşlerini benimsemişlerdi.*" (Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 201–202.) Bu rivayet açıkça Karâmıta'nın Mübârekiyye'den ayrıldığına işaret etmektedir. Yazar, Karâmıta dışında bu döneme ait ayrı bir İsmâilî gruptan bahsetmez. Şu halde yazarın burada Karmatîler'in içinden çıktıklarını belirttiği Mübârekiyye grubu ana İsmâilî gövde olmalıdır. Muhtemelen onların ayrılmaları ile de kastedilen Fatımî-Karmatî bölünmesidir. Şu halde eserin bölünmeden hemen sonra yazılmış olma ihtimali daha yüksektir.

Nevbahtî'nin eserinde olmayan kimi ilave bilgiler vardır. Eser Bahreyn Karmatîliği'nin ortaya çıktığı 286/899 ile Suriye Karmatîliği'nin ortaya çıktığı 289/902 tarihleri arasında, bölünmeden hemen sonra yazılmış olmalıdır.[5] Ancak eserde bölünmeden sonraki İsmâilî itikadına dair herhangi bir bilgi yoktur. Dolayısıyla bu eser de İsmâilîliğin ortaya çıkışı ve bölünme öncesi ilk İsmâilî itikatla ilgili temel kaynaklarımızdan birisini oluşturmaktadır.

Erken dönem klasik kaynaklardan birisi de Eş'arî'nin (324/936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'idir.[6] Eserin her halükarda 286/899 yılındaki Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra, muhtemelen 300/912 yılından sonraki bir dönemde yazıldığı anlaşılmaktadır.[7] Eş'arî, Karmatîlikle ilgili aktardığı rivayetlerle özellikle kendisinden sonra gelen Eş'arî geleneğe ait eserlere kaynaklık etmiştir. Yazarın, eserinde Karâmıta ve Mübârekiyye fırkalarına ayrı ayrı yer vererek, Karâmıta'yı Muhammed b. İsmail'i Mehdî olarak bekleyenler, Mübarekiyye'yi de imameti Muhammed b. İsmâil'in soyundan devam ettirenler şeklinde tanımlaması[8] 286/899'daki bölünmenin farkında olduğunu, Mübârekiyye ile Fatımî kanadını kastettiğini düşündürmektedir. Diğer yandan eser, Kummî ve Nevbahtî'nin eserleri ile uyum içerisindedir. Eş'arî, İsmâilîlik ile ilgili anlatısında ya onlarla aynı kaynağı kullanmış, ya da bizzat bu iki eserden istifade etmiş olmalıdır.

Eş'arî geleneğin en önemli temsilcilerinden olan Bağdâdî (429/1037) *el-Fark beyne'l-Fırak*'ını [9] V./XI. yüzyılın başlarında yazmış olmalıdır. Eser, hicrî beşinci yüzyılın hemen başında Fatımîler'in soyunun Meymun el-Kaddah'a dayandığı ve onların Mecusî-Senevî itikada sahip oldukları yönündeki Abbasî bildirisinin hemen sonrasına denk gelmektedir. Yazarın temel kaynağı Eş'arî olmasına rağmen, muhtemelen bu bildirinin de etkisiyle o oldukça ağır bir dil kullanır. Bunun dışında

[5] Kummî'nin yazdığı dönemde artık Karâmıta, Nevbahtî dönemindekinin aksine güçlenmiş, Kufe Sevadı'nda, Yemen'de, Bahreyn'de, Katif'te, Umman'da, Yemâme'de ve civar deniz bölgelerinde yayılmıştır. (Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 207.) Karâmıta Bahreyn'de 286/899'dan önce zuhur etmemişti. Yine Yemâme, Ebû Saîd el-Cennâbî tarafından 290/903'ten önce kesinlikle fethedilmedi. Diğer taraftan yazar 289/902'de ortaya çıkan Suriye'deki Karmatî hareketten söz etmez. Bu da eserin 289/902'den önce yazıldığını göstermektedir. (Bkz. Madelung, "İmâmiye Fırak-Literatürüne Dair Mülahazalar", 272.)

[6] Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İst., 2005.

[7] Yazarın 300/912 yılında Mutezile'den Ehl-i Sünnet'e geçtiği bilinmektedir. Yazarın, Ehl-i Sünnet'le ilgili olarak "Anlattığımız görüşlere katılıyoruz ve benimsiyoruz" (Bkz. Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 241.) ifadelerinden eseri Ehl-i Sünnet'e geçtikten, yani 300/912 yılından sonra yazdığını anlamaktayız.

[8] El-Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve*, 57.

[9] Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara, 1991.

yazarın İsmâilîliğe atfettiği eser isimleri sorunludur.[10] Ancak onun verdiği bilgilerden yazarın Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîliği hakkında bilgi sahibi olduğunu anlamaktayız.[11] Bir diğer Eş'arî Makâlât yazarı İsferâyînî (471/1078)'nin *et-Tabsîr*'i[12] Bağdâdî'nin eserinin hemen hemen bir tekrarından ibarettir. Ancak yazar, Fatımî-Karmatî ilişkisi açısından oldukça önemli olan Ubeydullah el-Mehdî'nin Ebû Tâhir'e gönderdiği iddia edilen mektubu aynen aktararak konumuz açısından orijinal bir belge sunmuştur.[13]

Eş'arî geleneğin sonraki dönemdeki en önemli temsilcilerinden olan Şehristânî (548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal*'de[14] "Eski Bâtıniye" kavramı ile Hasan Sabbah davetine kadar olan İsmâilî hareketi kastetmektedir. Bu açıdan onun verdiği bilgilerden Fatımî-Karmatî bölünmesi öncesi İsmâilî itikadı ile ilgili sağlıklı bir bilgi edinmek oldukça zordur. Zira onun Hasan Sabah öncesi İsmâilî itikadı ile ilgili verdiği bilgileri tarihlendirebilmek, bunların bölünme öncesi ya da sonrasına ait olup olmadığını anlayabilmek mümkün gözükmemektedir. Ancak onun eseri, "Dâvet-i Cedîde" adını verdiği[15] Alamut dönemi ile ilgili orijinal bilgiler içermektedir. Yazar bu dönemle ilgili olarak doğrudan Hasan Sabbah'ın günümüze ulaşmayan eserine dayanmaktadır.

Kuşkusuz bunların dışında da konumuzla alakalı bazı Makâlât türü klasik eserleri kullandık. Bu eserler de temelde aynı kaynaklara dayanırlar ve benzer rivayetlere yer verirler. Dolayısıyla elimizde bulunan Makâlât türü eserlerin Karmatîlikle ilgili anlatılarının temelde Kummî ve Nevbahtî ile onlarla muhtemelen aynı kaynağı kullanan Eş'arî'ye dayandığını söyleyebiliriz. Sonraki Makâlât yazarları, bu kaynaklardaki rivayetlere zaman zaman kısmî ilaveler yapmışlar, bazen da aynı rivayetlerden hareketle farklı tasnif sistemlerine girişmişlerdir. Diğer yandan sonraki yazarlar, devirlerindeki siyasi algının da etkisinde kalarak rivayetlere birtakım aşırı iddialar ilave etmeyi ihmal etmemişlerdir. Bunun dışında Makâlât türü eserlerdeki tarafgir bakış açısı ve bunun getirdiği sorunlarla diğer temel problemler Karmatîlikle ilgili rivayetlerde de dikkat çekmektedir.

---

[10] Krş. Wladimir Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, 2. Baskı, Bombay, 1958, 124–125.
[11] Krş. Ivanow, *Persian Ismailism*, 124.
[12] Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.
[13] el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 143.
[14] Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. A. Fehmi Muhammed, Fustad, 1948.
[15] eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 339.

Karmatîliğin tespiti noktasında Bâtınîlik ve Karmatîliğe yapılmış reddiyeler önemli bir yer tutmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karmatîliğe ilk reddiyeyi bir İmâmî olan Fadl b. Şâdân (260/873) yazmıştır.[16] Şayet Fadl'ın Karmatîliğe reddiye yazdığı rivayeti doğruysa bu durumda Karmatîliğin reddine dönük eserlerin de Makâlât türü eserlerle aynı dönemde, hatta onlardan daha önce yazılmaya başlandığını söyleyebiliriz. Mes'ûdî (346/957) kendisinden önceki dönemde Karmatîliğe reddiye yazmış olan yazarların isimlerini şöyle sıralamaktadır: Kudâme b. Yezid en-Nu'mânî (360/971), İbn Abdike'l-Cürcânî (360/971 civarı), Ebû'l-Hasen b. Zekeriya el-Cürcânî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ali b. Rizam et-Tâî (IV./X. yüzyılın ortaları), el-Kûfî ve Ebû Ca'fer el-Kilâbî er-Râzî. Hiç birisi günümüze ulaşmamış olan bu eserler, Mes'ûdî'ye göre birbirinden tamamen farklı bir hikâye anlatmaktadır.[17] Bunların dışında Zeydî İmam Muhammed b. Yahya el-Murtazâ (310/921)'nın da Karâmıta'ya bir reddiye yazdığı rivayet edilir, ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.[18] Bu eserlerin tamamı büyük ihtimalle Irak, Bahreyn ve Yemen gibi merkezlerdeki İsmâilî hareketlerle yeni kurulmuş olan Fatımî devletini hedef almaktaydı.

Bunların dışında belki de Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilî hareketten ciddi anlamda ilk bahseden ve bu bölgede geliştirilen felsefî içerikli yeni İsmâilî fikirleri hedef alarak reddeden ilk muhalif yazarımız Mâturîdî (333/944)'dir. Ebû Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin Karâmıta'ya iki ayrı reddiye yazdığını belirtir. Bunlardan birisinde o, Karâmıta mezhebinin usulünü, diğerinde ise füruunu reddetmiştir.[19] Bu eserler günümüze kadar gelmemiştir. Ancak onun, bugün elimizde bulunan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlât*'ında yaptığı alıntılarının Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen yeni İsmâilî fikirleri hedef almış olması, bu reddiyelerin de özellikle bu bölgedeki İsmâilîliği hedef aldığını düşündürmektedir. Bizi böyle düşünmeye sevk eden bir diğer neden, İsmâilî düşünceye ilk kez Yeni Eflâtuncu fikirleri sokan kişi olarak kabul edilen Nesefî, Samanî emiri Nuh b. Nasr döneminde

[16] Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *Fihrist*, Necef, Trz., 124.
[17] Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981, 359.
[18] Abdüsselam b. Abbas Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, Amman, 1999, 1004. İsmâiliyye'nin reddiye geleneği ile ilgili olarak bkz. Niyazi Kahveci, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, S. 23, Ankara, 2005, 82.
[19] Ebû Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (508/1114), *Tebsıratü'l-Edille*, Nşr. Hüseyin Atay, DİBY, Ankara, 2004, I, 472. Ayrıca bkz. Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Der. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara, 2003, 397.

(331-343/943-955) Buhara'da öldürüldüğünde Mâturîdî'nin hayatta olması ve Nesefî gibi Mâverâünnehir'de yaşamasıdır. Bu nedenle Mâturîdî, Nesefî'den haberdar olmalıdır ve İsmâilîlikle ilgili kaynakları arasında Nesefî'nin günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu'l-Mahsül*'ü önemli bir yer işgal etmektedir.

Bâtınîliğe erken dönemde reddiye yazanlardan birisi Ebû'l-Kâsım el-Büstî'dir. O, reddiyesini 400/1009 civarında yazmıştır ve eser bu gün yazma halindedir. Biz bu yazmaya ulaşamadık, ancak Stern bu eserin bir kısmını *Studies*'inde neşretmiştir.[20] Biz neşredilen bu kısmı tezimizde kullandık. Eser özellikle günümüzde bulunmayan Nesefî'nin *Kitâbu'l-Mahsûl*'ünden yaptığı alıntılar açısından değerlidir.

Bir diğer önemli reddiye Hanefî yazar Irakî (V./XI. asır)'nin *el-Fıraku'l-Müfterika*'sıdır.[21] O da eserini V./XI. asırda kaleme almıştır. Yazar Horasan-Mâverâünnehir dailerinden bahseder; Bahreyn, Irak, Suriye ve Mısır'daki faaliyetlere ise yervermez. Bu nedenle eserde geçen rivayetlerin özellikle Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'ni ilgilendirdiğini düşünebiliriz.

V./XI. asrın ortalarına doğru yazılmış olan bir diğer reddiye Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî'nin *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*'sidir.[22] Yazar, Fatımîlere bağlı olan Suleyhîler'in itikadını öğrenmek için onların mezhebini kabul etmiş gibi gözükerek gizli sırlarına vakıf olduğunu iddia etmektedir.[23] Ancak eserdeki pek çok aşırı iddia İsmâilî kaynaklarla uyuşmaz. Yazar muhtemelen devrin aşırı iddialarından etkilenerek onlarla ilgili aslı olmayan kimi bilgilere eserinde yer vermiştir.

Gazâlî'nin bizzat halife Mustazhir'in emriyle yazdığı [24] *Fedâihu'l-Bâtıniyye* Nizâmülmülk'ün öldürülmesinden üç yıl sonra 488/1095 yılında yazılmıştır.[25] Eser İsmâilîliğe açık bir reddiye olmasına rağmen Gazâlî eserde şeriatın neshinden bahseder, ancak aşırı iddialara iltifat etmez. Eserdeki bazı rivayetleri Bâtınîler'in içine girip onların sırlarına vakıf olmuş kimselerden aldığını belirtir.[26]

---

[20] Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî (V./XI.y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim*, *Studies in Early Ismailism* içerisinde, S. M. Stern, E. J. Brill, 1983, 315–320.

[21] Ebû Muhammed Osman b. Abdullah el-Irakî (V./XI. asır), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zenâdıka*, Thk. Yaşar Kutluay, AÜİFY, Ankara, 1961. Eser, Kutluay tarafından Türkçeye de kazandırılmıştır. *Sapıkların ve Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, Ankara, 1962.

[22] Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (V./XI. asrın ortaları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâri'l-Karâmıta*, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Thk. Süheyl Zekkar, Şam, 1987, 349–382. Eser İsmail Hatib Erzen tarafından *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. (Ankara, 1948).

[23] El-Hammâdî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 39.

[24] El-Gazâlî, *Bâtınîlerin İçyüzü*, 3.

[25] El-Gazâlî, *Bâtınîlerin İçyüzü*, X. (İlhan'ın Önsözü).

[26] El-Gazâlî, *Bâtınîlerin İçyüzü*, 20.

İsmâilîler'e yönelik önemli bir reddiye de Yemenî (VI./XII. asrın ortaları)'nin '*Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*'sıdır.[27] Yemenî, diğer muhalif yazarlara oranla İsmâiliyye'ye karşı daha bilimsel bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Yazar pek çok İsmâilî kitabı eserinde kullanmış ve kullandığı kaynakların da adını vermiştir.[28] O, kendi kaynaklarından aldığı bu görüşleri bilimsel olarak reddetmeye çalışmıştır. Ancak o da "denildi ki" tarzındaki ifadeleri ile diğer muhalif kaynaklardaki bazı aşırı iddialara yer vermektedir. Yazar eserini 540/1145 yılında yazmıştır.[29]

Bir diğer Yemenli Zeydî âlim olan Deylemî (VIII:/XIV. asrın başları) *Kavâidu 'Akâidi Âli Muhammed* adlı eserinin 5. bölümüne *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî* adını vermiş ve eserin bu kısmı Strothmann tarafından neşredilmiştir.[30] Deylemî, İsmâilîlikle ilgili alıntısını bugün elimizde olmayan Mahallî (653/1255)'nin *Hisâmu'l-Bitâr li Mezhebi'l-Karâmıtati'l-Küffâr* adlı eserinden özetlediğini belirtmektedir.[31] Mahallî'den aktarılan rivayetlerin Gazâlî'nin rivayetleri ile büyük oranda uyuşması, Mahallî'nin temel kaynağının Gazâlî olduğunu düşündürmektedir.

Son olarak Ebû Şâme el-Makdisî (665/1266)'nin kullandığı ancak günümüze ulaşmadığını düşündüğümüz iki eserin adını vermekte yarar görmekteyiz. *Keşfu mâ Kâne 'Aleyhi Benû Ubeyd mine'l-Küfri ve'l-Kizbi ve'l-Mekri ve'l-Keyd* adlı eseri yazar kendisi yazmıştır. Onun atıfta bulunduğu diğer kaynak ise Abdurrahman b. Ali b. Ebî Nasr eş-Şâşî'nin *er-Red 'alê'l-Bâtıniyye*'sidir.[32] Bunun dışında Mutezilî âlim Ali b. Saîd el-Istahrî, halife Kâdir Billâh (381–422/991–1031) için *er-Red 'ale'l-Bâtıniyye* adlı bir eser yazmış,[33] ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.

Bâtınîliğe ve Karmatîliğe yapılmış olan reddiyelerin temel özelliği reddiyeci bir mantıkla yazılmış olmalarıdır. Erken dönem Makâlât türü kaynaklara oranla bu eserlerde daha ağır bir dil kullanılmıştır. Bu nedenle bu tip eserlerdeki aşırı iddiaların diğer kaynaklarla, özellikle de erken dönem kaynaklarla mukayese edilmesinde büyük yarar vardır. Bunun dışında bu eserlerde reddiyeci mantığın bir sonucu olarak

---

[27] Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993.
[28] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 521, 525, 659, 720, 666, 694, 530, 614, 596.
[29] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*,232–233.
[30] Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, *Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içerisinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
[31] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 102.
[32] İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme (665/1266), *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Thk. İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrut, 1997, II, 221, 222.
[33] Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, VII, 134.

çelişkiler, bazı tutarsız genellemeler, bilinçli olarak bilgi çarpıtmaları, zaman-mekan kaymaları ve benzeri sorunlar göze çarpmaktadır. Özellikle V./XI. Asrın başlarından sonra yazılan Makâlât türü eserlerin bu tip aşırı iddialardan etkilendiklerini ve bu dönemden sonraki gerek Makâlât türü eserlerin, gerekse reddiyeci eserlerin birbirine oldukça yakın bir dil kullanmaya başladıklarını görmekteyiz. Oysa Kummî-Nevbahtî ve Eş'arî gibi ilk Makâlât yazarlarının eserlerinde bu tür reddiyeci bir dil kullanılmamaktadır. Reddiyeci eserlerin ilk örnekleri bize ulaşmadığı için onlarda nasıl bir dilin kullanıldığını bilmemekteyiz. Ancak IX.-X. yüzyılın ortalarında yazan İbn Rizam ile birlikte reddiye türü eserlerde muhatabına karşı gittikçe sertleşen bir dil kullanılmaya başlanıldığı kesin bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.

Karâmıta'nın özellikle tarihi gelişimini ortaya koymada tarih, coğrafya ve diğer klasik erken dönem kaynaklar önemli bir yer teşkil etmektedir. Sonraki muhalif tarihçilerin Karmatîlik anlatısı genel olarak iki kaynağa irca edilebilir: Birincisi temelde Muhammed b. Davud b. Cerrah (296/908) rivayetine dayanan Taberî (310/922)'nin *Târîh*'idir. [34] İkincisi ise İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetidir. Taberî'nin en önemli ravisi olan Muhammed b. Davud b. Cerrah'ın anlatısı Suriyeli Karmatî dâîsi Zikreveyh'in tutuklu olan bacanağının anlattıklarına dayanmaktadır.[35] Muhammed, Muktedir'in ordu komutanlarından birisiydi.[36] Dolayısıyla o, muhtemelen Zikreveyh'in isyanı ile ilgili resmi soruşturmayı yürüten kişiydi ve bu soruşturma 291/903 tarihinde yapılmıştı.[37] O, bu soruşturmalardan hareketle *Kitâbu Ahbâri'l-Karâmıta* adlı elimizde olmayan bir eser yazmış[38] ve 296/908 yılında ölmüştür.[39]

Yemenli Zeydî imam Yahyâ b. Hüseyin'in hayatını yazan Ali b. Muhammed el-Alevî (327/938'den sonra)'nin *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*'ı[40] Yemen İsmâilîliği ile ilgili birinci elden bilgiler vermektedir. Eser bu bölgedeki İsmâilî hareketle ilgili en temel kaynağımızı oluşturmaktadır.

---

[34] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, Trz.
[35] Et-Taberî, *Târîh*, X, 25.
[36] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 342.
[37] Farhad Daftary, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 139.
[38] Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmıta*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, 174. Muhammed b. Davud'un yazmış olduğu eserlerle ilgili olarak bkz. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994, 161.
[39] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 403.
[40] Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.

Mes'ûdî *Mürûcu'z-Zeheb*[41] ve *et-Tenbîh*'inde Karmatîlikle ilgili oldukça önemli bilgiler vermiştir. O, *Mürûc*'u 336/947,[42] *et-Tenbîh*'i ise 345/956 tarihinde tamamlamıştır.[43] Bunun dışında *Hazâinü'd-Dîn ve Sırru'l-Âlemîn* adlı bir eser daha yazdığını ve bu eserde Karmatîlikle ilgili geniş malumat verdiğini belirtmektedir.[44] Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Mes'ûdî'nin en önemli kaynağını muhtemelen kendileriyle yüz yüze görüştüğü Karmatîler'in anlatıları oluşturmaktadır.[45]

Karmatîler'in tarihini öğrenmek açısından Taberî'nin *Târîh*'ini devam ettiren tamamlayıcı çalışmalar önemlidir. Arîb b. Sa'd (331/942'den sonra)'ın *Sıla*'sı bunlardan birisidir[46] ve eserde 291–320/903–932 yılları arasındaki olaylar ele alınır. Yazarın Karmatîlikle ilgili en önemli kaynağı 333–336/944–947 yılları arasında öldüğü rivayet edilen Sûlî'dir.[47] Sabit b. Sinan (365/973)'ın *Târîh*'inin günümüze ulaşan parçaları içerisinde belki de en hacimli kısmı Karmatîlikle ilgilidir.[48] Zekkar, Bernard Lewis'in elinde olan bu kısmı alarak neşretmiştir.[49] Eser, Taberî'nin bıraktığı yerden itibaren Karmatîler'in tarihini 339/950 yılına kadar götürmektedir. İbn-i Kesîr (774/1372) onun eserinin 363/971 yılı olaylarında sona erdiğini belirtmektedir.[50] Taberî'nin "*Tarih*"ini tamamlamak üzere yapılan ve istifade ettiğimiz bir diğer çalışma da Hemedânî (521/1127)'nin *Tekmile*'sidir.[51]

Erken dönem kaynakların en önemlilerinden birisi de Kadı Abdülcebbâr (415/1020)'ın *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*'sidir.[52] Yazar, bu eserde Karmatîlikle ilgili kendisinden önceki kaynaklarda bulunmayan bir takım bilgiler vermektedir. Özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de İsmâilî davetin yayılması ile ilgili bilgi veren az sayıdaki

[41] Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî (346/957), *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk. Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut, 1997.
[42] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 383–384.
[43] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 344, 361, 362.
[44] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 358.
[45] Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'îlism*, Cambridge, 1940, 4.
[46] Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî*, *Târîhu't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kâhire, 1967, XI, (10–184 arası).
[47] Zehebî, Sûlî'nin 333'te öldüğünü belirtirken, Ebû'l-Fidâ 335'te, İbn-i Kesîr de 336'da öldüğünü belirtmektedir. Bkz. Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXV, 38; İmâdüddîn İsmâil Ebû'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, Trz., II, 96; İsmâ'îl b. 'Umer İbn-i Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Târîh*, Mısır, Trz., XII, 219.
[48] Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 158.
[49] Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, (183–247 arası).
[50] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 277.
[51] Muhammed b. Abdülmelik el-Hemedânî (521/1127), *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, *Târîhü't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1967, XI, 185–458.
[52] Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî(415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut, Trz.

kaynaktan birisidir. Yazarın ifadelerinden eserin Fatımî halifesi Aziz Billâh (365–386/975–996) döneminde yazıldığı anlaşılmaktadır.[53]

Suriye Karmatîliği ile ilgili olarak İbnü'l-Kalânisî (555/1160)'nin *Zeyl*'i[54] ile İbnü'l-'Adîm (666/1267)in *Buğyetü't-Taleb*'i[55] oldukça değerli bilgiler içermektedir. İbnü'l-Kalânisî Karmatîlikle ilgili rivayetlerinde İbn-i Ezrak, Sıbtu İbni'l-Cevzî ve Zehebî'ye dayanırken, İbnü'l-Adîm elimizde olmayan bazı eserlerden alıntılar yapmıştır.[56]

Çalışmamızda sonraki döneme ait genel tarih kitaplarından da istifade etmeye çalıştık. Zehebî'nin *Târîh*'i, İbn Haldûn 'un *Mukaddime*'si ve '*İber*'i, İbn Kesîr'in *el-Bidâye*'si, İbnü'l-Cevzî'nin *Muntazam*'ı bunlardan bazılarıdır. Bunların dışında Nizâmülmülk (485/1092)'ün *Siyasetname*'si[57] de kullandığımız önemli eserlerden birisidir. Bu eserin orijinal yönü, davetin Horasan-Mâvrâünnehir'de yayılmasıyla ilgili en detaylı bilgiyi günümüze ulaştırmış olmasıdır. Yazarın temel kaynağı günümüze ulaşmamış olan *Târîh-i Isfahan*'dır.[58] Bunun dışında o, *Tecâribü'l-Ümem* ve *Ahbâru Hulefâyi âli Abbas* adlı kitapları da kullandığı önemli eserler arasında göstermektedir.[59] Bîrûnî (440/1048)'nin *Âsâru'l-Bâkiye*'si de Karmatîlikle ilgili önemli bilgiler içermektedir.[60] Yazar, Karmatîlikle ilgili *Ahbâru'l-Mübeyyida ve'l-Karâmıta* adlı bir eser yazdığını belirtmektedir. Kitabın isminden hareketle yazarın, Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Mübeyyida ile Karmatîliği karşılaştırdığını düşündüğümüz bu eser günümüze ulaşmamıştır.

2. İsmâilî Kaynaklar

İlk Karmatîler Fatımî-Karmatî bölünmesinden önce İsmâilî davete mensup birer dâî oldukları ve bölünme öncesine ait öğretiyi bölünmeden sonra da savundukları için bölünme öncesinde İsmâilî çevrelerde geliştirilmiş olan edebiyat aynı zamanda Karmatîler'in de edebiyatını oluşturur. Ancak bölünme öncesine ait çok az eser günümüze ulaşabilmiştir. Bölünmeden sonra ise bir taraftan Fatımî edebiyatı oluşturulurken, diğer taraftan özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de felsefî bir Karmatî

[53] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbît*, II, 596.
[54] Ebû Ya'lâ Hamza İbn-i Kalânisî (555/1160), *Zeylü Târîh-i Dımeşk*, Beyrut, 1908.
[55] Ömer b. Ahmed İbnü'l-'Adîm (666/1267), *Buğyetü't-Taleb fî Târîh-i Haleb*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1988.
[56] İbnü'l-Adîm'in kaynakları ile ilgili olarak bkz. Zekâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 173-175.
[57] Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizâmülmülk (485/1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., İst., 2003.
[58] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 214, 264.
[59] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 264.
[60] Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî (440/1048), *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.

edebiyat oluşturulmuştur. Üzülerek belirtmeliyiz ki, Fatımîler içerisinde erimesi sonucu Karmatî davete ait edebiyat Fatımîlerce tahrif edilmiş ya da yok edilmiştir. Bu nedenle özellikle Fatımîler'e muhalif oldukları dönemle ilgili Karmatî kaynakların neredeyse hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

286/899'daki Fatımî-Karmatî bölünmesinden öncesine ait günümüze ulaşmış belki de ilk eser *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'dir. Eser Kâmil Hüseyin tarafından neşredilmiştir.[61] Eserin İbn Hevşeb (302/914)'e aidiyeti kesin değildir, ancak 297/909'da Fatımî devleti kurulmadan önce yazıldığı hemen hemen kesindir.[62] Iwanov'a göre eserin 290/902'de Suriye'de ortaya çıkan Karmatî hareketten bahsetmemesi bu tarihten önce yazıldığını gösterir.[63] Her halükarda eser Yemen davetine aittir ve Fatımîler'den önce yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Şayet bölünmeden sonra yazılmış olsa bile eserde Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide gerçekleştirdiği fikirlerden herhangi birisine rastlanmaz. Bu açıdan, Hüseyin'in de belirttiği gibi, eser ilk İsmâilîlikle ilgili öğretinin ana hatlarını öğrenebileceğimiz en eski kaynaklardan birisidir. Diğer yandan eser, muhalif çevrelerde gündeme getirilen pek çok aşırı iddianın da asılsız olduğunun açık bir kanıtıdır.[64]

Bölünme öncesi döneme ait bir diğer İsmâilî çalışma Câ'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı)'e atfedilen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'dır.[65] Eserde, kitabın yazıldığı dönemde can korkusu dolayısıyla Allah'ın delillerinin gizli olduğu ifade edilir.[66] Yine bir başka yerde Allah'ın evliyalarına yardım edilirse zuhur edecekleri belirtilir.[67] Bu ifadeler, eserin Fatımî devleti kurulmadan önceki gizli davet döneminde yazıldığını açıkça göstermektedir. Bu kadar erken dönemde yazılmış olması eserin Ca'fer b. Mansur'a aidiyeti noktasında kuşku uyandırmıştır. Bu nedenle eserin, babası Mansur el-Yemen'e ait olabileceği de düşünülmektedir[68] ki bu daha makul gözükmektedir.

---

[61] Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947.
[62] Kamil Hüseyin, *Collectanea*, E. J. Brill, Leiden, 1947, 186; Abbas Hamdânî-François De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1983), 184.
[63] Iwanov, *Persian Ismailism*, 21.
[64] Hüseyin, *Collectanea*, 186–187.
[65] Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James w. Morris, London, 2001.
[66] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, 88–89.
[67] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, 92.
[68] Tartışmalar için bkz. Iwanov, *Persian Ismailism*, 10, 61; Wilferd Madelung, "Das Imamat in der Frühen İsmailitischen Lehre", Der Islam, XXXVI, (1961), 51–58.

Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen bizim açımızdan belki de en önemli eser *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*'dir.[69] Eserin önemi, Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği mektubun anlam olarak neşredilmiş olmasıdır. Mektubun ne zaman ve kime gönderildiği belli değildir. Ancak Ca'fer, mektubun Ubeydullah el-Mehdî'nin Mehdiye'ye geldiği 308/921 tarihinden sonra gönderildiğini belirtir.[70] Hangi tarihte yazılmış olursa olsun mektubun bizim açımızdan önemi, Karmatîler'in Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı tavır almalarına sebebiyet veren Ubeydullah'ın öne sürdüğü yeni iddiaların bu mektupta açıkça ortaya konularak savunulmuş olmasıdır. Yine mektupta, Ubeydullah öncesinde davet taraftarlarının hangi inançlara sahip oldukları noktasında pek çok ipucu vardır. Bu mektup İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetlerinde öne sürülen Fatımî-Karmatî bölünmesiyle ilgili iddiaların doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Erken döneme ait bir diğer eser Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen *Kitâbu'l-Keşf*'tir.[71] Ancak Daftary, Ca'fer'in bu eserin sadece editörü olduğu, eserin farklı kişiler tarafından yazıldığı kanaatindedir.[72] Eserde, asrın imamının Kâim Biemrillâh Muhammed Ebû'l-Kâsım olduğu açıkça belirtilmektedir.[73] Şu halde eser Kâim Biemrillâh döneminde (322–334/933–945) yazılmış olmalıdır.[74] Eser, Ubeydullah tarafından öğretide yapılan değişiklikleri görmezden gelir ve özellikle kozmolojiyle ilgili konularda eski öğretiye yakın bir dil kullanır. Bu açıdan eserdeki kozmolojiyle alakalı bilgiler İlk İsmâilîler'in kozmoloji öğretilerini tamamlamak açısından önemlidir.

Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ* Fatımî devletinin kurulduğu 297/909'dan sonra yazılmıştır.[75] Yine bu eserin *Kitâbu'l-Keşf*'ten sonra yazıldığını anlamaktayız.[76] Eserde Hasan el-Askerî'nin ölümünün üzerinden 120 yıl

---

[69] Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn,* Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958.
[70] Hüseyin Hamdani, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958, 8. Ancak Abbas Hamdânî mektubun Mehdî'nin Rakkâde'ye geldiği 297/910 tarihinden sonra yazılmış olabileceğini düşünmektedir. Bkz. Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination", 174.
[71] Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.
[72] Farhad Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica*, 38, (1991), 230–231.
[73] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 100–101.
[74] Daftary bizim bu kanaatimizi paylaşırken, Halm eserin Fatımîler öncesi bir döneme ait olduğu kanaatindedir. Bkz. Daftary*, İsmaililer*, 178; Heinz Halm, "Kûzmûlûciyyetü'l-İsmâ'îliyyîn mine'l-'Ahdi mâ Gable'l-Fâtımî, Nşr. Farhad Daftary, *el-İsmâiliyyûn fi'l-'Asri'l-Vasît* içerisinde, Beyrut, 1999, 88.
[75] Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nurekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.
[76] Krş. Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 93.

geçtiği ifade edilir.[77] Hasan el-Askerî 260/874 yılında öldüğüne göre eserin 380/990 yılında yazılmış olması gerekmektedir. Bazı deliller Ca'fer'in Muiz döneminde (341–365/952–975) hayatta olduğunu göstermektedir.[78] Ancak onun 380/990'da hayatta olduğuna dair hiçbir işaret yoktur ve onun bu tarihte hayatta olması zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir.[79] Çünkü onun 300/912 yıllarında yetişkin olduğu bilinmektedir ki bu durumda yüz yaşının üzerinde bu eseri yazmış olması gerekmektedir. Diğer taraftan eserin Ca'fer b. Mansur'a ait olduğuna dair bir kayıt vardır.[80] Iwanov bu mantıksızlığı gidermek için 380/990'da yazanın Ca'fer değil, onun oğlu olduğu, Ca'fer tarafından yazılan versiyonun daha eski olduğu tezini öne sürmüştür.[81] Eserin savunduğu fikirler de eseri daha önceki bir döneme götürmemizi mantıklı kılmaktadır. Çünkü eserde savunulan fikirler Muiz dönemi sonrasında geliştirilen imâmet teorisi ile örtüşmemektedir. Ancak her halükarda *Kitâbu'l-Keşf*'ten sonra yazıldığına göre eser en erken Kâim döneminde (322–334/933–945) yazılmış olmalıdır.

Ubeydullah'ın Suriye'den Kuzey Afrika'ya göçüp Fatımî devletini kurması ve Suriye Karmatîleri ile ilişkisine dair en önemli kaynağımız Yemenî (IV./X. asrın ikinci yarısı)'nin yazdığı *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*'dir.[82] Eser muhtemelen Aziz döneminin başlarında (365–386/975–996) yazılmıştır.[83] Ca'fer el-Hâcib, yolculuğu boyunca Ubeydullah'a refakat etmiştir ve eser onun anlattıklarına istinat etmektedir.

Fatımîler'in erken dönemine ait bir diğer eser de İbn Heysem (350/961 civarı)'in *Kitâbu'l-Münâzarât*'ıdır.[84] Yazar bu eserde, Ubeydullah el-Mehdî gelmeden önceki dönemde Kuzey Afrika'da Ebû Abdullah eş-Şîî ve kardeşi Ebû'l-Abbas ile yaptığı münazaralara yer vermektedir. Eser bu dönemin tarihiyle alakalı oldukça kıymetli bilgiler içerir. Eserde geçen bilgiler onlara yönelik muhalif çevrelerde gündeme getirilen aşırı iddiaların gerçekçi olup olmadığını görmek açısından da önemlidir ve sonraki dönem İsmâilî yazarı İdrisî'nin önemli kaynaklarından birisidir.[85] İbn Heysem'in, Cafer es-Sâdık dönemine ilişkin kaynağı muhtemelen Hişam b.

[77] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 254.
[78] Kadı Nu'man, Muiz döneminde Ca'fer'i evinde ziyaret etmiştir. Bkz. 'İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1986, VI, 50.
[79] Wladimir Iwanov, *Rise of the Fatımids*, Oxford University Pres, Calcutta, 1942, 18.
[80] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 118.
[81] Iwanov, *Rise*, 18.
[82] Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta, 1942, 184–223.
[83] Iwanov, *Rise*, 10.
[84] Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved İbn-i Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilfred Madelung-Paul Walker, London, 2001.
[85] İbn Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 46. (önsöz)

Hakem (190/805 ?)'in *Kitâbu'l-İmâme*'sidir.[86] Eserin Ebû Abdullah eş-Şîî döneminden sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. Çünkü yazar, eserinde Mehdî'nin ardından oğlunun başa geçtiğinden,[87] zamanın imamının Ebû'l-Kâsım olduğundan bahseder.[88] Yine Fatımîler'e karşı ayaklanan Ebû Yezid el-Hâricî'den bahsetmesi 334/946'dan önce yazmadığını göstermektedir. Çünkü Ebû Yezid'in isyanı bu yıl çıkmıştır.[89] Kâim 334/945'te öldüğüne ve Ebû Yezid'in isyanı da bu yıl çıktığına göre eser bu yıl yazılmış olmalıdır.

Özellikle Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin Fatımî saflarına katılmasında halife Muiz Lidînillâh'ın önemli bir etkisi olmuştur. Muiz, hilafeti döneminde muhalif Karmatî İsmâilîleri kendi saflarına çekmek için harekete geçmiştir. O, bunu gerçekleştirmek için imamet öğretisinde birtakım değişiklikler yaparak Karmatîler'in savunduğu eski imamet öğretisi ile Fatımî öğretiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Onun bu faaliyetleri özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de kabul görmüş ve Sicistânî gibi bazı Karmatî dâîler Fatımîler'e katılmıştır. Muiz'in öğretide meydana getirdiği değişiklikleri ve Karmatî politikasını anlayabilmek için en önemli kaynağımız, onun baş kadılığını yapan Kadı Nu'man (363/974)'dır. Kadı Nu'man'ın pek çok eseri günümüze ulaşmıştır ve o, eserlerinin çoğunu Muiz döneminde ve onun emri ile yazmıştır. Kadı Nu'man, bu dönemde yazdığı bütün eserleri Muiz'e götürmüş ve onun düzeltmelerini dikkate alarak tashih etmiştir.

Kadı Nu'man'ın *Kitâbu'l-Himme*'sini tarihlendirmek mümkün gözükmemektedir.[90] Muhtemelen onun elimizdeki en erken tarihli eseri '*Urcûzetü'l-Muhtâra*'dır. Eser, Kâim el-Mehdî döneminde (322–334/933–945) yazılmıştır.[91] Yazar, bir diğer eseri *De'âimü'l-İslâm*'da Mansur Billâh'tan söz eder,[92] ancak Muiz'den söz etmez. Şu halde bu eserin halife Mansur Billâh döneminde yazıldığını söyleyebiliriz. Ancak Muiz, *De'âim*'deki fikirleri açıkça desteklemiş ve bu eserin çoğaltılmasını emretmiştir.[93] Kadı, *Esâsu't-Te'vîl*'ini *De'âim*'den sonra yazmıştır.

[86] İbn Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 62. (Önsöz)
[87] İbn Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 127.
[88] İbn Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 128.
[89] İbn Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 47. (Önsöz).
[90] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Himme fî Âdâbi Etbâi'l-Eimme*, Thk. M. Kâmil Hüseyin, Kahire, Trz.
[91] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *el-Urcûzetü'l-Muhtâra*, Thk. İsmâil Poonovala, Montreal, 1970, 195.
[92] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951, 55.
[93] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, 305–306.

Yazar bu eserinde *De'âim*'deki zahiri bilgilerin bâtınî hakikatlerini açıklayacağını belirtir.[94] Yazar daha sonra *Te'vîlü'd-De'âim*'ini büyük ihtimalle Fatımî halifesi Muiz döneminde yazmıştır.[95] Kadı, bir diğer eseri *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*'i Muiz'in isteği ile[96] 343/954 tarihinde yazmıştır.[97] Yazar, eseri yazdıktan sonra Muiz'e sunmuş, onun talimatları doğrultusunda eseri tamamlamıştır.[98] İsmâilî yazınında belki de ilk ve en önemli tarih kitabı olan *İftitâhu'd-Da've*'yi yazar Muiz döneminde, 346/957 yılında yazmıştır.[99] Eser bu yıla kadarki İsmâilî tarihini ele almaktadır.[100] *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât* Muiz'in imamet anlayışının şekillendirilmesinde kullandığımız en önemli eserdir. Kadı Nu'man bu eseri, Muiz'in meclislerinde ve gezintilerinde dinledikleri şeylerden oluşturmuştur. Yazar, yazdığı her günlük malzemeyi Muiz'e göstererek onun düzeltmelerine uygun olarak yeniden yazmıştır.[101] Eserde Muiz'in 351/962 yılı etkinliklerinden bahsedilir.[102] Ancak Muiz'in Mısır'a intikalinden sonraki dönemle alakalı herhangi bir bilgi yer almaz.[103] Şu halde eser 351/962'den hemen sonra yazılmış olmalıdır. Kadı Nu'man'ın elimizde olan bir diğer eseri *Şerhu'l-Ahbâr*'dır. İçeriğinden bu eserin de Muiz döneminde yazıldığı anlaşılmaktadır.[104]

Bunların dışında Nisabûrî (V./XI. Asrın Başları)'nin *İstitâru'l-İmâm*'ı ve *İsbâtu'l-İmâme*'si de Fatımî çizgisini Karmatîlerle karşılaştırmak açısından oldukça değerli eserlerdir.[105] Muhtemelen *İstitâr*'ı Muiz döneminde,[106] *İsbâtu'l-İmâme*'yi de Hâkim Biemrillâh döneminde (386–411/996–1020) yazmıştır.[107]

Horasan-Mâverâünnehir'de farklı bir İsmâilî edebiyatı gelişmiştir. Bu bölgede bölünmeden sonra hem Fatımî hem de Karmatî davetin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.

---

[94] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *Esâsu't-Te'vîl*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 23-24.
[95] Eserde Muiz'in imâmetini desteklemeye dönük bir imâmet anlayışına yer verilmektedir. Bkz. Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *Tevîlü'd-De'âim*, Thk. M. Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, III, 112.
[96] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 46.
[97] Kadı Nu'man, *İhtilâf*, 51.
[98] Kadı Nu'man, *İhtilâf*, 28.
[99] Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970.
[100] Wladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, Royal Asiatic Society, London, 1933, 40.
[101] Kadı Nu'man, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 47, 297.
[102] Kadı Nu'man, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 556.
[103] Kadı Nu'man, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 19. (Önsöz).
[104] Yazar eserde Muiz döneminden bahseder. Bkz. Kadı Nu'man b. Muhammed (363/974), *Şerhu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1994, 431.
[105] Ahmed b. İbrâhim en-Nîsâbûrî (V./XI. asrın başları), *İsbâtu'l-İmâme*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984. Onun *İstitâru'l-İmâm*'ı elimizde yoktur. Ancak eserin Karmatîleri ilgilendiren kısımlarını Zekkar neşretmiştir. Bkz. Ahmed b. İbrâhim en-Nîsâbûrî (V./XI. asrın başları), *İstitâru'l-İmâm*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, (269–284 Arası).
[106] Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 163.
[107] Nîsâbûrî, *İsbâtu'l-İmâme*, 85'te dokuzuncu imamdan bahseden ki bu Hâkim Biemrillâh'tir. Bu nedenle biz bu eserin Hâkim döneminde yazıldığını düşünmekteyiz. Ancak Ivanow, eserin bir önceki halife Aziz döneminde bittiği kanısındadır. Bkz. Ivanow, *Rise*, 7.

Ancak daha çok temsil edilen ve edebiyat bırakan Karmatî daveti olmuştur. Bu bölgedeki Karmatî dâîleri diğerlerinden ayıran en önemli özellik onların Yunan felsefesinin özellikle Yeni Eflâtuncu versiyonunu İsmâilî öğretileri ile mezcetmeleridir. Yunan felsefesini İsmâilî öğretisine dâhil eden ilk Karmatî dâîsi Nesefî (332/943)'dir. Onun günümüze ulaşmamış *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserinden yapılan alıntılar, eserin Yeni Eflâtuncu bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca eserde yedinci dönemde şeriatın nesh edilmiş olduğu fikri felsefî bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. Bazı çağdaş araştırmacılara göre *Mahsûl* IV./X. yüzyılın başlarında yazılmıştır.[108]

Nesefî'nin öne sürdüğü yeni fikirler İsmâilî çevrelerde büyük bir infiale sebep olmuş ve Ebû Hâtim er-Râzî (322/934) *Kitâbu'l-Islâh*'ı[109] yazarak Nesefî'nin eserini düzeltmeye çalışmıştır. Ebû Hâtim 322/934'te öldüğüne ve *Islâh*'ı, *Mahsûl*'e reddiye olarak yazdığına göre bu eser *Mahsûl*'den sonra yazılmış olmalıdır. Biz, Ebû Hâtim'in bu eseri 319/931 yılından hemen sonra yazdığı kanaatindeyiz. Eser, gerek Nesefî'nin kayıp olan *Mahsûl*'ündeki fikirlerin bir kısmının aktarılmış olması, gerekse Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîliği'nin itikadî yapısını tanımak açısından son derece değerlidir.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin *Kitâbu'z-Zîne*'si çalışmamız açısından son derece önem arz etmektedir. Eserin üçüncü cildi İsmâilî bir yazar tarafından yazılmış ve günümüze ulaşmış muhtemelen ilk makâlât türü eserdir.[110] Yazar, tasnifinde 73 fırka hadisine riayet etmez ve Karâmıta tanımlamasını hiç kullanmaz. Ancak İsmâiliyye, Mübârekiyye ve Hattâbiyye kavramlarına yer verir ve Hattâbiyye'yi gulat fırkalar arasında değerlendirir. Eserin birinci ve ikinci ciltleri Hüseyin Hamdânî tarafından neşredilmiştir.[111] Bu ciltlerde bazı kelimelerin etimolojik anlamları üzerinde durulur. Yazarın heyûlâ, nefs gibi İsmâilî itikadında özel bir yeri olan kavramlarla ilgili yaptığı açıklamalar oldukça değerlidir. Hüseyin Hamdânî'ye göre eser Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinden önce yazılmış ve onlara kaynaklık etmiştir.[112] Ivanow ise

[108] Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 55. Tâmir de bu kanaattedir. Bkz. Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 6. (Önsöz).
[109] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-Islâh*, Thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik, Tahran, 2004.
[110] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zînê*, III, Thk. Abdullah Sellûm, Bağdad, 1988.
[111] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zînê*, I-II, Thk. H. Hamdânî, Kahire, 1957, 1958.
[112] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zînê*, I, 23–24. (Önsöz).

eserin 322/934'te Kâim'in başa geçmesinden hemen sonra yazıldığı kanaatindedir.[113] Ancak her iki görüşün de isabetli olmadığını düşünmekteyiz. Bize göre eser Ebû Hâtim'in davetin başına geçtği ilk yıllarda ve İmâmî gaybet düşüncesinin henüz teşekkül aşamasında olduğu 300–310/912–922 yılları civarında yazılmış olmalıdır.[114]

Ebû Hâtim *A'lâmu'n-Nübüvve*'yi Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî'ye karşı yazmıştır. Onun, Zekeriya er-Râzî ile bir beldenin yöneticisinin evinde çeşitli münazaralar yaptığı rivayet edilmiştir.[115] Kirmânî, bu reisin Merdavic olduğunu belirtmektedir.[116] Merdavic 318/930 yılında Rey ve Deylem bölgesine sahip olduğu için[117] tartışmanın bu tarihten sonra yapılmış olması gerekir. Dolayısıyla eser 318/930 ile Ebû Hâtim'in öldüğü 322/934 yılları arasında nübüvveti desteklemek üzere yazılmış olmalıdır. Eserde, onun İsmâilî itikadına işaret eden önemli ayrıntılar vardır.

Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin itikadını ortaya çıkaracak en önemli Karmatî dâî Sicistânî (360/970'ten sonra)'dir. O, hocası Nesefî'nin yolundan giderek Yeni Eflâtuncu felsefeyi İsmâilî itikadına dâhil etmeye devam etmiş ve bu alanda pek çok eser yazmıştır. Diğer taraftan Sicistânî, Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin Fatımî davayı benimsemesinde ve Fatımî davetin Yeni Eflâtuncu felsefeyi kendi itikadına dâhil etmesinde de dönüm noktası olmuştur. Çünkü Sicistânî başlangıçta Fatımî daveti benimsemeyip Nesefî'nin açtığı yoldan ilerlerken, Muiz'in Karmatler'e yönelik politikasından etkilenerek ömrünün sonlarında Fatımî daveti benimsemiştir. Ancak onun fikirleri Karmatî çevrelerde üretilen felsefî İsmâilîlik olarak kalmaya devam etmiştir.

---

[113] Ivanow, *A Guide*, 32.

[114] Çünkü yazar İmâmiyye'nin 11. imamının ölümünün ardından taraftarlarının 11 fırkaya ayrıldığından bahseder. (Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Zînê*, III, 292-293.) Daha sonra bu fırkaların kendi döneminde iki ana gövdede toplandıklarını haber verir. Buna göre bir fırka Hasan'ın çocuğunun (Mehdî) imametini öne sürerken, diğeri ise imâmeti Câfer'in çocuklarında devam ettirmiştir. (Bkz. *Zîne*, III, 293.) Bu ifadelerden eserin yazıldığı dönemde İmâmî çevrelerin, Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonraki ilk şoku atlatıp iki ana gövdede toplandıklarını; ancak henüz Muhammed el-Mehdî'nin gaybeti düşüncesi etrafında tam bir birlik sağlayamamış olduklarını, ihtilafın hala canlı olduğunu anlamaktayız. Oysa Kummî ve Nevbahtî'ye baktığımızda onların döneminde ayrılığın daha canlı olduğunu ve *Zîne*'de işaret edildiği gibi henüz iki ana gruba ayrılmadıklarını görmekteyiz. (Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 243-269.) Buradan hareketle *Zîne*'nin Kummî ve Nevbahtî'den sonra yazıldığını düşünmekteyiz. Diğer yandan Ebû Hâtim'in Rey'de davetin başına geçmesi IV./X. yüzyılın ilk on yılında olmuştur. Eserin özellikle Şîî çevreleri davete kazandırmaya dönük politikanın bir ürünü olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle eser, onun davetin başına geçtği ilk yıllarda ve İmâmî gaybet düşüncesinin henüz teşekkül aşamasında olduğu 300–310/912–922 yılları civarında yazılmış olmalıdır.

[115] Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran, 1977, 25.

[116] Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, Thk. Salâh es-Sâvî, y.y., 1976, 2-3.

[117] Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 376; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VIII, 159–165.

Sicistânî'nin ilk eserlerden birisi, Ebû Hâtim'e karşı Nesefî'yi desteklemek için yazdığı *Kitâbu'n-Nusra*'dır. Yazar bu eserini Muiz'in davetine katılmadan önce yazmıştır. Eser, büyük ihtimalle Fatımî çevrelerin sansürüne uğrayarak günümüze ulaşmayı başaramamıştır. Ancak bu eser Kirmânî'nin *er-Riyâd*'ında büyük oranda korunmuştur. Buradan hareketle yazarın Fatımî öncesi dönemde sahip olduğu kimi fikirleri öğrenme şansına sahibiz. Onun bir diğer erken dönem eseri *Keşfü'l-Mahcûb*'dur.[118] Elimizde bulunan Farsça nüsha muhtemelen Arapça orijinalinin bir özetidir[119] ve yazarın önceki kanaatlerini içermektedir.[120] Yazarın, felsefî içerikli önemli eserlerinden birisi de *Kitâbu'l-Mekâlîd*'dir.[121] Sicistânî, bu eserini *Kitâbu'n-Nusra*'dan sonra,[122] *Kitâbu'l-İftihar*'dan önce[123] yazmıştır. Yine *Süllemü'n-Necât*'ı da *Mekâlîd*'ten sonra yazmıştır.[124] Muhtemelen onun son eserlerinden birisi *İsbâtu'n-Nübûât*'ıdır. Çünkü yazar, Kâim'in halifelerinin 7 kişi olduğundan bahseder[125] ki yedinci halife Muiz'dir. Dolayısıyla eser Muiz döneminde yazılmış olmalıdır. Yine bu çalışmasında *Kâmil* isimli bir eser yazacağından bahseder.[126] Ancak böyle bir eser yazdığına dair elimizde bir bilgi yoktur. Şu halde bu eseri yazdıktan kısa bir süre sonra ölmüş olmalıdır. Walker'e göre Sicistânî'nin son eseri *İftihâr*'dır.[127] Yazar bu eserinde iki kez Hz. Muhammed'in ölümünün üzerinden 350 küsür yıl geçtiğini belirtir.[128] Dolayısıyla eser 360/970'ten kısa süre sonra yazılmış olmalıdır.[129]

Horasan-Mâverâünnehir'deki ilmi durumu görmek, davet hiyerarşisini anlamak ve mezhebî durumu idrak etmek için belki de en önemli eser Kirmânî'nin *Riyâd*'ıdır. Yazar bu eserde Ebû Hâtim, Nesefî ve Sicistânî arasındaki tartışmaları ele

[118] Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. Hanry Corbin, Pâris/Tahran, 1988.
[119] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 164.
[120] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 165.
[121] Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Mekâlîd*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismaelienne* içinde, Tahran/Pâris, 1961.
[122] El-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 93.
[123] Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980, 30, 107.
[124] 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, 192.
[125] Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1982, 186.
[126] Es-Sicistânî, *İsbâti'n-Nübûât*, 28.
[127] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 21.
[128] Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 82, 111.
[129] Sicistânî'nin bir diğer önemli eseri *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*'dir. Ancak bu eserin, mevcut bilgiler ışığında hangi döneme ait olduğunu belirlemek mümkün gözükmemektedir. Eser için bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut, 1983.

alır ve tartışılan meseleler hakkında kendi görüşünü ortaya koyar. Eser Hâkim Biemrillâh döneminde (386–411/996–1020) yazılmıştır.[130]

Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîliği'nin ortaya konulmasında *Kitâbu'ş-Şecere*'nin önemli bir yeri vardır. Eser Ârif Tâmir tarafından Abdan'a atfedilerek neşredilmiştir.[131] Ancak eserin Abdan'a aidiyeti mümkün gözükmemektedir. Çünkü yazar, eserde Abdan sonrasına ait Karmatî dâîsi Nesefî'nin *Mahsûl*'ünden sık sık alıntı yapar[132] ve Nesefî'nin öğrencisidir.[133] Dolayısıyla onun, Sicistânî'nin çağdaşı olması muhtemeldir ve *Şecere*'de verilen içeriğin IV./X. yüzyılın ortalarına ait olduğu yönündeki Walker'in kanaati[134] gerçeği yansıtmaktadır.[135] Yemenî, *Şeceretü'd-Dîn ve Burhâni'l-Yakîn* adlı eseri Ebû Temmâm'a atfetmektedir.[136] Walker de farklı delillerden hareketle bu kanaati paylaşmaktadır.[137] Sonuç olarak *Kitâbu'ş-Şecere*'nin yazarı kesin olarak Abdan değildir. Eser IV./X. asrın ortalarına aittir ve Nesefî'nin öğrencilerinden birisine, muhtemelen de Ebû Temmâm'a aittir. Eser Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatî edebiyatına uygun bir dille yazılmıştır ve Karmatî literatür içerisinde değerlendirilebilir.[138]

3. Çağdaş Kaynaklar

İsmâilîlik ve Karmatîlik konularında ilk bilimsel çalışmalar batıda başlamıştır. Batıda Karmatîliği ilk defa ciddi anlamda tez konusu yapan araştırmacı Michael de Goeje (1909)'dir.[139] Yazar özellikle Bahreyn Karmatîliği üzerine yoğunlaşmıştır. Onun çalışması Karmatîlikle ilgili erken dönem literatürün dikkatli bir incelemesini içermektedir. Ancak o, kendisinden önce İsmâilîlik konusunda uzmanlaşmış olan de Sacy (1838), Quatremere (1852), Von Hammer (1856), Defremery (1883) ve Dozy (1883)'nin bakış açısından kurtulamamıştır. Bu bakış açısı genel olarak klasik muhalif kaynakları merkeze alır. Buna göre İsmâilîlik Meymun el-Kaddah'a dayanmaktadır ve

---

[130] El-Kirmânî, *Riyâd*, 230.
[131] Ebû Temmâm (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982.
[132] Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 55, 58, 90, 93, 116, 120, 147, 154.
[133] Paul Walker, "Rivâyetün İsmâiliyyetün min Edebi'l-Fıraki'l-Gâliyye havle'l-Fıraki'l-İsneyn ve's-Seb'îne'l-Hâtie", *el-İsmâiliyyûn fi'l-'Asri'l-Vasît* içinde, Thk. Ferhad Daftary, Beyrut, 1999, 166.
[134] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 173.
[135] Eserde Kâim devrinin yedinci halifesinden bahsedilir ki o Muizdir. (Bkz. Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 48, 89.) Dolayısıyla eser Muiz döneminde ya da ondan kısa bir süre sonra yazılmış olmalıdır.
[136] Yemenî, *Akâidü's-Selâse*, 662.
[137] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 173.
[138] İsmâilî literatürle ilgili geniş bilgi için bkz. Ivanow, *A Guide*; Ismail Poonawala, *Biobibliography of Ismâîlî Literatüre*, Malibu, California, 1977; Farhad Daftary, *Ismâîlî Literatüre: A Bibliography of Sources and Studies*, London, 2004.
[139] M. J. De Goeje, *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et Las Fatimides*, Leiden, 1886.

onlar Şia kisvesi altında İslam ümmetini bozmak isteyen mağlup olmuş Yahudi, Mecusî ve Zındıkların bakiyeleridir.

De Goeje'nin çalışmasından sonra doğrudan Karmatîlik üzerinde çalışılmadığını görmekteyiz. Ancak İsmâilîliğe ilgi duyan pek çok yazar İsmâilîliğin bir kolu olarak Karmatîliği de çalışmalarında değerlendirmiştir. İsmâilî çalışmaların aşama kat etmesinde Ivanow (1970)'un özel bir yeri olmuştur. Yazar 1918'de Rusya'dan ayrılmış, hayatının geri kalanını İsmâilî araştırmalarına adayarak özellikle İran ve Hindistan'da geçirmiştir. Onun girişimleriyle pek çok İsmâilî yazma neşredilmiştir. Yazar bu çalışmaları neticesinde İsmâilîliğe bakış açısında da yeni bir çığır açmıştır. Onun *Studies in Early Persian Ismailism*'i, *Ibn al-Qaddah*'ı,[140] *Rise of the Fatımids*'i ve *A Guide to Ismaili Literature*'si, yazarın meseleye getirdiği yenilikleri görmek ve bu eserlerde neşrettiği metinleri kullanmak açısından oldukça yararlı olmuştur.

1967'de ölen Stern, Ivanow'dan sonra Karmatîlik konusuna yeni bir bakış açısı getirmesiyle dikkat çekmektedir. Yazar, *Studies in Early Ismâ'îlism*[141] adlı eserinde, Fatımî-Karmatî ilişkisine dönük bir makale yazmıştır.[142] Yine onun Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîliği üzerine yazdığı "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" adlı makalesi hala ciddi anlamda aşılamamıştır.[143]

Stern'den sonra Karmatîlik araştırmalarında en önemli çığırı Wilferd Madelung açmıştır. O, "Das Imamat in der Frühen İsmailitischen Lehre"[144] adlı hacimli makalesinde İsmâilîler'e ait kaynakları tarihlendirmeye çalışarak İsmâilî imamet anlayışındaki değişimi ortaya koymuştur. Madelung'un açtığı yoldan ilerleyen araştırmacılardan birisi Paul Walker olmuştur. Onun *Early Philosophical Shiism* adlı eseri Ebû Ya'kûb es-Sicistânî üzerine yapılmış kapsamlı bir araştırmadır. Yazar bu eserde, Sicistânî'nin İsmâilî öğretiye dâhil ettiği Yeni Eflâtuncu felsefeyi ortaya koymaya çalışmıştır. Onun diğer çalışmaları da ağırlıklı olarak Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilî hareketin felsefî arka planını ortaya koymak üzerinedir. Karmatîliğin arka planını ortaya çıkarmada bu çalışmalardan istifade edilmiştir.

---

[140] Wladimir Ivanow, *Ibn al-Qaddah*, Bombay, 1957.
[141] S. M. Stern, *Studies in Early Ismâ'îlism*, Leiden, 1983.
[142] S. M. Stern, "Ismâ 'îlîs and Qarmatians", *Studies in Early Ismâ'îlism*, Leiden, 1983.
[143] S. M. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, Leiden, 1983.
[144] Madelung, "Das Imamat", 43–135.

Madelung'un en önemli takipçilerinden birisi Farhad Daftary'dir. Yazar Madelung'un tezlerini benimseyerek, bu çerçevede İsmâilî tarihini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda onun en önemli çalışması, Türkçe'ye *İsmaililer: Tarih ve Kuram* adıyla çevrilmiş olan eseridir. Eser, başlangıcından günümüze bir İsmâilî tarih denemesidir ve *A Short History of the Ismâilis* bu eserin bir özetidir.[145] Onun "Carmatians"[146] maddesi ile "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement"[147] adlı makalesi Karâmıta kavramının belirlenmesi ve bölünme öncesi İsmâilî itikadının ortaya çıkarılması açısından oldukça değerlidir.

Ülkemizde İsmâilîlik ve Karmatîliğin incelenmeye başlanması cumhuriyet döneminin başlarına kadar götürülebilir. Yaltkaya'nın yazdığı "Fâtımîler ve Hasan Sabah",[148] "Bâtınîlik Tarihi",[149] "Nâsır Hüsrev",[150] "Karâmıta ve Sinan Reşidüddîn"[151] adlı makaleler ilk örnek olmaları açısından değerlidir. Halid, İsmâilîler'in çağdaş durumuyla ilgili "İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları"[152] ve "Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid"[153] adlı makalelerini yazmıştır.

Ülkemizde İsmâilîlik konusunu bilimsel bir tez konusu yapan ilk araştırmacı Mustafa Öz olmuştur. O, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*[154] adlı doktora tezi ile İsmâilîler'in günümüzdeki durumlarını ele almıştır. Eser klasik kaynaklara yaptığı kimi referanslar ve İsmâilî literatürü tanıtması açısından oldukça faydalı olmuştur. Meseleyi bilimsel bir teze konu yapan ilk araştırmacılardan birisi de Muzaffer Tan'dır. Yazar "*Bâtınîlik Kavramı ve Bâtıni Fırkaların Tasnifi Meselesi*"[155] adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamış ve doktora tezinde de bu konuya devam etmiştir.[156] Bu son çalışmasında yazar, Fatımî-Karmatî bölünmesine kadarki ilk İsmâilîliğin teşekkül sürecini ele almış, İsmâilîliğin teşekkülü ile ilgili Meymûn el-Kaddah ve benzeri rivayetleri değerlendirerek gizli davet dönemini aydınlatmaya

[145] Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâilis*, Edinburg, 1998.
[146] Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. E. Yarshater, Newyork-London, 1990.
[147] Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, No: 77, 1993.
[148] Şerafettin Yaltkaya, "Fâtımîler ve Hasan Sabah", *DİFM*, Yıl: 1, S. 4, (İst. 1926), 1-20.
[149] Şerafettin Yaltkaya, "Bâtınîlik Tarihi", *DİFM*, Yıl: 2, S. 8, (İst. 1928), 1-22.
[150] Şerafettin Yaltkaya, "Nâsır Hüsrev", *DİFM*, Yıl: 2, S. 5-6, (İst. 1927), 1-21.
[151] Şerafettin Yaltkaya, "Karâmıta ve Sinan Reşidüddîn", *DİFM*, Yıl: 2, S. 7, (İst. 1928), 26-27.
[152] Halil Halid, "İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları", *DİFM*, Yıl: 4, S. 14, (İst. 1930).
[153] Halil Halid, "Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid", *DİFM*, Yıl: 2, S. 7, (İst. 1928), 81-88.
[154] Mustafa Öz, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Doktora Tezi, MÜSBE, İst., 1986.
[155] Muzaffer Tan, *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtıni Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.
[156] Muzaffer Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005.

çalışmıştır. Çalışmanın zengin bibliyografyası bizim için ayrıca önem arz etmektedir. Abdullah Ekinci Karmatîliği doktora tezi olarak çalışan ülkemizdeki ilk araştırmacıdır.[157] Yazar meseleye daha çok tarihî açıdan bakmış; Karâmıta kavramının tanımı, Fatımî-Karmatî ilişkisi ve Karmatî itikadı gibi sorunlara tatmin edici cevaplar vermemiş, Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatî faaliyetlerden bahsetmemiştir. Eser, Karmatîliği çalışacak olan sonraki araştırmacılara yol haritası sunmaktadır.

Son dönemde yapılan bir diğer çalışma da Mustafa Öztürk'ün *Kur'an ve Aşırı Yorum*'udur. Yazar eserinde"bâtınî" kavramını, Bâtınîler'in tevil doktrinlerini ve bu geleneğin izdüşümlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Eser zengin literatürü ve metodolojisi ile istifade ettiğimiz bir çalışmadır. M. Kemal Köksal'ın yüksek lisans çalışması[158] ile Nihat Yazılıtaş'ın doktora çalışması[159] da konumuz açısından değerlidir. *İslam Komüncüleri* adı altında Karmatîliği ele alan Faik Bulut ise,[160] bilimsellikten ziyade kendi ideolojik yaklaşımının arka planını Karmatîlik üzerinden oluşturmaya çalışmıştır. Bunların dışında başta Büyükkara, Tan ve Ekinci'nin makaleleri olmak üzere yabancı dillerden konuyla alakalı yapılan çeviriler ve Mezhepler Tarihi kitaplarındaki konu başlıkları ülkemizin Karmatîlik konusunda geldiği seviyeyi göstermesi açısından önemlidir.

İslam âleminde de Karmatîlik konusu özellikle son dönemlerde araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Ancak üzülerek belirtmeliyiz ki, araştırmacıların önemli bir kısmı meseleyi bilimsel olarak ele almak yerine, kendi siyasî, sosyal, kültürel ve benzeri arka planlarının açık bir etkisi altında kalmıştır. Arif Tâmir ve Mustafa Gâlib gibi İsmâilî yazarlar meselenin aydınlanması açısından pek çok klasik İsmâilî yazmayı neşrederek önemli bir hizmette bulunurken, konuyla ilgili yaptıkları çalışmalarda açıkça İsmâilî arka planlarının etkisinde kalmışlardır. İsmâil Mir Ali[161] gibi bazıları ise, Faik Bulut'un yaptığı gibi, kendi sosyalist arka planlarını Karmatîlik'te aramaya çalışmışlardır. Yine bazıları klasik Sünnî bakış açısını meseleye yansıtma yanlışında bulunmuş, konuyla ilgili rivayetlerin doğruluğunu ciddi bir süzgeçten geçirmemiştir. Sonuç olarak İslam âleminde yapılan çalışmalar genel olarak birbirinden kopuktur ve bilimsel bir süreç takibi söz konusu değildir. Ancak biz

[157] Abdullah Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, FÜSBE, Elazığ, 2002, (Doktora Tezi).
[158] Mustafa Kemal Köksal, *Fatımi Devletinin Kuruluşu*, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İst. 1989.
[159] Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti'nde Türkler*, Doktora Tezi, GÜSBE, Ank. 2003.
[160] Faik Bulut, *İslam Komüncüleri*, Doruk Yayınları, Ankara, 1997.
[161] İsmâil Mir Ali, *el-Karâmıta ve'l-Hareketü'l-Karmatiyye fi't-Tâ rîh*, Beyrut, 1983.

özellikle Süheyl Zekkar'ı bu değerlendirmemizin dışında tutacağız. Çünkü o, *Ahbâru'l-Karâmıta* adlı eseri ile çalışmamıza önemli bir katkı sağlamıştır. Yazar bu eserinde gerek neşrettiği metinler, gerekse meseleye yaklaşımı ile konuya özgün bir boyut kazandırmıştır. Yine Bedevî *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* adlı çalışmasında İsmâilîliğe özel bir önem vererek oldukça değerli bilgi ve belgeleri okuyucuların istifadesine sunmuştur.[162]

Son olarak Karmatîlikle ilgili İslam âleminde yapılmış olan ve araştırmamızda faydalandığımız çağdaş çalışmaların bazılarını vererek meseleyi sonlandırmak istiyoruz. Tadrus Tarad'ın *el-Hareketü'l-Karâmıta*'sı[163], Arif Tâmir'in *el-Karâmıta*'sı[164], Hasan Bezzûn'un *el-Karâmıta*'sı[165], Mustafa Gâlib'in *el-Karâmıta*'sı[166], Ahmed el-Hatîb'in *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*'si[167], Mahmud Şâkir'in *el-Karâmıta*'sı[168] kullandığımız çağdaş literatürün bir kısmını oluşturmaktadır.

B. ARAŞTIRMADA İZLENEN YÖNTEM

Bilim, en temelde, insan ürünü olan, ancak diğer bilgi türlerine göre doğruluğu, sağlamlığı ve güvenilirliği daha ön planda olan bir bilgi türüdür. [169] Bilimde esas olan "güvenilebilir", sağlam bilgi elde etmek ve bu sağlam bilgiye dayalı olarak yeni bilgiler ve yeni fikirler üretmektir. Bilginin sağlamlığı ya da güvenilirliği kaynak, içerik ve bilginin üretim süreçleri açısından tespit edilebilir. Kaynak ve üretim süreçlerinin açık seçikliği, doğru/sağlam bilginin güvenilirliğini artırır.[170]

Söz konusu Karmatîlik olunca bilimsel bilgiye ulaşmak oldukça zor ve meşakkatli olmaktadır. Pek çok İslam Mezhebinde olduğu gibi Karmatîlik konusunda da karşılaşılan ilk sorun "isimlendirme sorunu" olmuştur.[171] Karmatîliğin ne olduğu sorusuna verilebilecek cevaplar okunan gerek klasik gerekse çağdaş çalışmaların

---

[162] Abdurrahmân Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1973.
[163] Tadrus Tarad, *el-Hareketü'l-Karâmıta fîl-Irak ve'ş-Şâm ve'l-Bahreyn ve Ehemmiyyetühâ't-Târîhiyye*, Dımeşk, 2002.
[164] Ârif Tâmir, *el-Karâmıta beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dımeşk, 1996.
[165] Hasan Bezzûn, *el-Karâmıta beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997.
[166] Mustafa Gâlib, *el-Karâmıta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, Trz.
[167] Ahmed el-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye fî'l-'Âlemi'l-İslâmî*, Amman, 1984.
[168] Mahmud Şâkir, *el-Karâmıta*, Beyrut, 1984.
[169] Hasan Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", Ed. Halis Albayrak, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, İlitam, Ankara, 2005, 11.
[170] Onat, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", 11. Bilimsel yöntem ve İlâhiyat çalışmalarının bilimselliği ile ilgili olarak bkz. Hasan Onat, "Bilgi, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmi Dîniye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, İsam Yay., İst., 2007, ss. 41-56.
[171] Mezhepler Tarihi'ndeki isimlendirme sorunuyla ilgili olarak bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İst., 2005, I, 397; Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İst., 2005, I, 445-457.

sayısına bağlı olarak çeşitlilik arzetmektedir. Birbirinden oldukça farklı bu rivayetler içerisinde boğulmamak için Karâmıta kavramının kapsam ve sınırlarının bilimsel yöntemlerle analiz edilerek tespit edilmesi öncelikli sorunumuzu teşkil etmiştir.

Tespitlerimize göre Karmatîlik bir İsmâilî harekettir. İsmâilî hareketlerde de gizemli bir gnostik bilgi ve bu bilginin gizli yollardan elde edildiği bir süreç söz konusudur. Bu gizlilikten dolayı İsmâilîler'in günümüze ulaşmış olan kaynaklarının kime ve hangi döneme ait olduğunu tespit edebilmek oldukça zordur. Son tahlilde günümüze ulaşmış İsmâilî eserlerin özellikle erken döneme ait olanları yazarlarına tahmin olarak atfedilmektedir. Bu nedenle biz, eserlerde aktarılan fikirlerden hareketle, eserle ilgili mevcut atıfları da göz önünde bulundurarak, bu kaynakları tarihlendirmeye ve bu sayede eserin en azından hangi döneme ait olduğunu tespit etmeye çalıştık. Eserlerin Fâtımî-Karmatî bölünmesinin gerçekleştiği 286/899 yılından önce mi sonra mı yazıldığı, Fatımî çevreye mi Karmatî çevreye mi ait olduğu eserler üzerinden birtakım sonuçlara gidebilmek açısından özellikle önemlidir. Çünkü fikirlerin tarihlendirilebilmesi ve fikrî değişim sürecinin takip edilebilmesi büyük oranda eserlerin tarihlendirilebilmesine bağlıdır.

İsmâilî davetin özünde var olan gizemli yapı onlarla ilgili muhalif yazarların da sağlıklı bilgi elde etmelerine engel olmuştur. Bu nedenle muhalif kaynakların hemen hepsinde farklı bir Karmatî tarihi ve itikadı söz konusudur. Diğer yandan İsmâilîler'de sırrî yapı asıl olduğu için ve onlar bu sırrî anlayışa itikadî bir değer atfettikleri için, neredeyse kendi tarihleriyle alakalı hiçbir tarihî eser yazmamışlardır.[172] İsmâilî tarihinden bahseden birkaç eser hariç onların eserlerinin ancak satır aralarından bazı tarihi malumata ulaşmak mümkün olmaktadır. Bu şartlar altında Karmatîliğin ne olduğunu, ne zaman ortaya çıktığını, tarihini ve itikadını bilimsel yöntemleri kullanarak ortaya çıkarmak oldukça zordur. Biz bu zorluktan kurtulmak için dönemin en erken İsmâilî ve muhalif kaynaklarını karşılaştırmalı bir şekilde okuduk. Bu okumalarımız neticesinde birtakım analiz ve sentezler yaparak bazı sonuçlara ulaştık.

Kuşkusuz, bu sonuçlara ulaşmada birtakım ölçütlerimiz olmuştur. Mezhepler tarihi ile ilgili araştırmalarda ülkemizde Hasan Onat tarafından kullanılan, "bütün fikirlerin, siyasî, içtimaî, dini ve iktisadî birer veçhesi olduğundan fikirlerle bu hadiseler arasında bir bağın olması gerektiği" şeklinde özetlenebilecek "fikir-hadise

[172] Kadı Nu'man'ın "*İftitâhu'd-Da've*"si ve İdrisî'nin "*Uyûnu'l-Ahbâr*"ı bunun iki önemli istisnalarıdır.

irtibatı" anlayışını[173] bu sonuçlara ulaşmada azami ölçüde kullandık. Fırkalar veya fikirleri, Makâlât türünden eserlerde izlenen metodun aksine, içinde doğup geliştikleri hadiselerden tecrit etmeden anlamaya çalıştık. Aksi takdirde yanlış neticelere ulaşmamız kaçınılmaz olurdu.[174] Çünkü Makâlât türü eserlerin yazarları kendi dönemlerinin kavramlarıyla geçmişi, geçmişin kavramlarıyla kendi dönemlerini tasvir etmeye çalışmaktadırlar. Bu da, Mezhep veya Fırka adlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığını ve zamanla hangi anlamlar kazandığını tespit edebilmeyi zorlaştırmaktadır.[175]

Çalışmamızda önem verdiğimiz bir diğer nokta da fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkesi olmuştur. Özellikle Fatımî ve Karmatî dâîlerini birbirinden ayırt edebilmek için bu tutum kaçınılmazdır. Zira pek çok dâî bazı kaynaklarda Karmatî, bazılarında ise Fatımî olarak gösterilmektedir. Özellikle Horasan-Mâverâünnehir dâîlerinin hayatları ile ilgili fazla bilgimiz olmadığı için onların fikirlerinden hareketle siyasî eğilimlerini belirlemeye çalıştık. Diğer yandan Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra Karmatîler yerel hareketler olarak ön plana çıkmışlar, bu da bölgeler arasında ciddi itikadi farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla Karmatîler'i incelerken bölgeler arasındaki itikadî ve sosyal farklara dikkat etmek daha da önemlidir. Bu nedenle Karmatî hareketleri birbirleriyle mukayese ederek ve bölgesel farkları göz önünde bulundurarak incelemeye çalıştık.

Mezhepler Tarihi çalışmalarındaki en önemli hususlardan birisi de kaynak kıritiğine önem verilmesidir.[176] Kaynaklarda İsmâilîlikle ilgili oldukça farklı ve çelişkili rivayetlerle karşılaşılmaktadır. Bu rivayetlerin doğrusunu yanlışından ayırmanın en önemli yöntemlerinden birisi rivayetler üzerinde derinleşmektir. Bu çerçevede rivayetin ilk kaynağının kim olduğunu, hangi gayeyle söylenmiş

---

[173] Onat, "İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmi Dîniye) Yöntem Sorunu", 55. Onat'ın bu yöntemi kullanmasıyla ilgili olarak bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara, 1993, 12–20.

[174] Sabri Hizmetli, "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, XXVI, (1983), 653. İbn Haldûn da haberlerin doğru ve gerçek olanını yalan olanından ayırmanın en iyi yolunun, sosyal hayatın karakterini ve doğasını bilmek olduğunu belirtir. Ona göre bu, haberi nakleden ravilerin güvenilir olup olmadıklarının araştırılmasından daha önemlidir. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (808/1405), *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Ankara, 2004, II, 70, 72.

[175] Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDVY, Ankara, 2000, 26. Mezhepler tarihi araştırmalarında karşılaşılan sorunlar ve mezhepler tarihi araştırıcılığında usul sorunu ile ilgili olarak bkz. Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", 391-440; Mehmet Ali Büyükkara, "İslam Mezhepleri Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar* , 19, S. 2, (2006), ss. 257–271.

[176] Bkz. Hasan Onat, "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara, 2002, 246-249.

olabileceğini, sonraki kaynaklarda ne gibi ilave ve eksiltmelere maruz kaldığını tespit etmeye çalıştık. Bu çalışmalarımız neticesinde ilk kaynağı sahih olan pek çok rivayetin sonraki kaynaklarda, yazıldığı dönemin siyasi anlayışının da etkisiyle, değişime tabi tutulduğunu, İsmâilîler'i kötüleyecek kimi ilavelerin rivayete eklemlendiğini ve sonraki dönemlerde rivayetin ilk orijinalinden oldukça farklı bir hal aldığını tespit ettik. Rivayetlerdeki bu değişimi göz önünde bulundurarak "menkulde makulü arama" ilkesine önem verdik.

Çalışmamızda dikkat ettiğimiz hususlardan birisi de çalıştığımız mezhebin doğup geliştiği III.-IV./IX.-X. asırlara bir yolculuk yaparak; dönemin sosyal, siyasî, itikadî ve benzeri şartlarını göz önünde bulundurmak olmuştur. Bu sayede Karmatîliği kendi dönemi ve şartları içerisinde değerlendirme fırsatı elde edilmiştir. Bu tutum, bizi günümüz kavram ve bakış açılarını geçmişe götürme yanlışından alıkoymuştur. Bu ilkeye dikkat edilmeyen kimi çalışmalarda Karmatîlik sosyalist bir hareket olarak değerlendirilmekte ya da sapkın bir mezhep olarak görülmektedir. Bizim yapmaya çalıştığımız şey Karmatîliğin ne olduğunu, fikirlerini, şahıslarını, gelişim süreçlerini ve edebiyatını o dönemin koşulları içerisinde belli bir süreç takibine dayanarak tasvirî/betimleyici bir yöntemle ortaya koymaktır.

C. KARMATÎ KAVRAMININ KAPSAM VE ÇERÇEVESİ

Karâmıta kavramıyla ilgili olarak çağdaş araştırmalarda farklı yaklaşımlar sergilenmştir. Bu yaklaşımlar birkaç grupta tasnif edilebilir.

Bunlardan birincisi İsmâilîliğe muhalif klasik kaynakları esas alarak bu kaynaklardaki bakış açısını merkeze alan yaklaşımdır. XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın başlarında hakim olan bu anlayışa göre, İslam'ı savaşla yok edemeyeceklerini anlayan Mecûsî, Yahudi ve Zındıklar Şia kisvesi altında faaliyete geçerek Karmatîliği inşa etmişlerdir. İsmâilîlik, Karmatîlik ve Bâtınîlik İslam dışı unsurlara dayanan ve tek bir gaye için çalışan aynı hareketin farklı isimleridir. Yurdaydın gibi ülkemizdeki bazı araştırmacılarla, konuyu ilk olarak ele alan batılı yazarlar De Sacy, Dozy, Hammer, Quetremere, Guyard, Blocket, De Goeje ve Massignon bu tür bir anlayışı benimsemişlerdir.[177]

Bu yaklaşımdan ilk ciddi ayrılık İsmâilî kaynakların bilim dünyasına kazandırılmasında ciddi katkıları olan Ivanow'da görülür. Onun yaklaşımı temelde

[177] Krş. Lewis, *The Origins*, 20; L. Massignon, "Karmatîler", *MEBİA*, C. 6, İstanbul 1995, 358.

İsmâilî-Karmatî ilişkisini reddetme üzerine kurulmuştur. O, bunu delillendirmek için üç önemli kanıta dayanır. Buna göre İlk İsmâilîler ile Karmatîler arasında derin itikadî farklar vardır. Bunun dışında İlk Fatımî yazarlar Karmatîler'e karşı düşmanca bir tavır sergilemiş ve muhalif yazarların onlar hakkında kullandığı ifadelere benzer kavramlar kullanmışlardır.[178] Bir diğer neden ise hiçbir Fatımî'nin kendisi için Karmatî adını kullanmamış olmasıdır.[179]

Ivanow'un tezinin değeri Karmatîler'in İsmâilîlikle olan ilişkisini ciddi anlamda ilk kez tartışmaya açmış olmasıdır. Özellikle XX. Yüzyılın ortalarından itibaren Karmatîlikle ilgili temel tartışma konusu onların İsmâilîlikle ve Fatımîlerle olan ilişkisi olmuştur. Picklay, Ivanow'a yakın bir kanaat belirterek Karmatîler'in, İsmâilîler'den müstakil bir fırka olduğunu savunmuştur.[180] Bernard Lewis ise Karmatîler'i İsmâilîler'in bir kolu olarak değerlendirmiş, ancak onların davetin ana kolu olan Fatımîlerle olan ilişkisinden kuşku duymuştur.[181] Ona göre Karmatîler, davetin ana merkezi ile bağlarını koparmış müstakil bir harekettir. Ancak bu hareket İsmâiliyye mezhebine bağlı kalmaya devam etmiştir.[182]

Karmatîlik kavramıyla ilgili bir diğer yaklaşım Fâtımî-Karmatî bölünmesini merkeze almasıyla dikkat çekmektedir. Stern bu noktayı ciddi anamda ilk vurgulayan kişi olarak öne çıkmaktadır. Ona göre Karmatî ismi ilk kez Hamdan Karmat'ın hareketine verilmiş, kavram daha sonra anlam genişlemesine uğrayarak diğer İsmâilî hareketler için de kullanılmıştır.[183] Yazara göre İsmâilî ve Karmatî kavramları eşanlamlıdır ve farklı bir yapıyı referans göstermez. Her iki ismin verildiği hareket tarihte bölünmeyle ayrılmış ve Karmatî ismi çoğunlukla hareketin ana gövdesi ile ters düşen Bahreyn Karmatîleri için kullanılmıştır. Yine de Karmatî kavramı sırf onlar için değil, herhangi bir İsmâilî'yi belirtmek için de sıklıkla kullanılmıştır.[184]

Stern'in tespitlerini merkeze alan Madelung'un yaklaşımı, Karâmıta kavramının anlam çerçevesiyle ilgili batıdaki algıya son şeklini vermiştir. Onun yaklaşımında Fâtımî-Karmatî bölünmesi merkezî bir yer işgal eder. Bu anlayışa göre

---

[178] Bkz. Ivanow, *A Guide*, 1.
[179] Bkz. Ivanow, *A Guide*, 1. Onun Karâmıta kavramıyla ilgili görüşü için bkz. Lewis, *The Origins*, 21.
[180] A. S. Picklay, *History of the Ismailis*, Bombay, 1940, 12. Picklay da açıkça İsmâilîliği Fatımîler'e hasretmiş gözükmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu açık bir hatadır.
[181] Bernard Lewis, "İsmâilîler", *MEBİA*, C. V, S. 2, İst., 1933, s. 1121.
[182] Şu ifadesi bu kanaatimizi doğrular: "Karmatîler olarak adlandırılan bir gruba mensup İsmâilî silahlı çeteleri…". Yazar burada açıkça Karmatîler için İsmâilî kavramını kullanmaktadır. Bkz. Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İst., 2003, 147.
[183] Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 291–292.
[184] Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 289.

Hamdan Karmat İsmâiliyye'nin Kûfe Sevadı'ndaki baş dâîsidir ve Karâmıta ismi ona istinaden verilmiştir.[185] Ancak İsmâilî davetin başına geçen Ubeydullah el-Mehdî kendisinden öncekilerin geliştirdiği davette birtakım değişiklikler getirmiştir. O, eskiden olduğu gibi Muhammed b. İsmail'in mehdî olarak beklenilmesine karşı çıkmış ve kendisinin imamların soyundan gelen bir imam olduğunu öne sürmüştür. Hamdan Karmat ve taraftarları bu yeni iddiaları benimsemeyerek davete ara vermişlerdir.[186] 286/899'daki bu bölünmeden sonra Karâmıta terimi genellikle Fâtımî karşıtı olan ve Fatımî halifelerinin imâmet iddialarını kabul etmeyi reddeden İsmâilî gruplar için kullanılmıştır. Kavram bazen alçaltıcı bir sıfat olarak Fatımîler'in imametini destekleyenler için de kullanılmış;[187] sonraki dönemlerde Hamdan Karmat tarafından organize edilmeyen hareketler de bu isimle adlandırılmıştır.[188]

Madelung'un yapmış olduğu bu Karmatî tanımlaması günümüzde halen geçerliliğini sürdürmektedir. Onun yaklaşımını benimseyenlerin başlıcaları Walker,[189] Daftary[190] ve Nomoto'dur.[191] Ülkemizde son yıllarda yapılan çalışmalarda da genel olarak Madelung'un tezleri geçerliliğini sürdürmektedir. Büyükkara,[192] Öztürk[193] ve Tan'ın[194] yaklaşımları bu tezin örnekleri olarak görülebilir.

Bu anlayışların dışında meseleye ideolojik kaygılarla yaklaşanlar da olmuştur. Mir Ali ve Bulut bu tür yaklaşım sergileyenlerdendir. Onlara göre Karmatîler

---

[185] Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, (1978), 660.
[186] Wilferd Madelung, "Hamdan Karmat", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. III, E. J. Brill, (1986), 123–124.
[187] Madelung, "Karmatî", 660.
[188] Madelung, "Hamdan Karmat", 123.
[189] Walker, *Philosophical Shiism*, 11.
[190] Krş. Daftary, "Carmatians", IV, 1; *A Short History*, 47; *İsmaililer*, 127, 148–149; "The Earliest Ismâ'îlîs", 241; "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", Çev. Mehmet Atalan, *Kelam Araştırmaları*, C. 4, S. 2, (2006), 153.
[191] Shin Nomoto, *Early Ismâ'îlî Thought on Prophecy According to the Kitâb al-Islâh by Abû Hâtim al-Râzî*, Ph. D. Diss., Mcgill University, Montreal, 1999, 13, 26, 82.
[192] Krş. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", *İlam Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, (1998), 35.
[193] Krş. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 44.
[194] Krş. Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 125–126. İslam âleminde son yıllarda Karmatîlik üzerine pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu araştırmalarda kavramın ele alınışı ile ilgili olarak bkz. Bezzûn, *el-Karâmıta*, 139-140; Ali Nuh, *el-Hitâbu'l-İsmâilî*, Dâru'l-Yenâbî', Dımeşk, 1994, 54–59; Tarad, *el-Hareketü'l-Karmatiyye*, 9, 91, 129, 406; Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 59, 67, 159; İbrâhim Hasan-Tahâ Ahmed Şeref, *el-Muiz Lidînillâh*, Kahire, 1948, 105; Şâkir, *el-Karâmıta*, 7; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yay., İst., 1997, 321; Arif Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1990, 66–67, 214; el-*Karâmıta*, 52, 74, 77, 126-127; Gâlib, *el-Karâmıta*, 435; *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut, 1965, 4; *Hareketü'l-Bâtıniyye fî'l-İslâm*, Beyrut, 1982, 131–132, 134, 143, 163.

komünizmin İslam toplumundaki ilk öncüleridir. Karmatîler için din, sosyal hedeflerine ulaşmak için kullandıkları bir kılıftan ibarettir. [195]

Karâmıta kavramının nereden türetildiğiyle ilgili olarak klasik kaynaklarda birbirinden oldukça farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Bazı rivayetlere göre Karmatî ismi, aynı adı taşıyan bir kabile ya da İslam dışı bir mezhepten alınmıştır. Bu tip bir yaklaşım sergileyen Makrizî, "Karmata" denilen İslam dışı bir mezhebin varlığından bahseder. Şam beldelerinde kıyam eden Karmatî dâîleri Sâhibü'l-Cemel ve Sâhibü'l-Hâl nesep olarak Benî Karmatî b. Ca'fer b. Osman'a dayanırlar ve bu İslam dışı mezhebin taraftarlarıdırlar.[196] İbnü'l-'Adîm de bazı araştırmacıların buna işaret ettiklerini belirtir.[197] Taberî ise 255/869 yılı olaylarını anlatırken Zenc isyanına destek veren Karmatiyyûn adlı bir gruptan bahseder.[198] Mes'ûdî ve Makdisî Karmatî isimli bir Sûdan halkı olduğunu rivayet ederler.[199] Tüm bu rivayetler Karmatîliğin ortaya çıkmasından önce bir halk ya da İslam dışı mezhep için Karmatî isminin kullanıldığını göstermektedir. Ancak mevcut rivayetlerden hareketle Karâmıta isimlendirmesinin bu mezhep ya da halkla bağlantılı olduğuna dair bir şey söyleyebilmek mümkün değildir.

İkinci grup rivayetlere göre Karmatî ismi, kişisel özellikleri göstermek üzere muhtemelen Nebatî-Ârâmî lehçesinden alınarak Arapçalaştırılmış olan bir kelimedir. Bu rivayetlere göre Karmatî kelimesi Nebâtice'de "Kırmızı gözlü" anlamına gelen "Kermîta" kavramından türetilmiştir. Karmatîliğin kendisine nispet edildiği Hamdan Karmat kırmızı gözlü olduğu için bu adla lakaplandırılmış, kelime daha sonra Arapçaya uydurularak "Karmat" şekline dönüştürülmüştür.[200] Bir diğer görüşe göre kavram, Nebâtice'de "kötü" anlamına gelen "Karmtûnâ" kelimesinden türetilmiştir.[201] Massignon ve Zekkâr, kavramın farklı bir anlamına işaret etmişlerdir. Bunlara göre "Karmat" kavramı Vasıt'taki mahallî Ârâmî lehçesinden[202] alınmıştır. Çünkü bu yörede "kurmata"[203] kelimesi bugün hala "gizleyen" anlamında kullanılmaktadır.[204]

---

[195] Bulut*, İslam Komüncüleri,* 197; Mir Ali, *el-Karâmıta*, 116, 130-132.
[196] Takiyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, 599.
[197] İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 929.
[198] Et-Taberî, *Târîh*, IX, 419.
[199] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 20; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (375/985'ten sonra), *Ahsenü't-Tekâsîm*, Leiden, 1909, 242.
[200] Et-Taberî, *Târîh*, X, 24; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 55; İbnü'l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil,* VII, 373.
[201] Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 133.
[202] Zekkar kavram'ın Süryanice kökenli olabileceğini belirtir. Bkz. Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 121.
[203] Zekkâr'a göre "Karame". Bkz. Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 121.
[204] Massignon, "Karmatîler", 353; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 121.

Tüm bunların dışında kavramın Arapça orijinli olduğu iddiası da gündeme getirilmiştir. Buna göre Karmat ismi Sevad bölgesindeki Benî Ukayl'ın kolu Benî Karmat'tan gelmektedir ve Hamdan Karmat Arap asıllıdır.[205] İbn-i Manzûr, "karmata" fiilinin kişinin adımlarını birbirine yakın atması anlamına geldiğini belirtir. Kişinin adımları birbirine yakın olduğunda adımları kısa olur. Adımların kısa kısa atılması ve bu nedenle birisinin Karmat olarak adlandırılması aynı zamanda o kişinin kibirli olduğuna işaret eder. Çünkü böyle yürümek kibrin göstergesi olarak kabul edilir. Karâmıta "bölük, nesil, çağ" gibi anlamlara gelir, tekili "karmatî"dir.[206]

Bir diğer bakış açısına göre Karmatî kelimesi yazı sanatıyla ilgili bir kavramı ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Buna göre kavram "karmakarışık yazı yazan adam" anlamına gelmektedir.[207] Nizâmülmülk'ün rivayetinde ise kavram tam tersine süslü bir yazı sanatına ad olarak verilmektedir. O, Karmat'ın, Muhammed b. İsmail'in Hicazlı Mübârek denilen kölesinin bir lakabı olduğunu belirtir. Çünkü Mübârek'e, Makramit denilen ince ve süslü yazı sanatını bildiği için Karmat denilmiştir.[208] Tüm bunların dışında Karâmıta kavramının Irak'ın güneyinde "Kermîta" ya da "Kermûta" şeklinde kullanılmakta olup, çiftçi ya da köylü anlamına geldiği, bu kavramın Karâmıta olarak Arapçalaştırıldığı da iddia edilmektedir.[209]

Araştırmacıların büyük çoğunluğunun kavramın kaynağını Kufe Sevadı'nda kullanılan Nebatî-Aramî lehçesine bağlama eğiliminde olduğunu görmekteyiz. Karâmıta kavramının kökeni gerçekten bu lehçeye ait olabilir mi? Kavram, Karmatîler'e muhaliflerince verildiği için bunun mümkün olabileceğini düşünmekteyiz. Onlar, hareketin İslam dışı olduğunu belirtmek, ya da gizli boyutuna işaret etmek veya hareketin liderinin özelliğine vurgu yapmak için bu sıfatı kullanmış olabilirler. Ancak İbn-i Manzûr'un açıklamalarından kavramın Araplar arasında da bilindiğini ve kullanıldığını anlamaktayız. Bu durumda kavram tamamen Arapça bir kökenden de türetilmiş olabilir. Bu rivayetlerden birisini tercih etmemiz bir tahminden öteye gitmeyecektir. Ancak, başlangıçta hangi anlamda kullanılmış olursa olsun, kavram sonraki süreçte olumsuz bir anlam kazanmış ve hiçbir Karmatî kendisi için bu

---

[205] Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, I, 156.
[206] Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrem İbn Manzûr (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Trz., VII, 377. Krş. İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 929; Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hînî, Kâhire, 1984, XXV, 187.
[207] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.
[208] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 235.
[209] Ivanow, *Rise*, 68–69.

adı kullanmamıştır. Diğer taraftan yukarıdaki rivayetler, ister bir Arap kabilesi için olsun, ister Sudanlı İslam dışı bir ırk için olsun, isterse de Nebatî-Arâmî lehçesinde olsun, kavramın Hamdan Karmat öncesinde İslam âleminde bilinmekte olduğunu göstermektedir. Hamdan Karmat ile birlikte bu kavram İsmâilîliğin Irak Sevadı'ndaki belirli bir kolunu tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

Kavramla ilgili belirlememiz gereken hususlardan birisi de terimin ilk defa teknik anlamda bir grubu belirlemek için ne zaman kullanıldığıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karâmıta kavramını ilk kullanan Fadl b. Şâdân (260/873) olmuştur. Onun *Kitâbu'r-Redd 'Alâ'l-Bâtıniyye ve'l-Karâmıta* adlı bir eser yazdığı rivayet edilir,[210] ancak eser günümüze ulaşmamıştır. Madelung'a göre, şayet rivayet doğruysa, bu durumda ya Hamdan'ın davete başlaması kaynaklarda verilen 261/874 tarihinden önce olmuştur; ya da onun Karmat lakabı daha önceden de kullanılmakta olup, ona mezhebin isminden dolayı verilmiştir.[211] Ancak biz, sadece bu delilden hareketle Karâmıta kavramını Hamdan Karmat öncesine götürmenin doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Öncelikle yazara yapılan bu atıf yanlış olabilir. Çünkü eserden herhangi bir atıfta bulunulduğuna rastlamadık. Eğer bu nispet doğruysa bile yazarın, bu eseri ömrünün sonlarına doğru yazdığını ve Hamdan Karmat'ın, bilinenin aksine 260/873'lü tarihlerden daha önce faaliyette bulunduğunu varsayabiliriz. Dolayısıyla sadece bu delil, Karâmıta kavramını Hamdan öncesine götürmemiz için yeterli bir veri oluşturmaz. Klasik kaynakların hemen tamamının Karmatî hareketi Hamdan Karmat ile başlattıklarını, aralarındaki bazı küçük ihtilafların Hamdan'ın ismi ile alakalı olduğunu da burada belirtmekte fayda vardır. Sonuç olarak İsmâilîliğe bir ad olarak, ya da İsmâilîliğin bir kolu olarak Hamdan Karmat öncesinde Karâmıta kavramı kullanılmamıştır.

Karâmıta kavramının anlam çerçevesinin ortaya çıkarılabilmesi açısından üzerinde durmamız gereken noktalardan birisi de Karmatî olmakla itham edilen İsmâilîler'in kendileri için hangi ismi kullandıklarıdır. Fatımîlik öncesinde yazıldığını düşündüğümüz *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de yazar kendi hareketi için "ed-Da'vetü'l-Hakku'l-Bâtın" adını kullanır. Ebû Hâtim ise kendi mezhebi için "Ehlü'l-Hak ve'l-Adl"[212] ve "Ehlü'l-Hak"[213] kavramlarını tercih eder. Sicistânî de mensubu olduğu

[210] Tûsî, *Fihrist*, 124.
[211] Madelung, "Karmatî", 660.
[212] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 33, 41.
[213] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 165, 166.

grubu "Ehl-i Hak, Ehl-i Hakâik ve Ehl-i Bâtın" olarak adlandırmıştır.[214] Karmatî çizgiyi takip ettiği anlaşılan Ebû Temmâm kendi mezhebini "Ehl-i Bâtın" olarak adlandırır.[215]

Fatımî yazarların başlangıçta sadece, Ubeydullah el-Mehdî'nin ailesini katleden Zikreveyh hareketi için Karmatî isimlendirmesini kullandıklarını görmekteyiz. *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*'de[216] ve *İstitâr*'da[217] Zikreveyh'in oğulları için Karmatî isimlendirmesi kullanılır. İdrisî de Ca'fer el-Hâcib'den yaptığı alıntıda yine aynı hareket için Karmatî kavramına yer verir.[218] Fatımîler kendileri için ise "Ehlü'l-Hak" ve benzeri isimler kullanırlar.[219]

İsmâilîler'in her iki kanadının, yani Fatımî ve Karmatîler'in, kendileri için Ehl-i Hak, Ehl-i Hakâik, Ehl-i Bâtın gibi isimler kullandıklarını, Karâmıta isimlendirmesini kesinlikle kabul etmediklerini görmekteyiz.[220] Şu halde Karâmıta isminin, karalamak ve yermek amacıyla muhalifleri tarafından onlara verildiği açıktır. Fatımîler de, imamları Ubeydullah'ın ailesine saldıran Zikreveyh ve oğulları için bu kavramı kullanmışlardır. Dolayısıyla bu kavram, Karmatîler için sadece Sünnî ve Zeydî muhalifler tarafından değil, aynı mezhebe bağlı oldukları Fatımîler tarafından da erken dönemden itibaren aşağılayıcı bir anlamda kullanılmıştır.

Bize ulaşan eserlere kronolojik olarak yaklaştığımızda Karâmıta kavramını ilk kullanan kişinin İmâmî makâlât yazarı Nevbahtî, ondan hemen sonra da Ebû Halef el-Kummî olduğunu görmekteyiz. Şayet, bir İmâmî olan Fadl b. Şâdân onlardan önce Karmatîler'e gerçekten bir reddiye yazmışsa bu reddiyeyi Nevbahtî ve Kummî'nin görmüş olduğunu varsayabiliriz. Kummî ve Nevbahtî imâmetin Ca'fer es-Sâdık'tan oğlu İsmâil'e geçtiğini iddia eden ve İsmâil'in ölmediğini, Kâim olduğunu; yeryüzünü adaletle doldurmadıkça da ölmeyeceğini savunan "Hâlis İsmâiliyye" fırkasından bahseder.[221] Onlara göre bu fırka Hattâbiyye'dir. Mübarekiyye ise, İsmâil'in öldüğünü ve yerine oğlu Muhammed'in başa geçtiğini öne sürenlerdir.[222] Onların "Hâlis İsmâiliyye" olarak adlandırdıkları Hattâbiyye'nin bir kısmı, Ebû'l-Hattab'ın

[214] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 6; *Kitâbu'l-İftihâr*, 19, 29; Walker, *Philosophical Shiism*, 44.
[215] Ebû Temmâm (IV./X. asrın ortaları), *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, Leiden-Boston-Köln, 1998, 8.
[216] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer*, 188.
[217] En-Nîsâbûrî, *İstitâr*, 276, 281.
[218] El-İdrisî, *Uyûn*, V, 90.
[219] Kadı Nu'man, *Kitâbu'l-Himme*, 35.
[220] Krş. Gâlib, *el-Karâmıta*, 295; *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 133.
[221] Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 196.
[222] Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 197.

öldürülmesinden sonra Mübârekiyye'ye geçmiştir.[223] Hattâbiyye'nin geri kalanı ise Ebû'l-Hattâpla ilgili aşırı fikirler öne sürerek[224] İsmâilî çevrelerden uzak kalmışlardır.

Bu bilgilerden hareketle her iki yazarın da "Halis İsmâiliyye" adını verdiği ve Hattâbiyye'nin temsil ettiği anlayışın devamının olmadığını söyleyebiliriz. Onlar ya aşırı iddialara sapmışlar, ya da Mübârekiyye içerisinde erimişlerdir. Dolayısıyla bu iki yazarımıza göre Karmatî kavramının ilk kez kullanıldığı III./IX. asrın ortalarında İsmâilî hareketin ana gövdesini Mübârekiyye oluşturuyor olmalıdır. Onların Karâmıta'nın açıkça Mübârekiyye'den çıktığında hemfikir olmaları[225] da bu tezimizi doğrular niteliktedir. Yine onlar, Karâmıta isminin Enbat'ın Sevadı'ndaki "Karmataveyh" adıyla bilinen liderlerinden hareketle onlara verildiği kanaatindedirler[226] ki, zikri geçen "Karmataveyh" sonraki kaynaklarca Hamdan b. Eş'as el-Karmat olarak belirtilen kişi olmalıdır. Nevbahtî Karmatîler'in daha fazla Kûfe ve Yemen'de bulunduklarını belirtir.[227] Ondan daha sonra yazan Kummî ise onların Kûfe, Yemen, Yemâme ve deniz sahillerinde çoğaldıklarını belirtir.[228] Bu ifadelerden her iki yazarın da kendi dönemlerindeki İsmâilî hareketin tamamı için Karmatî adını kullandıklarını anlamaktayız.[229] Onlar İsmâiliyye ya da başka bir kavramla ayrı bir İsmâilî gruptan bahsetmezler. Ancak burada açığa kavuşturulması gereken husus şudur: Yazarlarımıza göre Karâmıta Mübârekiyye'den ayrıldığına göre[230] bu bölünmenin ardından Mübârekiyye fırkası mensupları hangi görüşleri savunmuşlardır? Yazarlarımız, Karmatî bölünmesinden sonraki Mübârekiyye hakkında bir görüş belirtmezler. Karâmıta kavramı ile de tüm İsmâilîler'i kastettiklerine göre burada bir kavram dejenerasyonu ile karşı karşıya kaldığımızı öne sürebiliriz. Buna göre muhtemelen daha önce Mübârekiyye kavramı ile tanımlanan İsmâilî hareket, yazarlarımızca Karâmıta olarak adlandırılmış gözükmektedir. Onlar açıkça Karâmıta kavramını Mübârekiyye kavramının yerine koymuşlar, daha olumlu bir anlam içeren Mübârekiyye kavramı yerine daha olumsuz anlamları çağrıştıracak olan Karâmıta kavramını tercih etmişlerdir. Oysa onların da ifade ettiği gibi Karâmıta

[223] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197, 200.
[224] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 200.
[225] Onlar şu ifadeyi kullanırlar: "Mübârekiyye fırkasından Karâmıta adıyla bilinen bir grup, bu görüşü kabul edip onlardan ayrıldı." Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 201–202.
[226] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.
[227] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 207.
[228] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 207.
[229] Son dönemdeki pek çok yazar bu kanaati paylaşmaktadır. Bkz. Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 292; Daftary, *İsmaililer*, 139; "The Earliest Ismâ'îlîs", 231; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 34.
[230] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 201–202.

adlandırması, başlangıçta hareketin sadece Kûfe Sevadı'ndaki Karmat lakaplı dâîsi için kullanılıyordu.[231]

Kummî ve Nevbahtî'den hemen sonra yazan Ebû Hâtim er-Râzî, Kummî-Nevbahtî'nin kavramlaştırmasını benimsememiştir. Ona göre İsmâiliyye, Câfer-i Sâdık'ın işareti ile İsmâil b. Câfer'in imâmetini iddia edip, İsmâil'in ardından imâmeti oğlu Muhammed b. İsmâil'e intikal ettirenlerdir.[232] Mübârekiyye ise Câfer es-Sâdık hayattayken Muhammed b. İsmâil'in imâmetine inananlardır. Bunların tamamı daha sonra İsmâiliyye'ye katılmıştır.[233] Ebû Hâtim Kummî ve Nevbahtî'den farklı olarak ana gövde için Mübârekiyye değil de İsmâiliyye ismini tercih etmiştir.

Karâmıta kavramı Mâturîdî Makâlât geleneğinde de oldukça erken bir dönemde kullanılmaya başlanmıştır. 318/930'da ölen Mekhûl en-Nesefî'nin Karâmıta ve İsmâiliyye kavramlarını kullanmadığını görmekteyiz.[234] Ancak Mâturîdî bu gelenek içerisinde belki de Karâmıta kavramını ilk kullanan kişidir.O, *Kitâbu't-Tevhîd*'inde ve *Te'vîlât*'ında Bâtınîlik ve Karmatîlik kavramlarına yer verir, İsmâilî kavramını ise kullanmaz. Onun bu eserlerdeki kullanımlarından her iki kavramı birbirinin yerine kullandığını anlamaktayız.[235] Yine bu eserlerde yapılan alıntılar Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen felsefî İsmâilîlik ile tam bir uyum içerisindedir. Dolayısıyla onun Karmatî ve Bâtınî kavramlarını bu bölgedeki İsmâilî hareket için eş anlamlı olarak kullandığını söyleyebiliriz. Ancak onun yapmış olduğu alıntılardan hareketle İsmâilî hareketin tamamı için bu ismi kullanıp kullanmadığını tespit edebilmek mümkün gözükmemektedir.[236]

---

[231] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202. Onlarla aynı geleneğe mensup olan Neşvânu'l-Himyerî meseleyi biraz daha farklı algılamıştır. Ona göre İsmâiliyye, İsmâil babası hayatta iken ölünce iki kola ayrılmıştır. Birinci fırka İsmâil'in ölmediğini öne sürerken, ikinci fırka ise İsmâil'in ölümünden sonra yerine oğlu Muhammed'in geçtiğini iddia etmiş ve Mübârekiyye olarak adlandırılmıştır. Daha sonra Mübârekiyye de iki kola ayrılmıştır. Bir grup Muhammed'in ölmediğini iddia ederken, ikinci fırka onun öldüğünü ve imâmetin onun soyundan devam ettiğini öne sürmüştür. Bu ikinci grup Fâtımîlerdir. (Ebû Saîd Neşvânu'l-Himyerî (573/1178), *el-Hûru'l-Îyn*, Thk. Kemal Mustafa, Kahire, 1948, 162-163.) Dolayısıyla ona göre de Fatımî-Karmatî bölünmesinden önceki ana grup Mübârekiyye'dir.

[232] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 287.

[233] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 289.

[234] Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî (318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ*, Nşr. Marie Bernard, Annales Islamologiqes, C. 16, (1980), ss. 39–126.

[235] Mâturîdî'nin her iki kavramla ilgili olarak yapmış olduğu alıntılar için bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arıcı, İsam Yay., Ankara, 2003, 98, 149, 150; *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Beyrut, 2004, I, 185. Mâturîdî'nin hayatı ve fikirleri için bkz. Sönmez Kutlu (Ed.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyât, Ankara, 2003, 147–281; Ahmet Ak, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, 2008, 33–86.

[236] Mâturîdî geleneğe ait olan Ebû Muîn en-Nesefî (508/1114)'nin Bâtınîlik ve Karmatîlik ile ilgili alıntıları Mâturîdî ile paralellik arz etmektedir. Yazar her iki kavramı birbirinin yerine kullanmıştır. (Bkz. Ebû Mu'în en-Nesefî, *Tebsıra*, I, 193, 252; II, 86, 244.) Sâbûnî de aynı yolu takip etmiş

Zeydî Makâlât geleneği daha baştan itibaren Yemen'deki İsmâilî hareket için Karâmıta kavramını kullanmayı tercih etmiştir. 310/921'de ölen imam el-Murtazâ Muhammed b. Yahyâ'ya *Kitâbu'r-Redd 'alâ'l-Karâmıta* adlı bir eser isnat edilmektedir.[237] 327/938'den hemen sonra yazılmış olan *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*'ta Yemen'deki Ali b. Fadl[238] ve Mansûr el-Yemen'in hareketi için Karmatî kavramı kullanılmaktadır.[239]

Karâmıta kavramını ilk kullananlardan birisi de Taberî'dir. Yazar, kavramın başlangıcını kırmızı gözlü olduğu için "kermîta" diye lakaplandırılan birisine dayandırır[240] ki, bu diğer kaynaklarda Hamdan Karmat olarak bilinen kişidir. Yazar Karmatî faaliyetler olarak Kûfe Sevadı'ndaki İsmâilî hareketleri, Bahreyn Karmatîleri'ni ve Zikreveyh hareketini ele almaktadır.[241] Yapmış olduğu bu alıntılarından yazarın Karâmıta'yı Hamdan Karmat'a bağlı bir hareket olarak gördüğünü ve Fatımî-Karmatî bölünmesinden haberdar olmadığını söyleyebiliriz. Taberî'nin bu yaklaşımı, onun *Târîh*'ini devam ettiren Sâbit b. Sinan'da da görülür. O da Karâmıta'yı Kûfe Sevadı'ndan başlatır ve Bahreyn, Suriye ve Kûfe Sevadı'ndaki hareketler için Karâmıta kavramını kullanır. Muiz ve Fatımîler için ise bu kavramı kullanmaz.[242]

Karmatî kavramının anlam çerçevesinin belirlenmesinde önemli köşe taşlarından birisi Eş'arî'dir. Eş'arî'nin İsmâiliyye, Karâmıta ve Mübârekiyye tanımlamaları Kummî-Nevbahtî ile büyük bir benzerlik göstermektedir. Muhtemelen Eş'arî kendi kavramlaştırmasında onları ya da onların kullandığı bir kaynağı temel almıştır. Çünkü Kummî ve Nevbahtî'de olduğu gibi[243] ona göre de İsmâiliyye, imâmetin Câfer-i Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'e geçtiğini ve onun, babası hayatta iken

---

gözükmektedir. (Bkz. Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî (580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000, 26.) Dolayısıyla Mâturîdî çizgideki yazarların genel olarak onun kavramlaştırmasına sadık kaldıklarını söyleyebiliriz. Hanefî-Mâturîdî geleneğe mensup olan Irakî ise kavrama daha farklı yaklaşmıştır. O, Karâmıta kavramını Muattıla mezhebinin diğer bir ismi olarak ele alır. Ona göre Muattıla'nın diğer isimleri Cehmiye, Zenâdıka ve Karâmıta'dır. (Bkz. El-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 87.) Onun kavramlaştırmasında Hamdan Karmat ise Batîniyye ve Melâhide'ye mensup bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 100-101.

[237] Abdüsselam b. Abbas Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, Amman, 1999, 1004. İmamın hayatı ile ilgili olarak bkz. Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, AÜSBE, Ankara, 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 138.

[238] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak*, 330, 340, 341.

[239] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak*, 402.

[240] Et-Taberî, *Târîh*, X, 24.

[241] Bkz. Et-Taberî, *Târîh*, X, 23–27, 121–136; XI, 11–15, 118–119.

[242] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 183–237.

[243] Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 195–196.

ölmediğini, iş başına geçene kadar da ölmeyeceğini savunanlardır.[244] Yine Eş'arî, Mübârekiyye'nin imameti Karmatîler gibi Muhammed b. İsmâil'e atfettiklerini, ancak Muhammed b. İsmâil'in öldüğünü kabul ederek imameti onun soyunda devam ettirdiklerini belirtir.[245] Karâmıta ise Muhammed b. İsmâil'in öldüğünü kabul etmez ve onun Mehdî olarak döneceğine inanır.[246] Dolayısıyla ona göre Mübârekiyye ve Karâmıta Muhammed b. İsmâil'in ölüp ölmediği noktasında birbirinden ayrılmıştır.

Eş'arî ile Kummî ve Nevbahtî'nin anlattıkları birbirini tamamlamaktadır. Buna göre İsmâiliyye, Cafer-i Sâdık'tan sonra imâmetin İsmâil'e geçtiğini, onun ölmediğini ve Kâim olarak döneceğini öne sürenlerdir. Kummî ve Nevbahtî'den bunların devamlılığının olmadığını anlamaktayız.[247] Mübârekiyye ise erken dönem İsmâilî hareketin ana gövdesini temsil eden hareketin adıdır.[248] Bu hareket Karmatî bölünmesinden sonra Fatımî kol tarafından temsil edilmiştir. Karâmıta ise Mübârekiyye'den, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak döneceğini öne sürerek ayrılmış bir fırkadır. Dolayısıyla Karâmıta ile ilgili en erken kavramlaştırma faaliyeti İmâmî çizgiye irca edilebilir. Eş'arî bu çizgiyi büyük oranda takip etmiş, sonraki Eş'arî kaynaklar Karâmıta'yı genellikle İslam dışı gördükleri Bâtıniyye kavramı içerisinde değerlendirseler de, İsmâiliyye ve Mübârekiyye kavramlarını Eş'arî ile benzer anlamda kullanmaya devam etmişlerdir.[249] 350/961'li yıllardan önce muhalifleri tarafından İsmâilî hareket için İsmâilî kavramının tercih edilmediğini, bunun yerine Karmatîlik öncesi süreçte Mübârekiyye teriminin tercih edildiğini, ancak Kûfe Sevadı'nda Hamdan Karmat'ın İsmâilî bir dâî olarak şöhrete kavuşmasından sonra Karâmıta kavramının hareketin geneli için kullanılır olduğunu söyleyebiliriz.

Kendisi de bir İsmâilî olan Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*'sinde davet için açıkça İsmâiliyye kavramını tercih etmiştir.[250] Muhtemelen onun bu kullanımının da etkisiye 350/961'li yıllardan itibaren yavaş yavaş Karâmıta kavramının yerine başka

---

[244] El-Eş'arî, *Makâlât*, 56.
[245] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[246] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[247] Onların ifadelerine göre bunların bir kısmı Mübârekiyye'ye katılırken, bazıları da Ebû'l-Hattâb ile ilgili aşırı iddialar öne sürmüşlerdir. Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 195–200.
[248] Nizâmülmülk'ün, Kûfe'de hareketin Mübârekiyye olarak bilindiğini belirtmesi hareketin en eski isminin Mübârekiyye olduğuna dair bir atıf olmalıdır. Bkz. Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 258.
[249] Mâlâtî (377/987) Karâmıta kavramıyla ilgili oldukça farklı bir portre çizer. Ona göre Karâmıta Rafızî mezhepler içerisindedir. Bunlar Allah'ı nur olarak gören, nur ve zulmet ayrımına inanan, insanın ruh ve bedenden müteşekkil olduğunu, ruhun kurtuluşa ermesi gerektiğini iddia eden, ibaha ve benzeri aşırılıkları caiz gören bir fırkadır. (Bkz. Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Mâlâtî, (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. M. Zâhid b. El-Hasan, Beyrut, 1968, 20–22.)
[250] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 287–289.

kavramların da tercih edilmeye başlandığını görmekteyiz. Örneğin İbn-i Nedîm (385/995) *Fihrist*'inde Karâmıta kavramına hiç yer vermez. Bunun yerine o, İsmâiliyye ve davet kavramlarını tercih eder ve Hamdan Karmat'ı da bu hareket içerisinde ele alır.[251] Yine 400/1009'a doğru ölen Makdisî, Bâtıniyye kavramının Karmatiyye kavramına galip geldiğini belirtir.[252] Onun bu ifadesinden ve İbn-i Nedîm'in kullanımından hareketle, artık 300/912'li yılların sonlarına doğru Karâmıta kavramının yerine İsmâiliyye ve Bâtıniyye kavramlarının tercih edilmeye başlandığını söyleyebiliriz. Karâmıta kavramıyla ilgili bu değişiklik, sonraki dönemde ciddi bir kavramsal kargaşayı da beraberinde getirmiştir. Özellikle İbn-i Rizam-Ehû Mühsin rivayetlerinin yaygınlaşması ve Fatımîler'in güçlenmesi karşısında Abbasîler'in, Fatımîler'in soylarının Meymûn el-Kaddâh'a dayandığına dair 400/1009'dan hemen sonra bir genelge yayınlamaları kavramı daha da içinden çıkılmaz bir hale sokmuştur. Bu gelişmelerin etkisiyle Karâmıta, İsmâiliyye ve Bâtıniyye terimlerinin anlamları mümkün olduğunca genişletilmiş ve İslam dışı unsurlar ve Gâlî fırkalarla ilişkilendirilir olmuştur.

400/1009'dan sonra öldüğü anlaşılan Büstî, davet için Bâtıniyye ve Karâmıta kavramlarını kullanır. O, Bâtıniyye kavramını İsmâilîliğin geneli için kullanır ve Bâtıniyye'nin kökenini ateşgedenin hizmetçisi olan ve İslam içerisinde Mecusîliğe uygun bir fırka geliştirmek isteyen Bermek el-Belhî'ye dayandırır. Onun yerine oğlu Kaddah geçmiş, ardından onun oğlu Meymûn, ondan sonra da Abdullah b. Meymûn başa geçerek görünüşte İslâmî ancak gerçekte Mecusî olan bâtınî daveti inşa etmişlerdir. Hamdan Karmat bu davetin Kûfe Sevadı'ndaki baş dâîsidir.[253]

Büstî'nin kavrama yüklediği bu İslam dışı olumsuz anlamı büyük oranda İbn-i Rizam Ehû Muhsin rivayetlerine borçluyuz. Sonraki dönemdeki yazarların hemen tamamı bu çizgiyi devam ettirmişlerdir. Erken döneme ait önemli kaynaklarımızdan Kadı Abdulcebbâr (415/1020) da Büstî'de olduğu gibi Bâtıniyye ve Karâmıta kavramlarını tercih etmektedir. O, iki kavram arasında fark gözetmez ve Fatımî-Karmatî bölünmesine de yer vermez. Yazar, Horasan-Mâverâünnehir'deki Nesefî, Ebû Hâtim gibi dâîlerin Ubeydullah el-Mehdî adına davette bulundukları kanısındadır[254] ve Büstî gibi, Karmatî hareketi İslam düşmanı olarak görür.[255]

[251] İbn Nedîm, *Fihrist*, 172, 232–233.
[252] El-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 37.
[253] El-Büstî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 317–320.
[254] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 599.

Eş‘arî geleneğin önemli temsilcilerinden olan Bağdâdî (429/1038) İsmâiliyye ve Mübârekiyye’yi İmâmiyye şemsiye kavramı altında değerlendirir. O da, Eş‘arî ve Kummî-Nevbahtî gibi İsmâiliyye’yi, Câfer-i Sâdık’tan sonra imâmetin oğlu İsmâil’e geçtiğini iddia edenler olarak tarif etmiştir. Mübârekiyye ise Muhammed b. İsmâil’de imameti devam ettirenlerdir.[256] Ancak yazar Eş‘arî’den farklı olarak, muhtemelen dönemindeki İsmâiliyye aleyhtarı aşırı fikirlerin de etkisiyle Bâtıniyye’yi İslam’dan olmadığı halde İslam’a atfedilen fırkalar içerisinde değerlendirmiştir. Ona göre Karâmıta, bâtınî dâîlerden birisi olan Hamdan Karmat’a ad olarak verilmiştir.[257] Yazar, Hürremiyye’yi de bâtınî davete dâhil eder.[258] Onun bu yaklaşımı sonraki Eş‘arî gelenek için de bir dönüm noktası olmuştur. 471/1078’de ölen İsferâyînî onunla benzer bir tasnif sistemine gitmiştir.[259] Eş‘arî ve Kummî-Nevbahtî’nin tasnifinde Karmatîlik, Mübârekiyye ile bağlantısı olan Müslüman bir fırka olarak ele alınır. Bağdâdî ve takipçileri ise Bâtıniyye kavramını ön plana çıkararak, kavramın İsmâiliyye ve Mübârekiyye ile olan ilişkisini koparmışlardır. Bu yeni tasnife göre Bâtıniye’nin kolları olan Karmatîlik ve Fatımîlik tamamen İslam dışı bir harekettir. Bu anlayışın bir devamı olarak Bağdâdî ve daha sonraki muhalif yazarlar Bâbekkiyye ve Mukannâiyye gibi çok daha önceki hareketleri de bâtınîliğe dahil etmişlerdir.[260]

Bağdâdî’nin Bâtıniyye kavramına yaptığı vurgu sonraki Eş‘arî gelenekte karşılık bulmuş ve Bâtıniyye şemsiye kavram olarak diğerlerinden daha fazla tercih edilir olmuştur. Gazâlî (505/1111) genel anlamda Bağdâdî’nin çizgisini devam ettirmiş ve şemsiye kavram olarak Bâtıniyye kelimesini tercih etmiştir. O, Bâtıniyye’nin çeşitli devirlerde on isimle lakaplandırıldığını belirtir. Bunlar: Bâtıniyye, Karâmıta, Karmatiyye, Hürremiyye, Hürremdîniyye, İsmâiliyye, Seb‘iyye, Bâbekiyye, Muhammira ve Ta’lîmiyye’dir. Bunların hepsi aynı hareketin farklı adlarıdır.[261] O da Bağdâdî gibi Hürremiyye ve Bâbekiyye’yi Bâtınî harekete dâhil eder, Karâmıta kavramını ise Hamdan Karmat’a atfeder.[262]

---

[255] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili’n-Nübüvve*, II, 339.
[256] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 47–48.
[257] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.
[258] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 221.
[259] El-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 23, 135, 140-142
[260] Örnek olarak bkz. Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 55.
[261] Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 7. Krş. Ebû’l-Feth Abdurrahman b. Ali İbni’l-Cevzî (597/1200), *Telbîsü İblîs*, Thk. M. Emîn el-Hânecî-M. Münîr ed-Dımeşkî, y.y., 1921, 108-112; *Muntazam*, VII, 232; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi’l-Bâtıniyye*, 5.
[262] El-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 7.

Şehristânî, (548/1153) Eş'arî çizgiye uygun olarak, Câfer-i Sâdık'tan sonra imamın İsmâil olması gerektiğini savunanlara İmâmiyye'nin bir alt kolu olarak İsmâiliyye demiştir.[263] Ancak yazar, kendisinden önceki Bağdâdî, Gazâlî gibi yazarların Bâtıniyye adını verdiği hareket için de İsmâiliyye kavramını kullanmıştır. Yazar bunların en meşhur lakaplarının Bâtıniyye olduğunu, ancak mezhep taraftarlarının kendilerini İsmâilî olarak adlandırdıklarını belirtir.[264] Bu rivayet yazarın İsmâiliyye kavramını Bâtıniyye kavramına tercih etmesini de açıklamaktadır. O, Karâmıta isimlendirmesini kullanmaz. Sadece bir yerde Irak'ta İsmâilî harekete verilen lakaplardan birisinin de Karâmıta olduğunu belirtir.[265]

Sonraki kaynaklarda Bâtıniyye kavramının uğradığı anlam genişlemesini en güzel özetleyen yazarlardan birisi Fahreddîn er-Râzî (606/1209)dir. O, Bâtıniyye'nin fırkalarına seleflerinden farklı olarak Sabbâhiyye ve Nâsır Hüsrev'e atfen Nâsıriyye'yi dâhil eder; Bâbekiyye ve Mukannâiyye'yi de Bâtıniyye'nin fırkaları arasında sayar.[266] Deylemî (707/1307) ise Mazdekiyye'yi de bâtınî fırkalara dahil ederek[267] kavrama en geniş anlamı vermiştir.

Sonraki yazarlar Bâtıniyye terimi ile bazı felsefecileri ve mutasavvıfları da ifade etmeye başlamışlardır. Deylemî bunlardan birisidir. O, felsefecilerin ve mutasavvıfların bazı açılardan bâtınî olduklarını belirtir.[268] İbn Teymiyye (728/1328) ise İsmâilîliğin bâtınî boyutunu vurgulamak için "el-Karâmıta el-Bâtıniyye" kavramını kullanırken,[269] "Bâtıniyye" kavramının anlamının içerisine İbn Arabî gibi tasavvufçuları da dâhil etmiştir.[270] Daha sonraki kaynaklar da İsmâiliyye, Karâmıta ve Bâtıniyye kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Yine bu kavramlara Hürremiyye, Mukannâiyye Keysâniyye, Nusayriyye gibi İsmâilîlik ile alakası olmayan hareketler ilişkilendirilmeye devam edilmiştir.[271] Karâmıta kavramı son

[263] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 278–279.
[264] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 333–335.
[265] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 335.
[266] Fahreddîn er-Râzî (606/1209), *İ'tikadâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk. Mustafa Bek Abdurrâzıık, Beyrut, 1982, 76–81.
[267] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 21.
[268] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 93.
[269] Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Sâlim, y. y., 1986, VIII, 258.
[270] İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne*, VIII, 11. O da Bâtınîliğin lakapları arasına Karâmıta, İsmâiliyye, Melâhide, Nusayriyye, Hürremiyye gibi fırkaları dâhil etmiştir. Bkz. Takiyyuddîn Ahmed İbn Teymiyye (728/1328), *Mecmû'u Fetâvâ*, Thk. A. Muhammed b. Kâsım, Riyad, 1971, XXXV, 152.
[271] Sonraki kaynakların yaklaşımıyla ilgili bkz. Ali b. Hasan el-Hazrecî (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, 615–620; Ali b. Muhammed el-Fahrî (IX./XV. Asır), *Telhîsu'l-Beyân fî Zikri Fıraki Ehli'l-Edyân*, Thk. Reşîd el-Bender, London, 1994, 127,

haliyle baştaki anlamından oldukça uzaklaşmış, Bâtıniyye ve İsmâiliyye kavramları ile eş anlamlı olarak kullanılır olmuştur. Bu üç kavram arasında herhangi bir fark gözetilmez olunmuş, hatta pek çok sonraki yazar, Mukannâiyye ve Hürremiyye kavramlarını, zaman zaman da Keysâniyye kavramını Karâmıta ile eş anlamlı olarak kullanmıştır.[272] Bu son haliyle Karâmıta, gerçekte İslam dışı olan, ancak Müslümanları aldatmak ve onları kendi Mecusî ve Yahudi dinine çekmek için Müslüman gibi gözükmüş takiyyeci ve İslam dışı bir mezheptir.

Kuşkusuz Karâmıta olarak belirtilen tüm bu hareketlerin hepsine birden teknik anlamda Karmatî adlandırmasını vermek doğru olmayacaktır. Kavramın belirlenmesi açısından ilk olarak kavramın kime, ne zaman ve niçin verildiğinin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bütün kaynaklar ağız birliği etmişçesine Karâmıta kavramının, bugün İsmâiliyye olarak bilinen hareketin Kûfe Sevadı'ndaki dâîsine veya bu dâînin, evinde kalıp daveti yaydığı ev sahibine ad olarak verildiğine işaret etmektedir. Kaynakların hemen hepsi, bu dâînin Karmat lakabından dolayı, buradaki davet taraftarlarına bu ismin verildiğini belirtmektedir. İhtilaf sadece Karmat olarak lakaplandırılan bu kişinin gerçek adının ne olduğu noktasındadır. Çoğunluk bu kişinin Hamdan Karmat olduğu noktasında uzlaşmaktadır.[273] Bu bilginin belki de tek istisnası Nizâmülmülk'te geçer. Ona göre Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın Mübârek isimli kölesine, Makramit denilen ince ve güzel yazı türünü bildiği için Karmat deniliyordu.[274] Bu bilgi sadece İbnü'l-Cevzî tarafından doğrulanmıştır. O, Karmat isminin kökeni ile ilgili iddialardan bahsederken, bazılarına göre Karmat'ın İsmâil b. Ca'fer'in kölesi olduğunu iddia ettiklerini belirtir.[275] Her iki rivayet aynı kaynağa dayanıyor olmalıdır ve görebildiğimiz kadarıyla diğer kaynaklarda bu bilgi yer almamaktadır. Daha önce

144–151; Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm el-Endelûsî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahmân 'Umeyrâ, Beyrut, 1996, V, 48.

[272] Başlangıçta bu bilgi yanlışlığı muhtemelen bilinçli olarak gündeme getirilmişken, sonraki yazarlar bu dejenerasyonun etkisiyle Bâbekkiye ve Hürremiyye gibi hareketlerle Karâmıta'nin haberlerini birbirine karıştırmışlardır. Krş. Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, II, 92.

[273] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 7; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 110; *Muntazam*, VII, 235; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 373; er-Râzî, *İ'tikadât*, 79; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî (562/1166), *el-Ensâb*, Thk. A. 'Umer el-Bârûdî, Beyrut, 1988, IV, 479; İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 929; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtınıyye*, 22; Ebû'l-Me'âlî Muhammed el-Hüseynî (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, Çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, C. 19, S. 11, (1957), 30; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed ibn Hallikân (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire, 1948, I, 412; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 187; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, C. 24, (İst., 2001), 510; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, C. XVI, (İst. 1997), 128.

[274] Nizamülmülk, *Siyasetname*, 235.

[275] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 235.

de belirttiğimiz gibi İsmâilîler'in ana gövdesi III./IX. yüzyılın ortalarına kadar Mübârekiyye ismi ile anılmıştır. Şayet baştan itibaren Mübârek'e Karmat denmiş olsaydı, başlangıçta da bu isim tercih edilebilirdi. Diğer yandan erken dönem İsmâilîliği ile ilgili en yetkin araştırmacılarımız olan Kummî ve Nevbahtî, Karmatîler'in Mübârekiyye'nin içerisinden doğduğunu belirtirler. Dolayısıyla bu rivayet, sonraki dönemde Mübârekiyye-Karmatîlik ilişkisinden hareketle yanlışlıkla gündeme getirilmiş olmalıdır. Tıpkı Meymûn el-Kaddâh'ın Ca'fer-i Sâdık döneminden koparılarak Hamdan Karmat'la çağdaş yapılması gibi, Mübârek ile Karmat kavramı da erken döneme ait bir kavram olarak görülmüştür. Dolayısıyla Karâmıta kavramının ilk defa Kûfe Sevadı'nda, lakabı "Karmat" olan Hamdan b. el-Eş'as için kullanıldığını söyleyebiliriz. Hamdan, İsmâilîler'in önderi olan Selemiye'deki kişiye bağlıydı ve bu hareketin Kûfe Sevadı'ndaki baş dâîsi idi.[276] Bu dönemde Karmatîlik, onun önderliğinde yürütülen Kûfe Sevadı ve çevresindeki İsmâilî davete ad olarak verilmişti. Dolayısıyla onun mezhebi İsmâilîydi ve kavram bu haliyle farklı bir mezhep ya da fırkaya işaret etmiyordu.

Karâmıta kavramının belirlenmesinde önemli noktalardan birisi de 286/899 yılı civarında gerçekleşen Karmatî-Fatımî bölünmesidir. Ehû Muhsin'in rivayetine göre Hamdan Karmat, davetin Selemiye'deki önderi ile yazışıyordu. Ancak yazıştığı lider ölüp yerine oğlu geçince, Hamdan'a bir mektup gönderdi. Mektupta önceki liderin söylediklerinden farklı iddialar vardı. Durumu araştırmak üzere Hamdan, dâîsi Abdan'ı Selemiye'ye gönderdi. Abdan, yeni lider Ubeydullah'ın kendisini imam olarak gördüğünü öğrendi. Daha önceki liderler döneminde Muhammed b. İsmâil'in gaybette olduğu ve Mehdî olarak dönüşü bekleniyor; Selemiye'deki liderlerin Mehdî'nin huccetleri olduklarına inanılıyordu. Oysa Ubeydullah açıkça kendi imâmetini öne sürüyor, Muhammed b. İsmâil'in insanları davete kazandırmak için kullanılan bir figür olduğunu belirtiyordu. Davetin liderleri, Abbâsîler'in tehditlerinden dolayı kendilerini imam olarak ilan etmemişler, bunun yerine Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünü ve kendilerinin de onun hüccetleri olduklarını öne sürmüşlerdi. Abdan, Karmat'a dönerek durumu haber verdi. Hamdan Karmat, Ubeydullah'ın bu iddialarını kabul etmeyerek kendi bölgesinde davete son

[276] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229.

verdi ve Kelvedâ'ya giderek ortadan kayboldu. Abdan da daveti bırakmıştı, ancak kısa süre sonra kendilerine bağlı bir dâî olan Zikreveyh tarafından öldürüldü.[277]

Hamdan'ın kaybolması ve Abdan'ın öldürülmesi ile başsız kalan Kûfe'deki Karmatîler Ubeydullah'a muhalefeti sürdürmüşlerdir. Ubeydullâh'ın bu iddiaları sadece Irak'ta değil, davetin diğer bölgelerinde de ciddi bir krize sebebiyet vermiştir. Hamdan'ın Suriye'deki dâîsi Zikreveyh başlangıçta Ubeydullah'a bağlı kalıp, Abdan'ı öldürdüyse de, daha sonra ona muhalefet ederek karşı çıkmıştır. Hamdan'ın Bahreyn dâîsi Ebû Saîd el-Cennâbî de Ubeydullah'a karşı çıkıp eski öğretiyi savunanlardandı. Yemen'de Ali b. Fadl başlangıçta Ubeydullah'a sadık kalırken sonraki dönemde karşı çıktı, Mansûr el-Yemen ise ona bağlılığını sürdürdü. Horasan-Mâverâünnehir'de ise Ebû Hâtim ve Nesefî gibi dâîler Ubeydullah'la bağlarını koparırken, ona bağlı kalan bazı dâîler de vardı. Sonuç olarak davetin büyük çoğunluğu Ubeydullah'ın öğretide getirdiği değişiklikleri kabul etmeyerek eski öğretiye sadık kalmaya devam ettiler.

Bu noktada sorgulamamız gereken husus bu yeni tavrıyla Karmatî hareketin yeni bir mezhep mi, yoksa siyasî bir ayrılık mı olduğudur. Kummî-Nevbahtî'ye bakarsak Karmatîler, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olduğunu iddia ederek Mübârekiyye'den ayrılmışlardır.[278] Mübârekiyye ise imameti Muhammed b. İsmâil soyundan devam ettirmiştir.[279] Eğer durum böyleyse, Karmatîler'in yeni bir öğreti ile İsmâilîler'in ana bünyesinden ayrıldıklarını ve yeni bir mezhep olarak değerlendirilmeleri gerektiğini düşünebiliriz. Ancak bu bilginin yanlış olduğu noktasında birtakım işaretler vardır. Az önce özetlediğimiz Ehû Muhsin rivayetine göre öğretide değişiklik yapan kişi Karmatîler değil, Ubeydullah el-Mehdî'dir. O, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi yönündeki eski öğretiyi değiştirerek kendi imametini iddia etmiştir.[280] Dolayısıyla Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'i Kâim el-Mehdî olarak beklemekle yaptıkları yeni bir öğreti ortaya koymak değil, eski öğretiyi savunmaktır. Belki de Kummî-Nevbahtî'yi yanıltan nokta, onların davetin merkeziyle ilişkilerini koparmış olmalarıdır. Kaldı ki biz bugün Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide yaptığı değişiklikleri içeren bir mektubuna sahibiz. Ubeydullah burada, Ehû Muhsin'in ifade ettiği gibi, Muhammed b. İsmâil'in önceki liderler döneminde Kâim el-Mehdî olarak beklendiğini, ancak bunun gerçeği yansıtmadığını

[277] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–232.
[278] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.
[279] Bkz. El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[280] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–232.

belirtmektedir. Ona göre Muhammed b. İsmâil'in Mehdîliği ile ilgili iddia, davetin liderlerinin kendilerini Abbâsî zulmünden kurtarmak için buldukları bir çözümdür.[281]

Ubeydullah'ın mektubu Nuveyrî'yi haklı çıkarmak için yeterli bir kanıt oluşturmaktadır. Buna göre Karmatîler davette değişiklik yapmamışlar, ancak Ubeydullah'ın imâmet iddiasını kabul etmeyerek Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi yönündeki eski inançlarını devam ettirmişlerdir. Şu halde 286/899'daki Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra Karâmıta kavramı, İsmâilî davetin önderi Ubeydullah'ın imâmetini kabul etmeyen muhalif İsmâilîler için siyasi bir ad olarak kullanılmış, bu dönemdeki Karmatîler'in mezhebi İsmâilî olarak kalmaya devam etmiştir. Ancak davetin başı ile ilişkilerini koparmaları onları birbirinden büyük oranda bağımsız lokal hareketler şekline sokmuştur. Bu durum Karmatî gruplar arasında zaman içerisinde bölgeler arasında ciddi itikadî ve sosyal farkların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Her bölge kendi coğrafyasının siyasî, sosyal, kültürel ve benzeri şartlarından etkilenerek daveti ona göre organize etmiştir.

Yapmış olduğumuz değerlendirmelerden hareketle Karmatîliği şöyle tanımlayabiliriz: Karmatîlik, İsmâiliyye'nin Kûfe Sevadı'ndaki baş dâîsi Hamdan b. el-Eş'as'a ilk defa ad olarak verilen, daha sonra imâmet iddiasında bulunan İsmâilî davetin önderi Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini kabul etmeyip, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi şeklindeki eski İsmâilî öğretiyi savunmaya devam ederek İsmâilîliğin ana bünyesinden ayrılan lokal İsmâilî hareketleri tanımlamak için kullanılan siyasî bir addır.

Çalışmamızda, İsmâiliyye terimini, gerek Fatımî-Karmatî bölünme öncesinde, gerekse bölünmeden sonra davetin Fatımî ve Karmatî kollarını kapsayacak şekilde genel bir şemsiye kavram olarak kullanacağız. Mübârekiyye ise Hamdan Karmat öncesi İsmâilî hareketi ifade etmek için kullanılacaktır. Fatımî kavramı ise, İsmâiliyye'nin Fatımî kolunu ifade eden siyasi bir kavram olarak kullanılacaktır. Bâtıniyye kavramı ise İsmâilîliğin dışında zahir-bâtın ayrımına önem veren birtakım sûfî hareketleri de içerecek şekilde İsmâilîlik'ten daha genel bir şemsiye kavram olarak kullanılacaktır.

[281] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–14.

I. BÖLÜM

KARMATÎ HAREKETİN ARKA PLANI

Dini-toplumsal ve dini-politik hareketlerin ortaya çıkışlarının bir çok nedenleri vardır. Karmatîlik de bir çok nedene bağlı olarak teşekkül etmiştir. Biz, Karmatîliğin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle İslam toplumunda böyle bir hareketin ortaya çıkış sebeplerini ana hatlarıyla analiz etmeye çalışacağız. Öncelikle muhalif kaynakların Karmatîliğin kökeniyle ilgili iddialarını ele alacak, daha sonra bunların eleştirisi üzerinde duracağız. Ardından Karmatî düşüncenin oluşumuna tesir ettiğini düşündüğümüz dinî ve mezhebî oluşumları tahlil edeceğiz.

A. KLASİK GÖRÜŞ

Karmatîlik'ten bahseden ilk yazarlardan olan Kummî ve Nevbahtî ile Eş'arî Karmatîleri İslam mezhepleri içerisinde ele almış ve onları herhangi bir İslam dışı din ya da mezheple irtibatlandırmamışlardır. Ancak günümüze ulaşan mevcut rivayetleri göz önüne aldığımızda tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâilî hareketi İslam dışı unsurlarla ilk irtibatlandıranın İbn-i Rizam-Ehû Muhsin anlatısı olduğunu söyleyebiliriz. İbn-i Rizam'ın eserini alıntılamış olan Ehû Muhsin, İsmâilîler'e atfettiği *Kitâbu's-Siyâse*'nin yazarının şöyle dediğini iddia etmiştir: "*Mecusîler ve Sâbiîle bize (İsmâilîler) en yakın ve en dost ümmettir.*"[282] Muhtemelen erken dönem İsmâilî itikadının Mecûsî[283] ve Sâbiî[284] inançlarına yakınlığını vurgulamayı hedefleyen bu ifade, sonraki süreçte İsmâilîliğin Mecûsî kökene dayandığı yönünde transformasyona uğramıştır. Özellikle V./XI. asrın başlarından itibaren neredeyse konuyla ilgili bütün belgelerde İsmâilîlik İslam dışı unsurlara bağlanmıştır. Bunun en önemli nedenlerinden birisi İsmâilîler'in IV./X. asrın başlarından itibaren siyasi bir güç haline gelerek zamanla Sünnî coğrafya için tehdit unsuru oluşturmaya başlamalarıdır. V./XI. yüzyılın başlarından itibaren, Abbasîler'in onlara karşı bir bildiri yayınlayarak Fatımîler'in soyunu Meymûn el-Kaddâh'a dayandırması ve

---

[282] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 220.

[283] Zerdüştlüğün Mitraizm'den sonraki devrini oluşturan Mecûsîlik için Zürvanzm ismi de kullanılır. (Bkz. Baki Adam, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2000, 129-131.) İslam kaynakları Mecûsîlik başlığı altında genellikle Zerdüştlüğü ele almıştır.

[284] Klasik İslam kaynaklarında kullanılan Sâbiî teriminden Paganist Harrânîler kastedilmiş, o dönemde Vasıt ve çevresinde yaşayan asıl Sâbiîler kastedilmemiştir. Vasıt civarındaki Sâbiîler ile Harrânîler arasındaki fark ancak sonraki Müslüman yazarlar tarafından fark edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara, 1999, 26-35.

Meymûn el-Kaddâh'ı da Deysânî ve Yahudi bir kökene bağlaması[285] ile birlikte İsmâilîler'i İslam dışı unsurlara atferme gayreti tamamen meşru ve yaygın bir hal almıştır.

İsmâilîlikle ilgili pek çok aşırı iddiaya kaynaklık eden Bağdâdî'ye göre Bâtıniyye, âlemin kıdemine inandığı ve yaratılmışların arzuladıkları her şeyin mübah olduğunu savunduğu için şeriatı ve peygamberi inkar eden maddeci, dehrî, zındık bir hareket olarak tanımlanmalıdır.[286] O, Ubeydullah el-Mehdî'nin, Ebû Tâhir Süleyman'a *es-Siyâse ve'l-Belâğu'l-Ekyâd ve'n-Nâmûsu'l-A'zam* adlı bir mektup yazdığını iddia etmiştir. Daha sonra düzmece olduğunu ortaya koyacağımız bu mektupta ahiret ve ceza iptal edilmiş; cennet dünya nimetleri, azap da şeriata uyanların namaz, oruç, hac ve cihatla meşgul olmaları şeklinde açıklanmıştır. Ayrıca yazar, mektupta geçtiğini iddia ettiği "*Dehrîler'e ikram et. Çünkü biz onlardan, onlar da bizdendir.*" ifadesini Bâtıniyye ile Dehriyye arasındaki yakınlığın bir göstergesi olarak görmüştür.[287]

Karâmıta'yı Dehrîliğe dayandıran görüş, bu hareketin maddeci tabiatına ve âlemin kadîm olduğuna inandıklarına vurgu yapmaktadır. Ancak Karmatîler âlemin kıdemine inanmazlar. Aksine Allah'ı her türlü maddî unsurlardan tenzih etmek için, ondan her şeyi soyutlayarak maddî şeylerin varlığını Kûnî-Kader, Kalem-Levh ya da Akıl-Nefs adını verdikleri birinci ve ikinci varlıklara atfederler.[288] Bağdâdî'nin bir diğer önemli delili onların şeriatı nesh etmiş olmalarıdır. Karmatîler'in büyük çoğunluğunun gerçekten de şeriatı nesh ettiklerini görmekteyiz. Ancak şeriatı inkâr etmiş olmaları onların Dehrî olarak adlandırılmaları için yeterli bir delil oluşturmaz. Şeriatı nesh etmeleri tamamen İsmâilî devir nazariyesi çerçevesinde gerçekleşmiş bir harekettir. Onların inancına göre 7. Nâtık olan Muhammed b. İsmâil'in gaybete girişi ile Hz. Muhammed'in şeriatı nesh edilmiş ve şeriatsızlığın hâkim olduğu yedinci devir başlamıştır.[289] Dolayısıyla onların şeriatı nesh etmiş olmaları Dehrî olmalarından değil, İsmâilî itikadına sıkı sıkıya bağlılıklarından kaynaklanmıştır. Bağdâdî'nin, Ubeydullah el-Mehdî'nin Karmatî Ebû Tâhir Süleyman'a yazdığını öne sürdüğü mektubun sıhhati de doğru gözükmemektedir. Çünkü bu mektup muhtemelen

[285] Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 190.
[286] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 228.
[287] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 228.
[288] Örnek olarak bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 39; el-Kirmânî, *Riyâd*, 139; es-Sicistânî, *İftihâr*, 47-52.
[289] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 56; Krş. Madelung, "Karmatî", 662; Daftary, *İsmaililer*, 269; *A Short History of the Ismâilis*, 55.

Fatımîlerle Karmatîler arasında siyasî ve itikadî birliğin devam ettiğini öne süren sonraki muhalif yazarlarca uydurulmuş sahte bir vesikadır.

Karmatîler'in Yahudi kökenli olduklarını öne süren rivayete göre İsmâilî davetin kendisine atfedildiği Meymûn el-Kaddâh Yahudiydi, ancak kendisini Müslüman gibi gösteriyordu. O, Hamdan Karmat ile aynı dönemde ortaya çıktığı için onları Karâmıta'ya nispet ettiler. Çünkü ikisi birleşerek kendi aralarında anlaştıkları bir sırra davette bulundular.[290]

Karmatîliği Yahudi kökene bağlayan kaynaklarda Karmatîlik ile Yahudilik arasında ne gibi benzerlikler olduğu noktasında hiçbir bilgi yoktur. Rivayetlerin tek ortak özelliği İsmâilîliği Yahudi kökene bağlamasıdır. Bu bağın kurulmasının temel nedeni Fatımîler'in, kendilerini Hz. Ali soyuna dayandırarak imâmet iddiasında bulunmuş olmalarıdır. Onların soylarının Hz. Peygamber ile alakasının olmadığını ortaya koymak için Meymûn el-Kaddâh hikayesi muhalif yazarlarca gündeme getirilmiş ve Fatımîler'in soyu Yahudiliğe dayandırılarak kötülenmek istenmiştir.

İsmâilîlikle ilgili en önemli iddialardan birisi de onların Mecûsî kökene ait olduklarıdır. Bağdâdî'ye göre kelamcıların çoğu, Kur'an ve Sünnet'e dayandırdıkları yorumlardan hareketle Bâtıniyye'nin Mecûsîliğe ait olduğu kanaatine ulaşmıştır. Bu görüşlerine delil olarak, Bâtınîler'in ilk reisleri Meymûn b. Deysân'ın Ehvaz esirlerinden bir Mecûsî olduğu ve oğlu Abdullah'ın da halkı babasının dinine uymaya çağırdığını ileri sürmüşlerdir.[291] Bu rivayetlere göre Hz. Muhammed'in dini galip gelince Mecûsî, Senevî, Mülhit ve filozoflardan bir cemaat toplanarak Hz. Muhammed'in dinini bozmak için görüş alışverişinde bulundular. Müslümanlarla savaşmanın fayda sağlamayacağına, bu nedenle Müslüman görünümlü bir mezhep icat etmeleri gerektiğine karar verdiler. Bunun için en uygun yol olarak "Râfıza"yı seçtiler ve hedeflerine ulaşmak için "İsmâil b. Ca'fer"e intisap ettiler. Sonra şeytan onlara bazısını Mecûsîlik'ten, bazısını felsefeden aldıkları görüş ve mezhepleri sevdirdi.[292]

---

[290] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 5. Krş. Makdisî, *Kitâbu'r-Ravzateyn*, II, 216. Bu iddia son dönemlere kadar taraftar bulmaya devam etmiştir. Örnek olarak bkz. Ahmet Hamdi Akseki, "Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı: Batınîlik ve Karamita'nın İçyüzü I ve II", *Sebîlürreşad*, S. 24–25, (İst. 1948), I, 381, II, 386.

[291] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 227.

[292] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 232; *Telbîsü İblîs*, 14–15; el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 100; Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn-i Teymiyye (728/1328), *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. M. Reşad Sâlim, y.y., Trz., 305. Muhalif yazarlar Mecûsîlikle Keysâniyye, Mazdekîlik, Ebû Müslim ve Bâbekiyye arasında bağ kurarak bu hareketleri Meymûn el-Kaddâh'a bağlamaya çalışmışlardır. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 234–235; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 241; el-Büstî, *Keşfü Esrâr*, 317–320.

Muhalif kaynakların İsmâilîliği Mecûsîliğe bağlama nedenleri daha çok itikadî sebeplerle açıklanabilir. Zira onlar İsmâilîlik'teki Sâbık-Tâlî anlayışı ile Mecûsîlik'teki Nur-Zulmet anlayışlarını mukayese ederek İsmâilîler'in Mecûsîlik'teki Nur ve Zulmet'in yerine Sâbık ve Tâlî'yi koyduklarını iddia etmişlerdir.[293] Mecûsîlik'te Yezdân ve Ehrimen'in birlikte âlemi düzenlemeleri gibi İsmâilîlik'teki Sâbık ve Tâlî de âlemi birlikte düzenlemişlerdir.[294] Onların Mecûsîlik'ten tek farkı bu düzenleyicilere Yezdân ve Ehrimen yerine Sâbık ve Tâlî demeleridir.[295] Büstî ilave olarak, İsmâilîler'in nurun zulmetten kurtulması ile ilgili görüşlerinin de Mecûsîlerle aynı olduğunu belirtir.[296]

Horasan-Mâverâünnehir yöresinin Karmatî yazarları arasındaki ilmî tartışma konularından birisi Mecûsîler olmuştur. Nesefî, Mecûsîler'in üçüncü Nâtık Hz. İbrâhim'in devrine ait oldukları kanısındadır.[297] Ebû Hâtim ise buna karşı çıkarak onların Mûsâ devrine ait olduklarına işaret eder.[298] O, Hz. Ali'nin rivayetinden hareketle Mecûsîliğin kitabî dinlerden birisi olduğuna inanır[299] ve bu nedenle onların hukukî statülerinin Yahudi ve Hıristiyanlarınki ile aynı olduğunu belirtir.[300] Zerdüşt bir Lâhık'tı, ancak getirdiği kitap şeriat değil hikmettir ve taraftarları Zerdüşt'ün bu kitabını tahrif etmişlerdir.[301] Onların düalizm iddiasında bulunmalarının ve nebîlerin kendilerine getirdiklerinden sapmalarının temel nedeni Fisagor'un öğrencilerinden birisinin Fars topraklarına gelerek onları kendi itikadına döndürmesidir.[302] Sicistânî ise, Mecûsîlerle ilgili olarak Nesefî'nin iddialarını desteklemiş[303] ve Mecûsîler'i açıkça dalalete düşmekle suçlamıştır.[304] Dolayısıyla Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatî yazarların, bazı farklar olmakla birlikte, Mecûsîler'i dalalete düşmüş Ehl-i

---

[293] İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXV, 136; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 222, 227.
[294] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 222, 227.
[295] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 222.
[296] El-Büstî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 316. Bazı çağdaş yazarların klasik kaynaklardaki bu iddiaları destekliklerini görüyoruz. Neşşâr, Karâmıta, Haşşâşîn ve diğer Bâtınî gruplar üzerinde Zerdüştlüğün büyük etkisi olduğu kanısındadır. (Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst., 1999, I, 264.) Bulut ise İsmâilîlik'teki yedi devir nazariyesinin kökeninin Zerdüştlüğe dayandığını belirtir. (Bkz. Bulut, *İslam Komüncüleri*, 82.)
[297] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 148.
[298] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 164; Stern, *Studies*, 34. Ebû Hâtim'in delilleri için bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 148–153; Stern, *Studies*, 36–39.
[299] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 176; *Kitâbu'l-Islâh*, 165.
[300] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 162.
[301] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 156.
[302] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 160.
[303] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 82–83.
[304] Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961, 61–62.

Kitap olarak gördükleri sonucunu çıkarabiliriz. Buradan hareketle onların Mecûsî olduğu yönündeki idiaların İsmâilî kaynaklarca desteklenmediği sonucunu çıkarabiliriz.

Mes'ûdî kendi döneminde Irak, Fars, Kirman, Sicistan, Horasan, Taberistan, Cibal, Azerbaycan ve er-Rân bölgelerinde Mecûsîler'in kutsal saydıkları ateş tapınaklarının çokluğundan bahsetmektedir.[305] Yine Bahreyn Karmatîleri'nin merkezi olan Hecer'de Hz. Muhamed döneminde Mecûsîler'in bulunduğunu görmekteyiz.[306] Ebû Hâtim er-Râzî döneminde bunların bir kısmının hala varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü onun rivayet ettiğine göre Himyer kabilesi Mecûsîliği iddia ediyordu ve Yemen ile Bahreyn'deki Mecûsî kalıntıları onlardandı.[307] Buradaki Mecûsîler'in Karmatî harekete katıldığına dair açık bir işaret yoktur. Ancak Bahreyn'de İsmâilî daveti inşa eden Cennâbî ailesi Güney Fars'ın bir beldesi olan Cennâbe'dendir ve İran kökenlidir. Büyük ihtimalle de onlar Mecûsî bir kökene sahiptirler. Nitekim Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Sa'îd el-Cennâbî'nin İslam'ı beğenmediği, gerçek dinin Mecusîlik olduğunu iddia ettiği rivayet edilmektedir[308] ki bu rivayetler onun Mecusi kökeniyle alakalı olmalıdır. Diğer yandan Bahreyn Karmatîleri'nin Mecûsîliğe olan yakınlıklarını kısmen destekleyen Yalancı Mehdî olayıyla ilgili rivayetlere de sahibiz. Buna göre Mehdînin gelişinin yakın olduğunu düşünen Bahreyn Karmatîleri'nin lideri Ebû Tâhir Süleyman, Zekeriya el-Isfahanî'yi zuhurunu bekledikleri Mehdî zannederek davetin başına geçirmiştir. Ancak İsmâilî itikadının bir gereği olarak şeriatların gizli sırlarını açıklaması beklenen Mehdî, onlara açıkça Mecûsî itikadını önermiştir. Yaptığı hatayı anlayan Ebû Tâhir, bir hile ile sahte Mehdî'yi öldürtmüştür.[309] Bu rivayet bir taraftan Bahreyn Karmatîleri'nin Mecûsîliğe olan yakınlığını gösterirken, diğer taraftan Mecûsî olmadıklarının delili olarak da yorumlanabilir. Zira onlar bir taraftan Mecûsî birisini Mehdi zannederek başa geçirirken, diğer taraftan başa geçirdikleri bu sahte Mehdî kendilerine Mecûsî itikadını önerdiği için onu öldürmüşlerdir.

İsmâilîlik'te Mecûsî etkinin varlığını gösteren başka birtakım hususlar da mevcuttur. Mevcut rivayetlerden, Mecûsîler'in Mehdî beklentisi içerisinde

[305] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 258.
[306] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, TCKBY, Ankara, 2002, 113-114, 116.
[307] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, I, 148.
[308] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 81–82.
[309] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 355; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 16–17.

olduklarını,[310] beklenen Mehdî'nin, yanındaki güvenilir kimselerle birlikte Horasan'da büyük bir kalede ikamet etmekte olduğuna inandıklarını görmekteyiz.[311] Mecûsîlik'teki bu anlayışın Katmatîler'deki Dâru'l-Hicre geleneğinin ilk nüvesini oluşturduğunu öne sürebiliriz. Çünkü Karmatîler, kendi yandaşları için bir kale inşa ederek bu kalelere Dâru'l-Hicre adını vermişler ve Dâru'l-Hicre'ye göçmeyi gerekli görmüşlerdir.[312] Dâru'l-Hicreler Mehdî'nin zuhurunun gerçekleşeceği yerlerdir.[313]

Mecûsîliğin özellikle Bahreyn'deki Karmatî düşüncenin oluşumuna bazı etkilerinin olabileceğini kabul etmekle birlikte, Karmatî düşüncenin temelde Mecûsî olduğu ve dâîlerin gizliden gizliye Mecûsî itikadını yaydıkları yönündeki klasik kaynaklardaki iddiaların gerçeği yansıtmadığını düşünmekteyiz. Nitekim Kadı Abdülcebbâr Mecûsîliğin yayılmacı bir politika gütmediğini açıkça ifade etmektedir.[314] Yayılmacı bir politika izlemeyen ve cihat gibi bir gayeleri olmayan bu dinin taraftarlarının Şîa kılıfı altında gizli gizli İslam itikadını bozmaya çalıştıklarını iddia etmek tutarlı gözükmemektedir.

Klasik kaynaklarda Karmatîliğin kaynağı olarak gösterilen bir diğer din de Seneviyye'dir. Rivayete göre Senevî olan Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh, Hamdan Karmat'a gelerek mezhebini öğretmiştir.[315] Yine Karmatîliği Maniheizm'in[316] ya da Zenâdıka'nın[317] yolu olarak görenler vardır. İslâm itikadının bozulması için yapılan istişare toplantısında Mazdekiyye'den bir cemaatin de bulunduğu belirtilmiştir.[318] 402/1011 yılında hazırlanan Ubeydullah'ın mezhebi ile ilgili beyannamede onun soyunun Berdeysan'a bağlandığını hatırlatmakta da yarar vardır.[319] Tüm bu hareketler gnostik tabiatları ile ön plana çıkmaktadır.

---

[310] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 72; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 179–180.
[311] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 179–180.
[312] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223; Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 205.
[313] Bahreyn Karmatîleri Mehdî'nin kendi Dâru'l-Hicre'leri olan Bahreyn'den zuhur edeceğini umuyorlardı. Bkz. Nâsır-ı Hüsrev (481/1088), *Sefername*, Çev. A. Terzi, MEB, İst., 1985, 130.
[314] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 185.
[315] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 221–222, Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 6, 10; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 14; *Muntazam*, VII, 232; Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 100.
[316] El-Mâlâtî eş-Şâfiî, *et-Tenbîh*, 22.
[317] Ebû Abdillâh b. Muhammed ez-Zehebî (748/1347), *el-'İber fî Haberi men Ğaber*, Thk. Muhammed es-Sa'îd, Beyrut, 1985, I, 399.
[318] İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 14; el-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 10.
[319] Bkz. Alaaddîn Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa III*, Çev. Mürsel Öztürk, KBY, Ankara, 1988, 106. İslam kaynaklarında Mecûsîlik adı altında genellikle Zerdüştlük ele alınırken, Senevîlik başlığı altında ise çoğunlukla Maniheizm anlatılmıştır. Bu kaynaklarda Mecûsîlik ile Senevîlik arasındaki temel ayrım noktası –Her ne kadar Mâturîdî Mecûsîliği de Seneviyye'ye dâhil etmişse de- Mecûsîlik'te Nur kadîm, zulmet hâdis iken; Seneviyye'de Nur ve Zulmet'in kadîm olarak kabul edilmesidir. Yine bu kaynaklarda Zındîk teriminin de çoğunlukla Maniheizm için kullanıldığını

Klasik kaynaklar İsmâiliyye ile Seneviye arasındaki ilişki ile alakalı olarak çoğunlukla İsmâilîler'in Sâbık-Tâlîsi ile Senevîler'in Nur ve Zulmeti arasında benzerlik olduğu noktasından hareket etmişlerdir. Bu iddiayı öne sürenlere göre Seneviye'nin Nur ve Zulmetin iki kadîm ilah olduğunu benimsemesi gibi[320] İsmâiliyye de birinin diğerine zamanda önceliği olmaksızın iki kadîm ilah olduğunu, ancak onlardan birisinin diğerinin varlığının illeti olduğunu iddia etmiştir.[321] Aralarındaki fark sadece İsmâilîler'in kavramlarda değişiklik yapmış olmalarıdır.[322]

Senevîler'e göre Nur sadece hayrı temsil eder ve ondan şer sâdır olmaz. Zulmet ise şerrin temsilcisidir ve her ikisi de kadimdir.[323] İsmâilîler'deki Sâbık ve Tâlî ise, onların aksine, hayrın temsilcisidir. İsmâilîler şerri İlk Mübdi' dedikleri yaratıcıdan tenzih etmişlerdir. Çünkü ondan sadece hayır sadır olur. Bu nedenle İlk Mübdi'den ilk zuhur eden varlık olan Sâbık'ta şer bulunmaz, o mutlak hayırdır. Ondan, onun faydalarını kabul eden Tâlî doğmuştur. Tâlî, mutlak hayır olan Sâbık'tan doğduğu için zatı itibarı ile tamdır, ancak ameli itibarı ile tam ve mutlak hayır değildir. Yani kudret olarak Sâbık'tan aşağıdır ve Tâlî'nin hareketinde bir miktar şer vardır.[324] Ancak Sâbık mutlak bir şer ya da karanlık değildir. Şer, sadece hayrın azalmasıdır. Bu bakış açısına göre yukarı âlemden aşağı aleme doğru gidildikçe maddi unsurlar çoğalmakta ve buna bağlı olarak da şer artmaktadır. Bu anlayış gnostik tabiatlı Senevî hareketlerin iddialarından oldukça farklıdır ve İlk İsmâilîliğin Sâbık-Tâlî'si ışık ve karanlığın kozmik düalizmini karşılamaz.[325] Ancak onlar, ruh-beden ilişkisi, kurtuluş ve benzeri öğretilerinde bu gnostik tabiatlı akımlardan etkilenmişlerdir.

Mazdekiyye ile Ebû Müslimiyye, Mukannâiyye ve Bâbekiyye-Hürremiyye hareketleri de İsmâilî davetle irtibatlandırılmıştır.[326] İslam geldikten sonra Horasan-Mâverâünnehir'de iktidara karşı ortaya çıkan isyanları iki grupta toplamak

---

ifade etmekte yarar vardır. Bkz. Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İst., 2002, 67-71.

[320] Mekhûl en-Nesefî, *er-Redd 'ale'l-Bida'*, 88; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 57, 143, 144, 150, 175; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 72; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 142; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 21.

[321] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 238.

[322] El-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 25.

[323] Mekhûl en-Nesefî, *er-Redd 'ale'l-Bida'*, 88; el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 57, 143, 144, 150, 175; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 72; İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 142; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 21.

[324] Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî'*, 63.

[325] Daftary, *A Short History*, 55–56.

[326] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 241; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 141–142; el-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 50–52, el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 221; el-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 7; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 21.

mümkündür. Birinci grupta Bihâferîd, Sünbaz, İshak, Üstadsiz ve Mukannâ tarafından 129/746 ile 159/775 tarihleri arasında özellikle köylüler tarafından desteklenen hareketler yer almaktadır. Bu hareketler özellikle Abbâsî davetine destek vermiş olan Ebû Müslim'in adı etrafında ortaya çıkan birtakım aşırı görüşlü Keysânî grupların etkisinde doğmuştur. İkinci grupta ise Hürremiyye, Hürremdîniyye ya da Muhammira olarak adlandırılan hareketler vardır.[327] Bu ikinci grup muhtemelen hala Mazdekî inançlara sahip köylülerdi.[328] Ancak Arap karşıtlığıyla dikkat çeken bu hareketler senkretik bir yapı arz etmiş, özellikle Şîî gulat çevrelere ait kimi aşırı öğretileri ve Mehdî ile ilgili iddiaları kendi itikatlarına dâhil etmişlerdir.[329]

Mazdekîliğin genel özelliklerinden birisi senkretik bir yapı arz etmesidir[330] ve Mecûsî kökene dayandığı görüşü benimsenmektedir.[331] Ancak senkretik yapısından dolayı hareketin özellikle Maniheizm'in gnostik ilkelerinden etkilendiği anlaşılmaktaır.[332] Mazdekîliğin bu yarı gnostik senkretik yapısı Hürremî-Bâbekî hareketler tarafından da devam ettirilmiş, ancak bunlar İslâm döneminde ortaya çıktıkları için bazı İslâmî unsurları da senkretik yapılarına dâhil etmişlerdir. İlk İsmâilîlik ortaya çıktığında Hürremî hareketler Horasan-Mâverâünnehir'de hala varlıklarını sürdürdükleri için İsmâilî itikadının onların bu yarı gnostik senkretik yapılarından etkilenmiş olması muhtemeldir.

Mazdekiyye ve Hürremiyye ile özellikle Bahreyn Karmatîleri arasındaki ciddi benzerlik Karmatîler'in bu hareketlerden etkilenmiş olabileceği yönündeki tezimizi doğrulamaktadır Mazdekîyye ve onun devamı niteliğindeki Hürremiyye ile ilgili

---

[327] Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 62–63. Bu hareketlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 276; II, 32; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdât*, 79, 89; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 200, 206, 221; Nizâmülmülk, *Siyasetname*, 233, 261-263-264; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 71; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/964), *el-Bed' ve't-Târîh*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, Trz., II, 82–83, 87, 112-114; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 141-142; İbn Nedîm, *Fihrist*, 417; Daftary, "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 146-147; Stern, *Studies*, 43–46; Lewis, *Tarihte Araplar*, 136; Cem Zorlu, "Abbâsî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler", *Marife*, S. 1, (Konya 2001), 112; Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fığlalı-S. Hizmetli, Pınar Yay., İst., 1999, 111.

[328] Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât, Ankara, 2004, 33; Chokr, , *Zındıklık ve Zındıklar*, 63.; Daftary, "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 145. Ekinci Mazdekiyye ile Hürremiyye kavramlarının eş anlamlı olduğu kanaatindedir. Hürremiyye kavramı ile mezhebin bir bölümü değil, Mazdek hareketi kast edilmiştir. Bkz. Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 57.

[329] Daftary, "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 145. Ancak Hürremiyye'de Mazdekî unsurların daha ön planda olduğunu vurgulamak gerekir.

[330] Daftary, "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 140.

[331] İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 112; Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar*, C.6, S. 18, (Ankara 2004), 167.

[332] Şehristânî Mazdekîliğin "iki oluşum ve iki asıl" konularındaki görüşlerinin pek çok yönüyle Maniheizm'e benzediğine işaret etmektedir. Bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 84.

önemli iddialardan birisi onların malı ve kadını ortak kullanmayı savundukları yönündedir.[333] Sâsânîler döneminde ortaya çıkmış olan Mazdek hareketinin köylülerden ciddî bir destek görmüş olması Sâsânîler'deki sosyal tabakalar arasındaki makasın oldukça açılmış olduğuna işaret etmektedir. Mazdek'in, sermayenin toplumun katmanları arasında eşit bir şekilde dağıtılacağını iddia etmesi bu nedenle onlara cazip gelmiş olmalıdır. Dolayısıyla Mazdek'in hareketi, toplumun ezilen kesimlerinin iktidara karşı başkaldırdığı sosyal içerikli bir hareket olarak tanımlanabilir. Sosyal vurguları hakim olan bu hareketin halkın gözündeki değerini düşürmek isteyen Sasanî iktidarının, onlarla ilgili kadınları ortak kullandıkları iddiasını gündeme getirmiş olması muhtemeldir. Zira bu yöntem, muhalif yazarlar tarafından İsmâilî hareketlerin geneli için kullanılmıştır. Muhalif Mazdek hareketine karşı Sâsânîler döneminde gündeme getirilen bu karalama geleneğinin İslam döneminde de Mazdekî hareketlerin devamı niteliğindeki Hürremî hareketler için kullanıldığını görmekteyiz. Mazdekîlikteki malın ortak kullanımına yapılan özel vurgunun özellikle Karmatî çevrelerde de şiddetle gündeme getirildiğini görmekteyiz. Karmatîler de tıpkı bu hareketler gibi kadını ortak kullanmakla itham edilmiştir.

Bu hareketlerle Karmatîlik arasındaki en önemli benzerliklerden birisi de her iki hareketin de köylülere ve toplumun alt tabakasına hitap etmesidir. Mazdekiyye hareketi Sâsânî devletindeki gelir adaletsizliğine karşı köylülerden destek bulan bir başkaldırı hareketi olarak gözükmektedir. Bu hareketin devamı niteliğinde ortaya çıkan Abbâsîler'e karşı girişilen hareketlerde buna bir miktar Araplara karşı olma duygusu da eklenmiştir.[334] Ekinci'nin Friedlaender'e dayanarak gündeme getirdiği, Hürremî grupların yayıldığı bölgeler ile Karmatîler'in yayıldığı bölgelerin aynı olduğu[335] yönündeki iddianın da doğru olmadığını belirtmekte yarar vardır. Karâmıta

---

[333] Rivayete göre Mazdek, taraftarlarına haramları helal saymış, bütün kötülüklerin kaynağı olarak kadın ve malı gördüğü için bunların herkesin ortak malı olması gerektiğini iddia etmiştir. Onlara göre isteyen istediği kadınla birlikte olabilir ve isteyen istediği mala sahip olabilir. (Bkz. El-Mâlâtî, *et-Tenbîh*, 92; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 135; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 85; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 217–218; Ebû'l-Me'âlî, *Beyânu'l-Edyân*, 26.) Bu iddialar bazı çağdaş araştırmacılarca da desteklemişlerdir. (Bkz. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 270; Işık, "İslam Bilginlerinin Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", 166; W. Bartold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Ankara, 1977, 12; Fuad Köprülü, "İzah ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, Çev. Fuad Köprülü, Ankara, 1977, 175, Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 56.) Lewis, onların mülkiyet ortaklığını kesin olarak getirse de, kadının ortak kullanımını getirdiğinin tartışmalı olduğunu belirtmektedir. (Bkz. Lewis, *The Origins*, 96.)

[334] Krş. Azimli, *Babek İsyanı*, 32, 87; Zorlu, "İlk Silahlı Hareketler", 108–109; Lewis, *Tarihte Araplar*, 138.

[335] Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 59.

daha çok Kûfe Sevadı, Irak, Suriye, Bahreyn ve Yemen'de yayılmıştır. Horasan Mâverâünnehir'de ise ciddi bir halk desteği bulamamış, yönetici sınıfı içerisinde tutunmaya çalışmıştır. Oysa Hürremî hareketler daha çok İranlılar içerisinde, Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde yayılmıştır. İslam sonrası Horasan-Mâverâünnehir'deki bu hareketlerde İranlılık olgusunun kısmî bir etkisi vardır.[336] Oysa Karmatîler ve genel anlamda İsmâilîler bir soya dayalı hareketin taraftarı olmamışlardır. İlk İsmâilîler arasında Araplar Farslılar'dan daha fazla bir yekûn tutmuştur.[337]

Horasan-Mâverâünnehir'deki Hürremî-Bâbekî hareketler ve Gulat Şîî hareketlerle ilgili olarak gündeme getirilen bir diğer iddia da onların şeriatı nesh ettikleri yönündedir.[338] Mazdekî, Hürremî ve Ebû Müslim'i takip eden gulat hareketlerin tamamının şeriatı nesh ettiği anlaşılmaktadır. Bu hareketlerde var olan şeriatın neshi olgusunun farklı gerekçelerle de olsa Karmatîlik'te de söz konusu olduğunu belirtmeliyiz. Irak, Suriye ve Bahreyn Karmatîleri'nin özellikle köylü ve alt tabakadan destek gördüğünü, bu hareketlerde var olan malın eşit dağıtılmasına dönük iddiaların bir benzerinin özellikle Bahreyn Karmatîleri için de söz konusu olduğunu görmekteyiz. Bu hareketlerin Karmatîlerle benzer olduğu bir diğer nokta da hareket tarzlarıyla alakalıdır. Bu hareketler isyanlarını dağ başlarında başlatmışlar ve güvenlik amacıyla dağ başlarında güvenli kaleler yaparak oralarda ikamet etmişlerdir.[339] Bu gelenek önce Karmatî İsmâilîler, daha sonra da Alamut İsmâilîleri tarafından sürdürülmüştür. İsmâilîler bu geleneğe Dâru'l-Hicre kavramı adıyla itikadî bir anlam da yüklemişlerdir. Yine Mazdekiyye'nin aşağı ve yukarı âlem arasındaki ilişkiyi açıklamak için 4, 7 ve 12 sayılarına yüklediği anlamın[340] İsmâilî itikadında da özel bir yer işgal ettiğini görmekteyiz. İsmâilîlik'te de dördüncü Nâtık'ın diğerlerinden üstün olduğunu iddia eden bazı görüşler olduğu gibi, yedi devir nazariyesi ve on iki Nakîb düşüncesi geliştirilmiştir.

---

[336] Krş. Nizamülmülk, *Siyasetname*, 234. Burada söz konusu olan Araplara karşı İran milliyetçiliği yapmak değil; Arapların aşağılamalarına karşı Mevâlî'nin, özellikle de İranlıların eşitliğini savunmaktır. Bkz. Chokr, *Zındıklık ve Zındıklar*, 239–250; Lewis, *Tarihte Araplar*, 136.

[337] Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleymen Ateş, Pınar Yay., İst., 2004, 139.

[338] Hidâşiyye, Mukannâiyye ve Hürremiyye gibi aşırı grupların şeriatı nesh ettikleri rivayet edilir. Bkz. Nâşî el-Ekber, (293/905), *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fi'l-Makâlât*, Thk. Joseph Vann Ess, Beyrut, 1971, 33; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 200-201, 206-207; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 131, 135; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 64-65, 249; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 259, 264-265; el-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 9; İbnü'l-Cevzî, *Telbîs*, 109–110.

[339] Mukannâ Nahşeb dolaylarında muhkem bir kaleye sahipti. Yine Bâbek, Abbâsî güçlerine yenilince muhkem bir kaleye sığınmıştır. Bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 200; Nizamülmülk, *Siyasetname*, 260.

[340] Ş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 86.

Sonuç olarak Mazdekiyye, Mukannâiyye, Hürremiyye ve benzeri hareketlerle Karâmıta arasında yukarıda belirttiğimiz hususlarda benzerlik ve etkileşim olsa bile[341] bunlardan hareketle İsmâilîlik, Mazdekî-Hürremî hareketlerin devamı olarak görülemez.[342] Her ne kadar özellikle Bahreyn Karmatîleri ile bu hareketler arasında ciddi benzerlikler varsa da her iki hareketi birbirinden ayıran önemli farklar vardır. Öncelikle belirtmek gerekir ki Karâmıta'nın yayıldığı dönemlerde bu hareketler Karâmıta'dan bağımsız olarak varlıklarını devam ettirmeyi sürdürmüşlerdir.[343] Abbasîler'in ilk dönemlerinde etkili olan bu hareketlerin ilerleyen dönemlerde etkileri giderek azalmış, bu bölgelerde Samanîler gibi Fars kökenli devletlerin kurulması ile bu etki tamamen ortadan kalkmıştır. Karmatîler'in ortaya çıktığı III./IX. yüzyılın ikinci yarısında bu hareketler etkisini iyice yitirmişti.

B. KARMATÎLİĞİN TEŞEKKÜLÜNÜ HAZIRLAYAN ETKENLER

1. Siyasi Etkenler

İslâm dünyasında ortaya çıkmış siyasî ve itikadî oluşumları incelerken siyasetin bu oluşumları yönlendirmede ve seyirlerini belirlemede oynadığı rol dikkate alınmadıkça yapılan her türlü analiz eksik kalacak, sonuçları yanıltıcı olacaktır.[344]

Karmatî hareketin doğup geliştiği III./IX. ve IV./X. asırların genel özelliği halifelerin güçlerini kaybetmeleri ve nüfuzlarının hızla azalmasıdır.[345] Halifenin gücünün azalmasına paralel olarak askerlerin ve askerlerin desteğini alan vezir ve benzeri şahısların nüfuzları artmıştır. Hatta bu dönemde halifeleri tayin ve azledenler genellikle askerler olmuştur.[346] Merkezî otoritenin zayıflamasına paralel olarak farklı bölgelerdeki yerel emirler nüfuzlarını artırarak hilâfet merkezinden bağımsız hareket

---

[341] İsmâiliyye'nin Mazdekî-Hürremî hareketlerden etkilendiğini bazı çağdaş araştırmacılar da kabul etmektedir. Bkz. Azimli, *Babek İsyanı*, Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 280; Lewis, *The Origins*, 31; Bezzûn, *el-Karâmıta*, 119–120.

[342] Daftary, "İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", 148.

[343] İbn Nedîm kendi döneminde Bihâferîd'in taraftarlarının Horasan'da bulunduğunu belirtir. Hürremiyye el-Muhammira ise Cibal'in nahiyelerinde, Azerbaycan ve Ermeniye arasındaki yerlerde, Deylem'de, Hemedan ve Dînever'de, Isfahan ve Ehvaz arasındaki yerlerde bulunmaktadır. (Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 418.) Nâşî el-Ekber Hürremiyye'nin kendi dönemde varlığına işaret eder. (Bkz. Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 35.) Bağdâdî ise kendi döneminde Hürremî Mâziyâr taraftarlarının Cürcan çevresindeki köylerde bulunduğunu belirtir. Bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 207.

[344] Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 492–493.

[345] Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas, 2003, 71; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 59. Abbasîler'in erken dönem sosyopolitik durumlarıyla ilgili olarak bkz. Muharrem Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri, 2001, 32-69.

[346] Krş. İbn Haldûn (630/1223), *Mukaddime*, I, 216; Muhammed b. Ali b. Tabatabâ İbnu't-Tiktakâ (660/1262), *Kitâbu'l-Fahrî*, Mısır, 1896, 220; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 97–98; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 59; W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., İst., 1998, 315.

etmeye başlamışlardır.[347] Büveyhî hâkimiyetinin başlaması ile birlikte ise bir taraftan halifenin manevî otoritesi korunmaya ve artmaya devam ederken, diğer yandan yönetim tamamen Büveyhî emirlerin eline geçmiştir. Bu dönemde halifenin fonksiyonu sadece Büveyhî emirlerin icraatlarını tasdik etmek ve onların yönetimine meşruiyet sağlamaktan ibaret olmuş, Büveyhîler halifenin manevî otoritesini kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmışlardır. Bu dönemde sadece asker güçlenmemiş, aynı zamanda kadılık ve vezirlik gibi merkezî kurumlar da güçlerini artırmışlardır.[348]

Bu dönemde halifelerin durumu gerçekten içler acısıydı. Mütevekkil'i (234–250/847–861) komutan Küçük Boğa öldürtmüştür.[349] Yerine geçen Müstaîn'i 252/863 yılında Saîd b. Sâlih öldürtmüştür.[350] Onun döneminde fitne ve fesadın arttığı rivayet edilmiştir.[351] Onun ardından başa geçen Mu'tez 255/866 yılında hapiste öldürülmüştür.[352] Ondan sonra gelen Muhtedî, nüfuzunu artırmak için mevâlîden bazılarını öldürünce Türk askerler onu görevden almışlar ve 256/867 yılında gördüğü işkenceden dolayı ölmüştür.[353] Yerine geçen Mu'temid, Mes'ûdî'ye göre, hevası ve zevkinin peşinden gitmiş, devlet işlerini ihmal etmiş ve 279/892'de zehirlenerek öldürülene kadar bu şekilde devam etmiştir.[354] Yerine geçen Mu'tezıd 286/899 yılına kadar başta kalmış, iyi bir yönetim göstermiştir.[355] Daha sonraki dönemde de benzer sahneleri görmekteyiz. Kısa süreli halifeler yönetimde söz sahibi olamamış ve hemen hepsi öldürülmüştür. Komutanlar memnun olmadıkları halifeye karşı darbe girişiminde bulunmuşlar,[356] çoğunda da başarılı olmuşlardır. Halifeler toplanan

---

[347] Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, 71.

[348] Bkz. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İst., 2000, 259, 269, 104, 115; Watt, *İslâm Felsefesi*, 69

[349] Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 179–180. Halife Mu'tez, Küçük Boğa'yı 254/865 yılında öldürtmeyi başarmıştı. Halife, Boğa hayattayken doğru dürüst uyku uyuyamaz, ondan korktuğu için silahını gece gündüz yanından ayırmazdı. "Boğa mı benim kellemi alacak, ben mi onun, bunu öğrenmeden bu halim devam edecek. Boğanın gökten üzerime inmesinden ya da yerden üzerime çıkmasından korkuyorum" derdi. Bkz. Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 179.

[350] Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 166.

[351] İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 219.

[352] Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 168, 180; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 221. Mu'tez, halife olunca müneccimleri çağırmış ve hilâfetinin kaç yıl olacağını sormuştu. İçlerinden birisi ona"Türklerin istediği kadar." cevabını vermiş, toplantıda ona gülmeyen kimse kalmamıştı. Bkz. İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 220.

[353] İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 223; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 88. Mes'ûdî ise onun öldürüldüğünü belirtir. Ona göre halife kendisine karşı çıkan Baykiyal (Ya da Baykibek?) ile yaptığı savaşı kaybederek Samarra'ya sığınmıştır. Halktan yardım istediyse de ona kimse yardım etmemiş ve aldığı kılıç darbesi ile öldürülmüştür. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV,184, 187–188.

[354] Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 334–335; *Mürûc*, IV, 229.

[355] İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 231. Mes'ûdî onun zehirlendiğine dair rivayetlerin olduğunu belirtir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 272–273.

[356] Örneğin 296/908 yılında halife Muktedir'e karşı komutanlar darbe girişiminde bulunmuşlardı. Bkz. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 343–344; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 395–396.

vergilerin yetersizliği sebebiyle askerlerin maaşlarını ödeyemiyorlar, askerler de maaşlarını almak için sık sık isyan çıkarıyorlardı.[357] Yine sık sık vezir değiştirilir olmuştu[358] ve her vezir belli bir askeri grup tarafından destekleniyordu. İktidardaki vezirin görevden alınacağıyla ilgili dedikodular nedeniyle, onu destekleyen askerî gruplar huzursuzluk çıkarıyorlardı.[359] İbn Tiktakâ'ya göre Halife Radî dönemi (322–329/933–940) Abbasî hilafetinin tamamen zelil olduğu, halifenin yönetimden tamamen el etek çekip sadece basit işlerle uğraştığı bir dönem olmuştur.[360] Yönetimi bırakıp 333/944 yılında Musul'a kaçmak zorunda kalan halife Müttakî'nin sarayı ve diğer önde gelenlerin evleri yağmalanmış, olaylarda on bin civarında insan ölmüştür.[361] 333/944 yılında Müstekfî döneminde Büveyhî emiri Muizzüddevle Bağdad'a girmiş ve bundan sonraki dönemde işleri Büveyhîler yürütmüştür.[362]

Bu süreç içerisinde özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde Abbâsîler'den büyük oranda bağımsız Tâhirîler ve Samanîler gibi devletler ortaya çıkmıştır.[363] Bunların merkezle olan bağlantısı her geçen gün azalmış, Abbasîlerle olan ilişkileri bir süre sonra ara sıra vergilerin ödenmesi, Cuma hutbelerinde halifenin adının anılması ve paralarda halifenin adının yer almasından ibaret olmaya başlamıştır.[364] Bu yeni durum özellikle Horasan-Mâverâünnehir'de güçlü yönetimlerin ortaya çıkması sonucunu doğururken, karışıklığın zirvede olduğu Abbasî başkentine yakın yerlerde, Bahreyn, Yemen ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde kargaşa ve huzursuzluğun hakim olduğu bir ortamın oluşmasına sebebiyet vermiştir. İsmâilî dâîler bu bölgelerde rahatça davetlerini yayma imkânı bulmuşlar, iktidar kendi iç sorunlarından zaman bulup yükselen bu yeni tehlike ile yeterince meşgul olamamıştır. Karmatî ve Fatımî tehlikelerini ancak kendisine karşı ciddî başkaldırılara giriştiklerinde idrak edebilmiş, ancak bu defa da merkezî yönetimdeki başıboşluk ve ekonomik imkânsızlıklar yüzünden yine onlarla yeterli mücadeleyi yapamamıştır.

Abbasî iktidarında ortaya çıkan bu yönetim zafiyeti kuşkusuz beraberinde ekonomik ve sosyal sorunları da getirmiştir. Sorunlu bölgelerin başında merkeze

---

[357] Örnek olarak bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 199.
[358] Mesela Muktedir, iktidarı boyunca 12 vezir kullanmıştır. Bkz. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 344–345.
[359] Bunun bir örneği için bkz. Et-Taberî, *Târîh*, XI, 121.
[360] İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 254. Krş. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 362.
[361] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 360.
[362] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 362; *Mürûc*, IV, 370; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 258.
[363] Krş. Watt, *İslâm Felsefesi*, 72; Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İst., 1997, 650.
[364] Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 88.

yakın yerlerde kurulmuş olan Kûfe, Basra gibi kozmopolit bir yerleşimin olduğu şehirler gelmektedir. Bu anlamda patlak veren ilk ciddi sosyal hareketin Zenc isyanı olduğunu görmekteyiz.[365] İsyanın Karmatî hareketin hemen öncesinde ve aşağı yukarı aynı bölgelerde çıkmış olması isyanı Karmatîlik açısından oldukça önemli kılmaktadır. Mu'tez'in hilafeti döneminde (252–255/863–866) 252/863 yılında Basra'da Bilâlîler ile Sa'dîler arasında fitne ortaya çıkmış ve bu isyan 255/866 yılında Basra'da Zenc isyanının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır.[366] Hareketin lideri kendisini Hz. Ali soyuna dayandırarak[367] Basra ve nahiyelerinde, özellikle es-Sabâh'ta ikamet etmekte olan Zencilerden bir grubu yanına alarak Dicle Nehrini aşıp Dinarî'de karargah kurmuştur.[368] Daha sonra Bahreyn'e, gitmiş ve Benî Temîm'e sığınarak burada ciddi bir destek elde etmiş, Basra civarında oldukça etkili olmuştur.[369]

Zenc isyanı 14 yıl devam etmiştir. 256/869 yılında Ubulla'yı[370], 257/870 yılında Basra'yı[371], 259/872 yılında Ehvaz'ı,[372] 260/873 yılında Kûfe'yi[373], 264/877 yılında Vasıt'ı[374] alarak yağmalamışlar; 270/883 yılında Sâhibu Zenc öldürülmüştür.[375] Zenc isyanı Karmatî hareketten farklılık arzeder. Ancak hareket tarzı, yöntemi, yayıldığı bölgeler ve diğer bazı hususlarda Karmatî hareketle ciddi benzerlikler göstermektedir. Bu anlamda Karmatî hareketin Zenc hareketinin kalıntılarından ciddi destek gördüğünü söyleyebiliriz.[376]

Sâhibu Zenc'in ashabının köpek eti yemesi,[377] 266/879 yılında Kâbe'ye saldırarak Kâbe'nin örtüsünü almaları, Hac kafilelerine saldırmaları, Râmehürmüz mescidini yakmaları[378] gibi hususlar özellikle Bahreyn Karmatîleri için de söz konusu olmuştur. Yine Sâhibu Zenc'in Ebû Huseyb nehri yakınlarında bir şehir inşa ederek

[365] Krş. Levis, *The Origins*, 92.
[366] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 183.
[367] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 195–196; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 172; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 178; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 226–227. Nesep âlimleri onun nesebinin doğru olmadığını belirtmişlerdir. Buna göre Sâhibu Zenc Rey bölgesinden Verzenîn denen bir köydendir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 196; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 178.
[368] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 178; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 172; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 227.
[369] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 178; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 227.
[370] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 92.
[371] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 205–206.
[372] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 121.
[373] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 125.
[374] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 153.
[375] Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 196; *et-Tenbîh*, 335; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 185; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 342; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 227.
[376] Abdullah Sağır, *Abbasi Döneminde Zenci Hareketi*, MÜSBE, İst., 2002. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)
[377] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 207.
[378] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 167.

etrafına hendekler kazdırdığı ve sağlam bir sur yaptırarak taraftarlarını buraya yerleştirdiği rivayet edilir.[379] Aynı yöntemi Karmatîler de kullanarak buralara "Dâru'l-Hicre" adını vermişlerdir.[380]

Zenciler'in savaş tekniklerinin de Karmatîler tarafından örnek alındığını düşünmekteyiz. Zira Zenciler'in özellikle Dicle ve Fırat nehirlerine yakın yerlerde ikamet ettikleri, sıkıştıklarında bataklıklara kaçarak kendilerini kurtardıkları, Fırat ve Dicle üzerinde kayıkları kullanarak saldırılarda bulundukları rivayet edilir.[381] Aynı taktikleri Karmatîler de kullanmışlardır. Yine Sâhibu Zenc'in nucûm hesabına göre hareket ettiği rivayet edilir.[382] Karmatîler de bu yöntemi mehdînin zuhurunun yakın olduğunu delillendirmek için kullanmışlardır.[383] Hem Karmatîler hem de Zencîler'in gelirlerinin büyük bir kısmının yağma yoluyla elde edildiğini de vurgulamakta fayda vardır.[384]

İki hareket arasındaki benzerliklerden birisi de her iki hareketin de kendilerini Hz. Ali soyuna dayandırmalarıdır.[385] Ancak Zenc isyanında itikadî unsurların daha arka planda olduğunu varsayabiliriz. Hareket öncelikle sosyal meselelerle ilgileniyordu. Liderlerinin kendisini Hz. Ali soyuna dayandırması o dönemin muhalif hareketlerinin genel bir özelliğiydi ve meşruiyet sağlama amacı gütmekteydi. Oysa İsmâiliyye bu sosyal sorunlardan çok daha önce ortaya çıkmış, Karmatîlik de bu mezhep içerisinde zuhur etmiştir. Karmatî hareket bu itikadî yapı üzerine kurulmuş ve Karmatîler sosyal sorunları mezhebin gelişimi için kendi lehlerinde kullanmışlardır. Zencilerin lideri Ali b. Muhammed'in ise bu tip uzun vadeli bir projesi yoktur. O, bir taraftan Zencileri kölelikten kurtarmayı vaat ediyor, diğer taraftan onlara bol bol köle ve cariye sözü veriyordu.[386] Dolayısıyla o, köleliğin kaldırılması gibi ezilen kesimlere ait sorunları çözmeyi değil, mevcut kölelerin durumlarının iyileştirilmesini vaat ediyordu. Tüm bunlardan anlaşıldığı gibi Karâmıta ile Zenc isyanı arasında doğrudan

---

[379] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 171–172.
[380] Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn-i Havkal (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1928, I, 27; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devadarî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire, 1961, VI, 53.
[381] Örnek olarak bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 159.
[382] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 102.
[383] El-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 213; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.
[384] Her iki hareket de girdiği şehirleri yağmalamış, daha sonra şehirden çıkarak kendi inşa ettikleri güvenli merkezlere dönmüşlerdir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 88.
[385] Sâhibu Zenc kendi soyunu Hz. Ali'ye dayandırırken, Karmatîler zuhuru beklenen Mehdî'nin nesebini Hz. Ali soyuna dayandırıyorlardı. Ancak bazı Karmatîler'in kendilerini Hz. Ali soyuna dayandırdıklarına dair bilgiler de mevcuttur. Bkz. İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 206.
[386] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 175; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 79.

bir ilişki yoktur. Ancak Karmatîler, özellikle Irak, Suriye, Bahreyn ve Güney İran dolaylarında Zencilerin oluşturduğu istikrarsızlıktan istifade etmiş, Abbasîlerle savaşmak ve taraftar toplamak için onların kullandıkları yöntemleri kullanmış ve onlarla benzer bir tabandan destek bulmuşlardır.[387] Hamdan Karmat'ın kısa sürede Kûfe Sevadı'nda önemli başarılar elde etmesinin arkasındaki temel neden Zenc isyanıdır. Yaklaşık 15 yıl süren (255–270/869–883) bu isyanlar bölgenin istikrarsızlaşmasına ve Hamdan Karmat'ın davetinin uzun süre dikkatlerden kaçmasına sebebiyet vermiştir.[388] Rivayete göre Hamdan Karmat'ın daveti Kûfe Sevadı'nda yayılmaya başlayınca bir grup Bağdad'a gelerek durumu halifeye bildirmiştir. Onlar, halifeye Karâmıta'nın İslam dininde olmayan şeyler ihdas ettiklerini, kendilerinden olmayan Ümmet-i Muhammed'e kılıcın gerekli olduğunu düşündüklerini haber vermişler, ancak halife onlara iltifat etmemiş ve onları dinlememiştir.[389] Abbasîler'in siyasi olarak acizliklerini gösteren bu durum Karmatîler'in Kûfe Sevadı'nda kısa sürede önemli bir siyasi güç olmaları sonucunu doğurmuştur.

2. Ekonomik Etkenler

İslâm'ın yayıldığı dönemde Doğu Roma imparatorluğunda ağır vergi yükünün hemen tamamı orta sınıfın üzerine yüklenmişti.[390] Devletin her alanda olduğu gibi ekonomik alanda da artan müdahaleleri söz konusuydu. Özellikle tarım alanlarında artan müdahaleler neticesinde, işlenen tarım alanlarında bir azalma yaşanmıştı. Devletin, topraklarını terk eden toprak sahiplerini ve köylüleri maddi olarak ve başka bazı özendirmelerle topraklarında kalmaya ikna etme çabaları ve bu konudaki kaygıları kanunlarına da yansımıştı.[391]

Aynı durum Sâsânîler için de geçerlidir. Onlarda da sıkı bir kast sistemi vardı.[392] Bu sistem içerisinde ağır bir vergi yükünün olduğunu, ancak Müslümanların buraları ele geçirmesi ile birlikte bölge halkının memnun kalacağı bir vergi sisteminin geliştirildiğini görmekteyiz. Hz. Ömer Fars topraklarını ele geçirince onlardan cizye

---

[387] Taberî'de geçen, Hamdan Karmat'ın Zenciler'in lideri ile görüştüğü ve itikadi konularda anlaşamadıkları için onlara destek vermekten vazgeçtiği yönündeki rivayet iki hareketin itikadî yapısı ve hedefleri açısından farklı olduğunun açık bir göstergesidir. (Bkz. Et-Taberî, *Târîh*, X, 191; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 191.)
[388] El-Markizî, *İtti'âz*, 113; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 228–229; Daftary, "Carmatians", 2.
[389] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 189.
[390] De Lacy O'lery, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Y. Kutluay-H. Yurdaydın, Pınar Yay., İst., 2003, 69.
[391] Bernard Lewis, *Ortadoğu*, Çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara, 2005, 40.
[392] O'lery, *İslâm Düşüncesi*, 69.

almış ve eski vergi düzenini devam ettirmiştir.[393] Ancak Fars krallarının onlardan aldığı Nevruz ve Mihrican hakkı, küsur ve ücret, hazine hakkı ve benzeri pek çok kesintiyi de kaldırmıştır.[394]

Başlangıçta Roma ve Sâsânî imparatorluklarının ağır vergileri altında ezilen halklar için Müslümanların sunduğu yeni ekonomik düzen oldukça cazipti ve iyi şartlar sunmaktaydı. Emevî ve Abbasîler'in ekonomik ve siyasi anlamda güçlü olduğu dönemlerde bu memnuniyetin genel anlamda devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Karmatîliğin ortaya çıktığı III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren devletin ekonomik koşullarının giderek bozulmaya başladığını görmekteyiz.

Mes'ûdî Mütevekkil döneminde (234–250/847–861) ekonomik refahın üst düzeyde olduğunu belirtir.[395] Ancak ondan sonraki askerî vesayetin arttığı dönemde ekonomik durum, halifelerin otoritelerinin azalması ve siyasi durumun bozulmasına paralel olarak hızla kötüye gitmiştir. Abbasîler'in benimsediği bürokratik Sâsânî devlet modeli devletin harcamalarını hızla artırmıştır. En sık karşılaşılan sorunlardan birisi askerlerin ve diğer memurların maaşlarının ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle geciktirilmesi ve ödenememesiydi. Bu durum sık sık ordunun ayaklanmasıyla sonuçlanmaktaydı.[396] Ordunun ekonomik ve siyasi nedenlerle ayaklanması ve halifeleri değiştirmesi, beraberinde merkezî otoritenin iyice zayıflamasına sebebiyet vermiştir.[397]

Devletin saltanata dönüşmeye başladığı böyle dönemlerde devletin başındakiler daha çok vergi elde etmek için çiftçilerin ve diğer kesimin üzerindeki vergi yükünü artırma yoluna giderler.[398] Abbâsîler'in bu döneminde de fiilen bu yapılmıştır.[399] Vergi gelirleri büyük oranda tarıma dayandığı için yük özellikle çiftçinin sırtına yüklenmiştir. Bu durumun doğal sonucu üretimin ve halkın gelirinin azalmasıdır.[400] Dolayısıyla vergilerin artırılması gelirlerin artmasına katkı sağlamadığı

---

[393] Şayet belde barışla ele geçirilmişse genellikle o beldeden cizye alınmış; savaşla ele geçirilmişse, halkı Müslümanlığı seçse bile, cizye ve haraç alınmıştır. Bkz. El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, 384, 651.
[394] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübivve*, II, 327–328.
[395] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 125–126.
[396] 253/864 yılında ordu mensupları emir Vasif et-Türkî'den rızıklarını istemiş, Vasif'in maaşları ödeyememesi üzerine onu öldürmüşlerdir. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 65.) Yine halife Mu'tez'in görevden alınıp işkence edilerek öldürülmesinin nedeni de ordunun maaşını zamanında ödeyememesi idi. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 73–74; VIII, 43.
[397] Elias H. Tuma, "İlk Dönem Arap Ekonomi Politikaları", Çev. Ali Dere, *CÜİFD*, S. 4, (Sivas 2000), 272.
[398] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 369.
[399] İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 372.
[400] Tuma, "İlk Dönem Arap Ekonomi Politikaları", 283, 285.

gibi, özellikle alt ve orta gelir grubunda ciddi sosyal sorunları beraberinde getirmiştir. Bu dönemde alınan gelir artırıcı diğer bir önlem de halkın mallarının zorla müsadere edilmesi uygulamasıdır.[401] Bir diğer yöntem ise Kûfe Sevadı'nda ve diğer yakın yerlerdeki devlet arazilerinin maaşları ödenemeyen ordu mensuplarına ikta edilmesidir. Bu komutanlar elde ettikleri arazileri verimli bir şekilde işletip gelirlerini artırarak makam ve mevkilerinden dolayı haksız rekabete yol açmışlardır. Yine askerler, siyasî otoritenin zayıflamasına bağlı olarak köylere giden su kanallarının tamir edilmesi ve yolların düzeltilmesi gibi görevlerini ihmal etmeye başlamışlar, bu yolların çoğu harap olduğu gibi, su kanalları da kapanmış ve tarım ciddi bir sekteye uğramıştır.[402] Komutanlardan ikta sahibi olanların hizmetçi ve köleleri de etrafı tahrip ederek toplanması gereken haraç ve diğer vergileri tahsil etme konusunda işkenceye başvurur olmuşlardır. Bu komutanların arazileri çoğaldıkça onlara verilen arazilerin vergisi azalıyordu. Çünkü onlar sürekli zarar gösteriyorlar, onlara hiçbir kuvvet itiraz edemiyor, itiraz eden olursa da ona düşmanlık besliyorlardı.[403]

Artan ekonomik ve sosyal sorunlar nedeniyle özellikle merkeze yakın yerlerde isyanlar baş göstermeye başlamıştır. Karmatîler'in hemen öncesinde ortaya çıkan en ciddi isyan hareketi Basra civarındaki bataklıkları kurutma işlerinde çalışan Zencilerin isyanıdır. Bu isyan 270/883 yılı civarında bastırılmış, fakat bu tarihlerden itibaren bu kez Karmatî isyanı baş göstermiştir. Bu isyanları bastırmak için daha çok askeri güce ve ekonomik harcamaya ihtiyaç duyulmuş, zaten iyi olmayan ekonomi isyanların da etkisiyle kangren halini almıştır.[404] İsyan çıkan yerlerden düzenli vergi alınamamış, bu da gelirlen daha da azalmasına sebebiyet vermiştir.[405]

Bu dönemde vergi gelirlerinin de azaldığı anlaşılmaktadır.[406] Azalmanın başlıca nedeni ordu komutanlarının, mültezimlerin ve taşra yöneticilerinin aldıkları

---

[401] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, 110–111. el-Mes'ûdî, halife Müktefî'nin Şemâsiye nahiyesinde kendisine bir saray yaptırmaya karar verdiğini, bunun için bu nahiyelerdeki pek çok araziye fiyatını ödemeksizin el koyduğunu, ona bu nedenle pek çok kişinin beddua ettiğini ve bu beddualar neticesinde saray bitmeden öldüğünü belirtir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 280.
[402] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 390.
[403] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 390–391.
[404] 317/929 yılında Bağdad'da 12 bin atlı birlik bulunuyordu ki bunların aylık maaşı 500 bin dinardı. Yaya birlikleri ise 20 bin kişi idi ve bunların maaşı da 120 bin dinar tutuyordu. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 92.) Oysa örneğin Mu'tezıd öldüğünde beytülmalde 10 bin dinar, 10 bin dinar değerinde mal ve mücevher ile bir miktar alet edevat vardı. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 340.) Müktefî öldüğünde ise 8 bin dinar, 25 bin dirhem, 9 bin baş hayvan vardı. (Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 279–280.) Bu miktarların sadece ordunun maaşlarını karşılamak için bile yetmeyeceği ortadadır.
[405] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 95.
[406] Krş. El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 277–278; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 253.

paylardır.[407] Bunun yanında özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde hilafet merkeziyle bağlarını büyük oranda koparmış olan[408] devletlerin yöneticileri, topladıkları vergileri kendileri kullanmaya başlamışlardır. Üstelik bazı şehirlerin halkları, merkezi otoritenin zayıflığını görünce vergisini bazen vermiş, bazen da vergi vermemek için savaşmıştır.[409]

Abbasî ihtilali başlangıçta köylülere çok geniş mülkiyet hakları ve adil bir vergi sistemi getirmişti. Bu sisteme göre vergi tespit edilmiş sabit bir miktar yerine ürünün yüzdesi üzerinden alınıyordu.[410] Ancak zamanla ikta edilen ve devlete ait olan arazilerin çoğalması, vergilerin artması, büyük arazi sahibi ve tüccarların çoğalması gibi nedenlerle çiftçilerin durumu kötüleşmiştir. Buna yönetimin zayıflayıp aristokrat kesimin birtakım imtiyazlar elde etmesi de eklenince toplumdaki sosyal sınıflar arasındaki uçurum gittikçe artmıştır.[411] Sermaye az sayıdaki kişilerin ellerinde toplanmaya başlamış, yönetimdeki başıboşluk ve ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle pek çok arazi toprak ağalarının eline geçmiştir.[412] Bu durumun doğal sonucu tarımla uğraşan geniş halk kesimlerinin ve köylülerin önemli bir kesiminin büyük ağaların işçileri durumuna düşmeleri, arazilerini satmak zorunda kalmaları ya da ekip biçememeleridir.[413]

Ekonomik durumun bozulmasının küçük arazi sahipleri üzerindeki en önemli etkisi arazilerini ekip biçmekten vazgeçmek veya cüzî bir gelir karşısında toprak ağalarına ya da devlete vermek zorunda kalmaları olmuştur.[414] Bunun pek çok örneği vardır. Mesela halife Reşid döneminde Filistin'de hilafete ait bazı topraklar terkedilmişti. Bunun üzerine halife Reşid bu toprakların işletilmesi için Herseme b. A'yen'i gönderdi. Herseme, alınan haraç miktarının azaltılması şartı ile toprak sahiplerinin bir kısmını yeniden dönmeye ikna etmiştir.[415] Yine Kazvin yakınlarındaki Kâkızan'daki öşür topraklarını işleyen köylüler arazilerini valiye teslim etmişlerdir.[416]

---

[407] Lewis, *Ortadoğu*, 178.
[408] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 362; Lewis, *Ortadoğu*, 169.
[409] Örneğin Taberistan halkının düzenli vergi vermediği, zaman zaman vergi ödememek için savaştığı rivayet edilir. Bkz. El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 486.
[410] Lewis, *Tarihte Araplar*, 120.
[411] Avni İlhan, "Bâtıniye", *DİA*, C. 5, (İst. 1992), 191.
[412] Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 58; Bernard Lewis, *Haşîşîler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İst., 2004, 42.
[413] Krş. Lewis, *Haşîşîler*, 42.
[414] Azimli, *Babek İsyanı*, 30. Safarîler zamanında Fars'tan çok sayıda haraç mükellefi göç etmiş; hükümet göç edenlerin vergilerini kalanlara yüklemişti. Bkz. Mez, *İslâm Medeniyeti*, 140.
[415] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 205.
[416] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 464.

Arazilerin terk edilmesinin ya da devlete bırakılmasının tek nedeninin vergilerin çokluğu ve kâr payının düşüklüğü olmadığını görmekteyiz. Merkezi hükümetin zayıflamasına bağlı olarak güvensizliğin artması ve halkın mahsullerinin korunamaması da bu durumun sebepleri arasındadır. Memun döneminde Cebel bölgesindeki Sîser halkı halifenin yoluna çıkarak ona serkeşlerin yağmacılıklarından dert yanmışlardır. Onlar halifeye, kendilerini kuvvetlendirmesi, hırsız eşkıyalardan ve başkalarından koruması şartıyla topraklarını halifeye vermeyi ve bu topraklarda onun çiftçileri olarak kalmayı kabul ettiklerini bildirmişlerdir. Memun onların bu önerilerini kabul etmiş, böylece burası halifenin çiftliği olmuştur.[417]

Karmatî hareketin ilk ortaya çıktığı Kûfe ve civarının ekonomik açıdan özel bir önemi vardır. Çünkü Sevad arazileri Hz. Ömer tarafından Müslümanlar adına devletleştirilerek bölge halkı zimmî yapılmış, arazilerinden de cizye ve haraç alınmıştır.[418] Mehdî döneminde bu topraklar öşür toprağına çevrilerek haraç kaldırılmıştır.[419] Ayrıca o, halkın bu toprakları yarıcılık esasına göre ekmesine izin vermiştir.[420] Yine Basra'daki bazı özel arazi sahipleri vergilerin çokluğundan dolayı arazilerini yarıcılık esasına göre halife er-Reşîd'in oğlu Ali'ye vermişler, Ali buraları öşür toprağı yaptırmıştır.[421] Buradan hareketle Karmatîler'in ortaya çıktığı dönemde Kûfe Sevadı ve Basra'daki arazilerin büyük çoğunluğunun ya devlet mülkiyetinde olduğunu ya da vergilerin yüksekliğinden dolayı devlete verilmiş araziler olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla buralarda tarımla uğraşan geniş bir işçi kesimin varlığı kaçınılmaz bir durumdur. Devletin elindeki bu araziler, yönetimde askerin tesirinin artması, merkezî yönetimin zayıflaması ve devletin maaşlara karşı ikta etmesi sonucu askerlerin ellerine geçmeye başlamıştır.[422] Askerlerin siyasi gücünün artması ile birlikte keyfi uygulamaların da artması kaçınılmaz olmuş, bu arazilerde çalışan çiftçiler bölgedeki memnuniyetsiz kitlelerin başını çekmişlerdir. Diğer yandan Kûfe ve Basra'da bataklıkların kurutulması ve kanallar açılarak sulu tarımın geliştirilmesi neticesinde ciddi bir gelir elde ediliyor[423] ancak kanallar sel ve deprem felaketleri ile sık sık bozuluyordu. Merkezi yönetimin zayıflaması, bu işlerde istihdam edilen

[417] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 446.
[418] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 380.
[419] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 532.
[420] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 389.
[421] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 537.
[422] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 390–391.
[423] Abû'l-Ferec Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1945, I, 195.

kölelerin isyan etmesi ve sorumlu askerlerin görevlerini ihmal etmeleriyle bu gelir ciddi anlamda sekteye uğramış, bu durum bölgedeki çiftçilerin daha da fakirleşmelerine yol açmıştır[424]

Ekonomik durum Horasan-Mâverâünnehir'de de çiftçiler açısından çok farklı olmamıştır. Örneğin Samanîler döneminde Buhara haracı tüm nahiyelerde azalmış, bazı gelir getiren araziler batmış ve Sultan bu arazilerden haracı kaldırmak zorunda kalmıştır. Beykent ve diğer pek çok merkezde durum bu şekilde cereyan etmiştir.[425]

Alt tabakanın maruz kaldığı bu ekonomik zorluklar, sıkıntıları çözmeyi vadeden iktidar karşıtı muhalif hareketlerin bu insanlar arasında kolayca yayılmasına zemin hazırlamıştır. Önce Zenc hareketi, daha sonra Karmatîler mevcut iktidardan memnuniyetsiz olan bu kitlelere dayanmışlardır. Özellikle Bahreyn Karmatîleri onlara cazip gelecek birtakım çözüm önerileri de sunmuştur. Onlar malın eşit bir şekilde paylaşılmasını öneriyor, zengin iktidar yandaşlarının mallarını yağmalayarak fakirlere vermeyi vaat ediyorlardı.

3. Sosyokültürel Etkenler

Karmatî davet İslam âleminin çok farklı bölgelerinde, farklı kabile ve milletler arasında taraftar bulmuştur. Karmatîliğin ilk ortaya çıktığı Kûfe Sevadı'nda hareket özellikle Arap kabileleri arasında yayılmıştır. O dönemde Kûfe Sevadı ve Basra civarında Temim ve Kays kabileleri yoğunluktaydı.[426] Bölgedeki Rıfâa ve Dabbe kabileleri genel anlamda Karmatî davete muhalefet etmemiştir. Rivayete göre burada bulunan büyük kabilelerin alt kollarından az ya da çok bu davete destek vermeyen boy kalmamıştır. Benî Şeybân'dan Benî Abs,[427] Zühel, Aneze, Teymullah, Benî Sa'l ve diğer boylar harekete katılmıştır.[428] Bahreyn'de davetin ana destekçisi Arap asıllı Âlu Senbar kabilesi[429] ve bedevîlerdir. Suriye'de ise Zikreveyh'in hareketi büyük oranda Yemen asıllı Kelb kabilesinin, özellikle de Uleys boyunun fakirlerinden destek görmüş,[430] Esed kabilesinin boylarından da harekete katılım olmuştur.[431]

---

[424] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 390.
[425] Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer en-Narşâhî (348/959), *Târîhu Buhâra*, Çev. E. Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, Trz., 54.
[426] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, I, 24.
[427] Ebû'l-Me'âlî, *Beyânu'l-Edyân*, 22.
[428] El-Makrizî, *İtti'âz*, I, 209–210; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 192–193; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 226; Hizmetli, "Karmatîler", 510.
[429] Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 146.
[430] İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 938; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 136–137; Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 137–138.
[431] El-Zehebî, *Târîh*, XXII, 52.

Kaynaklarımız Karmatî harekete katılanların özellikle toplumun alt kesimine mensup insanlar olduğunu belirtmişlerdir.[432] Dava Irak'ta, Kûfe Sevadı'ndaki köylüler, bir ölçüde de göçebe boyları arasında yayılmıştır. Bahreyn ve Suriye'de hareketin omurgasını Bedevî Araplar oluşturmuştur. Yemen'de ise dava dağlarda yaşayan boylarca desteklenmiştir. Horasan-Mâverâünnehir'de de davet önce kırsal kesimlerde başlatılmış, ancak yeterli başarı sağlanamayınca taktik değişikliğe gidilerek yönetici elit tabaka hedef kitlesi olarak seçilmiştir.[433] Dolayısıyla Karmatîler öncelikle köylülere ve göçebelere hitap etmiş ve esas olarak onların desteğini almıştır. Bu nedenle uzun bir süre hareketin kentlerde ciddi bir tesiri olmamıştır.[434] Hareketin alt tabakadan insanlar arasında yayıldığının kanıtlarından birisi 286/899 yılında Abbasîler'in Sevad bölgesi valisi Tâî'nin kölesi Bekr'in Karmatîler'in üzerine yürüyüp onları Meysân ve çevresinde yenmesiyle ilgili olarak anlatılan rivayettir. Bu rivayete göre Bekr, onlara öldürücü bir darbe vuracakken, Karmatîler'in çoğu çiftçilikle uğraştığı için Sevad'ın harap olacağını düşünerek onların üzerine daha fazla gidememiş, yalnızca reislerinden birisini yakalatıp öldürtmüştür.[435]

İsmâilîlik başlangıçta yeraltı yaşamına zorlandığı ve gizli hareket ettiği için farklı coğrafyalardaki yerel unsurlardan etkilenmiştir.[436] Özellikle Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra Karmatîler başsız kalmışlar, her bölgenin baş daisi büyük oranda kendi bölgesindeki daveti bağımsız olarak sürdürmeye devam etmiştir. Bu durum yerel unsurların Karmatî hareket içerisinde daha fazla önem kazanmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla Karmatîliği tek bir bütün olarak değil de, amaç birliği dışında birbirinden büyük oranda bağımsız lokal hareketler olarak ele almak ve anlamaya çalışmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.[437]

Karmatî hareketi destekleyen Arap kabilelerinin genellikle Yemen'li Ezd kabilesi ile Rebîa'nın kollarından olması kabile asabiyetinin bu harekette kısmi etkisinin olduğunu göstermektedir. Bağdâdî haklı olarak buna işaret eder. Ona göre Bâtınîliğe destek veren üç sınıftan birisi, Hz. Muhammed aralarından çıktı diye

---

[432] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 232–233; el-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 20. Gazâlî'ye göre Bâtınîliğe katılanlar Zenciler, kara cahil bedevî Araplar, Kürtler ve Acemlerin ayak takımı ile gençlerin serserileridir. (Bkz. El-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 20.)

[433] Stern, "Ismâ 'îlîs and Qarmatians", 290–291; Daftary, *İsmaililer*, 156–157; "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara, 2005, 56; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 111.

[434] Daftary, *İsmaililer*, 156; Galib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 172; Massignon, "Karmatîler", 352.

[435] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 416.

[436] Daftary, *İsmaililer*, 27.

[437] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 28; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 26, 31.

Mudar'a kin besleyen Rebîa'nın kıt akıllılarıdır. Abdullah b. Hâzim buna işaret etmek için Horasan'daki hutbesinde şöyle demiştir: "Doğrusu Rebîa, Nebîsini Mudar'dan gönderdi diye Allah'a daima kızmıştır."[438]

Karmatî hareketin önemli unsurlarından birisi olan Bedevîler İslâm geldikten sonra da çöle yakın bölgelerde göçebe bir hayat sürerek hayvancılıkla uğraşmaya devam etmişlerdir. Bunlar şehirlerden uzak olduklarından ve göçebe bir hayat sürdüklerinden III./IX. yüzyılda bile İslâmı yeterince özümseyememişlerdi.[439] Kadı Abdülcebbâr'a göre, Karâmıta İslâmı bilmeyen bu bedevî toplulukları kendi görüşüne davet etmiş, onlar da bu davete kolayca kanmışlardır.[440] Bedevîliğin önemli özelliklerinden birisi zor tabiat şartlarına alışık olmaktır. Bu durum onların daha cesur ve gözü kara olmalarına sebebiyet verir ve şehirlilerden oluşan düzenli ordu birlikleri ile yapacakları savaşları kazanmaya daha yakındırlar.[441] Göçebeliğe alışmış olan bu insanlara her türlü otoritenin sıkıntı vereceği de diğer bir gerçektir.[442]

Karmatîler özellikle Bahreyn'de bedevîlerden destek görmüşler ve buradaki faaliyetlerinde bedevîlerin hareket tarzlarını kullanmışlardır. Bahreyn Karmatîler'in eline geçmeden hemen önce, tıpkı daha sonra Karmatîler'in yaptığı gibi bedevîlerin de hac kafilelerinin yolunu keserek yağma yaptıklarını,[443] Kâbe'ye saldırarak örtüsünü alıp kaçtıklarını görmekteyiz.[444] Karmatîler, bedevîlerin bu faaliyetlerini aynen devam ettirmişlerdir. Onlar, Ehl-i Kıble'nin sorgusuz sualsiz kılıçtan geçirilmesine, öldürülmesine, kanlarının akıtılmasına, mallarının alınmasına ve küfre girdiklerine şahitlik edilmesine cevaz vermişlerdir.[445] Ancak bedevîlerden farklı olarak, bu faaliyetlerini itikadî bir temele dayandırarak meşrulaştırmışlardır. Buna göre yedinci Nâtık Muhammed b. İsmail ilk gelişinde Hz. Muhammed'in şeriatını neshederek gaybete girmiştir. O, yeniden gelip şeriatların içerisindeki gizli hakikatleri açıklayarak kıyameti ilan edene kadar şeriatsızlık dönemi hâkim olacaktır.[446]

---

[438] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 233. Abbâsîler öncesi kabile asabiyetinin etkilerini görmek için bkz. İbrâhim Sarıçam, *Emevî-Hâşimî İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1997.
[439] Rivayete göre Ali b. Muhammed el-Isfezânî hacca gitmişti. Karâmıta onu esir etmiş, sonra serbest bırakmış; ancak dönerken bedevilerin eline geçmişti. Onlara Rasûlullah'tan bahsetmiş, ancak onlar "Biz onun adını hiç duymadık" demişler; Isfezânî buna hayret etmişti. Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, II, 521–522.
[440] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 521–522.
[441] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 168, 187, 205.
[442] Lewis, *Ortadoğu*, 82.
[443] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 179.
[444] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 280.
[445] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 206–207.
[446] Daftary, *A Short History*, 55.

Bu felsefî anlayışın bedevîler tarafından anlaşılmasını beklememeliyiz. Onlar daha çok hareketin kendilerine sağladığı ekonomik ve sosyal haklarla ilgilenmişler, Karmatî önderler de bedevîlerin savaşçı ve cesur kimliklerinden istifade etmişlerdir. Bu bedevîler İsmâilî mitolojiyi sonraki nesillere aktaracak ve yeniden yorumlayıp geliştirebilecek kültürel derinliğe ve geleneğe sahip değillerdi. Bedevîliğe dayanan Arap geleneğinde hiçbir siyasî lider, bizzat Hz. Muhammed bile, Arap olmayan Şiîlerin Hz. Ali'ye atfettikleri imajla algılanmamıştır.[447]

Bu noktada Karmatî hareketin iki farklı yönüyle karşı karşıyayız. Bir tarafta çoğunluğu alt tabakaya mensup köylü ve bedevî Arap kabileleri hareketin siyasi boyutunu yürütürken, hareketin kültürel boyutuna ve edebiyatına ciddi bir katkı sağlayamamışlardır. Bu geniş halk kitleleri, İsmâilî itikadı kendi bünyelerine uysun uymasın, harekete geniş katılım göstermişlerdir. Bunlar İsmâilîliğin kendilerine sunduğu ya da sunacağı daha çok ekonomik ve sosyo-kültürel haklarla ilgili gözükmektedirler. Ancak başlangıçta harekete daha az destek veren Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilîler, Karmatî İsmâilîliği'nin edebiyatına ve gelişmesine daha fazla katkı sağlamışlardır. Zaten sonraki dönemlerde sosyal şartların değişmesi ile İsmâilî itikat özellikle Farslılar ve Hintliler arasında yayılırken, başlangıçta geniş destek gördüğü bedevî ve köylü Araplar arasından neredeyse tamamen silinmiştir.

Abbasîler'in iktidara gelmesi ile birlikte Arap kültüründeki sultan ideolojisi genellikle Fars sultan ideolojisinden nakledilmiştir. Böylelikle ilk Abbasî çağındaki Arap toplumunun durumu, daha önce Fars toplumunun durumunun geliştiği yöne doğru gitmiştir. Bu, hilafet devletinden sultan devletine doğru bir gidiştir. Bu dönüşümün en belirgin özelliği, halife ile halk arasında "seçkinler"in doğuşudur.[448] Bu dönemde üç belirgin statü ortaya çıkmıştır: Halife, devlet büyüklerinden oluşan yönetici sınıf ve bunların dışında kalan geniş halk sınıfı.[449] Seçkinlerle geniş halk kesimi arasındaki sosyo-ekonomik fark giderek artmış, özellikle köle, işçi ve köylü sınıfı arasında huzursuzluk çoğalmıştır.[450] Tıpkı alt tabakanın memnuniyetsizliğinden dolayı Sâsânî İranında Mazdek isyanının olması gibi, Abbasî iktidarında da önce Zenc, ardından Karmatî isyanlar baş göstermiştir. Karmatîler, bu ezilmiş kitlelerin

[447] Krş. Ahmet Yaşar Ocak, *İslam İnançlarında Hz. Ali*, TTKY, Ankara, 2005, XV. (Sunuş Yazısı). İbn Haldun, Arapların, bedevîliğinden dolayı, teslim aldığı kültürel mirası ve hadarî kültürü daha geriye götürdüğünden bahseder. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 206.
[448] Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 666–667.
[449] Cabiri, *İslâm'da Siyasal Akıl*, 651.
[450] Mir Ali, *el-Karâmıta*, 145, 141.

haklarını savunmayı kendilerine şiar edinmişlerdir. Irak'ta Karmatî bir ayaklanma çıkaran İsa b. Musa'nın yenilmesinden sonra ele geçirilen bayraklarında şu ayet yazıyordu:[451] "Yeryüzünde ezilenlere iyilikte bulunmayı, onları imam ve mirasçı yapmayı istiyoruz."[452] Karmatîler, açıkça bir Kur'an ayetinden hareket ederek fakir ve ezilen halk kesimlerinin yanında yer aldıkları mesajını vermeye çalışıyorlardı. Ancak ezilen kitleleri kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Karmatîler'in kendileri de, talan, vurgun ve yağma yaparak kendilerinden olmayanları ezme yolunu seçmişlerdir.

Karmatî hareket, sadece dinî içerikli bir hareket olmadığı gibi, sadece sosyal içerikli bir hareket de değildir. Başlangıçta dinî vurgusu ağır basan İsmâilîlik, III./IX. asrın ortalarından itibaren toplumsal şikâyetler ve eşitsizliklere özel bir dikkat göstermiş, böylelikle bir toplumsal protesto hareketi niteliği kazanarak, gelişmekte olan Abbasî düzenine karşı ciddi bir tehdit unsuru haline gelmiştir.[453] İslam'ın ilk dönemlerindeki ihtilalci hareketler açıkça sosyal ve iktisadi bunalımlar ve arzulardan hareket ediyorlarsa da, herhangi bir sosyal veya iktisadî reçetelerinin olduğunu öne sürmek güçtür.[454] Ancak Karmatîler toplumun karşısına kendilerince bir çözüm önerisiyle çıkmışlardır. Buna göre kişisel sermaye birikiminin önüne geçilecek, sermaye toplumun katmanları arasında mümkün olduğunca eşit dağıtılacak, yönetimde şuraya dayalı bir sistem kurulacaktır.[455]

Karmatî hareket ortaya çıktığında İmâmîler'in 11. imamı henüz yeni ölmüştü. Pek çok İmâmî kaynağın da belirttiği gibi Hasan el-Askerî, yerine geçecek kişiyi açıkça ilan etmemişti.[456] Soruna çözüm yolları arayan mezhep taraftarları ister istemez farklı çözüm yollarına yönelmişler ve kaynakların belirttiğine göre ondan fazla gruba ayrılmışlardır. Ancak onların büyük çoğunluğu bir Mehdî'nin gelmesi fikrini benimsemiştir.[457] Bu durum açıkça İmâmî çevrelerde imametle ilgili zihni kargaşayı ve ciddi bir krizin varlığını gösterir.[458] İsmâilî dâîler bu durumu kendileri için bir

---

[451] 28/*Kasas*, 5.
[452] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 86.
[453] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 156.
[454] Lewis, *Haşîşîler*, 35.
[455] Bazı araştırmacılar Karmatî harekette sosyal vurgunun dinî vurgunun önünde olduğuna işaret etmişlerdir. Bkz. Mir Ali, *el-Karâmıta*, 144; Lewis, *Tarihte Araplar*, 145; *The Origins*, 91.
[456] Abdülaziz Sachedina, *Islamic Messianism*, Albany, 1981, 39; Mostafa Vaziri, *The Emergence of Islam: Prophecy Imamate and Messianism in Perspective*, New York, 1992, 160.
[457] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, 310–315;Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 241–269; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 284-288; Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 292-293.
[458] İmâmîlerdeki imamet krizi ve gaybet teorisi ile ilgili olarak bkz. Cemil Hakyemez, *Gaybet İnancı ve Şiîlik'teki Yeri*, Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2006; *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İsam Yay., İst., 2009, 13-236; Metin Bozan, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül*

fırsata dönüştürmek istemişlerdir. Onlar hedef kitle olarak özellikle bunalımda olan İmâmîler'i seçmişler, bu nedenle başlangıçta kendilerini Şîî olarak göstermişlerdir.[459] Hasan el-Askerî sonrası süreçte yaşanan buhranı göstermesi açısından en önemli örneklerden birisi Mansûr el-Yemen'dir. Önceleri kendisi de bir İmâmî olan Mansûr, 11. imamın, yerine imam tayin etmeden ölmesinden sonra büyük bir boşluk ve sıkıntıya düştüğünü belirtmiştir. İsmâilî dâîler onun bu durumundan istifade ederek Mansûr'u davete kazandırmışlardır. Yine bir Şîî olan ve Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret eden Ali b. Fadl da burada İsmâilî dâîler tarafından davete kazandırılmıştır.[460]

Mansûr el-Yemen, İsmâilî hareketin önderi tarafından Yemen'e gönderildiğinde buradaki Şîîler'in Mehdî'nin yakın zamanda geleceği ile ilgili beklentilerinin ne kadar büyük olduğunu görmüştür. O, Sana'nın bir köyüne uğradığında, köydeki Şîî bir âlimin Mehdî'nin dâîsinin bu köye geleceğini savunduğuna şahit olmuştur. Seyahatı esnasında bir mescitte ayak ayak üstüne atıp dinlenirken, yaşlı bir Şîî gelerek ona Mehdî'nin dâîsinin de onun oturduğu yerde bu şekilde oturacağını söylemiştir.[461] Cened'e geldiğinde namaz kıldığı mescitte gecelemek istemişti. Ancak Şia karşıtları Şia'nın, bu mescitte Mehdî'nin dâîsinin geceleyeceğine inandığını belirterek onu mescitten zorla çıkarmak istemişlerdir.[462] O Cened'den ayrılırken bir adam ona gelerek rüyasında Rasûlullah'ı gördüğünü, Rasûlullah'ın kendisine Mehdî'nin dâîsinin beldelerine geldiğini ve onu burada bulabileceğini haber verdiğini söyleyerek Mansûr el-Yemen'in Mehdî'nin dâîsi olduğunu iddia etmiştir.[463] Mansûr, Aden'e pamuk tüccarı kılığında vardığında Mûsa Oğulları, Mehdî'nin dâîsinin buraya geleceğini ve onun bekledikleri kişi olduğunu, çünkü onda Mehdî'nin dâîsinin sıfatlarının olduğunu söylemişler, bunun üzerine Mansûr onlardan biat almıştır.[464] Aden-i Lââ'da ise bir Şîî âlim Mehdî'nin dâîsinin Mansûr'un geldiği yıl geleceğini öne sürmekteydi. Bunu haber alan Yemen valisi İbn Ya'fûr Şîî âlimi hapsetmiş ve o, hapiste iken ölmüştür.[465]

Süreci, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2004, 155–189; Mehmet Atalan, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2004, 21-52; Ali Avcu, *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu*, Yüksek Lisans Tezi, OMÜSBE, Samsun, 2002, 115–125.

[459] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 106–107; II, 443.

[460] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 35–40.

[461] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, 404–405.

[462] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*,407–408.

[463] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*,409–410.

[464] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, 411; *İftitâhu'd-Da've*, 44–45.

[465] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, 412. Şîîler'in o dönemdeki Mehdî mitolojisi ve beklentisinin yüksekliği ile ilgili benzer örnekler için bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 47–54.

Aynı beklentinin Kuzey Afrika Şîîleri arasında da mevcut olduğunu görmekteyiz. Ebû Abdullah eş-Şîî Kuzey Afrika'ya gelmeden önce Hulvânî ve Ebû Süfyân adında iki Şîî bu bölgede Şîîliği yaymış ve onlara Mehdî'nin ahir zamanda geleceğini müjdelemişlerdi. Ebû Abdullah eş-Şîî oraya vardığında, Mehdî zuhur ettiğinde onun için harcamak üzere mal toplamış olan Hulvânî'nin ashabı ile karşılaşmıştı.[466] Ebû Abdullah bölgede davete başlayınca halk onun Hulvânî'nin müjdelediği kişi olduğuna karar vermiştir.[467]

Şîîler'in yoğun olduğu Kûfe ve Basra gibi diğer yerlerde de aynı beklentinin hâkim olduğunu söyleyebilir. Mesela Ebû'l-Ğays el-İclî adlı bir aşiret reisi İsmâilî harekete katılmış, ancak daha sonra bundan vazgeçmiştir. İsmâilîliğe girmesiyle ilgili bir kitap yazarak onları Mehdî'nin ashabı ve Şia zannettiğini belirtmiştir.[468] İsmâilî dâîler Şîîler'in içinde bulundukları bu buhranlı durumdan istifade etmek için onları hedef kitle olarak belirlemişlerdir. Hareketin III./IX. yüzyılın ikinci yarısında kısa sürede büyük başarı göstermesinde bu strateji oldukça etkili olmuştur.[469] Karmatî ve Fatımîler'in yayıldığı yerlerde ciddi bir Şîî nüfusun olması da bu tezimizi doğrulamaktadır. Kufe Sevadı, Basra, Yemen gibi yerleşim bölgelerinde başından itibaren Şîîlik kuvvetli olmuştur. Karmatîliğin ciddi bir halk desteği bulamadığı Horasan-Maverâünnehir bölgesinde ise o dönemde Sünnîlik oldukça kuvvetlidir.[470]

Karmatîler'in ortaya çıktığı dönemde İmâmîler arasında var olan Mehdî beklentisinin dışında, toplumun genelinde kıyametin yaklaştığı yönünde bir beklenti hakimdi. Yıldızlarla ilgilenenler Deccâl'ın çıkışıyla ilgili bir takım hesaplamalar yapıyorlar, onun Isfahan'dan çıkacağını söylüyorlardı.[471] Müslümanların dışındaki topluluklar da genel olarak yakın bir tarihte Mehdî beklemekteydiler. Yahudi ve Hıristiyanlar Cümmel hesabını kullanarak evrenin ömrünü hesaplıyorlardı.[472] Yahudiler İskender takvimine göre 1335[473] yılı tamamlandığında Mesih'in geleceğini

---

[466] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 132–133.
[467] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 69.
[468] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 392–393.
[469] Pek çok çağdaş yazar da İmâmîler'in içinde bulunduğu durumun, İsmâilî hareketin kısa sürede elde ettiği başarıdaki etkisine dikkat çekmiştir. Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 149; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 134; Şâkir, *el-Karâmıta*, 26; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburg, 1991, 166.
[470] Şîîliğin başından itibaren İran topraklarında kuvvetli olduğu tezi doğru değildir. Safevîler'in iktidara gelmesinden önce İran topraklarının hâkim grubu Sünnîlerdi. Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 20; R. Nelson Frye, "Orta Çağ Başarısı Buhara", Çev. Hasan Kurt, *AÜİFD*, C. XLI, (Ankara 2000), 453.
[471] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 212.
[472] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 14–15; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 266.
[473] Bu tarih 400/1009 yılları civarına denk gelir. Hıristiyanlığın bininci yılının da bu döneme denk geldiğini göz ardı etmemeliyiz.

söylüyorlardı.[474] İkinci binin başına yaklaşıldığı günlerde Avrupa, tarihinin en karanlık dönemini yaşıyordu. Herkes 1000 yılının Avrupa için felaket getireceğine inanıyordu. Kutsal Metinlerdeki Yuhanna'nın Rüyası bölümünde Mesih'in ölümünden 1000 yıl sonra kâinatın sonunun geleceği haber verilmişti. Bu nedenle büyük halk kitleleri bir kıyamet beklentisi içerisindeydi.[475] Maniheistler'in önderlerinden Ebû Ali Saîd 271/884 yılında, kurtuluş vaktine 300 yıl kaldığını belirtiyordu ki bu tarih 571/1175 yılına denk gelmektedir.[476]

Karmatîler'in ortaya çıktığı dönemde Mecusîler de benzer inançlara sahiplerdi. Onlar bir adamın zuhur edeceği, Mecusî devletini yeniden kuracağı, bütün yeryüzünü ele geçireceği, Araplar'ın ve diğerlerinin hükümlerinin sona ereceği, bütün mahlûkatın tek bir dinde birleşeceği tarihin yaklaştığı kanısındaydılar. Ebû Abdullah b. Adiy bu devir ve kırânât hesaplarını yapanlardan birisiydi. Ona göre 17. kırandan sonra Araplar'dan bir melik yönetime sahip olamayacaktı. Onun işaret ettiği vakit Müktefî ve Muktedir dönemlerine (289–320/901–932 arası) denk gelmektedir.[477] Karmatîler de, aynı hesaplamaları yaparak, Mehdî'nin zuhurunun 3. ateş çağının 7. kıranında gerçekleşeceğini iddia ediyorlardı.[478] Bu tarih Mecûsîler'in iddiaları ile paraleldi. Bu hesaplamaların da etkisiyle Bahreyn'deki Ebû Tâhir Süleyman, iktidarı Mehdî olduğunu düşündüğü Isfahanlı birisine teslim etmiştir. Bîrûnî'ye göre bu tarih, Zerdüşt'ün ölümünün 1500. yılına, Zerdüşt ve Camasp'a nispet edilen kehanetlerde Mecûsîler'in tekrar iktidarlarına kavuşacakları tarih olarak verilen İskender takvimiyle 1240 senesine denk geldiği için seçilmişti.[479] Ancak Isfahanlı Mehdî'nin kısa sürede Mecusî dinini iddia ettiği anlaşılmış ve öldürülmüştür.[480]

Hicrî 300–400 yılları civarında Mecusî, Yahudi ve Hıristiyan toplumların Mehdî-Mesih beklentisi içerisinde olduklarını görmekteyiz. Ebû Tâhir'in, özellikle Mecûsîler'in hatta Yahudi ve Hıristiyanların, Mehdî-Mesih bekledikleri tarihlerde Isfahanlı birisini mehdî olarak öne sürmesi, Karmatîler'in toplumda var olan Mehdî ve kıyametin yakın olduğu beklentilerini kendi öğretileri doğrusunda kullandıklarına işaret eder. Onlar Hıristiyanlık, Yahudilik, Mecusîlik ve İslam'da, özellikle Şîîler

[474] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 15.
[475] Bekir Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yayıncılık, İst., 2004, 49.
[476] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 83.
[477] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.
[478] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.
[479] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 224.
[480] Wilferd Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), 285.

arasında yaygın olan, Mehdi-Mesih beklentisine uygun olarak, dönüşünü bekledikleri Muhammed b. İsmâil'in Mehdî-Kâim olarak zuhurunun yakın olduğuna inanmışlardır.

Sonuç olarak Karmatî hareket kendi dönemindeki sosyo-kültürel olayların etkisinde kalmış, bu olaylar Karmatî düşüncenin oluşturulmasında ve geliştirilmesinde belirleyici bir yere sahip olmuştur. Onlar, davetlerini yayma konusunda toplumun memnuniyetsizliklerini, düşünce ve itikatlarını iyi takip etmiş, bölgeler arasındaki sosyo-kültürel farkları da göz önünde bulundurmuşlardır.

4. Dinî-Felsefî Etkenler

Karmatîliğin doğuş ve gelişim sürecinde o dönemde İslâm âleminde tanınan pek çok dinî ve felsefî akımın etkisi olmuştur. Zira İsmâilîlik özü itibarı ile senkretik bir yapı arz etmektedir ve farklı kültürlerle etkileşime açık olmuştur. "Klasik görüş" başlığı altında, klasik kaynaklarda İsmâilî düşünceye etki ettiği düşünülen dinî-felsefî hareketleri ele almış ve tartışmıştık. Burada ise bunların dışında kalan ve İsmâilîliğin temel görüşlerinin oluşmasında etkili olduğunu düşündüğümüz ana unsurları belirlemeye çalışacağız.

a. Yahudi-Hıristiyan Geleneğinin Etkisi

İsmâilîlik ortaya çıktığında İslam âleminin pek çok yerinde Yahudi ve Hıristiyanlar vardı. Şam civarında, Kûfe'de, Yemen'de, Ürdün ve Filistin'de, Trablus'ta, Kudüs'te, Hıms'ta, Horasan'da Yahudiler vardı.[481] İslam'ın geldiği dönemlerde Arabistan ve çevresinde Hıristiyan devlet olarak Suriye'de Gassânîler, Irak'ta Hîreliler (Lahmîler) ve Yemen'de de Necranlılar bulunuyordu. Bunlardan başka Hz. Peygamber döneminde, Yarımada'da Eyle (Akabe), Dûmetü'l-Cendel, Maân, Teymâ, Tebük, Vâdî'l-Kurâ ve Yesrib'de küçük Hıristiyan toplulukları bulunmaktaydı.[482] Bunlar, buraların Müslümanların eline geçmesinden sonra da varlıklarını büyük oranda devam ettirmişlerdir.

Bazı çağdaş yazarlara göre, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin İsmâilî düşünce üzerindeki en önemli etkisi, bâtınî tevil geleneğinin onların fikirlerinden uyarlanmış olmasıdır.[483] Bu iddiaya göre tevilin kaynağı Yahudiliğe dayanır ve Yahudi kutsal

---

[481] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, 181, 192, 227; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 28–30; Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 85;

[482] Karlığa, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, 89. Krş. El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, 192, 403; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 44; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 130.

[483] Lewis, *The Origins*, 95. Bu iddiayı gündeme getirenlerin delilleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. (Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 143–153.) Öztürk de İsmâilî tevilin Yahudi tevil geleneğinden etkilendiği kanısını kabul etmiş gözükmektedir. Bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 154–156.

kitabına tevili ilk uygulayan Yahudi Philo'dur.[484] Philo'nun alegorik yorum nazariyesi Hıristiyan yorum geleneğine intikal etmiş, özellikle Clement ve Origenes tarafından devam ettirilmiştir.[485]

Bu noktada sorgulamamız gereken husus Miladî IV. yüzyıldan öncesine ait olan bu düşünürlerin fikirlerinin İsmâilîler'e hangi yolla aktarılmış olduğudur. Bu düşünürlerin İsmâilîlerce doğrudan tanındığına ya da İsmâilî düşüncenin ortaya çıkıp teşekkül ettiği dönemde onların fikirlerinin ciddi anlamda bilindiğine dair bir işaret yoktur. Ancak Yahudi gelenek içerisinde Philo'nun yorum nazariyesi geliştirilerek İslam dönemine aktarılmış olması muhtemeldir. Zira Müslüman kaynaklarda, İslâm topraklarında bazı bâtınî Yahudi fırkalarının varlığından bahsedilir. Fahreddîn er-Râzî, Hemedan'da bulunan Yahudi Meâdiyye fırkasından bahseder. Ona göre bu fırka Yahudilik içerisinde, aynen İslâm içerisindeki Bâtınîlik gibidir.[486] Yine Şehristânî ve Fahrî, Hemedan'da bulunan Yahudi Yod'âniyye fırkasından bahsederler. Mezhebin kendisine nispet edildiği Yod'ân, Tevrat'ın zahir ve bâtınının, tenzil ve tevilinin olduğunu iddia ediyordu.[487] Yod'ân, tevilleriyle Yahudilerin cumhuruna muhalefet etmiş, onların teşbihle ilgili iddialarını da kabul etmemişti.[488] Bu rivayetler İslâm âleminde bâtınî tevili savunan bazı Yahudilerin olduğunu göstermesi açısından değerlidir. Bunların daha sonra Yahudilik içerisinde geliştirilen Kabbalistik gelenekle alakalarının olduğunu düşünebiliriz. Şu halde Yahudi Kabbalistik geleneğin İsmâilî tevil geleneği üzerinde tesirinin olup olmadığının aydınlatılması gerekmektedir.[489]

İsmâilî tevilin Yahudi Kabala geleneğinden hareketle oluşturulduğunu iddia etmek gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır. Öncelikle Kabala düşüncesinin teşekkülünün, İsmâilîliğin tevil anlayışının çoktan teşekkül ettiği 597/1200'lü yıllardan sonraki bir dönemde tekemmül ettiğini belirtmeliyiz.[490] Diğer yandan

---

[484] Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 32. Philon'un geliştirdiği tevil anlayışının detayları için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 145–149; Hasan Hüseyin Tunçbilek, "Monoteist İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", Marife, Yıl: 3, S. 1, (Konya 2003), 129–130; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 93–94; O'lery, *İslâm Düşüncesi*, 27.

[485] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 149–152; O'lery, *İslâm Düşüncesi*, 35–36, 124; Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 32.

[486] Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdât*, 83.

[487] El-Fahrî, *Telhîs*, 204; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 26.

[488] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 26.

[489] Kabala kültünün İsmâilî tevil anlayışının oluşturulmasında etkili olduğu bazı çağdaş yazarlar tarafından ileri sürülmüştür. Bkz. Necip Taylan, *İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İst., 1997, 144; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 130; Hainz Halm, "el-'Ahdü'l-İsmâ'îlî ve Mecâlisü'l-Hikme Zamane'l-Fâtımiyyîn", Thk. F. Daftary, *el-İsmâiliyyûn fî'l-'Asri'l-Vasît* içerisinde, Beyrut, 1999, 88; Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs, 242.

[490] Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994, 156.

İsmâilîlik'teki tevil anlayışı daha çok gnostik bir formda ele alınmıştır. Buna göre tevil, gnostiğin düşmüş olduğu maddî âlemden kurtuluşunu sağlayan ilahî hakikatlerin gizlendiği bir sırdır. Tevil yoluyla bu sırra eren gnostik, düşmüş olduğu aşağı âlemden kurtulur ve ilahî özüne döner.[491] Dolayısıyla İsmâilîler bâtınî tevili daha çok gnostik düşüncelerin etkisiyle oluşturmuş olmalıdırlar. Bu tevil geleneği İsmâilîler'den önce bazı boyutlarıyla Gulat Şîî fırkalar arasında savunulmuş ve Hattâbiyye gibi Gulat Şîî hareketler vasıtasıyla İsmâilîliğe aktarılmıştır.[492] Kuşkusuz İsmâilîliğin tevil anlayışında harf ve sayı gizemciliği gibi Kabbalistik bir form dikkati çekmektedir.[493] Ancak bu unsurların doğrudan Yahudi dini salikleri ya da eserleri vasıtasıyla değil de, Yahudiliğin kendilerine tesir ettiği Gnostik hareketler ve Hermetizm yoluyla girdiğini kabul etmek daha makul gözükmektedir.

İsmâilîliğin Yahudi-Hıristiyan geleneğiyle etkileşimi sadece bâtınî tevil anlayışına irca edilemez. Yahudilikte ricat anlayışı önemli bir yer tutmuştur.[494] Bu idia Şîî gulat çevrelerde özellikle Peygamber soyundan gelenlerle ilgili olarak gündeme getirilmiş, buradan da İsmâilîliğe aktarılmıştır. Karmatîler'in temel tezlerinden birisi, gaybette olan Muhammed b. İsmail'in yakın zamanda Kâim- el-Mehdî olarak yeniden döneceği beklentisidir.[495]

Ebû Hâtim er-Râzî'de Yahudi-Hıristiyan geleneğin etkisini açıkça görmekteyiz. Onun meleklerle ilgili yapmış olduğu Kerûbiyyûn-Rûhâniyyûn ayrımı[496] açıkça Yahudi-Hıristiyan gelenekten etkilenmiş gözükmektedir. Bu kavram ya İbrânice'den türetilmiş, ya da direk Yahudi veya Hıristiyanlıktan alınmıştır.[497] Kerûbiyyûn, Yahudi ve Hıristiyanlık'taki melek grubunun adı olmalıdır.[498] Bunun dışında o, kutsal kitap olarak adlandırdığı eserlerden Hz. Muhammed'in nübüvvetine

---

[491] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 60; Daftary, *İsmaililer*, 169–170; *A Short History*, 52–53, 57.
[492] Farhad Daftary, "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", Haz. F. Daftary, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İst., 2005, 108.
[493] Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs, 242; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 130; Halm, "el-'Ahdü'l-İsmâ'îlî", 88.
[494] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 13–14.
[495] Şehristânî, Yahudiliğin temel meseleleri arasında ricata cevaz vermelerini de gösterir. (Bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 12.) O, Yahudierin ahir zamanda zuhur edecek bir Mehdî'nin gelişine de inandıklarını belirtir. (Bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 32.) İseviyye isimli Yahudi fırkanın kurucusu Ebû Îsâ'nın kendisini beklenen Mesih'in elçisi olarak gördüğünü, ona göre Mesih'in Âdem Oğlu'nun en üstünü olduğunu belirtir. (Bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 24.) Neşşâr ise Gulat-ı Şîa tarafından kullanılan "ricat", "bedâ", "mehdî" ve "esbât" gibi kavramların Yahudilik'ten geldiği iddiasındadır. Bkz. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 86.
[496] Ebû Hâtim rahmet melekleri için Rûhâniyyûn, azap melekleri için Kerûbiyyûn demiştir. Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 168.
[497] Stern, *Studies*, 20.
[498] Stern, *Studies*, 26.

delil getirmiştir. Onun kutsal kitap olarak adlandırıp delil getirdiği kitaplar Tevrat, İncil, Zebur, Kitâbu İşaya, Kitâbu Danyal, Kitâbu Eremya (İrmiya)[499], Kitâbu Yuşa'[500], Kitâbu Nahum'dur.[501] Yazar bu kitapların sıhhatini sorgulamak yerine, bunlarla Kur'an arasında var olan ihtilafların zahire mahsus olduğunu, batında ise bu kitaplar arasında çelişki bulunmadığını delillendirmeye çalışır.[502] O, Tevrat'ta geçen ve zahiren Kur'an'la çelişir gözüken kimi Tevrat hükümlerini ele alır ve bunlar arasındaki çelişkinin temsil için söylenmiş olmasından kaynaklandığını belirtir.[503] Yine Hıristiyanların Mesih'e Allah'ın oğlu demelerinin tevilde bir yanılgı olduğunu belirtir. Çünkü Mesih, İncil'de kendisinin Allah'ın oğlu olduğunu söylemiştir. Bununla kastedilen fizikî bir baba-oğul ilişkisi değildir. Bununla o, Allah'ın kendisini seçtiğini, derecesini yükselttiğini ve kendisine yaklaştırdığını belirtmek istemiştir.[504] Dolayısıyla yazara göre İncil'in ya da Tevrat'ın metninde bir tahrif söz konusu değildir. Ancak onlar tevilde yanılarak haktan uzaklaşmışlardır.[505]

Ebû Hâtim'in, önceki kutsal kitapları tevil ederek Kur'an'la uzlaştırma girişiminin Horasan-Mâverâünnehir'deki diğer Karmatîler tarafından destek görmediğini anlamaktayız. Sicistânî, Tevrat, İncil ve Zebur gibi kitapların müteşabihlerini tevil etmenin bir faydasının olmadığını, çünkü bu kitapların mensuh olduğunu belirterek[506] açıkça Ebû Hâtim'i hedef almış gözükmektedir. Ona göre bu gerçeği idrak edene mümin denir.[507]

Sonuç olarak Yahudi ve Hıristiyan geleneğin İsmâilîlik üzerindeki doğrudan etkisi daha çok İsrâiliyât yoluyla olmuştur. Buradaki etkileşim, Müslümanların diğer kesimleriyle benzer olarak, daha çok insanın yaradılışı, ahiret ve benzeri hususlardaki metinlerin ve rivayetlerin kullanılmasına dayanmaktadır.[508] Ancak bir bütün olarak İsmâilî düşünce sistemi başlangıçta daha çok Hermetik-Gnostik bir yapı arz eder ve Yahudi-Hıristiyan düşüncesinden oldukça farklıdır. Yahudi-Hıristiyan geleneği İsmâilî düşünceye daha çok Hermetik ve Gnostik gelenekler üzerinden aktarılmış

[499] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 97–100, 195–198.
[500] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 100.
[501] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 102–103.
[502] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 104.
[503] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 117–122.
[504] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 160.
[505] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 165. Ebû Hâtim'in Tevrat ve İncil'deki çelişkili unsurlarla ilgili diğer batınî yorumları için bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 141–142, 163–169.
[506] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 221.
[507] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 221.
[508] Krş. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 615; Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 204.

olmalıdır. Bunun dışında Yahudilerle Karmatîler arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu, Yahudilerden bir şahıs ya da grubun İsmâilîliğe katıldığı yönünde herhangi bir bilgi mevcut değildir.

b. Gnostik Düşüncenin Etkisi

İslam geldiğinde bazı gnostik ve yarı gnostik din ve mezheplerin İslam topraklarında mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Müslümanlar özellikle eski Bâbil toprakları olan Irak, Fars, Suriye ve Mısır'da Gnostik tabiatlı bu hareketlerin kalıntılarıyla karşılaşmışlardır.[509] İslam'ın ilk yüzyıllarında Marsiyonculuğun[510] hala hayatta olması muhtemel gözükmektedir. Fahrî, Marsiyoncuları kendi döneminde varlığını devam ettiren Mecusî fırkalar arasında değerlendirir.[511] İbn Nedim ise kendi döneminde onların Horasan'da bulunduğunu, Hıristiyanlıklarını gizlediklerini belirtmektedir.[512] Önceleri Irak'ta Babil topraklarında da bulunan Marsiyoncular doğuya, Horasan'a göç etmiş olmalıdırlar.[513] Onların sonraki süreçleri ile ilgili İslam kaynaklarında bilgi yoktur.

İslam geldikten sonra Deysânîler'in[514] de varlıklarını sürdürdüklerini anlamaktayız. II./VIII. asırda Deysânîler'in Irak'taki varlıkları inkâr edilemez bir gerçektir.[515] Bunun dışında onlar Sind ve Horasan'da da münferit olarak varlıklarını devam ettirmekteydiler. Ancak herhangi bir cemiyetleri ve biat ettikleri bir önderleri yoktu.[516] Hicrî II./VIII. asrın ünlü İmâmî Şîîsi Hişam b. Hakem'in arkadaşı Ebû Şâkir,

---

[509] Krş. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 74, 273.

[510] Marsiyon miladî 144 yılında fikirlerinden dolayı Hıristiyanlık'tan aforoz edildikten sonra kendi kilisesini kurmuştur. Gnostik akımlar Hıristiyanlığın baskıları sonucu sonraki yüzyıllarda dağılmaya başlarken Marsiyonizm İtalya, Mısır ve Mezopotamya gibi geniş bir coğrafyada yayılmıştır. Bu topraklarda IV. ve V. yüzyıllarda hala Marsiyoncu kiliseler gelişmeye devam etmekteydi. Çağdaş bilim Marsiyon'un tam bir gnostik olmadığını, ancak öğrencisi Apelles ile birlikte Marsiyonculuğun daha gnostik bir tabiata büründüğünü ortaya koymuştur. Marsiyonculukla ilgili geniş bilgi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 93; İbn Nedîm, *Fihrist*, 412; Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, Çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İst., 2005, 300-304; Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 278.

[511] El-Fahrî, *Telhîsü'l-Beyân*, 220.

[512] İbn Nedîm, *Fihrist*, 412. İbn- Nedîm'in anlatısından Marsiyoncuların kitaplarının çevrilmediği ya da en azından onun bu yönde bir bilgi sahibi olmadığı kanısına ulaşabiliriz. (Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 412.) Ancak Mes'ûdî Marsiyoncuların da bazı kitaplarının çevrildiği kanısındadır. Bkz. El-Mesûdî, *Mürûc*, IV, 315.

[513] Chokr, *Zındıklık*, 48, 83.

[514] Marsiyon'dan hemen sonra Urfa'da ortaya çıkan Berdeysan (M. 222) da Gnostisizmle ilişkilendirilen bir kişiliktir. Tıpkı Marsiyon gibi Berdeysan'ın hareketinin de mutlak anlamda gnostik olmadığı yapılan bilimsel çalışmalarla ortaya konulmuştur. Geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 411; E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, Çev. Yaşar Günenç, Yaba Yay., İst., 2002, 81, 84, 103-104; Barthold, *İslam Medeniyeti*, 10; Şinasi Gündüz, *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu, Ankara, 2005, 96.

[515] İbn Nedîm, *Fihrist*, 412; Chokr, *Zındıklık*, 302; Hayes, *Urfa Akademisi*, 105.

[516] İbn Nedîm, *Fihrist*, 412.

Deysânî idi ve İslam'a girmemişti.[517] İslam topraklarındaki Deysânîler'in kitaplarının bir kısmının Arapça'ya da tercüme edilmiş olduğunu görmekteyiz. İbn Nedîm, İbn Deysan'a atfedilen bazı kitapların mevcut olduğunu belirtmektedir. Bunlar *Kitâbu'n-Nûr ve'z-Zulmet*, *Kitâbu Rûhâniyyeti'l-Hakk*, *Kitâbu'l-Müteharrik ve'l-Cemâd*'dır. O, bunların dışında kendilerine ulaşmamış pek çok kitaplarının olduğunu belirtir.[518]

İslam topraklarında yaygın olarak varlığını sürdüren Gnostik akımlardan birisi de Maniheizm'dir.[519] İslam'ın özellikle ilk iki asrında onlar İslam topraklarının hemen her bölgesinde yayılmışlardı. Ancak bu asırdan sonra hızlı bir şekilde sayılarının azaldığını görmekteyiz.[520] Onların reisleri önceleri Bâbil'de bulunurken daha sonra Semerkand'da oturmaya başlamıştır.[521] İbn Nedîm, Mani ve taraftarlarına ait Arapçaya çevrilmiş onlarca kitabın ismini vermiştir.[522] Müslümanların Maniheistler'e gösterdiği reaksiyon İbn-i Nedîm'in verdiği bilgileri doğrulamaktadır. 311/923 yılında Bağdat'ta Mani'nin resmi ve 4 adet Maniheist kitap yakılmıştır.[523] Hişam b. Hakem'in (199/816) *er-Redd 'ale'z-Zenâdıka* ve *er-Redd 'alâ Ashâbi'l-İsneyn* adlı reddiyeleri[524] Maniheizm'in ne kadar erken bir dönemde Müslüman yazarlar tarafından tanınıp tehlike olarak algılandığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Manihezm'in etkisi altında kaldığına işaret ettiğimiz Mazdekîlik de İslam döneminde muhtemelen kimi Gnostik unsurları bünyesinde barındırmaktaydı.[525] Ebû Hâtim Mazdek, Mani ve Berdeysan'ı birlikte değerlendirerek[526] Mazdekîliğin

---

[517] Chokr, *Zındıklık*, 303. Ivanow bu ilişkinin İlk Şîîlik ile Gnostik hareketler arasında dokümana dayalı bir veri oluşturduğunu düşünmektedir. (Bkz. Ivanow, *Ibn Al-Qaddâh*, 85.) Madelung ise, Hişam'ın bu ilişkinin sonucu olarak Deysânî fikirlerden etkilendiğini belirtir. Bkz. Wilferd Madelung, "Şiilik ve Hariciliğin Eş'ari Öncesi Kelâma Katkıları", Çev. Bülent Ünal, *Dinî Ekoller ve Mezhepler* içerisinde, İzmir, 2001, 108.

[518] İbn Nedîm, *Fihrist*, 412.

[519] Maniheizm'in kurucusu Mani (277), Babil'de bulunan Vaftizci bir Gnostik mezhep olan Elkesâîler'e mensup birisiydi. Onun ölümünden onra İranlı gelenek Maniheizm'e karşı çıkmış ve onlar Zındık olarak muamele görmüşlerdir. Gnostik bir hareket olarak görülen Maniheizm V. yüzyılda Sasânî imparatorluğunda ortaya çıkan Mazdek hareketinin esin kaynağını oluşturur. Geniş bilgi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 399–400, 410; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 262; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 74; Chokr, *Zındıklık*, 52; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berkay, Kabalcı Yay., İst., 2003, II, 433–434, 441; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 211; Sarıkçıoğlu, *Dinler Tarihi*, 131.

[520] İbn Nedîm Muizzüddevle döneminde onların Medînetü's-Selam'da 300 kişi olduklarını, ancak eserini yazdığı dönemde sadece beş kişi kaldıklarını belirtir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 410.

[521] İbn Nedîm, *Fihrist*, 411. Mes'ûdî de Maniheistler'in Cilan, Uşrusene, Semerkand, Fergana, Şaş, İsfîcâb ve Faryab civarında yaşadıklarını belirtmiştir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 142.

[522] Bu kitapların listesi için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 409–410.

[523] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 44. Krş. Mez, *İslam Medeniyeti*, 211.

[524] İbn Nedîm, *Fihrist*, 217.

[525] Chokr, Babil'de Gnostik akımların Hıristiyanlardan ziyade Mazdekîler ve Paganlar tarafından desteklendiğini belirtir. (Bkz. Chokr, *Zındıklık*, 46.) Neşşar'a göre Mazdekî hareketler mutlak Gnostisizm içermektedir. Bkz. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 269, 280.

[526] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 160.

Maniheizm'e olan yakınlığına işaret etmiştir. Mazdek her ne kadar zahiren Mecusîlik iddia etmişse de bâtında onun itikadı Mecûsîlik'ten farklıdır ve onun yolu Mani ve Deysan'ın yoluna benzemektedir.[527] Şehristânî'ye göre Mazdekî fırkalar Ehvaz, Fâris, Şehrazur, Soğd, Semerkant ve İlak nahiyelerinde bulunmaktadır.[528]

Gnostik unsurlar taşıyan Sâbiîlik[529] de İslam geldiğinde Vasıt'ta ve Kûfe Sevadı'ndaki nehir kıyılarında yaşamaktaydı.[530] Kapalı bir cemaat olarak varlığını devam ettiren bu din hakkında İslam kaynaklarında doğrudan bir bilgi bulmak zordur.[531] Onlarla ilgili temel bilgilerde bile yanlışlıklar vardır.[532] İslam âlimlerinin Sâbiîliği bir tehdit unsuru olarak görmediklerini ve onlarla diyalog kurarak ciddi bir etkileşim içerisine girmediklerini söyleyebiliriz. Ancak bu, toplumun tamamının Sâbiîlik'ten bihaber olduğunu göstermez. Abbasi başkentinin hemen dibinde ve Şiîliğin yaygın olduğu Kûfe ve Basra civarında yaşayan Sâbiîliğin kimi gnostik unsurlarının özellikle Şîî görüşlerin temellendirilmesinde kullanıldığını söyleyebiliriz.

İslam toplumunda varlığını devam ettiren gnostik ve yarı gnostik akımların İslam toplumundaki etkisini göstermesi açısından Mes'ûdî'nin söyledikleri oldukça ilginçtir. Ona göre İbn Mukaffa gibilerin Mani, İbn Deysan, Marsiyon ve diğerlerinden yaptıkları alıntılarla Farsça ve Pehlevice'den Arapça'ya yapılan tercümeler sebebiyle bu akımlar İslam toplumunda tanınmıştır. İbn Ebî Evcâ, Hammad Acred ve benzerleri bu akımların görüşlerini teyit eden eserler kaleme almışlar, böylece bu fikirler İslam toplumunda yaygınlaşmıştır.[533]

İsmâilî yazarlara baktığımızda gnostik akımlarla ilgili farklı tavırlar geliştirdiklerini görmekteyiz. Ebû Hâtim er-Râzî'nin verdiği az sayıdaki bilgiden onun Gnostik akımlarla ilgili detaylı bilgi sahibi olmadığını görmekteyiz.[534] O, Maniheistler'in nübüvveti Müslümanlar gibi ikrar ettikleri kanısındadır.[535] Ancak

[527] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 159.
[528] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 87–89.
[529] Sâbiîler gnostik bir düalizme dayalı teolojisi, Demiurg inancı, ruh tasavvuru, kutsal gizli bilgi (Gnosis) ve kurtarıcı (redeemer) doktrinleriyle derli toplu tipik bir Gnostik geleneği temsil eder. Geniş bilgi için bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 235; Şinasi Gündüz, "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kit., Isparta, 1999, 130–139; *Sâbiîler*, 26-34, 89.
[530] El-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 206; Gündüz, *Sâbiîler*, 65. Bugün hala Sâbiîler aynı bölgede varlıklarını sürdürmektedir. Bkz. Gündüz, "Gnostik Dinler", 118.
[531] Gündüz, *Sâbiîler*, 25.
[532] Gündüz, *Sâbiîler*, 30–31.
[533] El-Mesûdî, *Mürûc*, IV, 315.
[534] Stern, *Studies*, 34.
[535] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 311.

onlar her ne kadar nübüvveti ikrar etseler de itikatlarına bidat karıştırmışlardır.[536] Nesefî'nin Güney Irak Sâbiîleri'ni biliyor olması ve onların Maniheistler ve diğer gnostiklerle benzerliklerinin farkına varmış olması muhtemeldir.[537] Zira o, Mani, Deysan ve Marsiyon'u Sâbiîler'in liderleri ve bu itibarla da beşinci Nâtık Îsa'nın taraftarları olarak nitelemiştir.[538] Dolayısıyla o, bu dinlerin birbirlerine olan yakınlığına atıfta bulunmaktadır. Nesefî'nin öğrencisi olan Sicistânî'nin Mani, Bihâferîd, Mazdek, Deysan ve Marsiyon'la[539] ilgili olarak hocasına göre daha olumsuz bir anlayışa sahip olduğunu görmekteyiz. Ona göre bunlar akılları ve hisleri ile söz söyleyenlerdir.[540]

Pek çok çağdaş İsmâilîyye uzmanı, bölünme öncesi ilk İsmâilîler'in kendilerine has bir gnostik gelenek oluşturdukları kanısındadır.[541] Bu sistemin iki temel unsuru, devrî tarih anlayışı ve mitolojik kozmoloji öğretisidir.[542] Bu etkileşimle İsmâilî sistemin tam bir gnostik anlayışı yansıtmış olduğunu kastetmiyoruz. Erken İsmâilîliğin ağırlıklı olarak gnostik bir içeriğe sahip olduğunu söylemeye çalışıyoruz. İsmâilîler'in yapmaya çalıştığı şey, İslâmı gnostik bir formda yeniden yorumlamak olmuştur. Bu okuma esnasında İslam'la uyuşması mümkün olmayan hayır ve şerrin gnostik düalizmi ve benzeri kimi anlayışlar sisteme dâhil edilmemiş ya da göz ardı edilmiştir.[543] Gnostisizmle uyuşmayan bu noktalar daha sonra Nesefî ve Sicistânî gibi Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîlerince Yeni Eflâtuncu bir okumayla yeniden yorumlanarak, sistemin boşlukları giderilmeye çalışılmıştır.

Gerek Hıristiyan-Yahudi gerekse İran tipi Gnostik akımların genel özelliği Helenistik kültürün de etkisiyle çok kültürlü senkretik bir yapı arz etmeleridir. Deysanîlik pagan ve Hıristiyan düşüncelerini harmanlayıp İran dinlerinin düalizminden etkilenen bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır.[544] Marsiyonizm'de

---

[536] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 261.
[537] Stern, *Studies*, 33-34.
[538] Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", 286.
[539] Muhakkik metinde geçen "Markûn" tabirini yanlışlıkla "Farkûn" olarak okumuştur. Bkz. Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 159.
[540] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 159.
[541] Daftary, *A Short History*, 58; "İsmâilî İnancında Hz. Ali", 63; "The Earliest Ismâ'îlîs", 244; "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat", 112; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, Kitabevi, Ankara, 1999, 353; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 75, 287, 297; Halm, "Kûzmûlûciyyetü'l-İsmâ'îliyyîn", 90; Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 37.
[542] Daftary, "İsmaili İnancında Hz. Ali", 63.
[543] Ivanow bu nedenle İsmâilîliğin gnostik bir hareket olmadığı kanısındadır. Bkz. Ivanow, *Ibn al-Qaddah*, 109.
[544] İbn Nedîm bunların görüşlerinin Maniheizm'e yakın olduğunu belirtir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 412.

Hıristiyanlık, Deysâniyye ve Maniheizm'den daha belirgin olsa da[545] harekette İran kökenli düalist akımın etkisi açıktır. Maniheizm'deki senkretik yapı daha belirgindir. Mani, Helen, Yahudi-Hıristiyan, Hint ve İran dinî geleneklerini harmanlayarak evrensel bir din kurmak istemiştir.[546] Bu dinin ağırlıklı tonunun gnosisin İranlı dışavurumu olduğu söylenebilir.[547] Yine Irak topraklarında yaşamakta olan Sâbiîlik, Yahudi-Hıristiyan ve Mecusî inançlarının karışımı bir dindir.[548] Bu din ve akımların ortak özelliği muhalif bir yapı arz ederek, içinde bulundukları devletlerin resmi ideolojileri tarafından reddedilmiş olmalarıdır. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren tıpkı bu hareketlerde olduğu gibi İslam'la diğer dinleri uzlaştırmaya çalışan senkretik yapılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Gulat Şîî hareketlerde gözlemeye başladığımız bu anlayış İsmâilîlerce de sürdürülmüş, İslam öncesi pek çok din ve inanç İslam itikadı ile harmanlanmaya çalışılmıştır.

Gnostik dinlerin en önemli özelliklerinden bir tanesi Tanrı'nın her şeyin kendisinden çıktığı, algılanamaz, tasvir edilemez, yorumlanamaz bir varlık olarak düşünülmesidir.[549] İlk İsmâilîlik'te de Tanrı bu şekilde tasvir edilmiştir.[550] Yahudi ve Hıristiyan gnostik düşüncesine göre düşüş Tanrı'nın kendini düşünmesiyle başlamıştır.[551] Ondan çıkan ilk tezahürün genellikle dişi olduğu düşünülür ve bu dişi ilkeye "hikmet" anlamına gelen isimler (Sophia) verilir.[552] İlk İsmâilîler de bu gnostik mitolojiye benzer şekilde Tanrı'dan çıkan ilk iki varlığa Kur'ânî kavramlar olan Kûnî ve Kader isimlerini vermişler, evrenin oluşturulması işini bunlara havale etmişlerdir. Önce erkek ilke Kün oluşmuş, sonra onun dişi versiyonu olan Kûnî, Kün'den zuhur etmiştir.[553] Daha sonra Nesefî ve Sicistânî'nin öncülük ettiği Karmatî çizgi bu tanımlanamaz, tasvir edilemez Tanrı anlayışını Yeni Eflâtuncu bir formda yeniden formüle edecektir.

Gnostik anlayışın temelinde düalist dünya görüşü yatmaktadır. Işıkla karanlık, iyilikle kötülük, hakikatle yalan, ruhla beden ve benzeri her konuda var olduğu

[545] İbn Nedîm, *Fihrist*, 412.
[546] Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 435–436; Bulut, *İslam Komüncüleri*, 47; Köprülü, "İzah ve Düzeltmeler", 87; Işık, "Seneviyye", 158–159.
[547] Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 436.
[548] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 739; Gündüz, *Sâbiîler*, 31.
[549] Floramo, *Gnostisizm*, 129–131.
[550] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 23, 31; *Süllemü'n-Necât*, 193; Ebû Temmâm, *Şecetetü'l-Yakîn*, 83, 116–117.
[551] Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, S. 9, (Samsun 1997), 127.
[552] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 127, 132.
[553] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 47–49; Daftary, *A Short History*, 57; "Carmatians", 4. Corbin de İsmâilîler'in Tanrı anlayışlarının gnostiklere dayandığını belirtir. Bkz. Corbin, *İslam Felsefesi*, 162–163.

düşünülen karşıtlık, gnostik düşüncenin her safhasına egemen olan bir husustur.[554] İran tipi gnostik geleneklerde karanlık ve kötülük âleminin de tıpkı ışık âlemi gibi müşahhas bir varlığının olduğu kabul edilmiştir.[555] Oysa Suriye-Mısır tipi gnostik gelenekler (Yahudi-Hıristiyan gelenekler) karanlık âlemin varlık itibarı ile ışık âlemi gibi ezeli bir mevcudiyete sahip müşahhas bir âlem olmadığını kabul etmişlerdir.[556] Mevcut rivayetlere göre bütün İsmâilî çevrelerde Allah'tan başka her varlığın çift kutuplu yaratıldığı anlayışının egemen olduğunu söyleyebiliriz.[557] İlk İsmâilî çevrelerde "Nur-Zulmet Asrı" ayrımının yapıldığını görmekteyiz.[558] Fatımî çevrelerde Hz. Âdem ve İblis'in birbirlerinin zıddı olduğu, Hz. Âdem'in "nur"u, İblis'in "zulmet"i temsil ettiği ifade edilir.[559] Ancak İblis, Kur'an'a uygun olarak, İran kökenli gnostik anlayışların aksine, önce nurun temsilcisi iken daha sonra zulmete düşmüştür.[560] Dolayısıyla İsmâilî çevrelerde de iyi ile kötünün ayrıştığı düalist bir anlayış vardır. Ancak onların anlayışında İran tipi Gnostikler'den farklı olarak zulmet nurdan çıkmış bir varlık olarak düşünülmüştür.

Ebû Hâtim er-Râzî'nin düalist anlayışının eski öğretiye ve Fatımî çevrelerdeki anlayışa yakın olduğunu görmekteyiz.[561] O, bir taraftan Nur-zulmet ayrımına giderken diğer taraftan da Akıl ve Nefs konusunda kendisi gibi düşünmeyenlerin Seneviyye'nin anlayışına sahip olacaklarını belirtmektedir. Çünkü Senevîler (Maniheistler) nur ve zulmeti iki ilah olarak kabul etmişlerdir.[562] O, bu düşünceleriyle gnostik geleneğin karşısında yer almış gibidir. Ancak eski öğretideki düalist bakış açısının onun öğretisinde de savunulduğunu görmekteyiz. Ona göre yukarı âlem şeref ve fazilet, bu

---

[554] K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Ancient Religion*, Trc. R. Wilson, Edinburg, 1983, 59–60; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara, 2004, 111; "Gnostik Dinler", 114.

[555] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 125. Maniheizm ve Sâbiîliğin dışında Marsiyonizm ve Deysânîliğin de İran tipi bir düalizmi benimsemiş oldukları anlaşılmaktadır. (Bkz. El-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 249, 260, 261; en-Nesefî, *Tebsıra*, I, 134–135; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdât*, 88, 89; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 90–91, 91–92; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 301; Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 426; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, 265; Hayes, *Urfa Akademisi*, 101.) Maniheizm'in gnostik düalizmi için bkz. (el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 144; en-Nesefî, *Tebsıra*, I, 132; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 74–76; İbn Nedîm, *Fihrist*, 400; el-Mâlâtî, *et-Tenbîh*, 92.) Sâbiîliğin gnostik düalizmi için bkz. Gündüz, *Sâbiîler*, 92–93; "Gnostik Dinler", 121.

[556] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 124.

[557] Kadı Nu'man'ın, âlemdeki her şeyin bir eşinin (zevc) olması gerektiği yönündeki anlayışı bütün İsmâilîlerce paylaşılmıştır. Bkz. Kadı Nu'man, *Esâsü't-Te'vîl*, 29. Krş. Es-Sicistânî, *İsbâtu'n-Nübûât*, 125.

[558] Fatımîler öncesine ait olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye* ilk üç halife dönemini zulmet asrı olarak tanımlar. Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 209.

[559] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 66–69; *Kitâbu's-Serâir*, 47.

[560] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 33, 37.

[561] Walker, *Early Philosophical Shiism*, 54.

[562] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 28.

âlem ise zulmet ve bulanıklık âlemidir.[563] Onun Hz. Süleyman ile ilgili kanaati nur-zulmet ayrımını ve bu ikisi arasında sürekli bir mücadelenin varlığını benimsediğinin açık bir göstergesidir. Ona göre Hz. Süleyman'ın sırlarını ele geçiren Şeytan onun makamını elde etmiş; ancak Allah'ın Hz. Süleyman'ın tevbesini kabul etmesi ile yeniden eski konumuna yükselmiştir.[564] Bu anlayış nura ait bilgileri elde eden zulmetin bu sayede kendi konumunu yükseltebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla onun anlayışı, nuru ele geçirmek için onun ilahî bilgisini elde etmeye çalışan zulmetin, nur ile sürekli mücadele halinde olduğu yönündeki gnostik anlayışa uygundur.

İsmâilîlik'te var olan Gnostik düalizm başlangıçta İran modeline daha yakın iken, daha sonra muhtemelen felsefî kökenli gnostik hareketlerin etkisiyle daha yumuşak bir gnostik anlayış benimsenmiştir. Ancak dikkat edilmesi gereken husus ilk ve sonraki İsmâilî çevrelerde savunulan gnostik ayrım daha ziyade dünya hayatıyla ilgilidir ve zulmet başlangıçta nur iken sonradan zulmete dönüşmüştür. Gnostik dinlerde var olan tanrılar âlemindeki acımasız savaş ve kavgalara dayalı mitolojik tasvirlere İsmâilî öğretide yer verilmemiştir. İsmâilîler'in nur ve zulmeti daha çok orta ve aşağı âlemlerle alakalıdır. Yine İsmâilî düşünce evrenin yaratılmasında dişi ilkeye olumsuz bir anlam yüklememiştir. Aksine dişi ilke olan Nefs, Akıl'dan çıktığı için tam, madde ile diyalog kurduğu için fiil yönünden eksiktir. Ancan sonuçta onlar da dişi ilke olan Nefs'in erkek ilke olan Akıl'dan her zaman için daha alt konumda olduğunu, aynı durumun aşağı âlemde de geçerli olduğunu belirtirler.[565]

İsmâilîler Ruh-Beden ayrımı noktasında gnostisizme oldukça yakın bir duruş sergilerler. Gnostiklere göre insanda beden, nefs ve ruh olmak üzere üç unsur vardır. Bunlardan beden ve nefs bu âleme, ruh ise ilahi âleme aittir. Ruh, ilahi âlemden bu âleme düşmüş bir cevherdir.[566] Onlara göre beden içerisindeki bu ruh, hapishanedeki bir tutsak gibidir. Zira ruhu çepeçevre kuşatan beden, onu elden kaçırmamak amacıyla tutsak etmiştir.[567] Beden, ruhun arınmasını gerçekleştirdiği geçici bir ikametgâhtır.[568]

Ebû Hâtim insanlığın, buraya ait olmayan ilahi bir cevherle bu âlemden üstün olduğunu belirtir. Ancak "bu cevher ilahi âleme ait değil, o âlemin bir eseridir"[569]

---

[563] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 30; el-Kirmânî, *Riyâd*, 111.
[564] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 264–265.
[565] Örnek olarak bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 145.
[566] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 134; *Sâbiîler*, 128; *Pavlus*, 118.
[567] Gündüz, "Gnostik Dinler", 115.
[568] Chokr, *Zındıklık*, 49.
[569] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 32, 43; el-Kirmânî, *Riyâd*, 152.

diyerek kendisini Gnostik anlayıştan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Sicistâni'ye göre insan aklı ceset ile karışık değil, bedenden ayrı bir varlığa sahiptir.[570] Ona göre gnostik akımlarda olduğu gibi insanda akıl, nefs ve beden olmak üzere üç unsur bulunur. İlahi âlemdeki her şeyin dünyevi âlemde bir yansıması olduğu için insan bedenindeki Akıl, ilahi âlemdeki Kader ya da Akıl'ın yansımasıdır ve ondan gelmiştir. Nefs ise ilahî âlemdeki Kûnî ya da Nefs'in yansımasıdır. Tıpkı ilahi âlemde olduğu gibi Nefs'in bir yönü Akıl'a, diğer yönü maddeye yani bedene dönüktür. Akıl'ın görevi Nefs'i, tabii ve cismani eşyanın hakirliği ve zıtlığı konusunda uyarmaktır. Akıl, Nefs'e asıl âlemini hatırlatarak onun uyanmasını sağlar.[571] Ona göre beden zulmanî ve kesiftir.[572] Nefs, mükemmelliğe ermek için çıktığı yolculuğunda bu zulmanî bedende mahsur bir haldedir.[573] Nâsır Hüsrev onun insan bedenini cehennem olarak gördüğünü belirtir. Nefisler, Kıyamet Sahibi gelene kadar bu âlemde dolaşır dururlar. Sonra iyi amelli olan Nefs teyide ulaşarak aklî âleme yükselir. Orası Nefs'in cennetidir. Kötü amelli Nefs ise teyide ulaşamaz ve cismanî âlemde kalır. Bu âlem onun için cehennem olur.[574] Dolayısıyla Sicistânî'nin ruh ve beden ayrımıyla ilgili görüşleri Gnostik bakış açısının açık bir tesiri altındadır.

Gnostik akımlara göre tanrılar âlemindeki mücadele sonucunda maddi eşyaya bir miktar ilahî unsur ya da nur karışmıştır.[575] İsmâilîler de maddede bir miktar nur olduğunu kabul etmişlerdir. Ebû Hâtim'e göre Hz. Âdem'in bedeni yaratıldığında bu beden zarar ve faydayı birlikte barındırıyordu.[576] Ancak insandaki bu unsur ilahî âlemin bir parçası değil eseridir. Sicistânî'ye göre de maddede bir miktar nur vardır. Bu nur Kâim el-Mehdî'nin kıyam etmesi ile ona iman eden ve onu bekleyenlere katılır.[577] Tüm bunlar Karmatî İsmâilîleri'nin ruh-beden ayrımı ve madde ile ilgili düşüncelerinin gnostik bir anlayış sergilediğini göstermektedir. Onlar bir taraftar İslâmî endişelerle kötülüğün kaynağını Allah'a bağlarken, diğer taraftan maddeyi hakir ve kötü görerek kurtuluşu ruhun madde hapishanesinden kurtulması olarak görmüşlerdir. Ancak yine de maddeye karşı gnostikler kadar acımasız değillerdir.

---

[570] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 30.
[571] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 33.
[572] Es-Sicistânî, *İsbâtu'n-Nübûât*, 96.
[573] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 60.
[574] Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst., 1995, 161.
[575] El-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 239.
[576] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 280.
[577] Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 75. Ancak Sicistânî'ye göre bu nur maddeye, ilahi âlemdeki Nur ve Zulmet'in çatışması neticesinde değil de ilahî hikmet gereği karışmıştır. Bkz. Es-Sicistânî, *İftihâr*, 75.

Gnostik hareketlerin bir diğer ayırt edici görüşleri düşüş ve Demiurg anlayışlarıdır. Gnostik dinlerin düşüş inançlarına göre Işık ve Karanlık âlemleri arasındaki savaşın bir neticesi olarak ilk insanın bedeninin yaratıcısı Yüce Tanrı değil, karanlığın güçleridir. İlk insan Âdem'in ruhu ise Işık güçleri tarafından verilmiştir. Karanlık güçleri Âdem'in gücünü fark ederek ondaki Işık unsurunu ele geçirmeye çalışacak; Işık güçleri ise Karanlığın yarattığı bedene hapsolmuş Işık ruhunu tekrar ilahi âleme döndürmeye çalışacaktır. Bu mücadelenin sonucu insanın yeryüzüne düşüşüyle sonuçlanacaktır.[578]

Gnostiklerin yaratmayla ilgili Demiurg anlayışları da son derece önemlidir. Yüce varlığın dışında bir yaratıcı tanrı tasavvurunu ifade eden Demiurg düşüncesi bütün gnostik hareketlerin temel karakterlerinden birisidir.[579] Maniheist gelenek dışındaki gnostik düşünceye göre Demiurg, lanetli, kötü tabiatlı, şehvetperest, acımasız ve korkunç görünümlü bir varlık olarak nitelenir.[580] Bu düşünceye göre Demiurg, Yüce Tanrı'dan kaynaklanması mümkün olmayan maddenin yaratıcısıdır. Demiurg, evreni ve insanın maddi varlığını yaratan güçtür.[581] Gnostik geleneklerin büyük çoğunluğunda Demiurg, işlediği bir hata, tanrıdan uzaklaşma ve günahın nihai safhasında karanlık âleminde teşekkül eden, düşmüş bir Işık varlığı olarak düşünülür.[582] Ancak Demiurg, bütün bu olumsuz niteliklerine rağmen köken itibarıyla hala bir Işık varlığı olarak görülür.[583] Hatta Yahudi-Hıristiyan geleneğe ait gnostik akımlarda Demiurg melekle özdeşleştirilmiştir.[584]

Karmatî Ebû Hâtim'in kozmolojik anlayışında Demiurg "Kelime" olarak algılanmıştır. Onun Câfer es-Sâdık'a dayandırdığı bu anlayışa göre Allah Kelime'yi var edince ateşten yarattığı Cin ve zulmetten yarattığı Hin taifelerini yeryüzüne indirmiştir. Kelime onların yeryüzünde yaşayabilmeleri için gerekli olan tohumları, ırmakları ve benzeri şeyleri yaratmıştır. Cinler hayvanları kullanmayı, Hinler ise ekip biçmeyi öğrenmişlerdi. Sonra birbirlerine haset ederek aralarında savaşmaya başladılar. Allah onlara Yardım denilen bir varlığı göndererek Korku denilen bir ordu

---

[578] Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 402–403; Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 155–156; "Gnostik Dinler", 124–125, 135; Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 438; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 177–178, 185.
[579] Gündüz, "Gnostik Dinler", 113.
[580] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 159.
[581] Gündüz, "Gnostik Dinler", 114.
[582] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 148.
[583] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 164.
[584] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 156. Marsiyonculukta Melek olarak düşünülen Demiurg olumsuz niteliklere sahip değildir. Bkz. Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 157; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 301.

yaratmıştır.[585] İyi ile kötünün mücadelesinin yansıtıldığı bu anlayış insanoğlu yeryüzüne indikten sonra da devam etmiştir. Şeytan, insan ve cinlerin zorbalık yapıp haktan uzaklaştıranlarıdır. Şeytanın insan ve cin neslinden münferit bir temsilcisi yoktur. Bu isim onlardan kötülük yapanların ortak sıfatıdır.[586] Dolayısıyla onun anlayışında yeryüzü iyi ile kötünün mücadele ettiği bir sahneden ibarettir.

Tarihin farklı dönemlere bölünmesini ifade eden devrî tarih anlayışı hemen hemen bütün gnostik hareketlerce kabul edilen bir anlayıştır ve İran'lı bir geleneğe dayanmaktadır.[587] Sethian gnostikler gnostik tarihi 4 evreye ayırmışlardır.[588] Sâbiîler ise tarihi yedi eşit döneme ayırarak her bir dönemi bir gezegene atfetmişlerdir. Bu dönemlerden sonuncusu ise on iki parçaya ayrılmakta ve her bir kısmı bir burcun adıyla anılmaktadır.[589]

İsmâilîler de gnostikler gibi devrî bir tarih anlayışını savunmuşlar, bu anlayış gnostik kozmolojik görüşle güçlü bir bağ kurmuştur.[590] Sicistânî yedi devir nazariyesinde açıkça Sâbiîler'den esinlenmiş gözükmektedir. O da Sâbiîler gibi yedi devri yedi gezegene nispet eder[591] ve her devri bir Natık'a atfeder. Birinci devrin sahibi Âdem, yedinci devrin sahibi ise Kâim'dir.[592] Yedinci devre, ceza ya da keşf devri adını vermiştir. Keşf devri on iki melek tarafından yürütülmektedir. Keşf devrinin ismi on iki burca teşbih olmak üzere on iki melek yapılmıştır.[593] Bu anlayış açıkça Sâbiîler'in yedi devir nazariyesini andırmaktadır. Üstelik bu devrî anlayış gnostik bir bakış açısıyla temellendirilmiştir. Zira Sicistânî'ye göre mükemmelliğe ermeyi arzuladığı için çıktığı yolculuğunda zamanî şahıslar içinde mahsur kalan Nefs,[594] her bir Natık'ın devrinde ilahî hakikatlerle ilgili bazı sırlara vakıf olacaktır. Bu sayede her devirde ilahî bilginin bir kısmını elde ederek yedinci devirde kurtuluşu için gerekli olan bütün sırlara vakıf olarak tekrar asli vatanına dönecektir.[595]

Gnostisizme adını veren Gnosis "bilgi" anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Ruhun süfli âlemden kurtulabilmesi için sahip olması gereken bu bilgi kutsal bir

[585] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 171.
[586] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 180.
[587] Hüseyin Hamdani, "A Compendium of Ismâ'îlî Esoterics", *Islamic Culture*, Vol. 11, (1937), 217.
[588] Bu evreler için bkz. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 189.
[589] Gündüz, *Sâbiîler*, 147–148.
[590] Halm, *Shiism*, 169.
[591] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 60.
[592] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 168, 181–182, 193.
[593] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 183.
[594] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 60.
[595] Krş. Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 80. Benzer bir anlayış Fatımî gelenekte de mevcuttur. Bkz. Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 21, 25.

bilgidir ve ilahî âlemin merkezinde yer alan yüce Tanrı'dan kaynaklanır. Kaynağı ve menşei ilahî nur âlemidir. Bu bilgi kazanılan, alınıp ulaşılabilen bir bilgi değil, verilen, bahşedilen ve bağışlanan bir bilgidir. Tecrübe dünyamıza ait duyu ve algılarımızla bu bilgi kavranamaz, anlatılamaz ve ifade edilemez.[596] Gnostik bilgi içteki adamın kurtuluşu, manevi varlığın saflaştırılması ve aynı zamanda bütünün bilgisidir.[597] Gnostik bilgi bize kim olduğumuzu, kendisinden sürüldüğümüz yeri, nelerden uzaklaştırıldığımızı, yaratmanın ve yeniden yaratılışın ne olduğunu açıklar.[598] Gnostik kurtarıcı bilgi, öncelikle bir gizli tarihin açıklamasından oluşur: Dünyanın kökeni ve yaratılışı, kötülüğün kökeni, insanları kurtarmak için yeryüzüne inen tanrısal kurtarıcının dramı ve aşkın tanrının nihai zaferi.[599] Gnostik, kendi başına bu bilgiyi elde edip kurtuluşa ermeye ehil değildir. Bu nedenle o, bir ilham vericiye, (gnostik soter) ihtiyaç duyacaktır.[600] Bu ilahi elçi gnostiği davet etmek, dünyevi uyku ve sarhoşluğundan uyandırmak ve daha önce çıkmak zorunda kaldığı ilahî vatanına geri götürmek için iner.[601]

Fatımî öncesi dönemde yazılan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye'*de ilmin ancak ilim sahibine bağlanılarak elde edilebileceği belirtilmiştir. Bir kimse ilim sahibi birisine ahitle bağlanmamışsa İblis konumundadır.[602] Dolayısıyla ilim sahibi birisinden ilahî ve gizli ilimler elde etmeden kurtuluşun gerçekleşmesi söz konusu değildir. Tevhidin kemale ermesi nâtıklardan yedincisinin gelmesine bağlanmıştır. Yedinci Nâtık ile din tamamlanmış olur.[603] Bu anlayış açıkça kurtuluşun gerçekleşmesi için ilahî sırların bilgisinin tamamına ulaşılması gerektiği yönündeki gnostik anlayışa uygundur. İlk İsmâilîler muhtemelen kurtuluşa erdirecek ilahî bilginin yedinci natık ile tamamlanacağına inanmaktaydılar.

Sicistânî genel olarak İlk İsmâilîler'in gnostik hikmet anlayışını sürdürmüştür. Ona göre Allah'ın kuluna bir şeyi vermesi ancak saflıkları, şerefleri ve temiz nefisleri ile latif yüce âleme çıkıp ruhanî letafet ve nuranî metalardan taşıyan resuller vasıtası

---

[596] Gündüz, "Gnostik Dinler", 116; *Pavlus*, 105;
[597] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 99.
[598] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 99.
[599] Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 422.
[600] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 204, 206; Şinasi Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜİFD*, S. 7, (Samsun 1993), 112.
[601] Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 100. Gnostik bilginin düşmüş olan ruhların kurtuluşu için gerekli olduğu tezi bütün gnostik geleneklerde olmazsa olmaz bir unsurdur. Örnek olarak bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 314; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 298; Gündüz, "Nag Hammadi Literatürü", 112; *Sâbiîler*, 131–132.
[602] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 211–212.
[603] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 196.

ile mümkün olur.[604] Bu nedenle Allah yedi devirde gizli ve hikmetli bilgileri beş şeriat vasıtası ile göndermiştir. Bu şeriatlardan herhangi birisi olmasaydı ruhun mükemmelleşmesi sağlanamazdı.[605] Allah her Nâtık ile nefsin kurtuluşunu sağlayacak bilgileri ve hikmetleri gönderir. Bu nedenle sonra gelen Nâtık, öncekine oranla daha çok hikmetli bilgiye sahiptir ve öncekilerden üstündür. Kurtuluşu sağlayacak olan hikmet yedinci devirde kemale erecektir.[606] Ancak Allah, muhtemelen İblis ve yandaşlarının eline geçmesin diye, kurtuluşu sağlayacak yüce bilgi ve hikmeti birtakım lafız ve ibarelerin altına gizlemiştir. Bu gizli bilgi zamanı gelip şartlar oluştuğunda Kâim tarafından açıklanacaktır.[607] Kâim, şeriatların içerdiği şeylerin gizli hakikatlerini açıklamakla görevlendirilmiş haddir.[608] Böylece daha önce gönderilmiş beş şeriat kuvve halinden fiil haline dönüşmüş olur. Bu dönemde açığa çıkmamış hiçbir gizli ilim kalmaz.[609] Bu şeriatların kabukları atılıp gizli hakikatleri açığa çıkınca Nefs usanma, bıkkınlık ve yorgunluktan kurtulmuş olur.[610]

Gnostik bilginin önemli unsurlarından birisi herkesin elde edebileceği bir bilgi olmamasıdır. Gnostik bilgi zahirin içinde gizli batınî hakikatler olarak algılanmıştır. Zahirde gizli bu batınî bilgi nura, ilahî ışık tanrısına aittir ve kurtuluşun anahtarıdır. Batınî tevili ancak Allah tarafından görevlendirilmiş ehil olan kimseler anlayabilir.[611] Gnostik bir din olan Sabiîlik'te kutsal kitaplarının ifade ettiği soyut ve kutsal mesajı ancak kendilerinden olanlar bilip anlayabilir.[612] Yine Mani, kendisinin önceki kutsal kitaplarda gizli olan batınî hakikatleri açıkladığı iddiasıyla ortaya çıkmıştır.[613] Diğer gnostik dinlerde de bulunan bu batınî anlayışın bir gereği olarak şifreli ibareler ve formüllere, aritmetik spekülasyonlar ve sayı gizemciliğine başvurulmuştur.[614] Bu gizemli ve sırrî yapıyı ancak Allah tarafından gönderilen bir elçi açıklayabilecektir.

Gerek İlk İsmâilîler, gerekse Fatımî ve Karmatî İsmâilîleri kendi öğretilerinde tevile mutlak bir önem atfetmişlerdir. Fatımîlik öncesi bir döneme ait olan *Kitâbu'r-*

---

[604] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 144.
[605] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 241.
[606] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 166.
[607] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 67.
[608] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 247.
[609] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 271–272.
[610] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 68.
[611] Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 270; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 34; Mez, *İslâm Medeniyeti*, 334.
[612] Gündüz, *Sâbiîler*, 90.
[613] El-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 208. Eski Fars dilinde "kutsal kitabı tevil eden" anlamına gelen Zendî, Farslılarca Mani için kullanılmış, Arapça'ya Zındık olarak girmiştir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, I, 264.
[614] Gündüz, *Sâbiîler*, 90; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 308.

Rüşd ve'l-Hidâye'ye göre Resul tenzil ve zâhir ile konuşur. Bu zahirin içerisinde bir bâtın ve tevil vardır. Zahir ona uyan herkese zahirî olarak ulaşır. Resul tevili ise Vasî'sine gizlice intikal ettirir. Sadece zahire tutunup tevilden bihaber olanlar kurtuluşa eremezler.[615] Tevil ise ilahî hakikatleri içerir ve kurtuluş vesilesidir.[616] Nefisleri kurtuluşa erdirecek olan tevili önce Vasî, daha sonra onu takip eden imamlar Allah'ın onlara verdiği bazı yetiler sayesinde yaparlar.[617] Sıradan inananlar ise tevil yapma yetki ve gücüne sahip değillerdir.[618]

Sicistânî'nin öğretisinde tevil mutlak hakikat ifade etmektedir. Şeriatın zahiri yeni bir devir gelip o şeriatın nesh edilmesi ile yok olur. Zira şeriatlar dünyevî işlerin nizama konulması için zorunludur. Tevil ise kişinin kendisini kurtarıp ilahî özüne kavuşması için gereklidir. Bu nedenle zahirî şeriatın yok olması ile tevil yok olmaz. Çünkü o, zatları ile kaim ilimler ve hakikatlerdir.[619] Bu öncülden hareketle Sicistânî, cenneti bâtınî ilimlerin sırrına vakıf olmak olarak tanımlamıştır.[620] Çünkü ancak bu sırlara vakıf olarak Nefs kurtuluşunu gerçekleştirebilir. Bâtınî sırların elde edilmesi sadece vekil tayin edilmiş, hidayet eden bir âlimin aracılığı ile olabilir. Sicistânî bu anlayışının bir gereği olarak sadece zahire uyup zahirle yetinmeyi de cehennem olarak tanımlamıştır.[621] Bâtın, Yüce Allah tarafından nefsin kurtuluşu için gönderilirken, Nâtıklar bu hakikatleri, zulmet yandaşlarının ellerine geçmemesi için, zahirin kabuğu ile gizlemişlerdir. Dolayısıyla sadece zahire takılıp onun içindeki batınî kurtuluş reçetelerini elde edemeyenlerin nefislerinin kurtulmaları mümkün olmayacak ve zahir onlar için cehennem olacaktır.

Gnostik anlayışın gizli bilgi ve bâtınî tevil öğretisinin doğal sonucunun gizli ve sırrî bir anlayışı gerektirmesi kaçınılmazdır. Zira nuru zulmetin esaretinden kurtarmak üzere gelen elçiler kurtuluş reçetesi olan batınî hakikatleri zahirin kabuğu ile gizlemişler ve böylece zulmetin eline geçmesini engellemeye çalışmışlardır. Ancak yine de elçiler tarafından yapılan tevillerin zulmet yandaşlarının eline geçme ihtimali

[615] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 211.
[616] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 190.
[617] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 202, 204, 210.
[618] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 190.
[619] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 93.
[620] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 67–69.
[621] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 67–69.

vardır.[622] Bu nedenle gnostik akımların çoğunda kurtuluşun reçetesi olarak görülen batınî teviller gizli tutulmaya çalışılmış ve sırrî cemiyetler şeklinde örgütlenilmiştir.[623]

İsmâilîler de batınî hakikatlerin gizlenmesinin zorunluluğuna inanmışlardır. Kurtuluş için gerekli olan bâtınî ilim kıyamete kadar ifşa edilmez. Onu ancak Kıyamet Sahibi olan Kâim ifşa edecektir.[624] Dâru'l-Hicreler bu ilahî hakikatlerin gizlendiği, kurtuluşa erecek olanların toplandığı mekânlar olarak tasvir edilmiştir.[625] Sicistânî'ye göre hakikatlerin Ehl-i Zâhir arasında neşredilmesi eziyet görmemeleri ve tanınmamaları için yasaktır. Kâim zuhur edince ve müminler gizlilikten kurtulduklarında kendi mezheplerini ifşa etmeye güç yetirirler, gizlilik ve ketumluğun kabuğu olan zahirî şeriatlar da kaldırılır.[626]

Gnostik tasavvura göre kurtuluş, düşmüş varlık olan ruhun mücadeleyi kazanarak yeryüzü ve beden hapishanesinden kurtulup kendi anavatanına, ilahî ışık âlemine tekrar yükselmesiyle gerçekleşecektir.[627] Ruhun yükselebilmesi için gerekli ortamın ve şartların sağlanması gerekir.[628] Öncelikle gnostik, kendi başına kurtulmayı beceremeyeceği için bir kurtarıcının (Redeemer) gelerek onu aydınlatması şarttır.[629] Yeryüzünde görevini tamamlayan kurtarıcı, daha sonra yeniden ilahî âleme yükselir.[630] Kurtarıcının gelişi ile bütün ruhlar gnosisi elde ederek kurtulur. Gnostik geleneklerde sadece ruhların kurtulacağı düşüncesi, gnostisizmde hayati derecede önemli olan ruhun ilahî âleme, bedenin ise süflî âleme ait olduğu tasavvurundan kaynaklanmaktadır.[631] Ölümle birlikte ruhun ilahî Işık âlemine doğru yükselmesi tasavvuru özellikle Maniheizm ve Sâbiîlik gibi gnostik geleneklerin karakteristik özelliklerinden birisidir.[632] Ruh, ölümüyle cesetten ayrıldıktan sonra yeryüzü ile yüce Işık âlemi arasında bulunduğuna inanılan gezegenleri birer birer tırmanmak ve en

---

[622] Gündüz, *Sâbiîler*, 132.
[623] Örneğin Sâbiîlik'te dinin herhangi bir gerçeğinin dışarıdan birisine aktarılması büyük günah, hatta küfür olarak görülmüştür. (Bkz. Gündüz, *Sâbiîler*, 79; "Gnostik Dinler", 129.) Gizlilik prensibi gereğince Sâbiîlik taraftarları iki isim kullanmışlardır. Birisi astrolojik isim (Malvaşa) olarak adlandırılan gizli isim, diğeri ise dünyevî isim ya da lakaptır. Bkz. E. S. Drower, *The Mandeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends and Folklore*, Oxford, 1937, 30–32.
[624] Kadı Nu'man, *Te'vîlü'd-Deâim*, 63.
[625] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 38–39.
[626] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 179.
[627] Gündüz, "Gnostik Dinler", 115; Eliade, *Dinsel İnanç*lar, II, 436.
[628] Gündüz, "Demiurg Düşüncesi", 138.
[629] Gündüz, "Gnostik Dinler", 116.
[630] Ş. Gündüz-Y. Ünal-E. Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara, 1996, 14; Gündüz, *Pavlus*, 107.
[631] Rudolph, *Gnosis*, 109–116; Gündüz-Ünal-Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 18.
[632] Rudolph, *Gnosis*, 171; Gündüz-Ünal-Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, 13–14.

sonunda Işık âlemine ulaşmak durumundadır.[633] Bu yükseliş esnasında Sâbiîler'e göre iyi olan ruhlar yükselişlerine devam ederek Işık âlemine yükselirler; kötü, günahkâr ve isyankâr olanlar ise kıyamet kopana kadar gezegenlerde cezalarını çekerler.[634] Cezalarını tamamlayan ruhlar Işık âlemine yükselerek kurtuluşlarını tamamlarlar.[635]

Ebû Hâtim, âlemin sonunun insanın kemale ermesine bağlı olduğunu belirtir. Beşerin kemale ermesi âlemin sonunun gelmesi demektir.[636] Onun burada kastettiği şey, insanı kurtuluşa erdirecek bilginin tamamının âlemin sonunda elde edileceğidir. İnsan ilahî kaynaktan gelen bu bilgi sayesinde kurtularak ilahî vatanına geri dönecektir. Karmatî olan Nesefî'nin oğlu Dihkan, cehennemin tabiî nefs olduğunu belirtmiştir. İnsanların nefisleri tabiî âleme bağlı kaldıkça cehennemden kurtulamazlar ve tabiatın üstüne çıkamazlar.[637] Karmatî fikirlere sahip olan *Şeceretü'l-Yakîn*'e göre ise kurtuluşun yolu kişinin ruhanî suretinin melek derecesine ulaşmasıdır.[638]

Sicistânî'ye göre kıyamet basit, latif nefislerin diriltildiği büyük bir gündür.[639] Dirilme sadece nefisler için söz konusudur.[640] Bedenler ise yaratıldıkları asli unsurlar olan toprak, su, hava ve ateşe dönerler.[641] Sicistânî'nin tevil ettiği cennet; ruhların, ilk çıktıkları yer olan Kelime, Sâbık ve Tâlî'ye, derecelerine göre birleşmeleridir.[642] Diğer İsmâilîler'de olduğu gibi Sicistânî'nin kurtuluş ve ahiret telakkisi de açıkça gnostik bir tabiat arz eder.[643] Ancak İsmâilî sistem, gnostik dinlerdekinin aksine monist bir yaklaşım sergilediği için, sadece ruhun değil bedenin dönüşü ile de ilgilenir. Oysa gnostik anlayışlarda ruh asli vatanına dönerken, beden maddenin kaosuna geri dönecek ve ebedî olarak orada kalacaktır.[644]

---

[633] İbn Nedîm, *Fihrist*, 408; I. Gardner, "The Eschatology of Manichaeism as a Coherent Doctrine", *The Journal of Religious History*, Vol. 17, No: 3, (1993), 267; Gündüz-Ünal-Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri*,16.

[634] Gündüz, *Sâbiîler*, 162. Maniheistler'in ruhun yükselişiyle ilgili benzer görüşleri için bkz. (İbn Nedîm, *Fihrist*, 408; en-Nesefî, *Tebsıra*, I, 133; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 77–80; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 208–209.) Diğer gnostik geleneklerde de ruhların ilahî vatanına yükselmesi tezi savunulmuştur. Bkz. Şinasi Gündüz, "Arkonların tabiatı Üzerine", *OMÜİFD*, S. 9, (Samsun 1997), 178; "Nag Hammadi Literatürü", 101; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 22, 222, 224.

[635] Gündüz, *Sâbiîler*, 164.

[636] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 34.

[637] Nâsır-ı Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 159-160.

[638] Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 71.

[639] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 84.

[640] Es-Sicistânî, *İsbâtu'n-Nübûât,* 185; *İftihâr,* 86–87.

[641] Es-Sicistânî, *İftihâr,* 90.

[642] Es-Sicistânî, *İftihâr,* 95–96.

[643] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 328. Halm'a göre Fatımî öncesi İsmâilî kozmolojisi Maniheizm ve Sâbiîlik'teki kurtuluş öğretisinden etkilenmiştir. Bkz. Halm, "Kûzmûlûciyyetü'l-İsmâ'îliyyîn", 89–91. Daftary ise Maniheizm'in etkisinin olabileceğini belirtir. Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 96.

[644] H. Hamdânî, "A Compendium of Ismâ'îlî Esoterics", 219–220.

Sâbiî gelenekte kurtuluşun gerçekleşebilmesi için kişinin ilahî bilgiyi alabileceği uygun ortamı hazırlaması gerekmektedir. Bu da ancak doğru iman ve ibadetlerle mümkün olur.[645] Karmatî düşüncede de Kâim'in gelerek şeriatların gizli hakikatlerini açıklayıp kıyameti ilan edebilmesi için uygun ortamın hazır olması gerekir. Bahreyn ve Irak Karmatîleri uygun ortamı hazırlamanın yolunu Sâbiîler gibi asketik bir yaşantıda değil de, tüm dünyayı Karmatî itikadına bağlamada aramışlardır. Gnostik bir dille ifade edecek olursak, Kâim el-Mehdî'nin geleceği ortamı kötü ve karanlık ruhlardan temizlemeye çalışmışlardır. Maniheist anlayışa göre her doğan çocuk ruhun kurtuluşunu geciktirmektedir. Maniheistler bu nedenle evliliğe mesafeli davranmışlardır.[646] Karmatîler ise Kâim el-Mehdî'nin gecikmesini zıtların çokluğuna ve hakimiyetine bağlamışlardır. Kâim'in gelişini, dolayısıyla nefislerin kurtuluşunu çabuklaştırmanın yolu, zıtları öldürerek Kâim'in gelişi için inananlardan oluşan bir "Dâru'l-Hicre" kurmaktan geçmektedir.

Sonuç olarak ilk İsmâilî itikadı Gulat kanalıyla aktarılan gnostik fikirlerin mutlak tesiri altındadır. Ancak onları herhangi bir gnostik hareketin fizikî bir devamı olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Onların, başlangıçta İran tipi gnostik hareketlerden daha çok etkilenmiş gibi gözükseler de, daha sonra Yahudi-Hıristiyan gnostik geleneklerin tek tanrıcı anlayışlarıyla da irtibata geçerek daha monist bir anlayış geliştirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Üstelik onların savundukları pek çok gnostik ilke daha önce özellikle gulat Şîî gruplar içerisinde savunulmuştur. Muhtemelen Şîî çevrelerden alınan gnostik fikirler sistematik hale getirilerek belki de İslam'daki gnostik tabiatı ağır basan ilk sistemli hareket kurulmuştur.

c. Hermetik Düşünce ve Harran Paganizminin Etkisi

Antik Yunan'da hatiplerin, ticaretin ve hırsızların tanrısı olarak kabul edilen Hermes,[647] Mısır'daki Helenistik Ptolemeler döneminde[648] Mısır'ın yerel tanrısı Tot'la karşılaşarak aynı tanrısal figüre dönüşmüştür.[649] Bu durum, antik Yunan ve Mısır

---

[645] Gündüz, *Sâbiîler*, 132; "Gnostik Dinler", 125.
[646] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 187; Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 439.
[647] Colette Estin-Helene Laporte, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çev. Musa Eren, Tübitak, Ankara, Trz., 136-137.
[648] M. Ö. 332'de İskender'in Mısır'ı ele geçirmesi ile başlayan Ptolemeler dönemi, M. Ö. 31 yılında Romalılar'ın Mısır'ı almasıyla sona ermiştir. Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 504;, Sibel Özbudun, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, HÜSBE, Ankara, 2000, 88–89.
[649] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İst., 1988, 147. Hermesle özdeşleştirilmeden önce Mısır'ın yerel tanrısı Tot, tıpkı Babilli Sin gibi, bir ay tanrısıdır. Ancak o sadece bununla sınırlı değildir. Aynı zamanda, Mısır'da sözcüklerin, ilahî Kelam'ın, kutsal

kültürlerinin birbirine karışarak Hermetizm denilen senkretik bir yapının ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Mısır'da kurulan Hermetik Okul hızla yayılarak M. S. I. yüzyılda İskenderiye'deki en önemli bilimsel ve felsefî okullardan birisi haline gelmiştir.[650]

İslam'ın Hermetizm'le karşılaşması doğrudan Mısır yerine daha çok Harran Paganizmi üzerinden olmuştur. Bu nedenle Harrânîlik ile Hermetizm'i birlikte değerlendirmenin daha isabetli olacağını düşündük. Haranlılar üzerinde Hermetik düşüncenin tesiri açıktır. Harran, Helenistik kültürün etkisine girdikten sonra Hermetik gelenek onların inanç sistemleri içerisinde yer etmeye başlamıştır.[651] Hermetik literatürde Hermes'in hocası olarak kabul edilen Agathodaimon'un ve bilfiil Hermes'in Harrânîler'in inanç sisteminde yer alması bu etkileşimin bariz örneklerinden birisidir.[652] Kindî *Makâlâtun li Hermes fî't-Tevhîd* adlı bir eser gördüğünü, bu eserin Harranlılar'ın fikirlerine çok benzediğini belirterek[653] bu etkileşime işaret edenlerden birisidir.

Harrânîler İskender zamanından itibaren Helenistik kültürün etkisine girmiş ve Romalılar Hıristiyanlaştıkları zaman burası eski Yunan dini için bir sığınak olarak kalmıştır. Diğer yandan Harran, eski Asur-Bâbil dinî kalıntılarına da sahipti. Ancak bu, Yeni Eflâtunculuğun tesiri altındaki paganizmin gelişmesiyle kuvvetini kaybetmiştir. Yine Yeni Pisagorcu bir felsefe ve Gnostisizm de bu itikada eklemlenerek senkretik bir yapı oluşturulmuştur.[654] Senkretik Harrânî itikadında M. S. III. yüzyıldan itibaren gnostik düalizm ağır basmış,[655] ancak onlar eski gezegen kültlerine dayalı itikatlarını da korumuşlardır.[656] Harrânîler'in oluşturduğu senkretik yapının ayırt edici özelliklerinden birisi Yunan felsefesinin de bu itikat içerisine eklemlenmiş olmasıdır.[657] Milattan sonra VI. yüzyılda Atina akademisinin kapatılması

---

yazının, ilimlerin, kitapların yaratıcısı, efendisi, kalplerin derinliklerini bilenidir. Bkz. Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 107.

[650] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, 150.

[651] Gündüz, *Sâbiîler*, 33.

[652] Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 74; Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, TDVY, Ankara, 1996, 42.

[653] İbn-i Nedîm, *Fihrist*, 389. Şeşen'e göre Harran Hermetik felsefenin vatanıdır. Bkz. Şeşen, *Harran*, XI.

[654] O'lery, *İslâm Düşüncesi*, 51–52; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul, 2006, 11; Kâzım Sarıkavak, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDVY, Ankara, 1997, 27; Corbin, *İslam Felsefesi*, 55; Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 168.

[655] Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 336. Fakat bu, Harranîliğin gnostik bir akım olduğu anlamına gelmez. Bkz. Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 122.

[656] Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 33.

[657] Krş. İbn Nedîm, *Fihrist*, 387; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 229–230; Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 74–75.

üzerine Yunanistan'ı terk eden Yeni Eflâtuncu birçok düşünür Pers hâkimiyetindeki doğu bölgelerine göç etmiş,[658] bunların bir kısmı Harran'a yerleşmiştir. Göç edenlerin etkisiyle Harran'da İslam öncesi dönemde Yeni Eflâtuncu bir felsefenin etkisi artmıştır. Bu felsefenin etkisi ile Paganist Harran kültürüyle Yeni Eflâtuncu anlayış arasında senkretik bir yapının oluştuğunu görmekteyiz.[659] Şu halde biz İslam geldiği dönemde Harran'da, Hermetik, Gnostik ve Yeni Eflâtuncu fikirlerle bezenmiş, eski Pagan ve Politeist anlayışları da muhafaza eden bir senkretik inanç sistemiyle karşı karşıya bulunmaktayız.[660]

Hermetik metinleri iki kategoriye ayırmak mümkündür: Halk Hermesçiliğine ait metinler (astroloji, büyü, simya, gizli ilimler) ve seçkin Felsefî Hermetik külliyat.[661] Hermetik edebiyat İslam âlemine özellikle iki kanalla girmiştir. Birincisi, İskenderiye ve onun Filistin'deki muhtemel uzantıları vasıtasıyla gerçekleşmiştir. İkinci kanal ise Harran'dır.[662] İskenderiye üzerinden İslam alemine nakledilen Hermetik literatür daha erken bir dönemde gerçekleşmiştir ve daha çok astroloji, büyü, simya ve gizli ilimler gibi Halk Hermesçiliğine ait metinler bu kanal vasıtasıyla aktarılmıştır.[663] Bu literatürün ilk aktarımı Emevî halifesi Yezid b. Muaviye'nin oğlu Halid dönemine kadar götürülebilir. Stefan adlı bir Hıristiyan'ın İskenderiye'de Hermes'in kitaplarını incelediğini görmekteyiz. Marianus onun öğrenciliğini yapmış, hocası ölünce Kudüs yakınlarındaki bir manastıra kapanmıştır. Daha sonra Halid b. Yezid (85/704), Marianus'un talebesi olmuş ve ondan tıp, simya ve astronomi öğrenmiştir.[664]

Helenistik mirasın İslam kültürüne aktarılmasında önemli bir yer işgal eden felsefî Hermetik literatürün[665] en önemli taşıyıcı kanalını Harrânîler oluşturmuştur.[666]

---

[658] Me'mun öncesi dönemde ve Helenistik çağda Aristo'nun hükmünün olmadığını hatırlamalıyız. Zira Helenistik çağda Hermesçilik ve Yeni Eflâtunculuk hâkimdir. Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 331.
[659] Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 52; Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 183.
[660] Neşşar Harran medresesinin Yeni Eflâtuncu olduğunu belirtir. Bkz. Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 295.
[661] Halk Hermesçiliğine ait metinler M. Ö. III. yüzyıla kadar götürülür. Felsefî Hermetik metinler ise özellikle M. S. II. yüzyılda yaygınlaşmıştır. Bkz. Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 336.
[662] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 228.
[663] Krş. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 271.
[664] İbn Nedîm, *Fihrist*, 300, 302; O'lery, *İslâm Düşüncesi*, 83. Câbirî Halk Hermesçiliği'nin İslam'a aktarıldığı kanalı şöyle belirlemiştir. İskenderiye Hermetik Eserleri, Marianus ve hocası, Rahip Stefan, Halid b. Yezid b. Muaviye, Cabir b. Hayyan, Zekeriya er-Râzî. Bkz. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 272.
[665] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 298.
[666] Nasr, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, 156; Eliade, *Dinsel İnançlar*, II, 341; Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 163.

Dolayısıyla Harran üzerinden aktarılan Hermetik literatür Helenistik, Gnostik, Paganist ve Yeni Eflâtuncu düşünceleri içeren senkretik bir yapı arz etmiştir.[667] Felsefî Hermetik literatürü Arapçaya aktaranların başında gelen Sabit b. Kurrâ (288/901) *Hermes'in Kanunları*[668] adlı Hermetik eseri Arapçaya aktarmıştır. Harrânîler sadece çevirdikleri eserlerle değil, aynı zamanda kendi Hermetik itikatlarını İslam âlemi içerisinde koruyarak da bu kültürün tanınmasında etkili olmuşlardır. İbrâhim b. Hilal es-Sâbiî ölene dek kendi dininde kalmıştır.[669] Yine Abbasî sarayında doktor olan Sinan b. Sâbit halifenin zorlaması ile Müslüman olmuştur.[670]

Hicrî IV. asırda Arapçaya çevrilmiş Hermetik literatürün muazzam bir boyut kazandığını görmekteyiz. Yıldız ilimleri, havâs, tılsım ve diğer Hermetik konularda Hermes'e atfedilen onlarca eser ismi rivayet edilmektedir.[671] Ancak Harran üzerinden aktarılan felsefî Hermetizm'in daha ziyade çeviri hareketleriyle birlikte yaygın bir şekilde Arapça literatüre dâhil edildiğini unutmamalıyız. Dolayısıyla felsefî Hermetizm, Emevîler döneminde tanınmaya başlayan halk Hermetizmi'nin aksine, ciddi anlamda Abbasîler döneminde tanınmaya başlanmıştır. Bu nedenle felsefî Hermeizm'in İsmâilîlik üzerindeki etkisi en erken Nesefî-Sicistânî çizgisinde geliştirilen Horasan-Mâverâünnehir'deki felsefî İsmâilîlik üzerinde söz konusu olmuştur. "Hikmet"in hiyerarşik azalışı ile ilgili Hermetik düşünce muhtmelen ilk defa Sicistânî tarafından İsmâilî anlayışa dahil edilmiştir. Ancak İsmâilîlikte görülen bu etki, mutlak bir Hermetik etki değil, Gnostik ve Yeni Eflâtuncu fikirlerle karışmış senkretik bir etkidir.

İsmâilîlikte özel bir önem verilen yedi ve on iki sayılarının kökeni yıldız ve gezegen kültüne dayanmaktadır. Zira bu Paganist anlayışın temelini gökyüzünde yedi gezegen ve on iki burcun bulunması oluşturmuştur. Gnostik dinlerde yedi gezegene özel bir önem verilerek bunlar düşüş ve kurtuluşun merhalelerini oluşturan istasyonlar olarak algılanmıştır.[672] Eski Asur-Bâbil uygarlıklarında da yıldız-gezegen kültüne dayalı anlayışlara yer verilmiştir. Babilliler döneminde yedi gezegen adına yaptırılmış

---

[667] Özellikle Yeni Eflâtuncu felsefenin hâkim olduğu felsefî eserlerin Arapçaya çevrilmesinde Harran ve Harranlılar merkezî bir yer elde etmişlerdir. Bkz. Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 44.
[668] Abu'l-Ferec Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 245.
[669] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 313.
[670] İbn Nedîm, *Fihrist*, 364.
[671] Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 329, 379,433; Ahmed b. Yahyâ İbn-i Fadlallâh el-Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz., IX, 14-15. İslam döneminde dolaşımda olan Hermetik literatür için bkz. Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 291-295.
[672] Krş. Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 225.

yedi tapınaktan bahsedilir.[673] Babil kralı Dahhak bu tapınaklardan Utarit Tapınağı adını verdiği mabedi Hermes'e hasretmiştir.[674] İslam yazarlarına göre Hintli Paganistler de yedi gezegene nispetle yedi tapınağı kutsal saymışlardır.[675] Yıldız-gezegen kültünün Arap kültürlerinde de bazı yansımalarının olduğunu görmekteyiz. Kâbe'nin yedi gezegen adına yapılan yedi tapınaktan birisi olduğuna inanılmaktaydı.[676] Bazı Araplar Nev denen yıldız gruplarına inanırlar ve buna göre hareket ederlerdi.[677] Yine Yemen'in San'a şehrinde Babil kralı Dahhak tarafından Zühre adına Ğamdan tapınağı inşa edilmişti. Burada Zühre'ye tapıyorlar ve ona ibadet ediyorlardı. Bu tapınağı Hz. Osman yıktırmıştır.[678]

İslam öncesi dönemde yaygın olan yıldız gezegen kültü Hermetik düşünce tarafından da benimsenmiştir. Babilliler tarafından yedi tapınaktan birisine adanan Babilli Hermes'in[679] üç Hermes'ten birisi olarak Hermetik literatür tarafından kabul edilmiş olması[680] bunun açık bir göstergesidir. Yıldız gezegen kültüne dayalı anlayıştan hareketle zamanla tılsım, sihir, kehanet, müneccimlik, cincilik, muskacılık ve benzeri ilimler ihdas edilmiş[681] ve bu ilimler İslam öncesi dönemde büyük oranda Hermetik literatür içerisinde temsil edilmiştir. Harrânîler, kendilerine aktarılan yıldız-gezegen kültüne dayalı bu anlayışı devam ettirerek, yıldız ve gezegenleri yüce tanrısal güçlerle insanlar arasındaki aracı varlıklar olarak görmüşlerdir.[682] Onlara göre insan tabiatı Utarit'in tabiatına benzemektedir.[683] Onların da tıpkı diğer Paganist geleneklerde olduğu gibi yedi gezegene atfettikleri yedi tapınakları vardır.[684] İbn-i Nedîm onlara yedi ilah nispet eder ki[685] bunlar yedi gezegen olmalıdır. Dolayısıyla yıldız-gezegen kültüne dayalı felsefî Hermetik anlayışın en önemli aktarıcıları

[673] İbn Nedîm, *Fihrist*, 331.
[674] İbn Nedîm, *Fihrist*, 295–296. Şam Emevî Camii muhtemelen bu tapınaklardan birisidir ve Hıristiyanlık öncesinde Müşteri (Jüpiter) gezegeni adına yaptırılmıştır. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 259.
[675] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 238–242, 250; İbn Nedîm, *Fihrist*, 422; Ebû'l-Meâlî, *Beyânu'l-Edyân*, 28; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 255–256.
[676] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 255.
[677] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 269–272.
[678] El-Fahrî, *Telhîsu'l-Beyân*, 241.
[679] İbn Nedîm, *Fihrist*, 295–296.
[680] Krş. İbn Fadlallâh, *Mesâlikü'l-Ebsâr*, IX, 18; İbn Nedîm, *Fihrist*, 431–432; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 202; el-Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 206; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XXXV, 179; Nasr, *İslâm ve Bilim*, 198.
[681] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, III, 207–211.
[682] Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 62.
[683] İbn Nedîm, *Fihrist*, 391.
[684] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 246–247; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 58; Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 66.
[685] İbn Nedîm, *Fihrist*, 391–392.

Harranlılar olmalıdır. Yedi gezegenle alakalı Gnostik bir düşünce de İslam'a aktarılmıştır. Ancak Gnostik düşüncelerin çoğunda gezegenlerin yöneticileri çoğunlukla kötü niteliklerle anılan düşmüş Demiurgcu güçlerdir. Oysa Paganist ve Hermetik anlayışta gezegenlerin yöneticileri herhangi bir olumsuz vasıfla nitelenmez ve yüce tanrısal figürler olarak karşımıza çıkar. Gezegenler bu düşüncede Ruhânî varlıkların bedenleri olarak algılanır.[686] İsmâilîlik'te de gezegenlerin Hermetik Harran düşüncesindekine benzer şekilde olumlu niteliklerle vasıflandırıldığını görmekteyiz. Her gezegenin bir yöneticisi vardır ve her bir yöneticiye "kûnî-kader" harflerinden birisi verilmiştir. Bu yedi yöneticinin tabiî âlemdeki yansıması yedi Nâtık'tır.[687] Dolayısıyla İsmâilîler'in düşüş ve yükseliş düşüncelerindeki duraklar olan yedi gezegenle ilgili düşüncelerinin daha çok Hermetik kökene dayandığını söyleyebiliriz.

Cabirî İsmâilîlik'teki mesel-memsul ilişkisini Hermetizm'deki analojiye benzetmiştir. Ona göre İsmâilîlik'teki analoji insanı küçük bir âlem, âlemi büyük bir insan gören Hermetik ilkeye dayanmaktadır.[688] Ancak bunun gerçeği yansıtmadığını düşünmekteyiz. İsmâilîlik'teki mesel-memsul ilişkisi insanla evren arasında olmaktan ziyade dünyevî âlem ile ilahî âlem arasındadır.[689] İsmâilîler'in bu anolojisi ise Eflâtun'un ideler âlemi-görünüşler âlemi ayrımına kadar geriye götürülebilir ve Hermetik bir kökene dayandırılamaz.

Hermetizm'in mead anlayışı ile İsmâilîler'in felsefe ile buluştuktan sonraki anlayışları arasında benzerlikler göze çarpmaktadır. Hermes'e atfedilen Corpus Hermeticum'a göre öldükten sonra beden dağılarak kendi unsurlarına dönerken, ruh da ilahî özüne ulaşacağı yolculuğuna başlar; yedi gezegende kirlerinden arınarak sonunda yüce varlıkla birleşir.[690] Benzer bir düşünceyi Sicistânî'de görmekteyiz. Ona göre kıyamet günü sadece nefisler dirilecektir.[691] Bedenler ise kendi aslî unsurları olan toprak, su, ateş ve havaya dönerler.[692] Ruhlar ise ilk çıktıkları yer olan Kelime, Sâbık ve Tâlî'ye derecelerine göre birleşirler.[693] Sicistânî'nin anlayışının Hermes'e atfedilen

[686] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 111–117, 207.
[687] Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 62; es-Sicistânî, *İftihâr*, 60.
[688] Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 401.
[689] İsmâilîler'de yaygın olan anoloji ilahî âlem ile dünyevî âlem arasındadır. Ebû Hâtim Hermetik gelenekteki insanın küçük âlem olarak görülmesi ilkesine karşı çıkar. Çünkü insan âlemden üstündür. Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Islâh*, 44–45.
[690] Hermes, *Corpus Hermeticum*, Çev. Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı* içerisinde, Kitabevi, İst., 348–349; Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, 260.
[691] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 185; *İftihâr*, 86–87.
[692] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 90.
[693] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 95–96.

metinle yakınlığı ortadadır. Ancak Sicistânî'nin Hermetizm'e uygun gözüken bu anlayışının tüm İsmâilîler için söz konusu olmadığını da belirtmekte fayda vardır.

Halk Hermetizmi'ne ait Hermetik literatür erken dönemde özellikle Şîî çevrelerde yayılmıştır.[694] Daha başlangıçtan itibaren Hermetik literatüre İsmâilîlerce olumlu yaklaşıldığını görmekteyiz. Cafer es-Sâdık'ın öğrencisi olan Cabir b. Hayyan el-Cu'fî (160/776?)[695] İslam'da simyanın en önemli köşe taşlarından birisidir ve erken dönemlerden itibaren İsmâilîlerce sahiplenilmiştir.[696] Cabir külliyatı başta Hermetik Simya olmak üzere neredeyse bütün bilgi alanlarını içine alır. *Kitâbu's-Seb'în* ve *Kitâbu'l-Mizân* bu külliyat içerisinde yer alan ve İslam simyasının temellerini atan eserler olarak kabul edilir.[697] Arapça yazılan bu simya eserleri büyük oranda İskenderiye Hermetik mirasının ürünüdür.[698]

Cabir tarafından sahiplenilen Hermetik mirasın sonraki İsmâilîlerce de genel anlamda kabul gördüğünü söyleyebiliriz. Ebû Hâtim İlm-i Nucûm'un aslının İdris peygambere dayandığını, Hermes'in İdris olduğunu ve onun İsmâilîler'in imamlarından birisi olduğunu belirtir.[699] IV./X. asrın sonlarında yazılan ve İsmâilî çevrelerle irtibatı kuvvetle muhtemel olan İhvân-ı Safâ risaleleri Câbir külliyatından etkilenmiştir ve pek çok hermetik unsur içermektedir.[700]

Karmatîler'i Harrânîler'le ilişkilendirebileceğimiz hususlardan birisi de Kûfe'de Bakliye olarak bilinen Karmatî bir grupla ilgili rivayetlerdir. Rivayete göre Zutt kabilesinden Ebû Hâtim ez-Zuttî denen bir adam ortaya çıkarak taraftarlarına soğan, sarımsak, pırasa ve turp yemeyi yasaklamıştır. Bu nedenle onun taraftarlarına "Baklacılar" anlamında Bakliye denilmiştir.[701] Hareketin lideri olan Ebû Hâtim'in kabilesi Zutt, Sind kökenli bir kabiledir.[702] Ancak İslâm'dan önce onların bir kısmı

---

[694] Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 236.
[695] Şemseddîn b. Muhammed İbn Tûlûn (953/1546), *el-Eimmetü'l-İsnâ 'Aşer*, Thk. Selahaddîn el-Müneccid, Beyrut, 1958, 85. Câbir'le ilgili iddialar için bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 435.
[696] Kadı Nu'man onu güvenilir bir ravi olarak görür ve ondan alıntılar yapar. Bkz. Kadı Nu'man, *Kitâbu'l-Himme*, 34.
[697] Nasr, *İslâm ve Bilim*, 199, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, 155. Câbir'e atfedilen eserler için bkz. (İbn Nedîm, *Fihrist*, 435.) Cabir külliyatını oluşturan risalelerden birisi Tyanalı Apollonius'a atfedilen "Tabula Smaragdina" adlı Hermetik metindir. Bkz. Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 242–243.
[698] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 119.
[699] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 277, 280.
[700] Sarıkavak, *Urfa ve Harran*, 83; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İst., 1998, 79; Özbudun, *Hermes'ten İdris'e*, 282-283; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yay., Ankara, 2003, 110; Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 282-283.
[701] El-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 238; Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 275.
[702] Zuttlular Sind'in Kîhan şehrinde oturuyorlardı. Bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 649.

Farslılar tarafından esir alınarak köleleştirilmişlerdi.[703] İslam geldiğinde onlar Ehvaz, Tafuf ve civarında yaşıyorlar ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı.[704] Hz. Ömer döneminde Müslüman olarak Basra'ya yerleştirildiler.[705]

Zuttlular'ın eski dinleri ve soğan, sarımsak gibi bitkileri yiyip yemedikleri ile ilgili bir bilgi mevcut değildir.[706] Ancak biz Harrânîler'in, tıpkı Bakliye gibi soğan, sarımsak, bakla ve benzeri şeyleri yemediklerini görmekteyiz.[707] Bu âdetin eski pagan geleneğiyle alakalı olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Harranlılar'a göre bakla feleğin düşmanıdır. Çünkü bakla köşeli iken, felek ise kürevîdir.[708] Yine Şehristânî'ye göre Harrânîler'in inancında semavî kuvvet bitkilere de taşmıştır. Bitkiler bu kuvvet sayesinde taşı parçalayıp delmeye güç yetirebilir.[709] Dolayısıyla Paganist gelenekte bitkilere kutsiyet atfedildiği ve soğan, sarımsak ve bakla gibi bitkilerin yenmesinin bu tip bir kutsiyetten hareketle yasaklanmış olduğu anlaşılmaktadır. Her halükarda Pagan dininin bir uygulaması olduğu anlaşılan bu gelenek Sind kökenli Pagan gelenekte de mevcut olmalıdır. Bîrûnî, Hindistan'daki Sâbiîler'in (Paganistler) kalıntılarının kendi döneminde Harran'da bulunduğunu belirterek[710] Harran'daki Paganist gelenekle Hint Paganistleri arasında bağ kurmaktadır. Dolayısıyla Sind kökenli olan Zuttlular'ın bu Paganist geleneğin bazı kalıntılarına sahip olduklarını ve bu inançlarını Karmatî düşünceye intikal ettirdiklerini öne sürebiliriz. Yine Zuttlular'ın İslam'a girdikten sonra 205–220/820–835 yılları arasında Abbasîler'e karşı ayaklandıklarını ve bunun neticesinde Suriye taraflarına Ayn Zerbe ve Hânikîn'e sürüldüklerini görmekteyiz.[711] 241/856 yılında Rumlar Ayn Zerbe'yi alınca buradaki Zuttlular'ı Rum beldelerine götürmüşlerdir.[712] Zuttlular'ın gerek Suriye'de yaşadıkları esnada, gerekse Rum topraklarına götürüldüklerinde Harranlılarla temas kurarak onlardan bu düşünceyi almış olmaları da ihtimal dâhilindedir.

---

[703] Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 543.
[704] Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 541, 546.
[705] Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 543. Zuttlular daha sonra Antakya ve Şam taraflarına gönderilmiştir. Bkz. Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 232, 545.
[706] Ekinci bakla yememe âdetinin Hint kültürüne uygun olduğunu belirtse de bu yönde bir rivayet tespit edemedik. Bkz. Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 47–48.
[707] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 163; İbn Nedîm, *Fihrist*, 388; Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 205; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 230.
[708] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 163.
[709] Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 139.
[710] Bîrûnî, *Âsâru'l-Bâkiye*, 204.
[711] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 544; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 223; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 241–242, 287–288, 295.
[712] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 485.

Sonuç olarak Hermetizm ve Harrâniler'in senkretik kültürleri İsmâilîlik üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Ancak Câbirî gibi İsmâilîliği salt Hermetik bir hareket olarak görmek de doğru gözükmemektedir. Daha çok İskenderiye üzerinden İslam'a intikal eden halk Hermetizmi daha erken bir dönemden itibaren İsmâilîlik üzerinde etkili olmuşken, Harran üzerinden İslam'a giren felsefî Hermetizm'in ise ancak İsmâilîler'in felsefe ile meşgul olmaya başladıkları Nesefî ve sonrasında etkili olmaya başladığını görmekteyiz. Dolayısıyla İlk İsmâilîliğin temel fikirleri, her ne kadar halk Hermetizmi'nden etkilenmiş gözükse de, gnostik bir bakış açısıyla temellendirilmiştir. Diğer yandan Harran üzerinden gelen felsefî Hermetik etki Gnostisizm ve Yeni Eflâtunculukla iç içe girmiş bir haldedir. Bu nedenle Harranîler kanalıyla gelen etkiyi saf Hermetik bir etki olarak nitelemek isabetli değildir.

d. Yeni Eflatunculuğun Etkisi

Romalılar Hıristiyanlığı kabul edince Yunan felsefesini de yasaklamışlar, Yulyanus dönemi hariç tüm krallar bu yasağı devam ettirmişlerdir.[713] 431 Efes Konsili'nde zındık ilan edilerek 439'da Kral Zenon tarafından Urfa okulları kapatılan Nasturîler Sasani kralı Fîrûz'a sığınmışlardır. Kralın desteği ile Nusaybin'de bir okul açan Nasturîler, kendi öğretilerini desteklemek için Yunan felsefesine yönelmişlerdir. Bu nedenle onlar, Aristo'nun ve şarihlerinin eserlerini Süryaniceye çevirmişlerdir.[714] Onların elindeki malzeme büyük oranda Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şarihlerinin eserleridir.[715] Bu Süryanice eserlerin İslam âlemine aktarılmasında Nasturî ve Yakubî okullarının önemli bir yeri olmuştur.[716] İslam âlemindeki önemli çevirmenlerden Huneyn b. İshak ve İshak b. Huneyn Nasturî'dir.[717] Harran'daki Paganistler de Helenistik kültüre ait felsefî mirasın Arapçaya aktarılmasında önemli bir rol oynamışlardır.[718] III./IX. yüzyılda Helenistik felsefenin yaşadığı önemli merkezlerden

---

[713] İbn Nedîm, *Fihrist*, 300; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, I, 161–163; Abu'l-Farac Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 137.

[714] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 42–44. Reş Ayn'lı Sergius bu çevirmenlerden birisidir. Bkz. Abu'l-Farac Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 131.

[715] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 60.

[716] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 50; Taylan, *İslâm Felsefesi*, 134. Ancak Yakubî ve Nasturî Hıristiyanların ellerindeki Süryanice'ye çevrilmiş olan felsefî eserlerin oldukça sınırlı olduğu unutulmamalıdır. Onların Yunan felsefesine vukufiyetleri Müslümanların bu eserleri çevirtmeleri ile gerçekleşmiştir. Ebu'l-Ferec Gregory Müslümanların Yunan felsefî eserlerini tercüme ettirmeleri sayesinde felsefeye vakıf olduklarını ve bu ilme yöneldiklerini itiraf etmektedir. Bkz. Abu'l-Farac Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 173.

[717] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 58.

[718] Gündüz, *Anadolu'da Paganizm*, 90; Cristina D'ancana, "Grek into Arabic: Neo Platonism in Translation", *Arabic Philosophy* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Cambridge, 2005, 20.

birisi olan İskenderiye'deki felsefî okuldan ayrılan bilginlerin bir kısmı Harran'a yerleşmiştir. Bu bilginler Bağdad'a İskenderiye ve Harran'ın felsefî birikimlerini aktarmışlardır.[719] Felsefenin İslam'a aktarılmasındaki önemli duraklardan birisi de İskenderiye'dir. Buradaki felsefenin ağırlıklı tonu Yeni Eflâtuncu olmuştur.[720] Emeviler devrinde İskenderiye okulunun kapanması üzerine buradaki felsefeciler Antakya ve Harran'a göçmüşlerdir.[721] Böylece İskenderiye'deki felsefî mirasın önemli bir kısmı Harran üzerinden Arapçaya aktarılmıştır. Felsefenin aktarılmasında önem arzeden Cündişapur okulu ise asıl ününü, Bizans imparatoru Jüstinyen'in 525'te son Atina okulunu kapatmasıyla buradaki bilim adamlarına Sasani kralı I. Hüsrev'in kucak açması ile kazanmıştır.[722] Okulda Porfiryos ve Yeni Eflâtunculuğun öğretileri çalışılmaktaydı. Çeviri hareketinin babası Huneyn b. İshak bu okulda çalışmıştı.[723]

Yunan felsefenin İslam âlemine girişi Emevîler'e kadar götürülebilir. Yahyâ en-Nahvî Mısır'da yaşayan bir Yakubi idi. Teslis inancına karşı çıktığı için kiliseden uzaklaştırılmıştı. Amr b. As, Mısır'ı alınca ona ikramda bulunmuş ve konumunu iade etmiştir. Nahvî, Aristo'nun kitaplarına şerhler yazmıştır.[724] Hişam b. Abdülmelik'in kâtibi Sâlim, Aristo'nun bazı risalelerini Arapçaya nakletmiştir.[725] Yine Hişam b. Hakem'in *Kitâbun 'alâ Aristotâlîs fî't-Tevhîd* adlı bir eserinden bahsedilir.[726] Tüm bunlar Emevîler döneminde ve Abbâsîler'in ilk yıllarında Yunan felsefesinin çalışılmaya ve çevrilmeye başlandığını göstermektedir. Ancak bu veriler ilmî çevrelerde henüz yaygın bir çeviri hareketinin başladığını ve Yunan felsefesinin yeterince tanındığını göstermek için yeterli değildir. Yunan felsefesinin çevrilmesine resmiyet kazandıran kişi Abbasî halifesi Memun (198–218/813–833)dur. O, çeviri işinin yürütülmesi için Bağdad'da 215/830 yılında Beytü'l-Hikme'yi kurmuştur.[727]

Antik çağ felsefesinin İslâm'a aktarılmadan önceki son çizgisi Yeni Eflâtunculuktur.[728] İslam'a aktarılan Aristo eserleri doğrudan onun eserleri olmak yerine çoğunlukla Aristo'ya yapılan şerhler olmuştur. Böylece Aristo, Afrodisyaslı

---

[719] Ian Richard Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", Çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar*, C. 7, S. 19, (Ankara 2004), 352.
[720] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 24–25.
[721] Ahmed b. Kâsım İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Kahire, 1883, I, 116.
[722] Karlığa, *İslam Düşüncesi*, 217; O'lery, *İslam Düşüncesi*, 51, Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 351; Nasr, *İslâm ve Bilim*, 11; Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 50.
[723] Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 351.
[724] İbn Nedîm, *Fihrist*, 314.
[725] İbn Nedîm, *Fihrist*, 149.
[726] İbn Nedîm, *Fihrist*, 218.
[727] Fahri, *İslam Felsefesi*, 21; Watt, *İslâm Felsefesi*, 73.
[728] Ahmet Arslan, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999, 11.

İskender ve Temistius gibi şarihler aracılığıyla; Platon ise Yeni Eflâtunculaın fikirleri doğrultusunda tanınmıştır.[729] Önemli Aristo şarihlerinden Afrodisyaslı İskender (M. III. Yüzyıl Başları) hariç hepsi Yeni Eflâtuncu idi.[730] Ancak Afrodisyaslı İskender de fikirleriyle bir Aristocu olmaktan ziyade yeni Eflâtunculuğa daha yakındı ve Yeni Eflâtunculuğun ortaya çıkmasında onun fikirlerinin önemli bir yeri vardı.[731]

İsmâilîliğin Yeni Eflâtunculuk'tan etkilenmesinde bu şerhlerin yanında yanlışlıkla Aristo'ya atfedilen Plotinus'un *Enneadlar*'ı ile Proklus ve Porfiryos gibi Yeni Eflâtuncular'ın eserlerinin erken dönemde Arapçaya çevrilmesi de etkili olmuştur. Plotinus'un adı Müslümanlar tarafından bilinmemesine rağmen, Enneadlar'ın IV-VI. Bölümleri 226/840 gibi erken bir tarihte Aristo'ya atfedilerek *Theology* adı altında Arapçaya tercüme edilmiştir. Eser, Enneadlar'a Humuslu Nâimâ tarafından yapılmış kısa bir şerhten ibarettir[732] ve İslam'daki yeni Eflâtunculuğun temeli olmuştur.[733] Bir diğer Yeni Eflâtuncu olan Porfiryos'un *Îsâgûcî*'si Ebû Osman ed-Dımeşkî tarafından Arapçaya çevrilmiştir.[734] Yine onun *Tarih* kitabının iki makalesi Arapçaya çevrilmiştir.[735] Diğer bir Yeni Eflâtuncu Proklus'un *Liber de Causis*'i *Kelam fî Mahdi'l-Hayr* adı altında Aristo'ya atfedilerek Arapçaya çevrilmiştir.[736] Onun *De Mundi Aeternitate* adlı kayıp eseri Yahya en-Nahvî tarafından bu esere yapılan reddiyede büyük oranda korunmuştur.[737] Onun diğer kitapları *Kitâbu Tefsîri Vesâyâ Fisâğôras ez-Zehebiyye* ve *Kitâbu Proklus*'un birkaç sayfası çevrilmiştir.[738] Oldukça erken bir dönemde Arapçaya çevrilen Plotinus'un *Enneadlar*'ı ve Proklus'un *Kelam fî Mahdi'l-Hayr*'ı ile diğer Yeni Eflâtuncu eserler felsefî kavramların belirlenmesinde ve gelişmesinde etkili olmuştur.[739]

---

[729] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, II, 247; O'lery, *İslam Düşüncesi*, 28–29; Abu'l-Farac Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, I, 128; Nasr, *İslâm ve Bilim*, 9–10.
[730] Peter Adamson-Richard C. Taylor (Ed.), *Arabic Philosophy*, Cambridge Un. Press, Cambridge, 2005, 4.
[731] O'lery, *İslam Düşüncesi*, 31–32; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 220.
[732] Karlığa, *İslam Düşüncesi*, 228; Halm, *Shiism*, 203; O'lery, *İslam Düşüncesi*, 114; Corbin, *İslam Felsefesi*, 56.
[733] Fahri, *İslam Felsefesi*, 21; Corbin, *İslam Felsefesi*, 56–57.
[734] İbn Nedîm, *Fihrist*, 313. Eser Eyyüb b. Kâsım er-Rakkî tarafından da Süryanice'den Arapça'ya çevrilmiştir. Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 303.
[735] İbn Nedîm, *Fihrist*, 304.
[736] Corbin, *İslam Felsefesi*, 58; Fahri, *İslam Felsefesi*, 22. Eserin Proklus'un mu, yoksa Enneadlar'ın bir çevirisi mi olduğuyla ilgili bir tartışma için bkz. Richard C. Taylor, "A Critical Analysis of the Kalâm fî Mahd al-Khair (Liber de Causis), *Neoplatonism and Islamic Though* içinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, 11–31.
[737] Karlığa, *İslam Düşüncesi*, 229.
[738] İbn Nedîm, *Fihrist*, 312.
[739] D'ancana, "Grek into Arabic", 21.

Belirttiğimiz nedenlerden dolayı İslam'da felsefenin ilk gelişimi Yeni Eflâtuncu çizgide olmuş;[740] Aristo bu ilk çeviri hareketlerinden en az bir asır sonra anlaşılabilmiştir.[741] Felsefeyi ilk kullanan Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri felsefenin bu Yeni Eflâtuncu tonuyla tanışmışlardır. İsmâilî çevrelerde Aristocu etki ancak Kirmânî'de dikkat çekmeye başlamıştır.[742] Şu halde ilk İsmâilî düşüncede Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. İsmâilîlik'teki Yeni Eflâtuncu etki Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonraki bir süreç için sözkonusudur.[743] Yeni Eflâtuncu felsefeyi İsmâilî çevrelerde ilk kullananlar Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'dir.[744] Bunlar, daha önceki Gnostik karakterli öğretilerini felsefenin dilini kullanarak yeniden formüle etmişler, Kur'an'ı özellikle sudûr nazariyesinin bakış açısıyla bâtınî bir yoruma tabi tutmuşlardır.[745] Bu yeni haliyle Fars İsmâilîliği Gnostik-Yeni Eflâtunculuğun bir türüdür.[746] Bilinemeyen-kavranamayan tanrı anlayışı, sudur nazariyesi ve varlıkların hiyerarşik zinciri gibi konularda Yeni Eflâtuncu bir duruş sergileyen bu yeni İsmâilî anlayış, İslam'la uyuşmadığını düşündüğü kimi noktalarda ise Yeni Eflâtunculuktan ayrılır. Özellikle metafizik, kozmoloji ve antropoloji konularında kendine has bir öğreti geliştirerek Yeni Eflâtuncu düşünceyi İslâmî bir karaktere büründürmüşlerdir.[747] Onların yeni Eflâtunculuğa olan ilgileri entelektüel bir merak değil, kendi inanç ve itikatlarına dayanak bulmak içindir.[748] Bu yeni öğreti ancak Muiz döneminden itibaren kimi düzeltmelerle birlikte Fatımîlerce kabul görmeye başlayacaktır.[749]

Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîleri'nin Yeni Eflâtuncu felsefeyi hangi kaynaktan ya da kaynaklardan aldığı açıkça belli değildir.[750] Proklus'un *Kelam fî*

---

[740] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 219; Perviz Morowedge, *Neoplatonism and Islamic Though*, Albany, 1992, 1–2.
[741] Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, 308.
[742] İlk İslam filozofları olan Kindî, Farabî ve İbn-i Sînâ'da da Yeni Eflâtuncu görüşler ağır basmaktadır. Bkz. Watt, *İslâm Felsefesi*, 78, 88; Netton, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", 353; Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, 121; Daftary, *İsmaililer*, 272.
[743] Krş. Halm, *Shiism*, 163, 178.
[744] Halm, *Shiism*, 180. Krş. Walker, *Philosophical Shiism*, 14; Daftary, "Entelektüel Hayat", 114.
[745] Fazlurrahman, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000, 250.
[746] Frye, "Orta Çağ Başarısı Buhara", 454.
[747] Daftary, *İsmaililer*, 272; Wilferd Madelung, "Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismâ''îlî Contribution to Islamic Culture* içinde, Ed. S. H. Nasr, Tahran, 1977, 56.
[748] Aziz Esmail-Azim Nanji, "The Ismâ'îlîs in History", *Ismâ''îlî Contribution to Islamic Culture* içinde, Ed. S. H. Nasr, Tahran, 1977, 243.
[749] Daftary, "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", 67.
[750] Paul Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul in Ismâ'îlî Neoplatonism", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, 150.

Mahdi'l-Hayr'ı Sicistânî ve diğerlerinin muhtemel kaynağı gibi gözükmektedir.[751] Yeni Eflâtuncu bir kaynak olan *Pseudo Ammonius* Ebû Hâtim'in *A'lâmu'n-Nübüvve*'sinin iki bölümünde etkin olarak kullanılmıştır.[752] Ebû Temmâm'ın *Kitâbu'ş-Şecere*'sinde bu eserin pasajları vardır. Ebû Temmâm muhtemelen Nesefî'nin öğrencisidir ve onun *Kitâbu'l-Mahsül*'üne sık sık referansta bulunur. Dolayısıyla Nesefî'nin de bu kaynağı kullanmış olması kuvvetle muhtemeldir.[753] Sicistânî ve diğerleri de bu eseri kullanmış olmalıdır.[754] Onların diğer Yeni Eflâtuncu metinleri de kullanmış olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu kullanım doğrudan metin nakli şeklinde değil, kavram ve anlam benzerliği açısındandır.[755]

İsmâilî çevrelerde Yeni Eflâtuncu etkinin inkâr edilemeyeceği ilk eser Nesefî'nin *Mahsûl*'üdür.[756] Eser muhtemelen IV./X. asrın başlarında yazılmıştır.[757] Eser günümüze ulaşmamışsa da Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîliği'nin itikadî gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Nesefî ile çağdaş olan Ebû Hâtim er-Râzî de döneminin felsefî mirasını bilmekteydi.[758] Ancak onun eserlerinde felsefî etki sınırlıdır ve onda açık bir Yeni Eflâtuncu etki görülmez. Ebû Hâtim felsefeyi bilmesine rağmen geleneksel İsmâilî itikadına daha sadık kalmıştır. Nesefî'nin öğrencisi olan Sicistânî hocasının yolundan giderek Yeni Eflâtuncu felsefenin bakış açısı ile İlk İsmâilî itikadını açıklama faaliyetini devam ettirmiştir. Ancak o, buna rağmen felsefeyi hakikat olarak görmez ve kendisini bir felsefeci olarak da nitelemez.[759] Ancak onun eserlerinin basit bir incelemesi ondaki Yeni Eflâtuncu etkiyi görmek açısından yeterli olacaktır.[760] *Kitâbu'l*-Yenâbî'in bölümleri ton ve içerik olarak tam anlamıyla Yeni Eflâtuncudur.[761] Onun Plotinus'un *Enneadlar*'ını içeren, ancak yanlışlıkla Aristo'ya *Longer Teologia* olarak nispet edilen eserden haberdar

[751] Walker, *Philosophical Shiism*, 39.
[752] Walker, *Philosophical Shiism*, 39.
[753] Walker, *Philosophical Shiism*, 39–40.
[754] Walker, *Philosophical Shiism*, 40.
[755] Walker, "The Ismâ'îlîs", *Arabic Philosophy* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Cambridge, 2005, 76.
[756] Walker, *Philosophical Shiism*, 13; "The Universal Soul and the Particular Soul", 151; "The Ismâ'îlîs", 74; Halm, *Shiism*, 178; Daftary, *İsmaililer*, 272.
[757] Walker, *Philosophical Shiism*, 55; Daftary, *İsmaililer*, 268.
[758] Yazar Puroklus'un, Demokrit'in ve Balinas'ın kitaplarından alıntılar yapmıştır. (Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 107). Onun görüşlerine yer verdiği filozoflardan bazıları ise şunlardır: Sokrat, Eflâtun, Tales, Kisinopenes, Plutarkos, Epikür, Anaksigoras, Proklus, Fisagor, İrakliyus, Aristotales, Moznuş ve diğerleri. Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 133–147.
[759] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 20; Walker, *Philosophical Shiism*, 32.
[760] Walker, *Philosophical Shiism*, 31.
[761] Walker, *Philosophical Shiism*, 22.

olduğu anlaşılmaktadır. Zira Walker onun *Mekâlîd*'i ile *Longer Teologia* arasında ciddi benzerlikler olduğunu tespit etmiştir.[762] Ancak iki eser arasında dikkate değer farklar da mevcuttur.[763] Enneadlar ile Sicistânî'nin eserlerindeki bu benzerliklerten hareketle Alibhai onu "Müslüman Yeni Eflâtuncuların en Plotinusçularından birisi"[764] olarak tanımlamıştır. Ancak onun mutlak bir yeni Eflâtuncu olmadığını belirtmek gerekir. O, özellikle kozmosun yaratılışındaki hiyerarşik yapılandırmasında ve diğer konularda bir taraftan ilk İsmâilî öğretinin ana çatısına sadık kalmaya çalışırken,[765] diğer yandan geliştirdiği öğretinin İslam'la uyumunu sağlamak için İslâmî kavramları kullanma gayreti içerisindedir.[766] Dolayısıyla Plotinus'un sadeliğine nazaran Sicistânî'nin öğretisi daha karışık ve senkretik bir yapı arz eder.[767] Ondan hemen sonra gelen ve bir Fatımî İsmâilîsi olan Kirmânî daha Aristocu bir yol takip etmiştir.[768]

Fatımî kanat, Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin aksine, başlangıçta felsefeye mesafeli durarak eski öğretiye daha sadık kalmıştır. Ebû Abdullah eş-Şîî'nin kardeşi Ebû'l-Abbas gibi bazı Fatımîler felsefeyi bildikleri halde[769] öğretilerinde kullanmamışlardır. Muiz'in politikaları neticesinde Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatîler'in öğretileri kısmen meşrulaştırılmış, ancak felsefenin Fatımî sınırları içerisinde kabul edilmesi ancak V./XI. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir.[770]

Yeni Eflâtunculuğun ayırt edici özelliklerinden birisi Tanrı anlayışıdır. Bu anlayışa göre varlıklardan önce, basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin olması gerekir. Bu basit şey kendi başına vardır, kendinden sonra gelenlere karışmaz, ancak başka varlıklarda başka bir tarzda bulunur. Bu basit şey gerçek Bir'dir, önce

---

[762] Walker, Sicistânî'nin *Mekâlîd*'i ile *Longer Teologia*'yı karşılaştırır ve iki eser arasındaki benzerliklere dikkat çeker. O, iki eser arasındaki metin benzerliğine şu örneği verir: Longer Teologia: "Ve enne'n-nefse cevherün müteharrikün hareketün ruhaniyyetün munsabiğun bi esbağı'r-rûhâniyyâti müstefîdün mimmen fevgahê müfîdetün limen dûnehâ." Mekâlîd'deki metin: "Ve enne'n-nefse cevherün müteharrikün bâkiyyun mütesabbiğun bi'l-esbağı'r-rûhâniyyâti müstefîdetün mimmen fevgahê limen dûnehê." Bkz. Walker, *Philosophical Shiism*, 170.

[763] Farklı noktaların örnekleri için bkz. Walker, *Philosophical Shiism*, 41.

[764] Mohamed A. Alibhai, "The Transformation of Spiritüal Substance into Bodily Substance in Ismâ'îlî Neoplatonism", *Neoplatonism and Islamic Though* içerisinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, 167.

[765] Paul E. Walker, "İlk Dönem İsmâili Düşüncesinde Kozmik Hiyerarşiler: Ebû Yakub es-Sicistani'nin Görüşü" *İslam Mezheplerine Dair Bazı Kavramlar* içerisinde, Çev. Bülent Ünal, İzmir, 1997, 112.

[766] Walker, "İlk Dönem İsmâili Düşüncesinde Kozmik Hiyerarşiler" 103–104.

[767] Walker, "İlk Dönem İsmâili Düşüncesinde Kozmik Hiyerarşiler" 101.

[768] Walker, "The Ismâ'îlîs", 77.

[769] Onun çağdaşı İbnü'l-Heysem'in anlattıklarından Ebû'l-Abbas'ın felsefeyi iyi bildiği sonucunu çıkarabiliriz. Örnek olarak bkz. İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 104.

[770] Halm, *Shiism*, 180.

başka bir şey iken sonradan Bir olmamıştır. Hatta bu yüce yaratıcıya Bir demek bile yanlıştır. O, sözün ve bilimin konusu değildir. Bir, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır.[771] Her şeyin üzerindeki bu ilk ilke şayet düşünseydi onun bir yüklemi olacaktı. Bu durumda ilk olmayacak, ikinci olacaktı; Bir olmayacak, çok ve düşündüğü her şey olacaktı. O halde düşünme ve Akıl ondan sonraki varlıklardır.[772] Türeten varlık (Bir) Akıl'ın ötesinde olduğundan türemiş varlık Akıl olmalıdır. Akıl, tanrının bizatihi kendisinden değil, onun ilkesi olan düşünceden ortaya çıkar. Böylece o, düşünce ve akıl da dâhil, her şeyin ötesindedir.[773] Plotinus tanrının ne olduğundan değil ne olmadığından bahseder. Plotinus'a göre ondan aşağı olan şeylerden hareketle Bir'i tanımlamaya çalışıyoruz. O, sözle anlatılamaz, hakkında ne söylerseniz söyleyin herhangi bir şey olduğunu söylersiniz. Tanrının adı yoktur, çünkü onun adı olsaydı bu ad ondan başka bir şey olacak ve Tanrı'nın dışında bir ezeliliği olacaktı.[774] Yine de tanrıyı tanımlayabilmemiz için ona mecburen bir ad vermeliyiz. Verdiğimiz adın bizi bölünemez bir kavrama götürmesi ve ruhumuzu birleştirmesi için, ona Bir diyoruz. Ancak onun nokta ve sayısal birlik anlamında bir ve bölünmez olduğunu söylemiyoruz. Bizim kastettiğimiz anlamda bir, niteliğin ilkesidir. Şayet önce cevher ve cevherden önce gelen şey, yani Bir olmasaydı nitelik varolamazdı.[775] Tüm bunlara rağmen Bir'i kavramak imkânsız değildir. Saf Akıl'a ulaştığımız zaman Bir'in Akıl'ın gerçek özü olduğunu anlarız.[776]

Nesefî ve sonrası Horasan-Mâverâünnehir yöresi İsmâilî yazarların Tanrı tasavvurlarının Plotinus'un sık sık Bir ya da İyi olarak adlandırdığı tanımlanamaz tanrı anlayışıyla büyük ölçüde örtüştüğünü görmekteyiz.[777] İsmâilîler fizikî âlemin fizikî olmayan bir Allah'tan yaratılışını mantıklı bir şekilde izah edebilmek için Yeni Eflâtunculuğun ve özellikle Plotinus'un araçlarını kullanmışlardır.[778] Bu felsefeyi

---

[771] Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Aslan, Asa Kit., Bursa, 1996, 39; Plotinus, *The Enneads*, London, 1962, 400.
[772] Plotinus, *Enneadlar*, 45–46; İng: 416–417.
[773] Plotinus, *Enneadlar*, 40–42; İng: 401–402. Krş. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 421–424; Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara 2006), 198; Alferd Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst., 1998, 112; Walker, *Philosophical Shiism*, 72.
[774] Plotinus, *Enneadlar*, 71; İng: 395. Krş. Weber, *Felsefe Tarihi*, 121.
[775] Plotinus, *Enneadlar*, 87; İng: 619.
[776] Plotinus, *Enneadlar*, 73; İng: 396.
[777] Daftary, *İsmâilîler*, 273; "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat", 115; Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 300–301; Hamdani, "A Compendium", 213.
[778] Alice Hunsberger, "Nasır Hüsrev: Fâtımî Entelektüel", *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Der. Farhad Daftary, Çev. Muhammet Çeviker, İnsan Yay., İst., 2005, 140.

muhtemelen ilk kullanan Nesefî, tanrıyı yaratma eyleminin dışında tutarak mutlak anlamda soyutlamıştır. O yaratıcı için Mübdi' kavramını kullanır. Mübdi' şeyin[779] ve aklî, vehmî, fikrî ve mantıkî olarak şey olmayanların kaynağıdır.[780] Şeyleri var eden Mübdi' sadece şeylerden olmayan değildir, aynı zamanda onunla birlikte hiçbir şey yoktur, olmadı da. "O, kendisiyle birlikte şey olmayandır" dediğimizde şeyi ve şey olmayanı nefyetmiş ve bu ikisini yaratılmış hale getirmiş, bütün basit ve mürekkep suretleri Mübdi'in hüviyetinden uzaklaştırmış oluruz. Böylece söz söylenen ya da söylenmeyen her şeyi hakikatle illetlenmiş yaratılmış varlıklar haline getirmiş oluruz.[781]

Ebû Hâtim de "O (Allah) tektir, ancak sayı yönünden değil" diyerek[782] Plotinus'un görüşlerini desteklemiştir.[783] Ebû Hâtim'e göre hesap ilminde bir; "ondan önce herhangi bir sayı yoktur; aksine bir, tüm sayılardan öncedir" demektir. Bir, tüm sayılardan öncedir ve onların dışındadır. Tüm sayılar birden çıktığı halde ondan hiçbir şey artmaz ve azalmaz. Bir birdedir denir ve bire hiçbir şey ilave edilmez. Birin yarısı birin yarısıdır denir. Lafız birden başkası değildir. Bu, ondan önce bir şey olmadığını gösterir. Ondan önce bir şey olmayınca onun şeyleri ihdas eden olduğunu anlarız. O şeyleri var eden olunca buradan, onun şeyleri yok eden olduğunu da anlarız. Onun şeyleri yok eden olduğunu anlayınca buradan, ondan sonra hiçbir şey olmadığını anlarız. Ondan önce ve ondan sonra bir şey olmayınca o ezelden beri birlenendir. Bunun için o bir ve tektir denildi.[784] Ebû Hâtim'in Allah'ı mutlak anlamda soyutlamak için kullandığı Bir sayısıyla ilgili argümanların kaynağı Fisagorcu öğretiye kadar götürülebilir. Bunu sistematik halde kullanan Plotinus'tur ve Ebû Hâtim'in yukarıdaki ifadelerinden, Plotinus'un fikirlerinden haberdar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Sicistânî de selefi Nesefî gibi yaratıcı için "yoktan var eden" anlamına gelen Mübdi' kavramını kullanır. Mübdi', Sâbık'ın (Ona Akıl da der) varlığıyla bildiği kişidir. Sâbık'ın kendisini yoktan var edeni kendi varlığı ile bilmesi Mübdi'in hüviyeti olmuştur. Burada Mübdi' için var olan bir hüviyet söz konusu değildir, yok olan bir

---

[779] Şey kavramı İslam felsefesinde genellikle duyu organlarıyla idrak edilebilenleri tanımlamak için kullanılmıştır. İsmâilî filozoflar da kavramı bu anlamda kullanırlar. Şey olmayan ise Nesefî'nin sisteminde sanki şeylere verilmiş isimler ve tanımlamalar için kullanılmış gibidir. Nesefî'nin örnek bir kullanımı için bkz. El-Kirmânî, *Riyâd*, 214–215, 217.
[780] El-Kirmânî, *Riyâd*, 214–215.
[781] El-Kirmânî, *Riyâd*, 217.
[782] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 47.
[783] Plotinus şöyle demiştir: "…ona Bir diyoruz. Ancak onun nokta ve sayısal birlik anlamında bir ve bölünmez olduğunu söylemiyoruz." Bkz. Plotinus, *Enneadlar*, 87; İng: 619.
[784] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 32–33.

hüviyet de söz konusu değildir. Mübdi' yoktan var edilenler gibi "O o değildir."[785] (Yoktan var edilenlere dediğimiz gibi Mübdi'e "O Odur" diyemeyiz.) O, "O değildir değildir"[786] de diyemeyiz.[787] Mübdi'den hüviyetleri nefyetmemiz gerekir. Çünkü her hüviyet illet gerektirir. Mübdi' ise illet sahibi değildir.[788]

Bu ifadeler açıkça Sicistânî'nin Plotinus düşüncesinden etkilendiğini göstermektedir. Ancak o, kimi noktalarda Plotinus'a isim vermeksizin karşı çıkmaktadır. O, "Allah mekânda değildir, mekânda değil de değildir. Bir mekânda olan, ya da mahlûkatın bütün mekânında olan yaratıcı olamaz."[789] diyerek Plotinus'a muhalefet etmiş gibi gözükmektedir. Zira Plotinus, sudur nazariyesinin bir sonucu olarak tanrıyı bütün evrenle bütünleşmiş olarak görmektedir. Onun Bir'i varlığın ve birliğin, etki ve eylemin kendisidir. Monoteist dinlerde olduğu gibi âlemi hiçlikten yaratmamıştır.[790] Sicistânî bu sorunu aşmak için "küllî fıtrat" ve "cemaatü'l-hilkat" kavramlarını geliştirmiştir. Ona göre varlığı her yerde olan Mübdi'in kendisi değil küllî hilkat (hilkatin tamamı) ve cemaatü'l-fıtrat (tıtratın bütünü)tır. Dolayısıyla bunlar Mübdi'in dışındadırlar ve yaratıcı değillerdir.[791]

Sicistânî'nin Plotinus'a ve Ebû Hâtim'e karşı çıktığı bir diğer nokta yüce yaratıcıya Plotinus'un Bir adını vermiş olmasıdır. Sicistânî'ye göre yaratıcıya Bir demek doğru değildir. Çünkü bir ikiyi, üçü ve diğer sayıları gerektirir. Üstelik bütün sayılar yaratılmıştır. Bu nedenle Sicistânî şöyle der. "*Biz… Mübdiimizi sayılardan ve sayılanlardan takdis ettik ve onun sayılarla ilişki kurmasını tenzih ettik, sayıların onunla ilişki kurmasını da tenzih ettik. Dedik ki O bir tektir. (Vâhidu'l-Ehad) Bir tek olan ise, çoğalmayan, artmayan … şeydir. Halis Bir ise Bir tek olan Mübdi'in kendisiyle evreni inşa ettiği ve mahlûkatı yoktan var ettiği (İbdâ') Emr'idir.*" Burada Sicistânî, Plotinus'un her şeyin kendisinden sudûr ettiği Bir'ini kendi sisteminde Emr ile açıklamış, Mübdi'i bu hiyerarşik yapının dışında tutmuştur. Bu tutumun doğal sonucu olarak Mübdî' ona göre illet ve cevher olmaktan uzaktır.[792]

Plotinus'a göre Bir'den ilk çıkan şey Akıl'dır. Akıl, Bir'e benzediği için gücünü dışa akıtmak suretiyle türetir. Aklın meydana getirdiği şey bizzat kendisinin

---

[785] "Lâ hüve hüve". Bkz. Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 16.
[786] "Velâ hüve lâ hüve." Bkz. Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 16.
[787] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 16.
[788] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 17.
[789] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 24.
[790] Tunçbilek, "Monoteist İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", 128; Weber, *Felsefe Tarihi*, 116.
[791] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 24.
[792] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 30; *Süllemü'n-Necât*, 16.

bir imajıdır. Akıl'dan çıkan bu fiil Ruh'tur. Bu türeme esnasında Akıl hareketsiz kalır, ancak Ruh hareketsiz kalmaz ve kendisinin bir suretini türetmek için hareket eder. Bu hareketiyle bitkilerde, tabiatta ve diğerlerinde kendi suretini türetir.[793] Mutlak anlamda basit ve ilk ilke olan Bir, kendi kendine yeter ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. İkinci sıradaki ilke olan Akıl da kendine yeter, fakat onun kendine ve kendini düşünmeye ihtiyacı vardır.[794] Dolayısıyla Bir Akıl'dan üstündür. Akıl da Ruh'tan farklı ve üstündür. Varlıklar hiyerarşisinin ilk basamaklarında yer alan varlıklar kendi kendilerine yeterler ve yetkindirler. Yetkin olmayan varlıklar sudûr hiyerarşisinin sonraki basamaklarında yer alanlardır. Yetkin olmayan çocukların ergenlik çağına ulaşmış ve yetkin olmuş babalarından türemeleri gibi. Buradan Akıl'ın zorunlu olarak Ruh'tan önce olduğunu anlamaktayız.[795] Ruh'tan ise madde çıkar ve madde Ruh'tan daha aşağıdadır.[796] Dolayısıyla tanrıdan uzaklaştıkça varlıkların mükemmellikleri de azalmaktadır. Türeyen şeyin sırası kendisini türeten şeyin konumundan aşağıdadır.

Plotinus kozmolojik anlayışını iç içe olan dairelerle açıklar. Merkezde Akıl dairesi vardır ve hareketsizdir. Onun etrafında ona şevk ve iştiyak duyan Nefs (Ruh) dairesi vardır. En dışta ise süflî âlem dairesi vardır. Her biri kendisinden yukarıdakine şevk ve iştiyak duyar.[797] Akıl nasıl bir yerde değilse Ruh da bir yerde değildir. Nefs, Akıl'a bağlı ve onu çevreleyen bir ışık gibidir.[798] Ruh bu hiyerarşik yapılanmada Akıl ile madde arasındadır. Dolayısıyla onun bir yönü Akıl'a dönük iken, diğer tarafı maddeye doğrudur.[799] Ancak Plotinus'u gnostiklerden ayıran önemli bir fark vardır. Gnostikler Ruh'u ya da Nefs'i bedenin içine hapsolmuş ilahî bir varlık olarak görürken, Plotinus Ruh-Beden bütünlüğüne önem vermiştir. Plotinus'a göre Ruh herhangi bir yerde değildir; aksine her yerdedir.[800] Bu nedenle Ruh'un bedene hapsolması söz konusu olamaz.

Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîleri'nin Akıl-Nefs ve kozmoloji anlayışları Plotinus'un yukarıda özetlediğimiz görüşlerine oldukça yakındır. Ebû Hâtim'e oranla Nesefî'de bu Yeni Eflâtuncu etki daha açıktır.[801] Ebû Hâtim, Nesefî ve Sicistânî'den

[793] Plotinus, *Enneadlar*, 22; İng: 380.
[794] Plotinus, *Enneadlar*, 72; İng: 395.
[795] Plotinus, *Enneadlar*, 28–29; İng: 436–437.
[796] Weber, *Felsefe Tarihi*, 115.
[797] Es-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 421.
[798] Plotinus, *Enneadlar*, 64; İng: 390.
[799] Plotinus, *Enneadlar*, 61; İng: 388.
[800] Plotinus, *Enneadlar*, 23; İng: 381.
[801] Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul", 153.

farklı bir yol takip ederek insan nefsinin Evrensel Nefs'in bir parçası olduğunu inkar eder. Ona göre bireysel nefs Evrensel Nefs'in bir yansımasıdır. Bu anlayış Yeni Eflâtuncu düşünceye uygun gözükmemektedir.[802]

Sicistânî'nin Akıl ve Nefs konularındaki görüşleri Yeni Eflâtunculuğun açık bir etkisi altındadır.[803] Nesefî ve Sicistânî'nin özellikle Plotinus'un görüşlerinden etkilendikleri anlaşılmaktadır.[804] Sicistânî İlk İsmâilîler'in Sâbık-Tâlî dedikleri ilk yaratılmış tanrısal varlıklara Plotinus'un felsefesine uygun olarak Akıl ve Nefs adını verir. O, diğer adlandırmalara karşı çıkmaz; ancak Akıl ve Nefs'in daha Kur'ânî bir kullanım olacağını bazı ayetlere dayandırarak[805] açıklamaya çalışır.[806] O, Plotinus'ta olduğu gibi Sâbık, Tâlî ve Mübdi'in mekandan uzak olduğunu belirtir.[807] Yine Plotinus'a uygun olarak Akıl'ın hareketsiz ve sükûn halinde olduğunu öne sürer.[808] Akıl ve Nefs arasındaki ilişki tıpkı Plotinus'ta olduğu gibi şevk ve iştiyak ilişkisidir. Nefs, Akıl'a sürekli iştiyak halindedir.[809]

Sicistânî'de Nefs'in pozisyonu da Plotinus'a uygun olarak iki yönlüdür. Onun bir yönü Akıl'a bakarken, diğer yönü maddeye doğrudur.[810] Ona göre insandaki cüzî nefs küllî nefsin bir parçasıdır.[811] Ancak birbirinden kopuk cüzî nefslerden bahsedilemez. Cüzî nefsler küll olan cüzlerdir. O küll tabiî âlemi kuşatan küllî nefstir.[812] Akıl her yerdedir denemez. Aksine bütün mekânlar ve mekânda bulunanlar onun sınırlarından bir sınır içerisindedir.[813] Dolayısıyla Sicistânî, İlk İsmâilîler'de de büyük oranda hâkim olan Akıl ve Nefs'in beden hapishanesinde mahkûm olduğu yönündeki düşünceye karşı çıkmış gözükmektedir. O, bunu yaparken Plotinus'un argümanlarını kullanmış,[814] Akıl ve Nefs'in bedene hapsolmayacak kadar sınırsız ve küllî olduğunu, aksine bedenin Akıl ve Nefs dairesinde hapis olduğunu öne sürmüştür.

---

[802] Walker, "The Universal Soul and the Particular Soul", 153.
[803] Walker, *Philosophical Shiism*, 87, 95. Hatta Walker'e göre Sicistânî Nefs öğretisinde Kur'an'dan ziyade Yeni Eflâtuncudur. Bkz. Walker, *Philosophical Shiism*, 95–96.
[804] Walker, *Philosophical Shiism*, 100.
[805] Es-Sicistânî, Akıl ve Nefs kavramlarının Kur'an'da Kürsî-Arş, Kalem-Levh gibi diğer isimlere tercih edildiğini belirtir ve buna delil olarak şu ayetleri getirir: 16/Nahl, 67; 3/Âli İmran, 28, 30, 190; 89/Fecr, 5; 67/Mülk, 10.
[806] Es-Sicistânî, *İftihâr*, 41–42.
[807] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 52.
[808] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 27.
[809] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 33.
[810] El-Kirmânî, *Riyâd*, 65.
[811] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 46.
[812] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 44.
[813] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 53.
[814] Plotinus'un bu konudaki görüşleri için bkz. Plotinus, *Enneadlar*, 31–34; 106, 110, 114–122; İng, 438–440, 523, 525, 527–532.

Ancak Sicistânî mutlak anlamda Plotinus'un bir takipçisi değildir. Onun, Mübdi'i her şeyden soyutlamak için Plotinus'un aksine yüce tanrıya Bir adını vermediğini ve bunu doğru bulmadığını belirtmiştik. Sicistânî Mübdi'e kullanmayı uygun bulmadığı Bir sayısıyla ilgili Plotinusçu delillendirmeyi Emr ve Akıl için kullanmıştır. Ona göre Akıl, sayılardan bire benzer. Bir bilkuvve ve bilfiil tam bir sayıdır ve başka bir sayının içerisinde değildir. Tıpkı bunun gibi Akıl da bilkuvve ve bilfiil birlikte zuhur etmiştir. Bütün sayıların birden çoğaldığı gibi bütün mahlûkat da Akıl'dan zuhur etmiş ve çoğalmıştır.[815] Şu halde Sicistânî'nin Akıl-Nefs ve kozmoloji anlayışı büyük oranda Plotinusçudur. Ancak o, Mübdi'i Plotinus'tan daha çok soyutladığı için Plotinus'un Bir'e nispet ettiği kimi özellikleri Akıl'a taşımıştır. Yine Nesefî-Sicistânî çizgisindeki İsmâilîler'in, Plotinus'un her şeyin Bir'den çıktığı sudur teorisini de kısmen düzelttiğini görmekteyiz. Onlar Sudûr teorisi yerine her şeyin yoktan yaratıldığı ibdâ formülünü geliştirmişlerdir.[816] Bu anlayışın bir gereği olarak Sicistânî Mübdi'i yaratma eyleminin tamamen dışında tutmuştur.

Gerek ilk İsmâilîler'in, gerekse sonrakilerin iddialarına göre aşağı/hissî âlem yukarı/yüce âlemin bir yansımasıdır. İsmâilîler her şeyin çift yaratıldığını öne sürerek Allah dışındaki her şeyin bir eşini aramışlardır. Bu anlayışın bir gereği olarak yukarı âlem olarak tanımladıkları ilahî yaratılış hiyerarşisindeki varlıkların hepsinin aşağı âlemde bir yansımasının olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu anlayışın ilk örneği Platon'a kadar götürülebilir. Zira ona göre iki âlem vardır: Aklî örnekler ve ruhanî suretlerin bulunduğu akıl âlemi. Hissî şahıslar ve cismanî suretlerin bulunduğu hissî/dünyevî âlem.[817] Ona göre duyularla algılanan âlemde bulunan her müşahhas varlığın, aklî âlemde müşahhas olmayan bir misali vardır.[818] İsmâilîlik'te mesel-memsûl ilişkisi olarak tanımlanan bu ayrım Yeni Eflâtunculuk'ta da kabul edilmiştir. Buna göre görünür/hissî âlemdeki her varlığın aklî âlemde kendisine karşılık gelecek bir idesi/ilk örneği/sureti vardır. Görünür âlemde ne kadar birey varsa aklî âlemde o kadar ide vardır. Bireylerin örnekleri/suretleri olan ideler tanrının ilk yarattığı varlık olan Akıl'da belli ve değişmez sayıda bulunurlar.[819] Hermetik metinlere de kısmen yansımış olan bu Plâtoncu-Yeni Eflâtuncu anlayış İsmâilî sistemin en önemli

[815] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 23, 29.
[816] Madelung, "Aspects of Ismâ'îlî Theology", 310.
[817] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 304.
[818] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 302.
[819] Weber, *Felsefe Tarihi*, 114.

unsurlarından birisi haline gelmiştir. Henüz Yeni Eflâtuncu felsefe İsmâilîlerce benimsenmeden önce daha ilk İsmâilî çevrelerde bile bu anlayışın savunulduğunu görmekteyiz. Muhtemelen erken dönemde Gulat ve İsmâilî çevreleri etkilemeye başlayan ve İskenderiye üzerinden gelen halk Hermetizmi'ne ait metinler ve fikirler sayesinde yayılmış olan bu anlayış Yeni Eflâtuncu metinlerle tanışılması ile daha da sistemli hale getirilmiştir.[820]

Fatımî öncesi döneme ait olan "*Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*"a göre dünya ve içindeki her şey bir bâtının zâhiridir.[821] Dünyadaki her şey bir meseldir ve bâtın olan ahirettekilerin zâhiridir. Ahiret dünyanın ruhu ve hayatıdır.[822] Ancak yazar Havvâ'yı mesel-memsul ilişkisinin dışında tutmuştur. Yazarın tam olarak kimi ve neyi kastettiği açık olmayan Havvâ, bir memsule mesel olmaktan daha büyüktür. O, sema ve arzdan daha büyüktür ve Allah'ın meselinin olmadığına işarettir. O en büyük meseldir. Havvâ'dan önce Evân (?) vardı. Evân, Allah'ın onun vasıtası ile yarattığı ve dilediğini emrettiği iradesidir.[823]

Sicistânî Mübdi'in dışındaki tüm ilahî varlıkların yeryüzünde bir meseli olduğu kanısındadır. Ona göre varlıklar yeryüzünde ortaya çıkmadan önce latif nefislerde şekillendirilmişlerdir. Yeryüzündeki varlıklar bu suretlerin meselleri ve yansımalarıdır.[824] Dolayısıyla tabiî âlem ilahî âlemin bir benzeri ve meselidir. İlahî âlemdeki en yüce varlık olan Akıl'ın yeryüzündeki karşılığı Rasul ya da Nâtık'tır.[825] Ancak tabiî âlemdeki varlıklar ilâhî âlemdekilerle aynı konumda değil, onların sadece meselleridirler. Bu nedenle Nâtık, Akıl gibi tamamiyet ve mükemmelliği elde etmiş değildir.[826] İlâhî âlemdeki Nefs ya da Tâlî'nin karşılığı Esas'tır.[827] Künî-Kader çiftinde toplanmış olan yedi ulvî harfin yeryüzündeki meselleri yedi Nâtık'tır.[828] Bu mesel-memsul ilişkisi en alt hiyerarşik yapılanmaya kadar devam eder.[829] Görüldüğü

---

[820] el-Hatîb, İskenderiye üzerinden gelen, birtakım fikirlerin bazı sembollerle ifade edilmesi yönündeki Yeni Eflâtuncu anlayışın İsmâilî fikirlerin oluşturulmasında oldukça etkili olduğunu belirtir. Bkz. El-Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 31.
[821] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 20.
[822] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 21.
[823] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 24–25.
[824] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 71.
[825] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 72; *İsbâtü'n-Nübûât*, 57.
[826] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 72.
[827] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 92.
[828] Es-Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecîbîn,* 16.
[829] Sicistânî'nin pek çok görüşünde eski gnostik öğreti ile Yeni Eflâtuncu bakış açısının izlerine rastlanabilir. Yazar Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla İsmâilî itikadı yeniden yorumlamaya çalışırken eski gnostik öğreti ve kavramları büyük oranda korumaya gayret göstermiştir. Bu durum onun eserlerinde

gibi Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatî İsmâilîler, kendilerinden önceki ilk İsmâilîler'in geliştirmiş olduğu gnostik ve kısmen hermetik anlayışı genel olarak koruyarak Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlamışlardır.

Yeni Eflâtunculuğun özellikle sayılarla ilgili teorilerinin oluşturulmasında da etkili olan Fisagorculuğun İsmâilî düşüncedeki yansımalarını da unutmamak gerektiği kanısındayız. Schimmel'e göre İslâm'daki sayılara ve sayıların özelliklerine gösterilen ilginin kökeni Fisagorcu felsefeye dayanır.[830] Fisagor'un sayılarla ilgili geliştirdiği felsefe Yahudi Filon tarafından Eski Ahit'e dayandırdığı fikirleriyle birleştirilmiş, böylece ortaçağdaki sayı gizemciliğine dayalı İncil yorumlarının önü açılmıştır.[831] Daha sonra Platon, başka açılardan Fisagorcuları eleştirmesine rağmen, sayıların doğanın sırlarını çözecek belli şifreler içerdiği konusunda bu ekolün fikirlerine katılmıştır. Fisagorcu ve Platoncu fikirler daha sonra Yeni Eflâtunculuğa ve gnostik sistemlere aktarılmış ve müstakil bir sayı gizemciliği ortaya çıkmıştır.[832]

Müslümanlar özellikle çeviri hareketleriyle birlikte Fisagorcu gelenekle de tanışmışlardır. Nikomahos (M. I. yüzyıl) ve Yeni Eflâtuncu gelenekten gelen Jamblikhos (M. 330) Suriye orijinli iki önemli Yeni Fisagorcu'dur. Nikomahos'un *Kitâbu'l-Medhal ilâ İlmi'l-'Aded* adlı kitabı Sâbit b. Kurrâ tarafından Arapçaya çevrilmiştir.[833] Yine Aristo'ya atfedilen *Tabiat ve Tabiat Ötesi* adlı eser Fisagor'un İslam âleminde tanınmasında etkili olmuştur.[834] Ancak Fisagorculuk İslam âlemine Yeni Eflâtunculuk'la karışmış bir halde aktarılmıştır.[835] Neşşar, Yeni Eflâtunculukla karışmış vaziyetteki bu yeni öğretiye Yeni Fisagorculuk adını verir.[836] Bu yeni öğreti Eflâtunculukla Fisagorculuk karımı bir şeydir ve Eflâtun'un Fisagor'dan aktardığı düşünce üzerine kurulmuş bir okuldur.[837] Yeni Fisagorculuk özellikle, İsmâilî kökeni kuvvetle muhtemel olan İhvân-ı Safâ üzerinde etkili olmuştur.[838]

---

zaman zaman iki farklı eğilimin oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle onun aynı konuda hem gnostisizmi andıran, hem de Yeni Eflâtunculuğu andıran görüşlerine rastlanabilmektedir.

[830] Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İst., 2000, 21.
[831] Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 27; Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 169.
[832] Schimmel, *Sayıların Gizemi*, 27.
[833] Fahri, *İslâm Felsefesi*, 77, Şeşen, *Harran Tarihi*, 61.
[834] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 171.
[835] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 169.
[836] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 168.
[837] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 168.
[838] Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşünce*, I, 174; Şeşen, *Harran Tarihi*, 61.

Şehristânî'nin Fisagor hakkında anlattığı şeylerin[839] Plotinus'un görüşleri ile paralel olduğunu, hatta bir miktar Hermetik görüşe de yer verildiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Fisagorculuğun etkisinin doğrudan olmaktan ziyade Gnostisizm, Yeni Eflâtunculuk ve Hermetizm gibi özellikle sayı ve harf gizemciliğine kendi öğretilerinde yer veren akımlar vasıtasıyla gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Fisagor'un sayılarla ilgili ifadelerini merkeze alan pek çok düşünce, ebced ve cümmel hesabı gibi sayı ve harf gizemciliğine dayalı pek çok gizemli bilgi edinme yöntemi geliştirmiştir.

İslam geldiği dönemde Yahudiler Kur'an'dan "Elif, Lâm, Mîm" ayetini duyduklarında bunu Ebced hesabına göre hesaplamışlardır.[840] Bu hesap sistemine dayalı teviller İsmâilîler'in yorum geleneğinde de önemli bir yer teşkil etmiştir.[841] Fatımî öncesi döneme ait olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de yazar Cümmel Hesabı ve Ebced'i;[842] Sicistânî ise Cümmel Hesabı'nı kullanmıştır.[843]

İsmâilîler'in uzmanlaştıkları alanlardan birisi harf ve sayı gizemciliğidir.[844] İsmâilî sistemde bâtın zâhirde gizli olduğu için Kur'an harflerine özel bir önem verilerek altındaki gizli hakikatler anlaşılmaya çalışılmıştır. *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'ye göre "Bismillah" yedi harften oluşur ve yedi Nâtık'a delalet eder. Yine besmele on iki şubeye ayrılır ki bu da Nâtık'ın on iki nakîbinin olduğuna delalet eder. "er-Rahmân er-rahîm"de on iki harf vardır. Bunların on dokuz şubesi vardır ki bu her Nâtık'tan sonra yedi imam ve on iki huccet olduğuna işaret eder.[845]

Harf ve sayı gizemciliği Sicistânî'de de barizdir. Ona göre insanlığı kurtaracak kutsal harf "Kûnî-Kader" çiftinde bulunan yedi harftir. Rasuller ve Nâtıklar bu harfleri kullanarak şeriat getirirler.[846] Yine Allah ismindeki Elif Sâbık'a, birinci Lam Tâlî'ye, ikinci Lam Nâtık'a, Hâ ise Esas'a delalet eder.[847] İsmâilî eserlerde buna benzer pek çok örnek bulunabilir. İsmâilîler bu düşünceyi muhtemelen erken dönemde karşılaştıkları Gnostik geleneklerden ve İskenderiye kaynaklı halk Hermetizmi'nden almışlardır. Yeni Eflâtunculuk ve Hermetizm ile iç içe girmiş Yeni Fisagorculuğun etkisi ise çeviri faaliyetlerinin başlaması ile tarihlendirilebilir.

---

[839] Şehristânî'nin Fisagorculukla ilgili rivayetleri için bkz. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 268-280.
[840] İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 437.
[841] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 394.
[842] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 199.
[843] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 184.
[844] El-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 41.
[845] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 189.
[846] Es-Sicistânî,-*İftihr*, 47–52.
[847] Es-Sicistânî, *Yenâbî'*, 9.

İsmâilîlik tüm bu fikir akımların etkisinde kalarak senkretik bir mezhep oluşturmuştur. Ancak Yunan felsefesi ve Felsefî Hermetizm dışındaki etkiler daha erken kaynaklıdır. Dolayısıyla düalist İran dinlerinin, Yahudi-Hıristiyan geleneğin, Halk Hermetizmi'nin ve özellikle de Gnostisizm'in ilk İsmâilî fikirlerin oluşturulmasında çok önemli bir yeri olmuştur. Ancak bu fikirlerin önemli bir kısmı İsmâilîlik öncesindeki Gulat Şîî fırkalar ve Keysâniyye içerisinde savunulmuş, bu fikirlerin İsmâilîliğe aktarımında Gulat önemli bir yer edinmiştir.

C. KADİM KÜLTÜRLERİN İSMÂİLÎLİĞE AKTARIMINDA GULATIN ROLÜ

Şîî muhalefet, daha başından itibaren eski mirası kendi ideolojisi için kullanmak istemiş, hatta dinî ve siyasî felsefesini onunla oluşturmaya çalışmıştır.[848] İslam geldikten sonra Müslümanların karşılaştıkları dinî-mezhebî akımların bir şekilde müslümanarı etkilemesi kaçınılmaz bir sosyolojik gerçektir. Bu etkileşim en ciddi etkisini lokal Gulat[849] hareketler üzerinde göstermiştir. Özellikle Maniheist ve Deysanî anlayışların bazı yansımaları bu hareketler içerisinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu etkiyi göstermek için Wasserstrom "Gulat…İslâmî gnostiklerin ilkiydi" ifadesini kullanmıştır.[850] İlk Gulat hareketler içerisinde Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e birtakım ilahî vasıflar yüklenmesi gnostik anlayışın bir yansımasıdır. Gulat onları Gnostisizm'in yaratıcı ilahî gücü Demiurg olarak algılamıştır.[851] Gulat'ın gnostik fikirlerinin en önemli kaynağı Maniheistlerdi. Yine İslam dönemine kadar varlıklarını sürdüren Deysânîler de bu etkileşimin ana kaynaklarından birisiydi.[852] Tıpkı Hıristiyanlığın gelmesi ile miladî I. asrın sonları ve II. asırda ortaya çıkıp, eski geleneklerin yeni dinî yapı içerisinde kendini tanımlamaya çalışması gibi Gulat da eski geleneklerin İslam içerisinde yeniden tanımlandığı bir yapı oluşturmuştur.[853]

Gulat'ın itikadı Gnostisizm'in yanında Hermetik unsurları da içermiştir. Bu ideoloji tanrının kutsal ruhunun veya gnostiklerin Semaî Âdem'inin ruhunun

[848] Cabiri, *Arap Aklının Oluşumu*, 495.
[849] İlk dönem kaynaklarında Gulat kavramının nasıl ele alındığı ile ilgili olarak bkz. R. B. Buckley, "İlk Dönem Şiî Gulatı", Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD*, C. 10, S. 2, (Elazığ 2005), 137-159.
[850] Steve Wasserstrom, "The Moving Finger Writes: Mughîra b. Sa'îd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejection", *History of Religion*, Vol. 25, No: 1, 1985, 15.
[851] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 18.
[852] Chokr, *Zındıklık*, 95.
[853] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 2. Ancak Gulatla ilgili kaynakların muhaliflerce yazılmış olmasından hareketle ilk iki asırda Gulat içerisinde gnostik fikirlerin varlığından şüphe edilmesi gerektiğini öne süren bir görüşün varlığını da belirtelim. Bkz. Tamima Bayhom-Daou, "The Second-Century Gulat were They Really Gnostic?", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, C. 5, (London 2003), 21–61.

aktarıldığı imamın şahsiyetini merkez almaktaydı. İmam bir Hermes'ti; bütün ilimleri ve ilahî sırları bilen ve tabiatüstü bir güce sahip bilge bir peygamber-kraldı.[854] Yine muhtemelen Gnostisizm ve Hermetizm'le irtibatlı olarak Fisagorcu bir anlayışın da Gulat'ı etkilediğini söyleyebiliriz. Onların özellikle sayılar ve harflerle ilgili düşüncelerinde bu etki açıkça görülebilir.[855]

Başlangıçta Gulat fırkaların Keysânî gruplar içerisinde yer alarak Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imameti merkezli bir düşünceye sahip olduklarını ve daha sonra Abbasî ihtilalini destekledikleri görmekteyiz. Bu dönemde Hz. Hüseyin soyunun imametini devam ettiren Şîîler arasında aşırı fikirlere sahip ciddî bir grubun olmadığını görmekteyiz. Abbasî zaferinin ardından Ebû Müslim ile yandaşlarının Abbasîlerce öldürülerek Abbâsîler'in kendilerini Keysânî gruplardan uzaklaştırması Gulat Keysânî grupların kendilerine farklı yollar aramalarına sebebiyet vermiştir.[856] Büyük çoğunluğu Ebû Müslim taraftarı olan Horasan ve Mâverâünnehir'deki gulat Şîîler genellikle Hürremî grupların içerisine karışarak aşırı iddialarına devam etmişlerdir. Kûfe civarındaki Gulat'ın ise zamanla Hz. Hüseyin soyunun imamları olan Muhammed el-Bâkır ve Câfer-i Sâdık'la ilgili iddialara yöneldiklerini görmekteyiz.[857] Sistematik bir öğreti geliştirmekten uzak bir şekilde yollarına devam eden lokal Gulat hareketler zamanla daha sistemli fikirlere sahip diğer Şîîler içerisinde erimeye başlamışlardır. 150/767'li yıllardan itibaren gulat hareketlerin hızla tarih sahnesinden çekilmeye başladıklarını söyleyebiliriz.[858] Ancak bir taraftan onların bakiyelerinin İsmâilîlik, İmâmîlik gibi daha sistemli hareketlere katılarak bu mezheplerin fikirlerin oluşmasında etkili olduklarını; diğer yandan daha hicrî I. asrın sonlarından itibaren geliştirdikleri fikirlerle daha sistemli Şîî geleneklerin kurulmasına fikrî katkı sağladıklarını öne sürebiliriz.[859]

İslam'da aşırı fikirler öne sürdüğü iddia edilen ilk kişi varlığı ve fikirleri tartışmalı olan Abdullah b. Sebe'dir.[860] Hicrî I. asrın sonlarından itibaren Keysânî[861]

---

[854] Chokr, *Zındıklık*, 28.
[855] Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 37.
[856] Lewis, *Ortadoğu*, 87
[857] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 109.
[858] Chokr, *Zındıklık*, 200.
[859] Deylemî Gulat ile İsmâiliyye ve İsnâ Aşeriyye'nin usullerinin pek çok noktada birbirine karışmış olduğunu belirterek bu etkileşime dikkat çeker. Bkz. El-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 2.
[860] Geniş bilgi için bkz. Sıdık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ank., 2005.
[861] Keysan'ın kimliği ile ilgili kaynaklarda birbirinden farklı rivayetler mevcuttur. Bu farklı rivayetler için bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, III, 88; Kadı Nu'mân, *el-Urcûzetü'l-Muhtâra*, 224; el-Fahrî, *Telhîsu'l-Beyân*, 132; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 481.

gruplar içerisinde aşırı Şîî fikirlerin yayılmaya başladığı bilimsel olarak ortaya konulmuştur.[862] Keysânîler'in Gnostik ve İskenderiye kökenli Hermetik düşüncenin açık bir etkisi altında olduklarını söyleyebiliriz.[863]Keysâniyye'den Ebû Amra'nın taraftarlarının, daha sonra İsmâilîlerce de benimsenerek kendi sistemleri içerisinde geliştirilecek olan, "Sâmit-Nâtık imam" anlayışını öne sürdüklerini görmekteyiz. Onlara göre imamet Nâtık imam gizlendiğinde Sâmit/Susan imama devredilir.[864] Yine özellikle Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonraki bir dönemde benimsenmeye başlandığı anlaşılan "müstekar ve müstevda' imam" (gerçek ve vekil imam) anlayışının ilk izlerinin Keysâniyye içerisinde ortaya çıktığını görmekteyiz. Keysânîler'e göre kendileri, sahip oldukları ilmin emanetçisidirler (müstevda'). Bu ilmin gerçek sahibi (müstekar) ortaya çıkarak kendilerindeki bu ilmi isteyecektir.[865] Keysânîler tarafından ilmin taşınması ve aktarılması için gündeme getirilen müstekar-müstevda' ayrımı İsmâilîlerce geliştirilerek takiyyenin ve imamı gizlemenin bir gereği olarak öne sürülmüştür.

Keysâniyye'nin imametle alakalı gündeme getirdiği önemli hususlardan birisi de Kâim/Mehdî anlayışıdır. Keysânî fırkalar Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhammed ailesinin Kâim'i ve Nebî'nin müjdelediği Mehdî olduğunu iddia etmişlerdir.[866] Onlara göre bu Kâim/Mehdî ahir zamanda gelerek yeryüzünü adaletle dolduracaktır. Kümeyd b. Zeyd el-Esedî ve Kusayyir b. Abdirrahmân el-Huzâî (105/723) bu iddiayı ilk dile getirenlerdendir.[867] Yine Ebû Kerb ed-Darîr'in taraftarları da bu iddiayı dillendirmişlerdir.[868] İsmâilî sistemde çok önemli bir yer edinen yedi ve on iki sayılarıyla ilgili ilk spekülasyonlara Keysânîler arasında rastlandığını görmekteyiz. Hamza b. Umâre kendisine gökyüzünden yedi hikmet indiğini ve bu hikmetler sayesinde yeryüzüne hâkim olacağını iddia etmiştir.[869] Ebû Hâşim'in Horasan'a gönderdiği davetçiler Merv er-Rûz'a yerleşmişlerdi. Buradaki davet on iki nakîb tarafından yürütülmüştür.[870] 12 Nakîb ve 70 dâîye dayalı yönetim esası Hz.

[862] Şîîliğin ve Şîî fikirlerin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri*.
[863] Krş. Hasan Onat, "Ebû Hâşim", *DİA*, (İstanbul 1994), X, 146.
[864] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 105.
[865] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 249.
[866] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 26; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 108–120.
[867] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 26.
[868] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 111–112; el-Eş'arî, *Makâlât*, 50; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 32.
[869] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 120.
[870] el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 60. Abbasî ihtilalini hazırlayan bu davet organizasyonu ile ilgili olarak bkz. Nahide Bozkurt, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu, Ankara, 2000, 21-40.

Muhammed'in Medine dönemindeki yönetim modeline[871] ve Kur'an'a dayandırılmıştır.[872]

"İmamın bilgisi" ile alakalı "Gizli İlim" nazariyesinin de ilk defa Keysâniyye içerisinde gündeme geldiğini görmekteyiz.[873] Onlar nasları bâtınî tarzda yorumlama geleneğinin de öncüleri olmuşlardır. [874] Bu fırka mensupları Keysan'ın bütün ilimlere vakıf olduğunu, tevil ve batın ilimlerinin bütün sırlarını, âfâk ve enfüs ilminin inceliklerini Hz. Ali ve Muhammed b. el-Hanefiyye'den elde etmiş olduğunu iddia etmişlerdir.[875] İddialarına göre her tenzilin bir tevili, her zâhirin bir bâtını, her şahsın bir ruhu vardır. Dış dünyadaki her meselin öbür âlemde bir hakikati mevcuttur. Dış dünyadaki hikmet ve sırlar bir insanın şahsında toplanır.[876] 118/736 yılında Merv er-Rud'a Abbasî dâîsi olarak atanan[877] Hidâş'ın kurduğu Hidâşiyye'nin namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin batınî tevillerini yaptığını görmekteyiz.[878] Bu nedenle Makdisî (355/964) Hidaş'ın yeryüzünde Bâtıniyye davasını ilk ihdas eden kişi olduğunu söylemiştir.[879] Bu rivayetlerden, daha sonra İsmâilîler'in sistematik hale getirecekleri zâhir-bâtın ayrımı ve tevil doktrininin ilk örneklerinin Keysânî çevrelerde gündeme getirildiği sonucunu çıkarabiliriz. İsmâilîlerce mesel-memsul analojisi şeklinde sistemleştirilen "Dış dünyadaki her meselin yüce âlemde bir hakikati mevcuttur" anlayışının ilk örnekleri de bu çevrelerce gündeme getirilmiştir.

Keysânî fırkaların bazıları gizli ve batınî ilimle ilgili iddialarının bir sonucu olarak şeriatın neshini savunmuşlardır. Sonraki süreçte Karmatî çevrelerde de İslam şeriatının nesh edildiği görüşü farklı gerekçelerle öne sürülecektir. Beyan b. Seman'ın taraftarları onun, Hz. Muhammed'in şeriatının bir kısmını nesh ettiği kanaatindeydiler.[880] Cenâhiyye de, muhtemelen tevilin bir neticesi olarak, marifet elde edildiğinde insanların şerî sorumluluğunun kalkacağını iddia ediyordu.[881] Hamza b.

---

[871] Moshe Sharon, *Black Banners from the East*, Jerusalem-Leiden, 1983, 190.
[872] Onların dayandığı ayetler 5/Mâide, 12 ve 7/A'râf, 155'tir. Bkz. Sharon, *Black Banners*, 191-192.
[873] Bu durumun en önemli nedeni muhtemelen Ebû Hâşim'in imâmeti Abdullah b. Muâviye'ye vasiyet ettiğinin iddia edilmesidir. Ebû Hâşim öldüğünde Abdullah küçük bir çocuktu. Abdullah'ın bu eksikliğini gidermek için her şeyi bildiği, ilmin ona miras bırakıldığı iddia edilmiş, böylece onun imâmetinin caiz olduğu ortaya konulmak istenmiştir. Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 129.
[874] Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, 170.Krş. Daftary, "İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", 62.
[875] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 236.
[876] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 243.
[877] El-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, II, 60.
[878] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 33.
[879] El-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, II, 61.
[880] El-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 124.
[881] Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikadât*, 59.

Umâre ise imamı bilmenin şerî sorumluluklardan kurtulmak için yeterli olacağını belirtmişti.[882] Hidâş da farzların terk edilmesini emretmiş olanlardan birisiydi.[883]

Keysânîler bu fikirleriyle, kendilerinden sonraki gulat veya mutedil Şîîler'in temel fikirlerinin oluşmasında ve kadim kültürün onlara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir. Keysânîler Abbasî ihtilalini destekledikleri halde, Abbasîler'in iktidara geldikten sonra kendilerinden uzaklaşmaları ile genellikle iki ana kolda varlıklarını devam ettirmişlerdir. Horasan-Mâverâünnehir'deki Keysânîler'in önemli bir kısmı Mazdekî-Hürremî hareketlerin kalıntılarına karışarak aşırı iddialarını devam ettirmişlerdir. Bunların İsmâiliyye ile fizikî bir bağını kurabilmek mümkün gözükmemektedir. Irak'taki Keysânîler'in kalıntıları ise özellikle Muhammed el-Bâkır ve Câfer-i Sâdık'ın adı etrafında aşırı iddialarını sürdürmeye devam etmişlerdir. İdrisî'ye göre Irak'taki Keysânîler Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgili iddialarından Câfer-i Sâdık döneminde vazgeçmiş ve Câfer'in imametini benimsemişlerdir.[884] Bağdâdî de Keysânî grupların Zeydiyye ve İmâmiyye içerisinde karışık vaziyette bulunduğuna işaret etmiştir.[885] Aynı imamların adı etrafında aşırı iddialarda bulunan Muğîre b. Saîd el-İclî, Ebû Mansur ve Ebû'l-Hattab'ın Keysânî geleneğin bir devamı ve yansıması olduğunu ve onlarla aynı kaynaklardan beslendiklerini söyleyebiliriz. Bunlar gerek İsmâilî hareketin ilk ortaya çıktığı Kûfe'de zuhur etmiş olmaları, gerekse İsmâilîliğin ortaya çıkmasından hemen önce tarih sahnesine çıkmış olmaları açısından İsmâilîlikle bu hareketler arasında fizikî bir bağ kurmak mümkündür.

Aşırı Şîî fikirlerin merkezi olduğu anlaşılan Irak'ta[886] Keysâniyye sonrası aşırı fikirlerin, her ne kadar azalmış olsa da, devam ettiğini görmekteyiz. Bunlardan birisi Kûfe'de isyan eden ve 119/737 yılında Hâlid b. Abdillah el-Kasrî tarafından öldürülen Muğîre b. Saîd el-İclî'dir. O, muhtemelen başlangıçta Muhammed el-Bâkır'ın taraftarları arasındaydı. Ancak kendi imametini öne sürünce Muhammed el-Bâkır ondan uzak olduğunu açıklamıştır.[887] Muğîre'ye atfedilen fikirler oldukça önemlidir.

---

[882] Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 122. Krş. Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 236.
[883] Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, II, 61; Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 33.
[884] El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 247.
[885] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 53.
[886] Özellikle Kûfe Gulat'ın merkezi olmuştur. İsmâiliyye öncesi Kûfe merkezli Gulat hareketler için bkz. Yusuf Benli, *Hicrî İkinci Asırda Kûfe Merkezli Gulât Hareketler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 1999, 202-247.
[887] Kadı Nu'mân, *'Urcûzetü'l-Muhtâra*, 222; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 247–248. Kadı Nu'man bir başka yerde Câfer es-Sâdık'ın ondan teberî ettiğini belirtir. (Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 49.) Muğîre'nin, Muhammed el-Bâkır'ın ölümünden daha sonra öldüğünü ve Câfer es-Sâdık'ın da ondan babası gibi aşırı fikirlerinden dolayı teberî ettiğini bir varayım olarak söyleyebiliriz.

Çünkü o, bir taraftan İlk İsmâilîler'in ortaya çıktığı Kûfe'de ve muhtemelen onlarla aynı çevreler içerisinde faaliyette bulunmuşken, diğer taraftan özellikle gnostik fikirleriyle ön plana çıkmıştır. Onun ve Ebû Mansur'un öne sürdükleri gnostik ağırlıklı fikirlerin Hattâbiyye kanalıyla İlk İsmâilîler'e intikal ettiğini söyleyebiliriz.

Muğîre'nin kozmolojik mitolojisi gnostik mitin bütün ayrıntılarını vermese de mevcut parçalardan onun gnostik bir dinin etkisinde olduğu açıkça fark edilmektedir. Wasserstrom'a göre Muğîre'nin kozmolojisi Sâbiî kozmolojinin bir yansımasıdır.[888] Muğîre'nin kozmolojisinde gnostik mitolojiye aykırı gözüken en önemli husus, muhtemelen Yahudi düşüncesinin etkisiyle, Allah ile ilgili teşbih ve tecsime dayalı iddialarıdır. Allah'ın ilk olarak nur ve zulmeti yaratması gnostik düalizmin önemli hususlarından birisidir. Bu anlayışta dünya iyi ile kötünün savaştığı bir arenadır ki Muğîre'nin de bu anlayışta olduğunu görmekteyiz. Zira o, nurun temsilcisi olan Ali ve Muhammed'in karşısına Ebû Bekir ve Ömer'i koyarak,[889] Wasserstrom'un ifadesi ile "Gnostik kozmolojinin motiflerini İslam içerisinde reel olarak ortaya koymuştur."[890] Daha sonra bu düalist karşılaştırma ilk İsmâilîlerce de gündeme getirilecektir. Muğîre'nin gnostik kozmolojisinin bir diğer özelliği de Kur'an ayetlerini tevil ederek[891] evren anlayışını İslamî bir çizgiye getirmek istemesidir ki tevil benzer gayelerle daha sonra İsmâilîlerce de kullanılacaktır.[892]

Kummî'nin rivayetinden Muğîre'nin harf ve sayı gizemciliğine başvurduğunu ve muhtemelen Ebced hesabını da kullandığını anlamaktayız. *Ona göre Allah'ın Ebced harfleri kadar azası vardır. Arap alfabesindeki "Elif" Allah'ın ayağına benzemektedir.*[893] Buradan hareketle onun Kur'an'ın harflerine özel bir kutsiyet atfederek ebced hesabına dayalı birtakım tevillerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Onun Allah'ı Arap alfabesinin harfleri ile tasvir etmesi İsmâilîler'de görülmez. Ancak İsmâilîler de kozmolojik anlayışlarında Kûnî-Kader çiftinde bulunan yedi harfe özel bir önem atfederek kozmolojik anlayışlarında harf gizemciliğine önemli bir yer vermişlerdir. Onlar, Muğîre'nin aksine Allah'ı değil de insanı Arap alfabesinin harflerine benzetmişler, Muhammed kelimesindeki harflerin insana benzediğini öne

[888] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 11.
[889] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 296–297.
[890] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 17.
[891] Bkz. 87/Alak, 1. ayetle ilgili yukarıdaki yorumu.
[892] Daftary, *İsmaililer*, 101. Daftary bu kozmolojideki gnostik düalizmin özellikle Maniheist unsurlar içerdiği üzerinde durur. Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 101.
[893] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 191.

sürmüşlerdir. Her iki anlayış da zahirî nasların ötesinde bâtınî hakikatlerin olduğu yönündeki Gnostik-Hermetik anlayışın bir uzantısıdır. Muğîre'nin sisteminde sayı gizemciliğine de yer verildiğini görmekteyiz. O, özellikle yedi sayısında bulunan gizli ilimleri ve sırları izhar etmiş ve kendisiyle birlikte ayaklandığı arkadaşlarının sayısını da bu sırrın bir gereği olarak yedi kişi ile sınırlı tutmuştur.[894] Yedi sayısı İsmâilî sistemde de en önemli köşe taşlarından birisi olacaktır.

Muğîre'nin tevil konusunda da ciddi bir mesafe kat ettiğini görmekteyiz. Kaynakların belirttiğine göre o, bir tefsir yazarak buna "bâtın ilmi" adını vermiştir. O, Kur'ân'ın tamamının misaller ve rumuzlardan ibaret olduğunu ve insanların onun anlamlarını ancak imamın teyit kuvveti ile anlayabileceğini iddia etmiştir.[895] Bu iddialar İsmâilî imâmet anlayışının ilk nüveleri olarak görülebilir.

Muğîre'nin Mehdî düşüncesi ve gaybet teorisi de geliştirerek bu noktada İsmâilîler'e öncülük ettiğini görmekteyiz. Ona göre Mehdî, Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'dir. O, hayattadır ve Hâcir taraflarında bir dağda gaybettedir. Ortaya çıkana kadar orada gizlenecektir. Onun gaybeti döneminde Muğîre imamdır ve Mehdî ortaya çıkana kadar onun imameti devam edecektir.[896]

Muğîre'nin ana hatlarıyla gnostik olan öğretisinin muhtemelen Sâbiîlik'ten etkilendiğini söyleyebiliriz. Gerek Sâbiîlik, gerekse Muğîre'nin anlayışı Yahudi, Gnostik, Maniheist ve Mezopotamya mitolojilerini içeren ve vaftizci bir içeriğe sahip olan senkretik bir itikattır.[897] Muğîre ve diğer Müslüman gnostikler İslam öncesi mitleri alarak İslâmîleştirmeye girişmişlerdir.[898] Bu haliyle Muğîre'nin isyanı, İslâmî çevrelerde "Gulat"ın "Gnosis"i politize etmesinin anlamlı örneklerinden birisidir.[899]

Muğîre'nin ölümünden sonra fırkasının bir süre daha hayatta kaldığını anlamaktayız. Ebû Hâtim'in verdiği bilgiye göre Muğîre, imamlar ve kendisi ile ilgili birtakım aşırı iddialar ortaya atınca taraftarlarının bir kısmı ondan uzaklaşarak Câfer b. Muhammed'in imametini savunmuşlardır. Bu nedenle Muğîre onlara "ayrılanlar" anlamında Râfıza demiştir.[900] Râfıza kavramının ilk kez kimin için kullanıldığı tartışmalıdır. Ancak bu rivayetten hareketle Muğîre'nin taraftarlarından bir kısmının

[894] El-Taberî, *Târîh*, VII, 129.
[895] Nâşî el-Ekber*, Mesâilü'l-İmâme*, 41.
[896] El-Eş'arî, *Makâlât*, 55; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 469. Krş. El-Fahrî, *Telhîs*, 121–122.
[897] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 14.
[898] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 28.
[899] Wasserstrom, "The Moving Finger Writes", 15.
[900] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 302.

Câfer-i Sâdık'ın ashabına katıldığını ve onun etrafındaki Gulatı temsil ettiğini iddia etmek mantıklı gözükmektedir. Bunların kısa süre sonra ortaya çıkan Hattâbiyye ile fizikî bağlarını kurmak mevcut delillerden hareketle oldukça zor gözükmektedir. Ancak Muğîriyye ve Hattâbiyye'nin aynı coğrafî çevrenin ürünü oldukları ve aynı kültürden beslendikleri aşikârdır. Eş'arî'nin, İsmâilî çevrelerle ilişkisi muhtemel olan ve sonraki İsmâilîlerce de benimsenen Cabir el-Cu'fî'yi Muğîre'nin taraftarlarından birisi olarak göstermesi[901] Kûfe'deki gulat çevrelerin İsmâilîlikle olan ilişkisini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Muğîre ile hemen hemen aynı dönemde ve aynı bölgede ortaya çıkan bir diğer gulat şahıs da Ebû Mansûr'dur. O, başlangıçta kendisini İmam Bâkır'a nispet etmişken, Bâkır'ın ondan uzak olduğunu açıklaması üzerine kendi adına imâmet iddiasında bulunmuş ve kendisine davet etmiştir. 121–126/738–743 yıllarında Kûfe valiliği yapan Yusuf b. Âmir tarafından öldürülmüştür.[902]

Ebû Mansûr'a atfedilen görüşler de gnostik bir temele dayanmaktadır. Onun nur ile zulmetin ebedî bir mücadele halinde olduğu gnostik bir düalizme sahip olduğunu görmekteyiz. O, tıpkı kadim gnostikler gibi insanın nur ve zulmetin karışımı olduğunu öne sürmüş;[903] cennet ve cehennemi tevil ederek gnostik anlayışının bir parçası haline getirmiştir. Ona göre cennet, kendisini sevmekle emrolunduğumuz zamanın imamıdır. Cehennem ise imamın, kendisine düşmanlık beslemekle emrolunduğumuz düşmanıdır.[904] Dolayısıyla ona göre dünya iyi ve kötünün gnostik mücadelesinin sahnelendiği bir alandır.

Ebû Mansûr geliştirdiği imâmet öğretisi ile kendisinden sonraki İsmâilîler için önemli bir örnek oluşturmuştur. Kaynakların belirttiğine göre Ebû Mansûr kendisini Muhammed el-Bâkır'dan sonraki nebî ve resûl olarak görmüştür. Nübüvvet onun neslinden devam edecek, yedincisi ve sonuncusu Kâim olacaktır.[905] Ebû Mansûr'un kendisini nebî ve resûl olarak değil de "imam" olarak gördüğünü söylemek daha tutarlı gözükmektedir. Muhtemelen muhalif kaynaklar, onun imametle ilgili iddiasını nübüvvet olarak değiştirip onun değerini düşürmeye çalışmış olmalıdırlar.[906] Her

[901] El-Eş'arî, *Makâlât*, 38.
[902] El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 287.
[903] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 146.
[904] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 299.
[905] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 144.
[906] Bağdâdî'nin, onun başlangıçta kendisini Muhammed el-Bâkır'ın halifesi olarak gördüğünü belirtmesi bu görüşümüzü destekler niteliktedir. Bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187.

halükarda Ebû Mansûr'un, İsmâilîler'deki yedi devirle ilgili kozmolojik anlayışın ilk örneklerinden birisini öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Yine Mansûriyye'nin imamet anlayışı içerisinde, ilk örneklerine Keysânî gruplar içerisinde rastladığımızı ifade ettiğimiz, IV./X. asırdan sonraki İsmâilîlik'teki "müstekar-müstevda' imam" teorisinin ilk örneklerinden birisinin geliştirildiğini görmekteyiz. Ebû Mansûr öldükten sonra taraftarlarının bazıları onun gerçek (müstekar) değil emanetçi (müstevda') imam olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlara göre Nâtık İmam olan Muhammed b. Abdullah b. Hasan zuhur edene kadar Sâmit imam olan Ebû Mansûr'un konuşma yetkisi yoktur.[907] Dolayısıyla onlar Nâtık-Sâmit imam ayrımına imâmet öğretilerinde yer vermişlerdir. İsmâilîler onların bu öğretilerini kendi imâmet anlayışlarına daha farklı bir şekilde adapte edeceklerdir. Mansûriyye de Muğîriyye gibi tevile öğretilerinde önemli bir yer vermiştir.[908] Ebû Mansûr, daha sonra İsmâilîlerce de benimsenecek olan tenzil-tevil ayrımını sistematize etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed tenzille; kendisi ise teville gönderilmiştir.[909] Kur'an'daki şerî yasaklarla ilgili ayetleri tevil ederek pek çok yasağı kaldırdığı ve bu ayetleri "dost edinmenin yasaklandığı kimseler" olarak tevil ettiği söylenir.[910] Ancak gerek onun, gerekse Muğîre'nin bu tevilleri ile zahiri inkâr etmemiş olabileceklerini unutmamak gerekmektedir.[911]

Muğîre ve Ebû Mansûr'un ölmeyi ve öldürmeyi dinî bir vazife olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Birinci grup kurbanlarını tahta sopalarla öldürmeyi bir gereklilik olarak görürken, ikinci grup kendirle boğmayı prensip haline getirmiştir.[912] Öldürmeyle ilgili bu radikal anlayışın yansımaları daha sonra özellikle Karmatîler ve Alamut İsmâilîleri arasında görülecektir.[913] Ebû Mansûr, tıpkı daha sonraki Karmatîler gibi, kendilerine muhalefet eden herkesi kafir olarak görmüş, taraftarlarına da ganimetlerin beşte birini kendileri için ayırmalarını emretmiştir.[914]

Fikirleri Muğîriyye ile paralellik arz eden Mansûriyye'nin, Ebû Mansûr'dan sonra da ciddî bir destek gördüğü anlaşılmaktadır.[915] Ancak sonraki süreçleriyle ilgili

---

[907] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 146.
[908] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 146; el-Eş'arî, *Makâlât*, 40; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 299; el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 41; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 187.
[909] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 145.
[910] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 146; el-Eş'arî, *Makâlât*, 40; eş-Şehristânî, *el-Milell*, I, 299.
[911] Zira şeriatı nesh eden Karmatîler dışında kalan İsmâilîler, şeriatı inkâr etmedikleri halde zahirle ilgili yaptıkları batınî teviller nedeniyle şeriatı inkâr ettikleri eleştirisiyle karşı karşıya kalmışlardır.
[912] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 145.
[913] Krş. Lewis, *Haşîşîler*, 183.
[914] Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 145.
[915] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 145.

elimizde net bir bilgi yoktur. Onların büyük çoğunluğunun önce Hattâbiyye, sonra da İsmâiliyye içerisinde erimiş olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat aynı şehirde birbirlerinin ardı ardına ortaya çıkmaları ve benzer görüşler ileri sürmeleri dışında bu hareketleri birbirlerinin devamı olarak gösterecek sağlam delillere sahip değiliz.

Mansûriyye'den kısa bir süre sonra Kûfe'de Ebû'l-Hattâb'ın öncülük ettiği Hattâbiyye hareketinin ortaya çıktığını görmekteyiz. Muhtemelen 138/755 yılında Kûfe'de öldürülen Muhammed b. Ebî Zeyneb el-Ecda' el-Hattab başlangıçta Câfer es-Sâdık'ın önde gelen dâîlerinden birisidir. Ancak ya başından itibaren ya da daha sonra gulat çevrelerle diyaloga geçerek Câfer es-Sâdık hakkında birtakım aşırı fikirler öne sürmeye başlamıştır.[916] Kadı Nu'man onun Muğîre'yi örnek aldığını belirtir[917] ki onu ya da en azından onun taraftarlarını ve fikirlerini tanımış olması kuvvetle muhtemeldir. Ebû'l-Hattâb'ın, Kûfe'deki gulat fikirlerin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Zira burada aşırı Şîî fikirlerin tarihi ve sosyokültürel bir zemini vardır.[918] Muhtemelen Sâdık'ı rahatsız eden hususlardan birisi onun Kur'an'daki zina, şarap, namaz, oruç, hac gibi hükmî ayetlerle ilgili tevile başvurarak bu ayetlerin şahıslara delalet ettiğini öne sürmesidir. Sâdık ona bir mektup yazarak bu konudaki düşüncelerinin yanlış olduğunu belirtip onu uyarmış ve bilgisizlikle suçlamıştır.[919] Bu kavramların şahıslara delalet ettiğini söylemekle kast edilen muhtemelen zinâ, şarap ve benzeri olumsuz anlamlar içeren kavramların Ebû Bekir ve Ömer gibi Şîîlerce tasdik edilmeyen kişiler; namaz, oruç gibi olumlu bir anlama sahip kavramların ise Hz. Ali ve diğer imamlar ve önde gelenler olarak tevil edilmesidir. Bu anlayış açıkça kendisinden önceki gnostik düalizmi savunan gulat Şîî çevrelerin ve özellikle Mansûriyye'nin bir ürünüdür. Onun bu ve buna benzer aşırı iddiaları Cafer'i rahatsız etmiş ve onu küfürle itham ederek ondan teberrî etmiştir.[920] Sâdık'ın ondan teberrî etmesi muhtemelen taraftarları arasında rahatsızlığa neden olmuş, bu nedenle farklı gruplara ayrılmışlar, ancak pek çoğu aşırı iddialarda bulunmaya devam etmiştir.[921] Ebû'l-Hattâb, İsâ b. Mûsâ'nın Kûfe valisi olduğu dönemde büyük ihtimalle 138/755

[916] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 287.
[917] Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 49.
[918] Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 49.
[919] Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr (290/902), *Besâiru'd-Deracâti'l-Kübrâ fî Fedâili Âli Muhammed*, Kum, 1374, 531; Muhammed b. Ömer el-Keşşî (IV./X asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Thk. Mehdi er-Recâî, Kum, 1404, 577–578; Muhammed Bâkır el-Meclisî (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, Thk. Lecnetün min Ulemâ, Beyrut, 1992, XXIV, 301.
[920] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis*, 84; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 288.
[921] Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 149.

yılında ayaklanmış; ancak ayaklanma başarısızlıkla sonuçlanmış ve Ebû'l-Hattâb ve taraftarları öldürülmüştür.[922]

Hattâbiyye'nin Câfer es-Sâdık ve ondan önceki imamlarla ilgili ulûhiyet iddiasında bulunduğu rivayet edilmiştir.[923] Ancak ona göre Cafer ve diğer imamlara hulûl eden ilahın, bizzat yaratıcının kendisi olmadığını söyleyebiliriz. Zira o, Allah'ın duyularla algılanamayan ve görülemeyen mutlak soyut bir varlık olduğuna inanmıştır.[924] Dolayısıyla imamlara hulûl eden tanrısal güç daha sonra İsmâilîler'e de kabul edilecek olan ikinci ve üçüncü derece tanrısal güçler olmalıdır. Onun yeryüzünü iyi ile kötünün mücadele ettiği bir alan olarak gördüğünü düşündüğümüzde, burada kastedilenin gnostik düşünceye uygun olarak kötü ile mücadele etmek üzere yeryüzüne inen tanrısal bir figür olduğunu söyleyebiliriz.

Hattâbiyye'de Mansûriyye'nin geliştirmiş olduğu Nâtık-Sâmit İmam ayrımına da yer verildiğini görmekteyiz. Ebû'l-Hattâb'a göre her vakit biri Nâtık, diğeri Sâmit iki resulün olması zorunludur. Nâtık Hz. Muhammed'dir, Sâmit ise Hz. Ali'dir.[925] Nâtık-Sâmit imam/resul düşüncesi Câfer es-Sâdık'a kadar devam etmiştir. Câfer es-Sâdık Nâtık, Ebû'l-Hattâb Sâmittir. Sâdık öldükten sonra Ebû'l-Hattâb Nâtık olacaktır.[926]

Ebû'l-Hattâb sisteminde tevile özel bir önem vererek namaz, oruç, zekat, hac, zina gibi kavramlarla ilgili hükmî ayetleri tevil ederek, bu ayetlerin bâtınının kişilere işaret ettiğini belirtmiştir.[927] Yine onlar ilk defa Keysânî gruplar içerisinde gündeme getirilen imamın bilgisiyle ilgili teoriyi de geliştirmişlerdir. Gnostik dinlerin önemli özelliklerinden birisinin de insanı kurtuluşa erdirecek gizli bir bilginin varlığına inanmaları olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu anlayışın bir yansıması olarak onlar Câfer es-Sâdık'ın kendilerine, içinde gaybla ilgili ihtiyaç duydukları her türlü bilgiyi ihtiva eden bir kitap verdiğini, bu kitaba "cefr" adını verdiklerini ve onun içinde bulunanları ancak kendilerinin okuyabildiklerini ileri sürmüştür.[928]

---

[922] Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, 41; el-Eş'arî, *Makâlât*, 42; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 198–199.
[923] El-Eş'arî, *Makâlât*, 41–43; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 300; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikâdât*, 58.
[924] Eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 300–301.
[925] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 149; el-Eş'arî, *Makâlât*, 41; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191; el-Fahrî, *Telhîs*, 116–117; el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 41.
[926] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 191–192.
[927] Es-Saffâr, *Besâiru'd-Deracât*, 531; el-Keşşî, *Ricâl*, 577–578; el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXIV, 301.
[928] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 196.

Hattâbiyye'de gnostik ve Hermetik düşüncenin bir yansıması olan sayı ve harf gizemciliğinin bazı yansımalarının olduğunu görmekteyiz. O, muhtemelen Muğîre'nin fikirlerinin bir yansıması olarak, "İsm-i Âzam"a özel bir kutsiyet atfetmiş ve Allah'ın kendisine "İsm-i Âzam"ı öğrettiğini iddia etmiştir.[929] Böylece Muğîre'nin teolojisinde önemli bir yer edinen İsm-i Âzam düşüncesinin Ebû'l-Hattâb tarafından da devam ettirildiğini görmekteyiz. Bu anlayışın yansımalarının İsmâilîler'e de geçtiğini, onların "bismillah", "Allah" gibi kavramlardan hareketle bazı itikatlarını temellendirmeye çalıştıklarını görmekteyiz.

Ebû'l-Hattâb, kendisinden önceki Muğîre ve Ebû Mansûr'un öldürmeye verdiği kutsallığı da devam ettirerek savaşmak için tahta kamışlara manevî bir anlam yüklemiştir. Ona göre bu tahta parçalarına düşmanların kılıçları tesir etmeyecektir. Ancak öyle olmamış ve Ebû'l-Hattâb ve taraftarlarından sadece bir kişi yaralı olarak kurtulabilmiştir.[930] Tüm bunlardan hareketle Ebû'l-Hattâb'ın, tıpkı kendisinden önceki gulat Şîîler gibi gnostik tabiatlı bir düşünce sistemi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Hatta Daftary'a göre Ebû'l-Hattâb, tümüyle batınî yani ezoterik ve gnostik tipte bir hareket kuran ilk Şîî'dir.[931]

Hattâbiyye'nin İsmâiliyye ile ilişkisini ortaya koyan ilk yazarlarımız Kummî ve Nevbahtî'dir. Onlara göre Hâlis İsmâiliyye Câfer es-Sâdık'tan sonra imametin oğlu İsmâil'e geçtiğini ileri sürerek İsmâil'in ölmediğini ve Kâim olduğunu iddia etmiştir.[932] Bu iddiayı dile getirenler Ebû'l-Hattâb'ın taraftarlarıdır. Ancak onların bir kısmı daha sonra İsmail'in öldüğünü kabul ederek Muhammed b. İsmâil'in imâmetine bağlanmışlar ve onun imâmetine bağlı kalmışlardır.[933] Kummî ve Nevbahtî'ye göre Muhammed b. İsmail'in imâmetini öne sürenler Mübârekiyye'dir[934] ve Mübârekiyye daha sonra İsmâiliyye olarak adlandırılacak olan fırkanın ana gövdesini temsil etmiştir. Belhî de Hattâbiyye'nin bir grubunun Mübârekiyye'ye katılarak Muhammed b. İsmail'i imam olarak kabul ettiğini belirtmiştir.[935] Yine tanrısal ruhun imamdan imama intikal ettiğini öne süren Hattâbiyye'nin bir diğer kolunun imameti

[929] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 149.
[930] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 198–199.
[931] Daftary, *İsmaililer*, 115. Bayhom-Daou, Hişam b. Hakem'e dayandığını söylediği Hattâbiyye rivayetlerinin Ebû'l-Hattâb ve taraftarları arasında gnostik doktrinlere herhangi bir referans içermediğini belirtir. Bkz. (Bayhom-Daou, "The Second-Century Gulat were They Really Gnostic?", 43.)
[932] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 195–196.
[933] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197–198, 200.
[934] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197.
[935] El-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 24.

Muhammed b. İsmail'in evlatlarında devam ettirdiği rivayet edilmektedir.[936] Dolayısıyla Hattâbiyye'nin iki ayrı kolunun Muhammed b. İsmâil ile ilişki kurduklarını görmekteyiz. Bir kol, ilahî nurun onda ve evlatlarında devam ettiğini öne sürerek onunla ilgili gulat fikirleri devam ettirmiş gözükmektedir. Diğer grubun ise Mübârekiyye'ye katılarak İsmâilîler içerisinde eridiklerini anlamaktayız. Ancak İsmâilîlik salt Hattâbiyye'nin devamı olarak görülemez. İsmâilî harekete bir miktar Hattâbî'nin katılmış olduğu, Hattâbiyye ve ondan önceki gulat Şîîlerin geliştirmiş oldukları Gnostik ve Hermetik Şîî öğretinin genel olarak İsmâilîlerce de benimsendiği bir gerçektir. Ancak onlar Hattâbiyye'nin ve diğer Şîîler'in öne sürdüğü ulûhiyeti andıracak fikirlerden, teşbih ve tecsimden şiddetle uzak durmuşlardır.[937] Dolayısıyla Hattâbî fikirlerden İsmâilîlik doğmamış, aksine İsmâilîler kendi öğretilerini geliştirmek için Gulat Şîî ve Hattâbî fikirleri kullanmışlardır.[938] Gulat çevrelere ait malzemenin sonraki nesillere aktarımında Mufaddal b. Ömer önemli bir rol üstlenmiştir.[939] İsmâilîler, Gnostik ve Hermetik temele dayanan öğretilerini geliştirmede Şîî gulat çevrelerdeki bu hazır malzemeyi kullanarak daha sistemli ve evrensel ölçekli bir itikat geliştirmişlerdir.

Sonuç olarak gulat çevrelerde geliştirilen malzeme büyük oranda gnostiktir. Bu gnostik malzeme, İslam'ın ilk dönemlerinde Kûfe ve Basra gibi merkezlerde mevcut olan ve daha sonra Horasan'a göç ettikleri anlaşılan Mazdekîler, yine Vasıt civarında yaşayan Sâbiîler ve özellikle Fars topraklarında yaşayan Maniheistler kanalı ile elde edilmiş olmalıdır. Yine Fars düşüncesindeki düalizmi benimsemiş olan yarı gnostik Deysâniyye ve Marsiyoniyye'nin de bu malzemenin elde edilmesinde etkisi olmuştur. Zira Gulat içerisindeki gnostik malzemede Yahudi-Hıristiyan gnostik geleneklerde mevcut olan vasıflanamaz, tanımlanamaz bir tanrı anlayışı düşüncesinin dikkat çekmediğini, aksine Fars kökenli gnostik hareketlerdeki düalist anlayışların daha dikkat çekici olduğunu görmekteyiz. Gulatın kullandığı malzeme içerisinde bazı Hermetik literatürün varlığı da sezilmektedir. Dikkat çeken nokta bu malzeme

---

[936] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 200; Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 289.

[937] İlk İsmâilîler'in Hattâbiyye'yi benimsediğine dair somut bir delil yoktur. Ancak ilk Fatımîler arasında Ebû'l-Hattâb'ın kabul görmediğini anlamaktayız. Bkz. (Kadı Nu'man, *De'âimü'l-İslâm*, 49; Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 257.) Ancak sonraki dönemde, özellikle Alamut döneminde Ebû'l-Hattâb'în İsmâilîler arasında kabul görmeye başladığını görmekteyiz. Bkz. El-Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa* III, 93.

[938] Krş. Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", 226. Stern, Hattâbiyye ile İlk İsmâilîler arasındaki ilişkinin çok daha az olduğu kanısındadır. Bkz. Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 290.

[939] Daftary, *İsmaililer*, 132.

içerisinde Yeni Eflâtuncu bir bakış açısının olmayışıdır. Gulat içerisinde mutlak anlamda soyut bir tanrının varlığına dönük bir itikadın geliştirilmemiş olması bunun en önemli kanıtlarından birisidir. Bu durum Yeni Eflâtuncu malzeme ile ciddî anlamda çeviri faaliyetleri ile karşılaşıldığı yönündeki tezimizi doğrular niteliktedir. Gulatın kullandığı malzeme içerisinde özellikle teşbih, tecsim ve ricat gibi konularda bir miktar Yahudi etkisinin olduğu da not edilmelidir. İsmâilîler, gulatın iyi ile kötünün mücadele halinde olduğu gnostik düalizm, batınî tevil, bu tevile dayalı harf ve sayı gizemciliği, devrî tarih anlayışı, imamet ve nübüvvet gibi konulardaki görüşlerini kendi öğretilerini oluşturmada hazır bir malzeme olarak kullanmışlardır.

II. BÖLÜM
KARMATÎLİĞİN DOĞUŞU

A. KARMATÎLİK ÖNCESİ İSMÂİLÎLİK

1. İsmâilîliğin Doğuşu

Müstakil bir hareket olarak İsmâilîliğin doğuşu 148/765 yılında ölen[940] Câfer es-Sâdık'ın yerine kimin imam olarak geçeceğiyle ilgili İmâmî çevrelerde ortaya çıkan tartışmalara kadar geriye götürülebilir. Zira Câfer-i Sâdık'ın ölümünün ardından taraftarları 6 fırkaya ayrılmış, bu fırkalar da kendi içlerinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.[941] Câfer-i Sâdık'ın, İsmâil'i imam tayin etmesi ve İsmâil'in, Câfer'den önce ölmesi ile birlikte İsmâil'in adı etrafında spekülasyonlar yapılmaya başlanmıştır.

Kummî ve Nevbahtî'ye göre Hâlis İsmâiliyye, Câfer-i Sâdık'tan sonra oğlu İsmâil'in imam olduğunu ileri sürerek İsmâil'in, babası hayatta iken öldüğünü kabul etmemiştir. Zira Câfer-i Sâdık, Abbâsî iktidarının takip ve tehdidinden korktuğu için oğlu İsmâil'in öldüğünü iddia etmiş ve onu gizlemiştir. O, zuhur edip yeryüzünü adaletle doldurunca kadar ölmeyecek olan Kâim'dir. Onu bu makama babası Câfer es-Sâdık atamıştır.[942] Onlardan hemen sonra yazan Eş'arî de bu bilgiyi doğrulamakta, ancak bu gruba sadece "İsmâiliyye" adını vermektedir.[943] Kummî ve Nevbahtî, İsmâil'le ilgili bu iddiayı gündeme getirenlerin Hattâbiyye'ye mensup kişiler olduğunu belirtmektedir.[944] Hattâbî kökene mensup olan bu kişilerin tamamı İsmâil'in Kâim olduğu fikrini devam ettirmemiş; onların bir kısmı Muhammed b. İsmâil'in imametini benimseyerek İsmâil'in, babası Câfer'in sağlığında öldüğünü kabul etmiştir.[945] Dolayısıyla İsmâiliyye'den bahseden ilk Makâlât yazarları İsmâiliyye kavramını İsmâil b. Câfer'in Kâim olduğunu iddia eden Hattâbî çevreler için kullanmışlardır. IV./X. asrın ilk yarısında yazan İbnü'l-Heysem'in belirttiğine göre başlangıçta Muhammed b. İsmâil'in imâmeti fazla destek görmemiş, çoğunluk İsmâil'in Kâim olduğu fikrini benimsemiştir.[946]

---

[940] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 194; Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 307; İbn Tûlûn, *el-Eimmetü'l-İsnâ 'Aşer*, 85.
[941] Bu fırkalar için bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 194–218; İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 35–36; Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 248–254.
[942] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 196.
[943] El-Eş'arî, *Makâlât*, 56.
[944] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197.
[945] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 198; el-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 24.
[946] İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 36.

Muahhar makâlât yazarları sonraki İsmâilîlik için kullanılan İsmâiliyye kavramını hareketin doğduğu Câfer-i Sâdık dönemine kadar götürerek bu kavramı merkeze almışlardır. Bunlara göre İsmâiliyye adlandırması Câfer-i Sâdık'tan sonra İsmâil'in imam olması gerektiğini savunanlar için gündeme gelmiştir. İsmâil'in ölümü üzerine bu fırka iki kola ayrılmıştır. Bir grup İsmâil'in ölmeyip Kâim olduğunu iddia ederken, diğer grup İsmâil'in öldüğünü ve imâmetin oğlu Muhammed'e geçtiğini savunmuştur.[947] Dolayısıyla ilk makâlât yazarlarımız İsmâiliyye kavramını sadece İsmâil'i Kâim olarak görenler için kullanırken; sonraki yazarlarımız İsmâiliyye'yi şemsiye kavram haline getirmişler ve İsmâil'i Kâim olarak bekleyenleri bu kavramın bir alt kolu olarak ele almışlardır. Dolayısıyla ilk Makâlât kaynaklarında kullanılan İsmâiliyye ya da Hâlis İsmâiliyye kavramlarının daha sonra Bâtıniyye, Karâmıta gibi kavramlarla adlandırılacak olan hareketin ilk temsilcilerini içermediğini ve farklı bir kullanıma sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kummî ve Nevbahtî'ye göre Mübârekiyye adlı fırkanın taraftarları Câfer b. Muhammed'den sonra Muhammed b. İsmâil'in imâmetine inanmışlardır. Onlara göre Câfer es-Sâdık kendi yerine oğlu İsmâil'i vasiyet etmişti. Ancak İsmâil babasından önce ölünce Câfer es-Sâdık, torunu Muhammed b. İsmâil'i imâmete tayin etmiştir. Dolayısıyla imamet onun hakkıdır ve ondan başkasının imameti caiz değildir. Çünkü imamet Hasan ve Hüseyin'den sonra kardeşten kardeşe geçmez. Bu görüşte olanların önderi İsmâil b. Câfer'in mevlası Mübârek'tir ve ona nispetle onlara Mübârekiyye denilmiştir.[948] Hattâbiyye'nin bir kısmının Ebû'l-Hattâb öldürüldükten sonra Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimsediklerini görmekteyiz.[949] Hattâbiyye'nin bir diğer grubu Câfer es-Sâdık'ın ruhunun Ebû'l-Hattab'a geçtiğini, Ebû'l-Hattâb'ın gizlenmesinden sonra da Muhammed b. İsmâil'e hulul ettiğini ileri sürmüştür.[950] Onlar Câfer-i Sâdık'ın ruhunun Muhammed b. İsmâil'in çocuklarında devam ettiğini öne sürmüşlerdir.[951] Dolayısıyla tanrının imamlara hulul ettiği yönündeki Hattâbî iddiaların Muhammed b. İsmâil'in adı etrafında sürdürüldüğü anlaşılmaktadır.[952]

---

[947] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 47; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 38; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 29, 279–280; el-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 23–24; Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'îd el-Kalhatî (1205/1781), *el-Keşf ve'l-Beyân*, Thk. İsmâil Kâşif, y. y., 1980, II, 463.
[948] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197.
[949] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 200.
[950] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 200.
[951] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 200; Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 289.
[952] Bunların dışında Muhammed b. İsmâil'le ilgili pek çok iddianın gündeme getirildiğini görmekteyiz. Muhammed b. İsmâil'in öldüğü ve daha sonra tekrar kıyam edeceği; Muhammed b. İsmâil'in canlı

İlk İsmâilîlikle ile ilgili rivayetlerden hareketle erken dönemde Muhammed b. İsmâil'in adı etrafında imâmetle ilgili birtakım fikirlerin öne sürüldüğünü, özellikle İsmâil'in mevlası Mübârek'in başını çektiği Mübârekiyye adlı bir fırkanın öne çıktığını ve bu fırkaya Hattâbiyye'den bir grubun da dâhil olduğunu söyleyebiliriz. Mübârekiyye'nin bu en erken döneminde hangi fikirleri savunduğu ve sonraki gelişiminin nasıl olduğu noktasında güvenilir hiçbir bilgiye sahip değiliz. Ancak Karâmıta'nın ortaya çıktığı III./IX. asrın ikinci yarısının başlarında Kummî ve Nevbahtî'nin Mübârekiyye adını verdiği fırkanın varlığını devam ettirdiğini, Fatımî ve Karmatî İsmâilîler'in bu fırkanın devamı olduğunu görmekteyiz.[953] Yine bu dönemde onların savundukları kimi fikirlerden haberdarız. Ancak bu fikirlerin başından itibaren savunulduğunu söyleyebilmek için elimizde sağlam bir delil yoktur.

Kummî ve Nevbahtî Karâmıta'nın önce Mübârekiyye'nin fikirlerine sahipken daha sonra onlara muhalefet ederek şöyle dediğini belirtirler: Hz. Muhammed son peygamberdir, ancak ondan sonra şu yedi imam gelir: İmam ve Resul olan Ali b. Ebî Tâlib, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali, Câfer b. Muhammed, imam, kâim ve mehdî olan Muhammed b. İsmâil b. Câfer. Muhammed b. İsmâil b. Câfer aynı zamanda resuldür.[954] Kummî ve Nevbahtî'nin Hz. Ali'yi resul olarak tanımlamaları Karmatîler'i sapkın olarak tanıtmak istemeleri ile alakalı olmalıdır. Zira Eş'arî, Karmatîler'in Hz. Ali'yi sadece imam,[955] Muhammed b. İsmâil'i de sadece Mehdî[956] olarak gördüklerini vurgulamaktadır.

Bu noktada sorgulamamız gereken husus Karâmıta'nın Mübârekiyye'den ne zaman ayrıldığıdır. Kummî ve Nevbahtî Mübârekiyye'den ayrılan ve Karâmıta denen fırkanın bu isimle adlandırılmasının nedenini Kûfe Sevadı'nda yaşayan ve Karmataveyh (Karmatûya) denen reislerine dayandırırlar.[957] Bu Karmataveyh diğer kaynaklarda Hamdan Karmat olarak geçen ve III./IX. asrın ikinci yarısında faaliyette bulunan kişi olmalıdır. Dolayısıyla 286/899 yılı civarında Karâmıta'nın İsmâilîliğin

---

olduğu ve Abdullah b. Meymûn b. Müslim b. Akil'in onun babı (kapısı) olduğu gibi iddialar örnek olarak verilebilir. (İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 36.) Ancak bu iddiaların tamamının erken dönemde gündeme getirildiğini söyleyebilmek zordur. Klasik kaynaklarımız meseleleri kronolojik olarak ele almadığı için sonraki bilgilerle öncekilerin birbirine karıştırıldığını görmekteyiz.

[953] 246/860 yılında ölen Ressî'nin Mübârekkiyye'den bahsetmesi Mübârekkiyye fırkasının Karmatîler'in ortaya çıktığı dönemden çok daha önceleri Makâlât yazarları tarafından bilindiğini göstermektedir. Bkz. Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860), *Mecmû'u Kütüb ve Resâil*, Thk. A. Ahmed Cedebân, Dâru'l-Kütübi'l-Yemâniyye, Yemen, 2001, 534.

[954] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

[955] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.

[956] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.

[957] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

ana merkezinden ayrıldığı yönündeki bilgiler Kummî ve Nevbahtî tarafından da doğrulanmış gözükmektedir. Buradan hareketle her iki yazarımızın da Fatımî-Karmatî bölünmesinden haberdar olduklarını söyleyebiliriz. Şu halde Karmatîler'in Mübârekiyye'den Muhammed b. İsmâil ya da ondan hemen sonraki bir dönemde ayrıldığını söyleyebilmek için elimizde ciddi bir delil yoktur. Yukarıdaki rivayetler Mübârekiyye'nin İsmâilîliğin ana gövdesini oluşturduğunu, Fatımî ve Karmatî kanadın bu ana gövdenin kolları olduğunu göstermektedir. Ancak Mübârekiyye'nin liderlerinin bölünmeden sonra Fatımî kanadın önderleri olduğunu belirtmeliyiz.

Karmatîler Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak dönüşünü bekleyerek Mübârekiyye'den ayrıldılarsa Mübârekiyye'nin imâmetle ilgili farklı bir teorisinin olması gerekmektedir. Kummî ve Nevbahtî, Mübârekiyye'nin Muhammed b. İsmâil'in imâmetini savunduğunu belirtmekle yetinerek, bölünmeden önce ya da sonraki süreçte imamet noktasında hangi fikirlere sahip olduklarına işaret etmezler. Ancak Eş'arî'nin, Kummî ve Nevbahtî'nin eksik bıraktığı resmi tamamlamış olduğunu öne sürebiliriz. Ona göre Mübârekiyye Muhammed b. İsmâil'in öldüğünü, bu nedenle imamlık yetkisinin kendisinden sonra çocuklarında olduğunu iddia etmiştir.[958] Kummî ve Nevbahtî'nin, Karâmıta'nın Mübârekiyye'den ayrıldığı yönündeki rivayetlerini bu bağlamda değerlendirdiğimizde onların bölünmeden haberdar olduklarını, ana gövdeden ayrılanlar Karmatîler olduğu için öğretiyi değiştirenin Karmatîler olduğunu zannettiklerini söyleyebiliriz. Oysa Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi Mübârekiyye'nin bölünme öncesinde savunduğu fikirdir. Karâmıta bu fikri savunmakla yeni bir öğreti geliştirmemiş, aksine Ubeydullah'ın imametle ilgili yeni iddialarına karşı çıkmıştır. Şu halde Kummî ve Nevbahtî her ne kadar bölünmenin farkındalarsa da, Ubeydullah'ın öğretide meydana getirdiği değişikliklerden haberdar gözükmemektedirler.

Mübârek ile ilgili İsmâilî iddiaların irdelenmesinde konunun daha iyi aydınlatılması açısından fayda olduğu kanısındayız. 334/945 yılı civarında yazılmış olan İbnü'l-Heysem'in *Kitâbu'l-Münâzarât*'ında Câfer es-Sâdık'ın Mübârek'e, Horasan'da Kâbil ile Kandahar arasında Dâru'l-Hicre edinmesini emrettiği rivayet edilir. Câfer es-Sâdık, Mübârek ölünce yerine Muhammed b. Mübârek'i vasiyet etmiştir.[959] Bu rivayetten hareketle Mübârek'in, İsmâil b. Câfer'e verilmiş bir müstear

[958] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[959] İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 36.

isim olduğunu öne sürebiliriz. İbnü'l-Heysem'den sonra yazan Sicistânî'nin de benzer bir bakış açısına sahip olduğunu görmekteyiz. O, Mübârek'in Muhammed devri imamlarının altıncısı olduğunu ve onun ardından Kâim'in geleceğini belirtir.[960] Yine Câfer-i Sâdık'ın imameti Mübârek'e vasiyet ettiğini belirtir.[961] Buna göre onun Mübârek'ten kastettiği kişi de İsmâil olmalıdır. Bu anlayış daha sonraki İsmâilîler'de de genel olarak kabul görmüştür.[962] Bu durumda İsmâilîliğe muhalif kaynakların Mübârekiyye tanımlaması ile İsmâilîler'in tanımlamaları arasında bazı farklar olduğu ortadadır. Muhalif yazarlar Mübârek'in İsmâil b. Câfer'in mevlası olduğunu belirtirken, İsmâilî yazarlar onun İsmâil'e verilmiş müstear bir isim olduğunu ve bu isimle kendisini Abbasî zulüm ve takibatından gizlediğini iddia etmişlerdir.

Ebû Hâtim er-Râzî kendisinden sonraki İsmâilîlerce ileri sürülen iddiaları benimsememiş gözükmektedir. Ona göre Mübârek, İsmâil b. Câfer'in mevlasıdır ve Mübârekiyye, onların reisleri olan Mübârek'e ad olarak verilmiştir. Ancak muhalif yazarlardan farklı olarak o, Mübârekiyye'yi değil, İsmâiliyye'yi ana gövde olarak görmektedir. Mübârekiyye daha sonra İsmâiliyye'ye katılmıştır.[963] *Zîne*'den önce yazıldığını düşündüğümüz *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm* ile *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de de Mübârek'le ilgili sonraki İsmâilî iddialar gündeme getirilmemiştir. Şu halde Mübârek'le ilgili İsmâilî iddiaların başından beri gündeme getirilmeyip, sonraki döneme ait bir kanaat olduğunu söyleyebiliriz. Muhtemelen Mübârek'in müstear bir isim olduğunu İsmâilî çevrelerde ilk dillendiren Ubeydullah el-Mehdî olmuştur. Zira o, Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesiyle ilgili eski öğretiyi reddetmek için imamların takiyye gereği Mübârek, Meymûn ve Saîd gibi künyeler kullandıklarını, yine Muhammed ve İsmâil isimlerinin de gerçek imam olan Abdullah ve oğlunu gizlemek için kullanıldığını belirtmiştir. Gerçekte İsmâil ve Muhammed b. İsmâil yoktur; gerçek hak sahibi imam Abdullah b. Câfer'dir.[964]

Ubeydullah'ın Mübârek ile ilgili iddialarının Ebû Hâtim tarafından benimsenmediği açıktır. O, Ubeydullah'ın kendi nesebini dayandırdığı Abdullah b. Câfer'in erkek çocuğunun olmadığını belirterek[965] Ubeydullah'ın iddialarının

[960] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 250–253.
[961] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 190.
[962] Sonraki anlayışın bir örneği için bkz. İmâdüddîn b. Hasan el-Kuraşî el-İdrisî (872/1467) *Zehru'l-Me'ânî*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1991, 199.
[963] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 289.
[964] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–10.
[965] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 287.

karşısında yer almıştır. Dolayısıyla o, Ubeydullah'ın muhtemelen İsmâilî çevrelerde Mübârek'le ilgili ilk kez gündeme getirdiği fikirlerden haberdardır, ancak bu iddialara itibar etmemiştir. Fakat Ubeydullah'ın bu düşüncesi Fatımî çevrelerde kabul görerek geliştirilmiştir. Bu noktada Ubeydullah'ın dillendirdiği bir hususun da belirtilmesi gerekir. Ona göre imamların gerçek isimlerini, takiyye gereği, imamın taraftarlarının sadece en güvenilir olan bir azınlığı biliyordu.[966] Dolayısıyla Mübârek'le ilgili Ubeydullah'ın iddialarının, imamların en yakınındaki güvenilir birkaç kişi tarafından bilindiği, bu nedenle ilk İsmâilîler'in çoğu tarafından bu fikirlerin bilinmediği ileri sürülebilir. Ancak bu iddianın da ilk kez Ubeydullah tarafından gündeme getirildiğini ve tarihin geriye doğru bir inşa faaliyeti olabileceğini hatırda tutmak gerekir.

İsmâilîliğin doğuşu ile ilgili tartışılması gereken hususlardan birisi de Meymûn el-Kaddah meselesidir. Meymûn el-Kaddah ve onun İsmâilîliğin teşekkülündeki rolüyle ilgili birbirinden farklı pek çok rivayet söz konusudur. İster Sünnî, ister Şîî olsun Nevbahtî, Kummî, Taberî, Arîb b. Sa'd gibi İsmâilîlik'ten bahseden ilk eserler Meymûn el-Kaddah'tan bahsetmezler ve ona İsmâilîliğin kurulmasında herhangi bir misyon atfetmezler.[967] Mevcut kaynaklara göre Meymûn el-Kaddâh hikâyesini ilk kez gündeme getiren kişi IV./X. yüzyılın ilk yarısında yaşayan[968] İbn Rizam olmalıdır.[969] Doğrudan İbn Rizam'dan alıntıladığını belirten İbn Nedîm'in rivayetine göre Meymûn el-Kaddah ve oğlu Abdullah Ehvazlı'dır. Abdullah uzun müddet kendi nübüvvetini iddia etmiş, görüşlerinden dolayı gizlenerek oradan oraya dolaşmıştır. Selemiye'ye geldiğinde Hamdan b. el-Eşas el-Karmat ona katılmıştır. Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh 261/874 yılından sonra ölünce yerine oğlu Muhammed b. Abdullah geçmiş, Muhammed ölünce ise taraftarları ihtilaf etmişlerdir. Bazıları kardeşi Ahmet'in başa geçtiğini iddia ederken, bazıları da oğlu Hüseyin'in başa geçtiğini öne sürmüş ve onu Ebû Şela'la' diye adlandırmışlardır. Sonra başa Said b. Hüseyin b. Abdullah b. Meymûn (Ubeydullah el-Mehdî) geçmiştir. O, yerine Muhammed b. İsmâil'in soyundan olduğunu iddia ettiği Ebû'l-Kâsım Kâim Biemrillâh'ı bırakmıştır.[970]

İbn Rizam'ın iddialarının IV./X. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı anlaşılan Ehû Muhsin tarafından da genel olarak takip edildiğini görmekteyiz. Ancak o,

[966] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9.
[967] Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", 237.
[968] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 343.
[969] Lewis, *The Origins*, 61; Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", 237; *İsmaililer*, 144; Hamdani-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter", 195; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 81.
[970] İbn Nedîm, *Fihrist*, 232–233.

Meymûn el-Kaddah'ın Senevî Deysan'ın çocuğu olduğunu ilave ederek[971] Fatımîler'in nesebini İslam dışı unsurlara bağlama projesini tamamlamıştır. Ehû Muhsin'e göre özellikle Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh diğer dinlerin karışımı İsmâilî fikirleri oluşturmada başrol oynamıştır.[972] İbn Rizam ve Ehû Muhsin rivayetlerinde dikkati çeken husus Meymûn el-Kaddâh ve oğlunun Hamdan Karmat, Hüseyin el-Ehvâzî gibi III./IX. asrın ikinci yarısında faal olan şahıslarla çağdaş olmasıdır. Ancak rivayette Hamdan Karmat ile çağdaş olan Ubeydullah el-Mehdî ile Abdullah b. Meymûn arasına Muhammed ve Ahmed isimli iki gizli imam daha yerleştirilmiştir ki bu durumda Hamdan Karmat ile Abdullah b. Meymûn'un çağdaş olma ihtimali zayıflamaktadır.

İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetlerinin daha sonraki muhalif yazarlarca da devam ettirildiğini, ancak rivayete bazı ilave ve katkılarda da bulunulduğunu söyleyebiliriz. Bağdâdî, Irakî ve Hammâdî, Bâtıniyye davasını Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ve Hamdan Karmat'ın birlikte başlattıklarını söyleyerek[973] seleflerine genel olarak katılmışlardır. Diğer bazı müellifler ise İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetlerindeki Ubeydullah el-Mehdî ile Abdullah b. Meymûn arasındaki imamları kaldırarak Abdullah b. Meymûn'u Ubeydullah el-Mehdî'yle, Meymûn el-Kaddâh'ı ise onun babası ile özdeşleştirmişlerdir.[974] Deylemî ise muhtemelen Meymûn el-Kaddah ve oğlunun Muhammed el-Bâkır ve Câfer-i Sâdık dönemlerinde yaşadıkları yönündeki İmâmî rivayetlerin farkına varmış ve farklı bir senaryo geliştirmiştir. Ona göre Meymûn el-Kaddah, Câfer-i Sâdık'ın elleri ile Müslüman olmuştur. Dolayısıyla o, II./VIII. yüzyılın ilk yarısına ait bir figürdür. Oğlu Abdullah ise Hamdan Karmat'ı davete kazandıran ve III./IX. asrın ikinci yarısına ait bir şahsiyet olan Hüseyin el-Ehvâzî ile çağdaştır. Ondan sonra başa geçen oğlu Ahmed, Karmat'ı davete kazandırmıştır ki bu Karmat, Karmatîliğin kurucusu Hamdan Karmat'ın babasıdır.[975]

Bu noktada Muhammed b. Hüseyin Dendan el-Isfahânî'nin kimliğinin netleştirilmesi gerekmektedir. İbn Nedîm'e göre Dendan, Felsefe ve Nucûm ilminde maharetli birisiydi ve Meymûn el-Kaddâh'a daveti intikal ettiren kişiydi. [976]

---

[971] Bkz. İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 17; el-Markizî, *İttiâz*, 25–26.
[972] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 17–18; el-Markizî, *İttiâz*, 27–28.
[973] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 19;el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 100–101; el-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 52.
[974] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 50–52; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 616.
[975] El-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 20–21.
[976] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.

Bağdâdî'ye göre ise Muhammed b. Hüseyin Dendan, Câfer-i Sâdık'ın kölesi olan Meymûn el-Kaddah ile Irak valisinin cezaevinde buluşarak Bâtıniyye davasını kurmuştur.[977] Yani ona göre Dendan II./VIII. asrın ilk yarısına ait bir figürdür. Oysa yapılan bilimsel araştırmalar Dendan'ın İsnâ Aşariyye geleneğine mensup olduğunu ve III./IX. yüzyılın ortalarında öldüğünü göstermiştir.[978]

Muhalif kaynaklar Meymûn el-Kaddah ve oğlunun ne zaman yaşadığı konusunda oldukça çelişkili rivayetler vermektedirler. Aslında onları, Meymûn ve oğlunun ne zaman yaşadıklarının ilgilendirildiği de söylenemez. Onları asıl ilgilendiren Fatımî soyunu kötülemek ve İsmâilîliği İslam dışı bir kaynağa bağlamaktır. Özellikle İmâmî kaynaklara baktığımızda Meymûn el-Kaddah ve oğlunun imam Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık'tan hadis rivayet eden şahıslar olduklarını görmekteyiz.[979] Necâşî, Abdullah b. Meymûn'un sika birisi olduğunu belirtmiştir.[980] Muhammed el-Bâkır'ın ondan övgüyle bahsettiği rivayet edilir.[981] Kaynaklarda Meymûn'a nispet edilen bir kitap yoktur. Ancak Necâşî Abdullah'ın iki kitabına yer verir. Bunlar *Meb'asu'n-Nebiyy ve Ahbâruhû* ile *Kitâbu Sıfâti'l-Cenne*'dir.[982] Yine İbn Nedîm, Abdullah'ı imamlardan fıkıh rivayet eden âlimler arasında sayar ve onun *Kitâbu Abdillah b. Meymûn el-Kaddâh* adlı bir eserinin olduğunu belirtir.[983] Meymûn el-Kaddah ve oğlunu Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık ile ilişkilendirenler sadece İmâmî kaynaklar değildir. Sonraki döneme ait diğer bazı muhalif yazarlar da bu ilişkiyi fark etmişlerdir. Maarrî[984] ve Büstî[985] Meymûn ve Abdullah'ı Sâdık ve Muhammed b. İsmâil ile ilişkilendirmektedirler.

Abdullah b. Meymûn'un kendilerinden hadis rivayet ettiği şahıslara baktığımızda genellikle 140–150/757–767 yılları civarında vefat ettiklerini görmekteyiz. Abdullah'tan hadis rivayet eden şahıslar ise 240–250/854–864 yılları civarında vefat etmişlerdir.[986] Dolayısıyla Abdullah'ın bu iki nesil arasında ölmüş

---

[977] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 219.
[978] S. M. Stern, "Abû'l-Qâsım al-Bustî and his Refütation of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism* içerisinde, E. J. Brill, Leiden, 1983, 314.
[979] Meymûn el-Kaddah ve oğlunun rivayet ettiği hadisler için bkz. Ivanow, *Ibn Al-Qaddah*, 24–53.
[980] Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas en-Necâşî (450/1058), *Ricâulu'n-Necâşî*, Nşr. Mûsâ ez-Zencânî, Kumm, 1318, 213–214.
[981] El-Keşşî, *Ricâl*, 514, 687.
[982] En-Necâşî, *Ricâl*, 214–215.
[983] İbn Nedîm, *Fihrist*, 271.
[984] Ebû'l-A'lâ Maarrî (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü'ş-Şâtî, Mısır, 1950, 407–408.
[985] El-Büstî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 318–319. Râzî ve Yemenî'de de bunu destekleyen bilgiler mevcuttur. Bkz. El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 94; Fahreddîn er-Râzî, *İ'tikadât*, 76–77.
[986] Geniş bilgi için bkz. Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 163–164.

olduğunu öne sürmek son derece mantıklı gözükmektedir. Buradan hareketle Tan, onun ölümünün II./VIII. asrın son çeyreğinde gerçekleşmiş olabileceğini belirtmektedir.[987]

Şu halde Meymûn el-Kaddah ve oğlu Abdullah, Muhammed el-Bâkır ve Câfer es-Sâdık dönemlerinin İmâmî kişilikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Şayet onlar İsmâiliyye ya da Gulat bir hareketle irtibat kurmuş olsalardı İmâmî kaynaklarımızın onlara karşı son derece katı davranmaları beklenirdi. İmâmî yazarların onlara karşı olumlu bakış açısı Meymûn el-Kaddah ve oğlunun İsmâilîlikle irtibat kurmuş olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Şayet onların İsmâilîler'in ilk öncüleri ile irtibatı olmuşsa bile, bu irtibatın İsmâilî düşüncenin gelişiminde dikkate değer bir etkisinin olmadığı ortadadır. İsmâilîlik'ten ilk bahseden Kummî-Nevbahtî, Eş'arî ve Taberî gibi yazarların İsmâilî fikirlerin oluşumunda onlara hiç yer vermemiş olması ve Meymûniyye fırkasına ilk makâlât yazarlarınca yer verilmemesi de bunun açık bir kanıtıdır. Dolayısıyla Fatımî soyunu ve itikadını kötülemek için muhtemelen ilk kez İbn Rizam tarafından düzenlenen Meymûn el-Kaddah mitolojisinin sonraki muhaliflerce geliştirilerek devam ettirildiğini ve bu mitolojinin sıhhatinin olmadığını söyleyebiliriz. Bu noktada Maarrî'nin rivayetini dikkate almamız gerektiği kanısındayız. Her ne kadar Ivanow, Abdullah b. Meymûn'un herhangi bir gulat harekete karıştığına dair bir delil olmadığını söylese de[988] Maarrî, Abdullah b. Meymûn'un Câfer es-Sâdık'ın ashabından olduğunu belirterek; İmâmîler'in bazı şeyhlerinin, kendilerinin ondan rivayette bulunduklarını, ancak onun sonradan irtidat ettiğini söylediklerini belirtmiştir.[989] Burada İmâmî şeyhlerin irtidattan kastettikleri pekâlâ Abdullah'ın İsmâilîyye'ye katılması olabilir. Ancak Maarrî'nin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yazdığını düşündüğümüzde, onların İsmâiliyye muhaliflerince sistemleştirilmiş olan Meymûn el-Kaddah mitolojisinden etkilenerek onun irtidat ettiğini düşünmeleri muhtemeldir.

İbn-i Rizam'ın İsmâilîlikle ilgili geliştirdiği mitolojide neden Meymûn el-Kaddah'ı seçtiği ve sonraki İsmâilîlerce Meymûn el-Kaddah'ın, her ne kadar muhaliflerinkilerden farklı kurgulansa da, niçin meşrulaştırıldığı sorununu da

---

[987] Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 164. Ivanow, Abdullah'ın 160/777 ile 180/787 yılları arasında ölmüş olabileceğine işaret eder. (Bkz. Ivanow, *Rise*, 129.) Massignon ise Abdullah'ın en geç Kûfe'de 210/825 yılında ölmüş olabileceğini belirtmiştir. Bkz. Massignon, "Karmatîler", 354–355.
[988] Ivanow, *Ibn Al-Qaddah*, 69.
[989] Maarrî, *Risâletü'l-Ğufrân*, 407–408.

çözmemiz gerekmektedir. Fatımî-Karmatî bölünmesinden önce yazıldığını düşündüğümüz *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye* ile *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'da Meymûn el-Kaddah ve oğluna yer verilmez. Ancak Ubeydullah el-Mehdî öğretide meydana getirdiği değişiklik esnasında, muhtemelen ilk kez, İsmâilî çevrelerde Meymûn'un müstear bir isim olarak imamlar tarafından kullanıldığını iddia etmiştir.[990] İbn Rizam'ın Meymûn el-Kaddah ve oğlunu İsmâilîliğin kurucuları olarak sunmasında ve Fatımîler'in nesebini ona bağlamasında Ubeydullah'ın yeni görüşlerinin etkisinin olması muhtemeldir. Çünkü Ubeydullah'ın imamlarla ilgili kurgusu meseleyi oldukça karışık bir hale sokmuş ve farklı kurguların yapılmasını müsait hale getirmiştir. Ubeydullah'ın kendisini imam olarak sunmak için geliştirdiği teoride Meymûn sadece imamların kendilerini gizlemek için kullandıkları müstear isimlerden biriyken; İbn Rizam onu kurgusunun merkezine yerleştirmiştir. Dolayısıyla İbn-i Rizam'ın kurgusunun kaynağı rahatlıkla Ubeydullah'ın yeni iddialarına dayandırılabilir.

Ubeydullah'ın etkisiyle geliştirildiğini düşündüğümüz Meymûn el-Kaddah teorisinin Muiz'den önceki İsmâilîlerce desteklendiğine dair bir kanıt yoktur. Muiz, tıpkı Ubeydullah gibi, imamların kendilerini gizlemek için rumuzlar kullandıklarını kabul etmiştir.[991] Ancak Ubeydullah'ın iddialarından sonra imamların gizli davet döneminde müstear isim kullandıklarına dair Fatımî imamlardan bağımsız olarak pek çok iddianın gündeme getirildiğini anlamaktayız. Cezirelerden birinden Muiz'e gelen dâî ona atalarının gizli isimlerini sormuş, Muiz onun bildiğinden farklı isimler söyleyince dâî şöyle demiştir: *"(Senin böyle farklı isimler söylemen) bize imamın yedi farklı ismi vardır denmesinden dolayıdır. Bunlar: Cismânî isim, nefsanî isim, ruhanî isim, tabiî isim, hakikî isim, zahirî isim ve bâtınî isim." Muiz onun bu iddiasına hayret etmiştir.*[992] Dolayısıyla bir taraftan Ubeydullah'ın imamların müstear isim kullandıklarına dair iddiası, diğer taraftan gizli davet dönemindeki imamların isimleri noktasındaki ihtilaflar mezhep taraftarlarının müstear isimle ilgili pek çok iddia gündeme getirmesine sebebiyet vermiştir. Yine Muiz döneminde cezîrelerde imâmetin imamlardan birisinden sonra Meymûn el-Kaddah'a geçtiğini iddia edenler vardı. Bunlardan birisi iddiasını Muiz'e bir mektupla ulaştırmış, Muiz bunu şiddetle reddetmiştir. Muiz'e göre imamet müstekar ve müstevda' imamlar sayesinde kesintisiz olarak sürdürülür. Ancak gerçek hak sahibi olmayan müstevda' (emanetçi)

[990] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–10.
[991] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 500.
[992] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 409.

imam, müstekar (gerçek) imamın en yakınındaki kişilerden olur. Oysa Meymûn el-Kaddah imamlara yakın birisi değildir.[993] Yine aynı mektuptaki iddiaya Muiz şöyle demiştir: "*Evet! Hak sahibi Meymûn el-Mübârek es-Saîd hak çakmağını çakan kişidir.*"[994] Muiz bu ifadesiyle bir taraftan Meymûn el-Kaddah'ın İsmâilî fikirlerin teşekkülündeki etkisini reddederken; diğer taraftan imamların Meymûn, Mübârek ve Saîd gibi isimleri lakap olarak kullandıkları yönündeki Ubeydullah'ın iddiasına vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla o, Meymûn el-Kaddah mitolojisinin imamların kullandığı bu isimlerle alakalı yanlış bir yorum olduğunu vurgulamaya çalışmış olmalıdır. Yine Sind dâîsine gönderdiği mektubunda Muiz, Meymûn el-Kaddah mitolojisini açıkça reddetmiş ve atalarının gizli imam Abdullah b. Muhammed b. İsmâil'e övgü amacıyla bazen Abdullah b. Meymûn en-Nakîbe dediğini belirtmiştir.[995] Meymûn el-Kaddah'ın Muiz döneminden sonraki İsmâilîlerce genel olarak benimsendiğini görmekteyiz. İdrisî'ye göre Meymûn el-Kaddâh, imam İsmâil b. Câfer'in hucceti idi. Oğlu Abdullah ise Muhammed b. İsmâil ve oğullarının hucceti̇ydi ve onlara davet ediyordu.[996]

İsmâilîliğin teşekkülü ile ilgili rivayetlerde merkezî bir yer edinen İsmâil'in, İsmâilî fikirlerin oluşumundaki tarihî rolü çok net değildir. Onunla ilgili rivayetler çoğunlukla İmâmî çevrelere aittir ve daha çok suçlayıcı niteliktedir. Ancak yine de satır aralarından İsmâil'in siyasî birtakım faaliyetlerde bulunduğunu ve bu faaliyetleri neticesinde Abbasîlerce hapse atıldığını anlamaktayız.[997] O, hapisten muhtemelen babasının aracılığı ile kurtulmuş olmalıdır.[998] Onun Hattâbiyye gibi aşırı Şîî çevrelerle irtibat halinde olması[999] hapse atılmasının nedeniyle ilgili ipucu vermektedir. Muhtemelen o, aşırı gruplarla girdiği bu diyalog yüzünden tutuklanmıştır.

İsmâilîler'e göre İsmâil'den sonra imamet makamına oğlu Muhammed geçmiştir. İmâmî kaynaklar onunla ilgili de olumsuz bir bakış açısı sergilemişlerdir.[1000] Ancak bazı rivayetlerden hareketle onun Abbasî iktidarına karşı muhalif bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Onun Hârun er-Reşid ve Memun dönemlerinde Kerh, Isfahan ve civar şehirlere kendi adına davette bulunduğu

---

[993] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 409–411.
[994] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 411.
[995] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 136.
[996] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 159. İsmâilîliğin doğuşu ile ilgili olarak bkz. Ahmet Bağlıoğlu, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu, Ankara 2004, 41-46.
[997] El-Keşşî, *Rical*, 514.
[998] Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 38–39.
[999] El-Keşşî, *Rical*, 612.
[1000] Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 53–54.

mektuplar gönderdiği rivayet edilir. Bu mektuplardan birisi halife Memun'un eline geçmiştir.[1001] Şayet bu rivayet doğruysa onun özellikle doğu bölgelerinde örgütlendiği söylenebilir.

İsmâilî kaynaklar daha farklı bir Muhammed b. İsmâil portresi çizerler. Câfer b. Mansûr'a göre İsmâil öldüğünde Muhammed 14 yaşındaydı.[1002] Abbasî halifesi Mansur döneminin sonuna kadar çoğunlukla dedesi Câfer es-Sâdık'ın evinde gizlenmiş, onun varlığını imamın çok yakınındakiler dışında kimse bilmemiştir.[1003] Daha sonra Abbâsîler'in kendisini yakalamasından endişe ederek merkezden uzak bölgelere kaçmıştır. Cüveynî ve Reşidüddîn'e göre o, Câfer es-Sâdık hayatta iken önce Cibal taraflarına, Rey'e gitmiş; daha sonra Demâvend'deki Semle (Şalabana?) kasabasına yerleşmiştir. Burada çocukları olmuş, ancak iktidardan korktukları için ailece Horasan'a, oradan da Sind'in bir vilayeti olan Kandehar'a gitmişlerdir.[1004]

İdrisî'ye göre Muhammed b. İsmâil önce Rey'e gitmiş; Hârun er-Reşîd bunu haber alınca Rey valisinden onu tutuklamasını istemiş, bunun üzerine valinin da yardımı ile Muhammed, oğlu Abdullah'la birlikte oradan ayrılarak Cebel bölgesindeki Nihavend kalesine gitmiştir. O, buraya gitmeden önce iki daisini göndermiş, onlar burada davette bulunmuşlardır.[1005] Ancak halifenin bizzat Rey'e gelerek onun Nihavend'de olduğunu öğrenmesi üzerine buradan Sabur şehrine gitmiştir.[1006] Muhammed b. İsmâil civar bölgelerde daveti yaydıktan sonra[1007] ölmüş ve Fergana'ya defnedilmiştir. Onun ölüm tarihi tartışmalıdır. Hârun er-Reşid döneminde öldüğüne dair bazı işaretler olduğu gibi, Memun döneminde öldüğü de rivayet edilmiştir.[1008] Muhalif yazarlar onun erkek bir çocuğunun olmadığını öne sürmüşlerdir.[1009] Ancak

---

[1001] Hibetullah b. Muhammed İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum, 1404, XVI, 111.
[1002] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 259. Seyyidinâ el-Hattâb (533/1138)'a göre ise çocuk yaştaydı. (Bkz. Seyyidinâ el-Hattâb (533/1138), *Gâyetü'l-Mevâlîd*, *The Rise of the Fatimids* içerisinde, Thk. Iwanov, Oxford University Pres, Calcutta, 1942, 36.) Gâlib'e göre ise babası öldüğünde Muhammed 26 yaşındaydı. Bkz. Gâlib, *Târîhu'd-Da'vetü'l-İsmâiliyye*, 138–139.
[1003] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 351–352.
[1004] Reşidüddîn, *Câmiu't-Tevârîh*, 516; Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa* III, 90.
[1005] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 353–354.
[1006] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 356.
[1007] Tâmir'e göre Hulvânî ve Ebû Süfyan'ı davet için Mağrib'e gönderen odur. Bkz. Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, 29.
[1008] Geniş bilgi için bkz. Tan, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, 58–59. Daftary onun Hârun er-Reşîd dönemi ya da 179/795'ten hemen sonra öldüğü kanısındadır. Bkz. Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", 227.
[1009] Örnek olarak bkz. Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 53; Sem'ânî, *Ensâb*, 156.

bu, muhalif yazarların bir bilgi dezenformasyonu olabilir.[1010] Zira İdrisî'ye göre onun Abdullah ve Hüseyin isimli iki çocuğu vardır ve bunları dâî olarak kullanmıştır.[1011]

Sonuç olarak mevcut rivayetlerden hareketle Muhammed b. İsmail'in hayatını ve İsmâilî öğretiye yaptığı katkıları tespit edebilmek imkânsızdır. Ancak kesin olan husus, daha sonraki İsmâilîler'in, İsmail ve Muhammed'in adı etrafında birtakım fikirler geliştirdikleridir. İsmâil ve Muhammed'in bizzat İsmâilî davetin başındaki kişiler olarak birtakım faaliyetlerde bulundukları yönündeki İsmâilî çevrelerin tezleri ise ihtiyatla karşılanmalıdır.

2. İsmâilîliğin Gizli Davet Dönemi

İsmâilîliğin gizli davet dönemi, hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediğimiz bir devirdir. Sonraki İsmâilîler'e göre gizli davet dönemi, Muhammed b. İsmâil'in ölümüyle başlayarak Ubeydullah el-Mehdî'nin imamete geçmesiyle son bulan II./VIII. asrın ikinci yarısı ile III./IX. asrın sonlarını kapsayan bir süreçtir. Erken kaynaklarda bu süreçle ilgili somut bir bilgi bulabilmek zordur. Bu konuda en önemli kaynaklarımız sonraki döneme ait İsmâilî eserlerdir. Muhalif yazarların pek çoğu da III./IX. asrın ortalarından önceki İsmâilîlikle ilgili bir şey söylemezler. Bu konuda söz söyleyen bazı muhalif araştırmacılar ise genel olarak İsmâilîler'in iddialarını tekrar etmekten öteye gitmemişlerdir. Dolayısıyla ilk Kûfeli İsmâilîler ile III./IX. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan hareketi birbirine bağlayan devam edegelen bir nazarî geleneğin varlığına dair elimizde kesin bir delil yoktur.[1012] Ancak yine de Kummî ve Nevbahtî'nin Karâmıta'nın içinden çıktığını iddia ettiği ve ilk dönemde Mübârekiyye adıyla ortaya çıkan hareketin, varlığını üçüncü hicrî asrın ortalarına kadar sürdürdüğünü söyleyebiliriz.[1013] Ancak bu sürecin tek tanıkları sonraki İsmâilîler olduğu için bu süreçle ilgili kurgumuzu büyük oranda bu yazarlardan hareketle yapmak durumundayız.

Bölünmeden önce yazılmış olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de Hz. Ali'nin neslinden yedi imam geleceği, sekizincisinin yedinci devrin Nâtık'ı, Mehdî olacağı belirtilir. Mehdî'nin ismi Muhammed'dir.[1014] Bu Muhammed'in, Muhammed b.

[1010] Ivanow, *Studies*, 125.
[1011] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 356.
[1012] Madelung, "İsmâ'îlîlik", 281.
[1013] Stern, İlk İsmâilîler'in bakiyesinin III./IX. asrın ortalarına kadar kalmış olabileceğini kabul eder. Ancak ona göre bunlar mezhebin öğretisini, organizasyonunu ve amacını ciddi anlamda geliştirerek ilk mezhepten farklı bir yapı ortaya çıkarmışlardır. Bkz. Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 291.
[1014] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 199.

İsmâil olduğunu öne sürebiliriz. Bu eserde Muhammed b. İsmâil'den sonra daveti yürütenlerin kendileri için hangi sıfatı kullandıkları çok açık değildir. Ancak Câfer b. Mansûr'un, Kâim döneminde yazdığı *Kitâbu'l-Keşf*'te imam Muhammed b. Ahmed'in, kimliğini açığa çıkarmamak için kendisini imama işaret eden bir huccet olarak gösterdiği belirtilir.[1015] Dolayısıyla Ubeydullah öncesinde Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklendiğini ve daveti yürütenlerin kendilerini huccet olarak tanıttıklarını söyleyebiliriz. Benzer bir düşünce Karmatîlerce de sürdürülmüştür. Karmatî iken Muiz'in davetini kabul eden Sicistânî, eski öğretide kısmî bir düzeltme yaparak, Muhammed b. İsmâil'den sonraki gizli davet döneminde ve Fatımîler döneminde davetin başında bulunanlar için halîfe adını kullanmayı tercih etmiştir.[1016]

Ubeydullah el-Mehdî'nin mektubunda gizli davet döneminin varlığı açıkça kabul edilmiştir. Ona göre Câfer es-Sâdık döneminde mihne artıp takiyyenin gerekliliği artınca o, takiyye gereğince kendisinden sonra çocuklarından kimin imam olacağını gizlemiştir. İmamete kimin hak sahibi olduğunu sadece Câfer es-Sâdık'ın ashabından en yakınındakiler öğrenmişlerdir. Sâdık bu tutumunu şu sözüyle meşrulaştırmıştır: "*Takiyye benim ve atalarımın dinidir. Takiyyesi olmayanın dini yoktur.*" Sâdık'ın bu tutumu nedeniyle, kendisinden sonra taraftarları pek çok fırkaya ayrılarak onun dört oğlunun hepsiyle ilgili imamet iddiasında bulunmuşlardır.[1017] Gizli davet dönemiyle ilgili Ubeydullah'ın bu iddialarının sonraki dönemlerde de İsmâilîlerce genel kabul gördüğünü anlamaktayız. Ca'fer b. Mansûr'a göre imamlar belirtilen dönemde takiyye mağarasına girmişlerdir. Ancak onlar, daveti yaymak için yeryüzünün farklı bölgelerine dâîler göndermişler, Firavunlardan korktukları için gizlilik ve ketumluğu emretmişlerdir. Tüm bunlar sığınabilecekleri bir Dâru'l-Hicre edinebilmek ve hayatlarını sürdürebilmek içindi.[1018]

Ubeydullah el-Mehdî'nin iddialarının Kadı Nu'man tarafından '*Urcûzetü'l-Muhtâra*'da aynen benimsendiğini görmekteyiz.[1019] Sonraki yüzyıllarda İdrisî de bu anlayışı devam ettirmiştir.[1020] Dolayısıyla gizli davet döneminin varlığı ve bu dönemde davetin devam ettiği düşüncesi başından itibaren İsmâilîler tarafından kabul edilmiş bir gerçektir. İlk İsmâilî vesikalardan itibaren bu düşüncenin benimsenmiş

[1015] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 98.
[1016] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 255–260.
[1017] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9.
[1018] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 254, 263.
[1019] Kadı Nu'mân, *'Urcûzetü'l-Muhtâra*, 191.
[1020] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 159.

olması böyle bir dönemin fiilen var olduğunun kanıtı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla en azından bu sürecin sonlarında Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünün propaganda edildiği hiyerarşik bir yapılanmadan bahsedebiliriz.

İsmâilîler arasında gizli bir davet sürecinin yaşanmış olduğuyla ilgili bir kuşku yokken, asıl tartışma bu dönemde daveti yürüten kişilerin kimliği üzerindedir. Davetin bu dönemde gizli yürütülmüş olması sonraki İsmâilîler arasında birbirinden farklı imam silsilelerinin oluşturulmasına sebebiyet vermiştir. Sonraki İsmâilîler, bu durumu açıklamak için bazı gerekçeler öne sürmüşlerdir. İdrisî'ye göre gizli imamlar kimliklerini açığa çıkarmamak için kendilerini farklı isimlerle adlandırmışlar, bu da mezhep taraftarları arasında farklı iddiaların öne sürülmesine neden olmuştur.[1021] Yemenî'deki rivayete göre İsmâilî bir devlet kuran Suleyhîler'in başında bulunan Ali b. Muhammed, kendisine gizli imamların isimleri ile ilgili farklı rivayetler olduğunu öne süren bir kişiye şöyle demiştir: "*Biz bu üç gizli imamın cevabı ile ilgili sana Nebî'nin şu sözünü söyleriz: 'Gündüzün ışığının karanlığın örtüsünü yakamayacağı ardı ardına üç gecenin gelişi kıyametin şartlarındandır.' Nebî'nin buradaki işareti … eserleri, haberleri ve isimleri gizli olan bu üç imamadır.*"[1022]

Gizli davet döneminde Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklenmesi söz konusu iken, Ubeydullah el-Mehdî bu eski öğretiyi reddetmiştir. Ona göre imâmet Abdullah b. Câfer es-Sâdık soyundan devam etmiştir. Ubeydullah'ın iddiasına göre kendisinden önceki gizli imamlar şöyledir: Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık. Sonra Muhammed b. Ahmed imameti kardeşinin oğlu Saîd b. Hüseyin'e vermiş, imamet ondan da Ubeydullah el-Mehdî'ye geçmiştir. Ubeydullah Saîd'in kardeşidir, ancak Muhammed b. Ahmed'in de manevî oğludur.[1023] Ubeydullah'ın imamet silsilesi ile ilgili bu iddiası kendisinden sonraki İsmâilîlerce kabul görmemiştir. Onun çağdaşı olan Ebû Hâtim er-Râzî "Abdullah (b. Câfer es-Sâdık) babasından sonra 70 gün yaşadı ve erkek evlat bırakmadı"[1024] diyerek meseleye Ubeydullah'tan farklı yaklaşmıştır. Yine Kadı Nu'mân[1025] ve İdrisî[1026] de

[1021] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 393–394.
[1022] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 581.
[1023] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 10–11.
[1024] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 287.
[1025] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 310.
[1026] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 335.

Abdullah'ın soyunun devam etmediğini belirtmişlerdir. Hatta onlara göre Abdullah'ın soyundan imametin devam ettiğini iddia eden hiç kimse kalmamıştır.[1027]

Câfer b. Mansûr *Sîretü Mansûr el-Yemen* adlı eserinde imameti Muhammed b. İsmâil soyundan devam ettirmiştir. Ona göre İmam Abdullah b. Muhammed b. İsmâil gizlenmiş, onu taraftarlarından ve hadlerinden hiç kimse tanımamıştır. Daveti onun vasîsi aracılığıyla yürütmüşlerdir. Onun ardından başa oğlu Ahmed geçmiştir.[1028] Yazarı belli olmayan *Kitâbu't-Terâtîb*'de de imamet Muhammed b. İsmâil soyundan devam ettirilir. Bu esere göre gizli imamların ilki Muhammed b. İsmâil'in oğlu Radî idi.[1029] O, Abdullah olarak belirtilen kişidir. Yine muhtemelen Muiz döneminde yazılan *İstitâru'l-İmam*'da gizli imamların ilki olarak Abdullah kabul edilmiştir. İmamet onun ardından Ahmed'e, ondan da oğlu Hüseyin'e geçmiştir. Hüseyin öldüğünde kardeşi Said, Ubeydullah küçük olduğu için imameti emaneten üzerine almış, daha sonra imamet gerçek hak sahibi olan Ubeydullah'a geçmiştir.[1030] Bu anlayış sonraki İsmâilîlerce genel olarak kabul görerek benimsenmiştir. Hâmidî gizli davet dönemindeki imamlar silsilesini Hz. Peygamber'e isnat ettiği bir hadise dayandırarak[1031] bu konudaki tartışmalara son noktayı koymak istemiş gibidir. Onun öne sürdüğü hadise göre gizli davet döneminin imamları Abdullah b. Muhammed b. İsmâil, oğlu Ahmed ve onun oğlu Hüseyin'dir. Şimdi bu imamlar döneminde mezhebin gelişmesinin seyrini İsmâilî eserlerden hareketle kısaca ortaya koymaya çalışalım.

Muhammed b. İsmâil'in Horasan'a giderek burada faaliyette bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Onun ölümünün ardından yerine geçen oğlu Abdullah er-Radî Nihâvend'e dönerek burada Mansur b. Cûş'un amcasının oğlu Hamdan'ın kızıyla evlenmiştir. İmamın ondan Ali ve Fâtıma isimli iki çocuğu olmuştur. Abdullah davetin başına geçince Abbasîler'in onları tutuklama konusundaki istekleri artmış, bunun üzerine o yerine oğlunu vekil bırakarak gaybete girmiştir. Dâîleri, hadleri ve taraftarlarının önde gelenleri onun adına daveti yürütmüşlerdir. İmam 32 dâîsi ile

---

[1027] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 310; e-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 335.
[1028] Hüseyin b. Ali b. Muhammed b. Velîd (667/1268), *er-Risâletü'l-Vahîde fî Tesbîti'l-'Akîde*, "An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the Rasa'il Ihwan al-Safa" içerisinde, Abbas Hamdani, *Arabica*, XXVI, 1979, 64, 75.
[1029] Meçhul Dâî, *Kitâbu't-Terâtîb*, 289.
[1030] En-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 273–274.
[1031] Ona göre imamların bu silsilede devam edeceğini Hz. Muhammed söylemiştir. Bkz. Hâtim b. İbrâhim el-Hâmidî (596/1199), *Mecâlis*, *Rise of the Fatımids* içerisinde, Oxford University Pres, Calcutta, 1942, 107–109.

birlikte Deylem'e gelerek yerleşmiş, burada Alevî bir kadınla evlenmiş ve Ahmed adını verdiği bir çocuğu olmuştur. Bu dönemde onun daveti yayılmış, ancak imamın gerçek kimliğini sadece en yakın dâîleri bilmiştir.[1032] İmam, daveti yürütmek üzere yerine kardeşi Hüseyin b. Muhammed b. İsmâil'i bırakmıştır. Hüseyin, tüccar kılığında Samarra'da davette bulunmuş, daha sonra Ehvaz'a gelerek yerleşmiştir. İmam Abdullah'ın diğer kardeşi Ali ise Nihavend'de daveti yaymış, ancak ava çıktığı bir sırada Abbasîler tarafından öldürülmüştür.[1033] İmam Abdullah olanları duyunca Ehvaz'dan hareket ederek oğlu Ahmed ile birlikte Samarra'ya varmış ve sağ olduğunu taraftarlarına bildirmiştir. Daha sonra tüccar kılığında Şam'a giderek Selemiye'ye yerleşmiştir.[1034]

Nîsâbûrî'nin rivayetine göre İmam kaybolunca dâîler başıboş halde kalmışlardı. Bunun üzerine onların önde gelenlerinden yedi dâî Asker Mükrem'de toplandı. Bunlar beldelere dağılarak imamı aramayı kararlaştırdılar ve belli bir zamanda, belirli bir yerde yeniden toplanmaya karar verdiler. İmam Maarratünnu'mân'da Serçeler Kilisesi'nde gizlenmişti. Dâîler araştırmaları neticesinde imamın burada olduğunu öğrenerek onu buldular. Daha sonra imamın emriyle Selemiye'ye giderek burada onun için ev ve arazi satın aldılar. İmam Selemiye'ye gelerek kendisi için satın alınan eve yerleşti.[1035] İmamın önemli dâîlerinden birisi olan Hürmüz ve oğlu Mehdî b. Hürmüz, imam için topladıkları dört bin dinarı imamı Selemiye'de bularak ona teslim ettiler. Abdullah b. Muhammed kalan ömrünü Selemiye'de geçirmiş ve yerine oğlu Ahmed'i vasiyet ettikten sonra burada ölmüştür.[1036] Onun ölümü Gâlib'e göre 212/827 yılı civarında gerçekleşmiştir.[1037]

Abdullah'tan sonra yerine geçen oğlu Ahmed döneminde de davetin yayılmaya devam ettiğini görmekteyiz. O, Selemiye'den etrafa dâîler göndermiş ve burada evlenmiş, bu evlilikten Hüseyin isimli bir çocuğu olmuştur. Onun döneminde davet güçlenmişti, ancak dâîlerin çoğu gerçek hak sahibi imamın kim olduğunu bilmiyorlardı. İmam Ahmed, gizlilik ve takiyye içerisinde bazen Kûfe ve Deylem'e, bazen Selemiye'ye, bazen da Asker Mükrem'e gidip gelerek davetin yayılmasına

[1032] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 358.
[1033] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 363–364.
[1034] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 366.
[1035] En-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 272–273.
[1036] En-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 273, el-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 366.
[1037] Gâlib, *el-Karâmıta*, 163.

bizzat katkıda bulunuyordu. *Kitâbu't-Terâtîb*'e göre o, kendi kimliğini gizlemek için yerine Meymûn el-Kaddâh ve oğlunu geçirmiştir.[1038] Ahmed'le ilgili bir diğer iddia da onun *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'ni yazdığı yönündedir.[1039] Ancak bu kadar erken bir dönemde felsefî içeriğe sahip olan risalelerin yazılmış olmasını ihtimal dâhilinde görmemekteyiz. Ahmed, oğlu Hüseyin'i amcasının kızıyla evlendirmiş ve imameti ona vasiyet etmiştir.[1040] Onun Said isimli bir çocuğu daha vardı.[1041] İmam Ahmed Selemiye'de ölmüş ve buraya gömülmüştür.[1042]

Ahmed'den sonra başa geçen Hüseyin de daveti gizli bir şekilde yürütmeye devam etmiştir.[1043] Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl'ı Yemen'e dâî olarak gönderen odur.[1044] Hüseyin'in ölümü yaklaşınca Saîdü'l-Hayr lakaplı kardeşi Muhammed'i, oğlu Mehdî Billâh'a vasi tayin etmiş ve Mehdî'yi ona teslim etmiştir. Çünkü Mehdî o dönemde henüz çocukluk çağındadır. Ancak Saîdü'l-Hayr imameti kendi çocuklarına geçirmek ve imameti Mehdî'den almak istemiştir. Fakat Saîdü'l-Hayr'ın, kendisinden sonra imamete işaret ettiği her çocuğu kısa bir süre içerisinde ölmüş, sonunda hiç erkek çocuğu kalmamıştır. Bu şartlar altında Saîdü'l-Hayr Muhammed imameti Ubeydullah el-Mehdî'ye teslim etmek zorunda kalmıştır.[1045] Rivayete göre imam Hüseyin'in kabri Asker Mükrem'dedir. Çünkü o, Karâmıta Selemiye'ye yaklaştığı için oradan ayrılmış ve Asker Mükrem'e gitmiştir.[1046] Ancak onun Selemiye'den ayrılmasını Karâmıta'nın buraya yaklaşmış olmasına bağlamak doğru değildir. Çünkü Karâmıta'nın Selemiye üzerine yürümesi Hüseyin'in ölüp Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide birtakım değişiklikler yapmasından sonra gerçekleşmiştir. Tâmir, Hüseyin'in ölüm tarihini 281/894 yılı olarak verir.[1047] Bu tarih muhtemelen doğru olabilir. Çünkü Ubeydullah el-Mehdî döneminde bölünmenin gerçekleştiği tarih 286/899 yılı

[1038] Meçhul Dâî, *Kitâbu't-Terâtîb*, 289.
[1039] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 367; İbn-i Velîd, *er-Risâletü'l-Vahîde*, 64.
[1040] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 367, 394.
[1041] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 273.
[1042] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 394.
[1043] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 395.
[1044] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 396–402.
[1045] En-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 273–274; el-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 403. *Kitâbu't-Terâtîb*'de bu konuyla ilgili farklı bir rivayetle karşılaşmaktayız. Buna göre imam Ahmet'in imameti Mehdî'nin amcasına vermesi takiyye gereğiydi. Mehdî imameti, amcası hilafeti yürütüyordu. Ancak Mehdî'nin amcası imameti kendi soyuna geçirmek istemiş, bu nedenle imameti oğullarına vasiyet etmiştir. Fakat onun vasiyet ettiği her çocuğu ölmüş, sonunda imameti hak sahibi olan Mehdî'ye vermek zorunda kalmıştır. (Bkz. Meçhul Dâî, *Kitâbu't-Terâtîb*, 289–290.) Buradaki hikâye Ubeydullah için değil, ondan önceki imamla ilgili olarak gündeme getirilmiştir.
[1046] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 404.
[1047] Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, 33.

civarıdır. Yine Hüseyin öldükten sonra kardeşi Muhammed'in bir süre davetin başında bulunduğunu yukarıdaki rivayetten anlamaktayız. Dolayısıyla Hüseyin, bölünmeden sonra ortaya çıkan Karmatî saldırısından yıllar önce ölmüş olmalıdır. Onun Saîdü'l-Hayr lakaplı kardeşi Muhammed de Selemiye'de ölmüş ve oraya defnedilmiştir.[1048]

Sonuç olarak İsmâilî davetin, Muhammed b. İsmâil'in ölümünden sonra gizli bir örgütlenmeyle devam ettirildiği ve III./IX. asrın ortalarından itibaren davet taraftarlarının yaygınlaştığı söylenebilir. Ancak kesin olan hususlardan birisi daveti yürüten kişilerin imam değil, imamın hucceti olarak görüldüğüdür. Şayet Ubeydullah el-Mehdî'nin, daveti yürüten kişilerin aslında Muhammed b. İsmâil soyundan gelen imamlar oldukları, ancak kendi kimliklerini açığa çıkarmamak için Muhammed b. İsmâil adına davette bulundukları iddiası doğruysa bile, bu iddiayı imamın en yakınındaki birkaç kişiden başkası bilmemiştir. Dolayısıyla İsmâilî dâîler Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak dönüşünü gizli davet döneminde büyük bir inançla savunmuşlar ve eserlerinde işlemişlerdir. Yine bu dönemle ilgili dikkat çeken hususlardan birisi, erken dönem dâîlerin gizli davet dönemindeki imamların isimlerini kullanmaktan şiddetle kaçınmış olmalarıdır. Bunu ilk kullanan Ubeydullah el-Mehdî olmuş, ancak onun imamet halkası kabul görmemiş, V./XI. asırdan önce gizli davet dönemindeki imamların kimler oldukları hususunda bir uzlaşı sağlanamamıştır.

B. KARMATÎ FARKLILAŞMA

1. Hamdan Karmat ve Karmatîliğin Doğuşu

Karmatî hareketin başlangıcı ile ilgili olarak kaynakların hemen tamamının uzlaştığı nokralardan birisi Kûfe Sevadı'na bir İsmâilî dâînin gelerek davet faaliyetinde bulunduğudur. Bu dâî Hüseyin el-Ehvâzî'dir. Hüseyin, Asker Mükrem'de oturuyordu, sonra Selemiye'ye gitmiş ve bir süre orada kalmış, daha sonra Irak'a dâî olarak gönderilmiştir.[1049]

Hüseyin el-Ehvâzî'nin Kûfe Sevadı'na hangi imam zamanında ve hangi tarihte gönderildiğini tespit edebilmek oldukça zordur.[1050] İbn Rizam'a göre Hüseyin el-

[1048] El-İdrisî, '*Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 404.
[1049] El-Markizî, *Mukaffâ*, 590.
[1050] En-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 189. Gâlib, kendilerinde gizli olan birtakım İsmâilî kaynaklara dayandığını belirterek Hamdan Karmat ve Karmatîliğin doğuşu ile ilgili bir hayli farklı rivayetlere yer verir. Ona göre Hüseyin el-Ehvâzî imam Abdullah b. Muhammed b. İsmâil tarafından Irak'a baş dâî olarak atanmıştır. (Bkz. Gâlib, *el-Karâmıta*, 36.) Onun buraya tayininin 208/823 yılında yapılan bir toplantıda karara bağlandığını, ancak bu toplantılar gizli yapıldığı için tarihin doğru olma ihtimalinin düşük olduğunu belirtir. (Bkz. Gâlib, *el-Karâmıta*, 18–20.) Tâmir de kaynak belirtmeksizin Hüseyin el-

Ehvâzî'nin Kûfe Sevadı'na gönderilmesi 261/874 yılı civarında gerçekleşmiştir.[1051] Ehû Muhsin'in rivayetindense onun 264/877 yılı civarında buraya gelmiş olduğu sonucunu çıkartabiliriz.[1052] Ancak Ehû Muhsin'in, Hüseyin el-Ehvâzî'nin Kûfe Sevadı'na gizli imamlardan Ahmed b. Abdullah tarafından gönderildiğini belirtmesi[1053] de ilginçtir. Zira imam Ahmed'in faaliyette bulunduğu dönem olarak sonraki kaynaklarda 189–229/804–843 yılları gösterilmiştir. Dolayısıyla Ehû Muhsin'in rivayetini esas alacak olursak Ehvâzî'nin en geç 229/843 tarihinde Kûfe'ye gelmiş olması gerekir. Bu durumda ya imam Ahmed'in Ehvâzî'yi Kûfe'ye gönderdiği bilgisi yanlıştır, ya da imam Ahmed belirtilen tarihlerten daha sonra ölmüş olmalıdır. Bize göre İmam Ahmed'in daha geç bir tarihte ölmüş olması muhtemeldir. Şayet o belirtilen tarihte ölmüşse bu durumda Ehvâzî'yi onun değil de, yerine geçen Hüseyin b. Ahmed'in göndermiş olabileceğini kabul etmek daha makul olacaktır. Çünkü Ehvâzî, Kûfe'ye geldiğinde ilk olarak Hamdan Karmat'la karşılaşmış ve onun evinde kalmıştır. Şu halde Hamdan evli birisidir ve muhtemelen en azından yirmili yaşlardadır. Diğer yandan o, 286/899 yılı civarında gerçekleşen Fatımî-Karmatî bölünmesinden hemen sonra ortadan kaybolmuştur, yani bu tarihte hayattadır. Şayet Ehvâzî 229/843 yılından hemen önce Hamdan Karmat'la karşılaşmış olsa bile Hamdan'ın doğum tarihinin en geç 200/815 yılı civarında olması gerekecektir. Bu durumda onun bölünme esnasında seksenli yaşların üzerinde olması gerekecektir ki bu çok makul gözükmemektedir. Şu halde Ehvâzî'nin imam Hüseyin tarafından III./IX. asrın ortalarında gönderilmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Bu noktada Ehû Muhsin ve İbn-i Rizam'ın belirttiği 260/873 yılı civarının yaklaşık olarak doğru olduğunu varsayabiliriz. Diğer taraftan Taberî'nin rivayetinde Karmat'ın Sâhibu Zenc ile davetlerini birleştirme konusunda görüştükleri belirtilir. Bu rivayetteki Karmat, Hamdan Karmat değil, Hüseyin el-Ehvâzî'dir. Çünkü onun rivayetinde Karmat lakabı Ehvâzî için verilmiştir ve Hamdan Karmat'ın davetteki rolü Ehvâzî'yi evinde misafir etmekten öteye gitmez.[1054] Şayet Ehvâzî'nin Sâhibu Zenc ile görüştüğü yönündeki bu rivayet doğru ise Ehvâzî'nin, Sâhibu Zenc faal iken bölgede davette bulunmakta

---

Ehvâzî'nin imam Ahmed'den sonraki gizli imam Hüseyin b. Ahmed olduğunu ve onun, babası Ahmed tarafından 214/829 yılında Kûfe'ye gönderildiğini belirtir. Bkz. Tâmir, *el-Karâmıta*, 77.

[1051] İbn Nedîm, *Fihrist*, 233.

[1052] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 191.

[1053] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 189.

[1054] Et-Taberî, *Târîh*, X, 23–27.

olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Taberî'nin rivayeti de Ehvâzî'nin 260/873 yılı civarında bölgeye gönderilmiş olabileceğini doğrulamaktadır.

Hüseyin el-Ehvâzî'nin Kûfe Sevadı'na gelerek Hamdan Karmat ile karşılaşması ve onu davete kazandırması ile ilgili rivayetler temelde üç ana kaynağa irca edilebilir. Bunlardan birincisi İbn Rizam'ın rivayetidir. İkinci rivayet temelde İbn Rizam'a dayanan Ehû Muhsin rivayetidir. Diğeri ise Taberî'nin "ashabımızdan bazılarının anlattığına göre" diyerek aktardığı rivayettir. Onun rivayetleri, Zikreveyh'in tutuklanan adamlarından bir şeyhi sorgulayan Muhammed b. Davud el-Cerrah'a dayanmaktadır.

İbn Rizâm'ın rivayetine göre Abdullah b. Meymûn Selemiye'ye geldikten sonra Kûfe Sevadı'na dâîler göndermiş, burada yaşayan Hamdan b. el-Eşas kendi bölgesindeki dâîye katılmıştır. Bacaklarının kısalığından dolayı Karmat diye lakaplandırılan Hamdan çiftçilik ve hayvancılıkla meşguldü. Daha sonra Hamdan bu bölgedeki davetin başına geçmiştir. Onun davetine, kendisine pek çok kitap atfedilen, ancak bunların çoğu ona başkaları tarafından isnat edilmiş olan Abdan katılmıştır. Abdan, Kûfe Sevadı'na dâîler göndererek daveti yaymıştır. Bölgede davetin başlaması 261/874 yılındaydı.[1055]

Ehû Muhsin rivayeti daha ayrıntılıdır. Buna göre Abdullah b. Meymûn el-Kaddah yedi aşamalı ve Muhammed b. İsmâil'e davet eden bir mezhep ortaya çıkarmıştır. Asker Mükrem'de davetini yayarken Şia ve Mutezile ona karşı çıkmış, bunun üzerine o Hüseyin el-Ehvâzî ile birlikte Basra'ya kaçmıştır. Bu esnada şöhretleri artmış ve güvenlik güçleri onları aramaya başlamış, bunun üzerine Selemiye'ye kaçarak burada gizlenmişlerdir. Burada onun Ahmed isimli bir çocuğu dünyaya gelmiştir. Abdullah'ın ölmesinden sonra yerine bu Ahmed geçmiş ve Hüseyin el-Ehvâzî'yi Irak'a göndermiştir.[1056]

Ehû Muhsin rivayetine göre el-Ehvâzî Kûfe kırsalına geldiğinde Kassı Behram denen köye yönelmiş, yolda Hamdan b. el-Eşas denen adamla karşılaşmıştır. Ehvâzî onunla karşılaştığında Hamdan öküzlerini otlatıyordu. Ehvâzî ona "Kassu Behram'a nasıl gidebileceğini sordu. Karmat "Orası benim köyüm ve oraya gidiyorum." dedi. Bunun üzerine o ikisi yoldaş oldular. Birlikte bir saat yürüdükten sonra Karmat ona "Ben senin uzun bir yolculuk yapmış olduğunu görüyorum. Şu öküzüme bin." dedi.

[1055] İbn Nedîm, *Fihrist*, 233.
[1056] El-Makrizî, *İttiâz*, 25–30; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 17–19.

Hüseyin ona "Bana bu emredilmedi" dedi. Bunun üzerine Hamdan "Zannediyorum sen, sana emredilen bir görevi yerine getiriyorsun" dedi. Ehvâzî "Evet" dedi. Hamdan "Sana emir verip yasak koyan kim?" diye sorunca Ehvâzî "Benim ve senin sahibin, dünya ve ahiretin sahibi" dedi. Hamdan bu cevaba şaşırarak ona bakakaldı. Sonra ona "Sen ne diyorsun! Dünyanın Allah'tan başka sahibi yoktur." dedi. Ehvâzî "Doğru söyledin. Allah mülkünü dilediğine verir." karşılığını verdi. Hamdan "Bana sorduğun köyde ne yapacaksın?" diye sordu. Ehvâzî şöyle cevap verdi: "Bana içinde Allah'ın sırlarından olan gizli bir ilmin bulunduğu bir torba verildi. Bu köyün halkına bu sırları öğretmek, onları zenginleştirmek ve kurtarmakla emrolundum." Ehvâzî, Karmat'ın kendisine meylettiğini görünce ona davette bulunmaya başladı. Hamdan Karmat ona "Bana bu büyük gizli ilimden biraz vermez misin?" diye sordu. Ehvâzî "Banyo yapıp temizlenmeden ve Allah'ın, nebilerinden ve resullerinden aldığı söz ve misakı senden almadan vermem caiz olmaz." dedi. Bunun üzerine bir nehre geldiler. Karmat yıkandı ve Ehvâzî ondan ahit ve misak aldı. Karmat ona kendi evinde kalmasını, evde kardeşleri olduğunu, onlardan da söz ve misak almasını teklif etti. Ehvâzî onunla birlikte gitti. Burada insanlardan ahit aldı ve Karmat'ın evinde kaldı. Oldukça takvalı bir görüntü veriyor, gündüzleri oruç tutuyor, geceleri de ibadet ediyordu. Oradakiler için elbise dikiyor ve geçimini bununla sağlıyordu. Onun terziliğini beğeniyorlardı.

Meyveler yetişince Kûfe'nin önde gelenlerinden birisi olan Muhammed b. Ömer toplanmış olan hurmalarını koruyacak birisine ihtiyaç duydu. Kendisine Ehvâzî tavsiye edildi. Ehvâzî bu görevi en iyi şekilde yerine getirdi ve emanete gösterdiği sadakat yüzünden halk arasında takdir gördü. Bu 264/877 yılında gerçekleşti. Bu şekilde daveti bu civarda yayıldı. Ölüm vakti yaklaşınca yerine Hamdan Karmat'ı geçirdi. O oldukça zeki birisiydi. Etrafa dâîler göndererek hızla daveti yaydı.[1057]

Taberî, Kûfe Sevadı'na gelen dâînin ismini vermez. Ancak Ehû Muhsin onun Hüseyin el-Ehvâzî olduğunu belirtmiştir. Taberî'nin rivayetine göre İsmâilî dâî Kûfe kırsalına gelerek Nehrayn denilen yere yerleşmiş ve tıpkı Ehû Muhsin rivayetinde olduğu gibi züht, takva ve yoksulluk izhar etmiştir. Bu şekilde uzun süre devam ederek kendisine birisi geldiğinde ona züht ve takvaya yönelik şeyler anlatmıştır. Bu konuda o kadar ileri gitmişti ki bir günde farz olan namazın beş değil elli vakit

[1057] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 44–46; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 187–191; el-Makrizî, *İttiâz*, 204–206. İbnü'l-Cevzî bu rivayete Ehvâzî'nin Hamdan'a daveti öğrettiğini ve onu eğittiğini ilave eder. (Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 235.) Deylemî ise genel olarak Ehû Muhsin rivayetini özetlemiştir. Bkz. Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 20–21.

olduğunu söylüyor, bu sayede insanlar dindarlığından dolayı ona saygı duyuyorlardı. O, konumunu sağlamlaştırınca onlara Ehl-i Beyt'ten bir imama davet ettiğini bildirdi. Zamanla davetini sağlamlaştırdı ve etrafında büyük bir cemaat oluştu.[1058]

Taberî'nin buraya kadar anlattıklarının Ehû Muhsin rivayetini tamamladığını görmekteyiz. Ehû Muhsin rivayetinde bir anda olmuş bitmiş intibaı veren davetin yayılma süreci burada daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulmuş gözükmektedir. Buna göre Ehvâzî başlangıçta züht ve takvaya dayalı bir hayat sürerek kendisini insanlara sevdirmiş, daha sonra Ehl-i Beyt'ten bir imama davet ettiğini iddia etmeye başlamıştır. Ehû Muhsin onun Muhammed ailesinden razı olunan birine davette bulunduğunu belirtir.[1059] Onun Muhammed b. İsmâil'in adını açıkça dillendirmiş olması muhtemeldir.

Hikâyenin bundan sonraki kısmında Taberî Ehû Muhsin ile örtüşmektedir. Onun rivayetinde de Ehvâzî toplanan hurmaları korumakla görevlendirilmiştir. Ancak Ehvâzî'nin hurmaları koruması esnasında niçin insanların güvenini kazandığının detaylarını Taberî'den öğrenmekteyiz. Buna göre o, gündüzleri oruç tutar, akşamları da muhafaza ettiği hurmalarla orucunu açardı. Hurma sahibinin hakkına girmemek için de yediği her hurmanın çekirdeğini bakkalda biriktirirdi. Hurma toplama işi bitince Ehvâzî kaç tane çekirdek biriktiğini öğrenmek için bakkalla konuşurken hurma sahipleri onun konuşmalarını duymuşlardı. Onun kendi hurmalarını ve çekirdeklerini sattığını zannederek onu tartaklamaya başladılar. Ancak bakkal sahibi onlara durumun böyle olmadığını, onun yediği hurma sayısını bilmek için hurma çekirdeklerini biriktirdiğini ve kaç tane yemişse ücretini mal sahiplerine ödemek için kendisiyle konuştuğunu söyledi. Bunun üzerine o, emanete gösterdiği hassasiyetle halk arasında şöhret kazandı.[1060]

Taberî'nin rivayetine göre Hamdan Karmat'ın Ehvâzî ile yakınlaşması bu aşamadan sonra olmuştur. O, hastalanmış ve yol kenarında baygın vaziyette kalmıştı. O esnada öküzlerini güden Hamdan Karmat onu alarak evine götürdü. Muhtemelen bundan önce Ehvâzî bakkalda ya da bakkalın ardiyesinde sığıntı olarak yaşıyor olmalıdır. Çünkü hikâyenin önceki kısımlarında onun bakkalla olan yakın ilişkisi söz konusudur. Ancak hastalanması üzerine bakkal, Hamdan Karmat'tan onu evine götürmesini rica etmiştir. Zira bakkal köşesinde onun sağlığına kavuşması biraz zor

[1058] Et-Taberî, *Târîh*, X, 23; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 187.
[1059] Örnek olarak bkz. El-Makrizî, *İttiâz*, 28, 29.
[1060] Et-Taberî, *Târîh*, X, 23–24; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 187–188.

olacaktır. İyileşene kadar Karmat'ın evinde kalmış, bu esnada köy halkı onun davetine katılmıştır. Kendisine katılan her fertten imam adına bir dinar alıyordu. Onlardan on iki Nakîb edinerek, insanları kendi mezhebine çağırmalarını istedi.[1061]

Ehvâzî'nin belde halkına elli vakit namaz emretmesi işlerin yavaşlamasına sebebiyet vermişti. Köyün arazilerinin büyük bir kısmına sahip olan ve köy halkının çoğunun emrinde çalıştığı anlaşılan Heysem isimli Ağa, işlerin yavaşlamasının sebebini araştırınca ona Ehvâzî'nin hikâyesi anlatıldı. Bunun üzerine Heysem onu yakalayıp hapsetti ve öldürmeye karar verdi. Ehvâzî'yi bir odaya kilitlemiş ve anahtarı da kendi yattığı yastığın altına koymuştu. Ancak Heysem içki içip sarhoş olunca hizmetçilerinden birisi yastığın altından anahtarı alarak Ehvâzî'yi serbest bıraktı. Daha sonra anahtarı tekrar yerine koydu. Heysem sabah kalktığında Ehvâzî'nin yerinde olmadığını gördü. Bu olay köy halkı arasında duyulunca pek çok kişi onunla ilgili keramet haberleri yaymaya başladı. Onun göğe yükseltildiğini iddia ettiler. Ehvâzî başka bir nahiyede ortaya çıkıp adamları ona bu olayı sorunca o, kendisine hiçbir kötülüğün ulaşmasının mümkün olmadığını söyledi. Onun bu cevabı Ehvâzî'yi halkın nazarında daha da büyüttü. Daha sonra canından endişe ederek Şam'a kaçtı, bir daha da izine rastlanmadı. Kendisine, evinde kaldığı Karmat'ın lakabı verildi. Daha sonra Zikreveyh'in ashabına da bu lakap verildi.[1062]

Makrizî ve İbnü'd-Devâdârî'de geçen bir rivayete göre Sevad'da hurma bekleyip karşılığında ücretini alan kişi, yani bölgeye daveti getiren kişi Hüseyin el-Ehvâzî değil, Mihreveyh isimli dâî idi.[1063] İbnü'd-Devâdârî onun hikâyesinin Taberî'de geçtiğini belirtir.[1064] Dolayısıyla onlar Taberî'nin rivayetindeki kişinin Mihreveyh olduğunu düşünmüş olmalıdırlar. Zira Taberî bu hikâyedeki kahramanın Mihreveyh olduğunu belirtmez. Sadece "bir adam geldi" şeklinde bahseder. Ehû Muhsin rivayetine göre ise bu kişi Hüseyin el-Ehvâzî'dir. Dolayısıyla bu kişinin Mihreveyh isimli dâî olduğu ile ilgili rivayet bir öngörüden ibaret olmalıdır.

Muhalif kaynaklarda Hamdan Karmat olarak geçen kişinin Fatımî kaynaklarda Ebû Ali olarak geçmesi[1065] de Hamdan Karmat'ın kimliğini aydınlatmak açısından oldukça önemlidir. Erken dönem Fatımî yazarı olan Yemenî'de geçen rivayete göre

---

[1061] Et-Taberî, *Târîh*, X, 24; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 188.
[1062] Et-Taberî, *Târîh*, X, 24–25; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 188–189; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 233–235; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 372–374.
[1063] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 54; el-Makrizî, *İttiâz*, 213–214.
[1064] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 54.
[1065] İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 6. (Walker'in önsözü)

Ebû Ali Kûfe dâîsi iken Ebû Abdullah eş-Şîî ve kardeşi Ebû'l-Abbas onun yanında yaşayan sufî kişilerdi. Bu rivayete göre Ebû Abdullah ve kardeşi, Ebû Ali sayesinde davete katılmışlardı. Rivayetten Ebû Ali'nin Mısır'a tayin olduğunu anlamaktayız. İmamların yanında üst bir konuma sahip olan Fîrûz, Ebû Ali'nin kayınpederiydi. Ebû Ali Mısır'a tayin olunca imam, Ebû Abdullah'ı Yemen'e Mansûr el-Yemen'in yanına; kardeşi Ebû'l-Abbas'ı da Mısır'a, Ebû Ali'nin yanına gönderdi. Daha sonra Ebû Abdullah Yemen'den Kuzey Afrika'ya geçti.[1066] Rivayete dikkat ettiğimizde Ebû Abdullah davete kazandırılırken Ebû Ali'nin Kûfe dâîsi olduğunu görmekteyiz. O, Mısır'a gönderildiğinde Ebû Abdullah henüz Kuzey Afrika'ya gitmemiştir. Dolayısıyla Ebû Ali'nin Kûfe'den Mısır'a geçmesi bölünmeden önceki bir dönemde ve muhtemelen 3. gizli imam Hüseyin döneminde olmuştur. Oysa muhalif kaynaklarda Hüseyin el-Ehvâzî'den sonra başa geçen Hamdan Karmat 286/899 yılındaki bölünmeden sonra ortadan kaybolmuştur. Dolayısıyla onun bölünmeden önce Kûfe'den ayrılıp Mısır'a görevlendirilmiş olması mümkün değildir. Ancak Abbâsîler'in baskılarından korkarak Suriye'ye kaçan Irak baş dâîsi Hüseyin el-Ehvâzî'nin Ebû Ali olması ihtimali mümkündür. Çünkü o, bölünmeden önce Irak'tan ayrılmış ve Şam'a kaçtığı rivayet edilmiştir. İmamlar da Suriye topraklarına dâhil olan Selemiye'de olduğuna göre onun Selemiye'ye gittiğini, buradan da Mısır'a baş dâî olarak görevlendirildiğini söyleyebiliriz. Kaldı ki Taberî rivayetini esas aldığımızda Karmat, Irak'a gönderilen İsmâilî dâîden başkası değildir. Şu halde Irak'ta görevlendirilen Ebû Ali ya Hüseyin el-Ehvâzî'nin lakaplarından birisidir ya da Ehvâzî'nin emrinde çalışmış alt dâîlerden birisidir. İbn Havkal'ın rivayeti bize Ebû Ali'nin Hamdan Karmat olarak meşhur olduğunu belirtmektedir.[1067] Dolayısıyla Ebû Ali, Ehû Muhsin'in Hüseyin el-Ehvâzî dediği kişinin ta kendisi olmalıdır. Bu durum Hamdan Karmat'la ilgili tezimizin güvenilirliğini ortadan kaldırmaz. Zira gerek Ehû Muhsin gerekse Taberî rivayetinde Karmat ismi İsmâilî dâînin evinde kaldığı kişiden dolayı gündeme gelmiştir. Şu durumda gerek Taberî gerekse Ehû Muhsin'in rivayetlerinin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Başlangıçta Kûfe Sevadı'na gelen İsmâilî dâî Ebû Ali ya da Hüseyin el-Ehvâzî'ye evinde kaldığı kişiden dolayı Karmat lakabı verilmiş, ancak o ortadan kaybolup yerine Hamdan b. el-Eşas başa geçince onun için de Karmat lakabı kullanılmıştır. Dolayısıyla Karmat lakabını iki kişi

[1066] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 206.
[1067] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 96.

kullanmış gözükmektedir. Birincisi Kûfe'de daveti başlatan Ebû Ali ya da Hüseyin el-Ehvâzî; diğeri Karmat lakabının gerçek sahibi Hamdan b. el-Eşas.

Sonuç olarak İsmâilî daveti Kûfe kırsalında III./IX. asrın ortalarında ilk başlatan dâî Ebû Ali ya da Hüseyin el-Ehvâzî denen kişidir. Ehvâzî'nin Irak'tan ayrılmak zorunda kalmasından sonra yerine Hamdan Karmat geçmiştir. Karmat ismi muhtemelen hem Ebû Ali ya da Hüseyin el-Ehvâzî için kullanılmış hem de Hamdan b. el-Eşas için kullanılmış, böylece kavram bu bölgedeki İsmâilî davet için ad olmuştur.

2. İsmâilîliğin Gizli Davet Döneminde Hamdan Karmat ve Karmatîlik

Hamdan Karmat'ın davetin başına ne zaman geçtiği net değildir. Ancak bazı akıl yürütmelerden hareketle onun başa geçişini yaklaşık olarak belirleyebiliriz. Taberî'de geçen bir rivayete göre Karmat, Sâhibu Zenc'e giderek onunla birlikte hareket etmeyi münazara etmiş, ancak onun davetinin kendi davetinden farklı oduğunu anlayarak ondan uzaklaşmıştır.[1068] Daha önce ifade ettiğimiz gibi Taberî'deki rivayetlerde Karmat, Ehû Muhsin'in Hüseyin el-Ehvâzî dediği kişidir. Dolayısıyla Sâhibu Zenc ile görüşen Hamdan Karmat değil, daveti Kûfe Sevadı'na getiren Hüseyin el-Ehvâzî'dir. Şu halde Hüseyin el-Ehvâzî'nin, Sâhibu Zenc'in isyana başladığı 255/869 yılından sonraki bir dönemde Kûfe Sevadı'nda hala faaliyette olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan Fatımî-Karmatî bölünmesinin gerçekleştiği 286/899 yılında davetin başında Hamdan Karmat'ın olduğu kesindir. Ayrıca Kûfe Sevadı'nda davetin yayılıp güç kazanması kaynaklarda Hamdan Karmat'a nispet edilir. Bu nedenle onun, daveti bu kadar büyütebilmesi için 286/899 yılından çok önceleri davetin başına geçmiş olması gerekmektedir. Şu halde Hamdan Karmat'ın davetin başına geçmesi 260–270/873–883 yılları civarında gerçekleşmiş olmalıdır.

Taberî'deki rivayete göre davet Kûfe Sevadı'nda bölge valisi Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin bilgisi ve izni doğrultusunda yayılmıştır. Tâî, davete katılanlardan erkek olanlardan yılda bir dinar vergi topluyor, bu sayede büyük bir gelir elde ediyordu. Bunun karşılığında o, Karmatî davetin yayılmasına izin veriyordu. Tâî'nin uygulaması halifeye bildirildi. Ona, Karmatîler'in İslam'ın dışında bir din ihdas ettikleri, kendilerinden olmayanların kanını helal kabul ettikleri söylendi. Ancak halife onlara iltifat etmedi. Şikayette bulunanlardan bir adam uzun süre Tâî'nin korkusundan memleketine gidemedi.[1069] İşin ilginç yanı, Tâî'nin Karmatîler'e açık

[1068] Et-Taberî, *Târîh*, X, 27; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 191.
[1069] Et-Taberî, *Târîh*, X, 25; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 189; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 374.

desteği halifeye bildirildiği halde Tâî'ye herhangi bir yaptırım uygulanmamasıdır.[1070] Yılmaz'a göre bu tutumun temel sebebi Tâî'nin vergi toplamadaki başarısıdır. Hilafet merkezi, vergi gelirlerinin sekteye uğramaması karşılığında Tâî'ye destek olmaya devam etmiştir.[1071] Mu'tezıd'ın Karmatîler'e ve Tâî'ye karşı müsamahakâr tavrının bir diğer nedeni de iktidarının ilk yıllarında Karmatîler'i yönetime karşı ciddi bir tehlike olarak görmemesidir. 284/897 yılında Ebû Hâşim b. Sadaka önderliğindeki bir grup Karmatî'nin Kûfe Sevadı'nda tutuklanarak Bağdad'a gönderilmesi[1072] bu tarihlerde artık Karmatîliğin ciddi bir tehlike olarak algılanmaya başlandığını göstermektedir.

Hamdan Karmat'ın önemli dâîleri Mihreveyh b. Zikreveyh es-Selmânî, Cülendî er-Râzî, İkrime el-Bâbilî, İshak el-Bûrânî, Utayf en-Nîlî idi.[1073] Ancak onun en önemli dâîsi ve yardımcısı Abdan'dı. O, ilim sahibi birisiydi. İbn Ebî's-Seyyid, İbnü'l-A'mâ, Ebû Zer ve Cevherî diye biliniyordu.[1074] Abdan davet işini yürütmüş ve etrafa pek çok dâî göndermiştir. Zikreveyh ona uyanlardan birisiydi ve Abdan tarafından Hed nehri kıyısındaki köylere dâî olarak atanmıştı. Onun Fırat nehri kıyılarındaki köylere gönderdiği dâîsi ise Hasan b. Eymen'di.[1075] Ebû'l-Fevâris ve Rebîa kabilesine bağlı Dubey'a b. İcl'den iki kişi onun görevlendirdiği dâîlerdendi. Rabâh ve Ya'lâ b. Ya'kûb adlı bu iki dâîyi Vasıt sınırında Cübeylâ denilen yere ve çevresine göndermişti. Bunların dışında Bekr b. Vâil'den Seyyid isimli bir dâîsi vardı. Böylece Kûfe Kırsalı'nda Karmat'ın davetine katılmayan hiçbir Arap kabilesi kalmamıştı.[1076] İbn Nedîm'e göre Yemen, Fâris ve Ahsâ dâîlerini de Abdan göndermişti.[1077] Fâris dâîsi Abdan'ın kardeşi Me'mun'du. Onun ismine izafeten buradaki davete Me'muniyye deniliyordu.[1078] Abdan, dâîlerini farklı kademelere ayırmıştı. Dâîler hiyerarşisinin en tepesinde Hasan b. Eymen, Bûrânî, Velid ve Ebû'l-

[1070] Geniş bilgi için bkz. Saim Yılmaz, *Mu'tazıd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, Kayıhan Yay., İstanbul, 2006, 236-238.
[1071] Yılmaz, *Mu'tazıd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, 238–239.
[1072] Et-Taberî, *Târîh*, X, 64.
[1073] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 46; el-Makrizî, *İttiâz*, 209.
[1074] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355. Abdan'a pek çok kitap isnat edilmiştir. Ebû Firâs ona *Kitâbu'l-Mîzân* adlı bir eser isnat eder. Bkz. Şihâbeddîn Ebû Firâs (937/1530), *Metâli'u'ş-Şumûs fî Ma'rifeti'n-Nüfûs*, *Erbau Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Thk. Ârif Tâmir, Selemiye, 1952, 52.
[1075] El-Makrizî, *İttiâz*, 209.
[1076] El-Makrizî, *İttiâz*, 209–210; *Mukaffâ*, 590; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 192; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 46–48.
[1077] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1078] Ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 21.

Fevâris yer alıyordu. Bunların emri altında çalışan bir sürü dâî vardı. Her dâî kendi işini yürütüyor, Abdan ayda bir kez onlarla toplantı yapıyordu.[1079]

Abdan'ın yönetimindeki planlı proğramlı ve sistemli davet faaliyetleri neticesinde gücü hızla artan Hamdan Karmat taraftarlarından vergi toplamaya başladı. Onlara öncelikle "Fitre" adını verdiği bir dirhem vergi ödemeyi emretti. Aradan belli bir süre geçtikten sonra "hicret" adını verdiği şahıs başına bir dinarlık vergiyi şart koştu. O, buna delil olarak Allah'ın şu sözünü getirdi: "*Onların mallarından kendilerini temizleyecek ve mallarını artıracak bir sadaka al*."[1080] Ona göre hicret vergisi bu ayetin teviliydi. Hamdan, aldığı paralarla fakirlere yardım etti. Aradan belli bir süre geçtikten sonra onlara "bülğa" adını verdiği bir vergiyi emretti. Bunun miktarı her fert için yedi dinardı. Ona göre bu verginin delili Allah'ın: "*Şayet doğru söylüyorsanız burhanınızı getirin*"[1081] ayeti idi. Bu vergiyi verenler Allah'ın Kur'an'da müjdelediği önde gidenler olacaklardı: "*Öncekiler önde gidenlerdir. Onlar (Allah'a) yaklaştırılanlardır*."[1082] Daha sonra lezzetli yemekler yaptırdı ve bu yemekleri kurşun tencerelere koydu. Bu yemeğin cennet ehline ait olup, cennetten imama inmiş olduğunu iddia ediyordu. Pişirilen yemekleri taraftarlarına gönderiyor, karşılığında yemek gönderdiği her dâîden yedi dinar alıyordu. Bunun ardından Hamdan, taraftarlarına sahip oldukları malların ve giydikleri elbiselerin beşte birini farz kıldı. Onlara şu ayeti okudu: "*Bilin ki ganimet aldığınız şeylerin beşte biri Allah'a aittir*."[1083] Taraftarları sahip oldukları varlıkları hesaplayarak beşte birini ona verdiler. Kadınlar eğirdiklerinin beşte birini, erkekler kazandıklarının beşte birini ona verdiler. Hamdan bunun ardından onlara ülfeti emretti. Ülfet, insanların mallarını tek bir merkezde toplayarak birbirlerine karşı maddî üstünlük sağlamadıkları tek bir örnek (ülfet) olmalarıydı. Onlara bunun delili olarak şu ayeti okudu: "*Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Çünkü birbirinize düşmandınız ama Allah kalplerinizi yumuşattı. Onun nimetiyle kardeş olarak sabahladınız.*"[1084] Yine şu ayeti de delil olarak kullandı: "*Yeryüzündeki her şeyi bağışlasaydın onların kalplerini yumuşatamazdın. Ancak Allah onların arasını buldu. O aziz ve hakîmdir*."[1085] Onlara yanlarındaki mallara

[1079] El-Makrizî, *İttiâz*, 209.
[1080] 9/Tevbe, 102.
[1081] 2/Bakara, 111.
[1082] 66/Vâkıa, 10–11.
[1083] 8/Enfal, 41.
[1084] 3/Âli İmran, 103.
[1085] 8/Enfal, 63.

ihtiyaçları olmayacağını, çünkü yeryüzünün tamamının kendilerinin olacağını bildirdi. Yine mallarını almakla nasıl davranacaklarını görmek için bir imtihan yaptığını söyledi. Taraftarlarına 276/889 yılında silahlanmalarını ve hazır olmalarını emretti.[1086]

Hamdan'ın bu emri üzerine dâîler, inek, koyun, ziynet eşyası ve diğerlerini toplamak üzere her köye bir güvenilir kişi görevlendirdiler. Toplanan mallarla çıplaklar giydirildi, geliri yetersiz olanlara yardım edildi, aralarında muhtaç, fakir ve aç kimse kalmadı. Herkes iyi bildiği mesleğini yapıyordu. Kadınlar eğirdiğinden kazandığını, çocuklar tarlalardan kuş kovalama ücretlerini biriktirdiler ve bunu davete verdiler. Onların kılıç ve silahından başka hiçbir şeyleri yoktu. Bu iş de hallolunca Hamdan, kadınların belli bir gecede toplanmaları ve erkeklerle karışmalarını emretti. Bu, aralarındaki dostluk ve ülfetin sıhhati için gerekliydi.

Rivayete göre Hamdan, bunun ardından onlardan şeriatı kaldırmış, onlara malları, ferçleri serbest etmiş, farzlardan sakınmamayı mübah kılmıştır. Muhaliflerinin malları ve kanları onlara helaldir. Sâhibu'l-Hak olan Muhammed b. İsmâil'i bilmek şeriatlardan kurtulmak için yeterlidir. Dâîler biatı onun için almaktadır ve malları onun adına toplamaktadırlar[1087] Rivayette geçen, Karmatîler'in kadınları belli bir gecede topladıkları ve erkeklerle karıştırdıkları iddiası gerçeği yansıtmamaktadır. Bu iddia iki nedene irca edilebilir. Birincisi onların şeriatı nesh ettiklerinin düşünülmesi bu iddianın gündeme getirilmesinin nedenlerinden birisi olmalıdır. Zira şeriatı kabul etmeyenin her türlü şeyi mübah göreceği çıkarımı doğal bir sonuçtur. Diğer yandan Karmatîler'in tam da bu iddiaların gündeme getirildiği sırada "Dâru'l-Hicre" yapmak için anlaştıkları haber verilir. Bunun nedeni kendileri için bir vatan edinmek ve orada toplanmaktı. Kûfe Sevadı'nda, Fırat Nehri kıyısında halifenin Kâsımiyyât denilen arazisine ait olan Mühtemâbâz köyünü "Dâru'l-Hicre" olarak seçtiler. Buraya büyük kayalar getirdiler. Mühtemâbâz'ın çevresine bu kayalarla sağlam bir sur yaptılar. Surun çevresine büyük bir hendek kazdılar. Kurdukları kalenin içerisine büyük binalar yaptılar. Dâru'l-Hicre tamamlanınca buraya her taraftan kadın ve erkekler hicret ettiler. Buraya Dâru'l-Hicre" (Hicret Yurdu) adını verdiler. Bu 277/890 yılındaydı. Bu esnada halifenin Haricîlerin bakiyesi ve Sâhibu Zenc ile uğraşıyor olması onların Dâru'l-Hicre'yi herhangi bir engelle

[1086] El-Makrizî, *İttiâz*, 209–211; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 48–49; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 193–194.
[1087] El-Makrizî, *İttiâz*, 212; *Mukaffâ*, 592; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 50–51; en-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195.

karşılaşmaksızın inşa etmelerine sebebiyet verdi.[1088] Dolayısıyla Karmatîler Mühtemâbâz'daki Dâru'l-Hicre'de kadın-erkek toplanmışlar ve daveti buradan yaymışlardır. Muhtemelen onlara duyulan nefret ve kinin de etkisiyle onların Dâru'l-Hicre"lerde, şeriatı da nesh ettikleri için, kadın erkek karıştıkları ve birbirlerinin kadınlarıyla birlikte oldukları yorumu yapılmış olmalıdır. Bulut, Dâru'l-Hicreler'in eğitim amacıyla yapıldığını, eğitimin Dâru'l-Hicreler'de yapıldığını belirtmektedir.[1089] Ekinci buna Dâru'l-Hicreler'in alternatif ibadet merkezleri olarak inşa edildiklerini de ilave eder.[1090] Ancak her iki iddiayı destekleyecek hiçbir ciddî delil yoktur. Yukarıda aktardığımız rivayet Karmatîler'in Dâru'l-Hicre'yi açıkça yaşayabilecekleri, vatan edinebilecekleri ve muhaliflerinin iftira ve saldırılarından korunabilecekleri bir sığınak olarak inşa ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Karmatîler buraya küçük bir şehir kurmuşlardır. Buralarda diğer faaliyetlerin yanında eğitim faaliyetinin de yapılması son derece normaldir. Diğer yandan Mühtemâbâz'daki Dâru'l-Hicre bölünmeden önce yapılmıştır. Karmatîler'in bölünmeden önce İslam şeriatına bağlı kaldıklarını daha sonra ortaya koyacağız. Karmatîler'in bölünmeden sonra İslam'dan farklı bir şeriatı benimsediklerine dair de hiçbir bilgi yoktur. Aksine onların bazıları şeriatı kaldırarak şeriatsızlık dönemini yaşamışlardır. Dolayısıyla onların Dâru'l-Hicreler'i alternatif bir ibadethane olarak kurdukları tezi asılsız bir faraziyedir. *Kitâbu's-Serâir*'in yazarı şöyle demektedir: "Nebîler ve Vasîler Dâru'l-Hicre edinmeden ve hüküm sahibi olmadan kılıç kuşanmadılar."[1091] Bunun anlamı Dâru'l-Hicreler'in, mezhep taraftarlarınca siyasî bir birlik kurmak ve güç elde ederek muhaliflerine karşı bir devlet kurabilmek için inşa edilen, onları devletleşmeye götüren ilk basamağı temsil eden yaşam alanları olduğudur. Davet taraftarları muhaliflerine karşı baş kaldırabilmenin ilk şartı olarak herhangi bir yerde Dâru'l-Hicre kurmayı gerekli görmüşlerdir. Bu anlamda Bahreyn'deki Hecer, Kuzey Afrika'daki Mağrib birer Dâru'l-Hicre'dir. Ancak buralar ne sırf eğitim verilen birer okul, ne de alternatif bir ibadetin yapıldığı ibadethanelerdir.

[1088] E-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 228–229; el-Makrizî, *İttiâz*, 113; *Mukaffâ*, 592; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 53. Makrizî bu olayın gerçekleştiği yıl olarak 297/909 tarihini verir. Ancak Makrizî gibi Ehû Muhsin rivayetini kullanan Nuveyrî 277/890 tarihini verir. Rivayette olayın Sâhibu Zenc'in isyanı sırasında gerçekleştiği belirtilir. Bu, Nuveyrî'nin verdiği tarihin doğru olduğunu göstermektedir.
[1089] Bulut, *İslam Komüncüleri*, 147.
[1090] Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 222.
[1091] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu's-Serâir*, 239.

Taberî'nin, Karmatîler'in mezhebî görüşlerinin toplandığını iddia ettiği Ferec b. Osman rivayetinin tartışılması gerektiği kanısındayız. Ferec'e göre Karmatî itikadında Mehdî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hanefiyye'dir. Ferec'e, Mesih İsâ görünmüş ve ona tazimde bulunmuştur. Ona göre namaz dört rekâttır ve namazlarda okunan sureler de farklıdır. Kıble Beytü'l-Makdis'edir ve hac oraya yapılır. Toplu ibadet günü pazartesidir. Yılda iki gün oruç farzdır. Cünüplükten yıkanmaya gerek yoktur.[1092] İbn Haldun bu rivayeti içinden iyice çıkılmaz hale getirmiştir. Ona göre buradaki Ferec b. Osman Karmat denilen kişidir. Bu Karmat, zamanla Zikreveyh b. Mihreveyh lakabını kullanmıştır.[1093] Taberî'deki orijinal rivayette Ferec b. Osman'ın Karmat denen kişi olduğuna dair en ufak bir atıf yoktur. Ancak İbn Haldun rivayete böyle bir ilave yapmıştır. Yine Ferec b. Osman'ın Zikreveyh b. Mihreveyh lakabını kullandığı da orijinal rivayette yokken İbn Haldun tarafından ilave edilmiştir.

Ferec b. Osman ismi Taberî kaynaklı bu rivayetin dışında ne muhalif ne de İsmâilî yazarlarca Karmatîlik ve İsmâilîlikle ilişkili olarak kullanılır. Yine Karmatîler'in Ahmed b. Muhammed b. el-Hanefiyye'yi Mehdî olarak beklediği tezi bu rivayetin dışında hiçbir yerde öne sürülmez. Kaldı ki Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Ahmed isimli bir çocuğu olduğuna dair hiçbir ensap kitabında bilgi de yoktur. Yine Karmatî toplulukların Muhammed b. el-Hanefiyye'nin soyuyla ilgili imamet iddiasında bulunduklarına dair bir bilgi söz konusu değildir.[1094] Aksine başta Ehû Muhsin rivayeti olmak üzere hemen tüm ilk dönem kaynakları Karmatî hareketin kendilerini Câfer es-Sâdık soyuna bağladıklarını belirtir. Şu halde bu rivayetin Karmatî çevrelerle alakası olmamalıdır. Şayet rivayetin Karmatî çevrelerle bir alakası varsa bile, bu sadece Keysâniyye'nin Kûfe civarındaki kalıntılarının Karmatî davete katılmış olduğu şeklinde yorumlanabilir.[1095] Yoksa belirtilen öğretilerin Karmatî çevrelerde benimsendiğine ve devam ettirildiğine dair hiçbir işaret yoktur.

Gizli davet dönemiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de muhalif kaynaklarda yer alan davet aşamalarıyla ilgili rivayetlerdir. Konuyla ilgili muhalif yazarların öne sürdüğü iddialara göre Karmatîler'in elinde *el-Belâğu's-Seb'a*[1096], *el-Belâğu'l-Ekber ve'n-Nâmûsu'l-A'zam*[1097] ya da *Kitâbu's-Siyâse*[1098] gibi

[1092] Et-Taberî, *Târîh*, X, 25–26; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 374–375.
[1093] Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (808/1405), *Kitâbu'l-'İber*, Mısır, 1863, IV, 11.
[1094] Wilferd Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", *el-İsmâiliyyûn fi'l-Asri'l-Vasît* içerisinde, Nşr. F. Daftary, Trc. Seyfeddîn Gasîr, Beyrut, 1999, 40.
[1095] Krş. Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 41.
[1096] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.

adlarla anılan bir eser vardı. İbn Nedîm'e göre *el-Belâğu'l-Evvel* halk içindir. *el-Belâğu's-Sânî* halkın biraz üst mertebesi içindir. *el-Belâğu's-Sâlis* mezhebe bir yıl içerisinde girenler içindir. *el-Belâğu'r-Râbî'* mezhebe iki yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu'l-Hâmis* mezhebe üç yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu's-Sâdis* mezhebe dört yıl önce girenler içindir. *el-Belâğu's-Sâbi'* ise mezhebin sonudur ve eserin bu kısmında en büyük keşif vardır.[1099] Dolayısıyla İbn Nedim'e göre eser yedi bölümden oluşmakta ve her bir bölüm mezhebe davet edilecekler için kademeli bir yapıdan oluşmaktadır. İbn Nedim bu eseri okuduğunu, eserde sakıncalı şeylerin mübah görüldüğünü ve şeriatın aşağılandığını belirtmektedir.[1100] Ancak açıktır ki İbn Nedîm'in ifadeleri eserde kadınların ortak kullanıldığı, şeriatın kaldırıldığı ve benzeri iddialara yer verildiği anlamına gelmez.

Kadı Abdülcebbâr'a göre bu eseri Ubeydullah el-Mehdî Bahreyn'deki Karmatî dâîsi Ebû Tâhir için yazmış ve ona göndermiştir. Ona göre eser, davetin inceliklerini bildiriyor; Ebû Tâhir'e Müslümanları öldürmesini, Mushafları yakması emrediyordu.[1101] Kadı Abdülcebbâr'ın bahsettiği bu eserin, İbn Nedim'in belirttiği eserin aynısı olduğunu farz edebiliriz. Ancak o, eseri Fatımîler'in yazdırdığını belirterek Bahreyn Karmatîleri ile Fatımîler arasında ilişki kurmaya çalışmıştır. Kadı Abdülcebbâr'ın Fatımîler'i kötülemek için muhtemelen görmediği bir eseri onlara isnat ettiğini söyleyebiliriz. Oysa İbn Nedim bu eseri okuduğunu açıkça belirtmektedir. Diğer yandan Ehû Muhsin de eseri gördüğüne işaret eder. O, eserde bölünmeden önceki eski davetin anlatıldığını ve dâîlere bazı nasihat ve tavsiyelerin yer aldığını belirtir.[1102] Şu halde muhalif yazarlarca farklı isimlerle anılan bu eser dâîlere daveti nasıl yürüteceklerine dair bilgiler içeren bir eser olmalıdır. Zira her üç yazar da eserde davet sistemiyle ilgili bilgilerin yer aldığı noktasında hemfikirdir. İbn Nedîm ile Ehû Muhsin'in rivayetleri birbiriyle uyumludur. Ancak Kadı Abdülcebbâr, muhtemelen devrindeki Fatımî düşmanlığının da etkisiyle, bölünme öncesi fikirlere sahip olduğu ifade edilen bu eseri Fatımî halifesi Ubeydullah'ın yazdırdığını öne sürmüştür. O bununla da kalmamış, eserde Müslümanları öldürmenin ve Mushafları

[1097] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 601.
[1098] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 220.
[1099] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1100] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1101] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 601.
[1102] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 220.

yakmanın emredildiğini belirterek eseri gören daha önceki muhalif yazarlardan ayrılarak, eserle ilgili yeni bir kurguya gitmiştir.[1103]

Ehû Muhsin bu eserde eski öğretinin yer aldığını belirtmektedir.[1104] Dolayısıyla bu eserin, öğretide ciddi bir değişikliğe gitmiş olan Fatımî çevrelerde kabul görmüş olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmekteyiz. Ancak eski öğretiye sadık kalan Karmatî çevrelerde eserin bulundurulmaya devam edildiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Nedîm'in verdiği bilgilerden özellikle 350/961'li yıllardan itibaren bu ve diğer Karmatî eserlerin eskisi kadar tedavülde olmadığını, ancak hala geçerliliğini koruduğunu anlamaktayız.[1105] Bu bilgi aynı zamanda belirtilen tarihlerde davetle ilgili olan bu eserin öneminin azalmış olduğu şeklinde de yorumlanabilir.

Mevcut kaynaklar içerisinde yedi, dokuz ya da on iki aşamalı bir davet sürecinin varlığını ilk kez İbn Rizam-Ehû Muhsin anlatısının gündeme getirdiğini görmekteyiz.[1106] İsmâilîlikle ilgili anlatısını genellikle İbn Rizam'a dayandıran İbn Nedîm'in eserde yedi bölüm olduğunu belirtmesi davetin yedi aşamadan oluştuğunu göstermektedir.[1107] Ancak eseri okuduğunu belirten Ehû Muhsin'e göre eserde yedi değil, dokuz aşama bulunmaktadır.[1108] İbn Nedîm gibi o da bu aşamalar arasında davette kıdemin asıl olduğu kanısındadır. Ona göre davetin birinci kademesi, muhataba Kur'an'ın zahirinin arkasında bir batınî hakikati olduğunu, bu hakikati sadece Allah'ın izin verdiği kişilerin bilebileceğini kavratacak sorular sorarak onun kafasını karıştırmak ve ondan ahit almaktır.[1109] İkinci aşamada muhataba imâmetin gerekliliği benimsetilir. Üçüncü aşamada imamların sayılarının yedi olduğu ve yedi imamın kimler olduğu öğretilir. İmamların yedincisinin Muhammed b. İsmâil olduğu ve onun gizli ve bâtınî ilimlere sahip olduğu anlatılır. Dördüncü aşamada aynen imamların sayısı gibi yedi devir sahibi yedi Nâtık'ın olduğu, her Nâtık'ın kendisinden önceki devrin şeriatını nesh ettiği, yedinci Nâtık'ın Kâim olan Muhammed b. İsmâil olduğu anlatılır. Beşinci aşamada sayıların önemi ve âlemin yaratılışı, yedi ve on iki sayılarının hikmeti, davetin bu sayılara göre teşkilatlandırılmış olduğu anlatılır.

[1103] Büyükkara da Ehû Muhsin'de bu eserle ilgili geçen rivayetlerin sonraki yazarlarca kendilerine göre şekillendirildiği ve kurgulandığı kanısındadır. Bkz. Büyükkara, "'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", 45.
[1104] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 220.
[1105] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1106] Daftary, *İsmaililer*, 265.
[1107] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1108] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195–216, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 97–107.
[1109] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195–202.

Altıncı aşamada namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin bâtınî anlamları anlatılır. Yedinci aşamada Kûnî-Kader çiftinin anlam ve önemi anlatılır. Sekizinci aşamada Kûnî ve Kader'in üzerinde tanımlanamaz, tasvir edilemez bir yaratıcının olduğu, Kûnî ve Kader'in Sâbık ve Tâlî olduğu ve bunların âlemin yaratıcıları olduğu anlatılır. Dokuzuncu aşamada akıl, nefs, heyulâ gibi kavramlar kavratılarak Muhammed b. İsmâil'in zuhurunun ruhanî âlemde gerçekleşeceği, bu âlemde ise onun zuhurunun evliyalarının lisanları aracılığı ile olduğu öğretilir.[1110]

İbn Nedîm *Belâğ*'daki davet derecelerinin yedi olduğunu belirtirken Ehû Muhsin neden bunu dokuza çıkarmıştır? Oysa her iki yazar da eseri okuduğunu belirtmektedir. Ehû Muhsin, açıkladığı bu aşamaların davetin eski öğretisi olduğunu; davetin Mağrib, Mısır ve Şam beldelerinde yayıldıktan sonra (Fatımîler) değiştiğini, buralarda, açıkladığı eski öğretinin kaldırıldığını belirtmektedir.[1111] Gerçekten de Ehû Muhsin'in ilk yedi aşamasının, diğer delilleri de göz önünde bulundurduğumuzda, eski öğretiye uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak sekizinci ve dokuzuncu aşamaların bölünmeden sonraki döneme ait fikirler olduğunu ve bölünmeden önceki bir döneme ait olan *Belâğ*'da yer almasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zira Ehû Muhsin'in sekizinci aşama olarak verdiği tanımlanamaz, tasvir edilemez bir tanrı anlayışı; Kûnî-Kader'in Sâbık ve Tâlî olarak ele alınması; dokuzuncu aşamada ele alınan akıl, nefs, heyûlâ gibi kavramlar felsefenin İsmâilî çevrelerde benimsenmeye başlanmasından sonra gündeme gelerek sistematik hale getirilmiştir. İsmâilî çevrelerde Yunan felsefesinden ilk etkilenen kişinin Nesefî olduğu ve onun *Kitâbu'l-Mahsul*'ünün felsefî etki ile yazılmış ilk eser olduğu çağdaş araştırmacılarca ittifakla kabul edilmektedir. *Mahsul* ise kesin olarak bölünmeden sonraki bir dönemde, muhtemelen 300/912 yılı civarında yazılmıştır. Şu halde bölünmeden önceki döneme ait olan *Belâğ*'da felsefî kavramların kullanılmış olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla IV./X. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olan ve dönemindeki İsmâilî felsefeden haberdar olduğu anlaşılan Ehû Muhsin, sekizinci ve dokuzuncu aşamaları eserin orijinalinde olmadığı halde esere ilave etmiştir. İbn Nedîm'in eserin yedi bölümden oluştuğunu belirtmesi bunun açık bir göstergesidir. Ehû Muhsin'in verdiği aşamalardan ilk yedisi eski öğreti ile tamamen uyumlu gözükmektedir ve muhtemelen bu eserin bir özetini içermektedir. Ancak onun esere ilave ettiğini düşündüğümüz

[1110] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 202–215.
[1111] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216.

sekiz ve dokuzuncu aşamalar Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen felsefî İsmâilîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu aşamalar her ne kadar eserde olmasa da İsmâilî orijinlidir. Diğer yandan eserde davet aşamaları bu kadar net olmayabilir. İbn Nedîm'de eserin adının *el-Belâğu's-Seb'a* olarak geçmesi, eserin yedi bölümden oluştuğunu, her bölümde de davet edilecek konuların ele alındığını düşündürmektedir. İbn Nedîm'in açıkça belirttiği gibi eserin yazarı davetin insanların sosyokültürel durumlarına göre anlatılmasını önermektedir.[1112] Şu halde Ehû Muhsin, eserin yazarının dâîlere önerdiği tedricî davet yöntemini kavramlaştırarak dokuz aşamalı bir davet yönteminin uygulandığını ortaya koymaya çalışmış olmalıdır.

Ehû Muhsin'den kısa süre sonra yazan Kadı Abdülcebbâr, her ne kadar bu eserden bahsetse de, davetin yedi ya da dokuz aşamadan oluştuğuna yer vermez. Ancak Bağdâdî davet dereceleriyle ilgili yeni bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Ona göre davetin dokuz aşaması şunlardır: "Teferrüs, te'nîs, teşkîk, ta'lîk, rabt, tedlîs, te'sîs, iman, misak ve ahd, hal' ve selh."[1113] Bağdâdî'nin bu kavramlaştırmasını Gazâlî hemen hemen aynıyla benimsemiştir.[1114] Hammâdî de davetin dokuz aşaması olduğunu belirtir.[1115] Ancak artık bu dokuz aşama içerisinde şeriatın nesh edildiği, kadının ortak kullanıldığı ve mum söndü yapıldığı[1116] yönünde aslı olmayan iddialar geleneksel hale gelmiştir. Oysa dokuz aşamalı daveti muhtemelen ilk ortaya atan Ehû Muhsin'in rivayetinde ve onun kendisine dayandığı *Kitâbu'l-Belâğ*'da bu iddiaların hiçbirisine yer verilmez. Davet sürecinin İsmâilîlerce yedi ya da dokuzla sınırlandırıldığına dair herhangi bir bilgi yoktur.[1117] Dokuz aşamalı davet süreci ile ilgili rivayetler İsmâilî yayılmacı politikalara duyulan öfkenin dozajının artmasına bağlı olarak daha da şiddetlenmiştir.[1118]

Sonuç olarak bölünme öncesi ve sonrası İsmâilî davet sisteminde yedi ya da dokuz aşamalı bir davet sürecinin olduğu bilgisi doğru gözükmemektedir. Ehû Muhsin'in, bölünme öncesi döneme ait İsmâilî bir esere dayanarak geliştirdiği dokuz aşamalı davet süreci sonraki yazarlarca kendi dönemlerinin siyasi anlayışına uygun

[1112] Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1113] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 230.
[1114] El-Gazâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, 13.
[1115] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 40–48.
[1116] Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 42–48.
[1117] Krş. Büyükkara, "'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", 47; Daftary, *İsmaililer*, 265. Sonraki döneme ait bir İsmâilî olan Ali b. Muhammed İbn Velîd, kendilerine yönelik yedi ya da dokuz aşamalı davet sürecini açıkça inkâr etmiştir. Bkz. Ali b. Muhammed İbnü'l-Velîd (612/1215), *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Münâdıl*, Nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1982, I, 95.
[1118] Krş. Büyükkara, "'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", 46.

olarak geliştirilmiş; sonuçta Ehû Muhsin'in dokuz aşamalı davetin içeriği ile ilgili verdiği bilgilerle sonraki eserlerdeki bilgiler neredeyse tamamen farklı hale gelmiştir. Sonraki yazarların tek derdi, İsmâilî dâîlerin bu davet süreci içerisinde Müslümanları nasıl dinden çıkardıkları ve ahlaksızlığa teşvik ettiklerini ortaya koymak olmuştur. Ehû Muhsin'in bu anlayışının, kullandığı İsmâilî eserde var olduğu anlaşılan tedricî davet yönteminden mülhem olduğunu öne sürebiliriz.

3. Ubeydullah'ın İmamet İddiası ve Fatımî-Karmatî Bölünme

Hüseyin b. Ahmed'in 281/894 yılında ölmesinden sonra İsmâilî davet içerisinde bazı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. İdrisî'nin, Fatımî halifesi Mustansır Billâh'a dayandırdığı rivayet sonraki İsmâilîlerce genel kabul görmüştür. Buna göre üçüncü gizli imam olan Hüseyin b. Ahmed'in ahirete intikali yaklaşınca Saîdü'l-Hayr lakaplı kardeşi Muhammed b. Ahmed'i oğlu Ubeydullah el-Mehdî'nin vasîsi yapmıştır. Ancak imam Hüseyin ölünce Muhammed imameti kendi nesline geçirmek istemiştir. Lakin onun imam olarak atadığı her çocuğu kısa süre içerisinde ölmüş, sonunda imam atayacak çocuğu kalmamıştır. Çaresiz kalan Muhammed Saîdü'l-Hayr imameti Ubeydullah'a vermek zorunda kalmıştır.[1119] Hüseyin öldükten sonra Saîdü'l-Hayr'ın davetin başında vekâleten ne kadar kaldığını bilmemekteyiz. Ancak 286/899 yılında gerçekleşen bölünmenin müsebbibinin davetin başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle Ubeydullah'ın davetin başına geçmesinin çok zaman almadığını söyleyebiliriz.

Fatımî-Karmatî bölünmesinin ilk izlerine Kummî-Nevbahtî'de rastlamaktayız. Onlara göre Karmatîler önce Mübârekiyye fırkasının görüşlerini kabul etmişlerdi. Ancak daha sonra onlara muhalefet ederek farklı birtakım iddialarda bulundular.[1120] Burada sözü edilen farklılaşma Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişiklikler neticesinde ortaya çıkan bölünme olmalıdır. Ancak onların, Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerin farkında olmadıklarını görmekteyiz. Bu nedenle onlar, ana bünyeden ayrılan taraf Karmatîler olduğu için farklı görüşler öne sürenlerin Karmatîler olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer yandan onlar, sonraki İsmâilîliğin ana gövdesini oluşturduğunu düşündükleri Mübârekiyye'nin kendilerinden ayrılan Karmatîler'den ne gibi farklı düşüncelere sahip olduklarına da değinmezler.

[1119] El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 403. Hammâdî, Ubeydullah'ın ortaya çıkışının 276/889 yılında olduğunu belirtir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 50.
[1120] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

IV./X. yüzyılın ilk yarısında Ubeydullah'ın ölümünden sonra eserini yazmış olan İbn Rizam'ın, Ubeydullah'ın öğretide değişikliğe gitmesi ile ilgili herhangi bir bilgi sahibi olmadığını görmekteyiz. Zira ona göre Ubeydullah, kendi yerine geçmek üzere Ebû'l-Kâsım'ı (Kâim Biemrillâh) Muhammed b. İsmâil'in soyuna mensup birisi olarak sunmuştur.[1121] Bu iddia Ubeydullah'ın tezine açıkça aykırıdır. Ancak İbn Nedîm'in kendisinin, bölünmeden haberdar olduğuna dair bazı işaretlere sahibiz. Ona göre kendi döneminde dâîler bölgelerde dağınık vaziyettedirler.[1122] Bu, bölünmeden sonraki Karmatî dâîlerin başıboş kalmış hallerine bir işaret olmalıdır. Yine o, Cebel ve Horasan bölgesinde davetin eski haliyle devam ettiğini, Mısır'da ise davetin değiştirilmiş olduğunu belirtir.[1123] Bu ifadeler onun davetteki bölünmenin farkında olduğunu, ancak bölünmenin nasıl ve niçin olduğuyla ilgili bir fikrinin olmadığını düşündürmektedir.

Ubeydullah el-Mehdî'nin davette birtakım yeni iddialar geliştirdiğini ve bu nedenle Hamdan Karmat ve yandaşlarının davetten ayrıldıklarını muhtemelen ilk ortaya koyan Ehû Muhsin olmuştur. Ona göre Ubeydullah'tan önceki eski davet Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak geri döneceği tezine dayanıyordu. Dâîler biatı onun adına alıyorlar ve onun zuhuru için mal topluyorlardı. Bu eski davet Ubeydullah'ın Sicilmâse'den Mağrib'e kaçmasına kadar devam etmiştir. O, burada Mehdî lakabını almış, imam olduğu ve nesebinin İsmâil b. Câfer soyundan geldiği iddiası gündeme getirilmiştir. O, bu iddiaları öne sürmeden önce eski öğreti Muhammed b. İsmâil'in canlı olduğu, ölmediği, ahir zamanda zuhur edecek Mehdî olduğu yönündeydi. Ancak Ubeydullah yeni iddialar öne sürünce taraftarları da ayrılığa düşmüşlerdir.[1124] Selemiye'den kaçmadan önce Ubeydullah ve ataları kendilerini Ali b. Ebî Tâlib soyuna bağlamıyorlar, Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini ve Mehdîliğini öne sürürüyorlardı.[1125]

Ehû Muhsin'e göre Karmat Selemiye'deki tâğut (imam Hüseyin) ile yazışıyordu. Ancak onun yazıştığı kişi ölüp yerine oğlu geçince Hamdan Karmat'a bir mektup yazdı. Mektup Karmat'a ulaşıp içindekileri okuyunca mektuptaki fikirleri

[1121] İbn Nedîm, *Fihrist*, 233. Ancak ibn Rizam'ın bölünmenin farkında olmasının da ihtimal dâhilinde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Zira yukarıdaki rivayet Ubeydullah'ın, ömrünün sonlarına doğru imametle ilgili yeni iddialarından vazgeçtiği ve yeniden eski öğretiye döndüğü şeklinde de okunabilir.
[1122] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1123] İbn Nedîm, *Fihrist*, 235.
[1124] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216; 228.
[1125] El-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 34.

kabul etmedi. Mektuptan, başa geçen yeni kişinin eski öğretide bazı değişikliklere gittiği anlaşılıyordu. Karmat, dâîlerinden İbn Müleyh'e Selemiye'ye giderek neler olduğunu araştırmasını istedi. Ancak İbn-i Müleyh bunu yapmaktan kaçınarak özür beyan etti. Bunun üzerine o, diğer bir dâîsi olan Abdan'ı bu iş için görevlendirerek neler olup bittiğini ve davette niçin değişikliğe gidildiğini öğrenmesini emretti. Abdan, Selemiye'ye geldiğinde ona kendisiyle yazıştığı liderin öldüğü, yerine oğlunun geçtiği haber verildi. Abdan ona huccetin ve kendisine davette bulundukları imamın kim olduğunu sorunca oğul ona "İmam kimdir?" diye sordu. Abdan şu cevabı verdi: "İmam, babanın kendisine davette bulunduğu Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dır. Baban da onun huccetiydi." Huccetin oğlu bunu inkâr ederek dedi ki: "Muhammed b. İsmâil gerçek değildir. Babam onun hucceti değil, imamdı. Ben onun makamını devam ettiriyorum." Huccetin oğlu Abdan'a bütün hikâyeyi anlattı. Ona Muhammed b. İsmâil'in bu davet işinde hakikati olmadığına dair gerekçelerini sıraladı. Muhammed b. İsmâil'in insanları elde etmek için öne sürüldüğünü söyledi. Bunun üzerine Abdan, Karmat'a dönerek başından geçenleri anlattı. Karmat, ona dâîleri toplamasını, ortaya çıkan yeni durumu onlara bildirmesini ve davete son vermesini emretti. Abdan bu emre uyarak kendi bölgelerindeki daveti sonlandırdı. Kendi bölgelerinin dışında daveti kesme imkânı bulamadılar. Çünkü davet diğer bölgelerde de yayılmış ve şerri artmıştı. Dâîler Selemiye'deki önderleri ile yazışmayı kestiler.[1126] Bu 286/899 yılında gerçekleşmişti.[1127]

Ehû Muhsin'in, Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerle ilgili iddialarını destekleyen birinci el bir kaynağa sahibiz. Câfer b. Mansûr el-Yemen, Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen dâîsine öğretide yaptığı değişikliklerle ilgili gönderdiği bir mektubu anlam olarak muhafaza etmiştir. Mektubun gönderiliş tarihi belli değildir. Ancak Câfer, mektubun Ubeydullah'ın Mehdiye'ye geldikten sonra gönderildiğini belirtir ki onun Mehdiye'ye gelişi 308/921 yılında olmuştur.[1128] Dolayısıyla mektup ya bizzat Cafer'in kendisine, ya da Mansûr el-Yemen'in 303/915 yılında ölümünden sonra Yemen'deki davetin başına geçen Abdullah b. Abbas eş-

[1126] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–230.
[1127] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 232.
[1128] H. Hamdânî, *On the Geneology*, 8. Daftary, mektubun 297/910 ile 322/934 tarihleri arasında gönderilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Daftary, "A Major Schism", 124.

Şâvirî'ye gönderilmiş olmalıdır.[1129] Hamdan Karmat'a gönderilen mektubun içerik olarak bu mektubun bir benzeri olduğunu farz etmek hatalı olmasa gerektir.

Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektuba göre Câfer es-Sâdık döneminde mihne artıp takiyye şiddetlenince, Sâdık çocuklarından hangisinin kendi yerine imam olacağını gizlemiştir. Gerçek imamın kim olduğunu sadece taraftarlarından en güvenilir olan etrafındaki birkaç kişi bilmiş, bu nedenle taraftarları onun dört erkek çocuğundan her birisiyle ilgili imamet iddiasında bulunmuşlardır. Ancak onun çocuklarından hak sahibi olan gerçek imam Abdullah b. Câfer idi. Onun hak imam olduğunu takiyye gereği bâblar ve güvenilir kimseler biliyordu. Sâdık'ın çocuklarından gerçek hak sahibi olan imamlar münafıkların nifak çıkarmasından korktukları için kendi isimlerini gizleyerek başka isimler kullandılar. Onların kullandıkları bu isimler huccet makamında olanların isimleriydi. Onların aldıkları bu müstear isimler Mübârek, Meymûn ve Said idi. Hak imam Abdullah b. Câfer takiyye gereği İsmâil adını aldı. Kendisine davet edilen Mehdî'nin isminin de Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ettiler. Çünkü Muhammed, İsmâil adı verilmiş olan Abdullah'ın çocuğuydu. Kendileri adına davette bulunanlardan bir cemaat (Karmatîler) nifak çıkararak İsmâil ve Muhammed b. İsmâil'e davet etmeye devam ettiler. Oysa o ikisinin gerçekte aslı yoktur. Muhammed b. Abdullah'dan sonra kim imam olursa ona Muhammed adı verilmiştir. Bu, Muhammed b. İsmâil'e işaretti ve İsmâil'den kasıt Abdullah'tı. Sâhibu Zuhûr ortaya çıkana ve takiyye kalkana kadar başta bulunan herkes Muhammed adını kullanmıştı. Ubeydullah, kendi nesebini bu mektupta şöyle ortaya koymuştur: "Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık." Onun zahirî ismi ise Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed'dir. Çünkü o, batınî olarak Muhammed b. Ahmed'in oğludur. Yine o, her iki nâtık arasında kılıç sahibi bir imamın olması gerektiğini iddia ediyordu. Bu mektupta kendisini Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kıyâme arasında Mehdî olarak gösterdi.[1130]

Mektubun İsmâilî çevrelerde saklanmış olması, Fatımî taraftarı olan ve Ubeydullah el-Mehdî'nin hizmetinde de bulunan Câfer b. Mansûr tarafından yazılmış olması mektubun sıhhatinden şüphe etmememiz için yeterli sebeplerdir. Mektup, bölünmeyle ilgili Ehû Muhsin'in rivayetini doğrulamaktadır. Şu halde Ehû Muhsin'in,

[1129] H. Hamdânî, *On the Geneology*, 8.
[1130] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz,* 9–14.

Ubeydullah'ın mektubundan ya da öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerden haberdar olduğunu ve anlattıklarının gerçeği yansıttığını söyleyebiliriz.

Ubeydullah'ın imamet silsilesini Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a dayandırması, muhtemelen onun soyunun olmadığıyla ilgili rivayetler yüzünden, sonraki İsmâilî çevrelerde taraftar bulmamıştır. [1131] Daha Ubeydullah'ın son dönemlerinde ya da onun ölümüyle birlikte bu iddiadan vazgeçilmiş, Ubeydullah gizli imamlar kanalı ile Muhammed b. İsmâil'e bağlanmıştır.[1132] Ebû Hâtim, Abdullah'ın erkek çocuğu olmadığını belirterek Ubeydullah'ın iddialarını benimsememiş gözükmektedir.[1133] Ubeydullah döneminin dâîlerinden birisi olan Câfer b. Mansûr el-Yemen yedinci Nâtık'ın Muhammed el-Mehdî olduğunu belirtir.[1134] Ona atfedilen *Serâir ve Esrâru'n-Nutekâ*'ya göre imâmet Muhammed b. İsmâil soyundan devam etmiştir[1135] ve Kâim Muhammed b. İsmâil'dir.[1136] Kadı Nu'mân da Abdullah'ın soyunun devam etmediğini, kendi döneminde Abdullah'ın imametini iddia eden kimse kalmadığını belirtmektedir.[1137] Daha sonraki dönemde Tayyibî ve Nizârî kollarda da Ubeydullah'ın öne sürdüğü imamet silsilesi kabul görmemiştir.[1138]

Ehû Muhsin'in bölünme ve eski öğretiyle ilgili iddialarını tek doğrulayan kaynak Ubeydullah'ın mektubu değildir. Bölünmeden önce yazıldığını düşündüğümüz *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye* de genel anlamda Ehû Muhsin'in eski öğretiyle ilgili rivayetlerini doğrulamaktadır. Bu eserde de Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak görüldüğüne dair işaretler vardır. Esere göre Ali'den sonra çocuklarından yedi imam gelir. Sekizincisi yedinci Nâtık olan Mehdî'dir. Mehdî, Muhammed'in ismidir. Onun iki ismi vardır: "Muhammed Mehdî".[1139] Yedinci Nâtık yeni bir şeriat getirmeyecektir. Aksine o, daha önce gelmiş olan bütün şeriatları tasdik edecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracaktır.[1140] Yedinci Nâtık'ın zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.[1141] Buradan hareketle *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de Muhammed b. İsmâil'in yedinci nâtık olarak görüldüğünü, onun

[1131] A. Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter", 182.
[1132] A. Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter", 195.
[1133] Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, III, 287.
[1134] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 101.
[1135] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 246.
[1136] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 39.
[1137] Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 310. Aynı iddiayı İdrisî de tekrarlar. Bkz. El-İdrisî, '*Uyûnû'l-Ahbâr*, 335.
[1138] A. Hamdânî-De Blois, "A Re-Examination of al-Mahdî's Letter", 187.
[1139] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*,199.
[1140] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 198.
[1141] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195.

Kâim el-Mehdî olarak zuhurunun beklendiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu eser de eski itikatla ilgili Ehû Muhsin'in iddialarının genel olarak doğruluğuna işaret etmektedir.

Ubeydullah öncesi eski öğretide davetin başında bulunanların imam değil de huccet olarak görüldüklerine dair önemli delillere sahibiz. Ubeydullah'ın mektubunda açıkça imamların kendilerini gizlemek için huccetlerin isimlerini kullandıkları belirtilir.[1142] Her ne kadar Ubeydullah bunu davetin başındaki kişilerin imametine işaret için delil olarak kullanmışsa da davetin başındakilerin davet taraftarlarınca huccet olarak görüldüğünün açık bir delilidir. Fatımî halifesi Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te, gizli davet döneminde davetin başında bulunan Muhammed b. Ahmed'in takiyye yaparak kendisini imama işaret eden huccet olarak gösterdiği belirtilir.[1143] Ehû Muhsin'in rivayetinde Ubeydullah'ın, Abdan'a babasının kendisini Muhammed b. İsmâil'in hucceti olarak gösterdiğini ifade etmesi,[1144] Ubeydullah'tan önce davetin başında bulunan kişinin kendisini dâîlerine huccet olarak tanıttığını göstermektedir. Tüm bunlar Ubeydullah'tan önceki davet önderlerinin kendilerini gâib imamın hucceti olarak gösterdiklerini ortaya koymaktadır.[1145]

İlk Fatımî yazarlar, Hamdan ve Abdan'ın isimlerine eserlerinde kesinlikle yer vermemişlerdir. Bunun nedeni, bu iki liderle hareketin merkezi liderliği arasındaki görüş ayrılığı olmalıdır.[1146] Bu nedenle ilk Fatımî kaynaklarında Fatımî-Karmatî bölünmesiyle ilgili çok açık ifadeler görememekteyiz. Ancak kimi kapalı ifadelerde bölünmeyle ilgili bazı delillere rastlamaktayız. Kadı Nu'man'ın Kâim Biemrillâh'ın yazısına dayandırdığı rivayetine göre Ubeydullah el-Mehdî döneminde bazı dâîler şüpheye kapılmış, Mehdî onları şüpheleri nedeniyle ayıplamıştı. Onlardan birisi Mehdî'ye, gerçeği bilmedikleri için şüpheye düştüklerini iddia etmiştir.[1147] Dâînin düştüğü şüphe Ubeydullah'ın imametle ilgili yeni iddiaları olmalıdır. Ancak bu dâînin sonradan ikna olarak onun iddialarını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir rivayette Muiz, önceden davete dâhil iken sonradan şüpheye düşen ve nifak çıkaran bir kavimden bahsetmiştir. Onlardan bazıları Ubeydullah el-Mehdî'ye "Bize ayetini göster" demişler; Allah onlara ayetini gösterince bu defa da: "Sen Mehdîsin, senden

[1142] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz, 9–10.*
[1143] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 98.
[1144] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230.
[1145] Krş. Daftary, "Carmatians", 5.
[1146] Daftary, *İsmaililer*, 150.
[1147] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 323.

sonra imâmet yoktur." demişlerdir.[1148] Muiz'in bu ifadeleri de Ubeydullah döneminde bir ayrılığın gerçekleştiğinin ve bu ayrılığın onun imamet iddiasıyla alakalı olduğunun bir delili olarak görülebilir. Kadı Nu'man *De'âimu'l-İslâm* adlı eserinde bölünmeyle ilgili daha somut ifadeler kullanmıştır. Ona göre Mehdî Billâh döneminde dinde basiret ehli olan bazı kimseler Ubeydullah'a muhalefet etmişlerdi. Bunlar Allah'a ve velîsine davette bulunan dâîlerdi ve başka kimsenin erişemediği ilmî bir dereceye ulaşmışlardı. Ancak Şeytan onları zelil kıldı. Nifak ve dalalet içerisinde öldüler ve dinden tamamen çıktılar. Bunlar davetten ayrılmadan önce basîret sahibiydiler, velayet ve salih amelleri vardı. Sonra büyük günah işlediler ve haramları helal saydılar, farzları iptal ettiler, dini hafife aldılar. Mehdî Billâh onları en şiddetli şekilde cezalandırdı. Bunlar yüzünden Mehdî uzun süre davetin kapısına kilit vurmak zorunda kaldı.[1149] Burada bahsedilen kişilerin muhalif Karmatîler olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, bu dâîlerin daveti terk ettikten sonra farzları iptal ettikleri, oysa davete bağlı iken salih amel işledikleri iddiasıyla bölünmeden sonra şeriatı nesh eden Karmatîler'i kast ediyor olmalıdır.

Sîretü Câfer el-Hâcib'in yazarı, Zikreveyh'in oğluna Ebû Mahzûl lakabını takmıştır. O, Ebû Mahzûl'ün babasının (Zikreveyh) daha önceden imamın dâîlerinden birisi olduğunu belirtmektedir. Ebû Mahzûl ve kardeşi, davette babalarının makamını elde etmek istemişler, ancak imam bunu kabul etmeyince davetten ayrılmışlardır. Onlar bu ayrılıktan sonra İslam şeriatını terk eden Karâmıta mezhebine girmişlerdir.[1150] "*Sîre*"nin yazarı burada, Zikreveyh'in önceleri davet içerisinde bir dâî iken sonradan Karmatîliğe geçtiğini ve İslam şeriatını reddettiğini belirterek bölünmenin gerçek olduğuna ve Fatımî-Karmatî ilişkisinin bölünmeden sonra ortadan kalktığına açık bir delalette bulunmaktadır. Yemenî, onların bu kullanımından hareketle Fatımîler'in haramları önemsemeyenleri Karmatî olarak adlandırdıklarını belirtmektedir.[1151] Dolayısıyla Karmatîler'in Ubeydullah el-Mehdî'den önce İsmâilî davet içerisinde yer aldıklarını, ancak Ubeydullah'ın imametle alakalı yeni iddialarını kabul etmeyerek davetin ana merkezine bağlılıklarına son verdiklerini rahatlıkla söyleyebiliriz.

[1148] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 497.
[1149] Kadı Nu'mân, *De'âimu'l-İslâm*, 54.
[1150] El-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90–92.
[1151] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 712.

Bölünmeden sonra gerçekleşenleri en ayrıntılı biçimde yine Ehû Muhsin'de bulmaktayız. Ona göre Selemiye'de bulunan imam, oğlunu Tâlikan'a dâî olarak atamıştı. Hamdan Karmat'ın Ubeydullah'tan önce bu dâî ile yazıştığını anlamaktayız. Ubeydullah'ın iddiaları ortaya çıkınca bu dâî ile yazışmalar doğal olarak kesildi. Bunun üzerine dâî durumu tetkik etmek için Tâlikan'dan Kûfe'ye Hamdan Karmat'la görüşmek üzere yola çıktı. Karmat'ın Kelvedâ'ya gittiğini öğrenen dâî bunun üzerine buraya yöneldi. Ona Karmat'ın ortadan kaybolduğu ve nereye gittiğinin anlaşılamadığı söylendi. Bunun üzerine dâî Kûfe Sevadı'na giderek Abdan'ı buldu. Abdan ona daveti bıraktıklarını, davete dönmeyeceklerini, babasının kendilerini aldattığını[1152] söyledi. Madelung'a göre Tâlikan'da yaşayan bu dâî Ubeydullah'tır.[1153] Ancak bu dâînin Ubeydullah olduğunu kabul ettiğimiz takdirde davette değişikliğe gidenin Ubeydullah'ın babası olduğunu kabul etmemiz gerekir ki bu, mevcut rivayetlere uygun düşmemektedir. Zira yukarıdaki rivayette Abdan, Tâlikan'dan gelen dâîye babasının kendilerini aldattığını belirtmektedir. Şayet gelen dâî Ubeydullah olsaydı "Sen bizi aldattın" demesi gerekirdi.

Dâî, ondan ümidi kesince Zikreveyh b. Mihreveyh'e giderek ona Abdan'ın durumunu anlattı. Zikreveyh onu büyük bir muhabbetle karşıladı. Bunun üzerine dâî, onu babası Mihreveyh'in yerine dâî olarak atadı. Ona mal ve adam toplama yetkisi verdi ve şöyle dedi: "Bu iş Abdan'la birlikte yürümez. Çünkü o bütün beldelerin dâîsidir ve civardaki dâîler onun tarafından atanmıştır. Bu nedenle dâîler onun emrindedir." Bunun üzerine Abdan'ı öldürmek için bir tuzak hazırladılar. Zikreveyh adamlarını toplayarak onlara yanındaki kişinin huccetin oğlu olduğunu, huccetin öldüğünü ve yerine oğlunun geçtiğini belirtti. Bunun üzerine ona büyük bir tazim gösterdiler. Dâî onlardan Abdan'ın öldürülmesini istedi. Bunun üzerine Abdan'ı geceleyin öldürdüler. Onu öldürten Zikreveyh, Abdan'ın emrindeydi ve onu Abdan dâî yapmıştı. Zikreveyh'in Abdan'ı öldürdüğü duyulunca Abdan'ın taraftarları intikam almak için onu aramaya başladılar. Bunun üzerine Zikreveyh gizlendi. Ona kendi davet ehlinin dışında herkes muhalefet etmişti. Şartların kötüleştiğini gören

[1152] Buna göre dâînin Ubeydullah'ın oğlu olması gerekir. Ancak Ubeydullah'ın 260/874 yılında doğduğu rivayet edilir. Bölünme 286/899 yılı civarında gerçekleştiğine göre henüz o yirmili yaşlardadır. Bu nedenle bu dâînin Ubeydullah'ın oğlu olması mümkün gözükmemektedir.
[1153] Madelung, "Karmatî", 660.

Tâlikan'dan gelen dâî kendi adına ahit alamadan 286/899 yılında Tâlikan'a dönmek zorunda kaldı.[1154]

Zekkar'a göre Hamdan Karmat ile merkezî liderlerin arasının açılmasının nedeni Hamdan'ın, topladığı malları davet merkezine göndermeyip taraftarlarına dağıtmasıydı.[1155] Ivanow'a göre ise ayrılığın temel nedeni ölen imamın yerine kimin geçeceğiydi.[1156] Benzer şekilde bölünmenin temel nedeninin Ubeydullah'ın nesebinden şüpheye düşülmesi olduğu da ifade edilmiştir.[1157] Ancak Madelung'un da belirttiği gibi Ehû Muhsin'in rivayeti Fatımîler'le Karmatîler arasındaki birliğin siyasî değil, itikadî bir birlik olduğunu ortaya koymaktadır.[1158] Şayet onlar siyasî bir birlikteliğe sahip olsalardı yeni liderin iddialarına da fazla kulak asmazlar, siyasî hedeflerine ulaşmaya çalışırlardı. Oysa Karmatîler, tamamıyla özümsedikleri ilk İsmâilî öğretinin Ubeydullah tarafından değiştirilmesini kabul edemeyecek kadar mezheplerine bağlılardı. Bu nedenle her türlü siyasî başarısızlığı göze alarak daveti iptal etmişlerdir. Aynı keskin tavrı gizli davet döneminde Sâhibu Zenc ile birlikte hareket ettiklerinde de gösterdiklerini söyleyebiliriz. Sâhibu Zenc ile siyaseten birleşmeleri belki de onlara çok ciddi ekonomik ve siyasî başarılar sağlayacakken, onlar itikadî uyuşmazlıktan ötürü Sâhibu Zenc ile birlikte hareket etmemişlerdir. Şu halde Karmatîler için itikadî unsur siyasî ve ekonomik unsurların bir adım önünde yer almıştır.[1159]

Ubeydullah el-Mehdî'nin kendisini imam olarak görüp öğretide birtakım değişiklikler yapmasıyla İsmâilî davet ciddi bir krizin içine düşmüştür. Öteden beri Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünü bekleyen ve davetin önderlerini Mehdî'nin huccetleri olarak gören dâîler ve mezhep taraftarları Ubeydullah'ın yeni iddiaları karşısında adeta şok olmuşlardır. Bölgelerde davette bulunan dâîlerin bu yeni durum karşısında farklı tepkiler geliştirdiklerini görmekteyiz. Mansûr el-Yemen ve Ebû Abdullah eş-Şîî'nin Ubeydullah'ın iddialarını kabul ettikleri ve davetin önderlerine bağlı kalmayı sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Irak, Bahreyn ve Horasan-Mâverâünnehir'deki dâîlerin ise eski öğretiye sadık kaldıklarını söyleyebiliriz.

[1154] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. S. M. Stern, "Abdân", *Encyclopaedia of Islam*, (Nem Edition), Ed. B. Lewis-C. Pellat-j. Schacht, C. I, (E. J. Brill 1986), 96.
[1155] Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 131. Krş. Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 124–125.
[1156] Ivanow, *Rise*, 59.
[1157] Hatîb, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye*, 68.
[1158] Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 57–58.
[1159] Krş. Bezzûn, *el-Karâmıta*, 123–124.

Suriye'de faal olan Zikreveyh ise önceleri davetin merkezine bağlılığını sürdürüp daveti sonlandıran, kendisinin de bağlı olduğu, Abdan'ı öldürürken; daha sonra o da davetin önderleri ile ilişkiyi kesmiştir. Yemen'deki Ali b. Fadl ise başlangıçta davet merkeziyle ilişkiyi sürdürmeye devam ederken, daha sonra onlardan ayrılmış, kıyameti ilan ederek şeriatı kaldırmıştır.[1160] Bu nedenle Karâmıta kavramı Hamdan Karmat ve ona bağlı olan Zikreveyh, Ebû Saîd gibi dâîlerin başını çektiği Ubeydullah'ın iddialarına karşı eski öğretiyi savunanları belirtmek için ad olarak kullanılmıştır.[1161] Bu dönemde Karmatîler Ubeydullah'ın imametini benimseyenlere oranla çoğunluktaydılar.[1162] Merkezî liderlikten yoksun olan bu Karmatî topluluklar çok geçmeden eski öğretiden uzaklaşmaya, İsmâilî öğretide var olan Mehdî beklentisini kendilerine yönlendirmeye; şeriatın neshi ve kıyametin ilanı gibi öteden beri savunulan iddiaları pratikte uygulamaya koyulmuşlardır. Fatımîler ise mehdîlik kavramında düzeltmeye gitmek zorunda kalmışlardır. Buna göre artık Mehdî'nin görevi İslam şeriatını kaldırıp bütün dünyada adalet düzenini kurmak değil, kılıç vasıtasıyla İslam'ı savunmak olarak yeniden tanımlanmıştır.[1163]

4. Fatımî-Karmatî Bölünmesi Öncesi İsmâilî İtikadı

Bölünme öncesi Karmatîlik, İsmâilîliğin Irak kolunu oluşturmuş ve buradan civar bölgelere yayılmış bir harekettir. Ubeydullah'ın öğretide meydana getirdiği değişikliklere kadar bunlar İsmâilîler'in ilk öğretisini savunmuşlar ve bölünmeden sonra da bu öğretiye sadık kalmışlardır. Ancak bölünme sonrasında farklı Karmatî çevrelerde zamanla bazı yeni görüşlerin gündeme getirilmeye başlandığını görmekteyiz. Bu nedenle Karmatîler'in sonraki öğretilerinin sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için davetin ana gövdesinden ayrılmadan önceki öğretilerinin ortaya konulması gerekmektedir.

Erken dönem İsmâilî öğretisiyle ilgili en önemli kaynaklarımızdan ikisi[1164] bölünmeden hemen sonra yazan Kummî ve Nevbahtî'dir. Her iki yazarımız da bölünmenin farkındaymış gibi gözükse de, onların Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği yeni fikirlerden haberdar olmadıklarını anlamaktayız. Bu nedenle bu

---

[1160] Krş. Madelung, "İsmâ'îlîlik", 284.
[1161] Daftary, "The Earliest Ismâ'îlîs", 241; "Carmatians", 1; "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat", 111; Walker, "The Ismâ'îlîs", 73–74; *Philosophical Shiism*, 11; Madelung, "Karmatî", 660; Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 289, 296; Nomoto, *Early Ismâ'îlî Thought*, 82; Hizmetli, "Karmatîler", 510.
[1162] Akbaralli Meherally, *A History of the Agakhani Ismailis*, Canada, 1991, 109.
[1163] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 160; "A Major Schism", 138; Madelung, "Das Imamat", 65, 71–73.
[1164] Daftary, "Carmatians", 4.

eserlerin Karmatîler'e atfettikleri fikirler genel olarak bölünme öncesine ait fikirlerdir. Ancak bu eserlerdeki bazı görüşlerin bölünme sonrasına ait Karmatî fikirler olma olasılığını da gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Kummî ve Nevbahtî'de Karmatîler'e atfedilen görüşlerin daha sonra Ehû Muhsin rivayetinde de genel olarak doğrulandığını görmekteyiz. Ehû Muhsin İsmâilî davet sistemiyle ilgili bilgiler veren *Kitâbu's-Siyâse*'de eski öğretinin yer aldığını belirtmiştir. Dolayısıyla Ehû Muhsin'in bu eserden yaptığı alıntılar eski öğretinin belirlenmesi açısından önemlidir. Bunun dışında Ubeydullah el-Mehdî'nin mektubunda da eski öğretiye kimi atıflar vardır. Mektuptaki bu atıflar sayesinde eski öğretinin bazı yönlerini birinci ağızdan öğrenme imkanı bulmaktayız.[1165] Bölünme öncesinde yazıldığını belirttiğimiz *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye* ile *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm* da eski öğretiyi tespit edebilmek açısından oldukça değerlidir. Ancak bu kaynaklarda ortaya konulan İsmâilî öğreti bölünmeden hemen önceki döneme ait itikadı içermektedir. Dolayısıyla bu eserlerden hareketle Câfer es-Sâdık döneminden Ubeydullah'a gelene kadar İsmâilî öğretinin nasıl teşekkül ettiğini ortaya koyabilmek ve bu teşekkül süreci içerisinde fikirlerin tarihlendirmesini yapabilmek imkansızdır. Bu nedenle burada eski öğreti olarak vereceğimiz bilgiler İsmâilîler'in bölünmeden hemen önceki itikadî anlayışlarını göstermektedir.

İlk İsmâilî öğretideki tevhit inancını tespit edebilmek zordur. Onlar muhtemelen Allah'ı her şeyden soyutladıkları için kozmolojik anlayışlarına Kûnî-Kader çifti ile başlamışlardır. Ancak onların Allah'ı yaratma işinin tamamen dışında tuttuklarını, fakat Yeni Eflâtuncu felsefenin etkisine giren sonraki Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîleri gibi Allah'ın tanımlanamazlığı ve tasvir edilemezliği noktasında aşırı bir anlayış geliştirmediklerini söyleyebiliriz. Ehû Muhsin'in rivayetine göre Sâbık'ın kendisinden olduğu ilk varlığın ismi ve sıfatı yoktur. Birinin onu tasvir etmesi mümkün değildir.[1166]

Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilîler Yeni Eflâtuncu felsefeden hareketle kozmolojik anlayışlarını yeniden kurgularken, eski kozmolojik anlayışa daha sadık kalan ilk Fatımî İsmâilîleri'nin eserlerindeki bilgiler bize İsmâilîliğin bölünme öncesindeki Tanrı anlayışlarıyla ilgili ipuçları vermektedir. Fatımîler'in ilk döneminde yazılan *Kitâbu's-Serâir*'e göre Allah yeryüzünün nurundan bir örtü yaratmış ve

[1165] Mektubun bir değerlendirmesi için bkz. H. Hamdani, *On the Geneology*, 5–21.
[1166] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.

yarattığı örtülerin her birine kendi adlarından birini vermiştir. Yine Câfer es-Sâdık'a "Muhammed Rabbini gördü mü?" diye sorulduğunda o: "Evet. Onu iki kez gördü. Onu bir kez kalbi ile bir kez de gözüyle gördü." demiştir.[1167] Ancak eserin başka yerlerinde Allah'ın sıfatları, keyfiyeti, nasıllığı, niceliği gibi konularda akledilemez ve sorgulanamaz olduğu belirtilmiştir.[1168] Dolayısıyla Allah'ın vasıflanamaz, tanımlanamaz, kavranamaz bir varlık olduğunun bölünme öncesinde de kabul edildiğini, ancak erken dönemdeki soyut Tanrı düşüncesinin Yeni Eflâtunculuğun etkisindeki anlayış kadar ileri götürülmediğini söyleyebiliriz.

İsmâilîliğin erken dönem kozmoloji anlayışı Halm'a göre Maniheizm ve Sâbiîlik'teki gnostik kurtuluş öğretisinden etkilenmiştir.[1169] Bu anlayışta birtakım İslâmî kavram ve terminolojiye yer verilmiş olmasına rağmen öğreti daha az İslâmî, hatta daha az Şiî bir özellik taşımaktadır.[1170] Buna göre Allah'ın "kün" olan Emr'inden ilk ilahî varlıklar olan Kûnî ve Kader çıkmıştır. Bunlardan "önce olan" (Sâbık) maddî evrenin ilk prototiplerini (sûretlerini) inşa ederken, sonra olan (Tâlî) bu suretlere şekil ve düzen vermiştir. Sâbık kendiliğinden olurken, Tâlî Sâbık'tan meydana gelmiştir. Ancak Ehû Muhsin'e göre mezhep taraftarlarının hepsi bu fikirde değildir. Onlardan bazıları Allah kendisiyle ilgili düşünceye daldığı için Sâbık'ın var olduğunu; daha sonra Sâbık'ın düşünceye daldığını, ondan da Tâlî'nin meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Bazılarının iddia ettiğine göre ise Tanrı, kendisinin bir benzerini var edip edemeyeceğini düşünmüş, bu düşünce neticesinde ilk varlık meydana gelmiştir.[1171] Onların anlayışlarına göre evrendeki her şey kaynağını Sâbık ve Tâlî'den almıştır. Varlıklar Sâbık ve Tâlî'den uzaklaştıkça ilahî değerlerini kaybetmektedirler. Dolayısıyla kişinin dünyaya gelişi aşağı doğru bir yolculuğun ve düşüşün neticesinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle kurtuluş tersine bir yolculuğun başlaması ile mümkün olacaktır. Varlıklar amellerine devam ederek kendilerinden üstteki konumları elde edebilirler. Tâlî çalışarak Sâbık konumuna yükselebilir. Yeryüzündeki en üstün varlık olan Nâtık çalışarak Tâlî rütbesine yükselebilir. Esas[1172]

[1167] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 50–53.
[1168] Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 54–55.
[1169] Halm, "Kûzmûlûciyyetü'l-İsmâ'îliyyîn", 89–91.
[1170] Madelung, "İsmâ'îlîlik", 283.
[1171] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 210-212.
[1172] Ehû Muhsin bu kavramı Sûs olarak vermiş ancak başka bir şey de olabileceğini belirtmiştir. Kavramın doğrusu Esas olmalıdır.

çalışarak kendisinden bir üst mertebede olan Nâtık seviyesine yükselebilir. Dâî çalışarak Esas olabilir. Âlemin düzeni bu şekilde akıp gider.[1173]

Ehû Muhsin'in anlatısında bir miktar abartı söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu rivayetten genel olarak ilk İsmâilîler'in yaratma işini Kûnî ve Kader çiftiyle ilişkili olarak açıkladıklarını anlamaktayız. Evrendeki her şey Kûnî ve Kader'den çıkmıştır. Bu anlayışta dünyanın ve dünyadaki her şeyin ilahi âlemde bir karşılığının olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla dünya ilahi âlemin bir yansımasından ibarettir. Onlar dünyayı zahir, ilahi âlemi bâtın olarak görmüşlerdir. Yani tıpkı hakikat zahir değil de onda gizli olan bâtın olduğu gibi, hakiki âlem de dünya âlemi değil, ahiret âlemidir.[1174]

Bu anlayışa göre yeryüzündeki her şeyin ilahî âlemde bir karşılığı vardır. Ancak Allah'ın nurdan yarattığı Havvâ'yı bunun dışında tutmuşlardır. Havvâ bir memsule mesel olmaktan daha büyüktür. O, sema ve arzdan daha büyüktür. O, Allah'a benzer hiç kimsenin olmadığına delildir ve en büyük meseldir. Havva'dan önce Evân vardı. Evân, Allah'ın kendisiyle yarattığı ve dilediğini emrettiği iradesidir.[1175] "*Kitâbu'l-Âlim*"deki bu rivayetten, ilk varlıkların yaratılması ile ilgili bazı ayrıntıları daha ortaya koyabiliriz. Buna göre Havvâ, yazarın Evan diye adlandırdığı iradeden sonra Allah tarafından ilk var edilen varlık olan dişi ilke Kûnî'dir. Kûnî açık bir şekilde gnostik dinlerde Demiurg olan yaratıcı güç Sophia'nın işlevini üstlenmektedir. Evân ise Allah'ın Havvâ'yı ya da Kûnî'yi yarattığı iradesinin diğer adıdır. Bu anlayışa göre Kûnî'nin Allah'ın "Emr"inden ilk zuhur eden varlık olduğunu söyleyebiliriz.

İlk İsmâilîler'in maddeye gnostikler kadar olumsuz bakmadıklarını görmekteyiz. *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'a göre dünyayı kötülemek söz konusu değildir. Dünyayı ancak cahil kimseler kötüleyebilir. Çünkü dünya yaratıcının bir fiilidir ve insan yaratıcının fiilini kötüleyemez.[1176]

İlk İsmâilîler'in yaydığı görüşler temelde vahyin devrî bir tarihi ve gnostik evren anlayışından ibaretti.[1177] Onlar devrî tarih anlayışlarının bir gereği olarak dünya

[1173] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.
[1174] Câfer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 20–21.
[1175] Câfer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 22–25.
[1176] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 18.
[1177] Madelung, "İsmâ'îlîlik", 282. Devrî tarih anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, "On the Ismaili Understanding of History: A Doctrine of Cyclical Time", *Journal of Islamic Research*, Vol. 1, No: 2, (2008), 97-107.

hayatını yedi devre ayırmışlardır. Her bir devir Nâtık adını verdikleri Ulu'l-Azm peygamberler tarafından başlatılmış ve her devir sahibinin adıyla anılmıştır. Her devirde birbiri ardına yedi imam-nebi gelir. İmamların yedincisi Nâtık mertebesine yükselerek önceki Nâtık'ın getirdiği şeriatı nesh eder ve yeni bir şeriat getirir. Natıkların yedincisi ise kendisinden önceki bütün şeriatları nesh edecek olan Kıyamet Sahibi'dir. Bu Nâtıkların ilki Âdem'dir. Onun Esası (Vasî) Şit'tir. Onun ardından Âdem'in şeriatına susan (Sâmit) yedi tamamlayıcı (Mutim) gelir. İkinci Nâtık Nuh'tur. Onun Esas'ı Sam'dır. Üçüncü Nâtık İbrâhim, Esas'ı İsmâil; dördüncü Nâtık Mûsâ, Esas'ı Harun; beşinci Nâtık Îsâ, Esas'ı Şem'un; altıncı Nâtık Hz. Muhammed, Esas'ı Ali b. Ebî Tâlib'dir. Yedinci Nâtık Kâimu'z-Zaman olan Muhammed b. İsmâil'dir. O, devir sahiplerinin sonuncusudur.[1178]

Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak gaybette olduğu, yedinci Nâtık olarak zuhur edip kıyameti ilan edeceği düşüncesinin İlk İsmâilîler'in anlayışı olduğundan kuşku duymak mümkün gözükmemektedir.[1179] Bununla ilgili en önemli delillerden birisi Ubeydullah'ın mektubudur. Ubeydullah kendisinden önceki dönemlerde davetin Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğu tezi üzerine yapıldığını açıkça belirtmektedir.[1180] Yine "Davet edilenlerden bir grup nifak çıkardı. İsmâil ve Muhammed b. İsmâil'i zikrettiler." diyerek muhtemelen kendi öğretisini kabul etmeyen Karmatîler'i kast etmektedir. *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de de Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklenildiğine dair işaretler vardır. Bu esere göre Hz. Ali'den sonra onun soyundan yedi imam gelir. Bunların sekizincisi Nâtıkların yedincisi olacak olan Mehdî'dir. Onun ismi Muhammed Mehdî'dir.[1181] Eserde belirtilen Mehdî'nin Muhammed b. İsmâil olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Yedinci Nâtık yeni bir şeriat getirmeyecektir. Aksine o, daha önce gelmiş olan bütün şeriatları tasdik edecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak;[1182] Mehdî'nin zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.[1183]

[1178] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 205–206. Kummî-Nevbahtî yanlışlıkla Hz. Âdem'i yedi Nâtık arasında saymazlar. Bunun yerine onlar Hz. Ali'yi yedi Nâtık arasına dâhil ederler. (Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 203.) Ancak bu doğru gözükmemektedir. Zira onların anlayışlarında her Nâtık arasında yedi imam geçmelidir. Oysa Hz. Muhammed ile Hz. Ali arasında böyle bir şey söz konusu olamaz.

[1179] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 138, 203; "The Earliest Ismâ'îlîs", 230–231; Walker, *Philosophical Shiism*, 10; Stern, "Ismâ'îlîs and Qarmatians", 293; Ivanow, *Rise*, 49; Öz, "İsmâiliyye", 130.

[1180] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 10.

[1181] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 199.

[1182] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 198.

[1183] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195.

Kitâbu'l-Münâzarât'ın yazarı İbnü'l-Heysem, İsmâilî olmadan önce Kuzey Afrika'da yaptıkları münazarada Ebû Abdullah eş-Şîî'nin önemli adamlarından Ebû Mûsâ'nın kendisine imamın Muhammed b. İsmâil olduğunu söylediğini belirtir.[1184] Bu konuşma Ebû Abdullah'ın meclisinde muhtemelen bölünmeden sonra yapılmıştır ve büyük ihtimal Ubeydullah'ın kimliğini açık etmemek için İbnü'l-Heysem'e imamın Muhammed b. İsmâil olduğu söylenmiştir. Ancak Ubeydullah'ı gizlemek için bile olsa Muhammed b. İsmâil'in imam olarak sunulması dikkat çekicidir. Bu, bölünme öncesi eski alışkanlığın Ubeydullah'ın kimliğini gizlemek için sürdürüldüğüne işaret etmektedir.

Eş'arî de Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğunu, ölmediğini ve yeryüzüne hâkim olmadıkça da ölmeyeceğini iddia ettiklerini belirtmektedir.[1185] O, Kummî ve Nevbahtî'ye uygun olarak Karâmıta kavramıyla bölünme öncesindeki İsmâilîler'i kasteder. Ehû Muhsin de açık bir şekilde Muhammed b. İsmâil'in Ubeydullah öncesi öğretide Mehdî olarak beklendiğini belirtir. Ona göre Ubeydullah imametle ilgili yeni fikirler öne sürmeden önce davet taraftarları Muhammed b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık'a davet ediyorlar, onun canlı olduğuna ve ölmediğine inanıyorlardı.[1186] O, ahir zamanda ortaya çıkacak olan Mehdî'dir ve biatı onun adına almaktadırlar.[1187] Hamdan Karmat da ona davet ediyordu.[1188] Ancak Ehû Muhsin anlatısında farklı bir rivayetle daha karşılaşmaktayız. Onun *Kitâbu's-Siyâse*'ye dayandırdığı bilgiye göre bölünme öncesi İsmâilîler Muhammed b. İsmâil'in ruhanî olarak kıyam edeceğine ve mahlûkatın ona ruhanî olarak döneceğine inanıyorlardı.[1189] Bu rivayetin tüm İsmâilîlerce kabul gördüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. Bölünme sonrası Karmatîler hala Muhammed b. İsmâil'in fizikî olarak dönüşünü bekliyorlar, taraftarlarına onun zuhurunun yakın olduğunu söylüyorlardı. Bu nedenle onun manevî olarak döneceği iddiası *Kitâbu's-Siyâse*'nin yazarının farklı bir görüşünü yansıtıyor olmalıdır.

Gizli davet döneminde davetin başındaki kişiler görebildiğimiz kadarıyla davet taraftarları tarafından imamın, yani Muhammed b. İsmâil'in huccetleri olarak görülüyorlardı. Kâim Biemrillâh döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te gizli davet

[1184] İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 56.
[1185] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[1186] El-Makrizî, *İttiâz*, 34.
[1187] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 277, el-Makrizî, *İttiâz*, 28, 29, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 19.
[1188] El-Makrizî, *Mukaffâ*, 592; *İttiâz*, 209.
[1189] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 223.

döneminde başta bulunan Muhammed b. Ahmed'in, kimliğini gizlemek için kendisini imama işaret eden bir huccet olarak gösterdiği belirtilir.[1190] Yine Ehû Muhsin rivayetinde Ubeydullah'la tartışan Abdan ona şöyle demiştir: "Babanın kendisine davet ettiği kişi Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dı. Baban onun huccetiydi."[1191] Ubeydullah mektubunda, atalarının kimliklerini gizlemek için kendilerini huccet konumunda gösterdiklerini belirtmektedir.[1192] Tüm bunlar Muhammed b. İsmâil'in yokluğunda davetin başındaki kişilerin kendilerini Mehdî'nin Hucceti olarak gösterdiklerini ortaya koymaktadır. Bunun anlamı, dünya Tanrı'nın yeryüzündeki kanıtı olmadan bir an bile var olamayacağı için, imamın yokluğunda Tanrı'nın iradesini ifa etme görevini onun temsilcilerinin yerine getireceğidir.[1193]

Kaynaklarda gaybetteki yedinci Nâtık Muhammed b. İsmâil'in ilk İsmâilî düşüncedeki fonksiyonuyla ilgili önemli bilgiler mevcuttur. Ehû Muhsin rivayetine göre Muhammed b. İsmâil, kendisinden önceki ilimlerin son halkasıdır.[1194] Bunun anlamı onun kendisinden önce gelmiş olan bütün şeriatları ve ilimleri kaldıracağıdır. O, bu şeriatlardaki bütün batınî hakikatleri keşfedecek ve bilecektir.[1195] Bu bilgi sadece Kaim el-Mehdî dönemindeki insanları değil, bütün insanlığı kurtaracak hikmet (gnosis)tir. Gnosis sayesinde insanlık kurtuluşu için gerekli olan bilgiye kavuşacak ve ait olduğu yere, daha önce düşmek zorunda kaldığı ilahî âlemine geri dönecektir. Bu nedenle yedinci Nâtık'ın kendine ait bir şeriatı olmayacaktır. Mehdî risâlet ve vesâyet rütbelerini sona erdirecek haddir ve varlığın sonudur.[1196] Dolayısıyla yedinci Nâtık'ın zuhuru kıyamet saatinin gelmesi anlamını taşımaktadır.[1197] O, kıyameti ilan ederek insanlığı kurtaracak ve tüm devirler sona erecektir.

Altıncı devir olan Hz. Muhammed çağının imamlarıyla ilgili de birtakım bilgilere sahibiz. Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerine göre Karmatîler, Hz. Muhammed'den sonra yedi imamın geleceğini iddia etmişlerdir.[1198] Onlar Hz. Muhammed'in risaletinin, sağlığında Gadir Hum'da Ali b. Ebî Tâlib'i insanlara imam atamasıyla birlikte sona erdiğine inanmaktaydılar. Bu tarihten itibaren risalet Ali b.

[1190] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 98.
[1191] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV,230.
[1192] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–10.
[1193] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 159.
[1194] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 206.
[1195] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 206.
[1196] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 198–199.
[1197] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195.
[1198] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

Ebî Tâlib'e intikal etmiştir. Onlar bu konuda "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır." sözünü delil getirirler. Zira onun bu sözü, risaleti ve nübüvveti bıraktığını, Allah'ın emri ile risaleti Ali b. Ebî Tâlib'e teslim ettiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber bu günden itibaren Ali'ye tabi olmuş ve onu huccet kabul etmiştir.[1199] Dolayısıyla imamların ilki Hz. Ali'dir. Ancak ilginç olan Kummî ve Nevbahtî'nin Ali b. Ebî Tâlib'in Karmatîlerce resul ve imam olarak görüldüğünü söylemeleridir. Kummî ve Nevbahtî aynı rivayetin devamında Karmatîler'in yedi Ulu'l-Azm peygamber olduğuna inandıklarını belirtirler. Bu yedi Ulu'l-Azm peygamber'e Hz. Ali'yi dâhil ederek Hz. Âdem'i çıkarmışlardır.[1200] Daftary bu bilgiden şüphe etmeyerek Hz. Ali'nin Karmatîlerce, dolayısıyla ilk İsmâilîlerce imam-resul olarak görüldüğünü kabul etmiştir.[1201] Ancak Kummî ve Nevbahtî'de geçen bu bilginin doğru olmadığı kanısındayız. Çünkü erken dönem İsmâilî sisteminde yedi devir nazariyesine bağlı olarak yedi Nâtık'ın (Resul) benimsendiğini yukarıda ifade etmiş ve her Nâtık arasında da yedi imamın geldiğini söylemiştik. Altıncı Nâtık Hz. Muhammed olduğuna göre onun ardından gelecek altı imamdan sonra yedinci imam olarak Hz. Ali gelmelidir ki Nâtık olabilsin. Ancak bu, Hz. Muhammed ve Hz. Ali aynı zamanda yaşadığı için fiilî olarak mümkün değildir. Diğer yandan Eş'arî Hz. Muhammed döneminin yedi imamını sayarken Hz. Ali'yi sadece imam olarak vererek Kummî ve Nevbahtî'nin düşüncesini benimsememiş gözükmektedir.[1202] Kummî ve Nevbahtî tarafından öne sürülen bu iddianın doğru olduğuna dair sonraki kaynaklarda da hiçbir bilgi yoktur. Üstelik eski öğreti konusunda son derece donanımlı olan Ehû Muhsin Hz. Ali'yi sadece birinci imam olarak görmüştür.[1203] Yine o, yedi Nâtık içerisinde Hz. Ali'ye değil de Hz. Âdem'e yer vermiştir.[1204] Dolayısıyla Kummî ve Nevbahtî'nin Karmatîler'in Hz. Ali'yi Ulu'l-Azm peygamber olarak gördükleri rivayeti şayet bir bilgi yanlışı değilse, kendi dönemlerinde hızla yayılan ve kendilerine alternatif teşkil eden bir hareketi karalama düşüncesinden başka bir şey değildir. Zira Hz. Ali'yi peygamber olarak göstermek hareketin sapık ve gulat olarak görülmesi için yeterli bir sebep teşkil edecektir.

[1199] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.
[1200] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 203.
[1201] Daftary, "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", 61.
[1202] El-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[1203] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 203.
[1204] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 205–206.

Erken dönem İsmâilî itikadında Hz. Ali'den sonra sırasıyla şu imamlar gelir: Hz. Hasan ve Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Câfer es-Sâdık. Ancak her Nâtık'tan sonra yedi imam geleceği tezinden dolayı sıkıntıya düşmüşlerdir. Zira Câfer es-Sâdık altıncı imamdır. Bu nedenle onların bazıları İsmâil b. Câfer'i saymadan direk Muhammed b. İsmâil'e geçmişler ve onun Kâim el-Mehdî olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bazıları imamet halkasına İsmâil b. Câfer es-Sâdık'ı da katmışlardır ki bu durumda sekiz imam olmaktadır.[1205]

İlk İsmâilî anlayışta yeryüzü on iki bölgeye ayrılmış, her bölgeye bir dâî, her dâîye bir yardımcı, her yardımcıya da bir "el" (yed) verilmiştir. Elin anlamı Hz. Peygamber'in delilleri gibi delil ve burhanları olan ve bunları gösterebilen şahıstır.[1206]

İmamların görevi Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu tenzili ve şeriatı açıklamaktır. Onlar Kur'an'ın batınî hakikatlerini ortaya koyarlar. Natıktan sonraki ilk imama Vasî denir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Vasî'si Hz. Ali'dir. Nâtıklar zâhirle, imamlar bâtınla konuşurlar.[1207] Onlara göre insanı kurtuluşa erdirecek olan bu bâtın ilmini kişi kendi başına elde edemez. Bâtın ilminin (gnosis) elde edilebilmesi için ilim sahibi birine bağlanmak (ahit) gerekir. Bu ahit olmadan kişinin zahirin altında gizli bâtınî bilgiyi elde edebilmesi mümkün olamaz. Bu nedenle ahdi olmayan İblis konumundadır.[1208]

İlk İsmâilîler'in dünyayı zahir, âhireti ya da ilahî âlemi bâtın olarak gördüklerini ifade etmiştik.[1209] Bu zâhir-bâtın, mesel-memsûl ayrımının bir sonucu olarak onlar tevil ilmine yönelmişlerdir. Buna göre Resul zâhir ile konuşur, bâtın ile konuşmaz. Kur'an'ın tevilini yapmak Vasî'nin, yani Hz. Ali'nin görevidir. Vasî Resûl'ün yardımcısıdır.[1210] Bâtın ilmini Vasî'den sonra imamlar devam ettirirler. Sıradan inananların (Mümin) tevil yapma kudretleri söz konusu değildir.[1211] Nâtık Resul'ün 12 Nakîbi vardır. Bunlar sadece tenzilin zâhirini anlatmakla görevlidirler. İmamların da on iki hucceti vardır. Resul tevil ile konuşmaz ve onu anlatmaz. Ancak tevili Vasîsine öğretir. Vasî de bu tevili kendisinden sonra imam olacak olan huccetine atar. Huccet, Vasî'den aldığı tevil ile konuşur ve insanları ona davet eder. Huccetler

---

[1205] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 203–204; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202; el-Eş'arî, *Makâlât*, 57.
[1206] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 204.
[1207] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 210.
[1208] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 211–212.
[1209] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 20–21.
[1210] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 204.
[1211] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 190.

bâtın ilmini kendilerinden önceki Vasî'den miras alırlar.[1212] Resulün getirdiği zahirin içinde tevil de gizlidir. Resulün getirdiği tenzilin zahirini herkes elde edebilir. Ancak Resul tevili Vasîsine gizlice vererek ona Allah'ın emri ile teville konuşması için vasiyette bulunur. Bu nedenle tevili sıradan insanlar elde edemezler. Kim bâtın olmadan sadece zahire tutunursa kurtuluşa eremez. Çünkü insanı kurtuluşa erdirecek gizli bilgi onun bâtınındadır. Hz. Muhammed tenzil sahibidir; Hz. Ali ise tevil sahibidir. Resul ve Vasî konum olarak birbirine yakındır.[1213] Onlar bu anlayışın bir gereği olarak Kur'an'ın tamamını tevil etmişlerdir. Onların tevilleri çoğunlukla imâmet, vesayet, Nâtık, Kûnî, Kader gibi kendi öğretilerinde var olan şeyleri temellendirmeye dönüktür. Örneğin onlara göre Bakara suresinin başındaki "Elif, Lam, Mim"deki Elif Nâtık'a, Lam Vasî'ye ve Mim İmam'a işaret eder.[1214] Yedinci devrin sahibi Kâim zuhur ettiğinde tüm şeriatları kaldıracağı ve yeni bir şeriat getirmeyeceği için onun Vasîsinin insanlara aktaracağı bir tevili olmayacaktır.[1215]

İlk İsmâilîler'in geliştirdiği tevil anlayışı onları harf ve sayı gizemciliğine sevk etmiştir. Onlar bâtını zâhirin içine gizlenmiş bir hakikat olarak gördükleri için bu hakikate ulaşmak uğruna Kur'an harflerine özel bir önem atfetmişlerdir. Yedi ve on iki sayılarına dayalı itikatlarını bu harf gizemciliğinden hareketle Kur'ânî bir temele oturtmaya çalışmışlardır. Örneğin "Bismillah" yedi harftir ve yedi Nâtık'a delalet eder. "Bismillah"ın on iki şubesi vardır. Bu da her Nâtık'ın on iki Nakîbi olduğuna delalet eder. Yine "er-Rahmân er-Rahîm"de on iki harf vardır. Bu harflerin de on dokuz şubesi vardır. On dokuz sayısı ise her Nâtık'tan sonra yedi imam ve on iki Huccet geldiğine işarettir. Bunların toplamı on dokuz eder.[1216] Onlar yedi devir, yedi imam ve on iki Nakîb gibi yedi ve on iki sayılarına dayanan itikatlarını sadece Kur'an'a dayandırmazlar. Onlara göre kâinattaki düzen, bu sayıların ulvî değerinin olduğunun işaretidir. Zira gökyüzünde yedi gezegen vardır. Gökyüzü yedi kattan oluşur. Haftada yedi gün vardır. Burçlar on iki tanedir. Bir yılda on iki ay vardır.[1217] Tüm bunlar kâinattaki hiçbir şeyin tesadüfî olmadığının işaretleridir. Bu ilahî hikmetin bir gereği olarak imamların ve natıkların sayıları yedidir, nakiplerin sayıları on ikidir.

[1212] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 202.
[1213] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 211.
[1214] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 190.
[1215] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd*, 199. İlk İsmâilîler'in tevil anlayışları için bkz. Muzaffer Tan, "Erken Dönem İsmaililik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 39, Erzurum 2009, 82–84.
[1216] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 189.
[1217] Krş. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 198, 203.

İlk İsmâilîler, Kur'an ayetlerinin altındaki sırlara vakıf olmak için Cümmel hesabını da kullanmışlardır.[1218]

Kummî ve Nevbahtî'de geçen önemli iddialardan birisi de Karmatîler'in şeriatı kaldırdıkları yönündedir. Onlar şeriatın iptal edildiğini delillendirmek için Câfer es-Sâdık'tan şu rivayette bulunmuşlardır: "Kâimimiz ortaya çıkarsa Kur'an'ı yeniden öğrenirsiniz. İslam garip doğmuştur, garip olarak devam edecektir. Ne mutlu gariplere!"[1219] Gerçekten bölünme öncesinde Karmatîler şeriatı nesh etmiş olabilirler mi? İsmâilî çevrelerde ortaya çıkan metinlere göre bölünme öncesi İsmâilîler şeriatı uygulamaya devam etmişlerdir.[1220] Nitekim *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'da şeriatın nesh edilmediğini açıkça görmekteyiz. Esere göre zahir ve bâtın/şeriat ve din birbirlerinin tamamlayıcılarıdır. Bu nedenle şeriatın zahiri ancak bâtın ile kıvamını bulur. Çünkü bâtın, zâhirin nuru ve anlamıdır. Bâtın, şeriatlardaki hayat ruhudur. Zâhir, ancak kendisiyle görebileceğin dünya ilmi, bâtın ise ancak kendisiyle görebileceğin ahiret ilmidir.[1221] Aynı yazar bir başka yerde şöyle der. "Hadlerin ilki Kitab'ın (Kur'an'ın) zahirini ve şeriatını ikame etmek ve bunlarla bildiğin kadar amel etmektir."[1222]

Bu rivayetlerden hareketle İlk İsmâilîler'in şeriatı nesh etmediklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. şu halde Kummî ve Nevbahtî Karmatîler'in şeriatı nesh ettiklerini söylemekle hata mı etmişlerdir? Onların bölünme öncesi ile sonrasına ait bilgileri karışık halde verdikleri anlaşılmaktadır. Zira Karmatîler'in bazıları İsmâilîliğin ana bünyesine bağlılığı bıraktıktan sonra şeriatı nesh etmişlerdir. Kadı Nu'man'ın rivayetinden Karmatîler'in bölünmeden sonra şeriatı nesh ettiklerini anlamaktayız. O, Ubeydullah el-Mehdî döneminde davetin önde gelenlerinin bazılarının velayet ve salih amel sahibi olduklarını belirtir. Ancak bunlar Ubeydullah'a itaati sonlandırdıktan sonra büyük günah işlemişler, haramları helal saymışlar, farzları terk etmişler ve dini hafife almışlardır.[1223] Kadı Nu'mân'ın onların başlangıçta velayet ve salih amel sahibi olduklarını ifade etmesi bu dâîlerin Ubeydullah'a bağlandıklarına ve şeriata uyduklarına işarettir. Ancak bunlar Ubeydullah'tan uzaklaştıktan sonra şeriatı nesh etmişlerdir. Dolayısıyla Karmatîler'in bazı grupları bölünmeden sonra şeriatı nesh

[1218] Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 199.
[1219] Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 203–204.
[1220] Daftary, *A Short History*, 52.
[1221] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 17.
[1222] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 12.
[1223] Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 54.

etmişlerdir. Bu nedenle Kummî ve Nevbahtî'nin Karmatîler'in şeriatı nesh ettiklerini söylemeleri bölünmeden sonra şahit oldukları durumu yansıtmaktadır.

Sonuç olarak bölünme öncesi İsmâilî öğretisi insanın kurtuluşunun nasıl gerçekleşeceğini göstermeyi hedeflemiştir. Bu, insanın kendi özünün ve Tanrı'dan ayrılışının nedenlerinin bilgisinin (gnosis) farkına varması ile mümkün olacaktır. Kurtuluşu sağlayacak olan bu bilgi ilahî âlemden Nâtıklar sayesinde elde edilir. Birinci Nâtık'tan itibaren insanlığın kurtuluşunu sağlayacak olan ilahî bilgi artarak elde edilmeye devam eder. Nihayet yedinci Nâtık geldiğinde insanlığın kurtuluşu için gerekli olan tüm ilahî kaynaklı bilgi elde edilmiş olur. Böylece insanlık kurtulur ve nefisler ait oldukları yere geri dönerler. Bu anlayış Gnostik bir bakış açısının ürünüdür. Ancak bölünmeden sonra Horasan-Mâverâünnehir'de ortaya çıkan Karmatî dâîler, Yeni Eflâtuncu felsefeyle bu görüşleri yeniden yorumlayacaklardır.

III. BÖLÜM

KARMATÎLİĞİN YAYILIŞI

A. IRAK'TA KARMATÎLİK

Ubeydullah el-Mehdî'inin eski öğretiyi değiştirerek kendisinin imam olduğunu öne sürmesinden sonra Hamdan Karmat ortadan kaybolurken, Abdan kendi dâîlerinden birisi olan Zikreveyh'in adamları tarafından öldürüldü. Zikreveyh'in Abdan'ı öldürdüğü duyulunca Abdan'ın taraftarları intikam almak için onu aramaya başlamışlar, bunun üzerine Zikreveyh saklanmıştır. Tâlikan'dan gelen ve Zikreveyh'e Abdan'ı öldürten dâî de kendi adına ahit alamadan 286/899 yılında Tâlikan'a dönmek zorunda kalmıştır.[1224] Bu olay üzerine Irak'taki davetin başsız kaldığını görmekteyiz. Hamdan Karmat gizlendikten sonra bir daha ortaya çıkmamıştır. Abdan da öldürülünce onlara bağlı dâîlerin kendi bölgelerinde daveti sürdürmeye devam ettikleri anlaşılmaktadır. Bu dâîler önderleri Hamdan ve Abdan gibi Fatımîler'in yeni iddialarına karşı çıkmaya devam ederek onlarla her türlü ilişkiyi kesmişlerdir. Bu esnada Bahreyn'deki davetin kısa sürede başarı elde etmesi üzerine Irak Karmatîleri'nin önemli bir kısmının Bahreyn'e bağlandıklarını görmekteyiz.[1225] Abdan'ın öldürülmesinden sonra yeğeni İsa b. Musa Karmatîler'in bir kısmına önderlik ederek davetin Irak'ta yaşamaya devam etmesini sağlamıştır.[1226]Ancak onun Irak'taki tüm grupları temsil etmediğini de söylemeliyiz.

Bölünmenin ardından muhtemelen Abbasîler'e karşı ilk başkaldırı Vasıt'la Kûfe arasındaki Cünbülâ'daki Karmatîler tarafından 287/900 yılında gerçekleştirilmiştir. Cünbülâ Karmatîleri vali Bedr'e saldırarak kadınların ve çocukların da bulunduğu bir grup insanı öldürmüş ve evlerini ateşe vermişti. Bunun üzerine Bedr harekete geçerek bölgedeki Karmatîler'i etkisiz hale getirmiştir. Ancak Karmatîler'in hemen tamamının bölgedeki çiftçi ve işçilerden oluşması sebebiyle Bedr onları tamamen ortadan kaldırma yoluna gitmemiştir. Bölgenin harap olmasından ve tarım gelirlerinin azalmasından korkan Bedr, onların sadece reislerini ele geçirerek öldürtmüştür.[1227] Halife Mu'tezıd, bu olaydan bir süre sonra 289/901

[1224] Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232.
[1225] Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 66.
[1226] Daftary, *İsmaililer*, 161.
[1227] Taberî, *Târîh*, X, 82.

yılında, Sevad valisi Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin oğlu[1228] (ya da kölesi)[1229] Şibl'i onların üzerine gönderdi. Şibl onları yenerek reislerinden ve Abdan'ın dâîlerinden olan Ebû'l-Fevâris'i tutuklamış ve Mu'tezıd'a göndermiştir. Mu'tezıd'la yaptığı tartışmadan bilgili birisi olduğunu anladığımız Ebû'l-Fevâris, Mu'tezıd'ın emriyle işkence görmüş ve daha sonra öldürülmüştür.[1230] Bağdat halkının Ebû'l-Fevâris'in öldürülmesiyle ilgili birçok dedikodusu söz konusu olmuştur. Boynu vurulmak üzere getirildiğinde Ebû'l-Fevâris'in orada bulunan halka kırk gün sonra döneceğini söylediği iddia edilmişti. Bu nedenle halkın bir kısmı onun asıldığı direğin dibine gelerek dönüşünü bekliyor ve bu konuda birbirleriyle tartışıyorlardı. Kırk gün geçip de geri dönmeyince bazıları onun öldüğünü kabul etti. Ancak bazıları öldürülenin başkası olduğunu, Ebû'l-Fevâris'in hayatta olduğunu iddia etti. İnsanlar ancak dağılmaları için çağrı yapıldıktan sonra tartışmayı bırakarak oradan ayrıldılar.[1231]

Irak'taki Karmatîler'in önde gelen dâîlerinden birisi Ebû Hâtim ez-Zuttî idi. Bu dâî 295/907 yılı civarında ayaklanmıştır. Taraftarlarına soğan, sarımsak, pırasa ve turp gibi şeyleri yemeyi yasakladığı için onun grubuna "Bakliye" adı verilmiştir.[1232]Bu ad daha sonra Muhammed b. İsmâil'in Mehdîliğine inanmayı sürdüren Güney Irak Karmatîleri'nin tümü için kullanılır olmuştur.[1233] Hatta İbn Havkal Azerbaycan-Deylem yöresindeki İsmâilî hareketi de Bakliye ismiyle zikretmiştir.[1234] Hareketin lideri olan Ebû Hâtim'in kabilesi Zutt, Sind kökenlidir.[1235] Ancak İslâm'dan önce onların bir kısmı Farslılar tarafından esir alınarak köleleştirilmişlerdi.[1236] İslam geldiğinde onlar Ehvaz, Tafuf ve civarında yaşıyorlar ve hayvancılıkla uğraşıyorlardı.[1237] Daha sonra Hz. Ömer döneminde Müslüman olarak Basra'ya yerleştirildiler.[1238] Bunun ardından Zuttlular'ın 205–220/820–835 yılları arasında Abbâsîler'e karşı ayaklandıklarını ve bunun neticesinde Suriye taraflarına,

---

[1228] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 197.
[1229] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 427.
[1230] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 197; el-Mes 'ûdî, *Mürûc*, IV, 268–269; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 427.
[1231] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 269.
[1232] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; el-Makrizî, *İttiâz*, 238–239; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90; M. S. G. Hodgson, "Bakliye", *Encyclopaedia of Islam*, C. I, (E. J. Brill 1986), 962.
[1233] Daftary, *İsmaililer*, 165.
[1234] İbn Havkal Azerbaycanda ciddi bir Bâtınî nüfus olduğunu belirtir ve onlara "el-Bâtıniyye el-Bakliyye" adını verir. Bkz. İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, II, 349.
[1235] Zuttlular Sind'in Kîhan şehrinde oturuyorlardı. Bkz. El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 649.
[1236] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 543.
[1237] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 541, 546.
[1238] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 543.

Ayn Zerbe ve Hânikîn'e sürüldüklerini görmekteyiz.[1239] 241 yılında Rumlar Ayn Zerbe'yi alınca buradaki Zuttlular'ı Rum beldelerine götürmüşler;[1240] ancak Zuttlular'ın bir kısmı Basra ve Kûfe civarında kalmıştır. Ebû Hâtim ez-Zuttî 295/907 yılı civarında ayaklanmıştır. O, güç elde etmek için Abdan'ın dâîlerinden olan ve Bûrâniyye isimli grubun lideri olan İshak el-Bûrânî'nin taraftarlarına yönelmiştir. Ebû Hâtim, bölgedeki diğer dâîlerden farklı olarak taraftarlarına soğan, sarımsak, pırasa ve turp gibi şeyleri yemeyi yasaklamıştır. Yine hayvan kanı akıtmayı yasaklayarak şeriatın terk edilmesini emretmişti.[1241] Ebû Hâtim yaklaşık bir yıl kadar Sevad bölgesinde kaldıktan sonra ortadan kaybolmuş, Kûfe Sevadı'ndaki köylülerden oluşan taraftarları onun ardından ihtilafa düşmüşlerdir. Onlardan bazıları Zikreveyh'in ölmediğini iddia ederek onun dönüşünü beklerken, diğer bir grup Muhammed b. İsmâil'in Allah'ın hucceti ve canlı olduğu iddiasında bulunmuştur.[1242]

Bu olaydan hemen sonra Benî İcl'den Muhammed b. Kahtabe (Kutbe) denen Karmatî bir dâî zuhur etmiştir. Etrafına yaklaşık yüz kişi toplayarak Vasıt'a bağlı Câmide'ye gitmiş, burada yağma ve talan yapmıştır. Bölgenin emiri onları yakalayarak öldürmüştür.[1243] 300/912 yılında bir grup Karmatî Basra çarşısına saldırarak talan ve yağma yapıp insanları öldürmüşlerdir. Muhammed b. İshak el-Kündâcık bazı adamlarını onların üzerine göndermiş, ancak Karmatîler onları yenmiştir. Bunun üzerine onun adamları şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Halife, Muhammed b. Abdullah el-Fârukî'yi destek için göndermiş, ancak onun ordusu Basra'da ikamet ederek Karmatîler'in üzerine saldırmamıştır.[1244] 307/919 yılına gelindiğinde Irak Karmatîleri'nin Kerh'te kendi aralarında anlaşmazlık yaşadıklarını görmekteyiz. Anlaşmazlığın nedenine dair bir bilgi yoktur. Ancak Karmatîler'den pek çok kişinin bu anlaşmazlık sırasında öldüğü rivayet edilmektedir.[1245]

Hemen tamamı küçük çaplı olan bu olaylar, bölünmeden sonra Irak Karmatîleri'nin tamamen öndersiz kaldıklarını ve birbirlerinden bağımsız olarak

---

[1239] El-Belâzurî, *Fütûhu'l-Büldân*, 544; Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, I, 223; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 241–242, 287–288, 295.
[1240] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VI, 485.
[1241] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; el-Makrizî, *İttiâz*, 238–239; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90.
[1242] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; el-Makrizî, *İttiâz*, 238–239; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90.
[1243] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; el-Makrizî, *İttiâz*, 238–239; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90.
[1244] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 41.
[1245] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 19.

hareket ettiklerini göstermektedir. Bu isyanlar sırasında kendisinin Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia edenler de olmuştur. 312/924 yılında Kûfe ile Bağdad arasında kendisinin Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia eden bir adam ortaya çıkmıştır. Araplardan ciddi bir destek gören bu adamın üzerine Vezir Ebû'l-Kâsım el-Hâkânî, hâcibi Ahmed b. Saîd'i göndermiş, emrine 500 atlı ve 1000 yaya birlik vermiştir. Mehdîlik iddiasında bulunan Karmatî'nin ashabından bir kısmı öldürülmüş, kalanlar dağılmıştır.[1246]

Bu olaydan bir yıl sonra 313/925 yılında halife Muktedir'e Râfıza'nın Bağdad'daki Barasa camiinde toplandığı ve sahabeye kötü söz söylediği haberi ulaştı. Barasa Camii ilk kez bu yıl Şîîler'in toplantı yeri olarak zikredilmiştir.[1247] Halife onları tutuklaması için Nâzik'i gönderdi. Camide Cuma vaktinde namaz kılan otuz kişi buldular. Onlar Abbasî halifesi Muktedir'i imam kabul edenlerden uzak olduklarını söylüyorlardı. Nâzik onları tutukladı. Yapılan sorgulamada onların önderlerinin Ka'kî denen bir adam olduğu ortaya çıktı. Bu dâî, taraftarları için beyaz kilden yapılmış mühürler yaptırmıştı. Mühürlerin üzerinde "Muhammed b. İsmâil el-İmâm el-Mehdî, Allah'ın Velîsi" yazıyordu. Bunun üzerine tutuklananların hepsini hapsettiler. Vezir Hâkânî âlimlerden fetva alarak Barasa Camisi'ni yıkmak için halifenin huzuruna çıktı. Şayet cami yıkılmazsa burasının dâîlerin ve Karmatîler'in sığınağı haline geleceğini halifeye bildirdi. Halifenin izin vermesi üzerine cami yıkıldı ve mezarlığa çevrildi.[1248] Muhammed b. İsmâil'in mehdîliğini açıkça bekleyen bu grubun Karmatî olduğunda şüphe yoktur. Ancak bunların Cuma namazı kılmalarından şeriatı nesh etmedikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Irak'taki Karmatîler'in şeriatın neshi konusunda farklı tavırlar geliştirdiklerini söyleyebiliriz. Ebû Hâtim ez-Zuttî gibi bazıları şeriatı nesh ederken, bazıları nesh etmemiştir.

315/927 yılında Bağdad'da oturan bir adam, vezir Ali b. İsâ'ya komşularından bir adamın Karâmıta'ya mensup olduğunu ve Ebû Tâhir'e Bağdad'la ilgili haberleri ilettiğini söyledi. Adam tutuklanarak sorgulanmış; Ebû Tâhir ile aynı mezhepten olduklarını, bunun dışında onu tanımadığını söylemişti. Adam kendisinin Mehdî bekleyen Râfıza gibi olmadığını, kendi imamlarının Muhammed b. İsmâil soyundan birisi olduğunu ve onun Mağrib'de oturduğunu haber verdi. Vezir ondan Bağdad'da bulunan mezhep taraftarlarının listesini istedi. Ancak o konuşmadı. İşkence edilmesi,

[1246] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 59; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 150–151.
[1247] Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, 86.
[1248] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 65–66.

aç ve susuz bırakılması sonucu üç gün sonra öldü.[1249] Rivayeti esas alacak olursak Karmatîler'in Fatımîler'e bağlı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ancak tüm göstergeler Karmatîler'in bölünmeden sonra da Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam ettiklerini ve Ubeydullah'ın iddialarını benisemediklerini göstermektedir. Dönemin muhalif yazarları ve halk arasında Fatımîlerle Karmatîler arasında bir fark görülmediğini, Fatımîler'e de Karmatî olarak bakıldığını görmekteyiz. Bu nedenle, tutuklanan bu dâînin Bahreyn'deki Karmatîler'e değil de Fatımîler'e bağlı olduğu açık olduğu halde, komşusu onun Ebû Tâhir'le yazıştığını öne sürmüştür. Oysa dâî zamanındaki imamın Mağrib'de yaşamakta olduğunu açıkça belirtmektedir ki o, Fatımîler'in başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî olmalıdır. Yine Ebû Tâhir'le aynı mezhepten olmanın ötesinde bir diyaloglarının olmadığını belirtmesi Irak'taki Fatımî dâîleri ile Ebû Tâhir arasında bir ilişki olmadığının bir göstergesidir.

316/928 yılında Ebû Tâhir el-Cennâbî Bağdad'a yürüyerek şehri kuşatmıştı. Bundan cesaret alan Irak'taki Bakliye olarak bilinen Karmatîler Kûfe Sevadı'nda toplandılar. Reisleri Mesut b. Hureys, Ebû Seyyid'in Karmat lakaplı oğlu ve Abdan'ın kız kardeşinin oğlu Îsâ b. Mûsâ idi.[1250] Sâbit b. Sinan'a göre hareketin reisi Mesut b. Hureys'i, Ebû Tâhir komutan olarak tayin etmişti.[1251] Vâsıt Sevadı'nda toplanan Karmatîler on binden fazlaydı. Onların çoğunluğu Benû Zühel ve Benû Rifâ'a'dandı. Kalanlar ise Tafuf, Cünbülâ ve Tel Fihâr nahiyelerinde oturan İbn Nefîs oğullarıydı.[1252] Ayn Temr ve nahiyelerinden de harekete katılım olmuştu.[1253] Vasıt emiri onlara karşı direndiyse de bir süre sonra yenildi. Bu galibiyetle silah ve adam tedarik eden Karâmıta daha da güçlendi. Ayn Temr'deki grubun başında Îsa b. Musa vardı. O, Mehdî adına davette bulunuyordu.[1254] Onun davette bulunduğu bu Mehdî Muhammed b. İsmâil olmalıdır. İsâ b. Musa Kûfe'ye yürüyerek Kûfe açıklarına yerleşti. Haraç toplayarak Sevad'a amiller gönderdi. Kûfe valisi onlar gelmeden kaçmıştı. Bütün Sevad'a kendilerine hicret etmelerini söylemeleri için görevliler gönderdiler. Onlarla aynı düşünenlerle onlardan korkanlar davete katıldılar.

[1249] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 220–221.
[1250] Et-Taberî, *Târîh*, X, 119; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 354. Ehû Muhsin rivayetine göre hareketin komutanı sadece Mesut b. Hureys'ti. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 158.
[1251] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223.
[1252] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355.
[1253] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223.
[1254] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294.

Aşiretlerin önde gelenlerini kendi aşiretlerinin başına geçirdiler. İbn Ebî'l-Bevâdî'ye Kûfe haracını verdiler ve bazı Rebîa boylarını savaş komutanı tayin ettiler. Beldelerde birkaç gün kalarak hep birlikte Cuma namazı kıldılar.[1255] Daha sonra Kufe'ye vekil tayin ederek şehri terk ettiler. Onların şehri terk etmesi üzerine halk onların bıraktıkları görevlileri yendi. Bazılarını öldürdüler, bazıları da şehirden kaçtı. Bunu haber alan Karâmıta Kûfe'ye geri döndü. Bu esnada halifenin Bağdad'dan gönderdiği ordu da Kûfe'ye gelmişti. Yapılan savaşı Karmatîler kaybetti. Karmatîler'in çoğu öldürüldü, bir kısmı suda boğuldu, bir kısmı da kaçtı. İsâ b. Mûsâ ve Ebû'l-Hasen el-Husaybî denilen A'mâ lakaplı dâîler onlara savaşta şiirler söylüyorlardı. Kûfe'nin önderlerinden ve Abbasî ordusunun komutan yardımcısı Ebû Ali bir ev inşa ederek onları hapsetti.[1256]

El-Muvaffakî'de bulunan Hureys b. Mes'ud burada bir Dâru'l-Hicre inşa etmişti. Bölgeye tamamen hâkim olarak etrafta yağma yapmaya, insanları esir almaya ve öldürmeye başladı. Bu esnada Vasıt'ta komutan olan Bennî b. Nefîs onlarla savaştıysa da yenildi. Bunun üzerine halife Muktedir, Hureys'in üzerine Harun b. Garib'i gönderdi. Harun buradaki Karâmıta'yı yendi, çoğunu öldürdü, bir kısmını da esir aldı.[1257] Daha sonra her iki Karmatî grubun esirleri Bağdad'a götürüldü. Esirler Künâse kapısında öldürülerek asıldı. Îsâ b. Musa hapsedilmişti. Muktedir döneminin sonlarında Bağdad'da ordunun isyan çıkarması esnasında kaçarak kurtuldu.[1258] O, 320/932 yılında Bağdad'da çıkan isyanda hapisten kurtulmuş olmalıdır. Abdan'ın yeğeni olan İsa b. Musa pek çok kitap yazıyor ve bunları Abdan'a atfediyordu. Ehû Muhsin kendi döneminde Abdan'ın davetini yürütenlerin onu halife olarak görmeye devam ettiklerini belirtir.[1259] Bu bilgi bize Karmatî davetin, Ehû Muhsin'in eserini yazdığı IV./X. yüzyılın ikinci yarısında Fatımîler'den bağımsız olarak yürütüldüğünü ve Abdan'ın bu hareket üzerindeki manevî etkisinin devam ettiğini göstermektedir.

Irak'taki bu en büyük Karmatî başkaldırısından geriye kalanların bir kısmı daha sonra Hît'ten dönen Ebû Tâhir ile birlikte Bahreyn'e gittiler. Bunlar Ebû Tâhir'in askerleri içerisinde "Acemiyyûn" olarak biliniyorlardı. Çünkü onların çoğu Acemdi ve Kûfe'eki Tafuf sakinleriydi.[1260] Irak'taki Karmatîler'in savaşta kullandıkları

[1255] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294.
[1256] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294–296.
[1257] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 119; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VIII, 156.
[1258] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 296.
[1259] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 296.
[1260] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355.

sancakları da ele geçirilmişti. Bu sancaklar beyaz bezden yapılmış olup üzerinde şu Kur'an ayeti yazıyordu[1261]: "*Yeryüzünde ezilenlere eman vermeyi, onları imam ve mirasçılar yapmayı istiyoruz.*"[1262] Karmatîler, açıkça bir Kur'an ayetini referans almışlardı. Burada verilmek istenen mesaj, ezilen ve fakir halk kitlelerinin yanında yer aldıklarıdır. Ezilen kitleleri kurtarma iddiasıyla ortaya çıkan Karmatîler'in, kendilerinden olmayan ve kendilerine destek vermeyen halkı ezdikleri de bir vakıadır.

Bir taraftan Ebû Tâhir'in Mekke'ye saldırması, diğer taraftan Irak'taki Karmatîler'in saldırıları Bağdad yönetiminde birtakım iç muhasebelerin yapılmasına sebep olmuşa benzemektedir. Muhalefette olan eski yöneticiler için bu yaşananlar veziri sıkıştırmak için bulunmaz bir fırsattır. Nitekim Bağdad'ın önemli simalarından ve Munis'in yakın adamlarından Nasr el-Hâcip, Ali b. İsa'nın bu olaylarda Karmatîlerle yazıştığı iddiasını ortaya atarak onu zor durumda bırakmıştır.[1263]

Bu olaydan sonra Bahreyn Karmatîleri'ne paralel olarak Irak Karmatîleri'nin de siyasi güçlerinin zayıflamaya başladığını görmekteyiz. Zaten dağınık durumda olan ve farklı merkezlerden yönetilen Irak Karmatîleri bu başarısız isyanın ardından iyice dağılarak yerel küçük gruplar halinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Onlar artık Bağdad'daki siyasî mücadelelerde askeri güç olarak farklı taraflarda yer alıyorlar ve bu sayede ekonomik kazanç elde etmeye çalışıyorlardı. 320/932 yılında Bağdad'da çıkan ayaklanmada Munis el-Muzaffer yenilerek Bağdad'dan kaçmak zorunda kaldığında yanında Karâmıta'dan yaklaşık yetmiş kişi vardı. Munis bunları çeşitli siyasi faaliyetlerinde kullanmıştır.[1264] Halife el-Kâhir sarayında elli kadar dehliz yaptırmıştı. 322/934 yılında Fars bölgesinde yakalanıp Bağdad'a gönderilen Karmatî isyancıları halife bu dehlizlerde hapsetmişti. Ancak halife Huceriyye ve Sâciyye komutanlarına karşı gücünü artırmak için bu Karmatîler'i serbest bırakarak onlara ihsanlarda bulundu. Bunlar Ebû Tâhir tarafından gönderilen, ancak karaya çıktıklarında esir alınan kimselerdi. Esirlerden birisi Bahreyn Karmatîleri'nin önde gelenlerinden İbn Gamr idi.[1265] İlginçtir ki Abbasî halifesi, kendisine karşı isyan etmiş ve bu nedenle esir düşmüş olan isyancılardan kendi konumunu güçlendirmek için medet umar haldeydi.

[1261] 28/Kasas, 5.
[1262] Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 223; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VIII, 156; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 86.
[1263] El-Hemedânî, *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, XI, 257.
[1264] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 143–144.
[1265] İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 235, 246.

Muhammed b. Râik 323/934 yılında Bağdad'da ayaklandığında yanında Karâmıta'dan yardımcı bir grup vardı.[1266] 324/935 yılında Bağdad'a yirmi kişi ile girdiğinde yanında yine Karmatîler vardı.[1267] İbn Râik 327/938'de halifenin Bağdad'ı terk etmesini fırsat bilerek Bağdad'a girdiğinde yanına bin Karmatî almıştı.[1268] Dolayısıyla o, siyasî mücadelesinde Karmatî bir grubu kullanmıştır.

330/941 yılında Berîdî Bağdad'a kardeşinin ordusuyla girince İbn Râik'in Karâmıtası ondan eman dilemiştir.[1269] Zira Karmatîler sultanın ordusundan bir kısmını teşkil ediyordu. Bu ordu Tüzün'e bağlıydı[1270] ve muhtemelen Berîdî'ye karşı savaşmışlardı. İşin ilginç yanı Abbasîler'in başkentine saldıran ve içerisinde Karmatîler'in de bulunduğu Tüzün'ün ordusuyla savaşan Berîdî'nin ordusunda da Karmatîler vardı.[1271]

334/945 yılında Nâsıruddevle Bağdad'daki gemileri ele geçirdiğinde[1272] ve 337/948 yılında Muizzüddevle'nin Rey üzerine gönderdiği Abbasî ordusunda Karmatîler de vardı.[1273] 344/955 yılında da Samanî komutan İbn Mâhân'a karşı Rüknüddevle'nin ordusunda yer aldılar.[1274] 354/965 yılında Mervan isimli bir Karmatî, Seyfüddevle adına yolların güvenliğini sağlıyordu. Ancak Hıms'ta isyan ederek yenilmiş, taraftarları ondan sonra ayrılığa düşmüşlerdir.[1275]

320/931'li yılladan sonra muhaliflerinin ordularına küçük gruplar halinde katılmaları Irak Karmatîleri'nin 316/928 yılındaki büyük ayaklanmalarından ve ardından Bahreyn'de yaşanan sahte Mehdî krizinden sonra Abbasîler için bir tehlike olmaktan çıktıklarını göstermektedir. Mehdî krizi ve Irak'taki ayaklanmanın başarısızlıkla sonuçlanması Karmatîler'i büyük bir ümitsizliğe ve hayal kırıklığına sevk etmiştir. Nitekim bu dönemden itibaren lokal Karmatî grupların Bağdad'da güçlü olan askerî komutanların ordularına katıldıklarını, İbn Râik ve Büveyhî ordularında, halifenin ordularında, zaman zaman da isyan eden komutanların ordularında yer aldıklarını görmekteyiz. Artık bu aşamada itikadî endişelerin yerini ekonomik beklentiler almış gözükmektedir. Onlar başlangıçta eşitliği ve ezilenlerin kurtuluşunu

[1266] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 383; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 297.
[1267] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 304.
[1268] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 189.
[1269] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 331.
[1270] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 340.
[1271] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 202; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 69.
[1272] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 356.
[1273] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 369.
[1274] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 219.
[1275] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 255.

savunuyorlardı. Lakin Karmatîler'in toplumun geniş katmanlarını kuşatacak herhangi bir ekonomik modelleri yoktu. Bu nedenle itikadî ve siyasi hedeflerinden uzaklaşan Karmatî gruplar Abbasi yandaşı komutanların yanında yer alarak, en iyi bildikleri işe, askerliğe devam etmiş gözükmektedirler.

Karmatîler'in Irak'taki davet süreçlerini net olarak ortaya koyabilmek mümkün değildir. Çünkü bu konu ile ilgili bilgiler birbirinden kopuktur. Zaten bölünme sonrasında Karmatî hareket de dağınık bir yapı arz etmiştir. Ancak yine de başlangıçta hareketin en büyük kolunun Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa tarafından yönetildiğini söyleyebiliriz. Rey bölgesinde davetin daha düzenli yürüdüğünü ve buradan Irak'a dâîler gönderildiğini görmekteyiz. Kendisini imamın halifesi olarak gören Rey dâîsi Ebû Ya'kûb, Cezîre bölgesine Benî Hammâd'ı atamıştır. Benî Hammâd kitaplar yazarak Abdan'a nispet etmiştir. Onların Abdan'a nispet ettikleri kitaplardan bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-Hakki'n-Nîr*, *Kitâbu'l-Hakki'l-Mübîn*, *Kitâbu Bismillâhirrahmânirrahîm*. Benû Hammâd öldüğü zaman yerine İbn Hamdan geçmiştir. İbn Nedîm'in onu Musul'da görmüş olması Benû Hammâd'ın 330–350/942–961 yılları civarında Cezîre bölgesinde dâîlik yaptığını düşündürmektedir. Bu bilgiden hareketle onların yerine geçen İbn Hamdan'ın 350/961 yılı civarında Cezîre dâîsi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Hamdan pek çok kitap yazmıştır. *Kitâbu'l-Felsefeti's-Sâbia* bunlardan birisidir.[1276]

Rey dâîsi Ebû Ya'kûb, Ebû Abdullah ibn Nefîs'i Bağdad'a halifesi olarak görevlendirmiştir. Dolayısıyla o da IV./X. asrın ilk yarısında faal olmalıdır. O, dâîlerin en büyüklerinden birisiydi. Ancak onun hoş olmayan bazı davranışları Ebû Ya'kûb'a ulaşmıştı. Bunun üzerine o, Acemlerden bazılarını göndererek onu öldürtmüştür. İbn Nefîs'in kitabı yoktur.[1277] Yine Debîlî isimli bir dâî onun yardımcılığını yapıyordu. Debîlî, İbn Nefîs'ten daha uzun yaşamıştır ve onun da kitabı yoktur. Bir diğer Irak Dâîsi Hasanâbâdî'dir. O, Bağdad'da iki sarayın arasında kalıyordu. O, Şirmidî ed-Deylemî'nin kendisine kastedeceğini düşündüğü için Bağdad'dan Azerbaycan'a göç etmiştir. Muhtemelen IV./X. yüzyılın ortalarında bölgede dâî olarak görev yapmaktaydı. Bir diğer dâî İbn Nedîm'in arkadaşı olan Ali b. Vasif Ebû'l-Hasen'dir.

[1276] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1277] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.

Bağdatlıydı, ancak daha çok Rakka'da otururdu. Daha sonra Musul'a taşınmıştır. İbn Vasif, pek çok kitap yazarak Abdan'a atfetmiş ve Musul'da ölmüştür.[1278]

Tüm bu dâîler, Irak'ta IV./X. yüzyılın ikinci yarısına kadar Karmatî davetin sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu rivayetlerden Irak'taki Karmatî hareketin iki önemli merkezinin olduğu anlaşılmaktadır. Birincisi Kûfe Sevadı'nda, Vasıt'ta, Basra ve Bağdad'da yoğun olan ve çoğunluğu Abdan'ın yeğeni İsâ b. Mûsâ'nın önderliğini benimseyen Karmatî hareket idi. Bu hareket zaman zaman Bahreyn'le birlikte hareket etmiş gözükmektedir. İkinci önemli merkez ise Rey'dir. Buradan özellikle Cezîre bölgesine ve Bağdad'a dâîler gönderildiği anlaşılmaktadır. Ancak bunların dışında Fatımîler'e bağlı dâîlerin olduğu da aşikârdır. Fakat bölge Hamdan ve Abdan'ın bölgesi olduğu için burada Fatımî yandaşlarının oldukça sınırlı olduğunu söyleyebiliriz.

Irak'taki Karmatî davetin özellikle Bahreyn'deki hareketin zayıflamasına bağlı olarak zamanla Fatımî kanada kaydığına dair birtakım delillere sahibiz. Bu dönüşümün özellikle Muiz döneminden başlayarak IV./X. asrın ortalarından itibaren gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Kadı Abdülcebbâr kendi döneminde Zencânî diye bir dâînin Irak'ta önemli birisi olduğunu, ona bağlı olan Zeyd b. Rifâa, Nehracûrî, Avkî, Ebû Muhammed el-Müneccim gibi dâîlerin Basra'da hala (IV./X. asrın sonları ya da V./XI. asrın başları) sağ olduklarını belirtir. Bu dâîlerin Muiz ile konuştuklarından ve İbn Rizam'ın kitabından haberdar olduklarından bahseder.[1279] Dolayısıyla IV./X. yüzyılın sonlarında Irak'ta Fâtımî davetin oldukça güçlendiğini söyleyebiliriz.

Irak Karmatîleri yaklaşık bir asır bölgenin siyasî, sosyal ve kültürel olaylarında önemli etkilere sahip olmuştur. Onların kazandığı kötü ün karalama kampanyalarının en önemli malzemelerinden birisi haline gelmiş gözükmektedir. Siyasî rakiplerini zayıflatmak isteyen muhteris bürokratlar rakiplerini Karmatî olmakla damgalarken, bazı âlimler bu damgayı haksız olarak yemekten kurtulamamıştır. Zehebî'ye göre bu tip haksız ithama maruz kalanlardan birisi Hüseyin b. Rûh isimli Şîî âlimdir.[1280] Irak Karmatîleri'nin bölünmeden sonraki serüveni hayal kırıklıklarıyla doludur. Bölünmenin hemen ardından önderleri Hamdan ve Abdan'ı kaybederek lidersiz kalmışlardır. Bahreyn Karmatîleri'nin güçlenmesi ile onlara yanaşmışlar, ancak Bahreyn'de yaşanan Mehdî kriziyle yeni bir hayal kırıklığı yaşamışlardır. Bu olayın

[1278] İbn Nedîm, *Fihrist*, 172.
[1279] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 610–611.
[1280] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIV, 190–191.

ardından siyasî hedeflerinden büyük oranda vazgeçtikleri anlaşılan Irak Karmatîleri artık yeri geldiğinde muhalifleriyle birlikte hareket etmeye ve siyasî çekişmelerden rant sağlamaya çalışmışlardır. Sayıları hızla azalan ve hedeflerinden uzaklaşan Karmatîler zamanla ya diğer mezheplerin içerisinde erimişler, ya da Fatımî saflarına geçmişlerdir.

B. SURİYE'DE KARMATÎLİK

Bölünmenin ardından Abdan'ın dâîlerinden Zikreveyh'in, merkezî davetin önderlerinden birisinin teşvikiyle Abdan'ı öldürttüğü duyulunca Abdan'ın taraftarları intikam almak için onu aramaya başlamışlar, bunun üzerine Zikreveyh 286/899 yılında gizlenmiştir.[1281] Zikreveyh, Abdan'ın adamlarından korkusu yüzünden 289/902 yılına kadar gizlenmeye devam etmiş, bu esnada Ubeydullah'a bağlı kalmaya da devam etmiştir. Ancak bazı Fatımî rivayetlerine göre bu tarihten itibaren Zikreveyh ve oğullarıyla Ubeydullah el-Mehdî'nin arası açılmıştır.

Ubeydullah el-Mehdî'nin başa geçtiğinde yaptığı ilk işlerden birisi Ebû'l-Hüseyin el-Esved'i Suriye taraflarındaki Hama şehrine baş dâî olarak atamasıdır.[1282] Nisaburî'nin rivayetinden Ubeydullah'ın, bölünmeden sonra Kûfe dâîliğine Zikreveyh'in oğlu Ebû'l-Kâsım Yahyâ'yı atadığını anlamaktayız. Zikreveyh gizlenmiş olduğu için Kûfe dâîliğini yürüttüğü anlaşılan Ebu'l-Kâsım, Hama'daki baş dâî Ebû'l-Hüseyin'e bağlıydı. Ancak Ebû'l-Hüseyin gerekçesini bilmediğimiz bir sebepten ötürü onu Kûfe dâîliğinden azletmişti. Ebû'l-Kâsım ve kardeşleri buna çok kızmışlar ve Ubeydullah'a bir mektup göndererek Ebû'l-Hüseyin'in kendilerini günahsız yere Kûfe dâîliğinden niye azlettiğini sormuşlardı. Ancak Ubeydullah onlara cevap vermedi. Bunun üzerine üç kardeş toplanarak Selemiye'ye gidip Ubeydullah'ı öldürmeye karar verdiler. Şayet becerebilirlerse Ebû'l-Hüseyin'i de öldüreceklerdi.[1283] Zikreveyh'in üç oğlu Selemiye'ye hareket etmiş, ancak Ubeydullah'ın Bağdad dâîleri Hâmid b. Abbas ve İbn Abd bunu haber almışlardı. Bir mektup yazarak imamı uyardılar.[1284] Diğer yandan Selemiye valisi olan Sebük ed-Deylemî Ubeydullah'ın tavırlarından şüphelenmiş ve onu araştırmaya başlamıştı. Bunun üzerine Ubeydullah, Bağdad'daki etkili dâîlerinden bu valinin Selemiye'den ayağının kaydırılması için

[1281] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. Stern, "Abdân", 96.
[1282] Ehû Muhsin'e göre Ebû'l-Hüseyin, Zikreveyh'in, oğlu ile birlikte 289/902 yılında Şam'a gönderdiği dâîdir. Dolayısıyla Ebû'l-Hüseyin, onun oğlunun yardımcısıdır. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 246.
[1283] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 274.
[1284] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 274.

yetkili kişilere rüşvet verilmesini istedi. Dâîler bu yöntemle valinin görevden alınmasında başarılı olmuşlardı. Bağdad'a çağrılan vali, Ubeydullah'la ilgili kuşkularını dile getirerek onu tutuklamak için yeniden görevlendirilmesini istedi. Bu, Zikreveyh'in oğullarının Selemiye üzerine yürüdükleri haberinin ulaşmasına denk gelmişti. Bunun üzerine halifenin, Zikreveyh'in oğullarının Ubeydullah'ın adamı olduğundan ve Selemiye'de onunla buluşarak güç birliği edeceğinden herhangi bir şüphesi kalmamıştı. Bu nedenle halife, eski valiyi yeniden görevine iade ederek Karmatîler'den önce şehre girmesini ve Ubeydullah'ı tutuklamasını istedi.[1285] Ubeydullah Bağdad dâîlerinin mektubunu alır almaz yanına oğlu Ebû'l-Kâsım'ı ve birkaç kişiyi daha alarak hemen Selemiye'yi terk etmişti. Ubeydullah'ın ilk durağı Dımeşk olmuştu. Ancak burada fazla kalmayarak yürüyüşüne devam etmiş ve Ramle'ye ulaşmıştı. Şehrin yöneticisi Ubeydullah'ın sadık bir taraftarı olduğu için onu şehrin dışında karşılamış ve onun ayaklarına kapanmıştı. Onların şehre girmelerinden kısa süre sonra Ubeydullah'ın vasıflarını belirten ve bulunduğu takdirde tutuklanmasını emreden emirname yöneticiye ulaştı. Şehrin yöneticisi belirtilen vasıflarda birisinin gelmediğini belirten bir cevabi mektup yazdı. Bu olaylar 289/902 yılında oluyordu.[1286]

Bu esnada Zikreveyh'in adamları validen önce şehre gelmişlerdi. Ancak Ubeydullah'ın şehri terk etmiş olduğunu gördüler. Nîsâbûrî'ye göre Ebû'l-Kâsım ve kardeşi Ebû'l-Mahzûl Hüseyin Selemiye'de kalmış, diğer kardeşleri Muhammed Irak'a dönmüştü.[1287] Ancak gerek muhalif rivayetlerden, gerekse Nîsâbûrî'nin rivayetinin devamından Ebû'l-Kâsım'ın muhtemelen Selemiye'ye hiç gelmediğini anlamaktayız. Zira Ebû Mahzûl, Ubeydullah'la Ramle'de görüştüğünde kardeşinin Dımeşk'i kuşatmış olduğunu ve aralarının açık olduğunu belirtmiştir.[1288]

Nîsâbûrî'nin rivayetine bakacak olursak valinin Bağdad'dan hareket etmesi muhtemelen Zikreveyh'in oğullarının Selemiye'ye gelişinden bir hayli sonra olmalıdır. Zira Ebû Mahzûl Selemiye'ye geldikten sonra, muhtemelen dikkat çekmemek için, az bir adamla Ubeydullah'ın peşine düşmüş ve onlara Ramle'de

[1285] Ubeydullah'ın yanında yer alan Câfer el-Hâcib'e göre Zikreveyh'in oğullarıyla Ubeydullah arasında herhangi bir bağ yoktu. (Bkz. El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 188–189.) Ancak diğer bir erken dönem Fatımî dâîsi Nîsâbûrî, Zikreveyh'in oğullarının davetle olan ilişkilerine açıkça işaret etmektedir. Bkz. El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 274–275.
[1286] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 189–193.
[1287] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 275.
[1288] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 276.

ulaşmıştır. Ebû Mahzûl, Ubeydullah'a kendilerinin Kûfe'den harekete geçmelerinin nedeninin Ubeydullah olmadığını, kardeşinin Dımeşk'i muhasara ettiğini, kendisinin buraya geldiğinde Dımeşk'in düşmek üzere olduğunu haber verdi. Ondan, geri dönerek işin başına geçmesini istedi. Kendilerinin ondan razı olduklarını, sıkıntının kaynağının kendilerini görevden alan Ebû'l-Hüseyin olduğunu söyledi. Şayet kendisiyle dönmeyecekse, hiç olmazsa kendisini kardeşinin üzerine dâî olarak atamasını rica etti. Zira kardeşi kendisine kızgındı. Ubeydullah muhtemelen mecburiyetten Ebû Mahzûl'ün kardeşine, Ebû Mahzûl'den razı olması için bir mektup yazdı. Yine baş dâî Ebû'l-Hüseyin'e de bir mektup yazarak kendi adına biriktirmiş olduğu vergilerden Ebû Mahzul'e 500 dinar vermesini emretti.[1289] Ebû Mahzûl mektupla birlikte Hıms'taki Ebû'l-Hüseyin'e geldi. Ancak Ebû'l-Hüseyin ona hiçbir şey vermediği gibi onu huzurundan kovdu. Bunun üzerine Ebû Mahzûl Dımeşk'i kuşatmış olan kardeşi Ebû'l-Kâsım'ın yanına giderek ona Ubeydullah'ın mektubunu verdi. Ebû'l-Kâsım mektubu öpüp okuyunca yönetimi kardeşine devretti.[1290]

Nîsâbûrî'nin rivayetinde çok önemli bir çelişki dikkati çekmektedir. O, bir taraftan Zikreveyh'in oğullarının kendilerini Kûfe dâîliğinden aldığı için Ubeydullah'ı öldürme konusunda anlaştıklarını söylerken, diğer yandan Ebû'l-Kâsım'ın Ubeydullah'tan gelen mektuba tazim göstererek mektuptan hareketle yönetimi kardeşine bıraktığını belirtmektedir. Ebû'l-Kâsım'ın hem Ubeydullah'ı öldürmek istemesi, hem de onun mektubuna tazim gösterip mektuptaki emre riayet etmesi çelişkili gözükmektedir. Diğer yandan rivayet Ebû Mahzul ve Ebû'l-Kâsım'ın arasının açık olduğunu da belirtir. Şu halde Ebû'l-Kâsım'ın, kendilerinden dâîliğin alınmasından sonra Ubeydullah'a bağlı kalmaya devam etmeleri gerektiğini savunduğunu, oysa Ebû Mahzûl'ün Ubeydullah'ı öldürmeye niyet ettiğini, aralarındaki soğukluğun bu tartışmadan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Nitekim Ebû Mahzûl kardeşinin ölmesinden sonra bu planını yeniden yürürlüğe koymuş, Ebû'l-Hüseyin'i ve Ubeydullah'ın ailesinden bazı kimseleri öldürmüştür.

Ebû'l-Kâsım'ın, kardeşi gelmeden önce Dımeşk'teki faaliyetleri hakkında muhalif kaynaklarda birtakım rivayetlere sahibiz. Rivayete göre Zikreveyh önce Kûfe

[1289] Câfer el-Hâcib, Ubeydullah ile yaşadıkları göçü anlatan *Sîre*'sinde bu olaydan hiç bahsetmez. Muhtemelen o, Ebû Mahzûl'ün davetle olan bağını tamamen silmek istemektedir. O, Ebû Mahzul'ü Hâricî olarak görmekte ve imamla onun arasında hiçbir ilişki olmadığını iddia etmektedir. Bkz. El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer*, 188–189.
[1290] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 276.

yakınında bulunan Bedevî Araplardan Esed ve Tay kabilelerini yanına çekmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştı. Fakat Kelb kabilesinin Benû Uleys kolunun özellikle köleleri onlara katılmıştır. Bunlar 289/902 yılında Semâve'de Yahya isimli Ebû'l-Kâsım'a biat ederek ona Şeyh lakabını vermişlerdi. O, kendisinin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık[1291] olduğunu iddia etmiştir.[1292] Onun, hareketin etkisini artırmak için bu iddiada bulunmuş olması muhtemeldir. Şeyh, ülkenin çeşitli yerlerinde kendilerine bağlı yüz bin kişinin olduğunu iddia ediyor, bindiği devenin ilahî bir kuvvet tarafından yönlendirildiğini öne sürüyordu. Ona Benî Esbağ'dan bir grup katılmış ve kendilerine "Fatımîler" adı verilmişti. Mu'tezıd'ın kölesi Şibl, Rusafe nahiyesinde onların üzerine yürümüş, ancak yenilerek öldürülmüştü. Rusafe mescidini yaktılar ve uğradıkları her köye saldırdılar. Onlara karşı gelen Toğc'u defalarca yendiler.[1293] 290/903 yılı girdiğinde Toğc, kölelerinden Beşir'i onların üzerine gönderdi. Ancak Beşir yenilerek öldürüldü. Bu olaydan hemen sonra Karmatîler Dımeşk üzerine yürüyüp şehri muhasara ettiler.[1294]

Muhtemelen Ebû Mahzûl bu aşamada kardeşinin yanına gelmiş ve ona Ubeydullah'ın mektubunu getirmişti. Karmatîler'in Dımeşk'i muhasara ettikleri ve Toğc'un adamlarının çoğunun Karmatîlerce öldürüldüğü haberi halifeye ulaştırıldı. Bu esnada Mısırlılar da Bedr'in komutasında bir orduyu Dımeşk'e yardım için göndermişlerdi. Yardımların gelmesiyle zorda kalan Karmatîler'in reisi Yahya, Mağripli birisinin attığı bir mızrak ve bir neftçinin attığı ateşli okla yanarak ölmüştü.[1295] Nîsâbûrî'ye göre Yahya, kardeşi Hüseyin, Ubeydullah el-Mehdî'nin mektubuyla gelince taraftarlarına kendisinin semaya yükselerek orada 40 gün kaldıktan sonra geri döneceğini, bu esnada kardeşine biat etmelerini emretmiştir. Muhtemelen buradan hareketle Yahyâ'nın taraftarları onun öldürülmediği, göğe yükseldiği ve kırk gün sonra geri geleceği iddiasında bulunmuşlardır.[1296] Böyle düşünmelerinin en önemli nedenlerinden birisi Yahyâ'nın cesedinin ölüler arasında bulunamamış olmasıdır.[1297] Yahya'nın ölümünden sonra taraftarları onun emri

[1291] Ehû Muhsin rivayetine göre o, Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelen bir imama davet etmiştir. Bkz. El-Nuveyrî*, Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 246.
[1292] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 426.
[1293] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 426.
[1294] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 436.
[1295] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 197; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 436.
[1296] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 277.
[1297] İbnü'l-Adîm ona bir ok isabet ettiğinin görüldüğünü, ancak onun naşının ölüler arasında bulunamadığını belirtir. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 931.

doğrultusunda kardeşi Hüseyin'in etrafında toplandılar.[1298] Hüseyin, Dımeşklilerle kendisine haraç ödemeleri karşılığında anlaşarak kuşatmaya son verdi.[1299] Onun bu kararında Hımslılar'ın kendisini davet etmelerinin[1300] etkisi olmalıdır. Hüseyin 290/902 yılı recep ayında Hıms'a girerek minberlerinde hutbe okuttu.[1301] Şaban ayında yanına amcasının oğlu İsa b. Mehdî[1302] geldi. Abdullah b. Muhammed b. İsmâil diye çağrılıyordu. Ona Müddesir künyesini takarak kendisinden sonra yerine geçmesi için ona ahit verdi. Onun Kur'an'da geçen "Müddesir"[1303] olduğunu iddia etti. Kendi gulamına da Mutavvık adını verdi.[1304] Bu esnada Hüseyin'in başarılarını gören Ubeydullah'ın Suriye baş dâîsi Ebû'l-Hüseyin, Hama'dan hareket ederek onun yanına geldi. Ancak Hüseyin'in kendisine kızgın olduğunu görünce kaçtıysa da yakalandı. Hüseyin, yakalanan Ebû'l-Hüseyin ve oğlu ile birlikte Hıms'tan hareket etti.[1305] Hama, Maarratünnu'mân, Baalbek ve diğer beldeleri ele geçirerek halkını öldürdükten sonra Selemiye'ye yürüdü. Selemiye halkı ona karşı koyunca onlara eman verdi. Bunun üzerine şehrin kapılarını açtılar.[1306] Hüseyin şehre girince yanında bulunan Ebû'l-Hüseyin'i öldürerek evinde Mehdî adına birikmiş ne kadar mal ve para varsa hepsine el koydu. Hüseyin, Selemiye'ye girdiğinde başlangıçta Hâşimîler'e dokunmamıştı. Ancak Mutavvık komutasında gönderdiği ordu, kendilerine karşı gelen Ebû'l-Eğar komutasındaki Abbasî ordusunu yendiklerinde Selemiye'deki Hâşimîler'in Abbasîler'den yardım istediklerine dair mektupları ele geçirdi. Bunun üzerine Hüseyin, Selemiye'deki 141 Hâşimî'yi öldürdü.[1307] Ubeydullah el-Mehdî'ye bir mektup yazarak dönmesini ve başa geçmesini istedi. Ubeydullah döneceğine dair bir

[1298] Bütün rivayetler Hüseyin'in Yahya'nın kardeşi olduğunu tasdik eder mahiyettedir. Ancak İbn Ebî'l-Ezher'in, Yahya'nın katibi İsmâil b. Nu'mân'a dayandırdığı rivayet Hüseyin'in Yahya'nın kardeşi olmayabileceğini düşündürmektedir. Rivayete göre İbn Ebî'l-Ezher, İsmâil'e "Yahya'nın yerine geçirdiğiniz kişi onun kardeşi miydi?" diye sorunca İsmâil şöyle demiştir: Vallahi bunu bilmiyoruz. Bu olaydan iki gün önce bize geldi. Ona "Sen imamın nesi oluyorsun?" diye sorduk. "Ben onun kardeşiyim" dedi. Ancak Şeyh'ten (Yahya) bu konuda daha önce bir şey işitmemiştik. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 932.

[1299] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 198.

[1300] Hımslılar ona yazdıkları mektupta "Bize gel, Dımeşk'i bırak, biz sana itaat ederiz." diyorlardı. Bkz. El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 277.

[1301] Hutbede hatipler şöyle diyorlardı: "Allah'ım! Bizi, mirasçı olan beklenen Mehdî'ye, Sâhibu'l-Vakt'e, Müminlerin Emiri Mehdî'ye ulaştır. Allah'ım! Yeryüzünü onunla adalet ve doğrulukla doldur. Helak et Allah'ım. Düşmanlarımızı helak et." Bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 198.

[1302] Ehû Muhsin onun adını İsa b. Mihreveyh olarak verir ki bu rivayet daha doğru gözükmektedir. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 247.

[1303] 74/Müddesir, 1.

[1304] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 198; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 437.

[1305] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 277–278.

[1306] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 198; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 437; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 250.

[1307] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 278–279.

cevap yazdı. Bunun üzerine Hüseyin Selemiye'de 291/903 yılından itibaren dört ay Ubeydullah'ın dönüşünü bekledi.[1308]

Bu esnada Abbasî halifesi Müktefî kendisine Dımeşk ve Mısır'dan gelen şikâyet mektupları üzerine Karmatîler'in üzerine yürümeye karar vermişti. Ordusuyla Rakka'ya inen halife, Muhammed b. Süleyman komutasındaki orduyu Hüseyin'in üzerine gönderdi.[1309] Bunu haber alan Hüseyin, Selemiye'den bir orduyu onların üzerine göndererek kendisi şehirde kaldı. Ubeydullah'ın dönüşünden ümidini kesmiş olan Hüseyin, Ubeydullah'ın evine girerek onun cariyesini, oğlu Muhammed'i ve evdekileri öldürdü. Öldürülenler toplam 88 kişiydi.[1310] Bu arada Hüseyin'in adamları yapılan savaşı kaybetmişlerdi.[1311] Hüseyin, ashabının yenildiğini haber alınca kardeşi Ebû'l-Fadl'a sahip oldukları malları emanet ederek güvenilir bir yer bulana kadar çölde ilerlemesini emretti. Hüseyin, Müddesir ve Mutavvık'la birlikte hareket etmişti. Ancak ihtiyaçlarını gidermek için adam gönderdiği Dâliye'de yakalandılar ve Rakka'ya getirildiler. Halife onları Bağdad'a götürdü. Sâhibu'ş-Şâme Hüseyin burada 291/903 yılında idam edildi.[1312]

Fatımî yazarların iddialarına göre Hüseyin'e niye isyan ettiği sorulduğunda o, Ubeydullah el-Mehdî'nin emriyle isyan ettiğini, kendisinin Karâmıta'dan olmadığını öne sürmüştür. Bunun üzerine onun tasvirleri doğrultusunda Ubeydullah'ın yakalanması için emir çıkartılmıştır.[1313] Hüseyin'in kendisini kurtarmak için böyle bir iddiada bulunmuş olması muhtemeldir. Ubeydullah'ın bu tarihlerde şiddetle aranıyor olması da bu bilgiyi doğrular mahiyettedir. Başlangıçta Ebû Mahzul Hüseyin'den korktuğu için Selemiye'yi terk etmek zorunda kalan Ubeydullah, daha sonra Ebû Mahzul'ün kendisini şikayet etmesiyle bu defa Abbasiler'den kaçmak zorunda kalmıştır. Sâhibu'ş-Şâme Hüseyin'in öldürülmesinin ardından onun taraftarlarından İsmâil b. Numan, Kâsım b. Sîmâ'nın aracılığıyla eman diledi. Bu adam Benî Uleys'in kölelerindendi. Yaklaşık 60 kişi olan bu gruba eman verildi. Halife onlara ihsanlarda

[1308] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 280.
[1309] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 200; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 399; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 439; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 348.
[1310] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 280–281.
[1311] Et-Taberî, *Târîh*, X, 11; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 200; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 399; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 439.
[1312] Et-Taberî, *Târîh*, X, 11–14; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 201–202; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 251–256; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 442–443; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 353–354; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 932–937, 942.
[1313] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 92; el-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 283–284.

bulunarak Kâsım b. Sîmâ ile birlikte onları Rahbe'ye gönderdi. Ancak onlar bir süre sonra Kâsım'a hıyanet etmek istediler ve öldürüldüler.[1314]

Ebû Mahzûl Hüseyin kendisini Muhammed b. İsmâil soyuna nispet ederek ve kendisi için Mehdî sanını kullanarak Ubeydullah'ı takip etmiş gözükmektedir.[1315] Kadı Nu'mân'a göre o, İnsanları kendisine yöneltmek için kendisini Rasûlullah ailesinin velîsi olarak görüyordu.[1316] Dolayısıyla o, Irak Karmatîleri'nin yaptığı gibi Muhammed b. İsmâil'in Kâim el-Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam etmemiş; aksine Ubeydullah'ın izinden giderek kendisini Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelen bir imam olarak göstermiştir.

Oğullarının ölümünden sonra Zikreveyh'in bir süre daha gizlendiğini görmekteyiz. Zikreveyh'in tutuklanan ashabına dayanan Muhammed b. Davud b. Cerrâh rivayetine göre Karmatîler'den bir adam Zikreveyh'in kendi evinde saklandığını itiraf etmişti. Zikreveyh'in gizlenmesi için yeraltında bir kuyu kazılmıştı. Kuyunun üzerinde demir bir kapı vardı. Herhangi bir şüpheli durum olduğunda bu demir kapının üzerine ocak kurulur, evin kadını bu ocakta ateş yakarak ekmek pişirirdi. Zikreveyh Mu'tezıd ölene dek (289/902) dört yıl bu şekilde gizlendi. Sonra bu kuyudan bir eve taşındı. Bu evin içerisinde gizli bir bölme vardı. Bu evin iç kapısı açıldığı zaman bu gizli bölmenin kapısını kapatıyor, içeriye giren kişi kapının arkasında kalan gizli bölmenin girişini göremiyordu. Zikreveyh 293/906 yılına kadar sürdürdüğü gizlilik döneminde etrafa dâîler göndererek davetini yaymaya çalışıyordu. Bu dönemde Kâsım b. İbrâhim onun halifesi olarak işleri yürütüyor, kararlarını ondan bağımsız olarak alıyordu. Çöl halkından bir grup Zikreveyh'e destek vermişti. Suar köyü sakinleri ona secde edecek kadar bağlıydılar. Taraftarları onu Seyyid ve Mevla olarak adlandırıyordu.[1317]

Zikreveyh, oğlu Hüseyin'in 291/903 yılında öldürülmesinden sonra 293/905 yılına kadar davetini gizlice sürdürmeye devam etmiştir. Hüseyin'in öldürülmesi Zikreveyh'in gücünü ciddi biçimde azaltmış olmalı ki iki yıl daveti gizlice sürdürerek

---

[1314] Et-Taberî, *Târîh*, X, 14; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 202; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 14; İbnü'l-Esîr, el-*Kâmil*, VII, 443–444.

[1315] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 256–257; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 348; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 944. Onun, kendisini Ahmed b. Muhammed b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık olarak izhar ettiği rivayet edilir. Diğer rivayete göre o kendisini Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Câfer es-Sâdık olarak sunmuştur. Yine onun Muhammed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık olduğu ya da Abdullah b. Muhammed b. İsmâil olduğu da rivayet edilir. Bkz. İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 928; el-Makrizî, *Mukaffâ*, 604.

[1316] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 220.

[1317] Et-Taberî, *Târîh*, X, 127–128; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 18.

toparlanmaya çalışmıştır. Muhammed b. Davud b. Cerrah'ın rivayetine göre Zikreveyh, oğlu Hüseyin'in öldürülmesinden sonra Fellûce'ye bağlı Zabuka köyünde çocuk eğiticiliği yapan bir dâîsini görevlendirdi. Adamın adı Abdullah b. Saîd, künyesi Ebû Ğanim idi. O daveti gizlice yürüttüğü için Nasr olarak biliniyordu. O, başlangıçta Kelb kabilelerini davet etmeye çalıştı. Ancak bu kabileden Mikdam b. Keyyal isimli birisinden başka hiç kimse onun davetine katılmadı. Ancak o, Kelb'in kolları olan Esbağ, Uleysîler, Saâlîk'ten pek çok kimseyi yoldan çıkardı. Böylece gücü arttı. Sultanın Dımeşk ve Ürdün amili Ahmed b. Kayıklık, Mısır'da İbn Halic'le savaşıyordu. Ebû Ğanim Nasr bunu fırsat bilerek Şam'a doğru hareket etti. Havran ve Besniye'den Busrâ ve Ezriat'a yürüdü. Vali Mısır'da olduğu için Karâmıta'ya karşı halk savaşıyordu. Ebû Ğanim bu şehirlerin halklarına eman verdi, ancak kendisiyle savaşanları öldürdü ve mallarına el koydu. Sonra Şam'a doğru harekete geçti. İbn Kayıklık'ın vekili Salih b. Fadl ona karşı koyduysa da Ebû Ğanim onu öldürdü ve ordusu dağıldı. Ancak halk şehri savunduğu için Dımeşk'e giremedi. Bunun üzerine Ebû Ğanim Taberiye şehrine hareket etti. Onlara Dımeşk ordusundan muzdarip bir grup katıldı. Ebû Ğanim ile Ahmed b. Kayıklık'ın Ürdün amili Yusuf b. İbrahim b. Boğamerdî savaştı. Karmatîler onu öldürerek Ürdün'ü aldılar.[1318]

Olanları duyan halife, Hüseyin b. Hamdan ve bazı komutanları onu tutuklamak üzere görevlendirdi. Halifenin gönderdiği ordu Dımeşk üzerine yürüdü. Bunu haber alan Karâmıta Semâve'ye doğru geri çekildi. Hüseyin b. Hamdan onları takip etti. Ancak onlar iki ırmak arasında birinden diğerine geçiyorlar, geçtikleri yerdeki köprüleri de bozuyorlardı. Hüseyin suyu geçemeyince onları takip etmeyi bırakarak Rahbe'ye döndü. Karâmıta ise Hît'e yönelerek burayı kuşattı. Ancak surların sağlamlığı yüzünden burayı alamadılar. Bunun üzerine etrafı yağmaladılar, Fırat'taki gemileri talan ettiler, evleri yaktılar, üç bin deveyi malları ve buğdaylarıyla birlikte aldılar.[1319]

Bu arada Karmatîler'i takip etmek üzere görevlendirilmiş olan Muhammed b. İshak b. Kündâcık Karâmıta Hit'te iken onlara bir hayli yaklaşmıştı. Bunun üzerine Karmatîler tekrar Fırat'ın kollarının arasına dönerek bataklıklarda kendilerini gizlemeye çalıştılar. Muhammed onları takip etmeye devam etti. Bu esnada halife,

[1318] Et-Taberî, *Târîh*, X, 122–123; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 203; Arîb el-Kurtubî, *Sılat*, XI, 19.
[1319] Taberî, *Târîh*, X, 122–123; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 203–204; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 19.

Hüseyin b. Hamdan'a bir mektup göndererek Rahbe yönünden Karâmıta'nın üzerine yürümesini ve Muhammed b. Kündâcık ile birleşerek onları sıkıştırmasını emretti. Böylece Karmatîler iki ordu arasında sıkıştırılacak, kaçma şansları olmayacaktı. Durumun kendi aleyhlerine geliştiğini anlayan Karmatîler'den Kelb kabilesine mensup olanların bir kısmı Ebû Ğanim Nasr'ı öldürerek başını halifeye gönderdiler. Onlardan Zi'b b. Kâim denen adam Ebû Ğanim'in başını halifeye götürdü ve ondan eman diledi. Bunun üzerine halife onlara eman verdi. Ancak Ebû Ğanim'in öldürülmesi Karmatîler arasında iç karışıklığa sebebiyet vermişti. Birbirlerine düşerek kendi aralarında kısa süreli çarpışmalar yaşadılar.[1320] Tartışmanın temel konusu Ebû Ğanim'in öldürülmesiydi. Bu olaylar yüzünden Ebû Ğanim'in öldürülmesine destek veren kabileler Ayn Temr'e giderek Esed Oğulları'na sığındılar ve kendilerini affetmesi için halifeye mazeret bildirdiler. Halife onları affetti. Ancak her ne olursa olsun davalarından vazgeçmeyen diğer grup ise Mâeyn'de kalmaya devam etti.[1321]

Ebû Ğanim'in öldürülmesi üzerine Zikreveyh, dâîsi Kâsım b. Ahmed b. Ali'yi onlara gönderdi. Kâsım b. Ahmed onlara Zi'b'in yaptığını kınadı ve böyle yapmakla onların dinden çıkmış olduklarını belirtti. Onlara zuhur vakitlerinin geldiğini bildiriyordu.[1322] Bu, Mehdî'nin zuhur edeceği ve gizli davet döneminin sona ereceği anlamına gelmekteydi. Zikreveyh'in bu iddiası açıkça İsmâilî itikadına uygundur. O, kendisini zuhuru beklenen Mehdî olarak görmüş olmalıdır. En azından o, imam olarak zuhur edecek ve davet açıktan yürütülecekti. Kâsım b. Ahmed onlara Kûfe'de kendilerine kırk bin kişinin, Sevad'da ise dört yüz bin kişinin biat ettiğini ileri sürdü. Onlara Kûfe'yi buluşma yeri olarak belirledi ve bunu Kur'an'da Hz. Musa ile Firavun arasındaki durumu belirtmek üzere geçen "zinet günü" ayetine dayandırdı. "(Musa): Sizin bizimle buluşma zamanınız ziynet (bayram) günü ve insanların toplanacağı kuşluk vaktidir dedi."[1323] ayetinden hareketle 293/905 yılı kurban bayramı sabahı güneş doğmadan Kûfe'ye hareket etmelerini emretti. Onlara orada kendilerine

[1320] Et-Taberî, *Târîh*, X, 123–124; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 204; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 19. Taberî'nin rivayetine göre Ebû Mahzul Hüseyin'den sonra yerine geçen kardeşi 293/905 yılında Dâliye'de ortaya çıkmış, önce Dımeşk'e saldırmış, sonra Taberiye'ye saldırarak burayı almıştır. Ancak rivayette bahsedilen Hüseyin'in kardeşi Ebû Ğanim Nasr olmalıdır. Zira Hüseyin'in kardeşi olarak belirtilen kişinin ortaya çıktığı tarih ve sireti Ebû Ğanim'inki ile birebir örtüşmektedir. Rivayet için bkz. Et-Taberî, *Târîh*, X, 121–122; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 18.

[1321] Et-Taberî, *Târîh*, X, 124; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 204; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 19.

[1322] Et-Taberî, *Târîh*, X, 124; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 204; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 19–20.

[1323] 20/Tâhâ, 59.

zuhurun gerçekleşeceğini haber verdi. Kâsım b. Ahmed ve beraberindekiler Kûfe'ye kadar herhangi bir engelle karşılaşmadılar. Karmatîler 800 atlı ve develere binmiş bir miktar yaya birlikten oluşuyordu. O dönemde Kûfe valisi İshak b. İmran idi. Vali Karmatîler'e karşı savaştı. Karmatîler "Ey Hüseyin'in kanı" diye bağırıyorlardı. Bununla kastettikleri Bağdad'da asılmış olan Ebû Mahzul'dü. Beyaz bayrak kullanıyorlardı. Kasım b. Ahmed'e çadır kurdular ve ona "Rasûlullah'ın oğlu" dediler. Savaş ikindi vaktine kadar sürdü ve Karmatîler yenilerek Kadisiye'ye doğru çekildiler.[1324] İshak bunun üzerine halifeye bir mektup yazarak yardım istedi. Halife ona Vasif b. Sivartekin et-Türkî, Fadl b. Musa, Bişr el-Hâdim, Afşin ve diğer komutanların emrinde bir birlik gönderdi. Kadisiye'ye vardılar ve Savân'a indiler. Yine Kâsım b. Sîmâ ve diğer Arap kabile reislerine Karmatîlerle savaşmak üzere hazırlanmalarını emretti. Halifenin ordusu, İshak b. İmran'ı şehri korumak üzere Kûfe'de bırakarak Kûfe ile Kâdisiye arasındaki Suar'a geldi.[1325] Zikreveyh burada onları karşıladı. Zira o, saklandığı yerden çıkmış ve işin başına geçmişti.[1326] Kasım, taraftarlarına: "Bu sizin beklediğiniz, sahibiniz, seyyidiniz, velînizdir." dedi. Taraftarlarının hepsi bineklerinden inerek ona doğru yürüdüler ve secdeye kapandılar. Zikreveyh için büyük bir çadır yapıldı ve çadırın etrafını tavaf ettiler. Sevad ve diğer yerlerden daveti benimsemiş olanlar ona geldiler ve durumu güçlendi.[1327] Zikreveyh, Abbasi ordularını arkadan çevirerek kısa sürede başarı elde etti. Halifenin ordusundan sadece atlı birlikler ve yaralı olanlar kurtulabildi. Bu olay Zikreveyh'in gücünü iyice artırdı. Zira Abbasî ordusundan ciddi bir ganimet ve savaş araç gereci elde etmişti.[1328]

294/906 yılının hemen başında Zikreveyh Mesniye nehrinden hacılara saldırmak üzere harekete geçti. Onlar Selman denen ırmağa ulaşarak kervanları beklemeye başladılar. Böylece kendileri ile Sevad arasına çölü engel olarak koymuş oldular. Ancak ilk kafile, Vâkısa'ya ulaştığında yöre halkı tarafından uyarıldığı için beklenenden daha erken hareket ederek kurtuldu. Bunun üzerine Zikreveyh harekete geçerek önce Vâkısa'ya, sonra Zübâle'ye gitti. Bu arada halifenin ordusu Uyûnu't-Taf'a vardığında Zikreveyh'in Selman'dan ayrıldığını haber aldı. Zikreveyh ise

[1324] Et-Taberî, *Târîh*, X, 125–127; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 205; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 20.
[1325] Et-Taberî, *Târîh*, X, 125; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 206; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 20.
[1326] Ehû Muhsin'e göre o, Derne denen köyde onlara katılmıştır. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 265.
[1327] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 266.
[1328] Et-Taberî, *Târîh*, X, 126; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 207.

Mekke yoluna giderek Akabetü'ş-Şeytan'da Mekke'den dönen Horasan kafilesine saldırdı. Aralarında şiddetli bir savaş yaşandı. Zikreveyh onlara güç yetiremeyeceğini anlayınca aralarında Sultan'ın vekili olup olmadığını sordu. Onlar içlerinde sultanın vekili bulunmadığını, kendilerinin hacı olduklarını haber verince onlara gitmeleri için izin verdi ve muhatabının halife ve ordusu olduğunu söyledi. Ancak onlara arkalarından saldırarak pek çoğunu kılıçtan geçirdi, kadınlarını ve mallarını ganimet olarak aldı.[1329] Bunun üzerine ikinci ve üçüncü kafile uyarılarak halifenin ordusu kendilerine ulaşana kadar yola devam etmemeleri emredildi. Ancak onlar yollarına devam ettiler ve Hubeyr'de ikinci kervanı bekleyen Zikreveyh'le karşılaştılar. Onlarla üç gün savaştılar. Zikreveyh suyun başını tuttuğu için şiddetli susuzluk nedeniyle teslim olmak zorunda kaldılar. Tamamı kılıçtan geçirildi. Kervanda yirmi bin kişinin olduğu, kaçanlar, yaralılardan ölmeyenler ve onların hizmetine girenlerin dışında hepsinin öldürüldüğü rivayet edilmiştir. Öldürülenler arasında Mübârek el-Kummî ve oğlu vardı. Ebû Eşâir b. Hamdan esir alınmıştı.[1330]

Zikreveyh buradan Zübâle'ye gelerek üçüncü kafileyi beklemeye başladı. Bu arada üçüncü kafile Feyd'e gelerek halifenin ordusunu beklemeye başlamıştı. Bunun üzerine Zikreveyh Feyd'e hareket etti. Feyd halkına mektup yazarak şehrin valisini ve hacıları kendisine teslim ederlerse onlara eman vereceğini, aksi takdirde onlarla savaşacağını yazdı. Ancak halk bunu kabul etmedi. Zikreveyh şehri birkaç gün muhasara ettikten sonra oradan ayrıldı. Bu arada halife, Vasif b. Sivartekin komutasındaki orduyu onların üzerine gönderdi. Ordu Huffan yoluyla Kadisiye'ye ulaştı ve Karâmıta ile karşılaştı. İkinci gün halifenin ordusu Karâmıta'yı yendi. Onların çoğu öldürüldü, Zikreveyh yaralı olarak esir edildi. Onunla birlikte oğlu, eşi, kâtibi, hassasından ve yakınlarından bir grup da esir alındı. Zikreveyh beş gün yaşadıktan sonra öldü. Haccın kesilmemesi için Zikreveyh'in başı 294/906 yılında Horasan'a gönderildi.[1331] Zira Zikreveyh, özellikle Horasan hacılarına saldırmış ve bu saldırılar neticesinde haccın güvenliliğiyle ilgili ciddi bir kuşku oluşmuştu.

Zikreveyh'in yakalanmasından sonra taraftarlarından bir kısmı Şam'a gitmek üzere kaçmışlardı. Hüseyin b. Hamdan onlara yetişerek hepsini öldürdü. Kadınlar ve

[1329] Et-Taberî, *Târîh*, X, 130–131; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 206–207; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 22–23.
[1330] Et-Taberî, *Târîh*, X, 131–132; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 207–208; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 23.
[1331] Et-Taberî, *Târîh*, X, 133–134; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 210; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 23–24.

çocuklar esir edildi. Bu, Zikreveyh'in öldürüldüğü 294/906 yılı içerisinde gerçekleşmişti.[1332] Yine aynı yıl Zikreveyh'in ashabından bir topluluk esir alındı ve sultanın kapısına götürüldü.[1333] Zikreveyh'in adamlarından teslim olan ve eman dileyen Keyyal ve 60 adamı Hüseyin b. Hamdan tarafından halifeye getirildi.[1334] Zikreveyh'in ashabından Haddad ve Zikreveyh'in karısının kardeşi Müntakim Araplar tarafından yakalanarak halifeye gönderildi. Halife onları öldürttü.[1335] Zikreveyh'in komutanlarından Utayr 299/911 yılında yanındakilerle birlikte eman dileyerek Bağdad'a geldi.[1336] Onun diğer iki komutanı el-Azîm ve el-Ağber de Bağdad'a gelerek teslim oldular.[1337]

Zikreveyh'ten sonra Suriye'de Karmatîler ciddi bir varlık gösteremediler. Onun ölümünden sonra Suriye Karmatîleri, yavaş yavaş güçlenmekte olan Irak Karmatîleri'ne maddi ve manevi destek vermenin dışında kendi başlarına hareket edecek bir güç oluşturamadılar. Irak ve Bahreyn Karmatîleri'nin de zayıflamasıyla birlikte bölgede hiçbir etkinlikleri kalmadı. Ancak 360/970'li yıllarda bölgede etkili olan Bahreyn Karmatîleri'ne destek vererek kısa süreli de olsa tekrar etkinlik kazandılar. Ancak bu etkinlikleri de uzun sürmedi.

Zikreveyh'in hareketi açıkça Irak ve Bahreyn'dekinden farklılık arz etmiştir. Bir taraftan o, Abdan'ı öldürerek onun yandaşlarının düşmanlığını kazanırken, diğer yandan Fatımîler'in kurucusu Ubeydullah'a başlangıçta sadık kalmış, daha sonra onun da düşmanlığını kazanmıştır. Aynı zamanda o, Abbasîler'i de karşısına aldığı için pek çok düşman grupla karşı karşıya kalmış, İsmâilî çevrelerden yeterli destek alamamıştır. Onun dayandığı siyasi taban daha çok vurgun ve talanla meşgul olan Kelb boyunun ve diğer kabilelerin güvenilmez bedevileri ile sınırlı kalmıştır. Onun faaliyette bulunduğu bölge de Abbasîler'in merkezine son derece yakın olunca ayaklanması kısa sürede ve daha az masrafla bastırılabilmiştir. [1338] Onun hareketi mahallî düzeyde kalmış, sınırlı bir başarı elde edebilmiştir. Kaldı ki hareketin, her ne

---

[1332] Et-Taberî, *Târîh*, X, 135; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 210; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 24.
[1333] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 24.
[1334] Et-Taberî, *Târîh*, X, 136.
[1335] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 210.
[1336] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 39.
[1337] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 60. Suriye Karmatîliğiyle ilgili en önemli kaynağımız Taberî'dir. Taberî'nin anlatısını merkeze alan sonraki rivayetlerle ilgili geniş bilgi edinmek için bkz. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 340–342; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 258–274; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 451–461; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 369–370; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 937–938.
[1338] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 164–165.

kadar Suriyeli memnuniyetsiz Bedevî Araplarca destek görmüşse de, yağma ve talanın dışında memnuniyetsiz kitleleri müreffeh seviyeye ulaştıracak bir reçetesi de yoktu. Onların yağma ve talanın dışında belki de tek tesellileri, tüm adaletsizlikleri ortadan kaldıracak bir Mehdî'nin ya da imamın zuhur edeceğine olan inançlarıdır. Ancak Mehdî ya da gaip imam olarak sunulan Zikreveyh öldürülünce ve hareketin gücünü kendisinden aldığı vurgun ve talan ortadan kalkınca bölgede hareket hızla kan kaybetmiş ve etkisini yitirmiştir.

Suriye'deki hareketi Irak'takinden ayıran önemli bir nokta, Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğuna vurgu yapılmamış olmasıdır. Bunun yerine Zikreveyh'in oğulları kendilerini Muhammed b. İsmâil'in soyuna nispet ederek Ubeydullah'ı taklit etmişlerdir. Zikreveyh'in kendisini Muhammed b. İsmâil soyundan gelen Mehdî olarak görmüş olması muhtemeldir. Ancak Suriye Karmatîliği'nde Kâim el-Mehdî vurgusu Irak ve Bahreyn'e oranla oldukça sönük kalmıştır.

Zikreveyh'in ashabının önemli bir kısmının ekonomik beklentilerle harekete katıldığı söylenebilir. Ancak başta Zikreveyh olmak üzere hareketin önderleri eski İsmâilî öğretiyi oldukça iyi biliyorlardı ve davetlerine oldukça sadıktılar. Onların taraftarlarının içerisinde de davete samimi olarak bağlanan itikatlı pek çok insanın varlığından sözedebiliriz. Ebû Hüseyin'in rivayetine göre Sâhibu'ş-Şâme esir edilip Bağdad'a getirildiğinde omzundan yaralı olan bir kadın ağlıyordu. Ebû Hüseyin kadına niçin ağladığını sorduğunda kadın şunları anlattı: "Benim uzun zamandır kayıp olan bir çocuğum vardı. Oğlumun Sâhibu'ş-Şâme'ye katıldığını öğrenerek onun askerlerinin içine girdim ve oğlumu buldum. Kendi halimi ve kardeşlerinin halini anlatarak zor durumda olduğumuzu ona haber verdim. Oğlum bana: 'Bunları bırak da bana dinin ne onu söyle?' dedi. Ona: 'Ey oğlum! Bildiğin gibi İslam' dedim. 'Ey Anne! Bu dini bırak ve benimle birlikte bu davete katıl. Din bugün inandığımız şey değil.' dedi. Onun bu sözlerine hayret ettim. Çıkıp gitti ve beni terk etti.[1339] Muhtemelen aynı kadına bu görüşme esnasında oğlu tarafından kılıçla vurulmuş, kadın yaralanmıştı. Yanındakiler kadını oğlunun elinden zor almışlar, kadın Bağdad'a gelmişti. Sâhibu'ş-Şâme ile birlikte esir edilenler arasında kadının oğlu da vardı. Kadın ona "Allah seni kurtarmasın" diye beddua edecek kadar kin doluydu.[1340]

[1339] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 437.
[1340] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 200; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 437–438.

Mes'ûdî'nin anlattıkları Suriye Karmatîleri'nin davete bağlılıkları ve Zikreveyh sonrası durumlarıyla ilgili önemli ipuçları vermektedir. O, Zikreveyh'in komutanlarından birisi olan ve kendisiyle görüştüğü Süleyman el-Celî'nin, mezhebine bağlı züht sahibi ve dirayetli birisi olduğunu belirtir. Mes'ûdî'nin görüştüğünü belirttiği bir diğer dâî de ona göre, marifet sahibi birisiydi. Dirayet, tahsil, üzerinde olduğu şeyde dindarlık ve dâîlerle birlikte oluşturulan siyasetin sağlamlığının güzelliği yönünden onun bir benzeri yoktu. O, başlangıçta Ebû Zekeriya el-Bahrânî (Bûrânî) ile birlikteyken daha sonra Ebû Saîd el-Cennâbî'ye katılmıştı.[1341] Dolayısıyla Zikreveyh'in dâîlerinin İsmâilî öğretiye son derece sadık olduklarını ve daveti iyi bildiklerini, onların en azından bazılarının Zikreveyh'ten sonra Bahreyn Karmatîleri'ne bağlandıklarını söyleyebiliriz. Ancak Zikreveyh sonrasında bölgede sistemli bir davet hiyerarşisinin devam ettiğini söylemek zordur.

Kendilerini Peygamber soyuna nispet ederek imtiyaz elde etmeye çalışan Zikreveyh ve oğulları, muhtemelen Selemiye'yi ele geçirdiklerinde Hâşimî soyuna mensup bir kadını cariye yaparak adamlarından birkaç kişiye birden vermekten de kaçınmamışlardı. Kadın bu erkeklerden hamile kalmıştı, ancak çocuğunun babasının kim olduğunu bilmiyordu.[1342]

C. BAHREYN'DE KARMATÎLİK

Erken dönem kaynaklarından İsmâilî davetin Bahreyn'e Ebû Saîd el-Cennâbî'den önce girmiş olduğunu anlamaktayız. Zira Kadı Abdülcebbâr'a göre Ebû Saîd Bahreyn'e ilk gelen İsmâilî dâîsinin tarafarlarından birisidir. Bu dâînin davetine Bahreynliler'den sekiz yüz kişi uymuştur.[1343] Sâbit b. Sinan'a göre Bahreyn'e daveti ilk getiren dâî Yahyâ b. Mehdî;[1344] Ehû Muhsin'e göre ise Ebû Zekeriyâ es-Samâmî'dir.[1345] Mes'ûdî ise onun Ebû Zekeriyâ el-Bahrânî olduğunu belirtir.[1346] Birbirlerine oldukça yakın olan bu isimlerin aynı kişiyi ifade ediyor olması kuvvetle muhtemeldir. Zira bu isimlerle ilgili rivayetler birbirleriyle örtüşmektedir. Bu nedenle Ebû Saîd'den önce Bahreyn'de faaliyette bulunan dâînin adının Ebû Zekeriya Yahya b. Mehdî es-Samâmî olduğu yönündeki Lewis'in kanaati[1347] tutarlı gözükmektedir.

[1341] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 349.
[1342] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 199; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 438.
[1343] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 378.
[1344] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 192.
[1345] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.
[1346] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 349.
[1347] Lewis, *The Origins of Ismâ'îlism*, 78.

Ehû Muhsin'e göre Ebû Zekeriya'yı Bahreyn'e gönderen kişi Abdan'dır ve Ebû Saîd'i de Hamdan ya da Abdan göndermiştir.[1348] Ancak Ebû Saîd'in, Ebû Zekeriya'dan Bahreyn'e geldikten sonra haberdar olması ve her ikisinin de davete Katif'ten başlamış olmaları Ebû Zekeriya'nın Abdan tarafından gönderilmiş olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Abdan, Ebû Saîd'den önce Ebû Zekeriya'yı göndermiş olsaydı Ebû Saîd'e mutlaka orada kendilerine ait bir dâî olduğunu haber verir; her ikisini de Katif'e değil de farklı şehir ya da nahiyelere gönderirdi. Şu halde Ehû Muhsin'in Ebû Zekeriya'yı Abdan'ın gönderdiği yönündeki rivayeti sağlıklı gözükmemektedir. Kadı Numan'a göre Mansûr el-Yemen, Yemen'den Bahreyn de dahil çeşitli yerlere dâîler göndermiştir.[1349] Onun Bahreyn'e gönderdiği dâînin Ebû Zekeriya es-Samâmî olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki Madelung Samâmî nispesini Damâmî[1350] şeklinde okuyarak onun Mansûr el-Yemen'in faaliyette bulunduğu Aden-i Lâa'ya bağlı Damam nahiyesinden olduğuna işaret etmektedir.[1351] Şu halde Bahreyn'de ilk İsmâilî davet Mansûr el-Yemen'in göndermiş olduğu Ebû Zekeriya tarafından başlatılmış olmalıdır.

Kaynaklarda Ebû Zekeriya'nın Bahreyn'e gelişiyle ilgili kesin bir tarih yoktur. Mes'ûdî, Ebû Saîd'in Katif'te faaliyete başlamasından 300/912 yılında ölmesine kadar yirmi yedi yıl geçtiğini belirtir.[1352] Bu bilgiye göre Ebû Saîd'in Bahreyn'de davete başlaması 263/876 yılı civarında olmalıdır. Ancak Sâbit b. Sinan'a göre Bahreyn'de daveti başlatan Ebû Zekeriya'nın Katif'e gelişi 281/894 yılında olmuştur.[1353] Dolayısıyla Ebû Saîd bu tarihten sonra bölgeye gelmiş olmalıdır. Her iki rivayet arasında kesin bir yargıya varabilmek zordur. Ancak Ebû Zekeriya'nın her halükarda Mansûr el-Yemen'in Yemen'e gitmesinden sonra ve 286/899 yılındaki bölünmeden önce bölgede faaliyete başladığını söyleyebiliriz. Bu noktada Madelung'un verdiği 273/886 tarihi[1354] yaklaşık olarak doğru olmalıdır.

Ebû Zekeriya davet faaliyetine Katif'te başlamış ve Ali b. Muallâ b. Hamdan denen adamın evine yerleşmişti. Ali b. Muallâ Ziyâdîler'in kölesiydi ve Şîîlik konusunda aşırı gidiyordu. Ebû Zekeriya ona, kendisinin gaybette olan Mehdî'nin

[1348] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.
[1349] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 47.
[1350] Madelung ilk harfi "Sad" değil de "Dad" okumuştur.
[1351] Madelung, "Karmatî", 661.
[1352] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 358.
[1353] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 192.
[1354] Madelung, "Karmatî", 661.

elçisi olduğunu, buradaki Şîîleri Mehdî'nin emrine davet etmek için geldiğini ve onun ortaya çıkışının yakın olduğunu iddia etti. Ali b. Muallâ, Katif'teki Şîîlere onu haber verdi ve onlara, Ebû Zekeriya'nın Mehdî'ye ait olduğunu iddia ettiği mektubunu okudu. Buradaki Şîîler, Mehdî zuhur ettiğinde ona katılmayı kabul ettiler. Ebû Zekeriya, Bahreyn'in çeşitli köylerini de davete kazandırmayı başarmıştı. Bunun ardından Ebû Zekeriya bir süre ortadan kayboldu ve geri dönerek Mehdî'nin yazdığını iddia ettiği bir mektup getirdi. Mektupta Mehdî, onlardan altı dinar ve otuz dirhem vermelerini emrediyordu. Ebû Zekeriya yine belli bir süre kaybolduktan sonra tekrar Mehdî'nin gönderdiğini iddia ettiği bir mektupla geldi. Mektupta onlara mallarının beşte birini Ebû Zekeriya'ya ödemeleri emrediliyordu. Onlar bunu da ödediler. Yahyâ Benî Kilâb, Akil ve Hureyş kabilelerinden destek aldı ve daveti güçlendi.[1355]

Ebû Zekeriya ile ilgili olarak Kadı Abdülcebbâr, İbnü'l-Esîr, İbn-i Kesîr ve İbn-i Haldûn da genel olarak Sâbit'in rivayetlerine dayanırlar.[1356] Bu rivayete göre Ebû Saîd el-Cennâbî Ebû Zekeriya'nın ashabından birisiydi ve Bahreyn'e bağlı Râze'de un ve yemek satarak geçiniyordu.[1357] Ancak Ehû Muhsin'e göre onun adı, Ebû Saîd b. Behram el-Cennâbî'dir ve Fars asıllıdır. İsminin sonundaki nispesinden de anlaşılacağı gibi Ehvaz'a bağlı Cennâbeli'dir.[1358] Onun bu davete girmesinin nedeni Kûfe Sevadı'na yaptığı bir yolculukta Benî Kassâr denilen bir kavmin yanında kalmasıdır. Benî Kassâr bölgede Hamdan ve Abdan tarafından yürütülen Karmatî davete mensuptu. Ebû Saîd onlar tarafından davete kazandırılmış, ona daveti Hamdan Karmat öğreterek Bahreyn'e dâî olarak göndermişti. Ebû Saîd, Katif'e yerleşerek daveti buradan başlattı. Burada un satarak geçimini sağladı, vefa ve doğruluktan ayrılmadı. Ona ilk katılanlar Benî Senbar'dan Hüseyin, Ali ve Hamdan kardeşlerle aralarında kamışçıların ve hamalların da bulunduğu alt tabakadan insanlardı.[1359]

Her iki rivayet bazı detaylarda birbiriyle çelişkili gözükse de genel olarak resmi tamamlamaktadır. Muhtemelen Sâbit b. Sinan'ın ravisi, Ebû Saîd'in önceki durumu hakkında bilgi sahibi olmadığı için onu Ebû Zekeriya'nın taraftarlarından birisi olarak göstermiştir. Diğer yandan Ehû Muhsin, Ebû Saîd'in Katif'e gelip

---

[1355] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 193.
[1356] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 378; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 410–411; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 81; İbn Haldûn, *'İber*, III, 350; IV, 88.
[1357] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 192; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 378; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 81; İbn Haldûn, *el-'İber*, III, 350; IV, 88.
[1358] -EzZehebî, *el-'İber*, I, 411.
[1359] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233; el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 315; *Mukaffâ*, 594.

davetini güçlendirdikten sonra Ebû Zekeriya'dan haberdar olduğunu ve onu öldürdüğünü belirtir.[1360] Sabit b. Sinan'a göre ise Ebû Zekeriya ve Ebû Saîd bir müddet daveti birlikte yürütmüşlerdir.[1361] Bu ikinci rivayetten hareketle her iki dâînin, her ne kadar farklı bölgelerden gönderilmiş olsalar da, Katif'te bir müddet birlikte davette bulunduklarını, Ebû Saîd'in davetin güçlendiği sonraki bir dönemde Ebû Zekeriya'yı öldürdüğünü öne sürebiliriz. Diğer yandan Ebû Saîd bölünmenin gerçekleştiği 286/899 yılından önce siyasi bir isyan ve benzeri faaliyette bulunmamıştır. Bu durum Ebû Saîd'in siyasi bir güç olarak ortaya çıkışının 286/899 yılı civarında gerçekleştiğini göstermektedir. Dolayısıyla Ebû Saîd'in, Ebû Zekeriya'yı öldürmesi 286/899 yılı civarında gerçekleşmiş olmalıdır. Bu durum Ebû Saîd ile Ebû Zekeriya arasındaki temel sorunun bölünme olduğunu düşündürmektedir. Zira Ebû Saîd bölünmeden itibaren Fatımî otoritesine karşı çıkmışken, muhtemelen Ebû Zekeriya kendisini Bahreyn'e gönderen Mansûr el-Yemen'e sadık kalarak davet merkezine bağlılığını sürdürmüş olmalıdır. Bu nedenle Ebû Saîd onu ortadan kaldırarak tüm Bahreyn'in tek sahibi olmuştur. İbn-i Havkal bunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre Ebû Saîd, efendisi Abdan öldürülene kadar Selemiye'deki imama sadık kalmış, ancak Abdan'ın öldürülmesinden sonra Ebû Zekeriya'yı öldürerek Selemiye'deki imamla olan tüm bağlarını koparmıştır.[1362] İbn-i Havkal'ın rivayeti, Ebû Saîd'in davetin Selemiye'deki liderleriyle ilişkiyi keserek kendi başına hareket ettiğine işaret etmektedir. Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kestiğine dair bir başka kanıta daha sahibiz. Buna göre Yemen'deki Ali b. Fadl, Mansûr el-Yemen'e yazdığı mektupta kendisinin Ebû Saîd'i örnek aldığını, çünkü onun Ubeydullah'a itaate son vererek kendi adına davette bulunduğunu belirtmiştir.[1363] Şu halde Ebû Saîd 286/899 yılındaki bölünmenin ardından muhalif kanatta yer alarak Ebû Zekeriya'yı öldürmüş ve Bahreyn'deki davetin tek önderi olmuş; bu tarihten itibaren Abbasîler'e karşı açıktan saldırılarda bulunmaya da başlamıştır.

Ebû Saîd'in Bahreyn'de harekete geçmesi 285/898 yılı sonları ya da 286/899 yılı başlarında olmalıdır.[1364] Bu tarihten sonra Ebû Saîd, Bahreyn'in köy ve

[1360] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.
[1361] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 193.
[1362] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 295.
[1363] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 75.
[1364] Mes'ûdî onun harekete geçtiği tarih olarak 285/898'i verirken diğer kaynakların çoğu 286/899'u verir. Bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 192; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 262; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 322; el-Makrizî, *İttiâz*, 221; ez-Zehebî, *el-'İber*, I, 411.

kasabalarını tek tek ele geçiriyor, yağmalıyor, kendisine katılanları affediyor, katılmayanları ise öldürüyordu. Pek çok belde korkudan Ebû Saîd'e katılmış, sadece Hecer beldesi karşı koyabilmişti. Hecer'i aylarca kuşattıysa da başarılı olamadı. Bunun üzerine Necdeli taraftarları ondan ayrıldılar. Ebû Saîd ise Ahsa denen yere gelerek buraya yerleşti. Burasıyla Hecer'in arası iki mildi. Buraya bir kale inşa ederek toprağı ekip biçti ve mamur etti. Her gün ordusuyla hayvanlarına binip Hecer'i kuşatıyor, diğer yerlere de seriyyeler gönderiyordu. Ona katılan kabileler Ahsa'ya gelerek yerleştiler. Ebû Saîd çevrede yetişen arpa, buğday ve benzeri yiyecekleri toplatarak biriktirmeye başladı. Kuşatma yirmi ayı geçmişti. Bu nedenle kuşatma altındaki Hecerliler aç kalarak köpekleri yemek zorunda kaldılar. Ebû Saîd sonunda Hecer'e giden ırmağın yatağını değiştirerek denize çevirdi. Susuz kalan Hecerliler şehri teslim etmek zorunda kaldılar. Halkın bir kısmı şehri terk ederken, diğer kısmı davete katıldı. Ebû Saîd Hecer'i ve kalesini tamamen yıkarak harap etti. Böylece Bahreyn'in ana şehri, Ebû Said'in kurduğu Ahsâ oldu.[1365] İbnü'd-Devâdârî kendi döneminde Hecer'in hala harap olduğunu belirtir.[1366] Ebû Saîd'in Hecer'i alması 287/900 yılında Abbasîler'e karşı elde ettiği zaferin hemen ardından gerçekleşmiştir.[1367]

Karmatîler büyük bir kabile olan Benî Kilâb'ı yenerek onlardan aldıkları ganimetleri Ahsa'ya getirdiler. Ebû Saîd daha sonra Benî Ukayl üzerine yürüyerek onları da itaat altına aldı. Onun güçlendiğini gören kabileler ona savaşsız olarak katıldılar. Bunun üzerine kendisine katılanlardan daha önce aldığı eşlerini ve çocuklarını onlara iade etti. Davetine katılmayanların haremlerini ve dört yaşına ulaşmamış çocuklarını ve onları taşıyacak olan develeri iade etti. Bunun dışında kalanları hapsetti. Tutuklu çocukları bir evde toplayarak her türlü ihtiyaçlarını karşıladı. Onların diğer çocuklarla karışmaması için aralarını ayırdı. Âlimler bu çocukları eğiterek yetenekli olanlara ata binmeyi ve mızrak atmayı öğrettiler. Bu çocuklar başka bir şey öğrenmeden büyüyerek Ebû Saîd'in davetini özümsediler.[1368]

Kaynaklarda Ebû Saîd'in ortaya çıkış tarihi olarak verilen 286/899 yılı onun Hecer'i kuşatıp Katif'e hareket ettiği yıl olmalıdır. Onun Ahsa'yı kurması bundan

[1365] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 236–238; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 56–57; el-Makrizî, *İttiâz*, 315–318; *Mukaffâ*, 594.
[1366] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 57.
[1367] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 264.
[1368] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 236.

birkaç yıl önce gerçekleşmiştir. 286/899 yılında Katif'e doğru harekete geçmesi Abbasîlerce onun Basra'ya hareket ettiğinin düşünülmesine sebebiyet vermişti. Basra madenlerinin ve Dicle beldelerinin yöneticisi olan Ahmed b. Muhammed el-Vâsıkî halifeye durumu bildirerek yardım istedi. Sultan ona on dört bin dinar göndererek ondan surları onarmasını istedi. O da gelen parayla surları onardı.[1369] Abbasî halifesi Mu'tezıd ayrıca Abbas b. Amr el-Ğanevî'yi Fars bölgesindeki görevinden azlederek ona Bahreyn ve Yemâme'yi ikta etti. Emrine de iki bin adam vererek Karmatîlerle savaşmasını emretti. Abbas 287/900 yılında Ahsa'ya doğru harekete geçti. Yapılan savaşı Ebû Saîd kazandı ve Abbas da dâhil 700 kişiyi esir aldı. Abbas hariç esirlerin tamamını öldürdü, onu ise serbest bırakarak gördüklerini halifeye anlatmasını istedi. Daha sonra Ebû Saîd Ahsâ'ya döndü. Basra halkı korkudan şehri terk etmek istediyse de vali onlara engel oldu.[1370] Bir yıl sonra Ebû Saîd Basra üzerine yürüdüyse de şehre giremeyerek geri döndü.[1371] 290/902 yılında Abbasîler'in Bahreyn emiri İbn-i Bânû, Ebû Saîd'in Katif'teki vekilinin üzerine yürüyerek Katif'i ele geçirdi.[1372] Daha sonra Katif tekrar Karmatîler'in eline geçti.[1373]

301/913 yılında Ebû Saîd ölene kadar Bahreyn Karmatîleri Abbasîler'e karşı önemli bir faaliyette bulunmamışlardır. Ancak Bahreyn'in şehirlerinde Karmatîler'in hâkimiyeti bir hayli güçlenmişti. Ebû Saîd ölmeden önce Ahsâ, Katif ve Tâif gibi şehirler tamamen Karmatîler'in hakimiyetine girmişti. Bu arada Abbasî veziri Ali b. İsa'nın Karâmıta tehlikesini fark ederek çözüm yolları aradığını görmekteyiz. O, halifeye Karmatîlerle yazışmayı tavsiye etmişti. Halife bunu kabul ederek Ebû Saîd'e bir mektup yazdı. Ebû Saîd'in elinde çevreye yaptığı baskınlarda aldığı esirler bulunduğu için mektupta yumuşak bir dil kullanılmıştı. Halife onu kendisine itaati bıraktığı, küfrünü ilan ettiği, namaz ve zekâtı terk ettiği, dini alaya aldığı ve hür kimseleri esir aldığı için kınıyor, itaat etmezse savaşla tehdit ediyordu. Elçiler Basra'ya ulaştıklarında Ebû Saîd'in öldüğü haberi kendilerine ulaştı. Bunun üzerine durumu Ali b. İsa'ya haber verdiler. Ali, mektubun yerine geçen oğluna verilmesini

[1369] İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 322; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 414. Mes'ûdî bu olayın 285/898 yılında gerçekleştiğini belirtir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 262–263.
[1370] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 194–195; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 264; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 239–240; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 329; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 414–415.
[1371] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII,425.
[1372] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 200–201; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 439.
[1373] Ebû Saîd öldüğünde Katif Karmatîler'in elindeydi. Bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74.

emretti. Elçiler yollarına devam ederek mektubu yerine geçen oğluna verdiler. Oğlu yazdığı cevabi mektupta özetle şunları söylüyordu: "Biz itaatten çıkmadık. Ancak bizim gizlice yürüttüğümüz bir davetimiz vardı. Gizli davet yürütmemiz insanların bizimle ilgili iftiralarda bulunmalarına sebebiyet verdi ve bizi büyük günah işlemekle itham ettiler; bize sövmeye ve saldırmaya başladılar. Bizi yurtlarımızdan sürdüler, bize eziyet ettiler ve mallarımızı aldılar. Onlardan canımıza eman vermelerini istedik, kabul etmediler. Beldenin yöneticisi bizi öldürmek istediği için kaçmak zorunda kaldık. Haremlerimizi aldılar ve kendi sulplerine geçirdiler, evlerimizi yağmaladılar. İnsanlar Halife Mu'tezıd'a giderek bizim aleyhimizde kötü şeyler söylediler. Mu'tezıd onlara inanarak üzerimize ordu gönderdiği için kendimizi savunduk. Bizim namaz ve diğer ibadetleri terk ettiğimiz iddiasına gelince bir iddia ancak delille geçerlidir. Sultan bizim Allah'ı inkar ettiğimizi öne sürerse bizden o Allah'a itaat etmemizi nasıl ister." Karmatî'nin mektubu ulaşınca Ali b. İsa onlara hayır vadeden güzel bir mektup yazdı. Karmatî, elçilere ikramda bulunarak elindeki esirleri serbest bıraktı.[1374] Ali b. İsa Karmatîler'e karşı diyalog yolunu seçtiği için siyasi rakiplerince Karmatî olmakla suçlanmıştır. Ancak sonraki süreçte yaşanan olaylar Vezirin uyguladığı uzlaşmacı politikaların ne kadar yerinde olduğunu ortaya çıkarmıştır.[1375]

Ebû Saîd 301/913 yılında Sicilyalı kölesi tarafından hamamda öldürüldü.[1376] Ebû Saîd öldüğünde geride Ebû'l-Abbas Saîd, Ebû Tâhir Süleyman, Ebû Mansûr Ahmed, Ebû İshak İbrâhim, Ebû'l-Abbas Muhammed, Ebû Ya'kûb Yusuf adlı altı çocuk bırakmıştı. Ebû Saîd, devletin önderleri olan Benî Senbar ve Benî Zürkan'ı toplayarak onlara kendi yerine küçük oğlu Ebû Tahir büyüyene kadar diğer oğlu Saîd'in geçmesini vasiyet etmişti. Babasının öldürülmesinin ardından Saîd 305/917 yılına kadar devleti idare etti. Sonra yönetimi kardeşi Ebû Tâhir'e teslim etti.[1377] Sâbit b. Sinan'a göre Ebû Tahir'in başa geçmesi Saîd'in yönetimde aciz kalmasından kaynaklanmış, babası her ne kadar yerine Saîd'i vasiyet etmişse de Ebû Tâhir ona galip gelerek yönetimi ele geçirmiştir.[1378] Hemedânî ve Yemenî ise, Ebû Saîd'den

[1374] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 439–440.
[1375] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 57.
[1376] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 204; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 243–244; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 122.
[1377] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV,244; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 62.
[1378] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74; İbn Haldûn, *el-'İber*, IV, 350; IV, Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 67.

sonra doğrudan Ebû Tâhir'in başa geçtiğini belirtirler[1379] ki bu doğru gözükmemektedir.[1380]

301–305/913–917 yılları arasında Bahreyn'deki Karmatîler'in başında bulunan Ebû Saîd döneminde vezir Ali b. İsa'nın uzlaşmacı politikasının da etkisiyle Abbasîlerle önemli bir huzursuzluk yaşanmamıştır. Ebû Tâhir'in başa geçtiği ilk yıllarda da ciddi bir hareketlilikle karşılaşmamaktayız. 307/919 yılında onun Basra'ya girmesi[1381] dışında 310/922 yılına kadar Bahreyn Karmatîleri'nin sakin bir dönem geçirdiklerini, önemli bir siyasi faaliyette bulunmadıklarını söyleyebiliriz. Ancak diğer yandan Bahreyn Karmatîleri, ciddi bir Mehdî krizini de yaşamaya başlamışlardı. Zira birtakım hesaplamalarla 300/912 yılı civarında, muhtemelen 316/918 yılında ortaya çıkacağını iddia ettikleri Mehdî'nin gelme vakti yaklaşmıştı. 316/918 yılı gelip Mehdî'nin gelmesi geciktikçe Karmatîler'in sıkıntısının da arttığını söyleyebiliriz. Onlar muhtemelen Mehdî'nin gelmesini Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğünün ortadan kalkmasına bağlamış olmalılar ki 310/922'li yıllardan itibaren Hz. Muhammed'in şeriatını ortadan kaldıracak ve bu şeriatın uygulayıcısı Abbasîler'in hükmüne son verecek birtakım icraatlarda bulunmaya başlamışlardır.

311/923 yılında Basra'ya doğru harekete geçen Ebû Tâhir geceleyin bin yedi yüz adamıyla şehrin önüne geldi. Kıldan örülü iplerden yapılmış merdivenleri surlara atarak şehre girdiler. Basra valisi Sebük el-Müflihî idi. Şehre giren Karmatîler insanları kılıçtan geçirmeye başladı. On gün geceli gündüzlü süren savaşı Karmatî kazandı ve Sebük'ü öldürdü. İnsanların çoğu kaçmak için Fırat'a atlayarak boğuldu. Ebû Tâhir Basra'da on sekiz gün kaldı. Cuma mescidinin bir kısmını ve Talha'nın kabristanlığında bulunan mescidi yıktı. Daha sonra taşımaya güç yetirebildiği kadar mal, eşya, kadın ve çocukları alarak Ahsâ'ya döndü. Muktedir'in gönderdiği yeni vali Fârukî Basra'ya geldiğinde Karmatî ayrılmıştı.[1382]

[1379] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 204; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 714.

[1380] Bu noktada Abbasi veziri Ali b. İsa'nın önerileriyle gönderildiğini belirttiğimiz yukarıdaki mektupla ilgili bir noktanın aydınlatılması gerektiği kanısındayız. Sâbit b. Sinan ve İbnü'l-Esîr mektubun Ebû Saîd'in ölmesi üzerine yerine geçen Ebû Tâhir'e gönderildiğini belirtir. (Bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74.) Oysa aynı yazarlarımız Ebû Saîd'den sonra başa Saîd'in geçtiğini, ancak onun yönetimden aciz kalarak Ebû Tâhir'e yenik düştüğünü belirtirler. Dolayısıyla gelen elçilerin mektubu Ebû Tâhir'e değil de Saîd'e verdiklerini varsaymak daha doğru olacaktır.

[1381] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 19.

[1382] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 212; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 346; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 97–98; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 225; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 121–122; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276–278; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 238; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 44.

Ebû Tâhir Ahsâ'ya döner dönmez Hubeyr'e hareket ederek 311/923 yılında hacceden hacıların dönüşünü beklemeye başladı. 312/924 yılının ilk günlerinde dönen ilk kafileye saldırdı. Bu kafile Bağdad ve diğer bölgelerden gelen hacıların kafilesiydi. Ebû Tâhir onları yenerek mallarına el koydu. Diğer kafile Feyd'de bulunuyordu. İlk kafilenin başına gelenleri duyunca burada ikamet etmeye devam ettiler. Ebû'l-Heycâ b. Hamdân onlara Feyd'den ayrılarak Vâdi'l-Kurâ'ya geri dönmelerini emrederek Kûfe yolundan dönüşe geçti. Hacıların çoğu Vâdi'l-Kurâ'ya dönmek yollarını uzatacağı için Ebû'l-Heycâ ile birlikte Kûfe'ye doğru hareket ettiler. Ancak Ebû Tâhir onlara saldırarak bütün bineklerini, kadınlarını ve arzu ettiği eşyalarını aldı. Ebû'l-Heycâ, Ahmed b. Keşümerd, halife Muktedir'in annesinin amcası Ahmed b. Bedr esir düşenler arasındaydı. Ebû Tâhir erkekleri ise çölde bineksiz olarak salıverdi. Bunların büyük çoğunluğu şiddetli sıcağın ve susuzluğun etkisiyle öldüler.[1383]

Ebû Tâhir bu zaferi elde ettiğinde henüz on yedi yaşındaydı. Onun bu genç yaşta elde ettiği başarılar Bağdad'ı galeyana getirmişti. Halk hilafet sarayının önünde toplanarak vezir İbn Fürat'ı bu yenilginin baş sorumlusu olarak protesto ediyordu. Onlar şöyle bağırıyorlardı: "*Küçük Karmatî Ebû Tâhir Mekke'deki Müslüman hacıları öldürdü. Büyük Karmatî İbn Fürat ise Bağdad'daki Müslümanları öldürüyor.*" Protestolar bununla da sınırlı kalmamış, halk Cuma günü mescitlerin minberlerini kırmıştı. Zor durumda kalan İbn Fürat görevi iade etmek için halifenin huzuruna çıktı. Halifenin hâcibi Nasr uygulamalarından dolayı onu bu hezimetin baş sorumlusu olarak ilan etti. Nasr'a göre İbn Fürat'ın kendisine muhalif olup Bağdad'ın en önemli silahlı güçlerinden birisi olan Mu'nis'i Rakka'ya sürmesi merkezin askeri gücünü zayıflatan en önemli nedendi. Yine kendisini ve diğer bazı önderleri tutuklatmış olmasını da devletin zayıf düşmesinin sebepleri arasında sayıyordu. Şîî olan İbn Fürat'ın Karmatî'ye sempati duyduğu, bu nedenle devleti zayıflatarak Karmatî'nin elini güçlendirdiği ve onunla yazıştığı da iddiaları arasındaydı. İbn Fürat bu iddiaların hepsini reddettiyse de görevinden alındı. Nasr, çare olarak hemen Mu'nis'in Bağdad'a çağrılmasını halifeye önerdi. Halife bu teklifi kabul etti. İbn Fürat tutuklanarak hapse atıldı, yerine halifenin sevmediği Ebû'l-Kâsım getirildi.[1384] Aslında İbn Fürat

[1383] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 212; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 346; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 103–104; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 225; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 125; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 279–284; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 57–58.
[1384] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 212–214; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 125–127; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 58.

kendisine yöneltilen eleştirilerin bir benzerini önceki vezir Ali b. İsa'ya yöneltmişti. O, Ali b. İsa'nın Karâmıta ile Basra'ya yürümeleri konusunda yazıştığını iddia etmiş, Ali sorgulanmış ancak suçsuz bulunmuştu.[1385] Bu olaydan bir süre sonra vezir olan İbn Fürat da Karâmıta'nın adamı olma gerekçesiyle azledilmiş oldu.

Karmatîler olayın ardından ellerinde bulunan esirleri ve kafilenin komutanı Ebû'l-Heycâ'yı serbest bıraktılar. Yaptıkları bu iyiliğe karşılık bir heyet göndererek hediye istediler.[1386] Onların istedikleri hediye Basra ve Ehvaz'ın kendilerine verilmesiydi. Ancak Muktedir bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Ebû Saîd 312/924 yılında hacca gelen kafilelere saldırmak için Ahsâ'dan harekete geçti. Bu esnada Câfer b. Verkâ eş-Şeybânî Kûfe amiliydi ve hac yolunun emniyetinden sorumluydu. Hacılar Mekke'ye gitmek için hareket edince Ebû Tâhir'den çekindiği için onlardan önce bin kişilik bir birlikle Mekke'ye doğru yola koyuldu. Yolda Karmatîlerle karşılaşan Câfer yenilerek kaçarken Akabe'den çıkmış olan ilk kafileyle karşılaştı. Bu kafilede halifenin altı bin kişilik bir birliği vardı. Cafer, onların tamamını geri döndürerek Kûfe'ye girmeye çalıştı. Ancak Ebû Tâhir yetişerek Kûfe önlerinde onlarla savaşa tutuştu. Savaşın sonunda halifenin ordusu yenildi. Ancak bu esnada hacılar Kûfe'den kaçmışlardı. Ebû Tâhir şehre girdi. Gündüz şehrin camiinde, gece şehir dışında kalıyordu. Bu şekilde altı gün kaldıktan sonra yüklenebildiği kadar ganimet yüklenerek Ahsâ'ya geri döndü. Bu esnada Bağdad halkı da korkuya kapılmış ve halkın tamamı şehrin doğu yakasına taşınmıştı. Bu yıl Karmatîler'in saldırısından dolayı hiç kimse Irak'tan ve Irak yolundan hacca gidemedi.[1387] Sadece Mısır ve Şamlıların haccı gerçekleşti.[1388]

İbnü'l-Esîr'e göre 313/925 yılında Ebû Tâhir hacılara bir geçiş vergisi koyarak onların hac yapmalarına izin verdi.[1389] 314/926 yılında ise Mekkeliler Ebû Tâhir'in kendilerine doğru geldiği haberini alarak haremlerini ve mallarını Tâif ve diğer yerlere taşıdılar.[1390] Aynı yıl yeni vezir Husaybî, Yusuf b. Ebî's-Sâc'ı Karmatî ile savaşmak üzere Cebel'den davet etti. Yusuf Vasıt'a gelerek yerleşti. Kûfe suları ile Hemedan,

[1385] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 238.
[1386] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 58–59.
[1387] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 217; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 346–347; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 285–287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 131–132; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 313; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 106–107.
[1388] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 107.
[1389] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 136.
[1390] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 249; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 141; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 71.

Sâve, Kum, Kâşân, Basra ve Mâsebezân beldelerinin haracı ordunun ihtiyaçlarını karşılamak ve Karmatî ile savaşmak üzere ona bağlandı.[1391]

315/927 yılı girdiğinde Ebû Tâhir Ahsâ'dan hareket ederek Kûfe'ye doğru harekete geçti. Bunu haber alan Yusuf b. Ebî's-Sâc da Vasıt'tan hareket ederek Kûfe'ye yöneldi. Ebû Tâhir Kûfe'ye ulaşınca şehrin görevlileri kaçtılar ve o, şehri ele geçirdi. Burada bulunan ulufe ve yollukları aldı. Yusuf Kûfe'ye Karmatî'den sonraki gün varabildi. Ertesi gün büyük bir savaş başladı. Akşam üstü Ebû Tâhir savaşı kazandı. Yusuf ve ashabının çoğu esir düştü. Haber Bağdad'a ulaşmış, insanlar Karâmıta'nın korkusuna kapılmışlardı. Bunun üzerine Bağdad'dan beş yüz gemi gönderildi. Gemilerin içerisinde Karmatîler'i uzaklaştıracak adamlar vardı. Ordunun bir bölüğü Enbar'a yürüdü ve köprüyü kesti. Ancak Ebû Tâhir adamlarının bazılarını gemilerle Enbar'a gönderdi. Karâmıta'dan üç yüz kişi karşıya geçerek Enbar'ı aldılar ve köprüyü inşa ettiler. Nasr el-Hâcib ve Mu'nis Neyf'te toplandı. Kırk bin kişiydiler. Bunların dışında ganimet için gelenler de vardı. Bağdad'a iki fersah uzaklıktaki Akarkuf yakınlarındaki Zebara nehrine vardılar. Ebû'l-Heycâ nehir üzerindeki köprünün kesilmesini istedi. Bu arada Ebû Tâhir ve adamları da Zebara nehrine ulaştılar. Karâmıta köprünün kesilmiş olduğunu görünce karşıya geçmeye çalıştıysa da muvaffak olamadı. Bu arada daha nehrin karşısında Ebû Tâhir'in ordusunu gören Abbasî askerleri kaçışmaya ve dağılmaya başlamışlardı. Karmatîler karşıya geçemeyerek Enbar'a geri döndüler. Bu arada Mu'nis, Belik komutasında altı bin savaşçıyı Fırat'ın batısındaki Karmatîler'in üzerine gönderdi. Hedefleri esir olan İbn Ebî's-Sâc'ı kurtarmak ve Karmatîler'in erzakına el koymaktı. Ancak Belik'in askerleri yenildi. Ebû Tâhir, İbn Ebî's-Sâc'ı ve bütün esirleri öldürdü. Karmatîler'in sayısı iki bin yedi yüz kişiydi. Bunlardan beş yüzü atlıydı. Ebû Tâhir daha sonra Hît'e saldırdı, ancak burada büyük bir darbe yiyerek geri döndü. Bunu haber alan Bağdad halkı oldukça rahatlamıştı. Karmatîler'in sayısını öğrenen halife şöyle diyordu: "Seksen bin kişiye Allah lanet etsin. İki bin yedi yüz kişiden acizler."[1392]

Ebû Tâhir Enbar'dan Rahbe'ye yürüdü ve orayı ele geçirerek nahiyelere birlikler çıkardı. Ebû Tâhir yaklaşık yedi ay Rahbe'de kaldıktan sonra Hît'e ikinci kez

[1391] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 217218; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 111; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 137.
[1392] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 218–220; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 348–349; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 287–293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 143–146; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 78–79; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 114–115; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 252–256.

saldırdı. Ancak bu kez de başarılı olamadı ve Kûfe'ye girdi. Bu 316/928 yılı Ramazan ayında gerçekleşmişti. Rahbe'de saldırı ve yağma yapmadan Kûfelilerle birlikte kaldıktan sonra 316/928 yılının Zilhicce ayında buradan ayrılarak 317/929 yılının ilk günlerinde Ahsâ'ya döndü.[1393]

Ebû Tâhir Bağdad'ı işgal etmek için çıktığı bu en büyük seferinde böylece başarısız olmuştu. O, Kadı Abdülcebbâr'ın açıkça ifade ettiği gibi bu seyahatini ekonomik etkenlerden ziyade İslam şeriatını ortadan kaldırmak ve Mehdî'nin zuhurunu kolaylaştırmak için yapıyordu. Ona destek veren Abdan'ın yeğeni İsa b. Mûsâ şöyle diyordu. "*Devlet kurmak için gelmedik. Ancak şeriatı ortadan kaldırmak için geldik*."[1394] Yine bu saldırı esnasında halk Fatımîler'in Karmatîler'i desteklemek için harekete geçeceğini zannediyordu. Ancak onlardan kimse harekete destek vermedi.[1395] Bu durum halk arasında Fatımîlerle Karmatîler arasında siyasî bir bağın olduğuna ve iki hareketin birlikte hareket ettiğine inanıldığını göstermektedir. Ancak 286/899 yılındaki bölünmeden sonra Fatımîler ile Karmatîler arasındaki siyasî birliktelik ortadan kalkmıştı. Ebû Tâhir tamamen bağımsız bir hareketin önderiydi.

Bağdad kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması Ebû Tâhir'in taraftarları arasında hayal kırıklığı yaratmıştır. Onu Veliyullah ve Huccetullah olarak gören taraftarları onun iddialarının gerçekleşmemesinin üzüntüsünü yaşıyorlardı. Muhtemelen Ebû Tâhir onlara Bağdad'ın alınarak İslam şeriatının tamamen ortadan kalkacağını ve Mehdî'nin zuhur edeceğini vaat etmişti. Zira yıldızlar Ebû Tâhir'in halifeyi yeneceğini ve mülkü ele geçireceğini haber veriyordu.[1396] Ancak bu başarısızlıktan sonra adamlarının bazıları kendilerine vaat edilen Abbasi saraylarının alınamamasının hayal kırıklığıyla şöyle demeye başladılalar: "*Adamlarımızı öldürdük, Bağdad'ın saraylarını paylaştık, sonra hayal kırıklığıyla geri döndük*."[1397] Yine onların bazıları "*Bu sözlerin ve vaatlerin bir batını vardır*." diyerek kendilerini teselli ediyorlardı. Bazıları da yeniden eski şanlı günlerine döneceklerini söylüyordu. Bazılarıysa tüm yaşananların bir aldatmacadan ibaret olduğunu belirtiyordu.[1398] Tüm bu ifadeler Bağdad'ın ele geçirilememiş olmasının Bahreyn Karmatîleri'nin zihin

[1393] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 221–222, el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 349–350; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 152–153; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 119; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 85
[1394] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 383.
[1395] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 383.
[1396] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 381.
[1397] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 384.
[1398] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 384.

dünyasında ciddi bir kargaşaya sebebiyet verdiğini göstermektedir. Aslında temel sorun zuhur edeceği söylenen Mehdî'nin bir türlü ortaya çıkmamasıdır. Bu saldırıyla Bağdad'ın alınacağı ve Mehdî'nin zuhur edeceği vaadinin gerçekleşmemiş olması Bahreyn Karmatîleri için acı sonun başlangıcı olmuştur.

Ebû Tâhir İslam şeriatını ortadan kaldırmak için giriştiği eylemlere bu saldırıyla son vermemiş, bu saldırının hemen ardından bu defa Mekke'ye yürümüştür. Hacıların güvenliğini 317/929 yılında Mansur ed-Deylemî sağlıyordu. Ebû Tâhir tevriye günü Mekke'ye girdi. Mekke emiri ve beraberindekiler onunla savaştılarsa da yenilerek kılıçtan geçirildiler. Hacıların bir kısmını öldürerek cesetlerini zemzem kuyusuna attı. Kâbe'nin kapısını söktü.[1399] Kâbe'nin örtüsünü alarak onu ashabı arasında paylaştırdı. Hacerü'l-Esved'i sökerek yetmiş deveyle beldesine götürdüğü rivayet edilmiştir. Bu iddia muhtemelen Hacerü'l-Esved'in kutsallığına izafeten uydurulmuş mitolojik hikâyelerden birisidir. Zira bir tek parça taşın yetmiş ayrı deveye yüklenmiş olması mümkün gözükmemektedir. Rivayetin devamında develerin Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya götürmekte çok zorlandıkları ve bu nedenle oraya varana kadar yükün ağırlığından dolayı yellendikleri belirtilir. [1400] Ebû Tâhir'in Ahsâ'ya ulaşması 318/930 yılı başlarındaydı.[1401]

Mekke baskınının ardından Karmatîler 319/931 yılı ramazan ayı öncesinde tekrar Kûfe'ye yürüdüler. Şehrin hemen dışında karargâh kuran Karmatîler, 200 kişilik atlı bir birlikle Kûfe'ye girdiler. Burada yirmi beş gün kaldıktan sonra halifenin mahzenindeki sultana ve halka ait pek çok mahsulü alarak Ahsâ'ya döndüler.[1402]

Bahreyn Karmatîleri'nin ilerlemesinde ve gerilemesinde itikadî unsurların oldukça önemli olduğunu görmekteyiz. Onlar başından itibaren bir Mehdî'ye davet ediyorlar, bu Mehdî'nin 300/912 yılı civarında ortaya çıkarak yeryüzünü adaletle

---

[1399] Bu esnada kılıcıyla Kâbe'nin kapısıyla oynayıp "Ben Allah'ım Allah! Mahlûkatı ben yaratır ve ben yok ederim dediği rivayet edilir. (Bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 223.) Ancak bunun doğru olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmekteyiz. Muhalif yazarlar onun Kâbe gibi kutsal bir mekâna saldırmış olması dolayısıyla bu saldırıyla ilgili pek çok aşırı iddialara ve mitolojik hikâyelere yer vermişlerdir. Bu rivayet de bu türden bir iddia olmalıdır. Zira Ebû Tâhir'in Allahlık iddiasında bulunduğuna dair hiçbir delile sahip değiliz. Onun en ileri iddiası kendisini Mehdî'nin hucceti olarak görmüş olmasıdır.

[1400] Örnek olarak bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 223–224. Ebû Tâhir'in Mekke'ye saldırmasıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 223–224; Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 405–406; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 350–351; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 296–297; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 126; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 173–174; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 92–93; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 717–718.

[1401] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 297.

[1402] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 297; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 139.

dolduracağını iddia ediyorlardı.[1403] Bu iddiada olan Ebû Saîd, Irak Karmatîleri ile yazışarak onlara iddialarını yineliyordu.[1404] Abbasîler'in veziri Ali b. İsa'nın Ebû Saîd'e yazdığı mektuba göre Ebû Saîd kendisini Mehdî'nin elçisi olarak görmekteydi.[1405] Ancak Kadı Abdülcebbâr ve diğer pek çok muhalif yazar zuhuru beklenen bu Mehdî'nin Ubeydullah el-Mehdî olduğunu zannetmişlerdir.[1406] Oysa zuhuru beklenen Mehdî eski İsmâilî öğretiye uygun olarak Muhammed b. İsmâil'dir. Yine Ebû Saîd döneminde şeriatın zahirinin uygulanmasına son verildiğini söyleyebiliriz. Zira Ebû Saîd'den sonra yerine geçen Saîd, Abbasîler'e yazdığı cevabi mektupta Bahreyn halkının kendilerine iftira atarak kadınlarını ortak kullandıklarını ve şeriatı iptal ettiklerini iddia ettiklerini belirtmiştir.[1407] Karmatîler'e yönelik iştirakîlik ithamlarının temel nedeninin bazı Karmatî gruplarının bölünmeden sonra şeriatı iptal etmiş olmaları olduğu kanısındayız. Şu halde Ebû Saîd bölünmeden sonra şeriatı nesh etmiş olmalıdır. Ancak yerine geçen Sâîd'in şeriatın neshiyle ilgili babasının iddialarını kabul etmeyerek tekrar İslam şeriatına döndüğünü görmekteyiz.[1408] Kaynaklar Saîd'in yönetimde dirayet gösteremediğini ve küçük kardeşi Ebû Tâhir'in onu öldürerek başa geçtiğini belirtirler.[1409] Ebû Tâhir'in kısa bir süre içerisinde onu ortadan kaldırarak başa geçmesinin muhtemel nedeni Saîd'in tekrar İslam şeriatına dönmüş olmasıdır. İslam şeriatına dönen Saîd'e karşı İslam şeriatının nesh edildiği yönündeki babasının kanaatini paylaşan Ebû Tâhir'in galip gelmiş olması Bahreyn Karmatîleri arasında Saîd'in fikirlerinin rahatsızlık yarattığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Ebû Saîd'le ilgili önemli iddialardan birisi de onun kendisini Mehdî olarak gördüğüdür. 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret eden Nâsır Hüsrev Ebû Saîd'in mezarı başında eyerlenmiş, gemi vurulmuş bir atın daima beklediğini, bu atın sırayla değiştirildiğini belirtmektedir. Onlara göre Ebû Saîd mezarından kalkarak bu ata

[1403] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 342, 381.
[1404] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 342.
[1405] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 342.
[1406] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 342.
[1407] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II,381.
[1408] Saîd'in, Müslüman esirleri serbest bıraktığı, İslam'ı, namazı, Kur'an okumayı izhar ettiği rivayet edilir. Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 380.
[1409] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 211; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 74; İbn Haldûn, *el-'İber*, IV, 350; IV, Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 67. Saîd'in öldürülmüş olduğu iddiasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira o, pek çok kaynağa göre Ebû Tâhir'den sonra devletin başına geçmiştir. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 345; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 208–209; Zehebî, *el-'İber*, II, 42.

binecek ve Mehdî olarak yeryüzünü kurtaracaktır.[1410] Maarrî (449/1057) de aynı rivayete yer verir. Ancak ona göre zuhuru beklenen kişi Ebû Saîd değil Mehdî'dir. Yine bu at Ebû Saîd'in kabrinde değil, Mehdî'nin çıkması için inşa ettikleri bir evin kapısındadır. Maarrî bunu Nâsır Hüsrev gibi kendisi görmemiş, başkalarından rivayet etmiştir. Dolayısıyla Nâsır Hüsrev'in rivayeti daha sağlıklı gözükmektedir. Şu halde Bahreyn Karmatîleri başından beri Ebû Saîd'in Mehdî olarak dönüşünü iddia etmiş olabilirler mi? Bunu zayıf bir ihtimal olarak görmekteyiz. Zira Ebû Saîd'in kendi adına değil de bir Mehdî adına hareket ettiğini yukarda ifade etmiştik. Yerine geçen Saîd ise açıkça İslam şeriatına dönmüştü. Bunun dışında Ebû Tâhir'in Karmatî topluluklarınca Allah'ın velîsi, hucceti ve Mehdî'nin halifesi olarak görüldüğünü görmekteyiz.[1411] Ebû Tâhir dönemindeki Karmatîler kendilerini Mehdî'nin ashabı ve ona davet edenler olarak görmekteydiler.[1412] Ebû Tâhir'in iddiasının aynısı bölünme öncesindeki İsmâilî davetin önderleri tarafından da dile getirilmiştir. Ebû Saîd'in de buna benzer iddialara sahip olduğunu yukarıdaki alıntılardan çıkarabiliriz. Şu halde bölünme sonrasında Bahreyn Karmatîleri'nin liderlerinin kendilerini bölünme öncesindeki İsmâilî davetin önderlerinin yerine koyarak, Mehdî'nin hucceti ya da halifesi sıfatıyla öne sürdüklerini söylenebilir. Dönemin Irak Karmatîleri Mehdî'nin Bahreyn'den çıkacağına inanmış olmalılar ki Ebû Tâhir'in 316/928 yılındaki Bağdad kuşatmasının ardından onunla birlikte Ahsâ'ya dönmüşlerdir. Onlar "*Zuhurundan önce Mehdî'nin beldesine hicret ederiz*"[1413] diyerek onun Bahreyn'de zuhur edeceğine inandıklarını izhar etmişlerdir. Muhtemelen Bahreyn'de de aynı iddia kabul görmektedir.

Ebû Tâhir'in öne sürdüğü Mehdî'nin, babası Ebû Saîd olduğuna dair hiçbir işaret yoktur. Onun iddia ettiği Mehdî'nin Fatımî halifesi Ubeydullah olmadığı da aşikârdır. Zira o, daha sonra göreceğimiz gibi, 319/931 yılında Zekeriya el-Isfahânî adlı birisini bekledikleri Mehdî zannederek işin başına geçirmiştir. Dolayısıyla 319/931 yılından önce Ebû Saîd'in Mehdî olarak beklendiğine dair bir işaret yoktur. Ancak Mehdî zannedilerek öne sürülen Zekeriya el-Isfahânî olayının tam bir fiyaskoyla neticelenmesinden sonra birtakım mezhebî kaygıların arttığı ve Mehdî'nin

[1410] Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 130. Benzer bir rivayet İbnü'l-Cevzî'de de geçer. Bkz. (İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 111.) Hammâdî ise Ebû Saîd'in kendisini Mehdî olarak gördüğünü belirtir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 154.
[1411] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II,381.
[1412] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II,388.
[1413] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II,381.

dönüşüne dair kuşkuların çoğaldığı anlaşılmaktadır. Şayet Ebû Saîd'in Mehdî olarak beklendiği yönündeki Nâsır Hüsrev'in rivayeti doğruysa, kafa karışıklığının arttığı düzmece Mehdî olayından sonraki dönemde Ebû Saîd'in Mehdî olarak dönüşü beklenmeye başlanmış olmalıdır.

Bahreyn Karmatîleri'nin 300/912 yılı civarında bir Mehdî beklediklerini ifade etmiştik. Bu dönemde Mecûsîler de Mehdî'nin zuhur edeceği, Mecûsî devletini yeniden kuracağı, bütün yeryüzünü ele geçireceği, Arapların ve diğerlerinin hükümlerinin sona ereceği, bütün mahlukatın tek bir dinde birleşeceği tarihin yaklaştığı kanısındaydılar.[1414] Karmatîler'in, Mecûsîler'in bu hesaplamalarından ve beklentilerinden etkilendikleri aşikârdır. Bîrûnî'ye göre Bahreyn Karmatîleri, Mehdî'nin üçüncü ateş çağının yedinci kıranında zuhur edeceğini vaat ediyorlardı.[1415] Bağdâdî, Ebû Tâhir'in Mekke'ye giderek hacıları öldürmesi ve Kâbe'ye saldırmasını Mehdî'nin zuhur vaktinin gelmiş olmasına bağlar.[1416] Büstî ise onların iktidarın Araplardan Farslara geçeceğine, zuhuru beklenen Kâim el-Mehdî'nin acemlerden olacağına, iktidarın onlara geçeceğine inandıklarını belirtir.[1417] Aynı inancın Abdan'ın yeğeni İsâ b. Mûsâ ve diğer Irak Karmatîleri'nde de olduğunu görmekteyiz. "Acemiyyûn" olarak bilinen bu grup 316/928 yılındaki Bağdad kuşatması dönüşünde Ebû Tâhir'le birlikte Bahreyn'e dönmüşlerdir.[1418] "*Mehdî zuhur etmeden önce orada oluruz.*" diyorlardı.[1419] Yine İsa b. Mûsâ şöyle diyordu. "*Devlet kurmak için gelmedik. Ancak şeriatı ortadan kaldırmak için geldik.*"[1420] Bu ifadeler artık Mehdî beklentisinin bu yıllarda iyice alevlendiğini göstermektedir. Karmatîler'in, Mehdî'nin zuhur etmesinin çok yakın olduğuna samimi bir şekilde inandıkları anlaşılmaktadır. Zira Ebû Tâhir ve babasının Mehdî'nin zuhuru için öne sürdüğü dönemin sonları yaklaşmıştı. Mehdî'nin zuhuru geciktikçe Katmatîler'deki suçluluk duygusu da artmıştı. Zira onlara göre Mehdî'nin belirtilen vakitte (316/928 yılı) gelmemesinin temel nedeni kulların günahları ve onun kullara olan öfkesiydi.[1421] Bu nedenle Mehdî'nin bir an evvel gelebilmesi için İslam şeriatının en kısa sürede ortadan kaldırılması

[1414] Bkz. El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.
[1415] El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213–214. Benzer ifadeler için bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223. Bîrûnî Ebû Tâhir'in bu konuda bir şiiri olduğunu belirtir. Şiir için bkz. El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 214.
[1416] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.
[1417] El-Büstî, *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye*, 317.
[1418] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355.
[1419] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 381.
[1420] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 383.
[1421] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 614.

gerekiyordu. Böylece Mehdî'nin gelişi için ortam sağlanmış olacak ve o şeriatsız bir ortamda zuhur edecekti.

Böyle bir psikoloji içerisinde Ebû Tâhir'in Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî zannederek yönetimi ona vermiş olması son derece normal karşılanmalıdır. Oysa Madelung'a göre Ebû Tâhir'in başa geçirdiği İranlı Mehdî'nin kendiliğinden Mecûsî bir din inşa etmeye çalışmış olması mümkün değildir. Ona göre Isfahanlı Mehdî olayı Ebû Tâhir ve Karmatî önderlerin hazırlamış olduğu bir senaryodan ibarettir. Bunun en önemli delili Ebû Tâhir'in bir İranlı olması ve ailesinde İranlılık hissiyatının güçlü olmasıdır. Zira Ebû Saîd'in torunlarından en az ikisi Fars kraliyet ailesinin adlarını taşımaktadır. Ebû Tâhir, oğullarından birisine Sabur adını verirken, kardeşi Ebû'l-Kâsım kendi oğullarından birine Kisrâ adını vermiştir.[1422]

Madelung'un iddia ettiği gibi Bahreyn Karmatîliği'nde bir miktar Fars etkisi olduğu açıktır. Ancak bölünmeden önce tüm İsmâilîler'in, bölünmeden sonra da Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'i Mehdî olarak bekledikleri ortadadır. Mehdî'nin zuhur vaktinin de genel olarak IV./X. yüzyılın ilk çeyreğinde beklendiğini yukarıda ifade etmiştik. Dolayısıyla Bahreyn Karmatîleri'nin Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî olarak başa geçirmiş olmalarının onun zuhur vaktinin geldiğine dair aşırı beklentileriyle alakalı olduğunu düşünmekteyiz. Şayet bu olay bir kurgu olsaydı Zekeriya el-Isfahânî'nin ölümüyle sonlanmazdı. Diğer yandan Ebû Tâhir, hemen bütün Karmatî gruplar tarafından davetin önderi olarak görülüyordu. O, bir başkasını Mehdî olarak kurgulamak yerine kendisini Mehdî olarak öne sürseydi muhtemelen hiçbir itiraz görmezdi. Zira ashabının içerisinde onu İlah, Mesih, Mehdî ve nebi olarak görenler vardı.[1423] Bu, ashabı içerisinde onun ne kadar yüceltildiğinin bir işaretidir. Zira o, daha on yedi yaşında Bağdad'ı kuşatıp, iki bin yedi yüz kişiyle seksen bin kişilik Abbasî ordusunu dize getirebilecek kadar dirayetli, cesur ve savaşçıydı. Bu nedenle onun amacı iktidarı elde tutmak olsaydı iktidarı bir başkasına verip kendisi de onun emirlerine uymazdı. Diğer yandan o, Fars dinini ve milletini yüceltmek için iktidarı Zekeriya el-Isfahânî'ye vermiş olsaydı onu öldürmemesi gerekirdi. Zira Isfahânî, Fars dinini ve itikadını yücelten bir din ortaya koymuştu. Şu halde Ebû Tâhir'in, Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî olarak kabul etmesi ve iktidarı ona teslim etmesi bir kurgunun parçası değil, tamamen itikadî nedenlere bağlıdır.

[1422] Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", 286.
[1423] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 14.

Elimizde bu gerçeği destekler nitelikte çok önemli bir rivayet vardır. Rivayete göre Ebû Tâhir 319/931 yılında Kûfe'ye girerek burada yirmi beş gün kalmıştır. Karmatîler ihtiyaç duydukları şeylerle halifenin mahzenindeki sultana ve halka ait pek çok mahsulü alarak Ahsâ'ya döndüler.[1424] Bu esnada bir miktar insanı esir almışlardı. Onlar esir aldıkları insanları köleleştiriyorlar ve kullanıyorlardı. Her Karmatî grubun başında bir bilge kişileri vardı. Zekeriya el-Isfahânî de esir alınanlar arasındaydı ve Karmatîler'in önderlerinden birisine miras düşmüştü. Onun sahibi onu köle olarak kullanmak isteyince Zekeriya, bunu doğru bulmadığını belirterek efendisine karşı çıktı. Karmatî, onun sözünün kuvvetliliğini ve cesaretini görünce ondan korkarak uzaklaştı. Bu arada o, başından geçenleri Ebû Tâhir'e anlattı. Bunun üzerine Ebû Tâhir, Zekeriya'yı huzuruna çağırarak onunla sohbet etti. Zekeriya, sözünün güzelliği ve bilgisiyle Ebû Tâhir'in beğenisini kazandı. Bunun üzerine onun bekledikleri Mehdî olduğunu düşünerek ona itaat etti ve ashabına da ona itaat etmelerini emretti.[1425] Rivayete göre Zekeriya bilgisi, edebiyatı ve cesaretiyle Ebû Tâhir'i etkilemiş, Mehdî'nin bugün yarın Bahreyn'den zuhur edeceğine inanan Ebû Tâhir onun bekledikleri Mehdî olduğuna inanmıştır. Ebû Tâhir'in yönetimi ona teslim etmesi 319/931 yılında olmuştur.[1426]

Zekeriya el-Isfahânî olayının ilk kaynaklardan itibaren zikredilmiş olması bu olayın doğruluğunun en önemli kanıtlarından birisidir. Zira olayın gerçekleştiği 319/931 yılından muhtemelen hemen sonra yazmış olan İbn Rizam, Ebû Tâhir'in doktorluğunu yapan Hamdan et-Tabib'e dayanarak Zekeriya el-Isfahânî olayını anlatmıştır. Hamdan Katif'te doktorluk yaparken Karmatîler'in, rablerinin zuhur ettiğini iddia ettiklerini duyarak Ebû Tâhir'in evine gelmiştir. Zekeriya yaklaşık yirmi yaşlarında bir gençti. Ebû Tâhir yüksek sesle şöyle bağırdı: "*Allah bana ve size bu genci verdi. Bu genç benim ve sizin Rabbimiz. Hepimiz onun kullarıyız ve yönetim onundur. O hepimizin sahibidir.*" O ve orada bulunan cemaat birer parça toprak alarak başlarına koyduktan sonra Ebû Tâhir dedi ki: "*Ey İnsanlar! Bilin ki din zuhur etmiştir. O, babamız Adem'in dinidir. Bizim üzerinde olduğumuz din batıldır. Dâîlerin size ulaştırdığı her şey batıldır. Din, Âdem'in önceki dinidir.*"[1427]

[1424] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 297; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 139.
[1425] Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 140.
[1426] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355; el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 140.
[1427] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 14–15.

Rivayetin bu ilk kısmındaki diyalogların genel olarak doğru olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle rivayet Ebû Tâhir'e çok yakın bir kaynaktan gelmektedir ve olaydan çok kısa bir süre sonra rivayet edilmiş olmalıdır. Ebû Tâhir'in Zekeriya el-Isfahânî'yi Rab ya da ilah olarak sunması söz konusu değildir. O, eski İsmâilî öğretiye uygun olarak onu yedinci devrin ve kıyametin sahibi Kâim el-Mehdî olarak öne sürmüştür. Ancak bu anlamı kastederek onun Isfahânî için "Rab" nitelemesini mecaz olarak kullanmış olması da ihtimal dâhilindedir. Diğer yandan rivayette Ebû Tâhir'in dinin zuhur ettiğini ve bu dinin Âdem'in dini olduğunu öne sürmesi dikkat çekici bir husustur. Ebû Tâhir'in bu ifadeleri kullanmış olmasının kuvvetle muhtemel olduğu kanısındayız. Zira bu olayın gerçekleştiği dönemden kısa bir süre önce IV./X. asrın başlarında Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri Hz. Âdem'in şeriat sahibi olup olmadığıyla ilgili derin bir tartışmaya girişmişlerdir. Nesefî'ye göre Hz. Âdem'in şeriatı olmamıştır. Onun devri şeriatsızlık dönemidir ve aynı şeriatsızlık dönemi yedinci Nâtık Muhammed b. İsmâil ilk zuhur ettiğinde de ortaya çıkmıştır. Ebû Hâtim er-Râzî bu iddiaya şiddetle karşı çıkarak Hz. Âdem'in şeriatı olduğunu iddia etmiştir. Nesefî'nin iddiasını daha sonra öğrencisi Sicistânî de sürdürmüştür. Dolayısıyla Ebû Tâhir'in Nesefî'nin iddialarını benimsediğini ve yedinci Nâtık zuhur ettiği için onun tüm şeriatları kaldırarak Hz. Âdem dönemindeki şeriatsızlık dönemine geri dönüldüğünü ifade ettiğini söyleyebiliriz.

İbn Rizam rivayetine göre Zekeriya el-Isfahânî[1428] Mecûsî idi. O, onlara livatayı, kız kardeşlerle evlenmeyi adet haline getirdi. Bu dönemde insanlar tarafından İbrâhim'e, Mûsâ'ya, Muhammed'e, Ali'ye ve çocuklarına lanet edilmeye devam edildiğini işitiyordum. Mushaflarla taharetlenildiğini gördüm. Zekeriyâ, Ebû Tâhir'in kız kardeşine göz koyarak onun için bir çocuk kurban etti ve onun eşini öldürdü. Daha sonra Ebû Tâhir'i öldürmek istedi. Ebû Tâhir bunu duyunca önde gelenlerle bir araya gelerek bir plan hazırladı. Ona gelerek dediler ki: "*Ey İlahımız! Ebû Tâhir'in annesi ölmüştür. Onun karnını yarmak için gelmeni istiyoruz.*" O, daha önce ölülere böyle yapmalarını emretmişti. Zekeriya onlarla gitti ve ölünün karnının yarılmasını emretti. Ebû Tâhir ona dedi ki: "*Ey İlahımız! Ben senden onu benim için diriltmeni istiyorum.*"

[1428] İbn Rizam rivayetinde Mehdî'nin adı Ebû'l-Fadl olarak geçer. (Bkz. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 15.) Ancak diğer rivayetlerde Zekeriya el-Isfahânî, Zekîre el-Isfahânî, Zekeriya et-Tamâmî gibi isimler kullanılır. Biz kafa karışıklığına sebebiyet vermemek için Zekeriya el-Isfahânî ismini kullanmayı tercih ettik. Belki de Mehdî olarak öne sürülen kişinin adı Ebû'l-Fadl Zekeriya el-Isfahânî'dir.

Zekeriya: "*Bunu hak etmiyor, çünkü o kâfirdir*." dedi. Bunun üzerine Ebû Tâhir'in kardeşi Saîd onu öldürdü.[1429] Çünkü Ebû Tâhir'in annesi ölü değildi. Mehdî'yi sınamak için o ölü numarası yapmıştı. Saîd onun ciğerini çıkardı ve Ebû Tâhir'in kız kardeşi onu yedi. Bunun üzerine kavmin önderlerinden İbn-i Senbar insanları toplayarak onları teskin etmeye çalıştı. Onlara üzerlerindeki hakkını hatırlattı. Çünkü o onların şeyhiydi. Daha sonra Zekeriya'nın yalan söyleyerek kendilerini aldattığını ve yalanlarına aldanarak onu başa geçirdiklerini söyledi. Müminler için hak (Mehdî) zuhur etmeden önce bir fitnenin çıkacağını, bu olayın bahsedilen fitne olduğunu belirtti. Zekeriya'nın koyduğu haram olan nikâhlardan vazgeçmelerini, ateşgedeleri söndürmelerini, gılman edinmeyi bırakmayı, enbiyaya tazim etmeyi emretti. İnsanlar bağırıp çağırarak feryat ettiler ve "*Her gün bize bir şey söylüyorsunuz.*" diye isyan ettiler. Bunun üzerine Ebû Tâhir, Zekeriyâ'nın biriktirmiş olduğu malları insanlara dağıtarak onları sakinleştirdi.[1430]

Ebû Tâhir'in doktoruna dayanan İbn Rizam rivayetinin, bazı mübalağalar olması koşuluyla, genel anlamda gerçeği yansıttığını düşünmekteyiz. Ehû Muhsin ve Sâbit b. Sinan rivayetlerininse muhtemelen aynı kaynağa dayandığını görmekteyiz. Bu rivayete göre olay 326/937 yılında gerçekleşmiştir. Rivayete göre İbn Senbar Ebû Tâhir'in sırlarını bilen özel adamlarından birisiydi. Onun Karmatîler'den adı Ebû Hafs eş-Şerîk olan bir düşmanı vardı. İbn Senbar Isfahan'dan bir adama gitti ve ona dedi ki: "*Şayet sana Karâmıta'nın sırlarını öğretirsem benim düşmanımı öldürür müsün*?" Adam teklifi kabul etti ve Ebû Saîd'in kendisine davet ettiği Mehdî'nin özelliklerini ona öğretti. İbn Senbar adamı Ahsâ'ya getirdi. O, Mehdî'nin özelliklerinin kendisinde olduğu intibaını uyandırdı. Bunun üzerine Ebû Tâhir "*Bu bizim kendisine davet ettiğimiz kişidir*." diyerek onu işin başına geçirdi.[1431] Rivayetin geri kalan kısmı İbn Rizam rivayetiyle genel olarak uyum içerisindedir.[1432] Ancak bu rivayette Zekeriya el-Isfahânî'nin Mehdî olarak zuhur etmesi açık bir tuzak olarak sunulur. Tuzak kurduğu iddia edilen kişi Bahreyn Karmatîleri'nin en önemli destekçileri ve yönetimi paylaşan Âlu Senbar'ın başındaki kişi olarak gösterilmiştir. Oysa aynı kişi İbn Rizam

[1429] Mes'ûdî onu Ebû Tâhir'in kız kardeşinin kocası Hafs b. Zürkân'ın öldürdüğünü belirtir. Bkz. El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355.
[1430] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 16–17.
[1431] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 225; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 302; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 298.
[1432] Rivayetin devamı için bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 225–226; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 302–303; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 344–345.

rivayetinde Zekeriya'yı öldürmek için plan kuranlardan birisi olarak gösterilir.[1433] Dolayısıyla Ehû Muhsin ve Sâbit'in rivayetlerinin kaynağının, Karmatî itikadını ve davetini küçük düşürmek için böyle bir komplonun var olduğunu öne sürdüğü âşikardır.

Zekeriya el-Isfahânî olayından ilk bahsedenlerden birisi de Kadı Abdülcebbâr'dır. Onun anlatısının İbn Rizam rivayetine dayandığını görmekteyiz. Ancak o, rivayete kendince bazı yorum ve ilaveler yapmış gözükmektedir.[1434] Mes'ûdî ve Bîrûnî'nin rivayetleri daha özet olmakla birlikte genel olarak İbn Rizam'ın rivayetine uygundur.[1435] Dolayısıyla Zekeriya el-Isfahânî ile ilgili rivayetler genel olarak iki kaynağa dayanmaktadır: Ebû Tâhir'in doktoruna dayanan İbn Rizam rivayeti. Ehû Muhsin ve Sâbit b. Sinan'ın dayandığı rivayet. Her iki rivayetin vurguladığı ortak nokta Ebû Tâhir'in, Isfahânî'yi bekledikleri Mehdî zannederek işin başına geçirdiğidir. Ondan beklenen, tüm şeriatları kaldırarak bu şeriatların bâtınî hakikatlerini açığa çıkarmasıydı. Bu sayede Karmatîler dünya hapishanesinden kurtulmaları için gerekli olan ilahî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilahî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtık zannettikleri kişinin Mecusîliğin ilkelerini ihya edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatayı anlayarak onu öldürmek zorunda kaldılar.

Zekeriya el-Isfahânî olayı Bahreyn Karmatîleri'nin otoritesine çok ciddi bir darbe vurmuştur. Isfahânî'nin öldürülmesinden sonra Karmatîler eski öğretilerine geri dönerek Mehdî'nin gelişini beklemeye ve Mehdî'ye davet etmeye devam ettiler.[1436] Ancak Ebû Tâhir gerek Bahreyn'deki gerekse Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Karmatîler nezdinde eski saygınlığını kaybetmişti. Taraftarlarından eskiden olduğu gibi Mehdî adına mal vermelerini istiyor, ancak kimse ona mal vermiyordu. Bunun üzerine hiç olmazsa bir kısmını verin diyor, ancak sözünü dinletemiyordu. Ona "*Biz bu konuda dersimizi aldık*." diyorlardı.[1437] Isfahânî olayından önce Ebû Tahir'e taraftarları kesinlikle muhalefet etmezlerdi. Herhangi bir şeyi ganimet aldıklarında bunu Ebû Tâhir'e teslim ederler ve ona hıyanet etmezlerdi. Çünkü o "Hüccet"ti ve malı Mehdî için toplamaktaydı. Ancak Isfahânî olayından sonra ganimet aldıkları şeyi

[1433] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 16.
[1434] Rivayet için bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 386–388.
[1435] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 355; el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213.
[1436] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 388.
[1437] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 393.

vermemeye ve içki içmeye başladılar. Artık şarkıcı cariyeleri dinliyorlar ve fahişe kadınlarla birlikte oluyorlardı. Karmatîler'in önde gelenleri onlara "*Ganimet aldıklarınızı getirin*" dediklerinde onlara vermediler. Onlara "*Seyyid (Ebû Tâhir) böyle emrediyor*" dendiğinde "*Seyyidin canı cehenneme*!" diye cevap verdiler. Tüm bu yaşananların neticesinde Ebû Tâhir, kendisine muhalefet edenlerin önderlerinden dört yüz kişiyi öldürdü. Taraftarlarının kendisine muhalefet ettiğini ve gücünün azaldığını gören Ebû Tâhir, Kûfe'de bir Dâru'l-Hicre inşa etti. Eskiden olduğu gibi Karmatî davete inananların bu Dâru'l-Hicre'ye hicret etmelerini umuyordu. Ancak Dâru'l-Hicre'ye hiç kimse hicret etmedi.[1438]

Daha önce Mehdî'nin zuhur etmek üzere olduğu inancıyla Ahsâ'ya hicret eden Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa ve taraftarları da hayal kırıklığı yaşayanlardandı. Onlar kendi aralarında şöyle diyorlardı: "*Kendimize lider olarak seçtiğimiz bu adamın yaptığını görüyor musunuz? Bize bu davet ehlinin içerisinden tökezlemeyen ve ayıbı olmayan birini gösterin.*"[1439] Onun dışında Musul dâîsi Ebû Müslim b. Hammâd ve kardeşi Ebû Bekr, Ebû Hâtim er-Râzî ve diğer dâîler de Ebû Tâhir'in daveti açığa çıkarmış olmasından üzüntü duyuyorlardı. Ebû Tâlib b. İsa b. Musa şöyle diyordu: "*Ey Ebû Tâhir! Sana ne oldu. Allah sana lanet etsin, yazıklar olsun! İşi niye Isfahânî'ye verdin. İnsanlar seni Mehdî sanmışlardı. Onların içerisinde senin Mehdî'nin de üzerinde olduğunu düşünenler vardı*."[1440]

Tüm bunlardan Zekeriya el-Isfahânî olayının Ebû Tâhir'in karizmasına çok ciddi bir darbe vurduğu anlaşılmaktadır. Ebû Tâhir bu olaydan sonra Irak'taki destekçilerini tamamen kaybederken, Bahreyn'de de inandırıcılığını kaybetmiş gözükmektedir. Irak'taki Karmatîler daha önce ifade ettiğimiz gibi Bahreyn Karmatîleri ile ilişkilerine son vererek Abbasî, Büveyhî ve diğer Karmatî karşıtı oluşumların içerisinde askerî bir birlik olarak yer aldılar.[1441] Bahreyn Karmatîleri ise bu olaydan sonra bir daha eski güçlerini hiçbir zaman yakalayamadılar. Bu olayın, onların Mehdî'nin yakın tarihte zuhur ederek İslam şeriatını kaldırıp kıyameti ilan edeceği beklentisinde de birtakım değişikliklere gitmelerine sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır. Onlar her ne kadar eski öğretilerine geri dönüp Mehdî'nin zuhurunu beklemeye devam ettilerse de artık belli bir tarihte döneceği iddiasından

[1438] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 388–389.
[1439] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 389.
[1440] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 392.
[1441] Krş. Daftary, *İsmaililer*, 202; *A Short History*, 48; "Carmatians", 10.

vazgeçmişlerdir. Bunun bir neticesi olarak İslam şeriatının yürürlüğünü kılıçla kaldırarak Mehdî'nin zuhurunu çabuklaştırma iddiasından da vazgeçtiler. Onların ilk icraat olarak Abbasîlerle anlaşma yoluna gitmeleri artık Abbasîler'i ortadan kaldırıp yeryüzünün tamamına hakim olma düşüncesinin sona erdiğinin bir göstergesidir.

Muhtemelen Zekeriya el-Isfahânî olayından bir süre sonra Ebû Tâhir, Sînîz, Cennâbe ve Mihrubân taraflarına deniz yoluyla bir seriyye göndermişti. Seriyyenin başında onun ashabının önde gelenleri vardı. Ancak yapılan savaşta Karmatîler yenilmiş ve önderlerinden bazıları esir edilmişti. Esirlerle öldürülen Karmatîler'in başları Bağdad'a gönderildi. Yaklaşık yüz Karmatî öldürülmüş, yüzü de esir edilmişti. Esirlerin içlerinde Ebû Tâhir'in kardeşlerinden birisinin de olduğu rivayet edilmiştir. Karmatîler 321/933 yılında Bağdad'a bir mektup yazarak Hacerü'l-Esved'in iade edilmesi ve hacılara saldırılara son verilmesi gibi konuların görüşülmesini ve esirlerin serbest bırakılmasını istediler. Bunun üzerine Abbasîler esirleri serbest bıraktılar. Anlaşma yapmak için elçiler gidip gelmeye başladı.[1442]

Kuşkusuz Ebû Tâhir'i anlaşmaya zorlayan sadece Karmatî esirler değildi. Onu asıl güçsüz bırakan ve anlaşma yapmaya zorlayan Zekeriya el-Isfahânî olayıydı. Ebû Tâhir, Isfahânî olayından sonra kendisinin hafife alındığını görünce Abbasîlerle anlaşmaya karar verdi. Kûfe'ye gelerek insanlara eman verdi ve halife Radî'ye yöneldi. Radî'nin iktidarı son derece zayıftı ve Büveyhîler'in kuklası olmuştu. Ebû Tâhir, halifeden hacıları emin bir şekilde haccettirme karşılığında kendisine hacı başına bir dinar verilmesini istedi. Bu meblağ karşılığında hacıların başına gelebilecek her şeye kefil olduğunu söyledi. Râdî bu teklifi kabul etti.[1443] İbn Mukâtil hacıların bedelini ona Kûfe'de ödedi. Ancak hacılar Ebû Tâhir'e güvenmediklerini ve onunla birlikte gitmeyeceklerini söylediler. Bunun üzerine Ömer b. Yahya el-Alevî onların başına emir tayin edildi. Ebû Tâhir, hacılara herhangi bir emir ve yasak koymuyor, sadece onların güvenliğini sağlıyordu. Böylece Ebû Tâhir ilk kez Abbasî iktidarından mal almış oldu.[1444] Bu 322/934 yılında gerçekleşti.[1445]

323/934 yılında Ebû Tâhir'in tekrar hacılara saldırdığını görmekteyiz. Muhtemelen halife gelen tepkiler üzerine anlaşmaya son vermiş olmalıdır. Ebû Tâhir

[1442] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 296–300.
[1443] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 394; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 300–301; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 17.
[1444] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 394–395.
[1445] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 245–246.

hacılara saldırarak onların mallarını aldı ve onları hac yapmadan Bağdad'a dönmeleri koşuluyla serbest bıraktı. Daha sonra Kûfe'ye girerek birkaç gün kaldı ve Ahsâ'ya döndü.[1446] Her ne kadar Ebû Tâhir hacılara saldırmışsa da amacının eskiden olduğu gibi İslam şeriatının yürürlüğünü sona erdirmek olmadığını, aksine Abbasîler'i anlaşmaya zorlamak niyetinde olduğunu görmekteyiz. Zira o, önceki saldırılarındaki gibi hacıları esir alarak köleleştirmemiş, sadece haccı engelleyerek Abbasîler'e kendisiyle anlaşmadan hac yapılamayacağı ve anlaşmayla olmazsa saldırıyla onlardan mal alacağı mesajını vermek istemiştir. Nitekim istediği şartlar oluşmayınca 325/936 yılında Kûfe'ye girdi. Halîfeye bir adam göndererek amacının yağma ve talan olmadığını, şayet kendisine hac hizmetleri karşılığında hak ettiği ücret verilirse isyan çıkarmayacağını bildirdi. Onunla hizmetine karşılık her yıl yüz yirmi bin dinar değerinde mal verilmesi karşılığında anlaşıldı. Ebû Tâhir Ahsâ'ya döndü.[1447]

Her ne kadar anlaşma yapılsa da iç karışıklık ve ekonomik zorluklar yüzünden Abbasîler'in Karmatîler'e ödemeyi taahhüt ettiği mal ve para zamanında ödenmiyor, Ebû Tâhir de haccı engelliyordu. 327/938 yılında Abbasîler, İbn Râik'in Bağdad'a girmesi nedeniyle iç karışıklığa düşmüş ve Karmatîler'e mal ve para göndermemişti. Bu nedenle Karmatîler haccı engellemek için Bağdad önlerine kadar geldiler.[1448] Ancak Ebû Ali Ömer b. Yahyâ el-Alevî onlara bir mektup yazarak kendilerini güvenli bir şekilde hacca götürmeleri karşılığında her deve için beş, her otağ için yedi dinar teklif etti. Karmatîler teklifi kabul ederek insanları hacca götürdüler.[1449] Ebû Tâhir 328/939 yılında halifeye elçi göndererek anlaştıkları parayı istedi. Ancak halife ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle, elinde olan elli bin dinarın ancak yarısını ona verebildi. Ebû Tâhir buna razı olarak insanları hacca götürdü.[1450] Ancak 329/940 yılında halife ona ödeme yapamadığı için hac yapılamadı.[1451]

Ebû Tâhir, 332/943 yılının ramazan ayında öldü.[1452] Onun yerine kimin geçtiği noktasında kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Zehebî'ye göre onun yerine kardeşi

---

[1446] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 224–225; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 353–354; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 259; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 154.
[1447] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 301–302; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 307.
[1448] Hemedânî, *Tekmile*, XI, 317.
[1449] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 178, İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 189, Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 17.
[1450] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 184.
[1451] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 204.
[1452] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 344; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 208–209; Zehebî, *el-'İber*, II, 42; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 89; Ebû'l-Felâh Abdullah b. Hayy b. Ahmed İbnü'l-İmâd (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk. Abdülkâdîr el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaûd, Beyrut, 1989, IV, 179.

Ebû'l-Kâsım Saîd geçmiştir.[1453] İbn Kesîr ise yönetimin üç kardeş Ebû'l-Abbas Ahmed, Ebû'l-Kâsım Saîd ve Ebû Ya'kûb Yusuf tarafından birlikte yürütüldüğünü belirtmektedir.[1454] Ehû Muhsin ve Hemedânî ise yönetimin Ebû'l-Abbas Fadl ve Ebû'l-Kâsım Saîd tarafından yürütüldüğünü, Ebû Ya'kûb'un içki ve eğlenceye düşkün olduğu için yönetime iştirak etmediğini belirtirler.[1455] Vezirlik işini Âlu Senbar ailesi yürütüyordu ve Ebû Tâhir'in yedi tane veziri vardı. Yönetimde Âlu Senbar'ın görüşleri ile Ebû Saîd'in çocuklarının görüşleri eşit değerdeydi.[1456] Bir karar almak istediklerinde Cer'â denen yere çıkarak burada şura ile karar alıyorlardı. Şayet bir yere sefere çıkma konusunda ittifak ederlerse Cer'â'dan dönmezler, en güvendikleri kişiyi güvenlik ve yönetim için Ahsâ'da bırakırlardı.[1457] Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında orayı ziyaret ettiğinde onların Ahsâ'da büyük bir sarayı vardı. Altı tane yöneticileri vardı ve bunlar işleri birlikte yürütüyorlardı. Bunların altı veziri vardı. Altı yönetici bir tahtta, altı vezir başka bir tahtta oturuyorlar, her işi aralarında danışarak karara bağlıyorlardı.[1458] Onların kâtipleri Ebû'l-Feth Hüseyin el-Küşâcim'di. O öldükten sonra yerine oğlu Nasr el-Küşâcim geçti.[1459]

Ebû Tâhir'in, son dönemlerinde Abbasîler'le kurulan iyi ilişki kendisinden sonra da genel olarak sürdürülmüştür. Ufak tefek bazı sürtüşmelerin dışında Abbasîlerle Karmatîler arasında eskisi gibi ciddi huzursuzluklar yaşanmaz olmuştur. Karmatîlerle Abbasîler arasındaki bu yakınlaşmayı kuvvetlendiren en önemli hususlardan birisi de Hacerü'l-Esved'in iade edilmesidir. Karmatîler 317/929 yılında Mekke'ye yaptıkları büyük baskında aldıkları Hacerü'l-Esved'i 339/950 yılında iade ettiler. Rivayete göre onu iade etmeleri için Abbasî komutanı Beckem elli bin dinar önerdiyse de iade etmemişlerdi. Ancak aynı yıl içerisinde herhangi bir bedel istemeksizin onu Kûfe'de bir mescide asmışlar, daha sonra buradan Mekke'ye götürmüşlerdir. Onların "*onu bir emirle aldık, diğer bir emirle de iade ettik*" dedikleri rivayete eklenmiştir. Bu emri verenin Ubeydullah el-Mehdî olduğu belirtilir. Karmatîler onun emri üzerine Hacerü'l-Esved'i iade etmiştir.[1460] Ancak rivayet kendi

[1453] Zehebî, *el-'İber*, II, 42.
[1454] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 209.
[1455] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 344.
[1456] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, I, 25.
[1457] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, I, 26; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 344.
[1458] Nâsır Hüsrev, *Sefernâme*, 128.
[1459] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 92; el-Makrizî, *Mukaffâ*, 600.
[1460] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 223–226; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 371; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 174, 417; İbn Tiktakâ, *Kitâbu'l-Fahrî*, 259.

içerisinde çelişkilidir. Zira Hacer'in yerine konulması için emir verdiği söylenen Ubeydullah 322/933 yılında ölmüştür. Hacerü'l-Esved ise tüm rivayetlere göre 339/950 yılında yerine iade edilmiştir. Dolayısıyla Ubeydullah böyle bir mektup göndermişse bile Karmatîler onun emrini dikkate almamışlardır. Pek çok muhalif kaynakta geçen yukarıdaki rivayette Karmatîler'in "*onu bir emirle yerinden aldık, diğer bir emirle de iade ettik*" dedikleri belirtilir. Oysa Makrizî, onların şöyle dediklerine işaret eder: "*Onu Allah'ın kudreti ile aldık, onun dilemesi ile de iade ettik*."[1461] Muhtemelen rivayetin doğrusu böyleyken Fatımîlerle Karmatîler'in bir ve aynı hareket oldukları vurgulanmak için rivayetlere bu tip küçük ilave ve eksiltmeler yapılmıştır. Zira iki hareketi aynı göstermek birinin iddia ettiği aşırı bir görüşü diğerine de atfetme fırsatı vermekte, böylece onların topyekûn reddedilmesi kolaylaşmaktadır. Karmatîler'in hacıların güvenli bir şekilde haccetmeleri karşılığında Abbasîler'den ciddi miktarda para aldıklarını daha önce ifade etmiştik. Dolayısıyla onlar ticareten kârlı bu anlaşmayı bozmamak için Hacerü'l-Esved'i maddi bir karşılık beklemeksizin iade etmiş olabilirler. Siyasî olarak eski güçlerinde olmayan ve Mehdî'nin yakın zamanda zuhur ederek İslam şeriatını yürürlükten kaldıracağı iddiasında da büyük bir yumuşamaya giden Karmatîler için Abbasîlerle yapmış oldukları anlaşma ve onlarla dost kalmak son derece önemliydi.

Hacerü'l-Esved'in Karmatîler tarafından niçin kaçırıldığının da tartışılması gerekmektedir. Nâsır Hüsrev'e göre onların Hacer'i kaçırmalarının sebebi, bu taşın insanları kendisine çektiğini zannederek, Hz. Muhammed'in şeref ve azametini idrak edememeleridir.[1462] Hizmetli de bu düşünceden hareketle Karmatîler'in Hacerü'l-Esved'i kaçırmalarının nedeninin haccın Ahsâ'ya yapılmasını sağlamak olduğunu belirtir.[1463] Bu düşünce Karmatî hareketi sırf iktisâdî olaylara bağlayan yaklaşımın bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Oysa başından beri biz, Karmatî hareketin, bu unsurların yanında, büyük oranda itikadî temellere dayandığını vurgulamaya çalışmaktayız. Şayet onlar Hacerü'l-Esved'i sırf iktisadi nedenlerle kaçırmış olsalardı haccın Ahsâ'ya yapılmayacağını anladıklarında ciddi bir paraya onu satabilirlerdi. Şu halde Hacerü'l-Esved'in kaçırılmasında itikadî etkenlerin olması gerekmektedir.[1464]

[1461] El-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 245.
[1462] Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 130.
[1463] Hizmetli, "Karmatîler", 513.
[1464] Maarrî, bu noktada ilginç bir rivayete yer verir. Ona göre Ebû Tâhir'in Hacer'i kaçırmasının nedeni itikadîdir. Zira o, Hacerü'l-Esved'in Zühal gezegeni için yapılan putun eli olduğu kanısındaydı. Bu rivayet, Ebû Tâhir tarafından Hacerü'l-Esved'in putperest geleneklerin etkisiyle kutsal addedildiğini

Ebû Tâhir'in Hacer'i Ahsâ'ya götürdüğü yıl son derece dikkat çekicidir. O, taraftarlarına Mehdî'nin 316/928 yılında zuhur edip tüm şeriatları ortadan kaldıracağını ve Abbasî iktidarının sona ereceğini iddia ederek Bağdad'ı almak için harekete geçmişti. Bağdad'ı alamayınca taraftarları ciddi bir hayal kırıklığı yaşamış, hemen akabinde o Mekke'ye yürüyerek 317/929 yılında Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya getirmiştir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved'in Ahsâ'ya getirilmesi Mehdî'nin zuhur edeceği ve İslam şeriatını yürürlükten kaldıracağıyla ilgili beklentinin zirvede olduğu bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Şu halde Ebû Tâhir İslam çağının sona erişinin açık bir işareti olarak Hacerü'l-Esved'i yerinden söküp götürmüştür.[1465] Bu aynı zamanda Mehdî'nin zuhurunu çabuklaştırmak anlamına da gelmektedir.[1466] Bu anlamda Hacerü'l-Esved'in iade edilmesi, Mehdî'nin zuhurunun yakın bir zamanda olacağı beklentisinin rafa kaldırıldığı ve Mehdî'nin zuhur etmesi için İslam şeriatının yürürlüğünün kılıç zoruyla ortadan kaldırılması gerektiği iddiasından vazgeçildiği anlamına gelmektedir. Muhtemelen artık Bahreyn Karmatîleri İslam şeriatını ve hükmünü kaldırmayı kendi görevleri olmaktan çıkarmışlar, bu görevi Mehdî'ye havale etmişlerdir. Ancak kendi toplulukları içerisinde namaz, oruç, hac gibi şeri ibadetlerin uygulanmasına karşı çıkmaya da devam etmişlerdir.

358/968 yılı geldiğinde Ebû Tâhir'in oğlu Sabûr'un Bahreyn'de karışıklığa sebebiyet verdiğini görmekteyiz. Devlet işlerini yürüten Akdâniye meclisinin bazı üyelerinin Sabur'u destekleyip Ebû'l-Abbas Ahmed'i desteklememesi üzerine Sabur, amcası Ebû'l-Abbas'ı tutukladı. Sabur, amcaları kendisine biat edene dek onun tutukluluk halini devam ettirdi. Ancak Ebû'l-Abbas'ın kardeşleri Sabur'a karşı ayaklanarak Ebû'l-Abbas'ı kurtardılar ve Sabur'u öldürdüler. Ebû'l-Abbas, Sabur'u destekleyen kardeşlerini ve taraftarlarını Ahsâ'dan uzaklaştırdı.[1467] 361/971 yılı girdiğinde Ebû'l-Abbas Ahmed öldü.[1468] Onun Sabur'un yandaşları tarafından

---

öne sürmektedir. Ancak onun bu kanaati paylaşmış olmasını zayıf bir ihtimal olarak görmekteyiz. Zira putperest gelenekte sadece Hacerü'l-Esved değil, bir bütün olarak Kâbe Zühal'i temsil eden bir tapınak olarak kabul ediliyordu. Şayet Ebû Tâhir Kâbe'ye Zühal'i temsil eden tapınak olarak saygı gösterseydi Hacerü'l-Esved'i yerinde bırakır, Kâbe'ye karşı da saygılı olurdu. Dolayısıyla bu iddia, Karmatîler'i İslam dışı putperest geleneğe mensup bir fırka olarak göstermek için öne sürülmüş olmalıdır. Zaten Maarrî de diğer rivayetlerde Ebû Tâhir'in Hacerü'l-Esved'i aşağıladığının vurgulandığını belirterek çelişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. El-Maarrî, *Risâletü'l-Ğufrân*, 384.

[1465] Krş. Madelung, "İsmâ'îlîlik", 285; Daftary, *İsmaililer*, 201; "Carmatians", 9.

[1466] Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 153.

[1467] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 90.

[1468] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 427; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 371; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 272.

zehirlendiği söylenir.[1469] Yerine kardeşi Ebû Ya'kub Yusuf geçti.[1470] Ebû Ya'kub'un 366/977 yılında ölmesinden sonra Karmatîler'in yönetimini onların soyundan gelen altı kişilik heyet yürütmeye devam etti.[1471] Bunlara Sâde (Başkan) deniyordu. Bu heyet işleri kendi içlerinde ihtilafa düşmeden yürütmeye devam etti.[1472]

Ebu'l-Abbas Ahmed'den sonraki dönemde Abbasîlerle ilişkilerin daha da geliştirildiğini görmekteyiz. Onların hac kervanlarına saldırmayı tamamen bıraktıklarını ve Mutî' adına Bahreyn'deki camilerde hutbe okunmasına itiraz etmediklerini görmekteyiz.[1473] Karmatîler, muhtemelen Abbasîler'in desteğiyle[1474] 357/967 yılı sonlarında Beriyye üzerinden gelerek Dımeşk'i aldılar, daha sonra Ramle'ye yürüdüler. Burada Hasan b. Abdullah b. Toğc el-İhşîdî'yi yenerek Ramle'ye girdiler. Ramle halkı onlara yüz yirmi bin dinar[1475] ödeyerek canlarını kurtardı. Karmatîler 358/968 yılında Ahsâ'ya döndüler. [1476] Ancak Hasan b. Abdullah'ın Karâmıta ile savaştığı için bitkin düştüğünü gören Fatımîler Ca'fer b. Felâh'ı Ramle'ye gönderdiler. Câfer 358/968 yılında Ramle ve Taberiye'yi, 359/969 yılında da Dımeşk'i aldı.[1477] Esirler arasında Hasan el-A'sem'in Ramle vekili ile Hasan b. Abdullah b. Toğc da vardı.[1478]

Hasan el-A'sem durumdan haberdar olunca 360/970 yılında derhal Dımeşk üzerine yürüdü. Çünkü Dımeşklilerle yaptıkları anlaşma gereği kendilerine her yıl üç yüz bin dinar vergi verilecekti. Fatımîler'in burayı almış olması belirlenen verginin kesilmesi anlamına geliyordu. Hasan el-A'sem, İzzüddevle'ye bir mektup göndererek Fatımîler'e karşı sefere çıkması için kendisine silah ve erzak yardımı yapılmasını istedi. İzzüddevle bunu kabul ederek Kûfe'de ona istediği şeyleri verdi. Hasan, Dımeşk üzerine yürüdü ve Cafer'i yenerek öldürdü. Hasan, halka eman verdikten sonra Ramle'ye yürümeye karar verdi. Bunun için Ramle ile Dımeşk arasındaki

---

[1469] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 90.
[1470] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 427; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 371; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 245; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 272.
[1471] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 371; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 286.
[1472] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 457; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 286.
[1473] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 90.
[1474] İbn Kesîr'e göre Seyfüddevle Taberiye'yi İhşidîler'den almaları için onlara silah yapımında kullanılmak üzere demir göndermiştir. Bkz. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 254.
[1475] Antakî'ye göre yirmi beş bin dinar ödemişlerdir. Bkz. Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî (458/1067), *Târîhu'l-Antâkî*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus, 1990, 128.
[1476] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 120–122; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 41.
[1477] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 509; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 122–123; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 165–171; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 109.
[1478] İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 166.

yerleşim yerlerini ele geçirdi. Fatımîler bunu haber alınca Ramle'den Yafa'ya çekilerek burayı tahkim ettiler. Karmatîler Ramle'yi aldıktan sonra Yafa'yı kuşattılar, ancak başarısız olarak kuşatmaya son verip 361/971 yılında Ahsâ'ya döndüler.[1479]

Bu arada Fatımî halifesi Muiz 362/972 yılında Mısır'a gelerek Kâhire'ye yerleşti ve kalan ömrünü burada geçirdi.[1480] 363/973 yılı gelince Hasan el-A'sem, Mısır üzerine harekete geçti. Sıbtu İbni'l-Cevzî'ye göre bunun nedeni Muiz'in Mağrib'de iken ona para ve hediye gönderirken, Mısır'a gelince bundan vazgeçmiş olmasıdır.[1481] Muiz, ona bir mektup yazarak kendisinin ve ailesinin faziletlerinden bahsedip onun atalarının kendileri adına davette bulunduğunu belirttiyse de Hasan el-A'sem ilerlemeye devam etti. Ayn Şems'e gelerek karargâh kurdu. Etrafa seriyyeler çıkararak mal topladı. Bu arada Araplardan pek çok kişi ona katıldı. Muiz Karmatîler'in kalabalığını görünce son derece korkuya kapılmıştı.[1482] Kuşatma uzamış ve Fatımîler için oldukça çileli bir hal almışken Fatımîler'in Hasan'a katılan Arapların reislerinden İbnü'l-Cerrâh'ı satın almaları ile Hasan el-A'sem savaşı kaybetmiştir. Hasan'ın karargâhı Fatımîler'in eline geçti ve bin beş yüz kadar Karmatî esir alındı. Muiz, Ebû Mahmud'u Hasan el-A'sem'i takip etmek üzere on bin kişiyle peşlerinden gönderdi. Ancak Ebû Mahmud, Karmatî'den çekindiği için onları takip etmekte yavaş davrandı. Karmatîler ise önce Ezriat'a, buradan da Ahsâ'ya gittiler.[1483] Hasan'ın yenildiğini haber alan Adududdevle Fenâhüsrev, Hasan'dan önce Ahsâ üzerine yürüyerek Karmatîler'i ortadan kaldırmak istedi. Ahsâ'da Hasan'ın amcası Ya'kûb vardı. O, şehri terk etti. Adududdevle'nin ordusu Ahsâ'yı kuşatmışken Hasan yetişti ve amcasıyla birleşerek Adududdevle'nin ordusunu yendi.[1484]

Muiz, Hasan el-Karmatî'nin Ahsâ'ya döndüğünü haber alınca Zâlim b. Mevhûb el-Ukaylî komutasında bir orduyu Dımeşk'e gönderdi. Zâlim, Dımeşk'i

[1479] Rivayetler onun Dımeşk'i aldıktan sonra Mısır üzerine yürüdüğünü belirtirler. Ancak onun 363/973 yılında da Mısır'ı kuşattığı rivayet edilir. İki rivayette bahsedilen olay aynıdır. Muhtemelen Hasan, Yafa'yı kuşattıktan sonra Ahsâ'ya dönmüş, ancak 363/973 yılında Mısır üzerine yürüyerek orayı kuşatmıştır. Hasan el-A'sem'in Dımeşk'i almasıyla ilgili geniş bilgi ve farklı rivayetler için bkz. Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 226–229; el-Nuveyrî, *Nihâye*, XXV, 304–307; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 527–528; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 132–144; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 181–184; el-Makrizî, *Mukaffâ*, 595–596; Sıbtu İbni'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 237–238; İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 1–2.

[1480] El-Makrizî, *Mukaffâ*, 597.

[1481] Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 239.

[1482] Rivayete göre o bu günlerde gördüğü bir rüyasında Hz. Ali'nin, "Zülfikar" isimli kılıcıyla Hasan'ı öldürdüğünü görmüştür. Bkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 198–199.

[1483] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 229–231; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 307–313; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 547–548; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 159–160.

[1484] El-Makrizî, *Mukaffâ*, 497.

alarak Hasan el-A'sem'in şehre vekil bıraktığı temsilcilerinin bütün mallarına el koydu. Bu arada Hasan el-Karmatî'yi takip eden Ebû Mahmud da Dımeşk'e geldi. Ancak zamanla iki ordunun arası açıldı ve halkla Ebû Mahmûd'un orduları arasında sık sık huzursuzluk çıkmaya başladı.[1485]

Dımeşk'i Fatımîler alınca 363/973 yılında Alptekin Abbasîlerce Dımeşk valiliğine atandı.[1486] Alptekin Dımeşk'te asayişi sağlayınca Fatımîler'in Şam sahillerindeki beldelerine saldırdı ve buraları ele geçirdi. Bunun üzerine Muiz'in yerine 365/975 yılında Fatımîler'in başına geçmiş olan Aziz, Cevher'i Alptekin'in üzerine gönderdi. Cevher 365/975 yılında Dımeşk'e gelerek şehri bir aydan fazla bir süre kuşattı. Bunun üzerine şehrin önde gelenleri Hasan el-Karmatî'den yardım istemeye karar verdiler. Hasan yardım teklifini kabul ederek Ahsâ'dan harekete geçti. İki ateş arasında kalmaktan korkan Cevher kuşatmayı sonlandırarak oradan ayrıldı. Hasan el-Karmatî Alptekin ile birleşerek Cevher'in peşine düştü. Cevher'i Ramle'de kuşattılar. Alptekin ve Karmatî yaklaşık elli bin kişiydi. Ramle'nin su ihtiyacını karşılayan Tavâhîn nehrinin yatağını değiştirerek şehri susuz bıraktılar. Bunun üzerine Cevher oradan uzaklaşarak Askalan'a yönelmek zorunda kaldı. Alptekin ve Karmatî onu takip ederek muhasara ettiler. Cevher ve adamları muhasaranın şiddetinden dolayı aç kalarak ölülerin etlerini dahi yemek zorunda kalmışlardı. Mevsim kış olduğu için deniz yoluyla da yardım ulaştırılamamıştı. Ancak mevsim şartlarının zorluğu nedeniyle Alptekin Cevher'le anlaşarak kuşatmayı kaldırdı. Hasan el-Karmatî Alptekin'e hata yaptığını, Cevher'in Mısır'dan daha güçlü bir orduyla geleceğini söylediyse de ona sözünü dinletemedi. Cevher Mısır'a dönünce Aziz'in emriyle büyük bir ordu hazırladı. Bizzat Aziz'in komutasındaki Fatımî ordusu Ramle önlerine geldi. Yapılan savaşı Hasan el-Karmatî ve Alptekin kaybetti. Yaklaşık yirmi bin adamları öldürüldü. Hasan el-Karmatî kaçarak canını kurtardı, Alptekin ise esir düştü. Aziz, Alptekin'i cesareti ve savaşçılığından dolayı en önemli adamlarından birisi yaptı. Aziz, Hasan'dan kurtulamayacağını anlamış olmalı ki onun arkasından elçi göndererek sulh teklif etti. Elçiler ona Taberiye'de yetiştiler ve her yıl otuz bin dinar ödemek koşuluyla anlaşma yaptılar. Ona ilk yılın malları peşin olarak ödendi. Cevher ve Ramle kadısı onunla buluşarak anlaşmayı imzaladılar. Hasan el-A'sem Ahsâ'ya

[1485] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 231; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 547–548–550; İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 4.
[1486] İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 10–11.

döndü. Anlaşılan miktar Ebû Müncâ eliyle her yıl ona ödenmeye devam edildi.[1487] Kadı Abdülcebbâr, Esfar el-Ukaylî'nin Karâmıta'yı Ahsâ'da kuşatıp onlardan dışarı çıkanı öldürene dek bu verginin düzenli olarak ödendiğini belirtir.[1488] Esfar Ahsâ'yı 378/988 yılında kuşatmıştır.[1489]

Karmatîler Fatımî halifesi Aziz'le yaptıkları anlaşmadan sonra bir daha Dımeşk'e ve Fatımîler'e saldırmadılar. Bu durum sonraki Karmatîler için savaşta önceliğin ekonomik kazanç olduğunun açık bir göstergesidir. Artık onların tüm dertleri vergiye bağladıkları beldelerin gelirlerini sürekli hale getirmekti. Bunun dışında Mehdî'nin zuhuru, İslam şeriatının ortadan kaldırılması ve yeryüzünün tamamına sahip olmak gibi nedenlerle etrafa saldırmaz oldular. Abbasîlerle de sulh içerisinde oldukları için zaman zaman onların iç işlerine müdahale edebiliyorlardı. 366/976 yılında bin kişilik bir Karmatî kuvveti Kûfe'ye gelerek burada Adududdevle adına hutbe okuttu. Daha önce burada İzzüddevle adına hutbe okunmaktaydı.[1490] Aynı yıl Hasan el-A'sem öldü.[1491]

Adududdevle'nin 373/983 yılında ölmesi üzerine Karmatîler Basra'ya girdiler. Onlarla belli bir ücret karşılığında anlaşma yapıldı ve geri döndüler.[1492] 375/985 yılında Bahreyn Karmatîleri'nin gücünün iyice azalmış olduğunu gösteren bazı olaylar cereyan etti. Karmatîler'in Bağdad'da Ebû Bekr b. Şâheveyh adında bir temsilcileri vardı. Ebû Bekr adeta bir vezir gibi davranıyor ve halka tahakküm ediyordu. Bunun üzerine Samsamuddevle onu tutukladı. Bunu haber alan Karmatîler altı kişilik yönetim heyetinde bulunan İshak ve Câfer'in önderliğinde bir orduyu Kûfe'ye gönderdiler. Karmatîler Kûfe'de taşkınlık yaparak halkın ve devletin mallarına el koydular. Karmatîler'in önderlerinden olan Ebû Kays Hasan b. Münzir'i Câmiayn'a gönderdiler. Ebû Kays, Samsamuddevle'nin gönderdiği orduyla yaptığı savaşı kaybederek öldürüldü. Bunun üzerine Karmatîler Ahsâ'ya dönerek büyük bir ordu hazırladılar ve yeniden Câmiayn'a geldiler. Savaş Karmatîler'in yenilgisiyle sonuçlandı. Komutanları öldürüldü, malları yağmalandı, adamlarının bazıları esir

[1487] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 232–235; İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 15–21; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 314–315; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 175–177; el-Makrizî, *Mukaffâ*, 598; Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 241–244. Bazı kaynaklara göre ödenecek yıllık miktar otuz değil yetmiş bin dinardır. Bkz. El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 448; Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 244.
[1488] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 609.
[1489] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 54.
[1490] El-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 454; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 405; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 263.
[1491] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 357; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 286–287.
[1492] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 448; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 302.

alındı. Askerler kaçanları Kadisiye'ye kadar takip ettiler. Böylece Bahreyn Karmatîleri'nin şeref ve itibarları tamamen yok oldu.[1493] Nitekim 378/988 yılında Esfar isimli bir şahıs büyük bir ordu hazırlayarak Karmatîler'i Ahsâ'da kuşattı. Yapılan savaşta Karmatîler'in komutanları öldürüldü ve mağlup oldular. Karmatîler'in bir kısmı öldürüldü, bazıları da esir edildi. Esfar, Ahsâ'dan Katif'e yürüdü ve burada Karmatîler'e ait ne kadar köle, mal ve sürü varsa hepsini alıp Basra'ya götürdü.[1494]

Bu tarihten sonra Bahreyn Karmatîleri'nin ciddi bir güç olmaktan çıktıklarını görmekteyiz. 375/985 yılında Dâveyn Karmatîler'in elinden çıkmıştı. 458/1065 yılında Ebû'l-Behlül ve kardeşi Ebû'l-Velid Uval Yarımadasını Karmatîler'in elinden aldılar. Rivayete göre Ebû'l-Behlül ve kardeşi, Karâmıta'dan Uval'de bir cami yapmak için izin istediler. Başlangıçta onların bu isteğine karşı çıkıldı. Ancak Ebû'l-Behlül ve kardeşi Karmatîler'e üç bin dinar vererek yolcuların ve gariplerin ibadet edeceği bir cami yaptırmaya muvaffak oldu. Karmatî olmayanlar bu camide Cuma namazı kılmaya ve hutbeyi Abbasî halifesi Kâim adına okumaya başladılar. Karmatîler bunun bidat olduğunu belirterek Abbasî halifesi adına hutbe okunmasını engellediler. Bunun üzerine Karmatîler'e bu camiyi tüccar ve yolcuları kendilerine çekmek için yaptıklarını, şayet kendilerine verdikleri üç bin dinarı ve cami sayesinde yolculardan elde edilen gelirleri verirlerse Cami'nin yıkılacağını söylediler. Bu durum Ahsâ'ya yazıldı. Ahsâ'dan, onlara itiraz edilmemesi istendi. Böylece camide Abbasî halifesi adına hutbe okunmaya ve Karmatî muhalifleri için burası bir çekim merkezi olmaya başladı. Diğer yandan camiyi yaptıran Ebû'l-Behlül ve kardeşi Ebû'l-Velid'in Karmatî olmayanlar nezdinde itibarı artmıştı. Ebû'l-Behlül ve kardeşi Uval'in güçlü simalarından birisi olan İbn Ebî'l-Uryan'la anlaşarak Karmatîler'in gönderdiği yeni valiye karşı geldiler. Vali kaçtı. Bahreyn Karmatîleri'nin veziri İbn-i Senbar'ın mal ve silah toplamak için gönderdiği oğlunu da öldürerek, toplamış olduğu beş bin dinar ve üç bin oka el koydular. Bu arada İbn Senbar, İbn Ebî'l-Uryan'la anlaşarak ona Uval valiliği vaat etti. Bunu haber alan Ebû'l-Behlül ve kardeşi onu Öküz Gözü denen yerde yıkanırken gizlice öldürdü. Ebû'l-Behlül onu öldürmediğini iddia ederek durumu kurtardı. Bunun üzerine İbn Senbar deniz yoluyla Uval'e geldi. Yapılan savaşı Ebû'l-Behlül kazandı ve Uval'de gücü iyice arttı.[1495]

[1493] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 41–42; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 375; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XII, 303.
[1494] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 54.
[1495] Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 244–247.

469/1076 yılında Artuk Bey babası Aksak ile birlikte hareket etti. Basra'ya uğrayarak Ahsâ'ya gitmek için onlardan deve, azık ve mal istedi. Ona istediklerinin bir kısmını verdiler. Artuk Bey Basra'dan Katif'e hareket etti. Buraya geldiğinde Huffâceli Yahya b. Abbas'ın burayı Katmatîler'den alarak şehri boşaltmış olduğunu ve buradan Uval Yarımadasına gittiğini haber aldı. Artuk Bey, zahmetli bir yolculuğun ardından çölü geçerek Ahsâ'ya vardı. Şehri kuşatınca kaledekiler ondan on bin dinar ve halife adına hutbe okutmak şartıyla kuşatmaya son vermesini istediler. Artuk Bey onlara bu şartlarda eman verdi. Onlar kendilerine mal toplamaları için müsaade edilmesini istediler. Artuk Bey, onların önde gelenlerinden bazılarını rehin alarak onlara izin verdi. Ancak onlar gizli kuyulardaki erzaklarını kaleye taşımışlardı. Bunu haber alan Artuk Bey rehinelerin bazılarını öldürdü ve geri döndü. Köyleri ve arazileri harap etti, mallarına el koydu. Ancak Artuk'un ordusundaki Türkler aşırı sıcağa alışık olmadıkları için bitkin düşmüşlerdi. Artuk Bey, bölgede Karmatîler'e düşman olan Abdullah b. Ali el-Uyûnî'nin yanına Türkmenlerden iki yüz adam vererek Ahsâ'yı kuşatmaya devam etmekle görevlendirdi. Artuk Bey diğerleriyle birlikte Ahsâ'dan ayrılarak beldesine döndü. Bahreyn'de bundan sonra Abdullah'ın önderliğinde Uyûnîler hanedanlığı kuruldu ve Bahreyn Karmatî Devleti sona erdi.[1496]

Bahreyn Karmatîleri'nin yükseliş ve düşüşünün en önemli belirleyicisinin Mehdî beklentisi olduğunu ifade etmiştik. Onların Zekeriya el-Isfahânî olayından önceki sosyal ve ekonomik sistemleri de tamamen Mehdî beklentisine göre dizayn edilmiştir. Ebû Saîd el-Cennâbî'nin, 287/900 yılında Abbasîler'e karşı zafer kazanıp Bahreyn'de hükmünü sağlamlaştırınca Ahsâ'da ekonomik ve sosyal hayatla ilgili bir takım düzenlemelere gittiğini görmekteyiz. Buna göre insanlar kazandıklarını Ebû Saîd'e getirip teslim ediyorlardı. Koyun kesildiğinde eti bilimle uğraşanlara veriliyordu. Baş, paça ve karın kısmı köle ve cariyelere veriliyordu. Koyunun yün ve kılı kırkılıyor, yün eğirenlere veriliyordu. Eğrilen ipler kazak ve benzeri elbise örenlere veriliyordu. Koyunun derisi dericiye teslim ediliyordu. Dericiden alınan deri ayakkabıcılara, tulumculara ve su kabı üretenlere veriliyordu. Sonra bunların hepsi hazinelerde toplanıyordu. Bu, Ebû Saîd'in vazgeçmediği bir uygulamasıydı.[1497]

Bu rivayet Ebû Saîd'in getirdiği toplumsal ve ekonomik hayatın kişisel mülkiyeti ortadan kaldırdığını göstermektedir. Ancak bu uygulamanın gerekçesinin

[1496] Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 247.
[1497] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 241–242.

çok önemli olduğu kanısındayız. Ebû Saîd ortaya çıktığı andan itibaren Mehdî'nin zuhurunun yakın olduğunu ve onun zuhuru için mal biriktirmek gerektiğini vurguluyordu. Gerek onun gerekse oğlu Ebû Tâhir'in taraftarlarından istediği malların tamamı Mehdî adına alınıyordu.[1498] Dolayısıyla insanlar ellerindeki birikimlerini Mehdî'nin zuhur edip kendilerini kurtuluşa erdireceği inancıyla ona veriyorlardı.[1499] Karmatîler'in bu çağrısına toplumun ekonomik olarak alt kesimini oluşturan yoksul insanların uyduğunu düşündüğümüzde onlar için, zaten çok sınırlı olan birikimlerini daha iyi şartlar elde etmek için vermelerinde bir beis yoktu. Karmatîler'in, Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra elde ettikleri ganimetleri ve malları Ebû Tâhir'e vermekten vazgeçmiş olmaları[1500] mallarını Mehdî'nin zuhur edeceğine inandıkları için verdiklerinin en önemli göstergesidir.

Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra ekonomik ve toplumsal hayatta birtakım değişikliklerin olduğu anlaşılmaktadır. Karmatîler yine kendilerini Mehdî'nin ashabı olarak görüyorlar ve onun zuhur ederek kendilerini kurtuluşa erdireceğine inanıyorlardı. Ancak artık bu yeni dönemde Mehdî'nin zuhur tarihi belli değildi. Bu nedenle eskisi gibi insanların bütün kazançlarını Mehdî adına devlete vermediklerini görmekteyiz. Yeni dönemde her yıl biriken mallar paylaştırılıyordu. Bu malların beşte biri Sâhibu Zaman olan Mehdî adına ayrılıyordu. Ayrılan bu miktarın (humus) yüzde altmışı Ebû Saîd'in çocuklarına dağıtılıyordu. Humusun geri kalanı ise vezirlik makamında bulunan Âlu Senbar'a veriliyordu. Konumlarına göre ganimetlerden ve gelirli arazilerden elde ettikleri bunun dışındaydı.[1501] Arpa, buğday ve hurma gibi yiyeceklerin ekildiği gelirli arazileri "Müminler" adını verdikleri taraftarlarına ikta ediyorlardı.[1502] Dolayısıyla Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra da yıllık biriken malların beşte biri Mehdî adına ayrılıyordu. Ancak bu miktar Mehdî gelene kadar onun hüccetliğini yapan Ebû Saîd'in çocukları ile vezirliği yürüten Âlu Senbar arasında pay ediliyordu. 443/1051 yılında Ahsâ'yı gezen Nâsır Hüsrev'in belirttiğine göre şehirdeki un değirmenleri devlete aitti. Değirmenlerde halk için un öğütülüyor, halka veriliyor, karşılığında ücret alınmıyordu. Değirmenlerin tamir masrafları,

[1498] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 393.
[1499] Ebû Tâhir'in Karmatî topluluklarınca Allah'ın velîsi, hucceti ve Mehdî'nin halifesi olarak görüldüğünü görmekteyiz. Dolayısıyla o kendisini, Mehdî'nin halifesi ve Hucceti olarak göstermiş olmalıdır. Ebû Tâhir dönemindeki Karmatîler kendilerini Mehdî'nin ashabı ve Mehdî'ye davet edenler olarak görmekteydiler. Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 381, 388.
[1500] Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 388–389, 393.
[1501] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 25–26.
[1502] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 25.

değirmencilerin ücretleri hep devletin kesesinden karşılanıyordu. Tarım, parayla satın alınmış bin tane köle tarafından yürütülüyordu. Bunlar bağ, bahçe yetiştiriyorlardı. Devlet, çiftçilik yapan halktan öşür olarak bir şey almıyordu. Halktan birisi yoksul düştüğünde ya da borcunu ödeyemez duruma geldiğinde işi düzene girene kadar ona bakıyorlardı. Birbirlerine borç verdiklerinde verdiklerinden fazlasını istemiyorlardı. Şehirlerine bir yabancı geldiğinde şayet bir mesleği varsa ona borç para vererek iş kurmasına yardımcı oluyorlar, adam daha sonra borcunu ödüyordu. Şayet birisinin herhangi bir ticaret aleti bozulur da kişi onu tamir ettirmeye güç yetiremezse devlet onu tamir ettiriyor ve karşılık olarak mal sahibinden bir şey alınmıyordu.[1503]

Zekeriya el-Isfahanî olayı öncesinde olduğu gibi sosyal ve ekonomik mülkiyet tamamen devletin elinde olmasa da devletin, halkına karşı son derece müşfik ve yardımsever olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada İsmâilîlik'teki Dâru'l-Hicre geleneğinin önemini hatırlamak gerektiği kanısındayız. Zira davetin başında Ahsâ bir Dâru'l-Hicre olarak inşa edilmiştir. Yani Ahsâ, Karmatîler'in hicret ederek Firavunlara karşı birlik oluşturacakları ve Mehdî'nin zuhur edebileceği bir mekândır. Mehdî buradan zuhur edeceği için buraya hicret edenler de Mehdî'nin askeri ve taraftarı olarak ayrıcalıklı olmaya hak kazanmaktadır. Bu nedenle Ahsâ'da oturanlardan herhangi bir vergi alınmamakta, mümkün olduğunca ekonomik sorunları çözüme kavuşturulmaktadır. Olaya tek yönlü olarak baktığımızda Ahsâ'daki toplumsal ve ekonomik açıdan paylaşımcı devletin, yoksulu gözetip kolladığı, halkından vergi almadığı ve arzu edilen bir devlet görüntüsü arz ettiği aşikârdır. Ancak bu noktada can alıcı soru şudur: "Devlet bu geliri nereden ve nasıl elde etmektedir?" Karmatîliği eşitlikçi, sosyal adaleti sağlayan, ezilenlerin haklarını savunan ilk Müslüman devlet olarak görenlerin gözden kaçırdığı nokta burasıdır.

Zekeriya el-Isfahânî olayı öncesinde Bahreyn Karmatî devletinin en önemli gelir kalemlerini kendilerinden olmayanların mallarını yağmalamak ve kendilerinden olanların mallarına Mehdî adına el koymak oluşturuyordu. Hacıların yollarını kesiyorlar, mallarına el koyuyorlar, kadınları ve çocukları esir ederek dilediklerini alıkoyuyorlardı. Kûfe, Basra ve Suriye'ye sürekli saldırı düzenleyip devlete ve halka ait mallara el koyuyorlardı. Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra ise Abbasîlerle anlaşma yolunu seçtiler. Bu noktada onların ilk hedefi hacıları güvenli bir şekilde hacca götürüp getirme karşılığında ücret talep etmeleridir. İlk defa Abbasi halifesi

[1503] Nasır Hüsrev, *Sefername*, 129.

Radî döneminde (322–329/934–940) hacıları götürme karşılığında Karmatîler'e para ödenmiştir.[1504] Bahreyn Karmatîleri, Esfar el-Ukaylî onları 378/988 yılında Ahsâ'da kuşatana kadar[1505] bu vergiyi almaya devam ettiler.[1506] Bu vergi zamanla o kadar sistemli bir hal almıştı ki Makdisî döneminde Karâmıta'nın Basra kapısında bir divanları vardı. Hacılar bu kapıdan geçerken bineklerinin özelliklerine göre vergilendiriliyorlardı. Bu kapı günde bir saat açıktı.[1507] Karmatîler bu dönemde yağma ve talanı bırakmışlardı. Ancak Abbasîler'in iç karışıklıklarından dolayı vergilerin ödenmesinde bir sorun çıkarsa haccın yapılmasını engelleme yoluna gidiyorlardı.

Bu dönemin en önemli gelir kalemlerinden birisi de ele geçirdikleri şehirlerden aldıkları yıllık vergilerdi. Ebû Tâhir 316/928 yılında Cezîre bölgesindeki Arapları her yıl Hecer'e kişi başı birer dinar vergi göndermeye mahkum etmişti.[1508] Daha sonraki dönemde Suriye'nin tüm şehirleri ve Mısır da yıllık vergiye bağlanmıştı. Ancak Fatımîler Mısır'ı ve ardından Suriye'nin şehirlerini alınca Karmatîler derhal Suriye üzerine yürüdüler ve burayı geri aldılar.[1509] Onlar Mısır'ı almaya ise muvaffak olamadılar. Fatımîler'in Suriye'yi yeniden ele geçirmesi üzerine Suriye'ye gelerek Fatımîlerle yeniden savaştılar ve kendilerine ödenen verginin emniyetini sağlamaya çalıştılar. Daha önceki vergiyi ödemeden Karmatîler'den kurtulamayacağını anlayan Fatımî halifesi Aziz, Karmatîler'i yenmiş olmasına rağmen onlara her yıl vergi ödemeyi kabul etti.[1510] Bu vergi de Esfar'ın Ahsâ'yı kuşatmasına kadar ödenmeye devam etti.[1511] Bu dönemde Karmatîler'in tek önceliği vergi gelirlerinin düzenli bir şekilde ödenmesini sağlamaktı. Yaptıkları hemen hemen bütün savaşlar bu gerekçeye dayanıyordu. Karmatîler bunun dışında Bahreyn'den geçen her ticaret gemisinden de büyük vergiler alınıyordu.[1512] Yine balıkçıların Karmatî sınırlarına dâhil olan yerlerde elde ettikleri deniz mamullerinin yarısı Karmatî devletine aitti.[1513]

[1504] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 393–395,
[1505] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 54.
[1506] El-Bağdâdî, *Mezhepler arasındaki Farklar*, 225.
[1507] El-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 133–134.
[1508] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 153.
[1509] Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, 226–229; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 304–307; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 527–528; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 132–144; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 181–184; el-Makrizî, *Mukaffâ*, 595–596; Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 237–238; İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 1–2.
[1510] Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 244; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 448; İbnü'l-Kalânisî, *Zeyl*, 21; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 609.
[1511] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 609.
[1512] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 25.
[1513] Nasır Hüsrev, *Sefername*, 131.

Bahreyn Karmatîleri'nde bölünmeden sonra geliştirilen ekonomik yapının iki yönü bulunduğunu söyleyebiliriz. Bir tarafta Mehdî'nin zuhurunun gerçekleşeceği ve Dâru'l-Hicre adı verilen Ahsâ'da yaşayan ekonomik ve sosyal açıdan iyi durumda olanlar. Diğer tarafta Ahsâ'nın dışında yaşayan ve Ahsâ'daki hemen hemen hiçbir nimetten yararlanamayan, üstelik Ahsâ'dakileri beslemek durumunda olan diğerleri. Ahsâ'nın dışında yaşayanların Karmatî olup olmaması da çok fark etmemektedir. Zira Ahsâ dışındaki Karmatîler'in Ahsâ'dakilerle aynı ekonomik ve sosyal haklara sahip olduklarına dair hiçbir veri mevcut değildir. Şu halde Bahreyn Karmatî devletinin ekonomik yapısı Ahsâ'da yaşayan mezhep taraftarlarının memnun edilmesiyle ilgilidir. Bu yapı Ahsâ'da "Mehdî'nin Ashabı" adını verdikleri bu kesimi doyurmak için Ahsâ'da oturmayanları ve özellikle kendilerinden olmayanları sömürme temeli üzerine kurulmuştur. Onların geniş toplumsal kitlelerin ekonomik sorunlarını çözecek hiçbir projeleri yoktur. Ekonomik projelerinin iki önemli ayağı kendilerinden olmayanları zor kullanarak vergiye bağlamak ve kendilerinden olanların din duygusunu harekete geçirerek onların ellerindeki mallara Mehdî adına sahip olmaktır. Toplanan malın toplumun tamamı tarafından adil bir paylaşımından da söz edilemez. Zira onlar sermayenin sadece Ahsâ'daki mutlu azınlığa adil bir paylaşımıyla ilgilenmektedirler. Zekeriya el-Isfahânî olayı öncesindeki ekonomik mülkiyetin tek elde toplanması projesi ise Mehdî'nin yakın tarihte geleceği yönündeki dini bir gerekçeye bağlanmıştır. İnsanların bu gerekçeye olan inançları zayıflayınca bu proje otomatik olarak ortadan kalkmıştır. Sonuç olarak Bahreyn Karmatî devletinin sunduğu ekonomik ve sosyal projenin komünizmin İslam toplumundaki ilk örneği olarak değerlendirilmesinin doğru olmadığı kanısındayız. Karmatîler'in sunduğu ekonomik ve sosyal projenin, dönemin sosyokültürel ve ekonomik yapısı içerisinde değerlendirilmesinin daha sağlıklı olacağını düşünmekteyiz.

Bahreyn Karmatîleri ile ilgili önemli meselelerden birisi de Fatımî-Karmatî ilişkisidir. Bilimsel olarak ciddi anlamda ilk defa De Goeje tarafından gündeme getirilen teze göre Bahreyn Karmatîleri bütün eylemlerini Fatımîler'in emri doğrultusunda gerçekleştirmişlerdir. Bu tez büyük oranda İbn Haldun rivayetlerine dayanır.[1514] Ancak onun, erken döneme ait rivayetleri yorumlayarak kendi kanaatine

[1514] Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 51; Daftary, *İsmaililer*, 203. Madelung bu konuda bir makale yazarak Fatımîler'le Bahreyn Karmatîleri arasında ilişki olduğu tezini daha erken döneme ait kaynaklara dayanarak reddetmiştir. Bkz. (Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 55.) Fâtımî-Karmatî ilişkisi noktasında farklı teoriler öne sürülmüştür. Bu teoriler genel

dayanak yaptığı anlaşılmaktadır. Ona göre Bahreyn Karmatîleri Mağrib'deki Ubeydullah'a davet ediyorlardı.[1515] Ebû Saîd öleceği zaman yerine büyük oğlu Saîd'i atamış, ancak küçük oğlu Ebû Tâhir Süleyman ona galip gelerek onu öldürmüştü. Akdâniyenin ona biat etmesi üzerine Ubeydullah el-Mehdî'nin velayet mektubu gelmişti.[1516] İbn Haldun'un, Ubeydullah'ın Ebû Tâhir'e velayet mektubu gönderdiği yönündeki riveyeti kendisinden önceki hiçbir kaynakta yer almaz. Muhtemelen o, bu konuda yorumda bulunmuş ve önceki rivayetlere bu doğrultuda ilaveler yapmıştır. İbn Haldun'a göre Ebû Tâhir 332/943 yılında ölünce kardeşi Ahmed b. Hasan başa geçmiştir. Ancak Sabur buna itiraz ederek Akdâniye'nin bazı üyelerinin desteğini almıştır. Bunun üzerine Fatımî halifesi Kâim'e yazılarak durum haber verilmiş, Kâim Ahmed'in velayetine karar vermiştir. Bunun üzerine Sabur, 358/968 yılında amcası Ahmed'i tutuklayarak kendi adına muvafakat almıştır. Ancak Ahmed'in kardeşleri ayaklanarak Sabur'u öldürmüş ve kardeşlerini kurtarmışlardır.[1517] Rivayette Sabur'un Ebû Tâhir'den sonra Ahmed'in başa geçmesine itiraz ettiği ve Kâim'e yazıldığı belirtilir. Ancak dikkat çekici nokta Sabur'un, amcası Ahmed'e karşı ayaklanmasının, Ahmed'in başa geçmesinden tam yirmi altı yıl sonra 358/968 yılında gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla onların aralarında yaşanan iktidar kavgası çok daha sonraki döneme ait bir iç meseledir. İbn Haldun'un, meselenin Kâim'e yazıldığı ile ilgili bilgisi ise onun kendi yorumu olmalıdır. Zira başka hiçbir kaynakta böyle bir bilgi mevcut değildir.[1518] Burada söz konusu olan kavganın Ebû Saîd'in çocuklarıyla Ebû Tâhir'in çocukları arasında iktidarın paylaşımıyla ilgili olması kuvvetle muhtemeldir.

Ebû Saîd el-Cennâbî'nin bölünmeden sonra Fatımîler'e karşı muhalif Karmatî kanatta yer aldığına dair elimizde sağlam rivayetler vardır. İbn Havkal'a göre Ebû Saîd, efendisi Abdan öldürülene kadar Selemiye'deki imama sadık kalmış, ancak

---

olarak iki kola ayrılır. Lewis, Watt, Tâmir ve Gâlib iki hareketin birlikte hareket ettiğini genel olarak kabul eder. (Bkz. Lewis, *The Origins*, 88–89; Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, 138; Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, 193; *el-Karâmıta*, 98–99; *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân*, Beyrut, 1982; 54; Gâlib, *Hareketü'l-Bâtıniyye*, 153; *el-Karâmıta*, 323.) Ancak Tarad, Hasan Han, Zekkar, Ivanow, Stern, Halm ise genel anlamda iki hareket arasındaki ilişkiyi reddederler. Bkz. Tarad, *el-Hareketü'l-Karâmıta*, 101; Muhibbül Hasan Han, "Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içerisinde, İnsan Yay., İstanbul, 1995, 165; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 148; Ivanow, *Rise*, 70; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries" 206, 214; Halm, *Shiism*, 172.

[1515] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 11.

[1516] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 88–89.

[1517] İbn Haldûn, *Kitâbu'l-'İber*, IV, 89–90. Hasan ve Şeref bu rivayetin etkisiyle Karmatîler'in Ebû Tâhir'in ölümünden sonra iki gruba ayrıldığını belirtmişlerdir. Bkz. Hasan-Şeref, *el-Muiz Lidînillâh*, 99–101.

[1518] Krş. Madelung, "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", 54.

Abdan'ın öldürülmesinden sonra Mansûr el-Yemen tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmiş olan Ebû Zekeriya'yı öldürerek Selemiye'deki imamla olan tüm bağlarını koparmıştır.[1519] Bölünmenin hemen ardından, Fatımîler'e sadık kalan Mansûr el-Yemen'in dâîsi Ebû Zekeriyâ'yı öldürmüş olması Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kopardığının açık bir göstergesidir.[1520] Yine Yemen'deki Ali b. Fadl, Mansûr el-Yemen'e yazdığı mektupta kendisinin Ebû Saîd'i örnek aldığını; çünkü onun Ubeydullah'a itaate son verdiğini, ona biatten vazgeçtiğini ve kendi adına davette bulunduğunu belirtmiştir.[1521] Görüldüğü gibi rivayetler açıkça Ebû Saîd'in Fatımîler'e muhalif olduğunu belirtmektedir. Onun, kendisini Mehdî'nin hucceti olarak görmesi bu ayrılığın açık işaretleridir. Yine Ubeydullah el-Mehdî Selemiye'den ayrılmak zorunda kaldığında önce Yemen'e gitmeyi düşünmüş, sonra Kuzey Afrika'ya gitmiştir. Şayet Ebû Saîd ona sadık kalmış olsaydı Bahreyn'de ciddi bir güç elde etmiş durumda olduğu için Ubeydullah onun yanına gelmeyi düşünebilirdi.

Erken dönem Fatımî yanlısı kaynaklara baktığımızda Fatımîler'in Karmatîlerle ilgili hiç de hoş olmayan ifadeler kullandıklarını görmekteyiz. Ubeydullah el-Mehdî'nin hacibi olan ve onunla birlikte Kuzey Afrika seyahatine eşlik eden Câfer el-Hâcib'in siretini yazan Yemenî (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı) Zikreveyh hareketini Haricî bir hareket olarak değerlendirir.[1522] Yemenî, Câfer el-Hâcib'in kendisine, Ubeydullah ile Zikreveyh arasında bir bağ olmadığını, onların imamın taraftarı olmadıklarını belirttiğini söyler.[1523] Nisabûrî ve İdrisî onun için "Lânetullâh" ifadesini kullanırlar ve başlangıçta onun imamın taraftarları iken daha sonra imama karşı geldiğini belirtirler.[1524] Bu noktada İdrisî'nin Karâmıta'yı "İslam şeriatını terk eden Karâmıta"[1525] şeklinde tanımlaması da son derece ilginçtir. Yine İdrisî'nin Hasan el-A'sem için "Lanetli" sıfatını kullandığını ve Ebû Tâhir'in Mekke'ye girmiş olmasını bir utanç vesilesi olarak algıladığını görmekteyiz.[1526] Şu halde Karmatîler Ubeydullah'ı imam kabul etmemek, Muhammed b. İsmail'in Mehdî olarak dönüşünü beklemek ve İslam şeriatının kaldırılmış olduğuna inanmak gibi temel konularda Fatımîler'den ayrılmışlardır.

[1519] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 295.
[1520] Krş. Bezzûn, *el-Karâmıta*, 233–234.
[1521] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 75.
[1522] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 188.
[1523] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 189.
[1524] El-Nîsâbûrî, *İstitâru'l-İmâm*, 277; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.
[1525] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.
[1526] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 181–182.

Sonuç olarak Bahreyn Karmatîleri sosyal sorunların itikadî boyuta taşınmasının İslam âlemindeki en önemli örneklerinden birisidir. Onların ortaya çıkışı, yükselmesi ve yıkılması büyük oranda Mehdî'nin zuhuruyla ilgili itikatlarına bağlıdır.

D. YEMEN'DE KARMATÎLİK

İsmâilî davetin başarılı olduğu yerlerden birisi de Yemen'dir. Kaynaklar Yemen'de İsmâilî daveti Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl'ın başlattığını belirtirler. Rivayete göre İsnâ Aşariyye Şîası'na mensup olan Mansûr el-Yemen on ikinci imamın gaybete girmesi sebebiyle bunalımlı bir halde Fırat kenarında dolaşmaktaydı. Bu esnada Hz. Hüseyin'in kabrine ziyarete gelen gizli imam Hüseyin b. Ahmed onunla karşılaştı. Birlikte bir süre sohbet ettiler ve ertesi gün aynı yerde buluşmak üzere anlaştılar. Ancak Mansûr el-Yemen birkaç gün beklediği halde gelen giden olmadı. Sonunda önceki görüşme anında imamın yanında bulunan adam gelip ona, görüştüğü kişinin zamanın imamı olduğunu söyledi. Bu dâî, Mansûr el-Yemen'den ahit alarak onu yetiştirdi. Daha sonra ona Yemen'e dâî olarak gideceğini bildirdi.[1527]

266/879 yılında Ali b. Fadl Yemen'den hareket ederek hacca gitmişti. O, Yemen'de Aden ile Sana arasında Âlu Ruayn denen köylerden bir köydendi.[1528] Aslı Ceyşân'dandı.[1529] Onun Himyer hükümdarlarından Zû Ceden soyundan olduğu söylenmiştir.[1530] Ali b. Fadl haccını tamamladıktan sonra kafile ile birlikte Hz. Hüseyin'in kabrini ziyarete gitti. Yanında Yemenlilerden ve Şîa'dan bir topluluk vardı. Ali, Hz. Hüseyin'in kabri başında duygulanarak ağlamaya başladı. Onun samimiyetini gören İsmâilî dâîsi onu gözetleyerek ilk fırsatta ona daveti anlattı. Ali b. Fadl dâînin anlattıklarından etkilenerek kafileden ayrıldı. Dâî onun samimiyetini denedikten sonra ahit alarak onu imama götürdü. İmam, Mansûr el-Yemen'e kendisiyle Yemen'e gideceği yoldaşının bu kişi olduğunu söyledi. İmam, Ali'den Yemenle ilgili bilgi alarak Aden-i Lâ'yı bilip bilmediğini sordu. Ali böyle bir yer bilmediğini söyleyince imam Mansûr el-Yemen'den Aden-i Lâa'ya gitmesini isteyerek, davetlerinin oradan zuhur edeceğini ve dâîlerinin oradan etrafa dağılacağını haber verdi. İmam, Ali b. Fadl'dan Mansûr el-Yemen'e itaat etmesini ve ona yardımcı olmasını istedi. Birlikte oradan ayrılarak Yemen'e doğru harekete geçtiler.[1531]

[1527] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 35–38; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 395–399.
[1528] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 702.
[1529] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 56; Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 38.
[1530] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 56.
[1531] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 38–42; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 399–402.

Onları Yemen'e gönderen imam Hüseyin b. Ahmed'in onlara umut aşılamak için şöyle dediğini görmekteyiz: "*Bil ki ev Yemenlidir, rükün Yemenlidir, din Yemenlidir. Bizim dinimiz ancak Yemen bölgesinden kıyam edecektir.*"[1532] Rivayetten Mansûr el-Yemen'in daha önce davete girdiğini ve Ali'den daha bilgili olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle Mansûr el-Yemen baş dâî olarak görevlendirilmiş, Ali de ona yardımcı olarak verilmiştir.[1533]

Ali ve Mansûr Yemenlilerin hacca gittiği mevsimde Mekke'ye gitti. Burada Yemenli hac kafilelerine katılarak 268/881 yılı başlarında Yemen'e girdiler.[1534] Gulafika'ya geldiklerinde birbirlerini davetle ilgili haberdar etmek üzere anlaşarak ayrıldılar. Mansûr el-Yemen, Aden-i Ebyen'e gitti. Burada on ikinci imamın Mehdî olarak dönüşünü bekleyen Benî Mûsa ile karşılaştı. Benî Mûsâ onda Mehdî'nin elçisinin özellikleri olduğunu söyleyerek ona ahit verdiler. Bunun üzerine Mansûr el-Yemen Aden-i Lâa'ya giderek buraya yerleşti. Burada Mehdî'nin dâîsinin bu yıl geleceğini söyleyip duran Şîî âlim Ahmed b. Abdullah vardı. Mansûr el-Yemen onun kızıyla evlendi ve onun kardeşinin oğlu Heysem'i Sind'e dâî olarak gönderdi. Mansûr'un daveti kısa sürede yayıldı. Bunun üzerine imam ona savaşmak için izin verdi.[1535] Mansur el-Yemen Lâa dağına bir kale inşa ederek ordular hazırladı ve Yemen şehirlerini fethetmeye başladı. 292/904 yılında Cebel-i Mesver'i ele geçirdi.[1536] Sana'yı aldı ve Benî Ya'fur'u oradan çıkardı. Yemen nahiyelerine, Yemame'ye, Bahreyn'e, Sind'e, Hind'e, Mısır'a ve Mağrib'e dâîler gönderdi.[1537] Böylece İsmâilî davetin yayılmasında en önemli pay Mansûr el-Yemen'e ait oldu.

Ali b. Fadl ise Mansur'dan ayrıldıktan sonra Ceyşân tarafına gitti. Oradan Yâfî Servîn'e giderek burada ikamet etti. Bölgede bulunan dağa çıkarak bir bina yaptırdı ve burada kendisini ibadete verdi.[1538] Onun takvasını gören halk akın akın ona gelerek davete katıldı.[1539] 291/903 yılında Ali b. Fadl Müzeyhira'ya yürüdü. Burada Câfer b. Muhammed el-Menâhî vardı. Yapılan savaşı Ali kaybetti ve Yâfi'ye geri döndü.

[1532] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 704.

[1533] İmam, Ali b. Fadl'a Mansûr el-Yemen'e muhalefet etmemesini tembihlemiş, onun kendisinden daha iyi bildiğini ve anladığını haber vermiştir. Bu, onun daveti Ali'den daha iyi bildiğini gösterir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 59.

[1534] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 42–44; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 32.

[1535] Mansûr el-Yemen iki yıl gizli davet yürüttükten sonra 270/883 yılında zuhur etmiştir. Bkz. El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 38.

[1536] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 389.

[1537] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 44–47.

[1538] Mansûr el-Yemen de ibadete ve dine düşkünlüğüyle şöhrete kavuşmuştur. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 62.

[1539] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 60, 67.

Ancak 292/904 yılında Ali Müzeyhira'ya yeniden saldırarak şehri aldı ve Câfer b. İbrâhim'i şehirden çıkardı. Câfer Müzeyhira'yı geri almak için saldırdıysa da yapılan savaşı kaybetti[1540] ve öldürüldü.[1541] Daha sonra Ali, 293/905 yılı başında yanındakilerle birlikte Menkes'e gitti. Yâfiî ona yakın bir yerde bulunmaktaydı. Askerlerini onun üzerine gönderdi. Yâfiî yenildi. Yâfiî'nin oğlu, Ali b. Fadl'dan eman diledi. Böylece Ali b. Fadl'a Sana yolu açılmış oldu. Ali b. Fadl Menkes'ten hareket ederek Dâve'ye geldi. Onlara burada Esad b. Ebî Ya'fûr karşı çıktı. Akşam olunca Esad Sana'ya döndü. Geri çekilerek dağa sığınan Ali b. Fadl beş bin savaşçıyla birkaç gün sonra Sana'ya saldırdı. İkindi vaktine kadar Ali ile savaşan Esad daha sonra Sana'yı terk etti. Karmatîler şehirde on beş gün kaldılar ve şehri yağmaladılar. Esad kaçtıktan sonra Şibam'a gitmişti. Karmatîler onun üzerine yürüyünce korkarak Hemedan'a gitti. Ali Şibam'da yaklaşık bir ay kaldı. Daha sonra Mağrib'e giren Ali b. Fadl burada yağma yaptı ve insanların mallarını aldı. Daha sonra o, 293/905 yılı Rabîulâhir ayında Tihame'ye yürüdü. Onun ashabından olan İbn Keyyâle Sana'da kalarak fethettikleri yerde hükümlerini sağlamlaştırmalarının daha doğru olacağı kanısındaydı.[1542] Ancak Ali b. Fadl bunu kabul etmeyerek fethe devam kararı verdi. Bunun üzerine İbn Keyyâle ondan ayrılarak Sana'ya döndü. Ali b. Fadl harekete geçerek Zebid'e saldırdı ve burayı ele geçirdi. Şehrin yöneticisi İshak b. İbrahim buradan kaçtı.[1543] Sana halkı Zeydî İmam Hâdî ile'l-Hak'tan yardım istemişti. Hâdî bu isteği kabul ederek oğlu Ebû'l-Kâsım'ı onlara gönderdi. Bu arada halk şehirdeki Karmatîler'e saldırarak onları öldürdüler. Ebû'l-Kâsım 293/905 yılı Cemâdilâhir'de Sana'ya girdi. Onunla birlikte Ya'fur ailesi de şehre girdi. Hâdî ile'l-Hak, oğlu Ebû'l-Kâsım Muhammed'i Zimar'a gönderdi. Bu esnada Ali b. Fadl, Cebel-i Vâfir'de İbrahim b. Muhammed'i yendi ve 293/905 yılı Cemâdilâhir'inde Hakem(?) şehrine gitti. Daha sonra Zebid'e yürüdü ve burayı aldı. Ali, bunun hemen ardından Müzeyhira'ya gitti. Karmatîler güçlenmişlerdi. Bunu gören İsâ el-Yâfiî onlara yardım etti. 294/906 yılı girince Karmatî İbn Zû't-Tavk ve Yâfiî Mağrib'e yürüdü. İbn Keyyâle ve Cerrah onlara karşı savaştılarsa da yenilerek Sana'ya döndüler. Karmatîler

[1540] El-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 620–621.
[1541] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 70.
[1542] Hammâdî bu kişinin Mansûr el-Yemen olduğunu belirtir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 73–74.
[1543] Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 389–391; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 621–622; et-Taberî, *Târîh*, X, 122; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 456; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 369; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 707–708.

Mağrib'e girerek burada kaldılar. Safer ayında İbn Zû't-Tavk, İsa el-Yâfiî ve bazı arkadaşlarını öldürdü. Diğerleri Sana'ya sığındı. Ali b. Fadl Sana'ya doğru harekete geçti. Esad ve beraberindekiler onunla savaştılar, ancak geri çekildiler. Karmatîler 294/906 yılı Recep ayı başında Sana'ya girdiler. Bu arada Ebû'l-Kâsım Muhammed, Zimar'dan babasının yanına döndü. Karmatîler Sana'da yaklaşık üç yıl kaldılar.[1544]

297/909 yılı girince Ali b. Fadl, İbn Zû't-Tavk ile birlikte Zebid'e hareket etti. Burada İbn Hac'cı yendiler ve yedi gün kaldılar. Sonra Müzeyhira'ya döndüler ve Zebid'de Ahmed b. Ali'yi vekil bıraktılar. İbn Hac ona saldırdı ve onu Zebid'den çıkardı. İbn Hac daha sonra Karmatîler'e katıldı. Bu esnada Hâdî ile'l-Hak, Ali b. Muhammed'i Sana'ya gönderdi. Ali b. Muhammed burada Karâmıta ile savaşarak onları şehirden çıkardı ve 297/909 yılında Sana'ya girdi. Aynı yıl Hâdî'nin oğlu Ebû'l-Kâsım Sana'ya gelerek etraftaki Karmatî dâîleri öldürdü. Ebû'l-Kâsım aynı yılın Şevval ayında babasının emriyle Sana'yı terk ederek babasına katıldı. Karâmıta gelerek Sana'ya girdi ve burada on dört gün kaldı. Cerrah b. Bişr'in harekete geçmesi üzerine Karmatîler şehri terk ettiler. Esad b. Ebî Ya'fur 297/909 yılında şehre girdi. Esad 298/910 yılında Şibam'a yürüdü. Yapılan savaşı kazanan Esad Şibam'ı aldı. Karâmıta dağa çekildiği için onlara öldürücü darbeyi vuramadı. Esad dağdan inip kuşatmayı kaldırınca Karmatîler saldırıya geçerek Şibam'ı harap ettiler.[1545]

298/910 yılı sonlarında Zeydî İmam Yahyâ b. Hüseyin öldü. İnsanlar oğlu Ebû'l-Kâsım Muhammed'e biat ettiler. Bu arada Ali b. Fadl Sana üzerine yürümüştü. Bunu haber alan İbn Keyyâle Zimar'dan ayrılarak 299/911 yılı başında Sana'ya girdi. Ali b. Fadl onları yenerek Sana'yı aldı ve şehirde on bir gün kaldı. Esad ve İbn Keyyâle şehirden kaçtılar. Ali b. Fadl Sana'dan Meder'e yürüdü. Birkaç gün kaldıktan sonra Şibam'a döndü.[1546]

Ali b. Fadl bunun hemen ardından 299/911 yılı içerisinde Ubeydullah el-Mehdî'ye itaati sonlandırdı ve Mansûr el-Yemen'e saldırdı.[1547] Bu yıla kadar o, Ubeydullah el-Mehdî'ye itaate devam etmişti. Dolayısıyla onun bölünmenin gerçekleştiği 286/899 yılından sonra Ubeydullah'a itaate devam ettiğini ve onun öğretide gerçekleştirdiği değişiklikleri kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ali b. Fadl

[1544] Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 391–394; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 623–625.
[1545] Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 394–396; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625.
[1546] Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 396–397; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625.
[1547] El-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625. Krş. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 377–378; Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 398.

başlangıçta Ubeydullah'ın iddialarını benimsediğine göre onun temel kaygısı Bahreyn, Irak ve Horasan-Mâverâünnehir'de olduğu gibi eski öğretinin değiştirilmiş olmasından duyulan rahatsızlık olmamalıdır. Aksine onun, güç elde edince kendi adına davette bulunarak iktidar olmaya çalıştığını görmekteyiz. Hammâdî onun niçin Ubeydullah'a bağlılığını bozduğuna dair dikkat çekici bir rivayet aktarır. Buna göre o Ubeydullah'a olan akdini sonlandırınca Mansûr el-Yemen ona bir mektup yazarak nasihat etmeye çalıştı. Ancak Ali b. Fadl cevabında kendisine Ebû Saîd el-Cennâbî'yi örnek aldığını, çünkü onun da Ubeydullah'a itaati sona erdirerek kendi adına davette bulunduğunu belirtti. Mansur'dan kendisine itaat etmesini, aksi takdirde ona saldıracağını yazdı.[1548] Bu cevap onun, Ebû Saîd'in başarısını da örnek alarak, kendi adına iktidar olma hırsı içerisine girdiğini göstermektedir.

Aslında onu Ubeydullah'a bağlılıktan vazgeçiren ikinci bir önemli husus daha vardır. 289/902 yılında imam Selemiye'den hareket ettiğinde yanında sadece en yakınları ve güvendiği birkaç kişi vardı. Bunlardan birisi de bütün dâîlerin başı olan ve imamdan sonraki en üst rütbeye sahip olan Firuz'du.[1549] Kafiledeki herkes Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gideceğini zannediyordu. Ancak kafile Mısır'a geldiğinde ilk kez Ubeydullah Kuzey Afrika'ya, Ebû Abdullah eş-Şîî'nin yanına gitme niyetinde olduğunu belirtti. Buraya kadar Ubeydullah'ın yanında yer alan Firuz'un bu kararı beğenmediğini anlamaktayız. Ancak onun hangi gerekçeyle bu kararı onaylamadığını bilmemekteyiz. Ubeydullah Mısır'dan hareket edince Firuz kaçarak Yemen'e doğru hareket etti ve Mansûr el-Yemen'in yanına gitti. O, Mansûr el-Yemen'den daha üst bir konumda olduğu için Mansur Firuz'a hürmet göstermişti. Firuz Mehdî'den gelen mektupları Mansur'dan önce alarak yok ediyor, böylece Mansur'un kendi durumunu öğrenmesini engelliyordu. Firuz'un amacı kendisini imam olarak kabul ettirmek ve Ubeydullah'a olan itaatini sona erdirmekti. Ancak Mansûr el-Yemen'in Ubeydullah'a bağlılığını ve samimiyetini görünce Ali b. Fadl'ın yanına gitti. Bu sayede Mansûr el-Yemen onun gerçek niyetini öğrenebilmişti.[1550] Firuz'un Ali b. Fadl'a gelmesiyle birlikte Ali'nin şeriatı nesh ederek zahiri inkâr ettiğini görmekteyiz.[1551] Muhtemelen Firuz'un amacı sadece imamet iddia ederek başa

[1548] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 75, el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625.
[1549] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 189; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 92.
[1550] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 195–198; Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 149; el-İdrisî, *Uyûn*, V, 95.
[1551] El-Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 198; Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150.

geçmekti. Ancak o, Ali b. Fadl'ın Ubeydullah'la olan bağını kopardığı gibi, kendi adına davette bulunarak şeriatı nesh etmesine de sebebiyet vermişti. Bu nedenle Firuz fesada uğrattığı Ali b. Fadl'dan teberrî etti.[1552]

Ali b. Fadl, Ubeydullah'la olan bağını kopardıktan sonra 299/911 yılında Mansûr el-Yemen'e saldırarak onu Mesver dağındaki kalesinde kuşattı. Mansûr el-Yemen onunla yaptığı yazışmalardan Ali'nin kendisine saldıracağını anladığı için kaleye yiyecek, içecek ve tüm ihtiyaçlarını yığınak yapmıştı. Ali b. Fadl on bin kişilik ordusuyla onu sekiz ay muhasara ettiyse de kaleyi ele geçiremedi. Mansur el-Yemen ile, oğullarından birisini rehin almak koşuluyla anlaştı ve kuşatmayı sonlandırdı. Ali, Mansur'un oğlunu bir yıl sonra babasına gönderdi.[1553] Esad b. Ebî Ya'fur ile anlaşarak Sana'yı ona bırakan Ali, daha sonra etrafa birlikler göndermeye başladı. 299/911 yılında gönderdiği İbn Zü't-Tavk başarısız olarak öldürüldü. Ali b. Fadl 300/912 yılında Zebid'e giderek burayı aldı. Aynı yıl Müzeyhira'ya döndü ve buradan Ceyşân'a yürüdü. Sonra Serv'e giderek buradaki kaleye yerleşti. Daha sonra 301/913 yılında Müzeyhira'ya döndü.[1554]

302/914 yılında Mansûr el-Yemen öldü. Yerine Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'yi ve oğlu Hasan b. Mansûr'u bıraktı.[1555] Onlardan Ubeydullah'la yazışmalarını ve o kimi atarsa ona itaat etmelerini istedi.[1556] Mansûr'un öldüğü sıralarda hastalanmış olan Ali b. Fadl 303/915 yılında bu hastalıktan öldü.[1557] Ancak sonraki kaynaklar onun ölümünün Bağdad'dan gelen bir doktorun onu zehirlemesi ile olduğunu belirtirler.[1558] Hatta İsmâilî yazarlara göre bu doktoru Ubeydullah el-Mehdî göndermiş ve onu öldürtmüştür.[1559] Ancak Yemen İsmâilîliği ile ilgili en erken kaynağımız olan Ali b. Muhammed'in *Sîre*'sinde böyle bir rivayetin yer almaması ve onun hastalıktan öldüğünün açıklanması, Ubeydullah'a ihanet ettiği ve şeriatı nesh ettiği için ondan

---

[1552] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150. Kadı Nu'man'a göre Ubeydullah'ın Yemen'e gitmekten vazgeçerek Kuzey Afrika'ya yönelmesinin sebebi Firuz'un Ali b. Fadl'ı yoldan çıkarmasıdır. Bu şartlarda Yemen'e gitmeyi uygun bulmayan Ubeydullah fikir değiştirerek Kuzey Afrika'ya yönelmiştir. Dolayısıyla Firuz, ona göre daha erken bir dönemde Yemen'e kaçmış olmalıdır. Bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150.

[1553] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 79–80; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625.

[1554] Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 400–402.

[1555] Krş. El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 402; el-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 67, 84; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 44; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 627.

[1556] El-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 627–629. Ayrıca bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 84–85.

[1557] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 403.

[1558] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 81; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 624–625.

[1559] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 43.

nefret eden sonraki İsmâilî yazarların bu iddiayı gündeme getirdiklerini düşündürmektedir.

Ali'nin ölümünden sonra yerine oğlu geçti.[1560] Bunu fırsat bilen Esad b. Ebî Ya'fur Müzeyhira'ya yürüyerek onu yaklaşık bir yıl kuşattı. Kuşatmanın sonunda kaleleri alınarak Ali b. Fadl'ın oğlu esir edildi. 304/916 yılında gerçekleşen bu olaydan sonra Sana'da esirlerin başları vuruldu.[1561] Ali b. Fadl'ın kurduğu devlet sona erdi. Ali'nin taraftarları bir daha toparlanamadılar. 319/931 yılında Serv nahiyesinde iki Karmatî dâîsi ortaya çıktı. Şükû' kalesine sığındılar, ancak Esad'ın orduları onları yendi.[1562] 324/935 yılında Serv'de bir adam zuhur ederek nübüvvet iddiasında bulundu. Ali b. Fadl'ın ashabından geriye kalanlar ona meylettiler. Nübüvvet iddia eden kişi kısa sürede esir edildi.[1563] Böylece Ali b. Fadl'ın hareketinin Yemen'de hiçbir etkisi kalmadı.

Yemen Karmatîliği başından itibaren Irak'tan değil merkezî liderlik tarafından yönetiliyordu.[1564] Hareketin Irak'taki gibi sosyal ve ekonomik en ufak bir projesi olduğuna dair bir bilgiye sahip değiliz. İtikadî olmaktan ziyade daha çok siyasî bir hareketle karşı karşıyayız. Ali b. Fadl'ın, bölünmenin gerçekleştiği 286/899 yılı civarında değil de çok sonraları Ubeydullah'la olan bağlarını koparmış olması, eski öğretinin değiştirilmiş olmasından Irak Karmatîleri gibi rahatsızlık duymadığını göstermektedir. Ancak o, siyasi güç elde edip Ebû Saîd'in Bahreyn'de Ubeydullah'tan bağımsız bir hareket inşa ettiğini görünce ona özenmiş ve Ubeydullah'la olan ilişkisine son vermiştir. Onun bu noktadan sonra eski öğretiye dönerek kendisini bölünme öncesinde zuhuru beklenen Mehdî'nin yerine koyduğunu görmekteyiz. O, Fatımîler'e karşı çıkan Karmatîler içerisinde kendisini Mehdî olarak öne sürüp İslam şeriatını kaldırdığını iddia eden ilk kişidir. Ondan yaklaşık yirmi yıl sonra Bahreyn Karmatîleri Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî zannederek başa geçirmişler ve o da Ali b. Fadl gibi şeriatı nesh ettiğini öne sürmüştür. Ali'nin, kendisini Mehdî olarak öne sürüp İslam şeriatını nesh ettiğini öne sürmesi eski İsmâilî öğretiye uygun bir iddiadır. Zira eski öğretiye göre Mehdî Muhammed b. İsmail zuhur edince İslam şeriatını ortadan

[1560] Onun adını Hammâdî "Fafa", Yemenî ise Muhammed olarak verir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 82; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 711.
[1561] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 403–404; el-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 82–83; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 711; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 626.
[1562] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 406.
[1563] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 409.
[1564] Daftary, *İsmaililer*, 150.

kaldırarak tüm şeriatların batınî anlamlarını açıklayacak ve bu sayede insanlık kurtuluşa erecektir. Ancak Ali b. Fadl'ın kendisini Mehdî olarak ilan etmesi kendi konumunu güçlendirmeye dönük siyasî bir manevra olarak gözükmektedir. Bu nedenle Ali b. Fadl hareketi Irak, Bahreyn ve Horasan-Maverâünnehir'dekilere oranla daha siyasî ve pragmatik bir yapı arz etmektedir. Bu anlamda onun hareketini Zikreveyh'in hareketine benzetebiliriz. Zikreveyh de başlangıçta Ubeydullah'a sadık kalmış iken daha sonra ona karşı çıkarak kendisini imam olarak öne sürmüştür. Şu halde Zekkar'ın ifadesi ile söylemek gerekirse Ali b. Fadl hareketinde "Sanki yeni bir Yemenli ridde olayıyla karşı karşıyayız."[1565]

Karmatîlikle ilgili rivayetlerde oldukça önem arz eden "şeriatın neshi" iddiasını ve bunun İsmâilî öğreti içerisindeki yerini de tartışmak gerektiği kanısındayız. Muhalif kaynakların pek çoğu bir bütün olarak İsmâilîler'in şeriatı nesh ettiklerini, iştirâkîliği savunduklarını, anne ve kız kardeşle evlendiklerini iddia etmektedir.[1566]

Ehû Muhsin İsmâilîler'e atfettiği *Kitâbu'l-Belâğ*'dan yapmış olduğu alıntıda beşinci davet aşamasından itibaren şeriatın hafife alındığına vurgu yapar.[1567] Ancak eserde şeriatın nesh edildiği, kadının iştirâkîliği ve benzeri iddialara yer verilmez. Fakat sonraki kaynaklarda muhtemelen Ehû Muhsin rivayetinden hareketle, *Kitâbu'l-Belâğ*'ın yazarının son aşamada şeriatı iptal ettiği vurgulanır.[1568] Sonraki rivayetlerin önceki rivayetlere yapılmış bir ilaveden ibaret olduğu açıktır. Gizli davet dönemine ait kaynaklarda şeriatın zahirinin iptal edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.[1569] *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'a göre hadlerin ilki kitabın zahirini ve şeriatını ikame etmek ve bunlarla bildiğin kadar amel etmektir.[1570] Gizli davet döneminde Yemen'e dâî olarak giden Mansûr el-Yemen'in şeriatın zahirini yerine getirdiğine dair pek çok delil vardır.[1571] Yine bölünme öncesinde diğer bölgelerde de İslam şeriatının uygulandığına dair işaretler vardır. Bu durum 286/899 yılındaki bölünmeden önce tüm İsmâilî grupların İslam şeriatını uygulamaya devam ettiklerini göstermektedir.

[1565] Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 145.
[1566] Örnek olarak bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*, II, 107; el-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 40–47; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 229; Cüveynî, *Târih-i Cihan Güşa* III, 106.
[1567] El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 207.
[1568] Örnek olarak bkz. El-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 81.
[1569] Krş. Daftary, *A Short History*, 52.
[1570] Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 12.
[1571] Örneğin o, kendi siretini anlatırken Yemen'e ilk girişinde Sana mescidine gittiğini ve iki rekât namaz kıldığını belirtir. Bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 48.

Ali b. Fadl'la ilgili elimizdeki en erken kaynaklardan birisi olan *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak* Ali b. Fadl'ın Müzeyhira'da 297/909 yılında[1572] İslam şeriatını kaldırdığını belirtir. O, anneler ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı, içki içmeyi emretmiştir. Helalleri haram, haramları helal saymış, kendisini "Âlemlerin Rabbi" olarak adlandırmıştır. Cuma gecesi erkeklerle kadınları bir eve doldurarak isteyenin istediğiyle ilişkiye girmesini emretmiş, kim bunu yapmaktan kaçınırsa onu öldürmüştür.[1573] Fatımî yazarlarından Kadı Nu'man ve İdrisî de Ali b. Fadl'ın haramları helal kılarak zahiri inkâr ettiğini öne sürmüştür.[1574] Maarrî[1575], Yemenî ve Hammâdî gibi muhalif yazarlar da onun şeriatı nesh ettiğini doğrularlar.[1576] Şu halde Ali b. Fadl'ın, Ubeydullah el-Mehdî'ye itaati sonlandırdıktan sonra İslam şeriatını kaldırdığı hususu tüm muhalif kaynakların ortak kanaatidir ve tarihî bir gerçek olarak gözükmektedir. Yemenî onun, kendisini Mehdî olarak gördüğünü ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini nesh etme yetkisine sahip olduğunu iddia ettiğini belirtir.[1577] Dolayısıyla o, İslam şeriatını ortadan kaldırıp, gelmiş geçmiş tüm şeriatların içerisindeki gizli hakikatleri açıklayacak olan kıyamet sahibidir.[1578]

Bahreyn Karmatîleri'nin daha Ebû Saîd döneminde İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçtiklerini görmekteyiz.[1579]. Abbasî veziri Ali b. İsa'nın yazdığı mektuptan Ebû Saîd'in kendisini Mehdî'nin elçisi olarak gördüğünü ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmiş olduğunu anlamaktayız.[1580] O, 286/899 yılındaki bölünmeden önce davetin merkezine bağlılığını sürdürdüğüne göre onun şeriatın zahirini uygulamaktan vazgeçmesi bölünmenin ardından kendi başına hareket etmeye başlamasından sonra olmalıdır. Ancak onun Ali b. Fadl gibi kendisini Mehdî olarak görüp İslam şeriatına alternatif hükümler koyduğuna dair hiçbir delil yoktur. Aksine o,

---

[1572] Ancak Ali'nin Ubeydullah'a bağlılığını 299/911 yılında sonlandırdığı ve aynı yıl Mansûr el-Yemen'e saldırdığı belirtilir. Bu nedenle onun bu yıl içerisinde şeriatı iptal etmiş olması daha mantıklı gözükmektedir. (Bkz. El-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625. Krş. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 377–378; el-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 398.) Hammâdî, onun Mansûr el-Yemen'i kuşattıktan sonra Müzeyhira'da şeriatı nesh ettiğini belirtir. Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 80.

[1573] El-Alevî, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 394.

[1574] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150; el-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 40.

[1575] Maarrî'nin anlattığı rivayet Ali b. Fadl'la ilgilidir. Ancak o, bu rivayeti yanlışlıkla Mansûr el-Yemen'e atfederek anlatmıştır. Bkz. El-Maarrî, *Risâletü'l-Ğufrân*, 373.

[1576] El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 673–675, 80; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 708–709.

[1577] El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 708–709. Krş. Bkz. Madelung, "Karmatî", 661; Hizmetli, "Karmatîler", 511.

[1578] Krş. Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta*, 74.

[1579] Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 128; el-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse*, 714.

[1580] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 439–440; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 380.

kendisini sadece Mehdî'nin elçisi olarak görmekteydi. Ebû Saîd'in şeriatı uygulamaktan vazgeçmesinin temellerini İsmâilî Mehdî anlayışında bulmaktayız. Erken dönem İsmâilî anlayışında Mehdî Muhammed b. İsmâil zuhur edecek ve İslam şeriatını kaldırarak tüm şeriatların gizli ve bâtınî hakikatlerini açıklayacaktır. Bölünmeden sonra İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen Karmatîler'e göre Muhammed b. İsmâil ilk zuhuru ile yedinci devir olan şeriatsızlık dönemini başlatmıştır. Ancak o, tüm şeriatların gizli hakikatlerini açıklayarak kıyameti ilan etmeden, zıtlardan korktuğu için gaybete girmiştir. İkinci zuhurunda o, kıyameti ilan etmek için gelecektir. Ancak onun zuhuru gerçekleşene kadarki bu ara dönem şeriatsızlık dönemidir. Mehdî'nin biran evvel zuhur etmesi İslam şeriatının yürürlükten kalkmasına bağlıdır. Nitekim Ebû Tâhir'in Bağdad'ı almaya ve haccı engellemeye dönük eylemleri 316/928 yılında zuhuru beklenen Mehdî'nin biran evvel ortaya çıkmasını sağlamak içindir.[1581]

Ebû Tâhir dönemi ve sonrasında Bahreyn Karmatîleri'nin İslam şeriatına döndüklerine dair hiçbir bilgi yoktur. Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret ettiğinde şehirde Cuma Camisi yoktu. Hutbe okunmuyor ve namaz kılınmıyordu. Ancak muhaliflerden birisi şehre gelen hacılar için bir cami yaptırmıştı.[1582] Kendileri namaz kılmıyorlar ve asla şarap içmiyorlardı. Onlar İslam şeriatında eti yenmesi uygun görülmeyen kedi, köpek, eşek gibi hayvanların etlerini de yiyorlardı.[1583] Şu halde Bahreyn Karmatîleri bölünmeden itibaren, Mehdî'nin devri olan yedinci devirde yaşadıklarını, Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin sona ermiş olduğunu, bu nedenle İslam şeriatının yürürlüğünün kalkması gerektiğini düşünerek İslam şeriatının yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir. Ancak bu, onların her türlü ahlaksızlığı mübah gördükleri ve işledikleri anlamına gelmez. Onlar başta içki içmemek olmak üzere kendilerini daha ahlaklı yapacak kurallara sadık kalmaya devam etmişlerdir.

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde şeriatın neshi ile ilgili tartışmalar oldukça şiddetli geçmiş ve konu felsefî bir dille tartışılmıştır. Bu tartışmalar Karmatî toplumun bu konudaki kafa karışıklığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Muhtemelen Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri içerisinde İslam çağının sona erdiğini ve yedinci devrin başladığını ilk iddia eden kişi Nesefî'dir. O, IV./X. asrın başlarında *Kitâbu'l-*

[1581] Bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 383.
[1582] Sıbtu İbni'l-Cevzî'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-Zamân*, 244–247.
[1583] Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 129–130.

Mahsûl adlı bir eser yazarak, bu eserde Kâim el-Mehdî'nin devri olan yedinci devrin başladığı ve İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiği iddiasına yer vermiştir. Ona göre yedinci devir tıpkı Hz. Âdem'in devri gibi şeriatsız bir dönemdir.[1584] Ebû Hâtim, Nesefî'nin İslam çağının sona erdiği ve şeriatsızlık döneminin başladığı yönündeki iddialarına şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre hikmetin ya da insanı kurtuluşa erdirecek ilmin elde edilmesi ilim ve amelin birlikte yerine getirilmesi ile mümkün olur.[1585] Dünya işlerinin düzeninin sağlanabilmesi için şeriatın devam etmesi şarttır. Bu nedenle Hz. Muhammed'in şeriatı nesh edilmeden kıyamete kadar devam edecektir.[1586] Ebû Hâtim'in Nesefî'ye karşı yazdığı *Kitâbu'l-Islah*'a karşı Sicistânî, hocası Nesefî'yi desteklemek için *Kitâbu'n-Nusra*'yı yazmıştır. Sicistânî'nin şeriatın neshi konusunda iki farklı çizgi takip ettiğini görmekteyiz. O, Fatımîler'e karşı olup Karmatî çizgide devam ettiği ilk dönemde Nesefî'nin fikirlerini savunmuş ve İslam şeriatının hükmünün kalktığını iddia etmiştir. O, bu dönemde yazdığı *Nusra*'da Nesefî gibi Hz. Âdem ve Kâim'in şeriatının olmadığını belirtir. Ona göre şeriat sahibi beş Nâtık vardır. Bunlar Nuh, İbrâhim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'dir. Kâim'den sonra imam olmadığı gibi şeriat da yoktur.[1587] Sicistânî Fatımîler'i benimsediği ikinci devresinde bu fikrinde birtakım düzeltmeler yapmıştır. Bu yeni dönemde Sicistânî kurtuluşa ermek için şeriatı gerekli görmeye başlamıştır. Ancak o, sadece şeriatı benimseyip bâtınî hakikatlere ulaşamayanların kurtuluşa eremeyecekleri kanısındadır.[1588] Şeriat tevile ulaşmak için bir basamaktır. Bu nedenle şeriatı iptal eden bir kimsenin tevile ulaşması mümkün değildir.[1589] Bunun yanında şeriata uymanın dünyevî işlerin düzene girmesi açısından da pek çok faydaları vardır.[1590]

Nesefî ile yakın bir ilişkisi olan "*Şeceratü'l-Yakîn*"in yazarı da, Nesefî'nin aksine amellerin gerekliliğini savunmuştur.[1591] Dolayısıyla Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin şeriatın neshi konusunda ortak bir kanaat oluşturamadıklarını söyleyebiliriz. Ebû Hâtim ve "*Şeceratü'l-Yakîn*"in yazarı gibi bazı düşünürler İslam şeriatının devamını ve amellerin zorunluluğunu savunurken Nesefî şeriatsızlık

[1584] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 56; Krş. Madelung, "Karmatî", 662; Daftary, *İsmaililer*, 269; *A Short History*, 55.
[1585] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 113; el-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 177.
[1586] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 111, 196, 258.
[1587] El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 204.
[1588] Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 51.
[1589] Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 52–53.
[1590] Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 55.
[1591] Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 77.

dönemini savunmuş gözükmektedir. Sicistânî, başlangıçta Nesefî'yi desteklerken daha sonra Fatımîler'e bağlanarak İslam şeriatının gerekliliğini savunmaya başlamıştır.

Fatımî kaynaklara baktığımızda, onların tamamında İslam şeriatının zahirine uymak ve amelleri yerine getirmek gerektiği açıkça ifade edilir. İdrisî, Ubeydullah el-Mehdî'nin Rakkâde'ye girince hadlerin yerine getirilmesini emrettiğini, içki içmeyi ve diğer haramları yasakladığını belirtir.[1592] Ubeydullah dönemini de idrak eden Kadı Nu'man, Ebû Abdullah tarafından Sicilmâse'de kurtarıldığında Ubeydullah'ın akşam namazına imamlık yaptığını ve cemaatle namaz kılındığını ifade eder.[1593] Yine ona göre Ubeydullah, İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen ashabından bazılarını günahları ölçüsünde cezalandırmış, bazılarını öldürmüş, bazılarını hapsetmiştir.[1594]

Kâim Biemrillâh ve Muiz dönemlerinde de İslam şeriatının yürürlüğünün devam ettiğine dair pek çok delil vardır.[1595] Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak hiçbir erken dönem Fatımî eserinde şeriatın zahirinin inkâr edildiğine rastlanamaz. Onların bâtını hakikat olarak gördükleri ve bâtına daha çok yer verdikleri bir gerçektir. Ancak bu, zahiri inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir.

E. HORASAN-MÂVERÂÜNNEHİR'DE KARMATÎLİK

İsmâilî kaynaklara göre davet daha II./VIII. asrın ortalarından itibaren Horasan-Mâverâünnehir bölgesine taşınmıştır.[1596] Çünkü Muhammed b. İsmâil ve ondan sonraki gizli imamlar bölgeye kaçarak daveti burada yürütmüşlerdir.[1597] Bu rivayetlerden hareketle İsmâilî davetin III./IX. asırdan önce bölgede temsil edilmiş olduğunu kabul etmek bir hayli zor gözükmektedir. Bununla birlikte bu bilgilerden hareketle Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinin Abbasî iktidarının baskılarından kurtulup daha rahat hareket edebilmek için hicri II. asrın en azından son çeyreğinden itibaren İsmâilî önderler tarafından faaliyet alanı olarak seçildiği söylenebilir.[1598]

[1592] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 112.
[1593] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 240.
[1594] Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 276. Krş. Ebû'l-Ferec Ya'kûb İbn Killîs (380/991), *er-Risâletü'l-Müzhibe*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1988, 147.
[1595] Bkz. Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 110, 111, 114; Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 86, 121, 126, 224, 330, 363, 415-416, 537; *De'âimü'l-İslâm*, 55.
[1595] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 363.
[1595] Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 415–416
[1596] Bölgenin coğrafi durumuyla ilgili olarak bkz. Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, Doktora Tezi, MÜSBE, İst., 2001, 32-45.
[1597] Örnek olarak bkz. El-İdrîsî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 355–57; *Zehru'l-Meânî*, 208.
[1598] Krş. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 30, (Ocak-Nisan 2008), 60.

Ancak onlarla III./IX. asrın ortalarında ortaya çıkan davet arasında kesintisiz bir bağ kurabilmek mevcut verilerden hareketle mümkün gözükmemektedir.

İsmâilî davetin Cibâl bölgesi ve Horasan'a girişi noktasında muhalif kaynakların rivayetlerinin III./IX. asrın ikinci yarısına işaret ettiğini görmekteyiz. Mes'ûdî, hareketin Esbahan'da 260/873 yılında ortaya çıktığını belirtir.[1599] Bu rivayet Irak, Yemen, Kuzey Afrika gibi diğer bölgelerde davetin başlamasıyla ilgili rivayetlerle de uyumludur. Diğer taraftan Rey'deki ilk İsmâilî dâîlerle ilgili verilen bilgiler davetin III./IX. asrın ikinci yarısında bölgede temsil edilmeye başlandığını destekler mahiyettedir. Bu nedenle pek çok çağdaş araştırmacı İsmâilî davetin Horasan ve Cibal bölgesinde III./IX. asrın ortalarından sonra faaliyete başladığı kanaatini belirtmiştir.[1600] Dolayısıyla davet bu bölgelerde 286/899'daki bölünmeden önceki bir dönemde başlamış olmalıdır.

Hamdan ve Abdan tarafından Güney İran'a dâîler gönderildiğini bilmekteyiz.[1601] Ebû Saîd el-Cennâbî, Hamdan Karmat tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmeden önce Güney İran'da dâî olarak görevli bulunmaktaydı.[1602] Ebû Saîd'in Bahreyn'e gönderilmesi bölünmeden önce olduğu için buradaki davet de bölünmeden önce başlamış olmalıdır. Yine Abdan'ın kardeşi Me'mun[1603] Abdan tarafından Fâris'e gönderilmiştir. Me'mun bölgede başarılı olmuş olmalı ki Fâris Karâmıtası onun ardından Me'mûniyye olarak bilinir olmuştur.[1604] Ebû Saîd ve Me'mun'un Fâris'te davette bulunmuş olmaları ve Me'mun'dan sonra buradaki davetin Me'mûniyye olarak bilinir olması bölgede Irak Karmatîliği'nin ve Abdan'ın etkinliğini göstermesi açısından önemlidir.

İsmâilî davetin Cibal[1605] ve Horasan bölgesindeki en önemli merkezinin Rey şehri olduğunu görmekteyiz. Davet Cibal'e, Horasan'ın pek çok bölgesine ve

---

[1599] El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 358.
[1600] Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 152; "A Major Schism", 131; Madelung, "Karmatî", 661; Walker, *Early Philosophical Shiism*, 159; Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie*, 164; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 189; Frye, "Buhara", 454. Madelung İran'daki davetin Irak'takinden daha sonra başlamadığını, hatta daha önce başlamış olabileceğini belirtmektedir. Bkz. Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", 282.
[1601] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1602] İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 395; Daftary, "A Major Schism", 130.
[1603] Bağdâdî Me'mun'un Hamdan'ın oğlu olduğunu belirtir. (el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.) Ancak diğer bütün kaynaklar Me'mun'un Abdan'ın kardeşi olduğun işaret etmişlerdir.
[1604] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 20; el-Irakî, *el-Fıraku'l-Müfterika*, 103.
[1605] Cibal bölgesi Isfahan, Hemedan, Kum, Kerec, Rey, Kenkûr, Kazvin gibi şehirlerin yer aldığı bölgedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 260.

Azerbaycan'a buradan yayılmıştır. Rey'in İsmâilî davetin bölgedeki merkezi olarak seçilmesinde şehrin sık sık el değiştirmesi ve diğer şehirlere oranla daha istikrarsız bir görüntü çizmesinin etkisi olduğu kanısındayız.[1606] Diğer yandan şehirde 275/888'e kadar Sünnîlik hâkimken bu tarihten itibaren etkili olan Ahmed b. Hasan el-Mâridânî Şîîliği desteklemiş ve onun desteğiyle Şîîlik Rey'de oldukça güçlenmiştir.[1607] Bu durum İsmâilîler'in Rey'i merkez olarak seçmelerindeki bir diğer önemli neden olmalıdır.

Nizâmülmülk, Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'ın Rey'e bir dâî gönderdiğini ve bu dâînin daveti bölgede yaydığını belirtir.[1608] İbn Rizâm-Ehû Muhsin rivayetinden bu dâînin Halef el-Hallâc olduğunu anlamaktayız.[1609] İbn Nedîm'e göre bu dâî Rey, Azerbaycan ve Taberistan taraflarında daveti başlatan kişidir.[1610] Nizâmülmülk ise onun Rey, Kâşân, Âbe, Sâve taraflarına gönderildiğini belirtir.[1611] Halef, İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetine göre pamuk atıcısı,[1612] Nizâmülmülk'e göre ise Nakkaştı.[1613] Her iki rivayete göre de Halef'i Rey'e gönderen kişi Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh'tır.[1614] Nizâmülmülk, Meymûn el-Kaddâh'ı Câfer es-Sâdık'ın çağdaşı olarak görmüştür.[1615] Onun oğlu olan Abdullah şayet Halef'i Rey'e göndermişse bu durumda Halef II./VIII. asrın sonlarında ya da III./IX. asrın başlarında Rey'e gelmiş olmalıdır. Oysa İbn Rizam-Ehû Muhsin anlatısında Abdullah b. Meymûn el-Kaddah III./IX.

[1606] Şehirde 289/901 tarihinden önce Abbasîler adına Aldatmış et-Türkî yönetici idi. Ancak Muhammed b. Hârun 289/901 yılında onu yenerek şehri ele geçirdi. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 430–431.) Ancak aynı yıl Samanî emir İsmâil b. Ahmed şehri ondan aldı. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 435.) Daha sonra 307–311/919–924 yılları arasında şehri Ahmed b. Ali yönetti. Ancak Yusuf b. Ebî's-Sâc 311/923 yılında şehri ondan aldı. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 99–100.) Şehir 314/926 yılında Nasr b. Ahmed tarafından alındı ve Simcur ed-Deylemî vali atandı. Ancak o, 316/928 yılında şehri Muhammed b. Ali So'luk'a bıraktı. Muhammed aynı yıl şehri Alevî dâîsi Hasan ve Mâkân b. Kâkî'ye devrederek Damiğan'a gitti. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 140.) Aynı yıl Esfar b. Şirveyh, Taberistan'ın tamamına Samanîler adına sahip olduktan sonra Rey üzerine yürüdü ve Mâkân'ı şehirden kovdu. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 159; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 372–373.) 318/930 yılında Esfar adamlarının ve Rey halkının kendisini öldürmek istemesi üzerine Rey'den kaçtı. Onun ardından Merdavic b. Ziyar Rey'i ele geçirdi. (el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 376; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 132.) 323/934 yılına kadar Rey'e sahip olan Merdavic bu yıl Türk askerleri tarafından öldürüldü. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 251.) Yerine geçen kardeşi Veşmgir Rey'i 329/940 yılına kadar elinde bulundurdu. Ancak bu yıl Ebû Ali el-Muhtâc onu yenerek Rey'i aldı. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 312–314.) Şehir bir süre Rüknüddevle b. Büveyh'in eline geçtiyse de 333/944 yılında Ebû Ali şehri yeniden aldı. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 380.) Ancak Rüknüddevle 335/946 yılında şehri yeniden aldı. (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 400.)

[1607] Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 190.

[1608] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

[1609] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

[1610] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

[1611] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

[1612] İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

[1613] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

[1614] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

[1615] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

asrın ikinci yarısında hayatta gözükmektedir.[1616] Dolayısıyla o, Cafer es-Sâdık ile çağdaş değildir ve bu rivayete göre Halef'in bölgeye gelişi III./IX. asrın ortaları ya da ikinci yarısında olmalıdır. Diğer yandan Nizâmülmülk kendisiyle çelişerek davetin ortaya çıkışının 280/893 yılında olduğunu belirtir.[1617] Rey'deki davet Halef tarafından III./IX. asrın ortalarında ya da bu tarihten hemen sonra Irak, Yemen, Kuzey Afrika gibi bölgelerle yaklaşık olarak aynı tarihlerde başlatılmış olmalıdır.

Her halükarda bölünme öncesinde Rey'e geldiği anlaşılan Halef, buranın Peşapûya nahiyesinin Kuleyn[1618] köyüne yerleşmiştir.[1619] Bu durum davetin, diğer bölgelerde olduğu gibi kırsal kesimden başlatıldığının bir göstergesidir. Kendisini gönderen lider, bu bölgede İmâmî Şîî'nin çok olduğunu, onları hedef kitle olarak seçmesi gerektiğini tavsiye etmiştir.[1620] Onun Muhammed ailesinden bir Mehdî'ye davet ettiği ve Mehdî'nin yakın bir tarihte ortaya çıkacağını haber verdiği anlaşılmaktadır. Davetini kabul edenlere sadece davetin inceliklerini öğrenmelerini tavsiye ediyor, Mehdî zuhur ettiğinde onun davetinden gafil olmamaları gerektiğini söylüyordu.[1621] Halef, Kuleyn'de ciddi bir taraftar kitlesi elde etmişti. Ancak köyden geçmekte olan devlet görevlilerinden birisi onu öğrencilerine davette bulunurken yakalamıştı. Belki köylünün tehdidiyle, belki de devlet görevlisinin kendisini takip edeceğinden kuşkulanan Halef köyü terk ederek Rey'e gitmiş ve orada ölmüştür.[1622] Onun ölüm tarihiyle ilgili bir kayıt yoktur. Ancak 286/899 yılındaki bölünmenin hemen öncesinde ya da sonrasında ölmüş olması kuvvetle muhtemeldir. İsmâilî hareketin bu bölgede Halefiyye olarak bilinmesi[1623] Halef'in bölgede ciddi bir destek sağladığını göstermektedir.

Halef'in Kuleyn köyünden ayrılarak Rey'de gizlenmesinden sonra yerine oğlu Ahmed b. Halef geçmiştir.[1624] Onlar Ahmed'in önderliğinde Rey şehrinde davetlerini gizlice sürdürdüler. Ahmed, Kuleyn köyünden Gıyas'ı kendi yerine halife olarak

[1616] İbn Nedîm, *Fihrist*, 232–233; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 17; el-Markizî, *İttiâz*, 25–26.
[1617] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 237.
[1618] Burası ünlü Şîî hadisçisi Kuleynî'nin nispet edildiği yer olmalıdır. Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 193.
[1619] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.
[1620] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.
[1621] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.
[1622] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.
[1623] Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 237; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96.
[1624] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234. Ehû Muhsin bu çocuğun künyesini Ebû Saîd olarak verir. Bkz. İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96.

atadı.[1625] Ahmed döneminde davet Rey'in merkezine de yayılmaya başlamıştır. Bu dönemde davetin civar bölgelere yayılmaya başladığına dair bir işaret yoktur.

Gıyas muhtemelen Kuleyn'in yerlisi olduğu için kısa sürede önemli başarılar elde etmiştir. O, *Kitâbu'l-Beyân* isimli bir eser yazarak bu eserde namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin sözlük anlamlarını açıklamıştır.[1626] Bilgisine güvenen Gıyas, sadece eser yazmakla kalmayıp kendilerine muhalif olan âlimlerle münazaralara girmeye başlamıştır. Bu münazaralarda başarılı olmuş olmalı ki Gıyas'ın şöhreti hızla artmıştı. Kum, Kâşân ve Âbe gibi yakın yerlerdeki muhtemelen Şîî kökenli halk onun Ehl-i Beyt mezhebini öğrettiğini duyunca akın akın ona gelerek eğitim almaya başladılar. Gıyas'ın şöhretinden rahatsız olan Za'ferânî[1627] isimli muhalif âlim Mutezile ve Hanefîler'in yoğunlukta olduğu halkı ona karşı kışkırtmaya başladı.[1628] Şartların kendisi için kötüleşmeye başladığını gören Gıyas, yerine Peşapûyalı olan Ebû Hâtim er-Râzî'yi bırakarak Horasan'a kaçtı.[1629] Merv er-Rûz'a yerleşen Gıyas davetini burada da yürüterek şehrin yöneticisi Hüseyin b. Ali el-Mervezî'yi davete kazandırmayı başarmıştır.[1630] Bu durum onun yönetici ve elit kesime yöneldiğini ve onları davet etmeye öncelik verdiğini göstermektedir. Kırsal kesime öncelik vererek tabandan bir hareket başlatmaya dönük genel stratejinin Gıyas tarafından değiştirilmeye başlandığını söyleyebiliriz. Nizâmülmülk, Mervezî'nin davete katılmasıyla onun hâkimiyeti altında bulunan Talikan, Meymene, Herat, Gürcistan ve Gur bölgelerinin halklarının da daveti benimsediklerini belirtir.[1631] Gıyas'ın kısa sürede bu geniş coğrafyadaki halkları davete kazandırmış olması mantıklı gözükmemektedir. Ancak onun bu bölgelerde Mervezî'nin nüfuzu sayesinde rahatça daveti yayma fırsatı bulduğu ve buralarda davetin köklerini attığı söylenebilir. Merv er-Rûz'da yerine bir vekil bırakan Gıyas tekrar Rey'e dönmüştür.[1632] Gıyas'ın Merv

[1625] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 236–237; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1626] Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 237. Bu eser Ebû Hâtim'in *Zîne*'siyle aynı yöntemde yazılmıştı ve muhtemelen *Zîne* bu eserin genişletilmiş bir versiyonundan ibaretti. Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 194–195.
[1627] Muhtemlen burada kastedilen kişi Za'ferâniyye mezhebinin kurucusu kelamcı Ebû Abdillah ez-Za'ferânî olmalıdır. Bağdadi Za'ferâniyye'yi, Neccâriyye'nin alt grupları arasında Rey'de yaşamış olan ez-Za'feranî'ye uyan grup olarak niteler. Bağdâdî'nin ifadelerinden Za'ferânî'nin Rey'de oldukça güçlü olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 154–155.
[1628] Krş. Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", 62–63.
[1629] Onun Merv er-Rûz'a ne zaman kaçtığıyla ilgili bir bilgi yoktur. Madelung, onun 291–301/903–913 yılları arasında Rey'den kaçmış olabileceği öngörüsünde bulunur. Bkz. Madelung, "Karmatî", 661.
[1630] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.
[1631] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.
[1632] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.

er-Rûz'da çok uzun bir süre kalmadığını söyleyebiliriz. Onun Merv er-Rûz'da başarılı olmuşken tekrar Rey'e dönmesinin nedeni de yeterince açık değildir.[1633]

Gıyas'ın Mehdî'nin zuhurunun yakın olduğunu iddia ettiği ve onun zuhuruyla ilgili tarih verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü Nizâmülmülk, Gıyas'ın Rey'e dönüp de Mehdî'nin zuhuru ile ilgili verdiği tarihte Mehdî zuhur etmeyince Şîîler'in ona cephe aldıklarını ve ona olan desteğin azaldığını belirtmektedir.[1634] Biz onun, Bahreyn ve diğer bölgelerdeki Karmatîlerle uyumlu olarak Mehdî'nin 300/912 yılı civarında zuhur edeceğini iddia ettiğini varsayabiliriz. Şayet bu öngörümüz doğruysa Gıyas'ın 300/912 yılından kısa bir süre sonra ortadan kaybolduğunu söyleyebiliriz. Zira o, iddia ettiği tarihte Mehdî zuhur etmeyince ortadan kaybolmuş, bir daha onu kimse görmemiştir.[1635] Diğer yandan onun bölünmeden sonraki bir tarihte Mehdî'nin zuhurunu beklemesi ve onun gelişiyle ilgili tarih vermesi Rey'deki davetin bölünmeden sonra Ubeydullah'ın iddialarını benimsemediğinin ve muhalif Karmatî kanatta yer aldığının açık bir göstergesidir.[1636]

Gıyas'tan sonra yerine Halef el-Hallac'ın torunu[1637] Ebû Ca'fer el-Kebîr[1638] başa geçmiştir. Onun yardımcısı Mahrûm denen dâî idi.[1639] Ancak çok geçmeden Ebû Ca'fer hastalanmış ve yerine Ebû Hâtim er-Râzî'yi vekaleten bırakmıştır. Ebû Ca'fer iyileşmesine rağmen, Ebû Hâtim yeterince güçlenip konumunu sağlamlaştırdığından olsa gerek, görevi ona iade etmeyi reddederek davetin liderliğini devam ettirmiş ve Rey'deki davetin liderliği Halef ailesinin elinden çıkmıştır.[1640] Gıyas 300/912 yılından hemen sonra ortadan kaybolmuş ve muhtemelen birkaç yıl içerisinde Ebû Hâtim başa geçmiş olmalıdır.[1641]

Nizâmülmülk'ün verdiği bilgilerden Ebû Hâtim'in Rey'in Peşapûya nahiyesinden olduğu anlaşılmaktadır.[1642] İbn-i Nedîm onun adını Ebû Hâtim el-

---

[1633] Krş. Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", 63.
[1634] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.
[1635] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237–238.
[1636] Krş. Madelung, "Karmatî", 661.
[1637] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1638] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.Kâşânî'de Ebû Ca'fer Mahrûm şeklinde geçer. Bkz. Ebû'l-Kâsım Kâşânî, *Zübdetu't-Tevârîh: Târîh-i İsmâ'îliyye ve Nizâriyya ve Melâhide*, Tsh. M. T. Dânişpejuh, *Revue de La Faculte des Lettres, Universite de Tabriz* içinde, No: 9, 1964, 20.
[1639] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1640] Nizâmülmülk, *Siyâset-Nâme*, s. 238; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1641] Madelung'un, Ebû Hâtim'in 300–310/912–322 yılları civarında Rey davetinin liderliğini elde ettiğini belirtmesi bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Bkz. Madelung, "Karmatî", 661.
[1642] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 237.

Versinânî olarak verir.[1643] İbn-i Hacer onun adını Ahmed b. Hamdan b. Ahmed el-Leysî el-Versâmî olarak verir.[1644] Ebû Hâtim Arap şiirini iyi biliyordu ve hadis konusunda bilgiliydi.[1645] Bu nedenle o, devrinde ilmî kişiliğiyle ön plana çıkmıştır.[1646] IV./X. yüzyılın ilk on yılında Rey davetinin başına geçen Ebû Hâtim daveti oldukça geniş bir coğrafyaya yaymayı başarmıştır. O, Rey çevresindeki Taberistan, Cürcan, Azerbaycan ve Isfahan gibi şehirlere dâîler göndermiştir.[1647] İbn Hacer'in, onun çok sayıda önde gelen insanı yoldan çıkardığını belirtmesi[1648] Ebû Hâtim'in daveti yayma konusundaki başarısına işaret etmektedir.

Ebû Hâtim'in Fatımî mi yoksa Karmatî mi olduğu hususu araştırmacılar tarafından tartışılmaktadır.[1649] Öncelikle onun Fatımî iddiaları reddederek Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünü bekleyen Gıyas'tan ve Ebû Ca'fer'den sonra Rey dâîsi olduğunu belirtmekte fayda vardır. Dolayısıyla o, Karmatî tavrı benimseyen bir davet bölgesinin başına geçmiştir. Ancak sonraki Fatımî eserlere göre o bir Fatımî dâîsi olarak karşımıza çıkmaktadır. İdrisî'nin belirttiğine göre o, *Kitâbu'z-Zîne*'yi yazdığında Kâim Biemrillâh'a takdim etmiştir.[1650] Bu rivayetten hareketle pek çok çağdaş İsmâilî düşünür Ebû Hâtim'in Fatımî olduğu kanısına ulaşmıştır.[1651] Ancak Ebû Hâtim'in, zuhur edeceğini iddia ettiği Mehdî belirttiği tarihte ortaya çıkmayınca

---

[1643] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

[1644] Ahmed b. Ali ibn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mîzân*, Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, 448. Abdullah Sellûm onun nispet edildiği Leysî ve Kilâî'nin Arap kabilelerine işaret ettiğini, bu nedenle onun Arap olduğunu belirtir. Ona göre Ebû Hâtim'in Arap dili ve belagatinde üstün olması da bunu göstermektedir. Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 232–233. (Giriş Kısmı).

[1645] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448.

[1646] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448. Bu noktada Nomoto'nun iki farklı Ebû Hâtim olduğu tezine de değinmek gerektiğini düşünmekteyiz. Ona göre birinci Ebû Hâtim Ebû Ca'fer el-Kebîr tarafından, ikincisi ise Gıyas tarafından atanmıştır. (Bkz. Nomoto, *Early Ismâ'îlî Thought*, 20.) Ancak kaynakların dikkatli bir incelemesi böyle bir ikiliğin olmadığını göstermektedir. Zira Ebû Hâtim'i atadıkları söylenen Gıyas ve Ebû Ca'far aynı bölgenin birbiri ardına gelen iki dâîsidir. Muhtemelen Ebû Hâtim er-Râzî'nin bu iki dâîden hangisinden sonra göreve geldiğiyle ilgili ihtilaf yüzünden her ikisinin de kendi yerine Ebû Hâtim'i atadığı yönünde rivayetler gündeme gelmiştir.

[1647] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.

[1648] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448.

[1649] Bu noktada onun Sünnî olduğunu zannedenlerin olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Bunun nedenlerinden birisi onun kimliğinin Ebû Bekr Muhammed b. İdris er-Râzî (277/890) ile karıştırılmasıdır. (İbrahim Canan, "Ebû Hâtim er-Râzî", *D.İ.A*., X, (İstanbul 1994), 150-151.) Yine onun meşhur filozof Muhammed b. Zekeriya er-Râzî'ye karşı *A'lâmu'n-Nübüvve*'yi yazması, hadis ve belagat konularında bilgili olması Sünnî olarak düşünülmesindeki diğer hususlar olmalıdır. (Yunus Şevki Yavuz, "Ebû Hâtim er-Râzî", *D.İ.A*., X, (İstanbul 1994), 149.) Yazarın *Zîne*'si mezhebî durumuna açık referanslar içermez. Ancak üstü kapalı bazı ifadelerden hareketle onun İsmâilî olduğu bu eserden hareketle anlaşılabilir. Yazarın İsmâilîliğini açıkça ortaya çıkaran tek eseri Islâh'ıdır. Ancak bu eser İsmâilî çevrelerde gizli tutulduğu için ilk dönemlerde muhtemelen fazla yaygın değildir. Bu nedenle onun Sünnî olabileceği düşünülmüştür.

[1650] El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 168–169.

[1651] Tâmir, Gâlib ve İsmâilî olmayan Sellum bu kanaattedir. Bkz. Gâlib, *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, 172; Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, 197; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 234–236. (Giriş Kısmı).

can korkusuyla Deylem'den kaçması[1652] Mehdî beklentisi içerisinde olduğunun ve Fâtımîler'i benimsemediğinin bir östergesidir. O, *Kitâbu'z-Zîne*'yi sunduğu iddia edilen Kâim Biemrillâh'ın Fatımîler'in başına geçtiği 322/934 yılında ölmüştür.[1653] Dolayısıyla onun Kâim Biemrillâh'a bu eserini sunmuş olması tarihî olarak zayıf bir ihtimaldir. Biz Muiz döneminden itibaren doğudaki muhalif Karmatî düşünürlerin Fatımî davet tarafından kabul edildiğini, Fatımî öğretinin onların geliştirdiği esaslar çerçevesinde yeniden yorumlandığını bilmekteyiz. Dolayısıyla sonraki dönemde Fatımîler Ebû Hâtim'i kendi dâîlerinden birisi olarak görmüşlerdir. Bu nedenle *Kitâbu'z-Zîne*'nin Kâim'e sunulduğu iddiası, eserin büyük kabul gördüğü sonraki döneme ait kanaatin meşrulaştırılmasından ibaret olmalıdır.

Ebû Hâtim'in Fatımîler'i reddettiğine dair birtakım delillere sahibiz. Buna göre Ebû Hâtim er-Râzî, Ebû Tâhir Süleyman'ın Bahreyn'de Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî olarak başa geçirip daveti açığa çıkarmasından büyük bir üzüntü duymuştur.[1654] Bu rivayet onun Bahreyn Karmatîleri ile en azından gönül bağı içerisinde olduğunu göstermektedir. Bahreyn Karmatîleri'nin bazı astrolojik hesaplamalarla Mehdî'nin 316/928 yılında zuhur edeceğine inandıklarını ifade etmiştik. Benzer iddiaların Ebû Hâtim tarafından da öne sürüldüğünü görmekteyiz. O da taraftarlarına Mehdî'nin zuhuruyla ilgili tarih vermiş, belirttiği tarih gelip de zuhur gerçekleşmeyince gizlenmek zorunda kalmıştır.[1655] Kadı Abdülcebbâr'a göre onun zuhurunu vaat ettiği kişi Ubeydullah el-Mehdî'ydi.[1656] Ancak bu iddia doğru gözükmemektedir. Şayet o, Ubeydullah'ın zuhurunu iddia etmiş olsaydı Deylem'den Mehdî zuhur etmediği için kaçmak zorunda kalmazdı. Çünkü onun davetin başına geçtiği 300/912 yılı civarında Ubeydullah Kuzey Afrika'da çoktan devlet kurmuş ve zuhur etmişti.

Her halükarda Ebû Hâtim'in Bahreyn Karmatîleri ile Mehdî'nin yakın bir tarihte zuhur edeceği noktasında aynı fikirlere sahip olduğunu ve bu tarihi onlarla birlikte 316/928 olarak verdiğini söyleyebiliriz. O, Bahreyn Karmatîleri ile bu ilk dönemde gaye birliği yapmışsa da, Bahreyn'deki Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra onun Bahreyn'le ilişkileri kesin olarak kopardığını söyleyebiliriz. Bu olay karşısında duyduğu üzüntü bir yana,[1657] Madelung'a göre o *Kitâbu'l-Islâh*'ı bu olaydan sonra

[1652] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1653] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448.
[1654] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 392.
[1655] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238–239.
[1656] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 599.
[1657] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 392.

yazmıştır. Onun şiddetle reddettiği hususlar Bahreyn Karmatîleri'nin sapmasına yol açtığı hususlardı. Bu eserinde, Bahreyn Karmatîleri'nin ve Nesefî'nin aksine yedinci devirde Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlükte olduğunu ısrarla vurguladı.[1658] Yine bu eserin başında her davet bölgesinin kendi başına daveti yürütmesi gerektiğini, bir bölgedeki hiyerarşinin diğer bölgelerdeki yapıyı ilgilendirmediğini, bölgeler arasında birbirlerinin dâîlerini izinsiz olarak ele geçirmenin zina ile eşdeğer olduğunu vurguladı.[1659] Bu durum onun, daveti kendi bölgesinde diğer bölgelerden bağımsız olarak sürdüreceğinin bir işareti olarak algılanabilir.

Ebû Hâtim'in eserlerini incelediğimizde Fatımî öğretisine aykırı olan bazı hususları öne sürdüğünü görmekteyiz. O, yedinci Nâtık döneminde davetin halîfeler tarafından yürütüleceğine işaret etmektedir.[1660] Ancak o, Nesefî ve Bahreyn Karmatîleri'ne karşı çıkarak yedinci devir sahibinin şeriat getirmeyeceğini, davet onun adına yürütülse de Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğünün devam ettiğini iddia etmiştir.[1661] O, yedinci devirde olduklarını açıkça ifade eder. Yedinci devir sahibi emrini tamamlamadan gaybete girmiştir ve zuhur edene kadar davet onun adıyla devam edecektir.[1662] Necipler onun adına davet etme konusunda ona hilafet ederler.[1663] Bu ifadeler Ebû Hâtim'in, kendi dönemlerinin yedinci devir olduğunu, yedinci devir sahibinin gaybette olduğunu ve muhtemelen kendisini onun halifelerinden birisi olarak gördüğünü göstermektedir. Ebû Hâtim'in bu düşüncesi onun Ubeydullah'a karşı çıktığının açık bir ifadesidir. Zira Ubeydullah el-Mehdî kendisini Abdullah b. Câfer es-Sâdık'a nispet ediyor ve onun soyundan geldiğini söylüyor, kendisini imam olarak görüyordu. Oysa Ebû Hâtim'in, yedinci devrin sahibinin gaybette olduğunu, içinde bulundukları devrin yedinci devir olduğunu ve bu devirde daveti halifelerin yürüttüğünü iddia etmesi kendisini imam olarak gören Ubeydullah'ın iddiaları ile taban tabana zıttır. Onun, İsmâilîler'in Abdullah b. Câfer es-Sâdık'ın nesebinin olmadığına inandıklarını belirtmesi[1664] de açıkça Ubeydullah'ın yeni iddialarına bir reddiye olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Ebû Hâtim, Fatımî değil Karmatî çizgiye mensup bir dâîdir.

[1658] Madelung, "Eski ve Yeni Davet", 287.
[1659] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 5–19.
[1660] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 155.
[1661] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 155.
[1662] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 243.
[1663] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 223.
[1664] Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'z-Zîne*, III, 288.

Ebû Hâtim'in, Gıyas'la birlikte başladığını söylediğimiz elit kesime dönük davet politikasını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu politikanın onun dönemindeki ilk meyvesi Rey emiri Ahmed b. Ali'nin davete kazandırılması olmuştur.[1665] Ahmed b. Ali 307–311/919–924 yılları arasında şehri yönetmiştir.[1666] Ebû Hâtim'in, Ahmed'in davete katılması ile birlikte yönetiminin sonu olan 311/924 yılına kadar Rey'de kaldığını ve güven içerisinde davetini yaydığını söyleyebiliriz. Nizâmülmülk, Ebû Hâtim'in Rey'den ayrılarak Deylem'e gittiğini belirtir.[1667] Muhtemelen bu, Ahmed b. Ali'nin 311/924 tarihinde Rey emirliğinden uzaklaştırılmasından sonra olmalıdır.[1668] O Rey'den ayrıldıktan sonra Deylem'in o dönemdeki sahibi olan Esfar b. Şirveyh'in[1669] huzuruna çıkmıştır. Ebû Hâtim, büyük bir kısmı Zeydî olan bölgede Zeydîler'i hedef kitlesi olarak seçmiştir. O, Alevîlerin yanlış itikada sahip olduklarını vurgulayarak kendi öğretisinin doğruluğunu kabul ettirmeye çalışıyor ve Deylemliler'e gizli imamın gaybet vaktinin yakın olduğunu vurguluyordu.[1670] Bu ifadeler onun 316/928 yılından önce Rey'den ayrılarak Deylem'de davette bulunduğunun bir göstergesidir. Muhtemelen Ebû Hâtim onlara Mehdî'nin 316/928 yılında çıkacağını öne sürmüş olmalıdır. Ebû Hâtim'in davetine Esfar b. Şirveyh dahil Deylem'in önde gelenleri katılmıştır.[1671] Esfar döneminde onun taraftarları çoğalmıştı.[1672] Esfar'ın, mezhebin samimi bir taraftarı olduğuna dair açık bir işaret yoktur.[1673] Ancak onun siyaseten Ebû Hâtim'e destek verdiğini ve Ebû Hâtim'in onun bölgesinde daveti kolayca yayma imkanı bulduğunu söyleyebiliriz.

Nizâmülmülk, Ebû Hâtim'in Merdavic döneminde de davetini yaymaya devam ettiğini belirtir. Esfar 318/930 yılında öldüğüne ve Deylem de dâhil, onun bölgelerine Merdavic b. Ziyar sahip olduğuna göre[1674] Ebû Hâtim bu tarihte hala Deylem'de

---

[1665] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238. Ahmed b. Ali adına basılan paralar herhangi bir İsmâilî referans içermez. Ancak bu durum onun İsmâilîliği benimsediğiyle ilgili rivayetleri reddetmemizi gerektirmez. Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 198.
[1666] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 99–100.
[1667] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.
[1668] Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 200.
[1669] Nizâmülmülk'ün çevirmeni bu ismi Şeba Şîru olarak okumuştur. (Bkz. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.) Doğrusunun Esfar b. Şirveyh olduğu kanaatindeyiz.
[1670] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238–239.
[1671] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 518.
[1672] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1673] Mes'ûdî onun Müslüman olmadığını, başına taç giymek istediğini belirtir. Bkz. El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 373.
[1674] El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 376; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 159–165; Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 132.

davetin başında olmalıdır. Onun davetine Merdavic de katılmıştır.[1675] Ebû Hâtim, Zekeriya er-Râzî ile yaptığı tartışmaların beldenin reisinin sarayında gerçekleştiğini belirtmiştir.[1676] Kirmânî, bu reisin Merdavic olduğunu belirtir.[1677] Dolayısıyla Ebû Hâtim 318/930 yılında hala hayatta olmalıdır ve davete devam etmektedir. Diğer yandan onun Mehdî'nin zuhur edeceğini vaat ettiği tarih gelip de Mehdî zuhur etmeyince insanlar ondan uzaklaşmış, halk bu davetin batıl olduğunu düşünerek onu öldürmek istemiştir.[1678] Onun Mehdî'nin zuhuruyla ilgili verdiği tarih Merdavic döneminde olmalıdır. Merdavic Deylem ve civar bölgeleri 318/930 yılında almış ve 322/934 ya da 323/935 yılında öldürülmüştür.[1679] Dolayısıyla Ebû Hâtim'in Bahreyn'deki davet ile paralel bir iddia öne sürdüğünü söyleyebiliriz. Muhtemelen o, Mehdî'nin 316/928 yılında Bahreyn'den zuhur edecek olduğunu iddia etmiş olmalıdır. Ancak Ebû Tâhir'in 316/928 yılındaki Bağdad kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması ve 319/931 yılında Zekeriya el-Isfahânî'yi Mehdî olarak başa geçirmiş olması ve bu olayın fiyaskoyla sonuçlanması Ebû Hâtim'e duyulan güveni tamamen yok etmiş olmalıdır. Bu nedenle onun Deylem'de güç kaybetmesi ve halk tarafından öldürülmek istenmesi 319/931 yılındaki Isfahanî olayından hemen sonradır. Onun Zekeriya er-Râzî ile yaptığı tartışmalar da 318–319/930–931 yılları civarında gerçekleşmiş olmalıdır. Ebû Hâtim halkın kendisine karşı galeyana gelmeye başladığını görünce kaçmış ve kaçtığı yerde ölmüştür.[1680] Onun nereye kaçtığıyla ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak Stern onun 319/931'de Azerbaycan'da iktidarı ele geçiren Müflih'e sığınmış olabileceğini belirtir.[1681] İbn-i Hacer onun 322/934 yılında öldüğünü belirtir.[1682] Bu tarih genel olarak doğru kabul edilebilir.

Mehdî beklentisiyle ilgili fiyaskonun Bahreyn'de olduğu gibi Rey davetine de ciddi bir darbe vurduğu anlaşılmaktadır. Nizâmülmülk, Ebû Hâtim'in kaçışının ardından İsmâilî davetin zayıfladığını, onun pek çok taraftarının Sünnîliğe döndüğünü belirtir.[1683] Ancak ömrünün sonlarına denk gelen bu dönemde Ebû Hâtim'in ilmî faaliyetlere önem verdiğini görmekteyiz. Şayet o, Zekeriya er-Râzî ile olan

[1675] Krş. Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 518.
[1676] Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 25–26.
[1677] El-Kirmânî, *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, 2-3.
[1678] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1679] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 248–251; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 178; İbn Tiktakâ, *Fahrî*, 253.
[1680] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1681] S. M. Stern, "Abû Hâtim al-Râzî", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), C. I, (E. J. Brill 1986), 125.
[1682] İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, I, 448.
[1683] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.

tartışmalarıyla ilgili *A'lâmu'n-Nübüvve*'yi kaçmadan kısa bir süre önce yazmamışsa kaçtıktan sonra Azerbaycan'da yazmış olmalıdır. Yine Madelung'un, *Islâh*'ın Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra bu olaya ve Bahreyn Karmatîleri'nin kuvvetli savunucusu Nesefî'ye bir reddiye olarak yazıldığı yönündeki tezini doğru kabul edersek Ebû Hâtim'in *Islâh*'ı da hayatının bu son döneminde yazdığını kabul etmek durumundayız. Dolayısıyla o, kendisini ilmî faaliyetlere vererek yeni durum karşısında daveti yeniden örgütleme çabası içerisine girmiştir. O, *Islâh*'ında özellikle davet hiyerarşisini ve hadlerin görevlerini somut olarak belirlemeye çalışmıştır. Ebû Muîn en-Nesefî, Ebû Hâtim ve diğer bazı bâtınî dâîlerin kitaplarının yeryüzünün her bölgesine ulaştığını belirtir.[1684] Bu rivayet onun eserlerinin kendi bölgesi dışında da okunduğunun bir işaretidir.

Nizâmülmülk'e göre Ebû Hâtim'den sonra başıboş kalan İsmâilîler, Abdülmelik el-Kevkebî ve Reyli İshak adlı iki dâînin etrafında toplanmışlardır. Bunlardan Abdülmelik el-Kevkebî kırsal kesimde otururken, İshak Rey'de ikamet etmekteydi.[1685] Reşidüddîn'in, Abdülmelik'in Girdkuh'ta oturduğunu belirtmesi[1686] Nizâmülmülk'ün ifadelerini doğrulamaktadır. Rey'de oturması sebebiyle davetin başının Reyli İshak olması ve Abdülmelik'in ona bağlı olarak Girdkuh'ta davette bulunmuş olması kuvvetle muhtemeledir. İshak davetin başına Ebû Hâtim'in öldüğü 322/933 yılından hemen sonra geçmiş olmalıdır. İshak'la ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. Ancak İbn Nedîm Rey'de ikamet eden ve kendisini imamın halifesi olarak gören Ebû Ya'kûb isimli bir dâîden bahseder.[1687] 385/995'te ölen İbn Nedîm'in onun gönderdiği bazı dâîlerle görüştüğünü ifade etmesi[1688] Ebû Ya'kûb'un IV./X. asrın ortalarına ait bir dâî olduğunu düşündürmektedir. Ebû Ya'kûb'un İshak'tan sonra başa geçmiş olması daha mantıklı gözükmektedir. İshak'ın dönemi kısa sürmüş olmalıdır. Onun ardından başa geçen Ebû Ya'kûb'un Rey'deki Karmatî geleneği sürdürdüğü açıkça gözükmektedir. Zira onun Cezîre bölgesine gönderdiği Benî Hammâd kitaplar yazarak Abdan'a nispet etmişlerdir.[1689] Yine İbn Vasif, yazdığı kitapları Abdan'a nispet eden dâîlerinden birisidir.[1690] Bu bilgi Ebû Ya'kûb'dan önce

[1684] En-Nesefî, *Tebsıratü'l-Edille*, II, 86.
[1685] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1686] Reşidüddîn, *Câmiü't-Tevârîh*, 232. (*İsmâ'îlî Missionaries* içerisinde)
[1687] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1688] Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1689] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1690] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.

Rey'de davette bulunan Ebû Hâtim ve Gıyas gibi dâîlerin Karmatî kökenini ve Abdan'a olan yakınlığını göstermesi açısından önemlidir.

İbn Nedîm'deki bilgilerden Ebû Ya'kûb'un özellikle Bağdad ve Musul'a düzenli olarak dâîler gönderdiği anlaşılmaktadır. O, Cezîre bölgesine Benî Hammâd'ı atamış, Benî Hammâd kitaplar yazarak Abdan'a nispet etmişlerdir. Onların Abdan'a nispet ettikleri kitaplardan bazıları şunlardır: *Kitâbu'l-Hakki'n-Nîr*, *Kitâbu'l-Hakki'l-Mübîn*, *Kitâbu Bismillâhirrahmânirrahîm*. Benû Hammâd öldüğü zaman yerine İbn Hamdan geçmiştir. İbn Nedîm onu Musul'da gördüğünü belirtir.[1691] Bu bilgiden hareketle Benî Hammâd'ın 330–340/941–951 yılları civarında Cezîre bölgesinde dâîlik yapmış olduğunu; Benî Hammâd'ın yerine geçen İbn Hamdan'ın 350/961 yılı civarında Cezîre dâîsi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Hamdan pek çok kitap yazmıştır. *Kitâbu'l-Felsefeti's-Sâbia* bunlardan birisidir.[1692]

Rey'deki Karmatî davet IV./X. asrın ikinci yarısına kadar düzenli bir şekilde devam etmiştir. Ancak davetin ondan sonraki süreciyle ilgili düzenli bir bilgi yoktur. Mevcut bilgiler Rey davetinin Karmatî kanadı temsil ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Hareket Rey'den Horasan'a, Deylem'e, Azerbaycan'a, Bağdad'a ve Cezîre bölgesine dâîler göndererek, buralardaki davetin Karmatî tonda gelişmesine sebebiyet vermiştir. Özellikle Horasan'da Mervezî'nin davete kazandırılmasıyla birlikte davet buradan Mâverâünnehir'e geçmiştir. Fatımîler'in Rey'den yayılan bu bölgelerde IV./X. yüzyıl boyunca ciddi bir etkisinin olduğuna dair hiçbir işaret yoktur.

Mâverâünnehir'de İsmâilî hareket Fâtımî ve Karmatî kollar tarafından birlikte temsil edilmiştir. Fâtımîlerce ilk dâî Nisabur'a Ubeydullah el-Mehdî tarafından gönderilmiştir. Ubeydullah'ın buraya ilk gönderdiği dâî kendi hizmetinde bulunan Ebû Abdullâh el-Hâdim idi.[1693] Dolayısıyla Rey davetinin aksine bu bölgede davet Fatımîler tarafından da temsil edilmeye başlamıştır. Ebû Abdullah'ın Ubeydullah tarafından gönderilmiş olması ve kendisinden sonra yerine geçen Ebû Saîd eş-Şârânî'nin 307/919 yılında göreve başlamış olması[1694] Ebû Abdullah'ın III./IX. yüzyılın son on yılında, bölünmeden sonra bölgeye gelmiş olabileceğini

[1691] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1692] İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.
[1693] El-Makrizî, *İtti'âz,* 247; İbnu'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 95; Kâşânî, *Zübdetu't-Tevârîh*, 20; Bustî, *Min Keşfi Esrâri'l-Bâtıniyye*, 320; Reşidüddîn, *Câmiu't-Tevârîh*, 231. (*Ismâ'îlî Missionaries* içerisinde)
[1694] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

düşündürmektedir.[1695] Ebû Abdullah'ın 307/919 yılına kadar görevde kaldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu bölgede İsmâilî davetin temellerini atmış olmalıdır.

Ebû Abdillah el-Hâdim'den sonra davetin başına Ebû Saîd eş-Şârânî geçmiştir. İbn Nedim onun ilk Fatımî halifesi Ubeydullâh (297–322/909–934) tarafından 307/919 tarihinde Horasan'a gönderildiğini nakleder.[1696] Ancak Ehû Muhsin rivayetinde onun Ebû Abdullah tarafından davete ilk kazandırılan kişi olduğu ve Ebû Abdullah'ın onu kendi yerine halef bıraktığı ifade edilir.[1697] Dolayısıyla Ebû Saîd, selefi Ebû Abdullah tarafından Ubeydullah'ın onayıyla atanmış olmalıdır. Makrizî'nin, Şârânî'nin üst düzey bazı subayları mezhebe kazandırdığını belirtmesi[1698] onun daveti yayma konusunda bir hayli başarılı olduğunu göstermektedir. Nisabur'da önemli başarılar elde eden Şârânî, 321–327/933–938 yıllarında Nisabur'un yöneticisi olan Ebû Bekr b. Muhtac döneminde Nisabur'da öldürülmüştür.[1699] İbn Nedîm'e göre ise o, öldürülmeyip kendi eceliyle ölmüştür.[1700]

Pek çok kaynak Şârânî'den sonra davetin başına Mervezî'nin geçtiğini belirtmektedir.[1701] Şârânî, Ebû Bekir b. Muhtâc döneminde öldüğü ya da öldürüldüğüne göre en erken 321/933 yılında ölmüş olmalıdır. Dolayısıyla bu rivayeti esas alırsak Mervezî'nin bu tarihten sonra davetin başına geçmiş olması gerekmektedir. Oysa Mervezî, Nizâmülmülk'ün rivayetine göre Gıyas döneminde muhtemelen III./IX. asrın son yıllarında davete kazandırılmıştır.[1702] Onun bu dönemde Merv er-Rûz yöneticisi olması da bu rivayeti doğrulamaktadır. Dolayısıyla Mervezî'nin davete kazandırılması Nisabur'daki Fatımî dâîlerinin davete başlamasından daha öncedir. Mervezî Samanî emiri Ahmed b. İsmâil döneminde (295–301/907–913) onların Sicistan'daki güçlerinin ordu komutanlığını yapmıştır.[1703] Sicistan valiliği beklentisi içerisinde olan Mervezî, bu isteği gerçekleştirilmeyince Ahmed b. İsmâil'in ölüp Nasr b. Ahmed'in başa geçtiği 301/913 yılında Herat'ta ayaklanmıştır. Ancak bir süre sonra yakalanarak 306/918 yılında Buhara'ya

[1695] Krş. Daftary, "Carmatians", 7–8; Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 179; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 216; Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", 65.
[1696] İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 234.
[1697] İbnu'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 95.
[1698] El-Makrizî, *İtti'âzu'l-Hunefâ,* 247.
[1699] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 217.
[1700] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1701] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234; İbnu'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 95; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 21.
[1702] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.
[1703] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VIII, 56.

getirilmiştir. Vezir Ceyhânî'nin aracılığı ile serbest bırakılana kadar hapiste kalmış, serbest bırakılınca Nasr b. Ahmed'in sarayında kalarak ona hizmet etmiştir.[1704]

Mervezî'nin ölüp yerine Nesefî'nin geçtiği tarih bilinmemektedir. İbn Nedîm'e göre Mervezî hapiste iken ölmüştür.[1705] Ancak İbnü'l-Esîr onun vezir Ceyhânî'nin aracılığı ile serbest bırakıldığını ve sarayda kalarak Nasr'a hizmet ettiğini belirtmektedir.[1706] Yine Ebû Zeyd el-Belhî, Mervezî ve kardeşi So'luk'un Karmatî olduklarını, kendisinin teville ilgili bir kitap yazdığını, ancak Mervezî'nin rahatsız olarak bu kitabı yasakladığını rivayet eder.[1707] Muhtemelen Belhî'nin yazdığı teville ilgili bu kitap İsmâilîler'in tevil anlayışına karşı bir reddiye içeriyor olmalıdır ve bu olay Mervezî'nin hapisten kurtulmasından sonra gerçekleşmiştir. Şu halde onun hapisteyken ölmediğini ve bir süre sarayda etkili bir konum elde ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun ölüm tarihiyle ilgili bir bilgi yoktur.

Her halükarda Mervezî'nin 321/933 yılından sonra ölen Şârânî'nin yerine geçmiş olması mantıklı gözükmemektedir. Muhtemelen Mervezî, Gıyas'ın Merv er-Rûz'daki halifesi olarak daveti yürütmüş olan kişidir. Şayet o, Gıyas'ın bıraktığı halife değilse bile bu halifenin ardından daveti kendi üzerine alarak yürütmüştür. *Sulvatü'l-Ervâh* adlı bir eser yazmış olması[1708] onun ilmî yetkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Nizâmülmülk'e göre Mervezî, kendi yerine Nesefî'yi bırakmış ve ona, kendi yerine bir halife bırakarak Buhara ve Semerkand'a gitmesini tavsiye etmiştir. Davetin güçlenmesi için Samanî emiri Nasr b. Ahmed'i davete kazandırması gerekmektedir. Mervezî, bu vasiyetinin ardından ölmüştür.[1709] Dolayısıyla bu rivayete göre Nasr b. Ahmed, Mervezî döneminde davete katılmamış, o davete girmeden Mervezî ölmüştür.

Nesefî, Hüseyin b. Ali el-Mervezî'den sonra davetin başına geçmiştir.[1710] Adı Muhammed b. Ahmed en-Nahşebî el-Bezdevî'dir.[1711] Onun Mervezî'den daveti devraldığı yerin Merv er-Rûz olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mâverâünnehir'e giderken kendi yerine bıraktığı İbn Sevâda'nın, Nuh b. Nasr döneminde Merv er-Rûz'da

[1704] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VIII, 77–78.
[1705] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1706] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VIII, 78.
[1707] İbn Nedîm, *Fihrist*, 170.
[1708] Stern, "Abû'l-Qâsım al-Bustî and his Refütation of Ismâ'îlism", 309.
[1709] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.
[1710] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239; İbnu'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 95; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220; el-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 141; ed-Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye*, 21.
[1711] El-İsferâyînî, *et-Tabsîr*, 141; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 239.

davette bulunurken yakalanıp öldürüldüğünü görmekteyiz.[1712] Mervezî'den sonra başa geçen Nesefî'nin kısa sürede Merv er-Rûz halkından büyük bir destek gördüğü anlaşılmaktadır. Bunda etkili bir konuşma yeteneğine ve felsefî donanıma sahip olmasının etkisi büyüktür.[1713] Nesefî, Mervezî'nin tavsiyesine uyarak yerine Rey'deki Sünnî halkın baskısından kaçarak Horasan'a gelen İbn Sevâda'yı vekil bırakarak Mâverâünnehir'e hareket etmiştir. Buhara'ya vardığında ortamın uygun olmadığını görerek davetini izhar edememiş, bunun üzerine Nesef'e (Nahşeb) gitmiştir.[1714]

Muhtemelen o, Buhara'dan daha güvenli olduğu için Nesef'te kalmayı tercih etmiştir. Onun bu dönemde saraydan pek çok kimseyi davete kazandırdığını görmekteyiz. Dolayısıyla o, Buhara'ya dâîler göndererek davetini orada yaymaya çalışmış olmalıdır. Buradaki dâîlerin faaliyetleri sonucunda Horasan emiri Nasır b. Ahmed'in nedimi Bekir en-Nahşebî ve akrabaları, hususi kâtip (*debîr-i hass*) Ebû Bekir b. Ebî Eş'as, Ebû Mansûr Çağânî, hâcib-i hass Keytaş gibi önde gelen devlet ricali daveti kabul etmiştir.[1715] Necmeddîn en-Nesefî'ye göre (537/1142) Nasr b. Ahmed'in veziri Ebû't-Tayyib el-Mus'abî idi. Hadis âlimi Ebû Ya'lâ Ramazan ayının yirmi yedinci gecesi yaptığı hatim duasında Mus'abî ve diğer Karmatîler'in helak olması için dua etmiş, onu zındıklık ve ilhatla suçlamıştı.[1716] Se'âlibî'ye göre Mus'abî, Nasr b. Ahmed'i etkileyerek davete girmesini sağlayan iki kişiden birisiydi.[1717]

Samanî sarayının önde gelenleri davete girince Nesefî'ye, Buhara'ya gelerek Nesef'e bir vekil bırakmasını tavsiye ettiler. Artık ortamın kendisi için uygun olduğunu gören Nesefî Buhara'ya taşındı ve davetini buradan yürütmeye başladı. O, burada üst düzey bürokratlarla düşüp kalkarak onları mezhebine davet ediyor, mezhebe girenlerden davetle ilgili sır saklamaları için yemin alıyordu. Nasr'ın bürokratlarından pek çoğu Nesefî'nin davetine katılmıştı. Tüm bunların mezhebe girmesi ile gücü artan Nesefî sonunda Nasr b. Ahmed'i de davete kazandırmayı başarmıştır.[1718] Nesefî'den çok etkilenen Nasr, onun adına yetmiş miskal altın bastırdı. Altınlar İsmâilî davetin lideri olan cezîre sahibi denen kişiye gönderilecekti.[1719] İbn

[1712] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 246.
[1713] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239–240.
[1714] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 240.
[1715] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 240.
[1716] Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, 1991, 305–306.
[1717] Ebû Mansûr Se'âlibî (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İstanbul, 1997, 173.
[1718] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 240.
[1719], Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174.

Nedîm'e göre ise sultan bu paraları Mervezî'nin diyeti olarak bastırmıştı ve toplam 119 dinardı. Bu dinarları Mağrib sahibi Kâim Bilemr'e göndereceğini söylemişti.[1720] İbn Nedîm'in bu rivayetinden Nasr b. Ahmed'in ikinci Fatımî halifesi Kâim döneminde davete girmiş olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Dolayısıyla o, 322/933 yılından sonra Nesefî'nin davetine katılmış olmalıdır. Se'âlibî'ye göre bu sırada Mus'abî ölmüş ve Nesefî davet bölgesine dönmek zorunda kalmıştır.[1721]

İsmâilîliğin Samani sarayında önemli gelişmeler katettiği dönemi ellerinden geldiğince görmezden gelmeye çalışan Samani tarihçileri, Mus'abî hakkında da genel olarak sessiz kalmışlardır.[1722] Belhî, onun Karmatî olduğundan bahseder.[1723] *Mu'cemu'l-Buldân*'da Semerkand kadılığına atanan Ebû Hâşim Muhammed b. Hibban el-Bustî'nin, Ebû Tayyib el-Mus'abî'ye Karâmıta ile ilgili bir kitap yazdığı zikredilir. Muhtemelen bu kitap Karâmıta'nın lehine yazılmış olmalıdır. Zira Semerkand halkı bu kitaptan haberdar olunca onu öldürmek istemiş; ancak İbn Hibban Buhara'ya kaçarak öldürülmekten kurtulmuştur. Daha sonra Karâmıta hakkında yazdığı kitabıyla birlikte İbn Bânû'nun yanına giderek Sicistan'a vali olarak atanmış, 354/965 yılında Bust'ta vefat etmiştir.[1724]

Nizâmülmülk'e göre o dönemde Nesefî'nin davetine en mesafeli duranların, büyük çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu ordu olduğunu görmekteyiz. Şehir ve beldelerin âlim ve kadıları birleşip ordu komutanının huzuruna gelerek, Nesefî'nin açıkça davette bulunmasından ve davetin yayılmasından duydukları rahatsızlığı dile getirdiler. Askerler sultanın huzuruna çıkarak onu bu davetten döndürmeye çalıştılarsa da başarılı olamadılar. Ordu içerisinde yapılan bir araştırmada sadece birkaç Türk komutanın davete katılmış olduğu, ancak diğer komutan ve askerlerin tamamının bu davete karşı olduğu anlaşıldı. Bunun üzerine komutanlar kendi aralarında anlaşarak sultanı öldürmeye ve İsmâilî daveti sona erdirmeye karar verdiler.[1725] Ordu komutanları, sultanı öldürmeye dönük planlarını oğlu Nuh b. Nasr'a açıkladılar. Nuh, derhal babasının huzuruna çıkarak ordunun kendisini öldüreceğini söyledi. Nasr,

[1720] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1721] Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174.
[1722] Bkz. Patricia Crone, "A New Text On Ismailism at the Samanid Court", *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, Leiden, 2003, 43.
[1723] Muhammed b. Mahmûd b. Ömer el-Belhî, *Fadâil-i Belh*, Thk. A. Habib, Tahran, 1931, 293–294.
[1724] Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut 1977, I, 419. Krş. Crone, "A New Text On Ismailism", 43.
[1725] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 241–242.

Nesefî'nin davetine girdiği için pişman oldu[1726] ve komutanların huzurunda tahtı oğluna bıraktı. Nuh, babasının ayaklarını bağlatarak onu eski bir mabede hapsetti. Halka ve askerlere pek çok mal bağışlayarak onların gönlünü aldı. Maverâünnehir'in çok karıştığını, bu sapık mezhebe karşı gazaya çıkmaları gerektiğini söyledi. Daha sonra Nesefî ve sarayın önde gelenlerinden ona katılanların boyunlarını vurdurdu. Hasan Melik, Ebû Mansur Çağânî ve Eş'ab, Nasr ile birlikte boynu vurulanlardandı. Şehirde Karmatî olarak bilinen kim varsa hepsini öldürdüler. Aynı gün Merv er-Rûz'a giderek İbn Sevâda'yı öldürdüler. Şehre bırakılan emirden Bâtınîler'den kimi bulursa öldürmesi emredildi. Daha sonra yedi gün yedi gece Mâverâünnehir şehirlerinde Bâtınîler tek tek tespit edilerek öldürüldü.[1727] Onun davetine katılanlardan bazıları Bekr b. Melik, Ebû Ali b. İlyas, Ebû Câfer b. Bânu, Tâhir b. Muhammed es-Siczî, Ebû Ali b. Simcur idi.[1728]

Nesefî'nin ölüm tarihiyle ilgili olarak çağdaş kaynaklar genellikle 332/943 tarihini verirler.[1729] Oysa İbnü'l-Esîr, Nesefî'nin ölün tarihini 331/942 olarak belirtmektedir. Onu emir Nuh b. Nasr öldürmüştür.[1730] Necmeddîn en-Nesefî ise onun 333/944 yılında Nuh b. Nasr döneminde Sabbâğ denilen arkadaşı ile birlikte öldürüldüğünü belirtir.[1731] Dolayısıyla o, Nuh b. Nasr döneminin ilk günlerinde öldürülmüş olmalıdır.

Nesefî'yle ilgili önemli sorunlardan birisi de onun Fatımî taraftarı olup olmadığıdır. Fatımîlerle Nesefî arasında bağ kurulmasını sağlayan rivayet onun Mervezî'nin diyeti olarak Samanî sultanı Nasr b. Ahmed'den 119 bin dinar aldığıdır. Nesefî bu dinarları Mağrib sahibi Kâim Biemrillâh'a göndereceğini belirtmiştir.[1732] Ancak bu rivayetin farklı bir versiyonu Fatımîlerle Nesefî arasındaki ilişkiyi reddetmektedir. Buna göre Nasr'ın verdiği altınlar "Cezîre Sahibi" diye bilinen birisine gönderilecekti. Çünkü İsmâilî davetin lideri oydu.[1733] Rivayet açıkça Nesefî'nin üzerinde başka bir dâînin olduğunu ve bu dâînin Nesefî'nin davette bulunduğu cezirenin (bölgenin) sahibi olduğunu belirtmektedir. Şayet Nesefî'nin

[1726] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 242–244; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1727] Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 244–246.
[1728] Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174–175.
[1729] Daftary, "Carmatians", 8; W. Ivanow, *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran, 1963, 23; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 221; Madelung, "Das Imamat" 102; Richard Nelson Frye, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev. Hasan Kurt, Ankara Trz., 88.
[1730] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 341.
[1731] En-Nesefî, *el-Kand*, 88.
[1732] İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.
[1733] Se'âlibî, *Hükümdarlık Sanatı*, 174.

üzerinde böyle bir baş dâî varsa bunun Rey'deki davetin başındaki dâî olduğunu söylemek mümkündür. Zira Nesefî'den önceki dâî Mervezî, Rey dâîleri tarafından davete kazandırıldığı gibi; Nesefî Merv er-Rûz'dan Buhara'ya göçerken Rey'den gelen İbn Sevâda'yı yerine vekil olarak bırakmıştır. Tüm bunlar Mervezî-Nesefî çizgisinin Rey davetiyle bağlantı içerisinde olabileceğini düşündürmektedir. Ancak onun Nisabur'daki Fatımî dâîleri ile ilişki içerisinde olduğuna dair herhangi bir işaret yoktur.

Nesefî'nin hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak onun *Mahsul*'ünden yapılan alıntılar bu eserin içeriği ve Nesefî'nin savunduğu fikirler hakkında fikir sahibi olmamızı sağlamaktadır. O, Fatımîler'in aksine yedinci Nâtık Muhammed b. İsmâil'in tıpkı beşinci Nâtık Hz. İsa gibi gaybete girdiğini ve yakında zuhur edeceğini öne sürmüştür. Onun bu noktada Ebû Hâtim tarafından kabul görmeyen temel görüşü Keşf döneminin, yani şeriatsız olan yedinci dönemin, altıncı devrin şeriatının tamam olması esnasında başlayacağı kanaatinde olmasıdır.[1734] Bunun anlamı Hz. Muhammed'in şeriatının ve devrinin tamamlandığı, Muhammed b. İsmâil ile birlikte Keşf döneminin başlamış olduğudur. Dolayısıyla bu yedinci ve son dönemde İslam şeriatının zahirinin hükmü mensuhtur ve yürürlükten kalkmıştır. Kirmânî'nin, Nesefî'yi daveti sonlandıran Karmatîler'e öğreti desteği vermekle itham etmesinin nedeni de bu nokta olmalıdır. Zira İslam şeriatının zahirini başta Bahreyn Karmatîleri olmak üzere pek çok Karmatî grubun nesh ettiğini daha önce ifade etmiştik. Nesefî, Karmatîler'in bu uygulamalarını İsmâilî sistem içerisinde formüle ederek Kur'an'dan delillerle temellendirmiş ve bu uygulamayı meşrulaştırmıştır. Nesefî, Fatımîler'in aksine, içinde bulundukları devrin Kâim el-Mehdî'nin devri olan yedinci devir olduğuna inanmakta, bu devirde İslam şeriatının zahirinin hükmünün kalktığını belirterek şeriatsızlık dönemini savunmaktadır. O, bu görüşleriyle Fatımîler'in karşısında yer almış ve Kirmânî'nin ifadesiyle daveti sonlandıran Karmatîler'e fikir babalığı yapmıştır.[1735]

Nesefî'den sonra başa geçen Sicistânî'nin pek çok eseri günümüze ulaşmasına rağmen onun hayatıyla ilgili çok az şey bilinmektedir. Bu nedenle onun hayatı ile ilgili

[1734] Krş. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-Islâh*, 216.
[1735] Geniş bilgi için bkz. Madelung, "Karmatî", 662; Daftary, *İsmaililer*, 206, 269; *A Short History*, 55; Walker, *Early Philosophical Shiism*, 174. Bu noktada Nâsır Hüsrev'in Nesefî'ye atfettiği alıntıya göre o, dinî ilmin şeriat ameli ile eğitileceğine inanıyordu. (Bkz. Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 159.

pek çok husus eserlerinden ve mevcut rivayetlerden yapılan yorumlarla elde edilebilmektedir. Onun adı Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed el-Sicistânî'dir.[1736] Bağdâdî ona Bendâne nispesini ilave eder.[1737] Horasan'ın güneyinde bulunan Sicistan'dan Fars kökenli bir aileden geldiği söylenmiştir.[1738]

Bağdâdî onun Mâverâünnehir'de davette bulunduğunu belirtmektedir.[1739] Büstî[1740] ve İsferâyînî[1741] ise onun Sicistan dâîsi olduğunu iddia etmektedir. Nâsır Hüsrev, Nesefî'nin oğlu Dihkan'ın Ya'kûb'dan sonra Harlan adasının sahibi olduğunu belirtir.[1742] Stern buradaki Harlan'ı Horasan olarak okumanın mümkün ve daha doğru olabileceği üzerinde durmuştur.[1743] Şayet buradaki Ya'kûb, Ebû Ya'kûb es-Sicistânî ise onun Horasan dâîsi olduğunu söyleyebiliriz.[1744] Ancak Nâsır Hüsrev aynı eserinde Sicistânî'den Ebû Ya'kûb olarak bahsettiği için bu Ya'kûb'un farklı bir dâî olma ihtimali olduğunu belirtmeliyiz. Her hâlükarda Sicistânî'nin Nesefî ile yakın bir irtibat içerisinde olduğunu söylemeliyiz. Zira Kirmânî, Sicistânî'nin *Nusra*'yı hocası Nesefî'yi desteklemek için yazdığını belirtmektedir.[1745] Dolayısıyla o, Nesefî'den sonraki bir jenerasyona aittir ve Nesefî'nin öğrencisidir. Sicistânî, 322/934 yılında hacdan dönerken Bağdad'da bulunduğunu belirtir.[1746] Bu bilgi, onun bu tarihte yetişkin olduğuna işaret ettiği gibi henüz İsmâilîliğe girmediğini, ya da en azından şeriatın neshini kabul etmediğini göstermektedir. Zira o, ilk yazdığı eserlerde İslam şeriatının nesh edilmiş olduğu tezini savunacaktır. Şu halde Sicistânî hacca gittiği yıllarda genç bir yetişkin olmalıdır ve henüz İsmâilî daveti benimsememiştir. Şayet davete katılmışsa bile şeriatın nesh edilmiş olduğu yönündeki ilk eserlerini henüz yazmamıştır.

Büstî, Nesefî'nin grubu ile Sicistânî'nin grubu arasında pek çok tartışma ve düşmanlığın baş gösterdiğini belirtmektedir. Nesefî'nin taraftarları davanın Nefs,

---

[1736] Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 159; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 22; el-İsferâyînî, et-*Tabsîr fî'd-Dîn*, 141.
[1737] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.
[1738] Krş. Avni İlhan, "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *D.İ.A*., C. 10, (İstanbul 1994), 252; es-Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, 7. (Tâmir'in Önsözü).
[1739] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.
[1740] El-Büstî, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye*, f. 7v.'den naklen Walker, *Early Philosophical Shiism*, 17.
[1741] El-İsferâyînî, et-*Tabsîr fî'd-Dîn*, 141.
[1742] Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 159.
[1743] Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 221.
[1744] Ivanow, burada geçen Ya'kûb'un Sicistânî olamayacağı kanısındadır. Bkz. Ivanow, *Studies*, 9.
[1745] El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 98.
[1746] Walker bu bilginin *İftihâru'd-Da've*'nin imâmetle ilgili başlığı altında yer aldığını belirtir. Ancak eseri neşreden ve bizim de kullandığımız M. Gâlib neşrinde bu kısmın çıkarılmış olduğunu belirtir. Bkz. Walker, *Early Philosophical Shiism*, 17, 162. (39. Dipnot).

devirler ve yaratma sorunuyla ilgilenmesi gerektiği kanaatindelerdi. Oysa Sicistânî'ye göre dava şeriat ve onun bâtınî tevili ile başlamalıydı.[1747] Madelung, iki grup arasındaki ayrılığın Nesefî'nin ölümünden on-yirmi yıl kadar sonra gerçekleşmiş olabileceğine ve bu tartışmanın sadece davet yöntemiyle alakalı basit bir tartışma olmadığına işaret etmektedir.[1748] Sicistânî'nin şeriata ve onun teviline öncelik verilmesi gerektiğini öne sürmesi, Fatımî daveti kabul edip şeriatın nesh edilmiş olduğu iddiasından vazgeçtiği sonraki döneme ait olmalıdır. Oysa hocası Nesefî'nin grubu davet yöntemlerinde şeriata yer vermemekte, İslam şeriatının nesh edildiğine inandıkları için sadece yaradılış ve devirler gibi sorunlara yönelmektedirler. Dolayısıyla temel sorun Sicistânî'nin başlangıçta Nesefî gibi şeriatın nesh edildiğine, türler arası bir tenasühün var olduğuna ve benzeri fikirlere sahip iken, Fatımîler'i benimsemesiyle bu görüşlerinde bazı düzeltmelere gitmiş olmasıdır. Bu nedenle aynı bölgede faaliyet gösteren ve Fatımîler'i benimsemeyen Nesefî'nin grubu ile Fatımî davete katılan Sicistânî'nin grubu arasında ayrılık ve tartışma kaçınılmaz olmuştur.[1749]

Bağdâdî'nin, Nesefî ve Sicistânî'nin birlikte öldürüldüğünü rivayet etmesi[1750] İsmâilîlikle ilgili ilk bilimsel araştırma yapanları Sicistânî'nin bu tarihte öldüğü kanısına götürmüştür.[1751] Ancak Sicistânî'nin eserlerinin neşredilmesiyle birlikte bunun doğru olmadığı ortaya çıkmıştır.[1752] Zira *Kitâbu'l-İftihâr*'da Sicistânî, Hz. Muhammed'in ölümünün üzerinden üç yüz elli küsur yıl geçtiğini belirtmektedir.[1753] Dolayısıyla o, bu eserini 360/970 yılından sonra yazmıştır ve bu tarihlerde hayattadır.[1754] Diğer yandan Sicistânî'nin ölüm tarihiyle ilgili en net bilgi Reşidüddîn'de geçmektedir. Ona göre Sicistânî Sicistan dâîsi iken emir Halef b.

[1747] El-Büstî, *Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye*, 4r-v, 23r, 4v'den naklen Walker, *Early Philosophical Shiism*, 56–57; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 308.
[1748] Wilferd Madelung, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metampschosis", *Acta Iranica*, E. J. Brill, (Leiden 1990), 139.
[1749] Krş. Madelung, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metampschosis", 139–140.
[1750] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.
[1751] Ivanow, Lewis ve Corbin gibi bazı araştırıcılar onun 331/942 yılında öldürüldüğünü belirtmişlerdir. Bkz. Ivanow, *A Guide*, 33; es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 13. (Gâlib'in Önsözü).
[1752] Krş. S. M. Stern, "Abû Ya'kûb Ihsak b. Ahmed Al-Sidjzî", *E. I.*, (New Edition), C. I, (E. J. Brill 1986), 160.
[1753] Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 82, 11.
[1754] K. Hüseyin bu bilgiden hareketle onun 360/971'den az sonra öldüğünü belirtmiştir. Ivanow da önceki görüşünü değiştirerek Sicistânî'nin 360/971 yılından hemen sonra öldüğünü ifade etmiştir. Bkz. Kâmil Hüseyin, *Collectanea*, 185; Ivanow, *Studies*, 29.

Ahmed es-Siczî tarafından öldürülmüştür.[1755] Halef b. Ahmed 353–393/964–1002 tarihleri arasında Sicistan yöneticiliği yaptığı[1756] ve 360/970 yılında hayatta olduğu için o, 360/970 ile 393/1002 yılları arasında öldürülmüş olmalıdır.

Sicistânî'nin başlangıçta Karmatî iken daha sonra Fatımîler'i benimsediğini gösteren en açık ifadeleri Nâsır Hüsrev'de görmekteyiz. Ona göre Sicistânî tenasüh konusunda davetin ana merkezinin (Fatımîler'in) görüşlerini benimsemiyordu. Ancak daha sonra otoriteler onu görüşünü değiştirmeye ikna ettiler.[1757] Aynı şeyi Kirmânî'nin de vurguladığını görmekteyiz. Ona göre Sicistânî'nin önceki görüşleri ile sonrakiler arasında dikkate değer bir fark vardır.[1758] Gerçekten de o, Fatımî davayı benimsedikten sonra bazı fikirlerini revize etmiş gözükmektedir.[1759] Ancak her şeye rağmen o, Horasan-Mâverâünnehir'deki genel ilmî geleneği sürdürmüş, pek çok konuda önceki fikirlerini savunmaya devam etmiştir. Onun revize ettiği en önemli fikirlerinin şeriatın neshi ve ruh göçü noktasında olduğunu söyleyebiliriz. İmâmet noktasında ise küçük bir değişikliğe gitmiş, kendisini Kâim'in halifesi olarak görmekten vazgeçerek Fatımîler'i halife olarak benimsemeye başlamıştır. Bunun dışındaki konularda Horasan-Mâverâünnehir'in felsefî geleneğini sürdürmüştür. Bu nedenle onun fikirlerinin Fatımî çevrelerde hazmedilmesi oldukça zor olmuştur.[1760]

Sicistânî'nin Fatımîliği benimsedikten sonra revizyona gittiği görüşlerinden birisi Kâim el-Mehdî ile ilgilidir. O, başlangıçta Nesefî ve Ebû Hâtim gibi Kâim'in dönemi olan yedinci devrin başladığını, bu devirde imamların olmayacağını, daveti lâhıklar ve halifelerin yürüteceğini iddia etmiştir.[1761] Bu iddia genel anlamda Nesefî ve Ebû Hâtim'in iddialarıyla uyuşurken Fatımîler'in imâmet iddiasına açık bir karşı çıkışı temsil etmektedir. O, Fatımîler'i benimsedikten sonra da bu öğretisinde çok ciddi bir değişikliğe gitmemiştir. O, Kâim'in gaybete girdiği ve Kâim'den sonra imamların gelmeyeceği iddiasını bu dönemde de sürdürmüştür. Ancak bu dönemde

---

[1755] Reşidüddîn, *Câmiu't-Tevârîh*, 228. ("The Early Ismâ'îlî Missionaries" içerisinde).Gâlib, bu rivayetten yola çıkarak Sicistânî'nin 353/964 yılı civarında hunharca öldürüldüğünü belirtir. Bkz. Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 13. (Gâlib'in Önsözü).
[1756] Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries" 221–222; Walker, *Early Philosophical Shiism*, 17.
[1757] Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, Nşr. M. B. Er-Rahmân, Berlin, 1923, 421–422.
[1758] El-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 72.
[1759] Krş. Walker, "The Ismâ'îlîs", 75.
[1760] İsmâilî çevrelerin onun fikirlerini günümüzde bile hazmetmekte zorlandıklarını görmekteyiz. *Kitâbu'l-İftihâr*'ı neşreden M. Gâlib Hz. Ali'nin vasîliği ile ilgili bölümün bir kısmını neşretmemiş ve şu dipnotu düşmüştür. "*İslam saflarının birliğini … korumak için bazı ibareleri hazfetmek zorunda kaldık*." Bkz. Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 68. (Dipnot Kısmı).
[1761] El-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 204.

Kâim'in sulbünden hakikatleri açıklayacak kimseler olduğunu iddia etmiştir.[1762] Bunların Fatımî halifeleri olduğunda şüphe yoktur. Zira Kâim gaybete girince, Allah'ın nurunun âlemden kesilmemesi için halifelerini ikame etmiştir.[1763] Halifeler kıyamet sahibinin bablarıdır ve yeryüzünü Rablerinin nuruyla aydınlatmaktadırlar.[1764]

Sicistânî, önceki öğretisinden en keskin dönüşü şeriatın neshi noktasında gerçekleştirmiştir. O, Fatımîler'e karşı olup Karmatî çizgide devam ettiği ilk dönemde Nesefî'nin fikirlerini savunmuş ve İslam şeriatının hükmünün kalktığını iddia etmiştir. Ancak Fatımîler'i benimsediği ikinci döneminde o, Fatımî itikadı ile taban tabana zıt olan şeriatın neshi ile ilgili düşüncesinden vazgeçmiş gözükmektedir.[1765] Sicistânî'nin, Karmatî tavır sergilediği ilk döneminde tenasühü de savunduğu anlaşılmaktadır. Sicistânî'den önce Nesefî, tenasühü ruhun bir bedenden diğerine geçmesi anlamında savunmuştur.[1766] Nesefî'nin öğrencisi olduğu anlaşılan *Şeceratü'l-Yakîn*'in yazarının da reenkarnasyonu andıran fikirlere sahip olduğunu görmekteyiz.[1767] Aynı iddiayı Sicistânî de hayatının ilk döneminde savunmuş olmalıdır. Zira Bîrûnî onun *Keşfu'l-Mahcûb*'da sadece türler içi bir ruh göçünü kabul ettiğini belirtmektedir.[1768] Nâsır Hüsrev'e göre ise Sicistânî sadece "*Keşfu'l-Mahcûb*"da değil, *Sûsu'l-Bekâ* ve *er-Risâletü'l-Bâhira*'da da aynı tür içerisinde ruh göçünü kabul ettiğini belirtmektedir.[1769] Bu eserlerden *Keşfu'l-Mahcûb* ve *er-Risâletü'l-Bâhira* elimizde mevcuttur. Ancak bunlarda ruh göçünü andıracak bir şey olmadığı gibi, *Keşfu'l-Mahcûb*'da ruh göçüne karşı fikirler bile vardır. Muhtemelen eser sonraki süreçte tashih edilmiştir.[1770] Dolayısıyla muhtemelen ilk defa Nesefî tarafından gündeme getirilen türler içerisinde ruh göçünün gerçekleşeceği yönündeki sınırlı tenasüh anlayışı *Şeceratü'l-Yakîn*'in yazarı ve Sicistânî tarafından kabul görmüştür. Ancak Sicistânî, Fatımîler'i benimsedikten sonra ruh göçüyle ilgili bu düşüncesini tashih etmiş ya da bu konuda fikir beyan etmemiştir.[1771]

[1762] Es-Sicistânî, *Süllemü'n-Necât*, 245.
[1763] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 187.
[1764] Es-Sicistânî, *İsbâtü'n-Nübûât*, 4.
[1765] Bkz. El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 190, 198, 202, 204; Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 161; es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 51, 52-53, 55, 65, 180; *Kitâbu'l-İftihâr*, 121.
[1766] Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 159.
[1767] Ebû Temmâm, *Şeceratü'l-Yakîn*, 136–137.
[1768] Ebû Reyhân el-Bîrûnî, *Tahkîk umâ li'l-Hind*, Thk. E. Sachau, Berlin, 1887, 32.
[1769] Nâsır Hüsrev, *Zâdü'l-Müsâfirîn*, 131. Ayrıca bkz. Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), 161.
[1770] Krş. Walker, *Early Philosophical Shiism*, 164–165.
[1771] Krş. Madelung, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metampschosis", 131–141.

Sicistânî'nin birçoğu günümüze ulaşmış pek çok eserinden bahsedilir. O, hocası Nesefî'nin yolundan giderek Yeni Eflâtuncu felsefeyi İsmâilî itikadına dâhil etmeye devam etmiş ve bu alanda pek çok eser yazmıştır. Diğer taraftan Sicistânî, Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin Fatımî davayı benimsemesinde ve Fatımî davetin Yeni Eflâtuncu felsefeyi kendi itikadına dâhil etmesinde dönüm noktası olmuştur. Sicistânî gerek yazdıklarıyla, gerekse hayatının ikinci döneminde Fatımîliğe geçmesiyle Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin seyrinde oldukça belirleyici olmuştur. Onun bu tutumu doğudaki Karmatî grupları zayıflattığı gibi, Fatımî çevrelerin felsefeye olan ilgisini artırmıştır.

Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin zayıflamasında Fatımî halifesi Muiz önemli bir etkiye sahiptir. O, bir taraftan askerî başarılar elde ederken diğer taraftan Horasan-Mâverâünnehir'de, Irak ve Bahreyn'de etkili olan Karmatîler'i de kendi saflarına çekmeye çalışmıştır. Muiz doğudaki muhalif İsmâilîler'i kendi saflarına çekmek için birtakım tavizler vermiş ve öğretisini onların iddialarını da tam olarak reddetmeyecek şekilde tashih etmiştir.[1772] O, sadece bununla kalmamış Kâbus b. Veşmgir, Muhammed b. İbrâhim b. Simcur, Nuh b. Mansûr[1773] gibi emirleri de kendisine biat etmeye davet etmiştir. Bağdâdî'ye göre Cürcan eyaletindeki emirlerden birisi onun davetine katılmış, ancak öldürülmüştür.[1774] O, yerel emirlerden yeterli desteği alamasa da Horasan-Mâverâünnehir'in en önemli muhalif dâîsi Sicistânî onun davetine katılmıştır.[1775] Gerçekte Muiz hiçbir zaman Nesefî-Sicistânî çizgisinde geliştirilen felsefî İsmâilîliği benimsememiştir. Ancak o, bunların Fatımî İsmâilîliği'nin gelişmesi ve yayılması için oluşturduğu tehlikenin ve doğuda elde

[1772] Muiz'in muhalif İsmâilîler'i kendisaflarına çekmek için gösterdiği çabaya örnek olarak bkz. İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 160–162, 332–333. Krş. Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 246–247; Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 40, 408-409, 409-411, 123–124, 402–404, 497; *'Urcûzetü'l-Muhtâra*, 191; *Te'vîlü'd-De'âim*, II, 74; III, 109, 183, 232–233; *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, 34–35; *Esâsu't-Te'vîl*, 319; *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 354, 365, 387, 390.

[1773] Nuh b. Mansûr Muiz'in öldüğü yıl Samanîler'in başına geçmiştir. Dolayısıyla Muiz'in ona mektup göndermiş olma olasılığı zayıftır. Belki ondan öncekilere mektup göndermiş olabilir.

[1774] El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 226.

[1775] Gerçekten de Muiz'in muhalif İsmâilî gruplara karşı ılımlı bir yaklaşım sergilediği ve onları kazanmak için çaba gösterdiği anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada Muiz'in doğudaki muhalif İsmâilîleri davete kazandırmak için kendisini Muhammed b. İsmâil soyundan gelen bir halife olarak gösterdiği ve Horasan-Mâverâünnehir'deki felsefî İsmâilîliğin kabul edilmesine izin verdiği yönündeki çağdaş tezlerin tartışılması gerektiği kanısındayız. (Bu tezler için bkz. Madelung, "Das Imamat", 86–103; ""İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", 289–290; Daftary, *İsmaililer*, 214–217, 278; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries" 216, 258; Walker, *Early Philosophical Shiism*, 11; Hizmetli, "Karmatîler", 511.) Zira Muiz'in ve ondan önceki Fatımî halifelerinin kendisini imam olarak gördüklerine dair pek çok delil vardır. Bkz. Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 123, 168, 183, 267, 276, 377, 420; *Kitâbu'l-İktisâr*, Thk. Muhammed Vâhid Mirza, Dımeşk, 1957, 67; *Te'vîlü'd-De'âim*, II, 102.

ettikleri başarının farkına varmıştır. Bu nedenle o, her ne kadar onaylamasa da, onlara karşı siyaseten ılımlı bir politika izlemiştir. Kadı Nu'man'ın, sonraki eserlerinde Akıl, Nefs gibi doğudaki felsefî İsmâilîliğe ait kavramları kullanmaya başlaması ve Kirmânî'nin felsefî bir dil kullanmış olması Muiz'in doğudaki felsefî İsmâilî öğretiye izin verdiği anlamına gelmez. Aksine özellikle Kirmanî'nin temel kaygısı, Nesefî ve Sicistânî çizgisinin bozduğunu düşündüğü İsmâilî öğretiyi onlar gibi felsefî bir dil kullanarak savunmaktan ibarettir. Diğer yandan Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesiyle birlikte Horasan-Mâverâünnehir'de Fatımîliğin güçlenmesi kaçınılmaz hale gelmiş, Sicistânî'nin eserleri Fatımî çevrelerde okunmaya başlanmıştır.[1776]

Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesinden sonra davetin bölgedeki faaliyeti hakkında Nâsır Hüsrev'de bazı ipuçlarına rastlamaktayız. Ona göre Nesefî'nin Hasen-i Mesûd adlı bir oğlu vardır.[1777] Bir başka yerde o, Nesefî'nin oğlunun adını Dihkân olarak verir ve onun Ya'kûb'dan sonra Harlan adasının sahibi olduğunu belirtir.[1778] Buradaki Harlân'ın Stern tarafından Horasan olarak okunduğunu daha önce ifade etmiştik. Ya'kûb ise Ebû Ya'kûb es-Sicistânî olmalıdır. Dolayısıyla Sicistânî'nin Fatımî davayı benimsemesinden sonra Horasan-Mâverâünnehir davetinin Nesefî'nin oğlu tarafından yürütüldüğünü söyleyebiliriz. Onun adı muhtemelen Mes'ud'dur ve ona Dihkan sıfatı verilmiştir.[1779] Büstî, Ebû Muhammed el-Murâdî'nin Nesefî'nin oğlu Mes'ud'un Cenah'ı olduğunu belirterek[1780] Nesefî'nin oğlunun davetin başına geçtiğini doğrulamaktadır.

Nesefî'nin oğlunun davetin başına geçmesinden sonrasıyla ilgili elimizde somut bir bilgi yoktur. Mevcut bilgiler bu dönemden itibaren bölgede Karmatîler'in hızla zayıfladığını ve Fatımî davetin güçlendiğini göstermektedir. Zehebî'ye göre Fatımîler'in egemen olduğu Mısır'dan gelen dâî Tahertî Gazneli Mahmud'u Bâtıniyye mezhebine davet etmişti. Sultan onun öldürülmesini emretti.[1781] Bu rivayet bölgede Fatımî davetin ne kadar güçlendiğinin bir işareti olarak algılanabilir. Horasan-

[1776] Krş. Ahmed Hamîdüddîn el-Kirmânî (411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'z-Zâhira", *Mecmûatu Rasâili Kirmânî* içerisinde, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 92.
[1777] Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 162.
[1778] Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 162.
[1778] Nâsır Hüsrev, *Hânu'l-İhvân*, 159.
[1779] Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries" 222. Madelung, Dihkan ve Hasan-ı Mes'ud'un Nesefî'nin iki farklı oğlu olduklarını belirtir. Bkz. Madelung, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metampschosis", 132.
[1780] El-Büstî, *min Keşfi Esrâri'l-Bâtıniyye*, 6 r'den naklen Stern, "Abû'l-Qâsım al-Bustî and his Refütation of Ismâ'îlism", 308.
[1781] Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, 71–72.

Mâverâünnehir bölgesinde Fatımîler'in güçlenmesine paralel olarak Karmatîler zayıflamaktaydı. 420/1029 yılında Gazneli Mahmud'un, Abbasi halifesine yazdığı mektupta Rey'deki davetin başında bulunan Rüstem b. Ali ed-Deylemî'nin Fatımîler adına davette bulunduğunu anlamaktayız.[1782] Rivayet Horasan-Mâverâünnehir'deki en önemli Karmatî merkezi olan Rey'in de artık Fatımîler'in hâkimiyetine girdiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Yine 436/1044 yılında Karahanlı hükümdarı Buğra Han'ın Buhara ve Mâverâünnehir'de büyük bir İsmâilî kıyımına girişmesinin nedeni de Mâverâünnehir'de Fatımî halifesi el-Mustansır Billâh adına açıktan davet yapılmasıdır.[1783] Kadı Abdülcebbâr'ın, Fatımî halifesi Aziz döneminde (365–386/975–996) Havarizm ve Mutlan ile diğer bölgelerden mallar ve hediyeler getiren pek çok dâînin geldiğini belirtmesi[1784] Horasan-Mâverâünnehir'de IV./X. asrın sonlarından itibaren Fatımîliğin hızla güçlendiğinin bir diğer işaretidir.

Sonuç olarak Horasan-Mâverâünnehir'de Muiz'in Karmatîler'i kazanmaya dönük politikalarından itibaren Karmatîliğin hızla irtifa kaybettiğini söyleyebiliriz. Muhtemelen V./XI. asrın başlarında Bahreyn dışında Karmatî bir grup kalmamış olmalıdır. Karmatîler'in en güçlü oldukları yerler olan Rey ve Buhara'da V./X. asrın başlarında artık davetin Fatımîler adına yürütülüyor olması bunun açık bir göstergesidir. Karmatîler'in bölgede hızla erimesinde Muiz'in onlara dönük barışçıl politikaları yanında Fatımîler'in Mısır'ı da alarak Abbasîler'e karşı ciddi bir alternatif oluşturmuş olmasının da etkisi vardır. Sicistânî'nin Fatımîler'i benimsemesine rağmen onları imamdan ziyade halife olarak vasıflandırması, onun çift kutuplu bir hal alan İslam âleminde Fatımîler'den yana tavır almasıyla da açıklanabilir. Diğer yandan Horasan-Mâverâünnehir'de her ne kadar Karmatîler Fatımîler içerisinde erise de bölgedeki Karmatî öğretinin canlı kalmaya devam ettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Karmatîler'in küllerini yeniden alevlendiren Alamut İsmâilîleri şeriatın neshi ve kıyametin ilanı gibi Karmatîlerce kullanılan fikirleri yeniden yorumlayarak kullanacaklardır.

[1782] İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, IX, 221–223; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII, 267.
[1783] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 399. Krş. Daftary, *İsmaililer*, 247.
[1784] Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, II, 398.

SONUÇ

Karmatîlik, İsmâilîlik içerisinde III./IX. asrın ortalarından itibaren tarih sahnesine çıkmış siyasi bir harekettir. Karmatî kavramı ilk kez İsmâilî hareketin Irak'taki baş dâîsi Hüseyin el-Ehvâzî ve Hamdan Karmat için kullanılmış ve bu kullanımından kısa bir süre sonra muhalif yazarlarca bütün İsmâilî daveti ifade edecek şekilde genişletilmiştir. İsmâlî davetin başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılında imâmet öğretisinde yaptığı birtakım köklü değişikliklerin Hamdan Karmat ve taraftarlarınca kabul edilmemesi neticesinde, Irak'taki İsmâilî davet Karmatîlik adıyla bağımsız bir harekete dönüşmüştür. Ubeydullah'ın imamet öğretisinde yaptığı değişikliklere karşı gösterilen bu tepki neticesinde İsmâilîlik, Fatımîler ve Karmatîler şeklinde iki ana kola ayrılmıştır. Bu ayrılıktan sonra Karmatilik genel anlamda, Fatımî Devleti'nin kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâilî öğretiye getirdiği yeni iddialarını reddederek eski itikadı savunan İsmâilî kesim için kullanılan siyasi içerikli bir hareketi ifade eder olmuştur.

Karmatîlik hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında Abbasî devletinin hızla zayıflayıp halifelerin ciddi anlamda otorite kaybı yaşadığı bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bu dönemde gelir-gider dengesizliğinden kaynaklanan iktisadi sorunlar memnuniyetsiz kitleleri artırmış ve Abbasî iktidarına karşı birtakım ayaklanmaların baş göstermesine sebebiyet vermiştir. Karmatîler'in ortaya çıkmasından önce baş gösteren ayaklanmaların en önde geleni, Basra'daki bataklıkların kurutulması işinde çalıştırılan Zencilerin hicrî üçüncü asrın ortasında başlattıkları Zenc isyanıdır. Yaklaşık on beş yıl Abbasîler'i meşgul eden bu hareketin doğurduğu iktidar boşluğu İsmâili dâîlerin rahatça hareket etmelerine imkân tanımıştır.

Karmatî İsmâilîliği'nin kendisine dayandığı Fatımî-Karmatî bölünmesi öncesindeki ilk İsmâilî fikirler büyük oranda Maniheizm, Sâbiîlik ve Deysâniyye gibi akımların fikirlerinin İslâm düşüncesiyle harmanlanması sonucu teşekkül etmiş olup; kurtuluş için ilahî kaynaklı gizli bilginin elde eilmesi gerektiği tezine dayalı düalist bir karakter taşımaktadır. Bununla birlikte İsmâilîler bu düşüncelerle doğrudan karşılaşmamışlar, bunları büyük oranda Gulat Şîî hareketler üzerinden kendi itikatlarına dâhil etmişlerdir. Gulat tarafından geliştirilen bu öğretide özellikle

İskenderiye üzerinden aktarılan halk Hermetizmi de etkili olmuştur. Fatımî-Karmatî bölünmesinin ardından Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri bu ilk İsmâilî öğretiyi çeviri faaliyetleri neticesinde tanıştıkları Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlamışlardır. Yine çeviri faaliyetlerinin bir sonucu olarak felsefî Hermetizmle harmanlanmış olan Harrânîler'in senkretik pagan kültürleri bu dönemde İsmâilî itikada dâhil edilmiştir. Felsefenin açık bir etkisinin söz konusu olduğu bu yeni öğreti başlangıçta Fatımîlerce reddedilmişse de bu öğretinin en önemli mimarlarından Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesi, Fatımî İsmâilîliği'nin zamanla doğuda geliştirilen bu öğretiyi büyük oranda benimsemesiyle sonuçlanmıştır.

Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra Karmatî gruplar lidersiz kalmışlar, her dâî kendi davet bölgesinde faaliyette bulunmaya devam etmiştir. Birbirinden büyük oranda bağımsız olan Karmatî gruplar genel olarak Muhammed b. İsmâil'in yakın bir zamanda Mehdî olarak döneceği yönündeki eski öğretiyi savunmaya devam etmişlerdir. Ancak onların Mehdî'nin yakın zamanda geleceği ve İslam şeriatını nesh edeceği beklentileri her bölgede farklı birtakım gelişmelerin yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

Bölünmeden sonra Irak'ta Hamdan Karmat daveti sona erdirerek ortadan kaybolmuş, yardımcısı Abdan ise kendi dâîlerinden birisi olan Zikreveyh tarafından öldürülmüştür. Bu gelişmeler üzerine lidersiz kalan Irak Karmatîleri yerel dâîleri öncülüğünde Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam etmişlerdir. Suriye Karmatîleri ise Zikreveyh öncülüğünde daha farklı bir yol takip etmiştir. Zikreveyh, Ubeydullah el-Mehdî'yi örnek alarak Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelen bir imam olduğu iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Ancak Abbasî devletinin merkezine yakınlıkları ve Irak dâîsi Abdan'ı öldürdükleri için İsmâilî tabanın düşmanlığını kazanmış olmaları nedeniyle Suriye Karmatîleri kısa sürede zayıflamıştır.

Bahreyn Karmatîleri bölünmenin hemen ardından müstakil bir devlet kurmayı başarmış, Abbasîler için IV./X. yüzyılın başlarında ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişlerdir. Ancak 319/931 yılında zuhurunu bekledikleri Mehdi olarak gördükleri Zekeriya el-Isfahânî'yi devletin başına geçirmeleri ile birlikte Bahreyn Karmatîleri'nin çöküş süreci başlamıştır. Zira Zekeriya el-Isfahânî'nin gerçek Mehdî olmadığı kısa sürede anlaşılarak öldürülmüştür. Bu olay Karmatîler'in Mehdî'nin zuhuruyla ilgili beklentilerinin zayıflamasına ve neticede davalarına eskisi gibi

sadakat göstermemelerine senbebiyet vermiştir. Bahreyn Karmatîleri Mehdî'nin zuhurunun 300/912 yılı civarında, özellikle de 316/928 yılında olacağını tahmin ve telkin ediyorlardı. Ancak onlar yedinci devrin sahibi olan Mehdî'nin zuhur etmesi için İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdirilmesi ve yeryüzünün zulmetten temizlenmesi gerektiği kanaatindeydiler. Zira Hz. Muhammed'in dönemi olan altıncı devir Muhammed b. İsmâil'in, muhaliflerinden korkusundan dolayı gaybete girmesi ile sona ermiş, kıyamet dönemi olan yedinci devir başlamıştı. Yedinci devir tüm şeriatların kaldırılacağı ve şeriatların içerisindeki gizli hakikatlerin Kâim el-Mehdî tarafından açıklanarak nefislerin kurtuluşa ereceği son devir olduğu için, bu dönemde herhangi bir şeriatın varlığı gerekli görülmemekteydi. Bu nedenle Mehdî'nin tekrar zuhur edebilmesi için İslâm şeriatının yürürlüğünün sona erdirilerek şeriatsızlık döneminin hakim kılınması gerekmekteydi. Mehdî'nin zuhurunu bekledikleri tarih gelip de Mehdî'nin zuhuru geciktikçe onların saldırganlıkları da artmıştır. Haccı engellediler, Kabe'ye saldırdılar ve zulmetin temsilcisi olarak gördükleri Abbasîler'i ortadan kaldırmak için Bağdat'ı kuşattılar. Ancak Bağdat'ı alamadıkları gibi bu olayın hemen ardından sahte Mehdî olayı ile sarsılarak hızla güç kaybettiler.

Bölünmeden sonra Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilî dâîlerin büyük çoğunluğu Ubeydullah'ın iddialarına karşı çıkarak Karmatî saflarında yer almıştır. Buradaki daîler diğer bölgelerden farklı olarak ilmî faaliyetlere önem vermiş, İsmâilî çevrelerde ilk kez felsefenin etkisi görülmeye başlanmıştır. Sicistânî'nin Fatımî halifesi Muiz'in davetini benimsemesi ile birlikte bölgedeki Karmatî davet 350/961'li yıllardan itibaren hızla Fatımî kanat içerisinde erimeye başlamıştır. V./XI. asrın başlarından itibaren artık bölgede Karmatîler'in etkisi son derece azalmıştır. Ancak her halükarda buradaki davet, resmî Fatımî öğretisine karşı mesafeli durduğu gibi, Fatımîler'in kendi resmî öğretilerine Karmatî çevrelerde geliştirilen kimi öğretileri, özellikle de felsefeyi dâhil etmeleri sonucunu doğurmuştur.

Karmatî hareketler, içinde bulundukları toplumsal yapının farklı olması ve birbirlerinden büyük oranda bağımsız hareket etmeleri sonucu bölgeden bölgeye değişiklik arz etmiştir. Bahreyn, Suriye, Yemen ve Irak'taki hareket daha çok Yemen kabileleri ve Rebîa'nın kollarına mensup bedevîlerden ve köylülerden destek görmüştür. Bu durum bahsi geçen bölgelerde hareketin daha çok ekonomik ve sosyal kazanımları ön plana çıkarması sonucunu doğurmuş, ciddî bir edebiyat geliştirilememiştir. Bu bölgelerdeki Karmatî hareket daha çok yağma, talan, hacılara

saldırma ve benzeri faaliyetlerle Abbasî devletini ve halkı tedirgin etmiş ve ciddi bir nefret kazanmıştır. Oysa Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde hareket, her ne kadar başlangıçta kırsal kesimi hedef olarak seçmiş olsa da, yönetici sınıf içerisinde önemli bir taraftar kitlesi bulmuştur. Yine bu bölgede ciddî bir edebiyat geliştirilerek felsefenin İsmâilî düşünceye girmesi sağlanmıştır. Başlangıçta Horasan-Mâverâünnehir'in aksine diğer bölgelerde Karmatîlik daha güçlü iken, Karmatîler'in siyasî güçlerini ciddi oranda kaybettikleri Mehdî krizinden sonraki süreçte Horasan-Mâverâünnehir'deki İsmâilîlik kademe kademe gelişmeye devam etmiştir. Bunda bir taraftan bu bölgedeki davetin halka ve iktidara karşı silahlı bir eyleme girişmemiş olması etkili iken, asıl önemli etken bölgede ciddi bir İsmâilî edebiyatın geliştirilmiş olmasıdır. Diğer bölgelerde hareket ekonomik kazanımların yok olması ile doğru orantılı olarak zayıflamışken, Horasan-Mâverâünnehir'de ekonomik kazanımlar hareketin seyrinde önemli bir etki bırakmamıştır.

Karmatî hareketin zayıflayarak tarih sahnesinden silinmesinde de yerel unsurların etkisi oldukça dikkat çekicidir. Bahreyn ve Irak'taki hareketler, yakın zamanda zuhur edeceğini iddia ettikleri Mehdî'nin ortaya çıkışının gecikmesine ve taraftarlarının bu yöndeki beklentilerinin zayıflamasına bağlı olarak siyasi güçlerini kaybetmişler; yandaşlarının önemli bir kısmını ekonomik kazanımlara öncelik veren bedevî Araplar oluşturduğu için yağma, talan ve ganimetin azalması bu bölgelerdeki harekete olan desteği de zayıflatmıştır. Bu durum karşısında Abbasîler'den haccın güvenliğini sağlama karşılığında belirli bir vergi alarak iktisadî gücünü korumayı başaran Bahreyn Karmatîleri, Mehdî krizinin yaşanmasından sonra itikadi hedeflerindeki inandırıcılığını kaybetmiştir. İnsanların davete olan bu inançsızlığı beraberinde siyasi çöküşü getirmiş, hicri dördüncü yüzyılın sonlarında hareket siyasi gücünü neredeyse tamamen kaybetmişse de beşinci yüzyılın sonlarında Selçuklular'ın Bahreyn'i ele geçirmelerine kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Suriye Karmatîleri ise Zikreveyh'in kendisini Mehdî ya da Mehdî olarak dönüşü beklenen Muhammed b. İsmâil'in soyundan gelen birisi olarak göstermesi ile siyasi bir güç elde etmiş; ancak karizmatik bir lider olarak görülen Zikreveyh'in siyasi beceri ve başarısına endeksli olan hareket Zikreveyh'in öldürülmesi ile gücünü kaybetmiştir. Yemen Karmatîleri de temelde Ali b. Fadl'ın karizmatik kişiliğine bağlı olarak gelişmiş, onun öldürülmesi ile siyasi gücünü kısa sürede tamamen yitirmiştir.

Mehdî'nin bekledikleri tarihte zuhur etmemesi Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nde de ciddi bir duraklama ve gerilemeye sebebiyet vermiştir. Ancak bu bölgedeki dâîler diğer bölgelerdekilerin aksine öğretiye özel bir önem vererek davetin ayakta kalmasını başarmışlardır. Bölgedeki Karmatîleri zayıflatan asıl tehlike Fatımî halifesi Muiz'un onları kazanmaya dönük politikaları olmuştur. Fatımîler'in Abbasîler'e karşı ciddi bir alternatif oluşturmasının da etkisiyle hicri dördüncü asrın sonlarından itibaren bölgedeki Karmatî dâîler hızla Fâtımî saflarına geçmişler; bölgede beşinci yüzyılın ortalarında hemen hiçbir Karmatî yandaşı kalmamıştır.

KAYNAKÇA

ADAM, Baki, *Dinler Tarihi*, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2000.

ADAMSON, Peter-TAYLOR, Richard C. (Ed.), *Arabic Philosophy*, Cambridge University Pres, Cambridge, 2005.

AK, Ahmet, *Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul, 2008.

AKOĞLU, Muharrem, *Mihne Hadiseleri ve Mu'tezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, EÜSBE, Kayseri, 2001.

AKSEKİ, Ahmet Hamdi, "Gizli Tarikatlar Nasıl Başladı: Batınîlik ve Karamita'nın İçyüzü I ve II", *Sebîlürreşad*, C. I, S. 24–25, (İst., 1948), ss. 380–382, 386–387.

EL-ALEVÎ, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.

ALİBHAİ, Mohamed A., "The Transformation of Spiritüal Substance into Badily Substance in Ismâ'îlî Neoplatonism", *Neoplatonism and Islamic Though* içerisinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, ss. 167–177.

AMİNRAZAVİ, M., "Abû Ya'qûb Sijistânî", *An Anthology of Philosophy in Persia*, Ed. S. H. Nasr-M. Aminrazavi, C. II, New York, 2001, ss. 70–71.

El-ANTÂKÎ, Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ (458/1067), *Târîhu'l-Antâkî*, Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Trablus, 1990.

ARSLAN, Ahmet, *İslâm Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara, 1999.

ATALAN, Mehmet, *Şiîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdık'ın Yeri*, Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2004.

AVCU, Ali, *İmamiyye Şiası'nda İmamet Anlayışının Doğuşu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun, 2002.

AYDINLI, Osman, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, Doktora Tezi, MÜSBE, İst., 2001.

AZİMLİ, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât, Ankara, 2004.

BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkahir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara, 1991.

BAĞLIOĞLU, Ahmet, *İnanç Esasları Açısından Dürzîlik*, Ankara Okulu, Ankara 2004.

BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Ankara, 1977.

-------- *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, Haz. Hakkı Dursun Yıldız, TTKB, Ankara, 1990.

BAYHOM-DAOU, Tamima, "The Second-Century Gulat were They Really Gnostic?", *Journal of Arabic and Islamic Studies*, C. 5, (London 2003).

BEDEVÎ, Abdurrahmân, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1973.

BELÂZURÎ, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvud, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, TCKBY, Ankara, 2002.

BELHÎ, Muhammed b. Mahmûd b. Ömer, *Fadâil-i Belh*, Thk. A. Habib, Tahran, 1931.

BENLİ, Yusuf, *Hicrî İkinci Asırda Kûfe Merkezli Gulât Hareketler*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Şanlıurfa, 1999.

BEZZÛN, Hasan, *el-Karâmıta beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997.

BÎRÛNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (440/1048), *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.

-------- *Tahkîku mâ li'l-Hind*, Thk. E. Sachau, Berlin, 1887.

BOZAN, Metin, *İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2004.

BOZKURT, Nahide, *Oluşum Sürecinde Abbasî İhtilali*, Ankara Okulu, Ankara, 2000.

BOZKUŞ, Metin, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas, 2003.

BUCKLEY, R. B., "İlk Dönem Şiî Gulatı", Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD*, C. 10, S. 2, (Elazığ 2005), ss. 137–159.

BULUT, Faik, *İslam Komüncüleri*, Doruk Yayınları, Ankara, 1997.

BÜSTÎ, Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed (V./XI.y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ğavar Mezhebihim*, *Studies in Early Ismailism* içerisinde, S. M. Stern, E. J. Brill, 1983, ss. 315–320.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, "İslam Mezhepleri Araştırmalarında Terminolojiyle İlişkili Sorunlar", *İslâmî Araştırmalar*, 19, S. 2, (2006), ss. 257–271.

-------- "İsmâilîlere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", *İlam Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, (1998), ss. 35–49.

-------- "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, İst., 2005.

CÂBİRÎ, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yayıncılık, İst., 1997.

-------- *İslâm'da Siyasal Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İst., 1997.

-------- *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, İst., 1999.

CA'FER b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-'Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James w. Morris, London, 2001.

-------- *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.

-------- *Serâir ve Esrâru'n-Nurekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.

-------- *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958.

CANAN, İbrahim, "Ebû Hâtim er-Râzî", *DİA*, X, (İstanbul 1994).

CHOKR, Melhem, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, Çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İst., 2002.

CORBİN, Hanry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İst., 1994.

CRONE, Patricia, "A New Text On Ismailism at the Samanid Court", *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D. S. Richards*, Leiden, 2003.

CÜVEYNÎ, Alaaddîn Ata Melik (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa* III, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dinî ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yay., Ankara, 2003.

DAFTARY, Farhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001.

-------- *A Short History of the Ismâilis*, Edinburg, 1998.

-------- *Ismâîlî Literatüre: A Bibliography of Sources and Studies*, London, 2004.

-------- "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990.

-------- "A Major Schism in the Early Ismâ'îlî Movement", *Studia Islamica*, No: 77, (1993).

-------- "The Earliest Ismâ'îlîs", *Arabica*, 38, (1991), 214–245.

-------- "Emeviler Döneminde ve Abbasilerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", Çev. Mehmet Atalan, *Kelam Araştırmaları*, C. 4, S. 2, (2006), ss. 139–158.

-------- "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C.8, S. 25, (Mayıs-Ağustos 2006).

-------- "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara, 2005.

-------- "İsmailîler Arasında Entelektüel Hayat: Bir Özet", Haz. F. Daftary, *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Çev. Muhammed Şeviker, İnsan Yay., İst., 2005.

D'ANCANA, Cristina, "Grek into Arabic: Neo Platonism in Translation", *Arabic Philosophy* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, (ss. 10–31 Arası).

DE BLOİS, François-HAMDÂNÎ, Abbas, "A Re-Examination of al-Mahdî's Lette to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1983).

DE GOEJE, M. J., *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et Las Fatimides*, Leiden, 1886.

DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihî*, *Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.

DROWER, E. S., *The Mandeans of Iraq and Iran: Their Cults, Customs, Magic Legends and Folklore*, Oxford, 1937.

EBÛ'L-FİDÂ, İmâdüddîn İsmâil b. (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, Trz.

EBÛ FİRÂS, Şihâbeddîn (937/1530), *Metâli'u'ş-Şumûs fî Ma'rifeti'n-Nüfûs*, *Erbau Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Thk. Ârif Tâmir, Selemiye, 1952.

EBÛ'L-ME'ÂLÎ Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, Çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, C. 19, S. 11, (1957).

EBÛ TEMMÂM (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982. (Eser yanlışlıkla Abdan'a nispet edilerek neşredilmiştir.)

-------- *Bâbu'ş-Şeytân min Kitâbi'ş-Şecere*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, Leiden-Boston-Köln, 1998.

EKİNCİ, Abdullah, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2002.

ELİADE, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Çev. Ali Berkay, Kabalcı Yay., İst., 2003.

ESMAİL, Aziz –NANJİ, Azim, "The Ismâ'îlîs in History", *Ismâ 'îlî Contribution to Islamic Culture* içinde, Ed. S. H. Nasr, Tahran, 1977, (ss. 227–258 Arası).

ESTİN, Colette-LAPORTE, Helene, *Yunan ve Roma Mitolojisi*, Çev. Musa Eren, Tübitak, Ankara, Trz.

EL-EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İst., 2005.

El-FAHRÎ, Ali b. Muhammed b. Abdillah (IX./XV. asır), *Telhîsu'l-Beyân fî Zikri Fıraki Ehli'l-Edyân*, Thk. Reşîd el-Bender, London, 1994.

FAHRİ, Macit, *İslâm Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev. Şahin Filiz, İnsan Yay., İst., 1998.

FAZLURRAHMAN, *İslâm*, Çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2000.

FİLİPPONİ-RONCONİ, Pio, "The Soteriological Cosmology of Central Asiatic Ismâ'îlism", *Ismâ'îlî Contributions of Islamic Culture* içerisinde, Ed. S. Hüseyin Nasr, Tahran, 1977, ss. 101–120.

FLORAMO, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, Çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İst., 2005.

FRYE, R. Nelson, *Ortaçağ Başarısı Buhara*, Çev. Hasan Kurt, Ankara, Trz.

-------- "Orta Çağ Başarısı Buhara", Çev. Hasan Kurt, *AÜİFD*, C. XLI, (Ankara 2000).

GÂLİB, Mustafa, *el-Karâmıta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, Trz.

-------- *Târîhu'd-Da'veti'l-İsmâiliyye*, Beyrut, 1965.

-------- *Hareketü'l-Bâtıniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982.

GARDNER, I., "The Eschatology of Manichaeism as a Coherent Doctrine", *The Journal of Religious History*, Vol. 17, No: 3, (1993).

GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtınîliğin İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, TDVY, Ankara, 1993.

GÖKALP, Yusuf, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005.

GREGORY, Abû'l-Ferec, *Abû'l-Farac Tarihi*, Çev. Ömer Rıza Doğrul, TTK Basımevi, Ankara, 1945.

GÜNDÜZ, Şinasi, *Sâbiîler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara, 1999.

-------- *Anadolu'da Paganizm Antik Dönemde Harran ve Urfa*, Ankara Okulu, Ankara, 2005.

-------- *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara Okulu, Ankara, 2004.

-------- "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999, (112–139 Arası).

-------- "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *OMÜİFD*, S. 9, (Samsun 1997).

-------- "Nag Hammadi Literatürü ve 'Adem'in Vahyi'", *OMÜİFD*, S. 7, (Samsun 1993).

-------- "Arkonların tabiatı Üzerine", *OMÜİFD*, S. 9, (Samsun 1997).

GÜNDÜZ, Ş.-ÜNAL, Y.-SARIKÇIOĞLU, E., *Dinlerde Yükseliş Motifleri*, Vadi Yay., Ankara, 1996.

HAKYEMEZ, Cemil, *Gaybet İnancı ve Şiîlik'teki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.

-------- *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İsam Yay., İst., 2009.

HALİD, Halil, "İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları", *DİFM*, Yıl: 4, S. 14, (İstanbul 1930).

-------- "Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid", *DİFM*, Yıl: 2, S. 7, (İstanbul 1928), 81-88.

HALM, Heinz, *Shiism*, Edinburg, 1991.

-------- *The Fatimids and Their Tradition of Learning*, The Institute of Ismaili Studies, London, 1997.

-------- "Kûzmûlûciyyetü'l-İsmâ'îliyyîn mine'l-'Ahdi mâ Gable'l-Fâtımî", Nşr. Farhad Daftary, *el-İsmâiliyyûn fi'l-'Asri'l-Vasît* içerisinde, Beyrut, 1999.

-------- "el-'Ahdü'l-İsmâ'îlî ve Mecâlisü'l-Hikme Zamane'l-Fâtımiyyîn", Thk. F. Daftary, *el-İsmâiliyyûn fi'l-'Asri'l-Vasît* içerisinde, Trc. Seyfeddîn Gasîr, Beyrut, 1999.

HAMDANİ, Hüseyin, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958.

--------, "A Compendium of Ismâ'îlî Esoterics", *Islamic Culture*, Vol. 11, (1937).

HAMDÂNÎ, Abbas-DE BLOİS, François, "A Re-Examination of al-Mahdî's Lette to the Yemenites on the Genealogy of the Fatimid Caliphs", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1983).

HÂMİDÎ, Hâtim b. İbrâhim (596/1199), *Mecâlis*, *Rise of the Fatımids* içerisinde, Iwanov, Oxford University Pres, Calcutta, 1942, ss. 107–113.

HAMMÂDÎ, Muhammed b. Mâlik el-Yemenî (V./XI. asrın ortaları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtıniyye ve Ahbâri'l-Karâmıta*, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Süheyl Zekkar, Şam, 1987, II, (349–382 arası). Eser İsmail Hatib Erzen tarafından *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü* adıyla Türkçeye çevrilmiştir. (Ankara, 1948).

HASAN, İbrâhim–ŞEREF, Tahâ Ahmed, *el-Muiz Lidînillâh*, Kahire, 1948.

HASAN HAN, Muhibbül, "Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içerisinde, İnsan Yay., İst., 1995.

El-HATÎB, Ahmed, *el-Hareketü'l-Bâtıniyye fî'l-'Âlemi'l-İslâmî*, Amman, 1984.

HAYES, E. R., *Urfa Akademisi*, Çev. Yaşar Günenç, Yaba Yay., İstanbul, 2002.

HAZRECÎ, Ali b. Hasan (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, ss. 613–629.

HEMEDÂNÎ, Muhammed b. Abdülmelik (521/1127), *Tekmiletü Târîhi't-Taberî*, *Târîhü't-Taberî* içinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1967, XI, (185–458 arası).

HERMES, *Corpus Hermeticum*, Çev. Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı* içerisinde, Kitabevi, İst., (ss. 343–350).

HİZMETLİ, Sabri, "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *AÜİFD*, XXVI, (1983).

-------- "Karmatîler", *DİA*, C. 24, İst., 2001.

HODGSON, M. S. G., "Bakliye", *Encyclopaedia of Islam*, C. I, (E. J. Brill 1986).

HUNSBERGER, Alice, "Nasır Hüsrev: Fâtımî Entelektüel", *İslâm'da Entelektüel Gelenekler* içerisinde, Der. Farhad Daftary, Çev. Muhammet Çeviker, İnsan Yay., İstanbul, 2005.

HÜSEYİN, Kamil, *Collectanea*, E. J. Brill, Leiden, 1947.

IRAKÎ, Ebû Muhammed Osman b. Abdullah (V./XI. asır), *el-Fıraku'l-Müfterika beyne Ehli'z-Zeyğ ve'z-Zenâdıka*, Thk. Yaşar Kutluay, AÜİFY, Ankara, 1961. Eser, Kutluay tarafından Türkçeye de kazandırılmıştır. *Sapıkların ve Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, Ankara, 1962.

IŞIK, Hidayet, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar*, C.6, S. 18, (Ankara 2004), ss. 149–172.

İBNÜ'L-'ADÎM, Ömer b. Ahmed (666/1267), *Buğyetü't-Taleb fî Târîh-i Haleb*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1988.

İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995.

-------- *Telbîsü İblîs*, Thk. M. Emîn el-Hânecî-M. Münîr ed-Dımeşkî, y.y., 1921.

İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961.

İBN EBÎ'L-HADÎD, Hibetullah b. Muhammed (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum, 1404.

İBN EBÎ USAYBİA, Ahmed b. Kâsım, *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*, Kahire, 1883.

İBNÜ'L-ESÎR, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz.

İBN FADLALLAH EL-UMERÎ, Ahmed b. Yahyâ (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz.

İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mîzân*, Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut 2002

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed (808/1405), *Kitâbu'l-'İber*, Matbaatu'l-Mısriyye, Mısır, 1863.

-------- *Mukaddime*, Çev. Halil Kendir, Ankara, 2004.

İBN HALLİKÂN, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Kahire, 1948.

İBN HAVKAL, Ebû'l-Kâsım Muhammed (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1939.

İBN HAZM, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Thk. M. İbrâhim Nasr-Abdurrahmân 'Umeyrâ, Beyrut, 1996.

İBN HEYSEM, Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilfred Madelung-Paul Walker, London, 2001.

İBNÜ'L-İMÂD, Ebû'l-Felâh Abdullah b. Hay b. Ahmed (1089/1678), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk. Abdülkâdîr el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaûd, Beyrut, 1989.

İBN İZÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed (695/1295), *el-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Thk. Levi Provençal, Leiden, 1948.

İBN KALÂNİSÎ, Ebû Ya'lâ Hamza (555/1160), *Zeylü Târîh-i Dımeşk*, Beyrut, 1908.

İBN KESÎR, İsmâ'îl b. 'Umer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye fi't-Târîh*, Mısır, Trz.

İBN KİLLÎS, Ebû'l-Ferec Ya'kûb (380/991), *er-Risâletü'l-Müzhibe*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1988.

İBN MANZÛR, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrem (711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, Trz.

İBN NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994.

İBN TEYMİYYE, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdülhalîm (728/1328), *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*, Thk. Muhammed Reşad Sâlim, y. y., 1986.

-------- *Mecmû'u Fetâvâ*, Thk. Abdurrahman Muhammed b. Kâsım, Riyad, 1971.

-------- *Der'u Te'âruzi'l-Akl ve'n-Nakl*, Thk. Muhammed Reşad Sâlim, Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, y.y., Trz.

İBNÜ'T-TİKTAKÂ, Muhammed b. Ali b. Tabatabâ (660/1262), *Kitâbu'l-Fahrî*, Mısır, 1896.

İBN TÛLÛN, Şemseddîn b. Muhammed (953/1546), *el-Eimmetü'l-İsnâ 'Aşer*, Thk. Selahaddîn el-Müneccid, Beyrut, 1958.

İBN VELÎD, Ali b. Muhammed (612/1215), *Dâmiğu'l-Bâtıl ve Hatfu'l-Münâdıl*, Nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1982.

İBN VELÎD, Hüseyin b. Ali b. Muhammed (667/1268), *er-Risâletü'l-Vahîde fî Tesbîti'l-'Akîde*, "An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of the Rasa'il Ihwan al-Safa" içerisinde, Abbas Hamdani, *Arabica*, XXVI, (1979). (İngilizce çevirisi).

İDRİSÎ, İdris b. 'İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986.

-------- *Zehru'l-Me'ânî*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1991.

İLHAN, Avni, "Bâtıniye", *DİA*, C.5, (İstanbul 1992), ss. 190–194.

-------- "Ebû Ya'kûb es-Sicistânî", *DİA*, C. 10, (İstanbul 1994).

İSFERÂYÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.

IVANOW, Wladimir, *Studies in Early Persian Ismailism*, 2. Baskı, Bombay, 1958.

-------- *Ibn al-Qaddah*, Bombay, 1957.

-------- *A Guide to Ismaili Literature*, Royal Asiatic Society, London, 1933.

-------- *Rise of the Fatımids*, Oxford University Pres, Calcutta, 1942.

-------- *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*, Tahran, 1963.

KADI ABDÜLCEBBÂR b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut, Trz.

KADI NU'MAN b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Himme fî Âdâbi Etbâi'l-Eimme*, Thk. Muhammed Kâmil Hüseyin, Kahire, Trz.

-------- *el-Urcûzetü'l-Muhtâra*, Thk. İsmâil Poonovala, Montreal, 1970.

-------- *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951.

-------- *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978.

-------- *Esâsu't-Te'vîl*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.

-------- *Tevîlü'd-De'âim*, Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, III, 112.

-------- *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1983.

-------- *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970.

-------- *Şerhu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1994.

-------- *Kitâbu'l-İktisâr*, Thk. Muhammed Vâhid Mirza, Dımeşk, 1957.

KAHVECİ, Niyazi, "Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma", *Dinî Araştırmalar*, C. 8, S. 23, Ankara, 2005, ss. 69–91.

KALHATÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'îd el-Ezdî (1205/1781), *el-Keşf ve'l-Beyân*, Thk. İsmâil Kâşif, Y. Y., 1980.

KARASAR, Niyazi, *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Nobel Yayınları, Ankara, 1998.

KARLIĞA, Bekir, *İslam Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, Litera Yay., İst., 2004.

KÂŞÂNÎ, Ebû'l-Kâsım, *Zübdetu't-Tevârîh: Târîh-i İsmâ'îliyye ve Nizâriyya ve Melâhide*, Tsh. M. T. Dânişpejuh, *Revue de La Faculte des Lettres, Universite de Tabriz* içinde, No: 9, 1964.

KEŞŞÎ, Muhammed b. Ömer (IV./X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Thk. Mehdi er-Recâî, Kum, 1404.

KILIÇ, Cevdet, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı", *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara 2006).

KİRMÂNÎ, Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu'-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.

-------- *Râhatu'l-Akl*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1983.

-------- *el-Akvâlu'z-Zehebiyye*, Thk. Salâh es-Sâvî, y.y., 1976.

-------- "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Vâiza", *Mecmû'u Rasâili Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983.

KORKMAZ, Sıdık, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*, Araştırma Yay., Ankara, 2005.

KÖKSAL, Mustafa Kemal, *Fatımi Devletinin Kuruluşu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İst. 1989.

KÖPRÜLÜ, Fuat, "İzahlar ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, W. Barthold, Ankara, 1977.

KUMMÎ, Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî (300/912)-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

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).

KUTLU, Sönmez, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, TDVY, Ankara, 2000.

-------- "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, Ensar Neşriyat, Eylül 2003, (ss. 391–440).

-------- "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Der. Sönmez Kutlu, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

-------- (Ed.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

LAOUST, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İst., 1999.

LEWİS, Bernard, *The Origins of Ismâ'îlism*, Cambridge, 1940.

-------- *Tarihte Araplar*, Çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İst., 2003.

-------- *Ortadoğu*, Çev. Selen Y. Kölay, Arkadaş Yay., Ankara, 2005.

-------- *Haşîşîler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İst., 2004.

-------- "İsmâilîler", MEBİA, C. V, S. 2, İst., 1933.

MAARRÎ, Ebû'l-A'lâ (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü'ş-Şâtıî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950.

MADELUNG, Wilferd, "Das Imamat in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVI, (1961), 43–135.

-------- "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), ss. 281–294.

-------- "İmâmiye Fırak-Literatürüne Dair Mülahazalar", Çev. Ali Dere, *Şiî Fırkalar* içerisinde, Kummî/Nevbahtî, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

-------- "Aspects of Ismâ'îlî Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", *Ismâ''îlî Contribution to Islamic Culture* içinde, Ed. S. H. Nasr, Tahran, 1977, (ss. 53–65 arası).

-------- "Şiilik ve Hariciliğin Eş'ari Öncesi Kelâma Katkıları", Çev. Bülent Ünal, *Dinî Ekoller ve Mezhepler* içerisinde, İzmir, 2001.

-------- "el-Fâtimiyyûn ve Karâmıtatü'l-Bahreyn", *el-İsmâiliyyûn fî'l-Asri'l-Vasît* içerisinde, Nşr. F. Daftary, Trc. Seyfeddîn Gasîr, Beyrut, 1999.

-------- "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, (ss. 660–665).

-------- "Hamdan Karmat", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. III, E. J. Brill, 1986, (ss. 123–124).

-------- "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metampschosis", *Acta Iranica*, E. J. Brill, (Leiden 1990), ss. 131–143.

MAKDİSÎ EBÛ ŞÂME, İsmâîl b. İbrâhîm (665/1266), *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*, Thk. İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrut, 1997.

MAKDİSİ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (375/985'ten sonra), *Ahsenü't-Tekâsîm*, Leiden, 1909.

MAKDİSİ, Mutahhar b. Tâhir (355/964), *el-Bed' ve't-Târîh*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, Trz.

MAKRİZÎ Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948.

-------- *Kitâbu'l-Mukaffâ el-Kebîr*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, ss. 585–611.

MÂLÂTÎ EŞ-ŞÂFİÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan, Beyrut, 1968.

MANSÛR EL-YEMEN, Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*,, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947.

MASSİGNON, L., "Karmatîler", *MEBİA*, C. 6, İst. 1995.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arıcı, İsam Yay., Ankara, 2003. Eser aynı yazar tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (İsam Yay., Ankara 2005).

-------- *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*, Thk. Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Beyrut, 2004.

MECLİSÎ, Muhammed Bâkır (1110/1697), *Bihâru'l-Envâr*, Thk. Lecnetün min Ulemâ, Beyrut, 1992.

MEÇHUL DÂÎ, *Kitâbu't-Terâtîb*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989.

MEHERALLY, Akbaralli, *A History of the Agakhani Ismailis*, Canada, 1991.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981.

-------- *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Thk. Saîd Muhammed el-Lahham, Beyrut, 1997.

MEZ, Adam, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İst., 2000.

MİR ALİ, İsmâil, *el-Karâmıta ve'l-Hareketü'l-Karmatiyye fi't-Târîh*, Beyrut, 1983.

MİSKEVEYH, Ebû Ali (421/1028), *Tecâribu'l-Ümem*, Thk. Ebû'l-Kâsım İmâmî, Tahran, 1997.

MOROWEDGE, Perviz, *Neoplatonism and Islamic Though*, Albany, 1992.

NARŞÂHÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer (348/959), *Târîhu Buhâra*, Çev. Emin Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, Trz.

NASIR HÜSREV (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985.

-------- *Hanu'l-İhvân* (*Dostlar Sofrası*), Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst., 1995.

-------- *Zâdü'l-Müsâfirîn*, Nşr. M. B. Er-Rahmân, Berlin, 1923.

-------- *Câmiu'l-Hikmeteyn*, Nşr. H. Corbin-Muhammed Muîn, Tahran, 1924.

NASR, Seyyid Hüseyin, *İslam'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yay., İstanbul, 1988.

-------- *İslâm ve Bilim*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst., 2006.

NÂŞÎ EL-EKBER (293/905), *Mesâilü'l-İmâme ve Muktetafât mine'l-Kitâbi'l-Evsat fî'l-Makâlât*, Thk. Joseph Vann Ess, Beyrut, 1971.

NECÂŞÎ, Ahmed b. Ali b. Ahmed b. Abbas (450/1058), *Ricâulu'n-Necâşî*, Nşr. Seyyid Mûsâ ez-Zencânî, Kumm, 1318.

NESEFÎ, Ebû Mu'în Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tebsıratü'l-Edille*, Nşr. Hüseyin Atay, DİBY, Ankara, 2004.

NESEFÎ, Ebû Mutî' Mekhûl (318/930), *Kitâbu'r-Redd 'alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâ*, Nşr. Marie Bernard, *Annales Islamologiqes*, C. 16, (1980), ss. 39–126.

NESEFÎ, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, 1991.

NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst., 1999.

NEŞVÂNU'L-HİMYERÎ, Ebû Saîd (573/1178), *el-Hûru'l-'Iyn*, Thk. Kemal Mustafa, Kahire, 1948.

NETTON, Ian Richard, "İslam Felsefesinde Yeni Eflâtunculuk", Çev. Gürbüz Deniz, *Dinî Araştırmalar*, C. 7, S. 19, (Ankara 2004).

NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), KUMMÎ-Sa'd b. Abdillah el-Eş'arî (300/912) *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku'ş-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.

NÎSÂBÛRÎ, Ahmed b. İbrâhim (V./XI. asrın başları), *İsbâtu'l-İmâme*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.

-------- *İstitâru'l-İmâm*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, (269–284 arası).

NİZAMÜLMÜLK, Ebû Ali Hasan et-Tûsî (484/1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İst., 2003.

NOMOTO, Shin, *Early Ismâ'îlî Thought on Prophecy According to the Kitâb al-Islâh by Abû Hâtim al-Râzî*, Ph. D. Diss., Mcgill University, Montreal, 1999.

NUH, Ali, *el-Hitâbu'l-İsmâilî*, Dâru'l-Yenâbî', Dımeşk, 1994.

NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hînî, Kâhire, 1984.

OCAK, Ahmet Yaşar (Der.), *İslam İnançlarında Hz. Ali*, TTKY, Ankara, 2005.

O'LERY, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Yaşar Kutluay-Hüseyin Yurdaydın, Pınar Yay., İst., 2003.

ONAT, Hasan, "Bilgi, Bilim ve Yöntem", Ed. Halis Albayrak, *İslam Bilimlerinde Yöntem*, İlitam, Ankara, 2005.

-------- *Emeviler devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara, 1993.

-------- "Ebû Hâşim", *DİA*, C. X, (İstanbul 1994).

-------- "Bilgi, Bilimsel Yöntem ve İslâm/İlâhiyat Bilimlerinde (Ulûmi Dîniye) Yöntem Sorunu", *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri*, İsam Yay., İst., 2007, ss. 41-56.

-------- "Türkiye'de İslâm Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fığlalı'ya Armağan*, Vadi Yay., Ankara, 2002.

ÖZ, Mustafa, *Nizârî İsmâilî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1986.

-------- "İsmâiliyye", *DİA*, C. XVI, İstanbul, 1997

ÖZBUDUN, Sibel, *Hermes'ten İdris'e Bir Dinsel Geleneğin Dönüşüm Dinamikleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, HÜSBE, Ankara, 2000.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitâbiyât, Ankara, 2003.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul, 1996.

PİCKLAY, A. S., *History of the Ismailis*, Bombay, 1940.

PLOTİNUS, *Enneadlar*, Çev. Zeki Aslan, Asa Kitabevi, Bursa, 1996.

-------- *The Enneads*, London, 1962.

POONAWALA, Ismail K., *Biobibliography of Ismâîlî Literatüre*, Malibu, California, 1977.

-------- "Abu'l-Hasan Muhammed b. Ahmed Al-Bazdawî or Al-Bazdahî", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), C. VII, (E. J. Brill 1982).

RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'z-Zînê*, III, Thk. Abdullah Sellûm, Bağdad, 1988.

-------- *Kitâbu'z-Zînê*, I-II, Thk. Hüseyin Hamdânî, Kahire, 1957, 1958.

-------- *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran, 1977.

-------- *Kitâbu'l-Islâh*, Thk. Hasan Minûçehr-Mehdi Muhakkik, Tahran, 2004.

RÂZÎ, Fahreddîn (606/1209), *İ'tikadâtu Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, Thk. Mustafa Bek Abdurrâzıık, Beyrut, 1982.

RESSÎ, Kâsım b. İbrâhim (246/860), *Mecmû'u Kütüb ve Resâil*, Thk. Abdülkerîm Ahmed Cedebân, Dâru'l-Kütübi'l-Yemâniyye, Yemen, 2001.

REŞİDÜDDÎN FADLALLAH, *Câmiu't-Tevârîh*, *Journal of the Royal Asiatic Society* içerisinde, P. III, (1930), ss. 509-536. (İsmâilîlikle ilgili kısmın neşri)

RUDOLPH, K., *Gnosis: The Nature and History of Ancient Religion*, Trc. R. Wilson, Edinburg, 1983.

SÂBİÎ, Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmıta*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Riyad, 1989, (183-247 arası).

SÂBÛNÎ, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr (580/1184), *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, Thk. Bekir Topaloğlu, 7. Baskı, Ankara, 2000.

SACHEDİNA, Abdülaziz, *Islamic Messianism*, Albany, 1981.

SAFFAR, Muhammed b. Hasan b. Ferrûh (290/902), *Besâiru'd-Deracâti'l-Kübrâ fî Fedâili Âli Muhammed*, Kum, 1374.

SAĞIR, Abdullah, *Abbasi Döneminde Zenci Hareketi*, MÜSBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İst., 2002.

SARIÇAM, İbrâhim, *Emevî-Hâşimî İlişkisi*, TDVY, Ankara, 1997.

SARIKAVAK, Kâzım, *Düşünce Tarihinde Urfa ve Harran*, TDVY, Ankara, 1997.

SARIKÇIOĞLU, Ekrem, *Dinler Tarihi*, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999.

SCHİMMEL, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Çev. Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yay., İst., 2000.

SE'ÂLİBÎ, Ebû Mansûr (429/1038), *Hükümdarlık Sanatı*, Çev. Sait Aykut, İstanbul, 1997.

SEM'ÂNÎ, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr (562/1166), *el-Ensâb*, Thk. Abdullah 'Umer el-Bârûdî, Beyrut, 1988.

SEYYİDİNÂ EL-HATTÂB (533/1138), *Gâyetü'l-Mevâlîd*, *The Rise of the Fatimids* içerisinde, Thk. Iwanov, Oxford University Pres, Calcutta, 1942.

SHARON, Moshe, *Black Banners from the East*, Jerusalem-Leiden, 1983.

SIBTU İBNİ'L-CEVZÎ (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbâru'l-Karâmıta* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989.

SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. Hanry Corbin, Pâris/Tahran, 1988.

-------- *Kitâbu'l-Mekâlîd*, Nşr. Henry Corbin, Trilogie Ismaelienne içinde, Tahran/Pâris, 1961.

-------- *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.

-------- *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).

-------- *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrık, Beyrut, 1982.

-------- *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâili İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut, 1983.

-------- *Kitâbu'l-Yenâbî'*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961.

-------- *er-Risâletü'l-Bâhira*, Thk. Murtazâ Es'adî, Tahkîkât-ı İslâmî, Vol. 7, No: 1, (Tahran 1992).

STERN, S. M., *Studies in Early Ismâ'îlism*, Leiden, 1983.

-------- "Ismâ'îlîs and Qarmatians", *Studies in Early Ismâ'îlism*, Leiden, 1983, (289–298).

-------- "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, Leiden, 1983, (189–223).

-------- "Abû'l-Qâsım al-Bustî and his Refütation of Ismâ'îlism", *Studies in Early Ismâ'îlism* içerisinde, E. J. Brill, Leiden, 1983, ss. 299–320.

-------- "Heterodoxs Ismâ'îlism at the Time of Al-Mu'izz", *Studies in Early Ismâ 'îlism*, E. J. Brill, Leiden, 1983.

-------- "Abdân", *Encyclopaedia of Islam*, (Nem Edition), Ed. B. Lewis-C. Pellat-j. Schacht, C. I, (E. J. Brill 1986).

-------- "Abû Hâtim al-Râzî", *Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), C. I, (E. J. Brill 1986).

-------- "Abû Ya'kûb Ihsak b. Ahmed Al-Sidjzî", *E. I*., (New Edition), C. I, (E. J. Brill 1986).

ŞÂKİR, Mahmud, *el-Karâmıta*, Beyrut, 1984.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad, 1948.

ŞEREF, Tahâ Ahmed-HASAN, İbrâhim, *el-Muiz Lidînillâh*, Kahire, 1948.

ŞEŞEN, Ramazan, *Harran Tarihi*, TDVY, Ankara, 1996.

TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, Trz.

TÂMİR, Arif, *'Ubeydullah el-Mehdî*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1990.

-------- *el-Karâmıta beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dımeşk, 1996.

-------- *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân*, Beyrut, 1982.

TAN, Muzaffer, *Bâtınîlik Kavramı ve Bâtıni Fırkaların Tasnifi Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara, 2000.

-------- *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005.

-------- "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 30, (Ocak-Nisan 2008).

-------- "On the Ismaili Understanding of History: A Doctrine of Cyclical Time", *Journal of Islamic Research*, Vol. 1, No: 2, (2008).

-------- "Erken Dönem İsmailililik ve Temel Görüşleri", *Ekev Akademi Dergisi*, S. 39, Erzurum 2009.

TARAD, Tadrus, *el-Hareketü'l-Karâmıta fîl-Irak ve'ş-Şâm ve'l-Bahreyn ve Ehemmiyyetühâ't-Târîhiyye*, Dımeşk, 2002.

TAYLAN, Necip, *İslâm Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İst., 1997.

TAYLOR, Richard C., "A Critical Analysis of the Kalâm fî Mahd al-Khair (Liber de Causis)", *Neoplatonism and Islamic Though* içinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, (ss. 11–31 Arası).

TUCKER, William F., "'Abd Allâh Ibn Mu'âviya and the Janâhiyya", *Studia Islamica*, No, 51, (1980), ss. 39–57.

TUMA, Elias H., "İlk Dönem Arap Ekonomi Politikaları", Çev. Ali Dere, *CÜİFD*, S. 4, (Sivas 2000).

TUNÇBİLEK, Hasan Hüseyin, "Monoteist İnançlarda Ulûhiyet Anlayışı", *Marife*, Yıl: 3, S. 1, (Konya 2003).

TÛSÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan (460/1067), *Fihrist*, Necef, Trz.

VAZİRİ, Mostafa, *The Emergence of Islam: Prophecy Imamate and Messianism in Perspective*, New York, 1992.

VECİH, Abdüsselam b. Abbas, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, Amman, 1999.

WALKER, Paul, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993.

-------- "Rivâyetün İsmâiliyyetün min Edebi'l-Fıraki'l-Gâliyye havle'l-Fıraki'l-İsneyn ve's-Seb'îne'l-Hâtie", Thk. Ferhad Daftary, *el-İsmâiliyyûn fî'l-'Asri'l-Vasît* içinde, Beyrut, 1999.

-------- "The Ismâ'îlîs", *Arabic Philosophy* içerisinde, Ed. P. Adamson-R. C. Taylor, Cambridge, 2005, (72–91 arası).

-------- "The Universal Soul and the Particular Soul in Ismâ'îlî Neoplatonism", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, Ed. Pervez Morovedge, Albany, 1992, (ss. 149–165 arası).

-------- "İlk Dönem İsmâili Düşüncesinde Kozmik Hiyerarşiler: Ebû Yakub es-Sicistani'nin Görüşü", *İslam Mezheplerine Dair Bazı Kavramlar* içerisinde, Çev. Bülent Ünal, İzmir, 1997.

WASSERSTROM, Steve, "The Moving Finger Writes: Mughîra b. Sa'îd's Islamic Gnosis and the Myths of Its Rejektion", *History of Religion*, Vol. 25, No: 1, 1985, ss. 1-29.

WATT, Montgomery, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleymen Ateş, Pınar Yay., İst., 2004.

-------- *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, Birleşik Yay., İst., 1998.

WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İst., 1998.

YÂKÛT EL-HAMEVÎ, *Mu'cemu'l-Buldân*, Beyrut, 1977.

YALTKAYA, Şerafettin, "Fâtımîler ve Hasan Sabah", *DİFM*, Yıl: 1, S. 4, (İst. 1926), 1-20.

-------- "Bâtınîlik Tarihi", *DİFM*, Yıl: 2, S. 8, (İst. 1928), 1-22.

-------- "Nâsır Hüsrev", *DİFM*, Yıl: 2, S. 5-6, (İstanbul 1927), 1-21.

-------- "Karâmıta ve Sinan Reşidüddîn", *DİFM*, Yıl: 2, S. 7, (İst. 1928), 26-27.

YAVUZ, Yunus Şevki, "Ebû Hâtim er-Râzî", *DİA*, X, (İst. 1994).

YAZILITAŞ, Nihat, *Fâtımî Devleti'nde Türkler*, Doktora Tezi, GÜSBE, Ank. 2003.

YEMENÎ, Ebû Muhammed (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993.

YEMENÎ, Muhammed b. Muhammed (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta, 1942, 184–223).

YILMAZ, Saim, *Mu'tazıd ve Müktefi Döneminde Abbâsîler*, Kayıhan Yay., İst., 2006.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, *Şamanizm*, Haz. Turhan Yörükan, Ötüken Yay., İst., 2006.

-------- *Ortaçağ'da Türkler*, Gelenek Yay., İstanbul, 2004.

ZEHEBÎ, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993.

-------- *el-'İber fî Haberi men Ğaber*, Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd, Beyrut, 1985.

ZEKKAR, Süheyl, *Ahbâru'l-Karâmıta*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989.

ZORLU, Cem, "Abbâsî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler", *Marife*, S. 1, (Konya 2001).

ÖZET

Avcu, Ali, Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Hasan Onat, 307 s.

Karmatîlik, İsmâilîlik içerisinde III./IX. asrın ortalarında tarih sahnesine çıkmış siyasi bir harekettir. İsmâlî davetin başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılında İsmâilî imâmet öğretisinde yaptığı köklü değişikliklerin Hamdan Karmat ve taraftarlarınca kabul edilmemesi neticesinde Irak'taki davet Karmatîlik adıyla bağımsız bir harekete dönüşmüş ve İsmâilîlik Fatımîler ve Karmatîler olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Karmatî İsmâilîliği'nin kendisine dayandığı ilk İsmâilî fikirler Maniheizm, Sâbiîlik ve Deysâniyye gibi akımların fikirlerinin İslâm düşüncesiyle harmanlanması sonucu teşekkül etmiş olup; kurtuluş için ilahî kaynaklı gizli bilginin elde edilmesi gerektiği tezine dayalı düalist bir karakter taşımaktadır. Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri bu ilk İsmâilî öğretiyi Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumlamışlardır.

Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra Karmatî gruplar lidersiz kalmışlar, her dâî kendi davet bölgesinde faaliyette bulunmaya ve Muhammed b. İsmâil'in yakın bir zamanda Mehdî olarak döneceği yönündeki eski öğretiyi savunmaya devam etmiştir. İçinde bulundukları toplumsal yapının farklılığı ve birbirlerinden büyük oranda bağımsız hareket etmeleri sonucu Karmatî hareketler bölgeden bölgeye farklılık göstermiştir. Bahreyn, Suriye, Yemen ve Irak'taki hareket daha çok Yemen kabileleri ve Rebîa'nın kollarına mensup bedevîlerden ve köylülerden destek görmüştür. Oysa Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde hareket yönetici sınıf içerisinde önemli bir taraftar kitlesi elde etmiştir. Bu bölgede ciddî bir edebiyat geliştirilerek felsefenin İsmâilî düşünceye girmesi sağlanmıştır.

Bahreyn ve Irak'taki Karmatî hareketler, yakın zamanda zuhur edeceğini iddia ettikleri Mehdî'nin ortaya çıkışının gecikmesine ve taraftarlarının bu yöndeki beklentilerinin zayıflamasına bağlı olarak siyasi güçlerini kaybetmişlerdir. Bu durum Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nde de ciddi bir duraklama ve gerilemeye sebebiyet vermiştir. Ancak bu bölgedeki dâîler öğretiye özel bir önem vererek davetin ayakta kalmasını başarmışlardır.

ABSTRACT

Avcu, Ali, The Rise and Development Period of the Qarmatism, Ph. D., Advisor: Prof. Hasan Onat, VII+307 pp.

The Qarmatism is a political movement that appeared on the historical stage in the middle of the III./IX. century. After Hamdan Qarmat, the chief Ismailite missionary of Iraq, and his followers rejected the fundamental reforms in the Ismailite teaching of imamate made by Ubeyd Allah al-Mahdi, the then leader of Ismailite mission, in 286/899, the Ismailite mission in Iraq turned into an independent movement under the name of Qarmatis, thus Ismailis split into two main branches as Fatimids and Qarmatis. The views of Manichaeism, Mandaeanism and Daysanism, which had merged into Islamic thought before, played a significant role in the shape of the earliest Ismailite views which Qarmati-Ismailism based on, and they had a dualistic character, since they held that the divine secret knowledge was necessary for salvation. Afterwards, the Qarmatis of Khurasan and Transoxania reinterpreted these earliest Ismailite teachings in line with Neo-Platonist point of view.

After the Fatimid-Qarmati schism, the Qarmati groups remained without a leader, so, all Qarmati missionary kept on propagating, in their regions, the original teaching that Muhammad b. Ismail was the Mahdi and would reappear in an imminent future. Due to the fact that they propagated in social settings with different features and largely acted independently of each other, the Qarmati movements appeared in a variety of forms from region to region. The Qarmati movements in Bahrain, Syria, Yemen and Iraq were mostly supported by the Yemenite tribes, the Bedouin branches of Rabia tribe and the peasants. Whereas in Khurasan and Transoxania the movement gained a remarkable supporters from amongst ruling class. In this region, by developing a considerable literature of theirs, Ismailite thought was achieved to became acquainted with philosophy.

Since the imminent advent of Mahdi was delayed, which had been claimed by them, and the expectations of their followers on this point weakened, the Qarmati movements in Bahrain and Iraq lost their political power. This led to a serious withdrawal and decline in the Qarmatis of Khurasan and Transoxania. However, by attaching a special importance to the teaching, the missionaries in these regions succeeded in surviving the mission there.