

KARMAÏLER: ORTAYA ÇIKIŞLARI, FİKİRLERİ, EDEBİYATI ve İSLAM DÜŞÜNÇESİNE KATKILARI

Ali AVCU*

Özet

Karmatilik, İsmâîlilik içerisinde III./IX. asrın ortalarında tarih sahnesine çıkmış siyasi bir harekettir. İsmâîlî davetin başında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'nin 286/899 yılında İsmâîlî imâmet öğretisinde yaptığı köklü değişikliklerin Hamdan Karmat ve taraftarlarınca kabul edilmemesi neticesinde Irak'taki davet Karmatilik adıyla bağımsız bir harekete dönüşmüş ve İsmâîlilik Fatımîler ve Karmatîler olmak üzere iki ana kola ayrılmıştır. Karmatî İsmâîliliği'nin kendisine dayandığı ilk İsmâîlî fikirler Maniheizm, Sâbilik 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 İsmâîlî 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. İsmâîl'in yakın bir zamanda Mehdî olarak döneceği yönündeki eski öğretiyi savunmaya devam etmiştir. Bahrein 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.

Anahtar Kelimeler: İsmâîlilik, Fâtımî, Karmatî, İmâmet



* Dr. Arş. Gör. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, aliavcu@hotmail.com

The Qarmatians: Their Appearance, Theologies, Literatures and Contributions to Islamic Thought

Abstract

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. 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.

Key Words: Ismailism, Fatimid, Qarmatî, Imamate

Karmatîler, İsmâilî mezhebi içerisinde III./IX. asrın ortalarından itibaren tarih sahnesine çıkmış siyasi bir harekettir. İslam düşüncesine olumlu ve olumsuz pek çok katkısı olan bu hareketle ilgili ülkemizde sağlıklı bilgi yok denilecek kadar azdır. Farklı din anlayışları ve yorumları nedeniyle ülkemizde ve İslam âleminde Karmatîlik konusu çeşitli bakış açılarıyla ele alınmıştır. Kimi araştırmacılar onları Komünizmin İslam'daki ilk yansıması, kimileri Alevîler'in arka planı olarak görürken; kimileri ise onları tekfir etme gayreti içerisinde olmuştur. Meselenin bilimsel bir bakış açısıyla, betimleyici ve tasviri bir gözle ortaya konulması geçmişî doğru anlayıp sağlıklı bir gelecek inşa etmek için son derece önemlidir. Kadim kültürlerin İslam düşüncesi ile harmanlanıp yeni bir yorum geleneğinin ortaya çıkmasında ve bâtinî öğretinin İslam âleminde yayılmasında önemli bir katkısı olan bu hareketin bir makale olarak ana hatlarıyla ele alınması uygun olacaktır.

1. İsimlendirme Problemi

Karâmîta kavramının kökeniyle ilgili olarak kaynaklarda birbirinden oldukça farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Bazı rivayetlere göre Karmatî ismi, aynı adı taşıyan bir kabile ya da İslam dışı bir mezhepten alınmıştır.¹ Diğer bazı rivayetlere göre Nebâtice’de “Kırmızı gözlü” ya da “kötü” anlamlarına gelen “Kermîta” kavramından türetilmiştir. Karmatîliğin kendisine nispet edildiği Hamdan Karmat kırmızı gözlü olduğu için bu adla lakaplandırılmış, kelime daha sonra “Karmat” şekline Arapçaya uyarlanmıştır.² 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.³

Çağdaş araştırmacıların büyük çoğunluğu kavramın kaynağını Kûfe Sevadı’nda kullanılan Nebâtî-Ârâmî lehçesine bağlama eğilimindedir. Onlara muhalifleri tarafından verilmiş olan Karâmîta kavramı, hareketin İslam dışı olduğuna, ya da gizli boyutuna veya hareketin liderinin özelliğine vurgu yapmak için Nebâtî-Ârâmî lehçesindeki bir kavramdan türetilmiş olabilir. Kökeni nereden gelmiş olursa olsun, kavram olumsuz bir anlam içermiş ve hiçbir Karmatî kendisi için bu adı kullanmamıştır.⁴ Rivayetlerden Hamdan

¹ Krş. Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *Kitâbu’l-Mukaffâ el-Kebîr*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü’l-Karâmîta* içerisinde, Riyad, 1989, 599; Ömer b. Ahmed İbnü’l-Adîm (666/1267), *Buğyetü’l-Taleb fî Târîh-i Haleb*, Thk. S. Zekkâr, Beyrut, 1988, II, 929; Ebû Ca’fer Muhammed et-Taberî (310/922), *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülûk*, Thk. M. Ebu’l-Fadl İbrâhîm, Beyrut, Trz., IX, 419; Ebû’l-Hasen el-Mes’ûdî (346/957), *Mürûcu’z-Zeheb ve Meâdinü’l-Cevher*, Thk. S. M. el-Lahham, Beyrut, 1997, II, 20; Ebû Abdillâh Muhammed el-Makdisî (375/985’ten sonra), *Ahsenü’t-Tekâsîm*, Leiden, 1909, 242.

² et-Taberî (310/922), *Târîh*, X, 24; İmâdüddîn İsmâîl Ebî’l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fî Ahbâri’l-Beşer*, Beyrut, Trz., II, 55; Ebû’l-Hasen Ali İbnü’l-Esîr (630/1223), *el-Kâmil fî’l-Târîh*, Çev. A. Ağırakça, Bahar Yay., İst., Trz., VII, 373; Mustafa Gâlib, *Hareketü’l-Bâtınîyye fî’l-İslâm*, Beyrut, 1982, 133; L. Massignon, “Karmatîler”, *MEBİA*, C. 6, İst. 1995, 353; Süheyl Zekkâr, *Ahbârü’l-Karâmîta*, Riyad, 1989., 121.

³ Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti’âzu’l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti’l-Hulefâ*, Thk. C. eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, I, 156. Kavramla ilgili daha geniş bilgi için ayrıca bkz. Muhammed İbn Manzûr (711/1311), *Lisânü’l-Arab*, Beyrut, Trz., VII, 377; İbnü’l-Adîm, *Buğyetü’l-Taleb*, II, 929; Ahmed en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb*, Thk. M. el-Hîmî, Kâhire, 1984, XXV, 187; Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDVY, Ankara, 1991, 220; Ebû Ali Nizâmülmülk (484/1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., İst., 2003, 235.

⁴ Karmatîler, kendileri için “Ehlü’l-Hak”, “Ehlü’l-Hak ve’l-Adl”, “Ehl-i Hakâik” ve “Ehl-i Bâtın” isimlerini kullanmıştır. Bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî (322/934), *A’lâmu’n-Nübüvve*, Thk. S. es-Sâvî-G. Rızâ Avânî, Tahran, 1977, 33, 41; *Kitâbu’l-İslâh*, Thk. H.

Karmat'tan önce İslam âleminde bilinmekte olduğunu anladığımız Karâmita kavramı, Hamdan Karmat ile birlikte İsmâîlîliğin Irak Sevadı'ndaki belirli bir kolunu tanımlamak için kullanılmaya başlanmıştır.

Karmatîliği şöyle tanımlayabiliriz: Karmatîlik, İsmâîliyye'nin Kûfe Sevadı'ndaki baş dâisi Hamdan b. el-Eş'as'ın lakabından hareketle ilk defa kullanılan; daha sonra imâmetsi iddiasında bulunan İsmâîlî davetin önderi Ubeydullah el-Mehdî'nin imametini kabul etmeyip, Muhammed b. İsmâîl'in Kâim el-Mehdî olarak beklenmesi şeklindeki eski İsmâîlî öğretiyi savunmaya devam ederek İsmâîlîliğin ana bünyesinden ayrılan lokal İsmâîlî hareketleri tanımlamak için kullanılan siyasî bir addır.

2. Karmatîliğin Teşekkülünü Hazırlayan Etkenler

Siyasi Etkenler

Karmatî hareketin doğup geliştiği III./IX. ve IV./X. asırlarda halifelerin güçleri ve nüfuzları hızla azalmış;⁵ buna paralel olarak askerlerin ve asker destekli bürokratların nüfuzları artmıştır.⁶ Büveyhî hâkimiyetinin başlaması ile birlikte ise halifenin fonksiyonu sadece Büveyhî emirlerin icraatlarını tasdik etmek ve onların yönetimine meşruiyet sağlamaktan ibaret olmuş; Büveyhîler halifenin manevî otoritesini kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmışlardır.⁷ Ortaya çıkan bu yeni durum karışıklığın zirvede olduğu Abbasî başkentine yakın yerlerde, Bahreyn, Yemen ve Kuzey Afrika gibi bölgelerde kargaşa ve huzursuzluğun hâkim olmasına sebebiyet vermiştir. İsmâîlî dâiler bu bölgelerde rahatça davetlerini yayma imkânı bulmuşlar, iktidar kendi iç sorunlarından zaman bulup yükselen bu yeni tehlike ile yeterince meşgul olamamıştır.⁸

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

Minûçeher-M. Muhakkik, Tahran, 2004, 165, 166; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. A. Tâmir, Beyrut, 1982, 6; *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. M. Gâlib, 1980, 19, 29; P. Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 44.

⁵ Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şiîlik*, Vizyon Yay., Sivas, 2003, 71.

⁶ Krş. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn (808/1405), *Kitâbu'l-İber*, Mısır, 1863, I, 216; Muhammed İbnü't-Tiktakâ (660/1262), *Kitâbu'l-Fahrî*, Mısır, 1896, 220.

⁷ Bkz. Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. S. Şaban, İst., 2000, 259, 269, 104, 115; M. Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. S. Ateş, İst., 2004, 69.

⁸ Krş. Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 189.

başında, merkeze yakın yerlerde kurulmuş olan Kûfe, Basra gibi kozmopolit yerleşim yerleri gelmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan ilk ciddi sosyal hareket Zenc isyanıdır.⁹ İsyanın Karmatî hareketin hemen öncesinde ve aşağı yukarı aynı bölgelerde çıkmış olması, isyanı Karmatîlik açısından oldukça önemli kılmaktadır. Hamdan Karmat'ın kısa sürede Kûfe Sevadı'nda önemli başarılar elde etmesinin arkasındaki temel neden Zenc isyanıdır. Yaklaşık 15 yıl süren bu isyanlar bölgenin istikrarsızlaşmasına ve Karmatî davetinin uzun süre dikkatlerden kaçmasına sebebiyet vermiştir.¹⁰

Ekonomik Etkenler

Karmatîliğin ortaya çıktığı III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren devletin ekonomik koşulları giderek bozulmaya başlamıştır. Bu dönemde Abbasîler'in benimsediği bürokratik Sâsânî model devletin harcamalarını hızla artırmış; bütçe açığını gidermek için yöneticiler çiftçilerin ve diğer kesimlerin üzerindeki vergi yükünü artırma yoluna gitmişlerdir.¹¹ Vergi gelirleri büyük oranda tarıma dayandığı için yük özellikle çiftçinin sırtına yüklenmiştir. Bu durumun doğal sonucu üretimin ve halkın gelirlerinin azalmasıdır.¹² Dolayısıyla vergilerin artırılması gelirlerin artmasına katkı sağlamadığı gibi, özellikle alt ve orta gelir grubunda ciddi sosyal sorunları beraberinde getirmiştir. Bu dönemdeki diğer bir ekonomik uygulama da Kûfe Sevadı ve diğer yakın yerlerdeki devlet arazilerinin maaşları ödemeyen ordu mensuplarına ikta edilmesidir. Bu komutanlar makam ve mevkilerinden dolayı haksız rekabete yol açmışlar; onların hizmetçi ve köleleri de haraç ve diğer vergileri tahsil etme konusunda işkenceye başvurmaya başlamışlardır.¹³ Bu durum sermayenin belirli ellerde toplanması sonucunu doğurmuş; yönetimdeki başıboşluk, ekonomik imkânsızlıklar, güvensizliğin artması ve halkın mahsullerinin korunamaması gibi nedenlerle pek çok arazi toprak ağalarının ve devletin eline geçmiştir.¹⁴

⁹ Krş. Bernard Levis, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940, 92.

¹⁰ El-Markizî, *İtti'âz*, 113; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 228-229; Farhad Daftary, "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. E. Yarshater, Newyork-London, 1990, 2.

¹¹ İbn Haldûn (808/1405), *Mukaddime*, Çev. H. Kendir, Ankara, 2004, I, 372.

¹² Elias H. Tum, "İlk Dönem Arap Ekonomi Politikaları", Çev. Ali Aksu, *CÜİFD*, S. 4, (Sivas 2000), 283, 285.

¹³ İbnü'l-Esîr, *Kâmül*, VIII, 390-391.

¹⁴ Krş. Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita*, 58; Bernard Lewis, *Haşîşiler*, Çev. Kemal Sarısözen, Kapı Yay., İst., 2004, 42. Bunun örnekleri için bkz. Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, Çev. Mustafa Fayda, TCKBY, Ankara, 2002, 205, 446, 464; Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, Çev. Salih Şaban, İnsan Yay., İst., 2000, 140.

Alt tabakanın maruz kaldığı 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 sunarak, malın eşit bir şekilde paylaşılmasını önermişlerdir.

Sosyokültürel Etkenler

Karmatî davet İslam âleminin çok farklı bölgelerinde, farklı kabile ve milletler arasında taraftar bulmuştur. Kaynaklarda Karmatî harekete katılanların özellikle toplumun alt kesimine mensup insanlar olduğu belirtilmiştir.¹⁵ Karmatîliğin ilk ortaya çıktığı Kûfe Sevadi'nda davet, özellikle Arap kabilelerinin alt kolları arasında yayılmıştır.¹⁶ Bahreyn'de davetin ana destekçisi Arap asıllı Âlu Senbar kabilesi;¹⁷ Suriye'de Yemen asıllı Kelb kabilesinin, özellikle de Uleys boyunun fakirleri¹⁸ ile Esed kabilesinin boylarıdır.¹⁹ Karmatîler özellikle Bahreyn'de bedevîlerden destek görmüşler ve buradaki faaliyetlerinde bedevîlerin iktidar karşıtı hareketlerini taklit etmişlerdir.²⁰ Dolayısıyla Karmatîler öncelikle köylülerin ve bedevîlerin desteğini almışlardır. Bu nedenle uzun bir süre hareketin kentlerde ciddi bir tesiri olmamıştır.²¹

Bu noktada Karmatî hareketin iki farklı yönüyle karşı karşıya bulduğumuz. Bir tarafta köylü ve bedevî Arap kabileleri hareketin siyasi boyutunu yürütüp İsmâîlîliğin kendilerine sunduğu ya da sunacağını umdukları daha çok ekonomik ve sosyokültürel haklarla ilgilenmişlerdir. Diğer tarafta ise başlangıçta harekete daha az destek veren Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri, Karmatî

¹⁵ El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 232–233; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınîliğin İcyüzü*, Çev. Avni İlhan, TDVY, Ankara, 1993, 20.

¹⁶ El-Makrizî, *İttî'âz*, I, 209–210; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 192–193; Abdullah Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatîler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, Doktora Tezi, FÜSBE, Elazığ, 2002, 226; S. Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, C. 24, İst., 2001, 510.

¹⁷ Gâlib, *Hareketü'l-Bâtınîyye*, 146.

¹⁸ İbnü'l-'Adîm, *Buğyetü't-Taleb*, II, 938; Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 136–137.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXII, 52.

²⁰ Bedevîler'in Karmatîlik ortaya çıkmadan hemen önceki benzer faaliyetleri için bkz. Ebû'l-Feth Abdurrahman İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. S. Zekkar, Beyrut, 1995, VII, 179; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VII, 280.

²¹ Farhad Daftary, *İsmâilîler Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 156; Galib, *Hareketü'l-Bâtınîyye*, 172; Massignon, "Karmatîler", 352.

İsmâîlîliği'nin edebiyatına ve gelişmesine daha fazla katkı sağlamışlardır. Zaten sonraki dönemlerde sosyal şartların değişmesi ile İsmâîlî itikat özellikle Farslılar ve Hintliler arasında yayılırken, başlangıçta geniş destek gördüğü bedevî ve köylü Araplar arasından neredeyse tamamen silinmiştir.

Karmatîler'in ortaya çıktığı III./IX. asrın ortalarından itibaren İmâmîyye Şîası, on birinci imamlarının bir çocuğu olmadığı için ciddi bir imamet krizinin içerisine düşmüştü. Bu durum yeryüzünün bir an bile imamsız kalmayacağı teziyle tezat oluşturmaktaydı. İsmâîlî dâiler, İmâmîler'in içinde buldukları krizden istifade etmek için onları hedef kitle olarak belirlemişlerdir. Hareketin III./IX. yüzyılın ikinci yarısında kısa sürede büyük başarı göstermesinde bu stratejinin etkisi büyüktür.²² İsmâîlîler'in yayıldığı Kûfe Sevadı, Basra, Yemen gibi yerleşim bölgelerinde Şîîliğin kuvvetli olması bu tezimizi doğrulamaktadır. Karmatîliğin başlangıçta ciddi bir halk desteği bulamadığı Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ise o dönemde Sünnîlik oldukça kuvvetlidir.²³

Karmatîler'in ortaya çıktığı dönemde toplumun genelinde kıyametin yaklaştığı yönünde bir beklenti hâkimdi. Mecûsîler bir adamın zuhur edip Mecûsî devletini yeniden kuracağı ve bütün mahlûkatın tek bir dinde birleşeceği tarihin yaklaştığı kanısındaydılar. Bu devir ve kırânât hesaplarını yapanlardan birisi olan Ebû Abdullah b. Adiy'e göre 17. kırandan sonra Araplardan bir melik yönetime sahip olamayacaktı. Onun işaret ettiği vakit Müktefî ve Muktedir dönemlerine (289–320/901–932) denk gelmektedir.²⁴ Karmatîler de, aynı hesaplamalarla Mehdî'nin zuhurunun 3. ateş çağının 7. kıranında gerçekleşeceğini iddia ediyorlardı.²⁵ Bu tarih Mecûsîler'in iddiaları ile paraleldi. Bu hesaplamaların da etkisiyle Bahreyn yöneticisi Ebû Tâhir, iktidarı Mehdî olduğunu düşündüğü İsfahanlı birisine teslim etmiştir. Bîrûnî'ye göre bu tarih, Zerdüş'tün ölümünün 1500. yılına, Zerdüş't ve Camasp'a nispet edilen kehanetlerde Mecûsîler'in tekrar iktidara kavuşacakları tarih olarak verilen İskender takvimiyle 1240 yılına denk geldiği için seçilmişti.²⁶

²² Bkz. Daftary, *İsmaililer*, 149; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburg, 1991, 166.

²³ Krş. Daftary, *İsmaililer*, 20; R. Nelson Frye, "Orta Çağ Başarısı Buhara", Çev. Hasan Kurt, *AÜİFD*, C. XLI, (Ankara 2000), 453.

²⁴ Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî (440/1048), *el-Âsâru'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. E. Sachau, Leipzig, 1923, 213; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.

²⁵ El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 223.

²⁶ El-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 224.

Dini-Felsefî Etkenler

Düalist İnan dinlerinin, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin, Halk Hermetizmi'nin ve özellikle de Gnostisizm'in ilk İsmâilî fikirlerin oluşumunda önemli bir yeri olmuştur. Pek çok çağdaş İsmâilîye uzmanı, ilk İsmâilîler'in kendilerine has bir gnostik gelenek oluşturdukları kanısındadır.²⁷ Bu sistemin iki temel unsuru, devrî tarih anlayışı ve mitolojik kozmoloji öğretisidir.²⁸ Bu fikirlerin önemli bir kısmı, İsmâilîlik öncesindeki Gulat Şîî fırkalar içerisinde savunulmuş, bu itikatların İsmâilîliğe aktarımında Gulat önemli bir yer edinmiştir. Bu gnostik malzeme, İslam'ın ilk dönemlerinde Kûfe ve Basra gibi merkezlerde mevcut olan ve daha sonra Horasan'a göç ettikleri anlaşılan Mazdekîler, Vasıt civarında yaşayan Sâbiîler ve özellikle Fars topraklarında yaşayan Maniheiztler, yarı gnostik Deysâniyye ve Marsiyoniyye kanalı ile elde edilmiş olmalıdır. İsmâilîler, Gulatın iyi ile kötünün mücadele halinde olduğu gnostik düalizm, batınî tevil, bu teville dayalı harf ve sayı gizemciliği, devrî tarih anlayışı, imamet ve nübüvvet gibi konulardaki görüşlerini kendi öğretilerini oluşturmada hazır bir malzeme olarak kullanmışlardır.

206 | db

Dikkat çeken nokta Gulatın kullandığı malzeme içerisinde Yeni Eflâtuncu bir bakış açısının olmayışındır. Zira Yeni Eflâtuncu fikirler ancak Halife Me'mun döneminde çeviri faaliyetlerinin resmî olarak başlatılması neticesinde Müslümanlarca tanınmaya başlanmıştır. Bu durumun bir sonucu olarak Yeni Eflâtunculuk, Gulat ve İlk İsmâilîlik üzerinde ciddi bir etki göstermemiştir. Ancak Horasan-Mâverâunnehir bölgesinin İsmâilî dâîleri Nesefî ve Sicistânî ile birlikte, IV./X. yüzyılın başlarından itibaren Gnostik tabiatlı İlk İsmâilî fikirler Yeni Eflâtuncu felsefenin bakış açısıyla yeniden yorumlanmıştır.

3. İlk İsmâilîliğin Ortaya Çıkışı

İlk İsmâilîlik kavramı, bilimsel araştırmalarda genellikle İsmâilîliğin Mübârekiyye olarak zuhur ettiği Câfer-i Sâdık döneminden başlayarak 286/899 yılındaki Fâtımî-Karmatî bölünmesine

²⁷ Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edinburg, 1998, 58; M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev. B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, Kitabevi, Ankara, 1999, 353; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İst., 1999, I, 75, 287, 297.

²⁸ Farhad Daftary, "Klasik İsmaili İnancında Hz. Ali'nin Yeri", *İslam İnançlarında Hz. Ali* içerisinde, Haz. Ahmet Yaşar Ocak, TTKY, Ankara, 2005, 63.

kadarki süreci ifade edilmek üzere kullanılır. Sonraki İsmâilî kaynaklar bu dönemi “Gizli Davet Dönemi” olarak adlandırmışlardır.

Câfer-i Sâdık'ın ölümünün ardından taraftarları 6 fırkaya ayrılmıştır.²⁹ Kummî ve Nevbahtî'ye göre bu fırkalardan birisi olan Mübârekiyye'nin 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. Bu görüşte olanların önderi İsmâil b. Câfer'in mevlası Mübârek'tir ve ona nispetle onlara Mübârekiyye denilmiştir. Hattâbiyye'nin bir kısmı Ebû'l-Hattâb öldürüldükten sonra Muhammed b. İsmâil'in imâmetini benimseyerek³⁰ bu harekete katılmıştır. Mübârekiyye'nin bu en erken döneminde hangi fikirleri savunduğu ve sonraki gelişiminin nasıl olduğu noktasında güvenilir bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Karâmita'nın ortaya çıktığı III./IX. asrın ikinci yarısının başlarında Mübârekiyye'nin varlığını devam ettirdiğini, Fatımî ve Karmatî İsmâilîleri'nin bu fırkanın devamı olduğunu görmekteyiz.³¹

db | 207

Kummî ve Nevbahtî Karâmita'nın Mübârekiyye'den ayrıldığını ve bu isimle adlandırılmasının nedeninin Kûfe Sevadı'nda yaşayan ve Karmataveyh (Karmatûya) denen reislerinden kaynaklandığını öne sürmüşlerdir.³² Bu Karmataveyh, diğer kaynaklarda Hamdan Karmat olarak geçen ve III./IX. asrın ikinci yarısında Irak'ta faaliyette bulunan kişidir. Şu halde İlk İsmâilîliğin ana gövdesi başlangıçta Mübârekiyye olarak bilinmiş; sonraki süreçte Fatımîler ve Karmatîler Mübârekiyye'nin iki kolunu oluşturmuştur. Ancak 286/899 yılındaki Fâtımî-Karmatî bölünmesinden sonra hareket için Mübârekiyye ismi yerine Fâtumiyye, Karâmita, Bâtuniyye,

²⁹ Bu fırkalar için bkz. Sa'd b. Abdillâh el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şiî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, Çev. H. Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-R. Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 194-218; Ebû Abdullâh Ca'fer İbn Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. W. Madelung-P. Walker, London, 2001, 35-36; Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Serâir ve Esrâru'n-Nurekâ*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1984, 248-254.

³⁰ Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 197-200.

³¹ 246/860 yılında ölen Ressî'nin Mübârekiyye'den bahsetmesi fırkanın Karmatîler'in ortaya çıkışından önce bilindiğini göstermektedir. Bkz. Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860), *Mecmû'u Kütüb ve Resâil*, Thk. A. A. Cedebân, Yemen, 2001, 534.

³² Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

İsmâiliyye gibi isimler tercih edilmeye başlanmış; Mübârekiyye ismi kullanılmamıştır.

İsmâîlîliğin teşekkülü ile ilgili rivayetlerde merkezî bir yer edinen İsmâîl'in, İsmâîlî fikirlerin oluşumundaki tarihî rolü çok net değildir. Onunla ilgili rivayetlerin satır aralarından İsmâîl'in siyasî birtakım faaliyetlerde bulunduğunu ve bu faaliyetleri neticesinde Abbasîlerce hapse atıldığını anlamaktayız.³³ Onun Hattâbiyye gibi aşırı Şîî çevrelerle irtibat halinde olması³⁴ hapse atılmasının muhtemel nedeni olmalıdır. Mübârekiyye'ye göre İsmâîl'den sonra imamete oğlu Muhammed geçmiştir. Onun Hârûn er-Reşid ve Memun dönemlerinde Kerh, İsfahan ve civar şehirlere kendi adına davette bulunduğu mektuplar gönderdiği; bu mektuplardan birisinin halife Mem'un'un eline geçtiği rivayeti³⁵ doğruysa onun özellikle doğu bölgelerinde örgütlendiği söylenebilir.

İsmâîlî kaynaklara göre Muhammed b. İsmâîl, Abbasî halifesi Mansur döneminin sonuna kadar çoğunlukla dedesi Câfer es-Sâdık'ın evinde gizlenmiş, onun varlığını imamın çok yakınındakiler dışında kimse bilmemiştir.³⁶ Daha sonra Abbâsîler'in kendisini yakalamasından endişe ederek merkezden uzak bölgelere kaçmıştır. Önce Rey'e; oradan da Cebel bölgesindeki Nihavend kalesine gitmiş; halifenin onu takip etmesi üzerine Sabur'a gitmiştir.³⁷ Muhammed b. İsmâîl civar bölgelerde daveti yaydıktan sonra³⁸ Hârûn er-Reşid ya da Memun döneminde³⁹ ölmüş ve Fergana'ya defnedilmiştir.

Muhammed b. İsmâîl sonrası Mübârekiyye'nin tarihiyle ilgili bilgilerimizin hemen tamamı sonraki İsmâîlî kaynaklara dayanmaktadır. Muhammed b. İsmâîl ile Ubeydullah el-Mehdî arasındaki II./VIII. asrın ikinci yarısı ile III./IX. asrın sonlarını kapsayan döne-

³³ Muhammed b. Ömer el-Keşî (IV./X. asrın ortaları), *İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl*, Thk. Mehdi er-Recâi, Kum, 1404, 514.

³⁴ El-Keşî, *Rical*, 612.

³⁵ Hibetullah İbn Ebî'l-Hadîd (656/1258), *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, Kum, 1404, XVI, 111.

³⁶ İdris b. 'Imâduddîn el-İdrisî (872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986, IV, 351-352.

³⁷ El-İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 353-356.

³⁸ Hulvânî ve Ebû Süfyan'ı davet için Mağrib'e gönderen odur. Bkz. Ârif Tâmir, *Ubeydullah el-Mehdî*, Dâru'l-Mesîre, Beyrut, 1990, 29.

³⁹ Geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005, 58-59. Daftary onun Hârûn er-Reşid dönemi ya da 179/795'ten hemen sonra öldüğü kanısındadır. Bkz. Farhad Daftary, "The Earliest İsmâîlîs", *Arabica*, 38, (1991), 227.

me sonraki İsmâîlîlerce “Gizli Davet Dönemi” adı verilmiştir. Gizli davet döneminin ilk imamı olan Abdullah er-Radî, Muhammed b. İsmâîl’in oğludur. Babasının ölümünden sonra Nihâvend’e dönmüş; ancak Abbasî tehlikesi artınca yerine oğlunu vekil bırakarak gaybete girmiştir. Abdullah, 32 dâisi ile birlikte Deylem’e gelerek yerleşmiş, bu dönemde imamın gerçek kimliğini sadece en yakın dâîleri bilmiştir. İmam Abdullah kardeşi Ali’nin Abbasîlerce öldürülmesi üzerine Ehvaz’dan hareket ederek Samarra’ya varmış, daha sonra tüccar kılığında Selemiye’ye yerleşmiştir.⁴⁰ Abdullah kalan ömrünü Selemiye’de geçirmiş ve yerine oğlu Ahmed’i vasiyet ettikten sonra burada ölmüştür.⁴¹

Abdullah’ın yerine geçen oğlu Ahmed, Selemiye’den etrafa dâîler göndererek daveti güçlendirmiştir. İmam Ahmed, gizlilik ve takiyye içerisinde bazen Kûfe ve Deylem’e, bazen Selemiye’ye, bazen da Asker Mükrem’e giderek davetin yayılmasına katkıda bulunmuştur. İmam Ahmed, Selemiye’de ölmüş ve buraya gömülmüştür.⁴² Ahmed’in yerine geçen Hüseyin de daveti gizlice yürütmeye devam etmiştir. Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl’ı Yemen’e dâî olarak gönderen odur. Hüseyin’in ölümü yaklaşınca Saîdü’l-Hayr lakaplı kardeşi Muhammed’i, henüz çocuk olan oğlu Mehdî Billâh’a (Ubeydullah el-Mehdî) vasi tayin etmiş ve Mehdî’yi ona teslim etmiştir. Ubeydullah büyüyünce davetin başına geçmiştir.⁴³

4. Karmatîliğin Ortaya Çıkışı ve Yayılışı

a) Karmatîliğin Ortaya Çıkışı

Karmatî hareketin ortaya çıkışı ile ilgili olarak kaynakların hemen tamamının uzlaştığı nokralardan birisi, Kûfe Sevadı’nda ilk kez Hüseyin el-Ehvâzî adlı İsmâîlî bir dâînin davette bulunduğudur. Hüseyin, Selemiye’den Kûfe Sevadı’na⁴⁴ 261/874 yılı civarında gönderilmiştir.⁴⁵ Ehvâzî başlangıçta züht ve takvaya dayalı bir ha-

⁴⁰ El-İdrisî, ‘Uyûnu’l-Ahbâr, IV, 366.

⁴¹ Ahmed en-Nisâbü’rî (V./XI. asrın başları), *İstitâru’l-İmâm*, Nşr. S.Zekkâr, *Ahbârü’l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 273. Gâlib’e göre onun ölümü 212/827 yılı civarında gerçekleşmiştir. Bkz. M. Gâlib, *el-Karâmita beyne’l-Medd ve’l-Cezr*, Beyrut, Trz., 163.

⁴² El-İdrisî, ‘Uyûnu’l-Ahbâr, IV, 394.

⁴³ En-Nisâbü’rî, *İstitâru’l-İmâm*, 273–274; el-İdrisî, ‘Uyûnu’l-Ahbâr, IV, 403.

⁴⁴ El-Makrizî, *Mukaffâ*, 590.

⁴⁵ Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedîm (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhîm Ramadan, Beyrut, 1994, 233. Ehû Muhsin’in rivayetinden onun 264/877 civarında buraya gelmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü’l-Ereb*, XXV, 191.

yat sürerek kendisini insanlara sevdirmiş, daha sonra Ehl-i Beyt'ten bir imama davet ettiğini iddia etmeye başlamıştır. O dindarlığı, tevazusu ve emanete gösterdiği hassasiyetle halk arasında şöhret kazanmıştı. Kendisine katılan her fertten imam adına bir dinar alıyordu.⁴⁶ Ehvâzî'nin belde halkına elli vakit namaz emretmesi işlerin yavaşlamasına sebebiyet vermişti. Köy halkının çoğunun emrinde çalıştığı Heysem isimli Ağa, işlerin yavaşlamasının sebebinin araştırınca ona Ehvâzî'nin hikâyesi anlatıldı. Bunun üzerine Heysem onu hapse attı ve öldürmeye karar verdi. Heysem içki içip sarhoş olunca hizmetçilerinden birisi Ehvâzî'yi serbest bıraktı. Bu olay köy halkı arasında duyulunca onun göğe yükseltildiğini iddia ettiler. Başka bir nahiyede ortaya çıkan Ehvâzî'ye bu olay sorulduğunda, kendisine hiçbir kötülüğün ulaşmasının mümkün olmadığını söyledi. Bu cevap Ehvâzî'yi halk nazarında daha da büyüttü. Daha sonra canından endişe ederek Şam'a kaçtı, bir daha da izine rastlanmadı.⁴⁷

Hüseyin el-Ehvâzî'nin bölgeden ayrılmasından sonra yerine evinde kaldığı baş dâisi Hamdan b. El-Eş'as el-Karmat geçmiştir.⁴⁸ Hamdan Karmat'ın davetin başına geçmesi 260–270/873–883 yılları civarında gerçekleşmiş olmalıdır.⁴⁹ Davet Kûfe Sevadı'nda bölge valisi Ahmed b. Muhammed et-Tâî'nin bilgisi ve izni doğrultusunda yayılmıştır. Tâî, davete katılanlardan erkek olanlardan aldığı yıllık bir dinar vergiye karşılık Karmatî davetin yayılmasına izin veriyordu.⁵⁰ Hamdan Karmat'ın önemli dâîleri Mihreveyh b. Zikreveyh es-Selmânî, Cülendî er-Râzî, İkrime el-Bâbilî, İshak el-Bûrânî, Utayf en-Nîlî idi.⁵¹ Ancak onun en önemli dâîsi ve yardımcısı Abdan'dı.⁵² Abdan davet işini yürütmüş ve etrafa pek çok dâî göndermiştir. İbn Nedîm'e göre Yemen, Fâris ve Bahreyn dâîlerini Abdan göndermişti.⁵³ Fâris dâîsi Abdan'ın kardeşi Me'mun'dur ve onun ismine izafe-

⁴⁶ Et-Taberî, *Târîh*, X, 24; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 187–188.

⁴⁷ Et-Taberî, *Târîh*, X, 24–25; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 188–189; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 233–235; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 372–374.

⁴⁸ İbn Nedîm, *Fihrist*, 233.

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yatınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009, 153.

⁵⁰ Et-Taberî, *Târîh*, X, 25; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 189.

⁵¹ Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devadârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, 46.

⁵² Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981, 355.

⁵³ İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

ten buradaki davete Me'muniyye denilmiştir.⁵⁴ Abdan'ın oluşturduğu dâîler hiyerarşisinin en tepesinde Hasan b. Eymen, Bûrânî, Velid ve Ebû'l-Fevâris yer alıyordu. Her dâî kendi bölgesinde davette bulunuyor, Abdan ayda bir kez onlarla toplantı yapıyordu.⁵⁵

Abdan'ın yönetimindeki planlı-programlı ve sistemli davet faaliyetleri neticesinde gücü hızla artan Hamdan Karmat, taraftarlarından vergi toplamaya başladı. Onlara öncelikle "Fitre" adını verdiği bir dirhem vergi ödemeyi emretti. Belli bir süre geçtikten sonra "hicret" adını verdiği şahıs başına bir dinarlık vergiyi şart koştu. Aradan belli bir süre geçtikten sonra her fert için yedi dinar olan "bülğa" adlı vergiyi emretti. Bunun ardından Hamdan, taraftarlarına sahip oldukları malların ve giydikleri elbiselerin beşte birini farz kıldı. Daha sonra onlara ülfeti emretti. Ülfet, insanların mallarını tek bir merkezde toplayarak birbirlerine karşı maddî üstünlük sağlamadıkları tek bir örnek (ülfet) olmalarıydı. Onlara yanlarındaki mallara ihtiyaçları olmayacağını, çünkü yeryüzünün tamamının kendilerinin olacağını bildirdi. Hamdan, yeterli güce ulaştıklarını düşündüğünde taraftarlarına bir "Dâru'l-Hicre" yapmalarını emretti. Kûfe Sevadı'ndaki Mühtemâbâz köyünü "Dâru'l-Hicre" olarak seçtiler. Buraya kurdukları kalenin içerisine büyük binalar yaptılar. Dâru'l-Hicre 277/890 yılında tamamlandı ve buraya her taraftan kadın ve erkek hicret ettiler.⁵⁶

Bu esnada İsmâîlî davetin başına geçen Ubeydullah el-Mehdî'nin öğretide birtakım yeni fikirlere yer vermesi Karmat ve taraftarlarının Ubeydullah'a olan bağlılıklarına son vermelerine sebebiyet vermiştir. Ubeydullah'tan önceki eski davet Muhammed b. İsmâîl'in Mehdî olarak geri döneceği tezine dayanıyor; davetin başındaki kişiler de Muhammed b. İsmâîl'in "hucet"i olarak görülyordu. Dâîler biatı Muhammed b. İsmâîl adına alıyorlar ve onun zuhuru için mal topluyorlardı.⁵⁷ Hamdan Karmat'a yeni öğretiyile ilgili bir mektup gelince baş dâîsi Abdan'ı Selemiye'ye göndererek davette niçin değişikliğe gidildiğini öğrenmesini emretti. Abdan, Selemiye'ye geldiğinde Hucetin oğlu Ubeydullah el-Mehdî, Abdan'a kendisinin ve atalarının gerçekte hucet değil imam oldukla-

⁵⁴ Muhammed ed-Deylemî (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtuniyye ve Butlânihî, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz., 21.

⁵⁵ El-Makrizî, *İttiâz*, 209.

⁵⁶ E-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 193-229; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 48-53.

⁵⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216; 228.

rını; Muhammed b. İsmâîl'in imamların gerçek kimliğini gizlemek için suni olarak öne sürüldüğünü söyledi. Bunun üzerine Karmat, Abdan'a dâîleri toplamasını ve davete son vermesini emretti. Emre riayet eden Abdan kendi bölgelerindeki daveti sonlandırdı. Bu olay 286/899 yılında gerçekleşmişti.⁵⁸ Bunun üzerine Tâlikan'daki Fâtımî dâîsi, Hamdan'ın dâîlerinden Zikreveyh b. Mihreveyh'i Irak dâîsi olarak atadı ve Abdan'ı öldürmelerini istedi. Zikreveyh'in adamları Abdan'ı geceleyin öldürdüler.⁵⁹

Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmet iddiasında bulunup öğretide birtakım değişiklikler yapmasıyla İsmâîlî davet ciddi bir krizin içine düşmüştür. Bölgelerde davette bulunan dâîler bu yeni durum karşısında farklı tepkiler geliştirmişlerdir. Mansûr el-Yemen ve Ebû Abdullâh eş-Şîrî'nin Ubeydullah'ın iddialarını kabul ettikleri ve davetin önderlerine bağlı kalmayı sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Irak, Bahreyn ve Horasan-Mâverâünnehir'deki dâîler ise eski öğretiyeye sadık kalmışlardır. Suriye'deki Zikreveyh ve Yemen'deki Ali b. Fadl başlangıçta davet merkezine itaate devam ederken, daha sonra merkezî davete karşı çıkmışlardır.⁶⁰ Bu tarihten sonra Karâmîta kavramı, Ubeydullah'ın iddialarına karşı eski öğretiyi savunanları belirtmek için ad olarak kullanılmıştır.⁶¹ Bu dönemde Karmatîler, Ubeydullah'ın imametini benimseyenlere oranla çoğunluktaydılar.⁶² Merkezî liderlikten yoksun olan bu Karmatî topluluklar çok geçmeden İsmâîlî öğretide var olan Mehdi beklentisini kendilerine yönlendirmeye; şeriatın neshi ve kıyametin ilanı gibi öteden beri savunulan iddiaları pratikte uygulamaya koyulmuşlardır.⁶³

b) Irak'ta Karmatîlik

Bölünmenin ardından Hamdan Karmat gizlendikten sonra bir daha ortaya çıkmamıştır. Abdan da öldürülünce onlara bağlı dâîler kendi bölgelerinde daveti sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu dâîler önderleri Hamdan ve Abdan gibi Fatımîler'in yeni iddialarına karşı

⁵⁸ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–232.

⁵⁹ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. S. M. Stern, "Abdân", *Encyclopaedia of Islam*, (Nem Edition), C. I, (E. J. Brill 1986), 96.

⁶⁰ Krş. Wilferd Madelung, "İsmâ'îlîlik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), 284.

⁶¹ Daftary, "The Earliest İsmâ'îlîs", 241; Walker, *Philosophical Shiism*, 11; Shin Nomoto, *Early İsmâ'îlî Thought on Prophecy According to the Kitâb al-İslâh by Abû Hâtim al-Râzî*, Ph. D. Diss., McGill University, Montreal, 1999, 82.

⁶² Akbaralli Meherally, *A History of the Agakhani İsmailis*, Canada, 1991, 109.

⁶³ Krş. Daftary, *İsmaililer*, 160; Wilferd Madelung, "Das İmamat in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der İslam*, XXXVI, (1961), 65, 71–73.

çıkma devam ederek onlarla her türlü ilişkiyi kesmişlerdir. Abdan'ın öldürülmesinden sonra yeğeni İsa b. Musa Karmatîler'in bir kısmına önderlik ederek davetin Irak'ta yaşamaya devam etmesini sağlamıştır.⁶⁴ Irak Karmatîleri'ni yönlendiren ikinci önemli merkez özellikle Cezîre bölgesine ve Bağdad'a dâîler gönderen Rey'dir.⁶⁵

Irak'taki Karmatîler'in önde gelen dâîilerinden birisi 295/907 yılı civarında ayaklanan Ebû Hâtim ez-Zuttî'dir. Taraftarlarına soğan, sarımsak, pırasa ve turp gibi şeyleri yemeyi yasakladığı için onun grubuna "Bakliye" adı verilmiştir.⁶⁶ Bu ad daha sonra Muhammed b. İsmâîl'in Mehdîliğine inanmayı sürdüren Güney Irak Karmatîleri'nin tümü için kullanılır olmuştur.⁶⁷ Ebû Hâtim yaklaşık bir yıl Sevad bölgesinde kaldıktan sonra ortadan kaybolmuş, Kûfe Sevadı'ndaki taraftarları onun ardından ihtilafa düşmüşlerdir.⁶⁸

316/928 yılında Bahreyn davetinin lideri olan Ebû Tâhir el-Cennâbî Bağdad'a yürüyerek şehri kuşatmıştı. Bundan cesaret alan Irak'taki Karmatîler Kûfe Sevadı'nda toplandılar. Reisleri Mesut b. Hureys, Ebû Seyyid'in Karmat lakaplı oğlu ve Abdan'ın kız kardeşinin oğlu İsbâ b. Mûsâ idi.⁶⁹ Sayıları on binden fazla olan Karmatîler Vâsıt Sevadı'nda toplanarak Vasit emirini yendiler.⁷⁰ Bu esnada halifenin Bağdad'dan Kûfe'ye gönderdiği ordu ile yapılan savaşta Karmatîler kaybettiler.⁷¹ El-Muvaffakî'de bulunan Hureys b. Mes'ud burada bir Dâru'l-Hicre inşa ederek etrafı yağmalamaya, insanları esir almaya ve öldürmeye başladı. Bunun üzerine halife Muktedir, Hureys'in üzerine Harun b. Garib'i gönderdi. Harun buradaki Karâmîta'yı ortadan kaldırdı.⁷² 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 çoğu Acemdi ve Kûfe'deki Tafuf sakinleriydi.⁷³

⁶⁴ Daftary, *İsmaililer*, 161.

⁶⁵ Bkz. İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.

⁶⁶ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90; M. S. G. Hodgson, "Bakliye", *Encyclopaedia of Islam*, C. I, (E. J. Brill 1986), 962.

⁶⁷ Daftary, *İsmaililer*, 165.

⁶⁸ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 276; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 90.

⁶⁹ Et-Taberî, *Târîh*, X, 119; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 354.

⁷⁰ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmîta*, 223; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294.

⁷¹ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294-296.

⁷² Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî, Târîhu't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed E. İbrâhîm, Kâhire, 1967, XI, 119; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 156.

⁷³ El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 355.

316/928 yılındaki Bağdad kuşatmasında başarısız olan Bahreyn Karmatîleri'ne paralel olarak Irak Karmatîleri'nin siyasi güçleri de zayıflamaya başlamıştır. Zaten dağınık durumda olan ve farklı merkezlerden yönetilen Irak Karmatîleri bu başarısız isyanın ardından iyice dağılarak yerel gruplar halinde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Onlar artık Bağdad'daki siyasî mücadelelerde askeri güç olarak farklı gruplar içerisinde yer alıyorlar ve bu sayede ekonomik kazanç elde etmeye çalışıyorlardı.⁷⁴ Irak'taki Karmatî davet özellikle Bahreyn'deki hareketin zayıflamasına bağlı olarak zamanla Fatımî karnada kaymış; özellikle IV./X. asrın ortalarından itibaren Fâtımî halifesi Muiz döneminde Fâtımî etki artmaya başlamıştır. Kadı Abdülcebbâr'ın kendi döneminde pek çok Fâtımî dâîsinin Irak'ta davette bulunduğuna işaret etmesi⁷⁵ IV./X. asrın sonlarında bölgede Fâtımî davetin oldukça güçlendiğinin bir işaretidir.

c) Suriye'de Karmatîlik

Bölünmenin ardından Abdan'ın dâîlerinden Zikreveyh'in Abdan'ı öldürttüğü duyulunca Abdan'ın taraftarları intikam almak için onu aramaya başlamışlar; bunun üzerine Zikreveyh 286/899 yılında gizlenmiştir.⁷⁶ Zikreveyh, Abdan'ın adamlarından korkusu yüzünden 289/902 yılına kadar gizlenmiş, bu esnada Ubeydullah'a bağlı kalmaya devam etmiştir. Rivayete göre bu tarihten itibaren, Zikreveyh'in oğlu Ebû'l-Kâsım Yahyâ'nın, kendisine bağlı olduğu Fâtımî dâîsi Ebû'l-Hüseyin tarafından azledilmesi üzerine Zikreveyh ve oğullarıyla Ubeydullah el-Mehdî'nin arası açılmıştır. Kardeşleriyle Selemiye'ye gidip Ubeydullah'ı öldürmeye karar veren Yahya, oraya geldiğinde Ubeydullah'ın şehri terk etmiş olduğunu görmüştür.⁷⁷ Daha sonra Dimeşk'i muhasara ettiyse de halifenin gönderdiği yardımlarla zorda kalan Yahya, yapılan savaşta ölmüştür. Yahya'nın ölümünden sonra taraftarları onun emri doğrultusunda kardeşi Hüseyin'in etrafında toplandılar.⁷⁸ Hüseyin Hama, Maarratünnu'mân, Baalbek ve diğer beldeleri ele geçirip yağmaladıktan sonra Selemiye'ye yürüdü.⁷⁹ Hüseyin, Selemiye'de 291/903 yılından itibaren dört ay Ubeydullah'ın dönüşünü bekledi.⁸⁰

⁷⁴ Örnek olarak bkz. Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 143–144; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, VIII, 235.

⁷⁵ Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerîm Osman, Beyrut, Trz., II, 610–611.

⁷⁶ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. Stern, "Abdân", 96.

⁷⁷ El-Nisâbü'rî, *İstîtâru'l-İmâm*, 275.

⁷⁸ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 197–198.

⁷⁹ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 198; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VII, 437.

⁸⁰ El-Nisâbü'rî, *İstîtâru'l-İmâm*, 280.

Ubeydullah'ın dönüşünden ümidini kesmiş olan Hüseyin, Ubeydullah'ın evine girerek cariyesi ve oğlu Muhammed dâhil 88 kişiyi öldürdü.⁸¹ Bu esnada Abbasî halifesi Müktefî Muhammed b. Süleyman komutasındaki orduyu Hüseyin'in üzerine gönderdi.⁸² Hüseyin'in gönderdiği ordu Abbasîlerle yapılan savaşı kaybetti.⁸³ Bunun üzerine Hüseyin, Selemiy'e uzaklaştı. Ancak Dâliye'de yakalanarak Bağdad'da 291/903 yılında idam edildi.⁸⁴

Zikreveyh, oğlu Hüseyin'in öldürülmesinden sonra 293/905 yılına kadar davetini gizlice sürdürmeye devam etmiştir. Hüseyin'in öldürülmesinden sonra Zikreveyh tarafından görevlendirilen Ebû Ğanim Nasr, Abbasîlerle baş edemeyeceklerini anlayan Karmatîler'den Kelb kabilesine mensup olanların bazılarınca öldürerek, başı halifeye gönderildi. Ebû Ğanim'in öldürülmesi üzerine Zikreveyh tarafından gönderilen dâisi Kâsım b. Ahmed, onlara zühur vakitlerinin geldiğini bildiriyordu. Kûfe'yi buluşma yeri olarak belirledi ve 293/905 yılı kurban bayramı sabahı güneş doğmadan Kûfe'ye hareket etmelerini emretti. Belirlenen tarihte Kûfe'ye saldıran Karmatîler yenilerek Kadisiye'ye doğru çekildiler. Bu arada harekete geçmiş olan Zikreveyh ile Kâsım'ın taraftarları Suâr'da birleştiler. 294/906 yılında halifenin gönderdiği ordu Kadisiye'de Karâmîta ile karşılaştı ve ikinci gün Karâmîta'yı yendi. Zikreveyh yaralı olarak esir edildi ve beş gün sonra öldü.⁸⁵

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 kalmamıştır. Onun hareketi mahallî düzeyde kalmış, sınırlı bir başarı elde edebilmiştir. Kaldı ki hareketin, her ne 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, adaletsizlikleri sona erdirecek bir

⁸¹ El-Nisâbü'rî, *İstîrâ'u'l-İmâm*, 280–281.

⁸² Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmîta*, 200; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 399; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, VII, 439; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 348.

⁸³ Et-Taberî, *Târîh*, X, 11; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmîta*, 200; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, 399; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, VII, 439.

⁸⁴ Et-Taberî, *Târîh*, X, 11–14; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmîta*, 201–202; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 251–256; İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil*, VII, 442–443.

⁸⁵ Et-Taberî, *Târîh*, X, 122–134; Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmîta*, 203–210.

Mehdî'nin ya da imamın zuhur edeceğine olan inançlarıdır. Ancak Mehdî ya da imam olarak sunulan Zikreveyh öldürülüp hareketin gücünü kendisinden aldığı vurgun ve talan ortadan kalkınca bölgede hareket hızla etkisini yitirmiştir.

d) Bahreyn'de Karmatîlik

Bahreyn'e İsmâilî daveti ilk getiren dâî, muhtemelen Yemen dâisi Mansûr el-Yemen tarafından⁸⁶ 273/886 yılı civarında gönderilmiş olan⁸⁷ Ebû Zekeriya Yahya b. Mehdî es-Samâmî'dir.⁸⁸ Ancak Ehvaz'a bağlı Cennâbeli Ebû Saîd el-Cennâbî de Hamdan Karmat tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmiştir.⁸⁹ Her iki dâî, her ne kadar farklı bölgelerden gönderilmiş olsalar da, Katifte bir müddet birlikte davette bulunmuşlar; daveti güçlendikten sonra Ebû Saîd, Ebû Zekeriya'yı öldürmüştür.⁹⁰ Ebû Saîd'in, Ebû Zekeriya'yı öldürmesi Fatımî-Karmatî bölünmesinin gerçekleştiği 286/899 yılı civarında gerçekleşmiş olmalıdır. Zira Ebû Saîd bölünmenin ardından Fatımî otoritesine karşı çıkmışken,⁹¹ Ebû Zekeriya kendisini Bahreyn'e gönderen Mansûr el-Yemen'e sadık kalarak Fâtımîler'e bağlılığını sürdürmüştür. Bu nedenle Ebû Saîd onu ortadan kaldırarak tüm Bahreyn'in tek sahibi olmuştur. Ebû Saîd'in Bahreyn'de harekete geçmesi 285/898 yılı sonları ya da 286/899 yılı başlarında olmuştur.⁹² O, Bahreyn'in köy ve kasabalarını tek tek ele geçirmiş, Hecer'e iki mil mesafedeki Ahsa'ya bir kale inşa ederek kendisine katılan kabileleri buraya yerleştirmiştir. Ebû Saîd 287/900 yılından kısa bir süre sonra⁹³ Hecer'i ele geçirerek şehri ve kalesini harap etmiş, böylece Bahreyn'in ana şehri, Ebû Saîd'in kurduğu Ahsâ olmuştur.⁹⁴

⁸⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da'Ve*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970, 47.

⁸⁷ Krş. Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, 661.

⁸⁸ Krş. Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 192; El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233; El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 349; Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, 78.

⁸⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *el-İber fî Haberi men Ğaber*, Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd, Beyrut, 1985, I, 411.

⁹⁰ Krş. Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 193; El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.

⁹¹ Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1939, 295; El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 75.

⁹² Bkz. Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmuta*, 192; el-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 262; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VII, 322; ez-Zehebî, *el-İber*, I, 411.

⁹³ El-Mes'ûdî, *Mürûc*, IV, 264.

⁹⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 236-238; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 56-57.

Ebû Saîd ölmeden önce Ahsâ, Katif ve Tâif tamamen Karmatîler'in hâkimiyetine girmişti. O, 301/913 yılında Sicilyalı kölesi tarafından öldürüldü.⁹⁵ Ebû Saîd, kendi yerine küçük oğlu Ebû Tahir büyüyene kadar diğer oğlu Saîd'in geçmesini vasiyet etmişti. Babasının ölümünün ardından başa geçen Saîd, 305/917 yılında yönetimi kardeşi Ebû Tâhir'e teslim etti.⁹⁶

310/922 yılına kadar Bahreyn Karmatîleri önemli bir faaliyette bulunmamış, ancak yavaş yavaş ciddi bir Mehdî krizini de yaşama-ya başlamışlardı. Zira 316/918 yılı civarında ortaya çıkacağını iddia ettikleri Mehdî'nin gelme vakti yaklaşmıştı. Onlar Mehdî'nin gelmesini Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğünün ortadan kalkmasına bağlamışlar; bu nedenle 310/922'li yıllardan itibaren Hz. Muhammed'in şeriatının uygulayıcısı Abbasîler'in hükmüne son verecek birtakım icraatlarda bulunmaya başlamışlardır. Onlar, ganimet elde etmek ve İslâm şeriatının en önemli ibâdetlerinden birisi olan haccı engelleyerek şeriatın yürürlüğünü fiilen ortadan kaldırmak için 312/924 yılının ilk günlerinde hacdan dönen ilk kabileye saldırarak büyük bir yağma ve talanda bulundular.⁹⁷ 312/924 yılında Karmatîler'in saldırısından dolayı hiç kimse Irak'tan ve Irak yolundan hacca gidemedi.⁹⁸ 313/925 yılında Ebû Tâhir hacılara bir geçiş vergisi koyarak onların hac yapmalarına izin verdi. 315/927 yılı girdiğinde Ebû Tâhir Ahsâ'dan hareket ederek Kûfe'yi ele geçirdi. Yusuf b. Ebî's-Sâc ile yaptığı savaşı kazanarak Yusuf ve ashabının çoğunu esir aldı. Bağdad'ı ele geçirmek için harekete geçen Ebû Tâhir, Zebara nehri üzerindeki köprü kesilmiş olduğu için karşıya geçemeyerek Enbar'a geri döndü.⁹⁹ Bağdad'ı ele geçirmek ve İslâm şeriatını ortadan kaldırmak için büyük uğraş veren Ebû Tâhir, başarılı olamayarak 317/929 yılının ilk günlerinde Ahsâ'ya döndü. İslam şeriatını ortadan kaldırmak için giriştiği eylemlere bu saldırıyla son vermeyen Ebû Tâhir, bu saldırının hemen ardından 317/929 yılında Mekke'ye girerek Mekke emiri ve beraberindekileri kılıçtan geçirmişti. Hacıların bir kısmını öldürerek cesetlerini zezem kuyusuna

⁹⁵ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmta*, 211; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 243-244.

⁹⁶ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 244; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 62.

⁹⁷ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmta*, 212-214; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 346; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 121-127.

⁹⁸ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmta*, 217; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 346-347; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 285-287; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 131-132.

⁹⁹ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmta*, 218-220; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 348-349; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 287-293; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 136-146.

atmış, Kâbe'nin kapısını sökmüş ve örtüsünü alarak ashâbı arasında paylaşmış, Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya götürmüştür.¹⁰⁰

Ebû Tâhir Bağdad'ı işgal etmek için çıktığı bu en büyük seferini ekonomik etkenlerden ziyade İslam şeriatını ortadan kaldırmak ve Mehdî'nin zuhurunu kolaylaştırmak için yapmıştı.¹⁰¹ Bağdad kuşatmasının başarısızlıkla sonuçlanması Onu Veliyullah ve Hucetullah olarak gören taraftarları arasında hayal kırıklığı yaratmıştır. Zira Ebû Tâhir onlara Bağdad'ın alınarak İslam şeriatının tamamen ortadan kalkacağını ve Mehdî Muhammed b. İsmâil'in zuhur edeceğini vaat etmişti.¹⁰²

Ebû Tâhir Karmatî topluluklarınca Allah'ın velîsi, huceti ve Mehdî'nin halifesi olarak görülmüştür. Ebû Tâhir dönemindeki Karmatîler de kendilerini Mehdî'nin ashâbı ve ona davet edenler olarak görmekteydiler. Dönemin Irak Karmatîleri Mehdî'nin Bahreyn'den çıkacağına inanmış olmalı ki Ebû Tâhir'in 316/928 yılındaki Bağdad kuşatmasının ardından "Zuhurundan önce Mehdî'nin beldesine hicret ederiz" diyerek onunla Ahsâ'ya dönmüşlerdir.¹⁰³ Bahreyn Karmatîleri, Mehdî'nin zuhur vaktinin geldiği yönündeki bu aşırı beklentilerinin bir sonucu olarak bir Mehdî kriziyle karşı karşıya kalmışlardır. 319/931 yılında Kûfe'den dönerken esirler arasında olan Zekeriya el-İsfahânî sözünün güzelliği ve bilgisiyle Ebû Tâhir'in beğenisini kazanmıştı. Bunun üzerine onun bekledikleri Mehdî olduğunu düşünen Ebû Tâhir, ona itaat etmiş¹⁰⁴ ve 319/931 yılında yönetimi ona devretmiştir.¹⁰⁵ Ebû Tâhir bir başkasını Mehdî olarak kabul etmek yerine kendisini öne sürseydi muhtemelen hiçbir itiraz görmezdi. Zira ashâbının içerisinde onu İlah, Mesih, Mehdî ve nebi olarak görenler vardı.¹⁰⁶ Şu halde Ebû Tâhir'in, Zekeriya el-İsfahânî'yi Mehdî olarak kabul etmesi bazı araştırmacıların iddia ettiği gibi bir kurgunun parçası değil, tamamen itikadî nedenlere dayanmaktadır. Mehdî olarak ondan beklenen, tüm şeriatları kaldırarak bu şeriatların bâtinî hakikatlerini

¹⁰⁰ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 221–224; Ali b. Muhammed el-Alevî (327/938'den sonra), *Siretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972, 405–406; el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 349–351.

¹⁰¹ Onu destekleyen İsa b. Mûsâ "Devlet kurmak için gelmedik; şeriatı kaldırmak için geldik." diyordu. Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

¹⁰² Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 381.

¹⁰³ Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 381, 388.

¹⁰⁴ Arîb el-Kurtubî, *Sıla*, XI, 140.

¹⁰⁵ El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh*, 355; el-Bîrûnî, *el-Âsâru'l-Bâkiye*, 213.

¹⁰⁶ Ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 14.

açığa çıkarmasıydı. Bu sayede Karmatîler dünya hapisanesinden kurtulmaları için gerekli olan ilahî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilahî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtik zannettikleri kişinin Mecusîliğin ilkelerini ihya edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatayı anladılar ve onu öldürdüler.¹⁰⁷

Zekeriya el-İsfahânî olayı Bahreyn Karmatîleri'nin otoritesine çok ciddi bir darbe vurmuştur. İsfahânî'nin öldürülmesinden sonra Karmatîler eski öğretilerine geri dönerek Mehdî'nin gelişini beklemeye ve Mehdî'ye davet etmeye devam ettiler. Ancak Ebû Tâhir gerek Bahreyn'deki gerekse Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Karmatîler nezdinde eski saygınlığını kaybetmişti.¹⁰⁸

İsfahânî olayından sonra otoritesinin sarsıldığını gören Ebû Tâhir, halifeden hacıları emin bir şekilde haccettirme karşılığında kendisine hacı başına bir dinar verilmesini istedi. Halife Râdî bu teklifi kabul etti.¹⁰⁹ Böylece Ebû Tâhir ilk kez 322/934 yılında¹¹⁰ Abbasî iktidarından mal almış oldu.¹¹¹ Muhtemelen halife gelen tepkiler üzerine anlaşmaya son vermiş olmalı ki 323/934 yılında Ebû Tâhir tekrar hacılara saldırmıştır.¹¹² İsteddiği şartlar oluşmayınca Ebû Tâhir 325/936 yılında Kûfe'ye girerek kendisine hac hizmetleri karşılığında hak ettiği ücret verilirse isyan çıkarmayacağını bildirmiştir. Onunla hizmetine karşılık her yıl yüz yirmi bin dinar değerinde mal verilmesi karşılığında anlaşıldı.¹¹³

Ebû Tâhir, 332/943 yılının ramazan ayında öldü.¹¹⁴ Onun ardından devlet üç kardeşi Ebû'l-Abbas Ahmed, Ebû'l-Kâsım Saîd ve Ebû Ya'kûb Yusuf tarafından birlikte yürütülmüştür.¹¹⁵ Vezirlik işini Âlu Senbar ailesi yürütüyordu ve Ebû Tâhir'in yedi tane veziri vardı. Yönetimde Âlu Senbar'ın görüşleri ile Ebû Saîd'in çocuklarının

¹⁰⁷ Krş. Ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 16–17.

¹⁰⁸ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 388–393.

¹⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 394; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 300–301; ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 17.

¹¹⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 245–246.

¹¹¹ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 394–395.

¹¹² Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 224–225; el-Mes'ûdî, *et-Tenbih*, 353–354.

¹¹³ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 301–302; el-Hemedânî, *Tekmile*, XI, 307.

¹¹⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Zehabî, *el-İber*, II, 42.

¹¹⁵ İsmâ'il b. 'Umer İbn Kesîr (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mısır, Trz., XII, 209.

görüşleri eşit değerdeydi. Bir karar almak istediklerinde Cer'â denen yere çıkararak burada şura ile karar alıyorlardı.¹¹⁶

Ebû Tâhir'in son dönemlerinde Abbasîler'le kurulan iyi ilişki kendisinden sonra da genel olarak sürdürülmüş; Hacerü'l-Esved'in iadesi bu yakınlaşmayı daha da kuvvetlendirmiştir. Karmatîler 317/929 yılında Mekke'ye yaptıkları baskında aldıkları Hacerü'l-Esved'i 339/950 yılında herhangi bir maddi karşılık beklemeksizin iade ettiler.¹¹⁷ Hacerü'l-Esved'in Ahsâ'ya getirilmesi Mehdî'nin zuhur edeceği ve İslam şeriatını yürürlükten kaldıracağıyla ilgili beklentinin zirvede olduğu bir dönemde İslam çağının sona erişinin sembolik bir işareti olarak gerçekleştirilmiştir.¹¹⁸ Bu anlamda Hacerü'l-Esved'in iade edilmesi, Mehdî'nin zuhurunun yakın olduğu ve İslam şeriatının yürürlüğünün kılıç zoruyla ortadan kaldırılması gerektiği iddialarından vazgeçildiği anlamına gelmektedir. Artık Bahreyn Karmatîleri İslam şeriatını ve hükmünü kaldırmayı kendi görevleri olmaktan çıkarmışlar, bu görevi Mehdî'ye havale etmişlerdir.

220| db

375/985 yılında Karmatîler, Bağdad temsilcileri Ebû Bekr b. Şâheveyh'in Samsamuddevle tarafından tutuklanması üzerine Kûfe üzerine harekete geçtiler. Ancak Samsamuddevle'nin ordusuyla yaptıkları iki savaşı da kaybederek ciddi bir itibar kaybına uğradılar.¹¹⁹ Onların zayıflıklarını gören Esfar, 378/988 yılında Karmatîler'i Ahsâ'da kuşattı. Yapılan savaşta Karmatîler'in komutanları öldürüldü ve mağlup oldular. Esfar, Ahsâ'dan Katife yürüdü ve burada Karmatîler'e ait ne kadar köle, mal ve sürü varsa hepsini Basra'ya götürdü.¹²⁰ Bu tarihten sonra Bahreyn Karmatîleri ciddi bir güç olmaktan çıkmıştır. 469/1076 yılında Artuk Bey babası Aksak'la birlikte Ahsâ'ya vardı. Artuk Bey, bölgede Karmatîler'e düşman olan Abdullah el-Uyûnî'nin yanına Türkmenlerden iki yüz adam vererek Ahsâ'yı kuşatmaya devam etmekle görevlendirdi. Bahreyn'de bundan sonra Abdullah'ın önderliğinde Uyûnîler hanedanlığı kuruldu ve Bahreyn Karmatî Devleti sona erdi.¹²¹

¹¹⁶ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, I, 25–26. Krş. Nâsır Hüsrev (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985, 128.

¹¹⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Sâbit b. Sinan, *Ahbârü'l-Karâmita*, 223–226.

¹¹⁸ Krş. Madelung, "İsmâ'îlîlik", 285; Daftary, *İsmâilîler*, 201.

¹¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 41–42; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, VIII, 375.

¹²⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, 54.

¹²¹ Sıbtu İbnü'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbârü'l-Karâmita* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 247.

Bahreyn Karmatîleri'nin Zekeriya el-İsfahânî olayından önceki sosyal ve ekonomik sistemleri tamamen Mehdî beklentisine göre düzenlenmiştir. Ebû Saîd, 287/900 yılında Abbasîler'e karşı elde ettiği zaferden sonra Ahsâ'da ekonomik ve sosyal hayatla ilgili bazı düzenlemelere gitmiştir. Buna göre insanlar kazançlarını Ebû Saîd'e getirip teslim ediyor, bunların hepsi Mehdî adına biriktiriliyordu.¹²² Onun ve oğlu Ebû Tâhir'in taraftarlarından istediği malların tamamı Mehdî adına alınıyordu.¹²³ Dolayısıyla insanlar birikimlerini Mehdî'nin zuhur edip kendilerini kurtuluşa erdireceği beklentisiyle onlara veriyorlardı.¹²⁴ Zekeriya el-İsfahânî olayından sonra Karmatîler yine kendilerini Mehdî'nin ashâbı olarak görüyorlar ve onun zuhur ederek kendilerini kurtuluşa erdireceğine inanıyorlardı. Ancak yeni dönemde Mehdî'nin zuhur tarihi belli olmadığı için insanlar eskisi gibi bütün kazançlarını Mehdî adına devlete vermiyorlardı. Bu dönemde her yıl biriken mallar paylaşılıyor; bu malların sadece beşte biri Sâhibu Zaman olan Mehdî adına ayrılıyordu. Arpa, buğday ve hurma gibi yiyeceklerin ekildiği gelirlî arazileri "Müminler" adını verdikleri taraftarlarına ikta ediyorlardı.¹²⁵

e. Yemen'de Karmatîlik

Yemen'de İsmâîlî daveti Mansûr el-Yemen ve Ali b. Fadl başlatmıştır.¹²⁶ Onlar 268/881 yılı başlarında Yemen'e girerek,¹²⁷ Gulafika'ya geldiklerinde ayrıldılar. Mansûr el-Yemen, Aden-i Lâa'ya giderek davetini burada yaydı. Yemen nahiyelerine, Yemame'ye, Bahreyn'e, Sind'e, Hind'e, Mısır'a ve Mağrib'e dâîler gönderdi.¹²⁸

Ali b. Fadl ise Mansur'dan ayrıldıktan sonra Ceyşân tarafındaki Yâfi Servîn'e giderek burada ikamet etti.¹²⁹ 291/903 yılında Ali b. Fadl Müzeyhira'ya saldırarak şehri aldı.¹³⁰ Daha sonra, 293/905 yılında sırayla Menkes, Dâve, Sana, Şibam ve Mağrib'i ele geçirdi. Aynı yıl Tihame¹³¹ ve Zebid'i ele geçirdi.¹³²

¹²² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 241–242.

¹²³ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 393.

¹²⁴ Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 381, 388.

¹²⁵ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 25. Ekonomik yapı için bkz. Nasır Hüsrev, *Sefername*, 129.

¹²⁶ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 38–42; İdrîsî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 399–402.

¹²⁷ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 42–44; el-İdrîsî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 32.

¹²⁸ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 44–47.

¹²⁹ El-Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İcyüzü*, 60, 67.

¹³⁰ Ali b. Hasan el-Hazrecî (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 620–621.

¹³¹ Bkz. El-Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İcyüzü*, 73–74.

Ali b. Fadl, bölünmenin gerçekleştiği 286/899 yılından sonra Ubeydullah'a itaate devam etmiş ve onun öğretide gerçekleştirdiği değişiklikleri kabul etmişti. Ancak o, 299/911 yılında Ubeydullah el-Mehdî'ye itaati sonlandırdı ve ona itaate devam eden Mansûr el-Yemen'e saldırdı.¹³³ Ali b. Fadl, başlangıçta Ubeydullah'ın iddialarını benimsediğine göre onun temel kaygısı Bahreyn, Irak ve Horasan-Mâverâünnehir'de olduğu gibi eski öğretinin değiştirilmiş olmasından duyulan rahatsızlık olmamalıdır. Mansûr el-Yemen'in mektubuna verdiği cevaptan hareketle¹³⁴ Ali'nin, Ebû Saîd'in başarısını da örnek alarak, kendi adına iktidar olma hırsı içerisine girdiğini söyleyebiliriz. Rivayetler Ubeydullah'ın baş dâisi Firuz'un, imam olma hevesiyle Ali b. Fadl'ın yanına gelmesinin Ali'nin Ubeydullahla olan bağınyı koparmasındaki temel neden olduğunu göstermektedir. Ancak Ali, Firuz'u imam olarak kabul etmek yerine kendisini muhtemelen gaybetteki Muhammed b. İsmâil olarak ilan etmiş ve İslam şeriatını kaldırmıştır.¹³⁵ Ali b. Fadl, Karmatîler içerisinde Mehdîlik iddiasında bulunup İslam şeriatını kaldırdığını öne süren ilk kişidir. Bu iddia temellerini eski İsmâilî öğretide bulmaktadır. Zira eski öğretiye göre, Mehdî Muhammed b. İsmail zuhur edince, İslam şeriatını ortadan kaldırarak tüm şeriatların batınî anlamlarını açıklayacak ve bu sayede insanlık kurtuluşa erecektir.

222 | db

Ali b. Fadl'ın, 303/915 yılında hastalanarak ölmesi üzerine yerine oğlu geçti. Bunu fırsat bilen Esad, Müzeyhira'ya yürüyerek onu 304/916 yılında esir etti ve öldürdü.¹³⁶ Ali b. Fadl'ın kurduğu devlet sona erdi. Ali'nin taraftarları bir daha toparlanamadılar.

f. Horasan-Mâverâünnehir'de Karmatîlik

İsmâilî davetin Cibâl¹³⁷ bölgesi ve Horasan'a girişi muhalif kaynaklara göre III./IX. asrın ikinci yarısında gerçekleşmiştir. Hareketin Esbahan'da 260/873 yılında ortaya çıktığını belirten rivayet

¹³² 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-Esir, *el-Kâmil*, VII, 456.

¹³³ El-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625. Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 377–378; Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî*, 398.

¹³⁴ El-Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 75.

¹³⁵ Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (4./10. Yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Cafer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta, 1942, 195–198; Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 149–150.

¹³⁶ Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî*, 400–404; el-Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 624–626.

¹³⁷ Cibâl bölgesi Isfahan, Hemedan, Kum, Kerec ve Rey civarının adıdır. Bkz. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 260.

¹³⁸ Irak, Yemen, Kuzey Afrika gibi diğer bölgelerde davetin başlamasıyla ilgili rivayetlerle de uyumludur. Ebû Saîd el-Cennâbî, Hamdan Karmat tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmeden önce Güney İran'da görevlendirilmiştir.¹³⁹ Abdan'ın kardeşi Me'mun da Abdan tarafından Fâris'e gönderilmiş; Fâris Karâmitası onun ardından Me'mûniyye olarak adlandırılmıştır.¹⁴⁰

İsmâîlî davetin Cibal ve Horasan bölgesindeki en önemli merkezi Rey'dir. Davet Cibal'e, Horasan'ın pek çok bölgesine ve Azerbaycan'a buradan yayılmıştır. Buraya ilk dâînin Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh tarafından gönderildiği ve isminin Halef el-Hallâc olduğu rivayet edilir.¹⁴¹ Halef III./IX. asrın ortalarında ya da hemen sonrasında davete başlamış olmalıdır. Rey'in Kuleyn¹⁴² köyüne yerleşen Halef, Muhammed ailesinden bir Mehdî'ye davet etmiş ve Mehdî'nin yakında zuhur edeceğini müjdelemiştir. Halef, yöneticilerin kendisinden haberdar olması üzerine Rey'e gitmiş ve 286/899 yılı civarında ölmüştür. İsmâîlî hareketin bölgede Halefiyye olarak bilinmesi¹⁴³ Halef'in Rey'deki başarısını göstermektedir.

Halef'in Kuleyn köyünden ayrılarak Rey'de gizlenmesinden sonra yerine oğlu Ahmed b. Halef geçmiştir. Ahmed, Kuleyn köyünden Gıyas'ı kendi yerine halife olarak atamış;¹⁴⁴ Gıyas Kuleyn'in yerlisi olduğu için kısa sürede önemli başarılar elde etmiştir. Bilgisine güvenen Gıyas, sadece eser yazmakla kalmayıp,¹⁴⁵ kendilerine muhalif olan âlimlerle münazaralara girmiştir. Gıyas'ın şöhretinden rahatsız olan Za'ferânî¹⁴⁶ Mutezile ve Hanefîler'in yoğunlukta olduğu halkı ona karşı kıskırtmıştır.¹⁴⁷ Şartların kötüleştiğini gören Gıyas, yerine Ebû Hâtim er-Râzî'yi bırakarak Horasan'a kaçmış-

¹³⁸ El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 358.

¹³⁹ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 395.

¹⁴⁰ El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 220.

¹⁴¹ Krş. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

¹⁴² Burası Şîî hadîsçisi Kuleynî'nin nispet edildiği yerdir. Krş. S. M. Stern, "The Early İsmâ'îlî Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early İsmâ'îlism* içinde, Leiden, 1983, 193.

¹⁴³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236–237; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 96.

¹⁴⁴ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236–237; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

¹⁴⁵ O, *Kitâbu'l-Beyân* isimli bir eser yazmıştır. Bkz. Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 237.

¹⁴⁶ Burada kastedilen kişi Za'ferânîyye mezhebinin kurucusu kelamcı Ebû Abdillâh ez-Za'ferânî olmalıdır. Bkz. El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 154–155.

¹⁴⁷ Krş. Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâ'îlî Faaliyetler", *Dinî Araştırmalar*, C. 10, S. 30, 62–63.

tır.¹⁴⁸ Merv er-Rûz'a yerleşen Gıyas, şehrin yöneticisi Hüseyin b. Ali el-Mervezî'yi davete kazandırmıştır. Mervezî'nin davete katılmasıyla onun hâkimiyeti altında bulunan Talikan, Meymene, Herat, Gürcistan ve Gur bölgelerinin halklarından davete ciddi bir katılım olmuştur. Merv er-Rûz'da yerine bir vekil bırakan Gıyas tekrar Rey'e dönmüştür. Gıyas Mehdî'nin zuhurunun yakın olduğunu iddia ediyor ve zuhuruyla ilgili tarih veriyordu. Verdiği tarihte Mehdî zuhur etmeyince ona olan destek azalmış; bunun üzerine ortadan kaybolmuştur.¹⁴⁹

Gıyas'tan sonra yerine Halef el-Hallac'ın torunu Ebû Ca'fer el-Kebîr geçmiştir. Ancak çok geçmeden Ebû Ca'fer hastalanmış ve yerine Ebû Hâtim er-Râzî'yi vekâleten bırakmıştır. Ebû Ca'fer iyileşmesine rağmen, Ebû Hâtim görevi ona iade etmeyi reddederek Rey'deki davetin liderliğini yürütmüştür.¹⁵⁰ Ebû Hâtim, Rey çevresindeki Taberistan, Cürcan, Azerbaycan ve Isfahan gibi şehirlere dâiler göndererek¹⁵¹ pek çok önde gelen insanı davete kazandırmıştır.¹⁵² Onun, Bahreyn Karmatîleri ile en azından gönül bağı içerisinde olduğunu;¹⁵³ ancak Zekeriya el-Isfahânî olayından sonra Bahreyn'le ilişkileri kopardığını söyleyebiliriz.

Ebû Hâtim'in elit kesime dönük davet politikasının ilk meyvesi Rey emiri Ahmed b. Ali'nin davete kazandırılması olmuştur.¹⁵⁴ O, muhtemelen Ahmed b. Ali'nin 311/924 tarihinde Rey emirliğinden uzaklaştırılmasından sonra¹⁵⁵ Rey'den ayrılarak Deylem'e gitmiştir. O, Deylemliler'e gizli imamın zuhur vaktinin yakın olduğunu söylüyordu. Mehdî'nin zuhur edeceğini vaat ettiği tarih gelip de zuhur gerçekleşmeyince insanlar ondan uzaklaşmış, bu davetin batıl olduğunu düşünerek onu öldürmek istemişlerdir. Ebû Hâtim halkın kendisine karşı galeyana gelmeye başladığını görünce kaçmış ve kaçtığı yerde¹⁵⁶ 322/934 tarihinde¹⁵⁷ ölmüştür.

¹⁴⁸ Madelung, onun 291–301/903–913 yılları arasında Rey'den kaçmış olabileceği düşünmektedir. Bkz. Madelung, "Karmatî", 661.

¹⁴⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237–238.

¹⁵⁰ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, s. 238; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

¹⁵¹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.

¹⁵² Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, Thk. A. Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, 448.

¹⁵³ İlgili rivayet için bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâil'in-Nübüvve*, II, 392.

¹⁵⁴ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238.

¹⁵⁵ Krş. Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 200.

¹⁵⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 238–239.

¹⁵⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân*, I, 448.

Ebû Hâtîm'den sonra İsmâîlîler, Abdülmelik el-Kevkebî ve Reyli İshak adlı iki dâînin etrafında toplanmışlardır.¹⁵⁸ Davetin başında bulunan İshak'la ilgili herhangi bir bilgi yoktur. IV./X. asrın ortalarına ait bir dâî olduğu anlaşılan Ebû Ya'kûb, muhtemelen İshak'ın ardından başa geçmiş ve Rey'deki Karmatî geleneği sürdürmüştür. Zira onun Cezîre bölgesine gönderdiği Benî Hammâd ve İbn Vasîf, yazdıkları eserleri Abdan'a nispet etmişlerdir. Ebû Ya'kûb'un Bağdad ve Musul'a düzenli olarak dâî gönderdiği anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ IV./X. asrın ikinci yarısına kadar sistemli bir şekilde devam eden Rey'deki Karmatî davetin Ebû Ya'kûb'dan sonraki süreciyle ilgili düzenli bir bilgi yoktur.

Mâverâünnehir'de İsmâîlî hareket Fâtımî ve Karmatî kollar tarafından birlikte temsil edilmiştir. Fâtımîlerce Nisabur'a Ubeydullah el-Mehdî tarafından ilk gönderilen dâî Ebû Abdullâh el-Hâdim idi.¹⁶⁰ Ebû Abdullah'ın Ubeydullah tarafından gönderilmiş olması ve kendisinden sonra yerine geçen Ebû Saîd eş-Şârânî'nin 307/919 yılında göreve başlaması¹⁶¹ Ebû Abdullah'ın III./IX. yüzyılın son on yılında bölgeye gelmiş olabileceğini düşündürmektedir.¹⁶²

db | 225

Hüseyin b. Ali el-Mervezî, muhtemelen Merv er-Rûz yöneticisi iken III./IX. asrın son yıllarında Gıyas tarafından davete kazandırılmış bir Karmatîdir.¹⁶³ Mervezî, Samanî emiri Ahmed b. İsmâîl döneminde (295–301/907–913) Sicistan'daki ordunun komutanlığını yapmıştır.¹⁶⁴ Sicistan valiliği beklentisi içerisinde olan Mervezî, bu isteği gerçekleşmeyince Nasr b. Ahmed'in başa geçtiği 301/913 yılında Herat'ta ayaklanmıştır. Ancak bir süre sonra yakalanarak 306/918 yılında Buhara'ya getirilmiştir. Vezir Ceyhânî'nin aracılığı ile serbest bırakılana kadar hapiste kalmış, serbest bırakılınca Nasr b. Ahmed'in sarayında kalarak ona hizmet etmiştir.¹⁶⁵ Mervezî, kendi yerine Neseffî'yi bırakmış ve ona, Buhara ve Semerkand'a giderek Samanî emiri Nasr b. Ahmed'i davete kazandırmasını tavsiye etmiş; bu vasiyetinin ardından ölmüştür.¹⁶⁶

¹⁵⁸ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.

¹⁵⁹ İbn Nedîm, *Fihrist*, 236.

¹⁶⁰ İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 95.

¹⁶¹ İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

¹⁶² Krş. Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler*, 179; Stern, "The Early İsmâîlî Missionaries", 216; Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâîlî Faaliyetler", 65.

¹⁶³ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 237.

¹⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VIII, 56.

¹⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmîl*, VIII, 77–78.

¹⁶⁶ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239.

Mervezî'den sonra davetin başına geçen Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Bezdevî kısa sürede Merv er-Rûz halkından büyük bir destek görmüştür. Neseî, Mervezî'nin tavsiyesine uyararak yerine İbn Sevâda'yı vekil bırakıp Mâverâünnehir'e hareket etmiştir. Buhara'ya vardığında ortamın uygun olmadığını görerek Neseî'ye (Nahşeb) gitmiştir. Bu dönemde Nasr b. Ahmed'in sarayından pek çok kimseyi davete kazandıran Neseî, Buhara'ya taşınarak daveti buradan yürütmeye başlamış; sonunda Nasr b. Ahmed'i de davete kazandırmayı başarmıştır.¹⁶⁷ Neseî'nin davetine mesafeli duran askerler sultanı öldürmeye ve İsmâîlî daveti sona erdirmeye karar verdiler. Komutanların planından haberdar olan Nasr, Neseî'nin davetine girdiği için pişmanlık duyarak¹⁶⁸ tahtı oğluna bıraktı. Nuh, babasının ayaklarını bağlatarak onu eski bir mabede hapsedti. Daha sonra Neseî ve sarayın önde gelenlerinden ona katılanların boyunlarını vurdurdu. Şehirde Karmatî olarak bilinen kim varsa hepsi öldürüldü. Aynı gün Merv er-Rûz'a giderek İbn Sevâda'yı da öldürdüler.¹⁶⁹ Neseî 331/942¹⁷⁰ ya da 333/944 yılında¹⁷¹ Nuh b. Nasr döneminin ilk günlerinde öldürülmüştür.

226 | db

Neseî'den sonra başa, öğrencisi¹⁷² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed el-Sicistânî geçmiştir.¹⁷³ Başlangıçta Karmatî kanatta yer alan Sicistânî, Fatimî halifesi Muiz'in propagandası sonucu Fâtımî taraftarı olmuştur. Büstî, Neseî'nin grubu ile Sicistânî'nin grubu arasında pek çok tartışma ve düşmanlığın baş gösterdiğini belirtmektedir. Neseî'nin taraftarları davanın Nefs, devirler ve yaratma sorunuyla ilgilenmesi gerektiği kanaatindedir. Oysa Sicistânî'ye göre dava şeriat ve onun bâtinî tevili ile başlamalıydı.¹⁷⁴ Sicistânî'nin şeriata ve onun teviline öncelik verilmesi gerektiğini öne sürmesi, Fatimî daveti kabul edip şeriatın nesh edilmiş olduğu iddiasından vazgeçtiği sonraki döneme ait olmalıdır. Oysa hocası Neseî'nin grubu İslam şeriatının nesh edildiğine inandığı için sadece yaradılış ve

¹⁶⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 239–240.

¹⁶⁸ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 241–244; İbn Nedîm, *Fihrist*, 234.

¹⁶⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 244–246.

¹⁷⁰ İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 341.

¹⁷¹ Necmeddîn Ömer b. Muhammed en-Neseî (537/1142), *el-Kand fî Zikri Ulemâi Semerkand*, Thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî, Riyad, 1991, 88.

¹⁷² Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'l-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 98.

¹⁷³ Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst., 1995, 159; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 22.

¹⁷⁴ El-Büstî, *Keşfu Esrârî'l-Bâtiniyye*, 4r-v, 23r, 4v'den naklen Walker, *Early Philosophical Shiism*, 56–57; Stern, "The Early Ismâ'îlî Missionaries", 308.

devirler gibi sorunlara yönelmiştir. Bu nedenle Fatımîler'i benimsemeyen Neseffî'nin grubu ile Fatımî davete katılan Sicistânî'nin grubu arasında tartışma kaçınılmaz hale gelmiştir.¹⁷⁵

Sicistânî, 360/970 ile 393/1002 yılları arasında, Sicistan emiri Halef b. Ahmed tarafından öldürülmüş olmalıdır.¹⁷⁶ Sicistânî'nin günümüze ulaşmış pek çok eseri vardır. O, Neseffî'nin yolundan giderek İsmâilî öğretiyi Yeni Eflâtuncu bakış açısıyla yeniden yorumlamış; Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin Fatımî saflarına geçmesinde de dönüm noktası olmuştur.

Horasan-Mâverâünnehir Karmatîliği'nin zayıflamasında Fatımî halifesi Muiz önemli bir etkiye sahiptir. O, Karmatîler'i kendi safına çekmek için öğretisini onların iddialarını da tam olarak reddetmeyecek şekilde tashih etmiştir.¹⁷⁷ Gerçekte Muiz hiçbir zaman Neseffî-Sicistânî çizgisinde geliştirilen felsefî İsmâilîliği benimsememiştir. Ancak o, bunların Fatımî İsmâilîliği'nin gelişmesi ve yayılması için oluşturduğu tehlikenin ve doğudaki başarılarının farkına varmıştır. Bu nedenle, her ne kadar onaylamasa da, onlara karşı siyaseten ılımlı bir politika izlemiştir. Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesiyle birlikte Horasan-Mâverâünnehir'de Fatımîlik hızla güçlenmiştir.

Sicistânî'nin Fatımî saflarına geçmesinden sonra Neseffî'nin Hasen-i Mesûd adlı oğlu Horasan'ın sahibi olmuş ve Horasan-Mâverâünnehir'deki Karmatî daveti yürütmüştür.¹⁷⁸ Neseffî'nin oğlunun davetin başına geçmesinden sonrasında ilgili elimizde somut bir bilgi yoktur. Mevcut bilgiler bu dönemden itibaren bölgede Karmatîler'in hızla zayıfladığını ve Fatımî davetin güçlendiğini göstermektedir. Fatımîler'in egemen olduğu Mısır'dan gelen dâî Tahertî'nin Gazneli Mahmud'u İsmâilîliğe davet etmiş olması¹⁷⁹ bölgede Fatımî davetin ne kadar güçlendiğinin bir işareti olarak algılanabilir. Bölgede Fatımîler'in güçlenmesine paralel olarak Karmatîler zayıflamaktaydı. 420/1029 yılında Gazneli Mahmud'un, Abbasi halifesine yazdığı mektuptan Rey'deki davetin başındaki Rüstem b. Ali ed-Deylemî'nin Fatımîler adına davette bulunduğu

¹⁷⁵ Wilferd Madelung, "Abû Ya'qûb al-Sijistânî and Metempsychosis", *Acta Iranica*, E. J. Brill, (Leiden 1990), 139.

¹⁷⁶ Reşidüddîn, *Câmiu't-Tevârîh*, Stern, "The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania" içerisinde, 228.

¹⁷⁷ Muiz'in muhalif İsmâilîler'i kendi safına çekmek için gösterdiği çaba için bkz. İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 160-162, 332-333; Ca'fer b. Mansûr, *Serâir*, 246-247.

¹⁷⁸ Krş. Stern, "The Early Ismâ'îli Missionaries" 222.

¹⁷⁹ Ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm*, XXIX, 71-72.

sonucunun çıkması¹⁸⁰ Horasan-Mâverâünnehir'deki en önemli Karmatî merkezi olan Rey'in de artık Fatımîler'in hâkimiyetine girdiğini göstermesi açısından ilgi çekicidir. Muhtemelen V./XI. asrın başlarında Bahreyn dışında Karmatî bir grup kalmamıştır.

5. Karmatîler'in Temel Görüşleri

Horasan-Mâverâünnehir dışındaki Karmatîler'in eserleri günümüze ulaşmamıştır. Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri ise İlk İsmâilî fikirleri Yeni Eflâtuncu bir bakış açısıyla yeniden yorumladıkları için diğer bölgelerdeki Karmatîler'in bakış açılarını tam olarak yansıtmamaktadır. Bu nedenle biz bölünme öncesindeki İlk İsmâilî fikirleri tüm Karmatîler'in ortak itikadı olarak verecek, daha sonra Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin bu itikada yaptığı katkıya işaret edeceğiz.

Allah İnancı

İlk İsmâilîler Allah'ı her şeyin ötesinde bir varlık olarak düşünmüşler ve onu her türlü sıfattan soyutlamışlardır. Hatta ona isim vermenin bile doğru olmayacağını öne sürmüşlerdir.¹⁸¹ Bu nedenle yaratma işini bu ilk varlıktan ortaya çıkan Kûnî ve Kader çiftine hasretmişlerdir. Allah'ın "kûn" 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 sûretlere şekil ve düzen vermiştir. İlk varlığın "Emr"i olan "Kûn"den ilk varlık olan Sâbık'ın nasıl ortaya çıktığı hususu mezhep taraftarlarınınca tartışılmıştır. Onlardan bazıları, Allah'ın kendisiyle ilgili düşünceye daldığı için Sâbık'ın var olduğunu; daha sonra Sâbık'ın düşünceye daldığını, ondan da Tâlî'nin meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Bazıları ise Tanrının, kendisinin bir benzerini var edip edemeyeceğini düşündüğünü, bu düşünce neticesinde ilk varlığın meydana geldiğini öne sürmüşlerdir.¹⁸² Evrendeki her şey kaynağını Sâbık ve Tâlî'den almıştır.¹⁸³

Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîleri bu ilk İsmâilî anlayışı felsefî bir dille yeniden ifade etmişlerdir. Neseffî, Yeni Eflâtuncu argümanlardan hareketle her türlü sıfatı yaratıcıdan nefyetmek için ona Allah demeyerek işe başlamıştır. Zira yaratıcıya Allah demek de ona

¹⁸⁰ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, IX, 221–223; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVIII, 267.

¹⁸¹ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.

¹⁸² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 210–212.

¹⁸³ Krş. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.

bir sıfat izafe etmek anlamına gelir. Bu nedenle o, yaratıcı için Mübdi' ve Bârî isimlerini kullanmayı tercih eder.¹⁸⁴ Bârî Teâlâ âlemi bir defada ibda etmiş, yoktan yaratmıştır. Ancak bu, O'nun şey olduğu ya da olmadığı anlamına gelmez. Zira şeyleri ibda eden Bârî şey olmayan değildir, onunla birlikte şey de yoktur. "O, O'nunla birlikte şey bulunmayandır." dediğimizde şeyi ve şey olmayanı nefyetmiş oluruz. Böylece şeyi ve şey olmayanı yoktan var edilen (ibda) haline getirerek bütün basit ve mürekkep suretleri Bârî'nin hüviyetinden nefyetmiş oluruz.¹⁸⁵

Nesefî'nin Tanrı ile ilgili öğretisini genel olarak destekleyen Sicistânî, "Bârî ibda ettiği şeyi bilmeye ihtiyaç duymaz." diyerek Allah'ın yarattığı şeyi ezelde bilmesinin zorunlu olmadığına vurgu yapmaktadır. Bu görüşünün bir devamı olarak Mübdi'in bir şeyi yoktan yaratmadan önce o şeyin suretinin Mübdi'de olmasının mümkün olamayacağını belirtir.¹⁸⁶

Ebû Hâtim Tanrıyı soyutlamak için Yeni Eflâtuncu felsefeyi kullanır ve Tanrının kendisini vahit ve ehad olarak isimlendirmesi üzerinde durur. Ona göre bir (vahit) zatında tek (ehad) olandır. Çünkü "bir"e sıfat gerekmez. Şayet "bir"e sıfat verirse bu onun için ikinci olur. Bu nedenle Allah hiçbir sıfatla sıfatlandırılmaz.¹⁸⁷ Sayı olarak "bir", ondan önce başka bir sayının olmadığı ve onun tüm sayılardan önce olduğu anlamına gelir. Bu, yaratıcının bir ve tek olduğunun bir işaretidir. Bununla birlikte tek (ehad) birden (vahit) daha mükemmeldir. Çünkü "tek" sayı değilken "bir" sayıdır. "Tek" sayı kabul etmezken "bir" kabul eder. Bunun için "O tektir ama sayı yönünden değil." denilir.¹⁸⁸ Sicistânî ise Tanrı'ya bir denemeyeceğini öne sürerek Plotinus'a karşı çıkmıştır. Çünkü bütün sayılar yaratılmıştır ve yaratıcının sayılarla ilişki kurması kabul edilemez. Bunun yerine Allah için "O birtektir (Vâhidü'l-Ehad)." der. Çünkü "birtek" çoğalmayan, artmayan bir şeydir. O, Plotinus'un Bir'ini ise Tanrı'nın "Emr"inden fıskıran ilk varlık olan Akıl'a hasretmiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁴ Hamîdüddîn Ahmed el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 214–215.

¹⁸⁵ Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 217, 220.

¹⁸⁶ Ebû Ya'kûb İshak es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Yenâbi'*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismailienne* içinde, Tahran-Paris, 1961, 77.

¹⁸⁷ Ebû Hâtim Ahmed er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zinê*, III, Thk. A. Sellûm, Bağdad, 1988, II, 34–35.

¹⁸⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *Zîne*, II, 32–33, 47.

¹⁸⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-lfthâr*, 26.

Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri Allah'a hiçbir sıfat atfedilemeyeceği hususunda Yeni Eflatunculuğun çift nefyetme anlayışını kullanmışlardır. Neseî Allah'a "O odur (hüve hüve); O, değildir (hüve leyse); O, değil değildir (hüve lâ leyse) ve O, değil değildir değildir (hüve lâ lâ leyse) denenmeyeceğini belirtir.¹⁹⁰ Neseî'yi destekleyen Sicistânî'ye göre aslında Mübdî'in gerçek bir hüviyeti yoktur. Çünkü Mübdî, Sâbık'ın (Akıl) kendi varlığıyla onu bildiği varlıktır. Sâbık'ın kendisini yoktan var edeni kendi varlığı ile bilmesi Mübdî'in hüviyeti olmuştur. Burada var olan ya da yok olan bir hüviyet söz konusu değildir. Bilakis onun hüviyeti hüviyetin ve hüviyeti olmayanların Mübdî'den nefyedilmesinin izharıdır.¹⁹¹

Yaradılış Nazariyesi

İlk İsmâîlîler'in anlayışlarına göre evrendeki her şey kaynağını Sâbık ve Tâlî'den almıştır. Varlıklar Sâbık ve Tâlî'den uzaklaştıkça ilahî değerlerini kaybettikleri için insanın dünyaya gelişi aşağı doğru bir yolculuk ve düşüşün neticesidir. 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 çalışarak kendisinden bir üst mertebede olan Nâtık seviyesine yükselebilir.¹⁹² Bu anlayışta dünyanın ve dünyadaki her şeyin ilahi âlemde bir karşılığının olduğu kabul edilmiştir. Dolayısıyla dünya ilahi âlemin bir yansımasından ibarettir. Dünya zahiri, ilahi âlem ise bâtını temsil eder. Yani hakikat zahir değil de onda gizli olan bâtın olduğu gibi, hakiki âlem de dünya âlemi değil, ahiret âlemidir.¹⁹³

Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri, kozmoloji anlayışlarında eski İsmâîlî öğretisi ile etkisinde kaldıkları felsefî kozmos anlayışı arasında bocalayıp kalmışlardır. Zira bir taraftan onlar Mübdî'den Kûni-Kader'in ortaya çıkması, daha sonra bunlardan Ced-Feth-Hayal'in ortaya çıkışı, Kûni-Kader'deki yedi harfe izafe edilen yedi gezegenin sahibi yedi müdebbir anlayışını korumaya çalışmışlardır. Ancak diğer taraftan Mübdî'den Akıl ve Nefs'in çıkması, onlardan hareket ve sükûnun ortaya çıkışı, hareket ve sükûndan Heyülâ ve

¹⁹⁰ Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Furka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993, 521.

¹⁹¹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbî*, 15–16.

¹⁹² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 212.

¹⁹³ Câfer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James w. Morris, London, 2001, 20–21.

Sûret'in ortaya çıkışı, buradan da mürekkebâtın ortaya çıkışı şeklinde özetlenebilecek felsefî bir dili kendi öğretilerini kurgulamada kullanmaya çalışmışlardır. Bu nedenle iki farklı bakış açısının varlığı onların eserlerinde açıkça dikkat çekmektedir.

Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri muhtemelen Hermetik Pağan kültürün ve Gnostik düşüncenin etkisiyle öğretilerinde ilk İsmâîlîler'den miras aldıkları yedi ulvî harf, yedi gezegen ve on iki burca da özel bir önem atfetmişlerdir. Sicistânî'ye göre kelamın hazineleri harflerdir. İnsanlığı kurtuluşa erdiren ve Resullerin şeriat telif etmesini sağlayan harflerin kaynağı yedi ulvî harftir. Bu harfler iki kelimeli "Kûnî-Kader" (kef, vav, nun, yâ, gaf, dal, râ) çiftinde toplanmışlardır. Yüce Âlemdeki yaratmada yedi harfle yetinilmiştir. Bu yedi harf her bir devir sahibine izafe edilmiştir. Başlangıç devrinin sahibi Hz. Âdem'e vehmî ve ruhanî "Kef" harfi izafe edilir. Bu harfle o bütün isim ve sıfatları tefsiri ve izahı olmaksızın almıştır. Hz. Nuh'a "Vav" harfi izafe edilir. O, Hz. Âdem'in harfine ilafeten bu harfi de almıştır. Dolayısıyla Hz. Nuh, ilâhî âlemden Hz. Âdem'e oranla daha fazla istifade etmiştir. Daha sonra gelenler de bu ulvî harflerden kendilerine verilenlere sahip oldukları gibi kendilerinden önce gelenlerin harflerine de sahip olurlar. Dolayısıyla ilahî âlemden gelen yüce bilgi her devirde artarak devam etmektedir. Yedinci devrin sahibi Kâim, yedinci harf olan "Râ"ya sahip olmakla ve kendisinden önceki harfleri miras almakla Rablik konumuna ulaşır.¹⁹⁴

Ebû Hâtim, feleğin dönmesini sağlayan yedi müdebbirden her birinin, yedi devrin sahibi olan yedi Nâtık vasıtası ile âlemin işlerini düzene koyduğuna işaret eder.¹⁹⁵ Yedi gezegendeki yedi ulvî reisin tesirlerinden dolayı inmiş olan karışık nurları, süflî âlemde mahsur olan Nefs'in elde ederek kurtuluşa ermesi için Yedi devir sahibinin her bir devirde kıyam etmesi şarttır. Dolayısıyla her Nâtık yedi müdebbirden birisine ve onun yedi ulvî harften sahip olduğu harfe izafe edilir. Nefs, yedi müdebbirin tesiri ile inen bu nurları elde ettiğinde yolculuğunu tamamlar ve Mübdi'inin "kelime"sindeki payı açığa çıkar.¹⁹⁶ Sâbık ve Tâlî birbirlerine fayda verme (ifâde) ve diğerinden faydalanma (istifâde) noktasında bir araya geldiklerinde üstün ve fayda veren ebedî olarak erkek, daha az üstün (mefdul) ve faydalanan ise ebedî olarak dişi olur. Bu nedenle Sâbık ve Tâlî'den

¹⁹⁴ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 47-52.

¹⁹⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 62.

¹⁹⁶ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 60.

Sâbık fayda veren/erkek, Tâli faydalanan/dişi konumundadır.¹⁹⁷ Mübdi'den ilk ibda eden varlık olduğu için yaratılmışlar içerisinde en yüce varlık olan Akıl (Sâbık), kendisinden öncekilerin ve sonrakilerin bütünü (küll) bünyesinde barındırır.¹⁹⁸

Sicistânî'ye göre her hareketli (faal) şey hareketini sakin bir şeyden dolayı ortaya çıkarır. Akıl'dan önce sakin bir şey olmadığı için o sakinidir. O, bütün tabii ve ruhanî hareketli varlıkların hareketini idrak eden bir sükündür.¹⁹⁹ Onda bu sükûnu harekete geçirecek bir eşinin olması gerekir ki bu eş Nefs (Tâli)'dir. Akıl'ın fayda vermesi ve Nefs'in ondan faydalanması neticesinde çokluk ve mürekkebât ortaya çıkar. Ancak bu mürekkebât Akıl ve Nefs'ten sonraki aşamalarda ortaya çıkar.²⁰⁰

Nesefî'ye göre Nefs Akıl'dan çıkmıştır ve tam değildir. O, tam olabilmek için Akıl'ın faydalarına ihtiyaç duymuştur. Nefs bu faydaları elde edebilmek için iştihak duymuş, onun iştihakından hareket ortaya çıkmıştır. Nefs, Akıl'ın faydalarını elde edince sükûna ermiştir. Dolayısıyla hareket ve sükûn Akıl'dan elde edilen kuvve ile Nefs'ten doğmuştur. Ancak Nefs'ten doğan Heyûlâ ona benzemediği gibi, Nefs de Akıl'a benzemez. Zira Nefs Akıl'dan, Heyûlâ da Nefs'ten eksiktir. Beşer, Nefs'in Akıl'dan elde ettiği faydaların meyvesi ve Nefs'te ilk tasvir edilen varlıktır. Nefs onunla kuvve halinden fiil haline geçmiştir ve beşerin kemale ermesiyle mükemmelliğe kavuşur.²⁰¹ Dolayısıyla Nefsin mükemmelleşmesi ve eksikliğin ortadan kalkması insanın varlığını zorunlu kılmıştır. Sicistânî'ye göre yüce âlemdeki Nefs'in iki yönü vardır. Onun nurânî yönü Akıl'a doğrudur. Diğer yönü ise tabiata doğrudur ve bu yönünde bir miktar zulmet ve bulanıklık vardır. Tabiatın da bir yönü cüzî Nefs'e doğrudur ve bu yönünde Nefs'i etkilemek için bir miktar nur vardır. Diğer yönü ise unsurlara doğrudur ve bu yönü zulmanîdir. Dolayısıyla Nefs ve tabiatta zulmet ve nur birlikte bulunmaktadır.²⁰²

Nesefî Heyûlâ ve Sûret'ten Ecrâm (semâvî cisimler), Ecrâmdan Müfredâd (basit cisimler), Müfredâttan Mürekkebât (bileşik cisimler), Mürekkebâttan Bitkisel Nefs, Bitkisel Nefsten Hayvansal Nefs

¹⁹⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 145.

¹⁹⁸ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, 3.

¹⁹⁹ Sicistânî, *Kitâbu'l-Yenâbi'*, 27.

²⁰⁰ Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 39.

²⁰¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 23-24, 28, 33.

²⁰² Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 111-112.

ve en son insanın ortaya çıktığını öne sürmüştür.²⁰³ İnsanın bedeni ile içindeki cevherler farklılık arz eder. İnsanın içerisindeki cüzler Evvel'in/Akıl'ın cevherinden bir cüzdür. İnsanın bu cüzle birleşmesi bu cevherin Kelimeyle birleşmesi gibidir.²⁰⁴

Nübüvvet

İlk İsmâîlîler devrî tarih anlayışlarının ve mesel-memsul ilişkisinin bir gereği olarak dünya hayatını yedi devre ayırmışlardır. Her bir devir Nâtık denilen Ulu'l-Azm peygamberlerle başlar ve her devir, sahibinin adıyla anılır. Her bir devirde birbiri ardına yedi imam gelir. İmamların yedincisi Nâtık mertebesine yükselerek önceki Nâtık'ın getirdiği şeriatı nesh eder ve yeni bir şeriat getirir. Nâtıkların 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 Esası Sam'dır. Üçüncü Nâtık İbrâhim, Esası İsmâil; dördüncü Nâtık Mûsâ, Esası Harun; beşinci Nâtık İsâ, Esası Şem'un; altıncı Nâtık Hz. Muhammed, Esası Ali b. Ebî Tâlib'dir. Yedinci Nâtık Kâimu'z-Zaman olan Muhammed b. İsmâil'dir. O, devir sahiplerinin sonuncusudur²⁰⁵ ve yeni bir şeriat getirmeyecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak; onun zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.²⁰⁶ Muhammed b. İsmâil, kendisinden önceki ilimlerin son halkasıdır. Bunun anlamı onun kendisinden önce gelmiş olan bütün şeriat ve ilimleri kaldıracığı; bu şeriatlardaki bütün batınî hakikatleri bileceğidir.²⁰⁷ Bu bilgi sadece Kaim el-Mehdî dönemindeki insanları değil, bütün insanlığı kurtaracak hikmet (gnosis)tir.

Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri İlk İsmâîlîler'in ortaya koyduğu nübüvvet anlayışına sadık kalmış ve bu anlayışın aklî bir temele oturması için gayret göstermişlerdir. Sicistânî'ye göre nübüvvetin gerekliliği Nefs'e kendi aslî vatanını hatırlatmak içindir. Resuller sayesinde Nefisler kendi hakikatlerini idrak ederek kurtuluşa ererler. Diğer yandan insanların ruhanî âlemi hissî melekeleriyle idrak edebilmeleri mümkün değildir. Çünkü ruhanî âlem gayb âle-

²⁰³ Büstî, *Keşfü Esrârî'l-Bâtınıyye*, 3V'den naklen Walker, *Philosophical Shiism*, 58.

²⁰⁴ Ebû Hâtım er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 32.

²⁰⁵ Krş. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 205–206; Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 10; Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 199.

²⁰⁶ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195, 198.

²⁰⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 206.

midir ve duyuların idrakinden uzaktır. Bu nedenle bize ruhanî âlemi idrak ettirecek resullerin gelmesi zorunludur. Ona göre nübüvvet Akıl'ın cismanî âlemdeki halifelîği, yani yeryüzünde Akıl'ın temsilciliğidir. Dolayısıyla Sicistânî'nin teolojisinde yukarı âlem ile süflî âlem arasındaki analogide Akıl'ın süflî âlemdeki karşılığı nübüvvet'tir. Akıl nasıl yukarı âlemin kaynağı ve küllî ilkesi ise nübüvvet de süflî âlemde Akıl'ın temsilcisi ve halifesidir. Şu halde Sicistânî'ye göre nübüvvet genel olarak Akıl'ın Nefs'i kurtarmak üzere yeryüzünde görevlendirdiği hadlerinin ortak adıdır. Nübüvvet mevkiinin en üst konumu risâlettir. Nübüvvet kuvveti Nebî'nin kalbine uzun bir dönüşüm sürecinin ardından yerleşir. Bu kuvvet iman haddinden (mümin) işitme (me'zun) haddine, işitme haddinden cenahlık haddine, cenahlık haddinden lâhıklık haddine, lâhıklık haddinden imâmet haddine, imâmet haddinden esaslık haddine, esaslık haddinden nâtıklık haddine dönüşür.²⁰⁸ Nâtıklar şeriat getirerek zahirî bir davet ikame etmekle görevlidirler. Nâtık'ın getirdiği şeriatın tevili onun Esas'ı yapar. Ancak Esas'ın şeriatın tevili yapması Nâtık'tan bağımsız değildir. Dolayısıyla tevil tenzilden bağımsız değildir.²⁰⁹ Her Nâtık'ın bir Esas'ı olması ve Esas'ın Nâtık gibi bütün nebevî sırlara sahip olması vaciptir.²¹⁰ Kur'an'ın tevili Esas'ın kalbinde yazılıdır.²¹¹

234 | db

Yedi devirle ilgili Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri'nin tartıştığı temel noktalardan birisi Hz. Âdem'in şeriatının olup olmadığıdır. Nesefî Hz. Âdem dönemi ile Kâim el-Mehdî dönemini birbirine benzeterek her iki dönemi de şeriatsız dönemler olarak ele almıştır. Dolayısıyla Muhammed b. İsmâîl'in gaybete girmesi ile birlikte yedinci devir, yani şeriatsızlık dönemi başlamıştır. Ancak Ebû Hâtim, Hz. Âdem'in şeriat sahibi olduğunu delillendirmeye çalışarak Hz. Muhammed'in şeriatının Kâim zuhur edene kadar yürürlükte olması gerektiğinde ısrar etmiştir.²¹²

İmâmet

²⁰⁸ Krş. Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 127,169, 177, 100.

²⁰⁹ Ebû Ya'kûb İshak es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Süllemü'n-Necât*, Nşr. M. A. Alibhai, *Abû Ya'qûb al-Sijistani and "Kitab Sullam al-Najat" içerisinde*, Ph. D., Harvard University, 1983, 222–223.

²¹⁰ Sicistânî, *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, 191–192.

²¹¹ Ebû Temmâm (IV./X. yüzyılın ortaları), *Bâbu's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, Leiden-Boston-Köln, 1998, 4.

²¹² Bkz. Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 5, 56–67, 121, 154, 136–139; 211.

İlk İsmâîlîler nübüvvet anlayışlarının bir devamı olarak imâmet öğretisi geliştirmişlerdir. Buna göre her devirde yedi imam gelecek, yedincisi bir sonraki devrin başlatıcısı ve Nâtık'ı olacaktır. Altıncı devrin sahibi olan Hz. Muhammed devrinde de yedi imam gelecektir. Bunlardan yedincisi son devri başlatacak olan Kâim el-Mehdî'dir.²¹³ İlk İmam ve Hz. Muhammed'in Esas'ı Hz. Ali'dir. Hz. Ali'den sonra sırasıyla şu imamlar gelir: Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali el-Bâkır, Câfer es-Sâdık. Câfer es-Sâdık altıncı imamdır. Her devirde yedi imam olduğu için onların bazıları İsmâîl b. Câfer'i saymadan direk Muhammed b. İsmâîl'e geçmişler ve onun Kâim el-Mehdî olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak bazıları imamet halkasına İsmâîl b. Câfer es-Sâdık'ı da katmışlardır ki bu durumda sekiz imam olmaktadır.²¹⁴

Nâtıktan sonraki ilk imama Vasî denir. Hz. Peygamber'in Vasî'si Hz. Ali'dir. İmamların görevi Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu tenzil ve şeriatın batınî hakikatlerini açıklamaktır. Nâtıklar zâhirle, imamlar bâtınla konuşurlar.²¹⁵ İnsanı 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 altındaki gizli bâtınî bilgiyi elde edebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle ahdi olmayan İblis konumundadır.²¹⁶ Resul tevil ile konuşmaz, ancak tevili Vasîsine öğretir. Vasî de bu tevili kendisinden sonra imam olacak olan hucetine aktarır. Hucet, kendinden önceki Vasî'den miras aldığı tevil ile konuşur ve insanları ona davet eder. Resulün getirdiği tenzilin zahirini herkes elde edebilir. Ancak tevili sıradan insanlar elde edemezler. Yedinci devrin sahibi Kâim zuhur ettiğinde tüm şeriatları kaldıracağı ve yeni bir şeriat getirmeyeceği için onun Vasîsinin insanlara aktaracağı bir tevili olmayacaktır.²¹⁷

İsmâîlîler hadleri ulvî ve süflî olmak üzere iki gruba ayırmışlardır. Süflî hadlerin en üstünü ulvî âlemdeki Akıl'ın/Sâbık'ın yeryüzündeki karşılığı olan Nâtık'tır. Onun ardından gelen süflî had ise Sâmit olarak da adlandırılan Esas/Vasî'dir. Esas, Sâbık'tan sonra onun yerine geçen haddir. Esas'ın süflî âlemdeki konumu ulvî

²¹³ Krş. Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

²¹⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 203–204; Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, 202.

²¹⁵ Hüseyin b. Hevşeb Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 210.

²¹⁶ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 211–212.

²¹⁷ Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd*, 190, 199, 202–204, 211.

âlemdeki Nefs'in/Tâlî'nin konumu gibidir.²¹⁸ Her ne kadar vahiy almasa da Esas, Nâtık'ın sahip olduğu ilahî faydaların hepsine sahip olur. Ancak Nâtık'ın süflî âlemdeki görevi tenzili telif ederek zahir ikame etmek iken, Esas'ın görevi Nâtık'ının ikame ettiği zahirin bâtinî tevlini ikame ederek davette bulunmaktır.²¹⁹

Hadlerin üçüncüsü Mutim de denilen İmamdır. Hucet /Lâhık, Mutim'den sonraki konumun sahibidir.²²⁰ Lâhık'tan sonraki hadd Yed (El)'dir. Yed, her Lâhık'ın kendisine güvendiği ve kendi yerine geçirmeyi düşündüğü kişiler için kullanılır. Lâhık'tan sonraki asıl fiilî had, dâî de denen Cenâh'tır.²²¹ Me'zunlar Cenahların bölgelelerinde ve onların emri altında çalışırlar. Bir Cenah'ın birden çok Me'zunu olur. Me'zunlar'ın altında Müminler vardır. Mümin zamanın sahibini ismi, nesebi, yeri ve biatı ile bilen; devirlerin ve ocakların durumlarını bilen; dirilme, sevap ve cezanın keyfiyetini kavramış olan kişidir. Mümin'den sonra Müstecîb gelir. Müstecîb, davet hiyerarşisinin son halkasıdır. O, hak daveti kabul eden; tevhide, ulvî ve süflî hadleri, tenzil ve şeriatın müteşabihlerini bilmeye boyun eğen kişidir.²²²

236 | db

e. Ahiret

İlk İsmâilî öğretide kurtuluş, insanın kendi özünün ve Tanrı'dan ayrılış nedenlerinin bilgisini (gnosis) idrak etmesi 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 bilgiler elde edilmiş olur. Böylece insanlık kurtulur ve nefisler ait oldukları yere geri dönerler.²²³

Horasan-Mâverâünnehir İsmâilîleri'nin ahiret anlayışları Kâim öğretileriyle alakalıdır. Onlara göre yedi devrin sonuncusu “Keşf Devri”dir. Bu devrin sahibine “Sâhibu'l-Keşf” denir. İlk altı devir ise

²¹⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 124–129.

²¹⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 289.

²²⁰ Ebû Temmâm (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şeceretü'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, 55, 130; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 14.

²²¹ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed Sicistânî (360/970'ten sonra), *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâilü İsmâiliyye* içerisinde, Beyrut, 1983, 19; Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 14.

²²² Sicistânî, *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, 19–20.

²²³ Bkz. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195–199, 206.

gizlilik (setr) devridir.²²⁴ Onlar yedinci devri açıkça ilk altı devirden ayırmışlar ve üstün tutmuşlardır. Zira ilk altı devirde terkip söz konusu iken yedinci devir basittir. Dolayısıyla yedinci devir bileşik unsurların çözüldüğü ve ilk basit hallerine dönüştüğü bir devirdir. Bu nedenle yedinci devrin eşi basit âlemdir.²²⁵ Onlara göre Kâim Nâtıkların tamamlayıcısıdır. O, “küll”ün sonu olarak önceki şeriatları cem eder ve tek bir şeriatmış gibi yaparak içlerindeki bâtinî hakikatleri açıklar.²²⁶ Kâim, kendisinden önceki altı devri çevreler ve onların bu âlemdeki bilkuvve taşıyıcısıdır. Kâim’in kuvveti tevil sayesinde. Zira bu teville şeriatın kıvamı söz konusudur ve tevilin sonu Kâim’e aittir. Teville onların basit âlemdeki suretlerinin zuhuru gerçekleşir.²²⁷ Bu nedenle Kâim şeriat devirleri ile sevap devirleri (cennet-âhiret) arasında aracıdır. Kendinden önceki Nâtıklar Nefs âleminden cüzî bir ayrılmayla ayrıldıkları halde Kâim küllî bir ayrılmayla ayrılmıştır.²²⁸ Bu nedenle yedinci Nâtık olan Kâim iki Asıl (Akıl-Nefs) ile bilfiil gerçek bir ilişki kurar.²²⁹

Nesefî’ye göre felekü’l-eflâkin üzerinde ne hareketli ne de sakin olan latif bir nur vardır. Bu nurun üst ucu incedir ve Küllî Nefs’e bağlıdır. Kalın ve yoğun olan en alt ucu ise feleğe bağlıdır. Yeryüzündeki cüzî nefis gizli ilimleri öğrenmekle yok olmaktan kurtulur ve bu ilim sayesinde baki olur. Cüzî Nefs ilim sayesinde kurtulup bedenden ayrılınca feleklerden ve gök cisimlerinden geçerek, bir ucu Küllî Nefs’e bağlı olan bu nura ulaşır. Latif olan yön ince olan tarafta karar kılar ve Küllî Nefs’e bağlanır. Kötü amellilerin nefsi ise, nurun feleğe bağlanan ucunda karar kılar. Cismânî âlem ise işi bitince yok olur.²³⁰ “Şeceratü’l-Yakîn”in yazarına göre bu dünyada teyit elde edenler cennete girebileceklerdir. Müstecîbler ve dâîler bu dünyada teyit alan hadlerden değillerdir. Bu nedenle onlar bu âlemin dışında konumlarını yükselterek teyide kavuşacaklar ve Cennet’i hak edeceklerdir. Yedi gezegen Cehennem’dir ve üç azap yerinden birisidir. Yedi gezegenin üzerinde sekizinci bir gezegen daha vardır ki orası cennettir.²³¹ Bu bilgilerden, teyide ulaşanların doğrudan Cennet’e gideceklerini, teyidi elde edemeyen ancak dave-

²²⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, 205; Sicistânî, *İsbâtü’n-Nübûât*, 183.

²²⁵ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, 205–206, 210.

²²⁶ Sicistânî, *İsbâtü’n-Nübûât*, 191.

²²⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, 221.

²²⁸ Sicistânî, *İsbâtü’n-Nübûât*, 92.

²²⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu’l-İslâh*, 241.

²³⁰ Nâsır Hüsrev, *Hânu’l-İhvân*, 159.

²³¹ Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti’l-Yakîn*, 42, 137.

ti benimseyen Müstecîb ve dâîlerin ise yedi gezegende saflaştıktan sonra Cennet'e gireceklerini anlamaktayız. Daveti kabul etmeyen şeytanlar ve bilfiil İblislerin durumu ne olacak? Yazara göre mürtetler üç yerde azap görecektir: Birinci azap dünyada, ikinci azap ise gezegenlerde gerçekleşir. İkinci azabın süresi Kâim'in zuhur edip kıyametin kopmasına kadardır. Üçüncü azap ise Kâim'in basit hüviyeti ile ortaya çıktığı gün ahirette gerçekleşecektir. O gün, Araf'ta bulunan melekler ruhanî âlemde ebedî sevaba ulaşırlar; İblisler de ebedî azaba uğrarlar. Dünyadaki ateş cismanîdir; yedi gezegendeki cirmânîdir; âhiretteki ise ruhanîdir.²³² Dolayısıyla âhirette mürtetlerin göreceği azap hakikî bir azap değildir ve muhtemelen Küllî Nefis'ten uzak olmak ruhanî ateş olarak görülmüştür.

6. Karmatî Edebiyat

Karmatîliğin araştırılmasında Makâlât türü eserler oldukça önemli bir yer tutmaktadır. 286/899'daki bölünmeden önceki İsmâîlîlikle ilgili belki de en önemli Makâlât türü kaynaklar, iki İmamî yazar olan Nevbahtî ve Kummî'nin eserleridir. Bölünmeden hemen sonra yazıldığı anlaşılan *Fıraku's-Şîada* Nevbahtî, İsmâîlîliğin doğuşu ve bölünme öncesi İsmâîlî itikadıyla ilgili oldukça kıymetli bilgiler vermiştir. Kummî'nin *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*'ı ise 286/899 ile 289/902 tarihleri arasında, bölünmeden hemen sonra yazılmış olmalıdır. Ancak eserde bölünmeden sonraki İsmâîlî itikadına dair herhangi bir bilgi yoktur. Dolayısıyla bu eser de İsmâîlîliğin ortaya çıkışı ve bölünme öncesi ilk İsmâîlî itikatla ilgili temel kaynaklarımızdan birisini oluşturmaktadır. Erken dönem klasik kaynaklardan birisi de Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'idir.²³³ Muhtemelen 300/912 yılından sonra yazıldığı anlaşılan bu eserde Eş'arî, Karmatîlikle ilgili aktardığı rivayetlerle özellikle kendisinden sonra gelen Eş'arî geleneğe ait eserlere kaynaklık etmiştir. Eş'arî, İsmâîlîlik ile ilgili anlatısında ya Kummî ve Nevbahtî ile aynı kaynağı kullanmış, ya da bizzat bu iki eserden istifade etmiş olmalıdır. Elimizde bulunan Makâlât türü eserlerin Karmatîlikle ilgili anlatılarının temelinde Kummî ve Nevbahtî ile 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.

²³² Ebû Temmâm, *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, 125, 144.

²³³ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yay., İst., 2005.

Karmatîliğin tespiti noktasında Bâtînîlik ve Karmatîliğe yapılmış reddiyeler önemli bir yer tutmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Karmatîliğe ilk reddiyeyi, bir İmâmî olan Fadl b. Şâdân (260/873) yazmıştır.²³⁴ Mes'ûdî'ye göre kendisinden önceki dönemde Karmatîliğe reddiye yazmış olan yazarlar şunlardır: Kudâme b. Yezid en-Nu'mânî (360/971), İbn Abdike'l-Cürcânî (360/971 civarı), Ebû'l-Hasen b. Zekeriya el-Cürcânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Rizam et-Tâî (IV./X. yüzyılın ortaları), el-Kûfî ve Ebû Ca'fer el-Kilâbî er-Râzî. Günümüze ulaşmamış olan bu eserler, Mes'ûdî'ye göre birbirinden tamamen farklı bir hikâye anlatmaktadır.²³⁵ Bunların dışında Zeydî İmam Muhammed b. Yahya el-Murtazâ (310/921)'nin da Karâmîta'ya bir reddiye yazdığı rivayet edilir, ancak bu eser de günümüze ulaşmamıştır.²³⁶ Ebû Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin Karâmîta'ya iki ayrı reddiye yazdığını belirtir. Bunlardan birisinde o, Karâmîta mezhebinin usulünü, diğerinde ise furuunu reddetmiştir.²³⁷ Ebû Şâme el-Makdisî (665/1266)'nin *Keşfu mâ Kâne 'Aleyhi Benû Ubeyd mine'l-Küfri ve'l-Kizbi ve'l-Mekri ve'l-Keyd'i*;²³⁸ Abdurrahman b. Ali eş-Şâşî'nin *er-Red 'alê'l-Bâtîniyye'si*,²³⁹ Mutezilî âlim Ali b. Saîd el-Istahrî'nin *er-Red 'ale'l-Bâtîniyye'si*²⁴⁰ de günümüze ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmış olan önemli reddiyelerden bazıları Hanefî yazar Irakî (V./XI. asır)'nin *el-Fıraku'l-Müfterika'sı*,²⁴¹ Muhammed b. Mâlik el-Yemenî'nin *Keşfü Esrârî'l-Bâtîniyye'si*, Gazâlî'nin *Fedâihu'l-Bâtîniyye'si*, Yemenî (VI./XII. asrın ortaları)'nin *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka'sı*, Deylemî'nin *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtîniyye ve Butlânihî'sidir*.

Karâmîta'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'nin *Târîh'i*dir. İkincisi ise İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetidir. Taberî'nin

²³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (460/1067), *Fihrist*, Necef, Trz., 124.

²³⁵ el-Mes'ûdî (346/957), *et-Tenbîh*, 359.

²³⁶ Abdüsselam b. Abbas Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîn ez-Zeydiyye*, Amman, 1999, 1004.

²³⁷ Ebû Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (508/1114), *Tebstratü'l-Edille*, Nşr. Hüseyin Atay, DİBY, Ankara, 2004, I, 472.

²³⁸ İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme (665/1266), *Kitâbu'r-Ravzateyn fî Ahbârî'd-Devleteyn*, Thk. İbrâhîm ez-Zeybek, Beyrut, 1997, II, 221, 222.

²³⁹ el-Makdisî (665/1266), *Kitâbu'r-Ravzateyn*, II, 221, 222.

²⁴⁰ İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam*, VII, 134.

²⁴¹ Ebû Muhammed Osman b. Abdullah el-Irakî (V./XI. asır), *Sapıkların ve Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, Ankara, 1962.

en önemli ravisi olan Muhammed b. Davud b. Cerrah'ın anlatısı, Suriyeli Karmatî dâîsi Zikreveyh'in tutuklu olan bacanağının anlatıklarına dayanmaktadır.²⁴² Muktedir'in ordu komutanlarından birisi olan Muhammed,²⁴³ 291/903 tarihinde Zikreveyh'i sorgulaması esnasında elde ettiği bilgilerden hareketle günümüze ulaşmamış olan *Kitâbu Ahbârî'l-Karâmîta* adlı bir eser yazmıştır.²⁴⁴

Bölünme öncesine ait çok az İsmâîlî eser günümüze ulaşabilmiştir. Bölünmeden sonra ise bir taraftan Fatimî edebiyat, diğer yandan Karmatî edebiyat oluşturulmuştur. Fatimîler'in içerisinde eridikleri için Karmatî davete ait edebiyat Fatimîlerce tahrif edilmiş ya da yok edilmiştir. Bu nedenle Fatimîler'e muhalif oldukları dönemle ilgili Karmatî kaynakların hemen hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. 286/899'daki Fatimî-Karmatî bölünmesinden öncesine ait günümüze ulaşmış belki de ilk eser *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'dir. Eser ilk İsmâîlîlikle ilgili öğretinin ana hatlarını öğrenebileceğimiz en eski kaynaklardan birisidir.²⁴⁵ Bölünme öncesi döneme ait bir diğer İsmâîlî çalışma Câ'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı)'e atfedilen *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*'dır. Erken dönemde yazılmış olduğu için eserin Ca'fer'in babası Mansur el-Yemen'e ait olabileceği düşünülmektedir.²⁴⁶ Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*'in²⁴⁷ önemi, Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği mektubun eserde anlam olarak neşredilmiş olmasıdır. Ca'fer b. Mansûr'a atfedilen *Kitâbu'l-Keşf*²⁴⁸ ve *Serâir ve Esrârü'n-Nutekâ*, Yemenî (IV./X. asrın ikinci yarısı)'nin yazdığı *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*,²⁴⁹ İbn Heysem (350/961 civarı)'in *Kitâbu'l-Münâzarât*'ı erken dönemle ilgili önemli İsmâîlî kaynaklardır. Muiz'in öğretide meydana getirdiği değişiklikleri ve Karmatî politikasını anlayabilmek için en önemli kaynağımız, onun baş kadılığını yapan Kadı Nu'man (363/974)'dir. Kadı Nu'man'ın *Kitâbu'l-Himme*'si, *'Urcûzetü'l-Muhtâra*'sı *De'âimü'l-İslâm*'ı, *Esâsu't-Te'vîl*'i, *Te'vîlü'd-De'âim*'i, *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*'i, *İftitâhu'd-Da've*'si,

²⁴² Et-Taberî, *Târîh*, X, 25.

²⁴³ El-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İsrâf*, 342.

²⁴⁴ Zekkar, *Ahbârü'l-Karâmîta*, 174.

²⁴⁵ Kamil Hüseyin, *Collectanea*, E. J. Brill, Leiden, 1947, 186–187.

²⁴⁶ Tartışmalar için bkz. Madelung, "Das Imamât", 51–58.

²⁴⁷ 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-Fâtımıyyîn* içerisinde, Kahire, 1958.

²⁴⁸ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.

²⁴⁹ 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.

Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât'ı, *Şerhu'l-Ahbâr'ı*; Nisabûrî (V./XI. Asrın Başları)'nın *İstitâru'l-İmâm'ı* ve *İsbâtu'l-İmâme'si* Karmatî araştırmaları için oldukça önemlidir.

Horasan-Mâverâünnehir'de farklı bir İsmâilî edebiyat gelişmiştir. Bu bölgedeki Karmatî dâîlerini diğerlerinden ayıran en önemli özellik, onların İsmâilî öğretilerini Yunan felsefesinin özellikle Yeni Eflâtuncu versiyonu ile yeniden yorumlamalarıdır. Yunan felsefesini İsmâilî öğretilerine dâhil eden ilk Karmatî dâîsi Neseffî (332/943)'dir. Onun günümüze ulaşmamış *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı eserinden yapılan alıntılar, eserin Yeni Eflâtuncu bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ebû Hâtim er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh'ı* yazarak Neseffî'nin eserini düzeltmeye çalışmıştır. Onun *Kitâbu'z-Zîne'sinin* üçüncü cildi İsmâilî bir yazar tarafından yazılmış ve günümüze ulaşmış muhtemelen ilk makâlât türü eserdir.²⁵⁰ Eserin birinci ve ikinci ciltleri Hüseyin Hamdânî tarafından neşredilmiştir.²⁵¹ Ebû Hâtim *A'lâmu'n-Nübüvve'*yi ise Ebû Bekr Zekeriya er-Râzî'ye karşı yazmıştır. Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri'nin itikadını ortaya çıkaracak en önemli Karmatî dâî, Sicistânî (360/970'ten sonra)'dir. O, hocası Neseffî'nin yolundan giderek Yeni Eflâtuncu felsefeyi İsmâilî itikadına dâhil ettiği pek çok eser yazmıştır. Sicistânî'nin ilk eserlerinden birisi, Ebû Hâtim'e karşı Neseffî'yi desteklemek için yazdığı *Kitâbu'n-Nusra'*dır. Eser, günümüze ulaşmamış ancak Kirmânî'nin *er-Riyâd'*inde büyük oranda korunmuştur. Onun bir diğer erken dönem eseri *Keşfü'l-Mahcûb'*dur.²⁵² Elimizde bulunan Farsça nüsha muhtemelen Arapça orijinalinin bir özetidir ve yazarın önceki kanaatlerini içermektedir.²⁵³ Yazarın, diğer önemli eserleri *Kitâbu'l-Mekâlîd*,²⁵⁴ *Süllemü'n-Necât* ve *İsbâtu'n-Nübûât'*dir. Horasan-Mâverâünnehir'deki ilmi durumu görmek, davet hiyerarşisini anlamak ve mezhebî durumu idrak etmek için belki de en önemli eser Kirmânî'nin *Riyâd'*idir. Yazar bu eserde Ebû Hâtim, Neseffî ve Sicistânî arasındaki tartışmaları ele alır ve tartışılan meseleler hakkında kendi görüşünü ortaya koyar.²⁵⁵ Yine muhtemelen Neseffî'nin öğrencilerinden Ebû Temmâm'a ait olan

²⁵⁰ Ebû Hâtim er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zîne*, III, Thk. A. Sellûm, Bağdad, 1988.

²⁵¹ Ebû Hâtim er-Râzî (322/934), *Kitâbu'z-Zîne*, I-II, Thk. H. Hamdânî, Kahire, 1958.

²⁵² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. Henry Corbin, Pâris/Tahran, 1988.

²⁵³ Walker, *Early Philosophical Shiism*, 164–165.

²⁵⁴ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-Mekâlîd*, Nşr. Henry Corbin, *Trilogie Ismaélienne* içinde, Tahran/Pâris, 1961.

²⁵⁵ El-Kirmânî, *Riyâd*, 230.

Kitâbu’ş-Şecere’nin de Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîliği’nin ortaya konulmasında önemli bir yeri vardır.²⁵⁶

Batıda Karmatîliği ilk defa tez konusu yapan araştırmacı Michael de Goeje (1909)’dir.²⁵⁷ İsmâîlî çalışmaların aşama kat etmesinde Ivanow (1970)’un özel bir yeri olmuştur. Onun girişimleriyle pek çok İsmâîlî yazma neşredilmiştir. Onun *Studies in Early Persian Ismailism*’i, *Ibn al-Qaddah*’ı, *Rise of the Fatimids*’i ve *A Guide to Ismaili Literature*’si Karmatîlikle ilgili literatür açısından önemlidir. Stern, *Studies in Early Ismâ’îlism* adlı eseri ve Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîliği üzerine yazdığı “The Early Ismâ’îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania” adlı makalesi ile konuya yeni bir bakış açısı getirmiştir. Stern’den sonra Karmatîlik araştırmalarında en önemli çıkışı Madelung açmıştır. O, “Das Imamât in der Frühen Ismailitischen Lehre” adlı hacimli makalesinde İsmâîlî kaynakları tarihlendirmeye çalışarak İsmâîlî imamet anlayışındaki değişim sürecini ortaya koymuştur. Madelung’un takipçilerinden birisi olan Walker *Early Philosophical Shiism* adlı eserinde Sicistânî’nin İsmâîlî öğretiyeye dâhil ettiği Yeni Eflâtuncu felsefeyi ortaya koymaya çalışmıştır. Madelung’un en önemli takipçilerinden olan Daftary’nin *İsmaililer: Tarih ve Kuram* adıyla çevrilmiş olan eseri konumuz açısından oldukça değerlidir.

242 | db

Ülkemizde İsmâîlîlik ve Karmatîliğin incelenmeye başlanması cumhuriyet döneminin başlarına kadar götürülebilir. Yaltkaya’nın yazdığı “Fâtımîler ve Hasan Sabah”, “Bâtınîlik Tarihi”, “Nâsır Hüsrev”, “Karâmîta ve Sinan Reşidüddîn” adlı makaleler ilk örnek olmaları açısından değerlidir. Halid, İsmâîlîler’in çağdaş durumuyla ilgili “İsmailîler, Ağa Han, Hint Müslümanları” ve “Pamir İsmailîleri Akîdelerine Aid” adlı makalelerini yazmıştır. Ülkemizde İsmâîlîlik konusunu bilimsel bir tez konusu yapan ilk araştırmacı Mustafa Öz olmuştur. O, “*Nizârî İsmâîlî Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*” adlı doktora tezi ile İsmâîlîler’in günümüzdeki durumlarını ele almıştır. Meseleyi bilimsel bir teze konu yapan bir diğer araştırmacı da Muzafer Tan’dır. Yazar “*Bâtınîlik Kavramı ve Bâtını Fırkaların Tasnifi Meselesi*” adlı bir yüksek lisans tezi hazırlamış ve *İsmaililiğin Teşekkül Süreci* doktora tezinde de bu konuya devam etmiştir. İkinci’nin, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler’in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri* adlı çalışması Karmatîlik konusunda ülkemizde yapılan ilk doktora

²⁵⁶ Yemenî, *Akâidü’s-Selâse*, 662.

²⁵⁷ M. De Goeje, *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et Las Fatimides*, Leiden, 1886.

çalışmasıdır. Son dönemde yapılan bir diğer çalışma da Öztürk'ün *Kur'an ve Aşırı Yorum* adlı eseridir. *İslam Komüncüleri* adı altında Karmatîliği ele alan Bulut ise bilimsellikten ziyade kendi ideolojik yaklaşımının arka planını Karmatîlik üzerinden oluşturmaya çalışmıştır. Bunların dışında başta Büyükkara, Tan ve Ekinci'nin makaleleriyle²⁵⁸ yabancı dillerden konuyla alakalı yapılan çeviriler ülkemizdeki Karmatîlikle ilgili literatürü oluşturmaktadır.

İslam âleminde de Karmatîlik konusu özellikle son dönemlerde araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Tâmir ve Gâlib gibi İsmâîlî yazarlar meselenin aydınlanması açısından pek çok klasik İsmâîlî yazmayı neşretmişlerdir. Zekkar *Ahbâru'l-Karâmita* adlı eserinde gerek neşrettiği metinler, gerekse meseleye yaklaşımı ile konuya özgün bir boyut kazandırmıştır. Yine Bedevî *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* adlı çalışmasında oldukça değerli bilgi ve belgeleri okuyucuların istifadesine sunmuştur. Bunların dışında Tadrus Tarad'ın *el-Hareketü'l-Karâmita'sı*, Arif Tâmir'in *el-Karâmita'sı*, Hasan Bezzûn'un *el-Karâmita'sı*, Mustafa Gâlib'in *el-Karâmita'sı*, Ahmed el-Hatîb'in *el-Hareketü'l-Bâtiniyye'si*, Mahmud Şâkir'in *el-Karâmita'sı* Karmatîlerle ilgili çağdaş literatürün bir kısmını oluşturmaktadır.²⁵⁹

7. Karmatîler'in İslâm Düşüncesine Katkıları

Karmatîler'in İslam düşüncesine olumlu ve olumsuz pek çok katkısı olmuştur. Onlar Zenc isyanında olduğu gibi memnuniyetsiz kitlelerin yönetime karşı giriştikleri sistemsiz ayaklanmaları itikadî bir temele oturtarak iktidara karşı çok daha tehlikeli bir muhalefet geleneğini başlatmışlardır. Bu muhalefet geleneğinin bir ayağını iktidara karşı başkaldırı oluştururken, diğer ayağını itikadî gerekçeler oluşturmuştur. Karmatîler Abbasi devletini yıkarak İslam şeriatının yürürlüğünü ortadan kaldırmanın yedinci Nâlık olan ve Kâim olarak ortaya çıkacak Muhammed b. İsmâîl'in zuhuru için gerekli olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu iddia bir taraftan Abbasi yönetimlerine ve hac kervanlarına saldırmayı meşru hale getirirken, diğer taraftan memnuniyetsiz kitleler için maddî ve psikolojik bir fayda sağlamıştır. Onlar yağma ve ganimet olarak aldıkları mallarla eko-

²⁵⁸ Örnek olarak bkz. Mehmet Ali Büyükkara, "İsmâîlilere Atfedilen 'Dokuz Aşamalı Davet Süreci' Üzerine", *İlam Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, (1998), ss. 35–49; Muzaffer Tan, "Horasan ve Maveraünnehir'de İlk İsmâîlî Faaliyetler", *Dini Araştırmalar*, C. 10, S. 30, (Ocak-Nisan 2008); Abdullah Ekinci, "Karmati Terimine Dair Düşünceler", *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi e-dergi*, Ankara 2003.

²⁵⁹ Karmatî literatürle ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 1–22.

nomik gelir elde ederken, yapmış oldukları faaliyetler neticesinde Mehdî'nin zuhurunu sağlayıp kurtuluşa ereceklerini ümit ettikleri için psikolojik olarak da mutmain olmuşlardır.

Karmatîler “Dâru'l-Hicre” adını verdikleri ve itikadi bir temele oturttukları mekânların varlığı ile özellikle Alamut İsmâîlîleri'nin geliştirdikleri muhalefet geleneğinin temellerini atmışlardır. Dâru'l-Hicre anlayışı kendi taraftarlarının güvenli bir şekilde yaşayabileceği, sarp ve dağlık yerlerde ikame edilecek sağlam kalelerin inşa edilmesi ve taraftarların bu güvenli mekânlara hicret etmeleri temeline dayanmaktadır. Onlar zuhurunu bekledikleri Kâim el-Mehdî'nin “Dâru'l-Hicre”lerde ortaya çıkacağını öne sürerek bu mekânlara itikadî bir meşruiyet sağlamışlardır. Dâru'l-Hicre mantığıyla kurulan Ahsâ bu anlamda muhalif unsurların önemli bir barınağı olmuştur.

İlk İsmâîlî fikirler özellikle Gnostik ve Hermetik düşüncenin İslâm âleminde taşınarak İslâmî düşünceyle uzlaştırılmasında önemli bir yer edinmiştir. İlk İsmâîlîler, aşırı Şîî fırkalar içerisinde dağınık ve sistemsiz bir şekilde öne sürülen bu fikirleri sistematize ederek sonraki nesillere aktarmışlardır. Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki Karmatîler bu fikirleri Yeni Eflâtuncu felsefenin bakış açısıyla yeniden yorumlayarak bir taraftan felsefenin İslâm toplumunda kabul görmesine katkıda bulunurken, diğer taraftan daha önceki gnostik ve Hermetik tabiatlı itikatlarını aklî bir temele ve sisteme oturtmuşlar, böylece bu fikirlerin İslâm toplumunda sağlam bir kök salmasına sebebiyet vermişlerdir.

Karmatîler İslâm şeriatının iptal edilmesi noktasında daha sonraki nesillere önemli bir sistematik düşünce aktarmışlardır. Buna göre onlar devrî tarih anlayışlarının bir gereği olarak dünya hayatını yedi devre ayırmışlar; kendi devirlerinin de şeriatsızlık dönemi olan yedinci devir olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlar kıyametin ilan edileceği son dönemde yaşadıkları ve altıncı devrin sahibi Hz. Muhammed'in dönemi sona erdiği için Hz. Muhammed'in şeriatını uygulamaktan vazgeçmişlerdir. Nitekim Alamut İsmâîlîleri de, belli bir dönemlerinde, Karmatîler'den miras aldıkları bu geleneği sürdürerek kıyameti ilan edecekler ve Hz. Muhammed'in şeriatını iptal edeceklerdir. Diğer yandan Karmatîler zahir-bâtın ayırımına yaptıkları vurgu ve bâtına verdikleri aşırı önem dolayısıyla kendilerinden sonraki bâtın içerikli hareketlere önemli bir edebiyat sunmuşlardır. Onların özellikle şeriatın iptali ile ilgili iddiaları muhalifleri tarafın-

dan mum söndü yapmakla suçlanmaları neticesini doğurmuştur. Bu suçlamada hukuksuz bir hayatın her türlü aşırılığı mübah hale getireceği önkabulü etkili olmuştur. Böylece Karmatiler, kendilerinden sonraki bazı fırkalar için gündeme getirilecek olan mumsöndü iddiası ve iftirasına ilk maruz kalan fırka olmuşlardır.

Kaynakça

- EL-ALEVÎ, Ali b. Muhammed (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdi ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.
- AVCU, Ali, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yatınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2009.
- CA'FER b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Serâir ve Esrârü'n-Nurekâ*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.
- _____ *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. J. W. Morris, London, 2001.
- _____ *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984.
- DAFTARY, Farhad, *İsmaililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001.
- DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânü Mezâhibi'l-Bâtiniyye ve Butlânihî, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- EBÛ TEMMÂM (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şeceretü'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982.
- EKİNCİ, Abdullah, IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri, Doktora Tezi, FÛSBE, Elazığ, 2002.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtınîliğin İcyüzü*, Çev. Avni İlhan, TDVY, Ankara, 1993.
- IRAKÎ, Ebû Muhammed Osman (V./XI. asır), *Sapıkların ve Dinsizlerin Çeşitli Mezhepleri*, Çev. Y. Kutluay Ankara, 1962.
- İBNÜ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Feth Abdurrahman (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, Thk. S. Zekkar, Beyrut, 1995.
- İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961.
- İBNÜ'L-ESİR, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz.
- İBN HAVKAL, Ebû'l-Kâsım Muhammed (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1939.
- İBN KESİR, İsmâ'il b. 'Umer (774/1372), *el-Bidâye ve'n-Nihâye fî't-Târîh*, Mısır, Trz.
- İBN NEDİM, Ebû'l-Ferec Muhammed (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İ. Ramadan, Beyrut, 1994.
- İDRİSÎ, İdris b. 'İmâduddîn b. Hasan (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, Beyrut, 1986.
- KADI ABDÛLCEBBÂR b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz.
- KADI NU'MAN b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdi, Beyrut, 1970.
- KİRMÂNÎ, Hamidüddîn Ahmed b. Abdullah (411/1020), *Kitâbu'Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960.

- KUMMÎ, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912)-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), *Şii Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şia*, Çev. H. Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-R. Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- MADELUNG, Wilferd, "Das Imamât in der Frühen İsmailitischen Lehre", *Der Islam*, XXXVI, (1961), 43-135.
- MAKRİZÎ Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948.
- MANSÛR EL-YEMEN, Hüseyin b. Hevşeb (302/914), *Kitâbu'r-Rüsd ve'l-Hidâye*, Ed. K. Hüseyin, *Collectanea* içinde, Leiden, 1947.
- NASIR HÛSREV (481/1088), *Sefername*, Çev. A. Terzi, İst., 1985.
- _____ *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. M. Kanar, İst., 1995.
- NÎSÂBÛRÎ, Ahmed b. İbrâhim (V./XI. asrın başları), *İstîtârul-İmâm*, Nşr. S. Zekkâr, *Ahbârul-Karâmta* içerisinde, Riyad, 1989.
- NİZAMÛLMÛLK, Ebû Ali (484/1092), *Siyasetnâme*, İst., 2003.
- NOMOTO, Shin, *Early Ismâ'îlî Thought on Prophecy According to the Kitâb al-İslâh by Abû Hâtim al-Râzî*, Ph. D. Diss., McGill University, Montreal, 1999.
- NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. M. Câbir el-Hînî, Kâhire, 1984.
- RÂZÎ, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. H. Minûcehr-M. Muhakkik, Tahran, 2004.
- SÂBÎ, Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmta*, Nşr. S. Zekkar, *Ahbârul-Karâmta* içinde, Riyad, 1989.
- SİCİSTÂNÎ, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980.
- _____ *Kitâbu İsbâti'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1982.
- _____ *Tuhfetü'l-Müstecîbîn*, Thk. Ârif Tâmir, *Selâsu Rasâili İsmâ'îliyye* içerisinde, Beyrut, 1983.
- _____ *Keşfu'l-Mahcûb*, Nşr. Hanry Corbin, Pâris/Tahran, 1988.
- STERN, S. M., "The Early Ismâ'îlî Missionaries in Nort-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'îlism* içinde, Leiden, 1983, (189-223).
- TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, Trz.
- TAN, Muzaffer, *İsmaililiğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÛSBE, Ankara, 2005.
- WALKER, Paul, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993.
- YEMENÎ, Muhammed b. Muhammed (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Siretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içinde, Calcutta, 1942, (184-223).
- ZEKKAR, Süheyl, *Ahbârul-Karâmta*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989

