Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket:

KARMATÎLER

(Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)



Abdullah EKİNCİ

ODAK

ORTADOĞU'DA MARJİNAL BİR HAREKET: KARMATİLER
(Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma) / Abdullah EKİNCİ

© Odak, 2005

Bu kitabın bütün hakları Odak Yayın Evi Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
Telif hakları yasası gereğince, tamamı veya herhangi bir bölümü yayınlayıcısının yazılı izni alınmadan basılamaz, kopyası çıkarılamaz, fotokopisi alınamaz veya kopya anlamı taşıyabilecek hiçbir işlem yapılamaz.

Genel Yayın Yönetmeni: Prof. Dr. Kemal GÖRMEZ

Baskı ve Cilt, Fersa Matbaacılık

Baskı Yılı 2005

ISBN: 975-9122-01-4

ODAK

Yayın ve Dağıtım
ODAK YAYIN EVİ BASIM DAĞ. KRT. TUR. İNŞ. LTD. ŞTİ.
Dögol Cad. 37/4 Beşevler / ANKARA
Tel: (312) 223 77 73 - Fax: (312) 215 14 50

ORTADOĞU'DA MARJİNAL BİR HAREKET: KARMATÎLER

(Ortadoğu'da İlk Sosoyalist Yapılanma)

Yrd. Doç. Dr. Abdullah EKİNCİ

ÖZGEÇMİŞ

Yrd. Doç. Dr. ABDULLAH EKİNCİ, 1967 Yılında Şanlıurfa'da doğdu. 1991-1992 Eğitim Öğretim yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1992-1995 yılları arasında MEB bünyesinde öğretmen ve idarecilik yaptı. 1995 yılında Harran Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Genel Türk Tarihi" dalında *"III-XII. Yüzyıllar Arasında Urfa ve Çevresinde Dinî ve Fikrî Hayat" adlı çalışmasıyla* yüksek lisansını tamamladı. 2002 yılında Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim dalında *"IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatîlerin Siyasi, Sosyal ve İktisadî Faaliyetleri"* adlı çalışmasıyla "Ortaçağ" alanında doktorasını bitirdi. Halen Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümünde (Yrd. Doç. Dr.) görev yapmaktadır. Daha çok Akdeniz Dünyası, Ortadoğu ve Güneydoğu Anadolu'daki bazı önemli yerleşim merkezlerin siyasi, iktisadî ve sosyo-kültürel yapısıyla ilgili çalışmaları sürmektedir.

ÖNSÖZ

Ortadoğu bölgesi, tarihin en eski devirlerinde olduğu gibi, bugün de önemli bir stratejik konuma sahiptir. Bölgenin stratejik özellikleri dikkate alındığında, Ortadoğuyla ilgili ülkemizde yeterli ve sağlıklı araştırmaların sayısı yetersiz olduğu görülmektedir. Bölgenin antik çağdan günümüze uzanan sosyoekonomik yapısı günümüz sorunlarının önemli bir kısmının da nedenidir. Çağın ekonomik gelişmeleri için gereksinim duyulan petrolün, bu bölgede çok zengin yataklar içermesi, Ortadoğu'yu dünya devletleri için önemli bir bölge haline getirmiştir. Son dönemlerde bölgede ortaya çıkan problemler de bu önemi ortaya koymaktadır. Özellikle 11 Eylül saldırıları ve akabinde Irak'ın işgali bölgenin jeopolitik önemini kat kat artırmıştır. Bölgenin ilahi kabul edilen dinlerle birlikte bir çok ilahi olmayan dinleri de barındırmış olması, homojen bir sosyal yapının oluşmasma engel olmuştur. Bu durum bölgenin farklı siyasi, politik ve ideolojik akımların adeta arenası olmuştur. Türkiye'nin içinde yer aldığı veya bu bölgeye en yakın ülke olması nedeniyle Ortadoğuyla ilgili araştırma ve incelemeler, ülkemizin bölgeye yönelik politikaları açısmdan önem arz etmektedir. Bu nedenle Ortadoğu ile ilgili farklı boyutları içeren araştırmaların yapılması gerekmektedir. Ortadoğu'nun sağlıkh bir şekilde anlaşılması, tarihi süreç içinde geçirmiş olduğu siyasi ve sosyoekonomik safhaların iyice anlaşılmasıyla mümkündür.

İnsanlık, kapalı kabile, bölge, ülke ölçeklerini kırıp dünya tarihi çerçevesinde hareket etmeye başlamasıyla farklı kültürel çevrelerle tanışma imkanını bulmuş ve bunun sonucunda yeni sosyal çevreler ortaya çıkmıştır. İlk dönem İslam toplumunda ortaya çıkan huzursuzlukların temelinde bu olgunun bulunduğu bir gerçektir. İslam toplumlarının yayılma için vermiş oldukları çaba ve bu çabanın sonucunda yeni bölgelerin Islam coğrafyasına katılmış olması, bu farklı kültürel halkayı genişletmiştir. İslam dünyasının genişlemesi paralelinde sorunların çeşitliliği de artmıştır. Bu farklı sorunlara çözüm bulmak isteyen İslam dünyasında kimi idareciler sorunları, çoğu kez askeri yöntemlerle veya kitleleri sapkınlık ithamıyla çözmeye çalıştılar. Bu da sorunun çözülmesine yardımcı olmayıp, bu tür akımların farklı isimler altında yeniden ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu manada İslam dünyasında Zındık, mülhid, rafizi, gulat vb. isimlerle adlandırılan akımlarla mücadele tarzına en güzel örnek Gazneliler ile Selçukluların İsmaili-Karmatî gruplarla yapmış oldukları mücadelelerdir. Bu tür grupların arka planındaki dinî sebeplerin yanı sıra mutlaka sosyal, iktisadî ve kültürel bir takım

faktörleri de gözden ırak tutmamak gerekir. Bu tür akımların teşekkül ve gelişmeleri, ortaya çıktıkları toplumun içinde bulunduğu sosyal bir takım şartlar, siyasi sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlardan etkilenmiştir. Sözünü ettiğimiz faktörler, siyasi ve sosyal içerikli akımların oluşması için yakın bir geçmişteki faktörlerin yanında, uzun bir geçmişe dayanan unsurların da etkisinden uzak değildir. Bu yüzden bu tür hareketlerin ortaya çıkmasında coğrafî siyasi, toplumsal ve ekonomik şartları tam olarak tanımadan, bu akımların ideolojisini sağlıklı bir şekilde anlamak mümkün değildir.

Ortaçağ İslam dünyası tarihi süreç içinde iç savaşlar, kültürel çatışmalar, isyanlar ve kanlı çarpışmalara sahne olmuştur. Fetihlerin getirdiği zafer coşkusu dağılmadan, İslam dünyasında bir takım isyanlar ortaya çıkmıştır. Bazı idarecilerin tavırları da bu isyanların ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Bilhassa bazı idarecilerin bir takım uygulamalarına karşı koyacak gücü bulamayan insanlar, adalet ve eşitliğin sağlanılması için bir takım kavramları –Mehdi gibi- kendileri için umut ışığı olarak görmeye başladılar. Toplumdaki iktisadî farkhlaşma, "dünyanın nimetlerinin" eşit olarak paylaşılmaması olarak algılanmıştır. Bu nedenle ekonomik adaletsizliğin ortadan kaldırılması içinde çaba göstermenin gerekliliğine inanılmıştır. Bu faktörlere fethedilen bölgelerdeki halkların yeni dinle gelen düzenden rahatsız oluşları, isteyerek veya istemeden de olsa Müslüman olmalarının toplum psikolojisi üzerindeki olumsuz etkileri Ortaçağ İslam dünyasındaki sorunları körükleyen bir unsur olmuştur.

Karmatîlerin ortaya çıkışlarında yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Ortadoğu'nun arka planındaki unsurlar etkili olmuştur. Başlangıçta daî adı verilen propagandacılar aracılığıyla yaymaya çalıştıkları fikirlerini bir örgüt statüsünde başlattılar. Daha sonra bu ideolojilerini daî örgütü aracılığıyla kurumsallaştırma imkanı bulmaları kayda değer bir husustur. Siyasal iktidara ve toplumun ana bünyesine aykırı hareket ettiklerinden, Karmatîler sürekli bir takım ön kabullerle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Biz konuyu ele alırken kaynaklarda verilen bilgileri titizlikle değerlendirmeye çahştık Bu bilgileri değerlendirirken herhangi bir yargılama yapmadan dönemin siyasi ve sosyoekonomik şartlarını da inceledik.

Araştırma boyunca konumuzun sınırlarının dışına çıkmamaya çalıştık. Yalnız konunun iyi anlaşılabilmesi amacıyla hareketin arka planındaki unsurları da vermeye gayret ettik. Çalışmamız giriş ve altı bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun önemi, araştırmanın zorlukları ve kaynakların tetkiki yapılmıştır. Birinci bölümde hareketinin terminolojisi ve arka planmdaki unsurlar üzerinde durulmuştur. Hareketin arka planındaki unsurları farklı boyutlardan

inceleyerek, hareketin oluştuğu coğrafyanın sosyokültürel yapısının algılanmasına katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. İkinci bölümde Karmatîlerin ortaya çıkış ve sebepleri üzerinde duruldu. Üçüncü bölümde İslam toplumunda aykırı olarak adlandırılan bu grupların sahip oldukları inanç esasları ve ibadet anlayışlarını vermeye çahştık. Dördüncü bölümde ise Karmatîlerin yayıldığı bölgelerdeki siyasi faaliyetler hakkında bilgi vermeye gayret ettik. Ayrıca bu bölgelerdeki siyasal iktidarların Karmatîlere karşı vermiş oldukları mücadelelerden bahsetmeye çahştık. Beşinci bölümde ise hareketin sosyo-kültürel yapısından bahsetmeye çalıştık. Ayrıca merkez ve taşra teşkilatları, eğitim-öğretim yapılarını inceledik. Altıncı bölümde ise Karmatîlerin kurmuş oldukları iktisadî ve sosyal düzeni incelemeye çalıştık. Bu hareketin mensuplarınca oluşturulan ilmî çalışmalardan da bahsederek hareketin ilim camiasmdaki etkilerini ortaya koymaya çalıştık.

Son olarak çalışmanın her aşamasında bıkmadan yardımlarını esirgemeyen ve değerli bilgi ve metotlarıyla yardımcı olan hocam ve danışmanım Prof Dr. Muhammet Beşir Aşan'a, en içten teşekkürlerimi arz etmekten mutluluk duyduğumu belirtiyor; ayrıca konuyu araştırmaya değer bulan, bu konuda tavsiye ve yardımlarım esirgemeyen, hocam Prof Dr. Mustafa Öztürk beyefendiye, konuyu incelediğim sürede teşvik edici tavırları benden esirgemeyen Prof Dr. Göksenin Eseller, Doç. Dr. Eşref Taş ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim İslam'a, konuyla ilgili bazı hususlarının değerlendirmesinde yardımlarını esirgemeyen Prof Dr. Mustafa Pirili ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı Ünal'a şükran borçluyum. Ayrıca konuyla ilgili eserlere ulaşmamda yardımlarını esirgemeyen The Institute of Ismaili Studies ve TDV İslam Ansiklopedisi yetkililerine teşekkür etmeyi de borç biliyorum.

Abdullah EKİNCİ

Şanlıurfa 2005

KISALTMALAR

AÜİFD	:	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ATÜİFD	:	Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:	Bakınız
C.	:	Cilt
Çev.	:	Çeviri
DİA	:	Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİFM	:	Darü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası
EA	:	Encylopedia of Arabic Literatüre
Ed	:	Editör
ER	:	Encylopedia of Religion
EL	:	Encylopedia of İslam
EÜİFD	:	Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
FÜSBD	:	Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
RA	:	Religion of Encylopedia
s.	:	Sayfa
S.	:	Sayı
Mlf.	:	Müellif
MÜSBE	:	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
IAAS	:	Institute of Asian and African Studies
İA.	:	İslam ansiklopedisi
İAD	:	İlam Araştırmalar Dergisi
İÜEFTD	:	İstanbul Ün. Edebiyat Fak. Tarih Dergisi
İSS	:	The İsmaili Socıety Series
JA	:	Journal Asiatic
JAOS	:	Journal of The Amerıcan Orıental Socıety
JRAS	:	Journal Royal Asiatic Society
JİMMA	:	Journal İnstituıte of Müslim Minorty Affairs
TA.	:	Türk Ansiklopedisi
Trz.	:	Tarihsiz
TM	:	Türkiyat Mecmuası
YYLT	:	Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ v

KISALTMALAR viii

GİRİŞ 1

A. ARAŞTIRMA KONUSUNUN AMAÇ, YÖNTEM VE ÖNEMİ 3

B. KAYNAK VE ARAŞTIRMALAR 9

a. Birinci Elden Kaynaklar 10

1. Tarih Kaynakları 10

2. İtikadî ve İnanç Konularını Ele Alan Kaynaklar 14

3. Şiî ve İsma'ilî Kaynaklar 16

b. Modern İnceleme ve Araştırmalar 17

BİRİNCİ BÖLÜM

KARMATİ HAREKETİNİN TERMİNOLOJİSİ VE ARKA PLANI

A. Terminoloji ve Kavramlar 21

a. Bâtın-Zahir Kavramı 22

b. İsma'ilîler 24

c. Karmatî Kavramı 28

d. Mehdî Kavramı 29

B. Karmatî Hareketinin Arka Planı 31

a. Coğrafî Arka Plan 31

b. Felsefî Arka Plan 38

1. Gnostizm 38

2. Yeni Eflatunculuk 41

3. Hermetizm 44

4. Harranîler ve Sabiîler 45

c. Dinî Arka Plan 48

1. Hint Tesiri 51

2. İran Tesiri 54

2.1. Zerdüştlük Öncesi ve İran'da Dinler ve Zerdüştlük 55
2.2. Maniheizm 58
2.3. Mazdek ve Mazdekizm'in Etkileri 61
3. Kabbalacılık (Yahudilik) 65
4. Hıristiyanlık 68

İKİNCİ BÖLÜM

KARMATİLERİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SEBEPLERİ

A. Kavramsal-Tarihsel Analiz 75
B. Karmatî Hareketinin Önceki Akımlarla Bağlantısı 79
a. Hattabiyye 80
b. Beziğiyye 83
c. Ümeyriyye 84
d. Muammeriyye 84
e. Mufaddaliyye, Muhammise ve Meymuniye 85
C. Karmatî Hareketinin Ortaya Çıkışı 86
D. Karmatî Hareketini Hazırlayan Sebepler 90
a. Siyasi Sebepler 90
b. İktisadi Sebepler 99
c. Sosyal Sebepler 108
d. Dini Sebepler 117

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARMATİLERİN İNANÇ ESASLARI

A. İnanç Esasları ve İbadet Anlayışları 121
a. Allah İnancı 121
b. Peygamberlik 122
B. Hakaik-Zaman-Tarih Öğretisi 124
C. İmam-İmamet 127
D. Dinsel Sistem 133

a. Batın-Zahir ve Tarih Öğretisi 133
b. Te'vil 134
c. Ahiret 136
d. Melekler 137
e. Takiyye 137

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KARMATİ HAREKETİNİN YAYILDIĞI BÖLGELER

A. Karmatilerin Irak'ta Ortaya Çıkışı 139
B. Karmatî Hareketinin Suriye ve Mezopotamya'ya Yayılışı 143
C. Karmatî Hareketinin Önemli Bir Merkezi Olarak Yemen 158
D. Hindistan'da Karmati Propagandası ve Multan Karmati Devleti 160
a. İsma'ilî- Öğretisinin Hindistan'da Yayılması 161
b. Gazneli Hükümdarların Karmatilerle Mücadelesi 163
c. Gazneliler'in İsma'ilî-Fatımî Yakınlaşma Çabalarına Karşı Tutumları 167
d. Hindistan Kökenli Tüccar ve Göçmenlerin Karmatî Propagandasındaki Rölü 170
E. Karmatî Hareketinin Bahreyn'e Girmesi ve Bahreyn Karmatî Devletinin Kuruluşu 171
F. Karmatî Hareketinin Horasan ve Maveraünnehir'e Girmesi ve Yayılışı 191
G. Karmatî Hareketinin Afrika'ya Girişi ve Fatimî Devletinin Kuruluşundaki Rolü 198
H. Nasır-ı Hüsrev ve Bedahşan Karmatî ve İsma'ilîleri 202

BEŞİNCİ BÖLÜM

KARMATİ HAREKETİNİN MERKEZ VE TAŞRA TEŞKİLATI

A. Merkez Teşkilatı 205
a. Manevi Lider Olarak Mehdi 206
b. İmamet ve İmam 212

c. Hüccet 217
B. Taşra ve Askeri Teşkilat 223
C. Eğitim ve Öğretim 227
a. Yedi Aşamalı Eğitim Öğretim 232
b. Dokuz Aşamalı Eğitim Öğretim 234
D. Eğitim ve Sosyal Faaliyetlerin Yürütüldüğü Mekan Olarak Darü'l Hicr 243
E. Yönetim Tarzı ve İkdaniyye Meclisi 244

ALTINCI BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL VE İKTİSADÎ YAPI

A. Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma ve Sosyoekonomik Yapı 247
a. İktisadi Hayat 247
b. Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Olarak Karmatîlik 254
c. Sosyal Hayat 257
B. Kültür ve Medeniyet 263
a. İhvan-ı Safa 263
b. İlmi ve Kültürel Faaliyetler 271
c. Hallac-ı Mansur 273

SONUÇ 275
EKLER (HARİTA VE TABLOLAR) 279
BİBLİYOGRAFYA 285
İNDEKS 317

GİRİŞ

A. Araştırma Konusunun Amaç, Yöntem ve Önemi

İslam dini fetihlerle farklı bölgelere yayıldı. Bu bölgelerdeki, farklı inanç, etnik ve sosyo-ekonomik yapıdaki toplumlar ya eski statülerini korudular yada bu fetihler sonucu gönüllü olarak Müslüman oldular. İnançlarını terk eden bu gruplar beraberlerinde etnik, dinî ve coğrafyalarından kaynaklanan kültürleri de yeni inanca bilinçli veya bilinçsiz bir tarzda adapte ettiler. Zamanla farklı kültürel alt yapıya sahip olan bu topluluklar arasında rahatsızhklar belirmeye başladı. İslam dünyasındaki idarî ve iktisadî mekanizmadaki rahatsızlıklar bu yapının kökleşmesine ve yayılmasına yardımcı oldu. Ortaçağ İslam dünyasının bu dönemi, toplumların tamşma evresi olarak kabul edilebilir.

Bu evrenin akabinde toplumların kültürel açıdan var olma mücadelesi vermeye başladıklarını görmekteyiz. Bu mücadele merkezi otoriteyi sarsacak düzeyde bir takım huzursuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle 9. yüzyılda, başlangıçta Abbasi Hilafetini ve O'nun hakimiyeti altındaki bölgeleri sarsan hareketler ortaya çıktı. Daha sonra bu hareketler, Abbasi halifeliğine alternatif ideolojiler geliştirdiler. İhtilalci karakterde olan bu hareketlerle yalnızca siyasi mücadele vermediler. Siyasi mücadelenin yanında belki de ondan daha etkili bir şekilde sosyal, iktisadî, dinî, felsefî ve politik muhalefeti başlattılar. Bu muhalefet daîlik sistemi adını verdikleri ihtilalci bir misyoner faaliyetiyle sürdürüldü. Bu gruplar İslam dünyasında görülmüş olan ayaklanmalardan farklı olarak mevcut yapıya alternatif bir dünya görüşü sunmakla ayrı bir çığır açmışlardır. Bu özellikleriyle günümüze kadar uzanan etkileri olmuştur. Günümüzde var olan bir takım sosyo-ekonomik sistemlerin kökeninde de bu hareketlerin etkilerini görmek mümkündür.

Bu hareketlerin, arka planda İslam öncesi kültürlerin hassaten, İran ve Suriye'nin Gnostizmi, Yahudi ve Hıristiyan inancının bazı unsurlarıyla yerel inanç ve kültürlerin bir karışımından ortaya çıkan kültürler vardır. Çahşmamızın konusunu teşkil eden Karmatîler ortaçağ İslam dünyasında en az Bağdat'taki halife kadar başarılı ve kudretli olmuş, halifeliğe karşı bir alternatif oluşturmayı başarabilmiş bir harekettir. Ortaçağ İslam dünyası İslam medeniyetinin varhğım ve yükselmesini bir süre tehdit eden dinî, felsefî, sosyal ve aynı zamanda politik bir akım olan Karmatîlerin isyanları ve faaliyetleriyle sarsıldı. İdeolojik bir karakter taşıyan bu hareket, esas itibariyle Şia grupları içinde yer alan Bâtınilik ve İsma'ilîk grupları içinde gösterilir. Fakat bu gruplar içinde gösterilen kimi gruplar farklı isimlerle adlandırılmıştır. Bu hareketler yayıldığı bölgelerdeki propaganda faaliyetlerini yürüten daî veya yerel kültürün etkisi ve ideolojideki farklılaşma nedeniyle farklı adlarla da isimlendirilmiştir. Bu hareketin adı, kurucusuna izafeten verilmiştir.

Karmatîliğin hüküm sürdüğü bölgelerdeki yapısıyla diğer benzer hareketlerden bir takım farklılıklar arz etmektedir. Özellikle hareketin gelişimi, başarı ve çöküş tarzı; hüküm sürdüğü dönemde gerek merkez teşkilatı, itikadî yapısı, ideolojisi ve gerekse taşra teşkilatlarındaki bazı farklılıklar açısından diğer hareketlerden ayrılmaktadır. Bu farklılıkların temelinde Karmatîliğin her bölgenin alt yapısına göre propaganda yürütmüş olmasıdır. Buda coğrafyanın izlerinin daha etkin bir şekilde taşımasına neden olmuştur. Coğrafyanın yapısı insan karakterinin oluşmasında etkili olduğu gibi siyasi ve fikrî akımların şekillenmesinde ve mücadele tarzına da etki eder. Çalışmamızda bu olguyu rahatlıkla tespit ettik. Karmatî hareketine bağlı farklı bölgelerdeki grupların mücadele tarzındaki değişkenlik, ideolojilerindeki esneklik ve sertlikte bunun bir sonucudur.

Hareketin İslam dünyasına yayılış stratejisi merkez olarak kabul ettikleri kentten çevre bölgelere özellikle merkezi otoritenin zayıf olduğu bölgelerde yoğunlaşarak yayılmayı prensip edinmiştir. Merkez olarak Suriye'nin Selemiye kasabası seçilmiştir. Buradan Irak'ın içlerine, Suriye, Bahreyn, Yemen, İran, Horasan, Rey, Kuzey Afrika ve Hindistan'a yayılması sağlanılmıştır. Bu yayılma başlangıçta Irak'ta; Hamdan Karmat, yeryüzünü adaleti ve eşitliğiyle dolduracak olan "*Beklenen Mehdi*" adına kendi başkanlığındaki daîleri çevre bölgelere göndermeyle başladı. Bu amaçla merkezi otoriteyi zayıflatmak ve harekete maddi destek sağlamak amacıyla, taraftarlarından vergiler, muhaliflerine ve merkezi otoriteye karşı saldırı ve yağmalamalar düzenlediler. Suriye ve Mezopotamya Karmatîleri de Zikreveyh başkanlığında aynı faaliyetin içinde oldular. Bahreyn Karmatîleri Arap Yarımadasında ve de Kuzey Afrika'da aynı faaliyeti sürdürdüler. Hareketin olgunluk çağı diyebileceğimiz dönemde Karmatîler; Bahreyn'de Karmatî Devleti, sosyalist anlayışın hakim olduğu bir devlet kurdular. Yine düşüncenin takipçisi olan Fatımîler, ortaçağda medeni başşehirler arasında kabul edilen Kahire'de alternatif bir halifelik tesis ettiler. Aynı şekilde Karmatîler hicri IV. asırda ortaya çıkışından itibaren arka arkaya devam eden yağmacı hücumlar yaparak cüretkar bir tarzda kutsal değerleri aşağıladılar. Ayrıca Karmatîler, hicri V. asırda ilim ve felsefeyi halk arasında yaymayı amaç edinen İhvan'üs-Safa aracılığıyla düşüncelerini ilmi platformda yaymaya başladılar. Haşhaşîler de bu ideolojinin temsilcileri olarak, faaliyetlerini değişik bir üslupla İran'da yaymaya çalıştılar. Bu gruplar yapmış oldukları eylemlerde; hiçbir sosyal ve iktisadî statüye aldırış etmeden faaliyetlerini sürdürdüler.

Karmatîler, siyasi ve kültürel programları farklı geleneklerin birbirini etkilemesi sonucu oluşan yeni kültürel yapıları, gelenekleri veya düşünce yapıları senkretist bir yapı arz eder. İtikadleri ve felsefeleri, inanç olarak gizli ve kuvvetli bir akılcılığı esas alan, temelde içtimaî ve iktisadî huzursuzluğa neden olan bir teşkilat olarak

ortaya çıktılar. Bununla birlikte Karmatî hareketinin ilk dönemi (Setr dönemi) ve bazen daha sonraki safhalar (Devr-i Zuhur) hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz. Karmatîler, doktrinleriyle yerel kültürleri uzlaştırması aynı zamanda gizlilik esasına dayanmaları, bu tür hareketlerin adı geçen safhalarını yeterince aydınlatmak mümkün değildir. Bu durum araştırma yapmayı güçleştirmektedir. Çalışmanın zorluklarından biri de Karmatî Hareketi'nin muarızlarınca verilen bilgilerdir. Aynı şekilde Karmatî taraftarlarının büyük bir bölümünün itikadî ve inançlarını gizleme meylinde oluşu da konunun anlaşılmasına engel bir husustur. Bu tavrın hareketin öğretisiyle ilişkilendirilmiş olması da meseleyi daha da güçleştirmiştir. Böylece Bâtını yazarların birçoğu, eserlerinde birtakım hayati önem taşıyan hakikatleri kasıtlı bir şekilde gizlemiş ve hatta tahrif ettirmişlerdir. Bu da ihtilalci akımların doğasmda olan bir olgudur. Dördüncüsü hareketin baskı altında yaşamasından ve şartların zorluğundan dolayı önemli liderlerinin birçoğunun, saklanmaları ve takma adlarla, farklı yerlerde görülme gerçeğidir. Gizli İmamlar, İmamların kaybolması gibi gizemli olaylarda bu olgudan kaynaklanmaktadır.

Belki de konunun anlaşılmasının önündeki en önemli problem, geniş bir bölgede ve farklı kimliklerle aynı doktrinin yayılmış olmasıdır. Bâtını hareket, aktif olduğu yıllarda, misyonerlerinin gizli karakterlerinden dolayı değişik isimlerle ve mahalli ananelerle kendi içinde oldukça çok farklı gruplara bölünmüş olması araştırmanın bir başka zorluğudur. Genelde karışıklılardan kurtulmak amacıyla bu tür akımlar genel kavramlarla (Bâtını, zındık, mülhid, rafizi, gulat, heresy, heterodoks) ifade edilmeye çalışılmıştır. Aslmda bu genel kavramlar her grubu aynı şekilde ifade etmemektedir. Bu farklı isimlerin birkaçı organizasyonun ana şeklinin bir parçasıdır. Diğerleri ise mahalli tesirlerle merkezdeki yapılanmadan apayrı bir durum arz etmektedirler. Bir başka hususta bu gruplar içinde gösterilmesine rağmen aslmda Bâtını hareketle rabıtasız, bununla beraber onunla kader birliği yapan ve merkezi otorite tarafından kabul edilen fırkalardır. Bu gruplar, değişik isimlerle adlandırmış olmaları, büyük karışıklara sebep vermiştir. Yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi bu karışıklıktan kaçınmak için hepsini birden tanımlamak amacıyla Bâtınî, zındık, mülhid, rafizî, gulat, heresy, heterodoks kelimelerinin kullanılması alışkanlık haline gelmiştir. Fakat bu grupların bir kısmının çıkış noktaları aynı olmakla birlikte, varmış oldukları sonuçlar çoğunlukla aynı değildir. Aynı şekilde bazı gruplar da çıkış noktaları aynı olmamakla birlikte varmak istedikleri sonuç itibariyle kader birliği yapmışlardır.

Ülkemizde Karmatîlik ile ilgili akademik bir çalışma yapılmamış olması araştırma yapmayı zorunlu kılmaktadır. Bu çahşmayla konunun bütün unsurlarıyla Türk ilim dünyası ve okuyucusunca bilinmesine yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Aslında

Batı dünyasında da Karmatîlik ile ilgili yapılan araştırmalarda Goeje'nin Bahreyn Karmatîleriyle ilgili 1905 yılında yapmış olduğu eserle sınırlı kalmıştır. Konuyla ilgili çalışmalar adeta Goeje'nin bıraktığı yerde kalmıştır. Bu çalışma da Bahreyn Karmatîlerinin siyasi faaliyetlerini incelediği için diğer bölgelerdeki Karmatî faaliyetlerin siyasi ve sosyoekonomik yapılarıyla ilgili bilgiden yoksundur. Özellikle Irak, Suriye, Hindistan, Maveraünnehir ve Yemen bölgelerindeki Karmatîlerin siyasi, sosyal ve iktisadî faaliyetleri hakkında kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır. Yapılan araştırmalar da İsma'ilî-Fatımî düzleminde yapılmış olup bunlar da daha çok inanç konularını kapsamaktadır. Bu çalışmanın ikinci önemli katkısı da Irak, Suriye, İran, Hindistan, Horasan, Bedahşan ve Rey bölgelerindeki Karmatî faaliyetleri ve tarihi, Türk Tarihi içinde önemli bir takım hususları içermiş olmasıdır. Bu bölgelerdeki Türk idarecilerinin, bu hareketle yapmış oldukları mücadele tarzı, sonraki dönemlerdeki, hatta günümüzdeki akımlarla da mücadelenin ip uçlarını vermektedir. Ayrıca Karmatî düşünce tarzı, Anadolu, Balkanlar, Uzakdoğu ve Ortadoğu'daki heterodoks grupları üzerinde de önemli bir etkisi olmuştur. Konunun bu açılardan araştırılmamış olması da incelenmeyi zorunlu kılmıştır. Goeje'den sonra konuyla direk olmasa da İsma'ilîk ile olan bağlantısı bağlamında Massignon, İvanow, Hamdanî, Lewis, Mustafa Galip, Farhad Daftary ve daha sonra detaylı bir şekilde sunacağımız diğer araştırmacıların İsma'ilîlik hakkında yapmış oldukları çalışmalar, Karmatîler hakkında da sınırlı bilgiler vermektedir. Şimdiye kadar yapılan çalışmalar genelde Bâtınilik ve İsma'ilî hareketinin daha çok siyasi, itikad ve inanç açısından değerlendirilmesi mahiyetinde olduğu için bu tarz çahşmalar, Gazâlî'nin çalışmalarının bir devamı niteliğinde kabul edilebilir. Halbuki sosyal olaylar yalnızca inanç perspektifiyle açıklanamaz. Bu tür akımlar insana benzer, yalnızca bir organdan oluşmayıp bir organizasyonu andırır. İnsan neslinin devam ettirilişi gibi, bu tür hareketler yok oluşundan sonra da fikirlerini zaman zaman başka bir ad altında tesir etme şeklinde de olsa başka bir hareket içinde devam eder. Cemil Meriç bu olguyu, "*Yankıları sönen uzak bir devrin bile, içtimaî sınıfımıza göre bir manası vardır,*" şeklinde ifade eder.

Bu cümleden yola çıkarak, çalışmamızda yukarıda bahsettiğimiz bu bölgelerdeki Karmatîlerce yapılmış olan siyasi, sosyoekonomik ve doktrinsel faaliyetleri ele aldık. Çalışmamızda Karmatîlerin İslam dünyasına sunduğu, sosyal, iktisadî ve itikadî fikirleri inceleyerek, İslam dünyasındaki etkisini de ortaya koymaya çalıştık. Bu husus, günümüz Ortadoğu'nun siyasi ve sosyal yapılanması hakkında da ip uçları vermesi açısından da önem arz etmektedir. Ayrıca bugün Güney Asya'da özellikle Hindistan, Afganistan, Türkmenistan ve Özbekistan coğrafyasında yaşayan Hazarlar gibi İsma'ilî toplulukların anlaşılmasında Karmatîler ile ilgili yapılacak ça-

lışmalar etkili olacaktır. Özellikle Karmatîlerin yayıldığı bölgeler ve Türk idarecilerin bu bölgelerde yapmış oldukları faaliyetler, bölgenin bugünkü yapısına da ışık tutmaktadır. Araştırmamızda, en geniş ve genellikle en çok kabul edilen şekliyle bazı terimleri kullanmaya çalıştık. Fakat Karmatîlerce kullanılan terimleri ayrıca değerlendirmeye aldık. Kullamlan terimler ve kavramları; terminoloji ve kavramlar bölümünde vermeye çalıştık. Çalışmamız bütün bölümleri itibariyle Karmatîlerle alakalı hususlar; Ortaçağ İslam dünyasında, yer yer anarşi ruhlu toplulukların oluşturduğu bu hareketin, toplum üzerindeki olumsuz etkisini incelemeye çalıştığımız gibi Karmatîlerin toplum üzerindeki olumlu etkisini de incelemeyi ihmal etmedik. Özellikle Karmatîler'in ilim ve felsefeyi insanlara sevdirmek, toplumların müspet olarak kabul edilebilecek yönlerini almayı temel felsefe yapmaya çalışan İhvan-ı Safa'nın, toplum üzerindeki olumlu etkisini de göz ardı etmemeye çalıştık.

Genelde Bâtını-İsma'ilî gruplar içinde ele alınan Karmatîler, İsma'ilî veya Bâtını hareket içinde düşünülmüş, esas itibariyle İslam'ın Şia kolundan ve kısmen de İslam öncesi Yakın ve Ortadoğu'nun kültür yapısından özellikle İran ve Suriye Gnostisizminden kaynaklanan çeşitli mistik ve aşırı sapkın akımların bir karışımı olarak İslam dünyasında IX. asırda ortaya çıkmıştır. İsma'ilîlik ve Karmatîlik'in gelişmesi, başarısı ve çöküşünün; yer aldığı asırlarda gerek akide ve gerekse teşkilat yönünden birçok şekilde ifadesini bulmuştur. O bir taraftan kendi içinde yeni fırkalara ve dolayısıyla yeni fikirlere yer verirken, öte yandan mahiyeti itibariyle çoğunlukla müşterek çatışma zemini içinde olan yeni hareketler ve hiziplere ayrılma istidadını da korudu. Selemiye merkezinden İslam dünyasının birçok bölgesine göndermiş oldukları dailer aracılığıyla birçok taraftar bulmuşlardır. Misyoner faaliyetleriyle, Irak'ın Kufe Sevad'ında, Yemen'de, Suriye'de kurmuş oldukları merkezler ve Bahreyn'de kurmuş oldukları Karmatî devleti'nin karargahından, İslam dünyasının çeşitli bölgelerine saldırılar, terörist girişimler yaptılar. Nihayetinde Fatımî Devleti'nin kuruluşuna kaynakhk etmeleri, hicri IV. asırda, arka arkaya devam eden cüretli ve kutsal şeyleri aşağılayıcı hücumlarda buldular. Karmatî zümreleri, hicri V. asırda halk kitleleri arasında ilim ve felsefeyi yayma teşebbüsünde bulunan İhvanü's-Safa, hicri V. ve VI. asırlarda Suriye ve İran'ın korkunç Haşhaşîleri, hep aynı sosyal çevrenin tezahürleridir.

Siyasi program olarak karmakarışık itikadleri, eşitliğe dayalı mülkiyet anlayışı, senkretist felsefesi ve akide olarak gizli yapılanmasıyla ortaçağ İslam dünyasında içtimaî huzursuzluğa sebebiyet veren ve teşkilatlanma yapılarıyla da önemli bir zaman diliminde yöneticilerin korkulu rüyası oldular. Hatta bu manada etkileri günümüze kadar devam etmiştir. Karmatîlik-İsma'ilîğin uzlaştırıcılık ve gizlilik terkibindeki mümeyyiz vasfı, hareketin tarihinin tetkikini son derece zorlaştırmak-

tadır. Bu tarihin büyük bir kısmı için güvenmek mecburiyetinde bulunduğumuz muhalif kaynaklarının ön yargıları ve husumeti bu işi daha da zorlaştırmaktadır. İlk olarak, Karmatî-İsma'ilî hareketlerinin kronolojisi, hiç değilse ilk safhasıyla ilgili büyük ölçüde İsma'ilî olmayan kaynaklara dayanmaktadır. Hatta, bütünüyle hadiseleri anlatan Sünni ve İsna Aşeriyye yazarlara dayanmaktadır. Bernard Lewis, Karmatîlerin teşkilatlanma tarzını, Masonik organizasyonuna benzeterek ve harekete mensup olmayanların hem doktrinleri, hem de şahsiyetleri esrarlı bir müphemlikle gizlemeleri tarihçinin işini zorlaştırdı ve yakın zamana kadar İsma'ilîliğin menşeinin berrak ve doğru bir şekilde anlaşılmasını engellediğini" belirtmektedir. Bu nedenle şimdiye kadar hareketin bu dönemini kapsayan tarihi hakkında, tatmin edici bir çalışma yapılmış değildir.

Çalışmamızda ortaçağın temel kaynaklarının taranması, bazı yeni kaynakların ışığında ve eskilerin de buna bağlı olarak yeniden değerlendirilmesiyle Karmatîlerin siyasi, sosyal ve teşkilat yapısını ortaya çıkarmaya çalıştık. Konuyla direk olarak çalışma yapılmamış olup, onunla bağlantılı olarak İsma'ilîk hakkında, Rudolph Strothmann (1877-1960), Louis Massignon (1883-1962), Wladimir Aleksiyeviç İvanow (1886-1970), Huseyin Feyzullah Hamdânî, Bernard Lewis, Samuel M. Stern (1904-1967), Marshall G. S. Hodgson (1922-1968), Wilferd Madelung, Âsaf Alî (1888-1958), Ârif Tamir, Mustafa Galip, Abbâs Hamdanî, Ismail K. Poonawala, Farhad Daftary ve diğer ilim adamları dikkate değer çalışmalar yaptılar. Bu çalışmalar kayda değer bir şekilde konunun incelenmesine katkıda bulunmuştur. Bununla beraber bugüne kadar yapılmış olan çalışmalar esas itibariyle İsma'ilîler ve onların fikri ve dini alanındaki faaliyetleriyle ilgili olmuştur. De Sacy ve De Goeje'nin çalışmaları ise bıraktıkları gibi kalmıştır. Bernard Lewis'in *"The Orjins of İsma'ilîzm"* çalışması, İsma'ilî grupların menşeini inceleyenler için önemli bir kaynaktır. Son dönemlerde İsma'ilî kökenli birtakım araştırmalarda da İsma'ilîler hakkında önemli ilerlemeler kaydedilmiş olmasına rağmen Goeje'nin *"Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et las Fatımîdes"* adlı Bahreyn Karmatîleriyle ilgili çalışması dışında ondan sonra direk olarak Karmatîler hakkında herhangi bir çalışma yapılmamış olması, dikkat çekicidir.

Konuyla ilgili İslam dünyasında, daha çok hissi ve ideolojik kaygılar sonucu yapılan bir-iki çalışma da Karmatîler'in siyasi, politik, sosyo-ekonomik yapısını ve etkilerini anlatmaktan uzaktır. Karmatîlerle yapılan sistemli siyasi ve sosyal mücadelenin ip uçlarını Gazneli, Sacoğulları, Tolunoğulları, İhşidiler, Selçuklular'ın yapmaya çalıştıklarını görmekteyiz. Konuyla ilgili şimdiye kadar Ali Sevim'in *"Melikşah Döneminde Ahsa Karmatîlerine Karşı Yapılan Sefer"* adlı makalesi dışında herhangi bir çalışma yapılmamış olması bu hususunda ayrıca üzerinde durul-

masını zorunlu kılmıştır. Ayrıca Türk Tarihi için önemli bir hususu teşkil eden Türk devletlerinin onlarla yapmış oldukları mücadeleler de incelemeye değer bir husustur. Bu dönemde Karmatîlerle mücadele eden Türk devletlerinin Karmatî ve İsma'ilîlerle uygulamış oldukları tarz, bu devletlerin sosyal tarihiyle ilgili bazı hususların daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Karmatîlerin ortaya çıkışları, siyasi ve sosyoekonomik yapılarının ortaya çıkmasından sonra, son bölümde incelemeye çalıştığımız ilim, kültür ve medeniyet bölümüyle Karmatîlerin sadece siyasi mücadelelerle yapmayıp, ilmî faaliyetlerde de bulunduklarını göstermesi açısından kayda değerdir.

Bu çalışmayı, elimizdeki ana kaynakları tetkik ederek modern çalışmaları da inceleyerek hareketin siyasi, sosyo-ekonomik, kültürel ve teşkilat yapısını ortaya koymaya çalıştık. Batılı araştırmacılar İsma'ilîlik ile ilgili ana kaynakların bir kısmını daha önce tetkik ettiler. İlk kez kullandığımız kaynakların ışığında, ana kaynakların yeniden değerlendirilmesini yaparak Karmatîlerin, İsma'ilî hareketten farklılığını ortaya koymaya çalıştık. Karmatî hareketinin oluşumunu hazırlayan sebepler, siyasi tarihi, teşkilat yapısı, sosyo-ekonomik yapısı, hızlı yayılışı ve günümüze kadar süren etkileri ortaya çıkarmaya çalıştık.

B. Kaynak ve Araştırmalar

Karmatî Hareketinin siyasi, sosyal ve ekonomik yapısını incelerken objektif bir yaklaşım sergileyebilmek için Sunni, Şiî ve İsma'ilî gruplarca yazılmış eserler incelenerek aralarındaki farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ele aldığımız ilk kaynaklar ortaçağın klasik kaynaklarıdır. Bu eserlerin Sünni tarihçilerce yazılmış olması konuya farklı bir bakış getirmektedir. Sünni grubunun kaynaklarının dezavantajı Karmatî hareketinin ilk devirlerindeki gizli tarihinin ve İsma'ilî akaidinin gerçek bilgisinin Sünni dünyaya sızdığı kadarıyla yer almış olmasıdır. Bu nedenle Karmatî-İsma'ilî doktrini, Sünni dünyasına belli merhalelerden sonra geçmiştir. Bu son derecede önemli gelişim merhalelerini açıklayabilmek için de, bu kaynakları ayrıntılı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu durum araştırmayı zorlaştıran bir husustur. Sunni, Şiî ve İsma'ilî gruplarına ait kaynaklar, fikrî olarak birbirlerine alternatif olabilmek için birbirleriye mücadele etmiş oldukları için, bu kaynaklarca verilen bilgilerin tarihî perspektiften geçirilmesi zorunludur. Ülkemizde Karmatîler hakkında Ali Sevim'in yukarıda adını vermiş olduğumuz makalesi dışında çalışma yapılmamış olup; batıda ise makale veya İsma'ilî çalışmaların ilgili bölümlerinde, sınırlı bilgiler şeklinde verilmiş olması, konuyla ilgili araştırma yapmayı zorunlu kılmaktadır. Siyasi tarihinin yanında Karmatî hareketinin sosyal ve teşkilat yapısı-

nın da incelenmesinin gerekliliği, araştırmadaki zorlukların başında gelmektedir. Ayrıca konuyu sağlıklı bir şekilde inceleyebilmek için, genel bir dünya tarihi ve mitoloji kültürü, İslam öncesi Uzakdoğu, Yakındoğu ve Ortadoğu'nun mistizmi ve kültürel yapısına ilaveten felsefe, antropoloji'den istifade etmek gerekmektedir. Ayrıca "Tarih ile Sosyoloji aynı kumaşın tersi ile yüzü gibidir," diyen Braudel'in ifade ettiği gibi Sosyolojiden de istifade etme zorunluluğu vardır. Bu nedenle sosyo-politik, sosyo-psikolojik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel şartları incelemeye çalıştık. Saydığımız bu alt yapıya ilaveten sağlam bir tarih metodolojisini de çalışmamızın ana çatısını oluşturması için azami gayret göstermeye çahştık[1].

Nihayet Arap dünyasında yapılmış olan çalışmaları da incelemeye çalıştık. Fakat bu çalışmaların, yukarıda saydığımız alt yapıdan yoksun oluşları, tarih metoduna uymayan daha çok hissi duygular ve ideolojik kaygılarla yapılan bir-iki eser göze çarpmaktadır. Bu çalışmaları da inceledik, yer yer onların değerlendirmeleri sunmaya çalıştık. Ayrıca batı dünyasında yapılan çalışmaları inceleyip, bu çalışmaların değerlendirmesini yapmayı öncelikli hedef olarak seçtik. Konuyla ilgili birinci elden kaynakları incelemeye çalıştık. Bu eserleri; Tarih Kaynakları, İtikadî ve İnanç konuları ele alan kaynaklar, Şiî-İsma'ilî kaynaklar olmak üzere üç grupta ele aldık. Konuyla ilgili, modern araştırma ve kaynakları da dördüncü kategoride ele almaya çahştık.

a. Birinci Elden Kaynaklar

1. Tarih Kaynakları

Sahip olduğumuz ilk bilgiler Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi (öl.311/922)'ye aittir. Taberi, hiç şüphesiz Bâtınilik hareketi hakkındaki ilk bilgileri açıkça tasvir eden kişidir. Yalnız, Taberi'de hareketin doktriniyle ilgili bilgileri bulmak veya hareketin değişik bölgelerdeki farklılıklarıyla ilgili bilgiler yok, denecek kadar azdır. Hatta farklı bölgelerdeki Karmatî-İsma'ilî grupların birbirleriyle olan bağlantılarından haberdar değildir. Buna en güzel örnek Suriye'deki Karmatî reislerin, Muhammed b. İsmail soyundan geldikleri iddiasına dikkat çekmesine rağmen Taberi, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Fatımîler ile Karmatîlerin birbirleriyle ilişkilerinin olabileceğini düşünmez.

Genel olarak Taberi'nin bakış açısı, döneminde yaşayan sıradan Bağdatlıların yaşadıkları olaylar şeklindedir. Siyasi olayların verilmesinin yanında doktrin ile ilgili bilgilerden yer yer kısa ifadeler şeklinde bahsetmektedir. Taberi'deki bilgiler,

---

[1] Konu ile ilgili değerlendirmeler için bkz. A. Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul 2000, s. 189-190; a.mlf., *Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 27-28.

Irak'taki ilk Karmatî hareketi 278/891'deki olaylarla başlar ve Suriye'de Karmatî isyanının 294/906'da bastırılmasıyla sona erer. Taberi'nin rivayeti sadece olaylara dayanır ve Karmatîlere ait olduğu iddia edilen bir kitabın muhtasar haberi dışında hareketin doktriniyle ilgili hususları müzakere için herhangi bir ilave bilgi vermez.

Bernard Lewis, Arip b. Sa'd'n eserini bu manada daha kapsamlı bulmaktadır. Taberi'nin tarihi, Kurtuba'h Arib b. Sa'd (öl.370/980) tarafından 320/932 yılına kadar devam ettirilmiştir. Arib, Taberi'den yola çıkarak 291, 293 ve 294 yıllarındaki hadiseleri yeniden özetler ve tarihini Bahreyn Karmatîlerinin Ebu Said ve Ebu Tahir önderliğindeki faaliyetlerini anlatarak devam ettirir. Bunlardan başka, Arib, Kuzey Afrika'daki Fatımî propagandanın ve Mehdi Ubeydullah'ın son zaferinin tafsilatlı bir tarihçesini verir[2]. Ayrıca iki hareket arasında bir bağ kurması kayda değer bir hususdur. Arip b. Sa'd'ın vermiş olduğu bilgiler sonraki tarihçilerce de iktibas edilmiştir.

Mes'udî, (öl.344/956) Tenbih ve Müruc adh her iki eserlerinde Karmatîler'e birkaç sayfa ayırır ve Onların tarihini Ebu Tahir'in ölüm tarihi olan 332/944 yılına kadar devam ettirir. Mes'udî kesin bir şekilde Taberi'den sonraki bilgilerin son mertebesini teşkil eder. Mes'udî, 10. yüzyılın başında yaşamış olan İbn Rizam'ın çalışmasım incelemiş; O'nun Bâtını akaidini ve gizli sisteminin yorumunu yapacak kadar tamdığı anlaşılmaktadır. Mes'udî'nin rivayetinin en önemli tarafı Yemen Karmatîleriyle, Kuzey Afrika Fatımîlerinin aralarındaki bağın farkında oluşudur. Mes'udî, bu konudaki ayrıntılı çalışmalarının sadece bir özeti olan, "Tenbih"deki paragraflarda bu meselelerden bahsetmekle yetinmiştir. Bu konudaki teferruatlı çalışması kayıptır. Konu hakkındaki umumi tavrından ve bizzat Karmatîlerle yapılmış sohbetlerden elde edilmiş olduğu birkaç işaretten görülüyor gibi ise de Mes'udî'nin bilgilerinin kaynaklarını kesinlik olarak tespit etmek mümkün değildir. Bu devrin önemli bir tarihçisi de İsfahan'lı Hamza (4./9.)'dır. O'nun Karmatîler hakkındaki bilgileri siyasi mücadeleleri kapsamaktadır. Bernard Lewis, onun çalışması hakkmda "Karmatîlerin inançlarından, siyasi ve dini münasebetlerinden bahsetmediğini, bununla beraber devamlı ihtilafların, iç savaşların, içtimaî ve iktisadî buhranların, başşehirde avam ile hass arasındaki şiddetli çekişmelerin hüküm sürdüğü dönemlerde, İmparatorluğun ve Bağdat'ın tedirgin durumunu tasvir etmesi" açısından ilgi çekici olduğunu belirtir. İhtilalci Karmatîliğin doğduğu ve geliştiği ihtilaflı ve hoşnutsuz ortamı anlatmada bu tasvirin önemli bir katkısı vardır. Daha sonraki kaynaklardan bazıları, bu eserden istifade ederek, hareketin mücadelesini anlatmayı sürdürmüşlerdir.

---

[2] Bernard Lewis, *The Origins of İsma'ilîs*, Cambridge 1940, s. 4.

Bununla birlikte, son dönemlerde neşredilen bazı kaynaklar vardır. Bunlardan Hilal es-Sabi (öl.447/1055) ile Miskeveyh'e (öl.421/1030) ait olan iki önemli eseri detaylı bir şekilde çalışmamızda kullanmaya gayret gösterdik. Hilal es-Sabi, Sabit b. Kurra'nın[3] büyük oğlu Sabit b. Sinan (öl.365/974)'ın kayıp tarihinin bir kısmı olan el yazması 1057/1647 tarihini taşımakta ve yazarın kendi elyazmasından 577/1181 tarihli, alınmıştır. Eser Suheyl Zekkar tarafından neşredilmiştir. Adı geçen eser tarafımızdan incelenerek çalışmamızın ana kaynaklarmdan birini teşkil etmiştir. Köken olarak Sabiî bir aileden gelmiş olan yazarımızın vermiş olduğu bilgilerin sıhhatinden şüphelenmek için anlamlı bir sebep görülmemektedir. Sabiî kökenli olduğu için verdiği bilgiler Müslüman gruplar arasındaki mezhepsel kaygılardan kaynaklanan birtakım hususları, Hilal es-Sabi'nin çalışmasında olmaması, araştırmanın sıhhati açısından kayda değerdir.

Sabit; Karmatîlerin ortaya çıkışmdan son dönemlerine kadar özellikle Bahreyn, Suriye ve Mezopotamya'daki Karmatîler'in tarihini anlatır. Ayrıca Abbasiler'in, Tolunoğullarının, İhşidîlerin, Sacoğullarınm yapmış oldukları faaliyetler hakkında bilgi verir. Fatımî Halifesi Muiz ile Karmatîler arasındaki savaşı detaylı bir şekilde nakleder ve çağdaş bir vesika oluşun bütün özelliklerini gösterir. Bir başka kaynak grubu da, Kitab el-Uyun ve İbn el-Esir'in (öl.631/1234) çalışmalarıdır. Yemenli bir daî olan İdrisî'nin eseri *Uyunu'l Ahbar*'dır[4]. Hz. Ali'nin evlenmesinden yazarın kendi dönemine kadar (9/15.asır) İsma'ilîğin tarihini anlatan bu eser 7 cilttir. Bu eser, Hamdânî tarafından "Der İslam"da birkaç bölümü neşredilmiştir. İbnü'l Esir'in eseri doğu-batı dünyasında saygı ve takdirle karşılanmıştır. Eser on iki ciltten oluşan El-Kamil fi't-Tarih'in ilk yedi cildi, Taberi'ye istinad edilmiş olup sonraki dönemleri diğer ciltlerde incelenmiştir. Eser, konumuzla ilgili kıymetli bilgiler vermektedir. El-Kamil fi't-Tarih Prof. Dr. Abdülkerim Özaydın ile Prof Dr. Ahmet Ağırakça tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Miskeveyh ve İbn el-Esir Sabit'in vermiş olduğu bilgilere çok yakın beyanlarda bulunmaları, bahsi geçen devir için her iki yazar için Sabit'in ana kaynak teşkil ettiğini anlamaktayız. Sabit'in çalışması bilgi itibariyle Taberi'den daha ileri bir merhaleyi temsil eder. Kuzey Afrika İsma'ilîlerle Karmatîler arasmdaki münasebetin farkında olduğunu muhtelif vesilelerle gösterir. Fakat onların ne akaidinden bahseder, ne de mezhebin umumi yayılışından öncekı tarihinin farkındadır.

---

[3] Geniş bilgi için bkz. Abdullah Ekinci, *III-XII. Yüzyıllar Arasında Urfa ve Çevresinde Dinî ve Fikrî Hayat*, Harran Üni. Sosyal Bil. Enst. (Y.Y. L.Tez.), Şanlıurfa 1996, s. 103.

[4] W. İvanow, *A Guide to Ismai'li Literature*, London 1933, s. 62; Bernard Lewis, s. 15.

Sünni kaynakların İsma'ilî doktrin hakkında önemli bilgiler vermelerine rağmen Karmatîler hakkındaki bilgiler sınırlıdır. Bu dönemin bilinen en eski yazarı muhtemelen 4/10. asrın başlarında yaşayan Ebu Abdullah b. Rizam'dır. Bir tarih yazarından çok bir Kelamcı olarak görünmesine rağmen tarihi kaynaklar arasında zikredilebilir. Çünkü O'nun rivayetleri tarihi eserler grubunda korunmuştur ve Karmatîlerin tarihini yazma konusunda aşikar bir temayülün başlangıcı olarak dikkati çeker. Karmatîler hakkındaki rivayetlerinde İbn Rizam'ın ortaya koyduğu hareket tarzını örnek alan kaynaklar arasmda Nizam'ül-Mülk, İbn Şeddad, Ebu'l-Fida ve Reşid'üd-Din'in eserlerini saymak mümkündür. Başka bir kaynak grubu da İbn Rizam'ın eseri ve ondan yararlanan kaynaklardır. İbn Rizam'ın orijinal eseri kaybolmuştur. Fakat hemen hemen Muiz'le aynı asırda yaşayan Ehu Muhsin'in eserinde nakledildiğini, Makrizi'nin ifadesinden anlamaktayız[5]. Ehu Muhsin'in metni ise bize iki farklı şekilde ulaşmıştır. Bunlardan birincisi Makrizi'de bulunmaktadır. Makrizi, itikad bölümünü Hitat'ında, tarih bölümünü de Mukaffa'sında vermektedir. Ehu Muhsin'in açıklamasını, Makrizi İttiaz'ında özet bir şekilde verir. Ayrıca İbn Rizam'ın rivayetleri, İbn Nedim'in "Fihrist"inde[6] iktibas edilmiştir. Mes'udî'nin İbn Rizam'ı tenkit etmesine rağmen, O'nun rivayetinin, tasvip etmediği İbn Rizami'nkinden çok az farklı olduğunu kaydetmektedir. İvanow, İbn Rizam'in verdiği yemin tertiplerinin Hindistan İsma'ilîleri arasında hala kullanılanlara çok benzediği ve O'nun İsma'ilîlere isnad ettiği akidelerin Nasır'ud-Din Tusi'nin incelemelerindekilere de tıpatıp uyduğunu kaydeder[7]. Taberi ve Sabit b. Sinan'ın eserlerinde olmayan Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'ın isimleri İbn Rizam'da geçer ve Onunla birlikte Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'ın isimleri Sünni tarih kitaplarında geçmeye başlamıştır. Fatımîlerle Karmatîler arasındaki münasebet tespit edilir. Bağdat'ta 402/1011 yılmda neşredilen, Fatımîliğe karşı meşhur bir bildiride İbn Rizam'ın bazı iddiaları alenen ifşa edildi. İlk Fatımî Halifesi olan Ubeydullah'ın gerçekte Düalist (senevi) olan, Deysanî mezhebinin kurucusu Deysan'ın Said isimli torunu ve kafir olduğu iddia edildi. Bununla beraber Abdullah b. Meymun ve babasından söz edilmez.

Bir başka önemli kaynakta Bahaeddin el-Cenadî (öl.732/1331)'nin Kitab es-Suluk'ü, Yemen Tarihi adlı eserin içinde neşredilmiştir. Eser, Yemen'li Karmatîler hakkında bilgi vermektedir. El-Cenadî yegane otorite olarak kabul ettiği Sünni bir alim ve Yemen'li bir fakih olan Ebu Abdullah Muhammed b. Malik b. Ebi'l-

---

[5] Makrizi, *İtti'azü'l Hünefa*, Kahire 1967, s.12.

[6] İbn Nedim, *Fihrist*, Beyrut, Trz., s. 186

[7] W. İvanow, *Guide*, s. 56.

Kabail'in sözlerini aktardığını kaydeder. Buna göre O, Süleyhiler[8] döneminde, Karmatî hareketine katılmıştır. Hareketin doktrini hakkında mükemmel bir bilgiye sahip olup, Karmatî akaidinin bozukluğunu anlayınca, hepsini reddetti ve bu akaidin üzerine kurulduğu ana prensipleri tasvir eden meşhur eserini[9] tertip etti. Bu çalışmayla Karmatîlerin günahkarlığını ispatlamaya çalıştı. Ayrıca okuyucularım, onların hilelerine ve yalancılıklarına karşı uyarmayı amaç edinmiştir. Karmatîlerle ilgili "*Keşfü Esrar'ül-Bâtıniyye ve Ahbar ül-Karamita*" olarak isimlendirilen eser, Kahire'de 1939'da basıldı. Eserin yazarı Muhammed b. Malik b. Ebi'-Fedail el-Hammad el-Yeman'dir. Eser tercüme edilerek, "Bâtınilerin ve Karmatîlerin İçyüzü" adıyla 1948 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları arasında yayınlandı. Kitabın içeriğinden yazarın, Fatımî halifesi Mustansır (427-87/1035-94)'ın muasırı olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca İbnü'l Adim'in Buğyetü'l Talep fi Tarihü'l Halep, Makdisi'nin Kitabü'l Bed'i ve't-Tarih, İbn Tağriberdi'nin Nücüz-Zahire gibi temel kaynakları da taradık. Konuyu ele alan, birinci elden sayılabilecek tarih kaynakların önemli bir kısmının değerlendirmesini yapmaya çalıştık. Tabiidir ki isimlerinden bahsedilmemiş bazı kaynaklar da mevcuttur.Yeri geldiğinde bunlara da işaret edilecektir.

2. İtikadî ve İnanç Konularını Ele Alan Kaynaklar

Aykırı bir hareket olarak Bâtınilik, Sünni anlayışıyla yazılmış kaynaklarda önemli bir yer işgal eder. Sünni Kelamcıların yazmış olduğu eserlerden Bâtını akaidi hakkında bilgi edinmek mümkündür. Fakat bundan daha önemlisi onlar üzerindeki etkilerin izlerini bulmak konunun farklı bir boyutudur. Bu boyutta araştırılmaya değer bir hususdur. Konumuzun kapsamı içinde yer almadığı için sadece bu hususa dikkat çekmekle yetineceğiz. Ortaçağ İslam dünyasmda yüksek derecede gelişme göstermiş olan Mezhepler ve Dinler tarihi üzerindeki çahşmalar ve Kelam konularını ele alan eserlerde konuyla ilgili bazı hususları bulmak mümkündür. Bilinen sebeplerden dolayı bu eserlerin büyük bir kısmı Bâtınilik hareketinin dini tarihinden ziyade onların kelamî ve itikadî görüşlerinden bahsetmektedir. Bu açılar çahşmamızın kapsamı dışında kalıp, bununla birlikte bu kaynakları da incelemeği değerli kılan, dağınık tarihi bilgilerin mevcudiyetidir. Yalnız bu alandaki çalışmaların birtakım mahsurları vardır. Özellikle Kelamcıların güvenirliklerini ortadan kaldıran, bazı konularda objektif davranmamış olmalarıdır. Onların, incelemiş oldukları hareketlere karşı peşin fikirli oluşları aynı zamanda onların inkişafını açık ve doğru

---

[8] İsma'ilî Dai Ali b. Muhammed (429-483/1037-1080)Yemende Süleyhi hanedanının kurucusudur Bkz C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1980, s. 95; Neşet Çağatay, "Süleyhiler" *İA*, *XI*, Eskişehir 1997, s. 17-21.

[9] Bahaeddin el Camadi, *Kitabu's Sulük*, ed. Hasan Süleyman Mahmud, 1896.

olarak göstermek hususuyla ilgilenmemiş olmaları önemli bir eksiklik olarak kabul edilmelidir. Bu hareketlerin ortaya çıkışlarının arka planlarıyla ilgilenmemiş olmaları da bu çalışmaların eksik yönüdür. Ayrıca bu çalışmaların yazarları yaşadıkları dönemin siyasi, sosyo-ekonomik olaylarından kendilerini soyutlayamamışlardır. Bu eserlerin yazarları zaman zaman mezhep taraftarlarınca da nefretle reddedecekleri isnatlarda bulunmuşlardır. Bu isnatların bir kısmı propaganda amaçlı yapılmış, bir kısmı da bilinçli bir tavırla olmayıp yanlış bilgi edinmelerinden dolayı ortaya çıktığı ihtimal dahilindedir.

Bu kaynaklar İslam dünyasındaki, mezheplerin tarihi ve itikadî konularıyla ilgili vermiş olduğu bilgiler, bugün bile temel dayanak olarak kabul edilmektedir. Bu eserlerin başında; İslam Mezheplerinin en erken sınıflandırması Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl.321/933)'nin Makalatu'1-İslamiyyin adlı çalışmadır. Eser, konuyu ayrıntılı kabul edebileceğimiz bir tarzda birtakım kaygılardan uzak daha çok açıklama mahiyetinde incelemeye çalışır. Eş'arî'nin açıklama içerikli çalışmasını Malatî (öl.377/987)'nin reddiye mahiyetindeki çalışması izler. Asıl ismi Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman olan Malatî, Malatya'da doğduğu için bu nisbet kendisine verilmiştir. Malatî, "*et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bid'a*"adlı eserinde, Karmatîlerin inanç ve sosyal hayatıyla ilgili çok değerli bilgiler vermektedir. Malatî; Karmatîlerin, Tanrı, Peygamber, haram-helal değerlendirmeleri, cennet-cehennem telakkileri, ve tenasüh inanışları hakkında bilgiler vermektedir. Malatî'nin vermiş olduğu en ilginç bilgiler, Karmatîlerin aile ve namus mefhumlarının olmayışı ve eşcinsel oldukları değerlendirmesidir. Mal-mülk anlayışları hakkında da bilgi vererek, onları eleştirir. Malatî'nin vermiş olduğu bilgiler, konu hakkında bilgi verenlerin en uç noktasını oluşturduğu kanaatindeyiz. Her ikisinden de daha ayrıntılı olarak kabul edebileceğimiz Eş'arî okuluna mensup, Kelamcı Ebu Mansur Abdullkadir b. Tahir el-Bağdadî (öl. 429/1037)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı eseri Şiî mezheplerin akidelerinin ve ayrı tarihlerinin teferruatlı bir tetkikini verir. Eser Mezhepler Arasındaki Farklar adıyla Ethem Ruhi Fığlalı tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır. Eserdeki bilgiler bazı farklılıklarla birlikte İbn Rizam'ın rivayetine dayanmaktadır. Bağdadî, eserinin Bâtmiyye bölümünde tarihi bilgilerde verir. Keza Şehristani (öl.548/1153)'de bu konuyu inceler. O'nun tavrı şaşılacak oranda toleranslıdır. Şehristani, diğerlerinden farklı olarak, bazı İsma'ilî kaynakları da kullanmıştır. Bununla beraber Şehristani'nin eseri tamamen itikad konularını içermekte ve tarihi bilgiler yok denecek kadar azdır.

Bâtınilikle ilgili Sünni kaynakları içinde çok önemli bir yeri olan Gazâli (öl.505/1111)'nin "*Kitâb el-Red alâ Fadâihi'l-Bâtiniyye*" adlı eseridir. Eser, Avni İlhan tarafından, "*Bâtıniliğin İçyüzü*" adıyla Türkçe'ye kazandırılmıştır. Eser, esas

itibariyle itikad konularını incelediği için tarihi olaylara kaynaklık etmekten uzaktır. İbnu'l Cevzî'nin *Telbisu İblîs*'i ile Muhammed b. Hasan Deylemî'nin *Beyânu mezhebi'l Bâtıniye* adlı eserler konumuz açısından kayda değer eserlerdir. Bu eserlere yazma halinde bulunan "*Kitab Tesbit Delâil Nubuvvet Seyyidinâ Muhammed*" adlı eseri de ilave edebiliriz. Eserin yazarı, 415 veya 416/1024-25'de ölen, Mutezile okulunun etkisinde olan Kadi'l-Kudad Abdul'ül-Cabbar b. Muhammed b. Abddul'ül-Cebbar'dır. O, İbn Ayyaş'ın talebesi ve devrinin mutezili şeyhi olarak kabul edilmektedir. Eser, "*Kitab Tesbit Delâil Nubuvvet Seyyidinâ Muhammed*" adı ile İstanbul'da Şehid Ali Paşa Kütüphanesinde yazma bir nüshası mevcuttur. Eserin mikro filminden bir nüshası tarafımızdan alınmış olup, konumuzla ilgili kısımları incelenmiştir. Daha çok itikadî hususlara değinen bu yazma nüsha, 294 varak olup 143-153 varaklar arası Bâtınilik hareketi dolayısıyla Karmatî-İsma'ilîlerden bahsetmektedir. Abdul'ül-Cebbar, ismini zikrederek İbn Rizam'dan faydalanmıştır. Ancak Onun rivayetleri birçok bakımdan orijinal olup, önceki kaynaklardan da farklı olarak yeni bilgiler içermektedir. O'nun eseri sonraki muhtelif tarihçiler tarafından güvenilir bir kaynak olarak da kullanılmıştır.

Konumuzla ilgili Sünni gruplarca oluşturulan tarihi ve itikad ve inanç konularını ele alan eserlerin belli başlılarını incelemeye çalıştık. Şüphesiz bu eserlere ilaveten Seyahatnameler, edebî-felsefî eserler ve diğer çalışmalarda da değerli bilgiler bulunmaktadır. Fakat bu eserlerin hiçbiri İbn Havkal'ın eseri ile Nasır-ı Husrev'in Sefernamesi kadar müstakil bir öneme haiz değildir. Bu iki seyyah İsma'ilî kabul edildiği için, bundan sonraki bölümde inceleye çalıştık.

3. Şiî ve İsma'ilî Kaynaklar

Yukarıda bahsettiğimiz kaynaklardan ayrı olarak mutedil Şia veya İsna Aşeriyye'ye ait kaynaklarda da bu hareketlerle ilgili özet bilgiler bulunmaktadır. Konumuzla ilgili olarak bize bir hayli ışık tutan İsnâ aşeriyye yazarları tarafından yazılan iki eser vardır. Bunlar mezhepler ve dinler üzerine yazılmış iki araştırmadır. Ön yargılardan kısmen uzak olan bu eserlerden birincisi Şiî mezhepler üzerinde bir araştırma olan Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö1.310/922)'ye isnad edilen *Firak eş-Şia*'dır. Bu eser, Şiîliğin bir tetkikidir ve Hz. Ali'nin ölümünden, İsna aşerilerin kaybolan 12. imamına kadar olan dönemi anlatmaktadır. Eser dikkat çekecek derecede, tarafsız bir üslupla yazılmıştır. İsma'ilîlerin ilk tarihiyle ilgili bilgileri ihtiva eder. Yazar oldukça ılımlı bir Şiî'dir ve Şiî kaynaklar kadar Sünni kaynakları da kullanmıştır. Bazı hususlarda Sünni muasırlarından daha ayrıntılı değildir. Abdullah b. Meymun'dan bahsetmeyip, bununla birlikte o, Muhammed

b. el-Hanefiyye, Muhammed el-Bakır ve Ca'fer es-Sadık etrafında toplanan ilk İsma'ilîlik öncesi fırkaların teferruatlı bir tasvirini vermektedir.

Uzun bir dönem bu tür hareketlerle ilgili yapılan değerlendirmeler, hareketin muhaliflerinin eserlerine dayanılarak yapılmıştır. İsma'ilîler-Karmatîlerin sahip oldukları literatürleri, idarecilerin sansürü ve İsma'ilîliğin gizliliği sayesinde yakın doğuda hemen hemen kaybolmuştur. Son dönemlerde Suriye İsma'ilîleri arasında toplanan bazı dokümanlar Guyard tarafından neşredilmiştir. Orta-Asya İsma'ilîleri arasında bulunan diğer birkaç doküman da Rus süreli yayınlarında neşredilmiştir. Ardından W. İvanow ve B. F. Hamdanî'nin çalışmaları sayesinde Hindistan'ın İsma'ilî kütüphanelerindeki kaynaklara ulaşılmış ve bunlar da periyodik bir şekilde neşredilmiştir. Bu döneme kadar, bu literatürün bir kısmı özel ve umumi koleksiyonlarda korunduğu anlaşılmaktadır. Londra'daki *The Institute of Ismaili Studies*'de konuyla ilgili çok kıymetli kaynak ve eserleri bastırmıştır. Çalışmamızda İvanow'un neşretmiş olduğu bu literatürden yararlanmaya çalıştık. Bunların yanında İsma'ilî materyalin ekseriyeti büyük bir farkla dinî ve felsefî mahiyettedir. Ya'kup es-Sicistânî'nin *Kitabu'l İftihar, Kitâbu'l Yenabî, İstâbu'n Nubuvve* ve *Tuhfetu'l Mustecibin*, Kâdî Nu'mân, *Esâsu't Te'vil, İhtilafu usuli'l Mezahip, De'amu'l İslam ve Te'vîlu'd De'a'im* adh eserlerdir.

İsma'ilî-Karmatîler hakkında çok değerli bilgiler veren ve aynı mezhep mensubu olan iki Seyyahı da İsma'ilî kaynaklar arasında sayılmaktadır. Nasır-ı Hüsrev (öl.481/1088) ve İbn Havkal (10. asrın sonu)'ın seyahatnameleri sayesinde Bahreyn-'deki Karmatî Devleti ve işleyişi hakkında ilk elden bilgilere sahip bulunmaktayız. Ayrıca İsma'ilî olup olmadıklarıyla ilgili değişik değerlendirmeler olsa da İsma'ilîlik-Karmatîlik ile yakından alakalı olan İhvan-ı Safa Risaleleridir. Bu risaleler daha çok itikadî ve felsefî konularda bilgi vermektedir. Her yönüyle kıymetli tarihi tespitleri ihtiva etmektedir.

Son olarak; bu eserler Bâtını hareketiyle ilgili olayları aktaran kaynaklardır. Bu eserlerin yazarları hareket ile bağlantılarının oluşu; rivayetlerde, tarafsız olmaları işin doğasına aykırıdır. Bu nedenle farklı gruplar halinde sınıflandırdığımız kaynakları eleştiriye tabi tutarak, bu kaynakların karşılaştırılmasını yaptığımız takdirde, olaylarla ilgili rivayetlerin birleştirilmesi bizi sağlıklı bir sonuca ulaştıracağı kanaatindeyiz.

b. Modern İnceleme ve Araştırmalar

De Sacy, Dozy, Hammer, Quatremere, Guyard, Blochet, De Goeje, Rudolph Strothmann (1877-1960), Louis Massignon (1883-1962), Wladimir Aleksiyeviç İvanow (1886-1970), Paul Kraus (104-1944), Samuel M. Stern (1904-1967),

Marshall G. S. Hodgson (1922-1968), Henry Corbin (1903-1978), Wilferd Madelung, Huseyin Feyzullah Hamdânî, Bernard Lewis, Âsaf Alî (1888-1958), Ârif Tamir, Mustafa Galip, Abbâs Hamdanî, Azîz Esmail, Azim Nanji, Ismail K. Poonawala ve Farhad Daftary gibi araştırmacıların İsma'ilîler hakkındaki çalışmaları istifadeye değer çalışmalardır. Bu araştırmacılardan De Sacy, Dozy, Hammer, Quatremere, Guyard, Blochet ve De Goeje İsma'ilîlerle ilgili ilk olarak çalışma yapan bilim adamlarıdır. De Sacy, Dozy, Hammer, Quatremere, Guyard, Blochet ve De Goeje esas olarak İbn Rizam'ın açıklamalarına dayanma temayülünü göstermişlerdir. Onlara göre İsma'ilîler, Fatımîler ve Karmatîler aynı hareketin farklı isimlerinden ibarettirler. Bu hareket İmam İsmail'in kardeşlerine karşı olarak, onun iddialarına inanan ayrı bir grubun ortaya çıkışıyla başladı. Fakat yeniden teşkilatlanması, hususi akaidi ve müesses vasfını kazanması ancak hicri 3. asırda olmuştur. Bu oluşum Abdullah b. Meymun'un şeytani dehası sayesinde kurumsallaşma sürecine girmiştir.

İvanow, bir taraftan Fatımîler ile İsma'ilîlerin ilişkilerini, diğer taraftan da Karmatîler arasındaki ilişkiyi reddeder. Ona göre, Karmatîler Ehl-i Sünnet kadar Fatımîlere de nefretle bakmaktadırlar. Aynı zamanda Karmatîlerle Fatımîler arasında önemli itikadî farklar bulunmaktadır. Abdullah b. Meymun, Dindan ve diğer isimler İsma'ilî literatüründe tanınmaz. Böylece ilk İsma'ilîlikle onların hiçbir münasebetlerinin olmadığı göz önüne serilir. İvanow, Fatımî halifelerin meşruiyetini tasdik mevzuunda da hiçbir tereddüt göstermemiştir. Massignon'a göre ise, İsma'ilîler, Fatımîler ve Karmatîler hepsi 3./8. asırda İmam İsmail, hocası ve rehberi Ebu'l-Hattab, Meymun el-Kaddah ve diğer çağdaşları tarafından kurulan bir ve aynı hareketi oluşturan gruplardır. Fatımî Halifeleri Meymun el Kaddah'ın soyundan gelmişlerdir. Bununla beraber Massignon, insanların maddî evlatları olmadığında, gerçek varisler olarak kabul edilen manevi evlatların İsma'ilî akidedeki önemini vurgular. Bernard Lewis, İsma'ilîleri, Fatımîleri ve Karmatîler'i aynı paralelde olan hareketler olarak görür. Fakat çalışmamızda bu üç hareketin zamanla farklılaştığını hatta birbirinden ayrıldıklarını görmekteyiz. Karşılıklı siyasi ve fikri mücadelesiyle kendi düşünce tarzlarını oluşturmak için çaba sarf etmiş olmaları bunun en açık delilidir.

Son olarak ülkemizde bu konuyla bağlantılı yapılan eserlerden de yararlandık, İlk başta, Fuad Köprülü'nün eserleri ve makalelerinden yararlanmaya çalıştık. Fuad Köprülü, özellikle "*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*" ile "*Osmanlı Devletinin Kuruluşu*" adlı eserlerinde Karmatîler'in, Fütüvvet-Ahîlik müessesesine tesirini veya menşei olup olmadığı konusundaki değerlendirmeleri kayda değerdir. Ayrıca bu tür akımların, Suriye üzerinden Anadolu'ya etki ettiğini vurgular. Bu husus

İsma'ilî-Karmatî ideolojisinin Anadolu ve Balkanları etkilemesi açısından önemli bir husustur. Ülkemizde yapılan çalışmalardan biri de Abdülbaki Gölpınarlı'nın "*Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*"adlı çalışmasıdır. Bu eser de bir bütün olarak Şiîlik ve mezhepler incelenmeye çalışılmıştır. Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu ve M. Altay Köymen, çalışmalarında, Selçukluların Bâtını-İsma'ilî gruplarıyla yapmış olduğu mücadeleler hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Bu değerlendirmeler, çalışmamız için önemli bir dayanak olmuştur. Ali Sevim'in "*Melikşah Döneminde Artuk Bey'in Ahsa ve Bahreyn Karmatîleri Seferi*" adlı makalesinden yararlanmaya çalıştık. Ayrıca Ahmet Yaşar Ocak, çahşmalarında sonraki dönemlerde ortaya çıkan hareketleri incelemiş olmasına rağmen, bu çalışmaların ilk bölümlerindeki değerlendirmeler, çok değerli uyarılar ve bilgiler olup, çalışmamızın oluşmasına önemli katkısı olmuştur. A. Yaşar Ocak'ın "*Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*" adlı çalışmasının ilk bölümündeki bilgiler konumuz açısından kayda değer bilgilerdir.

Son olarak M. Şerefettin Yaltkaya, Ahmet Ateş, Hilmi Ziya Ülken, Ramazan Şeşen, Erdoğan Merçil, Kazım Yaşar Kopraman ve Abdülkerim Özaydın'ın çalışmalarından Bâtınilik, İsma'ilîk gibi grupların Türklerle münasebetleri hususlarındaki değerli bilgilerden istifade edilmiştir. Özellikle bu değerli bilim adamlarının çalışmalarından İsma'ilîlerle mücadele eden bazı Türk komutanlarının faaliyetlerinin anlaşılması ve Türk devletlerin mücadele tarzlarının anlaşılmasına katkı sağlamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Yankıları sönen uzak bir
devrin bile, içtimaî sınıfımıza
göre bir manası vardır.
Cemil MERİÇ

KARMATÎ HAREKETİNİN TERMİNOLOJİSİ VE ARKA PLANI

A. Terminoloji ve Kavramlar

Ortaçağ İslam dünyasında terörist eylemleri, öğretileri, istila ve yağmalarıyla ünlenen ve genel olarak Bâtıni olarak isimlendirilen, fakat özelde farklı isimlerle adlandırılan birçok akım ortaya çıkmıştır. Ortaçağ İslam dünyasmda sapkınlık (heresy) olarak adlandırılan Karmatî akımını incelemeye geçmeden önce, konunun daha iyi anlaşılabilmesine yardımcı olması açısından, Karmatî hareketi ile bağlantılı olan kavramların tarihçesi ve anlamlarını değerlendirmeye tabi tutmakta fayda vardır. Çünkü adı geçen hareket ile birlikte İslam literatürüne yeni birtakım kavramlar girmiştir.

İslam dünyası Sünnî (Ortodoks), ve Sünnîliğe aykırı (heterodoks) gruplar olmak üzere, başlıca iki gruba ayrılmıştır. Zaman zaman bu grupların kutuplaşma sürecine girmiş olması siyasi ve ideolojik mücadeleye zemin hazırlamıştır. Bu kutuplaşmamn sonucunda Ortaçağ İslam dünyasında, ortaya çıkan hareketlerin birçoğu ya şahısların yada toplulukların iktidarını hedef almışlardır. Bunlar siyasi ve dünyevî ihtiras, arzu ve menfaatlerinin tesiriyle ortaya çıkmış, yaşayabilmek içinde; İslam inancının temel yasalarını, İslam tarihinde vuku bulmuş, bazı olayları anlama şekilleri ve yorumlama tarzları, bu iki eksenli yapı yeni birçok akımı etkilemiştir. Bu gruplar; coğrafî, sosyokültürel ve sosyoekonomik vb. unsurların etkisi ile değişik propaganda yöntemlerini uygulamışlardır. Bâtıni olarak adlandırılan grubun tarihçesine geçmeden önce Bâtıni kavramı hakkındaki değerlendirmelere göz atmamızda fayda vardır.

a. Bâtın-Zahir Kavramı

Bâtıni, gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek, anlamında olup, batn veya butün kökünden türemiştir[1]. Ragıp el-İsfahanî (ö. 503/1109), *btn* kelimesini "bir şeyin yeraltında bulunup gizli kalması" şeklinde izah etmiştir[2]. Erken dönem kaynaklarında geçmeyen kavram, terim olarak "her zahirin bir bâtını ve her nassın bir te'vili bulunduğu ve bunu da masum bir imamın bilebileceğini iddia eden"[3] gruplarca kullanılmıştır. Batın kavramı İsma'ili ve Karmatî gruplarınca başlangıçta genel bir kabul olarak kanunların gizli manası olarak algılanmış daha sonra yasaların gerçek manası olarak kabul edilmiştir[4]. İlk dönem kaynaklarında olmayan kavram ayet ve hadislerin zahirlerinde bulunmayan, Bâtıni te'viller getirme faaliyetine II. hicri Şiî kaynaklarında bulunmakla birlikte Bâtmiyye kavramı ilk olarak Makdisi'nin el-Bed ve't-Tarih'inde kullanılmıştır[5]. Bu noktada terimin h. IV. asrın ilk yarısında kullanılmaya başlandığı düşünülebilir. Şehristanî de aynı kavramla ilgili olarak net bir tarzda bilginin ortaya konmamasının nedenini açıklarken terimden bahseder ve teferruatlı bilgi verilemeyişinin farklı bölgelerde ve farklı isimler altında yayılmasının sonucu olduğunu vurgular[6]. İsma'ilî öğretiye göre ise Zahir ile Batın, ruh ile ceset gibidir. İkisi birleşince, bundan bir çok faydalar hasıl olur ve birey kainattaki güzellikleri tam olarak kavrar. Zahir cisimler gibidir; Bâtın ise onun gölgesine benzer[7]. Bu tanımların dışında ilk dönemde Bâtıniyye kavramıyla ilgili tartışmalar yapılırken söz konusu olan zahir kavramı, bâtın teriminin zıddı bir anlamı içermektedir. Terim olarak Zahir; açık ve belirgin olmak, ortaya çıkmak ve muttali olmak anlamlara gelmektedir. Ragıp el-İsfahanî (ö. 503/1109), *zhr* kelimesinin kök anlamını "bir şeyin yeryüzünde açığa çıkması, gizli olmaması" manalarını

---

1 Mufaddal b. Ömer, *el-Heftü'ş-Şerif*, neşr Mustafa Galip, Beyrut 1964, s. 58, 82, 116; M. G. S. Hodgson, "Batınıyya", *EI2*, I, ed. E. J. Brill, Leiden 1979, s. 162 ; Ahmet Ateş, "Bâtınıyye", *İA*, II, Eskişehir 1997, s. 339-342; Avni İlhan, "Bâtıniyye" *DİA*., 5, İstanbul 1992, s. 191.

2 Huseyn b. Muhammed b. Ragıp İsfehanî, *el-Mufredat fi garibi'l-Kur'an*, neşr. Muhammed Ahmed Halefullah, Kahire trz., s. 474.

3 Muhammed Hammadî b. Malik b. Ebu'l Fedail, *Keşf Esrar el-Bâtıniyye ve Ahbar el-Karamita (çev. İsmail Hatip Erzen, Bâtıniler ve Karmatîlerin İç Yüzü)*, Ankara 1948, s. 31.

4 Paul E. Walker, *Hamîd el-Dîn el-Kirmânî (Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim)*, London-New York 1999, s. 63.

5 Makdisi, *el-Bed'i ve't-Tarih*, V, Paris 1903, s. 133.

6 Şehristânî, *el Milel ve-Nihal*, I, Kahire trz., s. 192.

7 Kalkaşandî, *Sub'ul A'şa*, X, Kahire 1913, s. 437; Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, terc. Ali Yardım, İstanbul 1983, s. 412.

vermiştir[8]. Bâtıniyye'nin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler, kavramın muhtelif dönemlerde ve farklı bölgelerdeki algılanış tarzı da ilgi çekicidir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın Bâtın kavramını tanımlarken daha çok kavramın arka planını ifade eden bir açıklama getirmeye çalışmıştır. Ona göre Bâtın; erken dönem aşırı Şiî fırkalar, yıldızları yeryüzünde tasarruf ve tedbir sahibi sayan Sabiîler ve eski Hint-İran-Yunan inançlarının karışımından oluşan ve İslam dinini bu inanç ve kültürlere uyarlamaya çalışan anlayışların bütünüdür[9]. Bâtın kavramını İsma'ilî ve Karmatî gruplarına hasretmekle birlikte, Şiî fırkaların tümünü ifade eden bir hareket olarak da[10] tarif edenler olmuştur. Bu düşünce tarzı genel bir kabul görmüş olmasına rağmen Bâtını olarak kabul edilen grupların tümü öğreti ve dinî ritüelleri açısından bir bütün olarak düşünmek mümkün değildir. Fakat bu grupların ortaya çıkış nedenleri, faaliyetleri ve siyasi otoritelerce algılanma tarzlarında paralellikler vardır.

Ortadoğu'nun antik kültürlerinin tesiriyle IX. yüzyılın ilk yarısında ihtilalci bir karakterle ortaya çıkmış olan gruplarla İslam dünyasmda sistemli bir mücadele etmek, ancak Selçuklu döneminde yapılabilmiştir[11]. Özellikle Nizamül-mülk ile Gazâlî'nin çabaları Batınî gruplarının hareket alanlarını kısıtlamıştır. İslam dünya-

---

8 Huseyn b. Muhammed b. Ragıp İsfehanî, s. 474.

9 Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, Der Yay., İstanbul 1997, s. 139.

10 Gazâlî, Bâtıni kavaramı içinde Karmatîler, Hürremiler, İsma'ilîler, Bâbekiyye, Muhammire, Ta'lîmiyye ve Sebeiyye gruplarımn yer aldığını ifade etmektedir. Deylemî ise bunlara ilaveten Mübârekiyye, İbâhiyye, Mazdekiyye gruplarım ilave etmektedir. İbn Teymiyye ise, Gazâlî'nin saymış olduğu gruplara ilaveten Dürzî, Melâhide, Nusayriyye gruplarını da Bâtıni grupları içinde kabul etmektedir. Bkz. Gazâlî, *Fedâ'ilul-bâtıniyye ve Fezâ'ilul-Mustazhiriye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1964, s. 11; Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-bâtıniyye*, neşr. R. Strothmann, Marba'atu'd-Devle, İstanbul 1938, s. 21; İbn Teymiyye, *Mecmü'u Fetâvâ*, s. 152, 168; Muhammed Zâhid el-Kevserî (ö. 1371/1951) ise, Hammadî'nin Keşfu Esrâri'l-Bâtıniyye adlı eserine yazdığı mukaddimesinde Bâtıniye grubu içinde değerlendirilen farklı bölgelerdeki gruplarının tümünün isimlerini sıralar. Ona göre İslam dünyasımn farklı bölgelerindeki Bâtıni, Horasan'da Ta'îmiyye, Melâhide ve Meymuniyye; Mısır'da Ubeydiyye; Şam'da Nusayriyye, Dürziyye ve Teyyâmiyye; Filistin'de Bahâiyye; Hindistan'da Bohra ve İsma'ilîyye, Yemen'de Yâmiyye; Aleviyye, Bektaşiyye ve Kızılbâşlık, İran'da Bâbiyye adlarıyla olarak amlmaktadır. Bkz., G. Parrinder, *A Dictionary of Non-Christian Religions*, The Westminster Pres, Philadelphia 1971, s. 279; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s. 29-30.

11 Nizamülmülk, *Siyasetname*, Haz., Mehmet Altay Köymen, İstanbul 1990, s. 219-234; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Tarihi Medeniyeti*, İstanbul 1997, s. 316-323; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 1998, s. 206-219.

sında siyasal alanda Bâtını adı verilen gruplarla yapılan mücadelelerin yanında onları algılama şekli de Bâtıni grupları tanıma açısından kayda değerdir. Yukarıda belirttiğimiz gibi farklı bölgelerde muhtelif isimlerle anılmış olmalarına rağmen bu grupların bir kısmı siyasi ve şahsi kaygılarla yeni isimlerle adlandırılmış olduğu bir gerçektir. Bâtıni ilmine sahip olduğunu iddia eden Ebu Mansur el-İclî'den[12] sonra Bâtıni te'villeri Ebu'l Hattab sistemleştirmiştir[13]. Ebu'l Hattab'm fikirleri Ca'fer Sadık'tan sonra oğlu İsmail'i imam olarak kabul eden Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah aracılığıyla İsma'ilîlere geçmiştir[14]. Bu manada Bâtıni tesirlerle gelişmiş olan İsma'ilîyye çoğu kez Bâtıniyye ile aynı çizgide kabul edilmiştir. Ebu'l Hattab ilk dönem İsmaîliyye'nin ilk temsilcisi olarak kabul edilmektedir. İsma'ilî gruplar farklı isimlerle anılmışlardır. Bu gruplar ilk dönemde Ebu'l Hattab'a izafeten Hattabiyye; Meymun el-Kaddah'a izafeten de Meymuniyye; İsma'ilîyye'nin İsmail'ilin kölesi Mübarek'e nispetle Mübarekiyye olarak da adlandırılmıştır[15].

b. İsma'ilîler

İsma'ilîyye Cafer es-Sadık (148/765)'ın ölümünden sonra başlayan tartışmalarla ortaya çıktı. İsma'ilîlerin bir bölümü Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsma'il'in halef olarak tayin edildiğini kabul ettiler. İsmail 145/762 da daha babası hayatta iken vefat etmesi üzerine Ca'fer es-Sadık'ın ikinci oğlu Musa el-Kazım yedinci imam olarak kabul edildi. Bu grup İsna Aşeriyye (İmamiyye) olarak adlandırılır. İmametin, Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e geçtiğine inananlar ise İsma'ilîyye olarak adlandırılmıştır. Hareketin taraftarları, İsmail'in ölümünün ardından (158/774)[16] oğlu Muhammed b. İsmail'in etrafında toplanmışlardı[17]. İvanow, İsma'ilîlerin, Ebu'l Hattab ile aralarındaki bağlantıyı reddetmelerine karşın, ilk İsma'ilîliyye'nin, Cafer es Sadık'ın ilahlığını[18] ve kendisinin de onun tarafından peygamber olarak görev-

---

[12] Bağdadî, *el-Fark Beyne'l Firak*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Trz., s. 149-150.

[13] Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makalat ve'l Fırak*, ed. M. Mazkur, Tahran 1963, s. 51; Eş'arî, *Makalat*, s. 1132; eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, s. 15;W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, s. 113-138.

[14] Nevbahtî, *Firakü'ş-Şia*, İstanbul 1931, s. 37; Eş'arî, s. 10; W. Ivanow, s. 152 ; P. M. Holt, *Haçlılar Çağı*, İstanbul 1986, s. 9-10; Abdulbaki Gölpınarlı, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1992, s. 84.

[15] W. Ivanow, s. 104-113; Mustafa Öz, Mustafa Muhammed Eş-Şak'a, "İsma'ilîye" *DİA*, 23, İstanbul 2001, s. 128; W. Madelung, "Ismailiyya" *EI²*, vol. IV, s. 198.

[16] Mustafa Galib, *Tarihu'd-Da'veti'l İsma'ilîyye*, Beyrut 1965, s. 137, 144.

[17] Gazâlî, *Bâtıniliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 10.

[18] W. İvanow, "İsma'ilîs and Qarmatians", *Journal Royal Asiatic Society*, Bombay Branch, 1940, s. 52.

lendirildiğini iddia eden Ebu'l Hattab el Esedî'nin mensupları olduğunu ileri sürmektedir[19]. Fakat daha sonra genellikle Ebu'l Hatab'ı kötüleyen İsma'ilî doktrini, onun ve mensuplarının düşüncelerinden etkilenmiş gibi görünmek istememişlerdir. Bununla birlikte IV/X. yüzyılın başlarında yazılan ve Bedahşan İsma'ilîlerince muhafaza edilen Ümmü'l Kitab genel düşünceye zıt olarak Ebu'l Hattab'ın Muhammed el-Bakır'ın sadık ve önemli bir öğrencisi,[20] oğullarının da İsma'ilîyyenin kurucuları arasında olduğunu belirtir[21]. Ebu'l Hattab'dan sonra Meymun el- Kaddah ve oğlu Abdullah[22] İsma'ilî öğretisinin ilk öğrencileri olmuştur. Meymun el Kaddah ve oğlu Abdullah b. Meymun el Kaddah, Ortadoğu'nun antik kültürlerinin etkisiyle İsma'ilî doktrininin oluşmasını sağladılar. Meymun el Kaddah ile oğlu Abdullah b. Meymun el Kaddah Fatımî hareketinin ataları olarak kabul edilir. İsma'ilî tarihi Ca'fer es-Sadık'ın ölümünden 899[23] yılına kadarki dönemi Devr-i Setr (Gizlilik dönemi) 899'den günümüze kadar süren dönemi de Zuhur veya Keşf (Açıklık) dönemi olarak iki döneme ayrılır[24]. Selemiye merkezli İsma'îlî propagandasının bir sonucu olarak dünya 12, 20 veya 24 bölgeye ayrılmıştır. Zamanla bu bölgelerde faaliyetleri organize eden daîler, siyasi ve sosyoekonomik nedenlerle merkezden farklı düşünmeye ve bağımsız hareket etmeye başladılar. Abbasi idarecilerin yakın takibi ve İsma'ilîler arasında başlayan farkhlaşma İsma'ilî gruplar arasındaki farklı-

---

[19] Nevbahtî, *Firaku'ş Şia*, s. 58-59.

[20] Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l İslamiyyin*, II, Beyrut 1973, s. 51.

[21] Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, s. 129.

[22] Meymun el Kaddah ve Abdullah b. Meymun el Kaddah için Bkz. İbn Nedim, *el Fihrist*, nşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1971, s. 238-239; Bağdadî, *el-Fark*, s. 169; amlf., *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 253; Makrizî, *İtti'azü'l Hunafa*, Kahire 1967, s. 22-29, 38-40; Bernard Lewis, *The Origins of İsma'ilîsm*,Cambridge 1940, s. 19-22, 34, 42, 54-67; W. İvanow, *The Rise of The Fatımîds*, Bombay 1942, s. 46; W. İvanow,*The Alleged Founder of İsma'ilîsm*, II, Bombay 1940, s. 60; M. Th. Houtsma, "Abdullah" *İA*, I, Eskişehir 1997, s. 35; E. Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddah", *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 118; S. M. Stern, "Abdullah Meymun", *EI²*., I, s. 48.

[23] Genelde Fatımî Devletinin kuruluş dönemi Setr döneminin bitiş tarihi olarak kabul edilmesine rağmen Ubeydullah Mehdi'nin açıktan kendisinin Mehdi olarak ilan etmesi başta Hamdan Karmat ve diğer daîlerin itirazı 891'dan yılından itibarendir. Fakat İsma'ilîler arasındaki ihtilaf 899'da doruk noktasına ulaşmıştır. Bu tarihten sonra grup içinde silahlı mücadeleler başlanmıştır. Bu nedenle Setr döneminin bitiş tarihi bu tarihi kabul etmek daha gerçekçidir. Ubeydullah el-Mehdi için bkz. Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, İstanbul 1995, s.119-140; Hasan İbrahim Hasan, *Tarih el-Düvele el-Fatımiye*, Kahire 1964.

[24] Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l İslamiyyin*, Beyrut 1973, s.151; Mustafa Galip, *Da'veti'l İsmailiyye*, Beyrut 1965, s. 137, 144.

laşmayı derinleştirdi[25]. İlk ciddi ihtilaflar 286/899 yılmda Selemiye'de İmametin kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdi'nin iddiasıyla İsma'ilîler bünyesinde önemli bir bölünme ortaya çıktı. Bu ihtilaf İsma'ilîleri devlet kurma sürecine sokmuştur. Bu gelişmeler Suriye bölgesinde İsma'ilî propagandasını yürüten Hamdan ve Abdan'ın, Ubeydullah tarafından propaganda edilen yeni İsma'ilî doktrinden desteklerini çekmeye sebep olmuştur. Bundan sonra kendi adlarına bölgede İsma'ilî propagandasını sürdürdüler. Bu süreçten itibaren Hamdan başkanlığındaki gruplar merkezden bağımsız bir hareket olarak kendi ideolojilerini yaymak için faaliyet gösterdiler. Bu hareket Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Kuzey Afrika'ya Yemen'den gönderilen propagandacıların (dailer) başarılı faaliyetleri sonucunda bu bölgede oluşan İsma'ilî topluluk Ubeydullah'ı "gizli imam" olarak "Mehdî" unvanı ile halife ilan ettiler. Böylece İsma'ilîler, 297/909 yılında Fatımîler adıyla anılacak bir devlet kurdular. Fatımî devleti 567/1171 yılında Selâhaddin Eyyubi'nin zaferi ile son buldu[26]. Fatımî idaresinde bulunan İsma'ilî gruplar arasmda da ayrılıklar baş gösterdi. El-Mustansır'ın uzun hilafeti döneminde (427-487/1036-1096) İsma'ilîler, Musta'lî ve Nizarî olmak üzere iki kola ayrıldı. Musta'lî hareketi, 487/1094'den itibaren Mısır, Suriye, Yemen ve İslam dünyasımn bazı bölgelerinde İsma'ilî merkezden ayrı faaliyet göstermeye başladı. Musta'lîler, Nizarîlerin karşısında ayrı bir grup olarak propagandalarını sürdürdüler. Musta'lîler, el Mustansır'ın ardından oğlu el Amir'i, onun da ölümü ardından iki imamı daha kabul ettiler. Fatımî tahtına Hafız'ın imamlık iddiasında bulunmasıyla Musta'lîyye grubu, Hafizîyye ve Tayyibîyye olmak üzere ikiye ayrılmıştır[27]. Musta'lî grubu da diğer İsma'ilî gruplar gibi zulüm ve istibdatla idare edilen dünyayı adalet ve doğrulukla yönetecek "Mehdî'nin geleceği" düşüncesini yaymaya çalışmıştır. Sosyal taban olarak da aynı kitleyi hedeflemişlerdir. Özellikle iktisadî buhrandan en fazla etkilenen işçi ve köylü sınıfı ile muhalif grupları hareketlerine çekmeye çalıştılar. Fakat Musta'lî grubunun faaliyetleri, Karmatî ve Nizarî grupları kadar İslam dünyasını derinden sarsmamıştır. Daha sakin ve sesiz bir hayatı benimsemişlerdir. Musta'lîler daha çok Yemen ve Hindistan'ın Bombay,

---

[25] Şehristânî, I, s. 149; İdris b. Hasan, *Uyunü'l Ahbar*, V, s. 160-161.

[26] Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyubî ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 57-59.

[27] Farhad Daftary, s. 305, 369; Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 2002, s. 150-*174*.

Borada ve Haydarabad da etkili olmuşlardır. Özellikle Haydarabad'da ortaya çıkmış olan Bohralar, günümüze kadar ulaşmışlardır[28].

İsma'ilîğin en etkili kollarından biri de Nizarîler'dir. Nizarî İsma'ilîliği, İsma'ilîliğin Alamut dönemi olarak adlandırılabilir. Hareketin ortaya çıkışından kısa bir süre sonra İran ve Suriye de bir Nizarî İsma'ilî devletine dönüşmüş olan bu oluşum, Hasan

Sabbah tarafmdan 483/1090'da kurulmuştur. Hareketin faaliyetleri İran da 654/1256 yılına kadar sürmüştür. Hülâgü'nün Alamut kalesini almasıyla, hareketin mensupları mevcudiyetlerini İran, Suriye ve Orta Asya'da korumaya çalıştılar. Daha sonra İran'dan Hindistan'a ve Afganistan'a geçerek burada Ağa Hanlar dönemi olarak adlandırdığımız süreç başlattılar[29]. Nizarî İsma'ilîleri, Hindistan'da "Hocalar", Pencap'ta "Şemsî" veya "Multanî", Suriye'de İsma'ilîyye, İran'da Ağa Han müridleri, Kabil'in kuzey bölgelerinde Ali-İlahîler, Orta Asya'mn doğu bölgelerinde "Mollalar" veya "Mavlaî" [30] olarak tanınmaktadırlar. Nizarîler hem akîde, hem de siyasi faaliyet bakımından çok etkili olmuşlardır. Nizarîler Selçuklu fütuhatı sonrasında oluşan içtimaî ve siyasi karışıklıklardan yararlanmaya çahşmışlardır. Ayrıca İran'daki hedef kitlesi hoşnutsuz topluluklar olmuştur. Bu amaçla *şeyh, daî, fedaî ve murid* adı verilen gruplar aracılığı ile propagandalarını yaptılar. Selçuklular Nizarî İsma'ilîliğinin İslam dünyası için çok şümullü bir tehlike olduğu düşüncesiyle askeri tedbirler yanında teb'alarının zihinlerini İsma'ilî fitnesinden korumak için, Ehl-i sünnet akidesini yaydılar. Ayrıca Mısır'daki Fatımî medreselerinden ve heyetlerinden, sonraları, Alamut'un mümessillerinden gelen propagandaya mâkul cevaplar vermek için, Bağdat'ta ve diğer şehirlerde büyük medreseler kurdular[31]. Selçuk-

---

[28] J. N. Hollister, *The Shia of India*, London 1953, s. 265-275, 293; W. Arnold, "Bohorâ", *İA.*, II, s. 705-6

[29] Hollister, s. 331; M. Hodgson, *The Order of Assassins*, Netherlands 1955, s. 104; Daftary, s. 369-3758; Hamid Algar, "The Revolt of Agha Khan Mahallati and The Transference of the Ismaîli Imamata to India" *Studia Islamica*, Paris 1969, XXIX, s. 55-80; Mustafa Öz, Nizarî İsma'ili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi, , *M.Ü. Sos. Bil. Ens., Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul 1986.

[30] Hollister, s. 396;W. Iwanow, "Hoca", *İA.*, 5/1, s. 550-52; Fığlalı, *İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 131-133.

[31] Ebu'l Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l Beşer*, II, Mısır 1907, s. 172; Sadreddin el-Hüseynî, *Ahbarü'd Devleti's Selçukiyye*, çev. N. Lügal, Ankara 1943, s. 60; İbnü'l Esir, VIII, s. 180; Hasan b. Ali b. İshak et-Tüsi Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, terc. M. Altay Köymen, Ankara 1976, s. 21,42; Osman Turan, *Selçuklular Ve İslamiyet*, İstanbul 1971, s. 17; Lewis, "İsma'ililer, *İA.*, s.

luların Nizarîlerle yapmış oldukları siyasi ve sosyal mücadele İslam dünyasının hasret kaldığı kudretli bir otoritenin tesis edilmesine vesile olmuştur.

Ortaçağ ve günümüz İslam dünyasını anlayabilmek için, Karmatîlerin IX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasına sunmaya çalıştıkları alternatif sosyal yaşam çabalarını incelemek gerekir. Bu amaçla Karmatî kavramı, Karmatîler'in sosyal aktivitelerini ve yaşam tarzlarını incelemekte fayda vardır.

c. Karmatî Kavramı

Muhammed el-Mehdi'nin İmamet ve Mehdi anlayışında reform yapması, İsma'ilîler arasmda ayrılıkların baş göstermesine neden olmuştur. Hamdan ve kayın biraderi Abdan'ın Ubeydullah el-Mehdi'nin yeni reformları kabul etmeyi reddederek Selemiye'den bağımsız hareket etmeye başladılar. İleriki bölümlerde anlatacağımız bu ihtilaf, İslam dünyasında yeni bir hareketin çıkmasına neden olmuştur. Bu hareket, kurucusunun adına izafeten Karmatî veya çoğul olarak Karamita olarak adlandırılmıştır. Karamita, İsma'ilîyye'nin dallarından birine verilen bir isim olarak kabul edenler de vardır. Bu kavram Kufe'nin Sevad'ında bir İsma'ilî lider olan Hamdan Karmat'ın taraftarlarına verildi. Karmat, Hamdan'ın lakabı idi[32]. Karmat kelimesinin kökeniyle ilgili kaynaklarda değişik anlamlar verilmiştir. Onun kaynağı hakkında tarihçiler, mezhep tarihçileri, hereziograficiler ve coğrafyacılar arasmda bitmez tükenmez tartışmalar yapılmıştır. Kaynaklarımızda kısa bacaklı veya kırmızı gözlü veya kırmızı derili adam hatta Hamdan'a ait bir buffalo'nun adına izafeten, değişik şekillerde açıklamalar yapılmıştır[33]. Karmat'ın asıl adı Aş'as'tır. Kendisi ve ayakları kısa olması, bu yüzden adımlarını sık attığından, Karmat lakabı verilmiştir[34]. Karmatî kelimesi Aramî dilinde "Gizli Öğretmen" manasına gelmektedir[35]. İbn Esir, Kufe'li köylü Hamdan'nın kan kırmızı gözlere sahip olduğundan kendisine

---

1123; Wilferd Madelung, "İsma'iliyye" *EI²*., vol., IV, Leiden 1978, s. 198-206 ; Ali Sevim, Sultan Melikşah Dön. Ahsa Bahreyn Seferi, s. 214-215

[32] W. Madelung,"İbadi" *EI²*., III, s. 660; İsmail K. Poonawala, "Qaramatah" *Encelopedia of Religion*, XII, Newyork, 1987, s. 126.

[33] Taberî, *Tarihu'l Ümem ve'l-Mülük*, III, Leiden 1979-81, s. 2125; İbn el-Adim, *Buğyetu'l Taleb fi't-Tarihi'l Halep*, ed S. Zekkar, Beyrut 1971, s. 71; el-Nuveyrî, *Nihayet el-Arap*, 23, s. 209; Muhammed b. Malik el Hammadî, s. 212; Gazalî, *Fedailu'l Bâtıniyye*, ed. A. Bedevî, Kuveyt, trz., s. 11-14; İbn el-Cevzî, *el-Muntazam*, ed. Muhammed el-Sabbağ, Beyrut 1977, s. 38-47.

[34] Bağdadî, s. 221; İ. Agah Çubuk, *Gazâlî ve Bâtınilik*, Ankara 1964, s. 34; Hammadî, s. 37; İbn Nedim, *el-Fihrist*, s. 279; Mehmed Şerafeddin, "Karamita ve Sinan Reşididdin", *DİFM*, İstanbul 1928, s. 26-80; Eş'arî, *Makalat ü'l-İslamiyyün*, I, Kahire 1950, s. 98.

[35] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, çev. S. Tuğ, İstanbul 1990, s. 685; "Karmatîler" *Türk Ansiklopedisi*, Ankara 1974, s. 351.

Kermite lakabı verilmiş olduğunu kaydeder. Kermite kelimesi, Nebati dilinde kırmızı göz anlamına gelmesi[36] bu husus, İbn'ül Esir'in fikrini destekler mahiyettedir. El Bağdadî ise Hamdan Karmat'ın yazısının yengeç gibi karmakarışık olduğu için bu lakabın verildiğini belirtir[37].

Arap ve Avrupalı modern tarihçiler de Karmat kelimesinin kaynağı hakkında değişik manalar vermişlerdir. Massignon bu kelimenin Vasıt'ın yerel Aramî diyalektiğinden almış olduğunu iddia eder[38]. İvanow ise, bu kelimenin kökenini Aşağı Mezopotamya kökenli olduğunu belirtir. Ona göre bu kavram, Aşağı Mezopotamya'da Karmitha veya Karmutha olarak kullanılmaktadır. Kelime bir ziraatçiyi veya basit bir köylüyü ifade eder[39]. Bu manaların değerlendirmesini ilerde yapacağımız için kısaca Karmatî kavramıyla ilgili faklı değerlendirmeleri vermeye çalıştık. Bu anlamların dışında, genel manada Karmatî tabiri İslam dünyasına getirmiş olduğu yeni bir yaşam felsefesi, fikirleri, yağmalamaları ve saldırıları ile uğraştıran Karmatîler IX-XII asırlar arasmda İslam dünyasını sarsan eşitlik esasına dayanan geniş bir içtimaî ıslahat ve adalet hareketini ifade eder[40]. Adı geçen akımın eşitlik ve adaleti sağlamak amacıyla yapmış oldukları propagandanm temelini, Mehdilik ve İmamet anlayışı oluşturmuştur. Bu iki kavram Ortaçağ İslam dünyasım sarstığı gibi günümüzde de bu kavramlar tartışılmaktadır. Özellikle günümüzde bu kavramlar ve bunlarla bağlantılı yeni kavramlar birtakım örgütler tarafmdan da kullanılmamaktadır. Karmatî terminolojisiyle öğretisinin günümüzdeki yansımalarının anlaşılması günümüz Ortadoğu'sundaki hareketlerin anlaşılmasına da katkı sağlayacaktır.

d. Mehdi Kavramı

Mehdi kavramı daha çok toplumların idarî mekanizmaya karşı olan memnuniyetsizlikleri, zulümle dolmuş dünyayı adaletle dolduracak bir kurtarıcıyı yani "*Mehdi'yi Bekleme*"[41] temeline oturtulmuştur. Mehdi kelimesi Arapça "hada",[42] "hdy" kökünden İsm-i mef'ul olup hidayete ermiş hidayet bulmuş kişi anlamını

---

[36] İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, VII, çev. A. Ağırakça, İstanbul 1987, s. 372.

[37] Bağdadî, s. 222.

[38] L. Massignon, "Karmatîans", *EI²*, IV, Leiden 1927, s. 267.

[39] W. İwanow, *The İsma'ilî Tradition Concerning The Rise of The Fatımîds*, Oxford University Press, 1942, s. 68-69; Faiza Akbar, "The Secular of Religious Dissidence in Early İslam": *Journal İnstituıte of Müslim Minorty Affairs*, vol. 12/2, London 1991, s. 380.

[40] L. Massignon, "İbahi" *İ.A.*, V, İstanbul 1982, s. 353.

[41] E.Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 266

[42] Ekrem Sarıkçıoğlu, "Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurlar", *AÜİFD.*, 1976, s. 15.

taşır. El-Mehdi de "Allah tarafından kendisine yol gösterilen" özel manada ise "Allah'ın hidayetine nail olan" anlamındadır[43]. Kelimenin bu kullanım tarzı Kuran-ı Kerimde yoktur. Aynı kökten Allah'ın Esma-i Hüsna'sından olan el-Hadî kelimesi Kuran-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir. Bu kullanım tarzı hidayete ermiş mürşid, rehber delil, gelmekte olup, hidayet yolunu gösteren[44]anlamlarını içermektedir. Mehdi kavramı ise hidayete eren doğru yolu tutan[45] anlamına geldiği gibi "kurtaran", "hidayete erdiren"[46] anlamıyla da kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de doğrudan doğruya temas etmediği, fakat İslam kültüründe oldukça yaygın bir şekilde yaşatılan ve beklenilen bir kurtarıcı fikri, özellikle kendisine, Allah tarafmdan yol gösterilen manası[47] ön plana çıktığını görmekteyiz. Şiî fırkalarındaki Mehdi kavramı temelde bu mana üzerine şekillenmiştir. Şiî fırkalarının bu manayı kullanmalarından önce gündelik dildeki kullanımıyla "doğru yolu takip eden ve kendilerine yol gösterilen halifeler; Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali"[48] hakkında kullanılmıştır. Müşriklere doğru yolu gösterdiği, müminler Allah'a kulluk etmeye yönelttiği için, Hz. Peygamber hakkında da kullamldığı bilinmektedir[49]. Kavram, Hz Peygamber sonrası ortaya çıkmış olan siyasi, idari ve sosyoekonomik etkilerin sonucunda, ihtilalci hareketlerin doktrinlerinin de temelini oluşturmuştur. Mehdi kavramıyla paralel ele ahnması gereken bir terim de hiç şüphesiz ki İmamet kavramıdır. Karmatî ve İsma'ilî grupları için İmam kavramı, iki boyutlu dünyanın bir tarafını oluşturur. Karmatîlere göre, süflî alemin iki boyutunu, Peygamber "natık" yani konuşan, imam ise Samit[50] yani susan, esas, vasi'dir. Kainat nasıl akıl ile nefsin tahriki neticesinde hareket ederse, insanlar da natık ile esas tarafından vazedilen kuralların tahrikiyle hareket ederler. Kainattaki yedi felek gibi

---

[43] İbn Mansur, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut 1376, 15, s. 354; D.B. MacDonald, "Mehdi", *İA.*, VII, s. 474.

[44] Semseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet, 1317, s. 1504; Abdullah Yeğin, *İslami, İlmi, Felsefi, Yeni Lugat*, İstanbul 1975, s. 183.

[45] Ferit Devellioğlu, *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Ankara 1993, s. 602.

[46] Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* s. 133 ; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, İstanbul trz., s. 116

[47] İbn Mansur, 15, s. 354 ; D.B. Macdonald, s. 474.

[48] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, I, Beyrut 1966, s. 24.

[49] E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 268; Macdonald, s. 475.

[50] W. İvanow, "Studies in Early İsmailzm", *The İsma'ilî Society Series A-8*, Bombay 1955, s. 12-13.

bunlar da yedişer yedişer devrederler[51]. Nebi ile İmamın icra etmiş olduğu görev Karmatîlerin dinsel öğretilerinin temelini oluşturmaktadır. Buna göre Peygamber küllî akıldan taşan manaları kutsi gücü sayesinde alarak zahiri bir kelama dönüştürür ve insanlara bildirir. İmam ise yaptığı te'villerle bu lafızların gerçek manalarını ortaya koyar[52].

Daha ileri bir değerlendirme de İmamların, Peygamberlerin getirdiği, nasları te'vil ederek onların gerçek manalarını açıklayan böylece dini emir ve yasakları değiştirebilen kutsi varlıklar olmasıdır. "Esas" ve "Vasi"[53] gibi lakaplarla da anılan "yedullah" ve "vechullah" gibi unvanları taşıyan imamlar aslında uluhiyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetler olarak değerlendirilir. İmamlar silsilesi yedi devre halinde devam eder, biri sona erince yeni bir yedili devre başlar. Karmatîler, bu İmamet anlayışıyla idarî yapının da üst tabakasını şekillendirmeye çahşmışlardır. Bütün bu farklı açıklamalar göz önüne alındığında, Karmatî hareketi ile bağlantılı kavramlar, Ortaçağ İslam dünyasında, zaman mekan içerisinde giderek genişlemiş ve yeni birtakım farklı boyutlar kazanmıştır. Hareketin arka planına baktığımızda İslam öncesi unsurlar akabinde Hz. Peygamber sonrası tartışmalar ve nihayet idarecilerin uygulamalarıyla Karmatî-İsma'ilî gruplar, tarihi dayanaklara sahip olmuşlar. Oluşturmuş oldukları bu yapıyla, İslam dünyasında Sünnî anlayışa alternatif olmaya çalıştılar.

B. Karmatî Hareketinin Arka Planı

a. Coğrafî Arka Plan

Eflatun, Hippodomos, İbn Haldun ve Montesquieu gibi düşünürler devlet rejimleriyle coğrafya arasında münasebet görürler. Kafamızı, kalbimizi yoğuran, gözümüzü açtığımız zaman gördüğümüz coğrafyadır. Bu manada kaderimizi çizen de aynı coğrafyadır. Aynı şekilde coğrafî determinizm'in diktiği en büyük abide olarak düşünülen Buckle'de İngiliz Medeniyet Tarihi'nin belli bir coğrafya içinde belirdiğini ifade eder. Michelet de, coğrafyasız tarihin, Çin resimleri gibi havada kalacağını söyler[54]. Bu manada her hangi bir milletin tarihi, doğal çevresi bilinmeden anlaşılamaz. Hava şartları, insanların karakter ve psikolojisini, çalışkanlık ve

---

[51] Gazâlî, *Fedailu'l Bâtıniyye*, 42-44; ed Deylemî, *Beyanu'l Mezhebi'l Bâtıniyye*, İstanbul 1938, s. 19-20; A. Ateş, "Bâtıniyye" *İA.*, I, s. 340.

[52] Avni İlhan, s. 193.

[53] W. İvanow, s. 12-13.

[54] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İstanbul 1997, s. 39.

tembelliğini etkilediği gibi bedenlerin oluşmasını ve derilerinin rengini de etkiler. Toprağın verimliliği ve suların bolluğu, insanların faaliyetlerini ilke olarak ziraat ve tarıma yöneltir. Buna karşılık çoraklık ve kurakhk da, insanların ticaret gibi başka bir alana yönelmelerini teşvik eder. Ülkenin önemli ulaşım yolları üzerinde bulunması, insanları ticaretle uğraşmaya yöneltip, başkalarıyla kaynaşmalarına, kendilerine yabancı kültürlerle bağlantı kurmalarına yol açar. Aynı şekilde coğrafi konum, genel siyasete yön vermeye veya bir ülke ile diğer ülke arasında siyasal bir bağ oluşturmaya da etki eder[55].

Coğrafya'nın bu özeliğiyle insanlar coğrafyalarının özelliklerini yansıtırlar demek, mümkündür. Aslmda her topluluk hayatını fizikî (dış) ve kültürel (iç) bir çevrede sürdürür. Toplumların yerleşme tarzları ve çevre şartları, onların sosyal yapılarının dış özelliğini yansıtır. Fizikî çevre olarak adlandırılan coğrafî alan, toplumların sosyal yapılarım oluşturur[56]. Aynı şekilde İnsanlar da coğrafyalarının özelliklerini yansıtırlar[57]. Hatta bazen kimi mekanlar, o mekanı şekillendiren insanların önüne geçer, onlardan daha fazla şöhrete sahip olur ve oluşturulan medeniyetin en belirgin göstergesi haline gelir. Bu manada Ortadoğu diye adlandırılan bölgenin tarihte ve günümüzde de devam eden bir şöhreti olmuştur. Çalışmamızın konusu olan Karmatî hareketi de bu bölgede ortaya çıkmıştır. Hareketi oluşturan etkenlere baktığımızda coğrafî yapı, tarihi süreç içinde oluşmuş olan dinî-felsefî etkenler kadar etkili olduğu görülmektedir. Karmatî-İsma'ilî hareketi bulunduğu coğrafyalardaki farklı etnik, kültürel çevre ve sosyal tabanlara mensup gruplar tarafmdan oluşturulmuştur. Aslında Asya'dan Doğu Avrupa'ya uzanan çok güçlü ve çeşitli geleneksel kültürel yumak, toplumların dinî algılanma şekline tesir etmiştir. Adı geçen bölgede coğrafik faktörlerin etkisiyle, bu kadar geniş ve renkli etkiler ortaya çıkmıştır[58]. Söz konusu coğrafya, iki bölümden oluşmaktadır. Birincisi, Arap Yarımadasının ortası, ikincisi ise iç kısımlar ve çevresi olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Her iki bölüm coğrafi açıdan pek çok değişiklikler gösterir[59]. Bu coğrafik

---

[55] Abdülaziz Düri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev., Hayrettin Yücesoy, İstanbul 1991, s. 63-64; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji*, Samsun 1999, s. 29-30.

[56] R. M. Maclver, C. H. Pahe, *Cemiyet*, çev. A. Kurtkan Bilgiseven, İstanbul 1994, s. 145; Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Genel Sosyoloji*, İstanbul 1986, s. 100; P. A. Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Ankara 1994, s. 104; İnanç ile sosyo-kültürel yapı arasındaki ilişki için bkz. A. Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985, s. 138-203.

[57] İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 340-353.

[58] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul 2000, s. 121.

[59] Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul 1997, s. 80.

sahanın nüfuz alanı, başta Basra Körfezi, Akdeniz, Kızıldeniz, Suriye, Irak, Filistin, Ürdün, Lübnan, İsrail, Suudi Arabistan, Yemen, İran ve Kuzey Afrika'nın belli bölgelerini kapsayan Ortadoğu olarak adlandırılan bölgeyle Hindistan, Afganistan, Orta Asya dediğimiz bölgeler gelmektedir[60]. Ortadoğu bölgesi hemen hemen bütünüyle subtropikal bölgede yer alır. Bu yüzden genelde çöl ve yalnızca sınırlı otlakların bulunduğu yarı-çöl bölgeleriyle, yılda iki hasada imkan veren zengin vahaların ve verimli sulu toprakların (Dicle-Nil boyunca) yer aldığı birbirine zıt bölgelerle kaplıdır[61]. Bu durum toplumun şekillenmesinde de kendisini göstermiştir. İlk çağlardan beri büyük medeniyet ve kültür merkezlerini oluşturan bu geniş coğrafi bölgeye, Ortadoğu denilmektedir[62]. Ortadoğu'nun bir de nüfuz alanları vardır. Bu alanları da Yakındoğu, İç Asya ve Balkanlar olarak ifade edebiliriz. Ortadoğu bölgesinde ortaya çıkmış olan fikirlerin Yakındoğu, Balkanlar ve en uzak nokta olarak da Hindistan ve Afganistan'da etkin bir şekilde etkileri olmuştur.

Bahsetmiş olduğumuz bölgeler üç büyük dine ev sahipliği yapmasının yanında birçok yerel kült ve ritüelin de ana vatanı olarak kabul edilir. Bu bölgelerde ortaya çıkmış olan hareketlerin merkezi hep Kufe veya Kufe ile bağlantılı mekanlar olmuştur. Bu açıdan Kufe'nin konumu ilgi çekicidir[63]. Kufe kültürlerin ve eski dinlerin birleştiği yer olmasından dolayı huzursuzlukların merkezi olmuştur[64]. Ayrıca bölgenin çöl hayatından ve bedevîlikten miras kalan saldırgan yapısı da kabilelerarası savaşın ön plana çıkmasına neden olmuştur. Buda ürün elde etmek için araziyi kullanmaya önem veren çiftçi sınıfın huzursuz etmiştir[65]. Bölge Emevi döneminden itibaren, siyasi ve politik mücadelelerin faaliyet alanı haline gelmiştir. İslam dünyasındaki birçok karışıklığın merkezi konumunda olan Kufe, bölgedeki sosyal çalkantıların merkezi konumundadır[66]. Kozmopolit bir yapıya sahip olan Kufe, Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik ve Yunan düşünceleri ile birlikte birçok ilkel inanışı

---

[60] Ortadoğu, İran ve diğer coğrafik bölgelerin umumi karakterleri için bkz. Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi, Elazığ* 1999, s. 56-59.

[61] Claude Cahen, *The Cambridge History of Islam*, IV, çev. İsmail Kıllıoğlu, vd., İstanbul 1989, s. 66.

[62] Zekeriya Kitapçı, *Yeni İslam Tarihi ve Türkler*, İstanbul 1994, s. 24.

[63] Kufe hakkında geniş bilgi için bkz. M. Mahfuz Söylemez, *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara 2001.

[64] İsmail Mir Ali, *Karamita ve'l Hareketi fi't Tarih*, Beyrut 1983, s. 161.

[65] İsmail Mir Ali, s. 157.

[66] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, İstanbul 2000, s. 104.

bünyesinde barındırmakta idi. Bu durum siyasi ve sosyal içerikli olayların şekillenmesine de etki etmiştir[67].

Siyasi ve sosyal içerikli hareketlerin teşekkülü döneminde kültürler arası etkileşimin önemi oldukça fazladır. İran, Irak, Suriye ve Mısır gibi tarihte bilinen çok eski dönemlerden itibaren birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan bölgelerin misyonları tarihin derinliğinde kalması mümkün değildir. Sonraki dönemlerde de bu kültürel yapıların etkilerini görmek mümkündür. Bu kültürel etkileşim, değişik süreçlerden geçeceği kaçınılmaz bir hakikattir. Ortadoğu bu süreci algılamamız için iyi bir örnek olarak görülmektedir. Öncelikle Arap toplumunun oluşmasında coğrafyanın etkisine bakacak olursak; Arap Yarımadası'nın kenar bölgelerinde bazı yerleşik Arap toplumlarının ortaya çıkmasında coğrafî faktörlerin kendine özgü etkileri olmuştur. Bu toplumların bir kısmına tarımsal bir karakter hakim iken, diğer bir kısmında, özellikle yarımadanın batısı ve güneyindeki şehirlerde ticari bir karakter hakim idi. Yarımadanın orta kısmı, bu sırada, çoğunlukla hayvancılıkla geçinen göçebe toplumların dolaştığı bir alan görünümünde idi. Çöl ve deniz, beşeri bir soyutlanmanın oluşumunda kendilerine has roller oynamışlardı. Ancak gerek ticaret yoluyla, gerekse yarımadanın kuzeyinde komşu ülkelerle olan sıkı temaslar sonucu olarak bazı kültürel etkileşimler olmuştur. Yabancı etkilerin sınırlı kaldığını, belki de kenar bölgelere inhisar ettiğini, Araplara özgü oturmuş yapıların etkileri dışındaki etkilerden uzak kaldığı söylenilebilir[68]. Yarımadanın orta kısmında, siyasi ve sosyal birimler olan kabileler, sosyal muhafazakarhkta ve gelenek ve göreneklerin kararlılığında ifadesini bulan kendi kendini tekrarlayıp duran bir hayat yaşıyorlardı[69]. Hukukî, ahlakî ve siyasi kavramların kabile örfleri şeklinde ortaya çıktığı bir cemaat hayatı olarak ön plana çıkmıştır.

Bölgenin jeopolitik konumun bir sonucu olarak bölgenin siyasi ve kültürel yapılanması m.ö. yıllardan Abbasi hilafeti dönemine kadar devam etmiştir. Miladi VI. yüzyıl yerleşik hayatın çöküşüne ve kabileci hayat tarzının geçerli olduğu alanın genişlemesine tanık olundu. Öyle ki kabile merkezli kavramlar, yerleşik toplumlarda bile belirgin bir güç haline gelmişti. Arap toplumları, miladi VI. yüzyılda son derece karışık bir durumla karşı karşıya geldi. Bu dönemde iki büyük devlet, batıda Bizanslılar, doğuda Sasaniler Arap toplumlarına saldırmaya başladı. Bizanslılar'ın müttefiki olan Habeşliler, Gassaniler'in Şam'daki varlığına darbe vurdular. Yine

---

[67] Abdülhamit Muhsin, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, çev. Saim Yeprem, Ankara 1973, s. 49; E. Ruhi Fığlalı, *İmamiye Şiası*, İstanbul 1984, s. 139.

[68] Abdulaziz Duri,*İslam İktisat Tarihine Giriş*, İstanbul 1991, s. 17.

[69] Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, İstanbul 1987, s. 90.

Sasaniler Münzirioğulları'nın Irak'taki varhğına son vererek, onun ve Basra Körfezi'nin diğer bazı kısımları üzerindeki dolaysız hakimiyetlerini genişlettiler. Sasaniler'in nüfuzu altına girinceye kadar Yemen, iki devlet arasında bir mücadele alanı olarak kaldı. Bu suretle Araplara ait yönetimler ortadan kalkarak, Arap toplumu yabancıların direkt tehdidiyle yüz yüze geldi[70]. Sasaniler ve Bizanslılarm ticaret yolları, özellikle bir taraftan Basra Körfezi yoluyla Irak üzerinden Şam'a ulaşan, diğer taraftan da Yemen, oradan Kızıl Deniz ya da Yarımadanm batısı üzerinden geçerek Akdeniz'e kadar varan Hint yolu üzerinde hakimiyet kurmaya çalıştılar[71]. Ebrehe'nin (Fil yılmda) Hicaz'a yaptığı sefer, Yarımadanın batısından geçen ticaret yolu üzerinde hakimiyet kurma teşebbüslerinin sonuncusuydu[72]. Bizanslılar ve Sasaniler'in Yarımadanm kuzeydoğu, batı ve güney kıyılarındaki ticaret yollarım ele geçirme, siyasi hakimiyet ve nüfuzlarını genişletme teşebbüsleri sürekli bir huzursuzluk ve karmaşa kaynağı olmuştu. Bazen buna siyasi bilinçlenme de eşlik ediyordu[73]. Yakın Doğu dünyasında altıncı yüzyılda ve yedinci yüzyılın başlarında pek çok şey değişiyordu. Bizans ve Sasani İmparatorlukları uzun süren savaşlara girdiler. Bu savaşlar, aralıklı olarak, 540'dan 629'a kadar sürdü. Esas olarak Suriye ve Irak'ta savaştılar. Bir ara Sasani orduları, kutsal Kudüs kentinin yanı sıra, Antakya ve İskenderiye gibi büyük kentleri işgal ederek Akdeniz'e kadar geldiler. Ancak bu ordular 620'li yıllarda İmparator Heraklius tarafmdan püskürtüldü. Sasani hakimiyeti bir süre için Güneybatı Arabistan'a yayıldı. Buradaki Yemen krallığı Habeşistan'dan gelen akınlar ve tarımdaki gerileme nedeniyle eski gücünü önemli ölçüde kaybetmişti. İmparatorlukların hükmettiği yerleşik toplumlar, hayatın anlamı ve nasıl gerektiği hakkında büyük dinlerin üslupları içinde ifade edilen sorularla doluydu.

İmparatorlukların iktidarı ve nüfuz, Arap yarımadasınm çeşitli kesimlerini etkiledi ve yüzyıllar boyunca Arap kırsal göçerleri yarımadanm kuzeyinden ve ortasından, bölgenin, günümüzde genellikle Bereketli Hilal denilen kırsal kesimine doğru hareket ettiler. Bu bölge, yani Suriye'nin iç kesimleri, aşağı Irak'ta Fırat nehrinin batısında yer alan topraklar, yukarı Irak'ta Fırat ile Dicle arasmda yer alan bölge (Cezire) nüfus bakımından genellikle Arap idi. Bunlar özelliklerini ve toplumsal

---

[70] Abdülaziz Duri, s. 18.

[71] Sasani-Bizans Mücadelesi için bkz. Michael Grant, *Roma'dan Bizans'a*, İstanbul 2000; Zekeriya Kitapçı, *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler Selçuklular-Moğollar-Osmanlılar*, Konya 1996, s. 186-191.

[72] Ebrehe'nin Mekke'ye saldırısı için bkz. İbn-i Kelbi, *Kitab'ul Esnam*, s. 46-47; Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarh Anlayışımız*, İstanbul 1987, s. 124-126.

[73] Abdülaziz Duri, s. 19.

örgütlenme biçimlerini de beraberlerinde getirdiler. Bazı aşiret reisleri topluluklarına vahalarda önderlik ettiler ve imparatorluk hükümetleri tarafmdan, öteki aşiretleri yerleşik bölgelerden uzak tutmak ve vergi toplamak için kullandılar. Dolayısıyla, Sasanilerin doğrudan denetlemedikleri bir bölgede başkentleri Hire olan Lahmiler[74], Bizans İmparatorluğu'nun benzer bir bölgesinde yaşayan Gassanilerinki (m.s.1.yy.-613) gibi daha istikrarlı siyasal birimler oluşturabildiler[75]. Bu ülkelerin halkı siyasal ve askeri konularda bilgiliydi ve imparatorluk topraklarından gelen fikirlere ve inançlara açıktı. Hira ise bir Hıristiyan merkezi idi[76]. Aynı şekilde Himyeriler (m.ö.115-M.S.525), Gassaniler ve Palmiriler (m.ö.200-M.S.634) gibi devletler kurulmuştur. Orta Arabistan'da kabile otoritesi çerçevesinde bir devlet, Kinde Devleti (m.s. 480-529) kurulmuştur[77]. Bu ülkelerden, Yemen'den ve aynı zamanda ticaret yolları boyunca tüccarların geçişinden, Arabistan'a, dış dünyadan bazı bilgiler ve bu dünyanın kültürü ulaştı ve yine bu çevreden gelip bölgeye yerleşenler oldu. Batı Arabistan'daki Hicaz vahalarında Yahudi zanaatkarlar, tüccarlar ve çiftçiler, Orta Arabistan'da Hıristiyan keşişler ve dönmeler vardı[78].

Bizans'ın bölge üzerindeki etkisi Emevilerin fetih hareketleriyle gerilemiştir. Emevi genişlemesinin siyasi açıdan olumlu yankıları olmasına rağmen zamanla sosyal açıdan Emevi iktadarını zaafa uğratan isyanlar ortaya çıkmıştır. Müslüman toplumun artan büyüklüğü ve gücü Emevilerin lehine olmadı. Emevilerin merkezi bölgesi Suriye imparatorluğa katılan ülkeler zincirin zayıf bir halkasıydı. İran, Irak ve Afrika'daki yeni kentlere benzemeyen Suriye kentleri İslam'dan önce var olmuş ve hükümdarlarından bağımsız bir hayat sürmüşlerdi. Hala Bizans'ın elinde bulunan, Araplar ile Bizanslılar arasmda çıkan savaşların sık sık bozduğu yeni sınırın ötesinde kalan Anadolu'dan kopması, bu bölgenin ticaretini kesintiye uğratmıştı. Müslüman toplumunun ana gücü daha doğuda yer alıyordu. Irak kentleri, Arap yarımadasının yanı sıra İran'dan gelen göçmenlerle gittikçe büyüyordu. Bazı Arapların toprak sahibi olarak yerleştikleri Güney Irak'taki bereketli ve sulak toprakların zenginliği bu göçmenleri cezp edebiliyordu. Yeni kentleri Suriyelilerden çıkınca bölge, Araplarla doluydu ve buralarda yaşayan Arapların hayatı, eski İran hakim

---

[74] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, İstanbul 1995, s. 118, 159; Ahmet Çelebi, s. 108-109.

[75] Ahmet Çelebi, s. 110-111; Philip K. Hitti, s. 125.

[76] Albert Hourani, *A History of The Arap Peoples*, London 1991, s. 12-14.

[77] Bkz. İbn Habib, *Kitabu'l Muhabber*, Beyrut, Trz., s. 364-373; Harun Yıldız, s. 31.

[78] Albert Hourani, s. 12-14.

sınıf, memurluğa ve vergi tahsildarhğına çekildikçe, zenginleştiler[79]. Yedinci yüzyılın başlarında biraz güç ve güven kaybına uğramış bir dünya ile bu dünyanın sınırlarında, kuzeydeki komşularla daha yakın ilişki içinde ve onların kültürüne açık bir başka dünya bu arada var oluyordu. Bunların kesin buluşması o yüzyılın ortalarında gerçekleşti. Bütün Arap Yarımadasını, Sasani topraklarının tamamını, Bizans İmparatorluğu'nun Suriye ve Mısır Eyaletlerini kapsayan yeni bir siyasal düzen kuruldu; eski sınırların yerine yeniler ortaya çıktı. Bu yeni düzende, hükmeden grup sadece imparatorluk halklarından değil, Batı Arabistanlı ve büyük ölçüde Mekkeli Araplardan oluşuyordu[80]. Irak'ın coğrafi bir merkez olması, kara ve deniz ulaşım yollarının üzerinde bulunması, Abbasilerin ticareti teşvik etmesi ve sosyal gelişmeler, ticarete olan ilginin artmasına ve ticari faaliyetlerin genişlemesine yol açtı. Ticari faaliyet, bir yandan Uzak Doğuya, Endülüs'e ve Doğu Afrika'ya, bir yandan Rusya ve Baltık havzasına, bir yandan da Hindistan'a, Çin'e ve Kore'ye kadar uzandı[81]. Bu coğrafya'nın birçok ortak yönleri vardır. Hepsi de çölün ekili araziyle birleştiği sınır bölgesinde bulunup, en eski çağlardan itibaren daima göçebelerin tehditlerine maruz karşılaşmışlardır. En önemlilerinden bazıları, Mısır ile Irak, ticaret anayolları ve en eski çağlardan beri merkezi devletlerin kurulduğu yerler olan büyük nehirlerin suladığı vadilerdir. Hemen hepsi, aslında aynı sosyal düzene ve idareci sınıflara sahip ziraat ülkeleridir. Bununla beraber, söz konusu bölgeler birbirinden ayrı olarak çeşitli zamanlarda, farklı yollar ve düzeyde Avrupa tesirine maruz kaldıklarından, her birinin dış görünüşü ve hatta sosyal gerçekleri birbirinden farklılık arz etmektedir.

Arabistan'dan başka, hepsi büyük fetihler neticesinde Araplık ve İslamiyet'e mal edilmiştir. Hepsi de aynı büyük dil, din ve medeniyet mirasına tevarüs etmişlerdir. Fakat, dil, din, kültür ve sosyal gelenekte birçok yerel farklılıklar görülür. Uzun ayrılıklar ve geniş mesafeler, Araplar'ın çeşitli yerli kültürlerle kaynaşarak, ortak gelenekten farklı, bazen Mısır'da olduğu gibi pek eski bir yerel milli şuurla da beslenen, sağlam bölgesel kültürler meydana getirmelerine sebep olmuştur. Tamamen hakimiyet altına alınan kavimlerin yanı sıra, Irak'ta çeşitli etnik gruplar, Kuzey Afrika'da Berberiler veya Lübnan'da Marunîler,[82] Mısır'da Koptlar gibi, fatihlerin dili ve dinini yahut ikisini reddedenler, farklı bölgelerde, Araplar arasında yaşamakta devam ede gelmişlerdi. Bizzat İslamiyet içinde, bazen daha önceden mevcut

---

[79] Albert Hourani, s. 25.

[80] Albert Hourani, s. 14.

[81] Abdülaziz Düri, s. 96.

[82] Mehmet Aydın, s. 354-355, Kemal S. Salibi, s. 31.

itikatların etkisi altında, yeni mezhepler doğmuş ve böylece Irak'ta Şiîler ve Yezidîler, Suriye ve Lübnan'da Dürzîler, Yemen'de Zeydîler, İsma'ilîler,[83] Irak, Suriye, Bahreyn'de Karmatîler ortaya çıktı. Bu kültürlerin etkisi kadar önemli olan başka bir hususta hareketin destek altığı bölgedir. Çoğu kez fikirler, farklı muhitlerde değişik biçimde tecelli eder; hatta aynı fikirlerin, değişik sosyal çevrelerde, çok farklı yapılar kazandıkları görülür. İslam dininin değişmez inanç esaslarının, dünyevi ve uhrevi hayatla ilgili görüşlerinin farklı değerlendirmeleri, Arabistan Yarımadasında Selefiyye, İran'da Şia, Babiyye, Yemen ve Afrika'da Hariciyye, Hindistan'da Ahmediyye[84] ve yukarıda bahsettiğimiz gruplar hep bu olgunun etkisi ile ortaya çıkmışlardı.

Coğrafya'nın değişmesi söz konusu olmadığı için tarih ve medeniyetin meydana gelişinde[85] coğrafyanın etkisi göz ardı edilemez bir gerçekliktir. Konumuz olan Karmatî Hareketinin misyonerleri olan dailerin, farklı bölgelerde değişik tarzda propaganda yapmış olmaları bu etkiyi açıkça ortaya koymaktadır.

b. Felsefî Arka Plan

1. Gnostizm

Gnostizm, İslam hakimiyeti öncesinde Ortadoğu'nun birçok bölgesinde hakim olan bir gelenek idi. Gnostizmin tam anlamıyla bir tarifini yapabilmek zordur. Genellikle Gnostikler; gnostizm ile ilgili tanrı, alem, insan, kurtuluş ve bilgi gibi temel konularda kendine has açıklamalar getirmişlerdir[86]. Kavramın vahiy veya sır bağlantısı ile sezilmesi olarak algılandığı kabul edilir. Bu anlayış; bir din çerçevesi içinde, inanç yerine, bilgiyi geçiren öğretidir. İnanç yerine geçen bilgi, araştırmaya dayalı bir bilgelik yerine, hakikate dayalı bir bilgeliktir. Tanrı'nm kişiye Tanrı'yla birleşme ve Tanrı'nın doğasma, özünü kavrama olanağı veren gizemli bir aydınlanmanın ortaya çıkışı olarak kabul edilir[87]. Köken olarak Gnose Yunanca bir kelime olup "bilgi" anlamına gelmektedir[88]. Fakat bu bilgi, daha çok "Marifet"olup, ilmî bilgiden ayrılır. Buna "Ârifane" bilgi, "Dinî sırların yüce bilgisi" veya "Gizli ve vahy ile ilham edilmiş" bilgi denebilecek karakterdedir. Çünkü bu şahsi ve mis-

---

[83] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul 2000, s. 33.

[84] Sabri Hizmetli, s. 657.

[85] Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999, s. 126.

[86] Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Samsun 1998, s. 46.

[87] Ahmet Cevizci, *Pradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 382.

[88] G. Quisel, "Gnosticism from its Orjins to the Midddle Age" *The Encylopedia of Religion*, vol. V, New York 1987, s. 567.

tik bir bilgi olup seçkin ve mistik tabiatlı insanlara mahsustur, yahut tabiat-üstüdür. Gnostik de "Ârif" kimse demektir[89]. Bu anlamıyla entelektüel seviye bakımından gelişmiş inanç sahiplerinin sahip olduğu yüksek dini ve felsefî gerçeklerin bilgisi anlamında kullanılmıştır. Gnosis dini sırların bilgi ve şuurunun etkin olduğu bir antikite akımını ifade etmek için de kullamlmıştır[90].

Tarihi geçmişi m.ö. V. ve IV. yy'lardan itibaren çeşitli Ortadoğu toplumlarınca yaygın bir şekilde temsil edilen dinî-felsefî bir akımdır. İnanç veya mezhep tarzından ziyade mehdi inanışı gibi birçok dini gelenek içerisinde doğal bir gelişim ya da kültürel etkileşim sonucu oluşan bir temayül olarak düşünülmüştür[91]. "İrfâniye" mezhebi denen bu yarı felsefî cereyan, I.–II. asırlarda Yunan felsefesinin, bilhassa Eflatun ve Yeni Eflatuncu felsefelerin Hıristiyanlığa uygun ve yardımcı bir anlayış hâline getirilmesinden meydana gelmiştir[92]. Bu şekliyle Gnostizm, ya tamamıyla gnostik karakter taşıyan dinler ya da çeşitli dinî gelenekler içerisinde yer alan inanç, düşünce ve ritüeller şeklinde milattan önceki dönemlerden itibaren Ortadoğu'da oldukça yaygınlaşan akım, Suriye, Mezopotamya, Mısır, Filistin, Ürdün ve Anadolu'da İslam hakimiyeti öncesi dönemde yaşayan yerli halkın inanç ve düşünce yapısı incelendiğinde bütün bu yörelerde çeşitli gnostik akımların, hakim unsur olduğu anlaşılır. II. yy'dan itibaren Güney Mezopotamya'da varlığını sürdüren ve önemin-den dolayı Kur'an'da üç yerde ismi anılan Sabiîlik baştan sona gnostizmi temsil eden bir akım olarak kabul edilir. III. yüzyılın sonlarından itibaren güney İran, Mezopotamya, Suriye, Anadolu ve Kuzey Afrika'da oldukça yaygınlaştı. IV. yüzyıldan itibaren birçok yerde Hıristiyanlığın en güçlü rakibi haline geldi. İslam Hakimiyeti öncesi Ortadoğu'da Hıristiyanlık ve Yahudiliğin heretik mezhepleri olarak bilinen Elkesailer, Valentianlar,[93] Setianlar, Mağariler, Quqiler, Esseniler, Simoncular,[94] Bardaysanlar, Edessa (Urfa) okulu[95] ve İskenderiye'deki Grek okulları, Nisibis ve Cundişapur okulu[96] gibi birçok gnostik inanç ve öğretilere ağırlı bir şekilde yer veren akımlar mevcuttu. Bunlardan başka Hermetikler, çeşitli sır dinleri mensupla-

---

[89] S. Hayri Bolay, s. 122.

[90] D. Dagober Runes, *Dictinonary of Philosophy*, Lowa 1956, s. 117; G. Quispel, s. 567.

[91] Şinasi Gündüz, s. 46.

[92] S. Hayri Bolay, s. 122.

[93] W. Barthold, *İslam Medeniyeti, F. Köprülü İzahlar ve Düzeltmeler*, Ankara 1940, s. 82.

[94] Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Tarihi Ansiklopedisi*, II, s. 310; Şinasi Gündüz, s. 46, 47.

[95] De Goeje, *Carmathes Du Bahreyn Et Les Fatımıdes*, Leiden 1886, s. 13.

[96] G. E. Von Grunc Baum, s. 31.

rı,[97] Yahudilik ve Hıristiyanlık içerinde yer alan çeşitli mistik hareketler de gnostik inanç, öğreti ve hayat tarzını yansıtmakta idiler[98]. Bu gruplar bir bakıma Ortadoğu'da yaşayan toplumların ortak paydası haline gelmiştir. Gnostizm yalnızca Ortadoğu'da yer edinmemiş aynı zamanda VIII. yüzyılda Uygurların resmi dini haline gelen Mani inancının yayıldığı bölgelerde de etkisini göstermiştir. Maniheizm inancının gnostik inanç ve öğretileri temsil eden bir geleneği oluşu, bunda etkli olmuştur[99]. Gnostizm öğretisinin arka planında teslis, tecessüm ve insanlığın kurtuluşu gibi meseleler vardır. Bu yapısıyla Hıristiyanlarca sapıklık sayılmıştır. Çünkü gnostikler, sahip oldukları tabiat-üstü bilgiden dolayı, dini nassların gnostik bir tefsiri yapıldıktan sonra inanılmasını ileri sürmüşlerdir. Böylelikle onlar, Hıristiyan kilisesinin aksine, şahsi ve mistik bilgiyi nassdan üstün tutmuşlardır. Saf iman konusu olan nassların, felsefe ile münasebetinden, iman-bilgi ilişkisinden doğan bu cereyan, aslında düalist bir anlayışa sahiptir. Zira ilahi alemle fena kabul ettikleri bu alemi zıt kabul ederler. Gökten düşmüş olan ruhun bedende mahpus kaldığına, ölümün onun kurtuluşu olduğuna ve böylece semavi vatanına döneceğine, yedi kat gök kapısının mevcudiyetine, semavî vatana dönüşün bu kapılardan geçilerek olacağına, ilahi kurtarıcının da insanları kurtarmak için aynı kapılardan geçerek gökten ineceğine inanmışlar.

Gnostikler cismanî haşri kabul etmezler. Maddi hayatın, kötülüklerinin devam edip gideceğinden evlenmeyi ve çocuk sahibi olmayı tavsiye etmezler. Sudur nazariyesine inanırlar. İlahi hayatın esrarına, bir süluk ile erişebileceğini, Allah'ın insanlar tarafından görüleceğini kabul ederler. İnsanın kurtuluşunu bir mit olarak görürler. Bu nedenle Zühd hayatını tavsiye ederler[100]. Gnostiklerin öğretileri genel bir çerçeve içersinde ele alacak olursak madde-mana, aydınlık-karanlık, ruh-beden ve dünya-öte dünya gibi değerler arasında var olduğuna inanılan katı bir düalizm vardır. Gnostikler makro planda alemi ikiye ayırmaktadırlar: Işık ve karanlık alemi. Işık veya nur diye isimlendirilen alem; iyiliği, hakikat ve gerçeği temsil ederken karanlık ve zulmet alemi; kötülüğü, yalanı ve gerçek olmayanı temsil ettiğine inanılmakta idi. Işık ve karanlık alemi arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir müca-

---

[97] Sır Dinleri hakkında geniş bilgi için bkz., Mehmet Çelik, "Sır Dinleri" *ATÜİFD.*, S. 8, Erzurum 1988, s. 213-221; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001, s. 101-119.

[98] Hıristiyan inancında Gnostizm için bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, s. 101-119.

[99] Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Samsun 1998, s. 46-47.

[100] S. Hayri Bolay, s. 122-123.

dele ve çekişme vardır[101]. Madde ve maddi olan her şey, kötülük alemine ait olandır ve kötüdür. Ruh ve ruhsal olan varlıklar ise ışık alemine aittir ve yapısı itibariyle iyidir. Işık ve zulmet alemi arasındaki mücadeleyi kazanacak olan ışık alemidir. Çünkü iyiliğin üstün gelmesi doğasında vardır. Mikro hayatı temsil eden insan açısından değerlendirirsek, iyilik alemine ait olan ruhsal varlığına değer vermek ve kötülüğe ait olan bedenin istek ve arzuları demek olan maddi unsurlara boyun eğmemektir. Varlık itibariyle kötü olan bu dünya ve dünyevî şeyleri terk etmek, ışık ve iyiliğin timsali olan ruha ve ruhsal aydınlanmaya kulak vermenin gerekliliğine inanılmıştır[102].

Geniş bir alanda etkisi olan gnostizm'in Ortadoğu'da ortaya çıkmış birçok hareketi, fikri açıdan etkilemiş hatta bazı fikirleriyle bu hareketlerin doktrinlerinin temelini oluşturmuş olduğu düşünülebilir. Gnostizm'in etkili olduğu bölgelerin, İslam hakimiyetine girmesiyle yöredeki insanların büyük bölümü İslam'ı benimsemişlerdir. İslamı benimseyen bu kitleler İslam öncesi kültürleriyle yeni inançları arasında zaman zaman bağlantılar kurmaya çalıştılar. Bu inançları, ritüelleri uzlaştırma çabaları bilinçli veya bilinçsiz bir gayretin sonucu olarak ortaya çıktı. Bizi ilgilendiren bölümü, bu yeni İslam'ı algılama tarzı, toplumun tümünde aynı yankıyı uyandırmamış olmasıdır. Oluşan farklılıklar toplumu meydana getiren sosyal grupları birbirinden uzaklaştırmıştır. Merkezi otoriteye, resmi ideolojiye karşı alternatif hareketlerin oluşmasını sağladı. Oluşan bu hareketler içinde ihtilal karakterine sahip mezhepler de olmuştur.

Ortaçağ İslam dünyasındaki fikir hareketleri Ortadoğu'nun bu alt kültüründen başta astroloji, simya ve tılsım-gizem konulardan etkilenmişlerdir[103]. İslam dünyasını özellikle Abbasi Devletini, Tolunoğullarını, Gaznelileri, Sacoğullarını, Selçukluları başta olmak üzere birçok devleti ve hanedam uğraştırmış ve saldırılarıyla halkı bezdirmişlerdir.

2. Yeni Eflatunculuk

Antikçağ sonlarında felsefeye dayanarak dinî bir dünya görüşü geliştirme denemelerinden ilki olan Yeni-Platonculuk, kendisinden sonraki gelişmelere de büyük

---

[101] Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara 1992, s. 198; Şinasi Gündüz, s. 47-48.

[102] Şinasi Gündüz, s. 47-48; Maniheizm ve Türkler arasında yayılması için bkz. A. Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 51-56.

[103] Louis Massignon, *Essay on the Orijins of Technical Language of Islamic Mysticism*, Notre Dame, Indiana trz., s. 37; Bertold Spuler, *The Age of The Caliphs*, Markus Wiener Publishers, 1995, s. 68.

etkisi olmuştur. Bu çığır, batı ve doğu mistizminin başhca kaynaklarından olmuştur[104].

Bu felsefenin kurucusu Platinos'tur (203-270). Plotinos felsefesini Platon'a (Eflatun) dayanarak açıklamaya değer verir; kendi düşüncelerini hep Platon'un yapıtlarındaki bir yere dayatarak yorumlamayı dener[105]. Platon felsefesine çok sıkı bağlılığından, başlatmış olduğu çığırda Yeni-Platonculuk adını almıştır[106]. Plotinos'un felsefesi, Eflatun'un ideler nazariyesine dayanarak ortaya attığı mistik bir felsefedir. Bu felsefe Stoacı ve Epikürcü materyalist felsefeye karşı çıkış ve Eflatun'un idealist felsefesine bir dönüş olarak kabul edilir. Plotinos'in mistik anlayışı monist, panteist ve suduru esas olan bir felsefedir. Esas hususiyeti de her türlü materyalist anlayışa tam cephe almış olmasıdır[107].

Yeni-Eflatuncu anlayış, Yeni-Eflatuncu okullar aracığıyla Ortaçağ İslam ve Hıristiyan düşüncesine etki etmiştir. Bu okulların ilki Plotinos'un kendi okuludur. Bu okulun temsilciliğini, Plotinos'un ölümünden sonra, Porphyrios yapmıştır. İkincisi Yeni-Eflatuncu okul, Porphyrios'un öğrencisi Lamblikhos tarafından kurulmuş olan Suriye okuludur. Bu okul temel olarak Tanrı'dan başlayan türüm süreci içinde yer alan varlıkların sayısını arttırmış, dinî öğelere biraz ağırlık vermiştir. Daha sonraki dönemin önem taşıyan diğer Yeni-Eflatuncu okulları, Proklos olan Atina okulu ile İskenderiye okulu[108] İslam düşüncesini önemli bir şekilde etkilemiştir. Yeni-Eflatuncu anlayışın ilkeleri ve temsilcileri özetlersek, Plotinos'e göre, dünyanın ulvî kaynağı *"Bir"* dir. O, çokluktan uzak, değişmemiş, başkalaşmamış, sırf birlik ve vahdettir. Bu "*Bir*" herhangi bir manada şuurlu değildir. O, yalnızca alemin biricik kaynağı ve kendisine duyulan iştiyakın gayesidir. Alem, ondan fışkırır, akar ve ruh tekrar ona dönmeyi arzular. Plotinos'un panteistik anlayışı teist yaratılış anlayışının zıddıdır. Buna rağmen bu felsefe yaratılışı kabul eden Hıristiyanlığa girmiş ve Saint Augustin zamanında Hıristiyanlığın temel felsefesi olmuştur. Çünkü S. Augustin

---

[104] De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Ankara 1959, s. 6-7, 10-11, 63; F. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 306; Gülnühal Köken, *Ortaçağda Eğitim Felsefesi*, İstanbul 2001, s. 26.

[105] A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 2000, s. 57; Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah'a*, İstanbul 2001, s. 38.

[106] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1985, s. 131; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995, s. 177.

[107] S. Hayri Bolay, s. 319.

[108] Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 930; Ayrıca İskenderiye kütüphanesi hakkında bkz. Mehmet Çelik, "Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiyye Kütüphanesini Yaktırması," *Fırat Ün. Sos. Bil. Derg.*, X, S. 1, s. 51-64.

Sudur'a dayanarak Baba-Oğul münasebeti ve Tanrı'nın Hz. İsa'ya hululü inancını felsefî bir temele oturtabiliyordu. Plotinos'e göre "Bir" den şu üç varlık sudur eder:

a) Akıl ve zeka (Bu varhk zaman ve mekan üstüdür)

b) Ruh (Akıldan sudur eder, bu da ferdi varlıkların ruhu olmayıp âlemin ruhudur).

c) Madde (Bu da ruhtan sudur eder, madde ve madde âlemi sırf yokluktur, vasıfsız ve belirsiz bir şeydir).

Piramidin zirvesindeki en yüksek noktaya; "Bir"e tecrübe ve akıl yoluyla değil, mistik bir vecd yoluyla ulaşır. Plotinos'un bu sudurcu hiyerarşisinde insanın belli bir mertebesi vardır[109]. İnsan fert halini alınca, artık, küllilik vasfını kaybeder. İnsanın mistik vecd yoluyla Bir'i bilip kavrayışı ve "Bir" ile ittihata yükselişi mümkündür. Plotinos böyle bir ittihadı kendisinin bir kaç defa gerçekleştirdiğini belirtir. Bir'i (Allah'ı) bilmek cezbe ile bilinmekle beraber, bu bilgi şeklin bilgisi değildir.

Plotinos'un Roma'da kurduğu bu felsefe, Jamblikos (ö.330) ile Suriye'de, Procles tarafından da Atina'da bir okul halinde temsil edilmiştir. Bu sonuncusu 529 yılına kadar devam etmiştir. Yeni Eflatuncu felsefe Hıristiyan ve İslam dünyasında tasavvufun felsefî bir muhteva kazanmasında tesirli olmuştur. Yeni Eflatunculuk bir varhk ve bilgi nazariyesi olmaktan çok mistik bir hukuk ve devlet felsefesi olarak kabul edilir[110]. Eski Yunan felsefesi kaynakları ve Yeni-Eflatunculuk düşüncesi İslam felsefesi, kelam ve tasavvuf gibi alanlarda yapılan birçok çalışmaya ilham kaynağı oldu[111]. İslam dünyası, ilk kriziyle Mutezile'nin akılcı faaliyetleri ve söylemleri karşılaşmıştır. Bu kriz Eş'arî'nin İslam akidesini formüle etmesiyle giderilmiştir. İkinci kriz ise, İslam akide sistemine Yeni-Eflatunculuk rengine bürünmüş Aristoculuk'un meydan okuyuşuna dayanan akılcı mistik İslam filozofları ile karşılaştığında yaşanmıştır. Bu meydan okuyuşta, Yunan felsefesini, Yunan mantığı ile reddeden ama Sünnî İslam içerisinde cevap veren Gazâlî olmuştur[112]. Helenistik kültür ile Yeni Eflatuncu filozofların fikirlerinin etkisiyle İmam-Mehdi karizmatik bir lider olarak yorumlanmıştır. Teokratik yapının ilanıyla askerî ve radikal politik davranışı destekleyen Şia çevrelerinde yeni bir yapı oluştu. 3/9. yüzyılın ortalarında Abbasi halifeliğindeki parçalanmalar dönemindeki sosyal hoşnutsuzlukları dillendi-

---

[109] A. Adnan Adıvar, s. 57; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959, s. 6, 10-11, Mehmet S. Aydın, s. 35.

[110] S. Hayri Bolay, s. 319-320.

[111] Şinasi Gündüz, s. 45.

[112] Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, Ankara 2000, s. 120.

ren gruplar da bu kültürel yapıdan etkilendiler[113]. Sudur nazariyesi ve gizemli inançlar mecazi boyutlarda yorumlanarak İslam dünyasındaki hareketleri etkiledi[114]. Özellikle Karmatî-İsma'ilî hareketi bütün unsurlarıyla bu tür hareketlerden etkilemiştir.

3. Hermetizim

Eski Mısır'ın dinsel-gizemsel öğretisidir. Eski Mısır'ın üç büyük tanrısından biri olan Toth'un yapıtlarına kadar uzanan dinsel-gizemsel öğretilerinin bütününe Hermesçilik ya da Hermetik felsefe adı verilir[115]. Felsefe, dini inançların entelektüel yorumu olarak görüldü ve doğunun büyük dinleri, sahip oldukları manevi dünya ve aynı derecede görünmez âleme dair güçlü duygu ve tutkularıyla birlikte, kısa zamanda felsefî düşüncelere damgasını vurmuştur. "Hermetik yazılar" olarak bilinen dinî felsefî tartışmalar, felsefe ve pagan dinlerinin uzlaştırılmasına dair çabaların bir örneği olarak kabul edilebilir. O halde, düşünce sistemleri ve inançları birbirine karıştırma sanatı, Araplardan önce de bilinmekte idi. Fakat uzlaştırma hareketleri geç dönem Helenistik sürecin egemen özelliği olduğu kesindir. Grek felsefesi Arapça'ya tercüme edildiğinde bu sürece ait eserlerin büyük bölümü, bu eserler arasında bulunmaktaydı. Aristoteles'in *Teolojisi* (Esulücya Aristoteles), *el-İzâhfi'l-hayri'l-mahz* ve *Hermetik Yazılar* isimli eserler bunların tipik örnekleridir.

İslam felsefesi ve tasavvufu, insanlık düşüncesinin son derece eklektik karakterli bir tarz olarak kabul edilir. Felsefe, kelam ve bunlardan daha az olmamak üzere İbnü'l-Arabi ve Halepli Sühreverdî gibilerin temsil ettiği teosofik sufi literatürdeki bütün İslam düşüncesi, bu eklektiszmi izhar eder. Henüz İslam düşüncesinin ana akımının, neden ve nasıl bu girişik yapıda oluştuğunun açık cevabı verilmiş değildir. Bu yapıda, Eflatun'un, Aristoteles'in, Stoacıların, Yahudi Philon'un, Hıristiyan kilisesinin Katolik düşünürlerinin, Gnostiklerin ve Yeni Eflatuncuların fikirleri bir tek potada toplanmış ve olağandışı bir durumda birbirine katıştırılmıştır. İlk zamanlardan itibaren İslam dünyasında bilinmekte olan bu gibi metinlerden İslâm düşüncesinin eklektik karakteri hakkında bir açıklama getirebilir. İslam felsefecileri kendilerini İslam inançlarla Grek felsefesi adı altında kendisine ulaşan rasyonel spekülasyonları uzlaştırma görevi ile mes'ul tutmuştur. Bunlar ister sahih anlamda Grek düşünceleri olsun, ister İran veya Mısır kaynaklı Grek düşünceleri veya bunların

---

[113] Istvan Hainal, "The Background Motives of the Qarmati Policy'ın Bahrain" *The Arabist Budapest Studies in Arabic* 8, Budapeşte 1994, s. 9

[114] Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi-Orta Çağ*, (çev. Erol Esençay), İzmir 2001, s. 162.

[115] Orhan Hançerlioğlu, s. 310, Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999, s. 413.

hepsinin ve başka unsûrların bir karışımı olsun aynıdır[116]. Fakat hiçbir kaynak, Müslüman düşünürün kalbine, Hermetik Yazılar diye bilinen felsefî dinî düşüncelerin karışımından daha fazla tesir etmemiştir. Hermetik kültür İslam dünyasına Harranîler ve Sabiîler aracılığıylada girmiştir. Bu açıdan Harranîler ve Sabiîler ortaçağ İslam düşünce tarihinde apayrı bir öneme hazidir.

4. Harranîler ve Sabiîler

Sabiîlik ve Harran'ın gizemli inançları Ortaçağ İslam düşünce hayatında önemli bir öneme sahiptir. Sabiîlik oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Sabiî geleneği birbirine zıt gibi görünen pek çok kültürel unsuru bir arada bulundurur. Sabiîliği bu manada bir tasnife tabi tutmak gerekirse 1-Mandeenler yahut Subbalar 2-Harran Sabiîleri. Birincisi Mezopotamya'da Mecusilik ve Hıristiyanhkla tanışmış bir inanıştır. İkincisi, daha çok eski Bâbil dininden etkilenmiş olan ay ve yıldızları kutsayan putperestliğe yakın bir inanıştır[117]. Çevre bölgelerdeki felsefi kültürlerden de etkilenmiştir. Başta Hermes Trismegistus'a izafe edilen yazılar gelmektedir. Hermes Trismegistus'a izafe edilen yazılar, bu yazıların ilk olarak yazılmış olduğu İskenderiye'nin dışında skolastik asırlarda olgunlaşmaya devam etmiştir[118]. Bu eserler, altıncı asırdan sonra Helenistik dünyadaki önemlerini yitirince, Harran şehrinin entelektüel hayatının canlı bir kesimini oluşturmaya devam etmişlerdi. Bu şehrin pagan dini, h. II. asra kadar hayatiyetini sürdürmüştür. Grekler Harran'ı "Ellenopolis" diye isimlendirmişlerdi[119] ve Edward Browne, Abbasî halifeliğinin egemenliği altında yaşayan hiçbir millet, Harran paganları kadar Müslümanlara Greklerin bütün bilgi ve hikmetlerini öğretmemiş olduğunu belirtmektedir. Bunların çoğu, fizikçi, astronomi bilgini, matematikçi, geometrici ve filozof olarak önemli mevkiler ve statüler elde ettiklerini belirtir[120].

Me'mun'un halifeliği süresince Harranlıların gizemli dinî hakkında çok az şey bilinmektedir. Bu din, aynı zamanda muasırları tarafından "Sabiîlik" olarak isim-

---

[116] Ebu'l Ala Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2000, s. 106.

[117] Şinasi Gündüz, *Sabiîler Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 10; Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*, İstanbul 1996, s. 27;B. Cara De Vaux, "Sabiîler", *İA.*, X, İstanbul 1986, s. 9-10; Ekinci, s. 23-30.

[118] Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975, s. 175.

[119] Harran kentine verilen adlar için bkz. Ramazan Şeşen, *Harran Tarihi*, Ankara 1993, s. 3-6.

[120] Edward Brown, *Literary History of Persia*, New York 1956, s. 302-306; Abdullah Ekinci, *III-XII yüzyıllar Arasında Urfa ve Çevresinde Dini ve Fikri Hayat*, s. 23-30.

lendirilmişti[121]. Vasıt ve Basra sınırlarında yaşamış olan Sabiîlerle –ki bunlar Mandeanlar–Harranlı Sabiîlerle ayrı kabul edilmiştir. Harranlı Sabiîler, Mezopotamya bölgesinin Kadim Suriyeli paganlarının bir kısmından ibâretti. Bu insanların Me'mûn ile karşılaşması tarihi, müslüman dünyada Hermetik felsefenin etkilerine bir ölçüde ışık tutar. Aynı zamanda bu tarih, felsefesinin nasıl dine dönüşüp, Arapça konuşan Harranlı ve Bağdatlı bilginler aracılığıyla da bunun İslâm düşüncesine sirayet ettiğini gösterir[122]. Ebu Yusuf İşa el-Katii isimli bir Hıristiyan, el-Keşf en mezahibi'l-Harraniyyin el-ma'rufine fi asrina bi's-sabaiyye diye isimlendirdiği eserinde, Bizans bölgelerine karşı yapılan askerî bir operasyonda kendisine dostluk mesajı getiren bir grup insanı kabul ettiğini aktarmaktadır. Bu insanların arasında, sıkı ve güvenli elbiseler giymiş, saçlarını uzatmış Harranlılar da bulunmaktaydı[123]. Halife Me'mûn, onların bu garip görünümlerini yadırgamış ve kendilerine Hıristiyan, Yahudi veya büyücü olup olmadıklarını sormuş, onlar ise, kendilerinin "Harranlı" olduklarını belirtmişlerdir. Bunun ardından, bir Peygamberleri ve okudukları kutsal kitapları olup olmadığını sormuştur. Olumsuz cevap üzerine: Halife Me'mun şöyle demiştir: "O halde siz, sapık ve putperest kimseler olmalısınız; sizin kanınız helaldir. Sizler, İslam'ı veya Allah'ın kitabında bahsettiği her hangi bir dini seçmelisiniz aksi halde öldürülürsünüz" demiş. Bunun üzerine bazı Harranlılar, ya Müslüman veya Hıristiyan olmuşlar, bir kısım ise atalarından kalan kadîm dinlerini terk etmeyi reddedip, kendilerini Kutsal kitaba bağlamak için Kur'ân'da zikredilen herhangi bir din adı ve takipçileri olduklarını iddia ettikleri bir peygamber bulmaya çalışmışlardır. Bu insanlar, bir müslüman fakihin önerisiyle kendilerini "Sabiîler" diye isimlendirmişlerdi. Bu isim, o zamana kadar Harran'da duyulmamış bir isimdi[124].

Halife Me'mun, sefer esnasında vefat ettiği için geri dönemedi. Fakat Harran müşrikleri, kendilerini "Sabiîler" olarak isimlendirerek, bütün zamanlarda Müslümanlardan güven içinde olmuşlardır. Uzun yıllar süresinde gizlilik içinde kalan dinlerini, artık açıkça ilan etmişlerdi. Harranlılar, bu gizliliğe son vermek istemedikleri fakat kutsal bir kitap ve peygamber ismi bulmanın güçlüğünü düşündükleri görülmektedir. Onlar, dinî öğretilerinin Hermetik yazılarda bulunduğunu ve peygamberlerinin de bu eserlerde zikredilen Hermes Trismegistus ve Agathodaimon

---

[121] Francıs E. Peters, " Hermes and Harran" *Intellectual Studies on Islam*,ed. Michel M. Mazzaouni and Vera B. Moreen, Universty of Utah Press, Utah, s. 194-195.

[122] Makdisi, *Kitabu'l-Bed'i ve't-Tarih*, IV, Paris 1903, s. 22.

[123] Nakleden Francıs E. Peters, s. 194.

[124] Massignon, *Hallac*, I, s. 198-200; Günay Tümer, s. 126.

olduğunu beyan etmişlerdi. Bundan böyle Harran'daki gruplar, Müslüman yazarlar tarafından Hermetikler olarak isimlendirilmeyip, "Sabiîler" olarak isimlendirilmişlerdir. Bununla beraber, bu sapık-Sabiîler hakkında Arapça metinlerde bulduğumuz bilgilerin çoğu, bu insanları Hermes ve Hermetik literatür ile ilişkilendirmiştir[125]. Hicri III. asırda Harran dini, bazı Helenist ve Fars kaynaklı unsûrlarla karıştı. Bu din, teorik bir doktrinden çok bir kült haline geldi. Hermetik yazıların bu dinin kutsal metinlerinin bir kısmını oluşturup oluşturmadığım tam olarak bilmemekle birlikte bu tarihte Harran'ın "Sabiîleri" diye adlandırılan kimseler, Hermetik literatüre oldukça aşina idiler. Gerek Grek asıllarında gerekse de Arapça'ya tercüme edildikleri Süryanî çevirileri halindeki bu yazılar, o zaman yazılmış ve İslam dünyasının bu bölümünde büyük ölçüde yayılmışlardı[126].

Harranlıların etkinliği, dindaşları tarafından dışlanan Sabit b. Kurra (öl.288) öncülüğünde Bağdat'a gidip, Mutasım'ın izniyle orada yeni bir okul kurdurmasıyla en ileri bir noktaya ulaştı. Grek okullarında bütün ilgilerini yitiren Hermetik eserler, bu dönemden hicri 5. asrın sonuna kadar Bağdat'ta yaşamaya devam etmiştir. Sâbit b. Kurra ve oğlu Sinan eğitimli bilim adamı ve düşünürleri, Hermetik yazıların Arapça'ya tercüme edilişinde ve bu eserlerdeki temel düşüncelerin yayılmasında görev üstlendiler. Sabit'in eserleri hakkındaki bütün bilgimiz, Geometri üzerindeki kısa denemelerden ibâret çahşmalardır[127].

Hermetik literatür, Bağdat ve Harran gibi bu iki bilim merkezinden hicrî II. asır gibi ilk dönemlerden itibaren İslam dünyasına yayılmıştı. İbn Sina, İbn Tufeyl, Sühreverdî ve İbnü'l-Arabî gibi düşünürler ortaya çıkınca, Hermetik düşünceler unsurlarını aldıkları kaynaklardan İslam düşüncesi içinde asimile edildiler[128]. İbn Teymiyye, İbn Arabi ve onun önemli bir takipçisi olan Afifeddin et-Tilemsani'yi Karmatîler'e benzediklerini belirtir. Özellikle Onların İttahadiyye (Allah'ın insanla birleşmiş olduğuna inananlar)'den oldukları söylenir. Dolayısıyla onun nazarında her ikisi de Zındıktır[129]. Bu cümleden Hermetikler ile Karmatîler arasındaki bağlan-

---

[125] Ebul Ala Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2000, s. 107 ; Abdullah Ekinci, s. 42.

[126] S. M. Stern, *Studies In Early Isma'ilism*, Leiden 1983, s. 33; Ebu'l ala Afifi, s. 113.

[127] Geniş bilgi için bkz. S. M. Stern, s. 33-34; Ramazan Şeşen, *Selahaddin Eyyubi ve Devlet*, İstanbul 1987, s. 321; Aydın Saygılı, "İbn Kurra'mn Pisagor Terimleri Tammı, Ayasofya Müzesi Kütüp. 4832 kayıtlı Esre ve Terc. *Belleten*, XXII, Ankara 1958, s. 85-88; Abdullah Ekinci, s. 103.

[128] Ebu'l ala Afifi, s. 114.

[129] *İbn Teymiyye Külliyatı*, II, İstanbul 1987, s. 141, 163-165, 198-199; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1999, s. 57.

tının ilk dönemlerden itibaren var olduğunu anlamaktayız. Hatta ilim adamları ve cemaatler arası çatışmalarda zaman zaman bu tür eleştirilerin de rahatlıkla yapıldığını görmekteyiz.

c. Dinî Arka Plan

Ortadoğu'nun antik mitolojik kültürüne dayanan halk İslam'ı, kendi tarihsel şartlarının ve gerçek anlamda İslam'ın ürünü olmayan, ama İslami kavramlar içine oturtularak sloganlaşmış bir siyaset ideolojisi oluştu[130]. Bu süreci sağlıklı bir şekilde algılayabilmek için, geçirmiş olduğu safhalara göz atmak gerekir. Göçebelerin dini şeytanlara tapma esasına dayanıyordu. Bu ise, eski Samiler'in putperestliğiyle ilgili idi. Tapılan varlıklar, köken itibariyle, ağaçlar, pınarlar ve özellikle kutlu kabul edilen taşlar, belirli yerlerin sakinleri ve efendileriydi. Gerçek anlamda bazı ilahlar mevcut olup, bunların nüfuzu kabile inançları çerçevesini aşıyordu. En önemlilerinden üçü Menat, Uzza ve Lat idi. Bu üç ilah, genellikle daha yüksek bir ilaha, Allah'a tabi bulunuyordu[131]. Kabile dininde gerçek bir ruhban sınıfı yoktu; göçebeler ilahlarını, kutsal emanet teşkil etmek üzere, bir kırmızı çadırda taşırlar ve muharebeye giderken bunu yanlarına ahrlardı. Dinleri şahıs değil, toplum diniydi. Kabile inancı, çoğu zaman bir taş, bazen de bir eşya ile sembolleştirilmiş kabile ilahı etrafında toplanırdı. İlahi şeyhin evinde muhafaza olunur ve böylece ev dini itibar kazanırdı. İlah ve ona tapınma kabile ayniyetinin timsali, kabile birlik ve umunun tek fikri ifadesiydi. Kabile dinine riayet siyasi itaati gösterirdi. Dinî inkar, ihanet ile bir sayılırdı[132].

Bu göçebe hayat tarzının tek istisnasını vaha teşkil ediyordu. Burada küçük yerleşik topluluklar basit siyasi teşkilatlar meydana getiriyor ve vahanın en nüfuzlu ailesi, orada yaşayanlar üzerinde, çoğu zaman bir çeşit hükümdarlık kurmuş bulunuyordu. Bazen vahamn hakimi civar kabilelerin de kendi tabiiyetinde olduğunu iddia ediyordu. Bazen ise, bir vaha komşu vahayı hakimiyeti altına alıyor ve böylece kısa ömürlü bir çöl imparatorluğu kuruluyordu[133]. Bu devirde Arabistan medeni dünyadan henüz tamamen soyutlanmamış, fakat kenarda kalmış bulunuyordu. İran ve Bizans kültürleri, maddi ve manevi unsurlarıyla, en çok Arabistan üzerinden geçen ticaret vasıtasıyla nüfuz ediyordu. Yabancı göçmenlerin yarımadada yerleş-

---

[130] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, İstanbul 2000, s. 129.

[131] Philip K. Hitti, *History of Syria*, London 1957, s. 380.

[132] İbnü'l Kelbi, *Kitabu'l-Asam* çev. Beyza Düşüngen, Putlar Kitabı, Ankara 1969, s. 51; İbn Hişam, *Siret-i İbni Hişam* (çev. Hasan Ege) İstanbul, s. 1,117; el-Ezraki, *Ahbarü Mekke* (çev. Y. Vehbi Yavuz, Kabe ve Mekke Tarihi), İstanbul 1974, s. 106.

[133] Bernard Lewis, s. 44.

mesi, bu hususta oldukça önemlidir. Pek çok Yahudi ve Hıristiyan göçmenleri Arabistan'ın çeşitli bölgelerine yerleşmekle Aramî ve Helenistik kültürlerini yaydılar[134]. Diğer bir nüfuz yolu sınır devletleri üzerinden geçiyordu. Romalıları Nabati ve Palmira krallıklarını kurmağa zorlayan zaruret, Bizans ve İran İmparatorluklarını da Suriye ve Irak kenarlarında Arap sınır devletlerinin gelişmesine müsaade etmeğe yöneltti[135]. Gassan ve Hire devletlerinin ikisi de Hıristiyandı; ilki Monofizit, diğeri Nesturi mezhebindendi. İkisi de Arami ve Helenistik kültürlerinin damgasını taşıyor, bu kültürler bir noktaya kadar iç bölgelere nüfuz etmiş bulunuyordu[136]. Gassani tarihinin ilk devri karanlık olup, hakkında az şey bilinir. Kesin tarih bilgisi Haris b. Cebele'nin Sasani İmparatorluğu'nun Arap tabilerini yenişinden sonra, M.S.529'da Justinanus tarafından philarchos ve patrici'liğe yükselmesiyle başlar. Gassaniler Yermuk Irmağı civarında oturuyorlar ve Bizanslılarca sınır muhafızlığına tayin olunmaktan çok, mevcudiyetleri onlarca tanınmış bir topluluk teşkil ediyorlardı. İslamiyet'in doğuşu arifesinde, Bizanslılar'ın o zamana kadar Gassaniler'e ödedikleri yardım parasının ödenmesi, Heraklios tarafından, yıpratıcı Sasani savaşlarından sonra bir iktisat tedbiri olarak durduruldu. Bunun neticesinde, Müslüman istilacıları, Gassaniler'i Bizans'a karşı kin dolu ve ihanete hazır bir durumda buldular[137]. İran hakimiyetindeki Irak eyaleti sınırında, Sasani imparatorlarının bir tabii olan Hire devletçiği yaşıyordu. Bu devletçik, imparatorlar kuvvetliyken itaat gösterir, onlar zayıfken de serkeş bir tavır takınırdı. Hire Arapları'nın Sasani İmparatorluğu'nda vazifesi, Gassanilerin, Bizans İmparatorluğundaki vazifesinin aynı idi. Sasaniler'in Bizans'a karşı giriştikleri harplerde, Hire Arapları genellikle yardımcı kuvvet olarak hizmet ederlerdi[138]. En müstakil oldukları devir, Gassani Haris'in çağdaşı ve düşmanı olan III. El-Munzir'in hükümdarlığı zamanıdır. Arap geleneğine göre, Hire daima Arap topluluğunun, Arabistan'ın geri kalan yerleriyle doğrudan doğruya temasta bulunan asli bir parçası sayılmıştır. Sasaniler'in bir tabii olmalarına rağmen, Hire Arapları'nın kültürü başlıca batıdan, Suriye'nin Hıristiyan ve Helenistik medeniyetinden beslenmiştir. Bunlar başlangıçta putperest iken, sonraları esirlerin getirdiği Nesturi Hıristiyanlığı kabul ettiler. Burada hüküm süren Lahmi hanedanı, bir isyan sonunda, Sasani imparatoru II. Hüsrev tarafından yok edildi. Bu imparator bir Sasani valisi göndererek, ülkeyi bir kukla Arap emiri vasıtası ile idare ettirdi. 604 yılında Sasaniler bölgeye yeni gelen Arap kabileleri tarafından yenildiler. Bu

---

[134] Bernard Lewis, s. 45-46.

[135] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 34-40.

[136] Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinler*, Ankara 1997, s. 83-94.

[137] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, s. 155, 159.

[138] Ahmet Çelebi, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, s. 108-110; Philip K. Hitti, s. 123.

kabilelerin bölgeye yerleşmeleri üzerine Hire devleti sona erdiği gibi, Kuzeydoğu Arabistan'da Sasani yayılışı da durdu[139].

Arabistan bölgesinin dinî yapısı bu özellikler arz ederken Karmatî hareketinin çıktığı bölge olan Kufe vę çevresinde dinî hareketler açısından çeşitlilik söz konusuydu. Kufe ve çevresi Emevî muhalefetinin başladığı kent olarak ön plana çıkmıştır. Kufe hicri 2. yüzyılda, aşırı Şiîzm'in beşiği idi. İslam dini, bu kentte, birçok düşünce akımıyla mezhebin sentezi durumuna geldi. Çünkü İslam, kendinden önceki dönemde burada egemen olan birçok inanç ve öğretiyle Kufe'de tanıştı. Bölgenin antik kültür ve inançları Manîlik, Sabiîlik ve benzerleri, İslam'ı karşılayıp etkileyen eski inançlardandır. Anılan inanç sahipleri, İslam toplumunu etkilediler. Bölgenin inanç yapısı muhtelif grupları besleyen önemli bir olduğu şüphesizdir. Buna ilaveten bölgedeki etnik-kabilevî yapı da muhalefeti şekillendirmiştir. Özellikle kabilelerarası rekabet kabilelerin zorunlu olarak taraf olmasını zorunlu kılmıştır. Nitekim federasyonun Numir ve Kilap kabileleri gerçek bedevî idiler. Karmatî hareketinin liderleriyle bazı komutanları bu kabileden idiler. Yoğunlukla bulundukları kent olan Kufe, yeni fethedilmiş eyaleti yönetmek için bir garnizon kenti olarak Arap fatihlerince şekillendirilmişti. Tarihi süreç içinde oluşan gelişmeler, Hz. Ömer'in halifeliği dönemindeki fetihlerle başlar. Bu fetihlerde elde edilen büyük zenginlik özellikle arazi ve mal-mülk Kufe garnizon kasabasında yerleşen Araplar için en önemli sebeplerden biri idi. Sakinlerinden bazıları farklı Arap kabilelerin üyelerinden özellikle Güney Arabistan ve Kuzeybatı Arabistan'ın Tamim ve Bekr b. Vail kabilelerinden idi[140]. Arap askerlerine ilave olarak orada çok sayıda yerleşmiş İran kökenli tüccarlar, sanatkarlar ve işçiler vardı[141].

Kufe'de uygun olmayan yerel yerleşim, birçok sayıda isyanın özellikle Şiî isyanları Emevi dönemi idaresinde yoğunlaştı. Abbasi idaresinin ilk yıllarında Kufe huzursuzluktan muzdaripti. Bununla birlikte Bağdat'ın yeni başkent olarak kurulması, Kufe'de büyük bir garnizon bırakıldı. Bir ticaret merkezi olduğu için Kufe'nin önemini azaltmadı. Politik şartlar değişmesine rağmen Kufe'de Hz. Ali sempatizanları ve çok farklı yeni hareketlere meyleden eski eğilimler ve isyanlar artmış olarak gözükmekte idi. 3/9. yüzyıl İslam dünyası İbn Tabataba 199/815'de, Yahya b. Ömer 250/864-5'de ve Yahya b. Zaid 256/870'de gibi Hz. Ali'nin taraf-

---

[139] Ebu'l ala el-Afifi, s. 114.

[140] Fariza Ahbar, The Secular of Religious Dissidence in Early İslam: the Case of the Qaramita of Sawad El-Kufe" *Journal Institute of Muslim Minorty Affairs*, Vol. 12:2, July London 1991, s. 326.

[141] Makdisi, *Ehsan el-Takasim*, Leiden 1906, s. 126.

tarlarınca çıkarılan birçok ciddi ayaklanmalara tanık oldu[142]. Bu zorlanan şartlar altında Tayy kabilesinden güçlü bir kişi olan Ahmed b. Muhammed 269/882 yılında Kufe bölgesi ve onun Sevad' ına askeri ve mali yönetici olarak atandı[143]. Aynı yılda Ahmed b. Muhammed, El-Haysam el-İclî ile Kufe Sevadmda savaştı ve onu bozguna uğrattı. Ona ait olan malı mülkü her şeyi aldı[144]. Bu isyanların ardından Sevad bölgesi siyasi ve ekonomik açıdan sarstı. Ahmed el-Tai idaresi altında Kufe Sevad'ında kargaşa durumuna engel olduğu için 271/884 yılında Kufe'den Mekke'ye giden kervan yolunun koruma sorumluluğu da verildi[145]. Onun sorumluluğu her yıl 2520.000 dinar vergi vermek karşılığında valiliğini, Horasan ticaret yolu ve Bağdat çevresindeki bölgeler ilavesiyle artırıldı. Bu durum 281/894'de ölümüne kadar sürdür. Sevad bölgesinin askeri, mali, ve idarî açıdan baskı altında tutulmuş olması Karmatî isyanı için uygun bir zemin oluşmuştur. Karmatî hareketi de el-Tai'nin valiliği döneminde Kufe Savadındaki köylüler arasmda ortaya çıktı. Kaynaklarda, Karmatîlerin heretik olarak düşünülen faaliyetlerini rapor edilmemesine rağmen Karmatî hareketi hakkında bilgi vermek amacıyla Bağdat'a gelen bir grup hakkmda bilgi verilir. Gerçekten Ahmed el-Tai kurnaz bir şekilde onlar üzerine, yıllık her adam başı bir dinarlık vergi koydu. Koyulan bu vergi yüküyle büyük paralar topladı[146]. Ta'i'nin yönetin tarzı büyük bir ihtimalle Sevad bölgesinin gelirini artırmak zorunda olduğu merkezi hükümetin ekonomik politikasım takip ediyordu.

1. Hind Tesiri

Hind kökenli akımlar içtimaî çeşitlilik, siyasi durumların sürekli değişkenliği gibi bazı faktörlerden etkilenmişlerdir. Hind hareketleri daha çok zühd, basitlik ve bedensel zevkleri hafife almaya dayalı bir hayat tarzını benimsemişlerdir[147]. Hint coğrafyası sosyal taban olarak çeşitli etnik gruplardan oluşmakta idi. Bu içtimaî çeşitlilik Hint coğrafyasımn siyasi, sosyal ve ekonomik yapısına da etki etmiştir. Hint bölgesi bu yapısıyla İslam dünyasını da etkilemiştir. İslam dünyası özellikle Heterodoks hareketler Hint kültüründen etkileşimi çeşitli şekilde olmuştur[148].

---

[142] Taberi, III s. 976-977.

[143] İbnü'l Esir, VI, s. 50.

[144] Taberi, III, s. 2039; İbnü'l Esir, VI, s. 50.

[145] Taberi, III, s. 21, 40

[146] Sabit b. Sinan, *Tarihü'l Karamita*, ed. Suheyl Zekkar, Beyrut 1982, s. 10.

[147] Es'ad Sahmerani, *Tasavvuf Menşei ve Istılahları*, çev. Muharrem Tan, İstanbul 2000, s. 36-37.

[148] Bernard Lewis, "The Ismailites and The Assassins" *A. History of The Crusades*, Ed. Kenneth M. Setton, Philadelphia, 1955, s. 101.

Fetihlerle dış dünya ile irtibata geçen Müslüman toplumlar ve bilginler, yeni tanışmış oldukları toplumların kültürlerine ilgi duymaya başladılar. Öteki kültürlere duyulan bu ilgi çoğu kez toplumdan topluma değişmiştir. Buna en güzel örnek Hint ve İran kültürlerine karşı duyulan alakanın, Yunan kültürüne duyulan ilgiden farklı olmuştur. Bu açıdan Roma kültürü de gerçekte Araplar'a kapalı bir kitap olarak kalmıştır. Hint kültürüne gösterilen ilgi, astronomi ve tıp alanlarına yönelik bir eğilim halinde noktadır. Fakat Hintlilerin dinî inançlarından tümüyle habersiz kalınmamıştır. Özellikle çok kültürlü yapıda oluşu etkileşim açısından kayda değer bir noktadır. Ayrıca Abbasi halifelerinin Hint Okyanusu ve Akdeniz bölgelerini tek bir ticaret alanı haline çabasına benzer şekilde Grek, İran ve Hint gelenekleri de bir arada düşünülmüştür. Bunun üzerine, tarihte ilk kez bilim büyük çapta uluslararası hale geldi, denilmiştir[149]. Bu cümleden olmak üzere, Hint kültürü hakkında çok değerli bilgi veren büyük bibliyografya bilgini İbn Nedim (ö.990) ile Birunî (ö. 1048)'nin çalışmaları bu konularda önemli bilgiler vermektedir[150]. Hint kültüründen gelen fantastik telakkilere ruhanî değerler yüklenmiş, ay feleği altında olup bitenler yıldızların etkisine bağlanmıştır[151]. Uzay, zaman ve kozmoloji, ortaçağ İslam dünyasında orta çıkan hareketlerin de dikkatini çekmiş ve bu gruplara bağlı grupların yaşamların her safhasında bu üç kavramın etkileri görmek mümkün olmuştur. Hind coğrafyasındaki içtimai çeşitlilik ve siyasi hayatın sürekli değişkenliği, Hintlilerin züht ve basitliğe, bedensel zevkleri hafife almaya dayalı bir hayat tarzına sevk etmiştir. Hint kültürün etkisi Tenasüh gibi inançlar da doruk noktasına ulaşmıştır[152].

Toplumlar arası ticaret, göçler gibi etkenlerle bu inançlar diğer toplumlara ulaşmıştır. Bu etkenlerin sonucunda bazı gruplar müslüman olmuşlardır. Bu topluluklar İslam dini ile çatışmayan bazı inançları müslüman olmalarından sonra da devam ettirmişlerdir. Zamanla bu grupların çocukları, atalarının inançları ile ilgili bazı hususları devam ettirdiklerini görmekteyiz. Emevi döneminde Haccac tarafından Hindistan'ın Sind bölgesinden Batiha'da çalıştırılmak üzere getirtilen Zuttlar buna en güzel örnektir[153]. Haccac, onları ekseriyetle Batiha'da ve Dahhakinlere ait

---

[149] Albert Hourani, s. 107.

[150] Biruni'nin konu hakkındaki çalışmaları için bkz. Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975, s. 110-133.

[151] Mustafa Çağrıcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul 1989, s. 63.

[152] Günay Tümer, s. 110; Es'ad Sahmerani, *Tasavvuf Menşe ve Istılahları*, s. 36-3[illegible]

[153] Belazuri, *Futuh'ul Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, s. 543-546; Zuttlar, Hindistan asıllı bir halk olan Zuttlar İslamiyet'ten önce veya Haccac b. Yusuf'un Irak valiliği döneminde (694-714) Zuttlar'dan bir grubun Haccac'a gelerek yerleşmek için yer istedikleri ve Haccac'ın da bunları Vasıt ile Basra arasına yerleştirdiği kaydedilmektedir. Zuttlar Me'mun döneminde

bölgelerde yerleştirerek Dahhakinlerin faaliyetlerini sınırlamak istemiştir. Halife Me'mun döneminde Zuttlar, Bağdat'tan Basra'ya kadar uzanan bölgeyi isyanları, yağmalamaları, hırsızhkları ile güvensiz hale getirdiler. Zuttlar'ın isyanları, Me'mun döneminde bastırılamadı. Ancak Mutasım döneminde büyük çabalardan sonra bastırıldı. Mutasım'ın komutam Üceyf b. Enbese, Zuttları bastırdı ve onlardan bir kısmı bufalo sürüleriyle birlikte Suriye'nin Thughur kalesine gittiler[154]. Sevad bölgesindeki Karmatîlerde Hint kültürünün bazı tesirlerini açıkça görülmesi bu dönemdeki göçlerin bir sonucudur. 295/907-8 yılında, Sevad bölgesinde bir daî olan Ebu Hatim el-Zutti, Karmatîleri organize etti. Ondan sonra Buraniyye diye isimlenen belli bir İsma'ilî gruplar arasında aktif oldu.[155] Buraniyye ismi, Kufe Sevadında Hamdan ve Abdan'm ilk dailerinden biri olan İshak el-Burani'yi gösterme ihtimali daha çok muhtemeldir[156]. Bölgede Ebu Hatim el-Zutti'nin faaliyetleri yalnız Karmatî öğretisini yaymak olmamıştır. Ayrıca taraftarlarına sarımsak, soğan,

---

H.205/M.820 yılında Basra havalisinde Zuttlar karışıklık çıkardılar. Me'mun 821 yılında karışıklıklar çıkaran Zuttlar ile savaşması için İsa b.Yezid el-Celûzi'yi görevlendirdi. 822 yılında ise Me'mun, Davud b. Baticur'u Zuttlar ile savaşmak üzere Basra, Kuveru, Dicle, Yemame ve Bahreyn'e vali tayin etti. Fakat ne Me'mun ne de ondan önceki idarecilerin savaşı önemli bir netice vermedi. 215/830 yılında iç güvenlikten çok Bizans gazalarıyla uğraşan Halife Me'mun'un meşguliyetlerinden istifade eden Zuttlar tekrar Basra havalisinde yağmacılığa başladılar. Zuttlar böylece Halife Mu'tasım zamanına kadar Abbasilerle savaştılar. Me'mun'un 218/833 de ölümü üzerine Mu'tasım halife oldu. Bu dönemde Zuttlar, Basra yolunu ele geçirip gemilere ağır vergiler yüklediler. Daha sonra Bağdat'a ihtiyaç ve gıda maddeleri ulaştırılmasına engel oldular. Bu bölgedeki durumun gittikçe kötüleştiğini gören Mu'tasım; Ahmed b. Said el-Bahili idaresinde Zuttlar üzerine kuvvet gönderdi. Fakat Zuttlar'm küçük kayıklar içinde nehir ve kanallarda savaşmaları;buna karşılık halife kuvvetlerinin bunu bilmemeleri neticesinde Ahmed b. Said başarı elde edemedi. Bunun üzerine Mu'tasım Zuttlarla savaşmak için Uceyf b. Enbese'yi görevlendirdi. Mu'tasım, Uceyf'in emrine beş bin kişilik bir kuvvet verdi ve bir an evvel bu karışıklığın bastırılmasım istedi ve Uceyf Cemaziyelahır 219/Nisan 834'da Zuttlar'ın üzerine gönderildi. 219/834 de Bağdat'tan hareket eden Uceyf'in komutasındaki ordu Zuttlarla yapılan savaşta üstünlük kazandı. Zuttlar'm mevcudu kadın ve çocukları dahil yirmi yedi bin kişi idi. Bunlardan on iki bini bizzat savaşa katılan kimselerdi. Uceyf bu savaşta beş yüz kişiyi esir aldı ve üç yüz kişiyi de öldürdü On yedi yıl mücadele sonunda Zuttlar teslime zorlandılar. 835 yılında Uceyf Zuttlar'ı fena halde sıkıştırıp onlarla savaştıktan ve Zuttlar eman istemek zorunda kaldılar. Uceyf Zuttlar'a eman verdikten sonra onlarla birlikte Bağdat'a geldi. Uceyf böylece Zuttlar'ı teslim alarak gemilerle Dicle üzerinden h. 220 yılı Muharrem/m. 835 ocak ayından Bağdat'a getirdi. Bkz. el-Belazuri; *Fütuh'ul-Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 2002, s. 544; İbnü'l Esir; *el-Kâmil Fi't Tarih*,VI, İstanbul 1986, s. 386; İbn Kesir; *el-Bidaye ve'n Nihaye*, X, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1995, s. 476; Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, III, İstanbul 1987, s. 317; Ferrand Gabriel; "Zutt", *İA.*, 13 İstanbul 1984, s. 984; Hasan İbrahim Hasan; *İslam Tarihi*, 1/2 İstanbul 1987, s. 374; Bahriye Üçok; *İslam Tarihi Emevîler-Abbasiler*, Ankara,1983, s106; Hakkı Dursun Yıldız, D.G.B.İ.T., 2/3, İstanbul 1986, s.206; Cem Zorlu, *Abbasiler'e Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, Ankara 2001.

[154] Belazuri, s. 547; Yakubi, *Tarih'ul Yakubi.*, II, Beyrut 1960, s. 472; İbn Esir, el *Kamil.*, V, s. 232-233.

[155] Makrizi, *İtti'az'ul Hunafa*, I, Kahire 1967, s. 179; Mes'udi, *Tenbih*, Leiden 1894, s. 391; M. G. S. Hodgson, "Bakliyya" *EI²*, vol. I, s. 962.

[156] Makrizi, I, s. 155.

pırasa ve turp yemeyi, hayvan kesmeyi de yasakladı[157]. Ebu Hatim'in taraftarları daha sonraları et yemekten kaçınanlar veya vejetaryenler manasına Bakliyya olarak anıldılar[158]. Ebu Hatim el-Zutti köken olarak Hindistan'dan gelmiş olması bu durumu daha anlamlı kılmaktadır. Bu bölgedeki insanların yeşil sebzeleri ve kökleri içeren diyet, hayvan kesmek ve yemenin yasaklığına inandıkları için Ebu Hatim'in taraftarları için de bu şaşırtıcı olmasa gerek. Bununla birlikte sarımsak, soğan, pırasa ve turp'un yasaklanmasımn arkasındaki fikir çok açık değildir. Muhtemelen Ebu Hatim bu ürünleri yerel bir şekilde tüketmekten ziyade ihraç etmek istemesinden kaynaklanmış olabilir. Bu yılın sonunda Ebu Hatim tamamen görme gücünü kaybetti ve taraftarları arasında fikir ayrılıkları başladı. Ardından bu isim Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğine inananların büyük bir bölümünü elinde bulunduran Güney Irak'ın bütün Karmatîlerine hasredildi. Aynı zamanda Buraniyye olarak isimlendirilen Bakliyya Hamdan ve Abdan'ın önceki taraftarlarının katılmasıyla etkinliklerini artırdılar. Bu Karmatî koalisyonu İsa b. Musa ve Mes'ud b. Hureyf gibi liderlerin idaresi altında Güney Irak'ta birkaç dönem yaşadı. 312/925 yılında beklenilen Mehdi olarak kabul edilen bir adamın çevresinde toplanan bir hareket olarak ortaya çıktı. Abbasi orduları tarafından bozguna uğratıldı ve dağıtıldılar. Daha sonra 316/928 yılında Karmatîler (Bakliyya) Sevad'da tekrar isyan etti. Bu dönemde İsa b. Musa Abbasiler tarafından yakalandı; Fakat 320/932 yılında hapishaneden kaçtı. Misyonerlik faaliyetlerine yeniden başladı.

Sonuçta İranlılara karışan Bakliyya kolu Ebu Tahir el-Cennabi'nin hüküm sürdüğü Bahreyn'e gittiler ve onun ordusuna katıldılar. Orada Acemiyyun olarak adlandırılmaya başlandı[159]. Antik Hint ve İran geleneklerindeki yakınlık ortaçağ İslam toplumlarını etkilemiş bir başka husustur. Bir başka etkilenme yolu da Hint kökenli idareci ve daîlerin Karmatî hareketi aracılığıyla Hint kültürünü aynı zamanda ekonomik kaygıların da tesiriyle yaşatmak istemeleri sonucu ortaya çıkmış olmasıdır

2. İran Tesiri

İran, önemli coğrafî konuma sahip bir ülke olarak kabul edilir. Asya kıtasının Akdeniz'e ve Ortadoğu'ya açılan en önemli bölgesidir. İran coğrafyasına hakim olan güçler kısa zamanda bölgelerine de hakim olmuşlar ve diğer toplumları kültürleriyle etkilemişlerdir. İran, hakimiyet alanı olarak Hazar denizinin güneyinden ve doğusundan başlayarak Afganistan'ı içine alır ve güneyde Hindistan'ın kuzeyine

---

[157] Makrizi, I, s. 179.

[158] Makrizi, I, s. 179-180.

[159] Ferhad Daftary, *The İsma'ilîs: their history and doctrines*, Cambridge University Press, 1990, s. 134.

Basra Körfezi'ne kadar uzanır[160]. Bizans İmparatorluğu'nun doğusunda yer alan Sasani İmparatorluğunun hakimiyet alanı bugünkü İran ve Irak üzerinden Orta Asya'ya kadar uzanmakta idi. Günümüzde İran ya da Pers (Fars) ülkesi denilen bu ülke, farklı etnik grupların yaşadığı, birbirinden stepler ya da çöllerle ayrılan, kolay iletişim kurmalarını sağlayacak büyük nehirlerin olmadığı, yüksek bir kültürün ve kadim kentlerin bulunduğu pek çok bölgeyi kapsıyordu. Bu bölgeler güçlü ve kalıcı hanedanlar tarafından zaman zaman birleştirilmişti. Bu hanedanların sonuncusu, gücünü Güney İran'ın Farsça konuşan halklarından alan Sasani hanedanı idi. Bir memurlar hiyerarşisiyle yönetilen bir aile devleti oluşturmuşlardı.

İran coğrafyası çeşitli inançlara, dinî ritüellere ev sahipliği yapmıştır. Bu coğrafya'da oluşan kültürel unsurların bir başka özelliği, çeşitli şekillerde ilişkide bulundukları grupları etkilemiş olmasıdır. İran coğrafyasında Zerdüştlük, Maniheizm, Mazdek vb. inanışlar etkili olmuştur. Bu inanışlar tarih boyunca bölgedeki toplumları etkilemiştir.

2.1. Zerdüştlük Öncesi İran'da Dinler ve Zerdüştlük

İran coğrafyası Akdeniz dünyası ile Hint kültürü arasında bir köprü vazifesini görmüştür. İki coğrafya arasında kültürel etkileşim olduğu gibi toplumları arasında da etkileşim olmuştur. İlk İranlıların dinî Vedik Hintlilerin dinlerine son derece yakındır. İran tanrılarının en büyüklerinden biri Mithra'dır[161]. Mitolojik unsurlarla iç içe girmiş olan İran inançları "İndra" ve "Naşatya şeytan olduğu" ve "Ejderha öldürme efsanesi" gibi inançları yaygındır. İran-Hint inamşları arasındaki yakınhklardan kabul edilen, ilk insan Yayma, alemdeki tabii, dinî ve ahlakî düzen anlayışı da bu benzerlikler arasındadır. Kutsal içecek Haoma, (Hint'te Soma) ayinleri her iki toplumda da yaygındır. Kutsal ateşi yakan ve gözeten rahipler aynı adı taşırlar. İran'da Athravan, Hindistan'da Atharvan'dır. İran ve Hint kültürlerinin iç içe girdiği bir dönemde ortaya çıkan Zerdüştilik, bu çok tanrıcılığı ortadan kaldırmak amacıyla Zerdüşt tarafından ortaya atıldı[162]. Sasaniler, İran'ın geleneksel olarak öğretmen Zerdüşt'le birlikte anılan kadim dinini canlandırmak suretiyle sağlam bir birlik ve bağlılık temelini oluşturmaya çalıştılar. Bu dine göre evren, yüce Allah'ın öte-

---

[160] Mustafa Öztürk, s. 56.

[161] Gherard Gnoli,"Mithraism" *Encylopedia Religion* , Vol., 9, London New York 1987, s. 580-582; Mehmet Çelik, s. 215-216.

[162] Felicien Cahallaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1960, s. 98-100; Hüseyin G. Yurdayın, Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Ankara 1978, s. 94; Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, Muhammed F. Bedran Neşri, Mısır 1947, s. 559-571.

sinde iyi ve kötü ruhlar arasında bir savaş alanıydı; iyi olan kazanacaktı, ancak dinsel kuralları tam olarak uygulayan ahlaklı erkekler ve kadınlar zaferi çabuklaştırabilirlerdi[163].

Zerdüştilik, İran dinleri arasında tek tanrı inamşına yer vermesi bakımından en dikkat çekici olanıdır. Adını kurucusundan alan Zerdüştilik dayandığı tek tanrı Ahura Mazda'ya dayanır[164]. Zerdüşt kavramı güzel, doğru, develer anlamlarına gelmektedir. Halk dilinde Zerdüşt, yaşayan yıldız olarak nitelendirilir. Zerdüşt'ün ne zaman yaşadığı hakkında kesin bir bilgi yoktur. M.Ö. 6000 yılında, 1400'de ya da 1000 yılında yaşadığı şeklinde farklı görüşler vardır[165]. Diğer bir rivayete göre ise Zerdüşt, peygamberlik görevine M.Ö. 588 yılında başlamış olduğudur. Ayrıca Zerdüşt'ün doğum tarihi ile ilgili olarak kaynaklarda M.Ö. 570 tarihi tahmini olarak verilmektedir. Zerdüşt'ün öğretileri İran kültürü ve dinleri üzerinde önemli bir tesiri olmuştur. Tek Tanrılı bir inanç telkin ettiği için onu bir peygamber olarak kabul edenler olduğu gibi bir şaman olarak da kabul edenler vardır. Gatha'lar olarak adlandırılan kutsal metinler ona dayandırılır. Kitabın temel konusu Tanrı'dır ve Ahura Mazda olarak isimlendirilir. Ayrıca Şapur II (309-380) döneminde ise Avesta vardır. Gatha'lar, Avesta'nın eski metinleri ve kısımlar olarak kabul edilmiştir. Avesta Yesna, Yeşt, Videvdat olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır[166].

Zerdüşt öncesi İran kültürü, bir kısım tanrılara tapan ve rahiplerin hazırladığı içki içmekle uygulanan Haoma kültü vardı. Zerdüşt'ün getirmiş olduğu prensipler ise tek Tanrı inancı idi. Birunî'ye göre, Zerdüşt; Ahura Mazda'ya ibadet, feriştelere (meleklere) hürmet, kötü güçlere (şeytanlara) lanet ve iyilikte yarış gibi öğretiler temel olarak kabul edildi. İslam kaynaklarında Zerdüşt, "Hürmüz" olarak geçmiştir. Ahura Mazda "İyilik Tanrısı" olarak kabul edilmiştir. Kötülük ve düşman Angra Menyu'dur. İslam kültüründe, bu güce "Ehrimen" denilmiş ve kötülüğün kaynağı sayılmıştır[167]. Melekler, şeytanlar, kıyamet ve ahiret unsurları bulunmaktadır. Ölünün ruhları ile ilgili inançları bulunmaktadır. Hürmüz; mülkün sahibi, hikmet ve

---

[163] Şehristânî, s. 583-592; Mes'udî, *Muruc ez-Zehep*, terc., D. Ahsen Batur, İstanbul 2004, s. 126-128; Albert Hourani, s. 29-30.

[164] Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1997, s. 118.

[165] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul 1983, s. 107; Hüseyin G. Yurdayın, Mehmet Dağ, s. 94.

[166] E. G. Browne, *Literary History of Persia, I*, Newyork 1956, s. 24, 70, 95; Claude Cahen, *İslamiyet*, İstanbul 1990, s. 24.

[167] Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, s. 119-121; Herve Rousseau, *Dinler Tarihi ve Sosyal İncelemeler*, İstanbul 1970, s. 161.

irade sahibi olarak yaratıcıdır[168]. Zerdüşt sonrası İranlılar Ahura Mazda'yı yaratılmamış bir ışık olarak düşünülmeye başlanılarak tekrar ateş kültüne dönülmüştür. Zamanla Zerdüştilik birtakım ıslahlardan geçirilerek İran'ın milli dini haline geldi[169]. Bu yapısı ile birçok bölgeye yayıldı. Zerdüştiliğin yayıldığı bölgelerde merkezi idare karşı birçok isyan çıkmıştır. Bu rahatsızlıkların arka planında Zerdüştiliğin etkisini görmek mümkündür.

Nitekim İslam fetihleri sırasında Zerdüştlerin tabi tutuldukları hukuki statü, bu inancın diğer ilahi dinlerle aynı kategoride değerlendirildiğini görmekteyiz. Hz Peygamber'in elçilerini gönderdiği bölgeler arasında, daha sonraları Karmatîlerin merkezi olacak bölgelerde bulunmaktadır. Bu cümleden bu merkezlerin Karmatî öncesi sahip oldukları sosyal yapının ipuçlarını bulmak mümkündür. Yemen, Bahreyn, İran, Kufe ve çevresi bu merkezler arasındadır. Bu dönemde Yemende bulunan Hıristiyan, Yahudi veya Mecusi kalmak isteyenlerden cizye almak üzere elçiler gönderilmiştir[170]. Bölgedeki Mecusi varlığı İslam tarihinin ilk dönemlerinde de görmek mümkündür. Bölgede peygamberlik iddiasıyla el-Esved'in çıkması üzerine Yemen'e bir ordu sevk edilmiştir. Ordu komutanına, El-Esved tarafından işkenceye tabi tutulan Zerdüştîleri kendi tarafına çekmesi tavsiye edilmiştir. Bu dönemde Mecusilerin önemli bir kısmı müslüman olmuştur. Aynı şekilde 629/630 yılında Hz Peygamber el-Ala b. Abdullah el-Hazramî'yi Bahreyn'e gönderdi. Bahreyn'deki Arapların büyük bir kısmı İslamiyet'i kabul etti. Bahreyn'in merkezi olan Hacar İranlı Marzban Sebuht ile bazı Zerdüştîler aynı şekilde hareket ettiler. Fakat Mecusilerin büyük bir bölümü eski dinlerine sadık kaldılar. Onlar da Bahreyn'de İslamiyet'i kabul etmemiş olan Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi cizye ödediler. İran bölgesinde aynı şartlara tabi tutuldu. Fetihten sonra İran'ın birçok yerlerinde Zertüştiler yaşamaya devam etti. Taberistan, Irak, Fars, Kirman, Sicistan, Horasan, el-Cibal, Azerbaycan ve Arran bölgelerinde bir çok ateşgedenin olması, bu bölgelerin kültürel alt yapısı açısından kayda değerdir[171]. İslam fetihlerinde sonra Zerdüştiliğe inanların bir bölümü Hindistan'a sığınmışlar ve burada Parsî adı altında inanışlarına devam etmişlerdir[172]. Gani nehri kıyılarına yerleşen Zerdüştiler Bombay çevresinde

---

[168] Biruni, *el-Asarü'l-Bakiye ani'l-Kununi'l-Haliye*, Leipsing 1923, s. 224-225'den aktaran Günay Tümer, *Biruni'ye göre Dinler ve İslam*, s. 122 .

[169] Herve Rousseau, s. 162; Ayrıca ayrıntılı bilgi için Şaban Kuzgun, "Şehristânî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri" *EÜİFD*. Kayseri 1985, s. 179-203.

[170] Belazuri, *Futuhü'l Buldan*, s. 113; V. F. Buchner, "Mecusilik" *İ.A.*, VII, s. 443.

[171] Şehristânî, I, s. 651-655; V. F. Buchner, VII, s. 443-445.

[172] Felicien Cahallaye, *Dinler Tarihi*, çev. Samih Tiryakioğlu Varlık Yay., İstanbul, s. 105.

felsefî bir düşünceye dayanarak sessizlik kulelerini yükseltmişlerdir[173]. Yukarıda bahsetmiş olduğumuz bölgeler aynı statülerini dört halife ve Emevi dönemlerinde de devam ettirmiş olup ve nihayet VIII-IX. yüzyıllarda birbirini takip eden ve Abbasi devletini yıllarca uğraştıran bir takım isyanlar, eski Zerdüşt çevrelere dayanıyordu[174]. Zerdüşt din adamları ve liderlerinin fitne çıkarmak için göstermiş oldukları çabalar ve Zerdüşt kültür çevresi Karmatî isyanlarının çıkmasına da zemin hazırlamıştır[175]. Stern İsma'il-Karmatî ideolojisinin oluşmasında ve *ulu'l-azm* ve *natık* kavramların yorumlanmasında Zerdüşt, Mazdek, Bihaferid, Manî, Daysan ve Markion gibi grupların önemli katkılarının olduğu vurgulamaktır[176]. Özellikle Zerdüştlüğün etkisinin doruk noktası İsma'ilî-Karmatî öğretisinin kurucuları olan İbn Meymun el-Kadddah'ın İran'lı bir Zerdüşt olduğu iddiasıdır. Nitekim M. G. S. Hodgson, İbn Meymun el-Kaddah'ın Yahudi veya Hıristiyan kökenli bir İranlı olduğunu belirtmesine rağmen[177] P. K. Hitti, İsma'ilî-Karmatî hareketine Zerdüştiliğin etkisini, Zerdüşt asıllı Abdullah İbn Meymun'a bağlamaktadır[178].

2.2. Maniheizm

Mani veya Manes (277-216) Mezopotamya'da "Ktesifon" da doğdu, birçok seyahatler yaptı. İran'a geldiğinde sarayda fikirlerini yaydı. Hükümdar Behram onu zindana attırdı ve orada öldü. Birçok eser yazdığı kabul edilir. Eserleri resimli ve renkli olup pek azı günümüze kadar gelmiştir[179]. Mani, Mandeenler veya Sabiîler[180]

---

[173] Mehmet Taplamacıoğlu, *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara 1966, s. 121.

[174] Edward G. Brown, *A Literary History of Persia*, I, Cambridge, 1928, s. 308-336; A. Yaşar Ocak, Bektaşi Menakınamelerinde İnanç Motifleri, s. 49-50; P. K. Hitti, *Siyasi Kültürel İslam Tarihi*, II, İstanbul 1980, s. 434-440; H. Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1976, s. 49-52.

[175] M. Rıza Hakimi, *İslam Bilim Tarihi*, İstanbul 1999, s. 50.

[176] S. M. Stern, *Studies In Early Isma'ilism*, s. 34-36.

[177] Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, Netherlands 1955, s. 65.

[178] Philip K, Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, İstanbul 1995, s. 125.

[179] İbn Nedim, *el- Fihrist*, Neşr. Güstav Flügel Beyrut, Trz., s. 327-328; Şehristânî, I, s. 625-630; Herve Rousseau, s. 162.

[180] Sabiilik hakkında geniş bilgi için bkz. Şehristânî, I, s. 555-558/ II, s. 669-679; Abdullah Ekinci, *III-XII yüzyıllarda Urfa ve Çevresinde Dinî ve Fikrî Hayat*, 23-30; Şinasi Gündüz, *Sabiiler Son Gnostikler*, Ankara 1995; a.mlf., "Kuran'daki Sabiiler'in Kimlikleri Üzerine Bir Tahlil ve Değerlendirme", *Türkiye I. Dinler Tarihi Araştırmaları Sempozyumu*, Samsun 1992; a.mlf, *Mitoloji ile İnanç arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar*, Samsun 1998, s. 101-130; Şaban Kuzgun, "Harran Sabiileri" *Gevher Nesibe Hatun Sultan Anısına Düzenlenen Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temelleri, "Harranlı Bilim Adamları"* Kongresi Tebliğleri, Kayseri 1995.

denilen dini benimsemiş daha sonra Zerdüşt inancının da reformcusu olarak kabul edilmektedir. Manişeizm, Tevrat'ı, Zebur'u kabul etmekle beraber, İncil'den de işine gelen tarafları kabul eder[181]. Yahudilerin Tanrısı (Yahve)'nı şeytan olarak niteler ve Hz. Musa'nın peygamberliği reddedilir[182]. Maniheizm' temel olarak reofizi ile metafiziğin karışmasından ve buna birçok ayinlerin ve ruhanî teşkilatın ilavesinden meydana gelmiştir. Bu ayin ve ibadetler, Babil ve İran dinlerinden iktibas edilmiş, Budizm ve Hıristiyanlıktan da bazı merasimler alınmıştır[183]. Mani, Zerdüşt dininin esaslarından faydalanıp, yaratılışı düalist bir anlayışla izah eder. Maniheizm'in temel doktrini, iyiliğin menşei ve esası olan aydınlık ve karanlık yahut şeytan ve madde, alemde mücadele halindedir. Küçük alem olan insanı karanlıklar hükümdarı olarak yaratmıştır. Buna göre madde veya karanhk kötülüğün yaratıcısı, ışık iyiliğin yaratıcısı ve bunlar Allah ile eşit olmaktadır. Mani bu ezeli ve ebedi prensiple bütün varlığı ve alemi, bunlar arasındaki mücadeleyle açıklamaktadır[184]. Kurbanın her türlüsünün yasak olduğu Mani dininde, seçkinler gününde yedi vakit, dinleyiciler de günde dört vakit namaz kılmakla mükelleftirler. Dört vakit namaz, Ezrua tanrıya, Güneş ve Ay tanrı ile Burkanlara karşı yapılır. Maniheist bir kimse ömrünün 1/7 sinde oruç tutmakla, malının 1/10 unu da sadaka vermekle mükelleftir[185]. Maniheizm doktrinin belki de ilginç tarafı dünyanın birçok bölgesinde taraftar bulmasıdır.

Mani sağhğında doktrinini yaymaya başlatmış ve bu amaçla değişik ülkelere gitmiş, gidemediği yerlere de en sadık müridlerini gönderdi. Maniheizm, Mani'nin yaşadığı dönemde özellikle İran, Mezopotamya ve hatta Mısır'da bile taraftar bulmuştur. III. yüzyılda başta Mısır olmak üzere Afrika'da, IV. yüzyılda Afrika yolu ile İspanya ve İtalya'ya geçmiş, uzun süre Anadolu'da yayılma imkanı bulmuştur. Orta Asya'daki durumu ise Türk toplulukları arasında önemli bir etkisi olmuş, özellikle Uygurları Maniheizmi kabul etmesiyle bu inanış Türk toplulukları arasında etkilerini devam ettirmiştir[186]. Bizans imparatorluk ailesi içinde de taraftar bulan Maniheizm, IX. yüzyılda imparatorluk için tehdit oluşturmaya başlayınca devlet

---

[181] S. H. Bolay, s. 167.

[182] Harun Güngör, "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", *E.Ü.İ.F.D.*, Kayseri 1989, s. 82.

[183] Herve Rousseau, s. 162; Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, s. 123-125.

[184] Herve Rousseau, s. 162; S. Hayri Bolay, s. 167; Hüseyin G. Yurdaydın, Mehmet Dağ, s. 103.

[185] Harun Güngör, "Orta Asya'da Mani Dininin Yayılması ve Türk Kültürüne Etkisi", *T.D.A.D.*, İstanbul 1989, s. 198-9.

[186] A. Yaşar Ocak,*Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 51-56.

sert tedbirler almaya başvurmuştur. Fakat inancın bir takım unsurları VII. yüzyıl sonunda Ermenistan'da doğan Pavlikan mezhebi kisvesi altında varlığını sürdürmüştür. İslam fetihleri ile Maniheistlerin yaşadıkları bölgelerin büyük bölümü İslam devletlerinin hakimiyeti altına girdi. Bu dönemde maniheistler Bizans ve İran baskıları altında yaşamış oldukları sıkıntılardan kurtulmuşlar hatta son Sasani imparatorunun baskısıyla ülkeleri olan Babilonya'yı terk etmek zorunda kalmışlardır. Haccac b. Yusuf döneminde (694) tekrar eski yurtlarma geri döndüler. Cizye veren Maniheistler Emevi döneminde rahat bir hayat sürmüşlerdir. Mani dini mensupları, Abbasiler tarafından başlatılan tercüme faaliyetlerinde büyük yardımları olmuştur. Maniheist metinlerin Arapça'ya tercüme edilmesini sağladılar[187].

Abbasilerin bu ilk dönemdeki rahathkları Mehdi döneminden itibaren Maniheistlere karşı bazı önlemler alınmıştır. "Padona Rabette" adı verilen tapınakları yıkılmıştır[188]. İbn'ül Esir, Mehdi'nin oğlu Musa el-Hadi'yi (785-786) Maniheistlerin sahip oldukları inançlardan ve yaşam tarzlarından dolayı uyardığını[189] belirtir. Belki de bu tür etkilerin sonucu olarak bu inamşın mensupları veya bununla ilgilendirilenler "Zındık" olarak adlandırılmışlardır. Abbasi halifelerince yakından takip edilmiş bazı halife katipleri zındıklık iddiasıyla çeşitli cezalar tatbik edilmiştir[190].

İslam dünyasmdaki heterodoks gruplar, Maniheizm'in unsurlarını taşımaktadır[191]. Mani inancının yayılmış olduğu çevre ile sahip oldukları inanış Karmatî çevresi ve inanışıyla bazı hususlarda örtüşmektedir. Maniheistlerin oluşturdukları sosyal çevreden, Karmatî grupları da yararlanmışlardır. Nitekim Massignon Yakup el-Sicistanî'nin batın ve astroloji ile hareketin kaderiyle ilgili hususlarda Maniheist teolojiden yararlandığını ifade etmektedir[192].

İsma'ilî hareketinin I-IV. yüzyıllar arasında Güney Irak'ta varhğını sürdüren Mani inancından aynı coğrafya ve kültürü paylaşmalarınm bir sonucu olarak etkilenmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu bölgede Maniheizm'in etkileri XI. yüzyıla kadar

---

[187] Harun Güngör, "Maniheizm" *EÜİFD.*, Kayseri 1988, s. 148-150.

[188] Gregory (Bar Hebreaus) Abu'l Ferec, *Abu'l Ferec Tarihi*, çev. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1945, s. 230.

[189] İbn Esir, *el-Kamil Fi't-Tarih*, VI, Beyrut 1965, s. 104.

[190] Zındıklar ile ilgili geniş bilgi için bkz., A. Yaşar Ocak, *Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1998, s. 1-70.

[191] Bernard Lewis, "The Ismailites and The Assassins" *A History of The Crusades*, s. 101; E. G. Brown, s. 166, 167.

[192] Louis Massignon, *Essay on the Orijins the Techical Language of Islamic Mysticism*, s. 38.

sürmüştür. İsma'ilî–Karmatî grupları aynı bölgede varlığını sürdüren Gnostik Babtist Mandaenlerin de etkilerine maruz kalmıştır. İsma'ilî-Karmatî gruplarını etkileyen bir başka grup da IX. yüzyılın ortalarına doğru Mezoptamya'da etkin olan gnostik kültürdür. Nitekim İsma'ilî propagandası da Mezopotamya'da IX. yüzyılın ortalarında başlamış olması bu iki hareketin etkileşimini gösteren önemli bir göstergedir[193].

2.3. Mazdek ve Mazdekizm'in Etkileri

M.S. V yüzyılda İran'da içtimaî, ekonomik ve dinî reform Mazdek tarafından gerçekleştirilmiştir. Mazdek'in öncülük ettiği dinsel bir komünizm hareketi VI. yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Mazdekizm, Sasani İran'ında Kavad (488-531) kralhğında gelişti. Mazdek, Nuşirevan'ın babası Kubad b. Firuz döneminde ortaya çıktı. Kubad, Mazdek'in doktrini benimsemiş ve dinini kabul etmiştir[194]. Kurucusunun adına izafeten dine bu ad verilmiştir. Muganlar, Maniheistler'in öldürülmesi ve sürülmesi için harcadıkları gayretler, zındıklar hakkında sarf edilmedi. Bir süre sonra ise Mazdek yeni fikirlerle ortaya çıktı. Mazdek, kaynakların belirttiğine göre Zedüşt dininin bir din adamı idi. Onun getirdiği görüşler Zerdüşt'ün fikirlerinin bir yorumu olarak kabul edildi[195]. Bir süre sonra ise Mazdek yeni fikirlerin ilavesiyle apayrı bir anlayışı yaymaya çalıştı. Mazdekizm ile ilgili bilgiler genelde Bizans, Süryani, Pehlevi, Arap, Fars ve Türk kaynaklarında geçmektedir. İbn Mukaffa tarafından Arapça'ya çevrilen bazı kaynaklar, Taberi, Ebu Rehyan el-Birunî, Nizam el-Mülk, İbn el-Baklî, Şehristanî ve İbnü'l Esir'in eserlerinde Mazdek ile bilgiler bulınak mümkündür. Mazdek'in sosyal vurguları özellikle Hürremiyye,[196] İsma'ilîk, Karmatîlik, Sosyalizm ve Komünizm formları açısından önemlidir.

Mazdekizm, Maniheist heretikler ve Zerdüştilik gibi dinî bir hareket olarak değerlendirilir. Mazdek öğretisinde, Zerdüştlükten ve Maniheist anlayışlardan bir takım unsurlar vardır[197]. Mazdek anlayışının arka planında iki kişi bulunmaktadır. Biri imparator Diokletian (245-313) idaresinde Roma'da yaşamış olan bir Maniheist

---

[193] Heınz Halm, "The Cosmology of The pre-Fatımîd Isma'iliyya", *Mediaevel Isma'ili History And Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge Universıty Pres 1996, s. 80-83.

[194] Şehristânî, s. 631-637; Nizamül-Mülk, *Siyasetname*, Haz. M. A. Köymen, İstanbul 1990, s. 247-248; Abdülkadir Donuk, "Tarihte Sosyalizm'in Fikir Babaları III/Mazdek", *Doğu Türkistan'ın Sesi*, S. 5, 1984, s. 44-49.

[195] M. Rıza Hakimi, *İslam Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan, İstanbul 1999, s. 50.

[196] Mes'udî, *Muruc*, terc., D. Ahsen Batur, s. 155-159; E. G. Brown, s. 169; Claude Cahen, *İslamiyet*, s. 24.

[197] M. Guidi, M. Morony, "Mazdak" *EI²*, vol. VI, Leiden 1991, s. 949; Michelangelo Guidi, "Mezdek" *İ.A.*, VIII, Ankara 1997, s. 202.

olan Bundos, diğeri V. Yüzyılda Fars'da bir Zerdüşt papazı olan Khurragan'ın oğlu Zereduşt'tür. Bu iki kişi muhtemelen Bamdad oğlu Mazdek'in selefleridir. Mazdek dini ve sosyal doktrinini V. yüzyılının sonlarına doğru vazetti. Bu dönemi, 484 yılında Eftalitler tarafından fethedilen Sasani devleti için kriz dönemi ve aristokratik dengesinin, feodal ve idari yapısının sarsıldığı dönem olarak kabul edilir. Sosyal yenilikler, gnostik yapıya aykırı da değildi. Sadece Eflatun, Pisagor, Zerdüştilerin taraftarları ve loncalar tarafından vurgulanan sosyal adalet ve siyasi-sosyal eşiklik içerikli idi.

Kainatın oluşumunu sağlayan elementlerin içerdiği mahiyet bir çok hareketi etkilemiştir. Bunlar üç element: su, hava, yer; dört güç; anlayış, anlama, koruma, neşe'den ibaret olan unsurlardır. Mazdek insan, yeryüzü ve evren arasında benzerlik olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Ona göre kişinin özgür bilgiye ulaşmasıyla dinin harici zorunluluklarına ihtiyacı yoktur. Artık O, dört, yedi ve on iki gibi sayıların sembolik güçlerin, kelimelerin farkına varır. Mazdekizm'in dini felsefesi eşitlik, birlik, dayanışma ve barışseverlikten esinlenmiştir. Mülkiyet, bütün ruhsal-ahlaki ve sosyal kötülüklerin kaynağı olduğu için hem mal-mülkün hem de kadının paylaşılmasını temel prensip olarak aldı[198]. Ayrıca bu inancın ateş ibadeti bu dinin gerekleri-nden sayılmıştır. Ölü yakma adeti de Mazdekizm'de önemli bir yer tutar. Bu inanışı ile Mazdekizm, Maniheizm'den etkilendiği gibi Hint dinlerinden de ölü gömme adetini aldığı kabul edilmektedir. Aynı şekilde Bahaddin Ögel, Türklerdeki ölü gömme adetinin de Mazdekizm'den alındığı belirtmektedir[199].

Mazdek, İranhların dinî inançlarını istismar etmiş olup havanın, suyun, ateşin, bütün insanlarca eşit olarak paylaşıldığı, malların ve mal sayılan kadınlarında bütün insanlarca eşit olarak paylaşılması gerektiğini ileri sürdü. Mazdekizm'in İran'da geçici bir şekilde de olsa destek görmesinden sonra aristokratik ve bürokratik reaksiyon sayesinde hakimiyetini kaybetti. Daha sonra Mazdek'in çok sayıdaki destekçileri ve en büyük oğlu Kaus'u da kaderlerine terk etti. Hüsrev I (531-579), Mazdekçileri kılıçtan geçirdi ve eski sosyal düzeni tekrar kurdu[200]. Bundan sonraki süreçte Madekizm'in fikirleri illegal bir şekilde yayıldı. Değişik İslam grupları üzerinde etkili bir güç olarak kendisini hissettirdi. Mazdekizm'in yayıldığı bölgeler

---

[198] Ehsan Yarshater, "Mazdakism" *The Cambridge History of İran*, III, Cambridge 1983, s. 991-1024; Gherardo Gnoli, 9, s. 302.

[199] Bahaddin Ögel, Eski "Türk-İran Kültür İlişkileri" *İran Şehinşahlığı'nın 2500. yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, s. 360-362; A. Yaşar Ocak, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Önceşi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 48-49.

[200] Nizamül-Mülk, *Siyasetname*, Haz. M. A. Köymen, İstanbul 1990, s. 250-251.

başta Orta Asya olmak üzere birçok bölgede etkisini göstermiştir. İran'da görmüş olduğu baskıdan Orta Asya'da başta Soğd, Baktriyan, Semerkand, Şaş şehirlerine ve Sirderya boylarına kadar yayılmıştır[201]. Özellikle İran devletinin eski dininin gerçek taraftarları ve yönetici sınıfın mensupları, yeni idare sınıfı ile bir süre için bütünleşmişlerdir. Ancak Me'mun'un hilafete geçişinden (813-833) sonra İranlı prensler doğu eyaletlerinde bağımsız beylikler teşkil ederek istiklal hususunda kendi hareketlerini başlattılar. Bu isyancıların dinî ilhamı, Sasani monarşisine karşı aşağı ve orta tabakaların birleştiği İslam öncesi eski İran sapık düşüncelerinden geliyordu.

Bunların en önemli mürşitleri IV. yüzyılda Sasani İmparatorluğu'nu yıkacak olan Mazdek idi. Her ne kadar Hüsrev Anuşirvan isyanı kanlı bir şekilde bastırdı ise de onun hatırası köylü halk arasında canlı olarak kaldığı gibi, doktrini de Emeviler devrinin sonunda başlayan ve Abbasi hilafetinin başlangıcında da devam eden dinî hareketlerin oluşumunda önemli bir rol oynadı. Ebu Müslim'e ihanet halifelere karşı onun intikamcıları ve mirasçıları olarak ortaya çıkan İranlı asiler de onun hatırasını canlı tuttular. Bu hareketler ilk dönemlerde İran kökenli inanca bağlı kaldılar[202]. Daha sonra Mazdek ve müfrit Şiî prensiplerinin birleştirildiği bir görüş olarak ortaya çıktılar. Samimi Zerdüştîler ya bir kenarda sessiz kaldılar, ya da açıkça bir düşmanlık göstermediler[203]. Mazdekiyye ile eş anlamlı kullanılan başka bir akımda Hürremiyye'dir. Kırmızı renkli elbiseler, işaretler ve bayraklar kullandıkları için Hürremiyye'den Muhammire diye bahsedenler de vardır. Bu isimle mezhebin bir bölümü değil genel olarak Mazdek hareketi kastedilmiştir[204]. Bağdadî ise Hürremiyye'yi iki gruba ayırmaktadır. Birinci grubun İslam'dan önceki Mazdekiler, diğerinin de onların devamı olan Babekiyye ve Mazyariyye fırkaları olduğunu söylemekte ve bu ikincileri Hürremdiniyye adıyla zikretmektedir[205]. Abbasi zulmüne uğrayan horasanlı Ebu Müslim Mazdeki Hürremiler'i en çok etkileyen kişi olmuş, daha sonra da Hürremiyye ile Ebu Müslim taraftarlığı özdeşleşmiştir. Mes'udî, bu

---

[201] A. Yaşar Ocak, s. 47; W. Barthold, "Orta Asya'da Moğol Fütuhatına kadar Hıristiyanlık" *T.M.* I 1925, s. 58; Wolfram Eberhard, "Çin Kaynaklarına Göre Garbi ve Orta Asya Halklarının Medeniyeti" *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII 1940-42, s. 175; Louis Ligeti, *Bilinmeyen İç Asya*, çev. S. Karatay, İstanbul 1970, s. 114.

[202] Bkz. İrene Melikoff, Abu Muslim, le "Porte-Hack" du Khorasan dana la tradition epique turco-iranienne, Paris 1962 ; Hasan İbrahim Hasan, s. 413-414; Neşet Çağatay, s. 80-82.

[203] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 136.

[204] İbn Nedim, *Fihrist*, s. 405.

[205] Bağdadî, *el-Fark*, *s.* 266; Hürremiyye için bkz. Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004, s. 38-59.

grup ile ilgili; Horasan Hürremiyyesi Ebu Müslim'in 137/755 yılmda Halife Mansur tarafmdan idam edilmesinden sonra belirgin bir şekilde ortaya çıkmış olduğunu belirtir. Ayrıca bunların Müslimiyye diye anılan bölümü Ebu Müslim'in ölmeyeceğini ve dünyada adaleti hakim kılacağım iddia ederken diğerleri onun ölümünü kabul ederek yerine kızı Fatıma'nın imam olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Fatımiyye ismini alan bu fırkanın mensupları, Fatıma'nın neslinden gelecek bir kişinin yeryüzüne hakim olacağına ve Abbasi idaresini yıkıp kendi saltanatını kuracağına inandıklarım kaydederler[206]. Ebu Müslim'in eski dostlarından olan Sinbad adlı bir kişi isyan ederek Mazdeki, Şiî ve Zerdüştîlerden oluşturduğu bir ordu ile Nişabur'dan Rey'e hareket etti. Sinbad, Arap hakimiyetini sona erdirip Kabe'yi yıkacağını, Ebu Müslim'in ölmeyip kısa bir süre sonra mehdi olarak ortaya çıkacağım ileri sürdü. Abbasi Halifesi Mansur'un kumandanlarından Cevher b. Merre el-İclî kumandasındaki ordu Rey ve Hemedan arasındaki Mefaze'de karşılaşıp savaşa tutuşan Sinbad yetmiş gün sonra mağlup edilerek öldürüldü. Böylece Hürremiyye'nin ilk isyanı bastırıldı[207]. Akabinde aynı çizgide kabul edilen Rizamiyye fırkasına mensup olduğu bilinen ve Maveraünnehir'de bir ihtilal hareketinin liderliğini yapan Mukanna el-Horasani'nin faaliyetleri de İslam kaynaklarınca genel olarak Hürremiyye hareketinin bir uzantısı olarak kabul edildi. Hürremiyye'nin Arap ve İslam aleyhtarı hareketi, Babek el-Hürremi'nin 201-223/ 816-836 yılları arasında Azerbaycan'da başlatıp sürdürdüğü isyanla zirveye ulaştı[208]. Yukarıda vermiş olduğumuz grupların fikirleri hakkında sağhklı bilgiler veren Mutahhar b. Tahir el-Makdisi, Hürremiyye'nin nur ve zulmet esasını kabul eden, tenasühe inanan düalist bir fırka olduğunu söyler. Bu hareketin mensupları, ruhun amellerine göre bedenden bedene intikal ederek ceza veya mükafat gördüğünü ileri sürerler. Ayrıca bütün ruhların yeniden dünyaya döneceğini ifade eden tenasühe de inanmakta idiler. Gusül, namaz, oruç, hac ve zekat gibi temel ibadet konularıyla ilgisi bulunmayan bu gruba göre mükafat ümit edip cezadan korkan herkes doğru yoldadır. Ayrıca nefsin arzu ettiği her şeyin mubah olduğuna inandıklarım belirtmektedir[209].

---

[206] Mes'udi, *Mürücü'z-Zehep*, III, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut trz., s. 305.

[207] Taberi, VII, s. 495; Aliev Saleh Muhammedoğlu, "Hürremiyye" *DİA*., 18, İstanbul 1998, s. 500-501.

[208] Osman Turan, "Babek" *İA*., 2, Eskişehir 1979, s. 170-174; Hasan İbrahim Hasan, s. 412; Bahriye Üçok, s. 104, Ahmet Cevdet Paşa, s. 200-202; Hakkı Dursun Yıldız, "Babek" *DİA*, 4, İstanbul 1991, s. 376-377.

[209] Makdisi, *el-Bed'i ve't-Tarih*, IV, s. 30-31.

Hürremiyye grupların yayıldığı bölgeler Karmatî grupların yayıldığı bölgelerle paralellikler arz eder. Ayrıca ileriki bölümlerde bahsedeceğimiz Hürremiyye grupları içinde sayılan Fatımiyye adı verilen grubun Karmatîere katılmış olması da bu yakınlığı gösteren bir faktördür. Hürremiyye ve onun paralellinde olan gruplarla Karmatîler, Mazdek düşüncesini yaşatmayı sürdüren gruplar arasında saymak mümkündür[210].

3. Kabbalacılık (Yahudilik)

Yahudi dininin tarihi birkaç bin yıl geriye kadar gitmektedir. İsrailoğulları ile Tanrı arasındaki ahde kutsal kitaplarında genişçe yer vermelerinden dolayı bu dine ahit dini de denmektedir[211]. Yahudi inancının mistik ve felsefi bazı etkileri konumuz açısından öneme haizdir. Bu felsefî ve mistik yapı, İslam düşüncesinde etkisini hissettirmiştir. Özellikle Karmatî vb. gruplar üzerinde, bu yapının etkilerini görmek mümkündür. Yahudi dininin felsefî bir yorumu olarak kabul edebileceğimiz Kabbalizm, Yahudilikte Tevrat ve Zebur'un dış (Zahiri) manası ile yetinmeyip, Mukaddes Kitab'ın harflerinden gizli manalar çıkarmaya çalışan ve ona istediği manaları serbestçe verebilen Yahudi doktrinidir[212]. Harf ve sayı esasına dayanan Yahudi mistizmi[213] simya, sihir ve varoluş anlayışını da ihtiva eder. Kabbalizm'e farklı anlamlar verilmiştir. Bunlardan ilki, Kabbalizm; "... Yahudilikte Tevrat ve Zebur'un dış anlamıyla kalmayarak kutsal kitabın harflerinden gizli anlamlar çıkaran ve böylece istedikleri anlamları yükleyen akım olarak tarif edilmiştir[214].

---

[210] I. Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites", *Journal of The American Oriental Society*, vol. 28, s. 37; Gherardo Gnoli, "Mazdakısm" *ER.*,London 1987, vol. 9, s. 302; Ehsan Yarshater, "Mazdakism" *The Cambridge History of İran*, III, Cambridge 1983, s. 991-1024.

[211] Yahudilik hakkında geniş bilgi için bkz. Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988, s. 110-135; Herve Rousseau, s. 155-158; Felicien Challaye, s. 122-150.

[212] S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1984, s. 142; Abdullah Ekinci, "İslam Dünyasında Hurufiler ve Timurluların Mücadelesi", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur Mirası Uluslararası Sempozyum*, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, (26-27 Mayıs) İstanbul 2005.

[213] Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, İstanbul, s. 100.

[214] Perle Epstein, *Kabala Musevi Mistiklerin Yolu*, çev. Nusret Karagazgan - Şiyma Barkın, İstanbul, 2000, s. 88; H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, (Selçuk Yayınları), 1967, s. 24-25

İbranice'de "Kabbale", "Gelenek" ve Hz. Musa'nın mazhar olduğu "Sözlü Vahiy" manalarına gelir. Bu vahiy, aynı zamanda, yazılı kanun olup Tevrat'ın derin manasını izah etmekteydi[215]. Kutsal kitap olan Tora'nın ilk beş kitabının yorum geleneğiyle Talmud'un temsil ettiği hahamlık yorum geleneğinin içinden çıkar ve öncelikle kutsal metnin okunması ve yorumlanmasıyla ilgili bir teknik olarak kendisini sunar[216]. Kabbalizm; İbranice Bâtını bir anlayışla yazılmış bir felsefe kitabıdır, bunun ne zaman yazıldığı belli değildir. Bu kitap, Yahudilerin menşeinden itibaren halkın dini inanışlarıyla gizli bir geleneğin de hülâsasını vermekte, dolayısıyla Tevrat ve Zebur'un gizli (Bâtını) bir yorumunu yapmaktadır. Bu bakımdan Kabbala, sadece bir doktrinin nazarî esaslarını değil, aynı zamanda bundan çıkarılan bir sihir ve gizlilik fikrini de ihtiva etmektedir. Ekseriya "Ars Cabalistika" tabiri bu iki fikri birleştirir ve gizli an'ane ve sihir san'atı"[217] manasını içerir.

Kabbala, m.ö. I. ve II. yüzyıla kadar tarihi bir alt yapısı olan bir mezhep olarak kabul edilmekle birlikte, hareketin doktrinlerinin bir bölümü miladi IX. veya X. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir. Fakat Kabbala'nın kökü çok eskilere götürülmesine rağmen, onun gerçek gelişimi, XII ve XIII. yüzyılda olduğunu da ileri sürenlerde vardır.[218] İlk dönem Kabbalıcıhk'tan XI. yüzyılda ortaya çıkmış olan İhvan-ı Safa'nın etkilendiği kabul edilir. Kabbacılığın da XIII. yüzyılda gelişmesini tamamlamasında İhvan-ı Safa'dan etkilenmiş olduğu kabul edilir[219]. Abdülkadir İnan; İslam Dininde yasak olan, hatta şirk kabul edilen tılsım ve efsunların menşeinin, Yahudilerin "Kabbala" mistizminden kaynaklandığını ileri sürerek[220] bu etkileşimi vurgulamıştır.

İlk dönem Kabbacılığın tarihi alt yapısı ve mahiyetiyle ilgili değişik görüşler vardır. Bunlardan ilki: Kabbala, ilk dayanağını Eski Ahit (Tevrat)'de Daniel V. ve XII. Bablarda bulur. İşaya VI ve Hezakiel I. ve X. Bablardaki bilgilerden de istifade eder. Kabbala'ya Talmud ve Mişna'nın başlangıcı gibi bakılır. Kabbalacılığı daha eski dönemlere ait olduğunu belirtenler de vardır. Bu görüşü benimseyenlerden biri de Galante'dir. Kabbala'nm yazılı olarak en eski ifadesi, Akiba'ya atfolunmaktadır. Yapı itibariyle teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Her ikisinde de Talmudi ve hahamlığa müteallik dünyadan ayrı bir dünya olduğu ileri sü-

---

[215] S. Hayri Bolay, s. 142.

[216] Umberto Eco, *Avrupa Kültürü*, İstanbul 1995, s. 37.

[217] S. Hayri Bolay, s. 142.

[218] Galante'den aktaran Abdurrahman Küçük, s. 100-101.

[219] Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, Ankara 1965, s. 200.

[220] Abdülkadir İnan, *Eski Türk Dini*, Milli Eğitim Basımevi, 1976, s. 220.

rülür. Kabbala'daki bütün düşünceler, bozuk dünyanm düzenini yeniden kuracak olan Mesih'in bir gün geleceğine dair bekleyişin etrafında dönüp dolaşır. Kabbala, gayb ilimleriyle de uğraşır. Kabbalistlere göre aklın ve mantığın kabul etmeyeceği yüce bir nizam olarak kabul edilir. Kainat ve Allah'ın tabiatı üzerine kutsal bir doktrinin mevcudiyetinden bahsederler. İlk Kabbalistler, eski gnostik ve felsefî fikirlerden yararlanarak; Tanrı'ya ruhi yönden ulaşmak için, mistik ve sembolik görüşlerine kendilerini terk ederler. Bunlar, Kutsal Kitab'ın harflerine, zahiri manaları dışında Bâtını manalarını istedikleri anlamlarla, istedikleri sonucu çıkarmak isteyen cereyandır[221].

Kabbalistler nazarında felsefe, dinden yüksektir. Dinler gafil halkı avlamak için birer aletten ibarettirler. Kabala kitabında gizli talim ve Tevrat'ın gizli manalarını açığa çıkarma gayreti yanında Tanrı'nın inkişaf nazariyesi de yer alır. Bu inkişaf ise daima sudur ile yani bütün varlıkları kendi varlığından tedrici surette çıkararak kendine şuur kazanması şeklinde olur. Ayrıca her biri alemin bir kısmını canlandıran, kendi aracılıklarıyla tabiat kuvvetlerine hakim olunabilen semavî ruhların sayımı, sayıların ve harflerin sembolik nazariyesi, ve insanı bir küçük alem olarak kabul eden külli tekabüliyet teorisi de yer alır. Kabala, dinî metinlerin teferruatını ve nakledilen tarihlerin müşahhas muhtevasını inceleyen Talmud'a karşıdır[222]. Kabbalizm'in gelişmesinde üç safha görülür. Bunlar:

1) Kabbalist anlayıştan önceki safha: Bu safhada gnostiklerin, Plotin'in ve Aristo'nun tesirleri karışık haldedir.

2) Zebur safhası: Bu safhada en ileri gelen yazar Rabbi Moshe de Leon'dur.

3) Asıl Kabal safhası: Bu safhada da en çok göze çarpan yazar Isaac Louri'adır.

Kabalistik doktrin, Tevrat'taki teolojiyi bertaraf etmek gayreti içinde Tanrı ile âlem arasındaki mutavassıt varlıkları ortaya koyan bir "sudur" felsefesini benimsemiştir. Bu açıdan o, âlemde dört varhk derecesi görür: Tanrı, yaratma, şekillenme ve insan yahut madde ve faaliyet dünyası. İnsani varlığı ilahî hikmete bağlayan bu şemada vahiy de mümkün görülmektedir.

Kabbalistler daima kaçak bir grup teşkil etmişler ve bilgilerinin yayılmasım pek istememişlerdir. Kabbalizmin Hıristiyan dünyasındaki kadar olmasa bile, İslam dünyasında da çeşitli tesirleri görülmüştür. Kabbalizm, Hakim Tirmizi döneminde İslam dünyasına girmiş, fakat esas olarak Bâtıniler tarafından benimsenerek geliş-

---

[221] Abdurrahman Küçük, s. 100.

[222] Süleyman Hayri Bolay, s. 143.

mesine zemin hazırlanmıştır. Bu manada Bâtıniler İslam dünyasındaki Kabbalistler olarak kabul edilebilir[223]. Bâtıni kavramı genel bir kavram olarak İsma'ilî-Karmatî hareketlerinin tümünü ifade eder. Bâtıniliğin temel siyasi hedefi, hilafet'i kaldırıp, yerine İmamet'i tesis etmek idi. Bu amaçla çalışmamızın konusunu teşkil eden Karmatîler de dahil olmak üzere muhtelif isyanlar çıkarmışlar ve merkezi hükümet darbeleri vurmuşlardır. Sosyal hedef olarak bazı dini konuların batın-zahir ayırımına tabi tutularak te'vil edilmiş olmasıdır. Bu amaçla İbn Meymun, Kur'an'daki bazı sürelerin başlarında bulunan ve manası bilinmeyen harfleri (Huruf-u Mukattaa) tamamen kabalistik bir tarzda tefsire başlamış ve bu sayede Manişeist, gnostik felsefelerin İslâm dünyasına girmesine sebep olmuştur[224]. Bâtınilik ve onun doktrininin temsilsileri olan İsma'ilîğin ve Karmatîliğin tesirleri Hurufilik,[225] Noktavilik,[226] Kalenderilik[227] gibi çeşitli şekillerde Anadolu'da yayılmıştır.

4. Hıristiyanlık

Hıristiyanlık Doğu mistizminin, Yahudi Mesihçiliğin, Yunan düşüncesinin ve Roma evrenselliğinin kavşak yerinde, ortaya çıktı. Hıristiyanlar, Hristos (Christ, İsa) a bağlı, onun öğretisine inananlardır. Hristos sözü, İbranice Mesih sözünün Yunanca'ya çevrilmiş şeklidir. Tektanrıcı bir dindir. İnsanlığın kurtarıcısı ve Tanrının oğlu olan İsa'nın aracılığıyla kulun Baba-Tanrı ile haşir-neşir olmasını ön plan-

---

[223] Süleyman Hayri Bolay, s. 45, 143.

[224] W. İvanow, *The Alleged Founder of İsmailzm*, Bombay 1946, s. 152-174; Ethem Ruhi Fığlalı, *"Abdullah* b. Meymun el-Kaddah" *DİA.*, I, İstanbul 1988, s. 117-118; S. Hayri Bolay, s. 144.

[225] Hurufilik hakkında geniş bilgi için bkz. John Kingley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, Lukas Company Ltd. London 1965, s. 62; Hüsamettin Aksu, "Fazlullah-ı Hurufî" *DİA.*, 12, İstanbul 1992, s. 279; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlana'dan sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983, s. 269; a.mlf., "Bektaşilik-Hurifilik", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1964, s. 15 vd.; a.mlf., *Hurufilik Metinleri Katalogu*, T.T.K. yay., Ankara 1989; Abdullah Ekinci, "İslam Dünyasında Hurufiler ve Timurluların Mücadelesi", Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ün. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur Mirası Sempozyumu 26-27 Mayıs*, İstanbul 2005.

[226] Süleyman Uludağ, "Şiîlikte Tasavvuf" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 515.

[227] Kalenderiler hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, Ankara 1999, s. 4-11; Franz Babinger, Cl. Huart, "Kalenderiye", VI, s. 128-129; Saadettin Kocatürk, "Kalenderiyye Tarikatı ve Hatibi Farisi'nin Kalendername'si", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971; a.mlf., İran'da İslamiyet'ten sonraki fikir akımlarına toplu bir bakış ve Kalenderiyye tarikatı ile ilgili bir risale", *AÜDTCFD.*, XVIII, S. 3-4, 1971.

da tutar[228]. Hıristiyanlığın kutsal kitabı (Kitab-ı Mukaddes, Bible) Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'den oluşmaktadır. Yahudilerin kutsal kitabı olan Ahd-i Atik, Hıristiyanlarca Kitab-ı Mukaddes'in ilk bölümünü teşkil etmekte, Ahd-i Cedid ise Yahudiler tarafmdan kabul edilmemektedir[229]. Burada Hıristiyanlığın geniş bir tarihçesi ve dini temel prensiplerini anlatma yerine bu dinin mensuplarının bir kısmının yaşamış olduğu coğrafya ile Karmatî-İsma'ilî grupların yaşamış oldukları coğrafyanın yakın oluşu veya bazen de aynı bölgelerde yaşamış olmaları sonucunda oluşan etkileşim konumuz açısından önemlidir. Özelikle bazı Hıristiyan grupları ile bu gruplar arasındaki coğrafyanın inanış üzerindeki etkisi dikkat çekicidir. Bu açıdan birtakım Hıristiyan inamşları, Karmatîler üzerinde etkili olmuştur[230].

Hıristiyanlığın ortaya çıktığı Filistin, m.ö. I. yüzyıldan itibaren hızlı bir şekilde Helenleşmeye başlamıştı. Ayrıca bu dönemde Yahudilik, gerek ibadet şekli gerekse inanç çeşitliliği açısından Helenistik senkretizmin getirdiği bütün etkileri yansıtır. İsa'dan önceki I. Yüzyıl Yahudiliği bu etkileri geniş bir mezhepler prizmasında yansıtmıştır. Bu mezhepler, Yahudilik kadar Hıristiyanlık için de etkili olmuştur. Ferisîlik, Sadukîlik, Zeolat, Essenîlik, Herodcular[231] olarak adlandırılan bu mezheplerin etkileri daha sonraki hareketlerde de görülmektedir. Hıristiyanların durumu diğer inançların durumundan farklı idi. Bir kısmının Bizans İmparatorluğu ile dinsel bağları vardı. Fakat savaş zamanında kuşku uyandırabiliyorlardı. Yahudilerinki gibi sıkı bağları olan bir cemaat örgütlenmeleri yoktu; kırsal bölgelerin bazı kesimlerinde Hıristiyanlığa bağlılık çok uzun süreli olmayıp daha sonra da tamamen ortadan kalktı; bazı yerlerde ise bir azınlık inancı olarak yaşamaya devam etti. İspanya'da nüfusun büyük bir kesimi Roma Katolik kilisesi'ne mensup olmaya devam etti; başka yerlerde, varlıklarını sürdürenler, ilk yüzyıllarda İsa'nın yaratılışı hakkında

---

[228] Felicien Challaye, s. 181; Günay Tümer-Abdurrahman Küçük, s. 136; Herve Rousseau, s. 157,158; Suat Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988, s. 52.

[229] Mehmet Aydın, "Hıristiyanlık, Kutsal Metinler ve Dini Literatür" *DİA.*, 17, s. 340.

[230] Bertold Spuler, *The Age of the Caliphs*, Markus Wiener Publishers, 1995, s. 68.

[231] Kürşat Demirci, "Hıristiyanlık" *DİA.*, 17, s. 329-330; **Ferisilik**, M. Ö. 165-160 Haşmoni isyanından bir müddet sonra ortaya çıkan bir mezheptir. Tevrat ve Yahudi ritüellerinin gözlenmesine özel bir önem veren daha önceki Hasidim mezhebinin devamıdır. **Sadükilik**, M. Ö. 200'lerde kurulmuştur. Genellikle zengin ve aristokrat Yahudilerden oluşan Sadükiler tapınak görevlerinde ve Sanhedrin'de hakim idiler. Bedenen dirilmeye, meleklere, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tevrat dışındaki geleneklere inanmıyorlardı. Yeni Ahitte sıkça bahsedilir. **Esseniler**, Yarı gnostik ve münzevi bir hareket olan Esseni mezhebinin Hıristiyanlığa ciddi bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. İlk kilise örgütlenmesi ile Essenilerin örgütlenmesi arasmda benzerlik vardır.Vaftizci Yahya'nın Esseniler ile ilişkisinin olduğu düşünülmektedir. **Herodcular**, Roma idaresini destekleyen ve Herod'un krallığını savunan bürokratik gruplardır. **Zeolat**, 6. yüzyılda kurulan bir mezheptir. Romalılara karşı Yahudilerin bağımsızlığını isteyen fanatik bir hareket-tir. Hz. İsa'mn şakirtlerinden biri olan Gayyur Simun'un bir Zeolat olduğu düşünülmektedir. bkz. Bkz. Melek Delilbaşı, "Osmanlı-Bizans İlişkileri", *Türkler*, 9, Ankara 2002, s. 126; Kürşat Demirci, s. 329-330.

çıkan büyük anlaşmazlıklar nedeniyle ana gövdeden kopmuş olan, Nesturiler, Monofizitler ve Monotelitler gibi muhalif kiliselere mensup olma eğilimi gösterdiler[232]. Hıristiyanlar sadece kentlerde değil, kırsal bölgelerde, özellikle yukarı Mısır, Lübnan dağları ve Kuzey Irak'ta yaşadılar. Dinin, dili de beraberinde taşıması yoluyla olmuştur. Din değiştirenlerin Arap kökenli olmayanları, özellikle İranlılar, Kur'an'ı Arapça okudular ve Kur'an'dan kaynaklanan düşünce ve hukuk sisteminin eklenmesinde büyük bir rol oynar iken, din değiştirmeyenler dinsel amaçlarla kendi dillerini kullanmaya devam ettiler; bazı doğu kiliselerinin din kitapları Süryanice ve Kiptice olarak kaldı; İbranice ve Aramice Yahudiler için ibadet ve dinsel öğreti dili oldu[233].

Bu açıdan İslam tarihinin ilk dönemlerinden itibaren, iç içe geçmiş iki sürecin başladığı görülür. İnsanın kendisiyle ilgili güdülerinin ve dünyasal zevklerinin sadeleştirilmesini ve bunlardan feragat edilmesini amaçlayan bir dindarlık ya da ibadet hareketi, bir de Kur'an'ın anlamı üzerinde düşünme hareketi vardı. Her iki hareket de Hicaz'dan çok Suriye ve Irak'tan çıktı ve bunların, Müslümanların yaşamakta oldukları dünyada o sırada varolan düşün ve ahlakî eylem kalıplarmdan kaynaklanması doğaldı. İslam dinini benimseyenler bu dine kendi tarzlarını getirmişlerdi; hala Müslüman'dan çok Hıristiyanların ve Yahudilerin bulunduğu bir ortamda yaşıyorlardı. Bu dönem Doğu Hıristiyan manastır hayatının ve dervişlik düşünce ve pratiğinin son büyük çağıydı. Peygamber, ilkesel olarak, manastır hayatını menetmişti[234]. Sufi düşüncesi içinde, Doğu Hıristiyanlığının manastır hayatından kaynaklanmış olması, İslam toplulukları içinde olan Melametiler bu eğilimden etkilenmişti[235]. Bu eğilimde başkalarının ayıplayacağı işler yaparak kişinin kendisini alçaltma arzusu, kişinin öz-saygısmın bir tür ezaya tabi tutma prensip edinilmiştir[236].

İlk kuşak Müslüman yönetimi sırasında Grekçe'den Süryanice'ye ve Arapça'ya çeviri yapmak gerekli değildi, çünkü bu geleneği taşıyan kişilerin çoğu hala Hıristiyan, Yahudi ya da Zerdüşti idiler ve din değiştirmiş olsalar bile düşünce dillerini koruyorlardı ya da en azından bu dilleri bilenlerle temas halindeydiler. Arap hakim grubu onların hangi konuları inceledikleriyle pek ilgilenmemiş ya da nadiren ilgilenmiş olmalılar. Çünkü Arap dili, bilim ve felsefe kavramlarını tam olarak ifade

---

[232] Suat Yıldırım, s. 72-73,160; Mehmet Aydın, s. 343-344.

[233] Kürşat Demirci, s. 332-334; Albert Hourani, s. 74.

[234] Albert Hourani, s. 102.

[235] Melamilik için bkz. Abdulbaki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul 1992; Albert Hourani, s. 105.

[236] Albert Hourani, s. 105.

etme kapasitesine henüz sahip değildi. İkinci İslam yüzyılın son döneminden dördüncü İslam yüzyılına kadar geçen süre içinde (sekizinci yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar) çeviri faaliyeti etkin bir biçimde sürdürüldü. Bu konuda nadiren bazı Abbasi halifelerinin teşviki de görüldü. Bu faaliyet genellikle, birinci kültür dili Süryanice olan ve Süryanice'den de Arapça'ya çeviri yapan Hıristiyanlar tarafından sürdürüldü. Ancak Grekçe'den Arapça'ya bazı çeviri çalışmaları da yapıldı. Bu çalışmaların önemli bir parçası Arap dilinin kaynaklarını, sözlüğünü ve deyimlerini çoğaltmak ve bu dili çağın entelektüel hayatı için yeterli bir araç haline getirmekti. Burada çevirmenlerin en büyüğü olan Huneyn İbn İshak (808-73) önemli bir rol oynadı.

Sonuçta zamanın Grek kültürünün tamamı, okullarda yaşatılan biçimiyle, bu genişleyen dil içinde özümlendi. Bazı bakımlardan bu daralan bir kültürdü. Retorik, Şiir, drama ve tarih artık öğretilmiyor ya da pek incelenmiyordu. Benzer araştırmalar, felsefeyi (Aristoteles'in felsefesi, Platon'un bazı diyalogları, bazı Yeni Platoncu çalışmalar); tıp, pozitif bilimler, matematik ve astronomi; gizemsel bilimler, astroloji, simya ve büyü gibi konuları kapsıyordu. Felsefe, bilim ve gizem araştırmaları şimdiki gibi açık biçimde ayırt edilmiyordu. "Bilimsel" kabul edilenlerin sınırları zaman zaman değişmiştir. Evrenin niteliği hakkında bilinenlerle, doğanın insan hayatını düzenlediği ve ayın ötesindeki semavi güçlerin dünyada olup bitenleri denetlediği inancıyla ve bu güçleri anlama ve onları kullanma çabasıyla tamamen tutarlı idi[237]. Müslüman yönetimindeki Suriye'de aynı şekilde Irak ve Mısır'da yaşayan Hıristiyanlar için bir açıklama yapmak gerekir. Özellikle Bölgedeki Hıristiyanlar Arap fethinden sonra Irak ve İran'da Zerdüştlerin hızlı bir şekilde kaybolmalarının aksine Hıristiyanlık kendi durumunu korumuştur[238]. İran ve Irak'ta Zerdüştlük dinini benimseyen Sasani İmparatorluğun ortadan kalkmasıyla, büyük bir Zerdüşt kitlesi manidar bir şekilde İmparatorluğun tahrip oluşu ile Zerdüştler dinlerini bıraktılar. Bölgede Hıristiyanlığın durumu tamamen farklıdır. VII. yüzyıldan sonra Bizans'tan arta kalan büyük bir Hıristiyan kitlesi İslam hakimiyetinde Hıristiyanlığın saygınlığım sürdürmeye hizmet ettiler. Bu, Bizans Anadolu sınırından karşısına kadar uzanan Suriye'deki durumunu göstermekte idi. Suriye'de, üstelik Emevi halifelerinin çoğu, Hıristiyanları desteklemek noktasında oldular. Hıristiyanlar kayda değer bir şekilde devlet hamisi yöneticileri olarak yüksek memurluklara atandılar veya Halifeler tahta oturduklarında huzurlarında yapılan tartışmalar için farklı mezhepteki Hıristiyanları davet etmekle, onları özel bir konuma getirdiler.

---

[237] Albert Hourani, s. 106; Suat Yıldırım, s. 80.

[238] Kamal S. Salibi, s. 27.

Gerçekten, Ortodoks dinî bakış açısından Hıristiyanları üzerinden Arap fethinin etkileri kötü değildi. Fetihten önce Bizans yönetimine karşı olan Suriyelileri büyük bir sayıda heterodoksa dönmüşlerdi. Bizans'ın gitmesiyle Bizans ortodoksi'sinden etkilenmeme doğal bir şekilde azaldı. Önceki Hıristiyan İmparatorluk yetkileri ve teolojisi vergi koymuş oldukları için aktif bir muhalefeti bölgede yükselttiler. Bir sonuç olarak Bizans ortodoksi'nin taraftarları olan Melkit kilisesi Yakubilere karşı onun yerini almada etkili oldu ve bu vasıtasıyla Suriye Kilisesinin liderliğini kabul etmeyi başardılar[239]. Yakubi kilisesi bununla birlikte ne kayboldular ne de diğer Hıristiyan heterodoksisinde tamamen yok oldular. VII. yüzyılın sonuyla yeni bir Hıristiyan mezhebi-Marunîler-dağlarda ve Orontes vadisinde ayrı bir topluluk olarak organize oldular[240]. Marunî kilisesi Müslümanların fetihten sonra Suriye varlığını sürdüren bir Hıristiyan kitlesi olarak bilinir[241]. V. yüzyıldan itibaren Deyr Marun (veya Dar Marun) manastırı Suriye kuzeyinde, Hama ve Şayzer yakınlarında, Orontes'in orta bölgesinde köylü fellahların önde gelen dinî bir merkezi olmuştu. Deyr Marun bu yüzyılın başında ölen Marun diye isimlendirilen yerel bir efendinin öğrencilerince kuruldu. Ortodoks Melkitleri olan Dayr Marun'un rahipleri teolojik uzlaşmaları ile Bizans Ortodoksisi bastırılma girişi olduğu zaman olan Heraklius'un krallığı döneminde uzlaşma kabul edildi. Bizans Ortodoksları iddia ettiler ki Hz. İsa hem Tanrı hem de insan idi. Bu yüzden iki tabiat biri diğerinden ayırt edilemeyenin kişiliğinde yakın bir şekilde birleştirilmiştir. Yakubiler iddia ettiler ki Hz İsa Tanrı idi, insan oldu. Hz İsa için önerilen Ortodokslar için sapkınlık idi. Temelde sadece bir Tanrı tabiatı onun insanlık tabiatı sadece bir şekildir[242].

638 kadar Hz İsa için önerilen 638'e kadar tamamen formülleştirilemeyen Heraklius tarafından önerilen uzlaşma ortodoksların inandığı gibi iki tabiath idi. Fakat bunlar sadece bir enerji ve bir irade ürettiği için çürütüldü. Bu monotehist formül, 680'e kadar Bizans Devleti tarafından müstehzi bir şekilde devam edilmesine ve resmi şekilde olmasına rağmen sadece Yakubilerce reddedilmedi. Aynı zamanda teolojiye tabi politik beklentileri olan Ortodokslar tarafından da reddedildi. 638'de Müslüman yönetimine geçen Suriye ve Mısır için pratik değeri olan Uzlaşma çok geç geldi. 680'le formül Ortodokslar içinde o kadar çok ihtilafa sebep oldu ki bir özel konsül formülü bir sapkınlık olarak değerlendirerek İstanbul da yapıldı. Deyr Marun rahipleri Melkit Kilisesinde çıkan ve ayrı bir şekilde organize

---

[239] W. Barthold, s. 11; Philip K. Hitti, s. 523.

[240] Philip K. Hitti, s. 521.

[241] Kamal S. Salibi, s. 28.

[242] W. Barthold, *İslam Medeniyeti*, Ankara 19040, s. 11.

olmuş olan Konsül'ün kararlarını reddettiler. 680'den sonra Melkitlerle ayrılmaya sebep olan Antakya'nın papahğı için kendi patriğini seçmek zorunda oldukları için Suriye papahğı için başarılı bir mücadele oldu. Suriye papahğı (Patrikliği) dışında, Kudüs'te de bir patriklik vardı. Bu patriklik Antioch (Antakya) kadar asla önemli olmamıştır[243]. Her ne durumda olursa olsun Marunîler Suriye Hıristiyan toplumu içinde hızlı bir şekilde geliştiler. Uzun bir zaman önce Orontes vadisini terk etmeye ve ekseriyetle Lübnan dağlarında yoğunlaşmaya başladılar. Müslüman devletinin bedevi saldırılarında çöl sınırındaki kırsal sahaları koruma başarısızlığı bu göçmenleri cesaretlendirmede tek faktör olduğunda şüphe yoktur. Marunîler Suriye'de ve başka yerlerde ekseriyetle Lübnan dağlarında Sannir, Hıms ve ona bağlı Hama, Şayzer ve Ma'arrad el-Numan gibi kasalarda bulunur. Hama ve Şayzer'ın batısında etkileyici büyüklükteki manastırlarda otururlardı. Bölge çevresindeki rahipler için üç yüzden daha fazla kulübeler kullanılırdı. Çevrede altın, gümüş kapları ve değerli taşlarla doludur. Bu Manastır bununla birlikte sürekli Bedevi akınlarınm ve yöneticilerin (otoritelerin) ihmallerinin bir sonucu olarak harekete onun çevresindeki keşiş kulübelerine akınlar başarısız oldu. Manastır Antakya ve Hıms nehri olan Orontes yakınlarına yerleştirilmiştir. Bununla birlikte Melkitler, Nesturiler ve Yakubiler hem eskide hem de son zamanlarda bir çok kitaplar yazdılar.

Melkitlere, Yakubilere ve Marunîlere benzemeyen Nesturiler Suriye dışında bulunmadılar, fakat Irak ve daha batıdaki bölgelerinde oturmakta idiler. Onların inançları 431'de genelde kabul edilmeyen bir yorum olan Hz İsa'nın insanlığı ve ilahlılığı arasındaki ayrımı ifade eden de Epheisus'nın konsülü tarafından yorumlanıldı[244]. VII. yüzyılın sonlarında Marunî Kilisesinin çıkışı, şehirli papazların kontrolüne karşı köylü Suriyeli Hıristiyanların bir isyanı olarak görülebilir. Bizans yönetimi altında böyle bir köylü rahipler ve köylülerin isyanı hemen hemen hiç başarılı olmadı. Devletçe desteklenen Melkit kilisesi devletin yöneticileri ve ordusu, Marunîleri ezmek için etkili bir şekilde onları kullandılar. Müslüman yönetimi altında durum farklı oldu. Çünkü Melkit kilisesine devlet desteği yoktu. Üstelik Arap fetihlerinin ardmdan eski bir çok Suriye kentleri ve kasabalarının çürümeye yüz tutması kent papazlığından ayrı kırsalda merkezileşen bir kilisenin ortaya çıkması için yolu kolaylaştırdı[245]. İlk dönem Marunîleri, kırsaldaki sade toplum için onların kökeni

[243] Mehmet Aydın, s. 355; Kamal S. Salibi, s. 29.

[244] el-Mes'udî, *el-Tenbih ve'l-İsraf*, Bağdat 1938, s. 131-132; Philip K. Hitti, s. 521-523.

[245] Kamal S. Salibi, s. 27-31; Mehmet Aydın, s. 355.

yansıtmada yeterli olamayan Melkitler ve Yakubilerin öncülüğündeki kentli literatürle karşılaştığında küçük bir literatür ürettiler[246].

Hıristiyan Şark'taki bölünme ve tartışmalar İslam dünyasındaki fikir karakterlerine de tesir etmiştir. Bu gruplar arasındaki felsefi ve teolojik tartışmalar İslam dünyasındaki heterodoks gruplarına da tesir etmiştir[247]. Hıristiyan toplumundaki bu ayrışma ve tartışmalar, İslam toplumunun bölgeye hakim olmasıyla İslam toplumundaki şehirli, taşralı yapıda etkili olmuştur. İsma'ilî düşünce tarzının şehirlerde, Karmatî düşünce tarzının ise taşrada etkisini göstermesi ve buna paralel olarak doktrinlerini de bu yapının üzerine oturtmuşlardır. Aslında bölgedeki Hıristiyan ve Müslüman topluluklarındaki bu ayrımınm temelinde coğrafyamn toplum üzerindeki etkisi bir sonucu olmalıdır.

[246] Mehmet Aydın, s. 354-355; Kamal S. Salibi, s. 31.

[247] W. Barthold, s. 9-13.

İKİNCİ BÖLÜM

KARMATÎ HAREKETİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE SEBEPLERİ

A. Kavramsal-Tarihsel Analiz

Karmatî veya çoğul olarak Karamita, İsma'ilîyye'nin dallarından birine verilen isimdir. Bu kavram Kufe'nin Sevad'ında bir İsma'ilî lider olan Hamdan Karmat'ın taraftarlarma verildi. Karmat, Hamdan'ın lakabı idi[1]. Karmat kelimesinin kökeniyle ilgili bilgiler kaynaklarda değişik manalar içermektedir. Onun kaynağı hakkında tarihçiler, mezhep tarihçileri, herezioğrafiler (milel ve nihaller) ve coğrafyacılar arasında bitmez tükenmez tartışmalar yapılmıştır. Kaynaklarımızda kısa bacaklı, kırmızı gözlü veya kırmızı derili adam, hatta Hamdan'a ait bir buffalo'nun adı olarak değişik şekillerde açıklanır[2].

Karmat'ın asıl adı Aş'as oğlu Hamdan'dır. Kendisi ve ayakları kısa olması dolayısıyla adımlarını sık attığından ona Karmat lakabı verilmiştir[3]. Karmatî kelimesi Aramî dilinde "Gizli Öğretmen" manasına gelmektedir[4]. İbn Esir, Kufe'li köylü Hamdan'ın kan kırmızı gözlere sahip olduğundan kendisine Kermite lakabı verilmiş olduğunu belirtir. Kermite, Nebati dilinde kırmızı göz anlamına gelir[5]. Bağdadî,

---

[1] S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilism*, Leiden 1983, s. 294-296; İsmail K. Poonawala, "Qaramatah" *ER.*, XII, Newyork 1987, s. 126; W. Madelung, "İbahi" *EI²*., III, s. 660; a.mlf., "Hamdan Karmat", *EI²*, III, Leiden 1971, s. 123-124; De Lacy O'leary, *A Short History of the Fatımîd Khalıhate*, Delhi 1987, s. 39-40.

[2] Taberî, III, s. 2125; İbn el Adim, *Buğyetu'l Taleb*, ed. S. Zekkar, Beyrut 1982, s. 71; el Nuveyrî, *Nihayet*, M.S., XXIII, s. 209; Muhammed b. Malik el Hammadî, *Esrar ül Batıniyye*, ed. S. Zekkar, Beyrut 1971, s. 212; Gazalî, *Fedâîlu'l Batiniyye* ed. A. Bedevî, Kuveyt trz., s. 11-14; İbn el Cevzî, *el-Muntazam* ed. Muhammed el Sabbağ, Beyrut 1977, s. 38-47; Feriza Akbar, "Secular Roots Religious Dissidence in Early İslam: the Case of Qaramita of Sawad Al-Kufe" , *Journal İnstitute of Muslim Minority Affairs*, vol. 12:2, London 1991, s. 380.

[3] Bağdâdî, s. 221; İ. Agah Çubukçu, s. 34; Hammadî, s. 37; İbn Nedim, s.. 279; Mehmed Şerafeddin, "Karamita ve Sinan Reşididdin", *DİFM.*, İstanbul 1928, s. 26-80; Eş'arî, I, s. 98.

[4] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, çev. S. Tuğ, İstanbul 1990, s. 685; ....., "Karmatîler" XXI, *TA.*, Ankara 1974, s. 351.

[5] İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, VII, (çev. A. Ağırakça), İstanbul 1987, s. 372.

Hamdan Karmat yazısını yengeç gibi karmakarışık yazdığı için bu lakabın verildiğini belirtir[6].

Arap ve Avrupalı modern tarihçiler de Karmat kelimesinin kaynağı için değişik anlamlar vermişlerdir. Massignon, bu kelimenin Vasıt'ın yerel Aramî diyalektinden almış olduğunu iddia eder[7]. İvanow ise, bu kelimenin kökenini Aşağı Mezopotamya'da aramaktadır. Bu bölgede Karmitha veya Karmutha olarak kullanıldığını belirtirler. Kelime tarım işçisi veya basit bir köylüyü ifade eder[8]. De Goeje, kelimenin başlangıçta Kermitha olarak kullanıldığını daha sonra yumuşatılarak Karmath olarak telaffuz edildiğini belirtir[9]. Güvenilir dilbilimci İbn Ma'zur, çoğul olan Karamita ile tekil Karmatî kelimelerinin aynı olduğunu ve farklı bir ırk olduğunu vurgulayacak kadar genişletir[10]. 255 yılında Nubialar ve Faratiyyeler ile birlikte bir zenci isyamnı destekleyen bir grup olarak Karmatîyyun ismini kaynaklarda görmekteyiz[11]. Bu düşünceyi hem Karmatîyyun hem de Nubialar Sudan'dan gruplar olarak düşünen Makdisî, bu düşünceyi daha ileri bir noktaya götürür[12]. Bu manalar üzerine odaklanan Shaban, Karmata'nın bir ırk olduğunu ifade eder. Shaban, Karmatîleri, Çad ve Trablusşam arasmda en kısa kuzey-güney kervan yolundaki orta yol, eski Libya limanı Garama ile ilişkilendirir[13]. Shaban, Batı ile Doğu Afrika'yı birbirine bağlayan değişik ticaret yollarını tanımlar. Daha sonra da Kızıldeniz'den Arabistan'a ve Körfez Garama'yı Karmatî ile ilişkilendirmeye devam eder. Shaban, Arap ticaretinin gelişmiş olduğu yerlerdeki sakinleriyle ilişki kurar. Ona göre, Afrika'nm doğu kıyısında Kızıl denizin doğusunda çok önemli bir liman olan ve Cidde'ye paralel olarak Ayd Hab gibi inşaat merkezleri inşa edilerek birçok tüccarlar oraya yerleştiler ve nüfusun önemli bölümünü oluşturdular[14]. İlk açıklama olarak Shaban, Afrika hakkındaki bilgisi ve körfeze yerleşenler rivayeti açık değildir. İkinci açıklama olarak zenci isyanıyla bağlantılı bahsedilen Nubialar ve Zaghavalar ile ilişkilidir. Afrika kökenli bu insanlar ticaret için bu sahadan gelmiş olabilirler. Daha sonra Afrika ticaretinden daha fazla faydalanmak için Körfeze gelmişlerdir. Shaban,

---

[6] Bağdâdî, s. 222.

[7] L. Massignon, "Karmatîans", *EI²*., VI, Leiden 1927, s. 267.

[8] W. Iwanow, *The İsma'ilî Tradition Concerning The Rise of The Fatımîds*, Oxfords University Press, 1942, s. 68-69; Faiza Akbar, s. 380.

[9] De Geoje, "Les Carmathes Du Bahraın Et Les Fatımıdes", *JA*., Tom., V, 1896, s. 18.

[10] İbn Manzur, *Lisan rl Arap*, III, Beyrut 1968, s. 377.

[11] Taberî, III, s. 1756-1757.

[12] Makdisî, *Ahsan El-Takasim*, I, s. 241.

[13] Shaban, *İslamic History*, II, s. 102, 130.

[14] Shaban, s. 106-107.

Nubianlar ve Zaghavalara benzeyen Afrika'dan insanların Karmatî olduğunu düşünür ve onları Garama ile ilişkilendirir. Özellikle bu bölgedeki ve Bahreyn'deki Karmatîler'in, zenci isyanının kalıntıları olduğu kesindir[15]. Ayrıca Karmatîler veya Karamita kelimesinin Arapça kaynaklı bir kelime olduğunu da belirtmiştir[16]. Görüldüğü gibi Karmatî kelimesinin kökeni ile ilgili değerlendirmeler farklıdır. Bu değerlendirmelerin birçoğunun doğruluk payı vardır. Çünkü Karmatî hareketine katılan gruplar homojen bir yapı içermemektedir. Karmatî daîleri merkezi idareden memnun olmayan bütün grupları saflarına çekmek istemiş olmaları hareketin tabanın farklı unsurlara dayanmasına neden olmuştur. Karmatî kavramını ve Karmatîlere katılan grupları bire indirmek ve yalnızca bir bölgeye veya bir gruba odaklamak Karmatîlerin yayılma politikalarıyla da örtüşmemektedir. Karmatî kelimesinin dar manada, bir isim olarak zenci kölelerin isyanından sonra 264/877'den itibaren Aşağı Mezopotamya'da esrara müptela olan bir nevi iştirakiyye esasına göre teşekkül eden asi Arap ve Nabatî topluluklarına verilmekteydi.

Son dönem İsma'ilî araştırmacılarından Farhad Daftary ise, Karmatî kavramının Abdullah el-Mehdi'nin imamlık iddiası ile ortaya çıkmasından sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre, İsma'ilî hareketi 286/899'da büyük bir ayrılıkla bölünmüştür. Hareketin merkezi lideri ve Fatımî devletinin kurucusu olarak kabul edilen Abdullah el-Mehdi'nin kendisinin Muhammed b. İsmail'den sonra İsma'ilî hareketinin gerçek lideri olduğu iddiasıyla bölünmüştür. İmamlık öğretisindeki bu reform girişimini kabul eden İsma'ilîler, Fatımî İsma'ilîleri; kabul etmeyen Irak'taki İsma'ilî daî olan Hamdan Karmat'ın taraftarları ise Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Karmatîler Abdullah el-Mehdi'nin açıklamalarını reddettiler ve Muhammed b. İsmail'in mehdiliği inancını sürdürdüler. Bundan böyle, Karmatî terimi Abdullah el-Mehdi'nin ve atalarının ve Fatımî hanedanlığındaki taraftarların imamlığını kabul etmeyen muhalif İsma'ilîler için kullandı. Başlangıçta Bahreyn, Irak, Suriye, Horasan ve Semerkant bölgesinde oturan İsma'ilîler Karmatî grubu içinde değerlendirilmektedir[17]. Geniş manada ise, Karmat tabiri IX-XII. asırlar arasında İslam alemini sarsan eşitlik esasına dayanan geniş bir içtimaî ıslahat ve adalet hare-

---

[15] Shaban, s. 130; F. Akbar, s. 381.

[16] İ. Netton, "Carmathians" *Encyclopedia of Arabic Literature*, I, London 1998, s. 170-171.

[17] Wilferd Madelung, "Das Imamat en der frühen ismailitische Lehre" *Der Islam*, 37, 1967, s. 43-65, 69; Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Isma'lî Movement" Stıdia Islamica 77, 1993, s.123-129; a.mlf., "The Medieval Isma'ilîs of Oranian Lands", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosword, II, The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Brill: Leiden Boston, Koln 2000, s. 45-46, a.mlf., *The Assassın Legends Myths of the Isma'ilis*, London-New York, 1994, s. 18.

ketini ifade eder[18]. Karmatîlerin Zenci isyanıyla bağlantılarının olduğu kesindir. Zenci isyanının bastırılmasından sonra ve Mu'tedid'in halifeliği döneminde Kufe Sevad'ında idareciler, Karmatî hareketi hakkında bilgi edinmek istemiş olmasına rağmen hareketin bu dönemden önce başlamış olduğu muhakkaktır. Kaynaklarımızda, 269/882 yılında Ahmed el-Tai tarafından bozguna uğratılan, bütün malları ve toprakları alınan el-Heysem el-İcli'yi Karmatî faaliyetlerinin tehlikesinin farkına varan ilk kişi olarak görmekteyiz. Karmatîlerin tehlikesinin farkına varan el-Heysem, Karmatî liderini tutuklar. Fakat Karmatî lideri gizemli bir şekilde kaçmayı başarır[19]. Bu rivayet 270/883'te Zencilerin liderinin ölümünden önce Kufe Sevadındaki ordularda birçok taraftarı olan Karmatî hareketi ve liderinin olduğunu çıkarabiliriz. Bu rivayete göre Karmat, merkezi hükümete karşı Zenci isyanına katılmak istemişti. Fakat zenci lideri ile bir anlaşmaya varamadıkları için isyana katılmadılar[20].

Buna göre, Karmatî hareketi ya Zenci isyanıyla çağdaştır, ya da zenci isyanı öncesi köklerinin olduğu da ihtimal dahilindedir. Ama şu da bir gerçektir ki, Karmatîler, zenci isyanına hareket olarak ittifak kurmak istemişlerdir. İki grup arasında antlaşma olmayınca muhtemelen bireysel olarak bazı Karmatî mensupları zenci isyanını desteklemiştir. Kaynaklarda belirtilen iki hareketin ittifak yapma teşebbüslerinin olduğu, her iki hareketin de temel hedefi merkezi hükümeti yıkmak olmasına karşın, çok farklı yollarla bunu gerçekleştirmeye çalıştırmışlardır. Bu farklılıkları destekleyicilerin mahiyetinde, organizasyonunda ve ideolojisinde görmek mümkündür. Zenci isyanlarının sebebi ticaret idi. Onlar, Basra'nın ticaret zenginliğine dayanmıştı[21]. Bu destek iyi organize olmuş bir ordu ve donanmaya müsaade etti. Bu da merkezi hükümetin askeri güçlerine karşı yaklaşık 15 yıl koyabilecek gücü sağlamış oldu. Halbuki ilk dönem Karmatî hareketinin ise, ticaret ile ilgisi olmamıştır. Zaten hareketin başlamış olduğu muhit olan Kufe Sevad'ı kırsal bir bölge idi. Bu nedenle Karmatîler'e katılanlar daha çok ziraat ile uğraşan köylüler idi. Zaten Karmatî hareketini yaygınlaştıran daîler bu bölge köylülerinin torunları idiler. Karmatî hareketini destekleyicileri arasmda Sudan veya zencilerin olduğu görüşü tam olarak benimsenmeyeceği ortaya çıkmış olmaktadır. Bu gruplardan da bir kısım insanlar Karmatî hareketini desteklememiş olabilirler. Ancak Karmatî hareketi bölgedeki bazı Arap kabileleri arasında da destek bulmuştur. Amir b. Sa'sa

---

[18] L. Massignon, "Karmatîller" *İA.*, V, İstanbul 1982, s. 353.

[19] Taberi, III, s. 2126; Sabit, s. 9.

[20] Sabit, s. 12; Taberî, III, s. 2130; Faiza Akbar, s. 381.

[21] Taberî, III, s. 1783, 1835.

federasyonundan Benu Ukayl'ın Benu Karmat ismini gösteren önemli bir rivayet vardır[22]. Aslında Benu Ukayl aşiretinin Karmatî hareketinin ilk görüldüğü Kufe Sevadında rolü açık değildir. Fakat Bahreyn'deki Karmatî hareketini oluşturan güçte çabası vardır. Hatta Karmatî hareketinin ordusunu kumanda eden Beni Ukaylîler olmuştur. Makrizi'ye göre, Hamdan Karmat'ın ana desteği Kufe Sevadında oturan farklı Arap kabilelerinden gelmiştir. Makrizi bir adım daha ileri giderek Hamdan b. el-Aş'as'ın da bu Arap kabilesinde olduğunu belirtir[23].

B. Karmatî Hareketinin Önceki Akımlarla Bağlantısı

İslam toplumunda, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Ali'nin meşru halife olarak kabul edilmesini hareket noktası addeden, birbirinden çok farklı İslami mezheplerin büyük bir zümresi için kullamlan müşterek bir isim olarak Şia kavramı kullamlmaya başlanmıştır[24]. Şiî müellifleri, Şia'yı Hz. Peygamber döneminde vucud bulmuş bir fırka olduğu intibamı uyandırmak istemelerine rağmen, Şiîlik; Hz. Peygamber dönemi şöyle dursun Hz. Ali'nin ve hatta oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin zamanında bir fırka haline gelmiş değildir[25]. Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi toplum üzerinde sadece maddi sonuçlar vermemiş, aynı zamanda hatıralar yoluyla insanlar üzerinde psikolojik tesirler bırakmıştır[26]. Şiîliğin üzerine oturduğu zemin de zamanla değişmiştir. Başlangıçta Arap zemine oturmuş sosyal taban olarak eşraf; daha sonra Mevalî harekete sokulmuştur. Halk tabakaları ile bağlantı kurulduktan sonra Şia yavaş yavaş Arap zemininden kaymıştır. Şia'nın yapı itibariyle şekil değiştirmesi[27] farklı coğrafyalar ve toplumlarda değişik şekillerde tezahür etmesine neden olmuştur. Bu farklı tezahürlerin içeriğine baktığımız-

---

[22] İbn el Adim, s. 71; Makrizi, *Kitab al-Mukaffa*, ed. Zekkar Ahbarü'l Karamita, Damascus, 1980, s. 407.

[23] Makrizi, *İttiaz*, I, s. 156.

[24] İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 107; Şehristanî, *el Mile'l ve'n Nihal*, I, Mısır 1317-1320, s. 195; İ. Agah Çubukçu, *Gazzali ve Batınilik*, Ankara 1944, s. 29; R. Strothman, "Şia", *İA*, II, s. 502; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi Siyasi ve Dinî*, Kahire 1322, s. 79; M. Şerafeddin, "Şia" *DİFM.*, S. 14, Şubat 1960, s. 17; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Shia*, Kum 1989, s. 39, Wilferd Mandelung, "Shıism", *ER.*, XIII, Newyork 1987, s. 242.

[25] E. Ruhi Fığlalı, "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 35.

[26] İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, s. 69.

[27] İsmail Aka, s. 69-70.

da temel inanışlardaki ihtilaf Şia'mn zamanla fırkalara ve şubelere ayrılmasına neden olmuştur[28]. Konumuz olan Karmatîliğin Şia ile ilişkisinin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Karmatîliğin bağlantılı olduğu Batıniyye veya İsma'ilîyye fırkasının da Şianın çizgisinde olduğu unutulmamalıdır. Karmatîlerin ortaya çıkışmdan önce Ortadoğu'da Şiî mezhepler farklı ve çok sayıda idi. Bu gruplar merkezi hükümete muhalefetten ve imamın Peygamber ailesinden seçilmesinin zorunluluğunu ifade ettiler. Özellikle nassların zahiri manalarını kabul etmeyen gerçek anlamlarını ancak Tanrı ile ilişki kurabilen "masum imamın bilebileceği" temel görüşünü savunan fırkalara ad olarak Batıniyye denilmiştir.[29] Bu adla anılan hareketler İslam dünyasını yalmzca fikirleri ile meşgul etmediler aynı zamanda terörist faaliyetleriyle halkı bezdirdiler.

a.Hattabiyye

Hamdan'ın hareketinden önce ve sırasında birçok değişik Şiî mezhebi vardı. Bu gruplar merkezi hükümete muhalefetten ve imamın Peygamber ailesinden seçilmesinin zorunluluğuna inanmışlardı. Bu dan birisi de Hattabiyye'dir. Sünni ve on iki imamcı Şiî kaynakları ilk Batınî (esoterik) hareketini başlatan ve İsma'ilî inancın kurucularından biri olarak Ebu'l Hattab'm ismini vermektedirler. Bu açıdan isma'ilî öğreti ile Ebu'l Hattab'ın öğretmiş olduğu doktrin arasında benzerlikler vardır. Fakat sadece aşamalarında bir sınırlama vardır. Kurucusu olan Ebu'l Hattab, Muhammed b. Ebu Zeyneb Miklas el-Esedî el Kufi el-Ecda[30] olarak bilinir ve Ebu İsmail olarak da anılmaktadır. Beni Esed kabilesinin azatlı bir mevlası olup[31] Kufe'de yetişmiş ve faaliyetlerini de burada sürdürmüştür. Ebu'l Hattab'ın Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Saddık'la iyi münasebetler kurduğu, Cafer es-Sıddık'ın vasisi sıfatıyla ondan İsm-i Azam'ı öğrendiğini iddia eden, daha sonra Horasan'da Ebu Müslim-i Horasanî tarafından öldürülen Abdullah b. Muaviye'nin Kufe'ye dönen taraftarlarını (Cenahiyye) kendi başkanhğında toplatarak, diğer taraftarlarıyla birlikte yeni bir gali fırka örgütledi[32]. Hattabiye fırkasının tarihi ilgili bilgiler, Vali İsa b. Musa'nın, Abbasî halifesi Mansur'a durumu bildir-

---

[28] Avni İlhan, "Batıniyye", *DİA,* V, s. 190-194; Ahmet Ateş, "Batıniyye", *İA,* II, s. 339-342.

[29] İ. Agah Çubukçu, *Gazzalî ve Batınîlik,* s. 29.

[30] Sa'd b. Abdullah el Kummî, *el Makalat ve'l Fırak,* ed. M. Mashkur, Tahran 1963, s. 51; Eş'arî, *Makalat al İslamiyyun,* s. 76; el Şehristanî, *el Milel ve'n-Nihal,* II, s. 15; C. Rentz, "Khattabiyya", *E.R.,* IV, s. 1132; Hasan Onat, "Hattabiyye" *DİA,* XVI, s. 492; D.S. Margoliouth, "Hattabiyya", *İA,* V, Eşkişehir, 1997, s. 373.

[31] Nevbahti, *Fırakı'ş Şia, s.* 37, 57-60; Eş'arî, s. 10; Bağdâdî, s. 218.

[32] Hasan Onat, "Hattabiyye", *DİA.,* XVI, s. 492.

mesi üzerine başlar. Bu aşamadan sonra Kufe valisi İsa b. Musa tarafından, izlenilmiş ve yenilgiye uğratılmışlardı[33].

Abbasi yönetimi, Ebu'l Hattab'ın mensupları üzerine bir kuvvet gönderdi. Buna karşı kendi taraftarlarını muharebe düzenine koyan Ebu'l Hattab taş ve sopalarla ok yerine kullandıkları kamışlarla mağlup edeceklerini, muhaliflerinin silahlarının kendilerine zarar vermeyeceğini iddia ederek mensuplarına cesaret vermeye çalıştı. Fakat taraftarları mağlup olmaya başlayınca daha önce Allah'ın kendisine öyle bildirdiğini, bu durumun ona yeni malum olduğunu söyleyip Muhtar es-Sakafî'den sonra "beda"[34] görüşünü ileri süren ikinci kişi oldu. Ebu'l Hattab önde gelen mensuplarıyla birlikte 138/755 veya 143/ 760 yılında Fırat nehri üzerindeki Dârü'r rızk denilen yerde öldürüldü ve başları kesilerek Bağdat'a gönderildi; cesetleri bir süre asılıp teşhir edildikten sonra topluca yakıldı[35]. Hattabiyye taraftarlarının çoğu Kufe'de eğitilmiştir. Kufe'de taraftarlarından yetmiş kadarı Kufe çevresinde Vali İsa b. Musa'nın emriyle öldürülmüştür[36]. Hattabiyye görüşleri itibariyle Ebu Hattab'tan sonra gelen siyasi ve fikri akımları etkilemiştir. Özellikle Karmatîler bu akımdan etkilenmiştir. Hattabiyye'nin akidelerine dair pek az bilgi vardır ve bunları da ihtiyatla kabul etmek gerekir. En çarpıcı fikirleri, Hz. Peygamber'in Gadır Hum gününde uhdesindeki risalet vazifesini Ali'ye devrettiğini iddia etmeleridir[37]. Bu düşünce tarzı daha sonraki İsma'ilî inancın temelini oluşturmuştur. Ebu'l Hattab Cafer es-Sadık'ın koruyucu temsilcisi ve kendisinden imameti devralacak vasisi olarak görülmüştür. Cafer es-Sadık diğerlerinden farklı olmak üzere ona Allah'ın en büyük ismini (İsm-i Azam) öğretmiştir. Bütün imamların peygamber olduğunu iddia etmişlerdir. Ona göre her devirde iki nebi bulunmaktadır. Bunlardan biri konuşan (natik) imam, diğeri ise onun susan (samit) vasisidir. Bu görüş kısmen değiştirilerek Batınî gruplar ve İsma'ilî (Karmatî) gibi akımların da temel prensipleri arasında yer almıştır. Bu nedenle Hattabiyye ile İsma'ilî arasında bir ilişki olduğu

---

[33] I. Friedlaender, s. 68;S. M. Stern, *Studies In Early Isma'ilism*, s. 49; Henry Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, İstanbul 1999, s. 84

[34] "Bedâ" görüşü Tanrının bildiği bir şeyin sonradan aksinin ortaya çıkmasını kabul etmek. A. Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1987, s. 309.

[35] Ebu Halef el Kummî, s. 81-82; Abdurrahman Bedevî, II, s. 51 Hasan Onat, "Hattabiyye", *DİA*, XVI, s. 492.

[36] Kummî, s. 81; Eş'arî, s. 76; Şehristanî, II, s. 13; Faiza Akbar, s. 382.

[37] Kummî, s. 51; el Eşarî, s. 76; W. İvanow, "Brief Survey of the Evolution of İsmailsm", *The İsma'ilî Society*, Series B No: 7, Leiden 1952, s. 30; Abdulbaki Gölpınarlı, *Tarih boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997, s. 40; D.S. Dargollıouth, "Hattabiyye", *İA.*, 5/1, s. 373.

kanaati yaygındır. Bu iki imam arasmda bir kademe mevcut olup natık imam sâmit imamdan üstün olduğu kabul edilmekte idi. Buna göre Muhammed ve Ebu'l Hattab'ın ikisi de natik imamlar olarak sırasıyla samit imamlar olan Ali ve Cafer'den üstündürler. Bir tarafta İmam Hüseyin soyundan gelenlerin hepsi, öte yandan Ebu'l Hattab'ın bütün talebeleri Allah'ın sevdiği seçkin fırka olarak değerlendirilmişlerdi[38]. Ebu'l Hattab imamlık görüşüyle de birtakım farklı düşünceleri ortaya koydular. O, imamlarda ve özellikle Cafer es-Sıddık'ta ilahlık vasfının bulunduğunu iddia etmiştir. Kufe'deki mensuplarını Cafer'e ibadete çağırmıştı. Onlara "*lebbeyk ya Cafer lebbeyk*" diye nida ettiği ifade edilir. Daha sonra Ebu'l Hattab kendisinin ilah olduğunu ilan etti[39]. Bu düşünceden yola çıkarak bütün imamların da ilah olduğuna inandılar[40]. Cafer es-Sadık babası ve dedesi de ilahtır. Onlar Allah'ın oğulları ve sevdikleridir. Allah önce Ali'ye daha sonra sırasıyla Hasan, Hüseyin, Zeyne'l Abidin Muhammed Bakır ve Cafer es-Sadık'a hulul etmiştir. Ebu'l Hattab bu iddiasıyla açık olarak fertlerin ilahlığını ortaya koyan ilk kişidir. Bu iddia Cafer es-Sadık tarafından facirlik ve yalancılıkla vasıflandırılmıştır[41]. Ebu'l Hattab'ın ilâhlığını ilan ederek dinî emir ve yasakları kaldırdığını söyleyerek Hattabiyye mensuplarının tavırları Kufe'deki düzeni bozmuştur. Bu nedenle yukarıda bahsettiğimiz şekliyle vali İsa b. Musa tarafından bastırılmıştır.

Bu davranışları daha da ileri götüren Hattabiye mensupları bütün haramların helal sayılması ve ibahiliğin yayılması, Hattabiyye'nin nihaî hedefi olmuştur. Rivayete göre Hattabiyye mensupları dinî vecibelerin kendilerine ağır geldiğini iddia ederek Ebu'l Hattab'dan hafifletmesini istemişler. O da cemaatini bütün görevlerden muaf tuttu. Bu şekilde namaz, zekat, oruç, hac gibi farzlar terk edilip zina, hırsızlık içki, eşcinsellik ve fırka dışındakilerin aleyhine yalancı şahitlik yapmak gibi haram veya hoş görülmeyen davranışlar helal ve normal tavırlar olarak görülmüştür[42]. Ebu'l Hattab'ın ölümünden sonra Hattabiyye çeşitli fırkalara ayrıldı. Ebu'l Hattab'ın yakın takipçisi Meymun el-Kaddah'ın kurmuş olduğu Meymuniyye fırkası Hattabiye sonrası ortaya çıkan en önemli hareketlerden birisidir. Meymun el-Kaddah Bardaysan'ın[43] fikirlerinden etkilendiği kabul edilmektedir. Meymun

---

[38] Henry Laoust, s. 84.

[39] Hasan Onat, s. 492.

[40] W. Madelung, "Khattabiyya", *EI²*, IV, Leiden 1978, s. 1132.

[41] Nu'man b. Muhammed, *De'amimül İslam*, I, nşr. Asaf Feyzi, Kahire 1985, s. 49-50; Hasan Onat, s. 492.

[42] H. Onat, s. 492.

[43] Bardaysan, II. yüzyılın sonundan daha erken bir tarihte Bardaysan, Urfa'da yaşadı ve burada ders verdi. Büyük bir ihtimalle İS. 154 yılında yada buna yakın yıllarda doğdu. Bardaysan IX.

Kaddah'dan sonra oğlu Abdullah hareketin propagandasını sürdürmüştür[44]. Meymuniyye dışında Hattabiyye'den zaman içinde ayrılarak bağımsız hareket etmeye başlayan başlıca gruplar şunlardır.

b. Beziğiyye Fırkası

Beziğiyye, Cafer Sadık hayatta iken[45] öldürülen ve dokumacılıkla uğraşan Bezig b. Musa'nın taraftarlarına verilen addır. Bezig'in taraftarları Ebu'l Hattab gibi Bezig'in de Cafer es-Sadık tarafından nebi ve resul olarak gönderilmiş olduğuna inamyorlardı. Bezig ve taraftarları Ebu'l Hattab'ın peygamberliğini benimsemiş olmalarına karşın Ebu'l Hattab Bezig'in iddialarını çürüttü[46]. Beziğyye veya Mübeyyize olarak adlandırılan grup uzun bir dönem İran'ın farklı bölgelerinde faaliyetlerini sürdürdü[47].

Beziğiyye taraftarları Beziğ'i natık imam olarak görüyorlardı. Onlara göre her mümin te'vil yapma hakkına ve kendisini vahiy getiren meleklerden üstün kılabilecek ilahi feyizler ilhamlar alma imkanına sahiptir. Allah'a tam bir teslimiyetle iman ettikten sonra ölen bir müminin, seçkin bir topluluğun mensuplarına katıldığı

Abgar olarak tahta gecen olan prensin süt kardeşi idi. Onunla birlikte sarayda büyüdü. Bardaysan'ın Hıristiyanlığa giriş tarihi belli değildir. Ama II. yüzyılın sonlarına doğru, büyük bir ihtimalle 179 ya da 180 yılı olabilir. Fakat Danho/Epifani ve Ewsebiyos, Bardaysan'ın bir dönem sonra heretik olduğunu kaydeder. Bardaysan'ın yaşamının hangi yıllarında (aykırı) heretik bir mezhebin üyesi olduğu kuşkuludur. Kuşkusuz bu dönemde Urfa'da Heretiklerde vardı. Bardaysan diyaloglarında onlara saldırması onun bu dönemine tanıklık etmektedir. Bu diyalogların bazıları, özellikle, Antakya'dan gelen Markioncuları hedef almaktadır. Bardaysan hakkında bkz. Louis Massignon, *Essay on the Orijins of the Techinical Language of Islamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre İndiana, s. 37; Martın B. Dickson, *İntellectual Studies on İslam*, Üniversity of Utah Press, Utah, s. 194-195 ; Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, London, 1902, s. 16; H. J. W. Drijvers, *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden, 1980, s. 9; De Lacy O'leart, *The Syriac Church and Fathers*, London, 1909, s. 38-39; E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç, İstanbul 2002, s. 31; W. Barthold, *İslam Medeniyeti*, Fuad Föprülü, *İzahlar ve Düzeltmeler*, s. 10; K. Bihlenmeyer-H. Tunchle, *I. ve IV. yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Antun Güral, İstanbul, s. 3; Abdullah Ekinci, *III-XII. Yüzyıllar Arasında Urfa ve Çevresinde Dinî ve Fikrî Hayat*, s. 75-76.

[44] Farhad Daftary, *The Assassın Legends Myths of the Isma'ilis*, London New York 1994, s. 25-26.

[45] Cafer es-Sadık hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Galip, s. 118-122.

[46] W. Mandelung, s. 1132; Hasan Onat, s. 494.

[47] Paul E. Walker, "An Isma'ili version of heresiography of the seventy-two erring sect" *Mediaevel Isma'ili History And Thought*, ed., Farhad Daftary, Cambridge University Press 1996, s. 170.

meleküt alemine yükselmiş olacağını iddia ettiler[48]. Beziğiyye veya Mubeyyize'nin fikirleri uzun bir dönemde İran'da etkili oldu.

c. Ümeyriyye

Ümeyr b. Beyan el-İcli taraftarlarına verilen addır. Ümeyriyye ve Ümeyr b. Beyan el-İcli tarafından Beziğiyye'nin ölümsüzlük iddiaları reddedildi[49]. Bununla birlikte Ümeyriyye Beziğiyye gibi Cafer'in ilah olduğunu ve bütün imamların peygamber olduğunu iddia etmişlerdir. Ümeyriyye taraftarları Kufe'de Cafer'e ibadet etmek amacıyla toplandıklarında vali Yezid b. Ömer b. Hubeyre (129-31/747-9) tarafmdan yakalamldı ve öldürüldü[50].

d. Muammeriyye

Mısır satıcısı olan Muammer b. el-Ahmer'ın taraftarlarına verilen addır[51]. Kufeliler, Muammer'ı kendilerine natık imam yaptılar. Bunlara göre Allah'ın vasilerinin kendilerine hulul eden bir nur olduğunu, iddia ettiler. Nur, Abdülmütalib'ten Ebu Talib'e, Muhammed'e, Ali'ye, imamlardan Cafer'e, Ebu'l Hattab'a ve sonuçta Muammer'e geçmiş olduğunu iddia ettiler. Nurun, Cafer es-Sadık ve Ebu'l Hattab'a hulul etmesinden dolayı onların ilahlığa yükseldiklerini, daha sonra bunun Muammer b. Ahmer'e geçmesiyle Cafer ve Ebu'l Hattab'ın melekler arasına katıldığım iddia etmişlerdir. Muammer yeryüzündeki ilah idi. Çünkü O, cennette en büyük İlah'a itaat etti. Muammeriyye dünyanın bir sonunun olduğu yani kıyametin olacağını yalanlamışlardır. Buna paralel olarak yeryüzünde cennet saadetine sahip olunduğunu ve cehennem azabının yer aldığını savundular. Vücutları ile göğe yükseleceklerini iddia ettiler. Aynı zamanda sefahet (libertinizm) eğitimi öngördüler[52]. Bu düşünceden yola çıkarak Allah katındaki her şeyi kulları için yaratmış olduğundan haram-helal diye bir sınırlama getirilmez. Bundan dolayı zina ve hırsızlık gibi haramları içki içmek ve domuz eti, kan, ölmüş hayvanların etini yemek; anne, kız evlat ve kız kardeşle evlenmek hatta erkeklerin birbiriyle evlenmesi meşru kabul edilmiştir. Bu fırka, kıyametle ilgili görüşlerindeki Batınî anlayış ile ve ta'til'e inanmalarından dolayı Mansuriyye fırkasına yakındır[53].

---

[48] Eş'arî, s. 12; Bağdâdî, s. 236; Henry Laoust, s. 85; W. Mandelung, s. 1133.

[49] Bağdâdî, s. 236; Eş'arî. s.12.

[50] W. Mandelung, s. 1132.

[51] Eş'arî, s. 11; Bağdâdî, s. 236; Şehristanî, s. 1 I, 137-138.

[52] W. Madelung, s. 1132-1134.

[53] Henry Laoust, s. 85.

e. Mufaddaliyye, Muhammise ve Meymuniyye

Mufaddal b. Ömer es-Seyrafî'ye tabi olan bu grup, Cafer es-Sadık'ın peygamber olmadığını, tanrı olduğunu iddia etmişlerdir. Kendisinin ise Peygamber olduğunu iddia etti. Ebu'l Hattab'ı tanımayarak onlardan ayrılmışlardır. el-Mufaddal, Ebu'l Hattab'ın kınanmasından sonra Ebu'l Hattab'ın taraftarlarına rehberlik etmesi için Cafer Sadık tarafından tayin edildi[54]. Mufaddal'a Cafer b. Sadık'ın bazı olumsuz ifadelerinin rapor edilmesine rağmen hiçbir zaman diğer Hattabî liderlerin aksine cemaatten çıkarılmadı. Mufaddal yaşamı boyunca İmam Musa b. Cafer'in en Sadık daîsi olarak kaldı[55]. Cafer Sadık'ın ifadesiyle hareketin sosyal tabanı hakkmda bilgi edinmekteyiz. Bu açıklamaya göre, sefil, ayak takımı, şuttar (serseri) olarak karakterize edilen Ebu'l Hattab ve el-Mufaddal'ın taraftarlarının düşük seviyedeki sosyal statüleri oldukları anlaşılmaktadır.

Bazı kaynaklar Hattabiyye ile Muhammise'yi aynı fırka olarak gösterseler de[56] bu görüş ilk Hattabiyye fırkaları için geçerli görülmemektedir. Bununla birlikte daha sonraki dönemlerde Hattabiyye mensuplarının Muhammise ile irtibatı bulunduğu düşünülebilir[57]. Hattabiyye'nin diğer bir kolu, Cafer es-Sadık'ın kuvvetli ve emin olarak vasıflandırdığı kendisinde Hz. Musa'mn ruhu bulunduğuna inanılan Seri el-Aksam'ın mensuplarıdır. Bu fırkaya göre Seri el-Aksam'da Ebu'l Hattab gibi Cafer tarafından gönderilmiş bir resuldür. Bu grup namaz, oruç, hac gibi ibadetleri, ilah olduğuna inandıkları Cafer es-Sadık için eda etmişlerdir[58]. El-Kummî, Ebu'l Hattab'm ölümü üzerine ilk dönem Hattabiyye'nin dallarından biri Muhammed b. İsmail'e bağlılıklarını bildirdiler.[59] El-Kummî'nin bu ifadelerinden ilk dönem Hattabiyye'nin Muhammed b. İsmail lehinde propaganda yapmadıklarını ve bağımsız hareket ettiklerini anlayabiliriz. Zaten İsma'ilî hareketin sonraki dönemine ait hemen hemen bütün İsma'ilî kaynakları, İsma'ilî doktrini ile Hattabiyye arasındaki herhangi bir bağı yalanlamaktadır. Bu kaynakları dayanak alan İvanow, Ebu'l Hattab'ı İsma'ilî inancı ile Ebu'l Hattab arasındaki ilişkiyi reddeder. Ebu'l Hattab'm İsma'ilî inancı için hiçbir şey yapmamış olduğu kanaatini taşır. Ebu'l

---

[54] Francıs E. Peters, s. 195.

[55] W. Madelung, IV, s. 1132.

[56] Ebu Halef el Kummî, s. 56.

[57] W. Madelung, s. 1132; Hasan Onat, s. 493.

[58] Hasan Onat, s. 493.

[59] al Kummî, s. 81.

Hattab'ın sadece bir heretik olduğunu düşünür[60]. Ama Ebu'l Hattab (138/755) ile İsma'ilîler arasında yakın bir dostluk söz konusudur. Daha sonra İsma'ilîyye adı altında gelişme göstermek Batınî fırkasının akidesinin ve bu fırkanın ihtilalci teşkilatının temellerinin kurulmuş olması da Ebu'l Hattab'la ilişkili olduğu bir gerçektir[61]. Meymun el Kaddah, Ebu'l Hattab'ın fanatik bir taraftarı olup daha sonra Meymuniyye diye isimlendirilen bir hareketi oluşturmuştur[62]. Ardından oğlu Abdullah ise babası Meymun'un oluşturmuş olduğu hareketi, daha ileri bir noktaya taşıdı. Abdullah b. Meymun kendisinin peygamber olduğunu iddia etti. Meymun'un yaşadığı coğrafya ve dönemle ilgili olarak kaynaklarımızda onun, 3/9. yüzyılın ortalarında yaşadığı ifade edilir. İbn Rizam'a göre Meymun, Ahvaz yakınlarındaki Kuraj'dan gelmiştir. Daha sonra oğlu Abdullah Huzistan'da küçük bir kasaba olan Askar Makram'a taşındı[63] sonra da Sabat Ebu Nuh'a yerleşti. Orada Şia ve Mutezile tarafından Abdullah'ın düşünceleri deşifre olunca Basra'ya kaçtı. Basra'da Akil b. Ebu Talib'in soyundan olduğunu ileri sürerek onun evlatlarına sığdı. Burada halkı Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sadık'ın imametini kabule devam ettirdiği için askerler tarafından takibe uğradı. Son olarak da sadık ve hararetli dostu Muhammed b. Hüseyin ile birlikte Şam civarındaki Selemiye'ye kaçtı. Ölümüne kadar (261/874) burada yaşamış ve Muhammed b. İsmail'in sadık bir taraftarı olarak propaganda faaliyetlerini sürdürdü[64].

C. Karmatî Hareketinin Ortaya Çıkışı

İslam dünyası IX. ve X. yüzyıllarda bölünme ve parçalanma alametleri göstermeye başladı. Bu parçalanma hareketleri bu iki asırda bitmek bilmeyen tartışmaları da İslam dünyasında başlattı. Neticede İslam dünyasında farklı anlayışlar belirmeye başladı. Bu anlayışlardan Allah'a yakmlaşmayı öğreten Sufizm, hakikate ulaşmak için aklı en yüksek ve en iyi vasıta yolu olarak benimseyen "filozoflar" ve sonsuz-

---

[60] W. İvanow, "İsma'ilîsm and Qarmatians", *Journal Royal Asiatic Society*, Bombay Branch, 1940, s. 52.

[61] Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l İslamiyyin*, II, Beyrut 1973, s. 51

[62] İbn Nedim, Fihrist, Kahire 1348, s. 39-40; Makrizi, *İtti'azü'l Hunefa*, (nşr. Cemaleddin eş Şeyyâl) Kahire 1967, s. 22-29,38-40.

[63] İbn Nedim, s. 278-280.

[64] İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 238-239; Bağdâdî, s. 169; İbnü'l Esir, *el-Kamil*, VIII, s. 24, 29; Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilîsm*, s. 19-22; E. Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddah" *DİA*, I, s. 118.

luk içinde her iki nazariye ve teşekkülün takipçisi[65] olduğunu iddia eden "İsma'ilîler" İslam dünyasmda önemli izler bırakmıştır[66]. Müfrit bir Şiî mezhebi olan İsma'ilîyye İmamiyye'nin altıncı imamı Cafer es-Sadık (148/765)'ın ölümünden sonra imamiyye ile ihtilafa düştüler. Bundan sonra imametin Musa el-Kazım'a geçtiğini kabul edenler; İsna aşeriyye; İmametin Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e geçtiğine inananlar ise İsma'ilîyye olarak adlandırılmıştır. Fırkanın taraftarları, İsmail'in ölümünün ardından 158/774[67] oğlu Muhammed b. İsmail'in etrafında toplandılar[68]. İsma'ilîlerle, Ebu'l Hattab arasındaki bağlantı reddedilmesine karşın ilk İsma'ilîyye'nin Cafer es-Sadık'ın ilahlığını[69] ve kendisinin onun tarafından peygamber olarak görevlendirildiğini iddia eden Ebu'l Hattab el Esedî'nin mensupları olduğunu ileri sürmektedir[70]. Fakat daha sonra genellikle Ebu'l Hattab'ı kötüleyen İsma'ilî doktrini, onun ve mensuplarının düşüncelerinden etkilenmiş gibi görünmek istememiştir. Bununla birlikte IV/X. yüzyılın başlarında yazılan ve Bedehşan İsma'ilîlerince muhafaza edilen Ümmü'l Kitab genel düşünceye zıt olarak Ebu'l Hattab'ın etrafında Muhammed el-Bakır'ın sadık ve önemli bir öğrencisi,[71] oğullarının da İsma'ilîyyenin kurucuları arasında olduğunu belirtir[72]. Ebu'l Hattab'dan sonra Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah[73] İsma'ilî öğretisinin ilk öğrencileri olmuştur. Meymun el Kaddah ve oğlu Abdullah b. Meymun el Kaddah Fatımî hareketinin ceddi olarak düşünülür. Tarihsel bir şekilde baba-oğul'un yaşamları veya İsma'ilî doktrininin gelişmesinde oynadığı rolü hakkmda bir şey bilmemekteyiz.

---

[65] Bernard Lewis, *The Origins of İsma'ilîsm*, s. 1.

[66] A. A Feyzee Asaf, "The İsma'ilîs" *Religion in the East*, Cambridge, 1976, s. 318-329.

[67] Mustafa Galib, *Tarihu'd Da'veti'l İsma'ilîyye, Beyrut* 1965, s. 137, 144.

[68] Gazali, *Batıniliğin İç Yüzü*, çev. Avni İlhan, Ankara 1993, s. 10.

[69] İvanow, "İsma'ilîs and Qarmatians", *JRAS.*, s. 52.

[70] Nevbahti, *Firaku'ş Şia*, s. 58-59.

[71] Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l İslamiyyin*, II, s. 51; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1990, s. 130.

[72] Mustafa Öz-Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsma'ilîyye" *DİA*, 23, s. 129.

[73] Meymun el Kaddah, ve Abdullah b. Meymun el Kaddah için bkz. İbn Nedim, *el Fihrist*, Nşr. Rıza Teceddüd, Tahran 1391/1971, s. 238-239; Bağdâdî, s. 169; a.mlf, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 253; İbnü'l Esir, *el Kamil*, nşr. C. J. Tornbery, Leiden 1851-76, Bkz. Makrizî, *İtti'azü'l Hunefa*, nşr. Cemalleddin eş Şeyyal, Kahir 1867, s. 22-29, 38-40; B. Lewis, *The Origins of İsma'ilîsm*, London 1940, s. 19-22, 34, 42, 54-67; W. İvanow, *The Rise of The Fatımîds*, Bombay 1942, s. 128-130; a.mlf., *The Alleged Founder of İsma'ilîsm*, s. 60; M. Th. Houtsma, "*Abdullah*" *İA*, I, 35; E. Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddah", *DİA*, I, s. 118; S. M. Stern, "Abd Allah b. Meymun", *EI²*, I, s. 48; Hammadi, s. 50-54; Mustafa Galip, s. 139-140.

Kaddalılar hakkında bilgi veren ve özellikle Abdullah b. Kaddah'ın İsma'ilîyyenin kurucusu olduğunu ilan eden ilk kişi IV/X. yüzyılın başında yaşayan Ebu Abdullah b. Rizam (Razzam)'dır[74]. İbn Rizam, Abdullah kanalıyla İsma'ilîzm'in uzak ve geniş bir coğrafyaya yayıldığını ifade eder. İbn Rizam'ın bu çalışması kaybolmuştur. Fakat İbn Nedim, Fihrist'inde bu çalışmayı aktarmıştır[75]. İbn Rizam'ın eserinden Muiz ile aynı asırda yaşayan Ebu Muhsin, fazlasıyla istifade etmiştir[76]. Ebu Muhsin'in metni Makrizî, itikad bölümünü Hıtat'ında,[77] tarih bölümü de Mukaffa'sında vermiştir.[78] Nuveyrî (öl. 732/1331)'nin Nihaye'l el-Ereb fi Funüni'l Edeb[79] adlı edebiyat ve tarih ansiklopedisi mahiyetinde olan eserinde, Ebu'l Muhsin'in çalışmasına yer vermektedir. Temelde İbn Rizam'a dayanan bu rivayete göre Meymun el-Kaddah Ebu'l Hattab'ın aşırı bir takipçisidir. Daha sonra Meymuniyye diye bir mezhep kurdu[80]. Oğlu Abdullah ise babası Meymun'dan daha ileri bir noktaya mezhebi taşıdı ise de kendisinin peygamber olduğunu iddia etti. Abdullah'ın III/IX. yüzyılın ortalarında yaşadığı ifade edilir. İbn Rizam'a göre Meymun Ahvaz yakınlarındaki Kuraj'dan gelmişti. Daha sonra oğlu Abdullah Huzistan'da küçük bir kasaba olan Askar Makram'a taşındı[81]. Sonra Sabat Ebu Nuh'a yerleşti. Orada Şia ve Mutezile tarafından Abdullah'ın düşünceleri deşifre olunca Basra'ya kaçtı. Basra'da Akil b. Ebu Talib'in soyundan olduğunu ileri sürerek onun evlatlarına sığındı ve halkı Muhammed b. İsmail b. Cafer es-Sadık'ın imametini kabule devam ettiği için askerler tarafından takibe uğradı. Sadık ve hararetli dostu Muhammed b. Hüseyin ile birlikte Şam civarındaki Selemiye'ye kaçtı. Ölümüne kadar (261/874) burada yaşadı ve Muhammed b. İsmail lehine çahştı[82]. Daha sonra davası oğlu Ahmed[83] başka bir rivayete göre Muhammed'in[84] geçtiği bildirilir. Diğer kaynaklar ise babasının yerine Ahmed'in geçtiğini ve Ebu'ş-Şelale lakabıyla anıldığını zikrederler. Bu

---

[74] Mesudî, *el Tenbih*, Beyrut, 1965, s. 396.

[75] İbn Nedim, *s.* 186.

[76] Makrizi, *İttiazü'l Hünefa*, s. 12; Bernard Lewis, s. 7.

[77] Makrizi, *Hitat*, I, s. 391.

[78] Makrizi, *Mukaffa*, II, s. 35-86.

[79] Şihâbuddin Ahmed b. Abdulvahap en-Nüveyrî, *Nihâyetu'l Ereb fi Funüni'l Edeb*, nşr. Câbir Abdil'âl el-Hînî-Abdulaziz el-Ehvânî, el-Mektebetu'l-Arabiyye, XXV, Kahire 1984, s. 214-215.

[80] İbn Nedim, *Fihrist*, Kahire 1348, s. 39-40; Makrizi, *İtti'azü'l Hunefa*, s. 22-29,38-40.

[81] İbn Nedim, s. 278-280.

[82] İbnü'n-Nedim, s. 238-239; Bağdâdî, s. 169; İbnü'l Esir, *el-Kamil*, VIII, s. 24, 29; Bernard Lewis, s. 19-22; E. Ruhi Fığlalı, "Abdullah b. Meymun el Kaddah", *DİA*, s. 118.

[83] Makrizi, *Hitat*, I, s. 348.

[84] İbn Nedim, s. 265.

süreçte çalışmalarını gizli bir şekilde sürdürdü. Daha sonra davası oğlu ve kendisine inananlar tarafından devam ettirildi. İsma'ilî tarihinde bu devrenin önemli bir yeri vardır. Çünkü İsma'ilî imamları, Cafer es-Sadık'ın ölümünden itibaren Ubeydullah'ın Mehdi'lik ortaya çıkışı (881-899) ve Kuzey Afrika'da devletleşme sürecini başlattığı döneme kadar (296/908) dönem gizlenme döneminin (Setr Dönemi) sonu; Zuhur/Keşf döneminin başlangıcı olmuştur. Setr döneminde daîler tarafından kurulup yönetilen gizli ihtilal teşkilatı mezhebin yayılmasında önemli rol oynamıştır. İbn Rizam'a göre, Abdullah davasına başından beri Hüseyin el-Ahvaz sayesinde inanmış olan Hamdan b. el Aş'as'ın Karmat'ın bulunduğu yer olan Kufe Sevad'a daîlerini gönderdi ve daha sonra 261/874 yılında Kufe Sevadında Hamdan ile haberleşmek için Alamut'un batısında yer alan Talikan'a oğullarından birini hami olarak atadı[85]. 264/877-78 yılında İsma'ilî davet Kufe'de Hamdan Karmat tarafından geliştirilmiş, kayınbiraderi Abdan ise kendisine yardım etmişti[86].

Karargah olarak Selemiye İsma'ilî propagandasının merkezi olarak seçilmiştir. Suriye'de Hama şehrine bağlı Selemiye kasabası da İslam dünyasının her tarafına propagandacılar gönderiyordu. Selemiye Suriye'de Asi nehrinin doğusunda[87], Hama'nın yaklaşık olarak 40 km kuzey doğusunda Hıms'ın 55 km kuzey doğusunda Hama'ya bağlı küçük bir kasabadır. Abdullah davetini yaymak için Selemiye'yi ona merkez edinmiş, buradaki propaganda organizasyonunun başına oğlu Hüseyin'i getirmişti. Diğer oğlu Ahmed Ebu Şela'la ise bazı Irak şehirlerinde özellikle Kufe ve Bağdat'taki propaganda faaliyetlerinin başkanlığına, oğullarından birini de İran'daki faaliyetlerin başına tayin etmiştir. 260/873-82 yıllarında oğlu Hüseyin ölünce, Abdullah diğer oğlu Ahmed Ebu'ş-Şela'le'yı önceli idare ettiği yerlere ilave olarak Selemiye ve Irak bölgesi başkanlığına getirmiştir. Dolayısıyla 270/883 yılı civarında davetin liderliğine Ahmet geçti. Ahmet kardeşi Hüseyin'in oğlu Said'in vesayetini de üzerine almıştı. Bazı yazarlar, bu Said'in Fatımîlerin kurucusu ve ilk halifesi Ubeydullah el-Mehdi olduğunu iddia etmektedirler. Ahmet İslam dünyasının farklı bölgelerine daîlerini gönderdi[88]. 286/899 yılında Selemiye'de İmametin kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdi'nin bu iddiasından dolayı mezhep bünyesinde önemli bir bölünme ortaya çıktı. Hamdan ve Abdan Ubeydullah tarafından vazedilen, propaganda edilen yeni İsma'ilî doktrininden desteklerini kestiler. Bu süreçten itibaren Hamdan başkanlığındaki gruplar

---

[85] İbn Nedim, s. 278-280; Hammadi, *Keşf Esrareal Batıniyye*, s. 211-213; F. Akbar, s. 383.

[86] Mustafa Öz, "İsma'iliyye" *DİA*, 23, s. 128.

[87] J. H. Kramers, "Selemiyye", *İA*, X, s. 419.

[88] Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 3/4, s. 108.

merkezden bağımsız bir hareket olarak kendi ideolojilerini yaymak için faaliyet gösterdiler[89]. Irak ve çevresinde Hamdan b. el Aş'as'ın propagandası sonucunda oluşan grup bundan daha çok Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Zamanla İsma'ilîlerle Karmatîler arasında öğreti ve ritüeller de farklılaşma oluşmuştur.

Kendi adlarına faaliyetlerini yaygınlaştırmaya başlayan İsma'ili-Karmatî grupları İslam dünyasının farklı bölgelerinde yeni öğrenciler kazandılar, yeni doktrinlerini propaganda etmeye ettiler. Hatta bu daîler sayesinde devlet dairelerine bile sızdılar[90]. Bu bölgeler Irak, Basra, Rey, Fars, Horasan Yemen, İran Kuzey Afrika, Bahreyn, Suriye, Sind bölgeleri daîlerin gönderildiği ikinci derecedeki merkezler olmuştur[91].

D. Karmatî Hareketini Hazırlayan Sebepler

a. Siyasi Sebepler

Karmatî isyanlarının muhtelif sebepleri vardır. Bu isyanlara katılan grupların homojen bir yapıda olmaması, farklı bölgelerde ortaya çıkmış olması bu sebeplerin sayısını artırmaktadır. Bu sebepler arasında sayılabilecek hususlar arasında İslam tarihinin ilk dönemindeki fetihler ve idarecilerin bazı uygulamaları bu isyanların çıkmasında etkili olmuştur. Yalnız siyasi olayların toplum üzerindeki etkisini İslam fetihlerinin ilk yıllarından belki de öncesinden başlatmak daha doğru olacaktır. İslam öncesinde ve daha sonra Hz. Peygamber'in vefatıyla ortaya çıkmış olan bazı ihtilaflar, değişik etkilerle olgunlaşarak farklı boyutlara ulaşmıştır.

İslam öncesinde Arap toplumları miladi VI. yüzyılda son derece müşkül bir vaziyetle karşı karşıya geldi. Bu dönemde iki büyük devlet, batıda Bizanslılar, doğuda Sasaniler Arap toplumlarına saldırmaya başladı. Bizanslılar'ın müttefiki olan Habeşliler, Yemen'i istila ettiler. Buna Kinde'nin çöküşü eşlik etti. Bizanslılar, Gassaniler'in Şam'daki varlığına darbe vurdular[92]. Yine Sasaniler, Münziroğulları'nın Irak'taki varlığına son vererek, onun ve Basra Körfezi'nin diğer bazı kısımları üzerindeki dolaysız hakimiyetlerini genişlettiler. Sasaniler'in nüfuzu altına

---

[89] Heinz Halm, *The Fatimîds and their Traditions of Learning*, The Institute of Ismaili Studies London Ismaili Heritage Series, 2, New York-London 1997, s. 8; John Norman Hollister, *İslam and Shia Fatih in India*, Delhi 1988, s. 210-215.

[90] Taberî, III, s. 2179.

[91] Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis, Traditions of a Muslim Community*, Edinburgh University Press 1998, s. 1-2.

[92] Neşet Çağatay, *Başlangıçtan Abbasilere Kadar İslam Tarihi (Dini-İçtimai-İktisadi-Siyasi Açıdan)*, Ankara 1993, s. 58-62,153.

girinceye kadar Yemen, iki devlet arasında bir mücadele alanı olarak kaldı. Bu suretle Araplara ait yönetimler ortadan kalkarak, Arap toplumu yabancıların direkt tehdidiyle yüz yüze geldi[93]. Bu durum bölge sakinlerini uzun bir dönemde tedirgin etmiş olmakla birlikte işgal, istilalar ve sürgünler toplumların kültürel açıdan etkileşimi sonucunu vermiştir. Ayrıca olaylar Ortadoğu'nun çok kimlikli ve kültürlü yapısını hazırlamıştır[94]. Zamanla bu yapıyla örtüşen hareketlere uygun zemin hazırlanılmıştır. Özellikle Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi tek tanrılı dinlerin Arap Yarımadası'na nüfuz etmeye başlamasıyla var olan yerel kültürlerin farklı boyutlara çekilmesine neden olmuştur. Her birinin saldırgan iki devletten biriyle müttefik olarak ortaya çıkmasından anlaşılabileceği gibi, ikisi de siyasi mücadeleyle ilişkiliydi. Yemen'in önce bir çeşit tevhide yönelmesi, sonra Zu Nuvas'ın Hıristiyanlığa baskı uygulamaya başlaması bu siyaset ilişkisinin bir göstergesiydi[95]. Bölgede güçlü bir devletin olmayışı halkın iki süper güç arasında zaman zaman ezilmesine sebep olmuştu. İslam'ın ortaya çıkışı ile Arap yarımadasında bir üçüncü güç oluşmuştur. Hz Peygamber döneminde bölgeye seferlerin başlamasıyla bu yeni gücün de ortaçağ dünyasında önemli bir unsur olacağını göstermiştir. Hz. Peygamber'in 632'de vefatıyla birlikte Müslüman toplumda çatlak oluşturan ilk ciddi sorun hilafet görevinin meşru ardılının kim olacağı idi. Bu mesele, üçüncü Halife Osman İbn Afvan'a 656 yılında düzenlenen suikast neticesinde, olgunlaşıp büyüyerek farklı boyutlara ulaştı. Bu olay, Hz. Peygamberin amcasının oğlu Ali İbn Ebu Talip ile Şam valisi ve aynı zamanda öldürülen Halife'nin akrabası olan Muaviye arasındaki Halifelik iddiası, İslam toplumunu kutuplaştırarak, tarafların birbirleriyle mücadele etmelerine neden olmuştur. Hz. Ali'nin ordusu, 657 yılında Sıffin savaşında Muaviye'ye karşı elde ettiği zaferin tam da meyvelerini toplayacakken, Muaviye, yanıltıcı bir taktiğe başvurarak hakemlik önerisinde bulunmuştur[96]. Hakem olayı sadece Muaviye'nin başarısını teyit etmekle kalmamış aynı zamanda Ali'nin ordusu, Ali taraftarı ve isyancılar olarak ikiye ayırmıştı. Haricîler diye bilinen isyancılar,[97] Halifelik iddiasındaki haklılığına gölge düşürdüğü için, Ali'nin hakem olayına

---

[93] Abdulaziz Duri, *İslam İktisad Tarihine Giriş*, İstanbul 1991, s. 18.

[94] Bernard Lewis, *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, İstanbul 2000, s. 33-44.

[95] Abdulaziz Duri, s. 18-19.

[96] Bkz. Ahmet Çelebi, *Örnek Halifeler Dönemi*, İstanbul 1997, s. 90-95.

[97] Haricîler için bkz. Julius Wellhausen, *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1996; Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, 1997, s.470-473; Adnan Demircan, *Haricîlerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996; Harun Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji, Haricîlik Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, 1999; Taha Akyol, *Haricîler ve Hizbullah*, İstanbul 2000.

temelde muvafakat göstermesini büyük bir günah kabul etmişlerdir. Bu noktadan hareketle Haricîler, bir yığın ahlak, kelamî ve sosyal sonuçlar doğuracak olan ince işlenmiş bir meşruiyet teorisi geliştirdiler. Onlara göre Müslüman toplum, siyasi ya da başka türlü olsun, büyük bir günah, suçlusu sayılan bir halifeyi azletme ya da öldürme hakkına sahiptir. Böyle bir günah işleyenler gerçek bir Müslüman olarak günahkar bir kimsenin durumunu tartışmalı hale getirmiştir. Bu kişinin, mevcut şartlar muvacehesinde ölümü hak eden gerçek bir kafir sayılması gerekir. İşte bu tezin bir gereği olarak, Hz Ali 661 yılında bir Haricî suikastçı tarafından öldürülmüştür. İslam dünyası Haricîler ile birlikte ihtilal hareketleri ile tanışmış oldular[98].

Haricîler, Müslümanların büyük günah işleyen kimseyi bir mürted olarak cezalandırma hakkının, siyasi ve teolojik bir düstur olarak tespit edilmesi fikrine rıza göstermiyorlardı. Onlar bir adım daha ileri giderek, hilafet hakkının Kureyş kabilesi, yani Hz. Peygamber'in kendi kabilesine özgü olması gerektiği şeklindeki resmi görüşe de meydan okudular. Tersine, onlar, Müslüman toplumunun fertlerini bu makama uygun gördükleri herhangi birini demokratik usullerle seçme özgürlüğüne sahip olduklarını öne sürdüler. Toplumun uygun gördüğü bir kişinin veya otoritenin halifeyi seçebilme hürriyetine sahip olduğu fikrindeydiler. Bu kişi, imamete layık, topluma adalet kuralları ile muamele eden kimse olmalıdır. "Eğer yol ve muamelesini değiştirir ve doğru yoldan ayrılırsa, azledilmeli ya da öldürülmelidir." Toplumun hilafet görevinden tümüyle vazgeçebileceğini dahi salık vermişler, "eğer ona gerek duyulursa, ister bir köle, isterse hür, ister Habeşli, isterse Kureyşli" olsun onun hilafetinin, yasal olabileceğini söylemişlerdir[99].

Siyasi çekişmelerin sonunda ortaya çıkan bir başka grup da Ali taraftarları ya da Şiîler adı verilen topluluktur. Ali taraftarları halifelik ile ilgili bu iddiaları reddedip, İmamın Kureyş'ten gelen Ali koluna şartsız sadakati şart koştular. Haricîlere geniş kapsamlı bir muhalefet için de, temel siyasi maksimlerin, yeryüzü asla bir imamsız kalmasın diye, hilafet makamının ya da Şiî literatüründe imamet görevinin İlahi ve zorunlu bir mesele olduğunu öne sürmüşlerdir. Şiîlere göre bu İmam, toplumun yalnızca siyasi bir lideri değil, aynı zamanda yanılmaz bir öğreticisidir. Aksi takdirde, dinî gerçekliğin saflığı tehlikeye atılmış olacak ve dünya, anarşi ve karmaşanın içine itilecektir. Görünür bir imam'ın yokluğunda, Şiî doktrin ilk zamanlardan

---

[98] Julius Wellhausen, s. 1-25; Nevin A. Mustafa, *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, İstanbul 1990, s. 195-210.

[99] Halifelik için bkz. Maverdi, *El-Ahkamü's Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, s. 5-25; Nevin A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 127-155.

beri onun geçici olarak gizlendiğini (gaib olduğunu) ve ahir zamanda haksızlık ve zulümle dolan yeryüzünü adaletle doldurmak için ortaya çıkacağını ileri sürmektedir[100]. Dört Halife ve özellikle de Hz. Osman ve Hz. Ali döneminde ortaya çıkan ihtilaflar ve savaşlar üzerindeki değerlendirmeler, İslam toplumunda her zaman yer almıştır. Siyasi olayların bitmiş olması her şeyin bitmesi anlamına gelmemiş, hatta sonraki dönemlerde yeni anlamlar kazanarak sürmüştü[101]. Emevî döneminde bu ihtilaflarla ilgili izlenilen politika; Muaviye ve halifeleri sessiz ve karışıklık çıkarmamaları şartıyla rakipleri Kureyş'in mensuplarını halife olarak destekleyen Şîîleri hoş görmeye hazırlandılar. Bu yüzden Haricîlerin Suriye'de ilerleme elde etmelerine asla müsaade edilmezken Şîîler, bazı kabilelere ait bölgelerde kök tutmuş görünmekte idiler. Emevî yönetimi, Şam ve Filistin gibi bölgeleri ve kendilerini destekleyen kentler olarak gözükmesine rağmen, sonraki Emevî halifeleri, Arap kabilelerini kötü yönetmeleri, Suriye'de Şîîliğin artmasına yardımcı olmuştur[102].

Emevîler hakimiyeti, altındaki eski kültür merkezlerindeki eğitim ve öğretimden yararlanmak istemişlerdi. Bu amaçla bazı ilim adamlarının ve okulların yerlerini değiştirmişlerdi. Ayrıca, Emevî halifeleri, tercüme faaliyetlerine de başlayarak, Abbasilere bu manada zemin hazırlamışlardı[103]. Emevîlerin kültürel bazda yapmış olduklarının dışında Emevî idarecilerin uygulamalarından yalnız Ehl-i Beyt mensupları değil, bütün bir haşimî soyu ve büyük bir halk çoğunluğu da Emevîlerin zulmünden nasibini almıştır. Emevîlerin siyaset ve yönetim anlayışları, toplum içinde birtakım rahatsızlıklara neden olmuştur[104]. Abbasi döneminin başlamasıyla, İslam dünyasındaki karışıklıkların durulması beklenirken ortaya çıkan olaylar durumun bunun tersi olduğunu göstermiştir. Bu dönemde yapılan bazı uygulamalar da buna zemin hazırlamıştır. Tercüme faaliyetlerinin yoğunlaşması İslam felsefe ve kelam düşüncesinin gelişmesinde temel bir faktör olmuştur. Bununla birlikte, çevirilerin etkileri hemen hissedilmemiş ve teolojik zıtlaşmalarda kesin bir rol oynamaya başlaması, ancak VIII. ve IX. yüzyıllarda olmuştur. Diğer taraftan, siyasi çekiş-

---

[100] Allama Sayyıd Muhaammed Husayn Tabatabaı, *Shı'a*, Kum 1989, s. 54; Geniş bilgi için bkz.İsmail Aka, "X. Yüzyıladan XX. Yüzyıla Kadar Şîîlik" s. 69-71; Macit Fahri, *İslam Felsefesi*, s. 27-28.

[101] W. M. Watt, çev. E. R. Fığlalı, s. 5; Sabri Hizmetli, "İtikadi Mezheplerin Doğuşu" *AÜİFD.*, XXVI, Ankara 1983, s. 656.

[102] Kamal S. Salibi, *Syrıa Under Islam*, s. 32; Geniş bilgi için bkz. Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüzde Şîîlik*, Ankara 1993.

[103] Fazıl Halil İbrahim, "Emevîler Dönemi'nde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmenin Öncü Hareketleri," çev. Ahmet Aslan, *HÜİFD.*, VII S. I, Şanlıurfa 2001, s. 169-195.

[104] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 154-155.

meler, VIII. yüzyıl gibi erken bir dönemde, rakip grupların teolojik yapılarını biçimlendirmede önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Hanedan çekişmeleri sonucunda idarî mekanizmada yeni birtakım unsurların gelmesiyle birlikte yeni yerel hanedanlıklar ortaya çıktı ve yeni unsurlar toplumu etkiledi. Me'mun galip gelmesiyle İranlılar'ın aristokratik ve bölgesel arzuları mahalli hanedanlar yoluyla gerçekleşme imkanını buldu. Me'mun kumandanlarından İran kökenli Tahir 820 yılında bağımsızlığını ilan ederek Doğu İran'da bir hanedan kurdu[105]. Diğer İranlı hanedanlardan Saffarîler 867 yılında[106] ve Samânîler 892 yılına doğru bağımsızlıklarını kazandılar[107] ve İran'ın diğer bölgelerine de yerleştiler. İdare tarzları farklı karakterlere sahipti. Tahirîler hanedanı, Arap-İslam medeniyeti tesirinden çıkmaksızın bir hükümet kurmuş olan ihtiraslı bir kumandanın idaresi altında idi. Saffarîler, İran kökenli bir halk hareketinin iktidarını temsil ediyorlardı. Samânîler ile İran aristokrasisi, eski imtiyazlarını kullanma hakkını elde etmişti[108].

İslam dünyasındaki erken başlayan siyasi çözülme, Hilafet merkezinin doğuya nakledilmesi batı eyaletlerinde merkezden kopmaya ve neticede otoritenin gevşemesine sebep oldu. 756'da İspanya, yerel bir hanedanın idaresinde tam anlamıyla bağımsızlık kazandı. Aynı hareket 788'de Fas'ta, 800'de Tunus'ta tekrarladı. Mısır 868 yılında Bağdat tarafından gönderilen Ahmed b. Tolun döneminde, merkezi hükümetten bağımsız hareket etmeye başladı. Tolunoğlu Ahmed'in bağımsızlığını kazanmasıyla ve Suriye'yi hakimiyeti altına almayı başardı. Tolunoğullarının Mısır'a hakim olması ile başka bir Türk hanedanının bölgede ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır[109]. Mısır'da bağımsız bir merkezin ortaya çıkışı ve çok defa Suriye'ye hakim oluşu Irak ile Suriye arasında, her ikisine de bağlı olmayan yeni bir bölge meydana getirdi ve Suriye çölünün Arap kabilelerine, Emevîler'in hilafetten düşmesinden sonra kaybettikleri iktidarlarını tekrar elde etmenin yolunu bulma imkan hazırladı. Bu kabileler zaman zaman Suriye ve Mezopotamya'da iktidarlarını genişletmek fırsatını bulabildiler; askeri zaaf yahut karışıklık dönemlerinde şehirleri ele geçirdiler ve X. yüzyılda Musul ve Halep'te kurulmuş olan Hamdanîler gibi parlak, fakat geçici bedevî hanedanlar kuruldu. Bir dönemde Abbasi halifeliği ancak Irak'ı doğrudan doğruya kontrolü altında tutabiliyordu. Diğer bölgelere gelince halifelik,

---

[105] W. Barthold, "Tahiriler", *İA*, XI, s. 636-637.

[106] T. W. Haig, " Saffariler" *İA*., X, s. 59-60.

[107] V. F. Bücher, "Samânîler" *İA*., X, s. 139-143.

[108] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 130; Bkz. C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 25,127,130, 37; V. F. Bücher, s. 140-143.

[109] İbn Tağriberdi, *Nücûmü'z-Zahire*, 3-4, Dartü'l Kitab neşr. Trz., s. 1-6; Erdoğan Merçil, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, Ankara, 2000, s. 4-10; Bernard Lewis, s. 130

arada sırada vergilerin ödenmesi, mahalli hanedanların Cuma hutbelerinde adının zikredilmesi ve paralarda adının bulunması şeklinde görülen bağlılıklara razı olmak zorunda kaldı. Halifeler, devletin arazilerini, merkezi hükümete belirli bir para ödeyen ve kendi birlikleriyle memurlarının maaşlarını veren bölge valilerine kiraya vererek bu duruma bir çare buldular. Bu "kiracı valiler" kısa zaman sonra imparatorluğun gerçek hakimleri haline geldiler ve askeri şefler olarak ortaya çıktılar. Mu'tasım (833-842) ve Vasık (842-847)'tan itibaren halifeler, kendi arzularına göre hassa birliklerinin ve muhafız alaylarının kumandanları üzerindeki bütün otoritelerini kaybettiler. 935 yılında merkezde bulunan kumandanın üstünlüğünü göstermek için Emirü-l Ümerâ'lık makamı ihdas edildi. 945 yılında, Batı İran'da bağımsızlığını kazanmış olan İranlı Büveyhîler Bağdad'ı işgal ettiler ve halifenin otoritesinin son izlerini de silip süpürdüler[110]. Abbasi halifelerinin iktidarlarının zirvede olduğu dönemlerde bile, fiili yönetimleri sınırlıydı. İktidar esas olarak kentlerde ve kentlerin çevresindeki üretim bölgelerinde oluştu. Ancak hiç itaat etmeyen dağ ve step bölgeleri vardı. Halifenin otoritesi zaman geçtikçe, merkezi, bürokratik hükümet sistemlerinin çelişkilerine kapıldı; uzak eyaletleri yönetmek için valilerine vergi toplama ve hasılatın bir kısmını yerel güçlerin muhafazası için kullanma yetkisi verdi. Bir istihbarat sistemi aracılığıyla valileri denetim altında tutmaya çalıştı, ancak bazı valilerin, süzerenlerinin önemli çıkarlarına -en azından ilkede- sadık kalırken iktidarı kendi ailelerine devredebilme noktasına kadar güçlenmelerini önleyemedi. Böylece, Doğu İran'da Sâfevîler (867-1495), Horasan'da Samânîler (819-1005), Mısır'da Tolunîler (868-905) ve Tunus'ta Aglebîler (800-909) gibi yerel hanedanlar gelişti[111]. Tunuslu Aglebîler Sicilya'yı fethettiler ve XI. yüzyılın ikinci yarısında Normanlar tarafından alınana kadar adayı elde tuttular[112]. Bu gelişme Bağdat'a akışı azattı. Tam bu dönemde Aşağı Irak'ın da sulama ve tarımsal üretim sisteminde belirli bir zayıflama oldu. Halife orta vilayetlerde durumunu güçlendirmek için, daha çok, kendisine bağlı profesyonel orduya dayanmak zorunda kaldı. Ordunun önderleri zamanla halife üzerinde daha büyük güç kazandılar. Hazar denizi kıyılarından gelen bir askeri önderler ailesi, Buveyhîler, bazı eyaletleri denetim altına alarak, 945'de Bağdat'ı ele geçirdiler. Buveyhîler, kadim İran unvanı Şehinşahlık (Kralların Kralı) dahil çeşitli unvanlar aldılar, ancak halifelik unvanını almadılar. Abbasilerin halifeliğini kabul etmeye devam ettiler. Ne var ki otorite

---

[110] Bernard Lewis, s. 132.

[111] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, II, çev. İsmail Yiğit vd., İstanbul 1985, s. 345; Martino Mario Moreno, *el- Muslimin fi-Skilliyye*, Beyrut 1968, s. 8; G. Demombynes, "Ağlebiler", *İA.*, I, s. 149-151.

[112] İbnü'l Esir, VI, s. 334-335; İbn Haldun, IV; Martino Mario Moreno, s. 8-9.

öncekinden daha sınırlı bir alanda otoritelerini kullanılıyordu. Siyasi birliğin bozulması, Abbasilerin resmi otoritesini de kabul etmeyen yerel hükümdarların ortaya çıkması sonucunu verdi[113]. Doğuda ve batıda üniter bir hükümetin yokluğu toplumsal ya da kültürel bir zayıflığın belirtisi değildi. O sırada pek çok bağın bir arada tuttuğu, pek çok iktidar ve yüksek kültür merkezi olan bir Müslüman dünyasının oluşmasına sebep oldu. Bu durum homojen yapının kaybolmasına yardımcı olmuştur.

Mutlak yönetim, idareyi; gelir ve orduya ihtiyacı olan bir bürokrasi aracılığıyla yürütüyordu[114]. Müslüman Yakındoğu Abbasi idaresinin ilk yüzyılında önemli ekonomik transformasyonu tecrübe etti. Özellikle orada endüstri, el sanatları, ticaret sahalarında önemli ilerlemeler oldu. Kent merkezleri çok hızlı bir şekilde büyüyordu. Kentlerde aynı zamanda ürünlerin simsarlığının organizasyonunda ve Müslüman toplumundaki genel ekonomik ilişkilerde de değişiklik oldu. Bütün bu gelişmeler Abbasi İmparatorluğunda yeni gerginlikler ve şikayetlere konu olan önemli sosyal değişiklikleri beraberinde getirdi veya buna neden oldu. Emevî dönemindeki aristokrat Arap kabileleri şimdi eğitimli insanlar, dinî liderler, idareciler, profesyonel askerler, toprak sahipleri, ticaret birliklerinin yönetim sınıfları yer değiştirdi. Garnizon kasabaları, fethedilen kasabalardaki askeri ordugahlardan kent merkezlerine ve bütün değişikliklerin yer aldığı canlı alışveriş yerlerine transfer olmuştu. İlk zamanlardaki ayırım, Şiî gruplar için hazır bir fırsatı sağlayan gayr-ı memnun bir sosyal sınıf sesini yükseltmiş olduğu ayırım, Arap olanlarla Arap olmayanlar arasındaki ayırım, Mevalînin özgürlüğe kavuşmasıyla sonuçta ortadan kaldırılmıştı[115].

Bu yeni ve çok karmaşık sosyo-ekonomik durumda yeni ilginç karışıklıklar ortaya çıktı. Kısa bir dönemde şehir keskin bir şekilde açık bölge tasvir edilmiş oldu. Topraksız köylüler ve bedevî kabileler, onların çalışma alanlarından ve malmülklerinden cezp edeci gelirler çıkaran bu zengin kent sınıflarından ayırt edilmiş oldular. Genel toplumun yanı sıra farklı stresli gruplar kurulmuş düzene muhalif herhangi bir hareket onlar için doğal bir şekilde cezp edici oldu. Gerçekten çeşitli yerel hanedanların görüntüsü halifenin baştaki ayrıştırma sinyalleri vermiş oldu-

---

[113] Bertol Spuler, *The Cambridge History of Islam*, I, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge at The University Press, 1970, s. 144-145; K. V. Zettersteen," Büveyhiler", *İA*., II, s. 843-845; Albert Hourani, s. 64.

[114] Albert Hourani, s. 60.

[115] J, Wellhause, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 145; Corci Zeydan, *Medeniyeti İslamiye Tarihi*, IV, s. 167; Mustafa Kılıç, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, İstanbul 1992, s. 58-60.

ğunda Irak ve İran'da anti-rejim hareketleri ve bazı önemsiz köylü isyanlarının çıkmasına neden oldu. İlk ciddi huzursuzluk, tuz bataklıkların kurutulması için Basra yakınlarındaki büyük mülklerde çalıştırılan zenci kölelerin Zenci isyanıyla geldi[116]. Zenci isyanı ortaçağ İslam dünyasındaki toplumların hoşnutsuzluklarının tümünü ifade eden bir isyan değildir. Ortaçağ İslam dünyasında toplumları peşinden sürükleyen en etkili dinamik ehl-i beyt ve Hz. Ali sevgisi olmuştur. Hem Araplar; hem de Arap olmayanların arasındaki hoşnutsuzluklar için en büyük cazibeyi Şîîlik yakalamıştır. Özellikle İsma'ilî-Karmatî hareketi İslam dünyasındaki iktisadî ve sosyal farklılaşmayı öğretisinin ana unsurları olarak görmüştür. Bu hareket temel

---

[116] Zenci Ayaklanması, 255/868 da Basra çevresinde ortaya çıkmış ve Abbasi yönetimini yaklaşık 14 yıl zaafa uğratmış sosyal karakterli bir isyandır. Bu dönemde Basra ve çevresindeki bataklıkları kurutmak için Susan'dan getirilen zenciler çalışma ve yaşam koşullarının uygunsuz olmasını, emeklerinin karşılığını da simsarların vermemesi nedeniyle isyan ettiler. Tarım, tuz ve şeker kamışı alanlarında, bataklıkları kurutma ve çiftliklerde çalıştırılan Zenciler tam olarak da beslenemiyorlardı. Zenciler ekmek, irmik ve hurma dışında herhangi bir yiyecekten mahrum idiler. Ali b. Muhammed zenci köleleri isyana teşvik ederek başlangıçta zenginlerin mallarını yağmaladılar. Kölelerin efendilerini yakalayarak 500'er kırbaç vurdurtarak öç alıyorlardı. Daha sonra Abbasi Şattülarap'daki donanması ve *Ubulle gibi limanları* ele geçirdiler. Hamdan Karmat'ın kenti Ahvaz ve Abadan'ı aldılar. Bataklıklar arasında el-Muhtara adında yeni bir kent kurdular. İsyanı bastırmak için gönderilen Abbasi ordusunu birkaç kez bozguna uğratıldı. Halifenin kardeşi el-Muvaffak Zencilerle iki yıl süren mücadelenin sonunda 883 de Zencilerin merkezi el-Muhtara'yı ele geçirerek Ali b. Muhammed'i öldürdü. Zenci ayaklanması başlangıçta kölelerin hürleştirmesi amacıyla yola çıkmış olmasına rağmen daha sonraları beyazları köleleştirdiler. Başlangıçta aynı amaçları paylaştıkları Karmatîlerle ittifak kurmayı amaçlamışlarsa da bunda başarılı olamamışlardır. Ortaçağ İslam dünyası sosyal karakterli sınıfsal bir ayaklanmayı askeri tedbirlerle 883 de bastırmaya muvaffak olmuş ama daha sonra aynı siyasi, sosyal ve sosyo-kültürel tabana dayanan farklı isyan ve hareketlerle karşı karşıya gelmiştir. Ortaçağ kaynakları ve modern tarih araştırmacılar Zenci ayaklaması ile Mazdekiyye, Babekiyye, Hürremiyye ve Karmatî hareketi arasında paralellikler kurmaktadırlar. Kanaatimizce de bu hareketler aynı coğrafya ve sosyo-kültürel arka plana sahip hareketler oluşu bu hareketlerin benzer ideolojiye sahip olmalarına neden olmuştur. Bkz. Ebu'l Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*, II, Beyrut trz., s. 46; İbnü'l Esir, VII, s. 205; Mesûdi, IV, s. 344; Taberi, V, 521-522; Nizamülmülk, 310; Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi*, s. 138; Vahid Çubuk, "Zenc" *İA*., 13, İstanbul 1986, s. 521; P. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev., III, İstanbul 1980, s. 736; H. Dursun Yıldız, "Ali b. Muhammed ez-Zenci" *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 413; Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004, s. 136-138; Alexandra Popovic, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3/9th.Century*, Princeton: Markus Wiener, 1999; Georges Peyronneti, *L'Islam Et La Cıvılısatıon Islamıque*, VII-XIII. Siecle, Armand Colin, s. 132-133.

olarak dünya da adaletli bir yönetim kuracak olan Kaim'in yakında ortaya çıkacağı beklentisi üzerine odaklandı. IX. yüzyıl İsma'ilî hareketin mesajı, farklı alt yapılardan gelen insanlar, temel sosyal haklardan mahrum oldukları için çok umut verici oldu. İslam dünyasının yukarıda özetlemeye çalıştığımız bölünmüşlüğü merkezi otoritenin zayıflamasına neden olmuştur. Bu durum merkezden uzak bölgelerde, aykırı hareketlerin rahatça taraftar bulmaları için uygun bir ortam hazırlamıştır. Yalnızca yerel hanedanların uygulamaları bu ortamı hazırlamış değildir. Aynı şekilde Karmatîlerin IX. yüzyıldaki tarihlerinde bu dönem Abbasi hükümetinin sefahati ve geniş araziler üzerindeki kontrolü sert sonuçlara tanıklık yaptı[117]. Bağdat'ın bölgeden geçen ticaret yollarının kontrolünü elinde tuttuğu müddetçe siyasi parçalanma, ekonomik ve kültürel hayatın gelişmesine engel olamadı, hatta bu gelişmeye yardım bile etti denilebilir. Bir müddet sonra çok tehlikeli gelişmeler oldu ve halifenin otoritesi merkezde bile zayıfladı. Sarayın aşırı lüks düşkünlüğü ve bürokrasinin lüzumundan fazla ağır basması maliyenin bozulması ve paranın değerinin düşmesi şeklinde sonuçlandı. Daha sonra bazı maden yataklarının tükenmesi yahut istilacılar tarafından işgal edilmesi durumu daha da ağırlaştırdı[118]. Bu yüzden İsma'ilî hareket, iktisadî istikrarsızlığın bulunduğu Ortadoğu'da kısa sürede organize oldu. İsma'ilî propagandacılarının çabaları vasıtasıyla çok sayıda taraftar kazandı. Kısacası daha sonra en başında İsma'ilî hareket Abbasi düzeni için ciddi bir tehdit oldu. Bu oluşum, sosyal bir protesto karakteri elde ettiği gibi ve özeklikle sosyal şikayetlerle ve haksızlıklarla meşgul olmakta yarar buldu[119]. Kaydedildiği gibi İsma'ilî daîler bir çok bölgelere gönderildi. Onlar, farklı sosyal tabakaları cezp ettiler. Başlangıçtaki başarısı, Halifenin yönetim merkezinden uzaklaştırılan kentleşmemiş çevrelerde büyük ilgi gördü. Buna rağmen başlangıç döneminde sosyal içerikli propaganda yapan İsma'ilî hareket Abbasilerin kötü yönetimine, ayrıcalıklı şehir tabakalarına ve merkezi yönetimine karşı protesto şeklinde idi[120]. Siyasi yapılanmanın bu denli bölünmüşlüğü idarecilerin zaman zaman keyfi uygulamaları muhalif grupların propagandalarına ivme kazandırdı. İdarecilerin keyfi uygulamaları Karmatî vb. grupların öğretilerini anlatmatmada da kolaylık sağladı. Bu durumun en güzel örneği Mehdilik düşüncesidir. Bu kavramla Karmatîler, yeryüzünü adaletiyle dolduracak ve eşitlik ilkesiyle de toplumdaki tabakalaşmayı önleyecek birinin geleceğinin propagandasını yaptı ve bu düşünce birçok gayrı memnun kitleyi arka-

---

[117] Faiza Akbar, s. 381-2.

[118] Bernard Lewis, s. 131.

[119] Bernard Lewis, *The Orijins*, s. 92-93; amlf., *Araps in History*, s. 108; Farhard Daftary, *The İsma'ilis their history and doctrines*, Cambridge University Press, 1990, s. 124.

[120] E. Ashtor, *A Social and Economic History*, s. 160; Farhat Daftary, s. 148.

larına almalarına sebep olmuştur. Görüldüğü gibi, İsma'ilî-Karmatî daîler, siyasi ve idarî alanla ilgili meseleleri propagandalarında kullanarak taraftar toplanılmaya çalışılmışlardır.

b. İktisadî Sebepler

Ortadoğu tarihi süreç içinde sürekli önemini kaybetmemiş olan bir coğrafyadır. Bu özelliğiyle sürekli cazibe merkezi olmuştur. İlk çağlardan beri sakinlerinin çok değişmesine rağmen, bölge doğu ile batı arasında, ticaret ve kültürün yayılmasına daima aracılık yapmıştır[121]. Tarih boyunca bölgenin bu konumuyla bağlantılı olarak saldırılar, işgaller ve savaşlar olmuştur. Ebrehe'nin (Fil yılında) Hicaz'a yaptığı sefer, yarımadanın batısından geçen ticaret yolu üzerinde hakimiyet kurma teşebbüslerinin sonuncusu idi[122]. Sasaniler ve Bizanslıların; ticaret yolları, özellikle bir taraftan Basra Körfezi yoluyla Irak üzerinden Şam'a diğer taraftan da Yemen, oradan Kızıl Deniz ya da yarımadanın batısı üzerinden geçerek Akdeniz'e varan Hint yolu üzerinde hakimiyet kurmaya çalıştılar.

Bizanslılar ve Sasaniler'in Yarımadanın kuzeydoğu, batı ve güney kıyılarındaki ticaret yollarını ele geçirme, siyasi hakimiyet ve nüfuzlarını genişletme teşebbüsleri sürekli bir huzursuzluk ve karmaşa kaynağı olmuştu. Bazen buna siyasi bilinçlenme de eşlik ediyordu. Mesela, İmru'l-Kays, dördüncü asrın başlarında yarımadanın ortası ve batısı üzerinde otoritesini kuruyor ve kendine "Arapların Meliki" unvanını veriyordu. Aynı şekilde, Kindeliler, yarımadanın orta kısımlarında kabile topluluklarından bir siyasi birlik oluşturdu[123]. Bunlar, gelecekteki muhtemel gelişmelere işaret eden örneklerdir. Altıncı yüzyılda Mekke ön plana çıktığında ise çatışma halindeki iki güç arasında bir tarafsızlık politikası izleyerek kendine özgü bağımsız bir rota izledi. Diğer taraftan bazı yerleşik toplumlarda sosyal çalkantılar baş gösterdi. Bu çalkantılar, iktisadi farklılaşma temeline dayanmakta idi[124]. Mekke'de göçebelik ekonomisinden ticari ekonomiye geçiş sonucunda ve Medine'de yine bir göçebelik ekonomisinden zirai bir ekonomiye geçiş sonucunda da sosyal çalkantılar ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Irak, Suriye ve Yemen gibi bazı tarımsal alanlarda ikta rejiminin genişlemesine çiftçilerin sömürülmesinin ve çok kere kölelik statüsüne düşmelerinin eşlik etmesi hoşnutsuzlukları körüklemiştir. Öyle görünüyor ki İslam devleti başlangıç ve öncesinde Arap yarımadasında yaygın olan

---

[121] Ramazan Özey, *Dünya Deklemînde Ortadoğu*, İstanbul 1997, s. 71; Bernard Lewis, *Ortadoğu*, İstanbul 1999, s. 17-38.

[122] Ahmet Çelebi, s. 124-126.

[123] Neşet Çağatay, s. 62.

[124] İsmail Mir Ali, *Hareketü'l Karamita fi't-Tarih*, Beyrut 1983, s. 156.

sosyo-politik anlayışlar, sanıldığından daha uzun bir dönemde etkisini göstermiştir. Tarım alanındaki zayıf kökleriyle ve ticarette olan kısmi bağlarıyla savaşçı bir aristokrat sınıf olan Arap Müslümanlar, daha zayıf toplulukları himaye eden hakim kabile rolünü oynamaya devam ettiler[125]. Himaye görmeyen veya yeni inanışı kabul etmeyen diğer yerli halk başlıca mali sorunlarla karşılaşıyordu. Kamu düzenini bozmamak kaydıyla ibadet özgürlükleri olan bu kitleler vergi ödemekte idiler. Verginin ne şeklinde ödeneceği bölgeden bölge bazı farklılıklar göstermekte idi. Suriye'de vergi, ödeme şeklinde bir ayırım yapılmaksızın götürü usulde topluluklardan kendi nezaretlerinde alınıp fatihlere veriliyordu. Fakat en çok uygulanan usul, özellikle İran ve Irak'ta ve biraz daha farklı olmakla birlikte Mısır'da olduğu gibi, halkın bir yandan toprakları üzerinden haraç; öte yandan kişi başına cizye adı altında vergi alınması idi[126]. Böylesine geniş bir bölgenin tek bir imparatorluk içinde özümlenmesi, sadece büyüklüğü bakımından değil, zamanla uygar dünyanın iki büyük deniz havzasını, Akdeniz ve Hint Okyanusunu, birbirine bağladığı için de önemli olan bir ekonomik birim yaratmıştı. Orduların, tüccarların, zanaatkarların, bilginlerin ve hacıların bu iki bölge arasında gidip gelmeleri, aynı zamanda fikirlerin, hayat tarzlarının ve tekniklerin alış verişini kolaylaştırdı. Bu geniş etkileşim alanında, güçlü hükümetlerin, büyük kentlerin, uluslar arası ticaretin, gelişen kırsal bölgelerin, birbirinin varlık koşullarını muhafaza ederek gelişmeleri mümkün oldu[127]. Hilafetin merkezi olan Bağdat, Dicle ile Fırat'ın birbirine yaklaştığı bir noktada kurulmuş olup burada oluşturulan kanallar sistemi, büyük bir kent için yiyecek ve hükümet için gelir sağlayabilen zengin bir bölge yarattı. Bağdat, İran'a ve ötesine, tahıl üretimi yapılan Cezire'ye, Emevîlerin hâlâ güçlü oldukları Suriye ve Mısır'a giden stratejik yolların üzerine kuruldu. Bağdat yeni bir kent olduğu için hükümdarlar Kufe ve Basra'nın Arap Müslüman sakinlerinden gelen baskıdan özgür olabildiler. Yakındoğu hükümdarlarının uzun süredir benimsedikleri, kendilerini yönettiklerinden ayrı tutma geleneğine uygun olarak kent, hükümdarın ihtişamını ve uzaklığını belirtecek şekilde planlandı. Merkezde, Dicle'nin batı kıyısında, saray, kışlalar ve bürolardan oluşan "yuvarlak kent" yer alır; pazarlar ve meskun semtler bu bölgenin

---

[125] W. M. Watt, "The Tribal Basis of the Islamic State", *Dalla Tribu Allo Stato*, Roma 1962, s. 154-160; G. E. Von Grune Baum," İslam Medeniyetinin Kaynakları", *İslam Tarihi Kültür Medeniyet (The Cambridge History of İslam Tarihi)* 4, İstanbul 1989, s. 26.

[126] Claude Cahen, "Ekonomi, Toplum ve Müesseseler", *İslam Tarihi*, 4, s. 64.

[127] Albert Hourani, s. 69.

dışındadır[128]. Bağdat'ın inşası hükümdarların kendilerini yönettiklerinden ayrı tutma isteğinden kaynaklanmaktadır.

Yukarıda belirtmeye çalıştığımız unsurların kaynaşmasıyla yeni bir toplum meydana geldi. Ayrıca Arap Yarımadasındaki zengin kervan ticareti, Kureyşliler'in eline geçmiş olmasıyla Hindistan ve Habeşistan kaynaklı lüks malların, Yemen ve Hadramut'un miktarca az, fakat değerce pahalı olup önceleri tapınaklarda, sonları kiliselerde kullanılan parfümeri (Bahur)nin, lavanta imalinde kullanılan mür'in (bir çeşit sarı sakız), belsem'in ve sümbül yağlarının,[129] Şam ve Akdeniz ülkelerinin ürünleriyle mübadelesini sağlamanın yanı sıra, ticari bağlarının Basra Körfezi ve Irak'a kadar uzanan bölgede iktisadî farklılaşmayı körükleyen başka bir unsur oldu. Kureyşliler hem mal hem de para ticareti yapıyorlardı. Bunların sonucu olarak Kureyşliler arasında tekelcilik yoluyla servetlerini artırmaya çalışan ve malları kudret ve nüfuzlarını pekiştirme aracı olarak kullanan bir aristokrasi oluştu. Bu gidiş güçsüzlerin ve fakirlerin şiddetli bir şekilde sömürülmesine, sıkıntılı bir sosyal çelişkiye yol açtı. Bireyci ve sömürücü bakış açısını pekiştirdi. Bu gidiş diğer bir yandan da kabilevî kavramları sarstı, kabilenin kolektif ruhunu zayıflattı ve Kureyş'in alt ve üst tabakaları arasındaki mesafeyi açtı. Zenginlerin, servetlerini bir güç ve güvenlik kaynağı olarak gördüğü bir dönemde, diğer insanlar, cemaat bağlarının çözülmesi ve sömürünün acımasızlığı sonucu, bir çeşit endişe ve burukluk hissi içinde yaşıyorlardı[130]. Böylece Arap yarımadasında yeni bir sosyal tabakalaşma ortaya çıktı.

Abbasi dönemi iktisadi hayatın, isyanlar üzerine etkisi ve isyanların ortaya çıkmasına kaynaklık ettiği, dönemin ekonomik yapısında gizlidir. İhtilalin getirdiği değişiklikleri açık bir şekilde Abbasi İmparatorluğu'nun ekonomik hayatında görebiliriz. Sulanabilen büyük nehir vadilerinde yetiştirilen buğday, arpa ve pirinç, imparatorluğun önemli mahsulleri arasında yer alıyordu; hurma ve zeytin ise ikinci derecede önemli besin kaynakları idi. İmparatorluk zengin maden kaynaklarına da sahipti. Gümüş doğu eyaletlerinde, bilhassa Hidukuş bölgesinde çıkarılıyordu. Burada kapitalist sistem çerçevesinde 10.000 maden işçisi çalıştırılıyordu. Altın batıdan, özellikle Nubya ve Sudan'dan geliyordu; bakır İsfahan çerçevesinden elde ediliyordu. IX. yüzyılda burada bulunan maden ocakları Orta Asya ve Sicilya'dan geliyordu. İmparatorluğun çeşitli bölgelerinde kıymetli taşlar da bulunuyordu. Bas-

---

[128] Albert Hourani, s. 59.

[129] Cevdet Gökalp, *Kaynaklara Göre Orta Asya'nın Önemli Ticaret Yolları ve Askeri Yolları*, Ankara 1973, s.13.

[130] Abdulaziz Duri, s. 19-21.

ra Körfezi'nde bol miktarda inci elde ediliyordu. İnşaat kerestesi batı eyaletlerinde az bulunuyor, oranın ihtiyacının bir kısmı doğu eyaletlerinde, sağlanıyor, diğer kısmı da Hindistan ve çevresinden ithal ediliyordu. Ortaçağ İslam dünyasının bir başka sorunlu bölgesi de Mezopotamya bölgesidir. Mezopotamya'nın ihraç malları arasında nakışlı kumaşlar, zift, hurma yer almakta idi[131]. Irak'ın coğrafi bir merkez olması, kara ve deniz ulaşım yollarının üzerinde bulunması, Abbasilerin ticareti teşvik etmesi ve sosyal gelişmeler, ticarete olan ilginin artmasına ve ticari faaliyetlerin genişlemesine yol açtı. Ticari faaliyet, bir yandan Uzak Batıya Endülüs'e ve Doğu Afrika'ya, bir yandan Rusya ve Baltık havzasına, bir yandan da Hindistan'a, Çin'e ve Kore'ye kadar uzandı[132]. Tüccarlar, deniz yollarındaki aktivitelerinin yanı sıra kara yollarını da kullandılar. Böylece Hindistan'a ve Uzak Doğuya giden yolların üzerinde hakimiyet kurdular. İslam dünyasında hicri III. ve IV. yüzyıllardaki ticaret mallarıyla ilgili olarak elimizde kıymetli bilgiler var. Örnek olarak bu dönemin bazı ithal mallarını zikredelim. Altın ve köle Doğu Afrika'dan; misk Tibet'ten; kaliteli kurşun Malaga'dan; ipek elbiseler, toprak mamulleri ve kağıt Çin'den; kilim ve yaygılar Ermenistan'dan; baharat, değerli taşlar, ilaçlar, mızraklar ve kafur Hindistan'dan; pamuk, ipek dokumalar, kağıt, kürk ve köle Maveraünnehir'den; kilimler, başlıklar, meyveler ve içecekler İran'dan; Bizans ipekleri, keten elbiseler, eteklikler ve yaygılar Bizans'tan getirilirdi. Hirelilerle Basralıların gelişmesi darb-ı mesel olmuştu. Muazzam servetlere sahip bir tüccar tabakası oluşmuştu. Bir kısmının serveti milyonlara ulaşıyordu. Dinamik bir sermayedar grup ortaya çıkmış ve "Şirket ed-Daman",[133] "Şirket el Mufavada"[134] ve "Şirket el-Vucuh" gibi çeşitli şirket şekilleri ortaya çıktı[135].

Ticaret ve sanayinin ilerlemesi ve sanayi dallarının çoğalması da iktisadi canlanmanın başka bir faktörü idi. Fakat sanayinin, tek kişilik işler ile az sayıda kişinin bir dükkan veya küçük bir imalathanede bir arada çalıştığı sanayiler arasında değişen sınırlı imkanları vardı. Sanayi, sınıfsal bir farklılaşma doğuran bir zenginliğe yol açacak ölçüde gelişmemişti. Fakat tarım alanındaki gelişmeler için bunu söylemek mümkün değildir. Bu alandaki olumsuzluklar, sınıfsal bir farklılaşmaya neden olmuştur. Devlet, sanayi alanı içinde değerlendirebileceğimiz alanlarda özellikle bayrak, sancak ve resmi elbiselerin imal edildiği terzihaneler ve darphaneler gibi

---

[131] Cevdet Gökalp, s. 13.

[132] Abdulaziz Duri, s. 96.

[133] Anonim şirketlerin benzerleri

[134] Şirketlerin bağımsız hareket etmeleri,

[135] Abdulaziz Duri, s. 97.

nispeten daha geniş atölyeleri olduğu bilinmektedir. Keza, cam imalathaneleri ve dokuma atölyeleri gibi büyük sivil imalathaneler de vardı. Böylece genel halktan insanların artmasının yanı sıra, toplumun, tüccar ve ikta edilmiş ziraî mülk sahibi gibi zengin grupların yükselişine ve bu gruplar arasında büyük iktisadî farkların ortaya çıkışına da tanık olunmakta idi. Ayrıca bölgelere arası farklılık ve bu bölgelerden alınan vergilerin halkta uyandırdığı tepkiler huzursuzlukların çıkmasında etkili olmuştur. Özellikle başkente yakınlığından dolayı idare merkeziyle özel ilişkileri olan Irak Sevad'ı diye bilinen bu verimli bölge, alelade idareciler tarafından değil, Abbasi üst yöneticileri olarak kabul edilen yöneticiler tarafından yönetilmiştir[136]. Dolayısıyla bu yakınlık devletin ihtiyaçların kısa sürede bu yakın olan bölgelerden tedarik edilmesine neden olmuştur. Bu durum toplumda rahatsızlıkları tetikleyen bir unsur olmuştur.

Bu dönemdeki sanayi, ticaret ve tarım'ım gelişmesinin sonucunda İhvan-ı Safa, insanları üç tabakaya ayırmıştır: Zenginler, orta halliler ve fakirler[137]. İktisadî hayatın gelişmesi ve Arapların başlıca üretim faaliyeti olan fetih harplerinin sona ermesi neticesinde, fütuhatın yarattığı Arap askeri aristokrasisini bertaraf eden, ırk ve din bakımından homojen olmayan idareci ve tacirlerden mürekkep yeni bir hakim sınıf meydana geldi. Bu değişiklik hükümet teşkilatı ve idareci zümresine aynen aksetti[138]. Ayrıca ziraî hayatın gelişmesiyle bir başka sosyal sınıf; köleler ortaya çıktı. Bundan sonraki süreçte adından çokça söz ettirecek olan kölelerin isyanları oldu. Zenci kölelerin çıkarmış olduğu ayaklanma bu duruma verilecek en güzel örneklerden biridir[139]. Bu dönemde ziraî hayat da gelişmiş buna paralel olarak ziraî mülkiyetler genişlemiş ve tarımsal bir ikta rejimi açık ve yaygın bir şekilde ortaya çıktı. Bazı tüccarların da bunda rolü olmuştu. Toprak sahipleri gübre kullanarak, arazi ıslahı için tuz bataklıklarının kurutarak tarımı geliştirmeye yöneldiler ve böylece entansif tarım ortaya çıktı. Büyük toprak sahipleri geleneksel çiftçilikle yetinmeyerek, toprağın ıslahı ve işlenmesinde çalıştırmak üzere büyük sayılarda köle satın almaya çalıştılar. Afrika'dan getirilen binlerce zencinin çalıştırıldığı Basra bölgesi bunun iyi bir örneğini oluşturuyordu. Kufe'nin kırsal kesimi de topraklarının büyük ölçekli birimler halinde ikta edildi. Bu da köylülerin sömürülmesine yol açtı[140]. Bu durum bölge halkının Karmatî faaliyetlerine destek vermelerine yol açtı.

---

[136] S. A. Sıddıkî, *İslâm Devletinde Malî Yapı*, İstanbul 1980, s. 212-213.

[137] Abdulaziz Duri, s. 99-100

[138] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 23

[139] E. G. Brown, I, s. 349-350.

[140] Albert Hourani, s. 69.

Aynı şekilde Sevad'da uygulanan gelir sistemi Karmatîlerin ortaya çıktığı coğrafya olması açısından önem arz etmektedir. Bu bölge, ikiye ayrılmakta idi. Her bölge de, çeşitli alt bölümlerden meydana geliyordu. Bediriyye, bunların en zenginiydi; on iki kırsal alandan oluşmakta idi. Bu kırsal alanların en iyi durumda olanı ise Kerkh idi ve on iki köyü içine alıyordu. Bir başka bölge Tarık Horasan'dır. Bu bölgenin de merkezi de Bakuba idi. Bu bölge de bir takım alt bölümlere ayrılmıştı. Vasıt çevresinde toplanan öteki bölge, çeşitli kasabaların gelir biriliğini sağlıyordu. Amilin kontrolü altmdaki daha geniş idare birimleri gibi, köylerin sınırları da sabit değildi. Merkezi hükümetin iradesiyle genişletilebilir veya öteki bölgelerin bir parçası haline dönüştürülebildi[141].

Abbasi idaresi, yukarıda adını verdiğimiz bölgelerde en küçük birim olan köylerin gelirlerini dahi bu denli kontrol etmeye çalışması ve bu gelirlerin idaresi için amiller atamış olması, bölge sakinlerini rahatsız eden unsurlardan olmuştu. Ayrıca atanan idarecilerin, bölgenin gelirinden aşırı rant elde etmek istemesi sonucu, iktisadî farklılaşma belirgin hale gelmiştir. İktisadî farklılaşma, mevcut durumun niteliğini açığa vuran bir sosyal huzursuzluğa, sosyal harekete ve ayaklanmalara yol açtı[142]. Abbasiler sulama faaliyetine girişerek, tarım yapılan araziyi genişlettiler ve bataklıkları kurutarak verimin yüksek bir seviyeye çıkmasını sağladılar. İhtilalle birlikte, köylülere yeni mülkiyet hakları ve adil bir vergi sistemi geliştirilmeye çalışıldı. Bu sisteme göre, vergi tespit edilmiş sabit bir miktar yerine ürünün yüzdesi üzerinden alınıyordu. Fakat köylülerin hayat seviyesi hâlâ düşüktü ve onların durumları zengin tüccar ve arazi sahiplerinin spekülasyonları ve büyük çiftliklerde köle işçilerin çalışmaya başlaması neticesinde daha da kötüleşti[143]. Çiftçilerin, bölgelerdeki karışıklıklar içinde yer alması, Ortadoğu'nun coğrafi yapısı ve iklim şartlarıyla bağlantılıdır. Özellikle Ortadoğu'da tarım ancak sulamayla yapılabilmekteydi. Toprağı sulayan kanallar devamlı bakım istemekte idi. Çiftçiler bu bakımı yapamıyorlardı. Devletinde sulama kanallarının bakımını yapmaması bölgede fakirliğin gittikçe artmasına neden oldu[144]. Toplumun karşılamış olduğu bu sosyoekonomik problemler bireyler arası farklılaşmayı beraberinde getirdi. İktisadî farklılaşma, toplumu merkezi otoriteye karşı muhalif olan grupların yanında yer almaya itmekte idi. Nitekim toplum; hicri üçüncü yüzyılda ve sonrasında, her biri ayrı bir

[141] S. A. Sıddıki, *İslam Devletinde Mali Yapı*, çev. Rasim Özdenören, İstanbul 1980, s. 204.

[142] İsmail Mir Ali , s. 156.

[143] Bernard Lewis, s. 120.

[144] Will Durant, *İslam Medeniyeti*, (Tercüman 1001 Temel Eser), İstanbul trz., s. 31.

öneme ve anlama sahip olan Ayyarun ve Şuttar (serseriler ve dolandırıcılar) hareketine, zenci ayaklanmasına, Karmatîlik ve İsma'ilîlik hareketlerine şahit oldu[145].

Konumuz açısından, zencilerin çıkarmış oldukları isyan ayrı bir öneme haizdir. Zenci ayaklanması, Basra'da ikta'nın genişlemesinin ve Afrika'dan getirilen binlerce kölenin istihdam edilmesinin bir sonucuydu. Zenc adıyla bilinen siyahî kölelerin 868-883 yılları arasındaki isyan, çok farklı bir karakter taşıyordu[146]. Çünkü bölgeye getirilen Zenciler, sabırlı oldukları, iş yapmaya dayanıklı olarak kabul edildiği için tüccarlar onları avlayarak veya Doğu ve Orta Afrika'da onları satın alarak, çeşitli iş dallarında çalıştırıldılar[147]. Doğu Basra tuz bataklıklarında çalıştırılan çok sayıda köle bu kategoriye dahildi. Burada köleler, tarım yapılabilmesi için toprağı hazırlamak, tuz sahalarında tuz elde etmek için zenginler tarafından çalıştırılıyorlardı. Ayrıca bununla beraber bazı istisnai haller de vardı; köleler bataklık ve tuz sahaları dışında şeker plantasyonlarında,[148] maden ocaklarında, denizcilikte, bataklıkların kurutulmasında ve diğer önemli teşebbüslerde kullanılıyorlardı. Büyük müteşebbislerden meydana gelen bir sınıfın yayılması, tarım işlerinde çok miktarda kölelerin satın alınması ve kullanılması neticesini doğurdu. Köleler barakalarda barınıyorlardı. Yalnız arazi sahipleri, binlerce köleye sahipti. Köleler gruplar halinde çalışıyorlardı. Bu grupların sayıları 500 ile 5000 arasında değişmekte idi. Hatta 15.000 kişilik bir gruptan da bahsedilmektedir. Kölelerin yaşam şartları son derece elverişsiz idi. Onların gıdaları ekmek, irmik ve hurmadan ibaretti[149]. Zenci ayaklanması, bölgedeki siyah kölelerin hürleştirilmesinden başka bir hedefi olmayan, ama taraftarlarının fırsat bulunca beyaz efendileri köleleştirmekte de tereddüt göstermediği, dar ufuklu, sınıfsal bir ayaklanmaydı. Sayı olarak üç yüz bini aşan zenci topluluklarının, ekseriya, içinde çalıştıkları topluma yabancı oldukları ve öyle kaldıkları görülmektedir. Hatta bir çokları Arapça'yı bile bilmiyorlardı. Ayaklanmaları, kötü hayat şartlarını ve maruz kaldıkları sömürünün korkunçluğunu dile getirmekte idi. Onları kinle dolduran ve tüyler ürpertici gaddarlıklar yapmaya iten sebepler bölgedeki iktisadî ve sosyokültürel yapılanmadır. Bu yapılanma kölelerin huzursuzluğunu "siyah öfkeye" dönüştürmüştür. Fakat bu öfkede taban bulabilmek amacıyla, İslamî ilkeler adına ve İslam'ın gerçekleşmesini talep ettiği adalet adına ortaya çıktıkları-

---

[145] İsmail Mir Ali, s. 157; Abduaziz Duri, s. 101.

[146] E. G. Brown, I, s. 349-340; Claude Cahen, s. 65.

[147] İsmail Mir Ali, s. 159.

[148] E. G. Browne, I, s. 349-350, 356; Albert Hourani, s. 69.

[149] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 139,140.

mı[150] ileri sürmüşlerdir. Bu yarı barbar hareket bile, dinî ifade aramak bakımından İslam cemiyetinin hakim temayülünün etkisi altında kalmıştır. Zenciler'in lideri her ne kadar Hz. Ali soyundan geldiğini iddia ediyor ise de Şia'ya bağlı değildi, fakat insanların en mükemmelinin, Habeşli bir köle dahi olsa, halife olacağı kabul eden eşitlikçi anarşist Haricîler'in mezhebini benimsemişti. Bu hususta Haricîlerin fikirleriyle uyuşan Zenci hareketi bütün diğer Müslümanları imansız gözüyle görüyor ve onları ele geçirdiklerinde köle haline getirilmesini yahut kılıçtan geçirilmesini kabul ediyordu Karmatîlerin ortaya çıkış dönemi olan, Zenci ayaklanmasını oluşturan sosyo-ekonomik çevre, Karmatî isyanlarının da alt yapısını oluşturmuştur. Hatta idarecilerin uygulamaları çiftçinin iktisadi durumunu zora sokmuştu. Zenci isyanın geride bırakmış olduğu tahribatlar durumu daha da ileri noktalara taşıdı[151]. Yalnız Karmatî isyanları, Zenci isyanından farklı olarak görünüşü, dinî; hedefi, siyasi, sosyal ve iktisadi olan bir isyan idi[152]. Bu durumu daha net anlayabilmek için Zenci isyanın oluşum safhasını değerlendirmekte fayda vardır. Zenci isyanı ortaya çıktıktan sonra, birbiri arkasından yeni grupların katılmasıyla süratle gelişmiş daha sonra muhtemelen şehir ve köylerden kaçıp gelenlerle kölelerin sayısı oldukça arttı. Halife ordularının siyahi birlikleri de isyancılara katıldılar ve böylece asilerin talimli asker ihtiyacını karşıladılar. Diğer taraftan yağma imkanının doğması, komşu bedevî kabilelerin onlara destek olmasını sağladı. Bölgenin hür köyleri Zenciler'in liderlerinin tarafını tutup onu zahire bakımında desteklediler. Her ne kadar kaynaklar Ali'nin iki kumandanından birinin değirmenci, diğerinin de şerbetçi olduğunu bildirmekte iseler de şehirlerdeki gayr-ı memnunlar arasından bu hareketi destekleyenlerin bulunduğuna dair pek az işaret vardır. Zenciler'in askeri harekatı çok parlak oldu; halifenin birlikleri birbiri arkasından mağlup edildi ve böylece Zenciler yeni köleler, ganimet ve bilhassa silah ele geçirdiler. Ekim 868'da Basra'ya karşı hücuma geçtiler, fakat şehri zaptedemediler. Bu sırada Basra halkının karşı taarruzu püskürtüldü ve kısa zaman sonra Zenciler tuzlaların ortasında kuru bir bölgede el-Muhtara adı verilen yeni bir merkez kurdular. Kaynaklarımızda onların idarî yapılanmalarıyla ile ilgili olarak herhangi bilgi yer almamaktadır. Zenciler, 19 Haziran 870 tarihinde zengin ticari liman olan Ubulla'yı ele geçirdiler ve şehri yağma ederek halkını kılıçtan geçirdiler. Serbest bırakılan kölelerle birlikte bölgede yer alan

---

[150] Faiza Akbar,"The Secular of Religious Dissidence in Early İslam: the Case of the Qaramita of Sawad Al-Kufe", *Journal Institute of Muslim Minorty Affairs*, 12:2, London 1991, s. 326 ; Abdulaziz Duri, s. 101.

[151] İsmail Mir Ali, s. 161.

[152] İbnü'l Esir, VII, s. 72; İsmail Mir Ali, s. 160; Abdulaziz Duri, s. 102; Bahriye Üçok, s. 113-114; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi: Siyasi, ve Dini Hareketler*, IV, s. 124-128.

Ahvaz[153] şehrini zapt ettiler. Bu hareket, Abbasi devleti için ciddi bir tehlike halini aldı. Zenciler Güney Irak'ın Güneybatı İran'ın önemli bölgelerini hakimiyetleri altına aldılar, bir çok şehri zapt ettiler, merkezi eyaletin önemli şehri Basra'yı baskı altında tuttular ve Bağdat'ın güneydoğusundaki ulaşım yollarını işgal ettiler[154]. 7 Ekim 871 tarihinde Basra'ya girdiler ve yerinde bir hareketle şehri yağmaladıktan sonra geri çekildiler. Bu arada halife ordusunu mağlup ederek 878 yılında eski ordugah şehri Vasıt'ı zapt ettiler. Ertesi yıl Basra'nın 17 mil yakınına kadar akınlarını devam ettirdiler; bu hareket onların başarılarının zirvesini teşkil eder. Halifenin kardeşi ve naibi el-Muvaffak, büyük masraflar yaparak sefer hazırlığına girişti. 881 Şubat'ına kadar Zenciler'i zapt etmiş oldukları bütün yerlerden kovdular. Onları, merkezleri el-Muhtara'ya sığınmaya mecbur etti. Zenciler'in lideri, el-Muvaffak'ın aman ve ölümüne kadar belirli para verileceği teklifini reddetti. Uzun bir muhasaradan sonra 11 Ağustos 883 tarihinde el-Muhtara teslim oldu. Aynı yılın Kasım ayında Zenciler'in lideri Ali b. Muhammed'in başı kesilerek mızrağa takılı olduğu halde Bağdat'a getirildi[155]. Siyasi mücadelenin bitmesi, sosyal etkilerin de bitmesi anlamına gelmediği için, bu etkileri daha sonraki hareketlerde de görmekteyiz. Bunun en belirgin örneği Karmatî hareketidir. Sosyal tabakalaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan zenci ayaklanması ve sonrasındaki Karmatî isyanını hazırlayan sebeplerden biri de, İslam dünyasındaki şehirlerde birbirine bağlı olarak ticaret ve ticaret burjuvazisinin yükselişinin sosyo-ekonomik yapıya tesiridir. III/IX. yüzyılda burjuva sınıfına ilaveten idareci ve memurların da aynı derecede önemli bir mevkie sahip oldular. X. yüzyıldan itibaren ulema sınıfıyla birleşen askerlerin tüccar burjuvazisinden daha yüksek bir mevkii işgal etti[156]. Karmatî hareketinin İslam dünyasının diğer bölgelerinde de yankı uyandırması, Arap kitlelerin Irak, Horasan, Mısır ve Şam gibi bölgelerde arazi edinmeye başlamaları da etkili olmuştur[157].

Ekonomik değişiklikler halkın sosyal ve etnik grupları arasında yeni ilişkilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Savaşçı sınıf devlet hazinesinden artık pay alamıyordu; eski imtiyazlarını kaybetti. İslam ile birlikte kabileler arasındaki çatışmalar tam anlamıyla bitmemiştir. Bunun en güzel örneği Suriye'de Kays ve Kelb kabilelerinin yapmış oldukları mücadeledir. Bu aristokrasi artık büyük bir önem taşımayan mücadele ve düşmanlıklarda, kabile fertlerine tesir edemiyordu. Böylece

---

[153] Ahvaz Karmatîlerin ortaya çıktığı dönemde Abbasi bürokrasisine idareci-komutan veren ayrıca ilim adamlarıyla öne çıkan bir kenttir. Bkz. Massignon, *Hallaj*, I, s. 147-148, 204-206.

[154] E. G. Browne, s. 340; Bernard Lewis, s. 141.

[155] Bernard Lewis, s. 142; Albert Hourani, s. 69.

[156] Claude Cahen, s. 70.

[157] Ali Mir, s. 158.

İslam şehri, fethedilmiş bölgelerde bir ordunun bulunduğu askeri garnizondan, içinde tüccarların ve zanaatların karşılıklı yardım ve dayanışmaya dayanan bir teşkilat kurdukları ticaret merkezi haline geldi[158]. Toplum da oluşan iktisadî farklılaşma sosyal huzursuzluklara, muhalif hareket ve ayaklanmalara yol açmıştır. İktisadî farklılaşmanın etkileri yanında, yoksulluk ve ihtiyaç içinde olup Karmatî hareketine girmekle bolluğa ve zenginliğe kavuşacaklarını[159] düşünen grupların da isyanın yaygınlaşmasına katkıları olmuştur.

c. Sosyal Sebepler

Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan hareketlerin hatta isyanların menşelerinde siyasi, iktisadî ve itikadî amillerin yanı sıra, mutlaka sosyal sebepler de yatmaktadır. Teşekküllerin ortaya çıkmasında, cemiyetlerin yaşadıkları içtimaî şartlar ve zaruretler, siyasi sürtüşmeler, eski din ve medeniyetlerden kalan unsurlar, gelenek ve göreneklerin tesirleri olmuştur[160]. Bu manada yeni bir hareket, eskiye ait ne varsa onların yamalı bir bohçası olarak kabul edilebilir[161]. Buna Arapların, Arap olmayanlarla gökler ve yerdeki nimetlere tam ortak oldukları fikrini teslim etmekte gönülsüz davranmaları ayrılıkların perçinlenmesine neden olmuştur[162]. Bu nedenle Karmatî hareketinin ortaya çıktığı siyasi, iktisadî unsurların sosyal hayat üzerindeki etkisini gözden uzak tutmamak gerekir. İslam dünyasında bu tür sorunlar, Mekke'nin merkez oluşu ve aktivitesi sayesinde çalkantı ve uyanışı bir arada tanımasıyla ortaya çıkmıştı. Hareketin istilacı, yağmacı özelliği ve dinî algılayış tarzı eleştirilebilir, fakat İslam tarihinde sosyal adalete yönelik ilk ayaklanmalardan biri olarak sayılması dikkat çekicidir[163]. Hareketin bu noktaya gelişi uzun bir sürecin neticesinde olmuştur. Bu sürecin iktisadî ve sosyal sebeplerine göz atılacak olursa; Miladi VI. yüzyılda Mekke dinî ve ticari bir merkez olduğu gibi aktivite alanı da hayli genişlemiş olduğu görülecektir. Özellikle, Bizans-Sasani mücadelesi, Basra Körfezi'ne gelen Hint ticaret yolunu işlemez hale getirmişti. Öte yandan Saba Devleti'nin Habeşliler eliyle yıkılması ve Kızıl Deniz yoluna hakim olma imkanı sağladı. Böylece Arap Yarımadasındaki zengin kervan ticareti Kureyşliler'in eline geçmiş oldu.

---

[158] Bernard Lewis, s. 127.

[159] El-Gazali, *Fedâîli'l- Batınıyye*, nşr. Abdurrahman Davut, Kahire 1964, s. 33-36; Deylemi, Muhammed b. el-Hasan, *Beyanü'l-mezhebi'l- Batınıyye*, neşr., R. Strathmann, İstanbul 1938, s. 19-20; Bağdâdî, Ebu Mensur Abdulkadir b. Tahir b. Muhammed, *el Fark Beynu'l- Firak*, neşr. M. Muhyiddin Abdulhamid, Mısır Trz., s. 200-301.

[160] E. R. Fığlalı, *Ahmediyye Mezhebi (Kadıyanilik)*, Ankara 1976, s. 14

[161] Yusuf Ziya, "Şehristanî", *DİFM.*, II, S. 5-6, Ankara, 1926, s. 259; Sabri Hizmetli, s. 653.

[162] G. E. Von Grune Baum, s. 19.

[163] Musatafa Galip, *el-Hareketu 'l-Batıniyye fi 'l-İslam*, Beyrut, Trz, s. 5.

Hindistan ve Habeşistan kaynaklı lüks malların ve Yemen kaynaklı parfümeri (Bahur)'nin[164] Akdeniz ülkelerinin ürünleriyle mübadelesini sağlamanın yanı sıra, ticari bağlarını Basra Körfezi ve Irak'a kadar genişledi. Özellikle Hicaz bölgesinin bazı sakinleri hem mal, hem de para ticareti yapmalarının bir sonucu olarak, toplum arasında tekelcilik yoluyla servetlerini artırmaya çalışan ve malları kudret ve nüfuzlarını pekiştirme aracı olarak kullanan bir aristokrasi oluştu. Bu durum güçsüzlerin ve fakirlerin şiddetli bir şekilde sömürülmesine ve sıkıntılı bir sosyal çelişkiye yol açtı; bireyci sömürücü bakış açısını pekiştirdi. Bu gidiş diğer bir yandan da kabilevî kavramları sarstı, kabilenin kolektif ruhunu zayıflattı ve kabilelerin alt ve üst tabakaları arasındaki mesafeyi genişletti. Aşiret farklılığı muhalefet de gerilimlere yol açtı. Arabistan'dan gelen ordular kendi aşiretlerine olan bağlılık duygularını da beraberinde getirdiler. Yeni koşullarda bu duygular daha da güçlenmiş olabilir. Kentlerde ve öteki göç yerlerinde aynı soydan geldiklerini iddia eden gruplar Arap steplerine kıyasla birbirine daha yakın mahallerde bir araya geldiler; soyluluk iddiasında bulunan güçlü önderler daha çok taraftar toplayabildiler. Birleşik bir siyasal yapı birbiriyle bağlantı kurmalarını sağladı ve zaman zaman onları ortak çıkarlarda birleştirdi. Merkezi hükümeti denetlemesi için verilen mücadele aşiret isimlerinin ve sadakat duygularının kullanılmasını sağlayabiliyordu.

İran, Yemen, Bahreyn, Suriye ve Irak'taki farklı dinî ve sosyal gruplar, tarihi süreç içinde bölgenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Suriye ve Irak kırsal kesiminde yaşamakta olan Araplar, Gassanîler dışında yeni hükümdarlarla dayanışmayı daha kolay kabul etmiş olabilirler. Yeni hükümdarlar için çalışan memurlar, onların inancı kendi çıkarları gereği ya da iktidarın doğal cazibesine kapılarak bu kabullenişi benimsemiş olabilirler; aynı şey fetih savaşları sırasında alınan esirler veya Araplara katılan Sasani askerleri için de geçerli olabilir. Yeni kentlere gelen göçmenler Müslüman olmayanların ödemek zorunda oldukları özel vergilerden kaçınmak için din değiştirmiş olabilirler. Kadim Fars dinine bağlı olan Zerdüştler, Sasanî yönetimi sona erdiğinde kendi örgütlü Kiliseleri zayıfladığı için Hıristiyan olmaktansa Müslüman olmayı daha kolay bulmuş olabilirler[165].

Arabistan'ın Arapça konuşan göçebe veya yerleşik bütün kavimleri, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'yı kaplamak üzere Orta Asya'dan Atlas Okyanusu'na kadar uzanan geniş bir imparatorluk kurdular. Bu imparatorlukta dinleri ayrı bir sürü kavimlerle birlikte yaşamak zorunda kaldılar. Bunların ortasında, idare vazifesiyle mükellef bir fatihler ve efendiler azınlığı teşkil ediyorlardı. Kabileler arasındaki etnik

---

[164] Cevad Gökalp, s. 13.

[165] E. G. Brown, I, s. 25,28-31, 49-54; Albert Hourani, s. 52-53.

ayrılıklar ve şehir halkıyla çöl halkı arasındaki sosyal farklar, bir müddet için, yeni imparatorluğun efendileriyle hakimiyetleri altına aldıkları çeşitli kavimler arasındaki ayrılıktan daha az önemli sayıldı[166]. Bölge nüfusun göçebeler, tarımla uğraşanlar ve kent halkı şeklinde üçe ayrılması, siyasi olarak gruplaşanlar kadar önemli değildi. Siyasi gruplaşmada bir yandan yöneticiler ile savaşçılar yani askerler; diğer taraftan teb'a vardı[167]. Bu unsurların İslam dünyasındaki huzursuzluklardaki etkisi, sosyal tabakalar arası eşitliksizliği körüklemesi de göz ardı edilemez. Ayrıca Arap göçebeler önceki kabile yapılarını kolay unutmadılar. Bu unsur her zaman etkisini göstermiştir. Abbasi döneminde bazı şehirlerde, farklı kabilelerden gelen unsurlar birbiri ile karıştırılarak yeni bir hayat tarzı denenmiştir. Bu çok geçmeden kaçınılmaz olarak eski kabile düzenini duygusal bir bağ haline indirgemiştir ve önemleri gittikçe artan yerli halkın buna bağlanmaması sonucunda toplumsal bir gerçek olmaktan iyice çıkmıştır[168]. Yarımadanın orta kısmında, siyasi ve sosyal birimler olan kabileler, sosyal muhafazakarlıkta ve gelenek ve göreneklerin kararlığında ifadesini bulan, kendi kendini tekrarlayıp duran bir hayat yaşıyorlardı. Hukuki, ahlaki ve siyasi kavramların kabile örfleri şeklinde ortaya çıktığı bir cemaat şeklinde idi[169]. Diğer taraftan, bazı yerleşik toplumlarda sosyal çalkantılar baş gösterdi. Bu huzursuzluklar Mekke'de göçebelik ekonomisinden ticarî ekonomiye geçiş sonucunda ve Medine'de yine bir göçebelik ekonomisinden zirai bir ekonomiye geçiş sonucunda kendisini göstermiştir. Aynı şekilde Irak, Suriye ve Yemen gibi bazı tarımsal bölgelerde ise ikta rejiminin genişlemesi sonucunda çiftçilerin sömürülmesi ve çok kere kölelik statüsüne düşmeleri[170] sosyal çalkantılara neden olmuştur.

İran'da ise ortaya çıkan bir seri hareketler köken olarak Abbasileri ortaya çıkaran harekete dayanıyordu. Abbasi ihtilali Emevîler'e muhalif olan unsurların ittifakıyla meydana çıkmıştı. Bu unsurlar Arap ve İranlı Müslüman muhaliflerle İranlı aristokrasi ve aşağı sınıftan olan topluluklardan oluşuyordu. İhtilalin başarıya ulaşmasından sonra ittifak bozuldu ve taraftarları başarısızlığın verdiği hayal kırıklığıyla birbiriyle olan eski mücadelelerine döndüler. Abbasi zaferinin asıl mimarı olan Ebu Müslim, ikinci Abbasi halifesi el-Mansur tarafından öldürüldü. Hareketin, diğer şefleri de aynı akıbete maruz kaldılar. Halifeler, İranlılar ve bilhassa Horasanlıların desteğinden faydalanmaya devam ediyorlardı. Fakat Ebu Müslim ve benzer-

---

[166] Bernard Lewis, s. 22.

[167] P. M. Holt, *Haçlılar Çağı*, İstanbul 1999, s. 6.

[168] Claude Cahen, s. 62-63.

[169] Abdulaziz Duri, s. 19.

[170] Abdulaziz Duri, s. 20.

lerinin yerine aristokratik Bermekî ailesi iktidarı ele geçirdi. Birkaç halife devrinde devlet idaresinde üstün bir rol oynadılar ve eski İranlı idareci sınıfın da hükümeti desteklemesini sağladılar. Halkın memnuniyetsizliği İran'ın çeşitli bölgelerinde köylülerin yardımıyla bir takım dinî hareketler şeklinde kendini gösterdi. Belirli bir noktaya kadar bu hareketler milliyetçi karakter taşıyordu, çünkü karşı çıktıkları rejim onlarca hâlâ Arap olarak telakki ediliyordu; muhalefet hareketinin altında yatan dini ideoloji İran kökenli idi, fakat Zerdüşti değildi. İran devletinin eski dininin gerçek taraftarları ve yönetici sınıfın mensupları idare ile bir süre için bütünleştiler ve ancak Me'mun'un hilafete geçişinden (813-833) sonra İranlı prensler Doğu eyaletlerinde bağımsız beylikler teşkil ederek istiklal hususunda kendi hareketlerini başlattılar. Bu isyancıların dinî ilhamı, Sasanî monarşisine karşı aşağı ve orta tabakaların birleştiği İslam öncesi eski İran sapık düşüncelerinden geliyordu[171].

Fethedilmiş ülkelerde yerleşmiş olan Arapların sayısı kesin olarak bilinmiyor, fakat yerli halk arasında azınlık teşkil etmiş olmalıdırlar. İslam'ın birinci asrının sonunda Suriye ve Filistin için yapılan tahminler çeyrek milyon civarında değişmektedir. Bunların çoğu şehirli ve bedevîlerden meydana gelen askerler ve memurlar idi. Bu arada, bahsi geçen bölgede İslam'dan önce yerleşmiş olan Arap çiftçilerin sayıları oldukça kabarıktı. Bir Mısır kaynağında, Emevîler devrinin sonlarında Mısırlı köylülerin üç bin kadar olduğunu tahmin ediyor[172]. Fatihler, fethettikleri bölgelerin sakinlerinin dinî inanç ve içişlerine karışmıyorlardı. Bunlar, müsamaha edilen dinlerin mensupları anlamına gelen zimmî statüsünde idiler. İdarenin Bizans'tan Araplara geçmesi, bölge halkları tarafından genellikle sevinçle karşılanmıştır. Fethedilmiş bölgelerin halkı yeni idareyi, vergiler ve diğer hususlar bakımından eskisinden daha insaflı buluyordu. Suriye ve Mısır'ın Hıristiyan halkı bile Ortodoks Bizans'a karşı İslam hakimiyetini arzu ediyordu[173]. Bazı Araplar tarafından yapılan büyük servetler, ticari münasebetlerde ve yatırımlarda kullanılmışa benzemiyor. Mekke'nin tüccarlar sınıfı bir harp aristokrasisi haline gelmek için eski mesleklerini terk etmişe benziyorlar. Fakat Emevî halifeleri ve diğer zenginlerden bir kısmı, şehirlerde ve hatta çölde büyük lüks içinde yaşıyorlardı. Büyük paraları sarayların inşasına ve tefrişine harcıyorlardı. Devrin ekonomisi bütünüyle olmasa bile, esas itibariyle parayla ilgiliydi. Askerlere ve memurlara aylıkları, para olarak ödendiği gibi malla da ödeniyordu. Vergiler de aynı şekilde toplanıyordu. İlk halifelerden bize kadar gelmiş olan paralardan birçoğu, İran ve Bizanslıların para basma

[171] Bernard Lewis, s. 135.

[172] Bernard Lewis, s. 96-97.

[173] Bernard Lewis, s. 82.

tekniğini alan Müslümanların ihtiyaca cevap verebilmek için yeteri kadar altın ve gümüş sikke darbına devam ettikleri hakkında tarihçilerin verdikleri bilgileri teyit etmektedir[174].

Ortaçağ İslam dünyasında huzursuz bir başka kitle de Mevalî'dir. Geçek şu ki, büyük meblağlar harcayan idareci zümre, yeni bir sınıfın, Mevalî'nin (tekili mevla) doğmasına zemin hazırladı[175]. Doğuştan bir Arap kabilesine mensup olmayan herhangi bir Müslüman mevla olabiliyordu. Böylece Mevalî, İranlılar, Mısırlılar, Berberiler, Arap olmayıp da İslamiyet'i kabul edenlerden ve dil yahut menşe bakımından Arap olup da herhangi bir sebeple hakim sınıfa mensubiyetini kaybetmiş veya bu hakkı elde edememiş olanlardan meydana geliyordu. Mevalî, yüksek bir vergi ödeme karşılığında devletin müsamaha gösterdiği dinlerin mensupları olan ve Zimmî adı altında tanınan Müslüman olmayanları içine almıyordu. Mevalî büyük miktarda Emsar'da toplanmıştı. Buralarda işçiler, zanaatkarlar, tüccarlar ve Arap aristokrasisinin diğer ihtiyaçlarını gören meslek mensupları idi. Teorik olarak Araplarla eşit haklara sahip olan Arap olan Müslümanlar, bu eşitliği sosyal ve ekonomik sahalarda da istiyorlardı. Fakat Emevîler ardından Abbasiler devrinde aristokrasi onları tamamen kabul etmiş değildi. Mevalî'den bazı mülk sahipleri yeni rejime hizmetleri sayesinde Müslümanların vergi hususundaki haklarını elde etmeyi başarırlarken Abdülmelik devrinde hükümet, devletin hazinesini doldurmak gayesiyle İslam'ı kabule teşvik etmemeye ve Mevalîyi şehirlerden, gelmiş oldukları yerlere geri göndermeye başladı[176]. Bununla beraber Mevalî, Arapların yanında bilhassa Horasan'a komşu eyaletlerde ve Uzak Batı'da, piyade olarak, ganimetten Arap süvarilerinin aldığından çok az bir pay alarak ve daha az ücretle savaştılar[177]. Mevalî'nin sosyal bakımından kötü bir durumda olduğu, devrin edebiyatında açıkça görülmektedir. Mesela bir Arap kızla bir mevlanın evlenmesi o kadar garip karşılanıyordu ki, bir Arap yazarı buna benzer evliliklerin Cennet'in mutluları arasında hoş karşılanıp karşılanmayacağını sormaya kadar gitmiştir.

Mevalînin sayısı o kadar süratle çoğalıyordu ki, kısa zaman sonra sayıca Arapları aştılar. Mevalî'nin ordugah şehirlerinde büyük kitleler halinde yerleşmeleri huzursuz ve tehlikeli bir şehirli nüfusu meydana getirdi. Bunlar, artan siyasi önemlerinin, kültür üstünlüklerinin ve askeri seferlerde artan paylarının şuurunda idiler.

---

[174] Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuubiyye*, s. 48; Bernard lewis, s. 97.

[175] Mevalî ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Zekeriya Kitapçı, *Orta Doğu'da Türk Askeri Varlığının İlk Zuhuru*, İstanbul 1987, s. 42; Adnan Demircan, *Arap-Mevalî İlişkisi*, İstanbul 1996.

[176] Claude Cahen, s. 44-46;Mustafa Kılıçlı, s. 60-62.

[177] Bernard Lewis, s. 98.

Onların esas şikayetleri ekonomik durumdan ileri geliyordu. Arap devletinin yapısı, vergi veren ve Müslüman çoğunluğu idare eden Arap azınlığı prensibi üzerine kurulmuştu. Mevalîyi, Araplarla ekonomik bakımından eşit seviyeye getirmek, hazinenin gelirlerinin azalması ve sonu iflasla bitebilecek surette masrafların artması demekti. Bu ancak tam bir ayrılmayla sonuçlanabilirdi. Yönetici sınıf ile Mevalî arasındaki ayrılık her ne kadar Arap ve Arap olmayan unsurlar arasında ırki engellerle çıkıyor ise de aslında millî bağlardan ziyade ekonomik ve sosyal düzenden de ileri geliyordu. Bazı istisnalar da mevcuttu. Özellikle Irak ve Bahreyn'in divan'a kaydolmamış fakir Arapları Mevalîye boyun eğmek zorunda kaldılar ve onların ızdırabını paylaştılar. İran'ın eski toprak asilzadelerinin çoğu yeni rejimi kabul etmişlerdi[178]. Mevalînin kırgınlığı Şia adı altında bilinen bir hareketle dinî bir izah buldu. Şiîlik başlangıçta Ali'nin ve onun soyundan gelenlerin halifelikteki iddialarını destekleyen ve tamamıyla Araplardan meydana gelen siyasi grubun hareketi idi. Merkezin Kufe'ye sonra Emevîler'in emriyle Suriye'ye nakli Şiîliğe Iraklıların mahalli vatanperverliğinin desteğini sağladı. Hareketin gerçek yayılması Kerbela faciasından sonra başladı. Şiî propagandacıları memnun olmayan kitleye ve bilhassa Mevalîye büyük bir başarı ile hitap ettiler. Hz Muhammed'in soyundan meşru halef fikri Mevalîye Araplardan daha uygun geldi. Şiîlik esas itibariyle Sünni doktrini benimseyen devlete ve yerleşik düzene karşı dini terimde ifadesini bulan bir muhalefet oldu[179]. Bu muhalefet Arap olmayanlarla sınırlanmadı. Ordugah şehirlerinde ve bilhassa Kufe'de -ihtilalci Şiîliğin beşiği-Araplar başlangıçta mühim rol oynadılar. Bunlar Şiîliğin İran'a girmesine yardımcı oldular. Kufe'de kolonisi olan Kum garnizon şehri Şiîlerin başlıca kalelerinden biri haline geldi. Şiîlik vasıtasıyla ortaya çıkan muhalefet, Araplara karşı milli bir ihtilalden ziyade Arap aristokratlarına, onların kanununa, devletin ve hafiyelerine karşı sosyal bir ayaklanma idi. Diğer taraftan rejimin taraftarları yalnız Araplardan ibaret değildi. Sosyal ve ekonomik fonksiyonlarının ve imtiyazlarını koruyan İran feodal aristokrasisinin kalıntıları, siyasi haklarının geçici olarak kaybolması yanında imtiyazlarının kabul edildiği sürece Arap devleti ile işbirliği yapmışlardı. Onlar İslamiyet'i kabul etmelerinden dolayı Zerdüştilik yerine İslamî inancı koydular. Müslümanlığı kabul etmiş olan İranlı şehirli ve köylüler aynı düşmanla mücadele ederek idareye hakim Arap ve

---

[178] Robert Mantran, *İslam'ın Yayılış Tarihi, (VII-XI. Yüzyıllar)* çev. İsmet Kayalıoğlu, Ankara 1981, s. 194-197.

[179] E. G. Browne, I, s. 232-235.

İran aristokrasisi karşısında Zerdüştilik yerine İslamî bir mezhebi benimsediler[180]. Kabileler arsındaki anlaşmazlık, çoğunlukla güney kabilelerine mensup olan ve fetihlerden önce fethedilecek ülkelere sızmış bulunan Araplar ile büyük bir kısmını kuzey kabilelerinin meydana getirdiği ve İslam ordularıyla gelmiş olan Araplar arasında menfaat çatışmalarından ileri gelmektedir. Bu teşhis, güney kabilelerinin büyük bir kısmının Şia propagandasına açık olmalarına ve Mevalî ile belirli bir menfaat birliğine dayanıyordu[181].

Haşimî ihtilali bir saray entrikasının yahut bir hükümet darbesinin neticesi değil, önceki idareden memnun olmayan halkın ileri gelenlerinin temsil ve izhar ettiği yoğun bir propagandanın, bir teşkilatlanmanın etkin hale gelmesidir. Bu hareket; bir çok ihtilalde olduğu gibi yerleşmiş düzeni yıkmak isteyen genel arzunun birleştiği çeşitli menfaatlerin bir koalisyonudur. Zafer kazanılır kazanılmaz bu hareket birbirine karşı olan grupların ayrılması kaçınılmaz oldu. Zaferi kazanan Abbasilerin birinci vazifesi, kendilerini iktidara getirmiş olan hareketin hayal kırıklığına uğrayan aşırı kanadını ezmek oldu. İhtilalin baş mimarı Ebu Müslim ve arkadaşları bertaraf edilerek, onların taraftarlarının kışkırttığı ayaklanma bastırıldı[182]. Hem hükümet yapısında, hem de insanların duygu ve düşüncelerinde din ve devletin birbirinden ayrılmayacak bir şekilde iç içe olduğu bir toplumda din ve dini tartışma, modern dünyada politikanın oynadığı rolü oynamakta idi. İtici gücü ne olursa olsun her hareket dinde bir maske değil, bu hareketi yöneten hırs ve tatminsizliklerin halkla ilgili ve sosyal terimlerle mecburi ve organik bir ifadesini arardı. Şüphesiz bazı istisnaları da vardı: Siyasi zayıflama döneminde saray ve askeri müdahaleler, iktisadî kriz esnasında da köylü isyanları ve şehirlerde karışıklıklar ortaya çıkıyordu. Bu hareketler yer yer görülüyordu; onların ani ortaya çıkışlarının zaman, yer ve şartları bakımından sınırlı oluşları ve umumiyetle kötü organize edildikleri dikkati çekiyordu. Çoğunlukla tam anlamıyla şahsi bir mahiyet taşıyorlardı. Her seferinde bir grup sosyal düzene karşı teşkilatlı bir meydan okuma şeklinde ortaya çıkıyor ve günümüzdeki bir siyasi partiye yönelme gibi bir dinî mezhepte ifadesini buluyordu[183]. Karmatîlerin, Arap-İslam egemenliğine karşı mazlum halkların ve ezilen sınıfların başlattığı Şuubiyye hareketine bakışı da esneklik arz ediyordu. Şuubiyye içindeki kanat Araplar oluşmuşsa, daha çok Arap kabilecik ve cengaverlik ruhuna

---

[180] J. J. Saunders, *A History of Medieal İslam*, Newyork 1996, s. 18, 100-111; Bernard Lewis, s. 100.

[181] Bernard Lewis, s. 104

[182] Bernard Lewis, s. 111.

[183] Bernard Lewis, s. 134.

hitap ediliyor; bu arada başka etnik aristokratların Türk askerleri, Deylemî, Büveyhî, Bermekî, Farslıların Abbasi iktidarını ele geçirip halka nasıl zulüm yaptıkları yolunda söylemlere yer veriliyordu. Yok eğer, temas edilen Şuubiyye hareketinin ağırlık noktasını Arap olmayanlar oluşturuyorsa, bu kez, Arap-İslam zulmünden bahsediliyordu. Karmatîler bu davranışlarıyla Şuubiyye hareketiyle özdeşleşmiyor, taktik gereği onlarla ilişki içine girebiliyorlardı[184].

Sosyal hoşnutsuzlukları körükleyen nedenlerden biride Arap yarımadası, Suriye, İran ve Orta Asya'da fethedilen bölgelerin gelirlerinden kaynaklayan anlaşmazlıklar. Arap aşiretleri arasında başlayan rekabet ile bunların yerli halk arasındaki pürüzler de sosyal nitelikte idi[185]. Toplumun belli kesitlerindeki iktisadi refah üst seviyelere çıkması halk arasında iktisadi uçurumları ortaya çıkardı. Böylece genel halktan insanların artmasının yanı sıra, toplumun, tüccar ve ikta edilmiş ziraî mülk sahibi gibi zengin grupların yükselişine ve bu gruplar arasında büyük iktisadî farkların ortaya çıkışma da tanık olduğu görülüyor. Nitekim İhvan-ı Safa, insanlar üç tabakadan oluştuğunu belirtmektedir. Bunlar: Zenginler, orta halliler ve fakirler olarak üç kısma ayrılmıştır[186]. Zenginlerin, servetlerini bir güç ve güvenlik kaynağı olarak gördüğü bir dönemde, diğer insanlar, cemaat bağlarının çözülmesi ve sömürünün acımasızlığı sonucu, bir çeşit endişe ve burukluk hissi içinde yaşıyor olmaları[187] tabakalar arası uçurumu gösteren bir hususdur. Diğer taraftan bu ayırımda kölelerin sınıflara dahil edilmemiş olmaması dikkat çekicidir. Çeşitli sektörlerde çalıştırılan kölelerin çıkarmış oldukları huzursuzluk kayda değer bir hususdur. Çağdaşı ve sonraki siyasi ve politik hareketlere hem taban oluşturmuşlar hem de siyasi ve politik tavırlarına da katkıda bulunmuşlardır. Bunun en güzel örneğini Zencilerin isyanında görmekteyiz.

Zutt ve Zenci isyanları, ülkeyi huzursuz bir ortama sürüklemişti. Abbasi idaresi 890'dan 906 yılına kadar büyük sıkıntılar içinde olmasına rağmen, bu problemleri ortadan kaldıracak herhangi bir radikal reform gerçekleştiremedi[188]. İçtimaî şartlar, özellikle zengin tabaka ile fakir kitleler arasında meydana gelen iktisadî uçurumlar

---

[184] Abdurrahman Bedevi, *Mezahib'ül İslamiyyin*, s. 182-183.

[185] Claude Cahen, s. 5.

[186] Abduaziz Duri, s. 100.

[187] Abdulaziz Duri, s. 20-21.

[188] Bertold Spuler, s. 68; J. J. Saunders, s. 122, Mounah A. Khouri, *Arap Civilization Challges and Responses*, State University of New York Pres, 1988, s. 185.

bu akımları besliyordu[189]. İlk dönem İsma'ilî hareket, kasabalardaki en üst tabakada da bazı taraftarları vardı. Fakat Zencilerin durumunda olduğu gibi şehirli emekçi sınıfları ve esnaflar (zanaatçılar) onlara katılmadılar. Muhtemelen onlar İsma'ilî dâîlerce şehirli emekçi sınıfları ve esnaflar menfaatlerini desteklemeyi uygun görmedikleri için katılmamış olabilirler. Kısaca, başlangıçta İsma'ilîzm'ın başlıca hitap ettikleri kitle taşra olmuştur. Bu nedenle son dönemlerine kadar kentlere sızmayı başaramamalarının bir sonucu olarak, bedevîlerin ve köylülerin desteğiyle faaliyetlerini yürüttüler. Bununla birlikte sonraki dönemde rejime karşı esnaf ve sanatkar grupları ile kentin çalışan sınıflarının desteğini harekete geçirdiler. Ortaçağın başlarında Müslüman kentlerdeki "Sınf" olarak isimlendirilen İslami loncalar veya profesyonel loncaların (dernekle) İsma'ilîlerle bağlantılı oldukları olduğu Massignon hipotezine[190] benzer görüşleri Fuad Köprülü'de Massgnon'dan daha önce belirtmiştir[191]. İlk dönem İsma'ilîleri öncelikle kentli olmayan çevrelerde yoğunlaştırılmasına rağmen bölgeden bölgeye farklılık gösteren İsma'ilî taraftarları karmaşık bir grup olduğunu[192] kabul edilmektedir.

Karmatî hareketinin sosyal tabanı, VIII. ve IX. asırların sosyal ve ekonomik alanındaki önemli değişikliklerin, bazılarına zenginlik ve nüfuz; bazılarına da zorluk ve hayal kırıkhğı getirmiş olmasının sunucunda oluşmuş gayr-ı memnun kitlelerden oluşmaktadır. Taşrada çoğu zaman vergiyle ilgili imtiyazlara sahip olan büyük mülklerin artması, çiftçilerle küçük mülk sahiplerin yoksullaşması ve adeta köleleşmesi sonucunu doğurdu. Şehirde ise ticaret ve endüstrinin gelişmesi bir amele sınıfını meydana getirmişti[193]. Irak'ta hareket bir dereceye kadar bedevî kabileleri ve başlıca Kufe Sevad'ının köy sakinlerini cezp etti. İsma'ilîzm basit sosyo-ekonomik bir sistem kurduğu ve başlangıçtaki başarısına tanıklık eden yarı bedevi olan göçebelerdi. Bahreyn ve Suriye'de Bedevî kabileler hareketin bel kemiğini oluşturdu. Yemen'de İsma'ilîzm, dağ bölgelerindeki kabilelerce desteklendi. Daha sonra Kuzey Afrika'da misyon Kutama Berberileri üzerine temellendi. İran'daki hareket başlangıçta köy nüfusunun ihtida etmesi üzerine amaçlandı. Cibal'deki ilk dâîler Rey çevresindeki vadilerde yoğunlaştılar. Fakat başlangıçta hareketin başarı-

---

[189] Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, s. 256-57; amlf., *Selçuklu Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, s. 407.

[190] Y. Moubarang, (Massignon'un Sınf ile ilgili çalışmalarının birlikte basımı), Opera Minora, vol. I, s. 369-422; L. Massignon, "Sinf", *EI*, vol. 4, s. 436-437; Bernard Lewis, "The Islamic Guilds" *Economic History Review*, 8 (1937), s. 20-37; Farhad Daftary, s. 124.

[191] Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1994, s. 92

[192] Farhad Daftary, s. 124.

[193] Bernard Lewis, *The Assassins A Radical Secti in İslam*, London 1967, s. 29.

sızhkla sonuçlanmasından sonra Arap topraklarında korunabilmek ve idarecilere karşı isyan açmada öncülük edebilen büyük bir popüler taraftar elde etmek için İran'da yeni bir politika uygulanıldı. Bu yeni politikanın gereği olarak, yönetim sınıflarını harekete kazandırmak için propagandalarını özellikle Horasan ve Maveraünnehir'de bu politikayı uyguladılar. Bu amaçla kendi aristokratı olan Emir Hüseyin el-Mervezî kuzeydoğu İran'da hareketin başı oldu. Bir çok yüksek memuru kazanmasıyla birlikte yeni politik sürekliliği olan herhangi bir politik başarıya öncülük edemedi ve hareket herhangi bir doğu eyaletindeki yöneticilerin ihtidasını elde etmede başarısız oldu.

Başlangıçta İsma'ilîler'in kabileler ve köylüler arasında faal oldukları görülür; bununla beraber çok geçmeden şehir halkı ve bilhassa zanaatkarlar arasmda büyük ölçüde taraftar buldular[194]. Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan sosyal huzursuzluklarda Müslüman olmayan toplulukların rahatsızlıkları da etkili olmuştur. Teb'a durumundaki halkların Müslüman olma aşamalarının meydana çıkarılması kolay değildir; ancak özgül olarak Müslüman isimlerini benimseme olgusu, din değiştirmenin (ihtida) boyutlarını makul biçimde ortaya koymaktadır[195]. İktisadî ve sosyal farklılaşma, mevcut durumun niteliğini açığa vuran bir sosyal huzursuzluğa, sosyal hareket ve ayaklanmalara yol açtı. Hicri üçüncü yüzyıl esnasında ve sonrasında ortaya çıkmış olan Ayyarun ve Şuttar (serseriler ve dolandırıcılar), Zenci ayaklanması, Karmatîlik ve İsma'ilîk hareketlerini[196] bu kategoride değerlendirmek gerekir.

d. Dinî Sebepler

İslam dünyası, İslam'ın tarihsel geçmişinin şuurlu ve rasyonel bilgisine sahip olmadığından, o geçmişiyle sağlıklı bir rasyonel bir hesaplaşmayı becerebilmiş değildir. Bu yüzden sürekli geçmişe özlemle bakmaktadır[197]. Bu durum İslam tarihinin ilk döneminden günümüze kadar getirebiliriz. Nitekim Abbasi idarecilerin, ortaya çıkan ihtilalci hareketlerin arka planındaki faktörleri araştırmadan, aldıkları askeri tedbirlerin, sosyal huzursuzluklara çözüm bulmada yetersiz kalmış olması başka herhangi bir nedene bağlanamaz. İslam tarihinin bu dönemi, iç içe geçmiş iki süreç başlamıştır. İnsanın kendisiyle ilgili güdülerinin ve dünyevî zevklerinin sadeleştirilmesini ve bunlardan feragat edilmesini amaçlayan bir dindarlık ya da ibadet hareketi, bir de Kur'an'ın anlamı üzerinde düşünme hareketi vardı. Her iki hareket de Hicaz'dan çok Suriye ve Irak'tan çıktı ve bunların, Müslümanların yaşamakta

---

[194] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 146.

[195] Albert Hourani, *Arap Halkları Tarihi*, s. 72.

[196] Abdülaziz Duri, s. 101.

[197] Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, s. 129.

oldukları dünyada o sırada varolan düşün ve ahlakî eylem kalıplarından kaynaklanması doğaldı. İslam dinini benimseyenler bu dine kendi tarzlarını getirmişlerdi; hâlâ Müslüman'dan çok Hıristiyanların ve Yahudilerin bulunduğu bir ortamda yaşıyorlardı. Bu dönem Doğu Hıristiyan manastır hayatının ve dervişlik düşünce ve pratiğinin son büyük çağıydı[198].

Kuzey ve kuzeydoğu Arabistan daha önce çok farklı grup ve mezhep cereyanlarına ev sahipliği yaptığı için onlar üzerinde eski din ve kültürlerin etkileri de vardı. Burası daha önce büyük ölçüde putperestler olmak Hıristiyan, Zerdüşt, Mecusi ve Sabiîlerin yaşadığı bir bölge idi. Bu çevrede yaşayan kabileler İslam'a girdikten sonra da eski inanç ve kültürlerinden tamamen sıyrılıp, kendilerini kurtaramadılar ve yeni dönemde de bu eski kültür kalıntılarını sürdürdüler[199]. Bu süreci kendi arasında bir takım dönemlere ayırmak mümkündür. Aslında Peygamber sonrası, Müslüman toplumunda görülen huzursuzluklar, yeni dönemdeki sosyal olaylar hakkında birtakım ip uçlarını veriyordu. Hz. Ebu Bekir ve özellikle Hz. Ömer dönemi fetihleri akabinde İslam coğrafyasına yeni topraklar ilave edildi. Bu bölgelerin önemli bir kısmı eski kültürel çevreler oluşu, İslam dünyasının yeni bir takım kavramlarla tanışmasına neden oldu. İslam toplumuna katılan toplumlar bir kısmı İslam dinini benimsemeyerek eski inançlarını sürdürmüşlerdir. Diğer gruplar ise, ihtida hareketleri sonucu yeni inanç sistemine giren insanların eski inanç ve yaşam tarzlarıyla yenisi arasında bilinçli ya da bilinçsiz bir uzlaşma yolu arama gayreti neticesinde, zamanla ortaya çıkan senkretist düşünce akımlarının oluşmasına neden oldu. Söz konusu olan uzlaşma, bilinçli kültürel izdivaçlar yoluyla sağlanmaya çalışılabileceği gibi, eski ve yeni arasındaki kültürel münasebetin bir sonucu olarak doğal etkilenme yoluyla da olabilir[200].

İslam fetihlerinin ardından Zimmîlere, hoşgörü ile bakıldı. Zimmîler hoş görülen dinlerden olduğun için isyanlarda etkileri daha az olmuştur. Batıl sayılan dinlerin mensupları, isyanlarda daha etkili olmuştur[201]. Fetihler sonrasında Müslüman toplumlarla birlikte veya yakın bölgelerde yaşayan farklı gruplarla kurulan direk veya dolaylı ilişkiler aracılığı ile yeni bir takım kavramları kullanmaya başlamışlardır. Nitekim Onların sosyal meselelere bakışlarıyla Hıristiyan/Nasturiler ve bazı felsefe akımları arasmdaki benzerlikler bu düşünceyi kuvvetlendirmektir. Fetihler-

---

[198] Albert Hourani, s. 102.

[199] H. Yıldız, s. 137.

[200] Şinasi Gündüz, *Mitoloji ile inanç arasında Ortadoğu dinsel gelenekleri üzerine yazılar*, s. 41-42.

[201] P. H. Holt, *Haçlılar Çağı*, s. 7.

den sonra kitle halinde örgütlenmiş dinlerinden çıkarak Müslüman olan halkların sosyo-psikolojik durumları zamanla sosyal çalkantılara neden olmuştur[202].

Sonuç olarak fetihler ve ticaretle başlayan kültürel etkileşim ve ihtidalarla Müslümanlaşan toplumların eski inanış ve geleneklerini toplumsal hafızalarında tamamen silmemiş veya silememişlerdir. Bu toplumsal hafıza merkezi otorite, inanış ve yaşam tarzına muhalif hareketleri beslemiştir.

[202] Claude Cahen, s. 43-44.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KARMATÎLERİN İNANÇ ESASLARI

A. İnanç Esasları ve İbadet Anlayışları

a. Allah İnancı

İslam düşüncesinde uluhiyet inancının temeli tevhid inancıdır. Tevhid, bir kılmak, birlemek[1] Allah'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde tek ve benzersiz olduğu anlamına gelmektedir. Tarihi süreç içerisinde bütün İslam dünyasındaki ekoller temelde tevhidi benimsemekle birlikte anlaşılıp yorumlanmasında farklı görüşler ortaya koymuşlardır[2]. Bu farklı yorumları ta'til[3] ve teşbih[4] terimleriyle ifade edilen karşılıklı iki aşırı noktanın sınırlarına kadar ulaşmıştır. Yaratıcıyı her türlü yaratılmışlık belirtilerinden tenzih etmeyi amaçlayan gruplar ise O'na herhangi bir kavramla yeni sıfat nispet etmeyi istememişlerdir. Böylece sıfatlardan tecrit edilmiş bir uluhiyet tasavvuruna ulaşmışlardır. Büyük bir ihtimalle bu anlayışa bir tepki olarak yaratıcıya cömertçe sıfat nispet etmeyi hedef almış diğer bir aşırı grup ortaya çıkmıştır. Bunlar Kur'an-ı Kerim'de yer almış bulunan sıfatları herhangi bir te'vile başvurmaksızın zahirî manalarıyla Allah'a izafe ettikleri gibi hadis olarak naklettikleri muhtelif metinlerde yer alan bir çok kavramı da Allah'ın zatını niteleyen kavramlar olarak benimsemişlerdir. Massignon, Karmatîler'in, Cehmiyye'nin ta'til'inden daha sert olan tenzih'i bütün ilahî sıfatlarını inkar eder, cezrî (köktenci, köke ait) bir zihniyeciliğin mutlak bir tevhidini zarurî gördüklerini belirtir[5]. Buna göre Allah, kemal, noksan, birlik ve çokluk gibi bütün mertebelerin üzerindedir[6].

---

[1] Tahsin Yazıcı, "Tevhid", *İA*, 12/1, s. 214-215.

[2] Bekir Topaloğlu, "İsma'ilîyyede İnanç Esasları ve İbadet Şekilleri Üzerine Değerlendirmeler" *Milletler Arası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, s. 654.

[3] Ta'til, Cehmiyye'nin fırkasına mensup olanların Allah'a herhangi bir sıfatın izafesini reddetmektedirler. Ahmet Suphi Furat, "Ta'til", *İA*, 12/1 s. 31-32, 62.

[4] Teşbih, antropomorfik tanrı anlayışını ifade eder. R. Strothmann, "Teşbih", *İA*, 12/1, s. 193-197.

[5] L. Massignon, "Karmatîler" *İA*, VI, s. 355.

[6] Mustafa Galip, *Tarihü'd Da'veti'l-İsma'ilîyye*, Beyrut 1965, s. 53, Mustafa Öz, *Nizari İsma'ili Mezhebinde Ağa Hanlar Dönemi*" Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Ün. Sos. Bil. Enst. İstanbul 1986, s. 69.

Tanrı'ya herhangi bir sıfat nispet etmek mümkün değildir[7]. Dinsel öğretinin metinleri ve yasalarının te'vili ile Karmatîlerin ayırt edici özelliği olmuştur. Uluhiyet inancı da tevil inancı çerçevesinde yer almış, onu kendi dışında hiçbir şey mevcut olmayan zât ve künh-i ilahî, yalnız bir fikrin vüzuh ve bedahetinden ve tefavütsüz makuliyetin tevsikinden ibaret ve mütevadan arî olduğuna[8] inanmakta idiler. Yeni Pisagorculuğun etkisiyle, yaratıcı tekamül nazariyesiyle de sudur nazariyesini öğretilerinin esası haline getirmişlerdir. Buna göre başlangıç ve sonda yalnız olan zati ilahî yani ulvî nur vardır. Önce Nur-ı Şa'şanî (kıvılcım saçan) ve Kahir (muzaffer nur) sudur eder. Bu da sonra külli aklı (akıl-ı külli) ve alemin nefsini (nefs) çıkarır. Bunların muhtelif tavırlar alarak beşerî akılları (peygamberlerin, imamların ve iyi kulların akılları; diğerleri yokluğundan ibarettir) meydana getirir. Nur-ı Şaşanî'den ikinci derecede bir nur (karanlık nur) ortaya çıkar. Bu münfail, makhur ve sonunda fena bulacak olan maddedir; göklerde yıldızlar ve yeryüzünde fani vücut şeklinde tezahür eder [9]. Malatî, Karmatîlerin, Allah'ın ulvi "bir" olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Bundan "Nur-ı Şa'şa'nî" dedikleri başka bir nur ortaya çıkmış olduğunu ve bu nurdan da enbiya ve imamların yaratılmış olduğunu belirtir. Tabiat, ahlak ve amel bakımından diğer insanlardan ayrılan enbiya ve imamların menşei olan "Nur-ı Şa'şa'ni"den güneş, ay ve yıldızlarda görülen nur yaratılmıştır ki bunun adı Nur'ı Zalamî'dir[10]. Bazı Karmatî grupları bu konuda farklı düşünmekte idiler. Friedlaender, Ebu Said el-Hasan b. Bahram el-Cannabî'nin ilah olarak kabul eden ve sonrada onun çocuklarına inanan bir kitlenin varlığından bahseder. Daha sonra Yemen'de Benü Hamdan ve Mansur olarak isimlendirilen bölgede ortaya çıkan Ebu'l-Kasım en-Neccar'ın ilahhğını kabul ettiğini belirtmektedir[11]. Bu anlayış tarzı, Karmatî grupları içinde en uç nokta olarak düşünülebilir.

b. Peygamberlik

Peygamberlik, İslam dininin inanç prensipleri arasında önemli bir yer tutmaktadır. Aynı şekilde diğer ilahi dinlerde de aynı önemi taşıdığı tartışılmaz bir gerçektir. Çünkü, bireyi, kutsi alemi yönlendiren ve onu Tanrı'ya bağlayan peygamberler-

---

[7] Deylemî, *Mezhebü'l Batıniyye*, s. 6,31; İbn Teymiyye, *Mecmu'u Fetâvâ*, III, s. 22; Avni İlhan, 8, s. 193.

[8] L. Massignon, "Karmatîler", s. 353.

[9] Ebu'l Hüseyn Muhammed b. Ahmed el Askalanî eş Şafî el Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, İstanbul 1936, s. 15.

[10] el-Malati, s. 15-16.

[11] I. Friedlaender, s. 68.

dir. İlahî hitabın tebliğ edicisi de peygamberler olduğu için din ve dinî hayatın peygamberlerle başladığını söylemek yanlış olmaz.

İsma'ilî-Karmatîler'e göre de dinsel yasalar peygamberlerce ilan edilir, ancak bu yasaların gerçek anlamının olgunlaşmış ve imamı kabul etmiş değerli bir azınlık için yorumlanması ve açıklanması peygamberlerin vasisi olan imamların işidir. Batında olan değişmez gerçekler, Tanrı'nın yol gösterdiği günahsız ve yanılmaz İsma'ilî imamlarının ve onun tarafından görevlendirilen öğreticiler hiyerarşisinin özel bilgisindedir. Öyle ki bu gerçekler, resmi ve aşamalı bir olgunlaşma sürecinden geçenler dışında hiç kimseye açıklanamaz. Bu yüzden davanın en yüce başkanı imamı ile mezhebi yeni kabul eden sıradan inananlar kitlesi arasında aracılık eden dinsel kişiliklerin oluşturduğu bir hiyerarşi gereklidir[12]. Bu hiyerarşide Natık, Esas ve İmam İsma'ilî-Karmatî düşüncesinin merkezinde yer alan kavramlardır[13]. Bu kavramlardan "Kaim" veya "Sahibu'z-Zaman" diye isimlendirilen İmamın yeri ve derecesi İsma'ilî düşüncesinde ilgi çekicidir. Buna göre, imam "natık peygamberlerden" "Ulu'l-Azm" denilen grup içinde addedilir. Natık Peygamberler, Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve Kaim (Muhammed b. İsmail) olmak üzere yedidir. Ayrıca her peygamber için bir "esas", yani peygamberliği tebliğ ederken istinat ettiği bir dayanak olduğunu ileri sürerler. Bu dayanaklar Adem için Şit, Nuh için Sam, İbrahim için İsmail, Musa için Harun, İsa için Şe'mun, Muhammed için de Ali'dir. Yedinci olan Kaim'in dayanağı gizlilik prensibiyle saklı tutulmaktadır[14]. Karmatîler Muhammed b. İsmail'in yeni bir nizamı getirmeyen ve "esas"'ı olmayan Natık olarak kabul etmektedirler[15].

Karmatîlerin peygamberlikle ilgili bu görüşlerinde birtakım felsefî akımların etkisinde kaldığı muhakkaktır. Karmatîlere göre külli akıl ile küllî nefs ulvî alemin iki sınırını teşkil ettiği gibi nebi ve imam da süflî alemin iki boyutunu oluşturur. Nebi "Natık" (konuşan), imam ise "samit" (susan)'tir. Samit'e bazen "sahit" de denilir. Nebi külli akıldan taşan manaları kutsi gücü sayesinde alarak zahiri bir kelama dönüştürür ve inananlara bildirir. Sanıldığı gibi nebi melek vasıtasıyla ken-

---

[12] Farhad Daftary, s. 168.

[13] Nasseh Ahmad Mirza, *Syrıan Ismailism*, Curzon Pres 1997, s. 74.

[14] Arif Tamir, *Erbau Resaile İsma'ilîyye*, s. 19 ; Mustafa Galip, s. 52; E. G. Brown, I, s. 409.;Nasseh Ahmad Mirza, s. 76; Heinz Halm, s. 50.

[15] Nasseh Ahmad Mirza, s. 77.

disine vahiy gelen ve mucizeler gösteren biri değildir[16]. Peygamberlere atfedilen mucizeler ya tamamen asılsızdır veya Batını manalara işaret eden sembollerdir. Kainatın bağlı bulunduğunu iddia ettikleri yedili sistem peygamberler ve imamlar için de geçerlidir. Bir peygamberin dönemi kendisi ve daha sonra gelen altı imamla birlikte yedi devir devam eder, sonra yeni bir peygamber gelir[17].

Malatî, (öl. 377/982) Karmatîler'in peygamberler ve imamların görmüş oldukları bu işleri dikkate alarak peygamberlerin ve imamların ilahi bir nurdan doğmuş olduğuna inandıklarını belirtir. Onlara göre, her ikisi de gaybı bilirler, her şeye kadirdir ve suretleri, tabiatları, ahlakları ve amelleri bakımından diğer insanlara benzemezler[18]. Çünkü onlara göre peygamber, imam ve taraftarlarının akılları, "karanlık nurun" yani her gayr-ı şeri maddenin sinesinde sülük nurlarının devri nöbetlerini takiben aynalardaki akisler gibi ani olarak parıldayan Nur-ı Şaşa'ni'nin kıvılcımlarıdır. Bu kıvılcımlar parlar, o zaman bütün ferdiyetin kaybolduğu kurtarıcı bir yaratma içinde Allah ile bir olduklarının şuuruna vararak şu beş musibetten kurtuldular. Beş musibet, arzular ve nedamet veren tabiat gece ile gündüzü takip ettiren gök, emr ve nehyden kanun, murakabe ve tecziye eden devlet ve günlük çalışmayı zorlayan zaruret olarak açıklanabilir[19].

B. Hakaik-Zaman-Tarih Öğretisi

İsma'ilîler-Karmatîler için hakaik, bir gnostik sistem oluşturuyordu. Bu gnostik sistemin temel iki unsuru, çevrimsel bir dinsel tarih yorumu ve evren bilim idi. İlk dönem İsma'ilî-Karmatîler, tarih ve peygamberlik anlayışlarıyla yakından bağlantılı özel bir zaman ve sonsuzluk anlayışı geliştirmişlerdi. Zaman hakkındaki eklektik kavrayışları, erken Şiî grupların bu dünya ötesi görüşleriyle imamın evrimi hakkındaki torik anlayışlarının yanı sıra onları eski Yunan, Yahudi-Hıristiyan ve Gnostik etkileri de yansıtır. Zamanı, bir başlangıç ve bir son olan birbirini izleyen çevrimlerin sıralaması olarak kavrıyorlardı. Bu çevrimsel yapı, yarı çizgisel özel zaman kavrayışlarının sonucu olarak çevrimsel ve zorunlu olarak teolojik bir tarih, daha

---

[16] Deylemî, s. 35-36; Massignon, I, s. 201; A. İlhan "Batıniyye", s. 193; A. Ateş, "Batıniyye", *İA*, II, s. 339-342; ..."Karmatîler", *Türkler Ansiklopedisi*, 21, Ankara 1974, s. 352; A. Ateş, s. 340.

[17] Nevbâhtî, s. 62; Avni İlhan, s. 193.

[18] Malatî, s. 15, 16, 20.

[19] L. Massignon, s. 356.

doğrusu dinsel tarih anlayışına götürdü[20]. Bu anlayışlarına göre, tarih Kur'an'da adı geçen büyük peygamberlerle özdeşleşen çağların sıralanışıdır. Bu tarih anlayışında, İmamiye'den miras aldıkları imamlık anlayışının yapısal bir rolü vardır.

İsma'ilîlere göre tarihin Kur'an'da adı geçen büyük peygamberlerle özdeşleştirilerek çağların ard arda sıralanışı; insanlık tarihinin yasalarının da şekillendirmesine neden olmuştur. İsma'ilîlere göre, insanhğın dinsel tarihi, her biri dışsal olarak farklı bir yasaya dayanan ve kutsal bir mesaj ilan eden konuşan bir peygamber yani natık tarafından başlatılan farklı uzunluklarda yedi çağda tamamlanacaktır[21]. İsma'ilî tarihin ilk altı çağı sırasıyla kitaplı peygamberler ya da Ulu'l Azm denilen Adem, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, ve Muhammed tarafından başlatılmıştır. Nevbahtî ile Kummî'ye göre Karmatîler başlangıçta Adem'i dışarıda bırakarak, yeni bir mesaj getiren peygamberler listesine Ali'yi almışlardır. Daha sonra kendisine kitap verilen peygamberler listesine Adem'in alınıp, Ali'nin peygamberlikten Hz. Muhammed (sav)'in ardılı durumuna indirilmesi İsma'ilîliğin farklı bir konuma geçmesinin işareti olarak görülebilir. İlk dönem İsma'ilîleri kendi dönemlerinin düşüncelerini geçmişe yansıtmak suretiyle bu ilk altı natıkın her birinin mesajlarının yerine getirilmesinden sorumlu bir manevî mirasçı ya da vasi tarafından izlendiğini savunuyorlardı. Seçkinler için getirilmiş mesajın batınî anlamını açıklamakla görevli olan vasiye kurucu temel (esas) ya da suskun (samit) peygamberler de deniliyordu. Bu vasiler Adem için Şit, Nuh için Sam, İbrahim için İsmail, Musa için Harun ya da Yuşa, İsa için Şem'un el Sefa[22] (Havari Petrus Simun) ve Hz. Muhammed (sav) için Ali olmuştu[23]. Her vasi samit ya da esası da kutsal metinlerin şeriatın gerçek açıklamalarını hem zahir hem batın yönleriyle korumakla görevli, etimma (tamamlayıcı) denen yedi imam izliyordu[24]. Her peygamberlik çağının yedinci imamı önceki natıkın şeriatını yürürlükten kaldırarak bir sonraki çağı başlatan natık oluyordu. Bu kalıp ancak tarihin yedinci ve son çağı için değişecekti.

---

[20] İsma'ilî-Karmatî anlayışında İnsanlık tarihinin oluşturduğu farzedilen yedili hiyerarşik silsilenin her bir dönemi için kullanılan teorem için bkz. H. Corbin, *Cyclical Time and İsmail Gnosis*, London 1983, s. 95-98; amlf., *İslam Felsefesi Tarihi*, terc. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, s. 96-97; H. Ritter, "Devir", *İA.*, III, s. 559; W. Madelung, "İsma'iliyye", *EI²*, I, s. 203-204; Farhad Daftary, s. 169,170,173; Mustafa Galip, *Tarihu'd –Da'veti'l-İsma'iliyye*, Beyrut 1979, s. 48-54.

[21] Farhad Daftary, s. 174; Metin Yurdagür. "Devir", *DİA.*, s. 232.

[22] Havari Petrus Simon

[23] Nevbâhtî, s. 62.

[24] Farhad Daftary, s. 175.

Hz. Peygamber tarafından açılan altıncı çağın yedinci imamı gizliliğe geçen Muhammed b. İsmail idi. Yeniden ortaya çıktığında yedinci natık olacak ve Mehdi ve Kaim sıfatıyla tarihin son çağına hükmedecekti. Yalnızca o, son imam olarak natık ve esas vasıflarını kendisinde birleştirecekti. Muhammed b. İsmail İslam'ın yasalarını yürürlükten kaldıracak ve dünyanın son çağını başlatacaktı. Ancak o, yeni bir din getirmeyecek bunun yerine kendisinden önce gelen tüm mesajların gerisinde gizlenen ve o zamana kadar ancak kısmen ve yalmzca insanlığın küçük bir seçkin grubuna açıklanmış batın açıklamalarını tüm olarak açıklayacaktı. Böylece son çağda dünyanın sona ermesinden önce, hakaik bütün sembollerinden sıyrılarak bütünüyle anlaşılır hale gelecek ve saf bir manevî bilgi çağı başlayacaktı. Muhammed b. İsmail dünyayı adaletle yönetecek ve mehdi dünyanın sona ermesiyle, insanhğın yargıcı olacaktı. Onun Kaim'ul Kıyame yani Kıyamet Günü'nün imamı oluşuyla zamanın ve insanlık tarihinin sonu gelmiş olacaktı[25]. Karmatîlere göre Peygamberler insanlara farklı emir ve yasaklar getirerek birbirleriyle çelişmişlerdir. Güzel olan bazı hususları insanlara yasaklamışlardır. Buna karşılık zor olan bazı hususların yapılmasını emrederek de gereksiz yükümlülükler altına insanları sokmuşlardır[26].

Muhammed b. İsmail'in Kaim ve son resul olduğunu iddia etmektedirler. Karmatîlerin en uç noktasını temsil eden gruplara göre, Onun tekrar görünmesiyle peygamber Muhammed tarafından ilan edilenleri yürürlükten kaldırarak yeni bir din getirecektir. Karmatîler en büyük peygamberler veya Ulu'l azm olarak kanun vazeden Peygamberleri yedili bir sıralamaya tabii tuttuklarını yukarda ifade etmiştir. Buna göre Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed, Ali ve sıralamanın son mührü olarak Muhammed b. İsmail'i kabul ettiler. Ali'nin bu sıralamaya alınmamış olması kolayca anlaşılabilecek bir şey değildir. İlk dönem İsma'ilîleri dinin kutsal kitaplarının iç ve dış görüşleri arasında fark gözetmeye dikkat etmişlerdir. Bu dahil etme Hz. Muhammed'in yerine geçen kendi dini kanunu resmen ilan etmesinden ziyade Hz. Muhammed tarafından verilen ayetlerin önemli bazı manalarını açığa çıkarma Ali için düşünülen rol yüzünden olabilir. Daha sonraki rol Kaim Muhammed b. İsmail için açıkça tahsis edildi. Aslında Muhammed b. İsmail'in Mehdiliğinden söz edenler Karmatîlerden bir grup olduğundan şüphe yoktur. İmamî mezhepler tarihçileri bir tarafa bırakırsak başlangıç dönemindeki hala mevcut olan birkaç İsma'ilî kaynak kadar ilk Fatımî Halifesinin mektubundaki ifadesiyle de bu durum doğrulanmaktadır. Örneğin Kitab el-Rüşd, yedinci imamın natık ve ismi Muhammed olan

---

[25] Farhat Daftary, s. 150, 170.

[26] İsferayinî, s. 85-86; Avni İlhan, "Batıniyye", *DİA*., s. 193.

sekizinci imamın Mehdi olarak tekrar görüneceği fikri çerçevesinde odaklandı. Fatımî öncesi, ayrı yazılmış 6 kısa bilimsel eserin bir toplamı olan başta bir İsma'ilî kitap olan Kaitap el-Keşf vardı. Bu çalışmada Mehdi ve Kaim olarak yedinci konuşan Peygamber'in (natık) geri döneceğine inanan, sıklıkla gösterilen Sahip el-Zaman önemli bir yer oynar. İlk dönem İsma'ilîlerin fikirlerindeki yakın benzerlik Umm el-Kitab'ın son bölümünde yedi peygamber dizisine (devir) kısa referanslar içermektedir[27]. İsimleri Adem'den başlar, Nuh, İbrahim, Musa, İsa, Muhammed ve Peygamberlerin en sonu olarak Kaim yedinci ve son dizi (devir) tekrar başa dönmeyi[28] esas almaktadır.

C. İmam ve İmamet

İmamet düşüncesinin Mehdilik kavramıyla yakından ilgisi vardır. İslam toplumundaki fırkaların çoğunun doğuşunda imamet konusundaki ihtilafın büyük etkisi vardır. İmamet nazariyesi, özellikle Şia'nın en belirgin vasfı olmuştur[29]. İmametin Hz. Peygamberden başlayarak toplumun X. asra kadar geldiği süreci konumuzla ilgili yönlerini incelemek konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

İslam dini Mekke'nin medeni ortamında doğdu. Bedevîliğe karşı kabileleri yönetenlere karşı koymaya çalıştı. Gelenek ve kabile düşüncesinin yerini tutması için devlet ve kanun düşüncesi İslam dini aracılığıyla yerleştirmeye çalıştı. Kabile dışındaki otorite bedevîlere yabancı bir düşünceydi[30]. Peygamber'in oluşturmuş olduğu sistem sosyo-politik bir oluşum idi. Bu oluşum genişledikçe ülke de büyümekte idi. Peygamber dini otoriteyle dünyevi otoriteyi şahsında toplamıştı. Böylelikle dinî alanla siyasi alan birbirinden ayrılmamıştı. Aksine bunlar birbirini gerektiren unsurlar olarak görülmüştü[31]. Arap yarımadasındaki otoriteyle ilgili yukarıda bahsetmeye çalıştığımız arka plan İmamet düşüncesine de etki etmiştir. İmamet düşüncesinin Mehdilik kavramıyla paralellikleri olması, İslam toplumundaki fırkaların İslam dinini farklı algılamalarından kaynaklanmaktır. Sosyal problemlere eğilmiş toplumdaki tabakalaşmaları önleyerek bir kavram üzerinde durulmuştur. Takva olarak adlandırılan bu kavram Müslümanlar arasındaki eşitliğin de sigortası olmuştur. Bu

---

[27] Farhad Daftary, s. 120.

[28] Arif Tamir, s. 9; Farhat Daftary, s. 105.

[29] İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l Firaki ve'l vakaidi'l İslamiyyet*, Bağdat 1967, s. 15; Wilferd Madelung, "Shiism", *The Enclopedia of Religion*, 13, New York 1987, s. 243-244.

[30] Araplardaki Kabilecilik için bk. Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Ankara 1980, s. 5.

[31] Abdülaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, s. 75-76.

da sosyal gelişime etki eden ilkelerden biri olmuştur. Bu kavramlarla zayıflar olarak adlandırılan çocuklar ve kadınların karşılaştıkları haksızlık ve adaletsizliklere karşı durumları düzeltilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'in seslendiği kitlede karşılaştıkları siyasi, sosyal problemleri peygambere devretmiştir. Peygamber dönemi ve sonrası Müslüman toplumlar İslam inancını özümseme açısından aynı ölçüde İslam'ı hazmedememişti. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan rahatsızlıklar da bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber sonrasında ilk olarak ortaya çıkan sorun otorite sorunu oldu. Hz. Muhammed, Kur'an'da yeni olan veya ima edilen formlara uygun yaşayan bir cemaatin oluşturulmasını öğütlemişti. Ama toplumun nasıl bir otoriteye sahip olması gerektiğini vurgulamamıştı[32]. Bu sorun İslam dünyasında anlaşmazlıkların ve çatışmaların da temel ilkelerinden birini oluşturdu. Hz. Muhammed (sav)'in halefliği halifelik ya da imamlık denen işlem bütün Müslümanların mı, yoksa sadece sahabeye ya da sadece onun ailesine mi açık olmalıydı,[33] halife nasıl seçilmeli, imamın otorite olarak durumu nasıldı?

İslam toplumu bu soruna farklı açıklamalar getirmeye çalışmıştır. İmam kavramının tarihi gelişimi, İsma'ilî ve Karmatîlerde İmamlık düşüncesine geçmeden önce bu kavramın etimolojisini ele almamız gerekmektedir. Arapça bir kelime olan İmam, yönetici lider manasındadır. Sadece kullanım olarak bir toplumun lideri için veya bir fikir veya mezhep, akımın önde gelen lideri için kullanılır. İmamın görmüş olduğu görevi ifade etmek için İmamet kavramı kullanılır[34].

Şia kültüründe ise iki anlamı taşır:

1) Örnek, ideal tip, şahit, kisve, simge, yolun işareti, hüccet, kılavuz, üstün insan, İslam'ın aynî tecessümü, dinin zihinsel kavramlar şeklinde tebliğ ettiği ahlakî faziletler, akideler toplamını kelimelerle beyan eden kimsedir. İmam, varoluşu, yaşaması ve ölümüyle kendini gösterir. İmam gözle görülen ve hissedilen bir İslam'dır. İnsan şekline dönüşmüş bir imamdır. Bu anlamda imam daîma yaşayan imamdır. Her zaman imamdır. İster ölümden önce, ister ölümden sonra, ister hakim, ister muzaffer, ister yenik olsun yine de imamdır.

2) Rehber, önder, kurucu, ümmetin hidayetinin sorumlusu, ekole göre halkın rehberliğini üstlenen, tekamül yolundan halkın imamlığını yapan kimsedir[35].

---

[32] Albert Hourani, s. 88-89.

[33] Bkz. M. S. Hatiboğlu "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, Ankara 1978, XXIII, s. 124.

[34] W. Madelung, "İmamet", *ER.*, VII, New York 1987, s. 114

[35] Ali Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, s. 153

Ehl-i Sünnet, İmam dinî nass veya tayin ile değil icma ile sabit ve belli olur[36] açıklamaları mehdi imamın dini konuları ve dünyayı yönetmek üzere –nübüvvetin yerine- hilafet için konulmuş olduğunu[37] belirtir. Bu tanımlardan imametin üç boyutu ortaya çıkmaktadır. Birincisi nübüvvetin hilafetidir. İkincisi, imametin görevi, dinin korunmasıdır. Üçüncüsü dünyanın yönetilmesidir. Dünya işlerinin yürütülmesi nübüvvetin yetki kapsamına alınmış olması imametin de aynı görev ve yetkinlikle yükümlendirmiş ve donatılmış olması anlamına gelir. Mutezile ise, imamet dinin esaslarındandır; Peygamberin bu hususu bilmemiş olmasının mümkün olmadığı görüşündedir. O şahsın ismet ve keramet sahibi olması gerekir. Bu da ancak nass ve tayin ile olur. Muhtariye Fırkası, imamın naklen ve zorunlu olduğunu söyleyenlere muhalefet olarak dünyada hiçbir imamın bulunmamasını mümkün görmüştür[38]. İmamiye fırkası, Hz. Peygamber'den sonra araya hiçbir kesinti girmeksizin Hz. Ali'dir[39]. Zeydiye fırkasına göre, imamet Fatımî olanların, yani Ali'nin Fatıma'dan olan çocuklarından, başkaları için asla caiz değildir[40].

Görüldüğü gibi Sünni İslam ile Şia arasındaki İmamet anlayışındaki farkı Şia'nın İmam'ın gücüne inanmayışı ve onun yerine otoriteyi koymuş olması, noktasında odaklanmaktadır. Fazlur Rahman'a göre, Sünni İslam icma; Şiî İslam ise otorite inancını temsil etmektedir[41]. İki anlayışın referanslarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu manada İmam düşüncesi Batınilik-İsma'ilîlik ve Karmatîlikte teşkilatın başıdır. Nübüvvet, Mehdi inanışıyla yakın ilgisi vardır. Küllî akıl ile küllî nefs ulvî alemin iki sırrını teşkil ettiği gibi Nebi ve İmam da Süflî alemin belirtisini temsil eder. Nebi natık (konuşan), imam ise Samit (susan)'dır. Nebi zahiri amellerle imam batıni tevillerle lafızların gerçek manasını ortaya koyar[42]. Bu mana Allah tarafından imamlara öğretilmiştir. Böylece Şia imamları insanlara açıklanmamış

---

[36] Z. Fuzuli, *Matlau'l-i İtikad fi Marifeti'l Mabda'i Va'l Maad*, (çev. Esad Çoşan-Kemal Işık), Ankara 1962, s. 62

[37] Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul, 1997, s. 304.

[38] Fuzuli, s. 63

[39] İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Semp.* s. 567; W. İvanow, "İmam", *İA.*, C. II, İstanbul, 1978, s. 981

[40] Tusî, *Risale-i İmamet*, Tahran, 1335, s. 14; el Kummî, *Risaletu'l İtikati'l İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara, 1978, s. 104; Avni İlhan, *Amidi'de İmamet Meselesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1982, s. 52; Abdülbaki Gölpınarlı, s. 307-308; Ayetullah Kaşifu'l Gıta, *Asluş Şiati ve Usuliha* (Caferi mezhebi ve Esasları, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Ensar yay., 1992, s. 49-55; Musa el Mansur, *Şia ve Şiîlik Mücadelesi*, İstanbul, 1995, s. 15-61

[41] Fazlur Rahman, *İslam*, s. 242.

[42] Avni İlhan, s. 193; B. Topaloğlu, s. 241; Ahmed Ateş, II, s. 340.

"özel" manasını bilmekte, ona göre batınî konuşmakta, hükmetmekte ve davranmakta[43] olduğuna inanır. Kainatın bağlı bulunduğu Yedili sistem peygamberler ve imamlar için de geçerlidir. Bir peygamberin dönemi kendisi ve daha sonra gelen altı imamla birlikte yedi devir devam eder. Bu anlayışa göre Hz. Muhammed (sav) natıktır, Hz. Ali ile başlayan Samitler Hasan, Hüseyin, Ali (Zeynelabidin), Muhammed Bakır ve Cafer es Sadık ile biter. İkinci devir, İsmail b. Cafer – bazı düşüncelere göre Muhammed b. İsmail b. Cafer es Sadık – ile başlar. Bunlar da natıktır[44].

Masum olan imamlar peygamberlerin getirdiği nassları tevil ederek onların gerçek manalarını açıklamaktadırlar. Bu da onları emir ve yasakları değiştirebilen kutsi varlık statüsüne koymaktadır[45]. İmamlar, "Esas" ve "Vasi"[46] lakaplarıyla da anılmıştır. "Yedullah" ve "Vechullah" gibi unvanları taşıyan İmamlar aslında Uluhiyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetler olarak[47] anlaşılır. Bu anlayış tarzı Max Weber'in otorite tipleri için de en ilginç olarak nitelediği karizmatik otorite veya karizmatik tip (insan) ile örtüşmektedir. Weber "Karizma" terimini kendisinde doğaüstü yeteneklerin olduğuna inanılan ve sıradan insanlardan belli niteliklere sahip olan ve toplumu bunalımdan kurtaran insan olarak tanımlamak için kullanmıştır[48]. İsma'ilî-Karmatî düşüncesindeki imamet anlayışı bu karizmatik lider veya imam tanımlamasıyla açıklanabilir. W. Montgomery Watt, "Karizmatik Anlayışı" ilk Şiî anlayışının asgari şekli Hz. Ali'nin şahsi değerine olan inançtır. Böyle bir inanışta özel karizma unsuru büyük ihtimalle yoktur. M. Watt, Haşimî kabilesinde veya bu kabileye mensup olan bazı kimselerde karizmatik vasıfların bulunduğunu kabul eden inanç şeklini, bu askeri inançtan ayırmak gerektiğini belirtir. Hatta 750'lerde bile Haşim oğullarından Hz. Ali'nin kardeşi Cafer ve Hz. Muhammed (sav)'in amcası Abbas'ta kayda değer bir karizma bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak karizmanın geniş şümulü ilk Şiîliğin mümeyyiz bir vasfı olduğunu[49] belirtmektir. Aslında Şiîler için Hz. Ali[50] karizmatik bir liderdir. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra

---

[43] Allame Seyyid Muhammed Tabatabai, *İslam'da Şia*, s. 171.

[44] Gazzali, s. 42-44; Ahmed Ateş, II, s. 340; B. Topaloğlu, s. 242.

[45] Wilfred Madelung, "İsma'ilî contributions to Islamic Culture" *Aspects of Ismaili Theologies: The Prophetic Chain and The God beyond Being*, s. 55; Avni İlhan, s. 193.

[46] W. İvanow, "Studies in Early Persian İsmailism", *The İsma'ilî Society Series*, A-8 Bombay, 1955, s. 12-13; Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, 1955, s. 19.

[47] Wilfred Madelung, s. 55, Avni İlhan, s. 193.

[48] Sezgin Kızılmelik, *Sosyoloji Teorileri*, Konya, 1994, s. 260.

[49] W. Montgomery Watt, s. 66.

[50] Hz. Ali Dönemi için bkz. Abdülhalik Bakır, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991

kabul edilen imamların aynı kategoride değerlendirildiğini görmekteyiz. Gulat-ı Şia'nın Hz. Ali'yi peygamber derecesine hatta ilah derecesine çıkaran propagandası Güney kabilelerinde İslam'dan önceki "Yarı Tanrı kral" veya "İlahî Hükümdar" gibi karizmatik mistik lider anlayışıyla da uyuşmaktadır[51].

286/899 yılında, Ubeydullah kendisinin ve Muhammed b. İsmail'den sonra gelen atalarının da İmam olduğunu iddia etti. Bu reformu tam olarak anlayabilmek için orijinal inancın Muhammed b. İsmail'den sonra başka bir imam için yer bırakmadığını göz önünde tutarak merkezi liderliğin bu iddiaya dek İsma'ilî hareket içinde sahip olduğu otoritenin doğasını incelemek gerekir. Aslında Ubeydullah kendisini İmam ve Mehdi olarak ilan etmiş olması, İsma'ilî daîlerin imam adına toplamış oldukları vergileri eskisi gibi özgür kullanamayacağı anlamını taşımaktadır. Alınan vergileri istedikleri gibi kullanamamalarının, İsma'ilî-Karmatî ayrışmasında önemli bir etken olduğu düşünülebilir. Bu olgu İmamet hakkında yeni değerlendirmelere yol açmıştır. Şia'nın İmamet anlayışına göre, ilk imam Ali'nin yerine oğlu Hasan ve ondan sonra da diğer bir oğlu Hüseyin'dir. Hüseyin'in nesebinden gelenlerin oluşturduğu nesil daha çok itibar görmüştür. İsna Aşeriyyenin on iki imamın son dokuzu Hz. Hüseyin'in soyundan gelmektedir[52]. İmam terimiyle kastedilen anlam açık değildir. "Natık ve Vasi"ye en yakın takip eden yedi imamlardan biri olarak Fatımî-İsma'ilî terminolojide imamlık düşüncesini ifade etmeye yarar. İmam için "el-İmamu'l Mutimm" gibi bir ifade kullanılır. (misyonu peygamberin işini tamamlamaktır). Sözlük anlamıyla "Mutimm" (tamamlayıcı)'dır[53]. İmam kelimesi yalnız başına sıklıkla kullanılır. Fakat ya lider insanların şefi ya da tekrardan kaçınmak için basitçe stilistik bir amaç tanımlamaksızın kullanılır.

Resul'den risalet, Vasi'den vesayet açıkça kullanılırken İsna aşere kaynaklarında İmamet terimi kullanılır. Fatımî dönemi İsma'ilî çalışmalarının zıddına İmam teriminin kullanılmasındaki belirsizliğin nedeni oldukça farklı fikirleri ifade eden İmamu'z Ahir İmamu'l Batın veya İmamu'l-lah en-Natık veya İmamu'l-hak et-batın ifadeler genelde kullanılmakta idi. Ali, el-İmam ba'd Muhammed fi asri'z zulmat, yani karanlık dönemde Muhammed'den sonra İmam olan Ali'nin imamlığını ifade etmektedir[54].

---

[51] Taha Akyol, *Haricilik ve Şia*, İstanbul 1998, s. 191.

[52] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, İstanbul 1995, s. 679.

[53] S. Guyand, *İsma'ilî Texts*, s. 327, not 58; ayrıca bkz. Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilizm*, s. 14,

[54] W. İwanow, "Studies İn Early Persian İsma'ilism", *The İsma'ilî Society Series*, A-8, Bombay, 1955, s. 15.

Karmatîlere göre süflî alemin iki boyutunu oluşturan Peygamber "natık" (konuşan), imam ise Samit[55] (susan), esas vasi'dir. Kainat nasıl akıl ile nefsin tahriki neticesinde hareket ederse, insanlar da natık ile esas tarafından vazedilen şeriatın tahriki ile hareket ederler. Kainattaki yedi felek gibi bunlar da yedişer yedişer devredirler[56]. Nebi ile İmamın icra etmiş olduğu görev Karmatîlerin dinsel öğretilerinin temeli batınla alakalıdır. Buna göre peygamber küllî akıldan taşan manaları kutsî gücü sayesinde alarak zahiri bir kelama dönüştürür ve insanlara bildirir. İmam ise yaptığı te'villerle bu lafızların gerçek manalarını ortaya koyar[57]. Peygamberlerin getirdiği, nassların tevil ederek onların gerçek manalarını açıklayan böylece dini emir ve yasakları değiştirebilen kutsi varlıklardır. "Esas" ve "Vasi"[58] gibi lakaplarla da anılan "yedullah" ve "vechullah" gibi unvanlar taşıyan imamlar aslında Uluhiyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetlerdir. İmamlar silsilesi yedi devre halinde devam eder, biri sona erince yeni bir yedili devre başlar. Buna göre bazı Karmatî grupların geliştirmiş olduğu düşünce Hz. Peygamber'den sora yedi imam ilah gelmiş olmasını esas olarak kabul edilmiştir.

Kummî ve Nevbahtî'ye göre Mubarekiyye'den türeyen Karmatîler İmamlarının sayısını yediyle sınırlamışlardır. Bu harekete İsma'ilîyye adı yanı sıra Seb'iyye ya da Yediciler de denilmesinin nedeni budur. Yedi imam, imam olduğu kadar mesaj getiren bir peygamber de (resul) olan Ali b. Ebu Talib, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin (Zeynel Abidin), Muhammed b. Ali (Bakır) Cafer b. Muhammed ve son olarak hem Mehdi hem de resul olan Muhammed b. İsmail b. Cafer'den oluşur. Dikkat çekici nokta her iki yazar da yedi sayısını tutturabilmek için Karmatîlerin Ali'yle başlayan imamlar listesinde İsmail b. Cafer'i dahil etmeyişleridir. Böylece Muhammed b. İsmail yedinci ve son imam olur. Bu yazarlara göre Karmatîlerin imamlığın, tıpkı Allah'ın elçiliği görevinin Gadir Hum'da Muhammed peygamber tarafından kendi sağlığında Ali'ye devrettiği gibi İmamlığında Cafer'in sağlığında oğlu İsmail'e geçtiğini kabul ettiklerini söyleyerek çelişkiye düşmektedirler. Bu durumda İsmail yedinci, oğlu Muhammed sekizinci imam olmaktadır. Muhtemelen bazı Karmatîler ya da erken İsma'ilîler, İsma'ilî imamlar listesine dahil edenlerden bazıları II/IX. yüzyılın ortalarına doğru Karmatîler olarak adlandırılan ilk İsma'ilîler Muhammed'den başka imam kabul etmiyorlardı. Hamdan hareketten koparan

---

[55] W. İvanow, *Studies In Early Persian Isma'ilism*, s. 12-13.

[56] Gazali, *Fedaîlu'l Batıniyye*, s. 42-44; ed Deylemî, *Beyanu'l Mezhebi'l Batıniyye*, s. 19-20; A. Ateş, "Batıniyye", I, s. 340.

[57] W. İvanow, Brief Survey of The Evolution of Isma'ilism, B-7, Leiden 1952, s. 54-63; A. ilhan, "Batıniyye", s. 193.

[58] W. İvanow, s. 12-13.

Muhamed el-Mehdi'nin İmamlık düşüncesiyle ilgili reformu[59] İsma'ilî-Karmatî tarihinde Mehdi-İmam-İmamet kavramlarının yeniden yorumlamasına neden olmuştur.

D. Dinsel Sistem

a. Batın-Zahir ve Tarih Öğretisi

Karmatî-İsma'ilî hareketin Abbasi baskısının etkisiyle ilk dönem İsma'ilî tarihini devr el setr yani gizlilik dönemi olarak adlandırılmış olduğunu önceki bölümlerde ifade edildi. Ubeydullah'ın Kuzey Afrika'da (bugünkü Tunus) Fatımî halifeliğini kurması, imamın açıkça toplumun başında olması, devr el setr döneminin sona erip Devr-i Zuhur/Keşf'in yani ortaya çıkma, açığa çıkma dönemi olarak ifade edilebileceğimiz dönem başlamıştır.

Bu iki dönemin öğretileri içinde bulundukları coğrafî, idarî, sosyal ve ekonomik şartlarının gereği bazı farklılıkları içermektedir. Devr el-Setr dönemiyle ilgili o dönemde yazılmış kaynaklar az olduğundan Fatımî öncesi İsma'ilîlerin öğretileri hakkında ancak daha sonraki İsma'ilî metinlerden ve İsma'ilîlere muhalif kaynaklardan az da olsa bilgi sahibi olmaktayız. Aslında ilk dönem İsma'ilî-Karmatî dini doktrini üzerinde Fatımîler tarafından bazı değişiklikler yapmışlar. Fatımîlerin iktidara gelişleriyle Fatımî idarecileri Sünni Müslümanları da kucaklamak adına öğretilerinde bazı düzeltmeler yapmak zorunda kalmışlardır. Çünkü artık İsma'ilî-Karmatî doktrini İsma'ilî-Karmatî olmayan kitlelere de idaresi altına almıştır. Fatımî idarecileri doktrinin bazı hususlarının değiştirilip düzeltilmesini İslam dünyasının en azından kendilerinin idaresi altında bulunan kısmının bütünlüğü için zorunlu görmüştür.

Fatımî Devletinin öğretideki bu değişikliği yapması devlet otoritesinin her şeyin üstünde olduğunun da bir göstergesidir. Ulema otoritesi veya İmam-Mehdi-Daî üçgeninde oluşan dinî otorite daha alttadır. Toplumun problemleri devlet otoritesi kullanılarak çözülmesi gerekir. Devlet otoritesi bu problemi çözerken birtakım unsurları kullanmaktadır. Siyasi, askeri, eğitim unsurlarının tümünü kapsamaktadır. Bir taraftan İslam'ın kutsal metinleri ve ibadet biçimlerinin batın (iç) ve zahir (dış) yönleri ve boyutları arasında, diğer taraftan ise Kur'an ve Sünnet'in iç ve dış anlamları arasında temel bir ayırım yapılmıştır[60]. Onlara göre, her görünüşün ardında içsel

---

[59] Farhad Daftary, s. 158-159; ..., "Karmatîler" *TA*, s. 352.

[60] Mustafa Galip, *Tarihu'l Devleti'l İsma'ilîyye*, Beyrut 1965, s. 49; W. Madelung, "İbaha", *ER.*, III, s. 662.

bir öz, bir gerçek (hakaik) vardır. Bu nedenle kutsal metinlerin ve bu metinlerin ortaya koyduğu zahiri mananın (lafzî mananın) yanı sıra bir de gizli ve gerçek anlamları vardır. Yeni bir öğretiyi başlatan her yasa koyucu peygamberle zahir değişikliğe uğrar ya da hükümsüz kalır. Buna karşılık batın gerçekleri ya da hakaiki temsil etmektedir. Ezeli ve ebedidir, değişiklikten münezzehtir[61].

Batın-Zahir felsefesi, imamet düşüncesine, daî erkanı kabul edilen unsurlar üzerine uygulanmıştır. Taharet, namaz, zekat, oruç, hac, cihad, velayet gibi dinin temel hususları batın-zahir felsefesine göre yorumlanmıştır[62]. İsma'ilîlikteki hakaik gizli, bir gerçekliğin içerik dünyasını temsil eden bir gnostik sistem oluşturur. Bu gizli manevî gerçeklik dünyasını temsil eden bilgiyi normal bilgiden (zahir) ayırt etmek gerekmektedir. Bu bilgi, daha sonraları genellikle "Marifet" olarak da anılmıştır. Bu yönüyle ilmi bilgiden ayrıdır. Arifane bilgi "dini sırların yüce bilgisi" veya "gizli ve vahiy ilham edilmiş" bilgi devamlı ve daha isabetli olur. Çünkü bu şahsî ve mistik bir bilgidir. Daha çok seçkin ve mistik tabiatlı insanlara aittir. Dolayısıyla, bu nitelikteki insanlar tabiat üstüdür[63]. Bu düşünce tarzı, I. ve II. yüzyılda Yunan felsefesinin, bilhassa Eflatun ve Yeni Eflatuncu felsefesinin etkisiyle yani felsefî cereyan olan İsfaniye mezhebi denen Gnostizm'den etkilenmiştir.

Batınî içerdiği hakaiki yüceltmekle ilk dönem İsma'ilîleri, batıniyye arasında ön plana çıkarak gizli ve gerçek mana olarak adlandırılan exoterizmim ve gnostizmin İslamiyet içindeki en önemli temsilcisi olmuşlardır. Zaten imamın ve hudud denilen İsma'ilî-Karmatî dini hiyerarşisinin önemi de burada yatmaktadır. Karmatîlerdeki bu düşünce tarzı yani batın-zahir ayırımı dinsel öğretinin diğer alanlarına da uygulanmıştır.

b. Te'vil-Tenzil

Nassların zahiri manalarını muhtemelen bir başka manaya yorumlamak anlamına gelen te'vil İsma'ilîyye-Karmatîlerin tarih boyunca uyguladığı bir metottur. Zira onlara göre hakikate ulaşmanın tek yolu zahiri mananın batını manaya te'vil edilmesidir[64]. Bu tarzı inanç esaslarının tümüne uygulayan Karmatîler, Peygamberlik ve İmamet bahislerinde Natık olarak peygamberlerin zahiri manayı insanlara aktardıklarını imamların ise asıl anlaşılması gereken batın anlamı hakaiki, tebliğ ettiklerini daha önce belirtmiştik. İsma'ilî-Karmatî grupları zahir-batın ayrımını

---

[61] Mustafa Galip, s. 49, Sami Nasib Makarrem, *The Doctrine of İsma'ilîs*, Londra, 1976, s. 35.

[62] Mustafa Galip, s. 40.

[63] S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1984, s. 122.

[64] Te'vil kelimesinin manaları için bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil" *İA.*, 12/1, s. 215-217.

İslam'ın kutsal metinleri ibadet biçimi ve inanç akidelerine de uygulanılmıştır. Bu ayrım, bu düşünce tarzının temellerini oluşturmuştur[65].

Yapmış oldukları te'viller filozofların, tasavvuf erbabının ve kelamcıların te'vil tarzlarından farklıdır. Çünkü te'vile tabi tuttukları lafza vermiş oldukları batınî manaya lafız ne hakikat ne de mecaz yoluyla dalalet etmediği gibi hiçbir aklî ve naklî ölçüyle de ulaşılamaz. Bu yüzden bu te'viller tamamen indi ve keyfidir. Herhangi bir dinî, ilmî ve mantıkî kayıtla mukayyet değildir. Bu te'vil tarzıyla daha çok dini hükümleri hükümsüz kılmayı ve kendi hükümlerini sürdürmeyi hedeflemişlerdir. Onlara göre itikadî ve ameli sahada varolan nasslar zahiri manalarıyla bir remizdir, gerçek manaları kendilerine verilen batınî manalardır. Mesela nasların haber verdiği şekilde kıyamet kopmayacaktır. Kıyametin kopması demek yedili devirlerdeki yedinci imamın gelmesi demektir. Cünüp olmak teşkilata bağlanmamış bir kimseye herhangi bir sır ifşa etmektir, yıkanmak ise bu sırrı ifşa eden kimse ile muahedeyi terk etmektir. Abdest almak, ilim-i batın vasıtasıyla ehl-i zahirin cehlini izale etmektir[66]. Yalnız İslam'ın itikadî ve ameli konuları tevile tabi tutulmamıştır. Kur'an-ı Kerim'deki huruf-ı mukattaalar da tevile tabi tutulmuştur[67].

Karmatîlerce oluşturulan te'vil yer yer İslam'ın temel öğretilerini tanınmaz hale getirmiştir. Bu yolda Karmatî veliliğin peygamberliğe feda edildiği bir gerçek olmakla birlikte, üstünlük kendisine verilen nübüvvetin tebliğ ettiği vahyi veriler, te'viller sonunda tanınmaz hale gelmekte idi. Karmatî te'vil anlayışına göre batınî mana ve bu manayı yalnızca imamların bileceği anlayışı, sergilemiş oldukları çarpıklıklardan kabul edilmektedir. Te'vil anlayışı onlar için ikinci kutsal bir kitap vazifesi görmüştür[68]. Dinsel metinlerin ve yasaların gerisindeki gerçekler, te'vil İsma'ilîliğin ayırt edici özelliği haline gelen sembolik, alegorik ya da (batınî) içkin yorumlamayla ortaya çıkabilir[69]. Kelime anlamı geri dönmek ya da batını zahirden çıkarmak demek olan tevil, bir yorumlama biçimi olarak kutsal metinlerin açık anlamını açıklamak ve yorumlamak olan tefsir ve dinsel yazıların melek aracılığıyla peygambere öğretilmesi anlamındaki tenzilden farklıdır. İlk dönem İsma'ilîler tenzili genellikle Kabbalistik biçimde yani harflerin ve rakamlarının mistik özelliklerine uygulamıştır. İlk Yahudi-Hıristiyanlarla gnostikler arasında da benzer bir yorum

---

[65] Mustafa Galip, s. 49; Sami Nasib Muharrem, *The Doctrine of İsma'ilîs*, Londra 1972, s. 35; Farhad Daftary, s. 167-168.

[66] Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul 1981, s. 243.

[67] A. Ateş, "Batıniyye", *İA*, s. 340.

[68] Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996, s. 59

[69] Farhad Daftary, s. 172.

ve bir tür manevi pratikleri varsa da, İsma'ilî tevilin doğrudan kaynakları İslamiyet içindedir. Bu anlayış II/VIII. yüzyılın Şiî çevrelerinde görülmekte idi. İsma'ilîlik tarafından geniş ölçüde yararlanılan batını tevilin amacı gerçek manevi hakikati ortaya çıkartmak için gizli olanı aşikar kılmaktır. Tevil zahir ya da dış görünüşten batın da gizlenen orijinal düşüncelere doğru yapılan bir yolculuktur. Bu yolculuk kelimelerin gerçek anlamlarına, hakikatlere kavuşmaya neden olur. Özetlemek gerekirse zahirden batına, şeriatten hakikate ya da tenzilden tevile geçiş görünüşten hakiki gerçekliğe, peygamberin getirdiği kitabın lafzından gerçek anlamına ve sembolden sembolize edilenin kendisine geçişi gerektirir. Bu yolculuk fenomenler dünyasından numenler dünyasına geçiştir. Te'vil ya da batınî tevil yoluyla hakikat bilgisine ulaşma, İsma'ilîler için bir ruhsal yeniden doğuştur. Manevi yorumlama ya da yorumlayıcı açıklama olarak da açıklanabilen te'vil, İslam'ın ileri sürdüğü dünya görüşü hızla bir entelektüel sisteme dönüşen daha incelikli bir görüşle tamamlanmıştır. İlk İsma'ilîler böylelikle hızlı bir sonraki dinsel sisteminin olduğu kadar, inananların şeriat, tarih vb. zahir bilimlerinden kalkarak anlam-bilim, te'vil ve iman edinimlerinin nihaî hedefi olan sonuç-bilim hakaike götüren batın bilimlerin ulaşılmasına öngören entelektüel bilimlerin de temelini attıkları iddia etmişlerdir[70].

c. Ahiret

Karmatîlere göre, Ahiret alem hem ezelî hem de ebedî olup onun nizamı hiçbir zaman değişmeye maruz kalmayacaktır. Kıyametin kopması, zamanın imamının ortaya çıkıp yeni bir şeriat getirmesi manasına gelir. Ölen insanın bedeni toprağa karışıp aslına döner, ruhu ise durumuna göre ya devamlı şekilde başka bir hedefe girerek cismanî alemde kalır veya iyi ruhlarla beraber olur[71]. Kıyametin kopması bir bakıma yedili devrin sonu yani yedinci imamın gelmesi[72] olarak açıklanmıştır.

Ahiret telakkisi, İslam inancının temel prensiplerinden biri olarak kabul edilir. Diğer ilahi dinlerin de benimsediği bu ikinci hayat bir taraftan insanı ebedileştirirken diğer yönden ceza ile mükafat konularını gündeme getirmekte sorumluluk faktörünü hatırlatmaktadır. Karmatîler cennet dünyada mutlu olarak yaşamayı, cehennem ise sıkıntı ve ıstırap dolu bir hayat sürmeyi ifade eder[73]. Cehennem azabı batın ilmini bilmeyen cahillere yükletilen şer'i vazifelerdir. Aynı şekilde Malatî ve Hammadî, Karmatîlerin ahiret ahvali'nin vuku bulmayacağını inandıklarını, cennet

---

[70] Farhat Daftary, s. 169.

[71] Ayın İlhan, "Batıniyye" s. 193.

[72] Bekir Topaloğlu, s. 243-244.

[73] Ayın İlhan, s. 193

ve cehennem'in dünyada yaşanan mutlu veya meşakkatlerle dolu bir hayattan ibaret olduğuna inandıklarını[74] belirtmektedirler.

d. Melekler

Karmatîlere göre, Melek, Arapça'da olan "haberci" manasına gelmektedir[75]. Kur'an-ı Kerim'de de geçen kavram genel olarak İsma'ilîyye'ye göre, bir kısmı feleki alemde bulunan çeşitli sınıflara ayrılmış sadece görevlendikleri vazifeleri yerine getiren ve cevherleri aynı olan varlıklar için kullanılan bir isimdir[76]. İsma'ilîler bu varlıkları melekler olarak adlandırılmaktadırlar.

İsma'ilî kaynaklarında meleklere iman etmek imanın bir esası kabul edilirken daha sonraları bu hususun bir iman esası olup olmadığı kesin bir şekilde ortaya konulmamıştır[77].

e. Takiyye

Takiyye, Karmatî gruplarının inanç prensiplerinden birisi olarak kabul edilmemekle birlikte, bu gruplarca benimsenmeleri ve merkezi otoritenin baskısından kurtulmak için takip etmiş oldukları yol olması açısından önemlidir. Arapça vikaye (korunmak) kökünden gelen takiyyenin terim manası "açık veya muhtemel tehlikeden korunmak maksadıyla inananın saklanması ve gizlenmesi" şeklinde özetlenebilir[78]. Ayrıca takiyye; ihtiyat, korku veya kitman "gizlemek" manasında olup, mecburiyet veya zarar tehdidi karşısında dinin icaplarında muafiyet için kullanılan veyahut mensup olduğu zümrenin malını, canını, inancını zarardan korumak manalarına gelir[79]. Takiyyenin taraftarlar için anlamı; dâîlerin imamı tehdit eden bir durum ile karşılaştıklarında, onu korumak için, bulunduğu bölgedeki resmi inancın zahiri görüntüsü altında imamını gizlemesine izin verilmesi hatta böyle davranılmasının istenmesidir[80].

Takiyye, Şia fırkasında önemli bir yer tutmaktadır. Şiîler tarih boyunca takibe, en çok maruz kalan topluluklardan olduğu için takiyyeyi benimsemişlerdir. Zamanla takiyye Şia'nın önemli bir prensibi haline gelmiştir. Bilhassa İsma'ilî-Karmatî

---

[74] el-Malatî, s.16-17; Hammadi, s. 45.

[75] Mc. Donald, "Melaik" *İA*, VII, s. 661-673.

[76] Ali b. Muhammed el Velid, *Tacu'l Akaid*, Beyrut, 1982, s. 45; Mustafa Öz, s. 72.

[77] Mustafa Öz, "İsma'ilîyye Mezhebi", *Şiîlik Sempozyumu*, s. 613.

[78] İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, terc. Sabri Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984, s. 140.

[79] R. Strothmann, "Takiyye", *İA*., II, s. 681; Abdulbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1997, s. 561.

[80] Andre Miquel, *İslam ve Medeniyeti*, I, Ankara 1991, s. 129.

gruplar takiyyeyi en aşırı şekilleriyle bir prensip olarak kullanılmıştır. Takiyye sayesinde, gizlilik döneminde, teşkilatlarını disiplinli bir şekilde yürütme imkanını bulmuşlardır[81]. İsma'ilîler Şiîliğin takiyye ilkesine yeni bir yorum getirmiştir. Bu kavram inananlara tehlike karşısında olduklarında başka türlü görünme görevinin yanı sıra hareketin batın sırlarını, hareket dışından kimseye açıklamama yükümlülüğü de getirmiştir[82].

[81] Avni İlhan, "Şiîlik ve Ana Prensipleri", *Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, VIII, S. 23, Ankara 1996, s. 391-392.

[82] Farhad Daftary, s. 168.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Şeytan onları saptırdı. Bu sebeple ben de onları kılıcımla temizledim

Ubeydullah el-Mehdi

KARMATİLERİN YAYILDIĞI BÖLGELER

A. Karmatîlerin Irak'ta Ortaya Çıkışı

İsma'ilîliğin IX. yüzyılın ikinci yarısındaki tarihi Taberi'nin Irak'taki Karmatî hareketi hakkında aktardıkları dışında, esas olarak hâlâ İbn Rizam ve Ahu Muhsin'in rivayetlerine dayanmaktadır. Muhammed b. İsmail'in ölümünden sonra, İsma'ilî hareketinin merkezleri önce Huzistan, daha sonra Selemiye olmuştur. Genel olarak kaynaklarda bu hareket, Ebu'l-Hattap, Meymun el-Kaddah ve oğlu Abdullah'ın taraftarlarını örgütleyip yönettiği ifade edilmektedir[1]. IX. yüzyılın ikinci yarısının hemen başlarında İsma'ilî önderliği çeşitli bölgelere, özellikle de devrimci Şiîliğin önceki biçimlerinin başarı kazandığı Güney Irak ve çevresindeki alanlara çok sayıda daî göndererek faaliyetlerini yoğunlaştırdı. İbn Nedim, İbn Rizam'a dayanarak Irak'taki İsma'ilî davasının Hicrî 261/874-875 yılında on iki imamların on birinci imamının ölümü ve son imamların gizliliğe çekilişinin hemen ardından örgütlendiğini belirtmektedir. Aynı yıl, ya da Ahu Muhsin'e göre 264/877-878 yılında Es'aş oğlu Hamdan Karmat Hüseyin el Ahvazî tarafından İsma'ilîliğe kaza-

---

[1] Meymun el Kaddah ve Abdullah b. Meymun el Kaddah Bkz: İbn Nedim, *el Fihrist*, (nşr: Rıza Tecedddüd), Tahran 1971, s. 238-239; Bağdadî, s. 169; a.mlf, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. E. Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 253; İbnü'l Esir, *el Kamil*, s. 76; Makrizî, *İtti'azü'l Hunefa*, (nşr. Cemalleddin eş Şeyyal) Kahire 1867, s. 22-29, 38-40; B. Lewis, *The Origins of İsma'ilîsm*, London 1940, s. 19-22, 34, 42, 54-67; W. İvanow, *The Rise of The Fatimids*, Bombay 1942; a.mlf., *The Alleged Founder of İsma'ilîsm*, II, Bombay 1940, s. 60; M. Th. Houtsma, "Abdullah", *İA*, I, s. 35; E. Ruhi Fığlalı, *"Abdullah b. Meymun el Kaddah"* , *DİA*, I, s. 118; S. M. Stern, "Abd Allah b. Meymun, *EI*^{2}, I, s. 48.

nılmıştı. Hareketi yaymak için Güney Irak'a gönderilen bu yetenekli daî burada Kufe'ye bağlı Sevad köyünde bir deveci olan Hamdan Karmat ile tanışmıştı[2].

Hamdan'ın ikinci adı olan ve muhtemelen Aramiceden gelen Karmat kelimesinin kısa bacaklı ya da kızıl gözlü anlamına geldiği söylenir[3]. Hamdan, başlıca bölgelere daîler göndererek, hareketi Kufe'nin köylerinde ve güney Irak'ın başka kesimlerinde örgütlemeye başladı. Kısa zamanda kendi adına izafeten Karmatî olarak anılan çok sayıda yandaş kazandı. Bu terim daha sonraları Hamdan tarafından örgütlenmeyenleri de içererek bütün İsma'ilîler için ad olarak verildi. Bu dönemde, İsma'ilîlik merkezi Suriye'de bulunan tek ve birleşik bir hareket durumundaydı. Karargahını Bağdat yakınındaki Kelvadha'da kuran Hamdan Karmat, kendileriyle ilişki içinde bulunduğu, ancak kimlikleri çok gizli bir sır olarak korunan merkezi önderlerin (Selemiye'deki liderlik) yetkisini kabul etmişti. Hamdan'ın hızlı başarısında önemli bir etken, Zenci isyanı olarak bilinen Güney Irak'ı harap ederek Abbasilerin dikkatini İsma'ilîlerden uzaklaştıran Zenci kölelerin on beş yıl süren ayaklanmasıydı. Irak Karmatîleri, Hamdan'ın zencilerin lideri Ali b. Muhammed el-Zenc'e ittifak önerisi yaptığı 267/880 yılına kadar sayıca dikkate değer bir büyüklüğe ulaşmıştır. Ne var ki, gücünün doruğunda bulunan zenci lider, Hamdan'ın önerisini geri çevirdi[4]. Hareketin Irak'ta kazandığı hızlı başarı, 261/874-875'ten sonra Karmatîlere yapılan atıfların ortaya çıkmasından da bellidir. Bununla birlikte, Hamdan'ın faaliyeti bu yıllarda daha önce başlamış olabilir. Çünkü 260/873-874 yılında ölen Nişaburlu büyük bilgin Fadl b. Şadan'ın Karamîta aleyhine bir reddiye yazmış olduğu bilinmektedir.

İsma'ilîlerin ihtilalci, mehdici hareketi (mesiyanik hareketi), on iki imamcıların bu mezhebin çekingenlik ve siyasal güçsüzlüğünden hoşnut olmayan üyeleri arasında büyük başarı sağlamıştı. Dahası, on birinci imamlarının 260 yılında görünürde bir halef bırakmaksızın ölmesi de imamî gruplar arasında karışıklıkların ortaya çıkmasına neden oldu. Bu koşullar altında Muhammed b. İsmail'in Mehdi olarak çok yakında dönerek dini ve adaleti yeniden kuracağını yayan İsma'ilî davası onlara çok çekici geldi. Sonuçta kendi mezheplerinden hoşnutsuz olan Güney Irak'ta ve başka bölgelerdeki çok sayıda İmamî İsma'ilîlerin saflarına geçti. Bu gelişme, hare-

---

[2] İbn Nedim, *el Fihrist*, (Nşr: Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 238-239;İbn Tağriberdi, *Nücümü'z-Zahire*, 3-4, s. 77-78; İbnü'l Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*,VII, Beyrut 1982, s. 44-445; W. Madelung, "Hamdan Karmat", *EI*^{2}, III, Leiden 1971, s. 123; Farhad Daftary, s. 148.

[3] W. İvanow, *The İsma'ilî Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*, Oxfort Üniversity Press, 1942, s. 68-69.

[4] Taberi, III, s. 2129-2127.

ketin, IX. yüzyılın ikinci yarısında sağladığı büyük başarının başlıca nedeni olarak kabul edilebilir. Hamdan'ın baş yardımcısı, erken İsma'ilîliğin en yetenekli daîlerinden biri olan kayın biraderi Abdan idi[5]. Hareketlerinde büyük ölçüde bağımsız olan Abdan, Irak'ta ve muhtemelen güney İran ve Bahreyn'de Zikreveyh b. Mihreveyh ve Ebu Said el Cennabî gibi çok sayıda daî atamıştı. Merkezi liderlik Irak'taki Karmatîlerden çeşitli vergi alıyordu. Bunların en önemlisi üyelerin gelirlerinin beşte birinin "*Beklenen Kaim*" adına harekete ödenmesi şartı vardı. Hamdan 277/890-891 yılında Karmatîler için, Kufe yakınlarında bir *Dar el Hicre*, yani inançları için yurtlarından ayrılan müminlerin yaşayacağı bir kale, yaptırdı. Yine de Karmatî hareketi, zenci isyanından beri Güney Irak'ta denetimlerini etkili bir biçimde yeniden kuramamış olan Abbasîlerin dikkatinden kaçmaya devam ediyordu[6]. Abbasîler, ancak Taberi'nin Sevad Karmatîlerinin etkinliklerini hızlandırdıkları yıl olarak işaret ettiği 278/892 yılında Kufe'den gelen raporlar sayesinde tehlikenin farkına vardılar[7]. Buna rağmen, ilk açık protestolarını 284/897'de yapan Karmatîlere karşı hızlı bir şekilde harekete geçemediler. Bununla birlikte, faal bir yönetici olan Halife el-Mutedid (279-289/889-902) Irak'ta bir Karmatî ayaklanmasına izin vermedi. 287-279/900-902 arasında ardı ardına yapılan üç isyan girişimi başlamadan bastırıldı. Hamdan ile Abdan'ın yaydığı görüşler; Nebahtî ve el Kummî'nin Karmatîlere atfettiği, sonradan İbn Rizam-Ahu Muhsin rivayetlerin de doğrulanan görüşlerle aynı olmaktadır. Bu dönemin Irak Karmatîlerinin görüşleriyle İsma'ilîlerin görüşleri arasında önemli bir fark olduğunu gösterir hiçbir belirti yoktur. Buna rağmen Hamdan ile Abdan'ın adlarının hiçbir ilk dönem İsma'ilî kaynağında geçmeyişi ilgi çekicidir. Bunun nedeni bu iki liderle hareketin merkezi önderliği arasında ortaya çıkmış olan görüş ayrılığı olabilir.

Irak bölgesindeki Karmatîler, 289/ 901-902 yılında Kufe Sevad bölgesinde bir hayli yayılmış, bunun üzerine el-Mutezid, Ahmed b. Muhammed b. el Taî'nin kölelerinden olan Şebel'i onlarla savaşması için göndermişti. Şebel onlara karşı zafer elde edip "Ebu'l Fevaris" ismiyle tanınan bir reislerini ele geçirerek Mutezid'e gönderdi. El-Mutezid onu huzuruna aldırıp şöyle dedi: "Söyle bakalım, sizler gerçekten Allah'ın peygamberlerinin ruhlarının cesetlerinize girip de sizi güzel işler yapmaya muvaffak kıldığına ve yanlışlıklardan koruduğuna inanıyor musunuz" ?

---

[5] İbn Nedim, I, s. 187-189; Alaaddin Ata Melik Cüveyni, *Tarih-i Cihanguşa*, III, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1999, s. 510.

[6] Philip K. Hitti, *History of Syria*, s. 560-561; Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis, Traditions of a Muslim Community*, Edinburg University Pres, 1998, s. 42.

[7] Taberi, II, s. 9-11.

Karmatî daîsi ise "Be hey adam! Allah'ın ruhu cesetlerimize girse bu sana ne fayda verir? Seni ilgilendirmeyen meseleleri karıştırma, ilgilendiren bir husus varsa sor." Bunun üzerine el-Mutezıd: "Peki, beni ilgilendiren meselelerde sizler ne diyorsunuz?" diye sormuş adam bu defa şunları söylemişti: "Resulullah (sav) vefat ettiğinde atanız Abbas hayatta idi; hilafet iddiasında bulundu mu veya ashabdan hiç kimse ona biat etmeye yanaştı mı ? Arkasından Ömer vefat etti ve hilafet işini ashab arasından altı kişilik bir şuraya havale etti. Yine Abbas'a bu konuda görev vermedi ve bu işi size havale etmedi. Peki bunlar böyle olduğuna göre hilafete nereden hak kazandınız. Bu, ashabın senin atandan hilafeti uzaklaştırdıklarında ittifak ettiklerini gösterir." Karmatî'nin bu sözleri üzerine el-Mutezıd derhal götürülmesini ve kendisine işkence edilmesini emretti. Kemikleri sıyrılıncaya kadar işkence altında kaldı, sonra elleri ve ayakları kesilerek öldürüldü[8]. Bu dönemde, Hamdan'ın kayınbiraderi ve hareketin fikir babası olarak kabul edilen Abdan'ın öldürülmesiyle Zikreveyh b. Mihreveyh'in faaliyetleri başladı. Zikreveyh hem Suriye hem de Irak üzerinde hak iddia ederek 289-294/902-907 yılları arasında adı geçen bölgelerde bağımsız bir şekilde hareket etmeye başladı. Bu dönemdeki faaliyetleri Ubeydullah için büyük tehlike arz etti. 312/924-925 yılında el-Muktedir Kufe'yi Karmatîlerden korumak üzere Yakut'u göndermek istemiş, Yakut da büyük ve kalabalık bir orduyla yanına oğulları el-Muzaffer ve Muhammed'i alarak harekete geçmiş ve bu ordu için muazzam masraflar yaparak Karmatîlerle mücadele için hazırlık yapmaya başladı. Ancak tam o sırada Karmatîlerin geri döndüğü haberi ulaşınca Yakut Kufe'ye gitmekten vazgeçmişti[9].

316/928-929 yılında Ebu Tahir'in yapmış olduklarından çekinen Irak Sevad bölgesinde Karmatî grubuna bağlı olan bazı kimseler korkularından itikatlarını gizlemişlerdi. Ancak bu arada itikatlarını açığa vurarak Vasıt Sevad bölgesinde on bin kişiden daha fazla bir kalabalık toplanarak başlarına Hureys b. Mesud adıyla bilinen bir adamı emir tayin ettiler. Aynu't-Temr'de de kalabalık bir kitle olarak ortaya çıkarak başlarına İsa b. Musa adıyla bilinen birisini Mehdi tayin edip, hepsi birlikte Mehdilik davasına çağrıda bulunmaya başladılar. İsa b. Musa Kufe'ye gelip şehrin dışında karargahını kurmuş şehrin haracını toplayarak Sevad'da görevli olan kimseleri de buradan uzaklaştırmıştı. Hureys b. Mesud da el-Muvaffaki adındaki Karmatî reisi, arazilerine gelip burada büyük bir ev yaptırarak ona "*Daru'l Hicre*" adını vermiş ve bölgeye tamamen hakim olmak etrafta yağma yapmak ve insanlara hakaretler ederek onları esir alıp bir kısmını da öldürmeye başlamışlardı. Bu sırada

---

[8] İbnü'l Esir, VII, s. 427.

[9] İbnü'l Esir, VIII, s. 126.

Vasıt'ta harp işlerinin başında bulunan Benni b. Nefis onlarla savaşmaya giriştiyse de mağlup edildi. Bunun üzerine el-Muktedir Billah, Hureys b. Mesud ve yanında bulunanların üzerine Harun b. Garib'i; İsa b. Musa ve yanındakilerin üzerine, Kufe'ye de; Safi el Basri'yi gönderdi. Harun ve Safi üzerilerine gönderdikleri, Karmatîleri mağlup ederek dağıtmışlardı. Ayrıca onlardan bir kısmını esir almış ve esirlerden çok daha kalabalık bir kitle de öldürülmüş, sancaklarına el konulmuştu. Bu sancakların üzerlerine bazı ayetlerin yazılmış olması ilgi çekicidir[10]. Bu sancaklar alınıp Bağdat'a getirildi ve Sevad bölgesinde bulunan Karmatîlerin hakimiyetlerine son verildi. Böylece Müslüman toplumu bunların kötülüklerinden bir dönemlik de olsa kurtuldu[11].

B. Karmatî Hareketinin Suriye ve Mezopotamya'ya Yayılması

Abdan'ın öldürülmesinden sonra saklanmak zorunda kalan Zikreveyh b. Mihreveyh ise, bir süre sonra ortaya çıkarak 289-294/902-907 tarihleri arasında Irak ve Suriye'de düzenlediği Karmatî isyanlarında Ubeydullah'a karşı isyankar niyetlerini açığa vurdu[12]. Abbasi halifesi el-Mutedid yaşadığı sürece planlarını etkili bir biçimde uygulayamamıştı, ancak sonraki halife el-Muktefi'nin (289-295/902-908) iktidara geçmesiyle faaliyetlerini yoğunlaştırdı. Propagandasını Semave çölünde yaşayan ve Kufe ile Şam arasındaki ticaret yolunda taşımacılık yapan Kelb bedevîlerine yöneltmişti[13]. Kelb aşiretinin yanına gitmesi için 289/902' de oğullarından Hüseyin'i (ya da Hasan) Suriye bölgesine gönderdi. Hüseyin, Kelb kabilesinden Benu'l Ulays ve kısmen de Benu'l Esbağ oymakları arasında hızlı bir başarı kazandı. İsma'ilîliği kabul eden bu oymaklar, Fatımiyyun adını benimsediler. Bu durum ileride Ubeydullah'ın çok işine yarayacaktı. Sahib el Şam ve Sahib el Hal unvanlarıyla bilinen Hüseyin'e Sahib el Naka ve Şeyh unvanlarıyla tanınan kardeşi Yahya da onlara katıldı. Muhammed b. İsmail'in soyundan geldiği iddiasında bulunan Yahya İsma'ilîliğe yeni kazanılmış bedevîlerin başına geçti[14] ve 289 (901-902) yılında Karmatîler Şam bölgesinde bedevîlerden bir sürü insanı toplayarak Dımaşk'a geldiler. Bu dönemde Dımaşk valisi, Harun b. Humareveyh b. Ahmed b. Tulun'un atamış olduğu Tuğç b. Cuff idi. Tuğç ile Karmatîler arasında bir hayli çarpışma meydana geldi. Ne var ki, Yahya'nın başarısı kısa ömürlü oldu. Yahya o

---

[10] Sabit'e göre bu ayetler, eş-Şuara 28/5, Kasas, 28/5.

[11] İbnü'l Esir, VIII, s. 156; Sabit b. Sinan, s. 51-52.

[12] El-Mesudi, *el-Tenbih*, s. 370-376; Taberi, III s. 17-21.

[13] El-Mesudi, *Murucu 'z-Zehep*, IV, s. 280.

[14] Taberi, III, s. 9; Farhad Daftary, s. 163.

dönemlerde, Mısır ve Suriye'nin Abbasilerden özerkliğini kazanan ilk yerel hanedan olan Tulunoğulları'nın elinde bulunan Şam'ı kuşattığı sırada, 290/903 yılında öldürüldü[15].

Şam bölgesindeki Karmatî hareketinin ortaya çıkışı şöyle olmuştur. Zikreveyh b. Mikraveyh el-Mutezıd'ın ordularının sürekli olarak Kufe Sevad bölgesinde Karmatîleri tahribata uğrattığını ve durmadan adamlarının öldürüldüğünü görünce Kufe ve çevresinde bulunan bedevî kabilelerinden Esed, Tayy ve diğer kabilelere varıp onları kendi tarafına çekmeye çalışmış, ancak hiçbirisi ona yanaşmamıştı. Bu kabilelerden yüz bulmayınca, çocuklarını Şam'ın güneyine yerleştirmiş olan Kelb b. Vebre kabilesine yolladı. Onlardan yardım isteyip kendisine tabi olmalarını teklif ettiyse de bu sefer de ona kimse yanaşmadı. Ancak bu kabilelerden Benu el Uleys b. Damdam b. Adiyy b. Habbab diye isimlendirilen bir kolu, bu çağrıya icabet etti. Özellikle bunların kökleri Karmatî mezhebine girmişlerdi. Sözü edilen kabilenin bu kolu h. 289 yılında es-Semave[16] denilen yerde Yahya diye bilinen Zikreveyh'e biat etmişlerdi. Yahya'nın künyesi Ebu'l Kasım olup, ona "eş-Şeyh" lakabını vermişler ve kendisinin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. İsmail b. Cafer b. Muhammed b. Ali el-Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib olduğunu iddia etmişlerdi[17]. Zikreveyh, ülkenin çeşitli yerlerinde kendisine tabi yüz bin kişinin olduğunu zannediyordu. Zikreveyh bindiği devenin ehil kılındığını, şayet bu deveyi takip ederlerse zafere ulaşacaklarını iddia ediyordu. Benu'l Esbağ'dan kendilerine "Fatımîler" adını veren bir gurup ta uyarak ve ortaya attığı bu yeni harekete tabi oldular. El-Mutezıd'in kölesi Şebel üzerlerine yürüyerek bunlarla çarpıştı. Ancak Şebel Rusafe[18] denilen yerde pusuya düşürülerek katledildi. Karmatîler Rusafe mescidini yaktılar, bunlarla da yetinmeyip Tuğç b. Cuff'ın yönetiminde bulunan Harun b. Humareveyh idaresindeki bölgelere ulaşıncaya kadar önlerine gelen bütün köy ve kasabaları harap ettiler. Nihayet Harun b. Humareveyh'in Tuğç b. Cuff'a ikta olarak verdiği köye geldiler, burayı da tahrip ederek halkından çok kimseyi öldürdüler;

---

[15] İbn Tağriberdi, *Nücümü'z-Zahire*, 3-4, s. 49-51.

[16] Bu isim Kufe ile Şam arasında bulunan sahraya verilmiş olup genellikle Kelb kabilesinin egemenliği altında idi. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l-Buldan*, "es-Semave", mad.

[17] Aslında Muhammed b. İsmail'in Abdullah adında bir oğlunun olmadığını kaynaklar bildirmektedir. Bkz. İbnü'l Esir, VII, s. 425-428; Sabit b. Sinan, s. 14-18

[18] Şam'da birçok bölgede bulunmaktadır. Ancak bunların en tanınmışı Kufe'nin batısında bulunan Hişam b. Abdülmelik' ait olanıdır. Bkz. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, "Rusafe"mad.

köye çeşitli baskınlar düzenleyerek etrafı yağmaladılar, onlara karşı koymak isteyen Tuğc'u birkaç kez yenilgiye uğrattılar[19].

Bu yıl içinde el-Mutezıd Kufe'nin her yerine yayılmış olan Karmatîlerin üzerine bir tabur askeri yollamak suretiyle onları yenilgiye uğrattı. Halife el-Mutezid'ın vefatından sonra 290/902-903 yılında Karmatîlerin durumu bir hayli güçlendi. Bu yılın Rebiülahir (Mart) ayında Tuğç b. Cuff'un kölelerinden Beşir komutasındaki bir orduyu Dımaşk'tan Karmatîler üzerine gönderdi. Ancak giriştikleri çarpışmalarda Beşir komutasındaki orduyu hezimete uğratarak Beşir'i katlettiler. Karmatîler bu olaydan bir müddet sonra Dımaşk üzerine yürüyüp şehri muhasara altına almış, halkını bir hayli sıkıştırmış ve meydana gelen çarpışmalarda Tuğç'un adamlarından bir hayli insan öldürmüş ve onlardan çok azı kurtulabilmişti. Neredeyse şehir halkı tamamen yok edilecekti. Bunun üzerine Bağdat halkından bir grup bir araya gelerek halifenin huzuruna çıkmışlar, durumu ve endişelerini bildirmişlerdi[20]. Halife, onlara bu işi halledeceğine daîr söz vermişti. Diğer taraftan Mısırlılar da Şam halkına Bedr'in komutasında yardım göndermişlerdi. Bu yardımların gelmesi üzerine Karmatî şeyhi ve kumandanıyla girdikleri çarpışmalarda onu Şam kapısında katlettiler. Mağribliler'den birisinin attığı bir mızrak ve bir neftçinin de attığı ateşli bir okla öldürülüp aynı zamanda yakılmıştı. Karmatîlerden de bu sırada birçok kimse öldürülmüştü.

Kendisinden sonra liderliği kardeşi Hüseyin, Sahib el Şama üstlendi. O da Muhammed b. İsmail soyundan geldiği iddiasıyla Emir el Mü'minin ve Mehdî unvanlarını alarak birçok kasabayı işgal ettiği Suriye'de otoritesini hissettirdi. Zikreveyh ve oğullarının düşmanca niyetlerinin farkında olan Ubeydullah, Karmatîler 290/903'te işgal etmeden evvel Selemiye'yi terk etmişti. Sahib el Şama Selemiye halkına karşı genel bir katliam emri verdi. Aynı şekilde Ubeydullah'ın evinin yakılmasını ve arkada bıraktığı aile üyelerinin ve yakınlarının öldürülmesine onay verdi. Kısa bir süre sonra yetişen Abbasî ordusu, Karmatîleri ağır bir yenilgiye uğrattılar. Yakalanan Sahib el Şama halife el Müktefî'nin huzuruna götürüldü ve onun emriyle idam edildi. Böylece, Zikreveyh'in oğullarından biri daha Karmatî hareketini Suriye'de canlandırmak uğruna ölmüş oldu. Ancak bu ölüm de Zikreveyh'in ihtirasına son vermedi. "Şeyh" diye isimlendirilen Yahya'nın öldürülmesi üzerine adamları kardeşi el-Hüseyin'in etrafında toplanmışlar, o da kendisine isim olarak "Ahmed" adını, künye olarak da "Ebu'l Abbas" künyesini takmıştı. Karmatîlerin bu

---

[19] İbn Tağriberdi, s. 50-51; İbnü'l Esir, VII, s. 426-427; Sabit b. Sinan, s. 16-17.

[20] Sabit b. Sinan, s. 19; Taberî'de bir grup tüccar olarak geçmektedir. Taberi, s. 2222; İbn Adim, *Buğyetü'l Taleb fi Tarihi'l Halep*, ed. Suheyl Zekkar, s. 275.

yeni reisi çöllerde yaşayan Bedevîleri kendi hareketine davet etmiş, bir çok kimse onun bu davetine icabet edince yeni baştan güç kazanmış ve etrafa korku salmaya başlamıştı. Bu arada yüzünde bir ben belirmiş, bunun Allah'tan bir ayet ve mucize olduğunu iddia etmişti. İyice güçlenen bu Karmatî şeyhi Dımaşk üzerine yürüyerek şehri muhasara altma almış, ancak şehir halkı ona bir miktar haraç vermeyi taahhüt edince onlarla sulh yaparak çekilip gitmişti[21]. Oradan Humus dolaylarına giden Karmatîler, Humus halkıyla giriştikleri çarpışmalar sonunda şehre hakim olmuşlardı. Humus minberlerinden onun adına hutbe okutularak hutbelerde ona (Hüseyin'e) el-Mehdi emirü'l müminin lakabı verildi. Arkasında amcasının oğlu olan İsa b. el-Mehdi de onun (Hüseyin'in) yanına gelmişti. Bunun adı Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. İsmail idi. Onun, "el Müddessir" olduğu iddia edildi. Ayrıca akrabalarından bir çocuğa "el-Mutavvık" lakabını vererek ellerinde bulunan Müslüman esirlerin öldürülme işini ona havale ettiler. Humus halkının korkularından ona itaat edip, şehrin kapılarını açmaları üzerine cesaretlenerek oradan Hama'ya ve Maarratu'n- Numan'a ve diğer yakın şehirlere giderek halklarıyla giriştikleri savaşlarda çok kimseyi öldürmüş, hatta kadın ve çocukları bile kılıçtan geçirmişti. Oradan Baalbek'e gidip şehrin tüm halkını kılıçtan geçirmiş, onlardan çok azı kurtulabilmişti. Sonra Selemiye'ye gidip şehri kuşattıysa da önce şehir halkı onu içeriye girmekten alıkoymuş, bunun üzerine onlarla barış yapıp eman vermiş ve bu eman üzerine kapıları ona açmışlardı. Karmatîler şehre girdikten sonra hemen buradaki Haşimoğullarından başlayarak şehirde bulunan bir grup insanı, bebek, yaşlı demeden hatta iktisadî farklılaşmayı propaganlarında kullanmalarına rağmen kentteki yoksullar da dahil olmak üzere en son ferdine kadar kılıçtan geçirmiş, arkasından halkın sürülerini ve çocuklarından önüne geleni öldürmeye başladılar. Şehri terk ettiklerinde şehirde hiçbir canlının kalmadığı[22] kaynaklarda kaydedilir.

Karmatî şeyhi Ebu Şame (Benli Adam), civar köylere baskın yapıyor, buradan esirler alıp insanları öldürüyor ve yolculara büyük bir korku veriyordu[23]. Şam ve Mısır halkı, Karmatîlerin bu yağmalama ve halkı katletmelerini el-Müktefî'ye şikayet ettiler. Halk, el-Müktefi'ye mektuplar yazıp Karmatîleri şikayet ediyor ve onlardan çektikleri eziyet ve sıkıntıları bildiriyorlardı[24]. Mektuplarında bir sürü kimsenin öldürüldüğünü, bir kısmının esir alındığını bildirdikleri gibi şehirlerinin harap olduğunu da ifade ediyorlardı. Bunun üzerine el-Müktefî derhal bir ordu hazırlan-

---

[21] Taberi, II, s. 22-25.

[22] İbn Adim, s. 275.

[23] Sabit b. Sinan, s. 19-20; İbnü'l Esir, VII, s. 436-437.

[24] İbnü'l Esir, VII, s. 438.

masını emretti. Ramazan (Temmuz/Ağustos) ayında Bağdat'tan hareket eden ordu Bağdat'tan Şam'a gitmek üzere yola koyuldu. Buradan da Musul'a hareket etti. el-Müktefî bir orduyla birlikte Şam'a doğru yol alırken öncü kuvvetler olarak gönderdiği on bin kişinin başında da Ebu'l Ağar önden gidip Halep yakınlarında bir yerde karargah kurmuştu. Karmatî reisi Ebu'l Ağar'ın karargahını ani bir baskınla onlardan bir çoğunu öldürdü. Ancak Ebu'l Ağar bin kişilik bir kuvvetle kurtulup Halep'e girdi. Bu olay Ramazan ayında meydana geldi. Bunun üzerine el-Karmatî Ebu'l Ağar'ı takip ederek Halep kapısına gelip dayandı. Ebu'l Ağar da yanında bulunan adamlarla ve şehir halkıyla birlikte Karmatî reisi ve ordusuyla savaşa tutuşup nihayet geri dönmek zorunda kaldı. O sırada halife el-Müktefî emrinde bulunan orduyla birlikte Rakka şehrine girdi. Oradan Karmatîler üzerine, Muhammed b. Süleyman el-Katib komutasında Halep'e bir ordu yolladı. Aynı yılın Şevval (Ağustos-Eylül) ayında, Karmatî'nin oğlu, İbn Tolun'un yardımcısı Bedr ilk giriştiği savaşta mağlup oldu[25]. Adamlarından birçoğu öldürüldü[26]. Karmatîler Mısır ordularının gücüne, cesaretine çarpışmadaki dayanıklılıklarına karşı mukavemet edememişti. Mısır ordusu Karmatîleri paramparça etmiş ve eşi görülmemiş bir yenilgiye uğratmıştı. Bu çarpışmada Karmatîlerden sağ kalanlar sahraya (çöle) doğru kaçmışlardı[27]. Bunu haber alan halife el-Müktefî derhal bunları takip etmek üzere el-Hüseyin b. Hamdan ve diğer kumandanlarla birlikte bir ordu gönderdi[28]. 6 Muharrem/ 23 Kasım 291/903'da Muhammed b. Süleyman ve Ebu Şame adlı Karmatî reisi Hama'ya on iki millik bir mesafede iki ordu karşı karşıya geldi. Karmatî reisi adamlarını ileri göndermiş, kendisi de yanında bulunan bir grup adamıyla ve topladığı büyük ölçüde mallarla geride kalmıştı. Halifenin askerleriyle Karmatîler arasında savaş birden patlak verdi ve şiddetlendikçe şiddetlendi. Çarpışmaların sonucunda Karmatîler büyük bir hezimete uğradı, erkeklerinden birçoğu öldürüldü, bir çokları da esir alındı. Nihayet çölde darmadağın olup etrafa savrulup gittiler, halifenin askerleri de onları takip etti[29].

Ebu Şame adlı Karmatî lideri, yandaşlarının yaşadığı bu olumsuz durumu görünce elindeki malları "Ebu'l Fazl" künyeli kardeşine teslim etti. Çölde bir yere gitmesini ve kendisinin ortaya çıkıp çağırmasıyla geri dönmesini emretti. Ebu'l Fazl da amcası oğlu el-Müdessir ve bunun yardımcısı el-Mutavvık'ı ve Rum asıllı

---

[25] İbnü'l Esir, VII, s. 439; Kaynaklarda Bedr, İbn Tolun'un kölesi olarak geçmektedir.

[26] İbnü'l Esir, VII, s. 439; Sabit b. Sinan, s. 22.

[27] Sabit b. Sinan, s. 22.

[28] İbnü'l Esir, VII, s. 439; Sabit b. Sinan, s. 22.

[29] Kemaleddin Ömer b. Ahmed b. Ebi Cerrad, *Zubdetü'l Halep min Tarihü'l Halep, Dımaşk* 1997, I, s. 93-95.

yardımcısıyla (kölesi ile) birlikte Kufe'ye hareket etti. Burada da Fırat Nehri yakınlarında bulunan "ed-Daliye" [30] denilen yere ulaştı. Burada kendisiyle birlikte gelenlerden bir kısmını ihtiyaç duydukları malzemeleri almaları için "İbn Tavk" diye bilinen birinin başkanlığında bir grubu ed-Daliye şehrine gönderdi. Halktan bir grup bunları tanıdı ve bölgenin valisi Ahmed b. Muhammed b. Keşmird'in vekili Ebu Hubza ismindeki valiye götürdüler. Vali İbn Tavk'ı sorgulayarak ondan bilgi aldı. İbn Tavk, Karmatî reisinin (Ebu Şame) tepenin arkasında üç adamıyla kendisini beklediğini söyleyince hemen söylenen yere gidip Karmatî reisini yakalayıp İbn Keşmird'in huzuruna getirmişti. Buradan da Rakka'da bulunan halife el-Müktefî'ye yolladı. Müktefî'nin askerleri de Karmatîleri bir süre takip ettikten sonra, onlardan birçoğunu öldürüp bir kısmını da esir aldıktan sonra geri döndü. Bu çarpışmalarda el-Hüseyin b. Hamdan'ın Karmatîlerle mücadelesi darb-ı mesel oldu. Muhammed b. Süleyman kahramanca mücadelesinden ötürü ona ve Şeybanoğullarına bir teşekkür mektubu yazmıştı. Şeybanoğullarının bu çarpışmalar sırasmda Karmatîlerin hezimete uğramasında, onlardan çok sayıda adam öldürülüp, birçok adamın esir alınmasında ve hatta çok azı müstesna kölelerinin kazınmasında büyük rolü oldu.

Muhammed b. Süleyman halifeye övgü dolu bir mektup yazarak muharebe meydanında Karmatîleri ağır bir şekilde yenilgiye uğrattıklarını, onları kılıçtan geçirdiklerini, üzerlerine yürüyerek onları dağıttıklarını ve bir kısmım esir aldıklarını bildirdi. 26 Muharrem/20 Aralık pazartesi günü Ebu Şame beraberinde el-Müdessir ve el-Mutavvık olduğu halde iki hörgüçlü bir devenin üstünde Rakka'ya getirildi[31]. Bunun üzerine el-Müktefî askerleri Muhammed b. Süleyman'ı bırakarak kendisi bu Karmatî ileri gelenleriyle birlikte Bağdat'a doğru yola koyuldu. Karmatî lideri Bağdat'a bir fil sırtında getirilmiş, adamları da develere bindirilerek şehre girmişti. El-Müktefî bunların Muhammed b. Süleyman gelinceye kadar hapse atılmalarını emretti. Nihayet Muhammed b. Süleyman da Bağdat'a ulaştı ve Karmatîlerin ileri gelenleriyle yollarda rastladıklarını da alıp Bağdat'a getirdi. El-Müktefî bunların ellerinin ve ayaklarının kesilmesini ve sonra da boyunlarının uçurulmasını emretti. Sonra daha evvel hapse atılanlar da çıkarılarak onlar da aynı işleme tabi tutuldular. Reisleri olan Ebu Şame'ye iki yüz kırbaç vurulmuş[32], sonra her iki eli kesilmiş, kanının durdurulması için de elleri kızgın yağlara batırılıp kızartılmıştı. Nihayet baygın düşen bu Karmatî reisi baygınken götürülüp ateşle dağlan-

---

[30] ed Daliyye, Fırat'ın kıyısında bulunan bir şehrin adıdır. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, III, s. 433.

[31] Taberî, s. 2238.

[32] Sabit b. Sinan, bu sayıyı 100 kırbaç olarak vermektedir. Bkz. Sabit b, Sinan, s. 24.

mış, yan taraflarına yanmakta olan ağaç direklerle bastırılmış, bu işlem yapılırken gözlerini açıp kapamaya başlayınca bu şekilde ölmesinden korktukları için hemen boynunu vurmuşlardı. Kesik başını bir sopanın ucuna takarak halka gösterip nehrin başına dikmişler, onu bu halde gören halk tekbirler getirerek[33] tepkilerini gösterdiler.

Bu arada Karmatî savaşından kurtulan ve Karmatî eşrafından biri olan İsmail b. Numan, Karmatîlerden sağ kalan tek lider idi. Bu lider Ulays oğullarından idi. el-Müktefî ona bir mektup yazıp eman vereceğini söyleyince o da yüz altmış küsur adamla birlikte el-Müktefî'nin huzuruna geldi. Halife bunlara bir miktar mal verip Kasım b. Sima'nın rehberliğinde onun iktalarından Malik b. Tavk'ın sahip olduğu er-Rahba'ya gidip bir müddet orada oturdu. Ancak Kasım b. Sima'yı ortadan kaldırmak için bir komplo yapmaya niyetlenmiş ve Kurban Bayramı sabahında Müslümanlar namazda iken er-Rahba'ya saldırıp yağmalamayı kararlaştırmışlardı. Başka toplulukların bunlara katılmasıyla sayıları da hayli artmıştı. Düşüncelerini eyleme dönüştürmeden, Kasım b. Sima kendisine karşı bir komplo düzenlendiğini fark eder ve bunların bir kısmını katleder. Geri kalan diğer kısım ise, tekrar itaate girerek Kasım b. Sima'nın yanında kaldılar. Karmatîlerden bir grup Zikreveyh'ten gelen mektup üzerine tekrar harekete geçtiler. Zikreveyh'ten gelen mektupta Ebu Şame ile kardeşi şeyhin öldürülmesine daîr kendisine vahiy geldiğini bildirerek asıl imamlarının (Mehdi) gizli olduğunu ve bu olaydan sonra tekrar yeryüzünde görüneceğini belirtilmekte idi[34]. Bu olaylardan sonra Müktefî ordu katibi Muhammed b. Süleyman'a ve diğer komutanlardan bir gruba hil'atler giydirerek Karmatîlerin komutanlarından birçoğunu öldürmesine rağmen ülkeyi yönetmekten zaafa uğrattığı iddiasıyla Harun b. Humareveyh'in elinde bulunan bölgelerin alınması için onları Şam ve Mısır'a gönderdi. Muhammed b. Süleyman, el-Müktefî'nin emri üzerine Recep (Mayıs-Haziran) ayında on bin kişilik bir orduyla Bağdat'tan ayrılarak Şam ve Mısır'a doğru yöneldi[35]. Tolunoğulları'nın Karmatîler karşısında başarısız olmaları Tolunoğulları devletinin yıkılma sürecine girmesine neden olmuştur[36]. Tolunoğulları Karmatîlerle yapılan mücadelede başarılı olabilselerdi devrin en büyük devleti olmak için önemli bir şansı yakalamış olacaklardı.

Karmatîlerin hem Abbasi hem de yerel hanedanlıklarla yapılan mücadelelerde verilen kayıplar Zikreveyh'in ihtirasına son vermedi. 293/905-906 yılında Suri-

---

[33] Sabit b. Sinan, 24-25; Taberî, s. 2236-2243; İbnü'l Esir, VII, s. 442-443.

[34] Taberî, s. 2246-2247; İbnü'l Esir, VII, s. 443-444; Sabit b. Sinan, s. 25.

[35] İbnü'l Esir, VII, s. 444.

[36] Tolunoğulları'nın yıkılışı için bkz. İbnü'l Esir, VII, s. 446-447.

ye'deki taraftarlarının başına "Nasr" diye adlandırılan ve "Ebu Ganim" künyeli Abdullah b. Said adıyla anılan birini, Ebu Şame (Benli Adam)'ın öldürülmesinden[37] sonra el-Felluce yakınlarında er-Râfuka denilen yerde çocuklara ders vermekle görevlendirmişti. Daha sonra Zikreveyh b. Mihreveyh, Nasr b. Abdullah b. Said'i ortaya çıkardı. İbnü'l Esir başka bir rivayette ise kendisi Kelb kabilesi ile diğer Arap kabilelerine uğrayarak onları kendi görüşlerine davet etmeye başlamış, ancak hiçbir kimse onun bu davetini kabul etmemişti. Ancak Beni Ziyad kabilesine mensup ve Mikdam b. Kayyal isminde bir adam hariç[38] bütün aşiretler harekete katılmayı reddettiler. Ayrıca Uleysîlerden ve Gaveştimlere bağlı olan el-Esbeğîler diye adlandırılan bazı grupları,[39] Kelb aşiretinin bazı kollarını kendi görüşünü desteklemeye ikna etti. Topladığı bu taraftarlarla Şam bölgesine yöneldi. Şam ve Ürdün valisi Ahmed b. Kiğlağ (Kayığlık) bu dönemde Mısır'da el-Halancî ile savaş halindeydi. Nasr b. Abdullah b. Said bunu fırsat bilip Basra, Ezriat ve Beseniyye'ye[40] hareket ederek bu bölgelerin halkıyla savaşmaya başladı. Halkın eman dilemeleri üzerine onlara eman verdi, arkasından bütün savaşabilecek erkeklerin hepsini öldürmüş, kadınlarını esir almış ve mallarına el koymuştu.

Daha sonra Dımaşk'e doğru yöneldi. Dımaşk'ta Ahmed b. Kiğlağ'ın (Kayığlık) vekili bulunan Salih b. Fazl bunlara karşı koymuşsa da Karmatîler onu mağlup etmişler ve acımaksızın halkı kılıçtan geçirmişlerdi. Salih b. Fazl Karmatîlerden eman istemiş, eman verdikleri halde ihanet ederek Salih'i öldürmüş ve askerlerini darmadağın edip Dımaşk'a yürümüşlerdi. Dımaşk halkı onları şehre girmekten alıkoyunca Taberiyye'ye yönelmişler ve orada Dımaşk askerlerinden bir grubun da kendilerine katılmasıyla etrafta bir sürü fesatlar ve fitneler çıkarmışlardı. Taberiyye'ye ulaştıklarında ise Ürdün valisi Ahmed b. Kiğlağ'ın halifesi Yusuf b. İbrahim b. Bağamerdî, Karmatîlere karşı koymuş, ancak o da yenilince eman dilemiş, eman verdikleri halde sözlerinde durmayarak sözlerinde durmayarak katlettiler. Taberiyye'yi yağmalayıp halkını kılıçtan geçirdiler, yaşlı ve çocukları katledip kadınları köle olarak aldılar. Bu haber halife Müktefî'ye ulaşınca el-Hüseyin b. Hamdan ve bazı komutanları Karmatîlerle savaşılması ve köklerinin kazılması emrini verdi. Bunun üzerine komutanlar Dımaşk'e hareket ettiler. Durumdan haberdar olan Karmatîler gerisin geriye Semave'ye doğru çekilmeye başladılar. el-Hüseyin

---

[37] Taberî, s. 2256.

[38] Taberî, s. 2256.

[39] Esbeğiler Fatımî taraftarı idiler. Bkz. Sabit b. Sinan, s. 25.

[40] Busra, halen bu isimle anılıp Suriye'nin güneyinde bulunmaktadır. Ezriat, Suriye'nin şu anda Dar'a diye adlandırılan şehirlerinden birisidir. El-Besniyye ise; Dımaşk ve Dara'nın güneyinde bulunan bir mıntıkanın ismidir. Yakut el-Hamevi, I, s. 168-171, 322.

ve ordusu Semave'ye doğru hareket ederek onları takip etmeye koyuldular. Ancak Karmatîler önlerine gelen bütün su kaynakları ve gölleri kurutmuşlardı. el-Hüseyin ordusuyla birlikte biri ed-Demane, diğer ise ed-Habale diye adlandırılan iki ırmağa (su kaynağına) ulaşıncaya kadar takibe devam etti. Fakat daha ileri gitmekten vazgeçip er-Rahba'ya geri döndü.

Karmatîler Nasr'ın liderliğinde geceleyin halkın gâfil olduğu bir vakitte Heyt'e girerek yağmaladılar. Heyt ahalisi şehrin iç kalesine çekilip surların arkasına kapandılar. Karmatîler şehrin etrafındaki nehirde bulunan gemileri (sandalları) yağmalayıp şehir halkından da yaklaşık yüz kişiden[41] fazla kişiyi katlettiler. Bir çok eşyayı yağmalayıp 3000 devenin (bineğin) taşıyabileceği buğdayı aldılar. Bu haber halifeye ulaşınca hemen Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı üzerlerine gönderdi. Karamîtalar, Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı beklemeden yukarıda bahsedilen iki ırmağa çekildiler. Muhammed onları takibe koyuldu ancak su kaynakları taş ve toprakla doldurulduğu için yoluna devam edemedi. Karmatî reisi Hüseyin b. Hamdan'a mektup yazıp onun da er-Rahba tarafından Karmatîler üzerine gelmesini istemişti. İki taraftan Karmatîler üzerine yürüyüp ortada onları sıkıştırmayı düşünmüştü. Hüseyin b. Hamdan da er-Rahba'dan yola çıkıp geldi. Ancak Kelb kabilesine mensup bu adamlar halife ordusunun üzerlerine geldiğini haber alınca aralarından ez-Zib b. el-Kaim adında birisi kumandanları Nasr'a hücum ederek öldürmüş ve başını kesip tek başına halife el-Müktefî'nin huzuruna varıp affedilmesini istemişti. El-Müktefî ona eman vermiş ve ona her yıl ödenmek üzere bir mükafat tahsis etmişti. Ayrıca bundan sonra da onun kabilesine kimse dokunamayacaktı.

Karmatîler liderleri Nasr'ın öldürülmesinden sonra kendi aralarında huzursuzluklar baş göstermeye başladı. Bunlardan bir grup Aynu't-Temr'de[42] ikamet eden Ben-i Esed kabilesine giderek halife el-Müktefî'den özür dileyerek eman dilediler. Halife de kendilerine eman verip affetti. Geri kalan Karmatîler ise o iki ırmak arasında kalmış ve inançlarında inat edip kaldılar. Bundan dolayı halife el-Müktefî, Hüseyin b. Hamdan'a bunların üzerine yürümesini ve köklerini kurutuncaya kadar savaşmasını istemişti. Bu olaylar üzerine Zikreveyh b. Mihreveyh, el-Kasım b. Ahmed ismindeki davetçiyi onlara yollayarak ez-Zib b. Kaim'in yapmış olduğu şeyin kendilerinden nefret edilmesine yol açtığını oysa kendilerinin bağlı bulundukları dinlerinden irtidad ettiklerini, Mehdi'nin ortaya çıkış tarihinin geldiğini, binaenaleyh Kufe'de kırk bin kişinin kendisine biat ettiğini ve Musa (as) ve düşmanı

---

[41] İbnü'l Esir, VII, s. 452, İbn'ül Esir, bu sayının İki yüz kişi olduğunu belirtir. s. 452.

[42] Aynu't Temr: Kufe'nin batısında Enbar şehrine yakın olan bir beldenin ismidir. Bkz. Yakut el Hamevi, IV, s. 176.

Firavun hakkında Allah (cc)'ın vaad ettiği günün de bu gün olduğunu iddia etti. Zikreveyh b. Mihreveyh'e göre bu vaad edilen gün Ziynet Günüdür[43]. Zikreveyh icraatlarını h. 293 yılının Kurban Bayramında Kufe'ye ulaşıncaya kadar gizli tutulmasını tavsiye etti. Zikreveyh'in temsilcisi Kasım b. Ahmed, adamlarına kendilerini gizlemelerini ve Kufe'ye 293 yılı Kurban Bayramı gününe ulaşıncaya kadar kesinlikle açığa çıkmamalarını ve yollarına devam etmelerini emretmişti. O, Karmatîlerin kesinlikle Kufe'ye gitmekten alıkoymayacaklarını ve Kufe'de Mehdi'nin ortaya çıkacağını telkin ediyordu. Bunlar nihayet Kufe kapısına gelip dayanmışlardı. Kufe halkı ise onların namaz- gahlarından uzaklaşmıştı. O sırada Kufe valisi İshak b. İmran idi. Karmatîler, Kufe'ye sekiz yüz süvariyle girdiler. Bu süvarilerin üzerinde bir sürü zırh ve gayet mükemmel savaş aletleri vardır. Kasım b. Ahmed'e mükemmel bir kubbe yaptırıp bu kubbenin peygamber alameti olduğunu ileri sürmüşlerdi. Onlar, "ey Hüseyin'in intikamcıları" diye slogan atmışlar. Bununla Zikreveyh'in Bağdat'ta çarmıha gerilen oğlunu kastetmekteydiler. Parolaları Zikreveyh'in öldürülen iki oğlunun adlarının birleştirilmiş şekli olan "ya Ahmed ya Muhammed" idi. Bu Karmatîler beyaz sancaklarını dikerek Kufe halkından bazı kimselerin katılmalarını beklemiş, ancak kendilerine hiç kimse katılmayınca halka saldırıp onlardan yirmi kadar adamı öldürmüşlerdi. Bunun üzerine Kufe halkı da silahlarına davranarak karşı koymaya başladı. İshak da Kufeliler ile birlikte Karmatîlerle çarpışarak onlardan yirmi kişiyi katledip Karmatîleri şehrin dışına çıkardılar. İshak ve adamları o günün ikindi vaktine kadar Karmatîlerle savaşmışlardı. Bu çarpışmalar sonunda Karmatîler Kadisiye taraflarına çekilip gittiler. Kufe halkmdan İshak ile birlikte Karmatîlerle çarpışan Hz. Ali'nin torunlarından bir grup da vardı. Mücadelenin yoğunlaşması sebebiyle Kufe valisi İshak halifeye yazdığı bir mektupta ondan yardım istemiştir. Halife el-Müktefî ona ileri gelen komutanların da aralarında bulunduğu bir grup askeri yardımcı kuvvet olarak gönderdi. Bu komutanlar arasında Vasıf b. Severtekin et-Türkî, el-Fazl b. Musa b. Boğa, Afşin Bişr el-Hadim[44] ile Emiru'l Müminin hizmetçilerinden Raik el-Harrarî ve el Haceriyye kölelerinden bir grup vardı. Bunlar zilhicce (eylül-ekim) ayında Kadisiye yakınlarına varıp "es-Savan" denilen yere karargahlarını kurdular ve orada Zikreveyh ile karşılaştılar. Karmatîler, Zikreveyh'i gizlenmiş olduğu yerden çıkardılar. Zira Zikreveyh yıllarca er-Rediyye köyünde bulunan bu yerde insanlardan uzak bir şekilde yaşamıştı. İçinde bulunduğu mahzenin muhkem bir kapısı mevcuttu. Zikreveyh yaşamış olduğu evin arkasında bir oda da gizlenmekteydi. Onu oradan çıkardıklarında Allah'ın

[43] Taha, 20/59.

[44] İbnü'l Esir'e göre Afşin'in adamlarından bkz., *el-Kamil*, VII, s. 456.

velisi diye adlandırdılar ve her gördüklerinde kendisine secde ettiler. Zikreveyh'in yanında yakın adamlarından ve yardımcılarıyla davetçilerinden bir grup yer almıştı. O, bütün bağlılarına el-Kasım b. Muhammed'in insanlar arasında en yüce kişi olduğunu söyleyip ona mutlaka itaat etmelerini şart koşmuş, onun kendilerini dinlerinden geri döndükten sonra tekrar hak yola çağırdığını bildirmiş, bundan dolayı verdiği her türlü emre itaat ederek bağlanmalarını istemiş ve ancak bununla gayelerine ulaşabileceklerini anlatmıştı. Zikreveyh adamlarına Kur'an-ı Kerim'den bazı ayetleri okuyarak bunları asıl indiği şekilde okuduğunu iddia etmiş, böylelikle kalblerinde küfrün hazır olduğu bir sürü zavallı insanlar onu reis edinip onunla yetinmişler ve gerçekten zafere ererek gayelerine ulaşacaklarına inanmışlardı. Bu arada el-Kasım b. Ahmed vaziyeti idare etmekte ve Irak Sevad'ında ahalisinin tümünün kendisine katılacağını bildirmekteydi. Fakat Fırat civarında günlerce kalmasına rağmen sadece 500 kişiyi kazanabildi. Daha sonra halifenin yollamış olduğu ordu, Zikreveyh'e ve yandaşlarına ulaştı. Zikreveyh halifenin yollamış olduğu orduyla es-Sevan denilen yerde karşı karşıya gelmiş ve şiddetli bir muharebeye girişmişti[45].

Savaşın ilk günü Karmîtalar yenilgiye uğradılar. Ancak Zikreveyh gizlice arkalarından dolanarak halifenin ordusunu gafil avlamış ve onlara çok acı bir yenilgi tattırmıştı. Hal böyle olunca halifenin ordusunda sadece bineği kuvvetli olan ve yaralı olup ölü numarası yapanlar kurtulmuştu. Zikreveyh halifeye ait ordunun geride bırakmış olduğu mallarla deve yüklü üç yüz binek, silah ve beş yüz katırı ganimet olarak almış ve hizmetçiler hariç bin beş yüz kişiyi de katletmişti. Karmatîler bundan böyle önüne geçilmesi zor olan bir güç haline gelmişlerdi. Bu vakıanın haberi Bağdat'a ulaşınca halife ve Bağdatlılar hadisenin ne kadar ciddi olduğunu anlamakta gecikmediler. Çok geçmeden halife Muhammed b. İshak b. Kundacık'ı ve Benu Şeyban kabilesinden iki bin'den fazla adamı, erzaklarını temin etmek suretiyle Karmatîlerin üzerine sürdü. Ancak bunu duyan Zikreveyh bulunduğu mekanı terk ederek el-Mesniyye Nehrine doğru hareket etti[46].

Zikreveyh 294/906-907 yılının Muharrem (Ekim-Kasım) ayında el-Mesniyye Nehrinden ayrılıp hacıların yolunu kesmek üzere harekete geçti. "es-Selman"[47] denilen yere gelip burada ikamet ederek beklemeye koyuldu. İlk hacı kafilesi 17

---

[45] Taberî, s. 2260.

[46] Sabit b. Sinan, s. 25-30; İbnü'l Esir, VII, s. 456.

[47] Cahiliyye döneminden beri varolan ve Irak ile Tıhama'yı birbirine bağlayan bu yolda bulunan bir suyun adıdır. Bkz. Yakut el-Hamevi, "es-Selman" maddesi.

Muharrem/28 Ekim 906 günü "Vakisa"[48] denilen yere ulaştı. Vakisa halkı Karmatîlerin yakın yerde olduklarını ve kendilerine saldırmak istediklerini haber verince hacılar hemen Vakisa'dan ayrıldılar. Karmatîler Vakisa'ya vardıklarında, halka hacıları sordular. Hacıların ayrıldıkları söylenince Zikreveyh, Vakisa halkını itham ederek yem tüccarlarını öldürüp yemlerini yaktılar. Vakisa halkı kalelerine ve evlerine kapandılar. Vakisa halkını günlerce kuşatan Zikreveyh oradan ayrılıp Zülale[49] tarafına doğru gitti. Yolda giderken Beni Esed kabilelerinden bir gruba saldırdı. Bu arada halifenin emriyle Bağdat'tan Karmatîler üzerine gönderilen askerler Uyunu't-Taff denilen merkeze ulaşmışlardı. Ancak Zikreveyh'in es-Salman'dan hareket ettiği haberi kendilerine ulaşınca derhal bulundukları yeri terk ettiler. Fakat Geylân b. Keşmird, orduda bulunan atlıların bir kısmıyla Vakisa şehrinde konuşlandı. Zikreveyh Mekke'den dönen Horasan hac kafilesini şeytan geçidi denilen mevkide karşılayarak onlarla şiddetli bir çarpışmaya girdi[50]. Ancak savaş esnasında çok kuvvetli ve dayanıklı olduklarını görüp güç yetirmeyeceğini anlayınca onlara; *"İçinizde Sultanın vekili var mı?"* diye sordu. Onlardan; *"Hayır içimizde öyle bir kimse yok"* cevabı alınca, *"Öyleyse sizinle bir işim yok, gidebilirsiniz!"* dedi. Kafile Zikreveyh'in bu sözüne inanarak yoluna devam etti. Ancak Zikreveyh devam etmekte olan bu kafileye ani bir saldırı düzenleyerek onları gâfil avlamış erkeklerin hepsini kılıçtan geçirmiş, çocuk ve yaşlılara eziyet etmiş, kadınları köle edinmiş ve bütün mallarını talan etmişti. Bu arada savaştan kaçan bir kısım insan, meydana gelen bu olayı Geylan b. Keşmird'e haber verdiler. Bunu duyan Geylân; *"Halifenin ordusunu ölüme maruz bırakmam"* diyerek yandaşlarıyla birlikte geriye döndü. Daha sonra savaştan kaçıp kurtulan bir kısım hacıyı üçüncü kısım kafileyi uyarmaları için yolladı. Bunlar da gelmekte olan üçüncü kafileye Karmatîlerin kendilerine ettiklerini anlatıp bu yoldan gelmemelerini, halifenin göndereceği ordunun ulaşacağı zamana kadar Feyd ve Medine'ye geri dönmeleri uyarısında bulundular ancak üçüncü kafile bu uyarıları dikkate almadı ve işi kadere terk ederek yoluna devam etti.

Karmatîler, şeytan geçidinde hacıları katledip mallarını talan ettikten sonra burayı terk etmek üzere yola koyuldu. Vâkisa, Sa'lebiyye ve Akabe'de önlerine çıkan bütün kuyu ve gölleri toprak, taş ve kum ile doldurarak kullanılmaz hale getirdiler. Daha sonra da Mekke yolunda bulunan el-Hebir mevkiinde üçüncü hac kafilesini

---

[48] Irak ile Mekke'yi birbirine bağlayan yol üzerinde bulunan bir yerdir. Yakut el-Hamevi, V, s. 353-354.

[49] Kufe'den Mekke'ye giden yol üzerinde bulunan bir yerdir. Yakut el-Hamevi, "Zulale" maddesi.

[50] Sabit b. Sinan, s. 15-16; İbnü'l Esir, s. 459, 460, 461.

beklemeye başladılar. Bir müddet sonra bekledikleri üçüncü hac kafilesi geldi ve bunlarla da şiddetli bir savaş başladı. Üç gün süren bu savaş neticesinde susuzluğa dayanamayan kafile Zikreveyh'in liderliğindeki Karmatîlere teslim olmaya mecbur kaldı. Derken Zikreveyh'in hiç vakit geçirmeden bunları kılıçtan geçirdi. Öyle ki, ölüleri üst üste koymak suretiyle adeta bir tepe oluşturdu. Karmatîlerin kadınları ise ölülerin arasında dolaşıp henüz ölmemiş kişileri tespit edip öldürmek için ölülerin yüzüne su çırpmaktaydılar. Bu çarpışmada ölenlerin sayısı yirmi bin idi. Zira Karmatîlerin savaş ile meşgul oldukları bir zamanda kaçmayı başaran ve ölülerin arasında ölü numarasına yatıp unutulanlardan başka kimse kurtulamamıştı. Karmatîlerin bu savaşta elde ettikleri ganimet yaklaşık bir milyar dinar idi. Ganimet olarak aldıkları bu malların cümlesi Tolunoğullarına aitti. Zira Tolunoğulları, Mısır'dan Bağdat'a göç ettikleri vakit gittikleri yerde kendilerinden zorla alınır düşüncesiyle kendilerine ait mücevher ve altın namına ne varsa külçeler haline getirip develerin yüklerine katarak gizlice Mekke'ye yolladılar. Dolayısıyla bu kafilede kendilerine ait ne varsa hepsine el konuldu.

Daha sonra Zikreveyh birkaç adamını Halifenin Kadisiyye'de bulunan ordusu hakkında bilgi edinmeleri için yolladı. Bu arada kendisi de halifenin hacda bulunan askerlerini beklemeye koyuldu. Oysa onlar da yanlarında bulunan bir kısım tüccarla birlikte Feyd şehrinde Zikreveyh'in hacılara taarruz edip etmediği haberini beklemekteydiler. Kendilerinden önce giden hacıların Karmatîlerin gazabına uğradıkları haberi kendilerine ulaşınca yola çıkmaktan vazgeçip halifeden gelecek yardımı beklemeye başladılar. Bunu duyan Zikreveyh, Feyd şehrine doğru harekete geçti. Feyd şehrinde bulunan iki kaleye sığınarak kendilerini korumaya başladılar. Zikreveyh burada bulunanları kuşattı ve bu kuşatma çemberini alabildiğine daralttı. Daha sonra onları teslim olmaya çağırdı ve teslim olmaları halinde güvende olacakları vaadinde bulundu. Feyd ahalisi Zikreveyh'in çağrısına cevap vermeyince onları öldürmek ve mallarını yağmalamakla tehdit etmeye başladı. Ancak bu tehditler Feyd ahalisinin teslim olmamaktaki kararlılığını arttırmaktan öteye gidemedi. Bunları birkaç gün kuşatma altında tutan Zikreveyh sonuca varamayacağını anlayınca önce en-Nibâc'a sonra da Hafr Ebî Musâ[51] beldesine hareket etti.

Zikreveyh'in hacıları öldürme haberinin her yere yayılması halife el-Müktefi'nin ve bütün Müslümanların ağırına gitmişti. Bunun üzerine Halife el-Müktefî ordularını teçhiz ederek Rabiülevvel ayında Vasıf b. Severtekin ve diğer kumandanlar komutasında Zikreveyhî'nin üzerine sürdü. Rabiülevvel ayının seki-

[51] Şu anda Suudi Arabistan'da bulunan ve Hafru'l Bâtın diye anılan şehrin isimidir. Yakut el-Hamevi, *Mu'cemü'l Buldan*, "Hafr" ve "en-Nibâc" maddeleri.

zinde halife'nin ordularıyla Zikreveyhî Haffan'a giden yolda karşı karşıya geldiler. Halifenin orduları ve Zikreveyhî liderliğindeki Karmatîler karşı karşıya geldikleri aynı gün içinde şiddetli bir muharebeye başladılar. Gece olunca savaşa ara verildi. Sabah olunca muharebe ilk günkü şiddetiyle devam etti. Zikreveyh'e ulaşılıncaya kadar Karmatîlerden sayılamayacak kadar insan öldürüldü. Zikreveyh tam kaçmaya hazırlanırken halifenin birkaç askeri tarafından beynine kadar işleyen şiddetli bir kılıç darbesiyle kafasından vuruldu. Daha sonra kendisi ve bütün yakınları esir olarak alındılar. Zikreveyhî yakalandıktan beş gün sonra öldürüldü. Zikreveyh'in cesedi diğer esirlerle birlikte Bağdat'a gönderildi. Onun yandaşlarından bir kısmı ise Şam'a kaçtı. Ancak burada da el-Hüseyin b. Hamdan karşılarına çıktı ve hepsini katletti. Bundan sonra halifenin askerleri Zikreveyh'in kellesini ve bir grup kadın ve çocuk alarak haccın engellenmemesi için Horasan'a götürdüler. Bu arada Zikreveyh'in el-Haddad ve el-Müntekim –Zikreveyh'in kayınbiraderi – diye tanınan iki adamı bedevî Arapları kendi hareketlerine tâbi olmaları için ikna turlarına çıktılar. Ancak bedevî Araplar bunları yakalayıp halifeye götürdüler. Halife de bunları katletti. Halife bununla yetinmeyerek Irak'ta bulunan Karmatîleri de tutukladı. Bunların bir kısmını katlederek diğer bir kısmını ise hapsetti[52].

Suriye ve Mezopotamya Karmatîlerinin faaliyetleri yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi 293/906'da Zikrveyh taraftarlarının başına daî olarak Ebu Ganim Nasr'ı görevlendirmesiyle alt düzeydeki daîlerin çabalarıyla sürdürülmüştür. Fakat Ebu Ganim yönetimindeki Kelb Bedevîleri daîlerine ihanet ederek halifenin affına mazhar olmak için Ebu Ganim'i öldürmeleriyle bölgedeki durum değişmeye başlamıştır. Bunun üzerine Zikreveyh b. Mihreveyh Suriye'deki taraftarlarına başka bir daî, Kasım b. Ahmed'i göndermiş kendisinin de kısa süre içinde şahsen hareketin başına geçeceği haberini yollamıştı. Bu talimatta aynı zamanda onlara gizlice Güney Irak'a göç etmeleri talimatını da verdiği anlaşılmaktadır. Bundan kısa bir süre sonra, Zikreveyh'in Sevad bölgesindeki yandaşlarının desteklediği Suriye göçebeleri Kufe'ye sürpriz bir saldırı düzenlediler. Ancak çabucak püskürtüldüler. Bunun üzerine Karmatîler, Zilhicce 293/Ekim 906'da Kadisiye'ye çekilerek orada nihayet saklandığı yerden çıkan Zikreveyh ile buluşmuşlar daha sonra da Hac'dan dönen İran kervanlarını soyarak çok sayıda hacıyı öldürdüler. Zikreveyh ile taraftarları Abbasiler tarafından nihai olarak yenilgiye uğratıldıkları 294/907 yılına kadar faaliyetlerini bölgede sürdürdüler. Zikreveyh yaralı olarak yakalanması ve birkaç gün sonra da ölmesinin ardından yandaşlarından çoğunun öldürülmesinden sonra 299 (911-912) yılında Karmatî reislerinden ve ileri gelenlerinden olan Zikreveyh'in iki

[52] Sabit b. Sinan, s. 16-17-18.

komutanı el-Azim ve el-Ağber Bağdat'a gelip eman dilemediler[53]. Böylelikle Suriye-Mezopotamya Karmatî ayaklanması hemen hemen son bulmuş oldu.

Zikreveyh'in Suriye ve Irak'ta Bahreyn'dekine benzer bir Karmatî devleti kurmakta uğradığı başarısızlığın çeşitli nedenleri vardır. Zikreveyh b. Mihreveyh mücadelesini yürütürken yalnızca Sünni gruplarla uğraşmamıştır. Aynı zamanda İsma'ilî gruplarla da mücadele etmiştir. Dayandığı sosyal gruplar arasında; talan, yağma ve istila etmeyi temel hedef edinenlerin oluşu Zikreveyh'in başarısız oluşunun temel nedenleri olarak kabul edilebilir. Güç tabanını ideolojik konulardan çok talanla ilgilenen Beni Kelb boyunun güvenilmez bedevîleriyle sınırlamıştı. Bundan başka, faaliyet alanı Emevî döneminin bütün başarısız Şiî ayaklanmalarında olduğu gibi, halifeliğin merkezî yönetimine çok yakındı. Öte yandan, Karmatîlerin ayaklanmasını bastıran Abbasîler, aynı zamanda Tolunoğulları'nın yönetimindeki bölgelerde idarî zaafa uğramış olmaları sonucunda Mısır ve Suriye'de denetimi yeniden ele geçirdiler[54].

Zikreveyh'in Kufe Sevad'ında sağ kalan yandaşlarından bir bölümü onun ölümünü kabullenmeyerek geri dönüşünü beklediler. Bunların arasında, daî olarak Ebu Hatim el-Zutti adında biri, ön plana çıktı. Bu daî yandaşlarından oluşan gruba bazı sebzelerin yenilmesini ve etini yemek için hayvan kesilmesi yasaklandığından *Bakliyye* adı verildi. Bu ad, sonraları, çoğunluğu Muhammed b. İsmail'in mehdiliğine inanmayı sürdüren Güney Irak Karmatîlerinin tümü için kullanılır oldu. Hamdan ve Abdan'ın yandaşları da bir süre sonra Bakliyye'ye katılmış olabilirler[55]. İsa b. Musa ve Mesut b. Hureyf gibi önderlerin yönetiminde, bu Karmatî koalisyonu güney Irak'ta bir süre devam etti. 312/925'te mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan birinin ardında toplanan bu grup, Abbasiler tarafından yenilgiye uğratılarak dağıtıldı. Karmatîler (Bakliyya) bir kez de 316/928'de Kufe Sevadında ayaklandılar. Bu ayaklanmanın bastırılması sırasında İsa b. Musa Abbasilerin eline düştü. Ancak 320/932'de hapishaneden kaçarak yeniden hareket için çalışmaya başladı. En sonunda *Bakliyye* içinden çoğunluğu İranlılardan oluşan bir grup, Ebu Tahir el-Cennabî'ye katılarak Bahreyn'e gitti ve burada *Acemiyyun* olarak adlandırıldı.

289/902'de Suriye Karmatîlerinin Selemiye'yi ele geçirmesinden kısa bir süre önce buradan ayrılan Ubeydullah, Fatımî hareketinin kuruluşunu hazırlayacak yolculuğuna başlamış idi. Ubeydullah'ın Suriye'den kaçışının başlıca sebebi, Zikreveyh ile oğullarının hakkındaki kötü niyetlerini öğrenmiş olmasıdır. Ayrıca

---

[53] İbnü'l Esir, VIII, s. 6.

[54] İbn Adim, *Buğdetu'l Taleb fi Tarihu'l Halep*, s. 278-279.

[55] Makrizi, *İttiaz*, I, s.179-180; Farhad Daftary, s.134.

bölgeye atanan yeni valinin, bölgede hakimiyeti ele geçirmek amacıyla Karmatî liderini tutuklamaya karar vermiş olması etkili oldu. Ubeydullah Suriye'den oğlu Ebu'l Kasım Muhammed, baş daîsi Firuz, kahyası Cafer ve az sayıda güvenilir adamıyla birlikte Filistin'de Remle'ye giderek ve bir süre burada kaldı. Ubeydullah Remle'de iken Zikreveyh ile ilgili endişeleri de gerçekleşti. Karmatîler Selemiye'ye girdiler. Selemiye halkına ve geride Ubeydullah'ın bıraktığı akrabalarına karşı vahşet uyguladılar. Bu durum Ubeydullah'ın Selemiye'den kaçışının haklılığını ortaya koydu. Zikreveyh liderliğindeki Suriye-Mezopotamya Karmatilerinin faaliyetleri Fatımî devletinin kurulmasına neden olmuştur.

C. Karmatî Hareketinin Önemli Bir Merkezi Olarak Yemen

Merkezi liderliğe bağlı Yemen'de Karmatî faaliyetleri 269/879-880'de İsma'ilîğin iki ünlü daîsi tarafından başlamıştır. Bu daîler Yemenli bir Şiî olan Ali b. Fadl ile Ebu'l Kasım Hasan b. Farac b. Hevşeb el Kufi'dir[56]. Bu iki daî Kerbela'da İmam Hüseyin'in türbesini ziyaret ederken tanışmışlar. Daha sonradan Mansur el Yemen adıyla tanınacak olan Ebu'l Kasım Hasan b. Farac b. Hevşeb el Kufi'nin hararetli bir şekilde ağladığı gören Ali b. Fadl ona yakınlık göstererek Mehdi'nin Yemen'de ortaya çıkacağını belirtmiş. Daha sonra da birlikte Yemen'de 881'de propaganda faaliyetlerini başlatmaya karar vermişler[57]. Bir dönem yakın işbirliği içinde çalışan İbnü'l-Fadl ile İbn Hevşeb, 268/881'de Yemen'e varmışlar. Her ikisi de propagandayı yürütebilmek için ayrı ayrı *Dar'ül Hicr*'lerini yaptılar[58]. 270/883'te yeğeni Heytam'ı daî olarak Batı Pakistan sınırları içinde olan küçük bir parçası da Hindistan'da kalan[59] Sind'e gönderdi.

270/883'te İbn Hevşeb yeğeni Heytem'i daî olarak Sind'e gönderirken[60] Karmatîlerin Magrip'teki iki daîsi Hulvanî ve Ebu Süfyan'nın ölüm haberini alın-

---

[56] Bahaeddin el-Cenadi, *Kitab es-Sülük*, neşr. Hasan Süleymen Muhammed, 1896, s. 165.

[57] Leila Al-Imad, "Women and Religıon In The Fatımıd Calıphate", *Intellectual Studies on Islam*,ed. Michel M. Mazzaouni-Vera B. Moreen, Unıversty of Utah Press, Utah, s. 140; Neşet Çağatay, s. 69; Shainool Jiwa, "The Initial Destruction of the Fatimid Caliphate; The Yemen or Magrib", *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin* 1, 13, 1986, s.17.

[58] Bahaeddin el-Cenadi, s. 166-167.

[59] T. W. Haıg, *"Sind" İA*, X, s. 676.

[60] S. M. Stern, " Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23, 1949, s, 298; A. Hammâdî, *The Begininnings of the Ismaili Da'wa in Northern India*" Cairo 1956; A. Hammâdî," Shayban and the Ismaili State of Multan" *The Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji, Karachi 1973, s. 14,15; Farhad Daftary, s. 150,151.

ca[61] yanında propaganda tekniklerini öğrenmiş olan[62] ve ileride Fatımî devletinin temellerini atacak olan daî Abdullah eş-Şiî'yi bölgeye gönderdi. İbn Fadl ile İbn Hevşeb arasındaki diyalog 904 veya öncesinden itibaren İbn Fadl Abdullah el-Mehdi'ye bağlılığının işaretlerini göstermesiyle bozulmaya başladı. 299/911 yılında San'a'da ortaya çıkarak İbn Hevşeb'e açıktan savaş açarak Abdullah el-Mehdi'ye bağlılığını hatta kendi Mehdiliğini ilan etti. 303/915 yılında İbn Fadl'anın ölmesiyle Yemen'deki Karmatî hareketi hızlı bir şekilde bölündü[63]. İbn'ül Esir ise 906 yılının şubat ayında Yemen'de Karmatîlerden birisinin ortaya çıktığını belirtir. Bölgedeki daîsinin çevresine topladıklarıyla San'a şehrine gitmiş, San'a halkının ona karşı gelmesiyle aralarında savaş meydana gelmesi üzerine bu Karmatî onlardan birçok kimseyi öldürtmüş, çok azı kurtulabilmişti. Böylelikle bu Karmatî Yemen'in birçok şehrine hakim durumuna gelmişti. San'a halkı ile diğer şehirlerin halkı bir araya gelerek bu Karmatî ile mücadele ederek onu mağlup etmişlerdi. Karmatî de Yemen'in ücra bir köşesine çekilerek orada gizlemişti. Yemen'de Karmatîlerle meydana gelen bu çarpışmaların haberi halifeye ulaşınca ada Şevval (Ağustos-Temmuz) ayında Muzaffer b. Hac'a hil'at giydirip onu Yemen valiliğine getirmiş, Muzaffer'de vefat edinceye kadar burada görevini sürdürmüştü[64].

Aslında Me'mun döneminden (813-833) XI. asır sonlarına kadar, çeşitli hanedanlar döneminde isyanlara sahne olmuş olan Yemen'in[65] asıl ehemmiyeti Yemen'deki Karmatî faaliyetleri sonucunda, Karmatî doktrinini çevre bölgelere aktararak daîler vasıtasıyla yapılan propaganda önem arz etmektedir. Özellikle Karmatî hareketinin Hindistan ve Afrika'da yerleşmesi Yemen'deki baş daînin organizesi sayesinde gerçekleşmiştir. Yemen'deki Karmatî hareketi 428/1037 yılında Fatımî vassalı olan Suleyhi hanedanı döneminde de devam etti[66].

---

[61] İbn Haldun, *el-İber*, IV, s. 36; H. İbrahim Hasan, *Siyasi, Dini, Kültürel, Sosyal İslamTarihi*, İstanbul 1985, s. 110.

[62] H. İbrahim Hasan, ¾, s. 108.

[63] Farhad Daftary, *A Short History of The Ismailis*, s. 49.

[64] İbn'ül Esir, *Kamil*, VII, s. 456.

[65] İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", *İA*., XIII, s. 374.

[66] Bahaeddin el-Cenadi, s. 177; Leila Al-Imad, s. 140.

D. Hindistan'da Karmatî Propagandası ve Multan Karmatî Devleti

Gaznelilerin hakimiyeti altındaki bölgelere[67] İslam, ilk olarak Dört Halife döneminde girmeye başladı. Bu dönemde İran'ın tamamı İslam ile tanışmış olup Hemedân, Kazvin, Rey, Azerbeycan, Merv, Belh ve Nişabur'u içine alan Horasan (641-642) ile Kirman, Mekrân ve Sistan Halife Ömer döneminde (643)[68]. Afganistan ve Pencap'da 664 da fethedildi. Daha sonra akınlar Hindistan'a yönelerek 705-715 yılları arasında Buhara, Semerkant, Fergana dahil olmak üzere bütün Maveraünnehir, Kaşgar ile bazı Afgan ve Hint şehirleri alındı. Müslüman akınları Multan içlerine kadar ilerledi[69]. Bölgenin İslamlaşma süreci, dört halife döneminde başlamış olup, fethedildikten sonra üç asır boyunca Hindistan İslam'ın ileri karakolu olma özelliğini korudu. Halife Abdülmelik döneminde (705-715) Irak Valisi Haccac b. Yusuf'un komutanlarından Muhammed b. Kasım Sakafî Hindistan fethiyle görevlendirildi. Muhammed b. Kasım, 711 yılında Sind'in Brahman Racası Dahir'i yenilgiye uğratmış, 713 yılında da Multan'ı ele geçirerek bütün Pencab'a hakim duruma geldi[70]. Aynı şekilde 92/711 yılında, Sind bölgesi uğradıkları zararları telafi edilmeyen bazı Müslüman tacirlerin muhatap oldukları kötü muamelelerin intikamını almak üzere, Halife el-Velid'in emri ile Muhammed b. Kasım Sakafî tarafından istila edildi. Bu dönemde Nerankot (Haydarabat) şehri, Daybul limanı ve Ravar şehrini zaptetti. Daha sonra başşehir Aror veya Alor'u ve 713'te Multan'ı aldı. Bu esnada 715 yılında Halife Velid ölmüş yerine Süleyman geçmiştir. O da Sakafî'yi azletmiştir. Bundan sonra Sind üzerinde arka arkaya Müslüman valiler hüküm sürdü. Bu valiler döneminde memleketin idari işleri yerlilere terkedilmiş olduğu gibi dinleri hususunda da serbest bırakıldılar. Görüldüğü gibi Sultan

---

[67] Gaznelilerin tarih sahnesine çıktıkları bölge Horasan, Tus, Nesa, Herat, Nişabur, Belh, Merv ve çevresidir. Adı geçen bölgeler, tarih boyunca Türklerin etkin olduğu bir coğrafyadır. Gaznelilerin hakimiyeti altındaki bölgelerde Türkler M. Ö. II. yüzyıldan itibaren birçok devlet kurmuşlardır. Gazneliler kaynaklarda, Yeminiler ve Sebükteginiler olarak adlandırılmaktadır. Samani Devleti'nin (819-1005) hakimiyetindeki Türk grupları ve komutanlar, bu devletin zayıflama sürecinde kendi bölgelerinde hakimiyetlerini kurmayı başardılar. Bu Türk komutanlardan biri olan Alptegin, Gazneliler Devletinin kurucusu olarak kabul edilir. Samani siyasetinde aktif bir rolü olan Alptegin'in 13 Eylül 963 yılında ölmesinin ardından kısa bir fetret döneminden sonra Türklerin seçimiyle Sebüktegin başa geldi (977). Sebüktegin ve özellikle en büyük oğlu Mahmud'un yapmış olduğu siyasi ve sosyal faaliyetler Gazneli Devletini Ortaçağ İslam dünyasmda etkin bir yere gelmesini sağladı. Bkz. Erdoğan Merçil, *Gazneliler Devleti*, Ankara 1989.

[68] Arnold Tonybee, *İntişar-ı İslam Tarihi*, (nşr. H. Gündüzler) Ankara 1982, s. 274

[69] Hanefi Palabıyık, "Gazneliler" *Türkler*, 4, Ankara 2002, s. 509

[70] Salim Çöhce, *Şemsi Melikleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Elazığ 1986, s. 8.

Mahmud, Emevi halifesi Ömer b. Abdülaziz zamanında başlayan ancak sonraki dönemde bazı olumsuz tutumlar sebebiyle hemen hemen eski durumuna dönülen Hint kıtasında İslam'ı yeniden yaymak için görülmemiş bir mücadele vermek zorunda kaldı. Bu mücadelede yalnızca Hindistan'daki putperest yapı ile uğraşılmamış aynı zamanda İslam dünyasında çıkmış olan bazı aşırı hareketlerle de mücadele edilmiştir.

a. İsma'ilî-Karmatî Daîlerinin Hindistan'daki Faaliyetleri

İsma'ilî tarihi, Cafer es-Sadık'ın ölümünden itibaren Ubeydullah el-Mehdî'nin Mehdi olarak ortaya çıktığı döneme kadar olan devre gizlenme dönemi (Setr Dönem) olarak değerlendirilmektedir. Setr döneminde daîler tarafından kurulup yönetilen gizli ihtilal teşkîlatı hareketin yayılmasında önemli rol oynamıştır. İbn Rizam'a göre, Abdullah davasına başından beri Hüseyin el-Ahvazî sayesinde inanmış olan Hamdan b. El Aş'as Karmat'ın bulunduğu yer olan Kûfe Sevad'ına daîlerini gönderdi. Daha sonra 261/874 yılında Kûfe Sevad'ında Hamdan ile haberleşmek için Alamut'un batısında yer alan Talikan'a oğullarından birini hami olarak atadı[71]. 264/877-78 yılında İsma'ilî davet Kûfe'de Hamdan Karmat tarafından geliştirildi. Kayınbiraderi Abdan ise çalışmalarında ona yardım etti[72]. Hamdan'ın taraftarları daha çok Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Karargah olarak Selemiye[73] seçilmiştir. Buradan İslâm dünyasımn her tarafına propagandacılar gönderiyordu. Abdullah, davetini yaymak için Selemiye'yi merkez edinmiş, buradaki propaganda organizasyonun başına oğlu Hüseyin'i getirmişti. Diğer oğlu Ahmed Ebu Şelale ise bazı Irak şehirlerinde özellikle Kûfe ve Bağdat'taki propaganda faaliyetlerinin başkanlığına, oğullarından birini de İran'daki faaliyetlerin başına tayin etmişti. Bu bölgelerde yeni öğrenciler kazandılar, imamları propagandaya devam ettiler. Hatta bu daîler sayesinde devlet daîrelerine bile sızmaya başladılar[74]. 286/899 yılında Selemiye'de İmametin kendisine ve dedelerine ait bir hak olduğunu ileri süren Ubeydullah el-Mehdi'nin bu iddiasından dolayı mezhep bünyesinde önemli bir bölünme ortaya çıktı.

Hamdan ve Abdan, Ubeydullah tarafından propaganda edilen yeni İsma'ilî doktrininden desteklerini kestiler. Kendi adlarına faaliyetlerini yaygınlaştırmaya

---

[71] İbn Nedim, s. 278-280; Hammadî, *Keşf Esrar al Batıniyye*, s. 211-213; F. Akbar, s. 383.

[72] Mustafa Öz, "İsmailiyye" *DİA*, 23, s. 128.

[73] Selemiyye, Suriye'de Asi nehrinin doğusunda, Hama'nın yaklaşık olarak 40 km kuzey doğusunda Hıms'ın 55 km kuzey doğusunda Hama'ya bağlı küçük bir kasaba; J. H. Kramers, "Selemiye", *İA*, X, s. 419.

[74] Taberî, III, s. 2179.

başladılar. Bu süreçten itibaren Hamdan başkanlığındaki gruplar merkezden bağımsız bir hareket olarak kendi ideolojilerini yaymak için faaliyet gösterdiler. İslam dünyasındaki bu durum halifenin Sind eyaleti üzerindeki nüfuzunun gevşediği 257/871 yılına kadar sürdü[75]. Bu dönemde Yemen daîsi İbn Hevşeb 270/883'te yeğeni Heytem'i daî olarak Sind'de görevlendirmişti[76]. Hindistan'daki propaganda faaliyetleri merkezi liderliğe bağlı Yemen'e gönderilen daîlerce başlatıldı. Yemen'de Karmatîlik, 269/879-880'de iki ünlü İsma'ilî daîsi tarafından başlatılmıştı. Bu daîler, biri Yemenli Şiî olan Ali b. Fadl, diğeri daha sonradan Mansur el-Yemen adıyla tanınacak olan, Ebu'l Kasım Hasan b. Ferec b. Hevşeb el Kûfî'dir. Bu iki daînin arkadaşlığı Kerbela'da, İmam Hüseyin'in türbesini ziyaret ederken başlamış bir dönem yakın işbirliği içinde çalışmışlar. Daha sonra her ikisi de hareketi yürütebilmek için ayrı ayrı Dar'ül Hicr'lerini yapmışlar. İbn Hevşeb, 280/893'te kendi devletlerini kurmuş olan yerel Zeydi imamlarına bölgeyi bıraktı. İbn Hevşeb, 270/883'te yeğeni Heytem'i daî olarak Sind'e göndermesiyle[77] başlayan Hindistan Karmatîliği Karmati tarihinde apayrı bir öneme sahiptir. Hareket buradan Hind alt kıtasının diğer bölgelerine de yayılmıştır[78]. Karmatîler, Kûfe, Basra, Yemen, İran, Kuzey Afrika, Bahreyn, Suriye ve Sind bölgelerine daîlerini gönderdiler. Bu bölgeler, İsma'ilî propagandanın yerleştiği ikinci derecedeki merkezler olmuştur.

İncelemeye çalıştığımız bölge, Karmatî-İsma'ilî misyonerlerin faaliyet gösterdikleri saha oldu. Bu sıralarda iki Arap kabilesi Multan ve Mansura'da müstakil devletler kurmuş iseler de, Gazneli Mahmud'un Hindistan'a sefer yaptığı sıralarda Sind ve Multan'ı elinde bulunduran Ebu'l-Davud Abbasi halifeliğine Ebu Davud, daîlerin propagandaları sayesinde Karmatîliği seçerek Multan'ı da Karmatîlerin önemli bir üssü hâline getirdi[79]. Bir dönem Multan kenti Hindistan'da İslamiyet'in

---

[75] T. W. Haig, s. 676.

[76] S. M. Stern, " Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23, 1949, s, 298; A. Hammâdî, *The Beginnigs of the Ismaili Da'wa in Northern India*, Cairo, 1956; A. Hammâdî, "Shayban and the Ismaili State of Multan" *The Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji, Karachi, 1973, s. 14,15; Farhad Daftary, s. 150.

[77] Farhad Daftary, *A Shory History of The Ismailis*, s. 42-43; Haig, "Sind", *İA*, X, s. 676; Günümüzdeki Ağahanlar-Nizari İsma'ilîği bu dönemde başlayan İsma'ilî propagandasının uzantılarıdır.

[78] S. M. Stern, " Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23, 1949, s, 298; A. Hammâdî, *The Begininnings of the Ismaili Da'wa in Northern India*" Cairo, 1956; A. Hammâdî, Shayban., s. 14, 15; Farhad Daftary, The Ismailis; Their History and Doktrins, Cambridge Universty 1990, s. 150-151.

[79] S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilim*, 182-183; T. W. Haig, s. 677.

ileri bir karakol rolünü oynadı. M. 900 yılına doğru buranın hükümdarı Bağdat'a karşı bağımsızlığını ilân etti. Bu bölgede bir çok önemli kişi harekete kazandırılarak hareketin yayılması sağlandı. Bu yolla yalnızca Sind bölgesinde bir dönem hâkimiyet kazanabildiler. Burada, Fatımîlerin yüksek egemenliğini tanıyan İsma'ilîler, yerel yöneticiyi de yanlarına çekerek başkentleri Multan'da bir yönetim kurarak çevre bölgelere yayıldılar[80]. Yine bu dönemde Abdullah el-Karmatî tarafından bölge zapt edilerek Karmatîlerin önemli bir mukavemet merkezi oldu. Sonunda bu gruplar, Gazneli Mahmud tarafından mağlûp ve tard edildiler[81].

b. Gazneli Hükümdarlarının Karmatîlerle Mücadelesi

Abbasiler devrinde İran-Horasan sahasında kurulan devletlerden biri de Samanîler idi. 261-389/874-999 tarihleri arasında hüküm süren bu devletin altıncı hükümdarı I. Abdülmelik b. Nuh 345-350/954-961 döneminde, Samanî ordusundaki Türk kölelerinden biri olan Alptegin başarılar göstererek temayüz etti. Pek çok kabiliyet ve meziyete sahip olan Alptegin kısa zamanda kendisini kabul ettirerek Abdülmelik'in hacibi oldu. 344/955 yılında da Herat valiliğine getirildi. Alptegin'den sonra temayüz eden Alptegin'in kölesi ve damadı Sebüktegin, akıl, zekası, dindarlığı, cesareti ve olgunluğu sebebiyle Gazneli tahtına çıkarıldı[82].

Sebüktegin (366-387/976-997) tarihleri arasında aktif bir siyaset takip etti. Sebüktegin Afganistan'ın büyük bir bölümüne hakim oldu. Bundan sonra Hindistan'a gözünü çevirdi. Afganistan'daki bu gelişmeler Kuzeybatı Hindistan'a sahip olan Caypal'ı endişelendirmişti. Caypal'ın hakimiyeti bu bölgede İslamiyet'in yayılmasına engel oluyordu. Bütün bunlar sonunda Gazne ve Hind hükümdarlarını karşı karşıya getirdi. 369/979'da yapılan bir savaşta Caypal yenildi. Sebüktegin, Lamgan'ı istila etti. Savaştan sonra iki hükümdar arasında antlaşma yapıldı. Antlaşmaya göre Caypal'ın Gazne hükümdarına yıllık vergi vermesi ve 50 fil göndermesi kararlaştırıldı. Bu antlaşma sulhun devamını sağlayamadı. Gazneliler, bu dönemde Afganistan ve Hindistan'da yapılan fetih faaliyetlerinde tamamen bağımsız hareket ettiği hâlde yine de Samanîler'in hakimiyetini tanıyordu. Sebüktegin'in yaklaşık 986'daki galibiyetten sonra Lamgan ve Peşaver arasındaki bölgeyi kendi topraklarına katmasıyla, İslam dini de bölgede önemli bir yer edinmeye başladı[83]. Sebüktegin'den sonra Afganistan ve Hindistan'ın İslamlaşma süreci oğlu Mahmud

---

[80] Abdullah Ekinci, s. 154; Daftary, s. 157.

[81] T. W. Haig, "Multan" *İA.*, VIII, s. 578.

[82] İbnü'l Esir, *el-Kamil*, VIII, s. 83-87; Dames M. Longworth, "Gazneliler" *İA.*, IV, s. 740-741; Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, III, s. 56-57.

[83] Edoğan Merçil, *Gazneliler Devleti*, s. 9; a.mlf., "Gazneliler" *Türkler*, s. 481.

tarafından sürdürüldü. Sultan Mahmud, bir şehzadenin öğrenmesi gereken dinî tahsil ve diğer hususları öğrenmişti. Sultan Mahmud'un Kur'an'ı ezbere bildiği, İslamî geleneklere de aşina olduğu bilinmektedir. Ayrıca boş ve hareketsiz duran büyük bir ordunun çıkarabileceği isyan ve kargaşayı da tahmin ettiği için orduyu yalnızca asli görevlerini yapması amacıyla din uğruna (gaza) savaşmayı kendisine hedef edinmişti. Bu amaçla Hindistan'daki putperestlerle mücadele etmek ve İslamiyet'i doğru bir şekilde bölgede yaymağı hedef edindi. Bu hedefin bir başka ayağı da bölgede Sünniliği koruma fikridir. Batılı tarihçilerden P. Spear[84], Hindistan ve çevresine esaslı bir şekilde İslam'ı getiren topluluğun Türkler olduğunu belirterek bu hakikati ifade etmiştir. Aynı şekilde Spuler[85] ise Türklerin İslam dinine girmelerinin sadece birkaç asırlık geçmişi olmasına rağmen İslam dinini, Arap veya Araplaşmış insanların vasfı olmaktan çıkararak yaygın ve evrensel bir din haline getirmiş olduğu şeklinde açıklamaya çalışmıştır. Hindistan'daki İslamlaşma süreci Sultan Mahmud'un Horasan'ı ele geçirip, Karahanlı hükümdarı ile bir anlaşma yaparak Amu-Derya'yı iki devlet arasında sınır kabul etmek suretiyle, kuzey cephesini emniyete aldıktan sonra yaklaşık olarak 1000 yıllarında ilk Hind seferine çıktı[86]. Pencab bölgesinin ele geçirilmesi ve Vayhand Racası Caypal'ın bozguna uğratılarak vergiye bağlanması[87] bu sürecin devamı niteliğindedir. Özellikle Multan, bir türlü istikrara kavuşmadı. Kent, Gazneli Mahmud dönemine kadar dinî-politik çalkantılar içersinde kaldı[88]. Multan, bu dönemde Karmatî olan Ebu'l Fütuh Davud'un elinde idi. Multan'a gelen gazilerden olan Ebu'l-Fütuh Davud, Karmatî hareketine katılarak Multan ve çevresine Karmatî düşüncelerini yayma gayreti içine girmişti[89]. Bu gayretler Sultan Mahmud'un bölgeye sefer yapmasını zorunlu kılmıştır. Sultan Mahmud'un Bhâtıya bölgesinden dönerken Ebu'l-Fütuh Davud'un kötü davranışı bu seferin yapılmasına neden olmuştur. Sultan, Gazne'den Mart-Nisan 1006 tari-

---

[84] P. Spear, *India: A Modern History*, Michigan 1961, s. 53.

[85] B. Spuler, "Bozkır Halkının Gelişi" *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. (neş. H. Aktaş), İstanbul 1988, s. 155.

[86] İbrahim Kafesoğlu, s.175; Ahmet Ocak, "Karmatîlik ve Hindistan'a Yayılması Karşısında Gazneliler" *T.T.A. Hindistan* , 2001 say.1 s. 41.

[87] İbnu'l-Esir, *el- Kamil*, IX, s. 179; C. E. Bosworth, *The Ghaznevids their Empire in Afganistan and Eastern Iran*, Beirut 1973, s. 51.

[88] S. M. Stern, Isma'ili Propaganda and Fatimid Rule in Sind, Islamic Culture, Hyderabad 1949, s. 1-10; S. Çöhce, "Gazneli Mahmud Dönemine Kadar Hindistan'da Türk Varlığı" *Erdem*, IX/27, (Eylül) 1996, Aydın Sayılı Özel sayısı III, s. 127.

[89] İbn Esir, VII, s. 227; aynı mlf., IX, s. 186; John Norman Hollister, *The Shi'a of India*, London 1953, s. 340-344; İbrahim Kafesoğlu, "Mahmut Gaznevi" *İA.*, VII, s. 176.

hinde hareket etti. Suların taşkın oluşundan İndus nehrini aşağıdan geçmenin tehlikeli olacağı düşüncesiyle Peşaver'den geçerek Multan'a gitmek istedi. Sultan Mahmud bu maksatla da Pencap Racası Anandpal'dan topraklarından geçiş izni istedi. Anandpal, bunu kabul etmediği gibi, sultanın nehirden geçmesini önlemek için Peşaver'e doğru ilerledi[90]. Sultan Mahmud bu durum karşısında önce onun üzerine yürümek zorunda kaldı. Anandpal, Sultan Mahmud ile yaptığı savaşta yenildi. Keşmir'e kaçarak canını kurtardı[91]. Sultan ise geçtiği yerleri yağmalayarak Multan üzerine yürüdü. Ebu'l-Fütuh, şehri terk ederek 396/1006'de İndus nehri üzerindeki Serendip (Seylan) adasına kaçtı. Fakat şehirdeki birlik kendilerini savunmaya karar vermişti. Bir haftalık kuşatmadan sonra Sultan Multan'ı aldı ve bölgedeki Karmatîleri cezalandırdı. Ayrıca onlarla her yıl yirmi milyon dirhem veya diğer bir rivayete göre de yirmi bin dirhem almak şartıyla bir antlaşma yaptı. Sultan Mahmud, Caypal'ın esirliği sırasında Müslüman olmuş olan ve Nevasa-şah adıyla meşhur torunu Suhpal'ı Multan ve civarının valiliğine getirdi sonra da süratle Gazne'ye döndü[92].

Sultan Mahmud'un Karahanlılar ile mücadelesinden istifade eden Multan valisi Suhpal, Sultana itaat etmekten cayarak tekrar Hindu dinine dönmüştü. Sultan bu haberi Ocak 1008 tarihinde aldığı zaman, onun bu tavrını devlet ve ümmet bütünlüğü açısından tehlikeli bulduğu için Suhpal'in irtidat olayını ihmal etmedi. Olayın meydana geldiği kış mevsimin şiddetine rağmen derhal Multan üzerine yürüdü. Sultan Mahmud şehrin önüne geldiğinde, Suhpal mukavemet etmeye çalıştı ise de yenilmekten kurtulamadı ve akrabası olan Anandpal'ın yanına sığınmaya çalıştı. Fakat Sunpal yakalanarak Sultan'ın huzuruna getirildi. Sultan Mahmud dört yüz bin dirhem para vermek karşılığında onun canını bağışladı ise de serbest bırakmayarak tutukladı. Bu sırada Sultan, Karmatîleri de tekrar cezalandırdı. Sultan bölgeyi emin ellerde bırakmak amacıyla Multan havalisinin idaresini kumandanlarından Tegin'i Hazin'e bıraktıktan sonra Gazne'ye döndü[93]. Sultan Karmatîler üzerine yapmış olduğu seferlerde istediği neticeyi tam olarak alamadığı için dördüncü Hind seferinin bir mütemmimi olarak sayılabilecek sekizinci Hind seferini düzenledi. Sultan Mahmud 1006 yılındaki dördüncü Hind seferinde hiçbir zorlukla karşılaşmayarak bu bölgeyi bütünüyle itaat altına almıştı. Buradaki Karmatîler'e ağır darbe indirerek onlardan birçoğu öldürülmüş veya tutuklanmıştı. Sultan Mahmud, Multan ve çevre-

[90] Erdoğan Merçil, s. 18.

[91] Bosworth, *The Ghaznavids*, s. 52.

[92] Y. Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1946, I, s. 142; Merçil, s. 19; Kafesoğlu, s. 176

[93] Erdoğan Merçil, s. 19.

sindeki karışıklıkları körükleyerek misyoner faaliyetlerde bulunan Ebu'l Fütüh Davud'u yakaladı ve beraberinde Gazne'ye getirdi. Davud daha sonra Gürek kalesine hapsedildi ve orada öldü[94].

Gazneli hükümdarları İslam toplumunu Karmatî saldırılarına karşı korumak istemişlerdi. Güvenliği sağlamak amacıyla önemli çalışmalar yapmışlardır. Irak ve Horasan bölgesinden hacca gitmek isteyenlerin zaman zaman Arap çapulcuları ve Karmatîler tarafından yolları kesilmekte idi. Bu nedenle hac farizalarını rahatça yerine getiremiyorlardı. Nitekim 1021 tarihinde Horasan ileri gelenlerinden bir grup bilgin, Sultan Mahmud'a başvurdular ve ona:

"Sen Müslümanların en büyük hükümdarısın cihad hususundaki gayret ve faaliyetin herkesçe bilinmektedir. Bildiğiniz gibi hac kesintiye uğradı. Bu olay ile ilgilenin", dediler. Sultan Mahmud onların bu isteklerini kabul etti ve ülkenin baş kadısı Ebu Muhammed en-Nasihi'yi Hac emiri olarak tayin etti. Sultan, baş kadıya sadaka olanların dışında Araplara dağıtmak üzere otuz bin dinar verdi. Ayrıca Horasan'dan hacca gitmek isteyenlerin hazırlanmaları için tellal dolaştırdı. Hacca gitmek isteyenlerden büyük bir kalabalık toplanarak yola çıkarıldı. Horasanlı hacılar Feyd bölgesine ulaştıkları zaman, saldırıya uğradılar. Hac Emiri Ebu Muhammed onlara beş bin dinar para verdiyse de buna razı olmadılar ve hacıları tutuklamaya karar verdiler. Ancak Horasanlı bir gencin ok atarak reislerini öldürmesi üzerine çapulcular dağıldılar. Bu suretle kurtulan Horasan hacıları hacca gidip sağ salim ülkelerine dönebildiler[95]. Aynı şekilde Sultan Mahmud'un son yıllarında Büveyhî hükümdarı Mecdüddevle'nin annesi Seyyide'nin ölümü üzerine yerine geçen oğlu devlet işlerinde aciz kalmış ve orduyu zapt edememiş ve neticede karışıklıklar çıktı. Bunun üzerine Mecdüddevle, Sultan Mahmud'u çağırır; O'da 29 Mayıs 1029'da Rey'e girer. Mecdüddevle ile oğlunu Hindistan'a yollar. Bundan sonra Sultan Mahmud, Karmatî ve Batını grubuna ait birçok kimseyi saf dışı ederek oğlu Mes'ud'u Rey'de bırakarak Şiî propagandasını yapan Büveyhîlerin idaresi altındaki bölgeleri alması için görevlendirdi. Mes'ud bu dönemde Kazvin'i 13 Eylül 1029, Hemedan ve İsfehan'ı 1030'ların başında aldı[96].

---

[94] Erdoğan Merçil, 20, 21.

[95] Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, s. 169; Merçil, s. 48

[96] Edward G. Browne, *A Literary History of Persia*, s. 90-105; Günay Tümer, *Biruni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara 1975, s. 9; Bayur, s. 180

Gazneli Devleti, Batınî, İsma'ilî, Karmatî gibi hareketlerin dini hizip perdesi altındaki ayaklanma ve soygunculukları önlemeye çalıştı. Toplumun refahı ve güvenliği için bu mücadeleyi temel bir görev olarak gördü[97].

c. Gaznelilerin Karmatî-İsma'ilî ve Fatımîlerin Yakınlaşma Çabalarına Karşı Tutumları

Gazneli devleti cihad temeli üzerine kurulmuştur. Alptekin ve Sebüktekin'in buna çok önem verdikleri gibi Gazneli Mahmud da bunu önemli bir noktaya taşımıştır. İslam dünyasında önemli bir konuma sahip olan halife ile iyi geçinmek ve onunla dayanışma içinde olmak Sultan Mahmud ve Mesud'un ana politikaları olmuştur. Ancak Sultan Mahmud'un zaman zaman halifeyle ihtilafa düştüğü hususlar da oldu. Gazneliler, kendilerinden önce ve sonra İslam dünyasında birçok karışıklıklara neden olan Batınî, İsma'ilî ve Karmatî gibi hareketlere karşı çok kesin tavır koyarak ve bu grupları kökten temizlemeyi temel hedef edinmişlerdi[98]. Bu mücadele yürütülürken çeşitli yollar izlenmeye çalışıldı. Gaznelilerin mücadele tarzı zaman zaman Gazneli idarecileriyle Abbasi halifesi arasında problem oluşturdu. Gazneliler'in Fatımîler'e karşı tavırları bu konulardaki hassasiyetlerinin derecesini göstermesi açısından kayda değerdir.

Sultan Mahmud, Abbasi devleti ile iyi münasebetler içinde olmayı temel prensip olarak kabul etmişti. Sultan Mahmud, 998'de tahta geçtikten sonra Herat, Belh, Bust ve Kabil bölgelerindeki hakimiyetini sağlayarak,[99] Horasan'a hakim olarak Abbasi Halifesi Kadir Billah (991-1031) adına hutbe okutmaya başladı[100]. Samaniler, Kadir Billah'ı halife olarak tanımadıkları için Sultan Mahmud'un bu tavrı Halifeyi son derecede mutlu etmişti[101] Sultanın Halife'ye elçiler göndererek devrin anlayışının gereği olarak iktidarın meşruiyeti için Bağdat halifesini tanımasını istedi. Abbasi halifesi ona, hil'at, taç ve bayrak ile birlikte hükümdarı olduğu ülkelerin fermanını gönderdi. Ayrıca Sultan Mahmud'a "Veliyyu Emiri'l-Mu'minin", "Yeminüddevle" ve "Eminülmille" lakaplarını verdi[102].

---

[97] Bayur, s. 240.

[98] Hikmet Bayur, s. 239.

[99] Ez-Zehebi, *Siyeru'l A'lami'n-Nubela*, Beyrut 1985, XVII, s. 485.

[100] Ebu'ş Şeref Nasıh b. Zafer b. Sa'd Curfedekanî, *Tercüme-i Tarih-i Yemini*, (neşr. Cafer Chear) Tahran 1966, s. 345.

[101] İbrahim Kafesoğlu, VII, s. 175; Erdoğan Merçil, s. 16.

[102] İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam fi Tarihi'l-Muluk ve'l-Umem*, Haydarabat 1358, VIII, s. 744; İbnü'l Kesir, XII, s. 29.

Halife, Sultan Mahmud'un İslam dinini yaymak için putperest Hintlilere karşı yaptığı gazaları memnunlukla izlemiş ve Mahmud'a bu gayretlerinden dolayı da "Nizamü'd-Din" ve "Nasırü'l-Hakk" unvanlarını vermişti[103]. Sultan Mahmud, Abbasi Halifesi'nin bu tavrına paralel olarak O'da Fatımî halifeliğine yüz vermedi. Gazneli ülkesinde Fatımî halifesiyle haberleşen gizli bir teşkilat yakalanarak birçok kimse öldürüldü[104]. Muhtemelen bu teşkilat İsma'ilî-Karmatî gruplarınca oluşturulan daî teşkilatıdır. Karmatî-İsma'ilî propagandacılarınca kurulan daî teşkilatı, bulundukları bölgelerde faaliyet göstererek, bölgenin siyasi, sosyal ve politik durumunu merkeze bildirmek amacıyla çalışmalar yapmakta idiler. Sultan Mahmud'un bu konudaki kararlığını, Fatımî Halifesince h. 403/m. 1012-13 yılında elçi olarak gönderilen Taherti'ye yapılan muameleden de anlamaktayız. Bu dönemde Fatımîler İslam dünyasının birçok bölgesinde yoğun bir şekilde propaganda yapmakta idiler. Fatımîlerin yürütmüş oldukları propaganda sayesinde Musul, Medaîn ve Kûfe gibi bir çok yakın şehirde belli bir süre de olsa Mısır Halifesi adına hutbe okutulmaya başlandı[105]. Gazneli Sultanının Taherti meselesinde almış olduğu tavır Abbasi Halifeliğine yakınlığını gösteren bir husus olarak görülebilir. Kerramiyye Fırkası'nın reisi Ebu Bekr Muhammed'in de etkisiyle de Tahertî'nin Sultan'ın ülkesinde İsma'ilî propaganda yaptığı gerekçesiyle yargılanarak idam edildi[106]. Sultan Mahmud, Abbasi Halifesi'ne yazdığı mektupta et-Tahertî'nin getirdiği mektubu yırttığını ve ona hakaret ettiğini belirtti[107]. Tahertî'nin halkı gizlice İsma'îlî mezhebine davet ettiği sırada bindiği ve değişik zamanlarda çeşitli renklerde göründüğü belirtilen bir katırından söz edilmektedir. Bu kişinin idam edilmesi üzerine Sultan Mahmud'un onu, Kadı Ebû Mansûr Muhammed'e bağışladığında, "O'na mülhitlerin reisi binmekteydi, şimdi ona muvahhitlerin reisi binsin" [108] diyerek Tahertî ve faaliyetleri hakkındaki hassasiyetini göstermişti.

Abbasi halifesiyle Gazneliler arasındaki ilişkiler sürekli bu minval üzerinde olmamıştır. Abbasi halifesi Kadir Billah'ın zaman zaman aşırı alıngan tavırlarına karşı bile Sultan Mahmud Sünnî anlayışından dışarı çıkmadı. Sultan Mahmud ile Abbasi halifesi arasındaki ilişkiler, iki olay üzerine bozuldu. Sultan Mahmud,

---

[103] Hikmet Bayur, s. 151; Merçil, s. 47.

[104] Gerdizî, Ebu Sa'id Abdu'l Hayy b. ed-Dahhak b. Mahmud, *Zeynu'l-Ahbar*, ed. A. Habibi, Tehran 1947/1928, s. 56.

[105] İbnu'l Esir, *Kamil*, IX, s. 223.

[106] Ez-Zehebi, s. 133; Erdoğan Merçil, s. 46; Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı*, Ankara 2001, s. 218-219.

[107] Ez-Zehebi, s. 133.

[108] Ez-Zehebi, s. 486.

Karahanlılar'a ait Semerkand şehrinin fermanının kendisine verilmesini istemesi üzerine açıldı. Halife "Bunu yapamam ve eğer bu işi benim fermanım olmadan yapmaya kalkışırsan, bütün dünyayı sana karşı ayaklandırırım" demişti. Sultan Mahmud, daîma desteklemiş olduğu Halife'den böyle bir cevap alınca kızmış ve Kadir Billah'ın elçisine " Bin fil ile Bağdat'ı yok etmek isteğinde olduğunu" belirtmişti. Ancak bir müddet sonra Halife'den gelen üç harfli bir mektubun tefsir edilmesiyle Sultan Mahmud bu davranışından dolayı mahcup oldu. Mektup açıldığında; dua ve "elif, lam, mim" harflerinin yazılı olduğu görüldü. Herkesin şaşkınlığı arasında Ebu Bekir Kuhistanî adındaki bilgin, bunun Kuran'daki "Elemtere Keyfe" süresine işaret olduğunu ve bu sürede Habeşistan hakimi Necaşi'nin Yemen valisi olan şahıs tarafından Kâbe'yi yıkmak için gönderilen ve önünde "Mahmud" adını taşıyan bir fil bulunan ordunun başına gelenlere işaret ettiği[109] şeklinde yorumladı.

Halife ile Sultan Mahmud'un arasını açan diğer olay da, Mekke'ye 1024 yılında gönderilen Horasan hacılarının başında Hac Emiri olarak, Nişabur'un ileri gelen ailesi Mikail oğullarından Hasenek denilen Ebu Ali Hasan b. Muhammed bulunuyordu. Hasenek dönüşte çöl yolunun tehlikeli olacağı düşüncesiyle Fatımî hakimiyetinde bulunan Suriye ve Filistin yolunu takip etti. Mısır Fatımî halifesi ez-Zahir onu ve öteki hacıları hararetle karşılayıp, onlara hediyeler ve hil'atler vermişti[110]. Abbasi Halifesi, Hasenek'e hediyeler verilmesini hoş karşılamamış, bunun Sultan Mahmud'un bir tertibi ve bir Gazneli-Fatımî yakınlaşması olarak değerlendirdi. Nitekim Abbasi Halifesi bu sebeple Hasenek'in Karmatî olduğunu öne sürerek idamını istedi. Sultan Mahmud bu iddiaya son derece kızmış ve saçma bulmuştu. Ancak elçilerin gidip gelmesinden sonra, Abbasi Halifesini tatmin etmek için Fatımî Halifesinin verdiği hediye ve hil'atleri Bağdat'a yolladı. Gönderilen hediye ve hil'atler halkın önünde 1025'de yakıldı[111]. Bu olaya son derece canı sıkılan Sultan Mahmud ölünceye kadar Halife'ye karşı içinde gizli bir nefret besledi. Sultan belki de bu nefretin tesiriyle bir müddet sonra Hasenek'i vezir yaptı. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Sünniliğin tam bir koruyucusu olan Sultan Mahmud daîma Halife'nin ismini paralara bastırmaya, seferlerinden sonra elde edilen ganimetten Bağdat'a hediyeler göndermeye dikkat etmişti[112].

İslam ve Türk Tarihi'nin büyük ve seçkin devlet adamlarından biri olan Sultan Mahmud, bu olayı Abbasi Halifesinin yaptığı gibi büyütmeyip savaştığı toplulukla-

---

[109] Hikmet Bayur, s. 153.

[110] İbnu'l Esir, IX, s. 239; Erdoğan Merçil, s. 47.

[111] İbnu'l Esir, IX, s. 240; Bayur, s. 170; Merçil, s. 48.

[112] Erdoğan Merçil, s. 48.

ra karşı Abbasi Halifeliği ve devleti arasındaki köprülerin sağlam tutulmasına gayret gösterdi[113].

d. Hindistan Kökenli Tüccar Ve Göçmenlerin Karmatî Propagandasındaki Rölleri

Karmatîler için Hindistan bölgesinde yapılan faaliyetler önemli olduğu gibi, Hindistan bölgesinden İslam dünyasının diğer bölgelerine gelen tüccarlar ve göçmenler özellikle köleler, Karmatîler üzerinde etkili olmuştur. Bu etki, Hindistan kökenli olan daîlerin zamanla hareketin idaresini eline almalarıyla daha kuvvetlenmiştir. Ebu Hatim el-Zutti, bu tür bir yolla Irak Sevad'ına yerleşmiş, hareketin önemli bir üyesi olarak, bölgede faaliyet yapmakta idi. 295/907-8 yılında, Sevad bölgesinden bir daî olan Ebu Hatim el-Zutti, onları organize eden daî'den sonra *Buraniyye* diye isimlenen belli bir İsma'ilî gruplar arasında aktif idi[114]. Buraniyye ismi, Kufe Sevadında Hamdan ve Abdan'ın ilk daîlerinden biri olan İshak el-Burani'yi göstermesi daha çok muhtemeldir[115]. Ebu Hatim el-Zutti taraftarlarına sarımsak, soğan, pırasa ve turp yemeyi, hayvan kesmeyi yasakladı[116]. Ebu Hatim'in taraftarları daha sonraları et yemekten kaçınanlar veya vejeteryanlar manasına gelen Bakliyya olarak anıldılar. Ebu Hatim el-Zutti köken olarak Hindistan'dan gelme idi. Bu bölgedeki insanların yeşil sebzeleri ve kökleri içeren diyet ve hayvan kesmek ve yemenin yasaklığına inanıyorlardı. Bununla birlikte sarımsak, soğan, pırasa ve turp'un yasaklanmasının arkasındaki fikir, çok açık değildir. Muhtemelen Ebu Hatim bu ürünleri yerel bir şekilde tüketmekten ziyade ihraç etmek istemesinden kaynaklanmakta idi. Bu yılın sonunda Ebu Hatim tamamen görme gücünü kaybetti ve taraftarları arasında fikir ayrılıkları başladı[117].

Bu Karmatî koalisyonu İsa b. Musa ve Mes'ud b. Hureyth gibi liderlerin idaresi altında Güney Irak'ta birkaç dönem yaşadı. 312/925 yılında beklenilen Mehdi gibi görünen bir adamın çevresinde bir grup belirdi. Bu grup Abbasilerce bozguna uğratılarak dağıtıldı. Daha sonra 316/928 yılında Karmatîler (Bakliyya) Sevad'da tekrar isyan etti. Bu isyanı çıkaran İsa b. Musa, Abbasi güçlerince yakalandı; Fakat 320/932 yılında hapishaneden kaçtı. Misyonerlik faaliyetlerine tekrar başladı. Sonuçta İranlılara karışan Bakliyya kolu, Ebu Tahir el-Cannabi'nin güçlerine katılmak

---

[113] Gazneli Hükümdarlarının din-devlet ilişkilerinde resmi devlet ideolojisini oluşturma çabaları için bkz. Abdullah Ekinci, "Gazneli Devletinin İslam Dünyası'nın Siyasal ve Sosyal Bütünlüğünü Sağlama Teşebbüsleri" *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, II, sayı 2, Elazığ 2004, s. 42-45.

[114] Makrizi, *İtti'az*, I, s. 179.

[115] Makrizi, s. 155.

[116] Makrizi, s. 179.

[117] Makrizi, s. 179.

amacıyla Bahreyn'e gittiler ve orada Acemiyyun olarak adlandırılmaya başlandılar[118].

E. Karmatî Hareketinin Bahreyn'e Girişi ve Bahreyn Karmatî Devleti'nin Kuruluşu

Bahreyn adalarının karşısında, Basra körfezinin batı sahilindeki Arap eyaleti[119] Nesturî halkın yaşadığı Bahreyn'e, İslamiyet'in girişi barış yoluyla olmuştur. Bahreynli el-Eşec diye tanınan Münzir b. Aziz el Abdi beraberinde yirmi kişiden oluştuğu tahmin edilen bir heyetle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'i ziyaret etmiş ve heyettekiler açıklanmamakla birlikte Müslümanlığı kabul etmişlerdi; Amr b. Abdülkays da bu gizli Müslümanlardandır. Mekke'nin fethinden sonra Hz. Peygamber, VIII. hicri yılda Bahreyn'e Ali b. Abdullah İmad el Harramî'yi gönderdi. Hz. Peygamber'in davet mektubunu götüren Ali el-Hadramî, Bahreyn hakimi Münzir b. Sâvâ ile görüştü ve Belazurî'de nakledildiğine göre Arap ve İranlılardan oluşan ada halkının çoğunluğu İslam'ı kabul ettiler. Münzir b. Sâvâ'dan sonra Cârud ve Hutâm el Abdî Bahreyn hakimi oldular[120]. Daha sonra Arap ve İranlı olmayan unsurları olan Hutan ile Bekir b. Vail ve Rebia kabileleri birleşerek Ridde hareketini başlattılar. Emeviler döneminde idarî yönden Basra'ya bağlandı. Daha sonraki yıllarda ise Necde b. Amir ve Ebu Fudeyk idaresindeki Haricîler Bahreyn'e hakim oldukları görülmektedir. Emevî ve Abbasî döneminde de bu devletlere bağlı kalmakla beraber zaman zaman bölgede Şiîlerle Haricîler güçlenerek kendi başlarına hareket etmişlerdir[121].

Karmatîlerin Bahreyn'de ortaya çıkışını Sabit b. Sinan b. Kurra ve İbnü'l Esir, H. 281'de Yahya b. el Mehdi adında bir kişinin el Katif[122] bölgesine gelip Ziyadîler[123] ile dostluk kurmasıyla başlatırlar. Yahya b. el Mehdi Şiîlikte aşırı taassup sahibi olan Ali b. el Mualla b. Hamdan'ın yanına gelerek kendisinin Mehdi'nin elçisi olarak tanıtması Bahreyn'deki Karmatî daîlerin ilk faaliyeti olarak kaynaklarda ifade edilmektedir. Yahya b. el Mehdî, Mehdi'nin bu bölgede bulunan destekçilerini emirlerine uymaya davet etmeye çalışmış ve Mehdi'nin ortaya çıkışının yakın olduğunu bildirmeye geldiğini açıklamıştır. Bunun üzerine Ali b. Mualla Kaif'te

---

[118] Farhad Daftary, s. 134.

[119] Besim Darkot, "Al-Ahsa", *İA.*, I, s. 225.

[120] Belazuri, s. 113-117.

[121] Mustafa L. Bilici, "Bahreyn", *DİA*, IV, s. 493.

[122] İslam döneminde Bahreyn'e bağlı bir kasaba, Yakut el-Hamevî, IV, s. 290.

[123] Ziyadîler için bkz. R. Strothmann, *"Ziyadiler" İA*, XIII, s. 618-619.

bulunan Şiîlere bu durumu haber vermiş ve Yahya b. el Mehdi'nin yanında bulunan Mehdî'den gelen yazılı metni okumuştur. Onlar da bu emirlerin bütününe itaat ve icabet ettiklerini beyan ederek her ne zaman çıkarsa onunla beraber olacaklarını bildirmişlerdi. Ali b. el Mualla bu yazılı emri Bahreyn'deki diğer bölgelerde yaşayanlara da tevcih etti. Nitekim onlar da bu emre icabet ettiler[124]. Yahya b. el Mehdi bir süre ortadan kayboldu. Daha sonra Mehdi'den halka yazılan bir mektupla ortaya çıktı. Sabit b. Sinan mektubun içeriğini: "Elçim Yahya b. el Mehdî, sizlerin emrime süratle icabet ettiğinizi bana bildirmiş bulunmaktadır. O halde her biriniz ona 6.75 dinar versin" [125] şeklinde açıklarken İbnü'l Esir: "Elçim Yahya b. el Mehdi bana bağlılığınızı ve işimi yürütmedeki çabukluğunuzu bildirdi, buna son derece sevindim. Elçim olan Yahya'ya her birinizin altı dinar ve ikişer adet de üçte bir vermenizi tavsiye ederim"[126] şeklinde izah eder.

Her iki içerik de Mehdi tarafından halka ödenmesi gereken vergi ve miktarı hakkında bilgi verilmektedir. Halk bu vergilerin ödenmesi emrini yerine getirerek, Mehdi'nin elçisine vergilerini ödemişlerdir. Yahya b. el Mehdî (bir ara) tekrar gözlerden uzak kalmış, geri geldiğinde de bir mektup daha getirmişti. El Mehdî bu mektubunda onlara şöyle diyordu: "Mallarınızın beşte birini Yahya'ya teslim ediniz." Onlar da mallarının beşte birini (humus'u) ödemeye başladılar. Yahya el Mehdi, Mehdi'den geldiğini iddia ettiği yazılı emirler ile Abdu'l Kays kabilesine sürekli gidip geliyordu[127]. Yahya b. el Mehdi'den sonra Sabit b. Sinan ve İbnu'l Esir'de, Yahya b. el Mehdi'ye icabet edenler arasında gösterilen Said el Cennabî'nin ismi de vermektedir[128].

İsma'ilî davası Arabistan'ın doğusuna 281/894 hatta belki daha da erken, 273/886 yılında ulaşmıştı. Ebu Said el-Cennabî, Güney İran'daki ilk faaliyetlerinin ardından Hamdan tarafından hareketi orada da örgütlemek amacıyla Bahreyn'e gönderilmişti[129]. Bahreyn'de Ebu Said'den önce muhtemelen İbn Hevşeb tarafından gönderilmiş bir başka İsma'ilî daîsi olan Ebu Zekeriyya el Temamî (ya da Zemamî) bulunuyordu. Ebu Zekeriyya'yı zamanla devreden çıkaran Ebu Said,[130] bölgenin etkili ailelerinden birinin reisi olan Hasan b. Sanbar'ın kızıyla evlendi ve kısa za-

---

[124] Taberî, s. 2188; Sabit b. Sinan b. Kurra Sabîî s. 12-13; İbnü'l Esir, el Kamil, VII, s. 410.

[125] Sabit b. Sinan, s. 12.

[126] İbn Esir, VII, s. 410.

[127] İbn Esir, VII, s. 410.

[128] Sabit b. Sinan, s. 13; İbnü'l Esir, VII, s. 410.

[129] Goeje, *Les Carmathes Du Bahreyn Et Les Fatımıdes*, s. 28.

[130] B. Carra De Vaux, "Abu Sadi Cannabî ", *İA.*, III, s. 100-101.

manda gerek Bedevîler gerek İranlılar arasında yandaşlar kazandı. Abdülkays boyundan Rebiaların desteğini sağlayan Ebu Said'in 286/899 yılına doğru Bahreyn'in geniş bir bölgesini ve Doğu Arabistan'ın kıyı bölgesindeki Katif'i denetimi altına alması Basra'daki Abbasî idarecilerini telaşlandırdı[131]. 287/900 yılında ise Karmatîler, Bahreyn'i eski başkenti ve Abbasî valisinin ikamet yeri olan Hecar'ın dış mahallelerini ele geçirmişti. Halife el Mutedid'in giderek büyüyen bu tehlikeye karşı gönderdiği 2000 kişiden oluşan ve katılan gönüllülerle daha da büyüyen Abbasî ordusu, Karmatîler önünde ağır yenilgiye uğradı. Hecar, uzun bir kuşatmadan sonra, 288/901 yılında Karmatîlerin eline geçti. Ebu Said karargahını el-Ahsa'da (el Hasa) kurmuştu. Burası kendisinden sonra gelen ikinci daînin yönetimi sırasında, 314/926 yılında güçlü bir surla çevrilerek Bahreyn'deki Karmatî devletinin başkenti olacaktır. Karmatîler, Bahreyn'in ardından Yemame ve Umman'ı da kapsayan komşu bölgeleri denetimleri altına aldılar. Bu başarılarının sonunda Ebu Said yaklaşık iki yüz yıl yaşayacak ve yalnızca Abbasîler için değil, Fatımî halifeliği için de tehdit oluşturacak bir devletin temelini atmış oluyordu. Ebu Said'in yaydığı dava, açıkça belirli bir toplumsal program içermiyorsa da özelikle, mülkiyet, tarımsal toprakların kullanımı, kamu harcamalarının dağılımı ve yoksullara ve acizlere yönelik çeşitli biçimlerdeki devlet yardımları bakımdan eşitlikçi ve komüncü ilkelerin Bahreyn Devletinin örgütlenmesinde önemli bir rol oynamış olduğu anlaşılmaktadır. Kamuya ait işlerin yönetiminde Ebu Said ve ardıllarının önemli kararları bazı üst düzey görevlilerle etkili ailelerin temsilcilerinden oluşan *İkdaniyye* denilen bir meclise danışılarak alınmakta idi.

Karmatî toplumunun refah ve huzurundan devletin sorumlu olması ve Bahreyn'de kurulan dikkate değer düzen İbn Havkal'in beğenini kazanmıştır. Ayrıca 1051 yılında el-Ahsa'yı ziyaret eden Nasır-ı Hüsrev bölgede hala Karmatîlerin ilk liderlerinden birinin adıyla anılan (Ebu Saidîler) Karmatîlerinin faaliyetlerini hayranlıkla ifade etmiştir[132].

287/900 yılının Nisan (rebiülahır) ayında Karmatîler, Bahreyn'de oldukça büyük bir güce sahip oldular. Artık köylere akınlar düzenlemeye başladılar[133]. Karmatîler Bahreyn'in eski başkenti ve Abbasî valisinin ikamet yeri olan Hecar'ın[134] dış mahallelerini ele geçirmişler ve halka bir hayli eziyet etmeye başla-

---

[131] Taberî, III, s. 2188; Farhad Daftary, s. 151.

[132] Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, çev. Abdülvahap Terzi, İstanbul 1994, s. 134, 136, 137.

[133] Sabit b. Sinan, s. 13.

[134] Fr Buhl, "Hecer (Hacar)", *İA*, 5/1, s. 417, Güney Arabistan'da memleketin eski bir idare merkezi. Bkz., Yakut el-Hamevi, III, s. 220-221.

mış ve bir kısmı da Basra'ya kadar yaklaşmışlardı. Bunun üzerine Muhammed el Vasiki[135] halifeye bir mektup yollayarak yardım istediğini belirtmişti. Halife, içinde üç yüz kişi bulunan birkaç gemi[136] yolladı. Ayrıca Mutezıd Basra işlerini yönetecek birisinin seçilmesini emretmişti[137]. Bunun üzerine el Abbas b. Amr el Ganarî Fars bölgesindeki görevinden azledilerek kendisine Yemame ve el Bahreyn ikta edilip emrine 2000 asker verilerek Karmatîlerle muharebe etme talimatı verilmişti. Abbas b. Amr el Ganavî Basra'ya doğru hareket etmiş bu vesileyle el Abbas'ın etrafında çok sayıda gönüllü asker ve hizmetçi toplanmıştı. Abbas b. Amr el Ganavî yanındaki ve emrindeki bu kuvvetlerle önce Ebu Said el Cennabî üzerine yürüyüp onunla akşam üzeri karşılaşmış ve iki taraf hemen savaşa başlamışlardı. Ancak gece karanlığının bastırılması üzerine birbirlerinden uzaklaşmışlardı. Gece olunca Abbas'ın yanında bulunan ve sayıları üç yüz olan Beni Dıbba Arapları el Abbas'ın ordusundan ayrılıp Basra'ya kaçmaya başladılar. Bunları gören Basra gönüllüleri de hemen bunların peşlerine takılıp ordudan ayrılıp gitmeye başladılar. Ertesi sabah el Abbas erkenden savaşa başlamış ve aralarında şiddetli çarpışmalar meydana gelmişti. Bu çarpışmalar sırasında el Abbas'ın yanında bulunan Ahmed b. İsa b. eş-Şeyh'in kölesi Necah, sol kuvvetlerinin başında yanında bulunan yüz adamla birlikte Ebu Said el Cennabî'nin sağ kuvvetleri üzerine harekete geçmişti. Onları, ilk anda dağıtır gibi oldularsa da son fertlerine kadar yanındakilerle birlikte ölüp gitmişlerdi. Bunun üzerine Cennabî yanındakilerle birlikte el-Abbas'ın askerleri üzerine hücuma geçmiş, onları mağlup ederek el-Abbas'ı da esir almışlardı. Ayrıca el Cennabî el Abbas'ın ordugahında bulunan herşeye de el koymuştu. Ertesi gün bütün esirler el Cennabî'nin huzuruna getirilmiş ve hepsinin öldürülmesini ve sonra yakılmasını emretmişti. Savaş Ağustos (Şaban) ayının sonlarına doğru sona erdi. el-Cennabî zaferinden sonra Hecer kentine girmiş ve halkına eman vermişti. Savaştan kaçıp kurtulmayı başaran yiyeceksiz insanlar, Basra'ya doğru yola koyulmuşlardı. Yolda Benu Esed kabilesinden beraberinde yiyecek, giyecek ve su bulunan yaklaşık 400 kişilik bir atlı ile karşılaştılar. Benu Esed kabilesi savaştan kaçıp kurtulan bu insanları öldürdüler[138].

Cennabî el Abbas'ı yanında birkaç gün tuttuktan sonra onu serbest bırakmış ve ona; "Haydi Kalk! Adamının yanına git ve gördüklerini ona anlat" diyerek bir de-

---

[135] İbnü'l Esir, bu ismi Ahmed el Vasikî olarak belirtir. Bkz. *El-Kamil*, VII, s. 413.

[136] İbnü'l Esir ise bu gemilerin küçük gemiler olduğunu belirtmektedir, *el-Kamil*, VII, s. 415.

[137] Taberî, s. 2196; Sabit b. Sinan, s. 14; İbnü'l Esir, s. 414.

[138] Taberî, s. 2192; İbnü'l Esir, VII, s. 414-415; Sinan b. Sinan, s. 15-16.

veye bindirip sahile kadar ulaştı. Cennabî, oradan da gemiye binerek Ubulle'ye[139], Ubulle'den Bağdat'a bu yılın Ramazan (Eylül) ayında ulaşmıştı. El-Abbas ise Ramazan'ın yedisinde Halife Mutezid'in huzuruna vardı. Halife ise derhal onu görevden azletti[140]. Böylece bu uzun kuşatmadan sonra Hecer 288/901 yılında Karmatîlerin eline geçti. Ebu Said karargahını el Ahsa'da (el Hasa) kurmuştu. Daha sonra Yama'yı aldı sonra da Omar'a taarruz etti[141]. Bu yılın Ekim-Kasım ayında, et-Tevi'nin kölesi olan Bekr, Karmatîler üzerine yürüyüp onları gafil avlamış, Meysan ve çevresindeki yerleşim bölgelerinde onlardan çok kimseyi öldürmüştü. Ancak bunların büyük bir kısmı çiftçilikle uğraştıkları için Sevad bölgesinin harap olacağını düşündüğünden daha fazla üzerlerine varmamış, yalnız reislerinden birini yakalatıp öldürtmüş ve onlara karşı bir zafer elde etmişti[142]. 290/902-903 yılında Bahreyn emiri (valisi) İbn Banu, Karmatîlerin kapandığı bir kaleye hücum ederek Ebu Said el Cennabî'nin bir yakınını burada yakalayıp onlarla savaşa girişmiş Karmatîleri mağlup etmişti. İbn Banu bu muharebede Ebu Said el Cennabî'nin veliahdını katletmiş ve başını keserek İbn Banu'ya göndermiştir. İbn Banu bu kesik başı alıp el Katif'in önüne giderek şehri fethetmiştir[143].

301/913-914 yılında Karmatîlerin lideri Ebu Said el Hasan b. Behram el Cennabî öldürüldü. Sicilyalı hizmetçisi el-Cennabî'yi hamamda öldürmüştü. Cennabî'yi öldürdükten sonra hizmetçi dışarı çıkmış orada bulunan Karmatîlerin ileri gelen reislerinden birinin kulağına "Efendimiz sizi istiyor" demiş, adam içeri girdiğinde hizmetçi bunu da aynı şekilde öldürmüş. Hizmetçi dört kişiyi bu şekilde öldürdükten sonra beşinci kişi durumdan şüphelenmiş ve hizmetçinin elinden tutarak bağırmaya başlamış, bu sesleri duyan çevredeki insanlar olayın bulunduğu yere gelmişler. Olayı öğrendiklerinde önemli Karmatî reisleri ölmüş geriye ise bunlara sebep olan hizmetçiyi öldürmek kalmıştı[144]. Ebu Said el Cennabî'nin öldürülmesi olayında, kendisini Mehdi olarak ilan eden ve Bahreyn Karmatîlerin faaliyetlerini kendisi için tehlike olarak gören büyük reis Ubeydullah'ın tertip ettiği ileri sürülmüştür[145]. Bu durum Fatımî-Bahreyn Karmatî ilişkilerini sarsmıştır. Ebu Said el

---

[139] Ubulle; Basra'dan geçen Dicle Nehri'nin karşısında bulunan bir şehirdir. Basra'dan daha eski bir şehirdir. Yakut el-Hamevi, I, s. 50-51.

[140] Sabit b. Sinan, s. 14-15; İbnü'l Esir, VII, s. 417.

[141] B. Carna De Vaux, "Cennabî", *İA.*, III, s. 101.

[142] Sabit b. Sinan, s. 16; İbnü'l Esir, s. 416.

[143] Sabit b. Sinan, s. 22-23; İbnü'l Esir, VII, s. 439.

[144] İbnü'l Esir, VIII, s. 74; Sabit b. Sinan, s. 36.

[145] Mesudî, Tenbih, s. 408-501; M.J de Goeje, *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et les Fatimides*, Leiden 1886; B. Carra De Vaux, s. 101.

Cennabî kendisinden sonra yerine geçmek üzere veliahtlığa oğlu Said'i tayin etmişti. Said evlatlarının en büyüğü idi. Ancak büyük oğlu idareyi yürütemeyince küçük kardeşi Ebu Tahir Süleyman babasının liderlik koltuğuna oturdu.

Ebu Said el Cennabî'nin öldürülmesinden önce Bahreyn'in Hecer, el Ahsa (Lahsa, el Hasa) el-Katif ve et-Taif gibi şehirlerine tamamen hakim duruma gelmişti. Abbasî halifesi el Muktedir Karmatî reisi Ebu Said'in İslam bütünlüğünü zedelememesi için arayı düzeltmek istemiştir. Bu amaçla halife Muktedir, Karmatî lideri Ebu Said'e son derece yumuşak bir üslupla bir mektup yazıp Müslüman esirlerden yanında kimlerin bulunduğunu sormuş, ayrıca mektubunda onunla münazara yapabileceğini bildirmiş ve girdiği bu mezhebin sapık bir mezhep olduğu konusunda deliller ileri sürüp kendisine tatlılık ve yumuşaklıkla yaklaşmıştı. El-Muktedir, elçilerle birlikte Ebu Said'e verilmek üzere bir mektup göndermiş ancak giden elçiler Basra dolaylarına vardıklarında Ebu Said'in öldürüldüğü haberini almışlar, bunun üzerine el Muktedir'e haber gönderip Ebu Said'in öldüğünü söylemişler, ancak el Muktedir elçilere gönderdiği haberde yollarına devam etmelerini ve mektubu yerine geçen oğluna götürmelerini emretmişti. Ebu Tahir Süleyman'a mektubu ulaştırmışlar, o, esirleri serbest bırakarak elçilerle birlikte Bağdat'a göndermiş ve gelen mektuba cevap yazmıştı[146].

Muktedir'in halifeliği, İbn Furat ile İbn Cerrah arasındaki tartışmalarla geçti. Halifeliği esnasında Fatımî, İhşidî ve Hamdanî devletleri kurulmuş ayrıca Karmatîler yeniden ayaklanmıştır. 307 (919/920)[147] ve 311 (923/924) yılının Rebiülahir ayında Ebu Tahir Süleyman b. Ebi Said el Hecerî Basra'ya doğru harekete geçerek 2700 kişi[148] ile şehrin önüne gelmiş ve ellerinde bulunan kıldan örülü ip merdivenleri şehir surlarına atarak adamlarıyla birlikte şehrin surlarına tırmanmış ve kapıları açıp nöbetçileri öldürmüşlerdi. O dönemde Basra valisi Sebük el Müflihî idi. Seher vaktine kadar şehre girenlerin Karmatî olduklarının farkına varamayıp bedevî Araplar olduğunu zannetmişti. Hemen harekete geçerek onlarla çarpışmaya girişmiş, ancak Sebük el Müflihî'yi öldüren Karmatîler, Basra halkını kılıçtan geçirmeye başlamışlardı. Halk çöle doğru kaçmaya başlamış, savaşabilenler de Karmatîlerle on gün kadar savaşmışlardı. Karmatîler, Basra halkına karşı galip gelerek onlardan bir hayli adamı öldürmüşlerdi. Bir çok kimse kaçıp kurtulmak için kendisini nehre atmış ve boğularak öldürülmüştü. Ebu Tahir Basra'da on yedi gün kadar ikamet edip taşıyabildiği mal, eşya, kadın ve çocukları alıp kendi memleketi-

[146] İbnü'l Esir, VIII, s. 74; Sabit b. Sinan, s. 35.

[147] K. V. Zettersteen "Muktedir", *İA*, VIII, s. 575.

[148] İbnü'l Esir, bu sayıyı 1700 olarak zikreder. *El-Kamil*, VIII, s. 121.

ne geri döndü. Bu olaydan sonra el Muktedir Basra valiliğine Muhammed Abdullah el Farikî'yi tayin etti. Karmatî el Hecerî'nin Basra'dan ayrılmasından sonra yeni vali Basra'ya gitti[149].

Yine 311 (924-925) yılının hac mevsiminde Mekke'den dönmekte olan hacıları[150] karşılayıp yakalamak ve yollarını kesmek üzere Ebu Tahir el Karmatî askerleriyle birlikte "Hebir" denilen yere gitmiş ve ilk gelen hac kafilesine (Hubeyr) saldırmıştı. Bu hac kafilesi de yılın en büyük kafilesi idi, kafilede Bağdat ve diğer vilayetlerin hacıları da vardı. Ebu Tahir el Karmatî kafilenin yolunu kesip mallarını yağmalamıştı. Karmatîlerin bu hac kafilesini bastığı haberini alan diğer hacılar "Feyd" denilen yerde bulunuyorlardı. Bunun için burada ikametlerine devam etmiş ellerindeki yiyecekleri tükeninceye kadar burada kalmışlardı. Ancak yiyecekleri tükenince süratle hareket ederek yollarına devam etmişlerdi.

Ebu'l Heyca b. Hamdan, Hacılara Feyd şehrinde kalmalarını veya Vadi'l Kurra'ya dönmelerinin kendileri için daha faydalı olacağını önerdi. Ancak onlar yolun uzayacağını düşünerek bu önerileri dikkate almayıp Kufe'ye giden yolu takip ettiler. Dolayısıyla Karmatîlerin ağına düşmüş oldular. Karmatîler bu kafileye hücum ederek Ebu'l Hayca, Ahmed b. Keşmird, Nihrir'de el Muktedir'in annesinin amcası olan Ahmed b. Bedr'i esir almışlardı. Karmatî reisi Ebu Tahir, hacıların elinde bulunan bütün develere ve mallara el koyarak kadınları ve çocukları esir alıp Hecer'e geri dönmüş ve hacıların erkeklerini çölde açlık ve susuzlukla baş başa bırakmıştı. Şiddetli sıcağın etkisinde çoğu vefat etmişti[151]. Karmatî reisi Ebu Tahir o zaman on yedi yaşlarında bir genç idi. Hacılara saldırmış olması Abbasîleri alt üst etti[152]. Halife el Muktedir, Karmatîlerin Kufe'ye girmelerini engellemesi için Yakut'un buraya gitmesini emretmiştir. Bunun üzerine Yakut, Muzaffer ve Muhammed isimlerindeki iki oğlunu alarak harekete geçmiş ve bu ordu için muazzam masraflar yapılmıştı. Ancak tam o sırada Karmatîlerin geri döndüğü haberi ulaşınca Yakut Kufe'ye gitmekten vazgeçmişti.

312 /924-925 yılında Karmatî reisi Ebu Tahir Kufe'ye girdi. Ebu Tahir daha evvel esir aldığı ve aralarında İbn Hamdan'ın da bulunduğu hacıları serbest bırakıp, el Muktedir'e haber göndererek kendisine Basra ve Ahvaz'ı vermesini istemiş, ancak el Muktedir onun bu isteğini reddetmişti. Bunun üzerine Ebu Tahir hacca

---

[149] Sabit b. Sinan, s. 36; İbnü'l Esir, s. 122.

[150] Sabit b. Sinan, bu tarihi 312 olarak vermektedir. Bkz. Sabit b. Sinan, s. 37.

[151] Miskeveyh, I, s. 121; İbnü'l Esir, VIII, s. 125; Sabit b. Sinan, s. 37.

[152] İbnü'l Esir, s. 125; Sabit b. Sinan, s. 37; Miskeveyh, I, s. 127.

gitmek üzere Hecer'den hareket etti[153]. Halife, Karmatî belasından kurtulamayınca 314 yılında Yusuf b. Ebi's Sac'ı İslam devletinin bu problemli bölgelerin yönetimine getirmiştir. Bu bölgenin vergilerini toplayıp komutan ve askerlere harcamasını emretmiştir. Daha sonra Azerbaycan'dan Bağdat'a yanına gelmesini istemiştir. Halifenin Yusuf b. Ebi's Sac'ı Bağdat'a çağırmasının sebebi Vasıt'a gidip orada Karmatî reisi Ebu Tahir ile savaşmak üzere Hecer'e gitmesini sağlamaktı. Bunun üzerine Yusuf b. Ebi's Sac Vasıt'a yönelmiştir. Bu sıralarda Mu'nis el Muzaffer, Vasıt'ta bulunuyordu. Yusuf'un buraya gelmesi üzerine Mu'nis Bağdat'a çekilip orada karargah kurmuştu. Diğer Karmatîlere karşı ordusunu besleyip onlarla iyice savaşabilmek ve askerlere yardım etmek üzere Yusuf b. Ebi's Sac'a Hemedan, Sâve, Kum, Kaşan, Basra ve Kufe ile Masebezan gibi yerlerin gelirleri ve haraçları kendisine verilmişti. Tabii bu memleketlerin haracının Yusuf b. Ebi's Sac'a tahsis edilmesi fikri ve bu tedbirlerin alınması için işleri yoluna koyan yeni vezir Ebu'l Abbas el Husaybî idi[154].

Abbasî halifesi bunları organize ederken Karmatî reisi Ebu Tahir de aynı yıl içinde 314/926-927 Mekke'ye doğru yönelmeye başladı. Bunu haber alan Mekke halkı çoluk çocuklarını ve mallarını korkularından dolayı Taif ve diğer şehirlere taşıdılar[155]. Karmatîlerin kentlere saldırması ve yağmalarının sonu gelmiyordu. Bir yıl sonra 315 (927-928) yılında ise Ebu Tahir el Karmatî askerlerinin Hecer'den hareket ederek Kufe'ye doğru hareket ettikleri haberi el Muktedir'e ulaşmıştı. Bir süre sonra Basra'dan gelen haber Karmatîlerin artık Kufe yakınlarında konuşlandığını gösteriyordu. Bu haberler üzerine Halife el Muktedir Yusuf b. Ebi's Sac'a yazdığı mektupta gelen haberleri anlatmış Kufe'ye doğru harekete geçmesini emretmişti. Yusuf da Vasıt'tan hareket ederek bu yılın (Ramazan ayı sonu) 927 Kasımının sonunda Vasıt şehrinden Kufe'ye doğru hareket etti. Sultanın vekilleri, Yusuf b. Ebi's Sac ve askerlerinin konuşlanacağı yeri temin etmeye başlamışlardı. Ancak Karmatî reisi Ebu Tahir'in Kufe'ye ulaşması üzerine sultanın askerleri buradan kaçmış ve Karmatîlerin reisi Ebu Tahir, Kufe'ye ve burada kurulan karargahlar ve karargâhlardaki yiyecek ve silahlara el koydu. Ele geçirilen bu yiyecek maddelerinden yüz Irak ölçeği[156] un ve bin Irak ölçeği de arpa vardı. Karmatîlerin elindeki

---

[153] İbnü'l Esir, s. 132; Sabit b. Sinan, s. 21.

[154] Sabit b. Sinan, s. 45; Miskeveyh, I, s. 143; İbnü'l Esir, VIII, s. 137; amlf., *el Kamil*, VIII, s. 119.

[155] Taberi, II; s. 134-136; İbnü'l Esir, VIII, s. 141.

[156] Bir Irak ölçeği (Kerr) altı merkep yüküne eşittir.

yiyecek ve yem maddeleri tükenmiş olduğundan ele geçirdikleri bu un ve arpa ile yeni baştan güç kazanmıştı.

Yusuf b. Ebi's Sac, Karmatîlerin Kufe'ye ulaşmasından bir gün[157] sonra 8 Şevval (6 Aralık) Cuma günü Kufe'ye ulaşarak Karmatî ve Kufe arasına yerleşti. Yusuf b. Ebi Sac Kufe'ye gelir gelmez Ebu Tahir'e halife'ye itaat etmesini içeren bir mektup yazmıştı. Bunu yapmadığı taktirde pazar günü onlarla savaşmak üzere vaatleşmişti. Bunun üzerine Ebu Tahir de: "Allah'tan başkasına itaat etmeyiz. Yarın sizinle muharebe edeceğiz," diyerek halifeye itaati reddetmişti[158].

316 (928-929) yılında Karmatîler Enbar'dan çekilince Mu'nis el Hadım da Bağdat'a geri dönüp, 3 muharrem (27 Şubat 928) günü Bağdat'a ulaşmıştı. Ebu Tahir el Karmatî ise Fırat Nehri yoluyla ed Daliye'ye doğru gitmiş, orada yaşayan halkın bir kısmını katlederek oradan Rahba'ya hareket etmişti. 4 Mart (8 Muharrem) günü Rahba'ya vararak halkının karşı koyması üzerine onlara karşı şiddetle savaşmış ve sonunda galip gelmişti. Bundan sonra Mu'nis el Muzaffer'e Rahba'ya doğru harekete geçmesi emredilmiş hemen Sefer (Mart-Nisan) ayında harekete geçip Musul yolu ile Rebiülevvel (Nisan-Mayıs) ayında bölgeye varıp karargahını[159] kurmuştu. Bu arada Karkisya[160] halkı Ebu Tahir'e haber gönderip ondan eman dilemişler, o da vermişti. Ancak bu eman karşılığında Ebu Tahir gündüzleri hiç kimsenin evinden çıkmamasını istemiş ve bu isteği kabul edilmişti[161].

Ebu Tahir, el Cezire bölgesinde yaşayan bedevî Araplar üzerine bir askeri birlik göndererek buraları yağmalamış ve mallarına el koymuştu. Ayrıca Ebu Tahir, her yıl Hecer'e gönderilmek üzere adam başına bir dinar vergi ödemelerini şart koşmuştu.[162] Sonra Ebu Tahir, Rahba'ya doğru hareket etmiş ve adamları Rabaz'a girerek şehir halkından otuz kişiyi öldürmüşlerdi. Ancak er Rakka halkı er Rabaz (Rabz) halkına yardım etmiş, böylece Karmatîlerden bir grubu öldürmüşlerdi. Onlarla üç gün müddetle savaştıktan sonra Karmatîler, Rebüiülevvel ayının sonlarına doğru geri çekilmişlerdi. Karmatîler kuzeye doğru Resu'l Ayn ve Kefertusa'ya[163] askeri birlikler sevk etmiş, buranın halkı Karmatîlerden eman dilemiş, onlar da

---

[157] Sabit b. Sinan, İki gün sonra olarak belirtmektedir. Sabit b. Sinan, s. 45 vd.

[158] İbnü'l Esir, s. 144-147; Sabit b. Sinan, s. 45-50; Miskeveyh, I, s. 181-184; İbn ü'l Esir, *el-Kamil*, s. 127.

[159] İbnü'l Esir, VIII, s. 152; Sabit b. Sinan, s. 50-51.

[160] Halen Suriye'de bulunan el-Basra şehrinin eski adıdır. Yakut el-Hamevi, IV, s. 328-329.

[161] İbnü'l Esir, s. 152; Sabit b. Sinan, s. 51.

[162] İbnü'l Esir, VIII, s. 132; Miskeveyh, I, s. 182; Sabit b. Sinan, s. 51.

[163] Bkz. Yakut el-Hamevi, IV, s. 468-471.

vermişlerdi. Diğer taraftan Sincar üzerine yürüyen Karmatîler, Cibal bölgesini yağmalayarak Sincar'da karargah kurmuşlar ve halkının isteği üzerine Sincarlılara eman vermişlerdi[164]. Mu'nis ise bu sıralarda Musul'a varmış ve Karmatîlerin Rakka'ya doğru hareket ettiklerini haber almıştı. Bunun üzerine süratle yoluna devam edince Ebu Tahir Rakka'dan Rahba'ya geri dönmüştür. Karmatîlerin Rakka'dan ayrılmasından sonra Mu'nis buraya varmıştı. Karmatîler Heyt'e ulaşmış, fakat buranın halkı şehir surlarını iyice tahkim ettiklerinden Karmatîlerle savaşa tutuşmuşlar ve sonunda Karmatîler Heyt'ten Kufe'ye dönmüşlerdi. Karmatîlerin Kufe'ye geri döndükleri haberi Bağdat'a ulaşınca onlarla savaşmak üzere Harun b. Garib ve Benni b. Nefis ile Nasr el Hacib onlara karşı çıkmışlardı. Ancak Karmatîler İbn Hubeyre[165] köşküne kadar ulaşmış ve burada yaşayan bir gurup adamı öldürmüşlerdi. Nasr el Hacib Karmatîler üzerine giderken yolda ateşli bir hastalığa tutulmuş ve bir hayli soğuk almıştı[166]. Karmatîler onlara yaklaştığında Nasr'ın savaşabilme yerinden hareket edebilme gücü bulunmuyordu. Bu nedenle yerine Ahmed b. Kiğlak[167] (Kayığlık)'ı görevlendirmişti. Bu arada Nasr el Hacib'in hastalığı bir hayli şiddetlenmiş ve bu yüzden dili tutulunca Bağdat'a geri götürülmüştü. Nasr Ramazan ayı sonunda yolda öldü. Nasr'ın yerine ordu komutanlığına Harun b. Garbi tayin edilmiş ve el Muktedir'in hacibliğine de Nasr'ın oğlu Ahmed getirilmişti. Bundan sonra Karmatîler buradan çekilip el Beriyye'ye doğru hareket etmişler, Harun b. Garib de askerleriyle birlikte geri dönerek Şevval ayının bitimine sekiz gün kala Bağdat'a girmişti[168].

Yine bu yıl içinde Sabit b. Sinan'a göre Ebu Tahir hareketine devam etmiş ve Sevad'dan on bini aşkın kişiyi mezhebine katmıştır. Bunların başına da Vasıt'ta bulunan Hureys (Haris) b. Mesud'u başkan yapmıştı. Aynı şekilde Aynu't Temr şehrinden de birçok kişi Ebu Tahir'in mezhebine girmişti. Bunların da başına İsa b. Musa'yı tayin etmişti. Zira İsa b. Musa Mehdi'ye taraftar toplayanlardan biriydi. Ebu Tahir bunu Kufe'ye yollamış ve oradaki yöneticileri görevden alarak haracın kendisi tarafından toplanmasını emretmişti. Haris (Hureys) b. Mesud'u ise el Mevfikî (el Muvaffaki) arazilerine yönetici olarak atamıştı. Dolayısıyla Haris bu bölgeyi istila etmiş kadınları köle olarak kullanmış malları yağmalamış ve istediğini

---

[164] Sabit b. Sinan, s. 51; İbnü'l Esir, VIII, s. 132.

[165] Yezid b. Ömer b. Hubayra'nın Emevî döneminin sonlarına doğru Kufe yakınlarında inşa ettirdiği saraydır. Sabit b. Sinan, s. 51.

[166] Sabit b. Sinan, hastalığın veba olduğunu kaydeder.

[167] Sabit b. Sinan, bu ismi Ahmed b. Kiğlağ olarak tanımlamaktadır. Sabit b. Sinan, s. 51.

[168] Sabit, 51-52; İbn'ül Esir, *Kamil*, VIII, s. 133; İbnü'l Esir, *el-Kamil*, VIII, terc. Ahmet Ağırakça, s. 156.

asıp kesmişti[169]. İbnü'l Hureys (Haris) b. Mesud'un el Muvaffaki (veya el Mevfikî) arazilerinde büyük bir ev yaptırarak ona Daru'l Hicr adını vermiş buradan propaganda faaliyetlerini yürütmüş ve aynı zamanda bölgeyi yağmalamaya çalışmıştır[170]. Fakat Hureys b. Mesud ve İsa b. Musa'nın bu keyfi uygulamaları belli bir süreye kadar devam etti. Bu dönemde harp işlerinin başında bulunan Benni b. Nefis onlarla savaşmaya giriştiyse de mağlup edilmişti. Bunun üzerine el Muktedir Billah Hureys b. Mesud ve yanında bulunanların üzerine Harun b. Garib'i; İsa b. Musa ve yanındakilerin üzerine Kufe'ye de Safi el Basri'yi göndermişti. Harun ve Safi üzerlerine gönderildikleri Karmatîleri mağlup ederek dağıtmışlardı. Ayrıca onlardan bir kısmını esir almış ve esirlerden çok daha kalabalık bir kitle de öldürülmüş, sancaklarına da el konulmuştu. Bu sancak beyaz bezden yapılmış olup üzerinde Kur'an-ı Kerim'den bir ayet yazılmış idi[171]. Bu sancaklar da halifenin ordusu tarafından alınıp Bağdat'a getirilmiştir. Böylece Karmatîlerin Sevad bölgesindeki hakimiyetlerine son verilmiş ve böylece insanlar onların tahriplerinden kurtulmuş oldular[172].

317/929-930 yılında Halife'nin emriyle Mensur ed-Deylanî önderliğinde bir hac kafilesi Bağdat'tan Mekke'ye hareket etti. Hacılar yolda hiçbir engelle de karşılaşmamışlardı. Ancak Ebu Tahir arkalarına düşmüş ve onlara Terviye[173] gününde Mekke'ye ulaşmıştı[174]. Hacıların Arafat'a çıkışlarından birkaç saat önce onlara saldırmış,[175] onlarla savaşmış, onlardan bir kısmını kılıçtan geçirmiş ve mallarını yağmalamıştı. Bunlarla da yetinmeyen Ebu Tahir Karmatî, diğer bir kısmını da bizzat Beytü'l Harem'in içinde katletmiş ve katlettiği kişilerin cesetlerini de Zemzem Kuyusuna atmıştı. Daha sonra da Kâbe'nin oluğunu sökmesi için bir adamını yukarı çıkarttı, ancak adam çıktığı yerden düşerek öldü. Geri kalan ölülerin hepsi namazları kılınmadan ve kefenlenmeden Mescidü'l Harem'de defnedilmişti. Akabinde Ebu Tahir, Kâbe'nin örtüsünü almış kendi yandaşları arasında pay etmiş ve

---

[169] Sabit b. Sinan, s. 52; Sabit, Ebu Tahir'in Sevad'ındaki faaliyetleri olarak anlatırken İbnü'l Esir bu faaliyetleri Irak Karmatîlerinin yaptıkları olarak anlatmaktadır. İbnü'l Esir, VIII, s. 156.

[170] İbnü'l Esir, s. 156.

[171] Sabit, bu ayeti Kasas, ayet 5, İbnü'l Esir, eş-Şura, 28/5 olduğunu belirtir.

[172] İbnü'l Esir, s. 156; Sabit b. Sinan, s. 53.

[173] Tevriye Günü, Zilhicce'nin sekizinci günüdür.

[174] İbnü'l Esir, VIII, s. 172.

[175] Sabit b. Sinan, s. 153.

Mekke halkının evlerini talan ederek kendi yandaşları arasında bölüştürmüştü. Ayrıca Kâbe'deki Hacerü'l Esved'i sökmüş[176] ve Hecer (Hicr)'e yollamıştı[177].

Karmatîlerin yapmış olduğu bu son olay İslam dünyasının tepkisini çekmiştir. Hatta aynı ideolojik temele dayanan İfrikiyye'de bulanan Ebu Muhammed el Mehdi, olayı işitince Ebu Tahir'in bu yaptıklarını kınamış, Ebu Tahir'i lanetlemiş ve kendisine: "İsmini gece ve gündüzlerin silemeyeceği kara bir lekeyle tarihe yazdırdın" diyerek onu lanetleyerek uyarmıştır: "Yapmış olduğun bu iğrençliklerden ötürü devletimize, şiamıza ve davetçilerimize küfür, zındıklık ve inkar sıfatlarıyla tanınmalarına neden oldun. Şayet Mekke halkının talan edilmiş mallarını geri vermez, Hacerü'l Esved'i yerine götürmez ve Kâbe'nin örtüsünü iade etmez isen bilmiş ol ki karşı koyamayacağın bir ordu üzerine yollarım. Ve bilmiş ol ki karşı koyamayacağın dünya ve ahirette şeytandan beri olduğum gibi senden beriyim, yapmış olduğun bu kötü işlerden Allah'a sığınırım. Eğer emrettiğim şeyleri yapmaz isen aramızda kılıçtan başka bir şey olmayacaktır, ey Allah'ın ve bütün insanların düşmanı"

Ebu Tahir el Karmatî bu mektubu alınca, ileride kaydedeceğimiz gibi Hacerü'l Esved'i iade etmek zorunda kalmışlardır[178]. 317/929-930 yılında Irak hacıları Karmatîlerin Mekke yolunu kesmeleri üzerine Mekke'ye Şam yoluyla gitmişler ve Ramazan ayının başında Musul'a oradan da Şam'a gitmişlerdi[179]. 322/933-934 yılında Halife'nin hacibi Muhammed b. Yakut, Karmatîlerin reisi Ebu Tahir'e bir mektup yazarak onu halifeye itaat etmeye davet etmiş, buna karşılık elinde bulundurduğu toprakların kendisine bırakılacağı ve arzu ettiği herhangi bir eyaletinde başına tayin edileceğini bildirdi. Ayrıca kendisine bir sürü ihsanlarda da bulunulacaktı. Ebu Tahir'den bütün bunlara karşılık hacılara saldırmaktan vazgeçerek Hacerü'l Esved'i Mekke'ye geri getirilmesi isteniyordu. Ebu Tahir hacılara saldırmamayı kabul etmiş, yollarını kesmeyeceğini söylemiş, ancak Hacerü'l Esved'i Mekke'ye götürme teklifini reddetmişti. Ayrıca Hecer bölgesinde halife adına hutbe okutması karşılığında kendisine Basra'dan gıda maddelerinin gönderilmesini teklif etmişti. Bu yıl hacılar Mekke'ye gidip gelmiş ve Karmatîler onlara saldırmamıştı[180].

---

[176] Taberi, II, s. 388; Sabit b. Sinan, Hacerü'l Esved'i deveye yükleyerek Hicr (Hecer)'e göndermiş olduğunu kaydeder. s. 25; Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, I, ter. İnceleme ve Notlar, A. Sait Aykut, (Yapı Kredi Yay.) İstanbul 2000, s. 201.
W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology*, At the University Edinburgh, s.124.

[177] İbnü'l Esir, VIII, s. 173-174; Sabit b. Sinan, s. 52-53.

[178] Sabit b. Sinan, s. 26; İbnü'l Esir, s. 173-174.

[179] Taberi, II, s. 404-405; İbnü'l Esir, VIII, s. 179.

[180] İbnü'l Esir, VIII, s. 245-246.

934 yılında Ebu Tahir el Karmatî'nin adamlarından bir grup Tevvac dolaylarına gemilerle gelip karaya çıkarak etrafa dağılmışlardı. Bunlar gemilerden uzaklaşınca buranın valisi gemileri yakmak üzere adamlarını göndermiş ve halkı Karmatîlerle savaşmaya davet edip onlarla çarpışmalara girişerek bir kısmını öldürmüş, bir kısmını da esir almıştı. Esir alınanlardan birisi Karmatîlerin ileri gelenlerinden ve reislerinden olan İbn el Gumur idi. Tevvac valisi, yakalanan bu Karmatîleri el Kahir Billah'ın döneminde Bağdat'a göndermiş ve el Kahir bunları hapse atmıştı. Daha sonra bunların, el Kahir'in görevinden azli sırasında önemli bir rol oynamışlardır[181].

Daha sonra Sabit'in yıl olarak H. 323 olanak verdiği İbnü'l Esir'in de H. 324//934-935 tarihini verdiği olay vuku buldu. Bu yılda Bağdat'tan çıkan hacılar Kadisiye'ye vardıklarında 12 Zilkade (13 Ekim) günü Ebu Tahir Karmatî ile karşılaşmışlar ve kim olduğunu bilmeden onunla çarpışmalara girişmişlerdi. Halifenin askerleri Karmatîlere karşı hücuma geçerken hacılar da onlara yardım etmiş, ancak çarpışmalar neticesinde hacılar Kadisiyye'ye sığınmak zorunda kalmışlardı. Bunun üzerine Kufe'de bulunan Şiîler hacılara dokunmaması için Ebu Tahir'e aracılıkta bulunmuşlar, o da hacılara saldırmaktan vazgeçmiş ancak bu yılda hac etmeyip Bağdat'a geri dönmüşlerdi. Böylece Irak'tan bu yılda hacca giden kimse olmamıştı. Daha sonra Ebu Tahir Kufe'ye hareket ederek burada birkaç gün ikamet etmişti[182].

Bu sırada İbn Raik ile el Beridî arasında çeşitli sebeplere dayanan anlaşmazlıklar ve çatışmalar ortaya çıkmıştı. Karşılıklı suçlamalar ayrıca el Beridî'nin Mehdi kalesine yardım ettiği iddiası çatışmanın boyutunu değiştirmiştir. El Beridî de İbn Raik el Kufî'yi el Berid ile işbirliğiyle suçlayarak azletmek istemişti. Ancak İbn Raik'in son derece güvendiği Ebubekir Muhammed b. Mukatil, böyle davranışına engel olmuştu bundan dolayı da İbn Raik hemen Kufi'ye emir verip el Beridi'ye mektup yazarak yapmış olduğu bütün işlerden dolayı kınamasını ve askerlerini Mehdi kalesinden çekmesini istemişti. El Kufi bu emre uyup el Beridi'ye gerekli şekilde mektup yazmış, ancak el-Beridi verdiği cevapta kendisinin buraya asker yığmasının sebebinin Basra halkının Karmatîlerden korkması olduğunu, İbn Yezdad'ın Basra halkını korumaktan aciz düştüğünü ve Basralıların bu korkusundan dolayı askerlerine yapışıp kaldıklarını yazmıştı. Bu arada Ebu Tahir el Karmatî, 23 Rebiülahir (10 Mart) günü Kufe'ye gelmiş, İbn Raik de hemen askerleriyle birlikte İbn Hubeyre karşısına çıkıp el Karmatî'ye haber göndermiş, ancak aralarında herhangi bir görüşme ve mektuplaşma olmadan el Karmatî kendi memleketine geri

[181] İbnü'l Esir, VIII, s. 246.

[182] Taberi, II, s. 421-422; Sabit b. Sinan, s. 54; İbnü'l Esir, VIII, s. 259.

dönmüş, İbn Raik de oradan Vasıt'a doğru hareket etmişti. Ebu Tahir el Karmatî, Kufe'de birkaç gün kaldıktan sonra burayı da terk etmişti[183].

Artık Karmatîlerin durumu iyice bozulmaya başlamıştı. Zira birbirlerini öldürmeye başlamışlardı. 326/937-938 yılı bu rahatsızlıklar artık gün yüzüne çıktı. Hatta İbnü'l Esir bu yılın 12 Zilkade gecesinde yani Ebu Tahir el Karmatî'nin hacılara saldırdığı gecede daha önce benzeri görülmemiş bir sürü yıldızın gökyüzünde kayıp durmasını Karmatîlerin durumunun kötüye gittiğinin bir göstergesi olarak[184] görmüştür. Karmatî reisi Ebu Said'in yakın adamlarından ve onun sırlarını bilen ileri gelenlerinden İbn Sencer adında bir kişi vardı. Karmatî grubu içindeki rekabetten kaynaklanan rahatsızlıkla İbn Sencer, Ebu Hafs eş Şerik ile arasında bir düşmanlık bulunuyordu. Bu çatışma Ebu Tahir'in koltuğunu da sarsacak bir boyuta gelmişti[185]. Bu amaçla Ebu Tahir bu tarzdaki hareketleri önlemek için kardeşleriyle birlikte katı kurallarla karışıklıkları önlemeye çalışmıştır.

330/941-942 yılında el Beridî Bağdat'ı istila etti ve adamlarıyla birlikte şehri yağmaladılar. Halk perişan bir duruma düşmüştü. El Beridî'nin bu istilası esnasında onunla birlikte hareket eden, onun yanında olan bir grup Karmatî bulunuyordu. Bu Karmatîlerle Türkler arasında çarpışmalar meydana gelmiş, Karmatîler mağlup olup şehri terk etmişlerdi[186]. 332/943-944 yılında Abdullah el Beridî'nin ölümü üzerine kardeşi Ebu'l Hüseyin yerine geçmiş, halka ve askerlere karşı son derece kötü davranmıştı. Bundan dolayı askerler ona karşı isyan etmiş ve onu öldürüp yerine kardeşi Abdullah'ın oğlu Ebu'l Kasım'ı getirmek istemişlerdi. Bunu haber alan Ebu'l Hüseyin kaçıp Hecer'e gitmiş ve Karmatîlere bildirerek yardım istemişti. Ebu Tahir el Karmatî'nin taraflarından bir grup onunla birlikte Basra'ya yönelmiş, fakat Ebu'l Kasım'ın burayı ele geçirip koruma altına aldığını görmüşlerdi. Zaten Basra'ya varır varmaz onlara karşı koyup geri püskürtmeye çalışmışlar, fakat Karmatîler şehri bir müddet muhasara altında tutmuşlardı. Karmatîlerin bu muhasaradan bir hayli canları sıkılınca Ebu'l Kasım ile amcası arasını bularak geri dönmüşler, Ebu'l Hüseyin Basra'ya girip buradan bir hayli adamını donatmış ve Bağdat'a giderek Tüzün'ün emrine girmişti[187].

332/943-944 yılının Ramazan (Nisan-Mayıs) ayında Karmatîlerin reisi Ebu Tahir el Hecerî çiçek hastalığına yakalanarak öldü. Ebu Tahir'in üç kardeşi vardı.

---

[183] İbnü'l Esir, s. 281-282.

[184] İbnü'l Esir, s. 260.

[185] Taberi, II, s. 472-474; Sabit b. Sinan, s. 55; İbnü'l Esir, VIII, s. 298.

[186] İbnü'l Esir, VIII, s. 322-323.

[187] İbnü'l Esir, VIII, s. 349.

En büyükleri Ebu'l Kasım Said b. el Hasan olup diğer kardeşi Ebu'l Abbas el Fazl b el Hasan ile Ebu Tahir'e destek olup onunla aynı görüşleri paylaşıyor ve Karmatîler arasında ileri seviyede yer almakta idi. Ancak üçüncü bir kardeşleri vardı ki, onlara pek katılmıyor, sürekli olarak içki ve eğlenceye kaptırmıştı[188]. Karmatîler 339/950-951 yılında Hacerü'l Esved'i Mekke'ye iade ettiler. Bu olayı anlatan Sabit b. Sinan ve İbnü'l Esir; Beckem'in Hacerü'l Esved'i geri getirmeleri için Karmatîlere elli bir dinar para ödemeyi teklif etmişse de bu teklifi kabul etmediler. Ancak bu yılın Zilkade (951 Nisan-Mayıs) ayında herhangi bir şey talep etmeksizin önce Kufe'ye getirip Kufe Camiine asmışlar, halk görsün diye burada bir müddet kaldıktan sonra Mekke'ye geri götürülmüştür[189]. 317 yılında Kâbe'den almış oldukları Hacerü'l Esved'i 339 yılında Mekke'ye iade etmişlerdir. Bu iade işleminde Afrika'daki Fatımî halifesi'nin ısrarı da etkili olmuş olabilir.

Bu olay İslam dünyasının Karmatîlerle ilgili değerlendirmelerinde de etkili olmuştur. Sunni İslam dünyası Fatmî-Karmatî yakınlaşmasına kendi siyasi ve sosyal hedefleri açısından olumsuz bakmışlardır. Nitekim Selçukluların Abbasi halifelerini koruma çabaları Selçuklular ile İsma'ilî-Fatımîlerin karşı karşıya gelmesine neden olmuştur. Fatımî faaliyetleri 447/1055'de Sünni Selçuklular döneminde bile, propaganda edilerek başarılı bir şekilde doğu topraklarında devam ettirilmiştir. Fatımî halife-imamı el-Mustansır'ın (427-487/1036-1094) ilk on yıl hakimiyeti döneminde Fatımî propagandası Karmatî gruplarının varlığının neredeyse tamamının durdurulduğu İran dünyasının birçok topraklarında tesis edilmişti. Bu dönemde Fatımî daîleri Irak'ta ve İran'ın çeşitli bölgeleri, özellikle Fars, İsfehan, Rey ve Cibal'in diğer alanlarında etkin oldular. Horasan ve Maveraünnehr'de de aynı şekilde İsma'ilî propagandası Samanilerin 395/1005'de yıkılışından sonra, Karahanlı ve Gaznelilerin Samanî topraklarını aralarında paylaştığı dönemde başarılı oldu. Bu 436/1044'te Orta Sırderya vadisi toprakları üzerinde doğu Karahanlı devletini kurmuş olan Buğra Han'ın kendi bölgesinde Fatımî daîleri tarafından kandırılmış birçok İsma'ilî'yi ortadan kaldırmıştır.

Bundan sonraki süreçte Selçuklu devletinin ayrılıkçı gruplarla mücadele ettiğini görmekteyiz. IX.-XII. yüzyıllar arasında ise İslam aleminde, eşitlik esasına dayanarak geniş bir sosyal ve adalet hareketlerinin savunucusu ve uygulayıcıları olarak ortaya çıkan Karmatîler, özellikle kalabalık çiftçi kitleleri arasında geniş ve etkili propagandalara girişerek bazı halk kitlelerinin kendilerine katılmalarını sağlayan[190]

---

[188] İbnü'l Esir, VIII, s. 353-354.

[189] Sabit b. Sinan, s. 56; İbnü'l Esir, s. 417.

[190] Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları, Afşin, Atsız, Artuk ve Aksungur*, Ankara 1990, s. 50.

gruplarla hem siyasi hem de sosyal alanda mücadele ettiler. Halife Muktefi Biemrillah, dönemin süper gücü kabul edilen Selçuklu sultanı Melikşah'tan yardım istemişti. Bu dönemde Ahsa Karmatîleri ayaklanma halinde idi. Bölgede anarşinin mevcut olduğu H. 468/1075'de, Katif ve Üval adasının hakimi Yahya b. el-Abbas idi[191]. Sultan Melikşah'ın mabeyincisi Kiçkine'nin hizmetinde bulunmakta olan İbnüzzerrad adlı bir Şiî Basra'da bulunduğu sırada, Katif şehri ileri gelen birkaç kişiyle karşılaşmıştı. Katifliler, İbnüzzerrad'a "Eğer sultan, emirimiz Yahya b. el-Abbas'a 200 atlı verecek olursa o, bu kuvvetle ve kendi askerleriyle Ahsa'yı Karmatîlerden alacak, adına hutbe okutacak ve her yıl da düzenli bir şekilde vergi vereceklerini"[192] belirttiler. İbnüzzerrad bu durumu daha detaylı inceleyebilmek maksadıyla İbn Mahariş el-Ukaylî'nin adamlarından Gudaf adlı bedevinin de yardımıyla Katifliler ve Gudaf ile birlikte Katif'e giderek emir Yahya b. el-Abbas ile durumu müzakere etti. İbnüzzerrad, durumu netleştirdikten sonra Sultan Melikşah ve vezir Nizamülmülk'e bir mektupla durumu bildirdikten sonra Basra'ya döndü. İbnüzzerrad, bu teşebbüsünde başarılı olmadığı için Sultan Melikşah'ın Saray Hacibi Kiçkine'yi, Karmatîlerin bulunduğu bölgeleri fethetmesi için teşvik etti. Bunun üzerine Kiçkine, Sultan Melikşah ve vezir Nizamülmülk'ün iznini aldıktan sonra söz konusu bölgenin fethi için hazırlıklara başlayarak Basra'da bulunan İbnüzzerrad'a "Karmatî seferi için Basra'da toplanacak kuvvetlere kendisinin de katılacağını ve İsfehan'dan oraya gelip de yapılacak işler hakkında bir kara verilinceye kadar bu kuvvetlerin başında bulunmasını", bildirdi. Bunun üzerine İbnüzzerrad ikinci defa Katif'e gidip döndükten sonra Bağdat'a hareket etti. Bu dönemde Bağdat şahnesi olarak Saduddevle Gevherayin görev yapmakta idi[193]. İbnüzzerrad, Gevherayin'in Karmatî seferi için manevi desteğini almayı başardı. Yapılan antlaşmaya göre Gevherayin'i savaşa katılmayacak, Arapların yardımını sağlayacak ve onların herhangi bir vesileyle yapacakları bir ayaklanmaya mani olmak maksadıyla Basra'da oturacaktı. Gevherayin ve İbnüzzerrad beraberindeki

---

[191] T.H., "Bahreyn" *İA.*, II, s. 220.

[192] M. J. De Goeje, "La fin de l'Emprire des Carmathes du Bahreyn", *JA.* Tom. V, 1895, s. 12-13; Ali Sevim, "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatîlerine Karşı Selçuklu Seferi" *Belleten*, XXIV, S. 94, 210; ayrıca bkz. amlf., *Ünlü Selçuklu Komutanları, Afşin, Atsız, Artuk ve Aksungur*, Ankara 1990, s. 50-52; Erdoğan Meçil-Ali Sevim, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset Teşkilat Kültür*, Ankara 1995, s. 95-97.

[193] İbnü'l Esir, *el-Kamil*, X, s. 24-38; İmadüddin el-İsfahanî, *Zubdetü'n-nusra ve Nuhbetü'l-usra*, nşr. M. Th. Houtsma, Leiden 1889, terc.Kıvamüddin Busrlan, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, İstanbul 1953, s. 53; İbrahim Kafesoğlu, s. 47; Ali Sevim, "*Sultan Melikşah Dön. Ahsa Seferi*", s. 212.

kuvvetlerle Vasıt'a geldiğinde daha önce anlaştığı Gudaf'da onlara katıldı. Aralarında yapılan antlaşmaya göre, sefer sırasında ele geçirilecek olan ganimetlerin on birde birer hissesi halife ve sultana, aralarında bölüşmek üzere, on birde bir hissesi vezir Nizamülmülk ve Saduddevle Gevherayin'e, geri kalan sekiz hisse de dörder hisse halinde, Kiçkine ile İbn Muhariş'in adamlarına verilecekti. Çok geçmeden, daha önce yapılan antlaşma gereğince, Gevherayin'in Basra'ya gelmesi üzerine, Kiçkine, İbnüzzerrad ve Gudaf el-Bedevi, mancınık ve çeşitli silahlarla donattıkları küçük bir orduyla Katif'e hareket ettiler. Daha sonra kalabalık bir grup halinde Kays ve Kubas kabileleri, onlara karşı yağma saldırılarına başladılar. Yapılan savaşta başlangıç da kabileler üstün gelmesine rağmen daha sonra Kiçkine'nin kuvvetleri üstün gelerek savaşı kazandı. Kiçkine'nin bu savaşta eline geçen başta çocuk ve kadın tutsakları ait oldukları kabilelere geri vermesi, Kays[194] ve Kubas kabilelerinin reisleri Kiçkine'ye şükranlarını bildirmekten başka değerli armağanlar ve Karmatî seferi için kendisine yardım edeceklerini bildirdiler. Ayrıca 500 atlıyı da onun emrine verdi. Kiçkine'nin güçleri katılımlarla artı. Katif'e yaklaştıklarında kentin emiri Yahya b. Abbas'a Karmatîlerle mücadele etmek amacı ile geldiklerini bildirdi. Bu haberden pek de hoşlanmayan Yahya b. Abbas, Kiçkine'ye tehdit dolu bir mektup yazdı[195].

Yahya b. Abbas mektubunda, "İbnüzzerrad aracılığıyla yapmış olduğumuz antlaşmaya göre, sultan, bana sadece 200 atlı gönderecekti. Ben bunları kendi askerlerim gibi yönetecektim. Başında kumandanı olan bir ordu istemedim. Seninle Karmatî mücadelesi için işbirliği yapamam, işbirliği yapacak olsam bu bölgede kendimi güvende hissedemem. Ayrıca Kays ve Kubas kabileleriyle savaş yapmakla çok fena bir iş yaptın. Artık onlar ne sana ne de bana güvenebilirler. Sen, şimdi etrafı düşmanlarla çevrili bir orman içinde kuşatılmış olan bir aslan'a benziyorsun. Senin için burada kalmak veya geri dönmek imkansızdır. Eğer bana emrindeki kuvvetleri verirsen seni Basra'ya sağ, salim geri dönmeni sağlarım. Bana vermiş olacağın kuvvetlerle Ahsa'ya Karmatîlere karşı saldırıya geçer, burasını aldıktan sonra Halife ve Sultan adına hutbe okutur ve her yılda düzenli vergi öderim. Benim önerimi kabul etmez isen işte çöl, istediğin gibi yapabilirsin." Böylece Yahya b. Abbas daha önce yapmış olduğu antlaşmayı bozmuş olmakta idi. Yahya ve Kiçkine arasında birkaç kez mektup ve cevaplar gönderildi ise de bir antlaşma olmadı ve çok geçmeden, aralarında yapılan savaşta ise Yahya yenildi. Buna rağmen o, Kays ve

---

[194] A. Fischer,"Kays", *İA.*, VI, s. 476-482.

[195] Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, s. 51; a.mlf., *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi.*, s. 214-215; Erdoğan Merçil, Ali Sevim, s. 96-97.

Kubas kabilesi mensupları ile diyaloga girerek Kiçkine'nin ordusuna ait içinde yiyecek maddelerin de bütün ağırlıkları yağma etmeyi başardı. Bundan sonra zayıf düşen Kiçkine kuvvetlerine ani baskın yaparak onları çöl içlerine kaçmak zorunda bıraktı. Böylece Kiçkine ve müttefikleri dağıldı. Kiçkine ve beraberindeki güçler binbir güçlük ve sıkıntı içinde perişan bir halde H. 468/1076 Basra'ya varabildiler[196]. Selçukluların bu girişimi Katif emiri Yahya b. Abbas'ın olumsuz tavrı sayesinde sonuçsuz kalması; terörist faaliyetleri, yağmalamaları, sahip oldukları fikirleriyle İslam alemini kargaşa içinde bırakan Karmatîlerin ortadan kaldırılması gecikmiş oldu.

Kiçkine ve müttefiklerinin başarışsızlığından sonra Karmatîlerle mücadele Abdullah b. Ali el-Uyunî, yıllarca sürdürdü. Abdullah b. Ali el-Uyunî, Ahsa'nın güneyinde bulunan el-Uyun kasabasının sahibi Abdü'l Kays kabilesine bağlı Beni Malik kabilesinin kardeşleri olan Beni Murre b. Amir b. Haris kabilesine mensup bulunan İbrahim b. Muhammed ailesinden idi. Abdullah b. Ali el-Uyunî H. 462/1069-1070 yılında 400 kişilik bir kuvvetle 80 Karmatî reisinin idare ettiği Ezd ve Amir-Rebia kabilelerinden teşekkül eden bir Karmatî ordusunu yenip perişan etmişti[197]. Fakat yapmış olduğu başarılı mücadelere rağmen Ahsa'yı almak ve Karmatîlere son darbe vurmak için yeterli güce sahip değildi. Bu yüzden Abdullah, Sultan Melikşah ve veziri Nizamülmülk ile temasa geçti[198]. Abdulah, Karmatîlerle yapmış olduğu mücadeleyi anlattıktan sonra Ahsa ve Bahreyn'de hutbeyi Abbasi Halifesi ve Sultan adına okutmak için mücadeleye devam edeceğini bildirerek yardım istedi. Melikşah hem Kiçikine'nin öcünü almak hem de Karmatîlere kesin bir darbe vurmak amacıyla teklife olumlu baktı.

Melikşah sultan olduğu dönemde Anadolu'yu fetihle meşgul olan Türkmen beyleri arasında dikkati çeken Artuk Bey,[199] Sakarya dolaylarında Bizanslılarla mücadele yapmış, Orta Anadolu'nun yerleşime açılmasında önemli rol oynadı. Daha sonra 469 (1076-1077)'de Melikşah'ın emriyle Anadolu'dan ayrılarak kendisine verilen Hulvan (Luristan) bölgesine gitti. Bölge Basra'ya kadar uzanmakta idi. Sultanın talimatı üzerine buradan güneye inecek, Ahsa ve Bahreyn bölgesinde otu-

---

[196] De Goeje, s. 12-13; Ali Sevim, *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi*, s. 214-215; Ali Sevim, *Ünlü Selçuklu Komutanları*, s. 52.

[197] De Goeje, s. 13; Ali Sevim, *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi* s. 216.

[198] İbrahim Kafesoğlu, s. 38; Ali Sevim, *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi*, s. 216.

[199] Artuk Bey'in mensup olduğu boy hakkında bkz. F. Köprülü, "Artukoğulları" *İA.*, I, s. 617-625; Faruk Sümer, "Döğerler'e dair", *TM.*, X, 1958, s. 141-142; amlf., *Oğuzlar*, İstanbul 1963, s. 244; İbrahim Artuk, *Mardin Artukoğulları Tarihi*, İstanbul 1944, s. 7-13.

ran Karmatîler üzerine sefer düzenleyecekti[200]. Bu amaçla Artuk Bey, beraberindeki Türkmenlerle birlikte Hulvan'a geldikten sonra 7000 kişilik bir kuvvetle Karmatîler üzerine sefer düzenlemek ve Katif emiri Yahya b. Abbas'tan Kiçkine'nin intikamını almak için Katif'e doğru hareket etti. Kiçkine'nin çöl şartlarından dolayı düşmüş olduğu sona kendisinin de düşmemesi için çöl seferine hazırlık amacı ile deve ihtiyacını karşılamak amacı için Basra'ya uğradı[201]. Basra'ya varan Artuk Bey'in kuvvetleri şehir dışında bulunan her şeyi yağmaladılar. Basra'nın yağmalanmasından korkan halk şehrin kapılarını sımsıkı kapattılar. Üç günlük kuşatmadan sonra şehirde su sıkıntısı baş göstermesi üzerine, şehrin ileri gelenleri Artuk Bey'e gelerek yapılanların doğru olmadığını söylediler. Artuk Bey, Basra'da kalmak niyetinde olmadığını, Karmatîlerle mücadele etmek için Ahsa'ya gideceğini, fakat kendisine bin binek devesine, 500 tane su taşımak için hayvana, 500 bin batman una, aynı miktarda arpa ve hurmaya ve son olarak da 10.000 dinara ihtiyacının olduğunu, söyleyerek bunları almadan muhasarayı kaldırmayacağını belirtti[202]. Heyet, Artuk Bey'in isteklerini kabul ettiklerini belirterek bunları temin etmek için hemen harekete geçtiler. Kısa bir sürede isteklerinin bir kısmının temin edildiğini gören Artuk Bey, bu erzakla ordusunun yiyecek ve özellikle çöl seferi için ihtiyacı olan develeri de aldıktan sonra H. 469 yılının Recep ayında (1077 Ocak) Katif'e hareket etti. Daha sonra Kiçkine'ye yapmış olduklarının cezasız kalmayacağını bilen Yahya b. Abbas, Artuk Bey'in geldiği haberi alır almaz şehri boşaltarak Üval adasına sığındı. Hiçbir mukavemet görmeden Katif'i alan Artuk Bey, burada fazla durmadan Ahsa kalelerine sığınmış olan ve Abdullah b. Ali ile savaşan Karmatîlerin üzerine yürüdü. Artuk Beyin gelişi yıllardan beri Abdullah b. Ali ile savaşan Karmatîler, müdafaadan vazgeçerek barış istediler. Yapılan barış antlaşmasına göre;

1- Hakim olduğu bölgelerde Abbasi Halifesi ve Büyük Selçuklu Sultanı adına hutbe okutmak.
2- Harb tazminatı olarak istenilecek oran miktarını ödemek[203].
3- Kendilerinden istenilecek miktar parayı temin için bir ay veya daha az bir müddet muhasarayı kaldırmak.
4- Sulh şartlarına sadık kalacaklarının delili olarak 13 kişiyi rehin olarak vermek[204].

---

[200] İbrahim Kafesoğolu, *Sultan Melikşah Dönemi Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 38; İbrahim Artuk, s. 9.

[201] De Goeje, s. 14; Ali Sevim, *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi* s. 217.

[202] De Goeje, s. 14; Ali Sevim, s. 218.

[203] De Goeje, s. 15; Ali Sevim, s. 219.

Artuk Bey, rehineleri aldıktan sonra barış gereğince muhasarayı kaldırdı. Karmatîler bundan yaralanarak civar bahçelerdeki gizli depolarındaki yiyecekleri kalelerine taşıdılar. Bundan sonra Türkmenlerin bu sıcak bölgede daha uzun bir süre için kalamayacaklarını düşünerek antlaşmanın hilafına tekrar kenti müdafaaya başladılar. Artuk Bey, Karmatîlerin bu tavırlarına karşılık rehine olarak almış olduklarından bir kısmını öldürdükten sonra bir kısmını da hapsettirdi. Karmatîlerin tekrar yiyecek yardımı almamaları için civar köyleri tamamen yağmalattırarak muhasarayı sıkı bir şekilde sürdürdü. Fakat Türkmen askerlerinin bölge sıcaklığına fazla dayanmamaları ve yurtlarına dönmek istemeleri üzerine, Artuk Bey buradan ayrılmak zorunda kaldı. Abdullah ile yapmış olduğu antlaşma gereği kardeşi Alpkuş'un komutasında 200 kişilik atlı bir grubu bırakmış ve beraberindeki birliklerle Basra'ya döndü. Sonra Bağdat'a gelen Artuk Bey Halife Muktedi Biemrillah'ın divanına çıkmış, Ahsa ve Bahreyn Karmatîlerine karşı giriştiği mücadeleyi anlattıktan sonra temel hedefinin Ahsa'yı almak olduğunu bildirdi. Durum Halifeye arz edilince Halife, Artuk Bey'in Karmatîlere karşı sürdürdüğü mücadelelerinin bir nişanesi olarak bir ferman (tevki) yazılmasını emretti[205].

Artuk Bey'in Basra ve Bağdat'ta bulunduğu sıralarda Karmatîlerle mücadele devam etti. Artuk Bey'in kuvvetlerinin büyük bir çoğunluğunun Ahsa'dan ayrılması, Arap Ezd ve Amir Rebia kabilelerin de desteğini alan Karmatîler, büyük bir saldırıya geçtiler. Alpkuş ve Abdullah b. Ali'nin kuvvetleriyle Beynerrahbeteyn denilen bölgede yapılan savaşta, Karmatîler şartsız olarak teslim oldular. Kalelerini de Alpkuş ve Abdullah b. Ali'nin kuvvetlerine bırakmak zorunda kaldılar. Bu savaşın sonunda Abdullah, Alpkuş ve Türkmen atlılarını kaleye sokmadı. Soydaşı Araplara da son derece iyi davranışlarda bulunmuş ve alınan tutsakları serbest bıraktı. Fakat bütün bunlara rağmen çok geçmeden Karmatilerin kışkırtmaları ile Ezd ve Amir-Rebia kabilelerinin kuvvetleri 1077'de Ahsa'da Muhallem ve Süleysil çayları arasındaki yörede yapılan savaşta, Alpkuş ve Abdullah'ın taktik gereğince azgın develeri davul ve deflerle ürkütmeleri sonunda, Karmatîler ve Amir-Rebia kuvvetleri bir kez daha yenilgiye uğratıldılar. Savaş sonucunda 4000 kadar at ve deve ele geçirildi, pek çok kadın ve çocuk da tutsak alındı. Bu savaş sonucunda Karmatîler ve müttefikleri iki Arap kabilesine tekrar, artık bir daha harekete geçemiyecekleri ağır bir darbe indirildi. Karmatîlerle yapılan mücadelede Alpkuş ve Türkmenlerden yararlanan Abdullah b. Ali, savaşın sonunda onlara karşı tutu-

---

[204] De Goeje, s. 14; İbrahim Kafesoğlu, s. 39; Ali Sevim, *Sultan Melikşah Döneminde Ahsa Bahreyn Seferi*, s. 219.

[205] Ferman metni için bkz. Ali Sevim, *Sultan Melikşah Dön. Ahsa Bahreyn Seferi*, s. 220-221.

munu değiştirdi[206]. Alpkuş'u hapse attırdı ve kısa bir süre sonra da H. 470'de orada öldürttü. Abdullah b. Ali'nin böyle bir davranışı sergilemesinde temel faktör Ahsa ve Bahreyn hakimiyetini tekeline almak istemesi olarak açıklanabilir.

Son gelişmelerden haberdar olan Artuk Bey 2000 kişilik bir Türkmen atlı kuvvetiyle yeniden süratle Ahsa'ya gelerek kalesine çekilip direnişe geçen Abdullah b. Ali'yi kuşattı. Abdullah'ın yönetimi ele aldıktan sonraki uygulamalarından rahatsız olan Arap emirleri, kuvvetleriyle birlikte Artuk Bey'in saflarına katıldılar. Artuk Bey, Abdullah'a kardeşi Alpkuş'un kanının diyeti olarak büyük oğlu Ali'yi kendisine teslim ettiği takdirde, kuşatmayı kaldırıp Ahsa'dan ayrılacağını bildirdi. Abdullah, bu teklife yanaşmayıp tespit etmiş olduğu diyetin iki katını ödemeye hazır olduğunu bildirdiyse de durumdan haberdar olan Abdullah'ın büyük oğlu Ali, "ülkem ve kabilem için canımı feda etmekten çekinmem" diyerek gizlice kaleden çıkıp Artuk Bey'e teslim oldu[207]. Bahreyn Karmatîleri, Artuk Bey'in ikinci seferi sonucunda, tamamen sindirilmiş, isyanları da sona ermiş oldu. Beraberindeki kuvvetlerle Ahsa'dan ayrılan ve Basra yoluyla yönetim bölgesi olan Hulvan'a gelen Artuk Bey, Sultan Melikşah'a Karmatî seferi hakkında geniş bilgi verdi.

Artuk Bey Karmatîlerle mücadeleyi Bahreyn haricinde de devam ettirmiştir. Özellikle Fatımî-İsma'ilî propagandası, Karahanlıların batısında, Semerkant, Buhara, Fergana ve Maveraünnehir'in diğer bölgelerinde etkin idi. Bu bölgedeki yerel Karahanlı emiri Ahmed b. Kidr Semerkant'ta 488/1095'te (yada daha erken 482/1089) İsmailizm'e kazandırıldığı suçlamasıyla idam edilmiş[208] olması XI. Yüzyılın sonlarında da bölgede İsma'ilî-Karmatî propagandasının mevcudiyetini göstermektedir.

Selçuklular, aykırı kabul edilen gruplarla siyasi mücadeleleri sürdürmekle birlikte, bu mücadele tarzından belki de daha önemlisi bu gruplarla yapılacak mücadelenin askeri önlemlerle sınırlı kalmaması için politik, sosyal, dini, iktisadi bir takım önlemler alarak mücadele etmişlerdir.

F. Horasan, Maveraünnehr ve Çevre Bölgelerde Karmatî Faaliyetleri

İsma'ilîlik, Araplarca Cibal diye adlandırılan Rey, Kum, Âba, Kaşan ve Hemedan gibi bölgelerin ve İran'ın orta, batı ve kuzeydoğusunda da yayılmıştı.

---

[206] Ali Sevim, s. 222-223; amlf., *Ünlü Selçuklu Komutanları*, s. 57.

[207] Ali Sevim, s. 223; amlf., *Ünlü Selçuklu Komutanları*, s. 58.

[208] Makrizi, *Ittiaz el-Hunafa*, II, s. 191-192; İbnu'l Esir, *el Kamil*, IX, s. 211, 358; X, s. 112, 165-166.

Hareketin merkezi liderliğinin Cibal'e daîler göndermesi, Irak'ın Karmatî liderlerinin faaliyetlerine başladıkları 260 yılından kısa bir süre sonraya rastlar. Hareket buradan da Horasan ve Maveraünnehir de yayıldı. Karmatîler 261'de Talakan'da (Deylem) bir merkez yaptılar. Sahip el-Hallac el-Kunt atanmıştı. Daha sonra bölgede oğlu Ebu Ca'fer Mahrum, Ebu Sa'id (Giyas) Şa'ranî (307) ve ünlü Ebu Hâtim Razi, Merdevic (ölm. 323) 316 de Ebu Hâtim Razî ile Rey'de münazara yapmadan önce bölgede propaganda yaptılar[209]. 4/10. yüzyılın başlarına dek hareketin bölgedeki baş daîlerinin adlarını da içeren en ayrıntılı anlatım, 485/1092'de Nizarîlerin suikastına kurban gidecek olan Selçuklu veziri Nizamü'l Mülk'ün eserinde yer almaktadır[210].

Cibal'deki İsma'ilî davasının merkezi olan Rey bölgesinde ilk örgütlenme, Halef el Hallac adlı bir daî tarafından başlatılmıştı. Stern Halef'in Abdullah b. Meymun tarafından Rey, Âba, Kum, Kaşhan, ve Tabaristan ve Mazandaran bölgesine gönderilme nedeni olarak bu bölgelerde çok sayıda Şiî grubun bulunmasına bağlar[211]. Bu görevlendirme üzerine Halef Rey yakınlarındaki Peşaguya[212] bölgesindeki Kuleyn köyünde karargah kurarak bölgedeki faaliyetlerine başlar. İlk olarak Halef, Kaim Muhammed b. Abdullah adına gizli faaliyete başladı. Harekete geçmesinden kısa bir süre sonra Sünnî yetkililerce açığa çıkartıldı, bunun üzerine Rey'e kaçarak gizlenmek zorunda kaldı. Ölümünden sonra hareket önce oğlu Ahmed, ardından da Ahmed'in baş yardımcısı ve Kuleyn'in yerlisi olan Giyas tarafından sürdürüldü. Hadis bilgisinde Arap edebiyatında uzman olan ve dinsel terimler hakkında Kitab el Beyan adında bir çalışma kaleme alan Giyas, yerel Sünnilerle dinî konularda tartışmalara girişmiş, Kum ve Kaşan kentlerinde müritler edinmişti. Sonunda Sünni hukukçulardan Zaferanî'nin Rey halkını başta kendisi olmak üzere İsma'ilîliğe karşı kışkırtması üzerine Horasan'a kaçmak zorunda kaldı. Burada Merve'l Rud bölgesinde Hüseyin b. Ali el Mervezî ile tanıştı. Onu İsma'ilî davaya kazandırdı. Sonradan daîliğe getirilen bu güçlü bey sayesinde komşu Talikan, Meymane, Herat, Gürcistan ve Gur illerinin sakinlerinden çoğu İsma'ilîliği kabul etti. Giyas, bir süre sonra Rey'e döndü ve Peşapuye de bilgili bir kişi olan Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan el Razi'yi yardımcı olarak seçti. Ebu Hatim daha sonra Rey

---

[209] Louis Massıggon, *The Passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, I, İng terc. Herbert Moson, Princeton University Pres, New Jersey, 1982, s. 163.

[210] Nizamülmülk, *Siyasetname*, Haz. Mehmet Şerif Çavdaroğlu, (İ. Ü. Hukuk Fak.Yay.), İstanbul, s. 219-235; Massignon, I, s. 162-164; S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilim*,s. 190-191.

[211] S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilim*, s. 190.

[212] Bugünkü Güney Tahran'ın Feşafuya semti olarak kabul edilmektedir.

bölgesinin baş daîsi ve ilk İsma'ilîlerin en önemli otoritelerinden biri oldu[213]. Giyas'ın gizemli şartlar altında ortadan yok olmasıyla yerine Halef'in torunlarından Ebu Cafer-i Kebir geçti. Ancak bu kişinin melankoliye tutulması üzerine Ebu Hatim zorla duruma el koyarak Rey'in beşinci baş daîsi ve Cibal'deki propagandanın lideri oldu.[214] Bu görevleri üstlenen Ebu Hatim, İsfehan, Azerbaycan, Taberistan ve Gurgan'a sayısız daîler göndererek örgütlenmeye hız verdi. Bu arada 307-311/919-924 arasında Rey valisi olan Emir Ahmer b. Ali'yi İsma'ilîliğe çekmeye başardı. Sünni Samanîlerin Rey'i ele geçirmesinden sonra, 313/928 yılı dolaylarında Ebu Hatim, Abbasîlerden kaçan çok sayıda Alevî'nin sığındığı Hazar Denizi'nin güneyinde dağlık bir bölge olan Taberistan'a çekildi. Deylemliler, Deylem bölgesine sığınan Ali evladı sayesinde Müslüman oldular[215]. Burada Daî el Seğir diye bilinen yerel Zeydî İmam Hasan b. el Kasım karşısında kısa bir süre için Taberistan, Rey, Gurcan ve çevresinin hakimi olan Deylemli Eşfer b. Şeraveyh'in (öl. 319/931) yanında yer aldı[216]. Eşfer, 316/928'de sözü geçen Zeydî imamı öldürttü ve bölgeyi ele geçirdi. Çok sayıda Şiî'yi ittifak kurduğu Samanî emiri II. Nasr'a teslim etti. Ebu Hatim ise bu arada aralarında Eşfer ve daha sonra isyan ederek Rey çevresinde Ziyarîler adıyla kendi hanedanını kuracak olan sağ kolu Merdavic b. Ziyar'ın (öl. 323/935) da bulunduğu çok sayıda Deylem ve Gilanlı'yı yanına çekmişti. Daî el Kirmanî'ye göre, filozof Ebu Bahir Muhammed b. Zekeriyya el Razi arasındaki ünlü tartışma Merdavic'in huzurunda gerçekleştirdi[217]. Merdavic başlangıçta Ebu Hatim'i desteklemişti ancak sonradan belki de Ebu Hatim'in Mehdi'nin zuhuru için belirlediği tarihin yanlış çıkmasının etkisiyle denetimi altındaki bölgede İsma'ilî karşıtı bir politika benimsedi. Bunun sonuncunda Rey'e geri dönmüş olan Ebu Hatim bir kez daha kaçmak zorunda kalarak Azerbaycan'a geçti ve burada Muğlib adı verilen bölgede etkin olan bir beye sığındı. Ebu Hatim'in 322/934'te ölümüyle Cibal İsma'ilîleri kargaşaya düştüler ve sonuçta hareketin liderliği iki ayrı kişiye geçti. Biri Girduh'ta oturan Abdül Melik el Kevkabî, diğeri de Rey'de oturan belki de Ebu Yakub İshak b. Ahmed el Sicistanî ile aynı kişi olan İshak adındaki daîler etkin bir rol oynadılar.

---

[213] Hammâdî, "Some Unknown İsma'ilî Authors", s. 356-369; Ivanow, *İsma'ilî Literature*, s. 24-26; H. Halm, "Abu Hatem Razi", *EIR*,., I, s. 315; Farhad Daftary, s. 152-153.

[214] Farhad Daftary, s. 153.

[215] Tahsin Yazıcı, "Deylem", *DİA*, IX, s. 264.

[216] Mesudi, *Mürücü'z-Zehep*, IX, s. 6-19.

[217] Farhad Daftary, s. 153; Erdoğan Merçil, "Ziyariler", *İA*., XIII, s. 622-624; C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980, s. 117.

Giyas'ın kendi inisiyatifiyle çok sayıda yandaş kazandığı Horasan'da İsma'ilî propagandasının resmen başlaması ise hicrî üçüncü yüzyılın son on yılına M. 903-913 rastlar. Bu tarihte daî Ebu Abdullah el Hadim bölgedeki faaliyetine başlamıştır. Bir başka daî Ahmed b. el Kayyal'ın imamlık iddiasıyla İsma'ilîlikten kopup bağımsız çalışmasına başlaması da muhtemelen bu tarihe denk düşmektedir. Karmaşık bir kişiliğe sahip bir Şiî gnostiği olarak kabul edilen bu kişi, II. Nasr'ın hükümdarlığı döneminde (301-331/914-943) Samanî yönetiminin teveccühünü kazanmış ve Maveraünnehir'de hatırı sayılır bir taraftar kitlesi edinmişti. Abu Abdullah el Hadim ise, hareketin Horasan'daki ilk baş daîsi olarak karargahını Nişabur'da kurmuştu. Hadim'in yerini 307/919 dolaylarında Ubeydullah el Mehdî tarafından gönderilen Ebu Said el Şaranî aldı[218]. Bu daî Horasan'ın önde gelen askerî kişilikleri arasında önemli sayıda mürid kazandı. Kuzeydoğu İran ve komşu bölgelerin bir sonraki daîsi ise, harekete Giyas tarafından kazanılan Hüseyin b. Ali el Mervazi oldu. Onun yönetimi sırasında hareketin bölgesel merkezi Nişabur'dan Merv el Rud'a taşındı. Hüseyin Mervezî Samanoğullarının saray yıllıklarından iyi tanınmaktadır. Samanoğullarından Ahmed b. İsmail'in yönetimi sırasında (295-301/907-914) Mervezî Sistan'daki (Sicistan) Samanî askeri gücünün komutanıydı. Ahmed'in ölümünden sonra yerine oğlu II. Nasr'a karşı 306/918'de Herat'ta ayaklandı ve yenilgiye uğradı. Yenilgiden sonra affedilerek bir süre Samanîlerin sarayında yaşadı, ardından Horasan'a dönerek İsma'ilîlerin baş daîliğine getirildi. Hüseyin el Mervezî, ölüm döşeğinde kendi yerine daî olarak, Orta Asya'daki Neksab (Arapçalaşmış haliyle Nesef) kasabasının Barden köyünden parlak bir filozof olan Ahmed el Nesefî'yi (yada Neksabî) atadı. İsma'ilîliğe yeni Platoncu görüşleri getiren daî olarak kabul edilir. Bu daî Hüseyin el Mervezî'nin ölmeden önce verdiği nasihate uyarak, Buhara'daki Samanî yöneticilerini İsma'ilîliğe kazandırmaya çalışmak düşüncesiyle kısa bir süre sonra karargahını Maveraünnehir'e taşıdı. Merv ile Ruda vekili olarak Rey'li bir İsma'ilî olan İbn Sefade'yi bıraktı. Buhara'da kısa ve verimsiz bir dönem olarak adlandırılabilecek bir süre kaldıktan sonra el Nesefî memleketi Nekşab'a yerleşti. Burada Samani sarayına sızma çabalarında daha başarılı oldu. Samanî emirinin yakın çevresinden özel katip Ebu Eşat da olmak üzere Samanî emirinin yakın çevresinden birçok mürid kazandı. Bunun üzerine yeniden Buhara'ya giderek kendisine çektiği etkili saraylılarının yardımıyla genç emir II. Nasr ile vezirin gönlünü aldı. İsma'ilî daîsi Samanoğullarının başkentinde büyük etki almış

[218] Ubeydullah el-Mehdi hakkında bkz. Philip K. Hitti, *Arap Tarihi Mimarları*, s. 119-140; Hasan İbrahim Hasan, *Tarih et-Düveli el-Fatimiyye*, Kahire 1964; el-Hasan-Taha Ahmed Şeref, *Ubeydullah el-Mehdi*, Kahire 1947.

ve öğretisini açıktan açığa yaymaya başlamıştı. Bu arada İsma'ili örgütlenmesi kendisine bağlı bir daî aracılığıyla Sistan'a yaydı. Bu gelişmeler devletin Sünni yöneticilerinin ve sarayın Türk muhafızlarının hoşnutsuzluğunu uyandırdı. Bunlar bir darbe düzenleyerek II. Nasr'ı devirdiler ve yerine oğlu I. Nuh'u (331-343/943-954) geçirdiler. Horasan ve Maveraünnehir İsma'ilîlerine karşı ağır baskılara girişildi. El Nesefi ile başlıca yardımcıları tutuklanarak Nuh'un tahta geçişinden kısa bir süre sonra Buhara'da idam edildiler. İsma'ilî örgütlenmesi bu felaketi atlatmasını bildi ve bir süre sonra, el Nesefî'nin Dihkan lakaplı oğlu Mesud ile aynı zamanda Rey'deki örgütlenmenin de başında olan Ebu Yakub el Sicistanî gibi diğer daîlerin önderliği altında İsma'ilî propagandayı yeniden canlandırdı[219]. El-Nesefî, oğlu Mesud, Ebu Yakub el Sicistanî ve Ebu Hatim el-Razi'nin bölgedeki Karmatî-İsma'ilî propagandası bölgede siyasi ve sosyal sorunların çıkmasına sebep olmuştur. Özellikle Sünni Samanî ve Türkler ve yerel hanedanlıklar arasında başlayan mücadelelere Karmatî daîlerin propaganları da eklenince bölgede siyasi ve sosyal bir keşmekeşlik başladı.

Karmatî-İsma'ilî daîlerin kaderi hassaten el-Nesefî'nin ve Horasan ve Maveraünnehr'deki propagandanın kaderi, Samanî ulemasının Sünni ulemasıyla birlikte hareket eden Türk askerlerinin isyanının getirdiği olumsuz sonuçlar ile tersine döndü. Emir II. Nasr'ın oğlu ve halefi Nuh b. Nasr altında (331-343/943-954) el Nesefi ve onun gizli dostları Buhara'da 332/943'te idam edildi. Taraftarlarına şiddetli bir şekilde zulmedildi. Samanî devletinin Sünni uleması Karmatîleri kafirlikle itham ederek onlara karşı kutsal savaş ilan etmişti. Bu baskılara rağmen Karmatî propagandası Nesefi'nin oğlu Mesud liderliğinde Horasan ve Maveraünnehir'de önemli başarılar elde etti. Özellikle Ebu Yakup el-Sicistanî'nin faaliyetleriyle 300-310/912-923 tarihleri boyunca Rey'in beşinci daîsi olarak farz edilen Ebu Hatim el-Razi İsma'ilî propagandasını Azerbaycan ve Deylem'e kadar yayılmasına yardımcı oldu. Ebu Hatim, başta Rey hakimi Ahmed b. Ali (307-311/919-924) olmak üzere özellikle birkaç yerel hükümdarı harekete kazandırmada başarılı oldu. Rey'in Sünni Samanîler tarafından fethedilmesinin getirdiği olumsuz havanın ardından Ebu Hatim, yerli Zeydî İmam el-Daî el-Seğir'e karşı desteklediği Eşfer b. Şiraveyh (öl. 319/931) bulunduğu Taberistan'a gitmiştir. Ebu'l Hatim Eşfer'ı ve kısa bir süre sonra birçok takipçi tarafından fethedilen Taberistan'da ve daha sonra bu Deylemi emir tarafından idare edilen diğer Kuzey İran bölgelerinde yayıldı. Yine Ebu'l Hatim Esfar'ın baş vekili olup daha sonra efendisine isyan eden

---

[219] Nasır-ı Hüsrev, *Kitab-ı Sefername*, ed. S. Zekkar, Beyrut, 1986, s. 195-199; S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilim*,s. 216-218; Farhad Daftary, s. 155.

ve Taberistan ve Cürcan Ziyarî hanedanını kuran Merdevic b. Ziyar (öl. 323/930)'ı tarafına çekti. Daî Ebu'l Hatim ve fizikçi-filozof Ebu Bekr Muhammed er-Razi arasındaki meşhur tartışmalar, Merdevic'in hazır bulunduğu bir toplantıda gerçekleşmişti[220].

Ebu'l Hatim Nesefî sonunda muhalif Karmatî gruplarıyla hareket ederek çağdaşı Abdullah el-Mehdi'nin imamlığını kabul etmedi. O Bahreyn Karmatî devleti lideri Ebu Tahir el Cennabî ile mektuplaşıp diğerleri gibi Mehdi'nin 316/928 yılında ortaya çıkacağını iddia ediyordu. Ebu'l Hatim gizli Mehdi'nin vekili olduğunu bile iddia etmişti. Mehdi'nin ortaya çıkışı hakkındaki Ebu'l Hatim'in tarihinin yanlışlığı ortaya çıkınca Merdevic, daî ve grubuna karşı cephe aldı. Daha sonra Ebu Hatim Azerbaycan'da yerli bir hükümdar olan Muflih'e sığındı ve 322/934'te Kuzey İran bölgesinde öldü. Ebu'l Hatim'in ölümüyle Cibal Karmatîleri kargaşaya sürüklendi ve sonunda liderlikleri Damgan yakınındaki daha sonra Nizari İsma'ilîlerin kalesi olan Girduh'a bağlı olan Abdu'l Melik el-Kavkabî'ye geçti. Bu dönemde Rey de ise daî olarak İshak adında bir Karmatî propaganda faaliyetlerini sürdürmekte idi. Bu son daî belki de Nesefi'nin öğrencisi ve onun Horasan'daki halefi Ebu Yakub İshak b. Ahmed el-Sicistanî olabilir. Ebu'l Hatim el-Razi'nin Deylem'deki başarıları sayesindedir ki hareketin propagandası Alamut'un Radbar yada Custanî hanedanının merkezi olan Deylem'e yayıldı. İlk dönem Custanî hükümdarlarından biri olan Vahsudan b. Marbuzan 3./9. yüzyıl dolaylarında Nizari İsma'ilî propagandası ve devletinin ana karargahı haline gelen Alamut kalesini inşa etmişti. Custanîler geleneksel olarak Taberistan Zeydi Ali hükümdarlarının Şiîzmini desteklemekte idiler. Siyahşahm olarak bilinen Mehdi b. Hüsrev Firuz 307/919'dan sonra Alamut'ta babasından sonra yönetimi ele alan muhalif Karmatî kolunun İsmailizmini ilk benimseten Custanî oldu[221]. Deylem'in güçlü Musafirî hanedanı tarafından bozguna uğratıldıktan sonra Siyahşahm, 316/928'de taraftarı Eşfer b. Şihraveyh ile birlikte sığınacak bir yer aradı. Fakat kısa bir süre içerisinde Rudbar'ı hakimiyetine almaya yönelen Eşfer tarafından katledildi. Siyahşahm'dan sonra Custanîler, Azerbaycan ve Arran'da olduğu kadar Deylem'de de hüküm süren güçlü Musafirî veya Sallaridler tarafından geride bırakılmaya başlandı. 330/991'de Musafiri hanedanının kurucusu Tarum'daki Şahmiran kalesini elinde tutan Muhammed b. Musafir oğulları Vashudan ve Merbuzan tarafından azledildi. Bu iki Musafirî Rey daîsi tarafından harekete kazandırıldı. 343/954-955 yılındaki nümizmatik kanıtlar onların Karmatîzme bağlı kaldıklarını ve Muhammed b. İsma-

[220] El-Kirmani, *el Akval*, s. 2-3.

[221] Madelung, "Abu İshak al Sabi" , 52-57.

il'in mehdiliğini çağdaş Fatımî halife-imamının imamlığından daha fazla kabul ettiklerini kabul ettiklerini teyit etmektedir[222]. Vahsudan b. Muhammed (330-35/941-66) daha nüfuzlu olan kardeşi Marbuzan (330-46/941-57) Ermenistan ve diğer Transkafkasya bölgeleri ve Darbend'i olduğu kadar Azerbaycan ve Arran'ı da fethettiği sırada Sahmiran'da kaldı ve Tarum'u idare etti ve merkezini Kuzey İran'daki Erdebil'den Musafirî hakimiyetine doğru genişleterek idare etmeye başladı. Abbasilerin inancı doğrultusunda idare eden 317/929'da Sacoğullarının tarih sahnesinden çekilmesinden sonra Ebu'l Hatim er-Razi'ye sığınak veren ve mühtedi daîlerden biri olan Sacoğullarının bağlı bir idareci olan Muflih de dahil olmak üzere bölgedeki bağımsız yerel hükümdarlar arasında Azerbaycan rekabetin sahnesi haline gelmişti. 326/938'e kadar Haricî Deysem İbrahim b. Kürdî Azerbaycan'ı kontrolü altına almıştı. Deysem ile onun veziri Ali b. Ebu'l Kasım Ali b. Cafer arasındaki kopukluğun getirdiği olumsuz havada 330/941'de ikincisi Tarum'a kaçtı ve Musafirilerin hizmetine girdi. Başlangıçta Sacoğullarının mali memuru olarak hizmet eden Ebu'l Kasım Kuzeydoğu İran'da bir Karmatî daîsi olarak gizlice faaliyette bulunmakta idi. O, Merbuzan b. Muhammed'in, Azerbaycan'ı fethi konusunda onu cesaretlendirmede etkili olmuştu. Burada Deylem ileri gelenleri ve Deysem'in hizmetindeki ordudaki bazı görevliler daha önceden kazanılmıştı. Ebu'l Kasım'ın içinde birçok Karmatî mühtedileri barındıran Deysem'in ordusunu kışkırtması ona karşı sadakatlerini bozmalarına ve Merbuzan'ı terk etmelerine sebep oldu. Bir süre sonra Marbuzan Ebu'l Kasım'ı kendi veziri olarak atadı ve ona Musafirî bölgelerinde birçok başarı kazandırdı. Karmatî propagandası açık bir şekilde yapılmaya başlandı. Kendisi de gizli bir Fatımî daîsi olan ve 344/955 yılında Azerbaycan çevresini ziyaret eden İbn Havkal, orada birçok Karmatî gurubun varlığı hususunda[223] bilgi vermektedir. Karmatîlik açık bir şekilde, sonunda Tarum'a son Musafirilerin himayesinde altında yayıldı. Selçuklulara boyun eğen Musafirî hamedanı sonunda Şahmiran'ı kendi bölgesine katan ve Rudbar'daki dağ kaleleri de dahil olmak üzere Tarum'un diğer istihkamları Alamut Nizarileri tarafından ortadan kaldırıldı. Aynı zamanda, Karmatîzm, son Samanilerin egemenliğinde Maveraünnehir ve Horasan'da da devam etti. Kaynaklar, el Nesefî ve oğlundan sonra Doğu İran topraklarında gizlice çalışan daî yazarlar bazı bölük pörçük bilgileri eserlerinde korumaktadırlar. Bir İsma'ilî filozofu ve şairi Cürcan'dan Ebu'l Haytam Ahmed b. el Hasan el Cucanî ve onun öğrencisi Muhammed b. Surk el-Nisaburî'den başka Ebu'l Fal,

---

[222] Bkz. S. M. Stern, *Stuies In Early İsma'ilim*, s. 70-74. Musafiridler hakkında bkz. aşağıdaki Minorsky, "Musafirids", EI², 7, s. 655-657; C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, 109-112.

[223] **İbn Havkal**, *Surat el-Ard*, s. 348-349, 354.

Zangurz ve Atik gibi daîler vardı. Yine Horasan'dan pek az tanınan Nesefî'nin muhalif okuluna mensup Ebu'l Tammam vardı[224]. Her şeyden önce, Ebu Yakub İshak b. Ahmed el-Sicistanî Karmatîlik propagandasını kendi özgün tarzıyla Horasan ve Sistan'da yapmaya çalıştı. O propagandaya belki Irak'ta olduğu gibi Ebu'l Hatim el-Razi'nin başarısıyla birlikte Cibal'de de başkanlık etmiştir[225]. Fatımî halife-imamı el-Muizz'in bir çağdaşı olan daî el Sicistani, son kitabını tamamladıktan kısa bir süre sonra Safarîlerin Sistan emiri Halef b. Ahmed[226] (352-393/963-1003)'in emriyle bir kafir olarak idam edilmiştir.

G. Kuzey Afrika'da Karmatî Propagandası ve Fatımî Devleti'nin Kuruluşundaki Rolü

Fatımîler, 909-1171 yılları arasında Kuzey Afrika, Mısır ve Şuriye'de hüküm süren bir İsma'ililik hareketine dayanan bir devlettir. Bu bölgedeki İsma'ilî propagandası İsma'ilî daîsi İbn Hevşeb'in Abdullah eş-Şiî'yi göndermesiyle doruk noktasına ulaşmıştır[227]. 270/883'te İbn Hevşeb yeğeni Heytam'ı daî olarak Sind'e gönderirken[228] Karmatîlerin Magrip'teki iki daîsi Hulvani ve Ebu Süfyan'nın ölüm haberini alınca[229] yanında davet tekniklerini öğrenmiş olan[230] ve ileride Fatımî devletinin temellerini atacak olan daî Abdullah eş-Şiî'yi bölgeye gönderdi.[231]

El-Şiî olarak bilinen bu daî Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed'in İsma'ilîğe Güney Irak'ta kazandırdığı bir Yemen'li idi. İsma'ilîğe geçtikten sonra Yemen'e dönerek bir süre, İbn Hevşeb ile çalışmıştı. 279/892 yılından Mekke'de hac için bulunduğu sırada, Kutama Berberilerinden bir grup hacı ile tanıştı. İbn Hevşeb'in talimatıyla dönüş yolculuklarında onlara katılarak, 280/893 yılında Mağrib'e vardı. Kutama Berberileri daha önce İmam Cafer'in göndermiş olduğu iki daî aracılığıyla Şiî düşüncelerle tanışmış olduğu anlaşılmaktadır. Başlangıçta Sedif'in kuzeyindeki

---

[224] Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, s. 130-134.

[225] İbn Nedim, *el Fihrist*, 240-241.

[226] Bosworth, *İslam Devletleri*, 130-134.

[227] Eymen Fuâd Seyyid, "Fatımîler", *DİA*., 12, s. 228-236.

[228] Bahaeddin el-Canadi, s. 166-177; S. M. Stern, " Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23, 1949, s. 298; A. Hammâdî, *The Begininnings of the Ismaili Da'wa in Northern India*" Cairo, 1956; A. Hammâdî, " Shayban and the Ismaili State of Multan", *The Great Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji, Karachi 1973, s. 14, 15; Farhad Daftary, s. 150, 151.

[229] İbn Haldun, *el-İber*, IV, s. 36; H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, 1985, s. 110.

[230] H. İbrahim Hasan, ¾, s. 108.

[231] Philip K. Hitti, s. 126-127.

dağlık bölgedeki İkcan'da yerleşen Ebu Abdullah, bugünkü Cezayir'in Küçük Kabiliye denilen bölgesinde yaşayan Kutama boyları arasında, Mehdi adına İsma'ilî davasını yaymaya başladı. İsma'ilî propagandası, Kutama Berberilerinin yanı sıra, Ağlebîlerin bu bölgede etkili bir denetimlerinin olmayışının da yardımı ile hızlı bir başarı kazandı. Ardından karargahını Tazrut'a taşıyan Ebu Abdullah burada Kutama'daki müritleri için, Irak ve Yemen'deki önceki daîlerin yolundan giderek bir Dar'ül Hicre yaptı. Ebu Abdullah, Kutameliler'e yönetimini kabul ettirip, onları her biri güvenilir bir başkanın yönetiminde yedi bölük olarak örgütledikten sonra, İfrikiyye'nin fethini ve Sünni Ağlebî hanedanın devrilmesini öngören ikinci aşamasını uygulamaya koydu[232].

Bu amaçla öncelikle planının gereği olarak, İfrikiyye'nin Ağlebi yöneticisi II. İbrahim'i (261-281/874-901) kendi yanına çekmeye çalıştı. Bu gayreti boşa çıkınca O'nun üzerine bir orduyu (287/899) de gönderdi. Ancak bu harekâtı da başarısızlıkla sonuçlandı[233]. 289/902 yılında Mile'yi kolayca ele geçirdi ve kendisine yönelen iki Ağlebi saldırısını püskürttü. Bir yıl sonra kendisi karşı saldırıya geçerek Aglebilerin batı topraklarındaki Setif, Tubra, Bilizume ve diğer kasabaları ele geçirdi[234]. 291/904 yılında Mağrib'in birçok şehri, bu Şiî propagandacılarının eline geçti. Ağlebî emirlerinden önce II. İbrahim'in ertesi yıl oğlu Ebu'l Abbas'ın ölümleri, bunun üzerine Ağlebî tahtına Ebu'l Abbas'ın eğlenceye düşkün oğlu III. Ziyadetullah'ın (290-296/903-909) oturması ve devlet ricalinin, ülke halkının çoğunun kabul ettiği Şiî mezhebi akidelerini benimsemesi, Ebu Abdullah eş-Şiî'nin başarısına yardımcı oldu[235].

Nitekim Mağrib'te propagandanın ilerlemesi bu hızla devam ederken hareketin merkezi Selemiye'de durum o kadar iç açıcı değildi. 289/902'de Karmatîler, Ubeydullah ile son dönemdeki ayrılıklarından dolayı Selemiye'ye saldırmak niyetinde idiler. Karmatîlerden Zikreveyh ve oğulları 289/902'de Selemiye'yi ele geçirmelerinden hemen önce Ubeydullah bölgeden kaçarak Kuzey Afrika yolculuğuna başladı[236]. Ubeydullah yanında oğlu Ebu'l Kasım Muhammed, baş daî Firuz, kahyası Cafer ve az sayıda güvenilir adamlarıyla birlikte Filistin'de Remle'ye gitti. Ardından Zikreveyh ve oğullarının Selemiye giderek halkına ve Ubeydullah'ın

---

[232] Farhad Daftary, s. 166; Shainool Jiva, "The Initial of the Fatimid Caliphate The Yemen or Magrib", *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin* I, 13, 1986, s. 17-19.

[233] İbn Haldun, *el-İber*, IV, s. 36; H. İbrahim Hasan, s. 110.

[234] Farhad Daftary, s. 167.

[235] İbn Haldun, s. 36; H. İbrahim Hasan, s. 110.

[236] Farhad Daftary, s. 165.

geride bıraktıkları akrabalarına karşı vahşet uyguladı. Ubeydullah'ın Selemiye'de olanları duyması hızlı bir şekilde hareket etmesini zorunlu kıldı. Muhtemelen 291/903-904 yılında Mısır'a vardı. Burada, bir süreden beri kendi talimatları doğrultusunda İsma'ilîği yaymakta olan daî Ebu Ali tarafından karşılandı. Mısır'da kalışı sırasında Firuz imamı terk ederek Yemen'e kaçtı ve orada Ubeydullah'a karşı ayaklanmayı kışkırttı. Yemen'in baş daîlerinden İbn el-Fadl'ın desteğini alan bu ayaklanmaya, Ubeydullah'a sadık kalan diğer baş daîsi İbn Hevşeb karşı çıktı. Abbasilerin izini sürmesi üzerine, Ubeydullah Mısır'da daha fazla kalamayacağını anladı ve yol arkadaşlarının beklediğinin aksine, Yemen'e gitmek yerine daîsi Ebu Abdullah'ın Kutame Berberileri arasında hatırı sayılır bir başarı kazandığı Mağrib'e gitmeye karar verdi. Aslında Yemen yolunun tercih edilmemesi Abbasilerce ve isyancı Karmatîlerin yarattığı tehlikeyle karşılaşma riski olması nedeniyle idi. Bu tercihinin akıllıca olduğu da yolculuk sırasında ortaya çıktı. Ubeydullah Batıya doğru giderek Trablusgarb'a ulaştı. Ancak Kutamelerin yaşadığı bu ülkede Ebu Abdullah ile hemen buluşmayı başaramadı. Yoluna devam ederek Fas'ın doğusundaki Sicilmase'ye vardı[237]. Bu bölge 772 yılından itibaren Mikrase'li berberi hanedanı Beni Mikrar'ın hakimiyetinde idi[238]. Magrib'in bir kenarında adı geçen hanedanın yönetiminde küçük Tafilalt devletin başkenti idi. O sırada yönetim bir harici olan Alisa b. Mirdar'ın elinde idi. 292/905 yılına kadar Sicilmase'de kaldı. Yerini ve planlarını bildirmek için Ebu Abdulah'ın kardeşi Ebu'l Abbas Muhammed'i, Ebu Abdullah'a gönderdi. Ancak Ebu'l Abbas kardeşine ulaşmadan önce Kayravan'da Mağrib'in İfrikiyye denilen doğu bölümünü 184/800/ ve 296/909 yılları arasında Abbasiler adına yöneten yerel hanedan Ağlebilerin[239] eline düştü. Bu arada, Sicilmase'de kalan Ubeydullah, Abbasilerin baskıları üzerine Mirdari emiri tarafından tutuklanmış yada ev hapsine konulmuştu. Ebu Abdullah'da 296/909 yılında Kafsa ile Kastiliye'yi alarak, Kutamelerin tam desteğiyle Ağlebi başkenti Kayravan'ı tehdit etmeye başladı. Aynı yıl Afrika'nın kilidi konumundaki Urbus'unda (Laribus) düşmesi son Ağlebi emiri III. Ziyadetulllah'ı (290-296/903-909) umutsuzluğa sürükledi. Emir, başkent Kayrevan'ın bitişiğindeki saltanat şehri Rekkasa'yı Ebu Abdullah'ın girişinden hemen önce terk ederek kaçtı[240]. Abbasiler-

---

[237] Farhad Daftary, s. 165-166.

[238] George S. Colin, "Sicilmase", *İA.*, X, s. 587.

[239] İbnü'l Esir, VII, s. 285-286; Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, s. 760; Martin Mario Moreno, *el-Muslimun fi Skılliye*, Beyrut 1968, s. 10-20; C.E. Bosworth, s. 29-31; G. Demombynes "Ağlebiler", *İA.*, I, s. 149-151; G. Marçais," Aghlabids", *El*, I, s. 102.

[240] Farhad Daftary, s. 167.

den yardım temin edilmeyince bu sonu hazırlamada etkili olmuştu[241]. Son Ağlebi hükümdarı III. Ziyadetullah 296/909'da Mısır'a sürüldü. İfrikiyye'deki konumunu sağlamlaştıran ve kardeşi Ebu'l Abbas'a yardımcı olarak orada bırakan Ebu Abdullah, iktidarın dizginlerini, o ana kadar yüzünü görmediği liderine teslim etmek üzere Sicilmase'ye yürüdü. Sicilmase'deki Ubeydullah'ı özgürlüğe kavuşturdu[242]. Ebu Abdullah, Sicilmase'ye giderken yolda bir başka yerel hanedan ile de mücadele etti. 777'den bu yana Batı Cezayir'deki Tahert merkez olmak üzere bir beylik kuran Rüstemîler Sünni Arap liderlerinin hakimiyetine bir reaksiyon olarak, radikal ve eşitlik prensiplerine uygun bir yapılanma içinde yer aldılar. Mağrip'deki diğer mahalli hanedanlar için olduğu kadar Hariciliğin ibadi koluna mensup olan Rüstemîler için de Ebu Abdullah'ın faaliyetleri olumsuz etkileri olmuştu. Nihayet 296/909'da Tahert, Ebu Abdullah ve Kutame Berberileri, Rüstemiler'e öldürücü darbeyi indirdi. Birçok Rüstemî katliama uğradı, geri kalanlar da güneye doğru Vargla vahasına kaçtılar[243].

Rebiyülahir 297/Ocak 910'da taraftarların başında muzaffer olarak Rebaye'ya giren Ubeydullah İfrikiyye'nin önde gelenlerinin tümünün biatiyle halife ilan edildi. El-Mehdi unvanını alarak ilk Fatımî halifesi oldu. Kurduğu devlete veya alternatif halifeliğe Peygamber'in kızı Fatıma'nın soyundan geldiklerini iddiasına izafeten Fatımîler adı verildi[244]. İsma'ilîleri bu noktaya taşıyan daî Ebu Abdullah'tan Abbasiler'in Ebu Müslim Horasani'den kurtulmak istemelerine beraber şekilde İmam Mehdi'de kendisine İfrikiyye'nin yolunu açan Abdullah eş-Şiî'den kurtulmak istemiştir[245]. Ubeydullah'ın yalnız başına yönetime hakim olmasıyla İsma'ilî hareket Ubeydullah'ın son dönemde ortaya attığı İmamlık ve Mehdilik ile ilgili değerlendirmesi ve ona karşı çıkıp itiraz eden Hamdan Karmat ve Abdan, Zikreveyh ve oğullarının isyanı ve sonunda Ubeydullah'ın kaçışı neticesinde Kuzey Afrika'da 20 yıl geçmeden devlet kurmayı başarmıştı. Böyle kısa bir sürede, Maliki Sünniliğin kalesi olan İfrikiyye'de (bugünkü Tunus) Fatımî halifeliğini kurdu. Böylece Şiîleri iki buçuk yüzyıllık özlemleri, sonunda Afrika'nın bu bölgesinde yönetime geçtiler. Özellikle de İsma'ilîler İslam dünyasının önemli bir bölümünde etkili oldular. Bu İsma'ilî-Karmatî grupları Irak, Suriye-Mezopotamya'da yapamadıklarını Bahreyn ve Afrika'da gerçekleştirmişlerdir.

---

[241] C. E. Bosworth, s. 31.

[242] Farhad Daftary, s. 167.

[243] C.E. Bosworth, s. 27-28.

[244] E. Graefe" Fatimiler", *İA.*, IV, s. 521-526; Eymen Fuad Seyyid, "Fatimiler", *DİA.*, 12, s. 229-237.

[245] Eymen Fuad Seyyid, s. 229.

Bu olayla İsma'ilî-Karmatî tarihinin ilk dönem olarak adlandırılan gizlilik dönemi, (devr-i setr) sona ermiş, İsma'ilî imamının açıkça toplumunun başında olduğunu açık dönem, (devr-i zuhur/devr el-keşf) başlamış oldu.

H. Nasır-ı Hüsrev ve Bedahşan Karmatî ve İsma'ilîleri

Mustansır döneminin bir başka önemli İranlı daîsi Nasır-ı Hüsrev idi. Ortaçağ İslam dünyasının önemli bir ilim adamı ve seyyahı olan Nasır-ı Hüsrev aynı zamanda İran topraklarındaki felsefik İsmailizmin önemli bir temsilcisidir. Nasır-ı Hüsrev 394/1004'te Belh yakınlarında doğdu. Gençliğinde Gazneliler ve onların halefleri olan Selçukluların hakimiyetindeki Merv'de idari görevlerde bulundu. Kırk iki yaşında olmasına rağmen Nasır, İsma'ilîlerin içinde yer aldığı bir ayaklanmaya şahit oldu. Bu ayaklanmadan kısa bir süre sonra 437/1045'te görevinden ayrılarak zahiri sebebi Mekke'ye hac yapmak olan uzun bir yolculuğa başladı. Bu yedi yıllık seyahati *Sefername* adlı eserinde özetledi. Nasır-ı Hüsrev 439/1047'de Fatımî merkezine ulaşmıştı. Aynı yıl daî Muayyed de oraya ulaşmıştı. Nasir, daî olarak yoğun bir şekilde eğitim aldığı Kahire'de üç yıl kaldı. Bu dönemde el-Mustansır'ı gördü ve aynı zamanda Fatımî-İsma'ilî propagandasının merkezinde danışmanlık görevinde bulunan ve kendisine birkaç şiirini ithaf ettiği Muayyed ile de iyi ilişkiler kurdu. 444/1052'de Nasır-ı Hüsrev, Belh'e döndü ve bir Fatımî daîsi olarak yada kendi söylemiyle Horasan hucca'sı yada baş daîsi olarak göreve başladı. O, Belh'te gizli karargahını kurdu ve buradan İsma'ilî propagandasını Kuzey İran'daki Taberistan (Mazandaran)'a olduğu kadar Nişabur'a ve Horasan'ın diğer şehirlerine yaydı. Bununla birlikte 452/1060 yılında Sünni ülema tarafından Nasır bir mülhidlikle suçlandı ve evi yakıldı. Nasır bunun üzerine Bedahşan bölgesindeki Yumgan vadisine kaçtı. Orada Bedahşan'ın özerk bir İsma'ilî emiri olan arkadaşı Ebu'l Mahalli Ali b. Esad ile sığınacak bir yer bulmaya çalıştı. Hakkında pek bilgi bulunmayan Yumgan dönemi, Nasır'ın hayatında 465/1072'den sonrasındaki ölümüne kadar sürdü.

İran topraklarında ve diğer bölgelerdeki Fatımî-İsma'ilî daîleri gibi Nasır-ı Hüsrev de Kahire'deki propaganda merkezi ilişkilerini sürdürdü. Uzakta bulunan Yumgan'da bile Nasır ilk dönem İsma'ilî edebiyatıyla ilgilendi. Özellikle yazılarında onun fikirlerini açıkladığı el-Sicistanî'den etkilendi. Bu sürgün dönemi boyunca, eğer daha erken değilse, Nasır İsma'ilî öğretiyi Bedahşan'da[246] yayılmasını sağladı.

---

[246] Badahşan, Afganistan ve Tacikistan arasındaki Oxus yada Amu Derya ile bölünen bölgedir.

Bedahşan İsma'ilîleri ve onların Hindikuş bölgesindeki organizasyonun da[247] kurucusu sıfatıyla Nasır-ı Hüsrev sorumlu idi. Aynı zamanda Nasir, 453/1067'de yazdığı *Zubdatu'l Musafirin*'i de içine alan şiir ve birçok felsefik-teolojik çalışmayı kapsayan, *Cami el-Hikmateyn*'i Bedahşan'daki İsma'ilî koruyucusunun isteği üzerine 462/1070'te tamamladı[248].

Yine bu dönemde bölgede etkin olan bir başka İsma'ilî daîsi Abdulmalik b. Attaş'tır. O, 460/1070'lerin başlarına kadar Selçuklu hakimiyetindeki topraklarda İran İsma'ilîlerin tek baş daîsi idi. Abdulmelik b. Attaş Selçukluların ana merkezi İsfehan'da gizli bir karargaha sahipti. Bilgili bir daî olan İbn Attaş İsma'ilî propagandayı Kirman'dan Azerbaycan'a İran'da Selçuklu bölgelerinde bulunan çeşitli İsma'ilî guruplarını merkezi bir şekilde organize eden ilk daî olarak görünüyor. O bu dönemde Irak'taki propagandanın da sorumlusu olabilir. Fakat onun merkezi idaresi Kuzey Horasan, Bedahşan ve Orta Asya'daki komşu bölgelerdeki faaliyetlerle sınırlı olma ihtimali vardır. Emirlerini Kahire'den alan İbn Attaş, aynı zamanda halefi olan ve gelecekteki bağımsız Nizari İsma'ilî propagandanın ve Alamut merkezli devletin kurucusu Hassan Sabbah'ın kariyerini başlatmaktan sorumlu olan kişi olarak tarihçilerce kabul edilmektedir[249].

Bu bölgedeki İsma'ilî-Karmatîlerden günümüze ulaşmış yapılar mevcuttur. Özelikle dağlık bir bölge olan Pamirler'de (Gorno-Bedahşan Otonom Cumhuriyeti) bölgedeki İsma'ilî halk tarafından saygı gösterilen birçok kutsal yer bulunmaktadır. Bu yerler İsma'ilî Nasır-ı Hüsrev'in hatırasına bağlıdır. İlki Garm Çesme (Sıcak Sular) adlı kutsal pınarlar. İkincisi Çeşman-ı Nasır (Nasır'ın çeşmeleri) dır. Her ikisi de çok sayıda ziyaretçi gelmektedir. Birincisi, kaplıca (turaf); ikincisi de son dönemlerde sinema-tiyatro, kulüp ve mahalli entellijansın üyelerinin önemli bir eğitim faaliyeti yürüttükleri bir kültür parkına dönüştürülmüştür[250].

---

[247] Hindikuş, Hunza ve Pakistan'ın kuzey bölgelerini kapsayan bölgeler.

[248] Adı geçen bölgedek İsma'ilî faaliyetler için bkz. Hafızullah Emadı, "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan-Political Iplications for Afganistan", *Middle Eastern Studies*; Jul 1, 34, 3, Academic Research Library, 1998, s. 103-120.

[249] Alamut dönemi (488-654/1090-1256) İsma'ilîlerinin tarihi, Hasan Sabah tarafından Alamut dağı kalesindeki merkezi karargahının kurulmasıyla etkinlik kazanmıştır. Alamut İsma'ilîliği Selçuklu sultanlığının ortasında kurulmuş ve 654/1256'daki Moğollar tarafından ortadan kaldırılmasına kadar 166 yıl yaşadı. Bkz. Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, Mouton-Co Pres, Netherlands 1955, s. 37-50, 84-97; Abdulkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi*, (498-511/1105-1118) Ankara 1980, s. 75-86.

[250] Alexandre Bennigsen Chantal Lemercier Quelgu ejay, *Sufi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*, "Le Soufi et le Commissaire", "Les Confreries musulmanes en URSS", terc. Osman Türer, Ankara 1988, s. 283-284.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İlim tahsiline yeni başlayan öğrencilere bir meseleyi anlatırken kısa ve özlü ifadeler kullanmak; konuyu nükte ve darb-ı mesellerle öğrencinin anlayacağı şekilde kolaylaştırmak gerekir

İhvanu's Safa Risaleleri III

KARMATİ HAREKETİNİN MERKEZ VE TAŞRA TEŞKİLATI

A. Merkez Teşkilatı

İsma'ilî doktrinin en göze çarpan unsuru kapsamlı olmasıdır. Bunun nedeni İsma'ilîler'in genel anlamda İslam toplumunun genelde paylaştığı teokratik fikirlere tepkisidir. İslam tarihi, bu teolojik amacı toplumsal somutluğa kavuşturma amacının farklı gruplar tarafından sürdürüldüğü bir tarih olmuştur. Ehl–i Sünnet anlayışı hem politik ve sosyal hem de ilahî rehberli bir idare oluşturmak amaçlı bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Hâlbuki Şia anlayışı başlangıçtan itibaren, Hz Ali'nin soyundan gelen İmam rehberli bir teokratik anlayışa sahip olmuş ve dinsel düzenin yeryüzünde bu şekilde kurulacağı farz edilir. Şia, dinsel amaçlı düzenin sadece bu anlayış çerçevesindeki imamlar tarafından tesis edilebileceğine inanıyorlardı. Bu inancı "*ilm*" kavramıyla ilişkilendirmişlerdir. Şia anlayışında bir dizi anlamı olan "*ilm*" terimi, belirsiz biçimde "bilgi" anlamında kullanılmaktadır. Şiî doktrininde imamlara sadece toplumsal düzenlemeyi yapmak için gerekli bilgelikle donanımlı insanlar olarak bakılmakla kalınmaz ayrıca onların İslamî mesajın daha derin olarak anlaşılabilmesi için gerekli olan rehberler olduğuna inanılırdı. Temel olarak imamların "ilm"inin dinsel yapısı düşünce yansımalıdır. Bu düşünce yapısı, normal insanın yanılabilir zekâsından kaynaklanmaz. Bu yapı daha ziyade Allah tarafından imama bahşedilir ve bir imamdan diğerine aktarılır. Bu durumda imamların ilm mekanizmaları, şeriat sistemindeki ulemaların tarihsel çalışma ve mantıksal sonuç çıkarmayla elde ettikleri bilgiden farklıdır. Bu nedenle

imam, Şia sisteminin merkezinde yer alır ve ona itaat İslamî mesajı elde etmenin en önemli unsuru olarak görülür. Bu ilke İsma'ilîzm'deki merkezi unsurdur.

İmam'a itaat ve onun istekleri doğrultusunda bir hayat sürme ilkesi, insanların, varlığın gizemlerini bilgisel ya da akılsal yetenekle bulma denemelerine izin vermedi. Başlangıçtan beri, bir çeşit rasyonalizmin, İsma'ilîzm'in önemli bir öğesi olduğunu söyleyebiliriz. Ancak buradaki rasyonalizm teriminden zamansal anlamlı bir rasyonalizm anlamalıyız. Bu dönemde mevcut olan rasyonalizm anlayışının en önemli parçası Antik Yunan filozoflarından miras kalan anlayıştır. Bu anlayış Müslümanların Arap fetihlerini izleyen dönemden sonra mevcut olmuştur. Müslüman toplumun içindeki daha entellektüel kişiler Yunan rasyonalizminden etkilenmiş ve uyarıcı bir unsur olarak etkide bulunmuştur. Bu insanlar, bu rasyonalizm düşüncesini İslamî vahyin ilkeleriyle uyumlandırma denemelerine girişmişlerdir. İsma'ilî olmayan birçok düşünürün yapmış olduğu gibi, İsma'ilî düşünürleri de benzer isteklerde bulunmuş, rasyonalizmi kendi amaçları için spekülatif bir araç olarak kullanmayı denemişlerdir. Ancak İsma'ilî düşünürlerin, İsma'ilî olmayan düşünürlere göre rasyonalizmin kullanım sahasına dair daha kuralcı bir yaklaşım içinde oldukları bilinir. İsma'ilî anlayışında, en üstün yetki merkezi imamdadır. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi onun ilminin Allah tarafından doğrudan ona bahşedildiğine inanılıyordu. Bu nedenle dinsel alanda her zaman öncelik İmam'a verilmiştir. Böylece Fatımîler döneminden hemen önce İsma'ilî düşünürleri rasyonelliğe büyük ilgi duyarken, bu ilgiyi İmam'ın ilminden kaynaklanan yetkisel öncelik prensibiyle de dengelemeye çalışıyorlardı. Yunan rasyonalizmine karşı olan genel ihtiyatlı yaklaşıma örnek olarak bağımsız düşünür Muhammad b. Zekeriyya el- Razi ve İsma'ilî düşünür Ebu Hatim el-Razi arasındaki münazarayı gösterebiliriz[1].

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız İmam kavramı Şia toplumu için Mehdi kavramından ayırmak mümkün değildir. Fakat bu iki kavramın teorik ve pratikteki işlevleri birbirinden apayrı anlamları içermektedir.

a. Manevi Lider Olarak Mehdi

Mehdi kelimesi düşünce tarihinde önemli yer tutması gereken bir kavramdır. Dinî bir kavram olarak ön plana çıkmasına rağmen aslında arka planında, genelde toplumların huzursuzlukları, gerginlikleri, iktisadî memnuniyetsizliği, sosyal tabakalaşmadaki uçurum, milliyetçilik kaygıları bazen de menfaat çatışmaları gibi

[1] **Aziz Esmail-Azim Nanji, "The Isma'ilis in History", *Isma'ilis Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977, s. 237-240.**

kaygılar yer almaktadır. Bütün toplumların sahip oldukları inançlarda "beklenen bir kurtarıcı" düşüncesi olmakla birlikte bu inançlar arasında mehdi kavramının[2] işlevi coğrafya, siyasi, idari ve sosyal huzursuzluklar, tarihi sürecin etkisiyle beklenen kurtarıcı tasavvuru değişik şekil ve içeriklerin de ilavesiyle ihtilal içerikli hareketlerin öğretilerinin temelini oluşturmuştur.

Toplumların idarî mekanizmaya karşı olan memnuniyetsizliklerini zulümle dolmuş dünyaya adaletle dolduracak bir kurtarıcı olarak "Mehdi"yi beklemeye[3] başlamalarına neden olmuştur. Kelimenin kökenine baktığımızda; Mehdi kelimesi Arapça hada[4], "hdy" kökünden ism-i mef'ul olup hidayete ermiş, hidayet bulmuş kişi anlamını taşır. El-Mehdi ise "Allah tarafından kendisine yol gösterilen" hususi bir tarzda Allah'ın hidayetine nail olan manasındadır[5]. İslam dünyasında, kavramın algılanış tarzına geçmeden önce kavram ile ilgili İslam literatüründeki verilere bakmakta yarar vardır. Kelimenin bu kullanım tarzı Kuram Kerimde yoktur. Yalnız aynı kökten Allah'ın Esma-i Hüsna'sından olan el-Hadî kelimesi Kuran-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir. Bu kullanım tarzı hidayete ermiş mürşid, rehber, delil, anlamına gelmekte olup, hidayet yolunu gösteren[6] anlamlarını içermektedir. Mehdi kavramı ise hidayete eren, doğru yolu tutan[7] anlamına geldiği gibi "kurtaran", "hidayete erdiren" anlamında da kullanılmaktadır[8].

Kuran-ı Kerim'in doğrudan doğruya temas etmediği fakat İslam kültüründe oldukça renkli bir şekilde yaşatılan ve beklenilen bir kurtarıcı fikri özellikle kendisine Allah tarafından yol gösterilen anlamıyla[9] ön plana çıkmıştır. Şiî

---

[2] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi inancı ve Tasavvurları*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Erzurum 1976; Abdurrahman Küçük, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi*, Ötüken yay. İstanbul trz., s. 91-125; Avni İlhan, *Mehdilik*, İstanbul 1993, s. 45-55; Ekrem Sarıkçıoğlu, *"Mecusi Dininde Mehdi İnancı" A.Üİ.F.D.*, S. 7, İstanbul 1986, s. 1-7; Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 127-129

[3] E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam mezhepleri*, s. 266; Muammer Gül, *İslam Aleminde Mehdilik Düşüncesinin Doğuşu*, Fırat Ün. Sosyal Bilimler Enst., (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ 1992, s. 32-34.

[4] Ekrem Sarıkçıoğlu, "Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurlar", *AÜİFD.*, 1976, s. 15.

[5] İbn Mansur, *Lisanu'l-Arap*, Beyrut 1376, C. 15, s. 354; D.B. MacDonalt, "Mehdi", *İA.*, VII, s. 474.

[6] Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, s. 1504; Abdullah Yeğin, *İslami, İlmi, Felsefi, Yeni Lugat*, İstanbul 1975, s. 183.

[7] Ferit Devellioğlu, *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe sözlük*, Ankara 1993, s. 719.

[8] Yaşar Kutluay, *İslam ve Yahudi Mezhepleri* s. 133; Abdurrahman Küçük, s. 116.

[9] İbn Mansur, 15/354 ; D.B. Macdonald, s. 474.

fırkalarındaki Mehdi kavramı temelde bu mana üzerinde şekillenmiştir. Şiî fırkalarının bu manayı kullanmalarında önce gündelik dildeki kullanımıyla doğru yolu takip eden ve kendilerine yol gösterilen halifeler Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali hakkında da, bu kavram kullanılmıştır[10]. Müşriklere doğru yolu gösterdiği, müminler Allah'a kulluk etmeye yönelttiği için, Hz. Peygamber hakkında da kullanıldığı bilinmektedir[11]. Yalnız Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemindeki kullanım tarzı, yol gösterme anlamı çerçevesinde anlamak gerekir. Kavramı İbnü's-Sad rivayetinde Musa İbnü Talha ile bağlantılı olarak, Mehdi olarak adlandırılmıştır[12]. 680'de Hz. Hüseyin'in akrabaları ve hizmetlilerinden oluşan küçük bir grupla Irak'a hareketi ve Kerbela'da şehit edilmesinden sonra "el-Mehdi İbnu'l-Mehdi" şeklinde[13] adlandırıldı. Bu şahadet Şiî fırkalarının Mehdi anlayışının oluşabilmesi için yeni kapılar açtı. Nihayet bu kavram Emevî halifelerinden Ömer İbn Abdulaziz hakkında da müceddidliğinin bir işaret olarak da kullanılmıştır[14].

Tevvabun hareketi,[15] ile halk, psikolojik birtakım unsurların sonucu olarak harekete geçmişlerdi. Ahmet Cevdet Paşa, bu durumu, "Sevdazede-i teessür ve teessüf"[16] olmuşlardı, ifadesiyle açıklamaya çalışmıştır. Halk, Hz. Hüseyin'in ölümünden beri işlemiş olduklarına inandıkları büyük günahı düşünerek, bile bile ölümün kucağına kendilerini atmışlardı. Muhtar es-Sakafi halkın bu psikolojisini

---

[10] İbn Kesir, *Kitabu'n-Nihaye*, I, s. 24 ; E.Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 268.

[11] I. Friedlaender, "Heterodoxies of the Shiites", *Journal of The American Oriental Society*, 1905, vol. 28, s. 36; Macdonald s. 475 ; E.Ruhi Fığlalı, s. 268.

[12] İbnü's-Sad, *Tabakat*, 1748, s. 1082; İbn Hacer, *el-İsabe*, III, Calcutta 1853, s. 990'dan aktaran Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmet s. Hatipoğlu, Ankara 1986, s. 73/zeyl bölümü, s. 90-91.

[13] Taberi, II, s. 546.

[14] Gerlof Van Vloter, s. 73/ Zeyl bölümü, s. 90-91.

[15] Tevvabun Hareketi; Kufe'de 64-67/683-686 yıllarında Emevî yönetimi aleyhine bir dizi isyan hareketleri ortaya çıktı. Bunlardan biri liderliğini Süleyman b. Surat'ın yürüttüğü "Tevvabun" hareketidir. Hareketin ortaya çıkış nedeni vaktiyle Hz. Hüseyin'i davet ettikleri halde Kufeliler olarak onu Emeviler önünde yalnız bırakmışlar ve ölümüne seyirci kalmışlardı. Geçmişteki bu hatalarından pişman olan yaklaşık beş bin kişi Kerbelâ'ya doğru geldiler. Burada 24 saat yas tuttuktan sonra eyleme geçtiler. Ubeydullah b. Ziyad, Husayn b. Numayr komutasında 12 bin kişilik seçkin bir kuvvet yollaması ardından on bin kişilik bir takviyelik bir orduyla Tevvabûn ordusunun hemen hemen tamamı kılıçtan geçirildi. Bkz. İbnü'l Esir, *el Kamil*, IV, s. 168-275; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Ankara 1993, s. 62.

[16] Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya*, I, s. 667.

kendi çıkarına kullanarak Muhammed b. el-Hanefiyye lehine Mehdilik iddiasını açık olarak ilk kez bir şahıs için kullanan kişidir. [17] Bu dönemde Mehdi kavramında içeriği Muhammed el-Hanefiyye'nin ölümüyle "el-Mehdiyyu'l-Muntazar" (beklenen Mehdi) haline dönüşmüştür[18]. Bu şekliyle Mehdi ile Mehdilik fikrine ric'at inanışı da girmiş oldu[19]. Ricat inanışı Şiî fırkalarınca kabul edilmiş. Daha sonraları İmamet ile bağlantılı olarak Mehdi konusu İmam Azam Ebu Hanife, el-Eş'ari ve el-Maturidi gibi ilk Sünni kelamcıları tarafından işlenmeye başlanılmıştır[20].

Dört Halife devri sonunda Müslüman toplumları her birinin tarihi ve psikolojik etkiler sonunda, mehdi kavramı başlangıçtaki "doğru yola sokulmuş", manasındaki şeref unvanı, sonradan gitgide Ehli Beyt'ten çıkarak, "yeryüzü, cevr ve zulümle nasıl dolmuşsa, öylece adaletle dolduracak" olan kurtarıcının sıfatı olmuştu[21]. Emevi uygulamaları ve Abbasi hanedanının hilafeti ele geçirmesiyle Yakın ve Ortadoğu'nun sürekli bir şekilde iktisadî gelişmesi, imparatorluğunun sosyal bünyesinde kurulu düzene karşı memnuniyetsizlik hareketi ve açık isyanlar haline gelen bir seri huzursuzluklara ve gerginliklere yol açtı. Bu hareketlerin kökeni ekonomik sosyal ve bazen de milliyetçilik dürtüsü olmasına rağmen hemen hepsi dini hareket olarak ortaya çıkıyorlardı. Memnuniyetsizlik psikolojik yoğunlaşma veya menfaat çatışması, İslam toplumlarında vasıtası mezhep, aracısı daî ve lideri Mehdi veyahut onun temsilcisi olan bir grup tarafından idare edilmekte idi[22]. Halife Me'mun (813-833) gibi yöneticilerin memnuniyetsiz kitleleri tatmin etmek amacıyla Ali el Rıza'yı halefi olarak tayin etmek istemesi Abbas'ın torunlarıyla Hz. Ali'nin torunlarının ilke olarak yönetim açısından aynı hakka sahip olmalarını göstermesi açısından önemlidir. Şia içinde moral değerleri idarenin zaafiyetini eşitsizlik Mehdilik kavramıyla vurgulamaya çalışan Zeydîlik ve İsma'ilîyye fırkaları bu açılardan farklılık arz etmektedir. Zeydîlik Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali (80/699-122-740)'ye uyan gruba verilen addır. Mehdilik, bu gurup için İmametin şartı olmuştur. Zeydîler, İmamiyye'nin aksine zulmün kaldırılması ve adaletin yerleştirilmesi için kılıçla davette bulunan kişi olarak açıklamaya çalışmışlardır. Burada dikkati çeken husus Zeydiler İmamiyye'nin adaleti tesis edecek imamın

---

[17] El-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Firak* çev.E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979, s. 39; Ekrem Sarıkçıoğlu, s. 19; Macdonald, s. 478; W. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 67.

[18] Şehristani, *el-Milel ve'l-Nihal*, I, s. 147; Bağdadi, s. 39; Macdonalt, s. 475; E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî.*, s. 267.

[19] M. Ebu Zehra, s. 49; E. Ruhi Fığlalı, s. 270-271; Yaşar Kutluay, s. 216.

[20] Avni İlhan, s. 109, 110.

[21] Gerlof Van Vlaten, s. 73.

[22] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 183.

Mehdi sıfatıyla kıyametten önce halk ayaklamasını organize edecek kişi olarak kabul etmişlerdir[23]. İmamiyye'nin altıncı İmamı Cafer es-Sadık'ın 148/765'de ölümünden sonra ortaya çıkan ve yedinci imam olarak Cafer es-Sadık'm büyük oğlunu[24] kabul eden İsma'ilîler ise İmamiye veya Zeydiyye'nin anladığı şekilde zulmü kılıçla ortadan kaldırması ve adaletin yayılması anlayışını kastetmekte; kılıçla ikame yerine, Batını bir anlayışla dinin ıslah ve yenilenmesi fikrini benimsemektedir. İmamî kaynaklarda Karmatîler'in öncüleri olarak gösterilen Mubarekiyye'nin ana kütlesini temsil eden grup ise, Muhammed b. İsmail'in ölümünü kabul etmemişti. Onlar için Muhammed b. İsmail, Mehdi ya da Ka'im olarak yeniden ortaya çıkmasını bekledikleri yedinci ve son İmamdı[25].

Yalnız Karmatîler, bu anlayışı gerçekleştirebilmek için mücadeleyi de ön plana çıkarmışlardı. Bu faaliyetlerinden ötürü, İsma'ilîlerle bağlantılı fikir akımları diğer heteredoks gruplar gibi farkına varıldıklarında merkezi otorite tarafından takip edilmişlerdir. Bu takibattan kurtulabilmek için faaliyetlerini merkezden uzak bölgelere kaydırmışlar, gizliliği de doktrinlerinin temeli haline getirmişlerdir. Daî konfederasyonu haline dönüştürülen oluşum doğunun eski dinleri ve Yeni Eflatuncu felsefeden etkilenmiş ve İslam düşüncesiyle ilgisi olmayan zaman zaman bu düşünce tarafından zararlı görülen fikirleri de bünyelerine katmışlardı. Bu düşünce tarzı genelde, Batını olarak isimlendirilmiştir. Bu grupların zararlı, menfi ve müfsit inanışları İslam dünyasındaki yayılış tarihi iki devreye ayrılmaktadır. Birinci devresi devr-i setr denen gizlilik devresi yaklaşık bir buçuk asır sürmüştür. Selemiye'den Mehdilik iddiasıyla ayrılan Ubeydullah el-Mehdi'nin ayrılmasıyla başlayıp Fatımî devletinin 909 yılında kurulmasıyla sonuçlanan, İkinci dönem Devr-i Zuhur (Devr-i Keşf) denen açık devre başlamıştır. Birinci devresi olan gizlilik devresinde, Daîler aracılığıyla Karmatî-İsma'ilî öğretisi, Irak, Suriye, Kuzey Afrika ve Bahreyn'e kadar olan bölgelerde yayılmıştı. Bu dönemde Mehdilik inanışıyla ilgili düşünceler, özellikle *"zulüm ve istibdatla dolu dünyayı adalet ve doğulukla dolduracak bir mehdinin geleceği"* fikri, adı geçen bölgelerdeki huzursuz gruplar üzerinde etkili olmuştur. Karmatî daîlerince yapılan propagandaya tabi tutulan gruplar, idareden memnun olmayan gruplar, işçi sınıfından bazı zümreler özellikle Kufe Sevad'ında bataklıkları kurutmak amacıyla çalıştırılan işçi gruplar ve

---

[23] R. B. Serjeant, "The Zeydîs", *Religion in the Middle East*, II, ed. A. J. Arberry, Cambridge 1969, s. 285-301; E. Ruhi Fığlalı, Çağımızda., s. 279; İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Uluslararası Tarihte Şiîlik Sempozyumu*, s. 859-589.

[24] Mustafa Galip, *Tarihi'd-Da'veti'l-İsma'ilîyye*, Beyrut 1965, s. 137-144.

[25] W. Madelung, "Kaim el-Muhammed", *EI²*, IV, s. 456-457.

köleler idi. Sosyal statülerinden rahatsız olan grupların yanında zaman zaman menfaatleri icabı bu gruplara katılanlar da olmuştur. Bahreyn Karmatîleri içinde Zemani gibi kişiler, bunun güzel bir örneğidir. Karmatîler başlangıçta Irak'ta, Hamdan Karmat başkanlığında, Suriye-Mezopotamya'da Zikreveyh ve oğulları,[26] Yemen'de İbn Hevşeb ve Ali bin Fazıl,[27] Mağrib'de Ebu Abdullah eş-Şiî,[28] Bahreyn'de Ebu Said el-Cannabî' gibi daîler yukarıda bahsedilen bölgelerdeki sosyal gruplardan yararlanarak propaganda faaliyetlerini sürdürdüler[29]. Gayr-ı memnun gruplar, sosyal statülerinin iyileşmesi *"zulüm ve istibdatla dolu dünyayı ve adalet, doğruluk ve eşitlikle dolduracak"* Mehdinin geleceği düşüncesi çerçevesinde teşkilatlandırdılar. Öyle ki Bahreyn Karmatîleri, bu daî konfederasyonu mahiyetindeki teşkilatları bir adım daha ileri götürerek devletleşme imkanı bulmuştur[30].

İsma'ilî düşüncenin ikinci devresi olan ortaya çıkma, açığa çıkma döneminde 899 yılında "Gizli İmam" olarak Ubeydullah, İmam ve Mehdi düşüncesinde yeni bir takım çıkarımlar da bulununca Hamdan Karmat, Abdan, Zikreveyh ve taraftarlarınca bu reform benimsenmemiş ve karşı mücadeleye başlanılmıştır. Bu dönemde Suriye ve Mezopotamya'da faaliyet gösteren daî Zikreveyh ve oğulları hem Irak bölgesindeki Karmatîlere hem de Selemiye'deki Ubeydullah'a karşı faaliyette bulunmaya başladı. Son gelişmelerden Ubeydullah'da kaygılanmaya başlamış bu amaçla Selemiye'de kalmanın sakıncalı görerek bölgeden uzaklaşmak için hareket geçti. Ubeydullah, daî Abdullah eş-Şiî'nin faaliyet gösterdiği Afrika sığınılacak güvenilir bir bölge olarak görmekte idi. Bu nedenle Afrikiyye'ye doğru yola çıktı. Bu yolculuk Fatımî devletinin kuruluşunun da ilk adımı oldu. Kuzey Afrika'daki daî Ebu Abdullah el-Şiî'nin faaliyetlerinin başarıya ulaşmasıyla Ubeydullah "el-Mehdi" unvanıyla halife oldu. Bu şekilde İsma'ilîler Fatımî devleti adıyla anılacak bir devlet kumuş oldular. Fatımî halifeleri devletleşme sürecinde bir takım aşırı düşünceleri daha geniş kitleleri kucaklamak amacıyla yumuşatma veya terk etme yoluna gitmişlerdir. Bu yeni açılım iktidarda olan İsma'ilîlerle (Fatmîler) diğer İsma'ilî gruplar arasında da doktrinsel açıdan farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Nitekim Fatımî devleti 597/1171 yılında Selahaddin Eyyubi'nin ortadan kaldırmasından sonra, İsma'ilîler'deki Mehdi düşüncesinde kısmen bir değişiklik

---

[26] Taberi, s. 2246-2260; Sabit Sinan, s. 25-30; İbnü'l Esir, VII, s. 443-456.

[27] Bahaeddin el-Cenadi, s. 165-167; İbn Haldun, *el-İber*, IV, s. 36.

[28] Philip K. Hitti, s. 126-127; İbn Haldun, *el-İber*, IV, s. 36; Hasan İbrahim Hasan, ¾, s. 110.

[29] Taberi, III, s. 2218-2226; Sabit b. Sinan, s. 16-17; Mesudi, *el-Tenbih*, s. 370-376; İbn Adim, *Buğyetu'l Taleb fi Tarihü'l Halep*, s. 275.

[30] Taberi, III, s. 2188

olmuştur. Bu dönemde "Mehdi" düşüncesi "Gaib İmam" anlayışına dönülmüştür. Bundan İsma'ilîlerin temelde İmamın kutsiyetine olan aşırı inançla, ihtilalci fikirlerden uzaklaşma eğilimine girmişlerdir.

Böylece "Gaib İmam"'ın bütün yetkilerine sahip olan ve şu anda başta bulunan "hüccet", kılıçla zulmü kaldırıp adaleti getirecek bir "mehdi" değil, dini ıslah eden ve yenileyen manevi bir önder olarak düşünülmeye başlanmıştır[31].

b. İmamet ve İmam

İmamet düşüncesi ile Mehdilik kavramını birbirinden ayrı ele almak mümkün değildir. Bu iki kavramda otorite, lider ve yönetimi ifade etmesi açısından önemlidir. Bu kavramların algılanmasında İlk dönem tarihinin öncesi ve sonrasındaki siyasi ve sosyal yapılanmanın önemli bir yeri vardır. İslam dini, Mekke gibi medeni bir ortamda doğdu. Bedeviliğe karşı kabileleri yönetenlere karşı koymaya çalıştı. Gelenek ve kabile düşüncesinin yerini tutması için devlet ve kanun düşüncesi İslam dini aracılığıyla yerleştirilmeye çalışıldı. Kabile dışındaki otorite bedevilere yabancı bir düşünceydi[32]. İslam, otoritenin yalnız Allah'a ait olduğunu otoritenin ancak onun adıyla varolabileceğini belirterek yönetimin adaleti gerçekleştirme ve ümmeti korumayı hedeflemesi gerektiğini açıkladı. Yönetim şekli ve uygulama biçimi ümmete terk edilen şeydi. Böylece peygamber "Allah adına devlet" düşüncesini yerleştirdi. İlahi yasaların her şeyin üzerinde olduğunu ilan etti. İslam dini belli bir toprak parçası üzerinde yükselen politik bir kurum olarak değil temelde sosyal bir organizasyonu yani ümmeti kabul etti. Gerek fert gerek cemaat olarak insanlar üzerinde durdu. İnsanlığa halklardan, milletlerden ve kabilelerden oluşan topluluklar olarak baktı. Buna göre insanlar dini bir davete uyduklarından ve ahide onları birbirine bağladığından ümmet sosyo-politik bir oluşum olup ümmet genişledikçe ülke de büyür anlayışı vardı. Peygamber dinî otoriteyle dünyevî otoriteyi şahsında toplamıştı. Bu nedenle dinî alanla, siyasi alanı birbirinden ayrılmamıştı. Aksine bunları birbirini gerektiren unsurlar olarak görülmüştü[33].

İslam inancı sosyal problemlere eğilmiş, toplumdaki tabakalaşmaları önleyecek kavramlar üzerinde durulmuştur. Bu kavramlardan biri de Takva'dır. Takva Müslümanlar arasındaki eşitliğin de sigortası olmuştur. Bu durum sosyal gelişmeyi tetikleyen bir unsur olmuştur. Ayrıca, toplumda zayıflar olarak adlandırılan köleler,

---

[31] Seyyid Hassan Nasr, *İdeals and Dealities of İslam*, London 1966, s. 147-192 ; E.Ruhi Fığlalı, *Çağdaş İtikadı*, s. 246-248; Sami Naib Maharem, *The Doctrine of the İsma'ilîzm*, London 1972; Avni İlhan, s. 95-103.

[32] Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, 1980, s. 5

[33] Abdülaziz Duri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, s. 75-76.

çocuklar ve kadınların karşılaştıkları haksızlık ve adaletsizliklerin düzeltilmesi bu tür sosyal kavramlarla sağlanmaya çalışılmıştır. Bu nedenlerle, Hz. Peygamber'in seslendiği kitle de karşılaştıkları siyasi, sosyal problemleri peygamber'in yaşamında O'na devretmiştir. Fakat genişleyen İslam toplumu, Peygamber dönemi ve sonrasında bu safhayı aynı ölçüde hazmedememiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan rahatsızlıklarda bunu açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber sonrasında ilk olarak ortaya çıkan sorun otorite sorunu oldu. Hz. Muhammed (sav) Kur'an'da yeni olan veya ima edilen formlara uygun yaşayan bir cemaatin oluşturulmasını öğütlemişti. Ama toplumun nasıl bir otoriteyi sahip olması gerektiğini vurgulamamıştı[34]. Bu sorun, İslam dünyasında anlaşmazlıkların ve çatışmaların da temel sebeplerinden birini oluşturdu. İslam toplumunda idari yapıyla ilgili başlıca sorunlar: Hz. Muhammed (sav)'in halefliği halifelik ya da imamlık denen idarî mekanizma bütün Müslümanlara mı, yoksa sadece sahabeye ya da sadece onun ailesine mi açık olmalıydı[35]. Halife nasıl seçilmeli? İmamın otorite olarak durumu nasıl olmalı gibi sorular ortaçağ İslam dünyasının tartıştığı hususlar olmuştur. Zaman zaman İslam öncesi birtakım unsurların da etkisiyle İslam toplumu bu soruna farklı açıklamalar getirmeye çalıştı. İmam kavramının bu sorunun çözümü için önemli çıkış noktası olmuş, fakat beraberinde yeni bir takım problemleri getirmişti.

İslam toplumundaki fırkaların çoğunun doğuşunda, bu kavrama verilen anlamlardan kaynaklanan ihtilaflarda, imametin etkisi büyüktür. İmamet, özellikle Şia'nın en belirgin vasfı olmuştur[36]. İsma'îli doktrinin doğası gereği İmamet kavramı teorikte Mehdi'nin gölgesinde kalmış pratikte ise Mehdi'den daha etkin bir kurumdur. Şia için İmamet terimi hilafet gibi din ve dünya işlerinde genel başkanlık demektir[37]. Eskatolojik bir element olarak ifade edilir. İmamet kavramı, din ve dünya işleri ile ilgili olarak herhangi bir şahsın Hz. Peygamber'e niyabetle genel başkanlığıdır. İsma'ilîyye kolu bu noktada Kur'an ve Sünnet'in açıklanmaya muhtaç olduğu, dini nasslara açık, anlaşılır ve gizli (batın) olmak üzere iki manasının bulunduğunu; İnsanların açık olanı kolaylıkla anladığını, batını ise ancak imamların anlayabileceğini, imamlar olmazsa asıl olan bu mananın unutulup gideceğini; bu bakımından imamların bulunmasının zaruret olduğunu ileri

---

[34] Albert Hourani, s. 88-89; Neş'et Çağatay, s. 67.

[35] Maverdî, *Ahkamü's Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976, s. 5-25; M. S. Hatiboğlu "Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD*, XXIII, Ankara 1978, s. 124.

[36] İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l Firaki ve'l vakaidi'l İslamiyyet*, Bağdat 1967, s. 15.

[37] Neş'et Çağatay, "Fâtımîler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri" *AÜİFD*, Ankara 1960, VII, s. 67.

sürmüşlerdir[38]. Bu anlayışın devamı olarak Natık ve Vasi kavramları kullanılmıştır. Natık ve Vasi'yi yedi imamlardan biri olarak İsma'ilî terminolojide imamlık düşüncesini ifade etmeye yarar. İmamı, "el İmamu'l Mutimm" yani tamamlayan anlamını ifade etmek için kullanılır. Bu anlamıyla İmam'ın misyonu, peygamberin işini tamamlamaktır[39]. İmam kelimesi yalnız başına sıklıkla kullanılır. Fakat Resul'den risalet, vasi'den vesayet açıkça kullanılırken İsna aşere kaynaklarında, İmamet terimi nadiren kullanılır. Fatımî dönemi İsma'ilî çalışmalarının tersine, İmam teriminin kullanılmasındaki belirsizliğin nedeni oldukça farklı fikirleri ifade İmamu'z Zahir, İmamu'l Batın veya İmamu'l-lah en-Natık veya İmamu'l-Hak et-Batın üzerinde ifade edilme örneğinde görülebilir[40].

Arapça bir kelime olan İmam genelde yönetici, lider manasındadır. Sadece kullanım olarak bir toplumun lideri için veya bir fikir veya mezhep, akımın önde gelen lideri için kullanılır. İmamın görevini ifade etmek için, İmamet kavramı kullanılır[41]. Şiîler, halifelikle imamlığı ayrı ayrı anlarlar. Onlar, İmam'ın masum ve Haşimi'lerden ve Ali b. Ebi Talib neslinden olmasını şart koşarlar ve imamın, bizzat halkın işinin görür durumda olması zorunlu değildir. Onlara göre İmamlık ve halifelik Ali b. Ebi Talib ile bunun neslinden olanlarca sürdürülmesi gerekmektedir[42]. İmamet kavramının bu idarî fonksiyonlarının yanında ona verilen farklı anlamlarda kayda değerdir. Şia kültüründe verilen anlamları iki kategoride toplayabiliriz.

1) Örnek, ideal tip, şahit, kisve, simge, yolun işareti, hüccet, kılavuz, üstün insan, İslam'ın aynî tecessümü, dinin zihinsel kavramlar şeklinde tebliğ ettiği ahlaki faziletleri ve akideler toplamını kelimelerle beyan eden kimsedir. İmam, varoluşu, yaşaması ve ölümüyle kendini gösterir. İmam gözle görülen ve hissedilen bir İslam'dır. İnsan şekline dönüşmüş bir imamdır. Bu anlamda imam daîma yaşayan imamdır. Her zaman imamdır. İster ölümden önce, ister ölümden sonra, ister hakim, ister muzaffer, ister yenik olsun yine de imamdır."

---

[38] Kadı Numan, Usûlü Mezahip'ten naklen Muhsin Abdunnâzır, *Mes'eletü'l-İmame*, 1983, s. 61.

[39] W. İwanow, "Studies İn Early Persian İsma'ilîsm" *The İsma'ilî Society Series*, A-8, Bombay 1955, s. 14.

[40] W. İwanow, s. 15.

[41] W. Mandelung, "İmamet" *ER.*, XIII, s. 244.

[42] Neş'et Çağatay, s. 67; Ziyauddin Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Şenkaya, İbrahim Sanmış, İstanbul 1990, s. 155-157.

2) Rehber, önder, kurucu, ümmetin hidayetinin sorumlusu, ekole göre halkın rehberliğini üstlenen, tekamül yolundan halkın imamlığını yapan kimsedir[43].

Ehl-i Sünnet'e göre ise İmam dini nass veya tayin ile değil icma ile sabit ve belli olur[44]. Bir adım daha ileri gidilerek, İmam'ın nass ve tayinle değil; seçim, şura, icma gibi organlarla seçilmeyi esas alması, Sünni ve Şiî toplumları arasındaki temel ayrılığın nedeni oldu. Ayrıca bu konuyla ilgili Maverdî, imamın dinî konuları ve dünyayı yönetmek üzere – nübüvvetin yerine- hilafet için konulmuş olduğunu[45]; Taftazanî ise, imametin "Allah Resulü'nün yerine hilafeti, bununda din ve dünyayla ilgili genel başkanlık, yöneticilik" biçiminde[46] tanımlamıştır.

Mutezile ise, imamet dinin esaslarındandır. Peygamber'in bu hususu bilmemiş olması caiz değildir. O şahsın ismet ve keramet sahibi olması şartıyla birlikte ancak nass ve tayin ile olur. Muhtariye Fırkası, imamın naklen ve zorunlu olduğunu söyleyenlere muhalefet olarak dünyada hiçbir imamın bulunmamasını mümkün görmüştür[47]. İmamîyye fırkası, İmamın, Hz. Peygamber'den sonra araya hiçbir kesinti girmeksizin Hz. Ali'dir[48]. Zeydîye fırkasına göre, imamet Fatımî olanların yani Ali ve çocuklarından başkaları için asla caiz değildir[49]. Şia'nın İmam değerlendirmesi, ilk imam Ali'nin yerine oğlu Hasan ve ondan sonra da diğer bir oğlu Hüseyin'dir. Hüseyin'in nesebinden gelenlerin oluşturduğu sülale daha muteber tutulmuştur. İsna Aşere Sadakat ve bağlılık (biat) yemini ettiği on iki imamın son dokuzu Hz. Hüseyin'in soyundan gelmektedir[50]. Bu tanımlar iki kutuplu İslam dünyasının bakış açısını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu tanımlardan imametin üç boyutu ortaya çıkmaktadır. Birincisi nübüvvetin hilafetidir. İkincisi, imametin görevi, dinin korunmasıdır. Üçüncüsü dünyanın

---

[43] Ali Şeriati, *Ümmet ve İmamet*, s. 153.

[44] Z. Fuzuli, *Matlau'l-i İtikad fi Marifeti'l Mabda'i Va'l Maad*, (çev. Esad Çoşan-Kemal Işık), Ankara 1962, s. 62.

[45] Maverdî, s. 25; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, İstanbul 1997, s. 304.

[46] Ziyaeddin Rayiş, s. 115-116; Abdülbaki Gölpınarlı, s. 304.

[47] Fuzuli, s. 63.

[48] İsa Doğan, s. 567; W. İvanow, "İmam", *İA.*, II, s. 981.

[49] Tusî, *Risale-i İmamet*, Tahran, 1335, s. 14; İbn Babeveyh el Kummi, *Risaletu'l İtikati'l İmamiyye*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978, s. 104; Avni İlhan, *Amidi'de İmamet Meslesi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1982, s. 52; Abdülbaki Gölpınarlı, s. 307-308; Ayetullah Kaşifu'l Gıta, *Asluş Şiati ve Usuliha* (Caferi mezhebi ve esasları, çev. A. Gölpınarlı, (Ensar yay.), 1992, s. 49-55; Musa el Mansur, *Şia ve Şiîlik Mücadelesi*, İstanbul 1995, s. 15-61.

[50] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, İstanbul 1995, s. 679.

yönetilmesidir. Dünya işlerinin yürütülmesi nübüvvetin yetki kapsamına alınmış olması imametin de aynı görev ve yetkinlikle yükümlendirmiş ve donatılmış olması anlamına gelmektedir.

Görüldüğü gibi İslam dünyasında İmamet kavramına ve onunla bağlantılı kavramlara farklı açılardan bakılmaya çalışılmıştır. Sünni İslam ile Şia arasındaki İmamet anlayışındaki farkı Şia'nın İmam'ın gücüne inanmayışı ve onun yerine otoriteyi koymuş olmasıdır. İgnaz Goldziher, Sünni İslam İcma; Şiî İslam ise otorite inancını temsil ettiğini belirtmektedir[51]. İki anlayışın referanslarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu manada İmam düşüncesi Batınilik-İsma'ilîlik ve Karmatîlikte de teşkilatın başıdır. Nübüvvet'in Mehdi inanışıyla yakın ilgisi vardır. Külli akıl ile küllî nefs ulvî alemin iki sırrını teşkil ettiği gibi Nebi ve İmam da Süfli alemin iki boyutunu temsil eder. Nebi natık (konuşan), imam ise Samit (susan)'dır. Nebi zahiri ameller; imam ise batını tevillerle lafızların gerçek manasını ortaya koyar[52]. Bu mana Allah tarafından imamlara öğretilmiştir. Bu yaklaşıma göre Şiîlere, Şia imamlarının insanlara açıklanmamış "özel" manaları bildiklerini, batını olarak konuşmakta, hükmetmekte ve davranmakta[53] olduğuna inanırlar. Kainatın bağlı bulunduğu *yedili sistem* peygamberler ve imamlar için de geçerlidir. Buna göre bir peygamberin dönemi kendisi ve daha sonra gelen altı imamla birlikte yedi devir devam eder. Bu anlayışa göre, Hz. Muhammed (sav) natıktır, Hz. Ali ile başlayan Samitler Hasan, Hüseyin, Ali Zeynelabidin, Muhammed Bakır ve Cafer es Sadık ile biter. İkinci devir, İsmail b. Cafer –bazı gruplara göre Muhammed b. İsmail b. Cafer es Sadık– ile başlar. Bunlar da natıktır[54]. İdarî yapıyı açıklayan başka bir yaklaşım da Masum olan imamlar peygamberlerin getirdiği nassları te'vil ederek onların gerçek manalarını açıklamaktadırlar. Bu da onların emir ve yasakları değiştirebilen kutsi varlık statüsüne koymaktadır[55]. "Esas" ve "Vasi"[56] lakaplarıyla da anılmıştır. "Yecdullah" ve "Vechullah" gibi unvanlar taşıyan İmamlar aslında uluhiyetin beden kalıbına girdiği şahsiyetler olarak[57] anlaşıldı. Bu anlayış tarzı, Max Weber'in otorite tipleri için de en ilginç olarak nitelediği karizmatik otorite veya karizmatik insan tipiyle örtüşmektedir. Weber "Karizma" terimini kendisinde

---

[51] Fazlur Rahman, s. 242.

[52] A. İlhan, "Batıniyye" *DİA.*, II, s. 193; Bekir Topaloğlu, s. 241; Ahmed Ateş, s. 340.

[53] Allame Seyyid Muhammed Tabataba, *İslam'da Şia*, s. 171.

[54] Gazâlî, s. 42-44; Ahmed Ateş, s. 340; Bekir Topaloğlu, s. 242.

[55] Avni İlhan, s. 193.

[56] W. İvanow, "Studies in Early Persian İsmailsm" *The İsma'ilî Society Series*, A-8, Bombay 1955, s. 12-13.

[57] Avni İlhan, s. 193.

doğaüstü yeteneklerin olduğuna inanılan ve sıradan insanlardan belli niteliklere sahip olan ve toplumu bunalımdan kurtaran insanı tanımlamak için kullanmıştır[58]. İsma'ilî-Karmatî düşüncesindeki imamet anlayışı karizmatik lider tiplemesiyle açıklanabilir. W. Montgomary Watt, "Karizmatik Anlayışı" ilk Şiî anlayışının asgari şekli Hz. Ali'nin şahsi değerine olan inanç olarak tanımlar. Böyle bir inanışta özel karizma unsuru büyük ihtimalle yoktur. Haşimî kabilesinde veya bu kabileye mensup olan bazı kimselerde karizmatik vasıfların bulunduğunu kabul eden inanç şeklini, bu asgari inançtan ayırmak gerekir. Hatta 750'lerde bile Haşim oğullarından Hz. Ali'nin kardeşi Cafer ve Hz. Muhammed (sav)'in amcası el Abbas'ta kayda değer, bir karizma bulunduğu ileri sürülebilir. Ancak karizmanın geniş kapsamı, ilk Şiîliğin mümeyyiz bir vasfıdır[59]. Aslında Şiîler için Hz. Ali karizmatik bir liderdir.[60] Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra kabul edilen imamların aynı kategoride değerlendirildiğini görmekteyiz. Gulat-ı Şia'nın Hz. Ali'yi peygamber derecesine hatta ilah derecesine çıkaran propagandası güney kabilelerinde İslam'dan önceki "Yarı Tanrı kral" veya "İlahi Hükümdar" gibi karizmatik mistik lider anlayışıyla da uyuşmaktadır[61].

İsma'ilî'nin öğretisi, 286/899 yılında, Ubeydullah'ın kendisini ve Muhammed b. İsmail'den sonra gelen atalarının da İmam olduğunu iddia etmesiyle başlayan tartışma, yeni ayrılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu reformu tam olarak anlayabilmek için orijinal inancın Muhammed b. İsmail'den sonra başka bir imama yer bırakmadığını göz önünde tutmak gerekir. Merkezi liderliğin bu iddiası İsma'ilî hareketi içinde sahip olduğu otoritenin de ip uçları vermesi açısından kayda değerdir.

c. Hüccet

Hüccet veya Hucce, Şia literatüründe genellikle İmam ve ondan sonra en yetkili kişi anlamında kullanılmış bir terimdir. Hüccet veya Hücce olarak tabir olunan kavramın kullanım ve ifade ettiği anlamda görüş farklılıkları vardır. Terim olarak Hücce, kanıt, tanıklık, aynı zamanda da akıl yürütme anlamına gelmektedir. İlk başlarda Tanrının varlığının ya da iradesinin "kanıtı" yani, belirli bir zamanda bu adın verildiği kişinin insanlık için Tanrı iradesinin kanıtlanmış bölümünü oluşturduğu, anlamında kullanılmıştı. Terimin bu kullanım tarzıyla onu peygamber

---

[58] Sezgin Kızılmelik, *Sosyoloji Teorileri*, Konya 1994, s. 260.

[59] Montgomary Watt, s. 66.

[60] Hz. Ali Dönemi için bkz. Abdülhalik Bakır, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.

[61] Taha Akyol, *Haricilik ve Şia*, İstanbul 1998, s. 191.

ve İmamların bir özelliği olarak alan özellikle Hz. Muhammed'den sonra İmamlar olmaksızın dünyanın var olamayacağını kabul eden 12 İmam inancı Şiîler tarafından sistemleştirilmiştir[62].

Hz. Peygamberin vefatından sonra Hz. Ali'nin halife olması gerektiği düşüncesi etrafında birleşen siyasi gruplar, bu düşüncelerini dinî açıdan temellendirmeye çalıştılar. II./VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Hüccet kelimesi sözlük anlamının dışında daha çok "İmam" ya da "Mehdi" manasında kullanılmaya başlanmıştır. İtikadî ve fikhî görüşlerin açıklık kazanmadığı ilk dönemde bazı aşırı Şiî fırkalar, Hz. Ali'yi onun katındaki makamına vakıf olduğuna inandıkları Salman-ı Farisî için kullanılmıştır[63]. Hüccet kavramını Kerbela hadisesi sonrası, toplumun psikolojik durumundan istifade etmek isteyen Muhtar es-Sakafî, bu dönemde Mehdi bazen de Allah'ın hücceti olarak tasvir edilmiştir[64]. Muhammed el-Bakır ve Cafer es-Sadık döneminde inanış kavramıyla yapılan imametin Allah ve Peygamber tarafından nass'la bildirilmiş olduğu tartışmaları yapılırken İmamların Allah'ın Hüccet olduğu, onu tanımayanların da Hüccetsiz kalacağı vurgulanmıştır[65]. Aynı kavram İmamiyye Şia'sı tarafından da farklı anlamlarla kullanılmıştır. Bunlardan birincisi, Hz. Peygamber ile birlikte diğer Peygamberler için ortak bir isim olarak kullanılmıştır. Hz. Peygamber'den sonraki ilk imam Hz. Ali'nin[66] hücceti olduğu düşüncesi mezhep taraftarlarınca kabul edilmiştir. Bu düşünce tarzı bir adım daha ileri giderek Kuran-ı Kerim'deki bir ayetle bağlantı kurularak İmamlar içinde kullanıldı[67]. Allah'ın bütün topluluklar için bir kılavuz (hadi) göndereceği belirtilen bu ayetin imamlara da tekabül ettiği düşüncesiyle bütün imamların hüccet olduğu kabul edilmiştir. Hadis kitaplarında İmamet hakkındaki hadisler "Kitabu'l-Hücce" başlığı altında toplanmış olması ilk dönemde konunun anlaşılma tarzı hakkında, ip uçları vermektedir. Bu anlayış tarzı hücce ve İmam

---

[62] Farhad Daftary, s. 158.

[63] İlyas Üzüm, "Hüccet", *DİA.*, 18, İstanbul 1998, s. 451; Daftary, s. 158.

[64] İbn. Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, II, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1994, s. 462; Della Vida, "Muhtar", *İ.A.*, VI, s. 513; Taberi, *Tarih-i Taberi*, IV, çev. M. Faruk Gürtüm, İstanbul 1989, s. 133; Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi Siyasi ve Dini Hareketler*, III, çev. İsmail Yiğit vd., İstanbul 1985, s. 88; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1934, s. 134-6; Van Arendork,, "Keysaniyye", *İA.*, V, s. 664-665; Abdulkadir el- Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Prof. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1991, s. 31-33; Hasan Onat, s. 93-113 ; İlyas Üzüm,s. 451.

[65] Farhad Daftary, s. 158 ; İlyas Üzüm, s. 151

[66] Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kafi*, I, Tahran 1388, s. 168-189, 192, 196, 204, 270, 328-383, 382, 447, 509; İlyas Üzüm, s. 451.

[67] er-Rad 13/7.

terimlerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermektedir. İmamiye Şiasında Hüccet'in diğer bir kullanım tarzı 12 İmamı ifade etmesidir. Hüccet on iki imamın "Gaib, Muntazar" ve "Sahibü'z-Zaman" dan sonra en çok kullanılan lakaptır[68]. İsma'ilîler döneminde ise, hücce baş daî tebliğ lideri olarak anlaşılmıştır[69].

İsma'ilî-Karmatîlerde hüccet terimi, İsma'ilî-Karmatî tarihinin geçirmiş olduğu safhalara göre şekillenmiştir. Temelde yeryüzü imamdan hali olmaması kaide olduğu için, asıl imam gizli kalarak, halka huccet ikame etmek üzere Daîler meydana çıkar ve bu imam-ı mektum adına, halkı ona çağırır[70]. Daha önce bahsetmiş olduğumuz İsma'ilî tarihinin iki dönemi, Devri Setr (Gizlilik dönemi) ile Devri Zuhur/Keşf (açıklık dönemi)'de hüccet terimine farklı anlamlar yüklemiştir. Fatımî öncesi İsma'ilî-Karmatîler Cafer Sadık dönemine kadar bazen dünyanın her çağında nebi, resul ya da imam şeklinde rütbesi değişse bile Tanrı'nın bir Hüccetinin bulanacağına inanılmıştır. Terim bu anlamının yanı sıra, dinsel hiyerarşilerde gizli Mehdi ile bağlantı kuran lider olarak da kullanılmıştır. Bu kullanım tarzı, İsma'ilî ya da Karmatî liderler ve Ubeydullah'ın kendini Mehdi ilan edişine kadar genelde bu sıfatla görev yapmışlardı. Başlangıçta Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'i veya onun oğlu Muhammed'i imam kabul eden gruplar bunların vefatından sonra gerçekte onların ölmediğine ve bir gün yeryüzüne döneceklerini iddia etmişlerdir. Bu dönüşün dünyadaki eşitsizliklere haksızlıklara ve zulümlere son verme anlamına geldiğine inanmakta idiler. Gizlilik döneminde, Mehdi'nin temsilcilerine hüccet denilmiştir. Hüccet dinsel hiyerarşisi de gizli Mehdi ile onu görmesi ve tanıması olanaksız olan yandaşları açısından bağlantı sağlayan en yüksek lider olarak görülmüştür. İsma'ilî örgütlenmesi içinde bir rütbe olarak hücce,[71] İmamdan sonraki en önemli bir makam olarak devr el-setr yani gizlilik döneminde önem kazanmıştır. Çünkü, dünya Tanrının "kanıtı" olmaksızın bir an bile var olamayacağı için, İmamın gizlendiği dönemde Tanrının gerçek iradesini ifade etme görevini onun temsilcileri yerine getirecektir. Bu temsil görevi Mehdi Muhammed b. İsmail, gizlendiği sürece, hücceti tarafından temsil edileceği sonucu çıkar[72].

Şehristanî, bu mantık çerçevesinde İsma'ilî inancına göre, İmamın açıkta olduğu dönemlerde hüccetin gizli kalacağını, İmamın gizliliğe geçtiği dönemde ise

---

[68] Farhad Daftary, s. 158.

[69] Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, s. 683; T. H., "Hüccet", *İ.A.*, 5/1, s. 575.

[70] Neş'et Çağatay, s. 68.

[71] Ivanow, s. 15-19 ; Madelung, "İmamet", s. 61.

[72] Farhad Daftary, s. 159.

hücce ve daîlerinin açıkta olacağını belirtmiştir. İmama giden yol kendisinden geçtiği kabul edilen hüccet[73] tıpkı İmam gibi her şeyi Allah'ın doğrudan kalbine ulaştırılmasıyla bildiği kabul edilmiştir[74]. Hüccetin bu anlamca donatılmasıyla bilgileri imamdan alan ve bu bilgileri kendine delil yapan[75] imamın gizliliği döneminde onun vekili olarak görev yapmaktadır. Hücceler'in sayısı, rütbesi ve fonksiyonlarıyla ilgili bilgiler yeterli değildir. İsma'ilî-Karmatî doktrini dünyayı 12, 20 veyahut 24 bölgeye veya adalara (Cezireye) ayırmıştır. İsma'ilîlerin dünyayı bölgelere ayırmasındaki temel kıstas, coğrafi ve etnoğrafik etmenlerin bir birleşimine dayanarak çizilmiş olmalıdır. Bu bölgelerin tümü Ceziretü'l Ard olarak adlandırılmakta idi. Her bölge için İmamı temsil etmek üzere bir Hucca bulunmakta idi. Hucca görevli olduğu adanın en yetkili görevlisi idi[76]. Toplam olarak on iki, yirmi veyahut yirmi dört hüccet bulunmakta idi. Ancak bu hüccetlerden bazılarının statüsü farklı idi[77]. Kitap el-keşf'de belli bir zamanda bir çok hüccetin var olduğunun ve bunlardan ancak en büyük hüccetin "el-Hücce el-Kübra" [78] olduğunu belirtilmektedir. İvanow'da hüccelerin sayısı ve fonksiyonlarıyla ilgili şu tahlilleri yapmaktadır: Batıni bir karakter taşıyan İsma'ilî fırkaları arasında da hüccet kelimesini imamın temsilcisi anlamıyla kullanılmıştır. Ona göre Hüccetlerin sayısı 12'dir. Bu rakam ideal olan idi. Ama aktüel olan değildi. Bu hüccetlerin 4'ü İmamın yanında, 8 ise her biri bir Cezire'de (kıta-bölgede) çalışırdı[79]. İvanow, bu tarzda çalışan hüccetlere "hüccetin günü" olarak tanımlamaktadır. Ayrıca "hüccetlerin gecesi" olarak isimlendirilen başka bir 12 hüccet bulunduğunu ifade etmektedir. Bu hüccetlerin rütbeleri ise süper olarak düşünülmekte idi. Buradaki gün ve gece ayrımı İsma'ilîler-Karmatîler için farklı bir anlam taşımaktadır. Her şeyin planlandığı "gün" zahiri ve "gece"de Batın'ı sembolize eder. İvanow süper rütbeli hüccetlerin fonksiyonları, görevleri, hakları ve ayrıcalıkları hakkındaki bilgilerin yetersiz olduğunu, bu iki sınıf arasındaki farklılığın karakteri hakkında kaynaklarda yeterli bilginin bulunmadığını ifade etmektedir. Hüccetlerin günü döneminde temel olarak ideal bir tarzda çalışmalarda bulunanlar hüccetlerdir. Huccet er-Rehber

---

[73] El-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, s. 192 ; Farhad Daftary, s. 159 ; İlyas Üzüm, s. 451.

[74] İlyas Üzüm, s. 451.

[75] İ.Agah Çubukçu, *Gazâlî ve Batıniler*, Ankara 1964, s. 45.

[76] Kadı el-Numan, *Te'vil el-Da'âlim*, II, ed. M. H. El-A'zamî, Kahire 1967-72, s. 74; III, s. 48-50; İbn Havkal, *Kitab Suretü'l Ard*, ed. J. H. Kramers, Leiden 1938-39, s. 310; H. Corbin, *Cylical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim-J. W. Morris, London 1983, s. 90-95.

[77] Nevbâhtî, s. 63 ; el-Kummî, s. 84-85 ;Farhad Daftary, s. 159 ; İlyas Üzüm, s. 451.

[78] Cafer el Mansur el Yemen, *Kitab el keşf*'den aktaran Farhad Daftary, s. 119.

[79] Ahmed Ateş, s. 341.

İsma'ilî propagandasını gerçek bir şekilde yönlendiren, haberleşmeyi sağlayan, anlaşmazlıklarla uğraşan ve bunları merkeze rapor etme gibi görevlerle sorumlu idi. Ayrıca bu hüccelerin merkezi konsülün üyesi olması, normal hüccetlerden farklı görevler yapmış olduğu da ortaya çıkarmaktadır[80]. Hucca görevli olduğu bölgede en yüksek yetkili görevli olarak yargı yetkisine sahiptir. Bu görevinde kendisine dâiler de yardımcı olmakta idiler. Hucca'ya işlerinde el-Belağ, el-daî mutlak, ve el-daî el-mahdud yada maksur daîler yardımcı olmakta idiler. Bölgelerdeki daîlerin sayısı yukarıda ifade ettiğimiz daîlerle sınırlı değildir. Bazı bölgelerde bu daîlerin sayıları otuzdan fazla da olabiliyordu[81].

Hüccetlerin her biri belli bir bölgenin sorumluluğunu yüklenmekle merkezi karargahtaki başkanın bir çeşit yardımcıları idiler[82]. Kitab el- Keşf'deki el-hücce el-kübra olarak adlandırılan hüccetin İmamın ölümünden sonra yeni İmam olacağı[83] ifadesi hareketin teşkilat yapısının ipuçlarını vermesi açısından önemlidir. Gizlilik dönemindeki hüccet teriminin bir başka anlama tarzı da gizlilik döneminde ilk İsma'ilî-Karmatîler hücceye bir üçüncü anlam daha yüklemişlerdir. Buna göre hücce, natık ya da İmamın kendi sağlığında atadığı halifesi idi. Selef ile Halef aynı anda bir süre hayatta bulunabilirlerdi[84].

Açıklık dönemindeki teşkilat yapısı Ubeydullah'ın 286/899 yılında, kendisinin ve Muhammed b. İsmail'den sonra gelen ataların da İmam olduğunu iddia etmesiyle, İsma'ilîler arasında ayrılıkların çıkmasına ve buna bağlı olarak da farklı teşkilatlanma tarzları ortaya çıkmıştır. Çünkü bugüne kadar Muhammed b. İsmail'den sonra başka bir İmam için yer bırakılmamıştı. Merkezi liderliğin bu iddiası, İsma'ilî hareket için de bağımsız hareket etmeye başlayan daîlerin sayısını artırmıştır. Bugüne kadar İsma'ilî hareketin merkezi liderleri kendileri için hüccet rütbesini kullandıkları[85] anlaşılmaktadır. Hareketin liderleri ilk başlarda ve görünüşe göre Muhammed b. İsmail hüccetleri olarak hareket ediyorlar ve halkı ona itaat etmeye çağırıyorlardı. Onun adına hareketi idare ediyorlar, onun adına vergi topluyorlardı. Ubeydullah'ın yapmış olduğu reformla halk ortak aracıya gerek duymadan Mehdi-İmam'ın bizzat kendisiyle de irtibat sağlayabilecekti. Bu durum

---

[80] W. İvanow, s. 15.

[81] Bkz. Farhad Daftary, "The Isma'ili Da'wa outside the Fatımîd Dawla", *The Institute of Ismaili Studies* 2000.

[82] W. İvanow, s. 16.

[83] Cafer el Mansur el Yemen, *Kitab el Keşf*, s. 119'den aktaran Farhad Daftary, s. 159.

[84] İbn Hevşeb, *Kitab el Rüşd*, s. 209 aktaran Farhad Daftary, s. 159.

[85] W. Madelung, s. 54-58 ; Farhad Daftary, s. 159.

Mehdi adına vergi toplayan onun adına hareket eden daîlerin hareket alanını kısıtlayacak bir reform idi.

Muhtemelen siyasi, idarî ve iktisadî rantın etkisiyle Ubeydullah'ın bu çıkışı merkezi lider statüsündeki bazı hüccetlerce kabul edilmiş önemli bir hücce topluğunca da kabul edilmemiştir. Daha önce açıkladığımız gibi Ubeydullah'ın Selemiye'den kaçışı, Mağrib'te Fatımî devletini kurmasıyla sonuçlanmıştı. Ubeydullah'ın bu çıkışına itiraz eden itiraz eden Hamdan, Abdan, Dindan ve Zikrevehy gibi liderler bağımsız hareket etmeye başladılar. Hatta Zikreveyh İsma'ilî merkezi olan Selemiye'yi basarak Ubeydullah'ı ve yandaşlarını ortadan kaldırmak için harekete geçti. Fakat Ubeydullah bunu önceden sezinlediği için Mağrib'e kaçış için harekete geçmişti. İsma'ilî hareketi içinde başlayan bu ayrılıklar Hüccet kavramının algılama tarzına da etki etmiştir. Nitekim Hüccet kavramı açık diye tabir ettiğimiz Fatımî dönemin de Hüccet, İmam'dan sonra İmam olacak kişiyi tanımlar. İmam olacak kişi birkaç yıl hüccet olmadıkça İmam olamaz. Bu anlayış tarzı Tanrı tarafından önceden atanan hepsi Peygamberin neslinden olan, yedi imam teorisiyle çelişmektedir[86]. Muhtemelen Fatımîlerin iktidara geldikten sonra toplumun tümünü kucaklamak amacıyla ortaya atılmış bir düşünce olabilir veya Halef olan İmam gelmeden (Mutim), giden İmamdan sonraki ara dönemde hüccet, hükümdar yardımcısı başka bir ifadeyle genel yönetime yardımcı olan manasına gelebilir. Tecrübe kazanabilmeleri için hüccet imamın yardımcı olarak birkaç yıl çalışması gerekmektedir. Bu çalışma olmadığı dönemlerde hucce gerçek İmam (Mutim) olamaz.

Fatımî kullanımında Hüccet'in bir başka anlama tarzı da, gizlenme döneminde "hicab" veya "gizlilik perdesi" ile ilgilidir. Buna göre hüccet Setr (gizlenme) döneminde tehlikeli bir durumda tehdit edilen İmam'a kendisini samimi bir şekilde adayan daî veya daîlerden oluşmaktadır. Bu şekilde Hüccetler İmamın pozisyonuna geçerlerdi ki gerçek İmama gelecek tehlikeleri kendi üzerlerine çekerlerdi[87]. Bu kullanım, tecrübe kazanabilmek için hüccet olarak bir imama yardımcı olarak birkaç yıl çalışmak ilk dönem İsma'ilî-Karmatîler döneminden ziyade Fatımî döneminde popüler olmuştur. Çünkü İmamların tehlikelere maruz kaldığı ve düşmanlarınca öldürüldüğü bir vakıa olmasına karşın bu bilginin Fatımî dönemiyle sınırlı tutmak tarihî gerçeklere daha uygundur. Bu algılama tarzlarının çeşitliliği İsma'ilî grupları içinde değerlendirilen grupların da farklılıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim Karmatîler döneminde, Hücce terimi, hüccelere merkezi

---

[86] W. İvanow, s. 17.

[87] W. İvanow, s. 18

liderler tarafından verilen idarî bir sıfat olmuştur. Onların idaresi altında, baş daîler ve daîler hareketi ortaçağ İslam dünyasında yaymışlardır. Zaten Fatımî dönemindeki İmamdan itibaren on iki mertebe halinde geliştirilen daîlik sisteminde hüccet; İmam ile baş daî arasındaki bir dereceye sahip oluşu da buna bir kanıttır. Hüccetin bu derecesi Salman-ı Farisî'nin Hz. Ali ile olan yolun münasebeti ölçüsünde İmamın naibidir. Hatta bazen kendilerine işlerin havale edildiği kişi ya da sırların kapısı anlamında "bab" da denilmektedir[88]. Bab İsma'ilî-Karmatî hareketinde idarî bahislerde imamın "bilgeliği"nin kapısı olarak kabul edilmektedir. İsma'ilîlerde "bab" aldığı direktifleri da'vet hiyerarşisinde rütbe itibariyle kendinden sonra gelen hüccetlere iletirlerdi. Bu manada "bab" davet mertebelerinin en üst mertebesi olan "Daî'd-duat" ile eşdeğer kabul edilmiştir. Fatimî uygulamasında Daî'd Duat, Bab ve Daî-ekber adı verilen ve hemen hemen aynı işlevi gören idarîceler rütbece hüccetlerin üstünde[89]olarak düşünülmüştür.

B. Taşra ve Askeri Teşkilat

Karmatî ve İsma'ilî grupların etkili oldukları bölgelerde çeşitli ırklara mensup ve değişik sosyal grupları oluşturan kavimler yaşıyordu. Özellikle Fatımîlerin oluşturmaya çalıştıkları teşkilatlanmada başta Mağripliler, Türkler, Deylemîler, Sudanlılar ve Ermeniler olmak üzere birçok kavimden yararlandıkları bilinmektedir[90]. Aynı şekilde Karmatîler, propagandalarını yürütürken, hareketin yayıldığı bölgelerdeki, çeşitli milletlere mensup ve değişik sosyal yapılara sahip kavimlerin kültürel yapılarından yararlandılar. Farklı bölgelerdeki kültürel yapıdan etkilenmelerinin yanında Abbasi ihtilal hareketinin gizlilik dönemindeki teşkilatlanmadan da yararlandılar. Karmatî hareketinin taşra teşkilatı, daîler üzerine

---

[88] İlyas Üzüm s. 451; İvanow, s. 20; Fuad Köprülü, Bab kavramının Türk toplumundaki kullanımı hakkında bilgi verir. Ona göre Fergana Türkleri, şeyhlerine Bab namını vermişlerdi. Ayrıca IV. Asırdan itibaren tasavvufî tesirler altında kalan Türkler ilahiler, Şiîrler okuyan, Allah rızası için halka birçok iyiliklerde bulunan, onun cennet ve saadet yollarını gösteren dervişleri Türkler, eski dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara benzetiyorlardı. Onları hararetle kabul ediyorlar ve anlattıklarına inanıyorlardı. Bu eski ozanların yerine dervişleri koyarak ozanlara ata veya bab unvanıyla hitap ediyorlardı. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 18-19

[89] Metin Yurdagüner, *"Bab", DİA*, 2, s. 309; Bkz. Farhad Daftary, "The Ismaili Da'wa outside the Fatımîd Dawla", *The Institude of Ismail Studies.*; H. Corbin, *Cylical Time and Ismaili Gnosis*, s. 90-95.

[90] Mustafa Galip, *Tarihi Da'vetü'l İsma'ilîyye*, Beyrut, Trz., s. 33; Eymen Fuad Seyyid, **"Fâtımîler"**, *DİA*, 12, s. 233.

oturtulmuştur. Bu organizasyonun şekillenmesinde daîlerin önemli fonksiyonları olmuştur.

Daî, Arapça'da "seslenmek, çağırmak, davet etmek" anlamlarına gelmektedir. Da've veya dua kökünden sıfat olan daî, insanları kendi din ve hareketlerine çağıran kimse anlamındadır. Bazen anlamı pekiştirmek için sonuna "tâ" getirilerek daîye şeklinde de kullanılır. Daî Kur'an-ı Kerim'de, Peygamber'in Allah elçisi olarak fonksiyon ve görevlerini anlatan ayetlerde "Allah'ı çağıran" manasında yer almaktadır[91]. Ayrıca dua eden, çağıran[92]anlamına da gelmektedir. Mutezile, Zeydîler ve Abbasîlerde nadiren kullanılan daî en çok İsma'ilî ve Karmatîlerce kullanılmıştır. Bu nedenle Karmatîlerin oluşturmuş oldukları teşkilatlanma tarzını net olarak algılayabilmek için Abbasilerin adı geçen dönemdeki teşkilatlanmasına göz atmamız gerekmektedir. Abbasi ihtilalinin idarî yapısı, başta imam olmak üzere baş daî ve daîlerden oluşan bir taşra teşkilatlanması vardı. Abbasî ihtilal hareketinin ilk liderin veya organize edenin, kim olduğuyla ilgili tartışmalar olmakla birlikte Muhammed b. Ali olduğu[93] rivayetleri bulunmaktadır. Aynı şekilde Irak ve Horasan'daki nakıp ve daîleri belirleyen ve işlerini düzenleyenin Ali b. Abdullah olduğu şeklindeki rivayetlerden, merkezden taşradaki daîlerin organizasyonunun yapılmış olduğunu anlamaktayız. Kendilerine Daî'd-Duat denilen[94] büyük daî, Humeyme'de bulunan imam ile da'vet'in uygulandığı merkez olan Horasan arasında halka vazifesi yapıyordu. Daî'd-Duatlar yalnızca imam ile daîler arasındaki bağlantıyı kurmuyor aynı şekilde daîlerin faaliyet yapmış oldukları bölgelerden gelen haberlerin, toplanan malların da imama ulaştırılmasını sağlıyorlardı[95]. Daîlerin görev yerleri, propaganda merkezi olarak seçilmiş olan Horasan bölgesi idi. Horasan'a gönderilen ilk daî kafilesi üç kişiden oluşmakta idi. Kaynaklarımızda bu isimler; Ebu İkrime es-Serrac, Muhammed b. Huneys ve Hayyan el-Attar olarak geçmektedir[96]. Propaganda amacıyla gönderilmiş olan daîlerin sayıları da dikkat çekicidir. Nitekim bu sayılar daha sonraki dönemlerde de kullanılacak ve kutsiyet kazanacaktır. Bu üç daî'den sonra Muhammed b. Ali, sayıları 70'e varan daîyi, Horasan bölgesine gönderdi[97].

---

[91] el-Ahzap 33/46, el-Ahkaf 46/31-32.

[92] Musatafa Öz, "Daî", *DİA*, 8, s. 420; M. G. S. Hodgson, "Daî", *EI²*., II, s. 97.

[93] Yazarı Meçhul, *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiye*, nşr. Abdülaziz ed-Düri, Beyrut 1971, s. 204.

[94] *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiye*, s. 222; Mustafa Galip, s. 33; .

[95] Baş Daîlerin görevleri için bkz. Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbasiyye, Tarih ve't Tavvuruh*, Beyrut 1984, s. 172.

[96] Yakubi, *Tarih*, II, Beyrut trz, s. 308; İbn Esir, *Kamil*, V, s. 53.

[97] Bu Daîlerin kimlikleri ile ilgili bilgiler için bkz., *Ahbaru'd Devle*, s. 219-222.

Bunlardan 12 tanesini Nakıp olarak seçti. Bu nakiplerin görevleri sadece Horasan'daki da'vetçiler adına Kufe'deki baş daî ile görüşmekte idiler[98].

Abbasî ihtilal hareketinin ilk döneminde oluşmuş olan bu organizasyon başarılı olduğu için bu yapılanma tarzı İsma'ilî-Karmatî liderlerce birtakım unsurların ilavesiyle zenginleştirilmeye çalışılmıştır. Abbasî ihtilal hareketi organizasyonunda kullanılan sayılarda birtakım dinî motifler kullanılmak istendiğini görmekteyiz. 70 daî ve 12 nakıb'ın seçilmesinde Kur'an'daki bir takım ayet ile Peygamber'in hayatından örnek alınmıştır. "Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden 70 kişiyi seçti"[99] Aynı şekilde başka bir ayette ise "Andolsun ki, Allah, İsrailoğullarından söz almıştı. Onlardan 12 nakib seçtik"[100] gibi ayetler ile Peygamber'e Akabe'de Evs ve Hazrec'ten 70 kişinin bey'at etmesi ve bunlardan 12 tanesini ise, nakıb seçmesi[101] gibi uygulamaları hareketin oluşmasına katkı sağlayan motiflerdir. Bu dinî motifler sayesinde halkın dinî duygularına seslenmeye çalışılmıştır[102]. Aynı yapılanma tarzını İsma'ilî, Karmatî ve Dürzî gruplarına bir takım unsurların da ilave edilmesiyle teşkilatlandıklarını görmekteyiz. Karmatîlerde daî, hüccet'ten sonra gelen önemli bir mevkiye sahiptirler. Fakat daîler propaganda faaliyetlerinde tamamen bağımsız olmayıp imamlarının kabul etmeyeceği faaliyet tarzları bilmekte ve bu doğrultuda Karmatî-İsma'ilî propagandasını sürdürmekte idiler[103]. İsma'ilî-Karmatî öğretisi gereğince dünya bölgelere ayrılmış ve bölgelerden sorumlu huccalara yardımcı olan daîler de kendi aralarında hiyerarşik bir sisteme tabi tutulmuşlardı. Bu hiyerarşik sistem içinde Daî-i ekber, Daî duad veya bab adı verilen imamın sözcüsüdür[104]. Bab'ın hiyerarşik sistemde hüccet ile aynı mı yoksa farklı bir rütbede daha aşağı bir konumda oluşu hakkında kaynaklarda çelişkili bilgiler vardır. Bu da grupların "Bab"ı farklı konumda kullanmalarından kaynaklandığı kanaatindeyiz. İsma'ilî-Karmatî gruplarında en yüksek daî, her türlü ilim ve mezhep faaliyetlerini yürütme konusunda bir üst rütbe olan hüccete karşı

---

[98] *Ahbaru'd Devleti'l-Abbasiyye*, s. 219.

[99] A'raf, 155.

[100] Maide, 12.

[101] *Ahbaru'd Devle*, s. 215.

[102] Ali Delice, "Abbasi İhtilal Hareketi Gizlilik Dönemi Faaliyetleri" *EAD.*, I, Ankara 1999, s. 37-73.

[103] Paul E. Walker, s. 2.

[104] W. İvanow, "Studies İn Early Persia İsma'ilîzm" *The İsmails Society Series"* A-8, Bombay 1955, s. 20; Cf. "*The Alleged Founder of Ismailizm*", s. 125; H. Corbin, *Cylical Time and Ismaili Gnosis*, s. 90-95; Paul E. Walker, s. 4.

sorumlu idi[105]. İmamın idaresinde "bab"ın varlığının amacı bütün eğitim-öğretimi elde etmektir. İmamın eğitim ve öğretiminden geçtiği için imamın yardımıyla her türlü problemi çözdüğü kabul edilir[106]. Hiyerarşik sistemin ikinci sırasında "Da belağ", Daî'd duat'ın genel sekreteri durumunda olup çeşitli bölgelere gönderilecek emirlerin tebliğiyle ve sırların gizlilik içinde çeşitli bölgelere gönderilmesini sağlamakla görevlidir. Bundan sonra "Daî Mutlak" gelir. Zü'l-Massa veya nakıb da denmekte idi. İhtiyaç duyulan bölgelere tam yetkili olarak gönderilen, faaliyetleri konusunda emir ve talimatları Daî'd duât'tan alırdı. Rütbe itibariyle bundan sonra Daî'l Me'zun gelir.[107] Daî'l Me'zun görevli olduğu yerde tebliğ edeceği bilgileri ve mezhep esaslarını Daî-i mutlaktan öğrenir, bundan başka bir yere tayini konusunda Daî'd-duât'a bağlı idi. Daî Me'zun'dan sonra "Daî Mahdud veya Daî Mahsur mertebesidir. Bu mevkideki Daî, kendi bölgesinde mezhebin tebliği işi ve bölgesinden başka bir yere tayini konusunda tamamen Daî Mutlak'a bağlı olarak faaliyet gösterirdi. Bundan başka Cenah adı verilen başka bir görev bulunmakta idi. Cenah rütbe ise sağ ve sol cenah olmak üzere ikiye ayrılır. Bu rütbedekiler Daî Mutlak'ın propaganda işlerinde yanında olmak, hizmetinde bulunmak ve faaliyet gösterilecek belde yahut bölgede hareket tarzının tespiti için istihbarat temin etmekle mükelleftirler. Cenahlar Da'd-duât'a hizmet ettikleri için "yed" unvanı ile anılmakta idi[108]. Taşra teşkilatının en alt tabakasındaki daî grupları Mukâsir, Mükalip veya Mükelleb adı verilen daîler idi. Kaynaklarda bu son daî grupları ile ilgili ilgi çekici bir benzetme vardır. Bu daîler, avcı köpeğinin avı yakalayıp avcıya getirmesi gibi harekete girebilecek kimseleri tespit edip bağlı bulundukları daî ile irtibat kuran görevlilerdi[109]. Son tabakadaki daîlerin temel özelliği propagandaya tabi tuttukları kitlelerin psikolojik durumlarını tahlil etme kabiliyetine sahiptiler. Bu gruptaki daîlerin "el-belağu'l-ekber" denilen propaganda tarzını yürütmekte idiler. Bu propaganda tarzını eğitim bölümünde detaylı bir şekilde incelemeye çalıştık.

Karmatîlerin ilk dönemlerinde imam tarafından atanan daîler ajanlar gibi çalışmışlar ve imamla doğrudan irtibatı sağlamışlardı. Daîlerin yürütmüş oldukları faaliyetlerin etkili olabilmesi için ilmi manada yetiştirilmesine son derece önem verilmişti. daîler yapmış oldukları görevlerinin karşılığı olarak maaş aldıkları gibi, da'vetin yürütülebilmesi için imam yahut naibleri tarafından gerekli görülen mali

---

[105] Metin Yurdagür, "Bab", *DİA*, 4, s. 359; Mustafa Öz, s. 420.

[106] W. İvanow, s. 20; Bernard Lewis, "Bab", *EI*, I, Leiden 1960, s. 832.

[107] Bağdadi, s. 302; Mustafa Galip, s. 33.

[108] Bağdadi, s. 301-304; Mustafa Galip, s. 34.

[109] Gazâlî, s. 21-36; Bağdadi, s. 301-305; Mustafa Öz, s. 420.

fonlar da onların emrine verilmekte idi. Bu fonları dikkatli kullanmaları, şahsi ihtiyaçları için harcamamaları ve tahsis edilen meblağı aşmamaları zaman zaman daîlerden istenmiştir. Daîler özel bir eğitimden geçirildikten sonra bölgelere gönderilmekte idi. Bunlar aynı zamanda İsma'ilî öğretisinin yerleşmesini sağlayan İsma'ilî alimler idi. Daîler özellikle Te'vil yada Zahir-Batın konularının toplumda yerleşmesine katkı sağlamıştır[110].

Karmatîlerin askeri organizasyonları daîler ve daîlerin harekete kazandırmış oldukları gruplarca oluşturulmuştur. Daîler sadece din misyonerleri olarak kabul etmek isabetli olmaz. Daîler seferlere de iştirak etmekte idiler. İçlerinde kumandanlıkta epeyce ünlenmiş kişilerde bulunmaktadır. Hamdan Karmat ve Abdan bunlardandır. Zikreveyh'de aynı şekilde Suriye ve Irak hudutlarındaki kasabaları tahrip edebilecek derecede bir kuvvet toplamaya muvaffak olmuş ve 294/906-7 yılında ortadan kaldırılmıştı. Said el-Cannabî ise halife Mu'tezid'in askerlerini Basra civarında mağlup etmiş, bütün Bahreyn şehirlerini istila etmiş, hilafeti yıkmasına ramak kalmış iken, 300/913 yılında ölmüştü. Kuzey Afrika'daki propagandayı yürüten Ebu Abdullah Muhtasib eş-Şiî, en küçük mertebede bir daî olarak, işe başlamış, hakiki ve askeri dehasıyla, Kutama kabilesinin başına geçmiş ve Ubeydullah adına, bütün Kuzey Afrika'yı fethetmişti. Ubeydullah'ın 296/906 yılında Fatımîler devletini tesis etmesinden sonra Abdullah'ın Kuzey Afrika'daki askeri başarıları Fatımî hanedanı için tehlike olabileceği kaygısıyla 298/911 yılında öldürüldü[111].

C. Eğitim ve Öğretim

Ortaçağ İslam tarihinde önemli siyasi, sosyal, iktisadî ve itikadî ve tesirler meydana getiren hareketler olmuştur. Bunlardan bazıları bağımsız olarak çıkmalarına karşın önemli bir kısmı dönemin sosyo-ekonomik şartları sonunda ortaya çıkmıştı. Bu oluşumdan değişik zaman dilimlerinde memnuniyetsizliklerini farklı ilimler altında şekillendirmişlerdir. Toplumdaki iktisadî farklılaşma, mevcut durumun niteliğini açığa vurup bir sosyal huzursuzluğa, sosyal hareket ve ayaklanmalara yol açtı. Hicri üçüncü yüzyıl esnasında toplum her biri ayrı bir öneme ve anlama sahip olan Ayyar ve Şuttar'ın (Serseriler ve dolandırıcılar)

---

[110] Farhad Daftary, "The Mediaval İsma'ilis of the Iranian Lands", *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, II, ed. Carole Hillenbrand, Brill: Leiden Boston, Kola, 2000, s. 44-46.

[111] B. Carra De Vaux, "Dai", *İA*, III, s. 462.

hareketine, Zutt, Zenci ayaklanmaları, Karmatîlik ve İsma'ilîk hareketlerine şahit oldu[112].

Karmatî hareketini, IX. yy'ın ikinci yarısından itibaren başlatmak gelenek haline gelmişse de, hareketin başlangıç ve doğuşunu hazırlayan siyasi ve fikrî sebepler II/VII. yüzyılın başlarına kadar uzanır. Bu dönemde iktidarda bulunan Emevî idaresinin ırkçılık esasına dayanan baskı politikaları toplumda huzursuzluk kaynağı olmuş ve böylece ortaya çıkan gayri memnunlar zümresi Haşimîler'e karşı temayülünü arttırmış, sonunda da Abbasiler idareyi ellerine geçirmişlerdi. Bir taraftan büyük çoğunluğun inanışına uygun politikalar takip eden Abbasîlerin, Şiîlere karşı çeşitli baskılarda bulunması onları gizliliğe itmiş, diğer taraftan da İslam'a muhalif dinlerin mensupları, bu harekete destek vererek, sahip çıktı. Ayrıca Emevîler'den itibaren aristokrat zümreye tanınan imtiyazlar sonunda toplumdaki sosyal sınıflar arasında uçurumlar meydana getirmişti. Böylece halkın çeşitli siyasi-dini hareketlere itilmesine uygun bir zemin hazırlanmıştır. Umduklarını bulamayan kitleler İslam ilkeleri adına ve sosyal adalete çağrı adı altında ortaya çıkmışlardı. Bu gruplar görüşlerini, Arap olan ve olmayan her kavim, grup ve akideye yöneltmiş ve hem yerleşik hem de göçebe insanlar arasında taraftar buldular[113]. Karmatî hareketinin oluştuğu Kufe Sevad 'ında; Hamdan Karmat ile başlamış, doğuda İran, batıda Arap Mağribî arasında; Suriye-Mezopotamya; Bahreyn, Mısır, Orta Asya, Hindistan, Yemen bölgelerine kadar yayılmıştır. Hareketin farklı bir çok bölgeye ve topluma yayılabilmesindeki temel etken örgütlenme tarzıdır. Hiyerarşik bir örgütlenme tarzına sahip olan Karmatîler, doktrinlerinin eğitimini vermek amacıyla eğitim metodolojilerini oluşturdular. Öncelikle Karmatîler sosyo-ekonomik açıdan gayr-ı memnun grupları hedef kitleleri olarak seçtiler. Merkez ve taşra teşkilatının da etkin katılımıyla harekete kazandırılacak insan tipi saptanmıştır. Buna göre propaganda yapılmaya çalışılmıştır. Harekete kazandırılacak insanlar tedrici bir eğitimden geçirilmiştir. 286'da ölen Irak Karmatîlerinden aynı zamanda harekete adını veren Hamdan Karmat' ın kayınbiraderi olan Abdan'ın harekete katılacak kimselerin eğitimi için bir eser yazmıştı. "*el- Balagat el-Sab'a*" adı verilen bu eser, harekete girecek kimsenin eğitimi için yazılmış olup, her biri bir senede öğretilen 7 kitap'tan oluşmakta idi[114].

---

[112] Abdulaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, İstanbul 1991, s. 101.

[113] Avni İlhan, "Batınıyye", *DİA.*, II, s. 191- 192.

[114] İbn Nedim, *Fihrist*, s. 180 ; A. Ateş, "Batınıyye", *İA.*, s. 341.

Karmatî hareketine giren kimseler yani mü'min-müstecip[115] denen kitleyi eğiten sınıf daî'lerdir. İsma'ilî-Karmatî hareketinden yaygınlaşmasında, daha çok taşra teşkilatının savunucusu mahiyetinde olan daî'ler: Daî ekber (besb), Daî'd-devlet, Daî Belağ, Daî Mutlak, Daî Mezun, Daî Mahdud ve Daî Mükelleb'den oluşmaktadır[116]. Eğitim ve öğretimden bil-fiil sorumlu olan daî, Daî Mükelleb olarak adlandırılan daî'dir. Daima halk arasında faaliyet gösterir, hareket hakkında sahip olduğu bilgiler yanında davet edeceği kişinin psikolojik durumlarını da çok iyi kavrayan ve gereğine göre hareket eden kişiler olmasına özellikle dikkat edilmiştir. Daî'lerin hareket tarzları, "el- Belağu'l-Ekber" adı verilen da'vet hiyerarşisi ve metodu tespit edilmişti[117]. Daî'ler bu metotlara göre eğitim ve öğretim faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Bu faaliyetler, salt dinî propaganda amacıyla sürdürülmemişti. Politik bir manada kazandırılmıştı. Yürütülen propaganda ve isyan da'vet politikasının iyice belirlenmesini sağladı[118]. Bu politik propaganda başlangıcında Bahreyn ve Mısır'da devletleşmeyle diğer bölgelerde ise önemli bir muhalif grup olarak günümüze kadar uzanan yansımaları olmuştur.

"el-Belağu'l-ekber" denen davet hiyerarşisi ve metoduna göre daî'lerin hedef alacağı kitlenin şu özelliklerde olmaları gerekmekte idi:

1-Hoşnutsuzlukların her türlüsü istismar edilmelidir.

2-Her topluluğa durumu ve ihtiyacına uygun düşecek şekilde hitap edilmeye çalışılmalıdır.

3-Temel ilkeleri ve ana hedefleri tek olmakla birlikte, içinde geliştiği ortamlara göre uygun şekiller almalıdır. Hareketin farklı bölgelerdeki uygulama değişikliği bundan kaynaklanmaktadır.

4-Toplumdaki mevcut fenomen olan iktisadî ve sosyal gelişmelerin sonucu olarak, kökenleri ne olursa olsun, bir taraftan fakir topluluklar arasında, diğer taraftan da zenginler ve eşraf arasında bir çıkar birliğinin meydana gelmiş olmasıdır[119].

---

[115] Avni İlhan, s. 192.

[116] Mustafa Öz, "Daî", *DİA.*, 23, s. 420.

[117] Bağdadi, s. 301- 305; Gazâlî, *Fedaîlü'l Batınıyye*, s. 21-36.

[118] Mustafa Çağrıcı, "Da'vet", *DİA.*, 9, s. 18.

[119] Abdulaziz Duri, s. 103.

Yine "el-Belağu'l-ekber" denen da'vet hiyerarşisi ve metoduna göre dâîlerin hedef alacağı kişilerde olması gereken hususlar da şöyle belirlenmişti.

1-Akılları kıt, kültürleri zayıf basiretleri bağlı dinî konulardan tamamen habersiz, alt seviyesi düşük kitleler hedef seçilmişti[120]. Başlangıçta hareketin revaç bulduğu sosyal tabanda daha çok taşralı oluşları bunu kanıtlamaktadır. Karmatî hareketini başlangıçta bir taşralı hareket, İsma'ilî hareketi de şehirli olarak ayırmak mümkündür[121]. Daha sonra bir takım ulusların etkisiyle hareket kendi doktrinini oluşturabilmiştir.

2-Saltanat ve hükümranlıklarına İslamiyet'in son verdiği gruplar,[122] psikolojik olarak bu etkiden kurtulamayarak duygu ve düşüncelerini bu şekilde izah etmeye çalışmışlardır.

3-Daha önceki isyanlara katılmış kişiler ve gruplar Cevdet Paşa, Karmatîlerin Saffarî ve Zenci isyanlarından sonra çıkışını özetle naklettikten sonra; "Dünyanın ahvali böyledir. Belaların biri batar, biri çıkar ve çok defa sonraki öncekini unutturur veya ona rahmet okutur"[123]diyerek Karmatî hareketinin önceki isyanlarla bağlantısını vurgulamaktadır.

4-İnsanlar arasında, yükselme, şöhret, nüfuz ve makam sahibi olma hırsına kapılanlar, çeşitli engeller sebebiyle bu hırslarını tatmin edemeyince aşağılık duygusuna kapılırlar, arzularını gerçekleştirmeyi vadeden her söze kulak kabartır, peşine düşerler.

5-Çoğunluğa tenezzül etmeyerek onlardan ayrılma ve bu yolla sivrilme tutkusuna kapılırlar[124].

6-Aklî ilimlere intisap edip onlarla meşgul olduğu halde ilmi istiklal mertebesine ulaşamamış kişiler. Bunlar herkesin anlayamayacağını anlamış görünmekten hoşlanırlar. Bir görüş, bilgiçliği ve üstünlüğüyle meşhur olmuş bir zata nispet edilmiş bulunuyorsa, onun isabetli olup olmadığını araştırmaksızın hemen kabul edilir ve o kişiye benzemeye çalışılır.

7-Şia ve Rafizî gruplar arasında yetişen gruplar kendi düşüncelerine yakın olan grupların davranışlarına kapılmaları.

---

[120] Gazâlî, *Fedaîli'l-Batınıyye*, s. 35.

[121] Bernard Lewis, s. 98.

[122] Gazâlî, s. 35; Bekir Topaloğlu, s. 238.

[123] Cevdet Paşa, Ahmet, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, IX, Dersaadet 1912, s. 453.

[124] Gazâlî, s. 35.

8-Herhangi bir suçu işleyip, cezaya çaptırılanlar dinî emirleri yerine getirmek ve yasaklardan kaçınmak, artık kendilerine zor gelenler.

9-Yoksulluk ve ihtiyaç içinde olup Batıniyye teşkilatına girmekle bolluğa ve zenginliğe kavuşacağını düşünen kitleler[125].

10-İsma'ilî-Karmatî doktrinin mensupları memnun olmayan Sünnileri cezp etmek için onlara karşı daha ılımlı tavır sergiliyorlardı. Hatta daîler, İsma'ilî-Karmatî öğretinin Kur'an'dan çıkarıldığını göstermek için azami dikkat sarf ettiler. Hareketin düşünce yönünün imam veya en üstün lider tarafından kontrolü, hareketin bir mertebeler silsilesi içerisinde organizasyonu vasıtasıyla kuvvetlendirildi[126].

Bununla birlikte hareketin daha üst kademelerine katılan kimseler kendilerini İslam toplumu dışında bırakan, bütün dinlerin eşitliği hakkındaki felsefi görüşleri kabul ettiler[127]. Alt ve üst kademelerdeki bu farklılık İsma'ilî-Karmatî öğretisinin yaşama geçirilişinde homojenlikten uzak bir tema ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daî'ler organizasyonunca sürdürülen eğitimin sonucunda mertebeler ve coğrafî kültürel alt yapının da etkisiyle İsma'ilî taraftarları bir bütün olarak değerlendirmek mümkün olmamıştır. Eğitim öğretim ve propaganda organizasyonu olarak da adlandırabileceğimiz daî sistemi; İmam tarafından yetki verilmek suretiyle tayin edilen daî'ler, mezhep bünyesi içinde hüccet'den sonra gelen önemli bir mevkie sahiptir. Bu sistemin en üst rütbesi Daî-Ekber, Daî'd-duat veya Bab unvanıyla anılan imamın sözcüsü durumunda idi. Karmatîler ve Fatımîler, bu tabiri daha çok kullanmışlardır. Bunlar her türlü ilim ve mezhep faaliyetlerini yürütmek konusunda bir üst rütbe alan hüccete karşı sorumlu idiler.

Daî'l-Belağ, Daî'l-Ma'zun, Daî'l-Mahdud ve en aşağı rütbedeki daîler ise mükelleb'dir. En üst rütbedeki daî olan Daî'i-Ekber ile en aşağıdaki Daî mükelleb arasındaki daî gurupları propaganda faaliyetlerini yürüttüler. Eğitim-Öğretim ile ilgili olan mükasir, makallik veya mükelleb adı verilen en aşağı rütbedeki daîlerdir. Bu Daî'nin görmüş olduğu görev ile ilgili ilginç bir benzetme kaynaklarda geçmektedir. Buna göre; bu daîler, avcı köpeğinin avı yakalayıp avcıya getirmesi gibi, harekete girecek kimseleri tespit edip bağlı bulundukları daî ile irtibat kurduran görevlilerdir. Sürekli olarak halk arasında faaliyet gösterirler. Hareketin doktriniyle ilgili bilgilere sahip olmalarının yanında davet edecekleri kimselerin

---

[125] Ed-Deylemi, *Beyanü'l-mezhebi'l- Batınıyye*, s. 19-20; Bağdadi, *el Fark Beyne'l- Firak*, s. 200-301; Gazâlî, s. 33-36.

[126] **Edward Browne**, *Literary History of Persia*, II, s. 26.

[127] **Montgomery Watt**, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan , İzmir 1989, s. 57-58.

psikolojik, sosyo-ekonomik durumlarını da çok iyi kavrayan ve gereğine göre hareket edebilen kişiler oluşu dikkati çeken hususlardır[128].

Öğretiye davet edilen insanlara uygulanan "aşamalı davet" süreci de ilgi çekici bir başka husustur. Buna göre; öğretiye bağlı daîler, yedi veya dokuz aşamaya böldükleri davet süreciyle gayr-ı müslim veya gayr-ı memnun kitle üzerinde propagandalarını yoğunlaştırdıkları ve bu yolla onları İsma'ilî-Karmatî öğretiye kazandırmalarıyla ilgili erken döneme ait İsma'ilî olmayan bazı kaynaklarda bilgi bulunmaktadır. Bu kaynaklarda verilen bilgiyi dönemin siyasi ve sosyal olaylarını da göz önünde bulundurarak incelemek daha sağlıklı bir sonuca ulaştıracağı kanaatini taşımaktayız. Daîler, eğitim ve öğretimlerini yedi aşamaya bölmüşlerdi.

a. Yedi Aşamalı Eğitim-Öğretimin

İbnü'l-Nedim (ö.382/992) el-Fihrist'inde, İsma'ilî yazarlar tarafından yazılan eserlerden bahseder. Bu eserlerden birin "el-Belağat's-Seb'a" dır. Bu eser yedi aşamalı eğitimden bahsetmektedir. Buna göre;

Birinci tebliğ kitabı, halk içindir.

İkinci tebliğ kitabı halk seviyesinin biraz üzerinde olanlar içindir.

Üçüncü tebliğ kitabı, hareket içinde bir yıllık süreli kalmış olanlar içindir.

Dördün tebliğ kitabı, mezhep içinde iki yıllık geçmişi olanlar içindir.

Beşinci tebliğ kitabı, hareket içinde üç yıllık eğitim sürecinden geçenler içindir.

Altıncı tebliğ kitabı, hareket içinde dört sene süreyle kalmış olanlar içindir.

Yedinci tebliğ kitabı, mezhebin son derecesidir[129].

İbnü'l Nedim, kitabın yazarı hakkında ayrıntı bilgi vermediği İsma'ilî yazarın, bu aşamaların her birinde hangi bilgilerin verileceğini ve her birine Kitabü'l- Belağ adı verilen yedi risale yazmış olduğunu, bu risalelerin bir araya getirilmiş haline de Kitabü'l-Maksid adının verildiğini belirtir[130]. Bu kitabın müellifinin kimliği ve eserin bir bütün olarak içeriği hakkında günümüze kadar ulaşmadığı için herhangi bir şey söylemek imkanımız yoktur. Yalnız kitapla ilgili Abdülkadir el-Bağdadî (ö.429/1037), Zeydî müellif Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö.711/1311) ve en can alıcı bilgiyi veren Ahmed b. Abdülvehhab en-Nuveyrî kitap hakkında bilgi vermektedir. Bağdadî (ö.429/1037), kitabın ismini es-Sağir ve'l-Belağu'l-Ekyed

[128] Bağdadi, s. 301- 305 ; Gazâlî, s. 21-36.

[129] İbn Nedim, s. 235.

[130] İbn Nedim, s. 235.

ve'n-Namüsü'l-Azam olduğunu[131] söylerken Ed-Deylemî, "el-Belağ" isimli bir eserden bahseder ve bunun yedi aşamalı olduğunu belirtir[132]. Nuveyrî ise bilgileri Şerif Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali'den naklettiğini, aynı şekilde Ebu'l-Hüseyin, Kitabü's-Siyase'nin ismini vermekte ve bu kitapta davet ve tebliğle ilgili açıklamaların olduğunu söyler[133]. Nuveyrî, Bağdadi ve Deylemî'nin aynı eserden bahsettikleri anlaşılmaktadır. Stern, bu eserin İbnü'l Nedim'in tanıttığı eserle aynı olduğunu belirtir[134]. Kitabı gördüğünü söyleyen Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ali, 375/985-6 dolaylarında vefat eden ve Ehu Muhsin künyesiyle tanınmış ilim adamıdır. Şam da yaşamış Muhammed b. İsmail b. Cafer es- Sadık'ın soyundan olan Ehu Müslüm, İsma'ilî karşıtı bir üslupla eseri ele almıştır. Eser günümüze kadar ulaşmamış olmasına rağmen başta İbnü'n-Nedim olmak üzere bir grup kaynak içinde yer almıştır. Ehu Muhsin'in bu çalışmasını oluştururken, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Rıza et- Tai el-Kufi'nin eserinden *yararlanmıştır*[135]. Mutahhar b. Tahir el- Makdisi (ö. 355/964), İbn Rizam'ın eserinin Batıni karşıtı yazılmış ilk çalışma olduğunu kaydeder. Makdisi, kitabın adının en- Nakz ale'l-Batıniyye olduğunu [136]belirtir.

Makrizi (ö. 845/1441-2) İbn Rizam ve Ebu Muhsin'in verdiği bilgiler ışığında Abdullah b. Meymun el-Kaddah'ın isminden bahseder. Onun şer'i hükümler, sünnet ve mezhepler hakkında geniş bir bilgi sahibi olduğunu kaydeder. "Yedi aşamalı" sistemin kurucusu da odur. Bu sistemin temel özelliği kişinin tedrici bir aşamadan geçirilmiş olması idi. Sonuçta ise kişi bütün dinlerle alakası kesilmiş olur[137]. Görüldüğü gibi kaynaklar eğitim sürecinin 7 aşamadan meydana geldiğini belirtmektedir. Yalnız Makrizi, Abdullah b. Meymun'un eğitim aşamasın 7 aşamalı olarak tesis ettiğini nakledenler, eserin başka bir yerinde ise Abdullah b. Meymun'un öngördüğü davetin dokuz aşamalı olduğunu ifade eder[138] ve bu aşamaları açıklar. Neveyrî de eğitim öğretim aşamalarının dokuz olduğunu belirtir.

---

[131] Bağdadi, el-Fark, s. 294.

[132] ed-Deylemi, s. 15-17.

[133] Nuveyrî, XXV, s. 220.

[134] S. M. Stern, *Studies*, s. 57.

[135] W. Madelung, "Fatımîden Und Bahrainqarmaten", s. 59; Farhad Daftary, "*Earlist İsma'ilist*" s. 235; amlf., "*A Major Schism*", s. 125.

[136] Makdisi, I, s. 137; İbn Nedim, s. 232.

[137] Makrizi, II, s. 348.

[138] Makrizi, C. I, s. 391-396

b. Dokuz Aşamalı Eğitim Öğretim

Dokuz aşamalı eğitim öğretimle ilgili bilgileri üç ayrı yazarın vermiş olduğu bilgileri ışığında ele alalım. Bu bilginler ve onların paralellinde olan yazarlar:

a) Nuveyrî'nin vermiş olduğu bilgiler çerçevesindeki açıklamalar. Bunlardan Makrizi'nin ve İbnü'd- Devadarî'nin söylemiş olduklarını ekleyebiliriz.

b) Gazâlî'nin vermiş olduğu bilgiler yer alır. Gazalî'nin vermiş olduğu bilgilerle Bağdadî ve Cürcanî'nin eserlerine almış olduğu bilgilerle örtüşmektedir.

c) Hammadî'nin nakletmiş olduğu bilgilerle Hammadî'nin kaydını esas alan Deylemî'nin vermiş olduğu bilgiler de aynı şekildedir.

Üç ayrı kategoride ele aldığımız bu kayıtları incelemeye çalışalım.

Nuveyrî ve Onu Dayanak Alan Kaynakların Rivayetleri;

Propagandanın dokuz aşamalı olduğunu belirten Nuveyrî (ö.733/1233) yararlandığı kitabın, Ebu Mühsin Ebu'l-Hüseyin'e ait olduğunu belirtir. Nuveyrî'nin kaydının konumuz açısından çok önemli özelliği, dokuz aşamalı daveti anlattığı bölüm başlığıdır. Nuveyrî, "Karmatî davetinin zikri" başlığı altında ilgili bilgileri inceler. Bu kayda göre daî, psikolojik bir süreç içinde kişiyi öğretiye hazırladığı vurgulanmaktadır. Buna göre;

1. Aşama: Daî muhatabına Kuran-ı Kerim'in ayetlerinin tefsiri ve şer'i ahkam ile ilgili konularda kişinin hafızasının karışacağı, ilgisinin uyanacağı ve kafasmda bir takım soruların oluşacağı sorular sorarak başlar. Bu soruların cevaplarını da kendisi ve bağlı bulunduğu İmam'da bulabileceği, bağlı bulunduğu organizasyonun yüceliğini muhatabına hissettirmeye çalışır. Kişinin bu konuları, öğretinin gereği olarak açıkça yapılması istenir. Öğretinin en alt tabakasını oluşturan daî ve en üst tabakasını oluşturan İmam artık kişilikte yüce bir mevki kazanır. Öğretiye muhatap kişi için artık toplumun içinde bulunduğu adaletsizliğin, eşitsizliğin ve çalkantıların, İmama tabi olmamaktan kaynaklandığı düşünmesine yol açar. Bu aşamadan sonra daî, öğreteceği hususların gizliliği ve saklaması gereği hususunda muhatabına yemin ettirir. İmam ile görüştürülmesi karşılığında İmama verilmek kaydıyla ondan ücret alınır. Böylece kişi birinci aşamayı geçmiş ikinci aşamadadır.

2. Aşama: Öğretiye başlangıç yapmış olan kişi o ana kadar öğrenmiş olduğu bilgilerden şüphe eder hale gelmiştir. Özellikle İslam alimlerince ittifak edilmiş dini bilgiler sorgulanmaya başlar. Bu süreçte daîler, gerçek bilginin sadece İsma'ilî İmamlardan elde edebileceğini vurgular.

3. Aşama: Bireyin psikolojik hazırlanma süreci bitmiş hareket hakkında bilgilendirme süreci başlamıştır. Muhataba yedi İsma'ilî İmam hakkında geniş bilgi verilir. Mezhebin İsnaaşere'nin İmam silsilesinin Cafer Sadık'tan sonra batıl olduğu üzerinde durulur.

4. Aşama: Natık (konuşan) ve Samit (susan) peygamberler ve sayılar hakkında bilgiler verilir. Muhammed b. İsmail'in yedinci peygamber olarak tekrar ortaya çıkacağı ve zulme eşitsizliğe son vereceği belirtilir. Bu sürecin sonunda Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olduğu ve dinî akidelerin değişmezliği muhatabın nazarında çürütülür.

5. Aşama : Zahir ve Batın ayrımı yapılır. Zahir ve Batın ile ilgili bilgiler daî tarafından muhataba öğretilir. Ayrıca zahir ve batın ile alakalı sayıların remzi manalarıyla birlikte öğretilir. Bu aşamanın bir de sosyal yönü vardır. Daî muhatabının mensup olduğu milliyete göre bazı yorumlar yapar ve onda bu duygunun oluşması için çalışılır.

6. Aşama : Daî bu aşamada ibadetler hususunu ele alır. Özellikle namaz, hac gibi dinî emirleri felsefî te'villerle muhatabına yorumlamaya başlar. Ona Aristo ve Platon gibi filozofları sevdirmeye çalışır. Filozoflar ile dini önderler arasında bir ayırım yapması sağlanır.

7. Aşama: Sudur nazariyesi muhataba anlatılır. Bununla tevhid inancının zayıflatılması amaç edinilir.

8. Aşama : Daî, temel İslam inançlarını sudur nazariyesi ve bir takım kozmolojik telkinlerle izah etmeye çalışır. Muhatabın zihnindeki inanç karmaşık bir şekle dönüştürülür.

9. Aşama : Daî'nin muhatabını getireceği son aşamadır. Bu aşamada öğretiye muhatap olan birey, İslam dininden değil, vahiy kaynaklı dinlerin hepsinden inanç itibariyle uzaklaşmıştır. Aristo ve Platon'un taraftarı olmuştur[139].

Özellikle bu ilk grup içinde ele aldığımız aşamalarla ilgili bilgiler tarihi perspektif ışığı altında ele alındığında ilgi çekici bir takım hususlar ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili bilgileri veren ilk kişi Ebu Muhsin (ö.375/985-6) ve İbn Nedim (ö.382/992)'dir. Bu dönem, Fatımî devletinin yükselme dönemidir. Bu dönemde Fatımîler Mısır'ı ele geçirmişlerdi. 958/969 Sünni anlayışın hakim olduğu bölgelere doğru bir ilerleme söz konusu olmuştu. Mısır'ın Fatımîlerin eline geçmiş olması, İslam tarihinde ilk defa Bağdat'a bağlı olmayan bir devlet Mısır'ın

---

[139] Nuveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab, *Nihayetü'l-Eneb fi Furuhi'l-Edeb*, XXV, tahk., M.C el-Hini, A. Eş-Ehvani, Kahire 1984, s. 195-214.

idaresinde söz sahibi oluyor ve Şiî-İsma'ilî-Karmatî anlayışının merkezi haline getiriliyordu. Ayrıca Muiz döneminde Karmatîlerle Fatımîlerin birbirleriyle yapmış oldukları mücadelelere şahit olmuştur..

360/971 yılında Şam yakınlarındaki savaşta Fatımîler yenilmiş ve Karmatîler Mısır'a kadar ilerlediler[140]. Halife Aziz döneminde ise (365-386/975-996) Fatımîler Suriye'de nüfuzlarını büyük ölçüde tesis ettiler. 365/975 yılında Mekke'de Harem-i Şerif'te Aziz adına hutbe okundu[141]. Haremi Şerifte, Aziz adına hutbe okunması, Abbasi hilafetinin hakimiyet ve meşruiyet iddiasını sarsacak bir unsurdu. Sünnilerin bu gelişmelere serinkanlılıkla bakmaları ihtimal dahilinde değildi[142]. Sünni olan Ebu Muhsin'de Sünnilerin ağırlıkta yaşamış oldukları Şam'da "davet aşamaları" ile ilgili vermiş olduğu bilgilerde bu siyasi gelişmelerin etkilerini görmemiz mümkündür. Bu değerlendirmelerden genişleme eğiliminde olan Fatımî nüfuzunu kırma ve Fatımî-İsma'ilî yayılmasını engellemeye yönelik onlara karşı olumsuz bir propagandanın da unsurlarını taşıdığı ihtimal dahilindedir.

Gazâlî'nin Görüşleriyle Aynı Paralelde Olan Kaynakların Rivayeti;

Ebu Hamid el-Gazâlî (ö.555/1111)'nin vermiş olduğu bilgiler de halkı bilgilendirmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Esere verilen isimde bu kanaati güçlendirmektedir. Gazâlî'nin her aşamaya değişik bir isim vererek açıklamaya çalışması bunu göstermektedir. Yalnız, Gazâlî'nin rivayet etmiş olduğu bilgilerin kaynağı hakkında herhangi bir ip ucu vermemektedir[143]. Abdulkadir el- Bağdadî (ö.816/1037)'nin vermiş olduğu bilgiler Gazâlî'nin vermiş olduğu bilgilerle paralellik arz eder[144]. Seyyid Şerif el-Cürcanî (ö.816/1413) ise davet aşamalarını ve sıralamalarını verirken kayda değer bir bilgi vermektedir. O'na göre bu davet aşamalarını tesis eden kişi Hamdan Karmat'tır. Bu bilgiyle Nuveyrî'nin "Karmatî Davetinin Zikri"[145] başlığı örtüşmektedir. Yalnız Cürcani'nin diğer bir rivayetinde[146] ise bu şahıs Hamdan Karmat değil Abdullah b. Meymun el-

---

[140] E. Grafe, "Fâtımîler", *İA.*, IV., s. 521-526; Eymen Fuad Seyyid, "Fatımîler", *DİA*, 12, s. 230.

[141] İbn Haldun, *İber*, IV, s. 19.

[142] M. Ali Büyükkara, "Dokuz Aşamalı Davet Süreci", *İ.A.D.*, III, S. 2, İstanbul 1999, s. 45-46.

[143] Gazâlî, s. 21-32; amlf., *Batıniliğin İç yüzü*, s. 13-19 ; İ. Agah Çubukçu, *Batınilik ve Gazâlî*, Ankara 1964, s. 46-49.

[144] El-Bağdadi, s. 298-307.

[145] el-Cürcani, s. 627-628.

[146] Nuveyrî, s. 195.

Kaddah'tır[147]. Bundan da anlaşılıyor ki bu davet aşamalarını tesis eden iki kişinin adını kaynaklarda geçmektedir. Biri Abdullah b. Meymun el-Kaddah diğeri de Hamdan Karmat'tır. Irak Karmatîleri anlatılırken Hamdan'ın kayınbiraderi Abdan (ö.899)'ın aşamalarla ilgi çalışmaları olduğundan da bahsedilmiştir. Aynı çalışmadan İbn'ün Nedim'de bahsetmektedir. Dolayısıyla Hamdan Karmat'tan bahseden kaynaklar, bu çalışmadan bahsediyor olabilirler.

Gazâlî ve onun vermiş olduğu bilgilerle örtüşenlere göre dokuz aşamalık süreç şu şekilde oluşmaktadır;

Birinci Aşama : Zerk ve teferrüs aşamasıdır. Dikkatli bir tetkiktir. Daî, aday olan kişiyi dikkatle inceledikten sonra en uygun diyalogu seçer ve ona göre yaklaşır.

İkinci Aşama : Te'nis aşamasıdır. Dostluk kurma olarak da adlandırılır. Bu aşamada çeşitli yollarla adayın gönlü kazanılır ve dostluğu pekiştirilir.

Üçüncü Aşama: Teşkik için adayı şüpheye düşürmek olarak özetleyebileceğimiz bir aşamadır. Dinî konulardan maksatlı sorular sorulur bu soruların cevaplarını öğrenmesi için muhatapta merak uyandırmaya çalışılır.

Dördüncü Aşama : Ta'kik'tir. Şartlı erteleme anlamındadır. Aday kişi sorulan sorular karşısında merakını giderecek açıklamalar beklemektedir. Daî cevap vermeyerek onu rahatlatmaz. Bir süre beklemesi gerektiği vurgulanır.

Beşinci Aşama : Rabt'dır. Bağlama anlamındadır. Daî, adaya öğrenmek istediği husus ve sırları öğretir. Ancak adaydan bu sırlar, adayın yemin etmesi şartıyla açıklanır.

Altıncı Aşama : Tedlis'tir. Muhatap yemin etmesine rağmen daî yine de sırları olarak kabul ettiği konuları adaya açıklamaz. Değişik yollarla mezhebin adaya kabulü sağlanır.

Yedinci Aşama : Telbis, değişik yöntemlerle adayın kafası karıştırılır. Dogmalardan hareketle, yanlış sonuçlar çıkarması öngörülür.

Sekizinci Aşama : Hal, sıyırma anlamındadır. Dinî hükümlerin Batınî manalarını anlama seviyesine, adayın artık dinin zahiri yükümlülüğünden kurtuluşudur. Bu yüzden devam ettiği ibadetleri ve salih amelleri bırakmıştır.

---

[147] el-Cürcanî, s. 627.

Dokuzuncu Aşama : Selh'tir. Son aşamadır. Amellerini terk etmiş olan aday, bu aşamada İslam itikadını reddeder. İslam inancından tamamen çıkmış olur. Bu son aşama, el-Belağu'l- Ekber olarak isimlendirilir[148].

İkinci farklı rivayeti veren Bağdadî ile Gazâlî'nin yaşadıkları dönemlerin siyasi ve sosyal olayları değerlendirdiğimizde, Abdulkadir Bağdadî'nin (ö.429/1037) yaşadığı dönemde Fâtımîlerin başında Halife Hakim Biemrillah (386-411/996-1021) vardı. Hakim Biemrillah'ın sahip olduğu görüşler yalnız İslam dünyasının Sünni anlayışını değil aynı zamanda İsma'ilî anlayışına bağlı gruplarca da aykırı bulunmuştur. Özellikle O'nun ilahlık iddiasında bulunuşu aykırılıkta gidebileceği son nokta olarak kabul edilmiştir[149]. Yine aynı dönemde İran İsma'ilîleri Yeni Eflatuncu anlayışından da etkilenerek İsma'ilî anlayışını şekillendirmişti[150]. Gazâlî'nin yaşadığı döneme gelince (ö.505/1111) Fatımî İsma'ilîliğinde ayrılıklar baş göstermişti. 487/1097 Alamut merkezinden Nizari İsma'ilîler, terör olaylarını İslam dünyasının farklı yerlerine yaydılar. İsma'ilîlerle mücadeleyi yalnız siyasi anlamda yürütmeyip, bunu eğitimde ve sosyal alanda da yürüten Nizamü'l-Mülk, bu terör şebekesinin kurbanlarından biri oldu. Gazâlî, için Nizamü'l-Mülk'ün farklı bir yeri olmuştu. Nizamü'l-Mülk, Batıni-İsma'ilî gruplarıyla mücadele ederken diğer ilim adamlarını koruduğu gibi Gazâlî'yi de bu mücadelede desteklemiş ve kollamıştır. Gazâlî, Batıni-İsma'ilî propagandasına ve aykırı görüşlerine Horasan'da kaldığı dönemde şahit olmuştu. Batıni ve İsma'ilîleri yalnız siyasi açıdan olmayıp aynı zamanda belki de en ilginç olanı sosyal ve kültürel açıdan da bir tehlike olarak görülmüş olmasıdır[151].

Gazâlî'nin değerlendirmelerinde bu siyasi ve kültürel faaliyetlerin etkisinin olduğu muhakkaktır. Alamut dailerinin sergilemiş olduğu hareket ve sahip oldukları düşünce tarzı, Gazâlî'nin onlar hakkındaki değerlendirmelerini haklı çıkaracak mahiyette idi. Bu manada Gazâlî'deki "Dokuz Aşamalı" eğitim sürecinin değerlendirilmesinde bu dönemin siyasi ve sosyal olayların izleri görmek mümkündür.

---

[148] Gazâlî, s. 21-32 ; amlf., *Batıniliğin İç Yüzü* , s. 13-19.

[149] E. Graefe, "Hakim-Biemrillah", *DİA*, XV, s. 200; Eymen Fuad Seyyid, "Fatımîler", *DİA*., XII, s. 230.

[150] Bernard, Lewis, *Haşişiler*, çev. Ali Aktan, İstanbul 1995, s. 55-83.

[151] İ. Agah Çubukçu, s. 53-56. ; M. Çağrıcı, "*Gazâlî*", *DİA*, XII, s. 493; M. Ali, Büyükkara, "Dokuz Aşamalı Davet Süreci" *İlim Araştırma Dergisi*, III, S. 2 Temmuz-Aralık, 1998, s. 45-46.

Muhammed Hammadî b. Malik b. Ebu'l-Fedaîl'e Göre Dokuz Aşamalı Davet;

Dokuz aşamalı da'veti Muhammed Hammadî b. Malik b. Ebu'l-Fedaîl (ö.470/1077), *Keşfül Esrari'l-Batıniyye*[152] adlı eserinde önceki kaynakların vermiş olduğu bilgilerden farklı bir şekilde vermektedir. Aynı kaydı alan fakat eserinin kaynağının ismini vermeyen Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (ö.711/1311), Beyanın *Mezhebi'l- Batınıyye ve But'anî* adlı eserinde bu aşamalardan bahsetmektedir[153]. Ona göre, da'vetin birinci aşamasında daîler muhatabını tuzağa düşürmek için aklını karıştırmakla işe başlar, daha sonra sureten muhatabını namaz, zekat ve oruç gibi ibadetleri teşvik ederler.

Daîler muhatabını eğitirken ayet ve hadislerden de istifade ederler. Yalnız eğitim amacıyla kullanmış oldukları hadis ve ayetleri yanlış ve tahrif ederek okumayı tercih ederek, muhatabın zihnini karıştırırlar. Bu safha yaklaşık bir yıl sürer. İkinci ve üçüncü aşamada da daîler, ibadetlerin Zahiri manalarından başka Batıni manalarının da bulunduğu, asıl olanın Kuran-ı ve remizlerini iyi düşünmek; meselelerini ve ne manaya geldiklerini bilmek gerekir. Yine bu dönemde namaz, taharet ve peygamber kavramları bilinen anlamları dışında rumuz ve işaretlerle gerçek manaları öğretilir.

Dördüncü aşamada, muhataba hazırlık aşamasına gelmiş artık mezhebin Birinci derecesine geçmiştir. Bu derecede muhatap için Zahir'in bir anlamı kalmamıştır. Da'vetçi, onu Mevlalarının huzuruna çıkarır. Bunun karşılığında tebliğe muhatap olan aday 12 dinarı (Necva) öder. Mevlaları, cemaatine; şahit olun ki , ben üzerinden namazı kaldırdım, der. Böylece muhatabın üzerinden namaz ibadeti, efendisi aracılığıyla kaldırılır.

Beşinci aşama, adayın hareketteki ikinci aşamasıdır. Harekette ikinci aşamaya gelindiği süreçteki bilgi ise ilk derecedir. Bu aşamada aday için içki ve kumarın haramlığı kaldırılır ve bu hususlar onlar için mübah sayıldığı vurgalanır.

Altıncı aşama, Bu aşama mezhepteki üçüncü aşama, manasınadır. Da'vetçi muhatabın Ramazan orucunu bıraktırmak için çaba sarf eder. Özellikle orucun batıni manası açıklanır. Bu te'vil'e göre oruç sır saklamaktır. Özellikle İmamların zalimlerden gizledikleri dönemde saklandıkları yerleri söylemekle yorumlanır. Oruç

---

[152] Muhammed Hammâdî b. Malik b. Ebul Fedaîl, *Batıniliğin ve Karmatîlerin İçyüzü*, çev., İ. Hatip Erzen, Ankara 1948, s. 40-8.

[153] ed-Deylemi, s. 11-15.

ibadeti reisin gerekli açıklamaları yapmasından sonra 12 dinar karşılığında adayın üzerinden, oruç ibadeti de kaldırılır[154].

Yedinci aşamada, daî muhatabın şimdiye kadar hareketin üç derecesini tamamladığını belirtir. Şimdi de taharetin te'vilde ne olduğunu ve cünüplüğün manasının bilinme aşamasıdır. Taharet, batını anlayışla te'vil edilmek manasının kalp temizliği olduğu açıklanır. Mü'min temizdir, kafir ise pistir. Onu ne su ne de başka bir şey temizleyemez. Cünüplük ise peygamberlerin ve ehli beyt'ten olan imamların zıtlarını, düşmanlarını sevmek olarak te'vil edilir.

Daha sonra gusletmek te'vil edilir. Buna göre gusletmenin dinin emirlerinden olmadığı açıklanır. Çünkü dinin emirlerinden olsaydı, büyük ve küçük abdestten de tamamıyla yıkanmak daha vacip olurdu; çünkü ikisi de aynen pis ve necis[155]olarak açıklanır. Sonra, "Ve eğer cenabetli olursanız iyi temizlenin"[156] ayeti te'vil edilerek "eğer batın ilmini bilmez iseniz öğrenin, su gibi, bedenlere hayat veren, canlara hayat veren ilmi de belleyiniz"[157] diye yorumlanır. Ayrıca "İnsan neden yaratıldığına baksın, şiddetle atıp dökülen bir sudan yaratıldı." ayeti, Allah meniye su adını vererek onun temizliğine delalet etmiş şekliyle yorumlayarak daî, onu reisin huzuruna götürür adaydan gusletme mükellefiyeti gerekli te'viller yapılarak kaldırılır.

Sekizinci ve Dokuzuncu aşama, hareketin beşinci ve son derecesidir. Bu aşama, işin sonu, saadetin gayesi olarak açıklanır. Bu dereceye kadar büyük gaflet içinde olduğu açıklanarak, adayın gözünden perde kaldırılarak dünyada iken cennet nimetlerinden yararlanacağı anlatılır. Bu konuda Kuran-ı Kerim'den ayetler tahrif edilerek bir takım sonuçlara ulaşılır. Beşinci derecede daî, muhatabından 12 dinarlık Necva alır. Bundan sonra aday, Mevlaya (Reis'e) götürülür; "Kulun falanın işi sağlamlaşarak düzeldi, sınavı saflaşarak duruldu. Şimdi de kendisini cennete sokmamızı; ciddi ve hakiki hükümlere erdirmemizi ve hurilerle evlendirmemizi istiyor", denir. Bu aşamaya gelmiş olan aday, cennet hurileri misali, daîlerin hanımlarıyla baş başa bırakılır. Daha sonra da *el-Meşhedü'l-A'zam* denilen büyük toplantıya katılması istenir. Hareketin reisinin de katıldığı *el-Meşhedü'l-Azam*'da çıralar ve Mum' u söndürmelerinden sonra, toplu cinsi münasebetin icra edildiği bir tören yapılır[158]. Burada ilgi çekici husus vardır ki, İslam dünyasında geçmiş olduğu

---

[154] Hammâdî, s. 42-44.

[155] Hammâdî, s. 44.

[156] Maide süresi ilgili ayeti

[157] Hammâdî, s. 45.

[158] Hammâdî, s. 46 ; M. Büyükkara, s. 42-43.

gibi günümüzde de zaman zaman bu husus tartışılmaktadır. Bu konuyla ilgili başka bir kaynak da Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî'nin, *et-Tenbih ve'r Red alâ Ehli'Ahvâi ve'l Bida* adlı eseridir. Malatî, Karmatîler için yaptığı değerlendirmede; tenasüh inancına sahip olduklarını, aile ve namus mefhumuna sahip olmadıklarını, hatta bugün eşcinsellik olarak adlandırılan fiilin de mubahlığını kabul ettiklerini belirtir[159]. Hammadî'nin rivayeti, el-Malatî'den farklı bir yönü vardır. Hammadî (ö.470/1077) bu aşamalara bizzat kendisinin şahit olduğunu eserinin farklı yerlerinde vurgulayarak, konuya farklı bir boyut getirmiştir.

Bu değerlendirmelerin tarihî bir perspektifle açıklanması gerekmektedir. Yemen'de ikamet etmiş olan Hammadî (öl.470/1077) ve Deylemî (ö.711/1311)'de İsma'ilîlerin özellikle de Alamut merkezli terör faaliyetlerinden etkilenmiş olabilirler. Hamdan'ın yaşadığı dönemde, Yemen'de Büveyhîler hakimdi. 429-563/1038-1168 yılları arasında Yemen'de kalıp önce Şam'dan, sonra Zucibla'dan en son olarak da Canad'dan idare edilmiş olan ve Mısır Fatımîlerine şeklen bağlı olan hanedan Yemen ve çevresini idare ediyordu. Hanedanın kurucusu Ali b. Muhammed b. Ali el- Suleyhî'dir. Sünni olup halk üzerinde büyük nüfuz sahibi olan bir fakih idi. Harran'da kadılık yapıyordu. Ali b. Muhammed el-Suleyhî, daha çocukluk çağında iken Babası ile samimi münasebetleri bulunan Şiî daîsi Amir b. Abdullah ez- Zavahî'nin tesirinde kaldı. Amir, zeki ve okumaya meraklı olan Ali'ye Kuran'ın Batını manalarının te'vili ve İmamiye fıkhını öğretti. Ali Muhammed b. Suleyhî, 429/1037-1038 San'a şehrinin yakınında Haraz dağının Masar tepesinde bir kale inşa ederek, taraftarlarıyla buraya yerleşti. Bu arada Yemen Şiîlerinden de büyük destek gördü[160]. Bu dönemde Yafirîler, Ziyadîler ve Rassî imamları arasındaki rekabet ve düşmanlıktan yararlanarak başta San'a ve çevre bölgelere saldırılara başladı[161].

---

[159] Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvai ve'l-Bida*, neşr. Sven Dederıng, İstanbul 1936, s. 16-17; Bu tür değerlendirmeleri daha önce de ifade ettiğimiz gibi dönemin siyasi, sosyal olaylarından ayrı bir şekilde değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle çoğu zaman reddiye mahiyetinde kaleme alınan bu eserler, bir takım ön kabullerle yazılmıştır. Rakip olarak düşünülen grubu, toplum nezdinde küçük düşürmek amacıyla propaganda içerikli eserler kaleme alınmış olma ihtimali vardır. Yalnız Karmatîlerin, homojen bir yapı arz etmediklerini, önceki bölümlerde de gördük. Karmatîlere bağlı bazı gruplar, daha önceki bazı kültürel unsurların etkisiyle bu tür düşüncelere sahip oldukları kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu tür değerlendirmeler dönemin siyasi, sosyal hatta iktisadî kaygıların sonucunda yapıldığı kanaatindeyiz.

[160] C.E. Bosworth, s. 95-96; Neşet Çağatay, "Suleyhîler", *İ A.*, II, 1997, s. 18.

[161] Alfred Bel, "Ziyadiler", *İA.*, XIII, s. 544-545; C.E. Bosworth, s. 91.

453/1061 yılında Ali b. Muhammed el-Suleyhî Mısır Fatımî halifesi el-Mustansir Billah'a Yemen'de İsma'ilî daîliğini açıklaması için müsaade etmesini isteyen bir mektup ve beraberinde hediyelerle bir elçilik heyeti gönderdi. Halid el-Mustansır ona daîlik vazifesinin ve Yemen idaresinin verildiğini bildiren ve birçok elkabı ihtiva eden bir mektup ile bayrak ve bazı hediyeler gönderdi. Daîlik vazifesini alan Ali el-Suleyhî, Aden'i de ülkesine kattı. 455/1063 yılının sonuna doğru Mekke'den Hadramut'a kadar bütün Yemen'i hakimiyeti altına aldı. Nüfuzu o kadar arttı ki 455/1063'te Ebu Haşim Muhammed adında birini Mekke hakimi olarak gönderdi. Aynı zamanda her yıl Mekke'ye beyaz Çin ipeğinden yapılmış Kâbe örtüsü göndermeye başladı. Bu durumdan rahatsız olan Mekke hakimleri 473 yılında Mısır Fatımî halifeleri yerine hutbeyi Abbasi halifeleri lehine okutmaya başladılar. Son olaylar el-Mustansir tarafından Haşimilerin Mekke emiri Muhammed b. Cafer'i tart etmesi emriyle Mekke'ye hareket etmesini emretti. Daî Ali, hacca gidiyormuş gibi oğlu el-Mukarrem Ahmed'i San'a da yerine bırakarak 473 Zilkadesinin 12. Gününde (24 Nisan 1081) yola çıktı. El-Mahcam'a geldiğinde Umm İbrahim veya Umm Ma'bad denilen yerde, daha önce babalarının öldürülmesinden Ali b. Muhammed'i sorumlu tutan iki tane delikanlı tarafından öldürüldü. Ali b. Muhammed'in ölümünden sonra hanedan aynı aileye mensup olanlarca 563/1168 tarihine kadar Yemen ve çevresinde hüküm sürdüler[162]. Bu olayların meydana geldiği dönemde, büyük ihtimalle Yemen'de olan Muhammed b. Malik el-Hammadî, olup bitenlerden etkilenmiş ve bu doğrultuda zaman zaman aşırı bir takım tesirlerde bulunmuş olması ihtimal dahilindedir. Aynı şekilde Muhammed b. Hasan ed-Deylemî de İsma'ilî hakimiyeti sona ermiş olduğu dönemde Yemen'de yaşamıştır. Alamut Nizarilerinden çok çeken Deylemli Zeydîlere[163] mensup olan ed-Deylemî, Nizarilerinden Hammâdî'nin "da'vet aşamalarını" eserine almak, genel olarak Batınîlerin özelde ise İsma'ilîlerin gerçek yüzünü ortaya çıkarmaya çalıştı. Deylemî'nin de dönemin siyasi ve sosyal olaylarından etkilenmiş olduğu ihtimal dahilindedir.

Bu üç ayrı değerlendirmenin temel olarak buluştukları nokta, Batını-İsma'ilî-Karmatî olarak değerlendiren gruplar, İslam'ın temel prensiplerini zahiri yorumlarından ziyade batını ve felsefî yorumlara tabi tutmuş olmalarıdır. Bu gruplar daha çok yerel gelenek ve inançların, kabile anlayışının, coğrafyanın, özellikle göçebe-bedevî kabilelerin yaşamış oldukları bölgeler, olumsuz ekonomik şartlar ve siyasi olayların etkisiyle bu düşünce tarzını oluşturmaya çalışmışlardır.

---

[162] C. E. Bosworth, s. 95-96; Neşet Çağatay, s. 18.

[163] R. Strothmann, "Zeydiye", XIII, s. 549-551; C.E. Bosworth, s. 91.

D. Eğitim ve Sosyal Faaliyetlerin Yürütüldüğü Kurum Olarak Daru'l-Hicr

Irak ve Bahreyn başta olmak üzere; Mısır, Yemen, Şam, Kuzey Afrika ve diğer bölgelerde İsma'ilî ve Karmatîler propagandasında kitlesel bir taban oluşturabilmek için *Darü'l-Hicr* adı verilen eğitim merkezlerini kurdular. Darü'l-Hicr, kelime olarak sığınma evi veya düşkünler evi olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca daî konutlarına verilen bir isim olarak kullanmıştır[164].

Darü'l-Hicr, Irak'ta Kufe' nin Sevad bölgelerinde ilk kez Hamdan Karmat tarafından kuruldu. İbn Hevşeb Yemen'de Aden yakınlarındaki Sabr dağının sarp kalelerinden birinde, Ebu Abdullah İcdjan, İran'da, 316 yılında Irak Karmatîlerinin reisi el Haris bin Mesud Basra yakınlarında el-Muvaffakiye'de, Kuzey Afrika'da Mehdiliğini ilan eden Ubeydeullah'ta Mehdiyye kentinde Abbasi idaresini uzun bir dönem uğraştıran Karmatî hareketinin en etkili oluşumu olarak kabul edilen Bahreyn Karmatîlerinden Ebu Tahir'de 316'da Lahsa' da birer Daru'l-Hicr yaptırdılar[165]. De Goeje, Ebu Tahir tarafından el-Muvaffakiye'de yapılan Daru'l Hicr'in sığınma amacı ile yapılmış olmasında çelişki olduğunu belirtmektedir[166]. Aslında Karmatîlerin sosyal, dinî ve iktisadî yapılanmasını göz önüne aldığımızda Darü'l Hicr'lerin yalnız sığınma amaçlı kurulmuş olması, sonraki gelişmelerle çeliştiği görülecektir. Daru'l Hicr'lerin görmüş oldukları işlevler de bunu doğrulamaktadır. Yalnız ilk dönemlerde, Daru'l Hicr'in eğitim amaçlı bir işlev içermektedir. El-Muvaffakiye yapılan Daru'l Hicr'nin yapılış amacı alternatif bir ibadethane amacı taşır. Çünkü el-Muvakkakiye'deki Daru'l Hicr Kabe'nin bir taklidi, kutsal şeyleri kendine çekecek bir mabet mahiyetinde yapılmıştı. Daru'l Hicre'nin yalnız eğitim amacı ile kullanılmayıp, Karmatî inançlarının hayata geçirildiği bir mekan olarak da kullanıldığını görmekteyiz. Daru'l Hicre merkezlerinde verilen eğitim süreci, öğretiye kazandırılmak istenen adayın geçirildiği aşamalarına benzeyen derecelendirilmeden ibarettir.

Bu aşamaların Birinci derecesi 15-30 yaş gruplarının eğitildiği aşamadır. Bu derecede İhvan-ı Safa'nın risaleleri öğretilmeye çalışılmakta idi. Karmatî öğretisinin temel felsefesini oluşturan Batın-Zahir ilişkisi kazandırılmaya çalışılmakta idi. Bu ilişkinin anlaşılabilmesi için Karmatî öğretisinin özel alfabesinin anlaşılması için rumuzlar öğretiliyordu.

---

[164] Geoje, *Les Carmathes Bahrain Et Les Fatimides*, Leiden 1905, s. 103

[165] İbnü'l-Esir, VIII, s. 136 ; İbn Haldun, III s. 378 ; Geoje, s. 103 ; Taha el-Veli, *el-Karamita*, s. 30-31.

[166] De Goeje, s. 103.

İkinci aşama da, 30-40 yaş grubunu içine almakta idi. Karmatî önderlerinin görüşleri incelenir. Harekete taraftar toplamak amacıyla eğitilmekte idiler. Karmatî hareketinin felsefesi öğretilmeye çalışılmakta idi.

Üçüncü aşama, 40-50 yaş gruplarındakilere ise dinî hükümler, Karmatî hareketinin temel felsefesi olan Batın-Zahir perspektifiyle açıklanmaya çalışılmakta idi.

Dördüncü aşama ise, en üst sınır olarak kabul edilmekte idi. Bu gruptakilere de eşyanın hakikatleri öğretirlerdi ve bu mertebe tabiat şeriat ve kanunun üstündeydi. Bu aşamalar aynı zamanda İhvanu's-Safa cemiyetinin dört tabakasını oluşturmaktadır. Bu grup bu aşamayla dinî öğretinin üzerine çıkarak "Ehl-ül-Keşf" denilen makama ulaşmış olmakta idi. Bu grup kendi içinde "mürid", "muallim" ve muharrebin ile'l-llah olmak üzere üç gruba ayrılmakta idiler[167].

Karmatîler'in "*Mecalisü'l-Tezkiye*" adı verdikleri toplantılar da eğitim amacıyla yapılıyordu. Bu toplantılar daha çok dinî konuların Batınî yorumlara tabi tutulduğu mahiyette idi. Aynı şekilde bu toplantılarda dinî konularda, özellikle itikadî meselelerle ilgili sorular sorularak kafalarda bir takım şüpheler oluşturulmakta idi[168]. Eğitim-propaganda faaliyetlerinin akabinde gayr-i memnun gruplardan oluşan kitleleri, merkezi otoriteye karşı ayaklanma çıkarmaları sağlanırdı. Karmatî hareketinin askeri teşkilatı, baskınlar düzenleyerek ganimetler elde etmek idi. Ayrıca öğretinin ilk basamağı olan taraftar kazanmak ve taraftarlardan vergiler toplayarak iktisadî yapının şekillenmesini sağlamaktı. Daha sonra da öğretinin hayata geçirilmesi için devletleşme sürecini oluşturmaktı.

E. Yönetim Tarzı ve İkdaniyye Meclisi

İsma'ilî-Karmatî hareketi, Abbasîlere ve ehl-i sünnete karşı yürütülen devrimci bir hareket olarak görülmüştür. Bu yargı İsma'ilî-Karmatî hareketine karşı olan yazarların eserlerinde yer almıştır. Kaynakların bir kısmı reddiyye mahiyetinde bir kısmı da bu grupların sahip olduğu görüşlerin aksaklıklarını ifade etme tarzındadır. Karmatî hareketinin tarihinde, farklı dönemler vardır. Bu dönemlerin kendi içinde farklı özellikleri arz etmektir.

---

[167] el-Veli, s. 56-57 ; *Resahi'il Ihvanus-Safa*, 4, Mısır 1347, s. 119-12; Cahit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967, s. 44.

[168] Abdulcebbar el- Hemezani, *Kitabu'l-Tespit Delaili Hükümet-i Seyyidine Muhammed*, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, İstanbul 1575, s. 147-153.

İsma'ilî-Karmatî tarihini iki döneme ayrılmaktadır. Ubeydullah'ın Kuzey Afrika'da Fatımî halifeliğini kurma amacıyla başlamış olduğu yolculukla (899) gizlilik dönemi (Devr el-Setr) sona ermiştir[169]. Bu dönemi kendi arasında da iki safhaya ayırmak gerekir. İsma'ilîlerin ortaya çıkışından Ubeydullah Mehdi'nin İmamet ve Mehdi anlayışında yapmış olduğu reformu içeren dönemi ilk safha, Hamdan Karmat ve kayın biraderi Abdan'nın, Ubeydullah Mehdi'nin reform girişimini kabul etmeyip, bağımsız hareket etmeye başlamaları ikinci safhadır. İsma'ilî-Karmatî tarihinin ikinci dönemi Devr el-Keşf (*Devr-i Zuhur*)'dir. Bu İsma'ilî-Karmatî imamının açıkça toplumun başında olduğu açığa çıkma ya da kendini gösterme dönemidir[170]. İsma'ilî-Karmatî tarihinin dönemlere ayrılması hareketin ideolojisinde de bir takım değişikliklerin olmasına neden olmuştur. Bu farklılıklar hareketin başında bulunan Mehdi-İmamın fonksiyonunun nasıl olması gerektiği, hareketin nasıl idare edilmesi gerektiği, verginin nasıl toplanacağı hususlarında olmuştur.

Bahreyn'de Hamdan Karmat'a bağlı olan Ebu Said Cennabî yaklaşık 900 yılında el-Hasa (el-Ahsa) da, zenci isyanından ayakta kalanların desteğiyle bir Karmatî devleti kurdu. Bu devletteki rejim hakkında teferruatlı bilgi olmamasına rağmen El-Hasa'yı X. yüzyılda ziyaret eden iki İsma'ilî seyyahın vermiş olduğu bilgilere dayanarak Oligarşik ve iştirakçi özellikler arz eden bir devlet teşkilatlanmasını esas aldıkları söylenebilir. Devlet başkanı eşit kimseler arasında başta gelen idi[171]. Bahreyn devletinde bu komite dışında farklı görevleri olan vezirler de bulunmakta idi. Kitab'ül Uyun vezirlerin sayısının yedi olduğunu belirtmektedir[172]. Karmatî devleti, ahbablardan oluşan bir komitenin yardımıyla idare ediliyordu. Karmatîler El-Hasa şehrini savaşa hazırlandığı dönemde 20.000 den fazla nüfusu vardı. Bu yapılanmada "altılılar meclisi" doğruluk ve adaletle devlet işlerini yürütüyorlardı. Bu meclis tarım işlerinde çalıştırmak için 30.000 işçiye sahipti. Karmatî toplumundaki fakirler ve borçlular, cemaatin yardımıyla ayağa kalkıyordu. El-Hasa'ya yabancı sanatkarlar geldiği zaman vardığı andan itibaren yerleşmesi için gerekli fonu bulurdu. Fakirlerin evlerinin tamiri devlet giderlerinden alınırdı. Buğday devletin değirmenlerinde parasız olarak öğütülüyordu. Alış-verişler dışarı çıkarılmayan nakdi paralar vasıtasıyla

---

[169] Şehristani, *el-Millel ve'n-Nihal*, I, s. 172; Farhad Daftary, s. 167.

[170] Farhad Daftary, s. 167.

[171] Nasır-ı Hüsrev, s. 82; Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilîzm*, s. 100; Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, s. 113.

[172] İdrisi, *Kitab'ül Uyun*, s. 206'den aktaran De Goeje M. J., *Memoire Sur les Carmathes de Bahrein et Les Fatımîdes*, Leiden, 1886, s. 131.

yapılıyordu. Bu meclis sosyal hayatı da düzenledi. Oruç ve namaz gibi ibadetler kaldırıldı. Cami yapılmasına müsaade edilmemekte idi. Yalnız özel müteşebbisler tarafından yapılan tek camii bulunmakta idi. Bu da ehl-i sünnet hacılarının ibadetlerini yapması için yapılmıştı[173].

Bu rejim yalnız Bahreyn'i yönetmekle kalmadı. Ebu Said'in oğlu Irak'a seferler yaptı. Kervanlara saldırdı. Ocak 930'de Mekke'yi işgal etti. Buradan Hacer ül-Esved'i götürdü ki bu ancak 952'de yerine iade edildi.

[173] Robert Mantran, s. 113-114; Bahriye Üçok, s. 110.

ALTINCI BÖLÜM

SOSYO-KÜLTÜREL VE İKTİSADÎ YAPI

A. Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma ve Sosyoekonomik Yapı

a. İktisadî Hayat

Dokuzuncu ve onuncu asır boyunca, Abbasî imparatorluğunda ticaret ve endüstrinin gelişmesiyle aşırı kabul edebileceğimiz, sosyal ve iktisadî temele dayanan problemler ortaya çıktı. Bu problemlerin ilk belirtisi, Mezopotamya'nın tuz bataklıklarında çalışan köle zencilerin isyanı idi. 279/892'de ise ortaçağ İslam dünyasında Karmatî suikastlarının haberleri duyuldu. Bu tür haberlerin en eski kaynağı olarak kabul edilen Taberi'nin[1] verdiği bilgilerle olayın gerçek yönünü anlamamız güçtür. Buna rağmen yine müellif tarafından verilen bilgiler doğrultusunda hareketin başlangıcındaki sosyal tabanı hakkında bir takım bilgilere ulaşmaktayız. Buna göre, hareket ilk etapta köylü ve ziraatle uğraşan kitlelerde taban buldu[2]. Daha sonraki dönemlerde ise hareketin dayandığı taban bölgelere göre bir takım değişiklikler göstermiştir. Hareketin başlangıç ve sonraki dönemlerdeki sosyal tabandaki değişiklik, öğretilerinin de aynı şekilde dönemlere göre farklılık göstermesinin bir sonucudur. Karmatî propagandasıyla iktisadî yapıda da ilk ve sonraki dönemde bir takım farklılıklar göstermektedir.

Karmatî-İsma'ilî grupların uyguladıkları ekonomik sistemi iki döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönemde daha çok hareketin propagandasının yapılabilmesi için gerekli olan kaynağın sağlanması amacıyla yapılan uygulamalardır. Bu ekonomik yapılanma, İktisadî bakımından artan-oranlı vergiler yüklemekle başlayıp, ferdî mülkiyeti kaldırmaya kadar gidilmiştir. Ferdin mülkiyetini kaldırma uygulamasını ikinci aşama olarak değerlendirmek gerekir. Bu aşamada, kadın ve çocuklar dahil, herkesten çalışma beklenilmiştir. Herkesten ürettikleri alınıyor ve herkese ihtiyacına göre veriliyordu. Sevad bölgesindeki merkezleri Kufe, gelişme dönemleri ise hicri üçüncü asrın üçüncü çeyreği olmuştur[3].

---

[1] Taberi, III, s. 2116.

[2] Taberi, III, s. 2198-2202.

[3] Abdülaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, s. 103.

Karmatî yöneticileri, faaliyet amacıyla farklı bölgelere göndermiş olduğu daîlerden harekete alınanlara bir takım maddi yükümlülükler koymasını istemiştir. Daîler, görev yapmış oldukları bölgelerde, hareketlerine katılanlardan mezhebe giriş dereceleri nazarı dikkate alarak kademeli bir şekilde vergiler aldılar. Bu durumu en güzel anlatan farklı bölgelerde yapılan uygulamalardır. Bu uygulamalara kısaca göz atmamız konunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Hamdan ve Abdan'ın Karmatî hareketinin başlangıç döneminde Kufe Sevad bölgesinden, İslam aleminin farklı yerlerine küçük daîler olarak bir takım kişiler atandı. Bu daîlerden bazıları daha sonra hareketin önemli şahsiyetleri arasında yer aldı. Bu atanılan daîlerden Zikreveyh b. Mihreveyh, Akrama el-Babilî, İshak el-Buranî ve Ebu el-Favaris gibi Kufe Sevadı sakinleri arasından pek az taraftarı vardı[4]. Bu daîlerin görevi insanların zihinsel kapasitelerine göre ve yeni harekete onları cezp etmek için zihinlerindeki inançları hakkında var olan şüpheleri artırmak için eğitim seviyelerine göre propaganda yapmak idi[5]. Eğer dinleyiciler daînin anlattıklarını kabul ederlerse hemen onlardan İmama tabi olmaları istenilirdi. Daha sonra da üyelerden biri olarak göreve başlanılırdı. Hamdan'ın ana desteği Kufe Sevadındaki farklı Arap kabileleri arasından geldi. Beni İcl'den Beni Şeyban, Beni Dubay ve Bekr b. Vail'den Beni Yaşkur gibi alt kabileler de vardı[6]. Bu Arapların desteği ile Hamdan çok güçlü bir şekilde büyüdü ve hareketinin ihtiyaç duyduğu parayı toplamaya başladı[7]. Makrizi'ye göre Karmatîliği kabul edenlerden ihtiyaç duyulan parayı toplamaya başladılar. Başlangıçta Hamdan, Ramazan sonunda bütün Müslümanlardan alınan vergilerden sadakalar, fitreler ve daha sonra eşit bir şekilde ihtida etmiş her kadın ve erkekten bir dirhem aldılar. Kısa bir dönem sonra gençliğe ulaşmış her ihtida edenden bir dinar aldılar. Hamdan bu vergiyi *hijra veya savaş* vergisi olarak adlandırdı. Bundan hemen sonra Makrizi'ye göre üyelik için (giriş ücreti) yedi dinarlık *Bulgha* diye adlandırılan vergiyi istediler. Hamdan daha da ileri giderek ihtida edenlerin bütün mal-mülklerinin beşte birinin verilmesini istedi[8]. *Bulgha* olarak ifade edilen başlangıç vergisi harekete kazandırılan kişinin *ahd* veya *mithak* adı verilen bir yemin töreniyle gerçekleşmekte idi[9]. Ayrıca 12 dinarlık *Necva* adı verilen ve tebliğe muhatab olan kişinin daî tarafından Mevla (Bölge

---

[4] Makrizi, *İtti'az*, I, s. 155.

[5] Nuveyrî, *Nihayetü'l-ereb*, ed. S. Zekkar, 1980, s. 306, 309; İbn Cevzi, *el-Muntazam*, s. 51-56.

[6] Makrizi, *İtti'az*, s. 156; amlf., *Kitab el-Mukaffa*, ed. S. Zekkar, s. 395.

[7] Makrizi, *İtti'az*, s. 156.

[8] Makrizi, *İtti'az*, s. 156-157.

[9] Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, s. 11, 52.

daîsi) ile tanıştırılması esnasında alınan vergidir[10]. A. Duri ve P. Hitti Karmatîlerin ayrıca oranlı vergilerle ferdi mülkiyeti kaldırma yoluna gittiklerini belirtmektedir[11]. Karmatîlerin vergi uygulamasıyla ilk dönem İslam tarihinde ilk kez beşte bir vergi ile tanışılmıştır[12]. Hamdan ve diğer bölge daîleri toplanılan vergilerin beklenilen Mehdi-İmam'ın faaliyetlerini yapmasını sağlayacak ekonomik alt yapıyı sağlamak için toplanıldığını propaganda ediyordu[13]. Bu inanç İsma'ilîlerin fikirlerine benzemektedir. Hamdan'ın taraftarlarından en büyük isteği ortak fona ait kabul edilen bütün gelirlerin toplanılmasına devam etmekti. Hamdan, yeryüzündeki her şeyin ihtida edenlere ait olduğu için özel mülkiyete ihtiyaç olmadığı düşüncesinin, kuracakları devletin en son aşaması olduğunu açıkladı[14]. Hamdan'ın kontrolü altındaki bölgelere, daîlerini atadı ve buradaki sakinlerin bütün servetleri bu daîlerin gözetimine verildi. Bütün ihtiyaçlar bu mallardan karşılanıldı[15]. Ayrıca servetin dışarıya çıkışını engellemek için paralarını kurşundan bastırdılar[16]. Bu eşitlik anlayışı Karmatîler arasında yaygınlaştı. Bahreyn Karmatî devleti bu anlayışı yerleştirmeye başladı. İlk etapta hareketi, sosyal reform ve adalet anlayışında eşitlik yapıldı. İlk dönem Karmatîleri basit insanlar olmasına rağmen devletleşme sürecini başlatan idarecilerin profili, ilk Karmatîlerden oldukça farklı idi. Bu açıdan değerlendirecek olursak, onların yönetim fikirleri ve insan hakları yüksek bir standarda ulaşmamış olmamasına rağmen sonraki dönemlerdeki uygulamalara kaynaklık etmesi açısından önemlidir. Hamdan Fırat'a yakın Kufe Sevad'ında Mahtinbadh diye isimlendirilen bir köyde etrafı duvarlarla çevrili *Dar el-hicre* inşa etti. Çok sayıda insan buraya toplatıldı. Aynı zamanda buraya her türlü eşya ve mallar depolanıldı[17]. Hamdan'ın yapmış olduğu faaliyetler, hükümet tarafından fark edilmemesi dönemin idarî yapısının bir zaafı olarak kabul etmek gerekir. Hatta Karmatîlerin faaliyetlerini halifeye bildirmek için Kufe'den giden grubun vermiş olduğu bilgilere bile önem verilmedi ve gereken önlemler alınmadı[18]. Bu durum Abbasi idarecilerinin ülkeyi yönetmedeki zaaflarını göstermesi açısından kayda değer bir husustur.

---

[10] Hamadî, s. 42-44.

[11] Duri, 103; P. Hitti, I, 686

[12] Shaban, *Islamic History*, II, s. 130; Faiza Akbar, "The Secular of Religious Dissidence in Early İslam: the Case of the Qaramita of Sawad Al-Kufe" *Journal Institute of Muslim Minorty Affairs*, Vol., 12/2, July London 1991, s. 384.

[13] Makrizi, s. 158; Taberi, III, s. 2116.

[14] Makrizi, s. 156.

[15] Makrizi, s. 157.

[16] Duri, s. 102-105.

[17] Makrizi, s. 158.

[18] Taberi, III, s. 2127; Sabit Sinan, s. 10; Faiza Akbar, s. 385, 386.

Hamdan'm baş yardımcısı ve ilk dönem İsma'ilî daîlerinin en önemlilerinden biri olarak Hamdan'ın kayın biraderi Abdan kabul edilmektedir[19]. Bağımsızlığın en yüksek derecesinden hoşlanan Abdan Irak'a ve muhtemelen aynı zamanda Güney İran ve Bahreyn'e Zikreveyh b. Mihraveyh ve Ebu Said el-Cennabî gibi bir çok daîler atadı. Vergiler arasında tasarruf için beklenilen Kaim'e şahsi gelirin 5/1'ini içeren çok sayıda vergileri Irak ve diğer bölgelerdeki Karmatîlerden toplanılmakta idi[20]. Bu uygulamaların ilki, sahib el-Naka'nın, Ebu Said el-Cennabî'yi 281'de kendisinin temsilcisi olarak Ahsa'ya göndermesiyle daînin bölgede yürüttüğü faaliyetlerde ortaya çıkmaktadır. Yahya bin el-Mehdi diye isimlendirilen bir adamın aynı yılda Bahreyn'e vardığını ifade eder. Bu kişinin Sahip el-Naka olduğu sadece bir spekülasyon olabilir. Ebu Said'in bölgenin önemli şeyhlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Hicri 283'de Yahya b. el-Mehdi, misyona onun destek verdiğini açıklamasından sonra bölgedeki kabileler onun etrafında toplandılar.Yahya, çağrısına cevap veren her kişiden 36 dinar ödemesini istedi. Başka bir gün yaptığı ziyarette ise zenginlerinden beşte bir istedi. Kısa bir dönemde daha Yahya bin el-Mehdi ismi duyulur. Fakat daha Bahreyn Karmatîleri ile ilgili rivayetler Ebu Said ve torunları çevresinde merkezlenir. Hicri 287'de Ebu Said, Basra'ya ilk saldırısını düzenledi ve şehir duvarlarının dışındaki savaşta Abbasî Ali İbn Ömer el-Genavî önderliğindeki orduyu bozguna uğrattı[21].

Karmatîler sıklıkla tanımlandığı gibi kanlı saldırganlar değillerdi. İranlı Seyyah Nasır-ı Husrev, Ahsa'yı ziyaret ettiğinde insanların ne vergi ne de âşar vergisini verdiğini[22]belirtmektedir. Ayrıca fakir olan veya borcu olan bir kimseye işini kurması veya durumu düzeltinceye kadar ona yardım yapılıyordu. Bir borç kontratını yapan kimse kredilerini yalnızca başkentten isterdi. Tasarrufunun belli bir kısmını ticarete koymasını bilen her yabancı Ahsa'ya (Lahsa) vardığında yaşadığı sürece garanti verilirdi. Tüccar, ticareti için gerekli materyalleri satın alabilirdi. Borçlanmış olduğu borcun tamamını istediği zaman ödeyebilirdi. İlave olarak Ahsa/Mu'miniyye vatandaşları tahıllarını ücretsiz öğütülen değirmenlerden faydalanıyorlardı. Değirmencilerin ücretleri ve değirmen için gerekli tüm tamirler Konsil yöneticileri tarafından karşılanıyordu. Toplumdaki bu refah vurgusu Hamdan Karmat tarafından kurulan devlette de tesis edildi.

---

[19] İbnü'l Nedim, I, s. 187-189.

[20] Farhad Daftary, s. 117.

[21] Jeremy Salt, "The Military Exploits of The Qarmatians", *Abr-Nahran*, XVII, Leiden 1976-1977, s. 47.

[22] Nasır-ı Hüsrev, s. 195-199.

Suriye çölündeki hareketin başarısızlığından sonra, bu grup Doğu Arabistan'ın vaha kasabalarında cumhuriyetlerini kurdular. Bu hükümet Oligarşik idi. Devlet kasabalardaki refah şartlarını ve iktisadî imkan eşitliğini sağlamak için, doğrudan müdahalelerde bulunuyordu. İslam dinin temel prensipleri ihmal edildi. Köylü kesiminin yönetimle entegrasyonun sağlanarak yeni devletle bütünleştirildi. Devlet aynı zamanda kasabalara da kaynak sağlama hizmeti görmeye gayret gösterdi[23]. Bahreyn'de Arap kabileler çoğunluktaydı. İkta sistemi aşiret reislerinin lehine işletiliyordu. Bu duruma feodal sömürünün hakim olduğu bir tarım kesimini ortaya çıkarmıştı. Karmatîler burada mutedil sosyalistik (İştirakî) tedbirler aldılar: İkta rejimini kaldırdılar, toprak dağılımını gözden geçirdiler, toprak köleliğini geçersiz kılarak toprak kullanımını teşvik etmek amacıyla çiftçilere avanslar verdiler. Aynı şekilde esnaf ve sanatkarları de teşvik ettiler ve onlara mali kolaylıklar sağladılar. Dış ticarete el koyarak, kendi-kendine yeterlik esasına göre hareket ettiler ve servetin dışarıya çıkışını önlemek maksadıyla paralarını kurşundan bastırarak bunu takviye ettiler[24]. Aynı sosyal çevre ve felsefî alt yapıdan geldiği kabul edilen Mısır'daki Fatımîler ise, kurdukları devletin ilk yıllarında o sırada hüküm süren iktisadî darlığı gidermek için çalışmışlar ve geçim şartlarını iyileştirmek için iktisadî ıslahatlar gerçekleştirmeye gayret etmişlerdi. Nitekim esnaf ve sanatkarların serbest bir atmosfer içinde gelişmelerini sağlamaları için gerekli imkanları sağlamışlar, çiftçilerin yer değiştirmelerine tolerans göstermişler, devletin haraç konusu üzerindeki denetimini güçlendirmişler, haraç miktarının merkez tarafından belirlenmesi ve çiftçilerin yararına olmak periyodik olarak yeniden gözden geçirilmesi üzerinde durmuşlardı. Ayrıca geçimlik ihtiyaçlar için resmi fiyat tespiti yoluna gitmişler, özellikle kıtlık dönemlerinde tekelcilerle mücadele etmek ve fiyatları sınırlamak amacıyla müdahalede bulunmuşlardı. Bunların yanı sıra, özellikle Uzak Doğu ve Hindistan başta olmak üzere bir çok ülkeyle dış ticareti teşvik ettiler. Ama daha öteye gitmediler. Öyle ki basit bir derece farkı dışında, onların bilinen düşünce ürünleriyle onların dışındaki Müslümanların düşünceleri arasında neredeyse bir fark yok gibi idi[25].

Karmatî hareketi, Ebu Said tarafından propaganda yapılmasına rağmen açık bir şekilde herhangi özel bir sosyal bir program içermedi. Yine de önemli ve eşit haklara sahip olması yaşamda eşit fırsatlara sahip olması gereğine inanılan eşitlikçilik

---

[23] Bendeli Cuzi, *Min Tarihi'l-Hareketi'l Fikriyyeti fi'l-İslam*, Kudüs 1928, s. 147; M. G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, İstanbul 1995, s. 470.

[24] Abdülaziz Duri, s. 103-104.

[25] Abdülaziz Duri, s. 104.

prensipleri Bahreyn Karmatî devletinin organizasyonunda önemli bir rol oynamış olduğu görülmektedir. Özellikle mal-mülke sahip olmada, zirai sahaların ekiminde, vergilerin toplanmasında, halk giderlerinin dağıtımı, temel sosyal haklardan mahrum olanlara devlet yardımının değişik tipleri sosyal programda önemli rol oynamıştır. Toplum işlerinin yönetiminde de Ebu Said ve onun halefleri yüksek rütbeli memurlarının bazılarından oluşan ve etkili ailelerin temsiline dayanan *İkdaniyye* olarak bilinen bir konsül bulunmakta idi. Ülke yönetiminde özellikle hayati kararlarda konsüle akıl danışılmakta idi[26].

Bahreyn Karmatîlerinin refahı ile ilgili durumu ve özellikle orada kurulan düzen, İbn Havkal ve daha sonra ilk liderlerinden sonra bile bölge Karmatîleri Saidîler olarak isimlendirildiği 443/1053 yılında el-Ahsa'yı ziyaret eden Nasır-ı Hüsrev'i n gördükleri Hüsrev'de büyük hayranlık uyandırdı[27]. Karmatîlerin cezp edici başarısı, özellikle eyalet valileri, toprak sahiplerinin mali yağmacılığı ve Abbasi İmparatorluğunun hüküm sürdüğü uzak bölgelerdeki sefil şartlar altında yaşayanların durumu nazarı dikkate alınınca daha iyi anlaşılabilir[28]. Karmatîlerin hem İslam politikası hem de Sosyalizm ve ihtilalci meyilleri taşıyan bir hareket olduğu[29] iddia edenler olmuşsa da Karmatîlerin İslamcı politika yürütmüş olduğu iddiası tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Karmatîlerin sahip oldukları dinsel öğreti ve yaşam felsefeleri de bu iddianın doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bu iddianın gerçeği yansıtmadığının en belirgin örneği Karmatîlerin merkezlerinde alternatif bir sosyal yaşam projesi için Darü'l Hicrleri alternatif ibadethane olarak kabullenmesi için çaba sarf etmeleridir.

Başlangıçta İsma'ilîler'in kabileler ve köylüler arasında faal oldukları görülür; bununla beraber çok geçmeden şehir halkı ve bilhassa zanaatkarlar arasında büyük ölçüde taraftar buldular[30]. Hamdan Karmat tarafından ekonomik düzen, bazı Irak köylerinin sakinlerini akidesine kazanarak daîma büyüyen vergi ve para serilerini onlara kabul ettirdikten sonra son olarak müştereken zevk almak için mallarının hepsini bir yerde toplamaktan ibaret olan "Ülfeti" onlara empoze etti. Köy sakinlerinin sahip oldukları sığırlar, mücevherler, eşya vb. şeyler toplandı. Ayrıca her köyde güvenilir kimseleri daîler olarak seçti, karşılık olarak bu idareci, yoksullara elbiseler temin etti ve halkın diğer ihtiyaçlarının hepsini karşıladı; böylece mezhep

---

[26] Farhad Daftary, s. 119.

[27] İbn Havkal, *Kitap Suret el-Arz*'dan aktaran Farhad Daftary, s. 120.

[28] Farhad Daftary, s. 51.

[29] Jeremy Salt, s. 51; P. K. Hitti, *History of Araps*, s. 445.

[30] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 146.

taraftarları arasında fakir hiçbir kimse kalmamıştı. Herkes cemiyete yaptığı yardımla büyük mertebeye layık olmak için sebatla ve gayretle çalıştı. Kadınların hepsi örgüden elde ettiklerini getirdiler ve hatta çocuklar mahsule dadanan kuşları korkutup kaçırtmakla kazandıkları paraları bile vermekte idiler. Hiçbir kimse kılıcı ve silahları dışında şahsi mülkiyete sahip değildi. Bu gelenek sağlam bir şekilde tesis edildiğinde Hamdan Karmat daîlere, bir gece kadınların hepsini toplamalarını emretti; taki onlar bütün erkeklerle rastgele çiftleşebilsinler. Ona göre bu durum arkadaşlık ve kardeşliğin mükemmel ve son derecesidir[31].

Kaynaklar IX. yüzyılın ortasında Kufe civarında bir İsma'ilî daînin faaliyetleri hakkında enteresan bilgi vermektedirler: "Bazı köylerin halkını kendi inancına kazandıktan sonra onları ağır vergiler, borçlar ve nihayet ülfet (birlik) mecburiyeti altına soktu. Bu mecburiyet bütün malların umumun istifadesi için belirli bir yerde toplanmasını ve hiçbir kimsenin diğerlerine karşı üstünlük sağlayacak şahsi eşyaya sahip olmamasını gerektiriyordu. Onlara "mademki toprağımız var, yanımızda mal saklamaya ihtiyacımız yoktur". düşüncesiyle teminat verdi. "İşte bu imtihan vasıtasıyla sizin nasıl hareket edeceğinizi öğreneceğiz", diyerek taraftarlarını disiplin altına alınıyordu. Karmatîler taraftarlarını silah satın almak ve mücadeleye hazırlanmak için teşvik ediyordu. Misyonerler her köyde güvenilir bir adamı, halkın elinde bulunan koyun, sığır, mücevher ve diğer ihtiyaç maddelerini toplamakla görevlendirmişlerdi. Tek bir fakir yahut sakat kalmamak üzere açlar doyurulmakta ve çıplaklar giydirilmekte idi. Herkes, toplumda bulunan rütbeler sebebiyle bir üst sınıfa geçmek için vazifesini süratle yapıyordu. Karmatilerin kurmuş oldukları düzen içinde kadınların rolü yadsınamaz bir gerçektir[32]. İdarî mekanizmaya yardımcı olmaları, Karmatî reislerinin toplantılarına katılmaları, kadınların hareketteki rollerini göstermesi açısından kayda değerdir. Ayrıca kadınlar aldıkları parayı bu sebeple birliğe ödüyorlardı. Kimsenin elinde kılıç ve silahtan başka malı kalmamıştı[33].

Bu düzen herkes tarafından kabul edilip iyice yerleştikten sonra misyonerler (daîler), erkeklerle bir arada bulunmaları için bütün kadınları bir araya topluyorlardı. İmama göre gerçek dostluk ve kardeşlik bu idi. İsma'ilî kaynakların-

---

[31] Bu tür bilgileri Malatî'de de görmek mümkündür. Yalnız bu tür ifadeler daha çok kamplaşmanın doruk noktaya ulaştığı dönemlerde görmekteyiz. Bu durum iki kutuplu İslam dünyasında yapılan mücadelenin psikolojik boyutunun bir sonucu olarak kabul etmek gerekir. Bkz. el-Malatî, s. 16-17; Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilizm*, s. 97-98;

[32] Leila Al-Imad, "Women and Religion In The Fatımıd Calıphate", *Intellectual Studies on Islam*, ed. Michel M. Mazzaouni and Vera B. Moreen, University of Utah Press, Utah, s. 138.

[33] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 146.

da böyle bir uygulamanın delili yoktur. Sosyalizm suçlamasının, İsma'ilîler'in kadına daha yüksek bir mevki vermekle gösterdikleri serbestliğin neticesi olan sosyal özlemlerinden ileri geldiği muhtemeldir[34].

b. Fütüvvet-Ahî Müessesesinin Menşeî Olarak Karmatîlik

Fütüvvet-Ahî teşkilatının menşeî ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Konunun ayrıntısına girmeden konumuz ile ilgili bölümü ele almaya çalışacağız. Ahî kelimesinin ıstılahi anlamı, Arapça da erkek kardeş, yâr ve sıddık anlamına gelir[35]. J. Deny, "Ahî" kelimesinin, zannedildiği gibi Arapça asıldan olmayıp, Türkçe'deki, eli açık, cömert[36] kahramanca[37] manasına kullanılan "akı " kelimesinden geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır.

Ahî kavramının lugat ve ıstılah manasını verdikten sonra Ahî teşkilatının Karmatîlerle bağlantısıyla ilgili değerlendirmeleri incelemeye çalışalım. Vladmir Gordlevskij göre, Ahîlik, batı şövalyeliğine, şarktan gelmiş fütüvve merasim ve adetlerinin, eski Sami milletlerden bakiye kaldığı fikriyle hareket ederek; fütüvve fikirlerinin çok eski bir geçmişi olduğunu belirtir. Bunun yanı sıra tarihî süreç içinde Nasır Lidinillah'ın tahta geçişinden önce Edessa (Urfa)'da, Suriye sahillerinde ve Kudüs krallığı'nda yayıldığını belirtenler, bunun naşirlerinin, faal fütüvveci olan İsma'ilîler olduğunu belirtmektedir. Ahîlik geleneğine ait ritüeller Kadehten içme, şalvar giyme, arkaya vurma, saç kesme gibi hususlar eski Sami kavimlerin adetlerinden gelen ve Hıristiyanlığa da sokulan akisler olsa gerektir. Bu adet ve merasim, Suriye'de yerleşmiş; buradan da Irak'a, Bağdat'a Araplardan da Selçuklulara ve onlarla Anadolu'ya geçmiştir. Haçlılar ise, bu adetleri doğrudan doruya Suriye'den alıp batıya, Avrupa'ya götürmüşlerdir[38]. Georg Vajda, Gordlevskij'in fikirlerini tenkit mahiyetinde neşrettiği makalesinde, Gordlevskij'nin fikirlerini şöyle açıklamaya çalışır;

Gordlevskij, Fütüvvet teşkilatının kaynağı hakkında Şiî gruplar ile bağlantı kurarak bununla ilgili bir çok işaretin olduğunu ifade eder. Organizasyonda Şiî terimler, kurucuların şecereleri bu işaretlerden bazılarıdır. Ayrıca Ahî kavramının köke-

---

[34] Bernard Lewis, s. 147.

[35] Neşet Çağatay, " Fütüvvet-Ahî Müessesesinin Menşei Meselesi", *İFD*, S. I, İstanbul 1952, s. 60.

[36] Georg Vajda, *Revue des Etudes İslamiques*, cAhîer I, Paris 1934, s. 83.

[37] Claude Cahen, "İlk Ahîler Hakkında" (çev. Mürsel Öztürk) I, S. 38, Ankara 1953, s. 592.

[38] Vladmir Gordlevskij, *Gesudarstdov Selcukidov Maloi Azii*, Moskova-Leningrad 1941, s.106-113'den aktaran Neşet Çağatay, s. 62.

niyle ilgili değerlendirmesi ise Ahî, kelimesini İhvan-ı Safa ile ilişkilendirir[39]. Bu konudaki başka bir değerlendirmede Louis Massignon'dur. Ona göre; İş teşkilatı ve loncalarda işçilerin birleşmesi İslam şehirlerinde III./X. asra kadar gider ve Karmatîlerin aynı mahiyetteki teşebbüslerinin yarı dinî ve içtimaî bir cereyanıyla sıkı sıkıya bağlıdır. O zaman Abbasi halifeliği devrinde, hakikatte, sınai gelişme ve insanların git gide şehirlerde toplanması ilk içtimaî buhranlara sebep oldu: Basra'da Zenci köleler isyanı, IV./X. asrın ilk otuz yılı içerisinde Bağdat'taki ayaklanmalar ve nihayet vilayetlerde Arap aleyhtarı Şuubiyye hareketi ortaya çıktı. Karmatî menşeli loncaya dayanan teşkilat, onların taraftarlarının propagandaları neticesinde Fatımî halifeler idaresindeki Kahire, IV.-VI./X.-XII. asırlarda İslam memleketlerinde gelişmesini sürdürdü. 567/1171'de Mısır'ın Sünnîlerce alınması sonucunda, esnaf teşekkülleri ağır kayıplar verdi. İdarenin sıkı takibine alınan loncalar, büttün imtiyazlarını kaybetti[40].

İslamî esnaf loncaları hakkındaki en eski bilgiler bazı Bizans müesseselerini de ihtiva ettiği intibaını veren helenistik fikirlere karışık olarak[41] ve çok mücerret bir şekilde İhvan-ı Safa risalelerinde bulunmaktadır[42]. Arap fatihler ile onların ücretli askerleri ve köleleri hariç, Mevalî, azatlılar ve mühtediler III./IX. asırdan beri lonca tesis etmişlerdi. Mevalî'nin yanında ve himayesi altında, Yahudiler ve Hıristiyanlar da loncalar kurmuşlardı, çünkü Müslüman devletler kıymetli madenlerin ve ilaç ticareti ve sanayisini onlara bırakmıştı. Bu da onların, İslam'ın ilk asırlarında tamamen meşru olan bu müessese, esnaf teşekkküllerinin büyük gelişme devri bulunan IV./X. asırdan VI/XII. asra kadarki devrede ortadan kalkmış ise de, VI./XII. asırda siyasi sebeplerle bilhassa Mısır'da Suriye ve Anadolu'da, ihtilal ve Karmatîlere taraftarlık ithamı altında bulunan loncalar sıkı bir nezaret altına alabilmek için, devlet tarafından tekrar tesis edilmiştir. Massignon'un Karmatîliği, Ahîliğin menşeî olarak gösterme çabasına[43] benzer şekilde Fuad Köprülü'de *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Anadolu Ahîleri'nde farmasonlarda olduğu gibi sıkı bir hiyerarşinin mevcut olduğunu, mensuplarının haiz oldukları rütbelere göre hakikatler ifşa olduğunu ve bu özelliklerin esas itibariyle batını bir menşeden geldiğini, Fütüvvet-namelere dayanarak açıklamaya çalışmaktadır[44]. Köprülü *Osmanlı Devletinin Kuruluşu* adlı eserinde ise konuyu daha net bir şekilde vurgulayarak İslam

---

[39] Georg Vajda, s. 83-84.

[40] Louis Massignon, "Şinf", *İA.*, X, s. 555.

[41] Sp. Vryonis, "Byzantine Circus Factions and Islamic Futuwwa Organizations", s. 47-59.

[42] Louis Massignon, s. 555.

[43] Louis Massignon, s. 556.

[44] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1984, s. 241.

loncalarının menşeî meselesinin Karmatîler hareketine merbut olduğunu ileri süren Massignon'un, bu nazariyesiyle, Fuad Köprülü'yü[45] te'yid etmektedir. Aynı şekilde konuyu inceleyen Philip K. Hitti, İslam cemiyetlerinde ortaya çıkan loncalara has en eski metinler olarak, İhvan-ı Safa Risalelerinde görüldüğünü belirtir. İlave olarak İhvan'us Safa teşkilatının Karmatîler fırkasından olması ihtimali üzerinde durarak Massignon'un nazariyesine vurguda bulunur[46]. Loncaların, Karmatîlerle olan bağlantısına vurguda bulunan başka bir tarihçi de Bernard Lewis'tir. Hem *The Orjins of İsma'ilîzm* hem de *History of Araps* adlı eserlerinde bu konuya değinerek, Karmatî-İsma'ilîler'in muhtemelen İslamî loncalar kurduğunu ve teşkilatlarının vasıtası olarak onlardan faydalandıklarını belirtir. İlave olarak yüzyıllar boyunca loncaların yapısı ve prensipleri İsma'ilî etkisinin izlerini taşıdığını belirtir[47].

Karmatîlerin ülkenin yönetimi ve kurmuş oldukları teşkilatın gereği olarak loncalara ihtiyaç duydu. İkdaniyye diye adlandıran Şura meclisi, iktisadî ve sosyal düzeni, kurmuş olduğu teşkilatlar aracılığıyla çalıştırabilmiştir. İkdaniyye, ziraî işlerde çalıştırdığı 30.000 zenci köleyi idare etmeyi, herhangi bir esnafın durumunun kötüleşmesi veya borçlanması üzerine diğerlerinin yardımı ile durumu eski haline getirilmesi için iyi organize edilmiş kurumlara ihtiyacı vardı. Esnafın, borçlarını verirken sadece ana parayı verme zorunluluğu da aynı teşkilatın varlığına bağlı idi. Lahsa'ya gelen herhangi bir yabancı sanatkara, gelişinde kendi işyerini kurabilmesi için yeterli para verilme prensibi, Lahsa'da devlete ait ve devlet tarafından korunan değirmenlerin ücretsiz hububat öğütmesi de aynı şekilde düzenli çalışan loncaların varlığını zorunlu kılmaktadır. Saydığımız bu hususları Nasır-ı Hüsrev, Lahsa'yı ziyaretinde gördüğünü belirtir[48]. Bu cümleden Karmatîlerin sahip oldukları ideolojilerini daha geniş kitlelere yayabilmek amacıyla bu kurumları oluşturdukları ve farklı bölgelere yayılması yine kurmuş oldukları bu daî teşkilatı sayesinde olmuştur.

Fuad Köprülü, Karmatî ve İsma'ilî gibi Batini grupların itikadî yapıları Suriye üzerinden Anadolu'ya yayıldığını bazı huzursuzlukların kaynağının bu tür akımların etkisinde ortaya çıkmakla birlikte ikinci derecede amillerin daha etkili olduğunu[49] belirtmektedir.

---

[45] Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1994, s. 92.

[46] Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, s. 687.

[47] Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 147

[48] Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, s. 82; Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilîzm*, s. 100.

[49] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 206-207.

c. Sosyal Hayat

İsma'ilî propagandasının ihtilalci mesajı sistematik bir şekilde daîler ağı yada dinî-politik misyonerler tarafından Maveraunnehr'den Yemen, Suriye, İran, Irak, Orta Asya ve Güney Afrika'ya kadar İslam dünyasının farklı bölgelerine yayıldı. Bu hızlı yayılma ilk İsma'ilîğinin toplumsal karakterine ve taraftarlarının bileşimine göz atmayı zorunlu kılmaktadır. Yakındoğu'da Abbasi yönetimi, ilk iki yüzyıl içinde önemli bir ekonomik dönüşümden geçmişti. Özellikle sanayii, zanaatlar ve ticarette büyük gelişmeler olmuş ve kentsel alanlar hızla büyümüştü. Bunlara paralel olarak Müslüman toplumunda üretim araçlarının ve ekonomik ilişkilerinin alışılmış düzenlenmesinde de değişiklikler olmuştu. Bütün bu gelişmeler, Abbasi imparatorluğunu yeni gerginliklere ve hoşnutsuzluklarla karşı karşıya getiren önemli toplumsal değişiklikler, olmuştu. Bütün bu gelişmeler, Abbasi imparatorluğunu yeni gerginlikler ve hoşnutsuzluklarla karşı karşıya getiren önemli toplumsal değişikliklere neden oldu. Emevi dönemi Arap boy arostokrasisinin yerine şimdi tüccarlar, büyük toprak sahipleri, profesyonel askerler, sivil yöneticiler, dinsel liderler ve eğitimli kişilerden oluşan yeni bir sınıf ortaya çıktı. İlk fetihler döneminin garnizon kasabaları basit askeri kamplar olmaktan çıkıp, kentsel merkezler ve her türlü mal alış verişinin yapıldığı canlı pazar yerleri durumuna gelmişti. Mevalinin özgürleşmesi Arap olan ve olmayan Müslümanlar arasındaki, ilk zamanlarda devrimci Şiiliğin kitle tabanını sağlayan hoşnutsuz bir toplumsal sınıfın doğmasına neden olan ayrımı ortadan kaldırmıştı.

Bu yeni ve karmaşık sosyo-ekonomik çevre içinde yeni çıkar çatışmaları ortaya çıktı. Geniş anlamda kent, artık kırdan daha keskin biçimde kopmuş ve göçebe boyların üyeleriyle topraksız çiftçileri, mülklerinden ve mesleklerinden cazip gelirler sağlayan kentin zengin sınıflarından keskin biçimde ayrıştırmıştı. Sonradan halk ve birçok hoşnutsuz grup, doğal olarak, kurulu düzene karşı çıkan her türlü harekete yatkın bir yapıyı barındırır hale geldi[50]. Asiler köylülerin belirli bir ölçüde destek vermelerini sağlamışlardı. İsyan ağırlıklı olarak, hilafet devletinin uzunca süredir hayal kırıklığına uğrattığı Bedevîlere dayandı. Liderliğin şehirli kesimlerde olduğu ve muhtemelen kasabalardaki alt sınıfların desteğini sağladılar. Çok sayıda genç insan, çöllerdeki İsma'ilî kamplarına katıldılar; bu gençler eski hayat tarzının silinip süpürülmesi, imtiyazlı sınıfların bertaraf edilmesi ve mutlak adaletin hakim kılınması gerektiği duygusuyla hareket ediyorlardı[51]. İran ve Irak'da küçük çapta bazı köylü ayaklanmaları ve rejim karşıtı örgütlenmeler vardı, aynı zamanda çeşitli yerel

[50] Bernard Lewis, *The Orjins of İsma'ilizm*, s. 92-93; Farhad Daftary, s. 155.

[51] M. G. S. Hodgson, s. 470.

hanedanlar ortaya çıkmıştı. Bu bölgelerde ilk ciddi huzursuzluk işareti, Basra yakınlarındaki büyük malikanelerde tuzlu bataklıkların kurutulması için çalıştırılan zenci kölelerin ayaklanmasıyla ortaya çıkmıştı. Ancak gerek Arap gerekse Arap olmayan hoşnutsuz gruplar için en büyük çekim kaynağı İsma'ilîk-Karmatîlik idi. Dünya'da adaletin hakimiyetini sağlayacak Mehdi'nin kısa zamanda geleceği beklentisi üzerinde odaklanan 3/9. yüzyıl İsma'ilîğin mesajı, farklı kökenlerden gelen ezilen halk yığınlarına çekici geliyordu. Hareket, yetenekli Karmatî-İsma'ilî daîler sayesinde artar bir şekilde taraftar buldu[52].

Karmatî propagandasının yayılmasında farklı ırk ve bölgelerde kolayca yayılmasında çeşitli inanç ve kültürlerden bir takım motiflerin kullanması etkili olmuştu. Karmatîlerin sahip olduğu düşünce tarzı, bazı tarihçiler tarafından Sosyalizm olarak adlandırılmıştır. Bu da Karmatîlerin kadın ve mallar hakkındaki uygulamalarıdır. Nizamülmülk Siyasetname'de hareketi Mazdekî hareketin bir devamı olarak görmesi bunda etkili olmuştur[53]. İbn Kesir'de Karmatîlerin Mazdek ve Zerdüşt fikirleri taşıdıklarını ifade etmektedir. Ona göre, Karmatîler Babek'e mensuptur ve Babekîyye gibi mal ve kadın ortaklığını savunan bir komünal hayatı savunmaktadır[54]. Aynı şekilde Cevdet Paşa'da Batını, İsma'ilî ve Karmatî grupları sosyalist gruplar arasında yer aldığını ifade etmektedir[55]. İran kökenli fikir akımlarla Karmatî uygulamalarının doruk noktasına ulaştığı dönem Bahreyn Karmatîleri tarafından kurulan devlette görülmektedir. Hareket Ebu Said tarafından propaganda yapılmasına rağmen açık bir şekilde herhangi özel bir sosyal bir program içermedi. Yine de önemli ve eşit haklara; yaşamda eşit fırsatlara sahip olması gereğine inanılan eşitlikçilik prensipleri Bahreyn Karmatî devletinin organizasyonunda önemli bir rol oynamış olduğu görülmektedir. Özellikle mal-mülke sahip olmada, zirai sahaların ekiminde, vergilerin toplanmasında, halk giderlerinin dağıtımı, temel sosyal haklardan mahrum olanlara devlet yardımının değişik tipleri sosyal programda önemli rol oynamıştır. Toplum işlerinin yönetiminde de Ebu Said ve onun halefleri yüksek rütbeli memurlarının bazılarından oluşan ve etkili ailelerin temsiline dayanan İkdaniyye olarak bilinen bir konsül ülke yönetiminde etkin olan bir kurum idi[56]. Nasır-ı Hüsrev el-Ahsa Karmatîlerini 443/1053 deki ziyareti esnasında kentteki siyasi ve iktisadî müşahede etmiştir.

---

[52] Bernard Lewis, s. 93; Farhad Daftary, s. 155.

[53] Nizamülmülk, *Siyasetname*, s. 228-237.

[54] İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, XI, Beyrut 1974, s. 101.

[55] Cevdet Paşa, "Sosyalistlere Dair Bir Makeledir", Haz. Muallim Cevdet, (Muallim Cevdet Kütüphanesi Yazmaları, Kayıt No: 1310), s. 1-10.

[56] Farhad Daftary, s. 119.

İsma'ilî daîler bir çok bölgelere gönderildi. Onlar, farklı sosyal tabakaları cezp ettiler. Başlangıçtaki başarısı Halifenin yönetim merkezinden uzaklaştırılan kentleşmemiş çevrelerde en büyük ilgiyi görmesine rağmen başlangıç döneminde sosyal içerikli propaganda yapan İsma'ilî hareket, Abbasilerin yönetimine, ayrıcalıklı şehir tabakalarına ve merkezi yönetimine karşı protesto şeklini aldı. İlk dönem İsma'ilî-Karmatî hareketinin sosyal tabanı hakkında belirtmeye çalıştığımız bilgilere ilaveten, hareketin sosyal tabanını, sahip olduğu iki dönem ve her bölgenin yapısına göre de şekillenmiştir. Yalnız bu süreçlerin siyasi, sosyo-politik şartlarını dikkate alarak hareketin şekillenmesini sağlamışlardır. Bu nedenle İsma'ilî-Karmatî hareketi, kasabalardaki en üst tabakada da bazı taraftarları da almayı reddetmedi. Fakat Zencilerin durumunda olduğu gibi şehirli emekçi sınıfları ve esnaflar (zanaatçılar) başlangıçta onlara katılmadılar. Muhtemelen onlar İsma'ilî daîlerce şehirli emekçi sınıfları ve esnaflar menfaatlerinin zedeleneceği düşüncesiyle Karmatîleri desteklemediler. Karmatîler son zamanlara kadar kentlere sızmayı gerçekleştiremediklerinin bir sonucu olarak bedevîlerin ve köylülerin desteği üzerine bel bağlamışlardı. Bununla birlikte rejime karşı esnaf ve sanatkar grupları ve kentin çalışan sınıflarının desteğini harekete kazandırmak için ortaçağın başlarında Müslüman kentlere İslamî loncalar olarak isimlendirilen veya profesyonel loncaları kullanarak şehirli kesimleri etkilemeye çalıştılar. Bu manada İslami loncaların Karmatîlerle bağlantısını Fuad Köprülü, Massignon ve Hodgson vurgulamaya çalışmıştır[57].

İlk dönem İsma'ilîleri öncelikle kentli olamayan çevrelerde yoğunlaşmasına rağmen toplumu oluşturan tabakalar bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Öncelikle İsma'ilî dailer muhtelif sosyal alt tabakaların mutsuz grupları arasından artan sayıda taraftar kazandılar. Bu gruplar arasından topraksız köylüler ve refah düzeyi yüksek olan şehirli gruplar ve bedevi göçebeler bulunmaktadır. Daîler ayrıca dinî konularla ilgili şikayeti olan gruplardan da faydalandılar. Başlangıçta Abbasî yönetim merkezine uzak olan bölgelerdeki şehirli olmayan çevrelerde daha başarılı oldular. Şehirli çevrelerde ise gelirden % 20 vergi alınmaya başlanmasıyla toplumda oluşan tepkiyi Karmatî daîleri iyi kullanmış ve bu çevreden çok sayıda insanı hareket kazandırdılar[58]. İlk dönem İsma'ilî-Karmatî daîleri Kuzey Irak'da hareket bir dereceye kadar bedevi-göçebe kabileleri ve başlıca Kufe Sevad'ının köy sakinle-

---

[57] L. Massignon, *Al-Hallaj, mayrty mystique de l'İslam*, t. I, Paris 1922, s. 399; amlf., *Opera Minora*, t. I, s. 397-400; amlf., "Sınf", *İA*, X, s. 555-556; Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 92; M. G. S: Hodgson, I, s. 470.

[58] Taberi, V, s. 533-534.

rini cezp etti. İsma'ilîzm basit sosyo-ekonomik bir sistem kurduğu ve başlangıçtaki başarısına tanıklık eden yarı bedevi olan göçebeler idi. Bahreyn ve Suriye'de Bedevî kabileler hareketin bel kemiğini oluşturdu. Yemen'de İsma'ilîzm, dağ bölgelerindeki kabilelerce desteklendi. Daha sonra Kuzey Afrika'da misyon Kutama Berberîleri üzerine temellendi. İran'daki propaganda başlangıçta köy nüfusunun ihtida etmesi üzerine amaçlandı. Cibal'deki ilk daîler Rey çevresindeki vadilerde yoğunlaştılar. Fakat başlangıçta hareketin başarısızlık gerçekleştirmesinden sonra Arap topraklarında korunabilmek için idarecilere karşı isyan çıkarmada öncülük edebilen büyük bir popüler taraftar elde etmek için İran'da yeni bir politika uygulanıldı. Bu politikaya göre, yönetim sınıflarına doğru çabalarını yönlendiren daîler özellikle Horasan ve Maveraünnehr'de bu politikayı uyguladılar. Bu amaçla kendi aristokratı olan Emir Hüseyin el-Mervezî kuzeydoğu İran'da dava'nın başı oldu. Bir çok yüksek memuru kazanmasıyla birlikte, bu politika herhangi sürekliliği olan siyasi bir başarıya öncülük edemedi ve hareket herhangi bir doğu eyaletindeki yöneticilerin ihtidasını da elde etmede başarısız oldu. Fakat bu yeni politikanın yani idareci sınıfı kazanma çabası, hareketin ilk döneminde teşkilatını kurmada başarılı olduğu bölge olan en doğudaki Sind'de başarı oldu. Orada Fatımî hanedanın kabul eden İsma'ilîler yerel yöneticileri kendi tarafına çekti ve Multan kentini başkentleri yaptı. Fakat Gazneli Mahmud Multan'ı istila ederek birçok İsma'ilîler öldüğü 401/1010-1011 yılının sonunda, Karmatî-İsma'ilî yönetimi son buldu[59].

Karmatîlerin farklı bölgelerdeki farklı tabanları olduğu gibi farklı bölgelerdeki uygulamaları ve yaşam tarzları da farklı olmuştur. 295/907-8 yılında, Sevad bölgesinden bir daî olan Ebu Hatim el-Zutti, bölgedeki yandaşlarını organize etmiş ve onların yaşam tarzlarını da düzenlemeye çalışmıştır. Ondan sonra gelen daî'nin adına izafeten *Buraniyye* diye isimlendirilen bu grubun aktif faaliyetleri oldu[60]. Buraniyye ismi, Kufe Sevadında Hamdan ve Abdan'ın ilk daîlerinden biri olan İshak el-Burani'yi göstermesi daha çok muhtemeldir[61]. Sevad bölgesinin Karmatî idarecisi Ebu Hatim el-Zutti'nin taraftarlarına sarımsak, soğan, pırasa ve turp yemeyi; hayvan kesmeyi yasakladı[62]. Bu nedenle Ebu Hatim'in taraftarları daha sonraları et yemekten kaçınanlar veya vejetaryenler manasına *Bakliyya* olarak anıldılar. Ebu Hatim el-Zutti köken olarak Hindistan'dan gelme idi. Bu bölgedeki insanların yeşil sebzeleri ve kökleri içeren diyet ve hayvan kesmek ve yemenin yasak

---

[59] Farhad Daftary, s. 125.

[60] Makrizi, İtti'az, I, s. 179.

[61] Makrizi, s. 179.

[62] Makrizi, s. 179.

olduğuna inanmakta idiler. Bununla birlikte sarımsak, soğan, pırasa ve turp'un yasaklanmasının arkasındaki fikir çok açık değildir. Muhtemelen Ebu Hatim bu ürünleri yerel bir şekilde tüketmekten ziyade ihraç etmek istemesinden kaynaklanmakta idi. Bu yılın sonunda Ebu Hatim tamamen görme gücünü kaybetti ve taraftarları arasında fikir ayrılıkları başladı[63]. Bu Karmatî koalisyonu İsa b. Musa ve Mes'ud b. Hurayth gibi liderlerin idaresi altında Güney Irak'ta birkaç zaman daha yaşadı. 312/925 yılında beklenilen Mehdi olduğunu iddia eden bir adamın çevresinde toplandı. Bu grup, Abbasîlerce bozguna uğratıldı ve dağıtıldılar. Daha sonra 316/928 yılında Bakliyya olarak adlandırılan Karmatîler, Sevad'da tekrar isyan ettiler. Bu dönemde de İsa b. Musa Abbasilerce yakalandı; fakat 320/932 yılında hapishaneden kaçtı. Misyonerlik faaliyetlerine yeniden başladı. Sonuçta İranlılara karışan Bakliyya kolu, Ebu Tahir el-Cennabî'nin güçlerine katıldılar ve Bahreyn'e gittiler orada Acemiyyun olarak adlandırılmaya başlandılar[64].

Karmatî grupları içinde önemli bir yeri olan başka bir bölge de Bahreyn Karmatîleridir. Bu bölge ile ilgili bilgileri Nasır-ı Hüsrev vermektedir[65]. Lahsa'da 20.000 muharip yerli vardı. Bu bölgede, sosyal hayatın her alanında bir takım düzenlemelerin yapıldığını görmekteyiz. Başlangıçta ibadetlerle ilgili olarak bir takım düzenlemeler yapıldı. İslam inancının yapılmasını emrettiği gusletmeyi kabul etmemişlerdi. Bunun zorunlu olmadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Onlara göre, gusletmek dinin emirlerinden biri olsa idi; büyük ve küçük abdestlerden de tamamen yıkanmak daha gerekli olurdu; çünkü ikisi de pis ve necistir[66]. Bu amaçla vali Ebu Said namazı ve orucu kaldırdı. Günlük ibadet hususundaki bu önemli bilgilerin dışında bölgede, namazların kılınacağı, cuma namazlarının kılınıp ve hutbe okunacağı camiler de yoktu[67]. Bununla birlikte İranlı zengin bir tüccar olan Ali b. Muhammed, alış veriş yapan yabancılar için bir cami yaptırmıştı[68]. Bu şekilde yasağı delebilmişti. Ebu Said'in uygulamalarından sonra, halk kendilerine Saidîler demeye başladılar. Hz. Peygamberi kabul etmelerine rağmen ne orucu ne de namazı yerine getirdiler. Eski Sasanî geleneklerini ihya etmeye çalıştılar. Buna en güzel örnek eski Sasanî bayramlarını oruç günleri ilan etmeleridir[69]. Malatî, Karmatîlerin ibadet anlayışları ile ilgili olarak, onların farz ibadetleri nafile olarak kabul ettiklerini be-

---

[63] Makrizi, s. 180.

[64] Faiza Ahbar, s. 385-386; Farhad Daftary, s. 134.

[65] Nasır-ı Hüsrev, *Sefername*, s. 82; Bernard Lewis, *Orijins of İsma'ilizm*, s. 99-100.

[66] Hammadi, s. 44.

[67] Bernard Lewis, s. 100.

[68] Bahriye Üçok, *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara 1968, s. 110.

[69] Ebu'l Fez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti*, terc. Selçuk Aklın, İstanbul 1997, s. 141.

lirtmektedir[70]. Bu da yukarıda vermeye çalıştığımız uygulamalardan daha ılımlı olan bir değerlendirmedir. Ebu Said öldüğünde adalet ve doğrulukla hükmeden onun müritlerinden altı kişilik şura meclisine geçti. Bu şura meclisi, Nasır-ı Hüsrev'in bölgeyi ziyaretinde hâlâ mevcuttu. İkdaniyye adı verilen bu meclis zirai işlerde çalıştırdığı 30.000 zenci köleye sahipti. Onlara öşür veya vergi yoktu. Herhangi bir kimse fakirleşir veya borçlanırsa diğerlerinin yardımıyla durumu eski haline getirilirdi. Alacakta alacaklılar sadece ana parayı isterlerdi. Lahsa'ya gelen herhangi bir yabancı sanatkara, gelişinde kendi işyerini kurabilmesi için yeterli para verilirdi. Fakir olan ailelerin ihtiyaçları umumi hesaptan karşılanırdı. Nasır Hüsrev, Lahsa'da devlete ait ve devlet tarafından korunan değirmenler gördüğünü belirtir. Bu değirmenlerde hububat ücretsiz öğütülürdü[71].

Nasır-ı Hüsrev, Lahsa'da kedi, köpek ve merkep gibi bütün hayvan çeşitlerinin yendiğini belirtir. Bununla birlikte zorunlu olarak satış için arz edilen hayvanların başının ve derisinin teşhiri emredilmekte idi[72]. Böylece alıcıların ne aldıkları bilmeleri sağlanıyordu. Nasır, Lahsa'da gördüğünü belirttiği günlük yaşam, idarî anlayış, iktisadî düzen ve dinî hayatla ilgili vermiş olduğu bilgilerden; Karmatîlerin İslam dünyasının yabancı olduğu bir yaşam felsefesi ve devlet düzenin oluşturmaya çalıştıklarını anlamaktayız. Karmatîler ve onlarla mücadele etmeye çalışan gruplar arasında şiddetli mücadeleler sergilendi. Asilere katılan oğlu geri çağırmak için çöl kamplarına giden bir kadının hali anlatılır. Kadın, kampların eşitlikçi, mevcut toplumun adetlerini bilinçli biçimde reddeden ve kendi ihtilalci normlarına katı bir biçimde uygulanmasını isteyen cü'retkâr atmosferinden korkar. Ailesine bağlılık duygusundan azade oğul, bir annenin oğlu üzerindeki haklarını tanımadığını gösterecek bir kararlık ve gaddarlık noktasında karar kılar; anne oğlunu reddeder ve Karmatîlere karşı suçlamalarla dolu olarak geri döner[73]. Sosyal hayatla ilgili olara bir başka önemli ayrıntı *Balagh* olarak bilinen İsma'ilîzm'e giriş töreninde yapılan sadakat töreninde (*ahd* veya *mithak*) yapılan merasimdir[74]. Yine sosyal hayat ile bir başka farklı bir ayrıntıyı Ali Mazaherî vermektedir. O İslam toplumunun bazı ke-

---

[70] el-Malatî, s. 16-17.

[71] Nasır-ı Hüsrev, s. 82.

[72] Nasır-ı Hüsrev, s. 82, 137; Bernard Lewis, s. 100; Arap kabileleri arasında benzer uygulamaların varlığa daîr kaynaklarda bilgiler mevcuttur. İbn Kuteybe, *Uyunu'l Ahbar*'da Esed kabilesinden bazı Arapların, Emeviler döneminde iyi beslenmiş kendi köpeklerini keserek yediklerine daîr bilgi vermektedir. İbn Kuteybe, *Uyunu'l Ahbar*, III, s. 348'dan aktaran Abdülhalik Bakır, *Ortaçağ İslam Dünyasında Itriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*, Ankara 2000, s. 161.

[73] M. G. S. Hodgson, I, s. 470.

[74] Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, s. 52.

simlerinin şarkı ve müziğe ilgi göstermemelerine rağmen Kudüs'teki Karmatîlerin koro halinde şarkı söylediklerini ve dinsel musiki çaldıklarını belirtmektedir[75]. Mazaherî'nin bahsetmiş olduğu dinsel musiki "Ülfet" törenlerinde yapılan musikili törenler olsa gerek.

İslam dünyasında aşırı tepkiyle karşılaşmalarının arka planında, Karmatîlerin söz konusu yapısıyla bütün kurum ve kuruluşlarıyla mevcut yapının alternatifi olarak ortaya çıkmış olmalarıdır. Kurmaya çalıştıkları sosyal ve iktisadî düzenin olumlu sayılabilecek bazı hususları olduğu gibi olumsuz sayılabilecek pek çok hususları da olduğu şüphe götürmez bir gerçektir.

B. Kültür ve Medeniyet

a. İhvan-ı Safa

X. yüzyıla kadar İslam dünyasında ilmî ve kültürel alanda yapılan faaliyetlerde büyük ilerlemeler kaydedilmiş olmalarına rağmen, bu yüzyıla geldiğimizde İslam dünyasında siyasi birlik ve sosyal bütünlüğün bozulmaya başlandığını görmekteyiz. İlk halifelerinin saltanatlarının özelliği olan ihtişam da artık sönmüş, yönetimde çözülme ve bozulma başlanmış, halifeler "herkes tarafından tanınan halife" olmaktan çıkmış, bir otorite boşluğu meydana gelmişti. Bu boşluk neticesinde de İslam dünyasında yerel hanedanlıklar kurulmuştu. Siyasi birlik ve sosyal bütünlüğün bozulmasını kendi menfaatlerine göre şekillendirmeye çalıştılar[76]. Bu devletlerin bir kısmı Abbasi halifeliğinin yanında yer alırken bazıları da onlara muhalif olmalarına rağmen menfaatleri gereği Abbasi halifelerinin yanında yer aldılar. Üçüncü bir grupta siyasi, askeri, politik ideolojik olarak Abbasi halifelerine ve onlara birlikte hareket eden devletlere karşı muhalefet bayrağı yükselttiler.

Onuncu yüzyıl İslam dünyasında belli başlı devletler; İran'da Saffarîler, Türkistan civarında Samanîler, Afganistan ve Pencap'ta Gazneliler ve Büveyhîler, Mısır'da Fatımîler, Bahreyn'de Karmatîler, Endülüs'te Emevîler bulunmakta idi. Bunların dışında da küçük hanedanlıklar ve zaman zaman İslam dünyasını yıllarca

---

[75] Ali Mazeheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, İstanbul 1972, s. 9.

[76] Alessandro Bausani, "Scientific Elements in Isma'ilî Thought: The Epistles of the Brethre of Purty (İkhwân al-Safa) *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, ed. Hossein Nasr, Tanran 1997, s. 123-136; Robert Mantran, *İslamın Yayılışı Tarihi*, çev. İsmat Kayalıoğlu, Ankara 1981, s. 140.

uğraştıran siyasi ve sosyal bütünlüğü bozan akımlar mevcuttu[77]. Abbasi idaresinin zayıflaması, idarenin bürokratlar eline geçmesi sonucunda birçok bağımsız emirlik ve beylikler ortaya çıkmış, İslam dünyası bir siyasal ve sosyal buhranla karşı karşıya kalmıştı. Ortaçağ İslam dünyasında aynı anda bu kadar fazla devletin olduğu bir dönemde siyasi ve fikri çekişmelerin fazla oluşunu doğal karşılamak gerekir[78]. Buna yerel hanedan ve devlet kurabilmek amacıyla faaliyet gösteren grupları da ilave edersek İslam dünyasındaki buhranın ölçüsünü rahatlıkla anlayabiliriz. Bu çekişmelerde devlet yöneticileri, kendi ideolojilerini yaymak, daha geniş alanlara sahip olmak ve daha uzun ömürlü olabilmek için çeşitli faaliyetlerin içinde olmuşlardır. İslam dünyasındaki kültürel alt yapıdan kaynaklanan çeşitliliği de ilave edersek İslam dünyasının profili daha net anlaşılabilir. Bu çekişmelerin ortasında kalan, Ortaçağ İslam devletlerinde yaşayan toplumlarda, farklı temayüllerin ortaya çıkmasını da doğal karşılamak gerekir. Bu gruplardan biri olan Karmatîler de kendi ideolojilerini yayabilmek amacı ile çeşitli bölgelere daîler göndererek propagandalarını yapmakta idiler. Bu propagandaların siyasi ve askeri faaliyetlerinin neticesinde Bahreyn Karmatî ve Fatımî devleti; ilmî, dinî ve sosyal propagandalarının neticesinde de İhvan-ı Safa gibi topluluklar ortaya çıkmıştır. Fikrî ve siyasi ihtilafların dorukta olduğu bir dönemde[79], her din ve bilimden, her felsefe ve mezhepten güzel ve yararlı buldukları düşünceleri alan eklektik bir sisteme sahip, kimlikleri, nerede ve ne zaman yaşadıkları hakkında kesin bir bilgiye sahip olunamadığından, etrafında pek çok tartışmaların yapıldığı gizli bir topluluk ortaya çıktı. Bu bir kardeşlik ve dostluk cemiyeti yani "İhvan'us-Safa ve Hullânu'l-Vefâ (Gönlü Arınmış-Temiz-Kardeşler ve Sözünde Sadık Dostlar)[80], teşkilatlanmasıdır. İhvan-ı Safa X. yüzyılda hilafeti kasıp kavurmuş olan felâketlerden siyaset bakımından etkilenmiştir. Özellikle Zenci ve Karmatî isyanlarının hatıralarda canlı yaşadığı Basra'da, bu büyük ticaret merkezinde yaşayan bu iyiliksever insanlar, insanın yaşama şartlarının çalışmayla düzelmesi ve şüphesiz kendi manevî yükselişleri için çaba harcadılar[81].

---

[77] İslam dünyasındaki devletler ve yerel hanedanlıklar hakkında geniş bilgi için bkz. Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l İslam*, III, KAhîre 1984, s. 39-60; C. E. Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980; Erdoğan Merçil, *İlk Müslüman Türk Devleri Tarihi*, Ankara 2000.

[78] Y. Marqet, "Ikhwan Al-Safa" *EI²*, s. 1071-1072; Enver Uysal, *İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem*, İstanbul 1998, s. 16.

[79] Mustafa Galip, *fi Rihabi İhvan's-Safâ*, Beyrut 1969, s. 420.

[80] Enver Uysal, s.17; Y. Marqet, s. 1072.

[81] Armand Abel, "Basra'da İhvan el-Safa Muamması ve Bunun X. yüzyılda Halifeler Devletini Sosyal Tarih Bakımından Manası", *Belleten*, 29, Ankara 1965, s. 116.

İhvan-ı Safâ'nın ortaya çıkışı, Fatımî, İsma'ilî, Batıniler ve Karmatîler arasındaki siyasal ve doktriner ilişkiler ve İhvan'ın bunlarla bağlantılarının olup olmadığı İslam tarihinin en zor ve en tartışmalı problemleri arasındadır[82]. Ancak Karmatîler ile İhvan-ı Safa arasında bağlantının mevcudiyetiyle alakalı fikirleri destekleyen unsurlar da vardır. Özellikle her iki grubun da aynı coğrafyayı paylaşmış olmaları ve aynı teşkilatlanma tarzına sahip olmaları, bu düşünceyi destekleyen unsurlardır. Heinz Halm, İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) İhvan-ı Safa ile İsma'ilî doktrin arasındaki benzerlikleri vurgulandığını[83]belirtmektedir. Bu nedenlerle Yemenli daî İdris İmadeddin (öl 872/1463), W. Ivanow, Yues Marquet, Smuel Miklos Stern, Massignon ve Macit Fahri de, İhvan-Safa düşüncesiyle ve Karmatî doktrinin yakınlığından söz etmektedirler[84]. Aslında İhvan-ı Safa düşüncesi genel olarak ortaçağ İslam kültürünün gelişmesine de katkıda sağlamıştır[85]. Karmatîler, Basra ve Kufe'de faaliyette bulunuyorlardı. X. yüzyılın ikinci yarısında, Basra'da bazı insanların bir araya gelerek, dört tabakadan mürekkep küçük bir cemaat teşkil ettiler[86]. Bu cemaatlerin nasıl bu tarzda mükemmel hale geldiği hakkında veya teşkilatlanmanın yapılanmasındaki gizlilik nedeniyle bu dönem hakkında kesin bilgiler mevcut değildir. Yalnız cemaati oluşturan tabakalar hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Bu bilgiler daha çok tabakalarla ilgilidir. Buna göre birinci tabakada yaşları 15-30 arasında olan gençler vardı. Bunların nefisleri tabii olarak geliştirilir: hocalarının sözlerine tam manasıyla uymaları istenirdi. İkinci tabakada 30 ve 40 yaş arası olan kitle eğitilirdi. Bu tabakadakilere dünyevî hikmet öğretilir ve eşyanın analojik bilgisi verilmekte idi. Üçüncü tabakada 40 ile 50 yaş arasındakilerin oluşturduğu grup idi. İlahi kanun öğretilirdi. Bu mertebe enbiya mertebesini teşkil etmekte idi. Son tabaka olarak 50 yaşın üzerindekilerin oluşturduğu grup idi. Bu tabakada eşyanın

---

[82] Adel Awa, "İhvan Al-Safa'nın Tenkid Kafası", *AÜİFD.*, S. I, Ankara 1953, s. 96;Hamid Enayat, "An Outline of the Political Philosophy of the Rasa'il of the Ikhwan al-Safa" *Ismaili Contributions to Islamic Culture*, Tahran 1977, s. 30-33.

[83] Heınz Halm, "The Cosmology of the pre-Fatimid Isma'iliyya", *Mediaval Isma'ili History And Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge Üniversity Pres 1998, s. 75.

[84] L. Massignon, "Karmatîler", *İA.*, VI, s. 355; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1987, s. 134; Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996, s. 35.

[85] Leıla Al-Imad, "Women and Relıgıon In The Fatımıd Calıphate", *Intellectual Studies on Islam*, ed. Michel M. Mazzaouni and Vera B. Moreen, Unıversty of Utah Press, Utah, s. 138.

[86] E. G. Browne, I, s. 378.

hakikatlerinin bilinmesi için çaba sarf edilirdi. Bu tabakadaki başarılı olan kişiler, tabiat, şeriat ve kanun'un üstüne yükseldiği kabul edilmekte idi[87].

Bu eğitim teşkilatlanma tarzıyla Karmatîlerin eğitimdeki aşamaları arasındaki yakın ilgi, iki grup arasındaki ilgiyi açıkça ortaya koymaktadır. İhvan-ı Safa risaleleri, Karmatî örgütlenmesi için önemli kaynak olmuştu[88]. İhvan-ı Safa'nın yürütmüş olduğu propaganda tarzıyla fikirlerini farklı gruplara yayma imkanı bulmuştu. Özellikle bu dönemdeki iktisadi ve sosyal sorunlar bu yayılışı hızlandırmıştır. İhvan-ı Safa, bu sorunların paralellinde bir takım fikirler geliştirdi. Özellikle genel halktan insanların artmasının yanı sıra, toplumun, tüccar ve ikta edilmiş zirai mülk sahibi zengin grupların yükselişine ve bu gruplar arasında büyük iktisadî farklar ortaya çıkmıştı. İhvan-ı Safa, bu farklılaşmadan yola çıkarak insanları üç tabakaya ayırdı: Zenginler, orta halliler ve fakirler[89]. İhvan-ı Safa'nın toplumu yakından izlediği izlenimi veren bu tespit, onların halkla olan diyalogu hakkında yeterli bilgi vermektedir.

Bu dönemin bir şair olan Mütenebbî (öl. 965) ve Ebu'l-Ala el-Ma'arrî (öl.1057) İsma'ilî fikirlerin tesir altında kalmışlardır. İhvanü's-Safa'nın mensupları Irak'ta bir ansiklopediciler hareketini organize etmiştir. Bunlar o zamanki bilginin bütün dallarını içine alan elli bir kadar eser meydana getirdiler. Bu eserlerde açık olarak İsma'ilî etkisi görülür. İhvanü's-Safa'nın eserleri Hindistan'dan İspanya'ya kadar her tarafta okunuyor ve daha sonraki müellifler üzerinde büyük bir etki bırakıyordu. Bu eserlerin yayılması İhvanü's-Safa üyelerinin idaresindeki yarı gizli çalışma gruplarının çalışmalarıyla gerçekleştiriliyordu[90]. XI. asırda "Safâ Kardeşleri" adı altında, Müslümanları taassuptan kurtarmak, ilim zihniyetini, tabiat ilimlerine dayanan felsefeyi hâkim kılmak, cemiyeti düzeltecek bir aydınlar sınıfı ve ahlâkı yaratmak maksadıyla kurulmuş gizli bir cemiyettir[91]. Cemiyetin başkanı Zeyd b. Rufia idi. Anonim olmasına rağmen, kaynaklarda verilen risale yazarlarının altısının adı arasında Makdisî diye de bilinen Ebu Süleyman el-Bastî, risâlelerin asıl yazarı veya derleyicisi olarak verildiği için, en meşhur yazardır. Aslında organizas-

---

[87] *Resailu İhvani's Safa*, IV Mısır 1928, s. 119-120; T. J. Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, Ankara 1960, s. 59.

[88] Ali Mir, s. 161.

[89] Abdulaziz Duri, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, s. 100.

[90] Abbas Hamdanî, "A Critigue of Paul Casanova's dating of the Rasâil İkwân al-Safâ", *Mediaval Isma'ili History And Thought*, s. 145-150; Azim A. Nanji, Portraits of Self on others: Isma'ilis Perspectives on the history of religions, *Mediaval Isma'ili History And Thought*, s. 155-156; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, s. 151.

[91] Leila Al-Imad, s.138; Yusuf Ziya, "İhvanu's-Safa", *Darulfünun İlah. Fak.* Mec., S. 1, İstanbul, 1925, s. 185-186.

yonun sekreteryasını yürüttüğü belirtilen Makdisî'nin dışında, Ebu'l- Hasen Ali b Harun ez-Zencanî, Ebu Ahmed el-Mihrecani, el-Avfî'dir[92]. Daha önceki dönemler ait olduğunu ileri sürenlerde vardır. Bu iddiaya göre risaleler, İmam Abdulah b Muhammed b. İsmail'in emriyle, Abdullah b. el-Mübarek, Abdullah b. Hamedar Abdullah b. Meymun ve Abdullah b. Said adlı dört daî tarafından yazılmıştır[93]. Risaleler'in, el-Hakim el-Mecritî (öl.395/1005) veya onun öğrencisi olduğu belirtilen Ebu'l-Hakem Amr b. Abdurrahman el-Kirmanî (ö.458/1066) olduğunu iddia edenler de vardır[94].

İhvan-ı Safa mensupları fikirlerini 51 risaleden meydana gelen kolektif bir risalede anlatmaya çalıştılar. Bu ansiklopedik eserin yazarları hakkında değişik rivayetler vardır. Siyasi otoritenin takibinden kurtulmak amacıyla kimliklerini gizli tutmuşlardı. Risalelerin içeriği: a) Matematik ve felsefî bilimler, b) Tabiî ve cismanî bilimler, c) Psikolojik ve adli ilimler, d) Kanuni ve ilâhi ilimler olmak üzere dört büyük kısma ayrılmışlardı. Bu ayırım pratik bir maksatla yapılmıştır. Risalelerinin metodu eklektik-uzlaştırıcı, seçmecidir. Matematik, astronomi ve psikolojide Pisagor, mantıkta Aristo, metafizikte Eflâtun, ahlâkta Sokrat, din felsefesinde Farabî'ye bağlı oldukları kabul edilmektedir[95]. Bilgi anlayışında, tasavvuf ehliyle duyumcuların ve tabiatçıların görüşlerini birleştirmişlerdir. Onlara göre bilgi duyularla başlar, duyular algıda insanı aldatırlar. Hakikat ancak ruhun temizlenmesi yoluyla elde edilir, diyerek tasavvuftan faydalandılar. Risalelerde ilim, basitten mürekkebe doğru beş zümreye ayrılmıştı: a) Matematik ve mantık, b) Tabiat ilimleri, c) Zihin ilimleri, d) Tevhîd ve Kelâm, e)Ahlâk: Burada ahlâk da Aristo ahlâkı ile Kelile ve Dimne'ye dayanır. Risaleler metafizikte Plotin'in sudûr ve urûc teorisine bağlı kalırlar. Sudûr yoluyla yaratılışı kabul ederler. Âlemin şu dört prensibe bağlı olduğuna kanidirler: a) Allah, b) Faal Akıl, c) Âlemin Ruhu, d) Tek Madde. Risaleler tekâmül fikrini savunmakla, varlıklar arasındaki sürekli değişmeyi anlatmak

---

[92] Y. Marquet, s. 1071;T. J. Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, Ankara 1960, s. 60; Yusuf Ziya, s. 185 186.

[93] Henri Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1986, s. 141.

[94] K. Poonawala, "Ikwan al-Safa", *ER.*, VII, New York, 1987, s. 92-95; Seyyid Hüseyin Nasr *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, İstanbul 1985, s. 37-40; H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 81-83; Y. Marquet, "Ikhwan al-Safa", *EL*, Leiden 1971, s. 1071-1072; S. Stern, "The Authorship of the Epitles of the Ikhwan al-Safa", *İslamic Culture*, XX, N. 4, 1946, s. 367-372; Henri Corbin, s. 141; Corci Zeydan, *İslam Medeniyet Tarihi*, III çev. Zeki Megamiz, İstanbul 1976, s. 364-366; De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959, s. 89.

[95] De O'leary, s. 88; Alessandro Bausani, s. 124-125.

için hayvandan insana geçişi, maymunda insana benzer vasıfların başlayışını açıklamakta ve dolayısıyla Darwin teorisinin habercisi oldukları kabul edilmektedirler[96].

Abbasi hilafeti X. yüzyılda parçalanmaya başladığı dönemde, gizli İsmâ'ilî veya aşırı Şiî hareketler, felsefî ve dinî temelli Yeni Pisagorasçı ve Yeni Eflatuncu fikirlerle propagandaya başladılar. "Gizli" dinî hakikatın sadece masum hoca veya imam tarafından keşfedebileceğine ilişkin genel Şiî inancına olan bağlılıklarında İsma'ilîler,Yunan felsefesinde, hakikate giden emin bir yol olarak matematiğe olan sabit inançları nedeniyle, özellikle onun Yeni Pisagorasçı esoterik eğilimlerine uygun bir müttefik bulmuşlardı. Bu Risâleler, popüler bir felsefi deyimle Karmatîlik, İsma'ilîli kitlelerle kader birliği yapmış olmakla birlikte[97] İhvân-ı Safâ'nın felsefî matematiksel ve diğer siyasal öğretileri içermesi onun bu hususlarda bağımsız bir hareket olduğunu nazara vermektedir. Bu gizli cemiyet ilk olarak Güney Irak'ta Basra'da ortaya çıkmış, daha sonra, doğu İslam dünyası ve Müslüman İspanya'ya baştan başa yayılmıştı[98]. Aynı adı taşıyan elli bir Risale'de tanımlandığı üzere bu cemiyetin amaçları, hakikati aramak ve dünya mülkü tahkir etmek, ondan uzaklaşmaktı. Yazarlarının düsturu, hiçbir bilimi inkar etmeden, herhangi bir kitabı bir kenara itmeden, ya da herhangi bir inancın yanında yer almadan, en geniş ve kucaklayıcı kelimelerle ifade edilen bir evrensellik özelliği göstermekte idi. Çünkü inançları, duyulur ya da akl edilir olsun, bâtını ya da zahirî olsun, gizli ya da açık olsun, bütün iman esaslarını içine alır. Yalnız onlar tümüyle tek bir prensip'ten, tek bir Neden'den; tek bir evrenden ve tek bir ruhtan türemek kaydını esas almakta idiler.

İhvan-ı Safa Risaleleri, başlıca dört kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda, matematik ve eğitsel ilimlerle, mantık ilimlerine ayrılmıştır. Toplam on dört risale olan bu kısım; 1-Adet (sayı), 2-Hendese (geometri), 3-İlm-i Nücüm (astronomi), 4-Coğrafya, 5-Musiki, 6-Sayısal ve Geometrik nispetler, 7-Teorik Sanatlar, 8-Pratik Sanatlar, 9-Ahlak, 10-İsagoji, 11-Kategoriler, 12-Peri Hermenias, 13-Birinci Analitikler, 14-İkinci Analitikler'den oluşmaktadır. Son beş tanesi Aristo mantığını oluşturmaktadır.[99]

İkinci kısım, tabii ve cismanî ilimlerle ilgilidir. Bunlar toplam on yedi risaleden oluşan bu kısım, tabii ve cismani ilimlerle ilgilidir. Bunlar, 1-Madde, şekil,

---

[96] S. Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, s. 135-137

[97] Yaşar Nuri Öztürk, s. 35.

[98] Nihat Keklik, "Felsefenin İlkeleri" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, İstanbul 1987, s. 99; İsmail K. Poonawla, s. 94.

[99] Resail I, s. 48-452; Ahmet Koç, *İhvan-ı Safa'nın Eğitim Felsefesi*, İstanbul 1996, s.43; A. Adnan Adıvar, s. 81-82; Zeki Velidi Togan, "Biruni", *İA.*, II, s. 635-645.

hareket, zaman mekan vb. tabiat prensiplerinin açıklanması, 2-Gök ve yer, 3-Kevn ve fesad, 4-Meteoroloji, 5-Madenler (madenlerin oluşumu), 6-Tabiatın mAhîyeti, 7-Bitki türleri, 8- Hayvanların ve türlerinin oluşumu, 9-İnsan bedeninin oluşumu, 10-Duyular ve objelerin algılanması, 11-Embriyoloji, 12-Bir mikrikozm olarak insan, 13-Bedendeki cüz'i nefislerin halleri, 14-İnsan bilgisinin sınırları ve gayeleri, 15-Hayat ve ölümün hikmeti, 16-Haz ve elemin mAhîyeti, 17-Dillerin farklılık sebepleri[100].

Üçüncü kısım, psikolojik ve akli ilimlerle ilgilidir. Bu kısım on risaleden oluşmaktadır. Bu risalelerin sıralanışı şöyledir: 1-Pisagor'a göre akli prensipler, 2-İhvan'a göre akli prensipler, 3-Evrenin büyük insan olması meselesi, 4-Akıl ve ma'kul, 5-Devirler ve zamanlar (Alemin keyfiyeti, başlangıcı, tertibi, sonu...), 6-Aşkın mAhîyeti, 7-Yeniden diriliş ve kıyamet, 8-Hareket çeşitleri, 9- Sebepler (illetler) ve ma'luller, 10-Tarifler ve tasvirler[101].

Dördüncü kısımda ise, din ve ilahiyat, ilimleriyle ilgili on bir risaleden oluşmaktadır. 1-Doktrinler ve dinler, 2-Allah'a giden yolun mahiyeti, 3-İhvan'ın itikadı ve rabbanilerin yolu, 4-İhvan'ın yaşayış şekli din ve dünya işlerinde yardımlaşmaları, sevgi ve şefkatte sadakatleri, 5-İmanın mahiyeti ve inananların vasıfları, 6-İlahî Kanun'un mahiyeti, nübüvvetin şartları ve nebilerin özellikleri, 9-Siyasetin keyfiyeti ve çeşitleri, 10-Evrendeki düzen ve hiyerarşi, 11-Sihir, büyü, fal, nazar...vb. şeylerin mahiyetleri[102] hakkında bilgiler yer almaktadır.

Bu risaleler, merkezinde matematiğin yer aldığı felsefî bilimlerin gerçek bir ansiklopedisini oluşturmaktadır[103]. İhvân'ın matematiksel öğretisinin, 'Harranlı monoteist bir Aziz'den alan Gerasa'lı Nikomahos ile Samos Adası'nda doğan Pisagoras'dan alındığı ifade edilmektedir[104]. Bu öğretinin büyük bir kısmı, "bir" sayısıyla başlayarak onların sayı teorisi ya da sayıların özelliklerinin analizi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Onlara göre, gerçek "bir", en genel terim olan ve bölünemeyen "şey" terimiyle eşanlamlıdır. "Bir", bütün sayıların temeli olabilsin diye çokluk, sıradüzen içinde bir'in bir'e eklenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Ancak kendisi bizzat

---

[100] Resail , II, s. 479; III s. 5-177; A. Adnan Adıvar, s. 80 ; Ahmet Koç, s. 43.

[101] Resail, III, s. 178-400 ; Ahmet Koç, s. 43.

[102] Resail, III, s. 401-538; IV, s. 5-463; Ahmet Koç, s. 43-44.

[103] Resail, I, s. 50, 94-95; T. J. Boer, s. 62.

[104] Harran Sabiiliğinin İhvan-ı Safa'ya tesiri hakkında bkz. Henry Corbin, s. 90-139,141-143; Pythagoras, M.Ö. yaklaşık 572'de Samos Adasında doğmuş ve İtalya'nın Crotona kentinde gizli bir cemiyet kurmuştu. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, İstanbul 2000, s. 79.

sayı değildir. Bir bütün olarak ele alındığında sayıların bundan sonra, dünyayı anlamaya, gayretli bir araştırıcıya ruhun bilgisine, ruhâni dünya ve mutlak varlık olan Allah'ın bilgisine götüren ipuçları olarak onların hizmet edebilmelerini sağlayan belli başlı fiziksel ve metafiziksel özelliklere sahip oldukları söylenir. Buna göre, tasvir yoluyla ifade ettiklerine göre, dört sayısı Yaratıcı, küllî akıl, küllî ruh ve ilk maddeden müteşekkil ruhani âlemin dört misli realitesini yansıtan Tanrı eliyle kurgulanmıştır. Nedeni, Tanrı'nın, dört sayısını, temel 'doğalar' veya klasik fiziğin ilk nitelikleri, huy ve mizaçlar, mevsimler, yeryüzünün dört bucağı vs.'den oluşması kısacası dörtlerin tümünü ya da dört katların bütününü içine alması için öğeleri harekete geçirmesidir. İhvân'a göre fiziksel âlem, Tanrı'dan bir südûr'dur. Tanrı, kendi birliğinin ışığı'ndan feleklerin küllî ruhu ve sonuçta ilk madde'nin izlediği Faal Akıl olan yalın bir cevher yaratmıştır. Sonra O, Ruh ve Akl'ın aracılığıyla maddî dünyanın ikincil varlıklarını yaratmıştır. Bu yüzden tam da 'bir' sayısından tüm sayıların ilk prensibi olarak söz edildiği şekilde işte aynen bu şekilde, belki Tanrı'dan da tüm şeylerin ilk prensibi olarak söz edilebilir[105].

Ontolojik statüsünün ışığında, Risâleler'in yazarı (ya da yazarları)'nın sayıya ilişkin sabit fikri, sayının özelliklerinin, varolan her şeyin özelliğiyle ilgili paradigmalar olduğu şeklindeki temel üzerinde haklı çıkarılmaktadır. "Sayıyı, onun kurallarını, doğasını, cinsini, türlerini ve özelliklerini anlayan herkes, tüm şeylerin cins ve türlerinin çokluğunu onların uygun niteliklerinin temelinde yatan hikmeti ve onlardan, ne daha çok, ne de daha az olmalarının nedenini anlayabilsinler." Yazarın vermiş olduğu cevap her anlamda tek olan her şeyin Yaratıcısı Tanrı'nın onu, her şeyin her açıdan tek veya her açıdan çok olması gerektiği şeklinde bir yöntem olarak kabul etmemesi tarzındadır. Bu bakımdan o, onları, maddeye nispetle bir, fakat forma nispetle çok olmaları veçhiyle düzenlemiştir[106]. Epistemolojik ve dinî düzlemlerde sayı çalışmasının büyük avantajı, İhvân'a göre, onun, sayıların mevcut olduğu ruhun bilgisine götürmesi, bu bilginin de nihayetinde, ancak felsefe yoluyla mümkün olabilecek Tanrı bilgisine iletmesidir. Bu husus, "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisi ile doğrulanmaktadır. Diğer bir yararı nefs bilgisinin, karakteri saflaşmaya ve zihni keskinleştirmeye yöneltecek olmasıdır[107].

Buna göre, insan bedeni öteki objelere kıyasla ne çok büyük ne de çok küçüktür; insan hayatının süreci de ne çok uzun ne çok kısadır; yaratılış merdivenindeki

---

[105] Resail, I, s. 390, II, s. 4, 6, 46; T. J. Boer, s. 64, 65.

[106] Resail, III, s. 178; Macit Fahri, s. 80; Hamdi Onay, *İhvan-ı Safa'da Varlık Düşüncesi*, İstanbul 1999, s. 92.

[107] Resail, III, s. 8; Macit Fahri, s. 81; T. J. Boer, *İslamda Felsefe Tarihi*, Ankara 1960, s. 65.

yeri ne çok yüksek, ne de çok aşağıdır; çünkü insanoğlu gerçekten meleklerle hay vanlar arasında orta bir yerdedir. Bilgileri ise, tümden cehalet ile tümden bilgili arasında orta düzeydedir. Risâleler'e göre insan zihni, Tanrı'nın mâhiyeti vey O'nun Büyüklüğü, tüm evrenin formu ve hatta maddeden ayrı akl edilir. Formla gibi en yüksek realiteleri kavrama gücünde değildir. Bireyler de, evrenin esası, on var eden neden veya, daha yüksek ve daha aşağı dünyalardaki yaratılmış varlıklar uygun varoluş modu gibi felsefî meseleleri kavrama gücünde değildirler. Eğer bü tün o realitenin bilgisi akılla elde edilemezse, bizzat kendileri meleklerin otoritesi ne, onların komutanlarına ve hâkimlerine boyun eğdikleri için, kişinin tek yapacağ Tanrı'dan vahiy alan peygamberlerin öğretilerine ve onların otoritesine boyun eğ meye muvafakat etmektedir. Bununla birlikte, Risaleler'in yazarı, felsefe ile din arasında ciddi hiçbir çatışmanın bulunmadığı savundular; çünkü onların ortak ama cı, "insanın gücü ölçüsünde Tanrı'ya benzemeye çalışmak"tır[108].

İhvan-ı Safa mensupları yukarıda özetlemeye çalıştığımız, bütün toplumların ve dinlerin hikmetini bir araya toplamak olarak da adlandırabileceğimiz eklektisizm, ilim, matematik, mantık, Allah-âlem, insan-nefs, din-ahlak başlıkları altında özetlemeye çalıştığımız görüşler, farklı bölgelerdeki ilim dünyasını etkiledi. Bunun en güzel kanıtı sonraki devirlerde bir çok istinsahının yapılmış olmasıdır. Gâzalî, İhvan-ı Safa felsefesinin halk arasında da yayıldığını belirtir[109]. IV/X. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmış olan İhvan-ı Safa kaleme aldıkları ansiklopedik eserlerde, dinî, felsefî içerikli eserler kaleme almış olmaları, toplumun rahatsızlıklarına ilmi açıdan yapılan değerlendirmeler olarak kabul etmek gerekir[110].

b. İlmî ve Kültürel Faaliyetler

Karmatî hareketinin ortaya çıkışı ve yayılışı ile ilgili olarak önceki bölümlerden de anlaşılacağı gibi hareketin birinci, ikinci, üçüncü tarzında derecelendirebileceğimiz merkezleri olmuştur. Bu merkezlerde hareketi siyasi, ekonomik ve kültürel açıdan problemsiz olarak idare edebilmek için kabiliyetli liderlere ihtiyaç duyulmakta idi. Hareketin birinci derecede sayılabilecek merkezlerinden olan Vasıt'da hareket 287/890'daki ilk isyanı Hamdan çıkarmıştı. Hamdan bu bölgede yani Kufe'nin doğusunda Darül-Hicr'e adıyla ilk Karmatî karargahını yaptı. Bu dönemde yanında kayınbiraderi Abdan (ö. 286/899) ve Dindan bulunmakta idi. İbn Nedim'e göre, Abdan'a ait olduğunu belirttiği eserlerin sayısı 8'dır. Bunların en önemlileri, Kitabu'l-Hudud, Kitabu'l-Mizan, Kitabu'l Melahim, Kitabu'l-Maksad'dır.

---

[108] Resail III, s. 71; Macit Fahri, s. 84.

[109] Gazzali, *el-Münkız Min ed-Dalal*, s. 29; T. J. Boer, s. 68.

[110] Fazlur Rahman, s. 199.

Diğer önemli bir merkez de Selemiye'dir. Sabit b. Sinan'a göre Selemiye hareketin organizasyonunu gerçekleştiren merkezdir. Massignon, bu merkezi önemli görmez. Hareketin oluşmaya başladığı dönemde Karmatîler, Selemiye'yi merkez olarak kullandığı için siyasi ve fikri manada herhangi bir önemli bir varlık göstermemiştir. Selemiye, hareketin merkezi olarak seçilmesi, Abdullah b. Meymun'a dayanmaktadır. Daha rahat ve güvenli çalışabilmek için Suriye'nin sakin olan bu bölgesi seçilmişti. Abdullah, Selemiye'nin keşfinin ardından Ahvaz'da bulunan İmam Abdullah b. Muhammed'i de çağırdı. O da tüccar kıyafeti giyerek Selemiye'ye geldi. Ardından, oğlu, ailesi ve kurmaylarından Abdullah b. Meymun, Abdullah b. Said, Abdullah b. Hamdan izledi. Karmatî teorisyenleri, merkezi otoritenin takibinden uzak bir mekanı kazanmasıyla rahat bir soluk aldılar. Ardından diğer merkezlerdeki liderler, Selemiye'deki büyük toplantıya çağrıldı. Büyük toplantıya katılan liderlerin 4'ü kadın 4'üde erkek olmak üzere 8 kişi iştirak etmişti. Bu liderler Hüseyin b. Zikreveyh, Said b. el-Cennabî, İsa b. Musa, Haris b. Mesud erkek liderler idi. Kadın katılımcılar ise Rıdava kızı Ulya, Dindan kızı Sa'da, Zikreveyh kızı Rükiyye, Cennabî'nin kızı Leyla katıldı[111]. Karmatîler bu merkezden sonra Yemen bölgesinde önemli merkez edindiler. Bu merkezin faaliyetleri sonucu Bahreyn, Horsan, Afrika ve Hindistan bölgesindeki propagandanın ilk temelleri atıldı. Bu bölgelerdeki daîler de aynı şekilde hareketin teorisyenleri olarak kabul edilmekte idi.

Karmatî hareketinin yaygınlaşmasını sağlayanlardan biri de, Ebu Hatim Ahmet b. Hamdan er-Razi (ö. 322/933)'dir. Eserlerinden ilki *Kitabu A'lami'n-Nübüvve*'dir. Karmatî sistem içinde Allah'ın varlığı ve peygamberlik konusunu incelenmiştir. İkinci eseri *Kitabu'l-Islah*'dır. Er-Razi ve Muhammed b. Ahmed en-Nesefî'nin İslam akaidiyle ilgili görüşlere cevap mahiyetindedir. *Kitabu'r-Ric'a* adlı eseri ise günümüze kadar ulaşamamıştır. Taha Veli, Karmatî düşünürleri hakkında *el-Karamîta* adlı esirinde genişçe yer vermektedir[112]. Biz bu bölümde sadece önemli gördüğüz bazı düşünürlerden bahsedeceğiz.

Ebu Abdillah b. Ahmed en-Nesefî'nin (öl. 331/942) bilinen eserlerinin sayısı 5'tir. Ebu Yakup İshak b. Ahmed es-Sicistanî (öl.331/942)'ye atfedilen eser sayısı 32 dır. Numan b. Ebi Abdillah el-Mağribî (öl. 363/973), Karmatîlerin hukuk normlarını oluşturan kişi olarak tanınmaktadır. 50 eser yazdığı belirtilmektedir. Bu eserlerden 20 tanesi günümüze ulaşmıştır. En önemli eseri *De'aimu'l-İslam fi Zikri'l-*

---

[111] Mustafa Galip, *el-Hareketu'l-Batıniyye fi'l-İslam*, Beyrut, Tarihsiz., s. 170-171; Y. Nuri Öztürk, s. 43.

[112] Taha Veli, *el-Karamita*, Beyrut 1981, s. 155-223.

Helal ve'l-Haram, Şiî-Karmatî fıkhın abide eseri olarak kabul edilmektedir. İki cilt halinde olan eser, Asaf Feyzi tarafından Kahire'de yayınlanmıştır. *İftitahu'd-Da've* adlı eseri 1970 yılında Beyrut'ta yayınlandı. *Esasu't-Te'vil*, Arif Tamir tarafından 1960 yılında yayınlanmıştır. Diğer *eserleri Kitabu Keyfiyyeti's-slati ale'n-Nebi*, *Minhacu'l-Faraiz*, *İhtilafu Usuli'l-Mezahib*, *Kitabu'l-Mecalis*, *Kitabu'r-Red ale'l-Kadı İbn Süreyc* ve İmam Şafii'yi eleştirdiği *er-Risaletu'l-Mısrıyye* adlı eserini sayabiliriz.

Hamiduddin el-Kirmanî (ö. 408/1017), 40 eseri olduğu söylenilen yazar dinle felsefeyi kaynaştıran kişi olarak tanınmaktadır. *Er-Risaletü'd-Dürriyye*, *el-Akvalu'l-Mezhebiyye* gibi eserler de ona ait olan eserlerdir. *Hibetullah Musa b. Davud eş-Şirazî* (ö. 470/1077)'ye ait 20 eser olduğu belirtilmektedir. Ebu'l Ferec Yakup b Yusuf el-Kelles (ö. 380/990), bilinen eser sayısı 7'dır. Diğer eserleri ise; *Divan* 1929'da Tahran'da yayınlandı. Vechuddin, 1924'te Berlin'de; *Zadu'l-Müsafirin* 1923'te Berlin'de; *Hıvanu'l-İhvan*, 1940 yılında Kahire'de; *Rüşnai-Name*, 187[illegible] yılında Almanya'da, 1949 yılında ise İvanow tarafından Bombay'da yayınlandı Muhammed Ali es-Suri (ö. 490/1096), üç eseri bilinmektedir. Ali b. Muhammed b Velid (ö. 612/1215)'in bilinen eserleri 20'dır. Ali b. Hanzala (ö. 596/1228)'nın ik eseri bulunmaktadır[113]. İmaduddin İdris el-Kureyşî (ö. 872/ 1467) Karmatîlerir bilinen en büyük tarihçisi olarak kabul edilmektedir. Nasır Husrev el-Mervezî (ö 480/1087)'nin eserlerinin sayısının 30 tane olduğu bilinmektedir. En ünlü eser *Sefername*'dir. Bu eser bir Seyahatname olup eseri Bahreyn Karmatîlerin sosyal v iktisadî hayatıyla ilgili çok kısa fakat kıymetli bilgiler vermektedir[114].

c. Hallac-ı Mansur

Ebu'l-Muğis el-Huseyin b. Mansur b. el-Beyzavî (244-309/857-922), tasavvufi daîr eserler yazmış olup, Türklerin İslam dinini benimsemesinde tesiri görülen din ve içtimaî bir hareketin başı olarak kabul edilir[115]. 244/857 yılına doğru Bayza civa rındaki Tur'da doğdu. Babası Mahamma adında bir Zerdüşttür. Hallac'ın yetiştiğ dönemin sosyokültürel yapı onun yetişmesine de yardımcı olmuştur[116]. Massignoı gibi Mez'de, Hallac'ın Helenistik kültüre aşina olduğunu belirtir[117]. Hallac, Vasıt Tuster ve Zenci kölelerin isyanı sonucunda karışıklığa uğraşan Basra'da yaşadı

---

[113] Taha el- Veli, s. 155-223; Y. Nuri Öztürk, s. 45-47.

[114] Nasır-ı Hüsrev, *Kitab-ı Sefername*, s. 195-199.

[115] Louis Massignon, "Hallac", *Aİ.*, 5/1, s. 167.

[116] Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, I, Trans. Herber Mason, s. 21-22.

[117] Adam Mez, *el-Hıdaretu'l-Islamiyye*, II, çev. M. Abdülhadi, Beyrut 1967, s. 61-62.

Mekke ve çevresinin Bahreyn Karmatîlerinin baskısı altında bulunduğu dönemlerde, Mekke'ye hac amacıyla üç defa gitti[118].

Hallac'm Karmatî olarak suçlanmasının sebebi devrinin düşünsel-siyasal ana ekolü olan Karmatîlerin temsilcisi bilgi ve düşünce ekiplerle, başka bir deyişle Karmat daîleriyle bilgi alışverişinde bulunmasıdır[119]. Massıgnon, Karmatîlerin üzerinde durduğu konuların Hallac tarafından da işlendiğini belirtmiştir[120]. İbn Tabataba ise, Onu Ebu Tahir el-Cennabî sayesinde güçlenmiş Karmatîlik mezhebinin misyoneri olmakla itham etmişlerdir[121]. Hallac'ın taraftarları da İsma'ilî-Karmatî daîleri gibi onun fikirlerini yayarken aynı yolu takip ettiler. Hallac yaymaya çalıştığı başta "Ene'l-Hakk", Uluhiyetin insana hulul ettiği fikirleri[122] nedeniyle 301/913 yılında 'ta yakalandı, Rabblık iddiası ve hulul (ilahi ruhun kendi bedenine girmesi) akidesini benimsediği iddiasıyla suçlandı[123]. Koltuk atlarından haç'a benzer bir ağaca bağlanarak teşhir edildi[124]. Günlerce teşhir edildikten sonra hapse kondu. Yaklaşık 8 yıl, 7 ay, 8 gün'lük bir hapis hayatından sonra 309/922 yılının Zilkade ayında öldürüldü[125]. Siyasal iktidarın Hallac'ı hemen idam etmeyişinin nedeni toplumda ortaya çıkacak tepkiyi önlemeyecekleri kanaatini taşımakta idiler. Bundan da önemlisi bit tarafta Karmatî tahribatı büyük hızıyla devam ediyor; diğer yandan da, en etkin düşmanlarından biri olan Fatımîler günden güne güçleniyorlardı. Hallac'ın tutuklandığı yıl Fatımîler İskenderiyye'yi işgal etmiş, Tunus'a uzanmışlardı. Karmatîler ise Basra'ya girmişlerdi. Böyle bir ortamda Abbasi idarecilerin uyguladığı en etkin politika, Karmatîlerin üzerinde etkisi olduğu bilinen Hallacı öldürmek yerine tutsak olarak hapse etmek olmuştur[126].

Hallac hakkındaki yukarıdaki farklı değerlendirmelerden, onun adı geçen akımla aynı sosyal ve kültürel çevreden beslendiği anlaşılmaktadır. Yaymaya çalıştığı fikirler itibariyle de paralellikler mevcuttur. Karmatî grupların Hallac'a değer verdikleri de bilinmektedir. Fakat Hallac ve Karmatî birlikteliği için söylenecek son söz Hallac ile Karmatîler arasında direk olmasa da organik bir bağın olduğu tarihi perspektife daha uygun düşmektedir.

---

[118] Louıs Massıgnon, I, s. 22, 163,164.
[119] Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996, s. 60.
[120] Louıs Massıgnon, I, s. 23.
[121] İbn Tabataba, *el-Fahri*, 234-235'den aktaran Hasan İbrAhîm Hasan, *Siyasi Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, ¾, s. 144.
[122] Hasan İbrAhîm Hasan, s. 149.
[123] Annemarıe Schımmel, "Hallaj", *RA.*, VI, Newyork-London 1986, s. 173-175.
[124] Taberi, XI, s. 89-92.
[125] Louıs Massıgnon, I, s. 31-32.
[126] Yaşar Nuri Öztürk, s. 82-83.

SONUÇ

Ortadoğu tarihî süreçte birçok medeniyete beşiklik etmiş bir coğrafyadır. Böl genin bugün ki yapısına baktığımızda geçmişin izlerini görmek mümkündür. Ça lışmamızın birinci bölümünde bahsetmeye çalıştığımız Karmatî hareketinin arkı planındaki hususların dışında, bölgede tarih öncesi ve sonrasında oluşan bazı unsur lar yeni akımların ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Özellikle başta Irak, İran v Suriye'nin antik kültür ve Gnostizm'i, bölge toplumlarının sosyal hayatını düzenle yen hususlar olmuştur. Bu hususlara bölgeyi direk ve dolaylı tarzda etkileyen böl gedeki farklı kültürleri de ilave edebiliriz.

Köklü bir tarihsel geçmişi olan Ortadoğu toplumları İslam dininin ortaya çık masıyla büyük sarsıntılara neden olacak olaylara sahne oldu. Bu hadise bölge top lumları için yepyeni sosyoekonomik şartların ortaya çıkmasına zemin hazırladı Ortadoğu toplumları, İslam'ın soylu-köle, zengin-fakir, arap-acem, kadın-erkel ayrımı yapmadan bütün sosyal grupları aynı kategoride değerlendirmesini, önemi bir ayrıcalık olarak gördüler. Fakat uygulamadaki bazı aksaklıklar, İslam dünyasın yıllarca uğraştıracak olan bazı akımların faaliyetleri için uygun bir zemin olmuştu Özellikle Peygamber sonrası, Müslüman toplumunda görülen idarî boşluk huzu suzluklara davetiye çıkarmıştır. Hz. Ebu Bekir ve özellikle Hz. Ömer dönemi fetih leri akabinde İslam coğrafyasına yeni topraklar ilave edildi. Bu bölgelerin önemi bir kısmı eski kültürel çevreler oluşu, İslam dünyasının yeni bir takım kavramları tanışmasına neden oldu. Müslüman toplumuna katılan yeni grupların bir kısmı İs lam dinini benimsemeyerek eski inançlarını sürdürmüşlerdir. Diğer bir kısmı is ihtida hareketleri sonucu İslam inanç sistemini kabul etmiştir. Bunlar eski inanç v yaşam tarzlarıyla yeni inanç arasında bilinçli ya da bilinçsiz bir uzlaşma yolu ara malarının neticesinde, zamanla senkretist düşünce yapılı akımların ortaya çıkmasın katkı sağladılar. Söz konusu olan uzlaşma, bilinçli kültürel izdivaçlar yoluyla sağ lanmaya çalışılabileceği gibi, eski ve yeni arasındaki kültürel münasebetin sonu cunda doğal etkilenme yoluyla da olabilir. Dört halife dönemindeki fetihler sonra oluşan yeni kültürel yapıya paralel olarak, yeni ve daha karmaşık bir sosyal yaş ortaya çıkmıştır. Bu durum yeni bir sürecin başlamasını da peşinden getirdi. B süreçte İslam, canlı ve çok kültürel ortam içinde kaynaşmaya başladı. Ancak bütün leşmenin yeterince sağlanamadığı bölgelerde hoşnutsuzluklar ortaya çıkmıştır.

İslam dünyasındaki siyasi, politik, sosyal ve ekonomik ihtilafların sonucunda ortaya çıkmış olan hoşnutsuzluklardan biri de Karmatîler olarak adlandırılan hareket olmuştur. Karmatî tarihi ve hareketin düşünce yapısı gizemlerle iç içedir. Bu nedenle Karmatî tarihi ve düşünce yapısı bir bakıma Ortadoğu'nun Sosyal tarihinin bir bölümünü oluşturmaktadır. Karmatî etkileri Türk din tarihi açısından da önem arz etmektedir. Karmatîler Ca'fer Sadık'ın ölümüyle başlayan ayrılıkların akabinde Ubeydullah Mehdi'nin kendisini Mehdi olarak ilan etmesiyle bağımsız bir hareke olarak tarih sahnesi çıkmıştır. Hareket başlangıçta Suriye'deki Selemiye kasabasından İslam dünyasının birçok bölgesine daîler aracılığıyla yayılmıştır. Ortaçağ İslam dünyasına yayılmış olan Karmatîler arasında çevresel faktörlerin tesiriyle zamanla hareket içinde farklılaşmalar oluşmuştur. Özellikle Karmatîler Irak, Suriye, Hindistan ve Orta Asya bölgesindeki Karmatîlerle, Yemen, Umman, Bahreyn ve Kuzey Afrika Karmatîlerini birbirinden ayırmak gerekir. Karmatîi isyanlarının, yağmalamaları ve düşünce yapıları İslam dünyasında günümüze kadar uzanan etkileri olmuştur. Ortaya çıktıkları dönemde, Abbasi otoritesini yok saydıkları gibi ülkeyi de ekonomik açıdan sarsmışlardır. Sergilemiş oldukları tavırlar, toplumun güvenliğini tehdit eder hale gelmiştir.

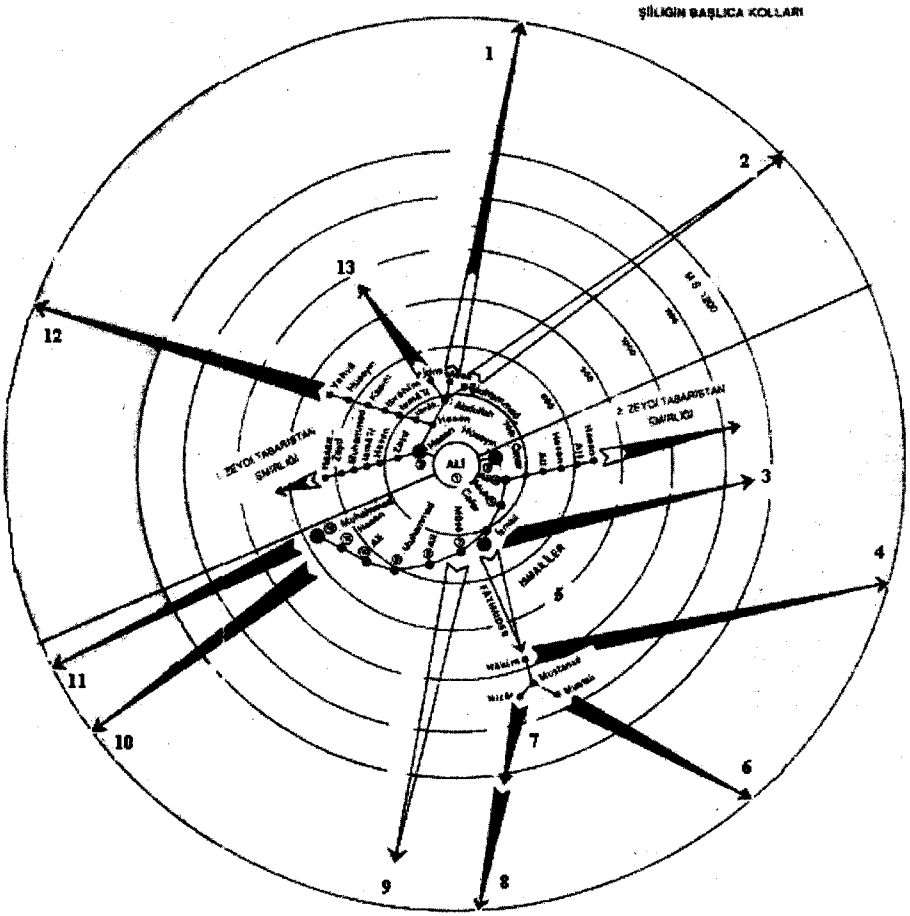
Karmatî hareketini oluşturan grupların bir kısmı; çöl, bedevî yaşam tarzında yetişmiş, bir diğer kısmı ise, siyasal iktidarın uygulamalarından rahatsız olanlar sosyal gruplardan oluşuyordu. Bu gruplar, İslam öncesi karakterlerini koruyarak dinî ve siyasi anlayışlarına bedevî damgasını vurmuşlardı. Coğrafî yapının dehşeti de bu unsurlara eklendiğinde ortaya haşin, asi, sert mizaçlı ve yağmacı insan tipleri ortaya çıktı. Abbasi döneminde yapmış oldukları saldırılar, yağmalamalar, bu kabile değerlerinin bir sonucu olarak düşünmek gerekir. Aslında İslam fetihlerinin akabinde kabilevî ve etnik mücadeleler de, Karmatîler'in doğuşunda önemli rol oynamıştır. Karmatî hareketine katılan gruplar, geleneksel yapı içinde siyasi, sosyal ve ekonomik bakımdan en mahrum sınıflardan oluşmuştur. Bu grupların başında Mevâlîler, köleler, köylüler ve çiftçiler gelmektedir. Hareketi oluşturan bu gruplara zimmî adı verilen bölgenin Müslüman olmayan toplulukları da ilave etmek gerekir. Aslında Abbasi-Karmatî çatışmasının özünü sosyal, ekonomik ve askeri sebep oluşturmaktadır. Din ve medeniyet adı geçen unsur ve sebeplerden eklenmiş boyuttur. Neticede Karmatîler, İslam dünyasında yapısal bir değişimi yapmayı hedeflemiş ve bu yönde propaganda ettiler. Bu amaçla İslam toplumunda ihtilalci eğilimin ilk sistematik formunu oluşturdular. Karmatîler, ideolojilerine meşruiyet kazandırmak amacıyla hava, su vb. unsurların ortak kullanılmasından hareketle diğer hususlarda da ortak kullanımın meşru olacağını savundular. Ortaçağ İslam toplumlarında ilk defa adalet ve eşitliği sağlamak amacıyla propaganda yapmaya başladılar.

Karmatîlerin gündeme getirdiği başka bir problemde siyasal iktidarın nasıl oluşacağıdır. Otorite problemine yüklenen anlamlar, bu problemin ana başlığı olmuştur Adaleti ve eşitliği sağlayacak "Mehdi'yi bekleme" düşüncesi bu endişelerden ortaya çıkmıştır. "Mehdi'yi bekleme" düşüncesiyle daîler arcılığıyla yerleştirmeye çalıştıkları sistemin sac ayakları, Ortadoğu'nun yukarıda bahsetmeye çalıştığımız tabandar yararlanmışlardır.

Siyasi, sosyal ve iktisadi fotoğrafını çekmeye çalıştığımız Karmatîlerin karakteristik yapısı, bugünün Ortadoğu'su hakkında da bazı ip uçları vermektedir. Karmatî hareketi ortaya çıktığı dönem ile daha sonraki dönemlerdeki hareketlerin bir kısmını öğretileri bir kısmını da takip ettiği metot açısından etkilemiştir. Özellikle Karmatî hareketinin etkilerini, feodal değerlere sadık kalmak, kültürel olarak entelektüel olmayan bir hoşgörüsüzlük olarak tanımlayabileceğimiz tavırlara tesir ettiğini görmekteyiz. Kültürel bir gerilik olarak tanımlanan fundamentalizm ile Karmatî hareketine mensup olan bireylerin sergilemiş olduğu tavırlar arasında paralellikler vardır. Bu bağlamda fundamentalizm, tutuculuk, kültürel bir gerilik, bağnazlık, hoşgörüsüzlük, temel insan hürriyetlerini yok saymak ve son olarak da dışlayıcılıkla özdeşleştirilmektedir. Bu yapı, Karmatî üyelerinin de karakteristik özelliğidir. Nitekim Necid adını taşıyan ve Medine'nin kuzey batısından Bahreyn'e kadar uzanan bu geniş bölge, çok eskiden beri Hind, Yemen, İran, Irak ve Suriye'den gelen değişik kültürlere sahne olmuştur. İslam döneminde de bu kültürler etkilerini göstermiştir. Her iki yapıda aynı coğrafî ve kültür etkileşimine uğramıştır. Aynı coğrafî arka plandan etkilenen bir başka harekette Vehhabîliktir. Vehhabî düşüncesi: İslamı dinini, yeni anlayışla katı kaidelere bağlayan bir hareket olarak ortaya çıktı. Daha sonra bu yapı siyasi bir mahiyet almıştır. Vehhabî düşüncesindeki hoşgörüsüzlük ile Karmatî doktrindeki katılık aynı coğrafi ve sosyoekonomik yapının bir ürünü olması dikkat çekicidir. Karmati düşünce tarzı, bugün bölgede Nusayrî ve Dürzî grupları içinde de devam etmektedir. Aynı zamanda Ortadoğu'nun idarî mekanizmasında da bu düşüncenin uzantılarını görmek mümkündür. Bölgede Arapların koruyuculuğuna soyunan Baas partisi, Ortadoğu'nun yukarıda ifade etmeye çalıştığımız arka planıyla Karmatî hareketinin eşitlik ve adaleti sağlamak için öngörülen propagandalar ile Bahreyn'de kurulmuş olan Karmatî devletinin sosyalist yapılanmasının günümüzdeki etkileri olarak düşünmek gerekir. Bu gruplar anlayışta dinî eylem ve aktivitenin bir sorunu olmaktan çok, sosyal ve iktisadî analizlerin bir problemi olarak çıkmıştır. Daha çok bireysel ve toplumsal protestoların dinî bir kimlik kazandırılmış formudur. Bu formun temelinde farklı gelenek ve kültürel bağlarlardan doğar ve kesin anlamını da ortaya çıktığı kontekst içinde kazandığını görmekteyiz.

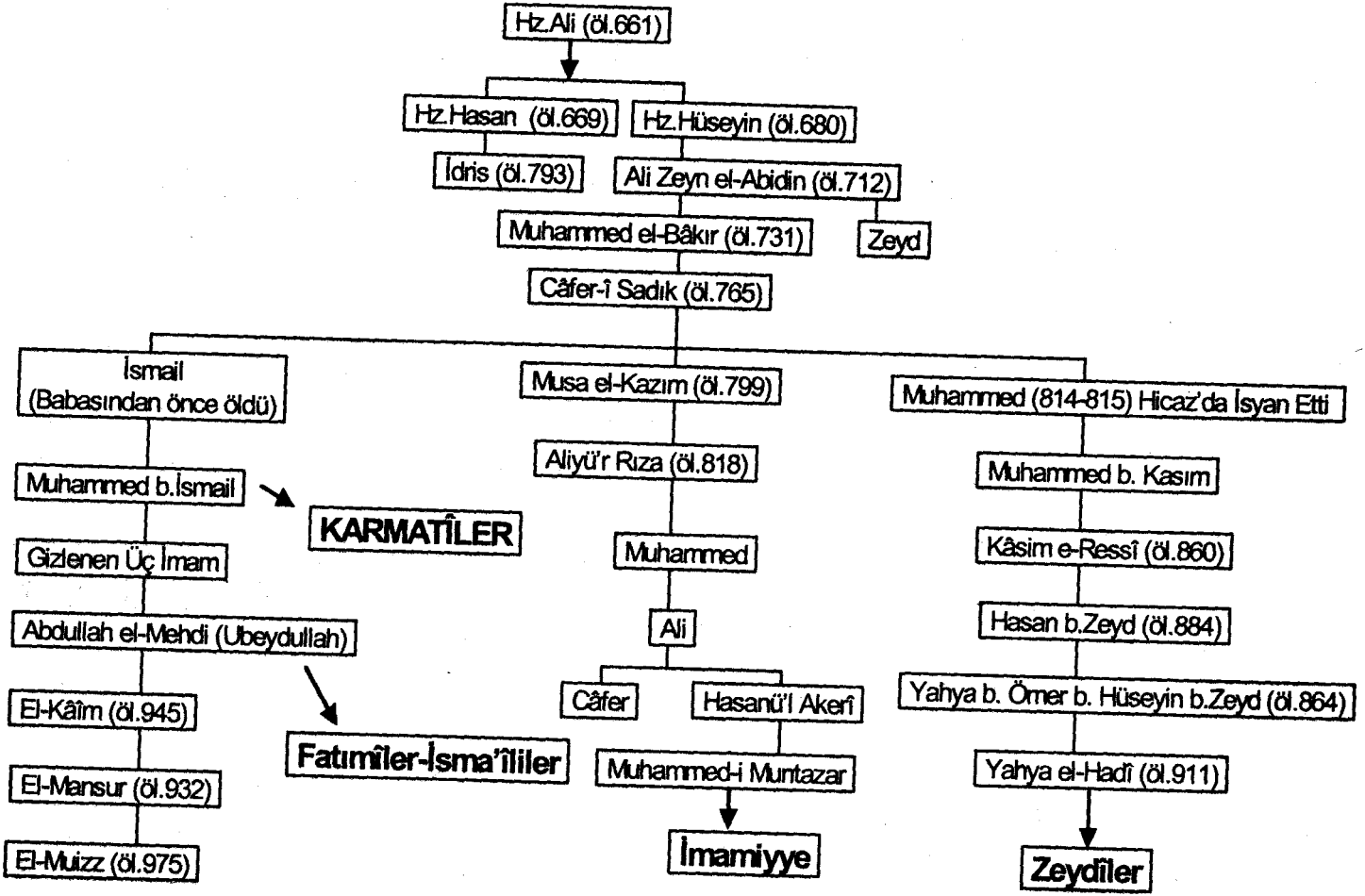
Görüldüğü gibi coğrafî, siyasi, sosyal, ekonomik ve askeri sebeplerle ortaya çıkan hoşnutsuzluklar dinî bir söylemle Ortaçağ İslam dünyasını iki kutuplu bir yapıya dönüştürmüştür. Bu yapının uzantıları günümüze kadar uzanmaktadır.

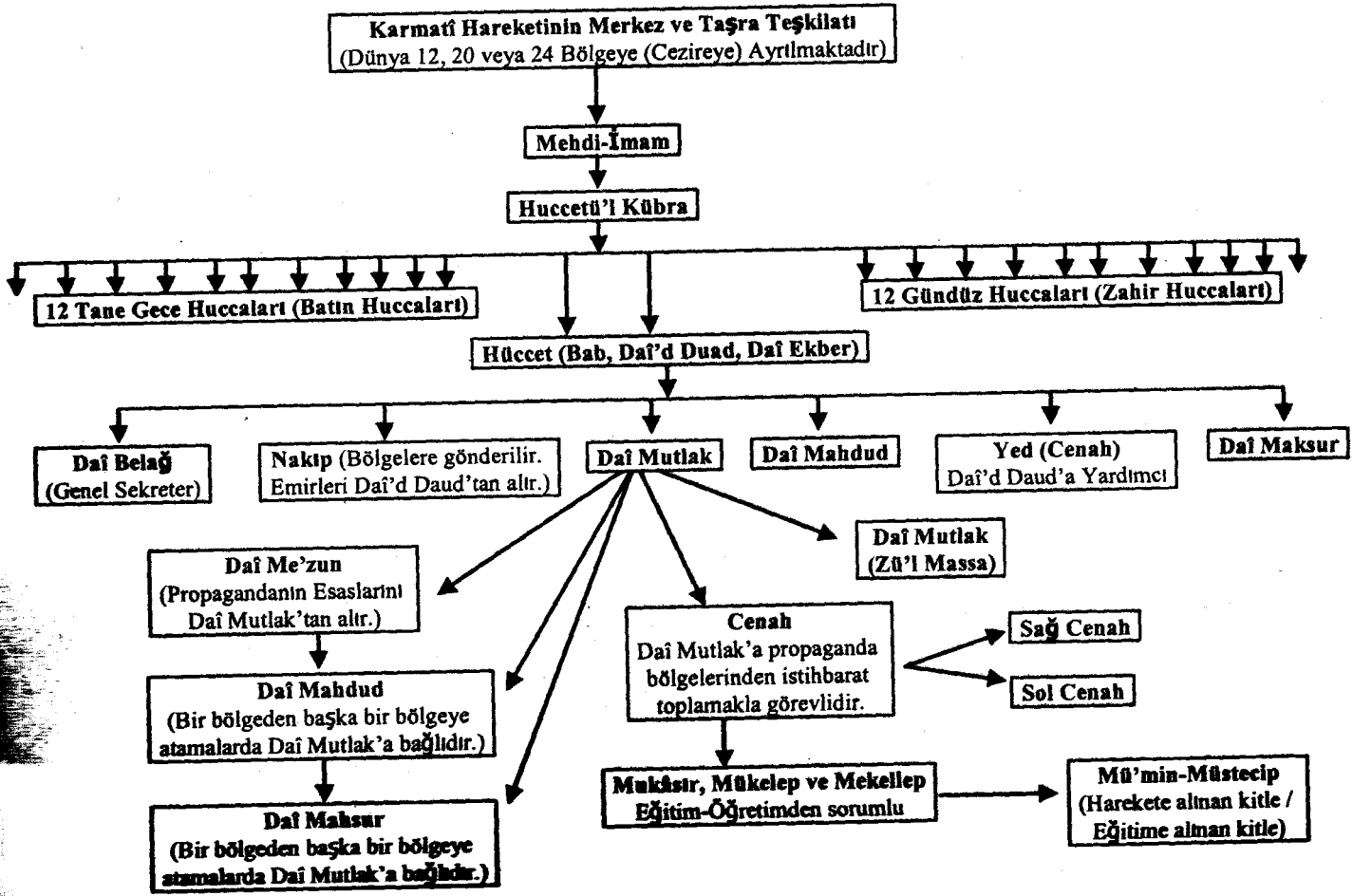
EKLER

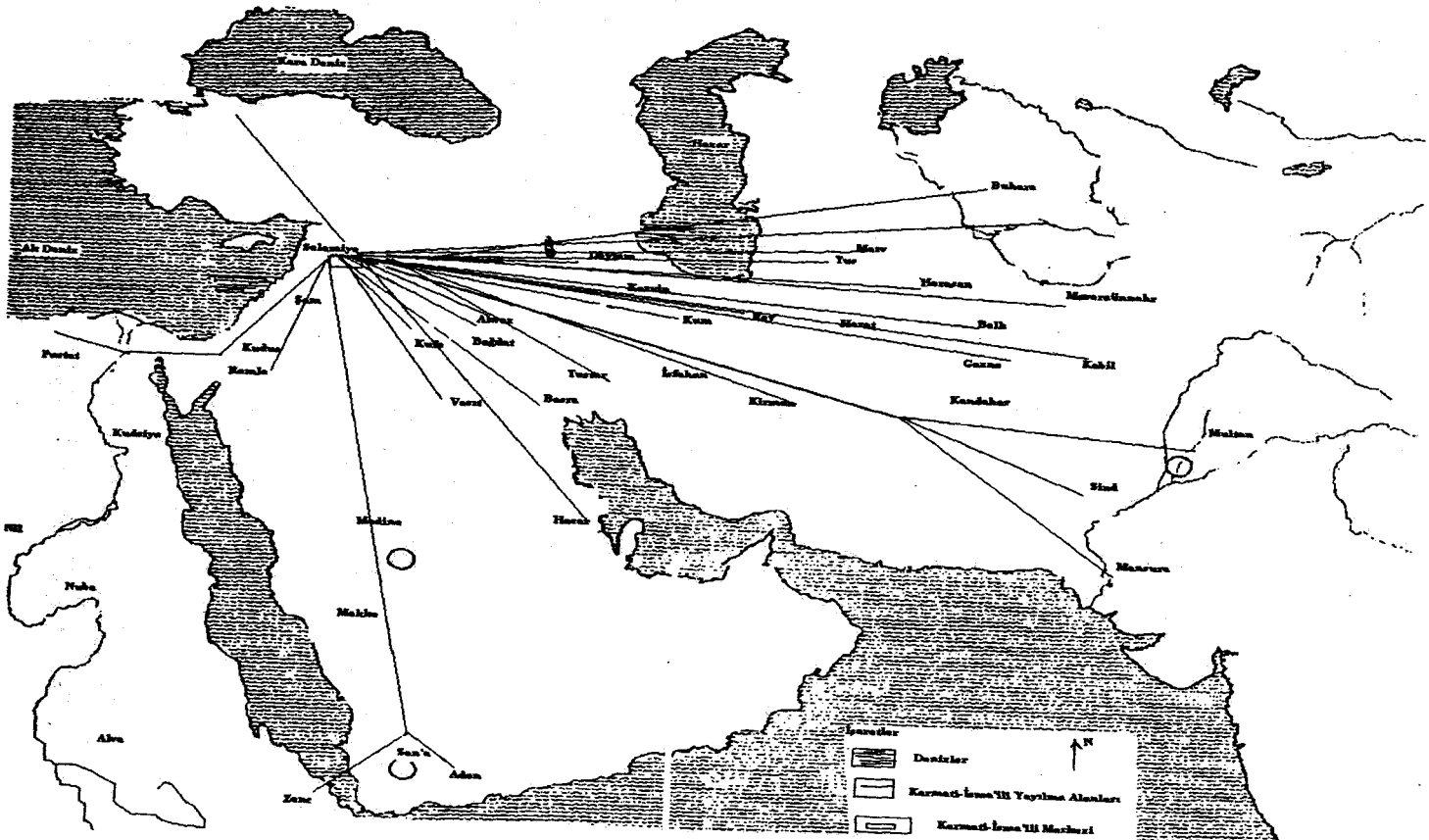


ŞİİLİĞİN BAŞLICA KOLLARI

1. Irak ve Ürdün Hanedanları
2. Fas Şerif ve Sultanları
3. Karmatiler
4. Dürzîler
5. İsmaililer-Fatımiler
6. Hindistan Bohraları
7. Nizariler (Haşhaşiler)
8. Ağahanlar
9. Safeviler
10. Nusayriler
11. Isna Aşereler
12. Zeydi Emirlikleri
13. İdrisiler


Hz.Ali (öl.661)
Hz.Hasan (öl.669)
Hz.Hüseyin (öl.680)
İdris (öl.793)
Ali Zeyn el-Abidin (öl.712)
Muhammed el-Bâkır (öl.731)
Zeyd
Câfer-î Sadık (öl.765)
İsmail
(Babasından önce öldü)
Musa el-Kazım (öl.799)
Muhammed (814-815) Hicaz'da İsyan Etti
Muhammed b.İsmail
KARMATÎLER
Aliyü'r Rıza (öl.818)
Muhammed b. Kasım
Gizlenen Üç İmam
Muhammed
Kâsim e-Ressî (öl.860)
Abdullah el-Mehdi (Ubeydullah)
Ali
Hasan b.Zeyd (öl.884)
El-Kâîm (öl.945)
Câfer
Hasanü'l Akerî
Yahya b. Ömer b. Hüseyin b.Zeyd (öl.864)
Fatımîler-İsma'îliler
El-Mansur (öl.932)
Muhammed-i Muntazar
Yahya el-Hadî (öl.911)
El-Muizz (öl.975)
İmamiyye
Zeydîler


Karmatî Hareketinin Merkez ve Taşra Teşkilatı
(Dünya 12, 20 veya 24 Bölgeye (Cezireye) Ayrılmaktadır)
Mehdi-İmam
Huccetü'l Kübra
12 Tane Gece Huccaları (Batın Huccaları)
12 Gündüz Huccaları (Zahir Huccaları)
Hüccet (Bab, Daî'd Duad, Daî Ekber)
Daî Belağ
(Genel Sekreter)
Nakıp (Bölgelere gönderilir.
Emirleri Daî'd Daud'tan alır.)
Daî Mutlak
Daî Mahdud
Yed (Cenah)
Daî'd Daud'a Yardımcı
Daî Maksur
Daî Me'zun
(Propagandanın Esaslarını
Daî Mutlak'tan alır.)
Daî Mutlak
(Zü'l Massa)
Cenah
Daî Mutlak'a propaganda
bölgelerinden istihbarat
toplamakla görevlidir.
Sağ Cenah
Sol Cenah
Daî Mahdud
(Bir bölgeden başka bir bölgeye
atamalarda Daî Mutlak'a bağlıdır.)
Mukâsır, Mükelep ve Mekellep
Eğitim-Öğretimden sorumlu
Mü'min-Müstecip
(Harekete alınan kitle /
Eğitime alınan kitle)
Daî Mahsur
(Bir bölgeden başka bir bölgeye
atamalarda Daî Mutlak'a bağlıdır.)



Karmatîlerin Yayılma Alanları Abdullah Ekinci 2005

BİBLİYOGRAFYA

Abbas Hamdanî, *The Begininnings of the Ismaili Da'wa in Northe India*" Cairo 1956.

----------, "Shayban and the Ismaili State of Multan" *The Gre Ismaili Heroes*, ed. A. R. Kanji, Karachi 1973, s. 14,15.

----------, "A Critigue of Paul Casanova's dating of the Rasâil İkwâ al-Safâ", *Mediaval Isma'ili History And Thought*, ed. Farha Daftary, Cambridge University Pres 1996 s. 145-150.

Abdulcebbar El- Hemezanî, *Kitabu'l-Tespit Delaili Hükümet-İ Seyyidin Muhammed*, Şehit Ali Paşa Kütüphanesi (Yazma Nüsha), İstanbu 1575.

Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l İslamiyyin*, Beyrut 1973.

Abdülaziz Düri, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev., Hayrettin Yücesoy İstanbul 1991.

----------, *İslam İktisad Tarihine Giriş*, İstanbul 1991.

Abdülhamit Muhsin, *İslam'a Yönelen Yıkıcı Hareketler*, çev. Saim Yeprem, Ankara 1973.

Abel, Armand, "Basra'da İhvan el-Safa Muamması ve Bunun X. yüzyılda Halifeler Devletini Sosyal Tarih Bakımından Manası", *Belleten*, 29, Ankara 1965, s. 116.

Abu'l Ferec Gegory (Bar Hebraus); *Abu'l Ferec Tarihi*, çev. Ö. Rıza Doğrul, Ankara 1945.

Adıvar, A. Adnan; *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul 2000.

Ağırakça, Ahmet; "İhşidiler", *DİA.*, 21, İstanbul 2000, s. 551-553.

Ahmet Ateş, "Bâtıniyye", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 339-342.

Ahmet Cevdet Paşa; *Kısas-ı Enbiya ve Tevarihi Hulefa*, I, İstanbul 1980.

----------, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, IX, Dersaadet 1912.

----------, "Sosyalistlere Dair Bir Makeledir", Haz. Muallim Cevdet, (Muallim Cevdet Kütüphanesi Yazmaları, Kayıt No: 1310), s. 1-10.

Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul 1983.

Aka, İsmail; "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 69-103.

Akbar, Faiza; "The Secular of Religious Dissidence İn Early İslam", *Journal İnstitute of Muslim Minorty Affairs*, Vol. 12/2, July, London 1991, s. 380-387.

Akyol, Taha; *Haricilik ve Şia* , İstanbul 1998.

Alaaddin Ata Melik Cüveynî; *Tarih-i Cihanguşa*, III, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 1999.

Alaslan, Hamdi; *İhşidiler Devleti: Siyasi Tarih, Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Hayat*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İÜSBE., İstanbul 1989.

Alexandre Bennigsen Chantal Lemercier Quelgu ejay, *Sufi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*, "Le Soufi et le Commissaire", "Les Confreries musulmanes en URSS", çev. Osman Türer, Ankara 1988.

Algar, Hamid, "The Revolt of Agha Khan Mahallati and The Transference of the Ismaîli Imamata to India" *Studia Islamica*, XXIX, Paris 1969, s. 55-80.

Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, III, İstanbul 1987.

Ali b. Muhammed El-Velid; *Tacu'l Akaid*, Beyrut 1982.

Ali Mazaheri, *Ortaçağda Müslümanların Yaşayışları*, çev. Bahriye Üçok, İstanbul 1972.

Anonim, *Ahbaru'd-Devleti'l-Abbasiye*, nşr. Abdülaziz ed-Düri, Beyrut 1971.

Arendork, Van, "Keysaniyye", *İA.*, V, Eskişehir 1997, s. 664-665.

Arif Tamir, *Erbau Resaile İsma'ilîyye*, Darü'l Maşrık, Beyrut 1982.

Arnold, W., "Bohorâ", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 705-6.

Artuk, İbrahim, *Mardin Artukoğulları Tarihi*, İstanbul 1944.

Asaf, A. Feyze, "The İsmailis" *Religion in The East*, Cambridge 1976.

Ashor, A., *A Social And Ekonomic History of The Near East In The Middle Ages*, London, 1976.

Aşan, Muhammet Beşir, *Elazığ, Tunceli ve Bingöl İllerinde Türk İskan İzleri*, Ankara 1992.

Awa, Adel, "İhwan-I Safa'nın Tenkid Kafası" *AÜİFD.*, Ankara 1953, s. 97-102.

Aydın, Mehmet S., *Âlemden Alemden Allah'a*, İstanbul 2001.

Aydın, Mehmet, "Hıristiyanlık, Kutsal Metinler ve Dini Literatür" *DİA.*, 17

Ayetullah Kaşifu'l Gıta, *Asluş Şiai ve Usuliha* (Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, Caferi Mezhebi ve Esasları) Ensar Yay., 1992.

Azim A. Nanji, "Portraits of Self on others: Isma'ilis Perspectives on the history of religions", *Mediaval Isma'ili History And Thought*, ed. Farhad Daftary, Cambridge Universıty Pres 1996, s. 155-156.

Azimli, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, Ankara 2004, s. 136-138.

Aziz Esmail-Azim Nanji, "The Isma'ilis in History", *Isma'ilis Contributions to Islamic Culture*, Tehran 1977, s. 237-240.

Babinger, Franz-Huart, Cl., "Kalenderiye", VI, s. 128-129.

Bağdadî, *El-Fark Beyne'l Firak*, Nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire, Trz

Bağdadî, *el-Fark Beyne'l-Firak* çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979

Bahaeddin El-Canadî, *Kitabü's-Sulük*, Ed. Hasan Süleyman Mahmud, 1896.

Bakır, Abdülhalik, *İktisadi ve İdari Yönden Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991.

----------, *Ortaçağ İslam Dünyasında Itriyat, Gıda, İlaç Üretimi ve Tağşişi*, Ankara 2000.

Barthold, W., "Orta Asya'da Moğol Fütühatına kadar Hıristiyanlık" *T.M.* I 1925, s. 58.

----------, *İslam Medeniyeti*, Köprülü, Fuad, *İzahlar ve Düzeltmeler*, Ankara 1940, s. 10.

----------, "Tahiriler", *İA.*, XI, Eskişehir 1997, s. 636-637.

----------, "Orta Asya'da Moğol Fütühatma Kadar Hıristiyanlık", *Türkiyat Mecmuası*, I, 1925, S. 176-80.

Baum, G. E. Von Grune, "İslam Medeniyetinin Kaynakları", *İslam Tarihi Kültür Medeniyet (The Cambridge Hıstory of İslam Tarihi)* 4, İstanbul 1989.

Bausani, Alessandro, "Scientific Elements in Isma'ilî Thought: The Epistles of the Brethre of Purty (İkhwân al-Safa) *Isma'ili Contributions to Islamic Culture*, ed. Hossein Nasr, Tahran 1997, s. 123-136.

Bayur, Y. Hikmet, *Hindistan Tarihi*, I, Ankara 1946.

Becker, C. H. "İhşidiler", *İA.*, V/2, Eskişehir 1997, s. 945.

Belazuri, *Futuh'ul Buldan*, çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987.

Bendeli Cuzi, *Min Tarihi'l-Hareketi'l Fikriyyeti fi'l-İslam*, Kudüs 1928.

Bihlenmeyer, K.- Tunchle, H., *I. ve IV. yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Antun Güral, İstanbul.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan, *Din Sosyolojisi*, İstanbul 1985.

----------, *Genel Sosyoloji*, İstanbul 1986.

Bilici, Mustafa L., "Bahreyn", *DİA*, IV, İstanbul 1991, s. 492-495.

Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1984.

Bosworth, C. E., *The Ghaznevids their Empire in Afganistan and Eastern Iran*, Beirut 1973.

----------, İkhshid", *EI*^{2}, III, Leiden 1971, s. 1060-1061.

----------, *İslam Devletleri Tarihi*, çev. Erdoğan Merçil, İstanbul 1980.

----------, *The Ghaznevids Their Empire In Afganistan And Eastern Iran*, Beyrut, 1973

Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I, Cambridge 1928.

----------, *A Literary History of Persia*, II, Cambridge 1956.

Buchner, V. F., "Mecusilik", *İA.*, VII, Eskişehir 1997, s. 441-446.

----------, "Samaniler", *İA.*, X, Eskişehir 1997, s. 139-143.

Buhl, Fr.; "Hecer (Hacar)", *İA.*, V, Eskişehir 1997, s. 417.

Busse, Heri-Bert; " Büveyhids", *Cambridge History of İran*, Ed. W. Madelung, London, 1987.

Büyükkara, M. Ali, "Dokuz Aşamalı Davet Süreci", *İlim Araştırma Dergisi*, 3, S. 2, İstanbul 1999, s. 35-49.

Cahen, Claude, İlk Ahiler Hakkında" Çev. Mürsel Öztürk, *Belleten*, I, S. 38, Ankara 1953, s. 591-601.

----------,"Ekonomi, Toplum ve Müesseseler", *İslam Tarihi*, 4, İstanbul 1989.

----------, *İslamiyet*, İstanbul 1990.

Cevizci, Ahmet; *Pradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999

Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul 1960

Colin, George S., "Sicilmase", *İA.*, X, Eskişehir 1997, s. 587-588.

Corbin, Henry, *Cylical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Manheim-J. W. Morris, London 1983 .

----------, *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 2002.

Cöhce, Salim, "Gazneli Mahmud Dönemine Kadar Hindistan'da Türk Varlığı", *Erdem* IX/27 Eylül Aydın Sayılı Özel Sayısı-III Ankara 1996.

----------, *Şemsi Melikleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Elazığ 1986.

Curfedekani, Ebu'ş Şeref Nasıh B. Zafer B. Sa'd; *Tercümei Tarih-İ Yemini* Neşr. Cafer Şi'ar, Tahran 1921.

Çağatay, Neş'et, "Fâtımîler Devletinin Kuruluşu ve Akideleri" *AÜİFD*, VII, Ankara 1960, s. 67.

----------, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliyye Çağı*, Ankara 1971.

----------, "Süleyhiler", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 17-21.

Çağrıcı, Mustafa, "Da'vet", *DİA.*, IX, İstanbul 1994, s. 16-19.

Çağrıcı, Mustafa, "Gazzali", *DİA.*, XII, Eskişehir 1997, s. 489-505.

Çağrıcı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, İstanbul 1989.

Çelebi, Ahmet, *Örnek Halifeler Tarihi*, İstanbul 1997.

----------, *İslam Öncesi Mekke ve Tarih Anlayışımız*, Çev. Hasan Fehmi Ulus, İstanbul 1997.

Çelik, Mehmet, *"Sır Dinleri"* AÜİFD, S. 8, Erzurum 1988, s. 213-225.

----------,"Süryani Kaynaklarına Göre İmparator Marcian'ın İskenderiye Kütüphanesini Yaktırması", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, X, S. 1, Elazığ 2000, s. 51-67.

Çetin, Osman, *İslam Tarihi*, IV, İstanbul 1987.

Çubukçu, İ. Agah, *Gazzali ve Batıniler*, Ankara 1964.

Daftary, Farhad, *The İsmailis: Their History And Doktrins*, Cambridge Üniversity Press, 1990.

----------,"The Isma'ili Da'wa outside the Fatimid Dawla", *The Institute of Ismaili Studies* 2000, s. 90-95.

----------, "The Mediaval İsma'ilis of the Iranian Lands", *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, II, ed. Carole Hillenbrand, Brill: Leiden Boston, Koln, 2000.

----------, *A Short History of The Ismailis*, Edinburgh Un. Pres 1998

----------, *The Assassın Legends Myths of the Isma'ilis*, London-New York 1994.

----------, *Isma'ilis their history and doctrines*, Cambrıdge University Press, 1990.

----------,"A Major Schism in the Early Isma'lî Movement" Stıdia Islamica 77, 1993, s.123-129.

----------,"The Medieval Isma'ilîs of Iranian Lands", *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosword, II, The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*, Brill: Leiden Boston, Koln 2000, s. 45-46.

----------,*The Assassın Legends Myths of the Isma'ilis*, London-New York 1994.

Darkot, Besim, "Al-Ahsa", *İA.*, I, Eskişehir 1997, s. 225.

Dayyah Şevki, *Tarihü'l Ebedi'l Arab*, IV, Kahire 1990.

De Goeje, M. J.,"La Fin De I'emprire De Carmathes Du Bahreyn" *Ja.* Tom. V, 1895, 1-45

----------, *Memoire Sur Les Carmathes De Bahrein Et Las Fatimides*, Leiden 1886.

De Vaux, B. Cara, "Sabiîler", *İA.*, X, İstanbul 1986.

Delice, Ali; "Abbasi İhtilal Hareketi Gizlilik Dönemi Faaliyetleri", *EAD*, I, Ankara 1999, s. 37-73.

Delilbaşı, Melek, "Osmanlı-Bizans İlişkileri", *Türkler*, 9, ed. H. C. Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara 2002.

Della Vida, "Muhtar", *İ.A.*, VI, Eskişehir 1997, s. 513.

Demircan, Adnan, *Arap-Mevali İlişkisi*, İstanbul 1996.

----------, *Haricilerin Siyasi Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

Demirci, Kürşat, "Hıristiyanlık" *DİA.*, 17.

Demombynes, G.; "Ağlebiler", *İA.*, I, Eskişehir 1997, s. 149-151.

Develioğlu, Ferit; *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Ankara 1993.

Deylemî, *Beyânu Mezhebi'l-bâtıniyye*, neşr. R. Strothmann, Marba'atu'd-Devle, İstanbul 1938.

De Lacy O'leart, *The Syriac Church and Fathers*, London 1909.

Dickson, Martın B., *İntellectual Studies on İslam*, Üniversty of Utah Press, Utah.

Doğan, İsa; "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 557-595.

Donuk, Abdülkadir, "Tarihte Sosyalizmin Babaları III/Mazdek", *Doğu Türkistan'ın Sesi*, S. 4, 1984, s. 44-49.

Drijvers, H. J. W., *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden 1980.

Durant, Will, *İslam Medeniyeti*, (Tercüman 1001 Temel Eser) İstanbul trz.

Düri, Abdülaziz, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, İstanbul 1991.

----------, *İlk Dönem İslam Tarihi*, Çev. Hayrettin Yücesoy, İstanbu 1991.

E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Günenç, İstanbul 2002.

Eberhart, Wolfram, Çin Kaynaklarına Garbi Ve Orta Asya Halklarının Medeniyeti, *Türkiyat Mecmuası*, VII-VIII, 1940-1942.

Ebu Abdullah Muhammed İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi*, I ter. İnceleme ve Notlar, A. Sait Aykut, (Yapı Kredi Yay.) İstanbul 2000.

Ebu'l Ala Afifi, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2000.

Ebu'l Fez Elçibey, *Tolunoğulları Devleti*, terc. Selçuk Aklın, İstanbul 1997.

Ebu'l Fida, *el-Muhtasar fi Ahbari'l Beşer*, II, Mısır 1907.

Ebu'l Hüseyn Muhammed b. Ahmed el Askalanî eş Şafi el Malatî, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehvâi ve'l-Bida*, İstanbul 1936.

Eco, Umberto, *Avrupa Kültürü*, İstanbul 1995.

Ed-Deylemi, *Mezhebü'l Batıniyye*, İstanbul 1938.

Ekinci, Abdullah, "Gazneli Devletinin İslam Dünyası'nın Siyasal ve Sosyal Bütünlüğünü Sağlama Teşebbüsleri" *Orta Doğu Araştırmaları Dergisi*, II, sayı 2, Elazığ 2004, s. 42-45.

----------, "İslam Dünyasında Hurufiler ve Timurluların Mücadelesi", Mimar Sinan Güzel Sanatlar Ün. *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur Mirası Sempozyumu 26-27 Mayıs*, İstanbul 2005.

----------, *III-XII Yüzyıllar Arasında Urfa ve Çevresinde Dinî ve Fikrî Hayat,* (Harran Ün. Sosyal Bil. Enst. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Şanlıurfa 1996.

El İmad, Leıla, "Women And Relıgıon In The Fatımıd Caliphate", *Intellectual Studıes On Islam,* Utah, Trz, s. 136-143.

El-Ezrakî, *Ahbarü Mekke,* çev. Y. Vehbi Yavuz, Kabe Ve Mekke Tarihi, İstanbul 1976.

El-Hammadî, Muhammed b. Malik, *Esrarü'l-Batıniyye,* Ed. S. Zekkar, Darü'l Hasan, 1986.

----------, Muhammed b. Malik, *Batıniliğin Ve Karmatilerin İç Yüzü,* çev. İ. Hatip Erzen, Ankara 1948.

el-Hasan-Taha Ahmed Şeref, *Ubeydullah el-Mehdi,* Kahire 1947.

El-Hatib, Muhammed Ahmed, *Akideü'd Dürüz,* Amman 1980.

El-Kummî, İbn Babeveyh, *Risaletü'l İtikatil'l İmamiyye,* çev. E. Ruhi Fığlalı, Ankara 1978.

El-Kummî, Sa'd B. Abdullah, *el-Makalat ve'l Fırak,* Ed. Mashkur, Tahran 1963.

El-Malatî, Ebu'l Huseyn Muhammed B. Ahmed El-Askalani El-Şafii, *Et-Tenbih ve'r-Red Ala Ehli'l Ehva ve'l –Bid'a,* 1968.

Enayat, Hamid, "An Outline of The Political Philosophy of The Rasa'il of The Ikhwan Al-Safa" *Ismaili Contributions To Islamic Culture,* Tahran 1977, s. 30-34.

Epstein, Perle, *Kabala Musevi Mistiklerinin Yolu,* çev. Nusret Karayazgan-Şiyma Barkın, İstanbul 2000.

Es'ad Sahmeranî, *Tasavvuf Menşe Ve Istılahları,* Çev. Muharrem Tan, İstanbul 2000.

Eş'arî, *Makalat'ül İslamiyyin,* I, Kahire 1950.

Eymen Fuâd Seyyid, "Fatımîler", *DİA.*, 12, s. 228-236.

Ez-Zehebi, *Siyeru'l A'lami'n-Nubela,* XVII, Beyrut 1985.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Giriş*, İstanbul 2000.

Fazıl Halil İbrahim, "Emevîler Dönemi'nde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmenin Öncü Hareketleri," çev. Ahmet Aslan, *HÜİFD.*, VII S. I, Şanlıurfa 2001, s. 169-195.

Fazıl Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri Ve İlmi Gelişmenin Öncü Hareketleri", çev. Ahmet Aslan, *HÜİFD.*, VII, Şanlıurfa 2001, s. 169-195.

Fazlur Rahman, *İslam,* Ankara 1992.

Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme*, Ankara 2000.

Fığlalı, E. R., *Ahmediyye Mezhebi (Kadıyanilik)*, Ankara 1976.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1990.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Abdullah B. Meymun El-Kaddah", *DİA.*, I, İstanbul 1988, s. 117-118.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Şiiliğin Doğuşu Ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İstanbul 1993, s. 33-68.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmamiyye Şiası,* İstanbul 1984.

Fıscher, A., "Kays" *İA.*, VI, Eskişehir 1997, s. 471-473.

Fıedlaender, Israel, "The Heterodxies of The Shiites İn The Presentation of İbn Hazm" *Journal The American Oriental Society*, S. 28, 1907, s. 1-80.

----------,"The Heterodxies of The Shiites İn The Presentation of İbn Hazm" *Journal The American Oriental Society*, S. 29, 1908, s. 1-150.

Furat, Ahmet Suphi, "Ta'til", *İA*, 12/1 Eskişehir 1997, s. 31-32, 62.

Fuzuli, Z., *Matlau'l-İ İtikad Fi Marifeti'l Mabda'i Ve'l Maad*, çev. Esad Çoşan-Kemal Işık, Ankara 1962.

Gabriel, Ferrand, "Zutt", *İA.*, 13, İstanbul 1984, s. 984.

Gaig, T. H., "Multan", *İA,* VIII, Eskişehir 1997, s. 578.

Gazâlî, *Fedâ'ilul-bâtıniyye ve Fezâ'ilul-Mustazhiriye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire 1964.

Gazalî, *Fedâîlu'l Batiniyye* ed. A. Bedevî, Kuveyt trz

----------, *Batıniliğin İç Yüzü*, çev., Avni İlhan, Ankara 1993.

----------, *el-Münkız Min ed-Dalal*,

----------, *Fedailu'l Batıniyye*, ed. A. Bedevi, Kuveyt Trz.

Gıbb, H. A. R., "Muizz Li-Dinilillah", *İA.*, VIII, Eskişehir 1997, s. 558-561.

Gnolı, Gherardo, "Mazdakism" *The Encylopedia of Religion*, 9, London 1987, s. 302-303.

----------, "Mıthraısm" *Encylopedia Religion* , Vol., 9, London New York 1987.

Gökalp, Cevdet, *Kaynaklara Göre Orta Asya'nın Önemli Ticaret Yolları ve Askeri Yolları*, Ankara 1973.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Alevi Bektaşi Nefesleri*, İstanbul 1992.

----------, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, İstanbul 1997.

----------, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul 1992.

----------, *Mevlanadan sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983.

----------,"Beltaşilik-Hurifilik", *Şarkiyat Mecmuası*, İstanbul 1964, s. 15 vd.

----------, *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, T.T.K. yay., Ankara 1989.

Graefe, E., "Fatimiler," *İA.*, IV, Eskişehir 1997, s. 521-526.

---------- , "Hakim-Biemrillah", *DİA.*, XV, İstanbul 1997, s. 199-201.

----------, "Cevher", *İA.*,. III, Eskişehir, 1997, S. 125-126.

Grant, Michael, *Roma'dan Bizans'a*, İstanbul 2000.

Guidı, Mıchelangelo; "Mezdek", *İA.*, VIII, Eskişehir 1997, s. 201-205.

Guidi, M., Morony,M., "Mazdak" *EI²*., 6, Leiden, 1991, s. 949-952.

Gül, Muaammer; *İslam Aleminde Mehdilik Düşüncesinin Doğuşu*, (Fı Ün. Sosyal Bil. Enst. Yay. Yüksek Lisans Tezi), Elazığ 1992.

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinler*, Ankara 1997.

----------,"Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyasu Siyasal Sosyal Ekonomik ve Dini Durumu" *Belleten*, VII, Ank 1943, s. 65-88.

Gündüz, Şinasi, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı*, Ankara 2001.

----------, *Sabiiler Son Gnostikler*, Ankara 1995.

----------, *Mitoloji İle İnanç Arasında Ortadoğu Dinsel Gelenekl Üzerine Yazılar*, Samsun 1998.

----------, "Kur'an'daki Sabiiler'in Kimlikleri Üzerine I. Tahlil ' Değerlendirme", *Türkiye Birinci Dinler Tarihi Araştırmal Sempozyumu*, Samsun 1992, s. 44-72.

Güngör, Harun; "Maniheizm", *EÜİFD.*, Kayseri, 1988, s. 145-166.

----------, Orta Asya'da Mani Dinin Yayılması Ve Türk Kültürü Etkisi, *EÜİFD.*, Kayseri 1989, s. 81-95.

Halm, Heınz, "The Cosmology of The Pre-Fatimid Isma'iliyyı *Mediaevel Isma'ili History And Thought*, ed. Farhad Daftaı Cambridge Universıty Pres 1996, s. 80-83.

----------,"The Isma'ili oath of alleiance (ahd) the sesions Wisdom", *Mediaval Isma'ili History And Thought*, ed. Farh Daftary, Cambridge Üniversity Pres 1998, s. 75.

----------, "Abu Hatem Razi", *EIR*,., I, s. 315.

Hafızullah Emadı, "The End of Taqiyya: Reaffirming the Religious Identity of Ismailis in Shughnan, Badakhshan-Political Iplications for Afganistan", *Middle Eastern Studies*; Jul 1, 34, 3, Academic Research Library, 1998, s. 103-120.

Haınal, Istvan, "The Background motıves of the Qarmati policy'ın Bahrain" The Arabist Budapest Studies in Arabic 8, Budapeşte 1994, s. 9.

Haig, T. W., "Sind", *İA.*, X, Eskişehir 1997, s. 676-678.

----------, "Saffariler", *İA.*, X, Eskişehir 1997, s. 59-60.

Hakimi M. Rıza; *İslam Bilim Tarihi*, İstanbul 1999.

Hamid Enayat, "An Outline of the Political Philosophy of the Rasa'il of the Ikhwan al-Safa" *Ismaili Contributions to Islamic Culture,* Tahran 1977, s. 30-33.

Hammadî, "Shayban And The Ismaili State of Multan", *The Great Ismaili Heroes*, Ed. A. R. Kanji, Karachi 1973.

Hammadî, "Some Unknown İsma'ilî Authors", s. 356-369.

Hammadî; *The Begininnings of The Ismaili Da'wa İn Northem İndia*, Cairo 1956.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Tarihi Ansiklopedisi*, II, s. 310.

Hasan b. Ali b. İshak et-Tüsi Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, terc. M. Altay Köymen, Ankara 1976.

Hasan İbrahim Hasan, *Tarih et-Düveli el-Fatimiyye*, Kahire 1964.

Hasan İbrahim Hasan; *İslam Tarihi Siyasi ve Dini Hareketler*, çev İsmail Yiğit vd., III, İstanbul 1985.

Hasan İbrahim Hasan; *İslam Tarihi*, 1/2 İstanbul 1987.

Hatiboğlu, M. S., "Hilafetin Kureyşliliği", XXIII, *AÜİFD,* Ankara 1978, s. 124.

Hitti, Philip K., *Arap Tarihinin Mimarları*, İstanbul 1995.

----------, *History of Syria*, London 1957.

----------, History of The Araps, 1990.

----------, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, II, çev. S. Tuğ, İstanb 1995.

Hizmetli, Sabri "İtikadi Mezheplerin Doğuşu" *AÜİFD.*, XXV Ankara 1983.

Hodgson, M. G. S.; "Bakliyya" *EI²*, I, Leiden 1960, s. 962.

----------, "Dai" *EI²*, Leiden 1960, s. 97-98.

---------- *The Order of Assassins*, Mouton-Co Pres, Netherlan 1955.

----------, "Batınıyya", *EI²*, Vol. I, Leiden 1960, s. 1098-1100.

----------, *İslam'ın Serüveni*, I/II, İstanbul 1995.

Hollister, J. N., *The Shia of India*, London 1953.

Holt, P. H.; *Haçlılar Çağı*, İstanbul 1986.

Hourani, Albert; *A History of The Arap Peoples*, London 1991.

----------, *Arap Halkları Tarihi*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul 2000.

Houstma, M. Th.; "Abdullah" *İA*, I, Eskişehir 1997, s. 31.

Huant, C.; "Saciler", *İA.*, XI, Eskişehir 1997, s. 16-17

Hüseyin Atvan, *ed-Da'vetü'l-Abbasiyye, Tarih ve't Tavvuruh*, Beyr 1984.

Iwanow, W., "Hoca", *İA.*, 5/1, Eskişehir 1997, s. 550-52.

----------, *A Guide to Ismai'ili Literature*, London 1933.

----------, "Brief Survey of The Evoluion of İsmailism" *The İsmai Society*, Seires B No: 7, Leiden 1952.

----------, "İsmailis And Qarmatians," *Journal Asiatic Societ* Bombay 1940.

----------, *The Alleged Hounder of İsmailsm*, Bombay 1946.

----------,*The İsmaili Tradition Concerning The Rise of The Fatimids*, Oxforts University Press, 1942.

----------, *The Rise of The Fatimids*, Bombay 1942.

----------, "İmam", *İA.*, V/II, İstanbul 1978, s. 980-983.

----------,"Studies İn Early Persian İsmailsm", *The İsmaili Society Series*, A-8, Bombay 1955.

İbn Mansur; *Lisanu'l-Arap*, 3/15, Beyrut 1968.

İbn el Adim, *Buğyetu'l Taleb*, ed. S. Zekkar, Beyrut 1982.

İbn Habib; *Kitabu'l Muhabber*, Beyrut Trz.

İbn Hacer; *El-İsabe*, III, Calcutta, 1853.

İbn Haldun, *Mukaddime,* çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982.

İbn Haldun; *El-İber*, III, IV, Bulak, 1967.

İbn Hallikan; *Vafayat El-Ayan*, Mısır 1949.

İbn Havkal, *Kitab Suretü'l Ard*, ed. J. H. Kramers, Leiden 1938-39.

İbn Hişam; *Siret-İ İbni Hişam*, Çev. Hasan Ege, İstanbul Trz.

İbn Kesir; *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, XII, Beyrut 1966.

İbn Kesir; *El-Bidaye ve'n-Nihaye*, II, X, çev. Mehmet Keskin, İstanbul 1994/1995.

İbn Nedim, *el Fihrist*, (nşr: Rıza Teceddüd), Tahran 1971.

İbn Nedim; *El-Fihrist*, Beyrut Trz.

İbn Tağriberdi, *Nücümü'z-Zahire*, 3-4, Darü'l Kitab neşr. Trz.

İbn Teymiyye Külliyatı, II, İstanbul 1987.

İbn Teymiyye, *Mecmü'u Fetâvâ*, s. 152, 168.

İbnü'l Adim, Kamaleddin; *Zübdetü'l Halep Fi't Tarih-İ Halep*, I, Dımaşk 1951.

İbnü'l Cevzi, *El-Muntazam Fi Tarihi'l Muluk Ve'l Ümem*, 8, Beyn 1977.

İbnü'l Esir; *El Kamil Fi't-Tarih*, V/ VII, çev. Ahmet Ağırakça, İstanbı 1987.

İbnü'l Esir, *El-Kamil Fi't-Tarih*, VI, VIII, IX, Beyrut 1966.

İbnü'l Kalanisi, *Zeyl Tarih Dımaşk*, Beyrut 1908.

İbnü'l Kelbi, *Kitabü'l Asam* (Çev. Beyza Düşüngen, Putlar Kitab Ankara 1969.

İbnü'l-Adim, *Buğyetü'l Taleb Fi Tarihü'l Halep*, Ed. S. Zekkar, Beyn 1971.

İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi*, VII, (çev. A. Ağırakça), İstanbul 1987.

İbnü'l-Kalanisi, Ebu Ya'la Hamza; *Tarihü'l Dımaşk*, I/II, Dımaşk 1983

İdris b. Hasan, *Uyunü'l Ahbar*, V, tahkik-takdim Emin Fuac Me'hedü'd-Dirasetü'l-Lübnan, s. 160-161.

İlahi Zahir, *Şia'nın Kur'an, İmamet ve Takiyye Anlayışı*, terc. Sab Hizmetli-Hasan Onat, Ankara 1984.

İlhan, Avni, *Amidi'de İmamet Meselesi*, Basılmamış Doktora Tez Ankara 1982.

----------, "Batıniyye", *DİA*., II, İstanbul 1992, s. 191-194.

----------, "Şiilik Ana Prensipleri", *Erdem Atatürk Kült. Mer Dergisi* Özel Sayısı II, 8, S. 23, Ankara 1996, s. 375-396.

----------, *Mehdilik*, İstanbul 1993.

İnan, Abdülkadir; *Eski Türk Dini*, Milli Eğitim Basım Evi, 1976.

İrfan Abdülhamid, *Dirasat fi'l Firaki ve'l vakaidi'l İslamiyyet*, Bağdı 1967.

İsfehanî, Hüseyn B. Muhammed B. Ragıp, *El-Mufredat Fi Garibi'l Kur'an*, Neşr. Muhammed Ahmed Halefullah Kahire, Trz.

İsfehanî, İmadüddin; *Zündetü'n-Nusra, Ve Nuhbetü'l-Usra*, Neşr. M. Th. Houstma, Leiden 1889, çev. Kımamüddin Burslan, Irak Ve Horasan Selçukluları Tarihi, İstanbul 1953.

İsmail Mir Ali, *Karamita ve'l Hareketi fi't Tarih*, Beyrut 1983.

Kadı el-Numan, *Te'vil el-Da'âlim*, II, ed. M. H. El-A'zamî, Kahire 1967-72.

Kafesoğlu, İbrahim, "Mahmut Gaznevi", *İA.*, VII, Eskişehir 1997, s. 173-183.

Kafesoğlu, İbrahim, *Sultan Melikşah Dönemi Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953.

Kalkaşandî, *Sub'ul A'şa*, X, Kahire 1913.

Karaaslan, Nasuhi Ünal, "Hamdaniler", *DİA.*, XV, İstanbul 1997.

Keklik, Nihat, "Felsefenin İlkeleri" *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, İstanbul 1987.

Khouri, Mounah A., *Arap Cıvılızatıon Challges and Responses*, State Üniversty of New York Pres 1988.

Kılıçlı, Mustafa, *Arap Edebiyatında Şuubbiyye*, İstanbul 1992.

Kızılmelik, Sezgin; *Sosyoloji Teorileri*, Konya 1994.

Kitapçı, Zekeriya, Orta Doğu'da Türk Askeri Varlığının İlk Zuhuru, İstanbul 1987

----------, "Çeşitli Yönleri İle Emeviler Devrinde Arap Ordularında İlk Türkler", *İslami İlimler Dergisi*, S. I, 1975.

----------, *Orta Asya'da İslamiyyet'in Yayılışı Ve Türkler*, Konya 1994.

---------- *Türklerin İslam Medeniyetindeki Yeri*, Ankara 1972.

---------- *Yeni İslam Tarihi Ve Türkler*, İstanbul 1994.

---------- *Hz. Peygamber'in Hadislerinde Türkler Selçuklular-Moğollar-Osmanlılar*, Konya 1996.

----------, *Saadet Asrında Türkler, İlk Türk Sahabe, Tabii Ve Teb Tabiileri,* Konya 1993.

Kocatürk, Saadettin, "Kalenderiyye Tarikatı ve Hatibi Farisi'n Kalendername'si", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kurul Yıldönümüne Armağan,* İstanbul 1971.

----------, İran'da İslamiyyet'ten sonraki fikir akımlarına toplu t bakış ve Kalenderiyye tarikatı ile ilgili bir risale", *AÜDTCFI* XVIII, S. 3-4, 1971.

Koening, N. A., "Aziz Billah", *İA.,* II, Eskişehir 1997, s. 152-154.

Kopraman, Kazım Yaşar, "Tolunoğulları", *DGBİT,* VI, İstanbul 1989.

----------, "İhşidiler", *DGBİT,* VI, İstanbul 1989.

Kök, Bahaddin; "Gazneli Mahmut'la Abbasi Halifesi El-Ka Arasındaki İlişkiler", *EKEV,* I, S. 2, Ankara 1988, s. 117-127

Köken, Gülnühal; *Ortaçağda Eğitim Felsefesi,* İstanbul 2001.

Köprülü, Fuad, "Artukoğulları", *İA.,* I , Eskişehir 1997, s. 617-625.

----------, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu,* Ankara 1994.

---------- *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar,* Ankara 1984.

Köymen, M. Altay; *Selçuklu Devri Türk Tarihi,* Ankara 1998.

Kramers, J. H.; "Selemiyye", *İA.,* X, Eskişehir 1997, s. 419-421.

Kuleynî, *el-Usul mine'l-Kafi,* Tahran 1388.

Kutluay, Yaşar; *İslam ve Yahudi Mezhepleri,* Ankara 1965.

Kuzgun, Şaban; *"Harran Sabiileri", Gevher Nesibe Hatun Sult Anısına Düzenlenen Harran Üniversitesi'nin Bilimsel Temell Harranlı Bilim Adamları Kongresi Tebliğleri,* Kayseri 1995, s. 3 9.

Kuzgun, Şaban; "Şehristanî'nin Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", *EÜİF* Kayseri 1985, s. 179-203.

Küçük, Abdurrahman, *Dönmeler ve Dönmelik Tarihi,* İstanbul Trz.

Laoust, Henry; *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, İstanbul 1999.

Leila Al-Imad, "Women and Religıon In The Fatımıd Calıphate", *Intellectual Studies on Islam*,ed. Michel M. Mazzaouni and Vera B. Moreen, Unıversty of Utah Press, Utah.

Lewis, Bernard, "Bab", *EI²*, I, Leiden 1960, s. 832.

----------, *Haşişiler,* Çev. Ali Aktan, İstanbul 1995.

----------, *Ortadoğu,* İstanbul 1999.

----------, *Tarihte Araplar*, İstanbul 2000.

----------, *The Assassins; A Radical Sect İn Islam*, London 1967.

----------, *The Orjins of İsmailis*, Cambridge 1940.

----------, "The İsmailites And The Assassins" *İn A History Of The Crusades*, Ed. By Kenneth, M. Setton, I, Philadelphia 1955.

----------, "İsma'ililer, *İA.*, Eskişehir 1997, s. 1123.

----------, "The Islamic Guilds" *Economic History Review*, 8 (1937), s. 20-37.

----------, *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, İstanbul 2000.

Ligeti, Louis; *Bilinmeyen İç Asya*, çev. S. Karatay, İstanbul 1970.

Longworth, Daves M.; "Gazneliler", *İA.*, IV, Eskişehir, 1997, s. 742-748.

M. Şerafettin, B.; "Karamita ve Sinan Reşididdin", *DİFM.*, 1928, s. 26-80.

----------, "Şia", *DİFM.*, S. 14, Şubat 1960, s. 101.

Macdonald, D. B.; "Mehdi", *İA.*, VII, Eskişehir 1997, s. 474-479.

Maclver, R. M. C. H. Pahe, *Cemiyet*, Çev. A. Kurtkan Bilgiseven, İstanbul 1994.

Madelung , Wilfred, " Karmati.", *EI²*., III, Leiden 1978, s. 660-665.

----------, "İsmaılıyye" *EI²*., IV, Leiden 1978, s. 198-206.

----------, "İsmailiyye" *EI²*., IV, Leiden, 1978, s. 198-206.

----------, "The Fatimids And The Qarmatis of Bahrayn", *Medie Ism'ılı History And Thought*, Camridge 1996, s. 21-73.

----------, " Khattabiyya" *EI²*, IV, Leiden, 1978, s. 1132-1133.

----------, "Aspects of Isma'ıli Theologs The Prophetic Chain A The God Beyond Being" *İsmaili Contributions to Islamic Cultu* ed. Seyyid Hossein, Tehran 1977, s. 51-65.

----------, "İmamet", *Encylopedia Of Religion*, VII, New York 19 s. 114-119.

----------, "Shıism", *ER.*, XIII, New York 1987, s. 242-247.

----------, "Hamdan Karmat", *EI²*, III, Leiden 1971.

----------, "Kaim el-Muhammed", *EI²*, IV, s. 456-457.

----------, "İbadi" *EI²*., III, Leiden 1971 s. 660.

----------, "İsma'iliyye" *EI²*., IV, Leiden 1978, s. 198-206.

----------, "İmamet", *Encylopedia Religon*, VII, New York 1987.

Makdisi; *Ahsan El-Tekasim*, I., Leiden 1906.

Makdisi; *Kitabü'l Bed'i Ve't-Tarih*, IV, V, Paris 1903.

Makrizi, *Kitab al-Mukaffa*, ed. *Zekkar Ahbarü'l Karamita*, Damascı 1980.

Makrizi; *El-Hitat*, C. I/II

Makrizi; *İtti'azü'l Hunafa*, Kahire 1967.

Makrizi; *Kitab Al-Mukaffa*, II, ed. S. Zekkar, Darü'l Hasan, 1986.

Mantran, Robert; *İslamın Yayılış Tarihi, VII-XI. Yüzyıllar*, Anka 1981.

Marçais, G., " Aghlabids", *EI²*., I, Leiden 1960, s. 247-250.

Margolıouth, D. S.; "Hattabiyya", *İA*, V, Eskişehir 1997, s. 372-373.

----------, "Hurremiyye", *İA*, V/I, Eskişehir 1997, s. 596-597.

----------, "Kerramiyye", *İA*, VI, Eskişehir 1997, s. 594-956.

Marquet, Y., "Ikhwan Al-Safa", *EI²*., Leiden 1971, s. 1071-1076.

Massıggon, Louıs, *The Passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, I, İng. tarns. Herbert Moson, Princeton University Pres, New Jersey, 1982.

----------, *Essay on the Orijins of Technical Languegeof Islamic Mysticism*, Notre Dame, Indiana trz.

----------, "Karmatians" *EI²*, Leiden 1927.

----------, "Karmatiler", *İA*., VI, İstanbul 1982, s. 352-359.

----------, *Al- Hallaj Mayrty Mystique De'ı 'islam*, T. I, Paris 1922.

----------, "Şinf", *İA*., X , Eskişehir 1997, s. 555-556.

----------, *Essay on the Orijins of the Techinical Language of Islamic Mysticism*, University of Notre Dame Pres, Notre İndiana, s. 37.

----------, "İbahi" *İA*., V, İstanbul 1982, s. 353.

Maverdi, *El-Ahkamü's Sultaniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976.

Melikoff, İrene, Abu Muslim, le "Porte-Hack" du Khorasan dana la tradition epique turco-iranienne, Paris 1962.

Merçil, Erdoğan-Sevim, Ali; *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset Teşkilat Kültür*, Ankara 1995.

Merçil, Erdoğan *Gazneliler Devleti*, Ankara 1989.

----------, "Gazneliler" *Türkler*, 4, Ankara 2002, s. 481.

----------,"Ziyariler", *İA*., XIII, s. 622-624.

----------, *İlk Müslüman Türk Devletleri*, Ankara 2000.

----------, "Büveyhiler", *DİA*., VI, İstanbul 1992, s. 496-500.

Meriç, Cemil; *Sosyoloji Notları Ve Konferansları*, İstanbul 1997.

Mes'udi, *Mürücü'z-Zehep*, III, IX, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut trz.

Mesudî, *Muruc ez-Zehep*, Çev., D. Ahsen Batur, İstanbul 2004.

Mesudi; *Et-Tenbih ve'l İsraf*, Beyrut 1965.

Mez, Adam; *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti*, İstanbul 2000.

Mez, Adam, *el-Hıdaretu'l-Islamiyye*, II, Çev. M. Abdülhadi, Beyr 1967.

Minorsky, V., "Mazyar b. Karin", *İA.*, VII, Eskişehir 1997, s. 429-431.

Minorsky,V., "Musafirids", *EI²*, VII, s. 655-657.

Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti*, I, Ankara 1991.

Momen, Moojan; *An Introduction To Shı'a Islam*, Yale Universty Pre New Haven And London 1985.

Moreno, Martino Mario; *El-Muslimin fi Skılliye*, Beyrut 1968.

Moubarang, Y., (Massignon'un Sınf ile ilgili çalışmalarının birik basımı), Opera Minora, I, s. 369-422.

Mufaddal B. Ömer, *El-Heftü'ş-Şerif*, Neşr Mustafa Galip, Beyrut 1964.

Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Akıl*, Çev. Vecdi Akyüz, İstanbı 1997, s. 470-473.

Muhammed b. Malik el Hammadî, *Esrar ül Batıniyye*, ed. S. Zekka Beyrut 1971.

Muhammed Hammadî B. Malik B. Ebu'l Fedail, ***Keşf Esrar E*** *Bâtıniyye Ve Ahbar El-Karamita (Çev. İsmail Hatip Erze* *Bâtıniler Ve Karmatîlerin İç Yüzü)*, Ankara 1948.

Muhammed Ebu Zehra, *İslamda Siyasi Ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, I-I İstanbul 1983.

Muhammedoğlu, Aliev Saleh, "Hürremiyye" *DİA.*, 18, İstanbul 199 s. 500-501.

Musa Mansur, *Şia ve Şiilik Mücadelesi*, İstanbul 1995.

Musatafa Galip, *el-Hareketu'l-Batıniyye fi'l-İslam*, Beyrut Trz.

Mustafa Galip, *Tarihu'd-Devleti'l İsmailiyye*, Beyrut 1965.

Nasır-I Hüsrev; *Sefername*, Çev. Abdülvahap Terzi, İstanbul 1994.

Nasır-I Hüsrev; *Sefername*, ed. S. Zekkar, Beyrut 1986.

Nasseh Ahmad Mirza, *Syrıan Ismailism*, Curzon Pres 1997.

Netton, İ., "Carmatians" *Encylopedia of Arabic Literatüre*, I, London 1998.

Nevbahti, *Firakü'ş-Şia*, İstanbul 1931.

Nevin A. Mustafa; *İslam Düşüncesinde Muhalefet*, İstanbul 1990.

Nizamülmülk, Hasan B. Ali B. İshak Et-Tusi; *Siyasetname*, Haz. M. A. Köymen, İstanbul 1990.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, Haz. Mehmet Şerif Çavdroğlu, (İ. Ü. Hukuk Fak.Yay.), İstanbul Trz.

Numan B. Muhammed; *De'amimü'l İslam*, I., Neşr. Asaf Feyzi, Kahire 1985.

Nuveyrî, Şihabüddin Ahmed b. Abdülvahhab, *Nihayetü'l-Eneb fi Furuhi'l-Edeb*, XXV, tahk., M.C el-Hini, A. Eş-Ehvani, Kahire 1984.

Nuveyri; *Nihayet Al-Arap*, S. Zekkar, Darü'l Hasan, 1986.

O'leary, De Lacy; *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev. Hüseyin Yurdaydın-Yaşar Kutluay, Ankara 1959.

O'leary, De Lacy, *A Short History of the Fatimid Khalıhate*, Delhi 1987.

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, İstanbul 1999.

----------, *Kalenderiler*, Ankara 1999.

----------, *Türkler, Türkiye Ve İslam*, İstanbul 2000.

----------, *Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.

----------, Türk Sufiliğine Bakışlar, s. 27-28.

Ocak, Ahmet; "Karmatilik Ve Hindistan'a Yayılması Karşısı Gazneliler", *TTA.*, Hindistan, S. 1, Malatya 2001.

Onat, Hasan, "Hattabiyye", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 492-493.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiil* Ankara 1993.

Ögel, Bahaddin; Eski "Türk-İran Kültür İlişkileri" *İran Şehinşahlığı'* *2500. Yıldönümüne Armağan,* İstanbul 1971, s. 360-362.

Öz, Mustafa, "Daî", *DİA.*, VIII, İstanbul 1993, s. 420-421.

----------, Nizari İsmaili Mezhebinde Ağa Hanlar Döne Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜİİF., İstanbul 1986.

----------, "İsmailiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte Günümüzde Şiilik Sempozyumu,* İstanbul 1993, s. 605-645.

Öz, Mustafa-Muhammed Eş-Şek'a; "İsmailiyye" *DİA*, XXIII, İstanl 2001, s. 128-133.

Özaydın, Abdulkerim *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarı* (498-511/1105-1118) Ankara 1980.

Özey, Ramazan, *Dünya Denkleminde Ortadoğu*, İstanbul 1997.

Özkuyumcu, Nadir; *İbn Zulek'ta İlk Müslüman Türk Devletle Tolunoğulları Ve İhşidiler*, İzmir 1996.

Öztürk, Mustafa; *Tarih Felsefesi*, Elazığ 1999.

Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003.

Öztürk, Mürsel *Anadolu Erenlerinin Kaynağı*, Ankara 2001.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1996.

Palabıyık, Hanefi "Gazneliler" *Türkler,* 4, Ankara 2002, s. 509.

Parrinder, G., *A Dictionary of Non-Christian Religions*, T Westminster Pres, Philadelphia 1971, s. 279.

Peters, Francıs E., " Hermes and Harran" *Intellectual Studies on Islam,*ed. Michel M. Mazzaouni and Vera B. Moreen, Umversty of Utah Press, Utah.

Poonawala, K., İsmaıl; "Qaramatah", *Er.*, XII, New York 1987, s. 126-128.

Quisel, G., "Gnosticism From İts Orijins To The Middle Age", *ER*, V, New York 1987, s. 566- 579.

Quisel, G., "Gnosticism from its Orijins to the Midddle Age" *ER.*, V, New York 1987, s. 567.

Popovic, Alexandra, *The Revolt of African Slaves in Iraq in the 3/9th. Century,* Princeton: Markus Wiener, 1999; Georges Peyronneti, *L'Islam Et La Cıvılısatıon Islamıque*, VII-XIII. Siecle, Armand Colin, s. 132-133.

Rents, C., "Khattabiyye" IV, *Er.*, s. 1113-1133.

Ritter, H., "Devir", *İA.*, III, Eskişehir 1997, s. 559.

Rousseau, Herve; *Dinler Tarihi ve Sosyal İncelemeler*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul 1970.

Runes, D. Dagober; *Dictinonary of Philosophy*, Lowa 1956.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-Orta Çağ*, (çev. Erol Esençay), İzmir 2001.

S. A. Sıddıkî, *İslâm Devletinde Malî Yapı*, İstanbul 1980.

Sa'd b. Abdullah el Kummî, *el Makalat ve'l Fırak,* ed. M. Mashkur, Tahran 1963.

Sabit B. Sinan B. Kurra; *Tarihü'l Karamita*, ed. S. Zekkar, Darü'l Hasan, 1986.

Sadreddid El-Hüseyni; *Ahbarü'd Devleti's-Selçukiyye*, çev. N. Lügal, Ankara 1943.

S. Kamal Salibi, *Syrıa Under İslam*, Delmar 1987.

Salt, Jeremy; " The Military Exploits of The Qarmatians", *Abr-Nahı* XVII, Leiden, 1976-1977, s. 43-51.

Sami Naib Maharem, *The Doctrine of the İsma'ilîzm*, Lon 1972/1976.

Sarıkçıoğlu, Ekrem; *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstan 1983.

Sarıkçıoğlu, Ekrem; "Mecusi Dininde Mehdi İnancı", *AÜİFD.*, S. İstanbul 1986, s. 11-23.

Sarıkçıoğlu, Ekrem; *Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvurları*, Basılmar Doçentlik Tezi, Erzurum 1976.

Saunders, J. J.; *A History of Medieval Islam*, London-New York 199(

Saygılı, Aydın, "İbn Kurra'nın Pisagor Terimleri Tamimi", Ayasof Müzesi Kütüp. 4832 kayıtlı Eser ve Terc. *Belleten*, XX Ankara 1958, s. 85-88.

Schimmel, Annemarie, "Hallaj", *RA.*, VI, Newyork-London 1986, 173-175.

Semseddin Sami, *Kamus-ı Türki*, Dersaadet, 1317.

Serjeant, R. B., "The Zeydîs", *Religion in the Middle East*, II, ed. A. Arberry, Cambridge 1969, s. 285-301.

Sevim, Ali; *Ünlü Selçuklu Komutanları Afşin*, Atsız, Artuk Aksungur, Ankara 1990.

Sevim, Ali; "Sultan Melikşah Devrinde Ahsa ve Bahreyn Karmatileri Karşı Selçuklu Seferi", *Belleten*, XXIV, S. 94, Ankara 1960, 209-232.

Seyyid Eymen Fuad; "Fatimiler", *DİA.*, XII, İstanbul 1995, s. 228-240,

Seyyid Hassan Nasr, *İdeals and Dealities of İslam*, London 1966.

Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazil Şişman, İstanbul 1985.

Shaban, *Islamic History*, II, London- New York 1979.

Shainool Jiwa, "The Initial Destruction of the Fatimid Caliphate; The Yemen or Magrib", *British Society of Middle Eastern Studies Bulletin* 1, 13, 1986, s.17.

Sırma, İhsan Süreyya "Yemen", *İA.*, XIII, Eskişehir 1997, s. 371-384

Sobernheim, M., "Hamdaniler", *İA.*, V/I, Eskişehir 1997, s. 193-194.

Söylemez, M., Mahfuz; *Bedevilikten Hadariliğe Kufe*, Ankara 2001.

Spear, P., India: *A Modern History*, Michigan 1961.

Spuler, B., "Bozkır Halkının Gelişi" *Cambridge of İslam* (*İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, Neşr., H. Aktaş, İstanbul 1988.

Spuler, Bertold, *The Age of The Caliphs*, Markus Wiener Publishers, 1995.

----------,*The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge at The University Press, 1970.

Stern, S. M., "Abdullah B. Meymun", *EI²*., I, Leiden 1960, s. 48.

----------, "Ismaili Propaganda And Fatimid Rule İn Sind", *IC.*, 23, 1949.

----------, " Ismaili Propaganda and Fatimid Rule in Sind", *IC*, 23, 1949, s, 298.

----------, *Studies In Early Isma'ilism*, Leiden 1983.

----------,"Ismailis And Qarmatians", "Studies In Early Ismaizm", *Institute of Asian And African Studies*, Leiden 1983, s. 289-298.

----------, "The Authorship of the Epitles of the Ikhwan al-Safa", *İslamic Culture*, XX, N. 4, 1946, s. 367-372.

Strothmann, R., "Şia", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 502-513.

----------, "Takiyye", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 697-681.

----------, "Teşbih", *İA*, XII/I, Eskişehir 1997, s. 193-197.

----------, "Ziyadiler", *İA.*, XIII, Eskişehir 1997, s. 618-619.

Sunar, Cahit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara 1967.

Sümer, Faruk, "Döğerler'e Dair", *Türkiyat Mecmuası*, 10, 1958.

Şahinoğlu, M. Nazif, "Te'vil", *İA.*, XII/I, Eskişehir 1997, s. 215-21

Şehristanî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdülkerim. b. Ahmed; *El-M ve'n-Nihal*, Kahire, 1961.

Şemşeddin, Mehmet; "Selçuklular Devrinde Mezahip" *Türk Mecmuası*, I, 1925, s. 47-53.

Şeşen, Ramazan, "Eski Araplar'a Göre Türkler", *Türkiyat Mecmı* XV, İstanbul 1969.

----------, *Harran Tarihi*, Ankara 1993.

---------- *Selahaddin Eyyübi Ve Devlet*, İstanbul 1987.

T. H.; "Huccet", *İA.*, V/1, Eskişehir 1997, s. 575.

Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin; *Shia*, Kum 1989.

Taberi, *Tarih-i Taberi*, IV, çev. M. Faruk Gürtüm, İstanbul 1989.

Taberi; *Tarihü't Taberi*, III, IX, X, Leiden 1879-81.

Taha Veli, *el-Karamita*, Beyrut 1981.

Taplamacıoğlu, Mehmet; *Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ankara 196

Thılly Frank, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, İstanbul 1995.

Tonybee, Arnold *İntişar-ı İslam Tarihi*, (nşr. H. Gündüzler) Anl 1982.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi-Giriş*, İstanbul 1981.

----------, "İsmailiyye'de İnanç Esasları Ve İbadet Şekilleri Üze Değerlendirmeler" *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Ş Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 655-666.

Turan, Osman, "Babek", *İA.*, II, Eskişehir, 1997, s. 170-174.

----------, *Selçuklular Tarihi Ve Türk İslam Tarihi Medeni* İstanbul 1997.

----------, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul 1994.

---------- *Selçuklular Ve İslamiyet*, İstanbul 1971.

Tusi; *Risale-i İmamet*, Tahran 1335.

Tümer, Günay, *Birüni'ye Göre İslam Dini*, Ankara 1975.

Tümer, Günay, Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ankara 1988.

Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Ankara 1980.

Uludağ, Süleyman, "Şiilikte Tasavvuf", *Milletlerarası Tarihte Ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul 1993, s. 515-542.

Üçok, Bahriye, *İslam Tarihi Emeviler-Abbasiler*, Ankara 1968.

Ülken, H. Ziya, *İslam Felsefesi*, Selçuk Yay., 1967.

Üzüm, İlyas, "Hüccet", *DİA.*, XVIII İstanbul 1998, s. 485-486.

Vajda, George, "*Revue Des Etudes İslamiques*", Cahiler I, Paris 1934, s. 82-85.

Vaux, B. Carna De, "Cennabi", *İA*, III, Eskişehir 1997, s. 100-101.

Vloten, Gerlof Van, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyyeti, Şia Ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*,Çev. Mehmet S. Hatipoğlu, Ankara 1986.

Vryonıs, Sp., "Byzantıne Cırcus Factıons and Islamıc Futuwwa Organızatons", s. 47-59.

Walker, Paul E., "An Isma'ili version of heresiography of the seventy-two erring sect" *Mediaevel Isma'ili History And Thought*, ed., Farhad Daftary, Cambridge University Press 1996.

Walker, Paul E., *Hamîd el-Dîn el-Kirmânî (Ismaili Thought in the Age of al-Hâkim)*, London-New York 1999, s. 63.

Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Ankara 1981.

----------, *Müslüman Aydın*, çev. Hanifi Özcan , İzmir 1989.

----------, "The Tribal Basis of the Islamic State", *Dalla Tri Allo Stato*, Roma 1962.

----------,Watt, W. *Islamic Philosophy And Theology*, At t University Edinburgh.

Welhause, J., *İslamiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partile* Çev. Fikret Işıltan, Ankara 1996.

----------,Welhausen, J, *Arap Devleti ve Sukutu*, çev. F. Işılta Ankara 1963.

Y. Moubarag, (Massignon'un Eserlerinin Değerlendirilmesinin Yapı Basılması) *Opera Minora*, T. I, Beyrut 1963.

Yakubi, *Tarihü'l Yakubi*, II, Beyrut 1960.

Yakut El-Hamevî, *Mu'cemü'l Buldan*, Dâr el-Kitab el-Arabi Neş Beyrut trz.

Yarshater, Ehsan, "Mazdakism" *Cambridge History of İran*, I Cambridge 1983.

Yazıcı, Tahsin, "Deylem", *DİA*., IX, İstanbul 1994, s. 263-265

----------, "Tevhid", *İA*., XII/I, Eskişehir 1997, s. 214-215

Yeğin, Abdullah; *İslami İlmi Felsefi Yeni Lugat*, İstanbul 1975.

Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık*, Ankara 1988

Yıldız, Hakkı Dursun, *İslamiyyet ve Türkler*, İstanbul 1976

----------,Yıldız, Hakkı Dursun; "Azerbaycan'da Bir Türk Haneda Sacoğulları-I, Ebu's-Sac Divdat", *İÜEFTD*., S. 30, İstanbul 1976.

----------, "Sacoğulları", *DGBİT*., VI, İstanbul 1989.

----------, "Ali b. Muhammed ez-Zenci" *DİA*, II, İstanbul 1989, 413.

----------, *DGBİT*., 2/3, İstanbul 1986, s. 206.

----------, "Abbasi Devrinde Türk Komutanları, El-Afşin, Haydar Kavus" *Tarih Ens. Dergisi*, s. 4-5, İstanbul 1974, s. 1-22.

Yıldız, Harun; *Din Siyaset ve İdeoloji-Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Samsun, 1999.

Yurdagüner, Metin; "Bab", *DİA.*, 4, İstanbul 1991, s. 359.

Yurdayın, Hüseyin G.-Dağ Mehmet; *Dinler Tarihi*, Ankara 1978.

Yusuf Ziya, "Şehristanî", *DİFM.*, II, Ankara 1926, s. 5-6.

Zettersteen, K. Z.; "Büveyhiler", *İA.*, II, Eskişehir 1997, s. 843-845.

Zettersteen, K. Z.; "Muktedir" *İA.*, VIII, Eskişehir 1997, 575-576.

Zeydan, Corci; *Medeniyeti İslamiyye Tarihi*, IV, İstanbul 1978.

Ziyaeddin, Rayiş; *İslamic Political Theories*, (*İslam'da Siyasi Düşünce Tarihi*), Çev. Ahmet Şenkaya-İbrahim Sanmış, İstanbul 1990.

Ziyauddin Rayyis, *İslamda Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Şenkaya, İbrahim Sanmış, İstanbul 1990.

Zorlu, Cem, *Abbasiler'e Yönelik Dini ve Siyasi İsyanlar*, Ankara 2001.

"Karmatiler" *Türk Ansiklopedisi*, XXI, Ankara 1974, s. 351-353.

UMUMİ İNDEKS

A

Abbasi: 3, 12, 25, 34, 37, 41, 43, 45, 50, 52, 53n, 54, 58, 60,63, 64, 71, 81, 93, 94, 95, 96, 97n, 98, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 112, 114, 115, 117
Abdan: 26, 28, 53, 54, 89,
Abdullah b. Meymun: 13, 18, 24, 25, 58, 68
Abdullah b. Muaviye: 80
Abdullah b. Rizam: 11, 13, 15, 16, 18, 86, 88, 89
Afganistan: 6, 27, 33, 54
Afrika: 4, 10, 11, 12, 26, 33, 36, 37, 38, 39, 59, 76, 77, 89, 90, 102, 103, 105, 109, 116
Ağa Hanlar: 27
Ağlebiler: 95
Ahi (lik): 18
Ahmed b. Tolun: 94
Ahmed et-Tai: 51, 78,
Ahmediyye: 38, 51
Ahura Mazda: 56, 57
Ahvaz: 86, 88, 89, 107
Akdeniz: 33, 35, 52, 54, 55, 99, 100, 101, 109
Alamut: 27, 89
Ali Hz.: 50, 91, 93, 97, 107
Ali-İlahî: 27
Amir Sa'sa: 78
Anadolu: 6, 18, 19
Antakya: 35, 73
Arabistan: 33, 35, 36, 37, 38, 48, 49, 50
Asi Nehri: 89
Avrupa: 32, 37
Ayyarun: 105, 117
Azerbaycan : 57, 64

B

Babek el-Hürremi: 64
Babekiyye: 63
Babiyye: 38
Bağdadi: 15
Bağdat: 27, 46, 47, 50, 51, 53, 81, 89, 95, 98, 100, 101, 107
Bahaddin el-Cenadi: 13,
Bahreyn: 4, 6, 7, 8, 11, 12, 17, 19, 77, 90, 109, 113, 116
Bahur: 101,109
Bakliyya: 54
Balkanlar: 33
Balkanlar: 6, 19
Bardaysan: 39, 82n, 83n
Basra Körfezi: 33, 35, 55, 99, 101, 10
109,
Basra: 46, 53, 78, 86, 88, 90, 97, 100, 102, 103, 105, 106, 107,
Batınilik: 3, 5, 6, 7, 10, 11, 14, 15, 16 19, 21, 22, 23, 24, 66, 67, 68
Batiha: 52
Batlık: 37
Beda: 81
Bedahşan: 6, 25
Bediriyye: 104
Behram: 58
Bekr b. Vail: 50
Berberiler: 37, 112, 116
Bereketli Hilal: 35
Bermeki: 111, 115
Beyan el-İcli: 84
Bezig b. Musa: 83
Beziğiyye: 83, 84
Bihaferid: 58
Bombay: 26, 57
Buraniyye: 44, 53
Burkan: 59
Büveyhi: 95, 115

C-Ç

Cafer es-Sadık: 17, 24, 80, 81, 82, 83,
85, 86, 87, 88, 89
Cenahiyye: 80
Cevher b. Merre el-İcli: 51
Cezire: 35, 100
Cibal: 57, 116
Cundişpur: 39
Çin: 31, 37, 102

D

Dahakin: 52, 53
Dai: 25, 26, 27, 38, 52, 54
Daru'r Rızk: 81
Devr-i Keşf: 25, 89
Devr-i Zuhur: 5, 89
Deylemi: 115
Deysani: 13, 58
Dicle: 33, 35, 100
Dürziler: 23n, 38

E

Ebrehe: 35, 99
Ebu Hatim el-Zutti: 53
Ebu Mansur el-İcli: 24
Ebu Müslim el-Horasani: 63, 64, 80, 110, 114
Ebu Tahir el-Cennabi: 54
Ebu'l Fida: 13
Ebu'l Hattab: 18, 24, 25, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88
Ebu'l Haysam el-İcli: 51, 78
Ebubekir Hz.: 30, 118
Edessa : bkz. Urfa
Eflatun: 31, 39, 41, 42, 43, 44, 62
Eftalitler: 62
El-Ala b. Abdullah el-Hazrami: 57
Elkesailer: 39
El-Muhtara: 106, 107
Emeviler: 33, 36, 50, 52, 58, 60, 63, 71, 93, 94, 100, 110, 111, 112, 113
Emiru'l Ümera: 95
Ermenistan: 60
Esas: 31
Esenniler: 39, 69n
Eşari: 15, 43
Ezrua: 59

F

Faratiyyeler: 76
Fatımîler: 4, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 77, 87, 89
Ferisilik: 69
Fırat: 35, 81, 100
Filistin: 33
Fütüvvet: 18

G

Gadir Hum: 81
Gassaniler: 34, 36, 49, 90,
Gazali: 23, 43
Gazneliler: 8, 41
Gnostizm:3, 38, 39, 40, 41, 44, 61, 62, 67, 68
Gulat: 5

H

Habeşliler: 34, 35, 90, 92, 101, 106, 108, 109
Hadi: 60
Hafiziyye: 26
Hakim Tirmizi: 67
Hama: 72, 73
Hamdan b. El-Aş'as (Karmat): 4, 26, 75, 76, 79, 80, 89, 90, 97n
Hamdaniler: 94
Haoma Kültü: 55, 56
Harici: 38, 91, 92, 93, 106
Harran (Harraniler): 45, 46, 47
Hasan Sabah: 27
Haşhaşiler: 4, 7
Hattabiyye: 24, 80, 81, 82, 83, 85
Haydarabad: 27
Hazar Denizi: 54
Hazarlar: 6
Helenistik: 43, 44, 45, 47, 49, 69
Heresy: 5
Hermetik: 39, 44, 45, 46, 47
Herodcular: 69
Heterodoks: 5, 6, 21, 51, 60, 72, 74
Hıms: 73, 89
Hindistan: 6, 13, 17, 23, 26, 27, 33, 37, 38, 52, 54, 55, 57, 101, 102, 109
Hire: 36, 49, 50, 56
Hocalar: 27
Horasan: 4, 6, 77, 80, 90, 95, 104, 107, 110, 112, 117

Hristiyanlar: 33, 36, 39, 40, 44, 45, 46, 49, 57, 58, 59, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 83n, 91, 109, 111, 118
Hurufilik: 68
Hürmüz: 56
Hürremiyye: 61, 63, 64, 65
Hüseyin el-Ahvaz: 89
Hüseyin Hz.: 79, 82
Hüseyin Mervezi: 117

I

Irak: 4, 6, 7, 8, 11, 12, 15, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 49, 54, 55, 57, 60, 70, 71, 73, 77, 89, 90, 94, 95, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 107, 109, 110, 113, 116, 117

İ

İbn Havkal: 16, 17
İbn Şeddad: 13
İbn Tabataba: 50
İbn Tağriberdi: 14
İbnu'l Adim: 14
İhşidiler: 8, 12
İhvanu's Safa: 4, 7, 17, 103, 115
İmam (İmamet): 24, 26, 28, 29, 30, 31, 43, 64, 68
İran: 3, 4, 6, 7, 23, 27, 33, 36, 39, 49, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 71, 83, 84, 90, 94, 95, 97, 100, 102, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 117
İrfaniyye: 39
İsa b. Musa: 81, 82, 83
İsma'ilik:3, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 24, 28, 30, 38, 53, 58, 60, 61, 68, 69, 74, 75, 77, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 97, 98, 99, 105, 116, 117
İsna Aşere: 8, 16, 24
İsrail (oğulları): 33, 65

K

Kabil: 27
Kilab: 50
Kabalacılık: 65, 66, 67
Kominizm: 61, 62
Kalenderilik: 68
Katolik Kilisesi: 44, 69
Kudüs: 35, 73
Kinde: 36
Kore: 37
Koptlar: 37
Kavad b. Firuz: 61
Kızıldeniz: 33, 76, 99, 108
Kahire: 4, 14
Kufe: 7, 28, 33, 50, 51, 53, 57, 75, 78, 79 80, 81, 82, 84, 89, 100, 103, 113, 116
Kays: 107
Kelb: 107
Kaim: 98
Kerkh: 104
Kerbela: 79, 113
Kuraj: 86, 88

L

Lahmiler: 36, 39
Lat: 48
Libertinizm: 84
Loncalar: 62, 116
Lübnan: 33, 37, 38, 70, 73

M

Mağariler: 39
Makdisi: 14, 24, 64
Malati: 15
Mandeenler: 45, 58
Maniheizm: 40, 50, 55, 58, 59, 60, 62, 64 68
Mansuriyye: 84
Markion: 58
Markizi: 78, 88
Maruni: 37, 72, 73
Masonluk: 8
Mavlai: 27
Mazdek: 55, 58, 61, 62, 63, 64, 65
Mazyariyye: 63
Me'mun: 45, 46, 52n, 53, 63
Mecusilik: 33, 45, 57
Mehdi (Abbasi halifesi): 60

Mehdi (lik): 4, 28, 29, 30, 39, 43, 54, 64, 98
Mekke: 37, 51, 99, 108, 110, 111
Melameti: 70
Melkit: 72, 73, 74
Menat: 48
Mesih (çilik): 68
Mevali: 79, 96, 112, 113, 114,
Meveraünnehir: 6, 102, 117
Meymun el- Kaddah: 13, 16, 24, 25, 58, 82, 86, 87, 88
Meymuniyye: 24, 82, 83, 85, 86, 88
Mezopotamya: 29, 39, 45, 46, 58, 59, 61, 76, 77, 94, 102
Mısır: 94, 95, 100, 107, 111, 112
Mişna: 66
Mithra: 55
Mollalar: 27
Monofizit: 49, 70
Mu'tedid: 78
Muammer b. El-Ahmer: 84
Muammeriyye: 84
Muaviye: 91, 93
Mufaddaliyye: 85
Muganlar: 61
Muhammed b. İsmail: 54, 77, 85, 86, 87, 88
Muhammed el-Bakır: 17, 80, 82, 87
Muhammed el-Hanefiyye: 17
Muhammire: 23n, 63
Muhammise: 85
Muhtar es-Sekkafi: 81
Muiz: 12, 13
Mukanna: 64
Multani: 27
Musa b. Ca'fer: 85
Musa b. Kazım: 87
Musa Hz.: 85
Mustaliler: 26
Mustansır: 26
Mutasım: 47, 95,
Mutezile: 43
Mübarekiyye: 24
Mübeyyize: 83
Mülhid: 5
Münziroğulları: 35, 49
Müslimiyye: 64
Müslümanlar: 36, 45, 46, 47, 49, 52, 57, 70, 71, 72, 73, 74, 91, 92, 96, 100, 106, 109, 110, 112, 113, 116, 117, 118, 119

N

Nasır-ı Hüsrev: 16, 17
Nasırüddin Tusi: 13
Natık: 30, 58, 82, 83, 84, 118
Nesturi: 69, 73
Nil: 33
Nimur: 50
Nisibis (Nusaybin): 39
Nizamu'l Mülk: 13, 23, 61
Nizariler: 26, 27
Noktavilik: 68
Nubialar: 76
Nuşirevan: 61

O

Orta Asya: 27, 33, 55, 59, 63
Ortodoks: 21, 72
Osman Hz.: 30, 91, 93,
Ortadoğu: 6, 7, 10, 23, 25, 29, 32, 33, 34, 38, 39, 40, 41, 48, 54, 98, 99, 104,

Ö

Ömer Hz: 30, 50, 118
Özbekistan: 6

P

Palmiriler: 36
Pavlikan Mezhebi: 60

Q

Quqiler: 39

R

Rafızi: 5
Ragıp el-İsfehani: 22
Reşidüddin:13
Rey: 6, 90, 118

Roma: 43, 49, 52, 61, 68, 69
Rusya: 37

S

Sabiler: 23, 39, 45, 46, 47, 50, 58
Sabit b. Kurra: 12
Sabit b. Sinan: 12, 13
Sacoğulları: 8, 12
Sadukilik: 69
Safeviler: 95
Saffariler: 94
Samaniler: 94, 95
Samiler: 48
Samit: 30, 91, 82
Sasaniler: 35, 36, 37, 90, 108, 109
Selçuklular: 8, 19, 23, 27, 41
Selefiyye: 38
Selehaddin Eyyübi: 26
Selemiye: 4, 7, 25, 26, 28, 86, 88, 89
Semerkant: 77
Setianlar: 39
Setr Dönemi: 5
Sevad: 7, 75, 78, 79, 89, 103, 116
Sınf: 116
Simoncular: 39
Sind: 52
Sosyalizm: 61
Subbalar: 45
Sudur Nazariyesi: 40, 43, 44, 67
Sufizm: 86
Suriye: 3, 4, 6, 7, 10, 11, 12, 17, 18, 26, 27, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 46, 49, 53, 70, 71, 72, 73, 77, 89, 90, 93, 94, 99, 100, 107, 109-111, 113, 115-117
Süleyhiler: 14
Sünni: 8, 9, 13, 14, 15, 16

Ş

Şapur: 56
Şehristani: 15
Şemsi: 27
Şii, Şia, Şiizm: 9, 10, 15, 16, 19, 22, 23, 30, 38, 43, 50, 63, 64, 79, 80, 86-88, 92, 93, 96, 113, 114
Şirket ed-Daman: 102
Şirket el-Mufavada: 102
Şirket el-Vucuh: 102
Şuttar: 105, 117
Şuubiyye: 114-115

T

Taberi: 10, 12, 13
Taberistan: 57
Tamim: 50
Tayy: 51
Tayyibiyye: 26,
Te'vil: 83
Tenasüh: 52, 64
Tevrat: 59, 66, 67
Tolunoğulları: 8, 12, 41, 95
Toth: 44
Türkmenistan: 6

U-Ü

Ubeydullah (Abdullah) el-Mehdi: 11, 25n, 26, 28, 30, 77, 89
Ukayliler: 79
Urfa: 39, 82n, 83n
Uygurlar: 40, 59
Uzakdoğu: 6, 10
Uzza: 48
Üceyf b. Enbese: 53
Ümeyr b. Beyan el-İcli: 84
Ümeyriyye: 84
Ürdün: 33, 39

V

Valentianlar: 39
Vasık: 95
Vasıt: 29, 46, 76, 104, 107
Vasi: 31
Vechullah: 31

Y

Yahudilik: 33, 39, 40, 44, 46, 49, 57, 59, 65, 66, 68, 69, 70, 91, 118,
Yahya b. Ömer: 50
Yakındoğu: 33, 96, 100

Yakubi (ler): 72, 73, 74
Yedullah: 31
Yemen: 4, 6, 7, 11, 12, 13, 14$_n$, 26, 33, 35, 36, 38, 57, 90, 91, 99, 101, 109, 110, 116
Yermuk: 49
Yezidiler: 38
Yunan: 23, 33, 38, 39, 43, 52, 68

Z

Zaghavalar: 76, 77
Zahir: 22, 31, 65, 67, 68,
Zebur: 59, 65, 66, 67
Zenci İsyanı: 76-78, 97, 106
Zeolat: 69
Zerdüştlük: 55, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 70, 71, 109, 111, 113, 114, 118
Zeydiler: 38
Zındık: 5
Zikreveyh b. Mihreveyh: 4
Zimmiler: 118
Zutt: 52, 53
Züht: 40, 51

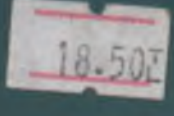
Elinizdeki kitap, Ortadoğu'da Oligarşik bir yönetim oluşturarak bölgede ilk Sosyalist yapılanmayı tesis etmeye çalışan Karmatîlerin faaliyetlerini ele almaktadır. Karmatîler hakim olduğu bölgelerde iktisadî imkan eşitliğini sağlamaya çalıştılar. Köylü kesiminin yönetimle entegrasyonunu sağlamayarak aşiret reisleri lehine işletilen İkta sistemini kaldırdılar, toprak dağılımını gözden geçirdiler ve toprak köleliğini geçersiz kılarak toprak kullanımını teşvik etmek amacıyla çiftçilere avanslar verdiler. Aynı şekilde esnaf ve sanatkarları de teşvik ederek onlara mali kolaylıklar sağladılar. Özellikle mal ve mülke sahip olma, ziraî sahaların ekimi, vergilerin toplanması, halk giderlerinin dağıtımı ve temel sosyal haklardan mahrum olanlara devlet yardımının değişik tiplerinin verilmesi gibi uygulamalarla kendilerine ait sosyal devlet anlayışını uygulamaya çalıştılar. Ayrıca Karmatî ülkesi İkdaniyye Meclisi olarak adlandırılan altı kişiden oluşan bir konsül tarafından yönetilmiştir.

Bu açılardan günümüz Ortadoğu'sunun fikrî arka planının anlaşılmasına katkı sağlayacağını umduğumuz bu kitap olabildiğince nesnel bir bakış açısını ortaya koymaya çalışmaktadır.

ISBN 975-9122-01-4







ODAK