

Fatimî-Karmatî İlişkinine Dair Bazı Mülâhazalar

Dr. Ali AVCU*

Özet

Bahreyn Karmatileri'nin Fatimiler'in denetiminde hareket ettikleri tezi temelde İbn Haldun'a dayanmaktadır. O, Karmatiler'in Fatimiler'e bağlı olduğu yönündeki hâkim kanaatten hareketle mevcut tarihi rivayetleri bu yönde bir yoruma tabi tutmuştur. Oysa İsmâililik'ten bahseden ilk kaynaklarda İbn Haldun'un rivayetlerindeki Fatimî-Karmatî birlikteliğine dönük yorum ve ilaveler yer almamaktadır. Dolayısıyla İbn Haldun'a dayanan Fatimî-Karmatî ilişkisinin varlığına dönük rivayetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekmektedir. Diğer yandan Fatimî ve Karmatî İsmâilileri'nin itikadî yapılarını mukayese etmek iki hareket arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Karmatî grupların hemen tamamı Ubeydullah el-Mehdî'yi ve Fatimî halifelerini imam olarak kabul etmemişlerdir. Onlar imâmet iddiasında bulunan Fatimiler'in aksine Muhammed b. İsmail'in Mehdî olarak dönüşünü beklemeye devam etmişler ve imâmet iddiasında bulunan Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkmışlardır. Yine onlar İslam şeriatının nesh edilmiş olduğu teziyle Fatimiler'den ayrılmışlardır. Bu itikadî farklılıklar Karmatiler'in Fatimiler'in güdümünde hareket etmediklerinin açık bir göstergesidir. Ancak her iki grubun mezhebi de İsmâililik'tir. Karmatiler, imâmetle ilgili olarak temelde İlk İsmâililer'in öğretilerini savunmaya devam ederken, Fatimiler bu noktada kısmen yeni sayılabilecek bir öğreti geliştirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: İsmâililik, Fatimî, Karmatî, İmâmet

Abstract

It is mainly based upon Ibn Khaldun views that Bahrayn Qarmatis was acting under the control of the Fatimids. Based on the prevailing conviction that the Qarmatis were faithful to the Fatimid rule, he seems to have interpreted the then historical accounts in parallel to this conviction. Whereas the explanations and additions concerning the Fatimid-Qarmati alliance in the accounts of Ibn Khaldun are not found in the earliest works speaking of Ismailism. Therefore, these accounts of Ibn Khaldun should be treated cautiously. On the other hand, a comparison between the Fatimid and Qarmati-Ismaili system of belief is highly important in determining the extent of relationship between the two movements. Almost all Qarmati groups did not recognize Ubayd Allah al-Mahdi and other Fatimid calips as their own imams. Contrary to Fatimids who argued their own imamate,

* Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi - Sivas
aliavcu@hotmail.com

Carmatis kept awaiting the Mahdship of Muhammad b. Ismail, thus rejecting Ubayd Allah al-Mahdi who claimed his imamate. They also differed from Fatimids with their opinion that Shairat of Islam was abrogated. These dogmatic differences are the clear evidences showing that Qarmatis did not act under Fatimids. Nevertheless, the religious doctrine of both groups was Ismailism. While Qarmatis kept on arguing mainly the earliest Ismaili belief of imamate, Fatimids produced a partly new theory of imamate.

Key Words: Ismailism, Fatimid, Qarmatî, Imamate

Giriş

İsmâîlîlik'le ilgili bilimsel araştırmalarda karşılaşılan en önemli meselelerden birisi Fatimîler'le Karmatîler arasındaki ilişkidir. Bilimsel olarak ciddi anlamda ilk defa De Goeje tarafından gündeme getirilen teze göre Bahreyn Karmatîleri bütün eylemlerini Fatimîler'in emri doğrultusunda gerçekleştirmiştir ve onların sadık bir taraftarıdır. Hemen tamamı, kaynağı belirsiz olan, İbn Haldun (808/1405) rivayetlerine dayanan bu teze¹ karşı çıkan Madelung, Fatimîler'le Bahreyn Karmatîleri arasında ilişki olduğu tezini daha erken döneme ait kaynaklara dayanarak reddetmiştir.² İbn Haldun'a dayanan rivayetleri ele alarak tarihi açıdan bu rivayetlerin imkânını tartışan Madelung'un kanıtlarına ek olarak biz meseleye teorik düzeyde yaklaşarak itikadî açıdan iki grup arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymaya çalışacağız. Kaynaklarda konu daha

¹ Wilferd Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", *Mediaeval Ismâ'îli History and Thought* içerisinde, Ed. Farhad Daftary, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, 22–23; Farhad Daftary, *İsmâîlîler Tarih ve Kuram*, Çev. Erçüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 203.

² Madelung, "The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn", 23–25. Fatimî-Karmatî ilişkisi noktasında oldukça farklı teoriler öne sürülmüştür. Bu teoriler genel olarak iki kola ayrılır. Lewis, Watt, Tâmir ve Gâlib iki hareketin birlikte hareket ettiğini genel olarak kabul eder. (Bkz. Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism*, Cambridge, 1940, 88–89; Montgomery Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev. Süleyman Ateş, Pınar Yay., İst., 2004, 138; Ârif Tâmir, *'Ubeydullah el-Mehdî*, Dâru'l-Mesire, Beyrut, 1990, 193; *el-Karâmita beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dimeşk, 1996, 98–99; *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân*, Beyrut, 1982, 54; Mustafa Gâlib, *Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982, 153; *el-Karâmita beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, Trz., 323.) Ancak Tarad, Hasan Han, Zekkar, Ivanow, Stern, Halm ise genel anlamda iki hareket arasındaki ilişkiyi reddederler. Bkz. Tadrus Tarad, *el-Hareketü'l-Karâmita fil-Irak ve's-Şâm ve'l-Bahreyn ve Ehemmiyyetühâ't-Târihiyye*, Dimeşk, 2002, 101; Muhibbül Hasan Han, "Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri", *İslâm'da Siyaset Düşüncesi* içerisinde, İnsan Yay., İstanbul, 1995, 165; Süheyl Zekkar, *Ahbârü'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, 148; Vladimir Ivanow, *Rise of the Fatimids*, Oxford University Press, Calcutta, 1942, 70; Samuel M. Stern, "The Early Ismâ'îli Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania" *Studies in Early Ismâ'ilism* içinde, Leiden, 1983, 206, 214; Heinz Halm, *Shiism*, Edinburg, 1991, 172.

çok Bahreyn Karmatileri üzerinden ele alındığı için biz de çalışmamızda Bahreyn Karmatileri'ni merkeze alacağız. Ancak yeri geldikçe diğer bölgelerdeki Karmatî hareketlere de atıfta bulunacağız.

A. Klasik Kaynaklara Göre Fatimî-Karmatî İlişkisi

Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'in emri ve gözetimi altında hareket ettiği tezi genel anlamda İbn Haldun'a dayanır. Onun hangi kaynakları kullandığı açıkça belli değildir. Ancak öne sürdüğü tezlerdeki rivayetlerin dikkatli bir incelemesi onun, erken döneme ait rivayetleri yorumlayarak kendi kanaatine dayanak yaptığını düşündürmektedir. Ona göre Bahreyn Karmatileri Mağrib'deki Ubeydullah el-Mehdî'ye davet ve itaat ediyordu.³ O, bu görüşünü desteklemek için Bahreyn Karmatileri'nin tarihî gelişimiyle ilgili rivayetlere yer vermiştir. Onun aktardığı rivayete göre Bahreyn Karmatileri'nin önderi Ebû Saîd, öleceği zaman yerine büyük oğlu Saîd'i atamıştır. Ancak küçük oğlu Ebû Tâhir Süleyman ona galip gelerek onu öldürmüştür. Bunun üzerine Bahreyn Karmatileri'nin yönetici zümresini oluşturan ve adına Akdâniye denilen heyet ona biat etmiş ve Ubeydullah el-Mehdî'nin velayet mektubu onun adına gelmiştir.⁴

Muhtemelen İbn Haldun, daha önceki rivayetlerle ilgili yorumda bulunmuş ve önceki rivayetlere bu doğrultuda ilaveler yapmıştır. Zira bu konuda bilgi veren daha erken kaynaklar Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'e bağlı bir hareket olduğunu iddia eden bu rivayette öne sürülen, Ubeydullah el-Mehdî'nin Ebû Tâhir'e velayet mektubu gönderdiği yönündeki iddiaya yer vermemektedir. İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetine göre Bahreyn Karmatileri'nin lideri Ebû Saîd el-Cennâbî, devletin önderleri olan Benî Senbar ve Benî Zürkan'ı toplayarak onlara kendi yerine küçük oğlu Ebû Tahir büyüyene kadar diğer oğlu Saîd'in geçmesini vasiyet etmişti. Babasının öldürülmesinin ardından Saîd 305/917 yılına kadar devleti idare etti. Sonra yönetimi kardeşi Ebû Tâhir'e teslim etti.⁵ Sâbit b. Sinan'a göre ise Ebû Tahir'in başa geçmesi Saîd'in yönetimde aciz kalmasından kaynaklanmış, babası her ne kadar yerine Saîd'i vasiyet etmişse de Ebû Tâhir ona galip gelerek yönetimi ele geçirmiştir.⁶ Dolayısıyla daha erken tarihli rivayetlerde mesele tamamen Bahreyn Karmatileri'nin bir iç meselesi olarak sunulmuştur.

³ Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun (808/1405), *Kitâbu'l-İber*, Matbaatu'l-Misriyye, Mısır, 1863, IV, 11.

⁴ İbn Haldun, *Kitâbu'l-İber*, IV, 88-89.

⁵ Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hinî, Kâhire, 1984, XXV,244; Ebû Bekr b. Abdullâh b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, 62.

⁶ Sâbit b. Sinan es-Sâbiî (365/973), *Târîhu Ahbârî'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbârü'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 211; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed

İbn Haldun'a göre Fatimî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin onayıyla başa geçen Ebû Tâhir, 332/943 yılında ölünce kardeşi Ahmed b. Hasan başa geçmiştir. Ancak Ebû Tâhir'in oğlu Sabur amcasına karşı gelmiş ve Akdâniye'nin bazı üyelerinin desteğini almıştır. Bunun üzerine Fatimî halifesi Kâim'e yazılarak durum haber verilmiş; Kâim Ahmed'in velayetine karar vermiştir. Bu karar karşısında Sabur, 358/968 yılında amcası Ahmed'i tutuklayarak kendi adına muvafakat almıştır. Ancak Ahmed'in kardeşleri ayaklanarak Sabur'u öldürmüş ve kardeşlerini kurtarmışlardır.⁷

İbn Haldun'a dayanan bu rivayet de açıkça Bahreyn Karmatileri'nin Fatimîler'e bağlı bir hareket olduğu tezini savunmaktadır. Rivayette Sabur'un Ebû Tâhir'den sonra Ahmed'in başa geçmesine itiraz ettiği ve durumun Kâim'e yazıldığı belirtilmektedir. Ancak dikkat çekici nokta Sabur'un, amcası Ahmed'e karşı ayaklanmasının, Ahmed'in başa geçmesinden tam yirmi altı yıl sonra 358/968 yılında gerçekleşmiş olmasıdır. Dolayısıyla onların aralarında yaşanan iktidar kavgası çok daha sonraki döneme ait bir iç meseledir. Bu nedenle İbn Haldun'un, meselenin halli için Kâim'e yazıldığı ile ilgili rivayeti onun kendi yorumu olmalıdır. Zira daha erken tarihli başka hiçbir kaynakta böyle bir bilgi mevcut değildir. Buradaki söz konusu kavganın, Ebû Saîd'in çocuklarıyla Ebû Tâhir'in çocukları arasında iktidarın paylaşımıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak İbn Haldun, Bahreyn Karmatileri'nin iç meselesi olan bu uzlaşmazlıktan hareketle adı geçen grubun Fatimîler'e bağlı olduğu sonucuna ulaşmıştır.

İbn Haldun'a göre Bahreyn Karmatileri ile Fatimîler'in arasının açılması Fatimî halifesi Muiz'in (341–365/952–975) Suriye'yi ele geçirmesiyle söz konusu olmuştur. Muiz, Suriye'yi ele geçirmeden önce Karmatiler burayı yıllık vergiye bağlamışlardı. Muiz bölgeyi alınca Karmatiler'e ödenen vergiye son vermiştir. Bahreyn Karmatileri'nin önderi Hasan el-A'sem bu vergiyi isteyince Muiz ona kendisinden önceki Ebû Tâhir ve oğullarının kendilerine bağlı olduklarını belirtmiş ve Hasan'ı atalarının efendilerine saldırmakla suçlamıştır.⁸ Hasan'ın Fatimîler'e saldırması üzerine Muiz onu görevden alarak Ebû Tâhir'in çocuklarını başa geçirmiştir. Ancak Abbasiler

İbnü'l-Esir (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târih*, Çev. Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VIII, 74; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 350; IV, İmâdüddin İsmâil b. Ebû'l-Fidâ (732/1331), *el-Muhtasar fi Ahbâri'l-Beşer*, Dâru'l-Me'ârif, Beyrut, Trz., II, 67.

⁷ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 89–90. Hasan ve Şeref bu rivayetin etkisiyle Karmatiler'in Ebû Tâhir'in ölümünden sonra iki gruba ayrıldığını belirtmişlerdir. Bkz. İbrâhim Hasan–Tahâ Ahmed Şeref, *el-Muiz Lidinillâh*, Kahire, 1948, 99–101.

⁸ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 90.

onların iç işlerine müdahale ederek onları zayıf düşürmeye çalışmışlar ve bu gayeyle Hasan'ı yanlarına çekmeyi başarmışlardır.⁹

Şayet İbn Haldun'un iddia ettiği gibi Karmatiler Fatimiler'in emir ve gözetiminde olsaydı zaten Karmatiler'in kontrolünde olan ve her yıl vergi aldıkları Suriye topraklarına Fatimiler'in saldırmalarına gerek kalmazdı. Oysa Fatimiler, Karmatiler'in kontrolündeki Suriye topraklarına saldırarak burayı kendi topraklarına dâhil etmişlerdir.¹⁰ Diğer yandan İbn Haldun'un belirttiği mektupta Muiz'in, Ebû Tâhir ve atalarının Fatimiler'e bağlı oldukları noktasına vurgu yaptığı öne sürülmektedir. Ancak mektubun dikkatli bir incelemesi, onların daha sonra Fatimiler'e bağlılığı sonlandırarak kendi başlarına hareket ettiklerinin ve bu ayrılıktan sonra Fatimiler'in atalarının isim ve sıfatlarını kullandıklarının mektupta ifade edildiğini göstermektedir. Ancak Muiz, Hasan el-A'sem'in atalarının Abbasiler'in düşmanı olduklarını belirterek en azından Abbasiler'le uzlaşan Hasan'a karşı onları tercih etmiş gözükmektedir.¹¹ Muiz diğer yandan, onun atalarının kendilerine sadık olduklarını vurgulayarak Hasan'ı kendilerine karşı harekete geçmekten vazgeçirmeye çalışmıştır. Bu nedenle onun Ebû Tâhir ve Ebû Saîd'i övmesinin ve kendilerine sadık olduklarını vurgulamasının siyasi bir manevra olarak değerlendirilebileceğini düşünmekteyiz.

İbn Haldun, Bahreyn Karmatileri'nin önderlerinden Câfer ve İshak'ın Fatimiler'e itaat etmeyen Hasan el-A'sem'e karşı gelip başa geçtiklerini, emri yeniden Fatimiler adına ikame ederek Abbasiler'e düşmanlık izhar ettiklerini belirtmektedir. Ona göre Câfer ve İshak'ın 364/974 yılında Abbasî hâkimiyetindeki Küfe'ye birlik göndermeleri bunun işaretidir.¹² Oysa diğer kaynaklara göre Karmatiler'in Küfe'ye birlik göndermelerinin sebebi Küfe'de daha önce Büveyhî emiri İzzüddeve adına okunan hutbeyi Adududdeve adına okutmak içindir.¹³ Yani bu birliğin amacı Abbasiler'e karşı

⁹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 90.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 509; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 122–123; İdris b. 'Imâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *'Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelûs, Beyrut, 1986, VI, 165–171; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, II, 109.

¹¹ İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 153; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 259–260. Ehü Muhsin Muiz'in mektubunu eserinde korumuştur. Onun eseri günümüze ulaşmamış, ancak mektup Ehü Muhsin'den alıntı yapan yazarlarca büyük oranda korunmuştur. Mektupla ilgili olarak bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 308–311; İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, 148–156; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 253–264.

¹² İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 91.

¹³ Muhammed b. Abdümelik el-Hemedânî (521/1127), *Tekmiletü Târihi't-Taberî, Târihü't-Taberî* içinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim, Kahire, 1967, XI,

Fatimiler'in yanında olmak değil, Abbasiler'in iç işlerine bir müdahaleden ibarettir.

Tüm bu rivayetler göstermektedir ki erken döneme ait rivayetleri esas alarak Karmatiler'in Fatimiler'in emri doğrultusunda hareket ettiğini sistemli bir şekilde ilk defa öne süren ve bu iddiası çerçevesinde mevcut rivayetleri yorumlayarak rivayetlere kendi anlayışı doğrultusunda ilavelerde bulunan ilk muhalif düşünür İbn Haldun'dur. Ancak bu noktada ondan önceki bazı yazarlarca da, onun kadar sistemli olmasa da, Fatimiler'le Karmatiler'in birlikte hareket ettiklerine dair bazı rivayetlere yer verildiğini görmekteyiz. Bu rivayetler ya bilinçli olarak çarpıtılmış ya da iki hareketin birlikte hareket ettiği zannedildiği için rivayetlere bazı yorumlar ilave edilmiş olmalıdır. Kadı Abdülcebbar'ın ((415/1020) rivayeti buna güzel bir örnek teşkil etmektedir. O, Bahreyn Karmatileri'nin 300/912 yılı civarında Mehdî'nin zuhur edeceğini söylediklerini belirtmektedir. Zuhuru beklenen bu Mehdî, Ubeydullah el-Mehdî'dir.¹⁴ Oysa bu rivayetin aksine Bahreyn Karmatileri Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak zuhurunu beklemekteydiler. Ebû Tâhir'in, Zekeriya el-İsfahânî adlı kişiyi Mehdî zannederek başa geçirmesi Karmatiler'in Ubeydullah'ı Mehdî olarak beklemediklerinin açık bir göstergesidir. Kadı Abdülcebbar bilerek ya da bilmeyerek Mehdî ile ilgili gerçeği çarpıtarak iki hareket arasında bağ kurmaktadır. Kaldı ki Kadı'nın kendisi insanların iki hareket arasında bağ olduğunu zannettiklerini, bu nedenle Ebû Tâhir Bağdad'ı kuşattığında Fatimiler'in onlara yardıma geleceğini düşündüklerini, oysa böyle bir yardımın olmadığını belirtmektedir.¹⁵ Dolayısıyla toplumda var olan her iki hareketin birlikte olduğu yönündeki hâkim kanaatin muhalif yazarları da etkilemiş olması muhtemeldir. Yine daha ilk dönemlerden itibaren muhalif yazarların Meymûn el-Kaddah rivayetini ortaya atmaları ve her iki hareketi birlikte değerlendirmeleri¹⁶ sonraki yazarların yanlışlığa düşmelerinin temel nedenlerinden olmalıdır.

Muhalif yazarlar bilerek veya bilmeyerek 286/899 yılı civarında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesini görmezden gelmiş gözükümler. Oysa Ehû Muhsin (IV./X. asrın sonları) bölünmenin

454; Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fi Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, VIII, 405; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî (478/1347), *Târihu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXVII, 263.

¹⁴ Kadı Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz., II, 342.

¹⁵ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

¹⁶ Örneğin İbn Rizam, Karmatî hareketi Meymûn el-Kaddah'ın çocukları adına yürütülen davetin bir parçası olarak değerlendirir. Bkz. Ebû'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Büstî (V./XI. y.y. başları), *Keşfü Esrâri'l-Bâtiniyye ve Ğavar Mezhebihim*, *Studies in Early Ismailism* içerisinde, S. M. Stern, E. J. Brill, 1983, 317-320.

detaylarını çok iyi bilenlerden birisidir ve onun rivayetleri Karmatilik'le ilgili literatürün başında gelmektedir. Diğer yandan Bahreyn Karmatileri'nin kurucusu Ebû Saîd el-Cennâbî'nin (301/913) bölünmeden sonra Fatimiler'e karşı muhalif Karmatî kanatta yer aldığına dair elimizde sağlam rivayetler vardır. İbn Havkal'a göre Ebû Saîd, efendisi Abdan öldürülene kadar Selemiye'deki imama (Ubeydullah el-Mehdî) sadık kalmış; ancak Abdan'ın öldürülmesinden sonra İsmâîliler'in Yemen dâisi Mansûr el-Yemen (302/914) tarafından Bahreyn'e dâî olarak gönderilmiş olan Ebû Zekeriyâ'yı öldürerek Selemiye'deki imamla olan tüm bağlarını koparmıştır.¹⁷ İbn Havkal'ın rivayeti Ebû Saîd'in davetin Selemiye'deki liderleriyle ilişkiyi keserek kendi başına hareket ettiğine de işaret etmektedir. Bölünmenin hemen ardından, Fatimiler'e sadık kalan Mansûr el-Yemen'in dâisi Ebû Zekeriyâ'yı öldürmüş olması Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kopardığının açık bir göstergesidir.¹⁸ Yemen'deki İsmâîlî dâisi Ali b. Fadl (303/915), Mansûr el-Yemen'e yazdığı mektupta kendisinin Ebû Saîd'i örnek aldığını, çünkü onun Ubeydullah'a itaate son vererek biatten vazgeçtiğini ve kendi adına davette bulunduğunu belirtmiş olması da¹⁹ Ebû Saîd'in Selemiye ile ilişkiyi kestiğinin açık bir göstergesidir. Görüldüğü gibi rivayetler açıkça Ebû Saîd'in Fatimiler'e muhalif olduğunu belirtmektedir. Diğer yandan onun Mehdi olarak Ubeydullah'ı değil de Muhammed b. İsmail'i beklemiş olması ve kendisini Mehdi'nin hücceti olarak görmesi bu ayrılığın açık işaretleridir. Yine Ubeydullah el-Mehdi güvenlik nedeniyle Selemiye'den ayrılmak zorunda kaldığında önce Yemen'e gitmeyi düşünmüş, sonra Kuzey Afrika'ya gitmiştir. Şayet Ebû Saîd ona sadık kalmış olsaydı Bahreyn'de ciddi bir güç elde etmiş durumda olduğu için Ubeydullah onun yanına gelmeyi düşünebilirdi. Kaldı ki Bahreyn, etrafı çöllerle kaplı olduğu için coğrafi açıdan da son derece güvenli bir yerdi. Oysa onun bu yönde bir niyetinin olduğuna dair elimizde bilgi yoktur.

B. B. Teorik Açıdan Fatimî-Karmatî İlişkisi

Fatimî-Karmatî ilişkisinin varlığıyla ilgili, başta İbn Haldun olmak üzere, muhalif yazarlar özetle yukarıdaki rivayetleri delil olarak kullanmışlardır. Biz bu makalemizde, yukarıdaki tarihî rivayetlerin dışında, Fatimî ve Karmatîliğin itikadî açıdan farklarını ortaya koyarak iki hareketin birbirinden bağımsız olarak geliştiğini ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁷ Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Havkal (367/977), *Sûretü'l-Arz*, Nşr. J. H. Kramers, Leiden, 1939, 295.

¹⁸ Krş. Hasan Bezzûn, *el-Karâmita beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997, 233–234.

¹⁹ Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (V./XI. asrın ortaları), *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara, 1948, 75.

1. 1. Şeriatın Neshi Meselesi

Bahreyn Karmatileri'ni Fatimiler'den ayıran en önemli hususlardan birisi İslam şeriatını nesh etmiş olmalarıdır. 286/899 yılında gerçekleşen ve daha sonra Fatimî ve Karmatî devletlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet veren bölünmeden önceki ilk İsmâililik'te İslam şeriatının nesh edilmediğini görmekteyiz. Gizli davet dönemine ait kaynaklara baktığımızda şeriatın zahirinin iptal edilmediği sonucunu çıkarabiliriz.²⁰ Gizli davet döneminden günümüze ulaşmış olan ve muhtemelen III./IX. asrın ikinci yarısında, 286/899 yılındaki bölünme öncesinde yazılan *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm'a* göre hadlerin ilki kitabın zahirini ve şeriatını ikame etmek ve bunlarla bildiğin kadar amel etmektir.²¹ Yazara göre bâtın Allah'ın dini, zâhir ise dinin şeriatları ve meselleridir. Din, yani bâtın ise şeriatın nefsi ve ruhudur. Şeriatlar da dinin cismi ve delilidir. Cisim ancak ruh ile kıvama kavuşur. Çünkü ruh onun hayatıdır.²² Bâtın olmadan zâhir fayda vermeyeceği gibi zâhir olmadan da bâtın kişiyi kurtuluşa erdiremez.²³ Görüldüğü gibi eserde "bâtın" dinin hakikati olarak görülürken, "zâhir" de o hakikate götüren bir gerçek olarak kabul edilmektedir.

Farklı coğrafyalara gizli davet döneminde gönderilen ilk dâilerle ilgili olarak aktarılanlar da İlk İsmâililer'in şeriatı nesh etmediklerini göstermektedir. Örneğin gizli davet döneminde Yemen dâisi Mansûr el-Yemen (302/914) tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Ebû Abdullah eş-Şii'nin İslam şeriatına bağlı kaldığına dair deliller oldukça fazladır.²⁴ Onun meclisinde bulunan İbnü'l-Heysem'in (350/961 civarı) belirttiğine göre Ebû Abdullah imanı "ilim ve amel" olarak tanımlamıştır.²⁵ Gizli davet döneminde Yemen'e dâi olarak giden Mansûr el-Yemen'in de şeriatın zahirini yerine getirdiğine dair pek çok delil vardır.²⁶

Şeriatın nesh edildiğine yönelik iddiaların 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden sonra²⁷ ilk defa Karmatî

²⁰ Krş. Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâilis*, Edinburg, 1998, 52.

²¹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James W. Morris, London, 2001, 12.

²² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 17.

²³ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 34–35.

²⁴ Örnek olarak bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970, 70–76, 215; Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved İbnü'l-Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, London, 2001, 65–66, 103.

²⁵ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 78.

²⁶ Örnek olarak bkz. Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 48, 50.

²⁷ Fatimî-Karmatî bölünmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216–228; Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2009, 163–172.

çevrelerde gündeme getirilmeye başlandığını görmekteyiz. İsmâililik'le ilgili en erken kaynaklardan olan Kummî (300/912) ve Nevbahtî (302/915'li yıllar)'nin eserlerinde Karmatîler'in Mübârekiyye'den ayrıldıkları ve bu ayrılığın ardından diğer bazı iddialarının yanında şeriatın neshini de savundukları belirtilmektedir.²⁸ Rivayet açıkça şeriatın neshiyle ilgili iddianın, İsmâilîler'in ana gövdesini temsil eden Mübârekiyye'den²⁹ ayrıldıktan sonra, Karmatîler tarafından öne sürüldüğüne işaret etmektedir. Gizli davet döneminde İslam şeriatının uygulanmaya devam ettiğini de göz önünde bulundurduğumuzda İsmâilî çevrelerde İslâm şeriatının ilk kez Karmatîler tarafından 286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesi sonrası gündeme getirildiğini öne sürebiliriz. Erken dönem Fatimî kaynaklar da Karmatîler'in başlangıçta İslam şeriatına sadık iken daha sonra şeriatı nesh ettikleri yönündeki bu kanımızı doğrulamaktadır. Kadı Nu'mân (363/974) başlangıçta Mehdî'nin (Ubeydullah) ashabından olup salih amel işleyen ve davette üst mertebeler edinen bazı dâîlerin daha sonra büyük günah işlediklerini; haramları helal, helalleri haram saydıklarını belirtmektedir.³⁰ Onun burada bahsettiği kişiler Ubeydullah'a muhalefet eden Karmatî dâîler olmalıdır. Zira Ubeydullah el-Mehdî döneminde davetin ana bünyesinden ayrılmış olan ayrılıkçı grup muhalif kaynaklarca Karmatîler olarak adlandırılmıştır. Yazar davetten ayrılan Karmatîler'in bölünmeden önce salih amel sahibi, yani şeriata tabi kişiler olduklarını; davetten ayrıldıktan sonra ise şeriatı bozduklarını belirtmektedir. Fatimî taraftarı olan İdrisi (872/1467) de Karmatîler'in ayırt edici vasfını "İslam şeriatını terk etmek" olarak belirtmektedir.³¹ Her iki rivayet de İsmâilî çevrelerde şeriatın neshinin ana bünyeden ayrılan Karmatîler tarafından ilk kez gündeme getirildiği yönündeki Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerini destekler mahiyettedir.

Bahreyn Karmatîleri'nin kurucusu Ebû Saîd'le ilgili anlatılanlar yukarıdaki rivayetleri doğrulamaktadır. Rivayetlere göre daha Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde Bahreyn Karmatîleri İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmişlerdir. Nasır Hüsrev (481/1088) onlara İslam şeriatına uymayı yasaklayanın Ebû Saîd olduğunu belirtmek-

²⁸ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Mûsâ el-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şii Firkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 203-204.

²⁹ Mübârekiyye kavramının bölünme öncesindeki İlk İsmâilî gruba verilen bir ad olduğu yönündeki tezimizle ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 128-133.

³⁰ Bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951, 54.

³¹ Bkz. el-İdrisî, *'Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

tedir.³² Yemenî (VI./XII. asrın ortaları) de onun haramları mübah kıldığına işaret eder.³³ Yine Abbasî veziri Ali b. İsa'nın yazdığı mektuptan, Ebû Saîd'in kendisini Mehdî'nin elçisi olarak gördüğünü ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmiş olduğunu anlamaktayız.³⁴ Oysa bölünmeden önceki gizli davet döneminde İslam şeriatının Bahreyn'de de uygulandığına dair bazı işaretler vardır. Abbasî veziri Ali b. İsa'nın Ebû Saîd'e gönderdiği mektuba cevap veren oğlu Said, Bahreyn halkının kendilerine kadınları ortak kullandıkları ve benzeri iftiralar attıklarını belirtir. Ona göre bunun sebebi davetlerinin başlangıçta gizlice sürdürülmüş olmasıdır.³⁵ Ebû Saîd, 286/899 yılındaki bölünmeden önce davetin merkezine bağlılığını sürdürdüğüne göre onun şeriatın zahirini uygulamaktan vazgeçmesi bölünmenin ardından kendi başına hareket etmeye başlamasından sonra olmalıdır.

Ebû Saîd'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Saîd'in kısa bir süre İslam şeriatına dönmüş olması muhtemeldir.³⁶ Ancak bu, mezhep taraftarlarınca kabul görmemiş olmalı ki kısa süre sonra Ebû Tâhir, Saîd'e karşı gelerek başa geçmiş ve Ebû Saîd'in anlayışını devam ettirmiştir. Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret ettiğinde şehirde Cuma Camisi yoktu. Hutbe okunmuyor ve namaz kılınıyor. Ancak muhaliflerden birisi şehre gelen hacılar için bir cami yaptırmıştı.³⁷ Kendileri namaz kılmıyorlar ve asla şarap içmiyorlardı. İslam şeriatında eti yenmesi uygun görülmeyen kedi, köpek, eşek gibi hayvanların etlerini de yiyorlardı.³⁸ Dolayısıyla Bahreyn Karmatileri bölünmeden itibaren, Mehdî'nin devri olan yedinci devirde yaşadıklarını, Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin sona ermiş olduğunu, bu nedenle İslam şeriatının

³² Nâsır Hüsrev, (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985, 128.

³³ Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993, 714. Sâbit b. Sinan daha da ileri giderek Ebû Saîd'in, kendi karısını şehirdeki diğer İsmâilî dâî Yahyâ'ya sunduğunu öne sürmektedir. (Bkz. Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 193.) İbn Fadlallah da benzer bir iddiayı dile getirir. Bkz. Ahmed b. Yahyâ İbn-i Fadlallah el-'Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz. XXIV, 155.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 439–440; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 440; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁶ Krş. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

³⁷ Sibtü İbnü'l-Cevzî'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sibtü İbnü'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân*, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 244–247.

³⁸ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 129–130.

yürürlüğünün kalkması gerektiğini düşünerek İslam şeriatının yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir.

Fatimîler'e baktığımızda ise bölünme öncesinde olduğu gibi İslam şeriatını uygulamaya devam ettiklerini görmekteyiz. Fatimîler'in İslam şeriatının zahirini bir an bile terk ettiklerine dair ciddi bir delil yoktur. En erken Fatimî kaynaklara baktığımızda, onların tamamında İslam şeriatının zahirine uymak ve amelleri yerine getirmek gerektiği açıkça ifade edilmektedir. İlk Fatimî halifeleri döneminde şeriatın uygulandığına dair pek çok delil vardır. İdrisî, Ubeydullah el-Mehdî'nin Rakkâde'ye girdiğinde hadlerin yerine getirilmesini emrettiğini, içki içmeyi ve diğer haramları yasakladığını belirtir.³⁹ Ubeydullah dönemini de idrak eden Kadı Nu'mân (363/974), Ebû Abdullah tarafından Sicilmâse'de kurtarıldığında Ubeydullah'ın akşam namazına imamlık yaptığını ve cemaatle namaz kıldıklarını ifade eder.⁴⁰ Yine ona göre Ubeydullah, İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen ashabından bazılarını günahları ölçüsünde cezalandırmış, bazılarını öldürmüş, bazılarını hapsedmiştir.⁴¹

Ubeydullah'tan sonra Fatimî devletinin başına geçen Kâim Biemrillâh'ın (322–334/933–945) da zahiri ve amelleri inkâr eden ve kendisiyle ilgili aşırı iddialarda bulunan taraftarlarına çok üzüldüğünü görmekteyiz.⁴² Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te ancak zahire uyarak batına ulaşılabileceği ifade edilmiş,⁴³ zahiren Mekke'ye haccın gerekliliği vurgulanmıştır.⁴⁴ Yazara göre şeriatın bâtını inkâr eden de, zahirini inkâr eden de azaba duçar olur.⁴⁵

Muiz döneminde de İslam şeriatının harfiyen uygulandığına dair pek çok delil vardır. Muiz, vakit namazlarını kıyor ve Cuma namazlarına gidiyordu.⁴⁶ O, zahiri inkâr edip bâtını yüceltenleri hidayetten sapanlar olarak tanımlamıştır. Ona göre zahiri olmayan bâtın, cesedi olmayan ruha benzer. Nasıl ruh ve beden bir bütünün parçalarıysa zâhir ve bâtın da bir bütünün parçalarıdır. Zahiri olmayana bâtın, bâtını olmayana da zâhir denemez.⁴⁷ O, az ya da çok içki içmeyi haram olarak görür⁴⁸ ve Kâbe'ye haccetmeyi Al-

³⁹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 112.

⁴⁰ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 240.

⁴¹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 276.

⁴² Bkz. Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 55.

⁴³ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 110.

⁴⁴ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 111.

⁴⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 114.

⁴⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habib el-Fakî-İbrâhim Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, ss. 121, 126, 224, 537.

⁴⁷ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 86.

⁴⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 330.

lah'ın bir farzı olarak kabul eder. Muhtemelen Bahreyn Karmatileri'ni kastederek Kâbe'nin batinî anlamını bilip zahirini küçümseyenleri kınayarak onlarla ilgili şöyle der: "(Kâbe'yle ilgili) Zahiri küçümseyip batinî bilenler helak olmuştur. Allah zahiri küçümseyene lanet etmiştir.⁴⁹ O, kendilerinin Hz. Muhammed'in şeriatını nesh ettikleri iddiasını öne sürenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Muhammed'in şeriatını iptal etmek küfrü gerektirir.⁵⁰ Bu son ifade Muiz'in, şeriatı iptal eden Karmatileri kafir olarak gördüğünün açık bir göstergesidir.

Tüm bu veriler açıkça göstermektedir ki Fatimiler İslam şeriatını bir an bile olsun kaldırmamışlardır. Oysa yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bahreyn Karmatileri 286/899 yılındaki bölünmenin hemen ardından şeriatı iptal etmişlerdir. Şayet İbn Haldun ve diğer bazı muhalif düşünürlerin iddia ettiği gibi Bahreyn Karmatileri Fatimiler'e bağlı olsaydı şeriatın neshi gibi önemli bir itikadi meselede böylesine derin bir teolojik ayrılık söz konusu olmazdı.

2.2. Hacerü'l-Esved'in İadesi

İbn Haldun'un Karmatiler'in Fatimiler'e bağlı olduklarına dair en önemli delillerinden birisi de Bahreyn Karmatileri'nce alınmış olan Hacerü'l-Esved'in iadesidir. Ona göre Ebû Tâhir el-Cennâbî 317/929 yılında Hacerü'l-Esved'i alınca Ubeydullah el-Mehdî onun bu davranışını kınayan ve onu tehdit eden bir mektup yazdı. Ebû Tâhir bu mektup karşısında ona Hacerü'l-Esved'i iade etmeyi vaat etti. Daha sonra 339/950 yılında üçüncü Fatimî halifesi Mansur ondan Hacer'i iade etmesini istedi. Bunun üzerine o, emri yerine getirerek onu iade etti. Oysa daha önce Abbasiler'in Hacerü'l-Esved'in iadesi karşılığında kendilerine önerdiği elli bin dinarı kabul etmemişlerdi.⁵¹

İbn Haldun'un rivayeti genel olarak diğer kaynaklarca da desteklenmiştir.⁵² Ancak rivayet kendi içerisinde çelişkili gözükmektedir. Zira Hacerü'l-Esved'in yerine konulması için emir verdiği söylenen Ubeydullah el-Mehdî 322/933 yılında ölmüştür. Hacerü'l-Esved ise tüm rivayetlere göre bu tarihten on yedi yıl sonra 339/950 yılında yerine iade edilmiştir. Dolayısıyla Ubeydullah el-Mehdî böyle bir mektup göndermişse bile Karmatiler onun mektubunu ve emrini dikkate almamışlardır. İbn Haldun ve diğer bazı İsmâiliyye karşıtı

⁴⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 363.

⁵⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 415–416.

⁵¹ İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber*, IV, 89.

⁵² Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 303; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, 223–226; Hemedânî, *Tekmilatü Târîhi't-Taberî*, XI, 371; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 174, 417; Muhammed b. Ali b. Tabatabâ İbnü't-Tiktakâ (660/1262), *Kitâbu'l-Fahrî*, Mısır, 1896, 259.

yazarların bu şekilde düşünmelerinin temeli, Hacer'i para karşılığı bile iade etmemiş olan Karmatîler'in birilerinin emri doğrultusunda hareket ettiklerinin öngörülmesine dayanmış olmalıdır. Başından itibaren muhalif çevrelerde Karmatîler'in Fatimîler'in emir ve güdümünde hareket ettikleri zannedilmekteydi. Muhalif yazarlar iki hareketin birbirinden bağımsız olduğunu fark etseler bile sanki bu iki hareket tek noktadan yönetiliyormuş intibai uyandırmak istemişlerdir. Bu bilgi kirliliğini muhalif kaynakların çoğunda görmek mümkündür. Örneğin pek çok muhalif kaynakta geçen yukarıdaki rivayette Karmatîler'in "onu bir emirle yerinden aldık, diğer bir emirle de iade ettik" dedikleri belirtilmektedir. Oysa Makrizî (845/1442), onların şöyle dediklerine işaret eder: "Onu Allah'ın kudreti ile aldık, onun dilemesi ile de iade ettik."⁵³ Muhtemelen rivayetin doğrusu böyleyken Fatimîler'le Karmatîler'in bir ve aynı hareket oldukları ve tek merkezden yönetildikleri vurgulanmak için rivayetlere bu tip küçük ilave ve eksiltmeler yapılmıştır. Zira iki hareketi aynı göstermek birinin iddia ettiği aşırı bir görüşü diğerine de atfetme fırsatı vermekte, böylece onların topyekûn reddedilmesi ve sapkın ilan edilmesi kolaylaşmaktadır.

Şu halde para karşılığı bile olsa başlangıçta Hacerü'l-Esved'i Abbasîler'e iade etmeyen Karmatîler'in 339/950 yılında onu kendiliğinden yerine iade etmelerinin başka bir anlamı olmalıdır. Hacerü'l-Esved'in iade edildiği döneme baktığımızda Abbasîler'le Bahreyn Karmatîleri'nin arasının ciddi anlamda düzelmiş olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde Karmatîler, Abbasîler'le yapmış oldukları anlaşmalar neticesinde hacıların güvenli bir şekilde hacetmeleri karşılığında ciddi miktarda para almaya başlamışlardı.⁵⁴ Dolayısıyla onlar ticareten kârlı olan bu anlaşmayı bozmamak için Hacerü'l-Esved'i bir iyi niyet göstergesi olarak iade etmiş olmalıdırlar. Zira siyasî olarak eski güçlerinde olmayan Karmatîler için Abbasîler'le yapmış oldukları anlaşma ve onlarla dost kalmak son derece önemliydi.

Diğer taraftan Hacerü'l-Esved'in Ebû Tâhir tarafından Ahsâ'ya götürülmesinin bazı itikadî temellere dayandığını da düşünmekteyiz. Ebû Tâhir'in Hacer'i Ahsâ'ya götürdüğü yıl son derece dikkat çekicidir. O, taraftarlarına Mehdi'nin 316/928 yılında zuhur edip tüm şeriatları ortadan kaldıracağını ve Abbasî iktidarının sona ereceğini iddia ederek aynı yıl içerisinde Bağdad'ı almak için harekete

⁵³ Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 245.

⁵⁴ Anlaşmanın detayları için bkz. Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 394–395; el-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 300–301; ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, XXV, 17.

geçmişti.⁵⁵ Bağdad'ı alamayınca taraftarları ciddi bir hayal kırıklığı yaşamış, bunun üzerine o, Mekke'ye yürüyerek 317/929 yılında Hacerü'l-Esved'i Ahsâ'ya getirmiştir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved'in Ahsâ'ya getirilmesi Mehdi'nin zuhur edeceği ve İslam şeriatını yürürlükten kaldıracağıyla ilgili beklentinin zirvede olduğu bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Ebû Tâhir İslam çağının sona erişinin açık bir işareti olarak Hacerü'l-Esved'i yerinden söküp götürmüş olmalıdır.⁵⁶ Bu, aynı zamanda Mehdi'nin zuhurunu çabuklaştırmak anlamına da gelecektir.⁵⁷ Zira İslam şeriatının ve hükmünün ortadan kalkması Mehdi'nin zuhurunu kolaylaştıracak bir unsur olarak algılanmıştır. Bu anlamda Hacerü'l-Esved'in iade edilmesi, siyasi başarısızlıklar neticesinde Mehdi'nin zuhurunun yakın bir zamanda gerçekleşeceği beklentisinin rafa kaldırıldığı ve İslam şeriatının ortadan kalkacağı iddiasından vazgeçildiği anlamını taşımaktadır. Muhtemelen artık Bahreyn Karmatileri İslam şeriatını ve hükmünü kaldırmayı kendi görevleri olmaktan çıkarmışlar, bu görevi Mehdi'ye havale etmişlerdir.⁵⁸ Ancak kendi toplulukları içerisinde namaz, oruç, hac gibi şerî ibadetlerin uygulamasına karşı çıkmaya da devam etmişlerdir. Dolayısıyla Hacerü'l-Esved'in iadesi Karmatiler'in Fatimiler'in emrinde hareket ettiklerini değil, onlardan bağımsız hareket ettiklerini göstermektedir.

3. İmâmet Anlayışı ve Mehdi Beklentisi

286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâîliler, Muhammed b. İsmâil'in Mehdi olarak gaybette olduğu ve yedinci Nâtık olarak zuhur edip kıyameti ilan edeceği tezini savunuyorlardı. Bu anlayışın İlk İsmâîliler'in anlayışı olduğundan kuşku duymak mümkün gözükmemektedir.⁵⁹ Bununla ilgili en önemli de-

⁵⁵ Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁵⁶ Wilferd Madelung, "İsmâ'ililik: Eski ve Yeni Davet", Çev. Muzaffer Tan, *Dinî Araştırmalar*, C. 9, S. 25, (Ankara, 2006), 285; Daftary, *İsmâilliler*, 201; "Carmatians", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Ed. Ehsan Yarshater, Newyork-London, 1990, 9.

⁵⁷ Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita*, 153.

⁵⁸ Bu dönemin önemli İsmâîlî düşünürlerinden Sicistânî'nin bu konuda söyledikleri Bahreyn Karmatileri'nin yeni tavrının önemli bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Buna göre Kâim ruhî surette zuhur edecektir. Bu nedenle o, zuhur etmek için birisinin onun adına düşmanları ile savaşmasına muhtaç değildir. Çünkü ilk altı Nâtık cüzî (sınırlı) bir şekilde zuhur ettikleri halde Kâim küllî (sınırsız, bütüncül) olarak zuhur edecektir. Bu nedenle Kâim, diğer Nâtıklarda olduğu gibi herhangi bir beşerin yardımına ihtiyaç duymaz. Bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut, 1982, 71.

⁵⁹ Krş. Daftary, *İsmâilliler*, 138, 203; "The Earliest Ismâ'ilis", *Arabica*, 38, (1991), 230-231; Paul Walker, *Early Philosophical Shiism*, Cambridge, 1993, 10; Samuel Stern, "İsmâ'ilis and Qarmatians", *Studies in Early Ismâ'ilism*, Leiden,

lillerden birisi Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen'e gönderdiği mektuptur. Ubeydullah bu mektubunda, kendisinden önceki dönemlerde davetin Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğu tezi üzerine yapıldığını açıkça belirtmektedir.⁶⁰ Yine "Davet edilenlerden bir grup nifak çıkardı. İsmâil (b. Câfer es-Sâdık) ve Muhammed b. İsmâil'i zikrettiler."⁶¹ diyerek muhtemelen kendi öğretisini kabul etmeyen Karmatîler'i kast etmektedir. Bölünmeden önce yazılmış olan *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*'de de Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak beklenildiğine dair işaretler vardır. Bu esere göre Hz. Ali'den sonra onun soyundan yedi imam gelir. Bunların sekizincisi Nâtıkların yedincisi olacak olan Mehdî'dir. Onun ismi Muhammed Mehdî'dir.⁶² Yedinci Nâtık yeni bir şariat getirmeyecektir. Aksine o, daha önce gelmiş olan bütün şariatları tasdik edecektir. Yedinci Nâtık olan Mehdî risâlet ve vesâyet mertebelerini sonlandıracak;⁶³ onun zuhuruyla kıyamet saati gelecektir.⁶⁴

Kitâbu'l-Münâzarât'ın yazarı İbnü'l-Heyssem (350/961 civarı), İsmâilî olmadan önce Kuzey Afrika'da yaptıkları münazarada Ebû Abdullah eş-Şî'nin önemli adamlarından Ebû Mûsâ'nın, kendisine imamın Muhammed b. İsmâil olduğunu söylediğini belirtir.⁶⁵ Bu konuşma Ebû Abdullah'ın meclisinde muhtemelen bölünmeden sonra yapılmıştır ve büyük ihtimal Ubeydullah'ın kimliğini açık etmemek için İbnü'l-Heyssem'e imamın Muhammed b. İsmâil olduğu söylenmiştir. Ancak Ubeydullah'ı gizlemek için bile olsa Muhammed b. İsmâil'in imam olarak sunulması dikkat çekicidir. Bu, bölünme öncesi eski alışkanlığın Ubeydullah'ın kimliğini gizlemek için sürdürüldüğüne işaret etmektedir.

Eş'arî (324/935) de Karmatîler'in Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olduğunu, ölmediğini ve yeryüzüne hâkim olmadıkça da ölmeyeceğini iddia ettiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Ehû Muhsin de açık bir şekilde Muhammed b. İsmâil'in Ubeydullah öncesi öğretide Mehdî olarak beklendiğini belirtmektedir. Ona göre Ubeydullah imametle ilgili yeni fikirler öne sürmeden önce davet taraftarları Muhammed

1983, 293; Ivanow, *Rise*, 49; Mustafa Öz, "İsmâiliyye", *DİA*, C. XVI, İstanbul, 1997, 130.

⁶⁰ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350–360/960–970 civarı), *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958, 10.

⁶¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 10.

⁶² Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfi Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 199.

⁶³ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 198.

⁶⁴ Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, 195.

⁶⁵ İbnü'l-Heyssem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 56.

⁶⁶ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İst., 2005, 57.

b. İsmâil b. Câfer es-Sâdık'a davet ediyorlar, onun canlı olduğuna ve ölmediğine inanıyorlardı.⁶⁷ O, ahir zamanda ortaya çıkacak olan Mehdî'dir ve biatı onun adına almaktadırlar.⁶⁸

Gizli davet döneminde davetin başındaki kişiler görebildiğimiz kadarıyla davet taraftarları tarafından imamın, yani Muhammed b. İsmâil'in hüccetleri olarak görülüyorlardı. Kâim Biemrillâh döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te gizli davet döneminde başta bulunan Muhammed b. Ahmed'in, kimliğini gizlemek için kendisini imama işaret eden bir hüccet olarak gösterdiği belirtilir.⁶⁹ Yine Ehû Muhsin rivayetinde Ubeydullah'la tartışan Abdan ona şöyle demiştir: "Babanın kendisine davet ettiği kişi Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dı. Baban onun hüccetiydi."⁷⁰ Ubeydullah da mektubunda, atalarının kimliklerini gizlemek için kendilerini hüccet konumunda gösterdiklerini belirtmektedir.⁷¹ Tüm bunlar Muhammed b. İsmâil'in yokluğunda davetin başındaki kişilerin kendilerini Mehdî'nin Hücceti olarak gösterdiklerini ortaya koymaktadır.

Fatimî kanatta eski öğretiden ilk ciddi ayrılık Fatimî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî'de görülür. Ubeydullah el-Mehdî'nin imâmetle ilgili birtakım yeni iddialar öne sürdüğünü ve bu nedenle Hamdan Karmat ve yandaşlarının davetten ayrıldıklarını muhtemelen ilk ortaya koyan Ehû Muhsin olmuştur. Ona göre Ubeydullah'tan önceki eski davet Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak geri döneceği tezine dayanıyordu. Bu eski davet Ubeydullah'ın Sicilmâse'den Mağrib'e kaçmasına kadar devam etmiştir. O, burada Mehdî lakabını almış, imam olduğu ve nesebinin İsmâil b. Câfer soyundan geldiği iddiası gündeme getirilmiştir. O, bu iddiaları öne sürmeden önce eski öğretiyi Muhammed b. İsmâil'in canlı olduğu, ölmediği, ahir zamanda zuhur edecek Mehdî olduğu yönündeydi. Ancak Ubeydullah yeni iddialar öne sürünce taraftarları da ayrılığa düşmüşlerdir.⁷² Selemiye'den kaçmadan önce Ubeydullah ve ataları kendilerini Ali b. Ebî Tâlib soyuna bağlamıyorlar, Muhammed b. İsmâil'in ölmediğini ve Mehdîliğini öne sürüyorlardı.⁷³

Ehû Muhsin'e göre Karmat, Selemiye'deki tâğüt (imam Hüseyin) ile yazışlıyordu. Ancak onun yazıştığı kişi ölüp yerine oğlu geçince Hamdan Karmat'a bir mektup yazdı. Mektuptan, başa geçen

⁶⁷ El-Makrizî, *İttiâz*, 34.

⁶⁸ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 277, el-Makrizî, *İttiâz*, 28, 29, İbnü'd-Devâdâri, *Kenz*, VI, 19.

⁶⁹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 98.

⁷⁰ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230.

⁷¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9-10.

⁷² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216; 228.

⁷³ El-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ*, 34.

yeni kişinin eski öğretide bazı değişikliklere gittiği anlaşılıyordu. Karmat, dâilerinden Abdan'ı görevlendirerek ondan neler olup bittiğini ve davette niçin değişikliğe gidildiğini öğrenmesini emretti. Abdan, Selemiye'ye geldiğinde ona kendisiyle yazıştığı liderin öldüğü, yerine oğlunun geçtiği haber verildi. Abdan ona hüccetin ve kendisine davette buldukları imamın kim olduğunu sorunca oğul ona "İmam kimdir?" diye sordu. Abdan şu cevabı verdi: "İmam, babanın kendisine davette bulunduğu Muhammed b. İsmâil b. Câfer Sâhibu'z-Zaman'dır. Baban da onun hüccetiydi." Hüccetin oğlu bunu inkâr ederek Muhammed b. İsmâil'in davette herhangi bir öneminin olmadığını, babasının onun hücceti değil, imam olduğunu, kendisinin de babasının konumunu devam ettirdiğini öne sürdü. Ubeydullah, Abdan'a Muhammed b. İsmâil'in davette hakikati olmadığına dair gerekçelerini sıralayarak, onun insanları davete kazandırmak için öne sürüldüğünü söyledi. Bunun üzerine Abdan, Karmat'a dönerek başından geçenleri anlattı. Karmat, ona dâileri toplamasını, ortaya çıkan yeni durumu onlara bildirmesini ve davette son vermesini emretti. Abdan bu emre uyararak kendi bölgelerindeki daveti sonlandırdı. Kendi bölgelerinin dışında daveti kesme imkânı bulamadılar. Çünkü davet diğer bölgelerde de yayılmış ve şerri artmıştı. Dâiler Selemiye'deki önderleri ile yazışmayı kestiler.⁷⁴ Bu 286/899 yılında gerçekleşmişti.⁷⁵

Ehû Muhsin'in, Ubeydullah'ın öğretide gerçekleştirdiği değişikliklerle ilgili iddialarını destekleyen birinci el bir kaynağa sahibiz. Câfer b. Mansûr el-Yemen, Ubeydullah el-Mehdî'nin Yemen dâisine öğretide yaptığı değişikliklerle ilgili gönderdiği bir mektubu anlam olarak muhafaza etmiştir. Mektubun gönderiliş tarihi belli değildir. Ancak Câfer, mektubun Ubeydullah'ın Mehdiye'ye geldikten sonra gönderildiğini belirtir ki onun Mehdiye'ye gelişi 308/921 yılında olmuştur.⁷⁶ Dolayısıyla mektup ya bizzat Cafer'in kendisine, ya da Mansûr el-Yemen'in 303/915 yılında ölümünden sonra Yemen'deki davetin başına geçen Abdullah b. Abbas eş-Şâvirî'ye gönderilmiş olmalıdır.⁷⁷ Hamdan Karmat'a gönderilen mektubun içerik olarak bu mektubun bir benzeri olduğunu farz etmek hatalı olmasa gerektir.

Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektuba göre Câfer es-Sâdık döneminde mihne artıp takiyye şiddetlenince, Sâdık çocukla-

⁷⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229–230.

⁷⁵ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 232.

⁷⁶ H. Hamdânî, *On the Geneology of the Fatimid Caliphs*, Cairo, 1958, 8. Daftary, mektubun 297/910 ile 322/934 tarihleri arasında gönderilmiş olabileceğini belirtir. Bkz. Farhad Daftary, "A Major Schism in the Early Ismâ'îli Movement", *Studia Islamica*, No: 77, (1993), 124.

⁷⁷ H. Hamdânî, *On the Geneology*, 8.

rından hangisinin kendi yerine imam olacağını gizlemiştir. Gerçek imamın kim olduğunu sadece taraftarlarından en güvenilir olan etrafındaki birkaç kişi bilmiş, bu nedenle taraftarları onun dört erkek çocuğundan her birisiyle ilgili imamet iddiasında bulunmuşlardır. Ancak onun çocuklarından hak sahibi olan gerçek imam Abdullah b. Câfer idi. Onun hak imam olduğunu takiyye gereği bâblar ve güvenilir kimseler biliyordu. Sâdık'ın çocuklarından gerçek hak sahibi olan imamlar münafıkların nifak çıkarmasından korktukları için kendi isimlerini gizleyerek başka isimler kullandılar. Onların kullandıkları bu isimler hüccet makamında olanların isimleriydi. Onların aldıkları bu müstear isimler Mübârek, Meymûn ve Saîd idi. Hak imam Abdullah b. Câfer takiyye gereği İsmâil adını aldı. Kendisine davet edilen Mehdî'nin isminin de Muhammed b. İsmâil olduğunu iddia ettiler. Çünkü Muhammed, İsmâil adı verilmiş olan Abdullah'ın çocuğuydu. Kendileri adına davette bulunanlardan bir cemaat (Karmatiler) nifak çıkararak İsmâil ve Muhammed b. İsmâil'e davet etmeye devam ettiler. Oysa o ikisinin gerçekte aslı yoktur. Muhammed b. Abdullah'tan sonra kim imam olursa ona Muhammed adı verilmiştir. Bu, Muhammed b. İsmâil'e işaret ve İsmâil'den kasıt Abdullah'tı. Sâhibu Zuhûr ortaya çıkana ve takiyye kalkana kadar başta bulunan herkes Muhammed adını kullanmıştı. Ubeydullah, kendi nesebini bu mektupta şöyle ortaya koymuştur: "Ali (Ubeydullah) b. Hüseyin b. Ahmed b. Abdullah b. Câfer es-Sâdık." Onun zahiri ismi ise Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed'dir. Çünkü o, batini olarak Muhammed b. Ahmed'in oğludur. Yine o, her iki Nâtik arasında kılıç sahibi bir imamın olması gerektiğini iddia ediyordu. Bu mektupta kendisini Hz. Muhammed ile Sâhibu'l-Kiyâme arasındaki Mehdî olarak gösterdi.⁷⁸

Görüldüğü gibi Ubeydullah el-Mehdî kendisinden önceki atalarının imâmet öğretisinden keskin bir dönüş yaparak kendisini imam olarak görmüş, Muhammed b. İsmâil'in Mehdî olarak döneceği tezine de karşı çıkmıştır. Bu noktada Karmatiler Ubeydullah'ın bu yeni iddialarına karşı çıkararak eski öğretiye genel anlamda sadık kalmaya devam etmişlerdir.

Ubeydullah'ın öğretilerde gerçekleştirdiği değişikliklerin genel olarak kendisinden sonraki halifelerce de desteklendiğini görmekteyiz. Muiz'in ve ondan önceki Fatimî halifelerinin kendilerini imam olarak gördüklerine dair pek çok delil vardır. Muiz'den önceki Fatimî halifesi Mansûr, Muiz'e "Seni seçtiğimde ben seçmedim, bilakis Allah seçti."⁷⁹ diyerek Fatimî halifelerinin başa geçmelerine kutsiyet atfetmiştir. Muiz de kendilerini Allah'ın seçtiğini ve kendilerinin bü-

⁷⁸ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Ferâiz*, 9–14.

⁷⁹ Kadî Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 123.

tün kulların imamı olduklarını açıkça ifade etmiştir.⁸⁰ Muiz kendisini sadece imam olarak görmez. Aynı zamanda o, kendilerine itaati bütün insanlara farz olarak görür.⁸¹ Zira Yüce Allah Kur'an'da⁸² imamlara itaati kendisine ve Resûlüne itaate yaklaştırmıştır.⁸³ İmamlar Allah'ın yeryüzündeki temsilcileri oldukları için bütün ilimlerin kaynağıdır. Bu nedenle imamlardan ilim almadan ilim iddiasında bulunanlar insanların en cahilleridir.⁸⁴ Bu noktadan hareketle Muiz'in kendilerinden bağımsız olarak Horasan-Mâverâünnehir'de felsefî bir İsmâilîlik inşa eden Karmatîler'i de cahil olarak gördüğünü düşünebiliriz. Ona göre İmamlar tüm ilmin kaynağı oldukları için Kur'an'ın tevili ancak onlar yapabilir.⁸⁵

Yukarıdaki rivayetlerden anlaşılacağı gibi Muiz'e göre imâmet kendilerine Allah tarafından verilmiştir. Bu nedenle tevili ve insanlığı kurtuluşa erdirecek ilahî hikmet ve ilimleri kendilerinden ve kendilerinin ilahî kuvvetinden istifade edenlerden başka kimse bilemez. Bunun bir sonucu olarak Muiz, imameti kendilerinden başkalarına intikal ettirenlere ve imamet iddiasında bulunanlara karşı savaşmanın farz olduğunu kabul etmiştir.⁸⁶ Bu nedenle onun kendi imametlerini kabul etmeyen Karmatîler'le savaşmayı da gerekli gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim onun Bahreyn Karmatîleri ile savaşmış olması bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Muiz'in düşüncelerine uygun olarak onun döneminde imâmet anlayışı, yedi devirin varlığı ve her devirde yedi imam geldiği tezinden hareketle yeniden yorumlanmıştır. Buna göre yedinci Nâtık Muhammed b. İsmâil'den sonra imâmet yedişerli imam grupları halinde kıyamete kadar devam edecektir. Her Nâtık'tan sonra yedi imam gelir. Bu imamlardan altıncısı Mutim olur ve onun beyanı olmaz. Onun ardından yedincisi beyanla gelir ve onda teyit kuvveti zuhur eder. Bu anlayış Kadı Nu'man tarafından hafta anlayışıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Buna göre hafta nasıl yedi günde bir başa dönüyorsa yedinci devirdeki imâmet de yedişerli gruplar halinde devreder. Risâlet Hz. Muhammed ile son bulduğu için yedinci imamlar nebî ve resul olamazlar. Bu nedenle her ne kadar yedinci imamlar onlardan önceki altı imamdan üstün olsalar da Hz. Mu-

⁸⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 420.

⁸¹ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Kitâbu'l-İktisâr*, Thk. Muhammed Vâhid Mirza, Dimeşk, 1957, 67.

⁸² "Allah'a, Resûl'e ve sizden olan Ulû'l-Emr'e itaat edin." 4/Nisâ, 59.

⁸³ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 183.

⁸⁴ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 276.

⁸⁵ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 377.

⁸⁶ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 168.

hammed'in şeriatını nesh edemezler.⁸⁷ Kadı Nu'mân, Muiz'in yedinci devrin sahibi olarak kendisinden önce gelen altı imamdaki üstün olduğunu belirtir.⁸⁸ Yedinci imamın üstün olduğu yönündeki bu anlayışı Kirmânî⁸⁹ ve İdrisî⁹⁰ de genel olarak kabul etmiştir. Muiz döneminde geliştirilen bu anlayış bir taraftan yedi devir bulunduğu ve her devirde yedi imam geldiği yönündeki eski öğretiyeye uyum sağlamaya dönük bir hamle olarak gözükürken, diğer taraftan Muiz'in konumunu yüceltmektedir. Bu bakış açısına göre Muiz, yedinci imam olduğu için Nâtıklara yakın bir konuma yerleştirilmektedir.

Muiz döneminde İsmâilî öğretilerde gerçekleştirilen önemli değişikliklerden birisi de Kâim ve Mehdî kavramlarının net bir şekilde birbirinden ayrılmasıdır. Özellikle Karmatî çevrelerde bu iki kavramın birbirinden ayrıldığına dair hiçbir işaret yoktur. Muiz döneminde Ubeydullah el-Mehdî açık bir şekilde Hz. Muhammed'in hadislerinde belirtilen Mehdî olarak görülmüştür.⁹¹ Bu anlayışın bir devamı olarak her yedinci devrin ortasında yer alan dördüncü Nâtık ya da imamın diğerlerinden daha üstün olduğu tezi gündeme getirilmiştir. Bu nedenle Ubeydullah el-Mehdî, Muhammed b. İsmâil'in başlattığı yedinci devrin dördüncü imamı olduğu için diğerlerinden üstün olmuş ve Allah onunla emrini açığa çıkarmıştır.⁹²

Muiz'in Mehdî anlayışıyla ilgili yeni teorisi bununla da sınırlı kalmaz. Onun anlayışına göre Kâim, Mehdî'den sonra gelecektir.⁹³ Dolayısıyla Muhammed b. İsmâil, Mehdî değildir ve Kâim olarak da zuhur etmemiştir. O, sadece yedinci devrin başlatıcısıdır. Diğer yandan Muiz'in anlayışında mehdilik sadece Ubeydullah'a ait değildir. Çünkü Mehdilik bir kişi ile sınırlı olamayacak kadar ağır bir gö-

⁸⁷ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Esâsu't-Te'vil*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 316–317.

⁸⁸ O, *Te'vilü'd-De'âim*'de kendilerinin yedinci devirde olduklarını belirtir. Eser Muiz döneminde yazılmıştır ve bu, onun Muiz'i ondan önceki imamlardan üstün gördüğüne işaret eder. Bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Te'vilü'd-De'âim*, Thk. Muhammed Hasan el-A'zamî, Kahire, 1982, III, 112.

⁸⁹ Hamîdüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi Mebâsimi'l-Bişârat", *Mecmû'atu Resâli Kirmânî* içerisinde, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 119.

⁹⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, VI, 9.

⁹¹ Hz. Peygamber'in hadislerinde işaret ettiği Mehdî'nin Ubeydullah olduğuna dair örnek olarak bkz. (Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/973), *Şerhu'l-Ahbâr*, Beyrut, 1994, III, 363–364.) Hatta Kadı Nu'mân'a göre Resûlullah şöyle demiştir. "Güneş üç yüz yılı başında batısından (Mağrib) doğar. (Bkz. Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 354.) Burada üç yüz yılı civarında Mağrib'den (batıdan) doğan güneşin Ubeydullah el-Mehdî olduğu açıktır.

⁹² Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 74. Kadı Nu'mân'ın, Ubeydullah el-Mehdî'nin Hz. Muhammed'in müjdelediği Mehdî olduğuyula ilgili diğer delilleri ve görüşleri için bkz. Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 109, 183, 232–233; *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1983, 34–35.

⁹³ Kadı Nu'mân, *Esâsu't-Te'vil*, 319.

revdir. Ubeydullah sadece Mehdilik kilidinin anahtarıdır ve mehdilik kapısını açmıştır. Ondan sonra kıyamete kadar gelecek olan imamların tamamı da Mehdî olarak daveti yürüteceklerdir.⁹⁴ Allah, Ubeydullah el-Mehdî'nin soyundan gelen bu imamlarla dinini, imanı ve inananları parça parça yüceltir. Sonunda bütün insanlık onun dinine girer. Onun dinine girmeyenler ise imamlar tarafından öldürülür. Sonunda dinin hepsi Allah'ın olur.⁹⁵ Muiz'e göre bu anlayış Ubeydullah tarafından savunulmuştur.⁹⁶

Muiz'in geliştirdiği bu anlayışta Kâimu'l-Kiyâme imamların sonuncusuna verilen addır.⁹⁷ Onun adı Muhammed'dir⁹⁸ ve Kâbe'nin yanından kıyam edecektir.⁹⁹ Kâim'den önce onun hücceti zuhur eder. Onun hüccetinin zuhuru ile davet açığa çıkar ve gizli davet sona erer.¹⁰⁰ İmamın hücceti bütün yeryüzü halklarını davet eder. Onun davetinin sonunda Kâim kıyam eder. Hüccet kıyam ettiğinde bütün insanlık Hz. Muhammed'in şeriatına iman etmiş olur. Bunun ardından Kâim zuhur eder ve kıyamet kopar.¹⁰¹ Kâim'in kıyam etmesi ile artık ameller fayda vermez. Ancak onun zuhuruna kadar Hz. Muhammed'in şeriatı yürürlüktedir.¹⁰² Kâim, kendisinden önceki Nâtiklerin gizledikleri bâtinî hakikatleri açıklar ve böylece kurtuluş gerçekleşir.¹⁰³

Görüldüğü gibi Muiz, İlk İsmâililer ve Karmatiler tarafından kabul edilen Kâim el-Mehdî anlayışını kendi öğretilerine dâhil etmeye çalışmıştır. Ancak onun döneminde geliştirilen anlayış Karmatiler'in ve ilk İsmâililer'in öne sürdüklerinden oldukça farklıdır. Muiz'in geliştirdiği anlayışta Kâim'in hemen tüm yetkileri onun imamları olan Fatimî halifelerine intikal ettirilmiştir. Yeryüzünü adaletle dolduracak olanlar, Kâim'in Mehdileri olan Fatimî halifelelidir. Kâim, Mehdileri tarafından adaletle doldurulacak olan yeryüzünde zuhur edecek ve şeriatların batınî tevillerini açıklayarak insanlığı kurtuluşa erdirecektir.

Şayet bazı muhalif kaynakların ve İbn Haldun'un iddia ettiği gibi Karmatiler Fatimîler'in emir ve güdümünde hareket etmiş iseler, imâmet gibi itikadî ve hayatî bir meselede Fatimîler'in geliştirdikleri bu yeni tezleri kabul etmiş olmaları beklenmelidir. Oysa yu-

⁹⁴ Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 365, 390.

⁹⁵ Kadı Nu'mân, *Şerhu'l-Ahbâr*, III, 387.

⁹⁶ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 497.

⁹⁷ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 95; III, 211.

⁹⁸ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 241.

⁹⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 427.

¹⁰⁰ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 124, 239.

¹⁰¹ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 125.

¹⁰² Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, III, 211, 256–257, 278.

¹⁰³ Kadı Nu'mân, *Te'vilü'd-De'âim*, II, 63; III, 136.

karıda da ifade ettiğimiz gibi, Karmatiler'in Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkmalarının temel nedeni Ubeydullah'ın imâmetle ilgili yeni iddialarının kabul edilmemesidir. Ubeydullah'ın yeni iddiaları karşısında Irak'ta Hamdan Karmat davetle ilişkisini sonlandırarak ortadan kaybolmuş, Abdan ise Fatimî yandaşlarınca öldürülmüştür.¹⁰⁴ Bahreyn'de ise Ebû Saîd el-Cennâbî, Fatimîler'e bağlı kalmayı sürdüren Mansûr el-Yemen'in bölgedeki dâîsini öldürerek Ubeydullah'a karşı çıkmış ve ondan bağımsız bir hareket başlatmıştır.¹⁰⁵

Sonuç olarak Fatimîler'in imâmet anlayışı ve mehdîlikle ilgili görüşleri İlk İsmâilî öğretiden ciddi anlamda farklılık arz ederken, Karmatiler İlk İsmâilîler'in imâmet anlayışlarına sadık kalmaya devam etmişlerdir. Onlar bununla da kalmamış, eski imâmet anlayışını değiştiren Fatimîler'e karşı gelerek onlarla olan ilişkilerine son vermişlerdir. Farklı bölgelerdeki Karmatî grupların bu ayrılıktan sonra imâmetle ilgili farklı iddialar öne sürmelerinin temel nedeni de davetin ana gövdesini oluşturan Fatimîler'le ilişkiyi koparmalarıyla açıklanabilir.

C. Fatimî Kaynaklarda Karmatîlik

Erken dönem Fatimî yanlısı kaynaklara baktığımızda Fatimîler'in Karmatiler'le ilgili hiç de hoş olmayan ifadeler kullandıklarını görmekteyiz. Bu ifadeler de Fatimîler'le Karmatiler'in birbirlerinden bağımsız hareket ettiklerinin birer göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ubeydullah el-Mehdî'nin hacibi olan ve onunla birlikte Kuzey Afrika seyahatine eşlik eden Câfer el-Hâcib'in sîretini yazan Yemenî (IV./X. Yüzyılın İkinci Yarısı) Hamdan Karmat'ın önemli dâîlerinden olan Zikreveyh'in hareketini Hâricî bir hareket olarak değerlendirmektedir.¹⁰⁶ Yemenî, Câfer el-Hâcib'in kendisine, Ubeydullah ile Suriye'deki Karmatî dâîsi Zikreveyh arasında bir bağ olmadığını, onların imamın taraftarı olmadıklarını belirttiğini söylemektedir.¹⁰⁷ Nisabûrî (V./XI. asrın başları) ve İdrisî (872/1467) ise onun için "Lânetullâh" ifadesini kullanırlar ve başlangıçta onun imamın taraftarları iken imama karşı geldiğini belirtirler.¹⁰⁸ İdrisî'nin Karâmita'yı

¹⁰⁴ Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 230–232. Krş. S. M. Stern, "Abdân", *Encyclopaedia of Islam*, (Nem Edition), Ed. B. Lewis-C. Pellat-j. Schacht, C. I, (E. J. Brill 1986), 96.

¹⁰⁵ Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.

¹⁰⁶ Muhammed b. Muhammed el-Yemenî (IV./X. yüzyılın ikinci yarısı), *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, Nşr. W. Iwanov, *Rise of the Fatimids* içerisinde, Calcutta, 1942, 188.

¹⁰⁷ Yemenî, *Sîretü Ca'fer el-Hâcib*, 189. Onların Ubeydullah'ın ashâbı olduğunu ancak imama muhalefet ederek onu öldürmek istediğini Fatimî rivayetler de kabul eder. Onun Ubeydullah'a karşı çıkmış olması ve onun oğluyla yakınlarını öldürmüş olması Câfer el-Hâcib'i böyle bir şey söylemeye sevk etmiş olmasıdır.

¹⁰⁸ Ahmed b. İbrâhim el-Nisâbûrî (V./XI. asrın başları), *İstitâru'l-İmâm*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 277; İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

tanımlaması da son derece dikkat çekicidir. "O, İslam şeriatını terk eden Karâmîta'ya girdi."¹⁰⁹ Yine İdrisî'nin Bahreyn Karmatîleri'nin önderlerinden Hasan el-A'sem için "Lanetli" sıfatını kullandığını ve Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin Mekke'ye girmiş olmasını bir utanç vesilesi olarak algıladığını görmekteyiz.¹¹⁰ Dolayısıyla Fatimî kaynaklar Karmatîler'le ilgili olumsuz bir dil kullanmaktadır. Yukarıda açıkladığımız itikadî ve siyasî nedenlerden ötürü Fatimî kaynaklardaki bu olumsuz bakış açısının takiyye ile açıklanamayacağı kanaatindeyiz.

Sonuç

Sonuç olarak Bahreyn Karmatîleri'nin Fatimîler'in denetiminde hareket ettikleri tezi sistemli bir şekilde İbn Haldun tarafından savunulmuştur. O, Karmatîler'in Fatimîler'e bağlı olduğu yönündeki hâkim kanaatten hareketle mevcut tarihi rivayetleri bu yönde bir yoruma tabi tutmuştur. Onun yorumladığı şekliyle eski kaynaklarda hiçbir bilgi söz konusu değildir. İki devlet arasında bağ olduğuna dair kimi erken rivayetlerse gerçeği yansıtmamaktadır. Karmatî grupların hemen tamamı Ubeydullah el-Mehdî'yi ve Fatimî halifelerini imam olarak kabul etmemişlerdir. Yine onlar Fatimîler'in zıddına Muhammed b. İsmail'in yakın bir gelecekte Mehdî olarak döneceğini ummuşlardır. Diğer yandan Fatimîler, 286/899 yılındaki Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâililer gibi Hz. Muhammed'in şeriatına bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Oysa Karmatîler bu konuda ciddi bir kafa karışıklığı yaşamışlar, önemli bir kısmı Mehdî'nin dönemi olan yedinci devirde olduklarını öne sürerek Hz. Muhammed'in şeriatının sona erdiğine ve şeriatsızlık döneminin hâkim olduğuna inanmışlardır. İtikadî alandaki bu temel ayrılık, Karmatîler'in Fatimîler'in güdümünde hareket etmediklerinin açık bir göstergesidir. Ancak her iki grubun mezhebi de İsmâilîlik'tir. Karmatîler, imâmetle ilgili olarak İlk İsmâililer'in öğretilerini savunmaya devam ederken, Fatimîler bu noktada yeni bir öğretiyi geliştirmişlerdir.

¹⁰⁹ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 90.

¹¹⁰ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, IV, 181-182.