

BİR ÖTEKİLEŞTİRME ARACI OLARAK İBAHA: İSMÂİLİLİK ÖRNEĞİ

Yrd. Doç. Dr. Ali AVCU

Özet

İsmâîlilerle ilgili olarak klasik kaynakların önemli bir kısmında karşılaşılan iddialardan birisi, onların İslâm şeriatını nesh ederek her türlü hukuksuzluğu meşru gördükleri yönündedir. Bu iddia doğal olarak onların hiçbir hukukî ve ahlâkî sınır taşımayan ibahî bir grup oldukları ithamını getirmiştir. Bu çalışmamızda İsmâîlilerin ahlaki kayguları olmayan, her türlü ahlaksızlığı caiz gören bir anlayışa sahip oldukları yönündeki iddiaların doğruluğu ve geçerliliği tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmâîlîlik, Karmatîlik, İbaha, Şeriat.

Abstract

Ibaha as a tool of othering: Ismaelite Example

With regard to Ismailia encountered in classical sources claim a significant portion of one of their abrogation by the Islamic Shariah is that they see all kinds of legitimate injustice. This claim naturally carry their is no legal and moral boundaries have led to accusations that a group of Ibaha. In this study, non-moral concerns of Ismailia, who have an understanding of all forms of immorality is permissible for the correctness and validity of the claims that will be discussed.

Key Words: Ismaelite, Karmate, Ibaha, Sharia.

GİRİŞ

İsmâîlîlik'ten bahseden muhalif erken dönem kaynaklarının en önemli sorunlarından birisi, İsmâîlîlikle ilgili herhangi bir meseleyi mümkün olduğunca genelleyerek, lokal bir iddiayı bütün İsmâîlî gruplara teşmil etmektir.¹ Bu tutumun temel hedefi, sınırlı çevreye ait aşırı bir iddiayı bütün İsmâîlî gruplara atfederek, İsmâîlîliğin imajını halk nazarında zedelemek ve ötekileştirmektir. Muhalif kaynaklardaki bu sıkıntı, doğruyla yanlış ayırt etmemizi zorlaştırdığı

¹ İslam şeriatının nesh edilmesiyle ilgili olarak lokal bazı iddiaların nasıl bütün İsmâîlî gruplara teşmil edildiğine bir örnek için bkz. Ali Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 2, Sivas 2009, s. 267-287.

gibi, hangi iddianın kimin için doğru kimin için yanlış olduğunu tespit etmemizi de zorunlu hale getirmektedir.

İsmâîlîlikle alakalı çarpıtılan önemli meselelerden birisi de onlarla ilgili olarak gündeme getirilen ibaha iddiasıdır. İbaha kavramının sınırları ve anlam haritası oldukça geniştir.² Ancak biz İbaha kavramını iki türlü sapkınlığı ve aşırılığı içine alacak şekilde kullandık. Bunlardan birincisi, İsmâîlîlerin şeriatı iptal ettikleri için hukuki bir serbestlik getirdikleri; bu çerçevede babanın kızıyla, amcanın yeğeniyle ya da kardeşin kardeşe evlenmesi gibi birtakım hukuksuzlukları işledikleri iddiasıdır. İbahanın anlam haritasına dâhil ettiğimiz ikinci husus ise, İsmâîlîlerin cinsel birtakım sapkınlıkları meşru gördükleri iddiasıdır. Dolayısıyla ibaha kavramından kastımız, genel hukuk ve ahlak kurallarına aykırı birtakım aşırı uygulamalardır.

İbaha ile ilgili olarak öncelikle sorgulamamız gereken husus, bu iddianın İsmâîlîler için doğru olup olmadığıdır. Şayet böyle bir iddianın doğruluğu imkân dâhilinde ise bunun İsmâîlîlerin hangi grup ya da grupları için söz konusu olduğunu ve bu iddiaların doğruluğunun hangi dönemi kapsadığını tespit etmek durumundayız. Aksi takdirde klasik kaynakların bizi yönlendirmek istediği noktaya sürüklenerek doğru ile yanlış ayırt etmemiz imkânsız hale gelecektir.

İsmâîlî olsun ya da olmasın çağdaş araştırmacıların tamamı, İsmâîlîlere yönelik ibaha iddialarının aslının olmadığı kanaatindedirler. Çağdaş düşünürler, bu iddiaların, İsmâîlîlerin muhalifleri tarafından onları karalama ve kitleleri onlardan uzaklaştırma hedefine matuf olarak gündeme getirildiğine vurgu yapmaktadır.³ Hatta Tâmir'e göre bu iddialar, ciddiye almayı bile gerektirmeyecek ölçüde önemsiz bir ayrıntıdır.⁴ Ancak günümüzde hala halk arasında muhalif bazı hareketler için bu tarz iddiaların gündeme getirilmeye

² İbaha kavramının geleneksel İslam düşüncesindeki algılanış biçimleriyle ilgili olarak bkz. İbrahim Agah Çubukçu, "Gazali'ye Göre İbahilik", *AÜİFD*, c. I-IV, Ankara 1958, s. 165-172; "İbahilik ve Batınlık", *AÜİFD*, c. XVIII, Ankara 1970, s. 67-70.

³ Farhad Daftary, *A Short History of the Ismailis*, Edinburg, 1998, s. 52; Mustafa Gâlib, *el-Karâmuta beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut, trz., s.444.

⁴ Ârif Tâmir, *el-Karâmuta beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dımeşk, 1996, s. 141.

devam edildiğini düşündüğümüzde, meselenin Tâmir'in algıladığı kadar basit olmadığını söyleyebiliriz. Bu nedenle konunun ilmî yön-temlerle incelenerek açıklığa kavuşturulmasında yarar görmekteyiz.

Çağdaş araştırmacılar, İsmâîlilere yönelik olarak gündeme getirilen ibaha iddialarının muhtemel nedenleri üzerinde de durmuşlardır. Lewis ve Gâlib'e göre bu tarz iddiaların temel nedeni, İsmâîlilerin kadını sosyal konum olarak erkeklerle eşit görmeleri ve bu nedenle onlarla ilgili olarak daha serbest bir ortam oluşturmalarıdır. Bunların başında mezhebî toplantılara kadınlarla birlikte erkeklerin de katılmış olması gelmektedir. Bu durum devrin hâkim Müslüman kitlesi tarafından doğru algılanmadığı için birtakım aşırı iddialar gündeme getirilmiştir.⁵ Ekinci'ye göre ibaha iddialarının temelinde, İslam âleminin İsmâîlilerin güçlü olduğu dönemde çift kutuplu bir yapı arz etmiş olması yatmaktadır.⁶ Zira bu dönemde İsmâîli mezhebine bağlı Fatımiler ve Karmatiler ile İmâmî ya da Zeydî çizgiden hangisine mensup olduğu tartışmalı olan Büveyhiler, Sünnî Abbâsî iktidarı için ciddi bir tehdit unsuru haline gelmişti. Hatta Abbâsî iktidarı bu dönemde fiilen Büveyhilerin eline geçmişti. Bu çift kutupluluk, bahsi geçen devirde kullanılan dilin son derece sertleşmesine sebebiyet vermiştir. Bezzûn ise, İsmâîlilerle ilgili ibaha iddialarının tarihi ve sosyal arka planına inerek, devrimci, siyasî ve dinî içerikli hareketlerin pek çoğuna karşı bu tarz taktik ithamların gündeme getirildiğine işaret etmiştir.⁷

Dile getirilen bütün bu açıklamaların bir yönüyle doğru olduğunu, ancak meseleyi tam olarak izah etmekte yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Bu noktada Buckley'in açıklamalarının daha kapsamlı ve doyurucu olduğunu düşünmekteyiz. Ona göre bu tarz suçlamaların temelinde, Gulat firkaların yerilmesi gerektiği yönünde bir anlayışa sahip olan devrin Mezhepler Tarihi yazıcılığı yatmaktadır. Benzer

⁵ Krş. Mustafa Gâlib, *Hareketü'l-Bâtiniyye fi'l-İslâm*, Beyrut, 1982, s. 167; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız, Anka Yay., İstanbul, 2003, s. 147.

⁶ Abdullah Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002, s. 231.

⁷ Hasan Bezzûn, *el-Karâmuta beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997, s. 250.

yaklaşımlar, öteki olarak konumlandırılan tüm grup ve toplulukları tanımlarken bütün dinlerde kullanılan genel bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸ Bu izahtan hareketle İsmâîliler için gündeme getirilen ibaha iddialarının İslam öncesi Ortadoğu toplumlarında temellerinin olup olmadığının ve İslami dönemde İsmâîlilik öncesi grup ve fırkalara yönelik olarak ibaha iddialarının gündeme getirilip getirilmediğinin açığa çıkarılması gerekmektedir.

I. İBÂHA İDDİASININ TARİHİ VE KÜLTÜREL TEMELLERİ

a. İslam Öncesi Durum

Buckley'in yukarıda işaret ettiği gibi, heretik/gulat olarak tanımlanan grupların hemen tamamı için bütün din ve düşüncelerde ibaha iddiaları gündeme gelmiştir. Amacımız ibaha iddialarının tarihini yazmak değildir. Ancak İslam kültürüyle doğrudan muhatap olan ve karşılıklı etkileşimin yoğun olduğu Hıristiyan ve İran kültürlerinde ibaha konusunun durumuna kısaca açıklık getirmek konunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

İsmâîli düşüncüyü etkileyen en önemli İslam dışı unsurlardan birisi gnostik düşünce olmuştur. Gnostisizmin ne olduğu, ne zaman ortaya çıktığı ve sınırları konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur.⁹ Ancak İsmâîlilik söz konusu olduğunda, Hıristiyan tipi ve İran tipi gnostik akımların etkisinden söz etmek mümkündür. Arap kaynaklarında Markûniyye (Marcionism) ve Deysâniyye (Bardaisanizm) olarak anılan hareketler Hıristiyan tipi gnostik akımların İslam âlemindeki tezahürleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar İslâmî dönemde de bir süre varlıklarını devam ettirmiş gnostik tabiatlı

⁸ R. B. Buckley, "İlk Dönem Şii Gulatı", çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, c. 10, s. 2, Elazığ, 2005, s.150.

⁹ Gnostisizm'le ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbüler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara, 1999, s. 1-216; "Gnostik Dinler", *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıncıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta, 1999, (112-139 Arası); Giovanni Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 1-342.

akımlardır. Özellikle Gulat Şia'nın ve İsmâiliyye'nin bu tarz gnostik akımların etkisiyle zuhur ettikleri açıktır.¹⁰

Diğer yandan İsmâililiği ve İslam coğrafyasını etkileyen asıl gnostik akımlar İran tipi gnostik dinlerdir. Bunların en önemlileri Manihaizm ve Mazdekîlik'tir. Her ne kadar Mazdekîliğin başlangıçta tam anlamıyla gnostik bir din hüviyeti taşımadığı öne sürülmüşse de, özellikle İslami dönemde daha gnostik bir tabiat arz ettiği anlaşılmaktadır. Her iki akım da resmî Fars dini olan Mecûsilîğe karşı İslam öncesi dönemde şiddetli bir muhalefet göstermiş, özellikle Mazdekîler Fars devleti tarafından şiddetle bastırılmıştır. Bu durum Mazdekîliğin isyancı ve devrimci ruhunu artırmış, hareket İslami dönemde de bu özelliğini devam ettirmiştir.¹¹

Hıristiyanlık tarihinde Gnostisizmin zuhuru oldukça erken bir döneme tekabül etmektedir. Hz. İsa'dan yaklaşık 100-150 yıl sonra gnostik akımlar zuhur etmeye başlamıştır. Onlar eski Pagan kültürleriyle yeni dini mezcederek yeni bir Hıristiyanlık yorumu geliştirmeye başlamışlardı. Ancak Floramo'ya göre Hıristiyan gnostikler, Katolikler tarafından Hıristiyanlığın bedenindeki bir ur olarak görülmüş ve bu urun bedenden acilen temizlenmesi gerektiğine inanılmıştır. Zira resmi Hıristiyan öğretilerine göre gnostisizm, pagan kültürünün tedavisi mümkün olmayan salgın hastalığını taşıyan bir virüstü. Mesele böyle algılanınca doğal olarak bu virüsün ya da urun bedenden temizlenmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştı. Bu kanaatin bir neticesi olarak onlarla ilgili sihir ve büyü iddiaları gündeme getirilmeye başlanmıştır. Bu iddiaları ensest ilişki ve cin-

¹⁰ Markûniyye ve Deysâniyye'nin İslam âlemindeki durumu ile İsmâililik üzerinde gnostik akımların etkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet üniversitesi Yay., Sivas, 2011, s. 94-111.

¹¹ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 94-110. Bunların dışında İslam coğrafyasında varlığını devam ettiren üçüncü bir gnostik din daha vardır ki bunlara "Sâbiîlik" adı verilmektedir. Bunlar Dicle ve Fırat nehirlerinin kıyılarında kendi başlarına yaşayarak günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Ancak konumuz olan ibâha açısından bunların herhangi bir önemini tespit edemediğimiz için burada ele almadık.

sel ahlaksızlık suçlamaları takip etmiştir.¹² Kilisenin en eski bilgileri, birisini heretik olmakla suçlayınca onunla ilgili cinsel ahlaksızlık iddiasında bulunmayı zorunlu görüyorlardı. Heretik olarak ilan ettikleri Berdeysan'a da doğal olarak bu iftiraları atmışlardır.¹³

Hıristiyanlığın gnostik tarihine baktığımızda, İslam'ın gulat ve bâtinî tarihiyle benzeştiğini görmekteyiz. Birinciler, eski pagan inançlarının etkisiyle kısa süre içerisinde Hıristiyanlığı yeniden yorumlayarak yeni bir Hıristiyan öğreti geliştirmişler; bu durum onların heretik damgası yemelerine sebebiyet vermiştir. İkinciler ise başta gnostik düşünce olmak üzere İslam öncesi din ve itikatların etkisiyle İslam'ı yeniden yorumlamışlardır. Bu ikincilere ise, bir anlamda heretik anlamına gelen Gulat adı verilmiştir. Her iki hareket de kısa bir süre içerisinde ensest ilişkilerin ve her türlü cinsel sapkınlığın kol gezdiği ibahî merkezler olarak takdim edilmiştir. Dolayısıyla gerek Hıristiyanlık ve gerekse İslam tarihinde ibahîlikle suçlanmanın temel şartının, resmi öğretiden kabul edilmesi mümkün olmayan birtakım dini yorumlara yönelmek olduğunu görmekteyiz. İbahîlikle suçlanmanın öncelikli şartı heretik ya da gulat olarak konumlandırılmak şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

İslam'ın doğup geliştiği coğrafyada ibahîlikle suçlanan ikinci önemli grup, Fars gnostikleridir. Fars gnostisizmi denilince akla öncelikle resmî Fars dini olan Mecûsilik'ten çıkmış olan Manihaizm gelmektedir. Daha sonra Mecûsilik ve Manihaizm'in etkisiyle Mazdekilik ortaya çıkmıştır. Her iki hareketin de ortak özelliği resmi din olan Mecûsilik'e karşı aşırı muhalefetleridir. Özellikle Mazdekilik, İslam'ın zuhur etmesine yakın bir dönemde ortaya çıktığı için İslami dönemde çok daha dinamik ve etkin olmuştur. Resmî Hıristiyan söylemin Hıristiyan gnostiklere yaptıkları ithamların bir benzeri Manihaizm ve Mazdekilik için de söz konusu olmuştur. İslam'ın İran topraklarını daha Hz. Ömer döneminde ele geçirmesiyle birlikte bu dinlerin salıklarının tamamı İslam toprakları içerisinde kalmıştır. Dolayısıyla özellikle yeni teşekkül etmiş ve resmî dine karşı son

¹² Floramo, *Gnostisizm Tarihi*, s. 34.

¹³ E. R. Hayes, *Urfa Akademisi*, çev. Yaşar Güneç, Yaba Yay., İstanbul, 2002, s. 97-98.

derece sert söylemler geliştiren Mazdekîlere karşı yöneltilen ibaha iddiaları İslami dönemde de aynen korunmuştur. Diğer yandan Mazdekîlerin kalıntıları, Hürremilik ve benzeri hareketlerle tepkilerini Müslümanlara karşı da sürdürmeye devam edince, Müslüman yazarlar onlara karşı daha önce kullanılan sert ve acımasız dili kullanmaya devam etmişlerdir.

Müslüman yazarların Manihaizm’le alakalı ibaha iddiaları çok daha sınırlıdır. Bunda Manihaizm’in iktidara ve onun resmî öğretilerine karşı tepkisinin Mazdekîlerin gölgesinde kalmış olmasının etkisinin olduğu farz edilebilir. Gerçekten de Mazdekîler, Fars devletinin son dönemlerinde ve Abbasilerin ilk dönemlerine kadar olan zaman diliminde oldukça sert bir dil kullanarak özellikle köylüleri ve yoksul halk kitlelerini iktidara karşı kışkırtarak iktidarlar için ciddi bir tehlike oluşturmuşlardır. Zira onlar, eşitliğe ve sosyal adalete dönük dini söylemleriyle iktidara karşı muhalif olan ve kendilerini ezilmiş hisseden kitleler üzerinde önemli bir etki bırakmışlardır. Bu nedenle Müslüman yazarlar, Fars tarihinin Mazdekîlik öncesi dönemlerinde her ne kadar yaygın olarak kullanılmış olması muhtemel ise de Manihaistlere dönük ciddi bir ibaha iddiasıyla karşılaşmamışlardır. Bu nedenle Müslüman yazarların Manihaizm’e dönük ibaha iddiaları oldukça sınırlıdır. Hatta devrindeki doğu dinleri konusunda uzman olan Birûnî (440/1048), Mani’nin cinsel arzuları serbest bıraktığı yönündeki iddialara karşı çıkmıştır. Zira o, Mani’nin sîretinde bu iddianın tam tersini kanıtlayacak delillerle karşılaştığını ifade etmiştir.¹⁴

Yukarıda açıkladığımız nedenlerden ötürü Müslüman yazarlar Manihaizm’den ziyade Mazdekîlerle ilgili birtakım aşırı iddiaları rivayet etmeye devam etmişlerdir. Onların vurguladıkları ortak nokta Mazdek’in, mal ve kadının mülkiyetinin tek elde toplanmasının doğru olmadığını ve bunların kullanımının ortak olması gerektiğini vurgulamasıdır. Rivayete göre onun kullandığı temel mantık, yeryüzündeki bütün kavgaların temelini kadın ve mal biriktirme hırsı yüzünden çıkmasıdır. Bu ikisi insanlar arasında eşit bir şekilde

¹⁴ Ebû’r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî (440/1048), *el-Âsâru’l-Bâkiye ‘ani’l-Gurûni’l-Hâliye*, thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923

paylaştırılırsa adaletsizlik ve zulüm ortadan kalkacak, kavgalar sona erecektir.¹⁵

Müslüman yazarlar, Mazdek ve Mazdekilik'le ilgili olarak bu noktada durmamışlar ve muhtemelen eski Fars kültüründen miras aldıkları birtakım mitolojik hikâyeleri de eserlerine dâhil etmişlerdir. Bu hikâyelerden birisine göre Mazdek dinine mensup bir adamın evine yirmi kişi misafir olsa ev sahibi onların ekmeğini, yemeğini, şarabını, çalgısını hazırlar; misafirler bu ikramlardan yiyip içtikten sonra dileyen ev sahibinin eşine de sahip olabilirdi. Bu onlara göre ayıp sayılamayacak bir husustu.¹⁶

Bir diğer hikâyeye göre bir adam bir eve gidip evin hanımı ile anlaşır, şapkasını kapıya asıp içeri girerdi. Evin beyi eve gelip kapıda şapkayı görünce evinde bir başka erkeğin olduğunu anlayarak adam evden çıkana kadar eve girmezdi.¹⁷

Müslüman yazarların eserlerinin hemen tamamında bu tarz iddialara yer verilmesi çağdaş araştırmacıları da etkilemiş, genel olarak Mazdekilerle ilgili ibaha iddiası kabul görmüştür.¹⁸ Ancak istisnai bir durum olarak Lewis, mülkiyet ortaklığını kesin kabul etmekle birlikte kadın ortaklığının tartışmalı bir durum olduğu kanısın-

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed el-Mâlâti eş-Şâfi'î (377/987), *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan, Beyrut, 1968, s. 92; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizü'l-Fıraki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 135; Muhammed el-Hüseynî el-Alevî Ebû'l-Me'âli (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, 1957, c. 19, s. 11, s. 26; Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad, 1948, s. 85; Ebû Ali Hasan et-Tûsî Nizâmülmülk (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., bsk. 5, İstanbul, 2003, s. 217.

¹⁶ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 217-218.

¹⁷ Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 218.

¹⁸ Ekinci, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatiler'in Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, s. 56; Hidayet Işık, "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı", *Dinî Araştırmalar*, c.6, s. 18, Ankara 2004, s. 166; Ali Sami en-Neşşar, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul, 1999, s. 270; Fuad Köprülü, "İzahlar ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, W. Barthold, Ankara, 1977, s. 175; W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü, Ankara, 1977, s. 12.

dadır.¹⁹ Diğer yandan Azimli, farklı bir rivayete dikkat çekmektedir. Buna göre Mazdekiler, özellikle aristokrat ailelere saldırarak onların kadın ve kızlarını zorla alıkoyuyorlar ve onları kendilerinden bekâr olanlarla evlendiriyorlardı.²⁰ Bu rivayet, bir taraftan Mazdekilere duyulan nefretin ve onlarla ilgili olarak tedavülde olan mitolojik hikâyelerin sebebinin açıklarken, diğer yandan Mazdekilerin toplumun alt tabakasına mensup insanlar olduğunu göstermektedir. Yine bu rivayetten hareketle Mazdekilerin kadını ortak kullandıkları yönündeki iddianın abartılı ve maksatlı olduğunu düşünebiliriz. Ancak mevcut delillerden hareketle bu tezimizi bilimsel olarak ispatlama şansına sahip değiliz. Lakin kesin olan husus, Müslüman yazarların Mazdekiye ile ilgili ibaha iddialarını ve onlarla ilgili mitolojik içerikli kıssaları doğru kabul etmiş olmalarıdır. Gerçek ne olursa olsun, Müslüman yazarların bu tutumu İslam toplumunda Mazdekiye ile ilgili ibaha iddialarının yerleşmesi sonucunu doğurmuştur. Oluşan bu algı, İslami dönemdeki Mazdeki kökenli hareketlerle Keysani fırkalara da yöneltilmiştir. Dolayısıyla İslam toplumunda özellikle gulat Şii gruplar için gündeme getirilen ibaha iddialarının kültürel arka planı büyük oranda Mazdekilik ile ilgili iddialara ve rivayetlere dayanmaktadır. Onlarla gulat gruplar arasında, başka hususlarda olduğu gibi bu noktada da bir müşterek tarih inşa edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla gerek ilk gulat fırkalara, gerekse İsmâîlilere ve daha sonraki gruplara yönelik olarak gündeme getirilen ibaha iddialarına ihtiyatla yaklaşmak zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Şu halde İslam geldikten sonra İsmâîlilik öncesi hangi gruplarla ilgili olarak ne tür ibahî iddialarda bulunduğu açığa çıkarmak meselenin tarihi köklerinin daha iyi tespit edilebilmesi açısından zorunludur.

b. İsmâîlîlik Öncesi Durum

Müslümanlar, Fars topraklarını ele geçirince Fars devletinin galî ya da heretik unsuru olan Mazdekilere yönelik ibaha iddialarından

¹⁹ Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'îlism*, Cambridge, 1940, s. 96.

²⁰ Bkz. Mehmet Azimli, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlahiyât, Ankara, 2004, s. 32.

haber dar olmuşlardır. Mazdekilerin kalıntıları, İslam geldikten sonra da varlığını devam ettirdiği için onlara dönük ibaha iddiaları Müslüman halk tarafından da bilinir olmuştur. Klasik mezhepler ve dinler tarihi eserlerinde onların ibahiliği ile ilgili pek çok bilginin varlığı bunun en büyük kanıtıdır. İslami dönemde de Mazdekilerin heretik olarak tanımlanmaya devam edilmesi onlarla ilgili iddiaların kesintisiz bir şekilde devam etmesini sağlamıştır. Diğer yandan İslam içerisinde yeni heretik gruplar türemeye başlamıştır ki makâlât yazarları bunlara gulat adını vermiştir. Mazdekiler Mecüsiliğin heretik unsuru olarak kabul edilirken, gulat da İslam'ın heretik unsuru olarak görülmeye başlanmıştır.

Bu bakış açısı, ilk öncülerinden itibaren gulat fırkalarla ilgili olarak ibaha iddialarının gündeme gelmeye başlamasına sebebiyet vermiştir. Kûfe merkezli gulat hareketin öncülerinden birisi olan Ebû Mansûr (v. 121-126 arası) ve Mansûriyye, bu ithama maruz kalanların başında gelmektedir. Eş'ari'ye göre Ebû Mansûr, taraftarlarına kadınları ve evlenilmesi haram olanları helal kılmıştır.²¹ Eş'ari'nin ya da onun kaynağının bu hükme nasıl ulaştığının delilleri, konuyla ilgili devam eden satırlarda gizlidir. Zira pasajın devamına baktığımızda, Mansûriyye'nin leş, kan, domuz eti, içki, kumar gibi haramları helal saydığından bahsedilmektedir. Ebû Mansur'a göre Kur'an'da geçen bu kavramlar, Allah'ın dost edinmeyi yasakladığı kişilerin isimlerini içeren batını içerikli ifadelerdir.²²

Bu izahlardan, Ebû Mansur'un batını tevilin ilk öncülerinden birisi olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Zira o, Kur'an'da geçen yasaklarla ilgili kavramların zahirine itibar etmemekte, bu kelimelerin batını anlamlar içerdiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla zina, içki, kumar gibi olumsuz bir içeriğe sahip olan kavramların batını anlamları, gnostik düalizmin etkisiyle zulmet taraftarları olarak görülen Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve benzeri şahıslar olarak tevil edilmiş olmalıdır. Makâlât yazarlarımız, bu teviden hareketle onların zahiri inkâr ettikleri sonucuna varmışlardır. Örneğin Ebû Mansûr, zina kavra-

²¹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (324/935), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 40.

²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 40.

mını Hz. Ömer olarak tevil etmişse, bu teviden hareketle Ebû Mansur'un zinayı mübah gördüğüne hükmetmişlerdir. Oysa her ne kadar erken dönem gulatın zahiri benimseyip benimsemedikleriyle ilgili olarak elimizde kesin bir kanıt olmasa da, İsmâililik örneğinden hareketle bu tarz tevillerin zorunlu olarak zahirî anlamı inkâr etmeyi gerektirmediğini söyleyebiliriz.²³ Dolayısıyla Ebû Mansur da, bir taraftan zahiri anlamı kabul etmekle birlikte, diğer yandan bu kelimelerin hakiki manalarını içerdiğine inandığı batınî anlamlarına işaret etmiş olabilir. Bu nedenle sırf bu tarz kavramların batınî anlamlarına işaret ettiler diye onların zinayı, içki içmeyi, domuz eti yemeyi, kısaca şeriatın yasakladığı şeyleri caiz gördüklerini iddia etmek mümkün değildir. Oysa makâlât yazarları bilerek ya da bilmeyerek meseleyi çarpıtmakta ve bu yanlış algının üzerine onlarla ilgili ibaha iddialarını bina etmektedirler. Örneğin Eş'arî'nin, Ebû Mansur'la ilgili olarak verdiği "kadınları ve evlenilmesi haram olanları helal kabul etmiştir" hükmü, Ebû Mansur'un zahir-batın ayrımına giderek Kur'an'ı batınî bir tevide tabi tutmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer makâlât yazarları da benzer bir tutum sergilemektedir. Dolayısıyla Eş'arî ve diğer makâlât yazarlarının bu akıl yürütmenin sonucu olarak verdikleri hükümden hareketle ibaha ile ilgili tarihi realiteyi bu şekilde tespit ve kabul etmek en azından bir önyargının ifadesi olacaktır.

Mansûriyye'nin devamı niteliğindeki Hattâbiyye için de benzer ibaha iddiaları gündeme getirilmiştir. Hattâbiyye ile ilgili ithamlar da temelde Ebû Mansûr'a yönelik iddialarla paralellik arz etmektedir. Ancak Hattâbiyye ile ilgili ithamlarda bir adım daha ileri gidilerek, onların İslam şeriatının yürürlüğüne son verdiklerine özellikle vurgu yapılmaktadır. Onunla ilgili rivayetlerde Ebû'l-Hattab'ın öncelikle anneleri, kızları, kız kardeşleri, erkek ve kız çocuklarını kendisine ve taraftarlarına mübah gördüğü üzerinde durulmaktadır. Bu iddianın akıl yürütmesi, Ebû Mansûr'da olduğu gibi, haram olan şeylerin onlar tarafından helal kılındığı iddiasıyla alakalıdır. Ancak rivayetin devamında onların namaz, zekât, oruç gibi ibadetleri terk

²³ Bu meseleyle ilgili bir değerlendirmemiz için şu makalemize bakılabilir. Avcu, "Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", s. 267-287.

ettikleri hususu üzerinde ısrarla durulur.²⁴ Bu ikinci husus ibaha iddialarının ikinci bir kaynağının daha olabileceğini düşündürmektedir. Buna göre ibaha iddiasının ikinci önemli kaynağı, şeriatın iptal edildiği söylemidir. Makâlât yazarlarının burada kullandıkları temel argüman, bir insanın şeriatı uygulamaktan vazgeçmesi durumunda her türlü ahlaksızlığı benimseyeceği öncülüne dayanmaktadır. Bu bakış açısına göre Hattâbilerin evlilik, boşanma, nikâh ve benzeri hususlardaki şeriatın uygulamalarını reddetmeleri, her türlü cinsel ahlaksızlığı mübah görmeleri sonucunu zorunlu olarak doğurmaktadır. Dolayısıyla makâlât yazarlarının Hattâbiyye'ye yönelik ibaha ile ilgili ithamları, doğrudan şahit olunan bir durumdan ziyade, şeriatı nesh etmelerinin zorunlu bir sonucu olarak onlara yüklenmiştir.

Makâlât yazarlarının bu çıkarımlarına iki açıdan karşı çıkmak mümkündür. Birincisi Hattâbiyye gerçekten makâlât yazarlarının iddia ettiği gibi İslam şeriatını nesh etmiş midir? Zira yukarıda Ebû Mansur'la ilgili söylediklerimiz Hattâbiyye için de geçerlidir. Yani onlar İslam şeriatının yürürlüğünü gerçekten sonlandırmışlar mıdır? Yoksa zahir-bâtın ayırımına gitmelerinden hareketle mi böyle bir sonuca ulaşılmıştır? Mevcut verilerden hareketle Hattâbiyye'nin İslam şeriatının yürürlüğünü sonlandırdığına dair iddiaların gerçeği yansıtmadığını söyleyebilecek yeterli veriye sahip değiliz. Ancak bu, makâlât yazarlarının onlara yönelik ibaha iddialarının doğru olduğu anlamına da gelmemektedir.

Şayet Hattâbiyye'nin İslam şeriatının yürürlüğünü sonlandırdığını kabul etsek bile buradan hareketle onların her türlü gayrı meşru ilişkiyi onayladıkları sonucunu zorunlu olarak çıkarmamız mümkün değildir. Daha sonraki dönemlerde zuhur edecek olan Bahreyn Karmatileri, İslam şeriatının hükmünü kaldırdıkları halde evlilikle ilgili temel bazı kuralları korumaya ve içki gibi bazı zararlı

²⁴ Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, s. 42; Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)-Hasan b. Müsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şû Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazân Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, s. 150, 167; Şehrîstânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 301.

şeylere karşı çıkmaya devam etmişlerdir.²⁵ Yaşanan bu tecrübe, şeriatın nesh edilmesinin zorunlu sonucunun birtakım ahlak dışı uygulamaları ve cinsel istismarları zorunlu kılmadığının açık bir örneğidir.

Yukarıda izah etmeye çalıştığımız çerçevede makâlât yazarları hemen tüm batınî içerikli gulat fırkalarla ilgili olarak ibaha iddiasında bulunmuşlardır. Horasan'da Keysâniyye'nin öncülerinden olan Hidaş ve ona atfedilen Hidâşiyye bu ithama maruz kalan fırkalardan birisidir.²⁶ Yine Cenâhiyye'ye de Hattâbiyye'ye yöneltilen ithamların aynı mantıksal çerçevesi içerisinde ibaha iddia edilmiştir.²⁷

İbaha ile itham edilen yukarıdaki grupların ortak özelliği, Mazdekiyye ile doğrudan bir temaslarının olmamasıdır. Bu durum, her ne kadar onlarla ilgili ibaha iddiaları gündeme getirilmiş olsa da, Mazdekiler'de olduğu gibi cinsel ahlaksızlıklarının detaylarını gösteren mitolojik hikâyelere yer verilmemesi sonucunu doğurmuştur. Sadece zahir-bâtın ayrımı ve şeriatın neshi ile ilgili görüşleriyle ibaha iddiası arasında bağ kurulmuştur. Oysa özellikle Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde ortaya çıkan ve Mazdekiyye'nin kalıntıları olarak değerlendirebileceğimiz Mübeyyida, Bâbekiyye ve benzeri hareketlere yönelik ibaha iddialarında kullanılan dil ağırlaşmaya başlamıştır. Mazdekiyye ile ilgili olarak tedavülde olan ibahaya yönelik iddialar, onun kalıntıları olan gulat Şiî hareketler için de neredeyse aynen kullanılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla Mazdekiliğin kalıntısı olan gulat hareketlere yönelik ibaha iddialarının kaynağı, daha ziyade Mazdekiler için kullanılan malzemedir.

Keysâniyye kanalıyla Horasan-Mâverâünnehir'de yayılan gulat Şiîlik, bölgedeki Mazdekî kalıntılarla irtibata geçerek zamanla Mazdekiliğin etkisinin çok daha yoğun olduğu Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Geçiş döneminde Ebû

²⁵ Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 274-278.

²⁶ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî (355/964), *el-Bed' ve't-Târîh*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, trz., s. 60-61.

²⁷ el-İsferâyîni (471/1078), *et-Tabîr fi'd-Dîn*, s. 126.

Müslim el-Horasâni adına hareket eden firkalarla Mukannâ' ve Mübeyyida hareketleri önem arz etmektedir. Mukannâiyye ile ilgili ibaha iddiaları temelde yine daha önceki batınî zümrelere yönelik akıl yürütmelere dayanmaktadır. Onun, helal ve haramı bir tutarak kadınları mübah kıldığı iddiası ve devamında namaz, oruç, hac gibi ibadetleri inkâr ettiğinin belirtilmesi²⁸ ibaha iddiasıyla ilgili olarak ona dönük akıl yürütmenin öncekilerle aynı olduğunun bir göstergesidir.

Diğer yandan kendi mezhebi de muhalifleri tarafından gulat kabul edilen İsmâiliyye'ye mensup Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları) da Mukannâiyye'den bahseder. O, Mübeyyida adını verdiği Mukannâiyye ile tartıştığını; onların namaz, oruç, hac gibi İslam'ın zahirî hükümlerine uymadıklarını belirtir. Ebû Temmâm'ın bu tespiti onların gerçekten İslam şeriatını nesh ettiklerinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ancak ilginçtir ki Ebû Temmâm onların İslam şeriatına uymadıklarına işaret ettiği halde, onlarla ilgili olarak herhangi bir ibaha iddiasına yer vermez. Hatta onların kendi içlerinden evlendiklerine ve cemaat dışı evliliklere karşı çıktıklarına işaret ederek onlarda aile ve evlilik müessesesinin devam ettiğine işaret eder.²⁹

İslam tarihinde ibaha iddialarının, Mazdekilik'te olduğu gibi, mitolojik bir takım hikâyelere büründürülerek gündeme getirilmesi Bâbekî-Hürremî hareketlerin ortaya çıkması ile yaygınlık kazanmıştır. Muhtemelen bu hareketlerle ilgili ibaha iddiasının dilinin ağırlaşmasının öncüsü Bağdâdî'dir. O, Bâbekiyye'nin senede bir defa bayram yaptığını, bu bayramda şarap ve çalgının serbest olduğunu, erkekler ve kadınların birlikte eğlendiklerini rivayet eder. Bu esnada yanan kandillerin ve ateşin sönmesi ile erkek ve kadınlardan kim

²⁸ Krş. Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer Narşâhî (348/959), *Târîhu Buhâra*, çev. Emin Abdülmecîd Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, trz., s. 104; Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991, s. 201; Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, s. 259.

²⁹ Ebû Temmâm (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, s. 76-79.

kime denk gelirse onunla birlikte olur.³⁰ Gazâlî de bu rivayete, muhtemelen Bağdâdî'den aktararak yer verir, ancak bunun bir söylenti olduğuna işaret edemedi de geçemez.³¹

Bağdâdî'nin bu rivayetinin, İsmâîlîlere yönelik ibaha iddialarının açığa çıkarılmasında oldukça önemli bir yeri vardır. Zira Bağdâdî, Mazdekîlik'le Bâbekî-Hürremî gruplar arasında kurduğu ilişkiye ve bağa İsmâîlîlerin bir kolu olan Karmatîleri de ilave ederek,³² Bâbekîlerle İsmâîlîlerin birlikte ve aynı hareketin devamı olarak algılanması için çaba harcamıştır. Bu sayede İslam toplumunun geneli tarafından heretik kabul edilen Bâbekî-Hürremîlerin kötü imajının İsmâîlîlere de transfer edilmesi mümkün olacaktır. Bâbekî-İsmâîlî algısı toplum nazarında birbirine yaklaştırıldıkça Bâbekîlere yöneltilen ithamların İsmâîlîlere de yöneltilmesi kolaylaşacaktır.

İşte bu pratik faydalarından dolayı Bağdâdî, tarihen birlikte hareket etmeleri mümkün olmayan Karmatîlerle Bâbekîleri aynı safalarda buluşturmuştur. Zira Bâbek isyanı, III. hicrî asrın hemen başında patlak vermiş ve Bâbek'in 223/837 yılında öldürülmesi ile sona ermiştir. Oysa Karmatîliğin zuhuru en erken hicrî 260-270 yıllarından başlatılabilmektedir.³³ Kaldı ki bir başka yerde Bağdâdî, Bâbek isyanının zuhur ettiği Deylem bölgesine İsmâîlî daveti ilk götüren kişinin Ebû Hâtim er-Râzî olduğuna işaret etmektedir.³⁴ Ebû Hâtim 322/934 yılında vefat ettiğine göre³⁵ Bâbek isyanına o ve adamlarının katılmış olması tarihen mümkün değildir. Şu halde Bağdâdî'nin bu hatası şayet tarihi bir yanlışlığı değilse, tarihin bilinçli

³⁰ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 207.

³¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî (505/1111), *Bâtınlığın İçyüzü*, çev. Avni İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993, s. 9. Bâbekîyye ile ilgili olarak bu rivayet yaygınlık kazanmış, örneğin İbnü'l-Cevzî'de de aynen yer almıştır. Bkz. (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, s. 109-110.

³² Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 221.

³³ Karmatîliğin ortaya çıkışıyla ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğu ve Gelişim Süreci*, s. 153-212.

³⁴ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 220.

³⁵ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, thk. Abdülfetah Ebu Ğudde, Beyrut 2002, I, s. 448.

bir tahrifi olarak değerlendirilmelidir. Onun heretik kabul ettiği gruplara karşı kullandığı sert ve katı dil, bu tahrifin bilinçli olarak yapılmış olduğu izlenimi uyandırmaktadır. İster bilerek, isterse bil-meyerek olsun, Bağdâdi'nin yaptığı bu tahrif kendisinden sonraki makâlât yazarlarını da etkilemiş, özellikle İsmâîlilere dönük ibaha iddiasının yaygınlık kazanmasında olumsuz katkı olarak önem arz etmiştir.

İsmâîliye'nin tarih sahnesine çıkıp toplumun ve makâlât yazarlarının dikkatini çekmeye başlaması III. hicri asrın ikinci yarısına rastlamaktadır. İsmâîliye ile ilgili ibaha iddiaları ise, IV. hicri asrın ilk yarısından itibaren söz konusu olmaya başlamıştır. İsmâîlilik öncesi İslam toplumundaki ibaha algısının geldiği son noktayı yukarıda tarihi seyri içerisinde ele aldık. Şimdi bu algının İsmâîlilere yönelik ibaha kültürünün teşekkül etmesindeki yerini tespit etmeye çalışalım. Öncelikle İsmâîlilerle ilgili rivayetlerin tarihi seyrini ele alarak işe başlayalım.

II. İSMÂİLİLERE YÖNELİK İBÂHA İDDİALARI

a. İsmâîlilere Yönelik İbaha İddialarıyla İlgili Rivayetler

İsmâîlilerin teşekkül süreci Câfer-i Sâdık dönemine kadar geriye götürülebilir. Başlangıçta Mübârekiyye olarak zuhur eden İlk İsmâîliler, 286/899 yılında Fatımî ve Karmatî kollara ayrılmışlardır. İlk İsmâîlilerin önderleri daha sonra Fatımî saflarında yer aldığı için Fatımiler yekvücut bir hareket olarak ortaya çıkmışlar ve tek merkezden yönetilmişlerdir. Ancak başlangıçta davetin önderlerine bağlı kalan Karmatîler, 286/899'da daveti yürüten ve Fatımî devletinin kurucusu olan Ubeydullah el-Mehdî ile siyasi ilişkilerini sonlandırmışlardır. Bu tarihten itibaren Karmatîler, kendi bölgelerindeki liderlerinin etrafında toplanarak birbirinden büyük oranda bağımsız yerel hareketler şeklinde varlıklarını devam ettirmişlerdir.³⁶ Bu durum Irak, Horasan-Mâverâünnehir, Bahreyn ve Yemen gibi bölgelerde farklı İsmâîlî yorumların gelişmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle muhaliflerin İsmâîlilerle ilgili ibaha ithamlarını bölgesel

³⁶ İsmâîliliğin ortaya çıkışı ve Fâtımî-Karmatî bölünmesi ile ilgili geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 153-200

farklılıkları gözeterek ayrı ayrı değerlendirmek daha sağlıklı olacaktır.

İsmâîlîlik'ten bahseden ilk makâlât yazarları olan Kummî-Nevbahtî ile Eş'arî onlarla ilgili cinsel sapkınlığa dönük herhangi bir ibaha iddiasında bulunmazlar. Ancak Kummî ve Nevbahtî, Karmatîlerin İslam şeriatını nesh ettiklerinden, bu nedenle her şeyi mübah olarak gördüklerinden söz eder.³⁷

İsmâîlîlerle ilgili ibâha iddialarının asıl kaynağı mevcut verilere göre Ehû Muhsin rivayeti olarak karşımıza çıkmaktadır. IV. hicrî asrın birinci yarısında İsmâîlîlik'le ilgili bir reddiye yazan İbn Rîzam'a dayanan Ehû Muhsin, IV. hicrî asrın ikinci yarısında eserini kaleme almıştır. Ehû Muhsin rivayetine göre ibaha iddialarının temeli Irak'taki Karmatî davetine dayanmaktadır. Buna göre bölgeye dâî olarak gelen Hüseyin el-Ehvâzî, davet faaliyetini belli aşamaları takip ederek yürütmüştür. O, taraftarlarına önce "fitre" adını verdiği bir dirhemlik bir vergiyi farz kılmıştır. Daha sonra "hicret" adını verdiği bir dinarlık yeni bir vergi koymuştur. Üçüncü aşama, yedi dinar değerindeki "bülğa" adlı vergi olmuştur ki bu, onun Enfal Suresi'nin sekizinci ayetine dayanarak³⁸ farz kıldığı beşte bir vergisidir. Bu vergilerin hepsini o, gaybette olduğunu iddia ettiği ve zuhuru yakın olan Mehdî adına topluyordu. Rivayete göre bu verginin bir ileri aşaması "ülfet" idi. Ülfet, Mehdî'nin zuhurunu bekleyen taraftarlarının, sahip oldukları bütün malları Mehdî adına bir merkezde toplamalarıydı. Ehû Muhsin'e göre bu aşamaların son halkası, Irak baş dâisi Hüseyin el-Ehvâzî'nin bir gece tertiplenmesini emretmesi oldu. Bu gecede kadınların toplanmalarını ve erkeklerle karışmalarını emretti. Bunu aralarındaki dostluk ve ülfetin sağlanması için yaptı.³⁹ Ehû Muhsin, kendi döneminde Büyük Fırat üzerinde bir

³⁷ Bkz. Kummî-Nevbahtî, *Şîr Fırkalar*, s. 203-204.

³⁸ "Bilin ki ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir." 8/Enfal, 41.

³⁹ Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hîni, Kâhire, 1948, XXV, s. 193-195; Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, s. 44-51; Ahmed b. Ali

grubun bu toplantıyı gerçekleştirdiğine şahit olduğunu da ilave etmiştir.⁴⁰

Rivayette dikkati çeken husus, Ehû Muhsin'in Irak Karmatilerine dönük ibaha iddiasının sürekli bir durum arz etmeyip belli aralıklarla düzenlendiğini öne sürmesidir. Muhtemelen bu toplantılar, belli aralıklarla düzenlenen ve sadece mezhep taraftarlarının katıldığı, mezhebî sohbet, tören ve ayinlerin yapıldığı merasimlerdir. Bu toplantıları ilginç kılan ve ibaha ithamlarına sebebiyet veren iki önemli unsur söz konusudur. Bunlar toplantıların sadece mezhep taraftarlarının katıldığı gizli bir organizasyon olması ve merasime kadın ve erkeklerin birlikte katılmasıdır. Orta çağ İslam toplumunda kadınlı-erkekli bir grubun gizli bir şekilde toplantı yapması kabul edilebilir bir durum değildir. Zira devrin toplumsal yapısı bunu kabullenip kaldırabilecek durumda değildir. Bu toplantıların gizli ve sadece mezhep taraftarları arasında yapıyor olması mevcut sıkıntıyı artırmış; bu durum dedikodulara ve ithamlara kapı aralamıştır.

Rivayette dikkati çeken bir diğer husus, sadece kadın ve erkeğin birlikte yer aldığı bir toplantının yapıyor olmasından bahsetmekle yetinilmiş olmasıdır. Oysa aynı rivayetin sonraki versiyonlarında, bu toplantılarda pek çok gayrı ahlakî davranışın sergilendiğine dair ayrıntılarla karşılaşmaktayız. Belki de Ehû Muhsin sadece kadın ve erkeğin birlikte toplanmasının ahlakî olmadığına vurgu yapmak istemişken, sonraki rivayetler meseleyi kendi ithamlarının temel dayanağı haline getirerek farklı bir zemine taşımışlardır.

İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarının ikinci önemli merkezi olarak Bahreyn karşımıza çıkmaktadır. Buradaki ibaha iddiaları biraz daha çeşitlenmektedir. Birinci iddiaya göre bölgedeki Karmatî İsmâîlîliği'nin öncüsü olan Ebû Sa'îd ve daha sonra onun yerine geçenler, çocuklarla, kızlarla, kız kardeşlerle, anneye evlenmeyi ve livatayı onaylamıştır.⁴¹ Bir diğer rivayete göre ise Ebû Sa'îd el-

el-Makrizî (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, s. 209-212.

⁴⁰ İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürer*, VI, s. 51.

⁴¹ Krş. Kadı Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbitü Delâili'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, trz., II, s. 378; Muhammed b.

Cennâbî, davetin önemli temsilcilerinden olduğu anlaşılan Yahyâ b. Ali'ye bir ziyafet verdikten sonra evi boşaltarak karısına Yahyâ ile birlikte olmasını emretmiş ve onun isteklerini geri çevirmemesi konusunda karısını tembihlemiştir. Olayın valiye intikal etmesi üzerine Yahyâ yakalanarak dövülmüş, saç ve sakalı kazınmıştır.⁴²

Bahreyn'deki ibahayla ilgili birinci rivayetin, daha önce izah ettiğimiz üzere, Bahreyn Karmatîlerinin İslam şeriatını nesh etmeleri ile doğrudan bir alakasının olduğu açıktır. Doğrudan şahıslar üzerinden ele alınan ikinci rivayet ise yeni bir iddia içermektedir ve Ehû Muhsin ile yaklaşık olarak aynı dönemlerde yaşamış olan Sâbit b. Sinan'a (365/973) dayanmaktadır. Ancak rivayetten kuşulanmamızı gerektiren önemli bir neden vardır. Zira bu rivayeti nakleden İbrâhim es-Sâîğ'in başlangıçta Ebû Saîd'in adamlarından olduğunu ve onun Fars dâilîğini yaptığını görmekteyiz. Ancak sebebini bilmediğimiz bir nedenden ötürü İsmâilî davetten ayrıldığı anlaşılan İbrahim es-Sâîğ, Yahyâ'yı ve Ebû Saîd'i ibaha iddiasıyla valiye şikâyet eden şahıs olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla bu rivayet, Ebû Saîd ve taraftarlarına kişisel bir husumet besleyen bir şahıstan bizlere nakledilmiştir. Bu nedenle ravinin Ebû Saîd'e duyduğu kişisel kinin, onu bu tarz bir iftira ile Ebû Saîd'den öç almaya sevk etmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Belki de erken dönem İsmâilîlerine yönelik ibaha iddialarının en ciddi ve en yaygın olanı Yemen'deki Karmatî dâisi Ali b. Fadl'a yöneltilen ithamlardır. Kaynaklardaki ibaha ile ilgili ilk iddialar ona yöneliktir. Mevcut kaynaklar içerisinde Ali b. Fadl'la ilgili ibaha iddiasını ilk gündeme getiren kişi, tespit edebildiğimiz kadarıyla Ali b. Muhammed el-Alevî'dir. Zeydî imam Yahyâ b. Hüseyin'in amcaoğlu ve taraftarı olan ve Yemen'de Karmatîlere karşı verilen Zeydî müca-

Hasan ed-Deylemî (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtniyye ve Butlânihî*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, trz., s. 84; Ahmed b. Yahyâ İbn Fadlallâh el-'Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y(?), trz., XXIV, s. 155.

⁴² Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmîta*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmîta içerisinde, Riyad, 1989, s. 193; Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, s. 378-379.

delelere şahit olan Ali b. Muhammed'in⁴³ 327/938 tarihinden sonra vefat ettiği dikkate alındığında⁴⁴ belki de ilk kez onun İsmâîlilere dönük ibaha iddiasında bulunduğunu söyleyebiliriz.

Ali b. Muhammed'in iddiasına göre Yemen'deki Karmatî dâisi Ali b. Fadl, 297/908 yılında Müzeyhira'ya girince Mecûsilik izhar etmeye başlamıştır. Bu dönemde taraftarlarına anne ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı ve içki içmeyi serbest bıraktı. Bütün helalleri yasaklayarak haramları da helal kıldı. Hz. Muhammed'i ve onun Allah'tan getirdiğini (Kur'an-ı Kerim'i) inkâr etti. Ona "Âlemlerin Rabbi" adı verildi. Taraftarlarına mallarını ve haremlerini kendisine teslim etmelerini emretti. Yanındaki bütün kadınları bir eve doldurdu. Cuma gecesi olunca erkekleri topladı ve onları kadınların üzerine gönderdi. Anne oğluna, kız kardeş erkek kardeşine denk geliyordu. Bu gece boyunca günah işlediler. Ali bu uygulamaya katılmaktan kaçınanları öldürdü.⁴⁵

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarının en eski kaynağı olarak gözüken bu rivayetin sahibi Ali b. Muhammed, Zeydî imam Yahyâ b. Hüseyin'in amcaoğlu ve taraftarıdır. Yahyâ b. Hüseyin ise Ali b. Fadl'in en çok karşı karşıya geldiği ve Sana bölgesinin hâkimiyeti için mücadele ettiği baş düşmanıdır. Dolayısıyla Ali b. Fadl'la ilgili iddiaların temel kaynağı, bölgede onun baş düşmanı ve rakibi olan Zeydiyye mensuplarına dayanmaktadır. Bu durum Ali b. Fadl'la ilgili ibaha iddialarına kuşkuyla yaklaşmamızı gerektirmektedir. Rivayet büyük ihtimalle bu kanalla şöhret kazanmış, kısa bir süre sonra Ehû Muhsin tarafından da yinelen-

⁴³ Yusuf Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, s. 8.

⁴⁴ bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 15.

⁴⁵ Ali b. Muhammed b. Ubeydullah el-Alevî (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972, s. 394.

miştir.⁴⁶ Daha sonraki kaynaklar da bu iddiayı tekrar etmeye devam etmişlerdir.⁴⁷

Her ne kadar Yemen Karmatîlerinin ana düşmanları olan Zeydiler kanalıyla geliyor olsa da, Ali b. Fadl'la ilgili rivayetleri inandırıcı kılan önemli ayrıntılardan birisi günümüze ulaşmış bir şiirdir. Şiirde şu tavsiyelerde bulunmaktadır:

Ey Kadın! Defi al ve hazırla.
Yeni Nebî'nin faziletlerini anlat.
Zira Haşim Oğulları'nın Nebîsi geçip gitti.
Ya'rub Oğulları'nın nebisi ise zuhur etti.
(Her geçen nebinin bir şeriatı vardır.
Bu hükümler de yeni Nebî'nin şeriatıdır.)
Artık Safa'da sa'yetmek istemiyoruz.
Medine'deki kabri ziyaret etmek de...
Onlar namaz kıldığında sen kalkma.
Oruç tuttuklarında ye, iç.
Kendini, inananlara haram sayma,
İster akraban, ister yabancın olsun...
Bir yabancıyı nasıl helal sayıyorsun da,
Babaya haram oluyorsun.
Fidan, sahibinin değil mi?
Kurak yılında onu sulayanın değil mi?
İçki, yağmur suyu gibi serbesttir.
Ve mezhep olarak da yüceltildin.⁴⁸

Kısaca içeriğini verdiğimiz bu şiirde açıkça kadına dönük bazı ibaha iddialarına yer verilmektedir. Ancak şiir bazı açılardan tartışmaya açıktır. Zira Ali b. Fadl hareketinden bahseden kaynakların genel kanaatine göre o, gerçekten de 297/908 yılında Müzeyhira'da

⁴⁶ bkz. Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 245.

⁴⁷ bkz. Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948, s. 80; Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi*, s. 25.

⁴⁸ Bkz. Ebû'l-A'lâ Ma'arri (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü's-Şâtî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950, s. 373; Hammâdî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, s. 72-73. (Parantez içerisindeki kısım Ma'arri'de geçmemektedir.)

İslam şeriatını nesh ederek kıyameti ilan etmiştir. Zira İsmâîli itikadına göre yedinci devir kıyamet dönemidir ve yedinci devri, dolayısıyla kıyameti ilan edecek olan kişi, Nâtık Muhammed b. İsmail b. Câfer es-Sâdık'tır. O, zulmet taraftarı olan Abbasiler hâkim konumda olduğu için gizlenmiştir. Uygun ortam oluştuğunda zuhur ederek İslam şeriatının yürürlüğünü kaldıracak ve insanlığın başlangıcından beri gönderilmiş olan şeriatların içerisinde gizli olan ve insanlığın kurtuluşunu sağlayacak gizli hakikatleri (Gnose) açıklayacaktır. Dolayısıyla kıyamet dönemi şeriatsızlık dönemidir. İşte Ali b. Fadl, muhtemelen kendisini gaybetteki Muhammed b. İsmail olarak ilan ederek İslam şeriatının yürürlüğünü sona erdirmiş ve kıyameti ilan etmiştir.⁴⁹ Öncelikle belirtmeliyiz ki şiirde Ali b. Fadl'ın ismi geçmemektedir. Şiirde geçen şahsın nebî olduğundan bahsedilmektedir ki bu iddia Ali b. Fadl'ın mehdilik ve kâimlik iddiasıyla örtüşmemektedir. Yine şiirdeki şahsın Hz. Muhammed'in şeriatının yerine yeni bir şeriat getirdiğinden ve bu şeriatın Ya'rub Oğullarının şeriatı olduğundan bahsedilmektedir. Oysa Ali b. Fadl, İslam şeriatını nesh etmekle birlikte yeni bir şeriat getirmemiş, kıyameti ilan ederek şeriatsızlık dönemini başlatmıştır. Şu halde bu şiirin Ali b. Fadl'la ilgili olarak söylenmiş olmasına kuşkuyla yaklaşmamız gerekmektedir. Diğer yandan Yemen tarihine baktığımızda buradan Esved el-Ansî gibi yalancı nebilerin türediğini ve bunların kabile asabiyetinin etkisiyle nübüvvet iddiasında bulunarak yeni bir şeriat getirdiklerini görmekteyiz. Diğer yandan onlarla ilgili olarak pek çok şiirin klasik kaynaklara yansıdığını görmekteyiz. Dolayısıyla yalancı peygamberlerle ilgili olarak söylenmiş olması kuvvetle muhtemel olan bu şiir, bilerek ya da bilmeyerek Ali b. Fadl hareketine teşmil edilmiştir. Böylece Ali b. Fadl hareketinin heretik olduğuna yönelik vurgu iyice sağlamlaştırılmıştır.

⁴⁹ Ali b. Fadl hareketi ve kıyameti ilanı ile ilgili olarak bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 281-293; Sabri Hizmetli, "İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimaî Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme", *A.Ü.İ.F.D.*, XXVI, Ankara 1983, s. 511; Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, s. 661; Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, s. 74.

İsmâîlilere yönelik ibaha iddialarıyla ilgili olarak karşımıza çıkan önemli sorunlardan birisi de herhangi bir bölge ya da şahısla ilgili iddiaların daha sonraki kaynaklarca genele teşmil edilmesidir. Bunun en güzel örneklerinden birisi Yemen İsmâîlileri ile ilgili olarak gündeme getirilen rivayetlerdir. Bölgeyle ilgili ibaha iddiaları, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, temelde Ali b. Fadl'la ilgilidir. Ali b. Fadl 286/899 yılındaki Fatımî-Karmatî bölünmesinden sonra başlangıçta Fatımîlere sadık kalmışken, daha sonra Karmatî kanada geçerek kendisini gaybeti beklenen Mehdî Muhammed b. İsmail olarak ilan etmiş ve İslam şeriatının yürürlüğüne son vermiştir. Oysa aynı bölgede faaliyette bulunan Mansûr el-Yemen, başlangıçtan itibaren Fatımîlere bağlı kalmış ve diğer Fatımî gruplarla birlikte asla İslam şeriatını nesh etmemiştir.⁵⁰ Muhalif kaynaklar bu gerçeği göz ardı ederek Ali b. Fadl'la ilgili iddiaları Mansûr el-Yemen'e de isnat etmişlerdir.⁵¹ Hiç kuşku yok ki Mansûr el-Yemen'le ilgili bu iddialar gerçeği yansıtmamaktadır.

Özel bir örneği genelleştirme anlayışı sadece aynı bölge için de söz konusu değildir. Başından beri işaret ettiğimiz gibi, İsmâîlilerle ilgili somut ibaha iddiaları daha ziyade Irak, Bahreyn ve Yemen'deki Karmatî grupları için gündeme getirilirken, zamanla bu rivayetler umuma teşmil edilmiş ve bütün İsmâîlî ve bätinî gruplar ibaha ithamlarına maruz kalmıştır. Örneğin Mâlâtî ve Nizâmülmülk Karâmîta'nın geneli için ibaha iddiasında bulunurken,⁵² Deylemî çitayı daha da yukarı çekerek Bâtiniyye için böyle bir ithamda bulunmuştur.⁵³

⁵⁰ Fatımîler'in İslam şeriatının yürürlüğüne asla son vermedikleriyle ilgili kanaatimiz için bkz. Avcu, "Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine", s. 274-275.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Hammâdî, *Bâtinîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, s. 65.

⁵² Mâlâtî, *et-Tenbih ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, s. 21; Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, s. 253.

⁵³ Deylemî, *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtiniyye ve Butlânihî*, s. 87.

b. İbaha ile İlgili Rivayetlerin Tahlili

İbahayla ilgili olarak yukarıda verdiğimiz rivayetlere dikkat ettiğimizde İsmâîlîlik'ten bahseden ilk makâlât türü eserlerin onlarla ilgili herhangi bir cinsel istismara dönük ibaha iddiasında bulunmadıklarını görmekteyiz. Nitekim Nevbahtî, Kummî ve Eş'arî'nin eserlerinde İsmâîlîlerle ilgili bu tarz ibaha iddiaları yer almamaktadır. Mevcut kaynaklara göre cinsel istismara yönelik ibaha iddialarını ilk kez dillendiren Ali b. Muhammed el-Alevî ile İbn Rizam-Ehû Muhsin'den birincisi Yemen Karmatîlerine karşı özel bir kin gütmektedir. İbn Rizam ve Ehû Muhsin ise İsmâîlîlere karşı reddiye yazmışlardır. Dolayısıyla her üç yazarın da meseleye ciddi bir önyargıyla yaklaştıklarını, en azından onlarla ilgili aşırı birtakım iddiaları dikkate değer bulduklarını söyleyebiliriz.

İbn Rizam-Ehû Muhsin kanalıyla yaygınlık kazanmaya başlayan ibaha iddiaları, 402/1011 yılında Abbasî halifesi Kâdir Billâh zamanında çıkartılan bir fermanda meşruiyet kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Zira bu fermana göre Batnîlerin İslam'ı inkâr edip Mecûsîlerin iki tanrılı dinine ilgi duyduklarına; bütün yasak sınırlarını aşarak içki içmeyi, kan dökmeyi helal saydıklarına, Peygamberlere hakaret ederek kendilerine kutsallık atfettiklerine işaret edilmiştir.⁵⁴ Bu beyanname İsmâîlîlerle ilgili aşırı iddiaların devlet tarafından onaylandığı ve desteklendiği anlamına gelmektedir. Bu durum V./XI. Asrın başlarından itibaren İsmâîlîlere dönük ibaha iddialarının dilinin gittikçe aşırılaşması sonucunu doğurmuştur. Artık yukarıda verdiğimiz kişisel örnekler ve sınırlı bir bölgeyi kapsayan iddialar bütün İsmâîlîleri kapsayacak şekilde genelleştirilmeye başlanmıştır.

Her ne kadar ilk makâlât türü eserlerde ibaha iddiasına yer verilmemişse de, daha gizli davet döneminden itibaren halk arasında İsmâîlîlerle ilgili birtakım ibaha iddialarının dolaştığını söyleyebiliriz. Bu iddiaların araştırmacılar tarafından ciddiye alınması ancak IV./X. asrın başlarından itibaren söz konusudur. Aslında ibaha iddialarının temeli gizli davet dönemine dayanmaktadır. Zira bu

⁵⁴ Bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa* III, çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988, III, s. 106.

dönemde İsmâîlîler davetlerini gizlice yürüttükleri için toplantılarını da gizlice yapmaktaydılar. Üstelik bu toplantılara kadınlar da katılmaktaydı. Kadın ve erkeğin birlikte katıldığı toplantı kültürü devrin anlayışına tezat teşkil etmektedir. Üstelik bu toplantılar gizli olduğu için İsmâîlîlere muhalif kesimler arasında dedikodulara sebebiyet vermiştir. Muhalif kesim onların niçin gizli toplandıklarını ve kadınları bu toplantılara niçin davet ettiklerini sorgulamakta, buradan hareketle bu toplantılarda gayrı ahlaki davranışların sergilendiği sonucuna ulaşmaktadırlar. Gruba mensubiyeti olmayanları toplantıya almamalarının sebebi olarak da bunu görmekteirler.

Bahreyn Karmatîlerinin önderlerinden Saîd'in Abbâsî halifesine yazdığı mektup ibahayla ilgili bu çarpıtmaya işaret etmektedir. Ona göre kendileri gizli bir grup oldukları için insanlar onlara iftira etmişler; eşlerini ortak kullandıkları, ibahayı emrettikleri ve şeriatı nesh ettikleriyle ilgili ithamlarda bulunmuşlardır. Oysa Saîd'e göre bunların hepsi kendilerine muhalif olanların uydurdukları iftiralar-⁵⁵ Zira ona göre Bahreyn Karmatîleri Müslüman bir topluluktur.⁵⁶

Bir taraftan kendileriyle ilgili ibaha iddialarının gizli bir davet yürütmelerinden kaynaklandığını izah eden Saîd; diğer yandan Abbâsî sarayında aşikâr olan içki içme, çalgı çalma, kadınların yabancı erkeklerin karşısında çalıp oynamaları, erkeklerin boyunlarına sarılmaları ve benzeri uygulamaların İslam'ın hangi hükmüne göre yapıldığını sormaktadır.⁵⁷ Aslında Saîd çok önemli bir ironiye dikkat çekmekte ve "Bizi ibaha ile suçlarken asıl ibahayı siz yapmıyor musunuz?" diye sormaktadır.

⁵⁵ Saîd dönemi, Bahreyn Karmatîleri'nin tarihinde farklı bir dönemi içermektedir. Onun özellikle İslam şeriatını nesh etmedikleriyle ilgili iddiası doğru gözükmemektedir. Zira babası Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde İslam şeriatı nesh edilmiştir. Ancak Saîd yeniden İslam şeriatına dönmüş, fakat onun bu tutumu kabul görmeyerek kısa süre içerisinde kardeşi Ebû Tâhir onun yerine geçmiş ve yeniden İslam şeriatını nesh etmiştir. Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 254-255.

⁵⁶ Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîr*, II, s. 380; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, s. 439-440.

⁵⁷ Hammâdî, *Bâtnîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, s. 77.

İsmâîlîlerle ilgili ibaha iddialarının yaygınlık kazanmasındaki en temel unsurlardan birisi de onlara yöneltilen yedi ya da dokuz aşamalı davet süreciyle ibaha iddiaları arasında bir bağ kurulmasıdır. Muhalif yazarların öne sürdükleri iddiaya göre, Karmatîlerin elinde *el-Belâğu's-Seb'â*⁵⁸, *el-Belâğu'l-Ekber ve'n-Nâmûsu'l-A'zam*⁵⁹ ya da *Kitâbu's-Siyâse*⁶⁰ gibi farklı adlarla anılan ve davetin nasıl yürütüleceğine dair aşamaları içeren bir eser vardır. İbn Nedim'e göre eser yedi bölümden oluşmakta ve her bir bölüm mezhebe davet edilecekler için kademeli bir yapı içermektedir. İbn Nedim bu eseri okuduğunu, eserde sakıncalı şeylerin mübah görüldüğünü ve şeriatın aşağılandığını belirtmektedir.⁶¹ Ancak onun ifadelerinden, eserde kadınların ortak kullanıldığı, şeriatın kaldırıldığı ve benzeri iddialara yer verildiği sonucu zorunlu olarak çıkmamaktadır.

Diğer yandan Ehû Muhsin de bu eseri gördüğüne işaret eder. O, eserde bölünmeden önceki eski davetin anlatıldığını ve dâilere bazı nasihat ve tavsiyelerin yer aldığını belirtir.⁶² Şu halde muhalif yazarlarca farklı isimlerle anılan bu eser, dâilerin daveti nasıl yürüteceklerine dair bilgiler içeren bir el kitabı olmalıdır. Zira her iki yazar da eserde davet sistemiyle ilgili bilgilerin yer aldığı noktada hemfikirlerdir.

Ehû Muhsin'e göre eserde İbn Nedim'in iddia ettiği gibi yedi değil, dokuz aşama bulunmaktadır.⁶³ İbn Nedim gibi o da bu aşamalar arasındaki farklılıkta davette kıdemın asıl olduğu kanısındadır. İsmâîlîlerle ilgili ibaha iddialarının temelini oluşturduğu için bu dokuz aşamanın içeriğinin kısaca tanıtılmasında yarar vardır.

⁵⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994, s. 235.

⁵⁹ Kadı Abdülcebbar, *Tesbittü Delâilü'n-Nübüvve*, II, s. 601.

⁶⁰ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

⁶¹ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 235.

⁶² El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 220.

⁶³ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195-216, İbnü'd-Devâdârî, *Kenz*, VI, s. 97-107.

Ehû Muhsin'e göre davetin birinci kademesi, muhataba Kur'an'ın zahiri anlamının arkasında bir batınî hakikati olduğunu, bu hakikati sadece Allah'ın izin verdiği kişilerin bilebileceğini kavratılacak sorular sorarak onun kafasını karıştırmak ve ondan ahit almaktır.⁶⁴ İkinci aşamada muhataba imamet gerekliliği benimsetilir. Üçüncü aşamada imamların sayılarının yedi olduğu, imamların yedincisinin Muhammed b. İsmail olduğu, onun gizli ve batınî ilimlere sahip olduğu anlatılır. Dördüncü aşamada aynen imamların sayısı gibi yedi devir sahibi yedi Nâtık'ın olduğu, her Nâtık'ın kendisinden önceki devrin şeriatını nesh ettiği, yedinci Nâtık'ın Kâim olan Muhammed b. İsmail olduğu anlatılır. Beşinci aşamada sayıların önemi ve âlemin yaratılışı, yedi ve on iki sayılarının hikmeti, davetin bu sayılara göre teşkilatlandırılmış olduğu anlatılır. Altıncı aşamada namaz, oruç, zekât gibi ibadetlerin batınî anlamları anlatılır. Yedinci aşamada Kûnî-Kader çiftinin anlam ve önemi anlatılır. Sekizinci aşamada Kûnî ve Kader'in üzerinde tanımlanamaz, tasvir edilemez bir yaratıcının olduğu, Kûnî ve Kader'in Sâbık ve Tâli olduğu ve bunların âlemin yaratıcıları olduğu anlatılır. Dokuzuncu aşamada akıl, nefis, heyulâ gibi kavramlar kavratılarak Muhammed b. İsmail'in zuhurunun ruhanî âlemde gerçekleşeceği, bu âlemde ise onun zuhurunun evliyalarının lisanları aracılığı ile olduğu öğretilir.⁶⁵

İbn Nedîm, *Belâğ*'daki davet derecelerinin yedi olduğunu belirtirken Ehû Muhsin neden bunu dokuz'a çıkarmıştır? Oysa her iki yazar da eseri okuduğunu belirtmektedir. Ehû Muhsin, açıkladığı bu aşamaların davetin eski öğretisi olduğunu; davetin Mağrip, Mısır ve Şam beldelerinde yayıldıktan sonra (Fatimiler) değiştiğini; buralarda, açıkladığı eski öğretinin kaldırıldığını belirtmektedir.⁶⁶ Gerçekten de Ehû Muhsin'in ilk yedi aşamasının, diğer delilleri de göz önünde bulundurduğumuzda, eski öğretiye uygun olduğunu söyleyebiliriz. Ancak sekizinci ve dokuzuncu aşamaların bölünmeden

⁶⁴ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 195–202.

⁶⁵ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 202–215.

⁶⁶ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, s. 216.

sonraki döneme ait fikirler olduğunu ve bölünmeden önceki bir döneme ait olan *Belâğ*'da yer almasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Zira Ehû Muhsin'in sekizinci aşama olarak verdiği tanımlanamaz, tasvir edilemez bir tanrı anlayışı; Kûnî-Kader'in Sâbık ve Tâli olarak ele alınması; dokuzuncu aşamada ele alınan akıl, nefis, heyûlâ gibi kavramlar felsefenin İsmâilî çevrelerde benimsenmeye başlanmasından sonra gündeme gelerek sistematik hale getirilmiştir. İsmâilî çevrelerde Yunan felsefesinden ilk etkilenen kişinin Neseî olduğu ve onun *Kitâbu'l-Mahsul*'ünün felsefi etki ile yazılmış ilk eser olduğu çağdaş araştırmacılarca ittifakla kabul edilmektedir. *Mahsul* ise, kesin olarak bölünmeden sonraki bir dönemde, muhtemelen 300/912 yılı civarında yazılmıştır. Şu halde bölünmeden önceki döneme ait olan *Belâğ*'da felsefi kavramların kullanılmış olması mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla IV./X. yüzyılın ikinci yarısında yazmış olan ve dönemindeki İsmâilî felsefeden haberdar olduğu anlaşılan Ehû Muhsin, sekizinci ve dokuzuncu aşamaları eserin orijinalinde olmadığı halde esere ilave etmiştir. İbn Nedîm'in eserin yedi bölümden oluştuğunu belirtmesi bunun açık bir göstergesidir. Ehû Muhsin'in verdiği aşamalardan ilk yedisi eski öğretiyi tamamen uyumlu gözükmemektedir ve muhtemelen bu eserin bir özeti içerir. Ancak onun esere ilave ettiğini düşündüğümüz sekiz ve dokuzuncu aşamalar Horasan-Mâverâünnehir'de geliştirilen felsefi İsmâilîliğin görüşlerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu aşamalar her ne kadar eserde olmasa da İsmâilî orijindir.

Özellikle Ehû Muhsin rivayetinde dokuz aşamanın detayları net bir şekilde ortadayken Bağdâdî davet dereceleriyle ilgili yeni bir kavramlaştırmaya gitmiştir. Ona göre davetin dokuz aşaması şunlardır: "Teferrûs, te'nîs, teşkîk, ta'lik, rabt, tedlîs, te'sîs, iman, misak ve ahd, hal' ve selh."⁶⁷ Bağdâdî'nin bu kavramlaştırmasını Gazâlî hemen hemen aynıyla benimsemiştir.⁶⁸ Bağdâdî'nin kavramlaştırması temelde dokuz aşamalı davet sürecini orijinal içeriğinden uzaklaştırıp kendi iddiasına malzeme oluşturan ve itham içeren kelimelerden oluşmaktadır. Gazâlî tarafından da benimsenen bu yeni kavramla-

⁶⁷ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

⁶⁸ Gazâlî, *Bâtınlığın İçyüzü*, s. 13.

tırmada özellikle son aşama çok önemlidir. Her iki yazarın da *hal' ve selh* adını verdikleri bu son aşamada kişi hem şeriatların mükellefiyetlerinden hem de dinden kurtulmaktadır.⁶⁹

Bağdâdî ve Gazâlî her ne kadar davet derecelerini asli yapısından uzaklaştırıp dokuzuncu davet derecesinde muhatabın dinden çıktığını iddia etmiş olsalar da, bu son aşamada kişinin cinsel sapkınlıkla ilgili ibaha iddialarına sahip olduğuna dair herhangi bir şey söylememişlerdir. Oysa onların açtığı bu yoldan ilerleyenler bir süre sonra dokuzuncu aşamayı her türlü sapkınlığın mübah görülerek toplu ibahî uygulamaların gerçekleştirildiği bir aşama haline sokmuşlardır.

Hammâdî (5./11. asrın ortaları), Bağdâdî'nin yolundan ilerleyenlerden birisidir. Ona göre dokuzuncu aşamaya ulaşan kişi, kendisini davete kazandıran davetçinin eşi başta olmak üzere sırayla önde gelen bütün davetçilerin hanımlarıyla birlikte olur. Daha sonra cemaatin en büyük toplantısına katılarak burada bölgenin en büyük dâîsinin hanımına sahip olarak seyr-i sülukunu tamamlar ve böylece cinsel sapkınlık merasimi sona erer. Diğer müritler de eşlerini toplantıya getirerek çıraların sönmelerini beklerler. Çıralar söndürüldükten sonra her türlü cinsel sapkınlığın işlendiği bir gece yaşanır.⁷⁰

İsmâîlî önderleri karalama niyeti aşıkâr olan ve Ehû Muhsin tarafından izah edilen hakiki davet dereceleriyle hiç de alakası olmayan bu izah tarzıyla ilgili olarak dikkat çeken husus, Hammâdî'nin İsmâîlî davete katılarak bu olaylara bizzat şahit olduğunu iddia etmesidir.⁷¹ Bu iddiası doğruysa, onun dokuzuncu dereceye kadar yükselerek bu son toplantıya da bizzat katıldığını söyleyebiliriz. Yazar İsmâîlîleri ötekileştirmek için başvurduğu bu karalama kampanyasında kendisini de ibahanın bir parçası haline getirdiğinin muhtemelen farkında değildir. Zira onun iddiasına göre sadece do-

⁶⁹ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230; Gazâlî, *Bâtınlığın İcyüzü*, s. 19.

⁷⁰ bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatlığın İcyüzü*, s. 42-48.

⁷¹ bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatlığın İcyüzü*, s. 48-49.

kuz aşamayı tamamlayanların katıldığı bu toplantıya herkes eşleriyle birlikte gelmek zorundadır. Dolayısıyla Hammâdi'nin kendisinin ve eşinin de bu ibaha gecesinden payına düşeni almış olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu nedenle Hammâdi'nin dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili kurgusunun, İsmâîli yayılmacı politikasına karşı duyulan öfkenin bir tezahürü olarak gündeme geldiğini iddia edebiliriz.⁷²

Dokuz aşamalı davetin kaynağı olarak gözüken “Belâğ” ve benzeri adlarla anılan yukarıdaki eserle ilgili ikinci bir iddia daha vardır. Kadı Abdülcebbâr ve Bağdâdi'de geçen iddiaya göre, bu eseri Ubeydullah el-Mehdi Bahreyn'deki Karmatî dâisi Ebû Tâhir için yazmış ve ona göndermiştir.⁷³ Kadı Abdülcebbâr'a göre, Ebû Tâhir'e gönderilen bu eserin içeriğinde davetin incelikleri bildiriliyor; ona Müslümanları öldürmesi ve Mushafları yakması emrediliyordu.⁷⁴ Bağdâdi ise eserin içeriğini biraz daha genişleterek, burada kız kardeş ve kızlarla evliliğe cevaz verildiğini iddia etmiştir.⁷⁵

Kadı Abdülcebbâr ve Bağdâdi'nin iddia ettiği bu mektubun, dokuz aşamalı davetle ilgili olarak İbn Rizam ve Ehû Muhsin'in bahsettiği eserle aynı olduğu açıktır. Fakat eser artık orijinal halinden tamamen koparılarak aslı astarı olmayan iddialara mesnet teşkil eder hale getirilmiştir. Kaldı ki bu iddia, Bahreyn Karmatîleri ile Ubeydullah el-Mehdi'nin birlikte hareket ettikleri tezine dayanmaktadır. Oysa yapılan bilimsel araştırmalar bu iki oluşumun siyaseten birlikte hareket etmediklerini ve 286/899 tarihinde kesin olarak birbirlerinden ayrıldıklarını göstermektedir.⁷⁶ Bu nedenle Ubeydul-

⁷² Nitekim Büyükkara İsmâîli yayılmacı politikasına duyulan öfkenin artmasına bağlı olarak davet süreciyle ilgili iddiaların da aşırılaşmışa dikkat çekmektedir. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, “İsmâîlilere Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Davet Süreci’ Üzerine”, *İlam Araştırma Dergisi*, c. III, s. 2, 1998, s. 46.

⁷³ Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâîli'n-Nübüvve*, II, s. 601; Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 227-228.

⁷⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâîli'n-Nübüvve*, II, s. 601.

⁷⁵ Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 230.

⁷⁶ Fatımî-Karmatî ilişkisi hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Avcu, “Fatımî-Karmatî ilişkisine Dair Bazı Mülâhazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XIII, s. 2, Sivas 2009, s. 243-265.

lah el-Mehdi'nin Ebû Tâhir'e, davetle ilgili hangi yöntemleri takip edeceğine dair böyle bir mektup göndermiş olması tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen mektubun, gizli davet döneminde yazılan ve davet derecelerinden bahseden yukarıda ele aldığımız eser olduğu açıktır. Bağdâdî ve Kadı Abdülcebâr'ın bu eseri farklı bir mecraya kaydırmış olmaları Fatimilerle Karmatiler'i birlikte değerlendirerek her ikisini de toptan reddetme ve ötekileştirme çabalarının bir sonucu olarak gözükmemektedir.

SONUÇ

Hakim durumdaki din ya da mezhebin, heretik kabul ettiği inanç gruplarına ibaha iddiasında bulunması, bir ortaçağ geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu geleneğin temel amacı meşru iktidar, din ve mezhebin kabul etmediği ve heretik kabul ettiği dini veya mezhebi grubu ötekileştirmektir. Müslümanlar bu geleneğe büyük oranda Mazdekiler kanalıyla sahip olmuşlardır. İslami dönemde Müslüman yazarlar erken dönemden itibaren kendi içlerinde ortaya çıkmaya başlayan gulat grupları heretik sayarak onlarla ilgili ibaha iddialarında bulunmuşlardır. Bu iddialar daha sonra ortaya çıkan batını içerikli diğer mezhep ve akımlara da yöneltilmiştir. İthamlara maruz kalan sonraki grupların başında İsmâililer gelmektedir.

İbaha ithamlarına maruz kalan Mazdekilik, Gulat ve İsmâililiğin ortak yönleri zahir-batın ayırımına giderek kurtuluşu batında görmeleridir. Onların bu bakış açısı çerçevesinde yaptıkları batını tevil ve yorumlar, bu grupları zahiri inkâr ettikleri ithamıyla karşı karşıya bırakmıştır. Bu ön kabulden hareketle zahiri inkâr etmenin doğal olarak bazı hukuki ve ahlaki sapkınlıklar doğuracağı sonucuna varılmıştır.

İbaha ithamlarının bir diğer nedeni, bu grupların bazılarının zahiri, dolayısıyla şeriatın yürürlüğünü kaldırmış olmalarıdır. Buradan hareketle şeriatlılığın ya da hukuksuzluğun her türlü ahlaksızlığı mübah görmeyi gerektireceği sonucu çıkarılmıştır. Örneğin İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılması, evlenilmesi haram olan anne, kız kardeş, teyze, hala gibi yakın akrabayla evlenme sonucunu doğuracaktır. Bu mantıksal çıkarım sanki bizzat İsmâililer tara-

findan uygulanmış ve doğrulanmış gibi, onlarla ilgili bu tarz ithamlar gündeme getirilmiştir. İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılması hususu bütün İsmâilî gruplar için söz konusu olmadığı halde iddialar onların geneline teşmil edilmiştir. Diğer yandan Bahreyn Karmatileri'yle ilgili bilgiler, İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırılmasının zorunlu olarak bahsedilen hukuki ve ahlaki ibaha uygulamalarına götürmediğinin açık bir örneğidir. Zira onlar, İslam şeriatını nesh ettikleri halde bahsedilen ibaha iddialarından da uzak durmuşlar, kendi kurallarını geliştirerek genel ahlak ve hukuk kurallarına riayet etmişlerdir.

İsmâililere yönelik ibaha söyleminin üzerine oturduğu üçüncü önemli husus yedi ya da dokuz aşamalı davet süreciyle ilgili iddialardır. İlk muhalif kaynaklarda davet aşamalarıyla ilgili herhangi bir ibaha iddiası ve ithamı söz konusu değilken, sonraki kaynaklar konuyu sulandırarak son aşamada adayın ahlaki olmayan bazı ibaha uygulamalarına maruz kaldığını iddia etmişlerdir. Oysa özellikle İbn Rizam-Ehû Muhsin rivayetinde açıkça izah edilmiştir ki son aşamanın cinsel ve ahlaki herhangi bir sapkınlıkla alakası yoktur.

Sonuç olarak İsmâililere yönelik ibaha iddia ve ithamları tarihsel bir gerçekliği ifade etmekten ziyade, onların din anlayışlarındaki bazı farklılaşmalardan yola çıkılarak yapılan akıl yürütmelerden ibarettir. Bu ithamların önemli bir kısmı müşahadeye dayalı bilgilerden ziyade mantıksal çıkarımlara dayanmaktadır. Müşahadeye dayalı bir bilgiye dayandığı iddia edilen rivayetlerse ya geçmişte İsmâilî iken onlardan ayrılmış kişilere ya da onlarla savaşmış olan düşmanlarına dayanmaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler, İsmâilîleri ötekileştirmek isteyen muhaliflerinin tedavüle sürdüğü, tarihi gerçekliği olmayan iddia ve ithamlardır. Bu iddia ve ithamların merkezinde de, artan Şii-Sünnî çatışması karşısında Şiiliğe mensup olan İsmâilîleri ötekileştirerek halkın gözündeki değerini azaltma hedefi vardır. Kendi sosyal şartları içerisinde gündeme gelmiş olan bu iddiaları sanki gerçekmiş ve günümüzde de hala gerçekliğini koruyormuş gibi ele almak, Müslümanı Müslümana kırdırmak isteyen zihniyetin ekmeğine yağ sürecektir. Bugün Müslümanların yapması gereken şey farklılıkları ön plana çıkararak farklı olana tahammülsüzlük gösterip ötekileştirmek değil, farklılıkları zenginlik olarak görmektir. Böyle bir bakış açısı ayrıştırma ve ötekileştirme yerine,

İslam ortak paydasından hareketle ortak noktaları ön plana çıkar-mamızı sağlayacak; Müslümanın kendi din kardeşini müslümanlaş-tırma gayreti ve çabasından vazgeçmesi sonucunu doğuracaktır.

KAYNAKÇA

- ALEVÎ, Ali b. Muhammed b. Ubeydullah (327/938'den sonra), *Sîretü'l-Hâdi ile'l-Hakk Yahyâ b. Hüseyin*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1972.
- AVCU, Ali, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Cumhuriyet üniversitesi Yay., Sivas 2011.
- “Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzeri-ne”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, ss. 267-287.
- “Fatimî-Karmatî ilişkisine Dair Bazı Mülahazalar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, S. 2, Sivas 2009, ss.243-265.
- AZİMLİ, Mehmet, *Abbasiler Dönemi Babek İsyanı*, İlâhiyât, Ankara, 2004.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdulkâhir (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fırlalı, T.D.V.Y., Ankara, 1991.
- BARTHOLD, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Çev. Fuad Köprülü, Ankara 1977.
- BEZZÛN, Hasan, *el-Karâmita beyne'd-Dîn ve's-Sevrâ*, Lübnan, 1997.
- BİRÛNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed (440/1048), *el-Âsârü'l-Bâkiye 'ani'l-Gurûni'l-Hâliye*, Thk. Eduard Sachau, Leipzig, 1923.
- BUCKLEY, R. B., “İlk Dönem Şii Gulatı”, Çev. Mehmet Atalan, *FÜİFD.*, C. 10, S. 2, Elazığ 2005, ss. 137-159.
- BÜYÜKKARA, Mehmet Ali, “İsmâililere Atfedilen ‘Dokuz Aşamalı Davet Süreci’ Üzerine”, *İlam Araştırma Dergisi*, C. III, S. 2, 1998, ss. 35-49.
- CÜVEYNÎ, Alaaddin Ata Melik (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa III*, Çev. Mürsel Öztürk, K.B.Y., Ankara, 1988.
- Çubukçu, İbrahim Agah, “Gazali'ye Göre İbahilik”, *AÜİFD.*, C. I-IV, Ankara 1958, 165-172.

- “İbahilik ve Batınlık”, *AÜİFD*, C. XVIII, Ankara 1970, ss. 67-70.
- DEYLEMÎ, Muhammed b. Hasan (8./14. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtıniyye ve Butlânihi*, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz.
- EBÛ'L-ME'ÂLÎ Muhammed el-Hüseynî el-Alevî (500/1107 civarı), *Beyânu'l-Edyân*, Çev. Yahya el-Haşşab, *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Edeb* içerisinde, C. 19, S. 11, 1957.
- EBÛ TEMMÂM (4./10 Yüzyılın Ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982. (Eser yanlışlıkla Abdan'a nispet edilerek neşredilmiştir.)
- EKİNCİ, Abdullah, *IX.-XI. Yüzyıllarda Karmatilerin Siyasi, Sosyal ve İktisadi Faaliyetleri*, F.Ü.S.B.E., Elazığ, 2002.
- EŞ'ARÎ, Ebû'l-Hasen (324/935), *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2005.
- FLORAMO, Giovanni, *Gnostisizm Tarihi*, Çev. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- GÂLİB, Mustafa, *el-Karâmita beyne'l-Medd ve'l-Cezr*, Beyrut Trz.
----- *Hareketü'l-Bâtıniyye fî'l-İslâm*, Beyrut 1982.
- GAZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (505/1111), *Bâtınlığın İçyüzü*, Çev. Avni İlhan, T.D.V.Y., Ankara, 1993.
- GÖKALP, Yusuf, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005, (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ankara 1999.
----- “Gnostik Dinler”, *Dinler Tarihi* içerisinde, Ekrem Sarıkçıoğlu, Kardelen Kitabevi, Isparta 1999, ss. 112-139
- HAMMÂDÎ, Muhammed b. Mâlik el-Yemenî (5./11. asrın ortaları), *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, Çev. İsmail Hatib Erzen, Ankara 1948
- HİZMETLİ, Sabri, “İtikadî İslam Mezheplerinin Doğuşuna İctimai Hadiselerin Tesiri Üzerine Bir Deneme”, *A.Ü.İ.F.D.*, XXVI, Ankara 1983.
- IŞIK, Hidayet, “İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımı”, *Dinî Araştırmalar*, C.6, S. 18, Ankara 2004, ss. 149-172.
- İBNÛ'L-CEVZÎ, Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995.

- İBNÜ'D-DEVÂDÂRÎ, Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahire, 1961.
- İBN FAZLALLAH EL-UMERÎ, Ahmed b. Yahyâ (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz.
- İBN HACER, Ahmed b. Ali el-Askalânî (856/1452), *Lisânu'l-Mizân*, Thk. Abdülfettah Ebu Ğudde, Beyrut, 2002.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak (385/995), *el-Fihrist*, Thk. İbrâhim Ramadan, Beyrut, 1994.
- İSFERÂYİNÎ, Ebû'l-Muzaffer (471/1078), *et-Tabsîr fî'd-Dîn ve Temyzü'l-Firaki'n-Nâciyeti 'ani'l-Hâlikîn*, Thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1983.
- KADI ABDÜLCEBBÂR b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâli'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz.
- KÖPRÜLÜ, Fuat, "İzahlar ve Düzeltmeler", *İslâm Medeniyeti Tarihi* içerisinde, W. Barthold, Ankara 1977.
- KUMMÎ, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî (300/912)-NEVBAHTÎ, Hasan b. Mûsâ (302/915'li yıllar), *Şîr Furkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazân Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004.
- MAARRÎ, Ebû'l-A'lâ (449/1057), *Risâletü'l-Ġufrân*, Thk. Bintü's-Şâtîi, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950.
- MADELUNG, Wilferd, "Hamdan Karmat", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. III, E. J. Brill, 1986, ss. 123-124.
- MAKDÎSî, Mutahhar b. Tâhir (355/964), *el-Bed' ve't-Târih*, Nşr. Clement Huart, Bağdad, Trz.
- MAKRÎZÎ Ahmed b. Ali (845/1442), *İtti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948.
- MÂLÂTÎ EŞ-ŞÂFÎÎ, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed (377/987), *et-Tenbîh ve'r-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bida'*, Nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan, Beyrut 1968.
- NARŞÂHÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer (348/959), *Târîhu Buhâra*, Çev. Emin Abdülmecid Bedevî-Nasrullah Mübeşşir, Kâhire, Trz.
- NEŞŞÂR, Ali Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yay., İstanbul 1999.
- NİZAMÜLMÜLK, Ebû Ali Hasan et-Tûsi (1018-1092), *Siyasetnâme*, Dergah Yay., (5. Baskı), İstanbul 2003.

- NUVEYRÎ, Ahmed b. Abdilvehhâb (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hîni, Kâhire, 1948.
- ES-SÂBÎÎ, Sâbit b. Sinan (365/973), *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, Ahbâru'l-Karâmita içerisinde, Riyad, 1989, ss. 183-247 .
- ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Thk. Ahmed Fehmi Muhammed, Fustad 1948.
- TÂMİR, Ârif, *el-Karâmita beyne'l-İltizâm ve'l-İnkâr*, Dimeşk 1996.
- ZEKKAR, Süheyl, *Ahbâru'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989.