

Erken Dönem İsmâîlîliğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine

Dr. Ali AVCU*

Özet

Muhalif kaynaklar İsmâîlîler'in İslâm şeriatını iptal ettiği iddiasını sık sık dile getirmişlerdir. Ancak konuyla ilgili İsmâîlî ve İsmâîlî olmayan kaynakların dikkatli bir incelemesi erken dönem İsmâîlîliği'nde bölgeden bölgeye farkı uygulamaların olduğunu göstermektedir. 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden önceki İlk İsmâîlîlik'te İslâm şeriatının nesh edilmediğini görmekteyiz. Bölünmeden sonra ise Fatimîler İslâm şeriatına bağlı kalmaya devam etmişlerdir. Ancak Karmatî çevrelerde bölünmeden sonra İslâm şeriatının yürürlüğüne genel olarak son verilmiştir. Bununla birlikte Karmatî çevreler içerisinde de İslâm şeriatına bağlı kalmaya devam eden bazı grupların varlığına rastlamaktayız. Karmatîler'in şeriatı nesh etmelerinin temel dayanağı Mehdî'nin çağı olan yedinci devrin başlamış olduğunu düşünmeleridir. Onlara göre Mehdî Muhammed b. İsmâîl'in ortadan kaybolması ile Hz. Muhammed'in şeriatının hükmü sona ermiş ve şerriatsızlık dönemi olan yedinci devir başlamıştır. Bahreyn Karmatîleri ve Nesefî'nin öncülük ettiği Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri bu fikrin savunuculuğunu yapmıştır. Ancak Ebû Hâtim'in başını çektiği Karmatî grup Hz. Muhammed'in şeriatına uymaya devam etmiştir. Dolayısıyla erken dönem İsmâîlîleri arasında İslâm şeriatının neshi konusunda ortak bir tavırdan söz edebilmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: İsmâîlîlik, Karmatîlik, Şeriat, Nesh

Abstract

Anti-Ismaili works frequently argued that the Ismailites abrogated the Islamic Law/Shariat. But a closer examination of Ismailite and non-Ismailite works about this subject will indicate that early Ismailite practice varied from region to region. We noticed that in the earliest Ismailism before the Fatimid-Qarmati schism in 286/899 the Shariat wasn't abrogated. After the schism most Qarmati groups seem to have cancelled the Shariat, while the Fatimids continued to obey to the Shariat. However, it may also be said that there were some groups in Qarmatis which didn't cancel the Shariat, but kept to obey it. The main reason lying in the abrogation of the Shariat by the Qarmatis was their belief that the seventh epoch in which the Mahdi would appear now inaugurated. According to them, with the disappearance of Muhammad b. Ismail, as the Qaim and Mahdi, the Shariat had come to an end and thus starting the seventh and last

period during which the Shariat would no longer be in force. This idea was held particularly by the Qrmati groups in Bahrain and Khurasan and Transoxania whose one of the most prominent leader was al-Nasafi (ca. 343/954). Nevertheless, some other groups for example those were led by Abû Hâtim al-Râzî (d. 322/934-35) continued to adhere to the Shariat. Accordingly, it will not be true to claim that all the Qarmati groups cancelled the Shariat.

Key Words: Ismailism, Qarmatism, Islamic Law, Abrogation

Giriş

İsmâîlîliğin kökenini hicrî II. asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Günümüzde de varlığını devam ettiren bu mezhebin Fatımîler öncesi dönemi ile Fatımîler ve Karmatîler dönemleri genel olarak erken dönem İsmâîlîliği olarak ele alınmaktadır. İlk İsmâîlî kavramı ile ise hareketin Fatımî öncesi gizli davet dönemi kastedilmektedir.¹ Biz bu makalemizde hicrî V. yüzyıla kadarki erken dönem İsmâîlîleri'nin şeriatın neshi ile ilgili iddialarını tespit etmeye çalışacağız.

A. İsmâîlîliğin Gizli Davet Döneminde Şeriatın Neshi

Muhالیf kaynakların pek çoğu İlk İsmâîlîlik ya da Fatımî-Karmatî ayırımına dikkat etmeksizin İsmâîlîler'in şeriatı nesh ettiklerini iddia etmektedir. Bu yazarlardan birisi olan Kadı Abdülcebâr (415/1020) Bahreyn Karmatîleri'nin, Mansûr el-Yemen'in, Ali b. Fadl'ın ve Ebû Yezid el-Hâricî ayaklanmadan önce Fatımîler'in şeriatı inkâr ettiklerini belirtmektedir.² Hammâdî (V./XI. asrın ortaları) ise İsmâîlîler'in dokuz aşamalı davet sistemini anlatırken, müridin bu aşamaları geçerken İslam şeriatını kademe kademe inkâr ettiğini öne sürmektedir.³ Bağdâdî'ye (429/1037) göre ise Bâtiniyye, ibadetin anlamını bilen kişiden farzların kalkacağını iddia etmiştir.⁴ Benzer iddiaların Abbasîler tarafından 402/1011 yılında Bâtinîler aleyhine düzenlenen beyannamede de dile getirildiğini görmekteyiz. Bu beyannameye göre Bâtinîler bütün şerî yasakları ihlal ederek içki içmeyi ve kan dökmeyi helal sayan maddecilerdir.⁵

¹ İlk İsmâîlîliğin anlamı ve İlk İsmâîlîlik'le ilgili geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *İsmâîlîliğin Teşekkül Süreci*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2005, 10-63.

² Kadı Abdülcebâr b. Ahmed el-Hemedânî (415/1020), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Thk. Abdülkerim Osman, Beyrut, Trz. II, 107.

³ Muhammed b. Mâlik el-Yemenî el-Hammâdî (V./XI. asrın ortaları), *Bâtinîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, Çev. İ. Hatib Erzen, Ankara, 1948, ss. 40-47.

⁴ Ebû Mansûr Abdulkahir el-Bağdâdî (429/1037), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDVY, Ankara, 1991, 229.

⁵ Mesela bkz. Alaaddin Ata Melik Cüveynî (681/1283), *Târih-i Cihan Güşa*, Çev. Mürsel Öztürk, KBY, Ankara, 1988, III, 106-107.

Yukarıda örnekler verdiğimiz muhalif kaynaklardan hareketle erken dönem İsmâîlîleri'nin şeriatı nesh ve inkâr etmiş oldukları sonucuna rahatlıkla ulaşabiliriz. Ancak biz şeriatın neshi konusunda İsmâîlî harekete bir bütün olarak yaklaşmak yerine, farklı bölgelerdeki ve dönemlerdeki hareketlerin müstakil olarak değerlendirilmesi gerektiği kanısındayız. Pek çok muhalif kaynak Fatımî-Karmatî ayrımı yapmaksızın herhangi bir lokal İsmâîlî grupla ilgili iddiayı tüm İsmâîlî çevrelere teşmil etmiş gözükmektedir. Oysa özellikle Karmatîlik söz konusu olduğunda, lokal yapıların önemi son derece artmaktadır. Zira 286/899 yılında gerçekleşen Fatımî-Karmatî bölünmesi sonrası Karmatîler merkezî bir önderden yoksun oldukları için bölgeden bölgeye ciddi farklılıklar gösterebilmişlerdir.⁶

III./IX. asrın ikinci yarısında vefat eden Ehû Muhsin'in İsmâîlîlik'le ilgili rivayetlerinin önemli bir kısmı *Kitâbu'l-Belâğ* adlı İsmâîlî kaynağa dayanmaktadır. Ehû Muhsin'in bizzat gördüğünü belirttiği bu eserin içeriğinden gizli davet dönemine ait olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ehû Muhsin bu eserden yapmış olduğu alıntıda İsmâîlîler'in dokuz aşamalı bir davet sürecini uyguladıklarını belirterek bu aşamaların içeriğini detaylı bir şekilde aktarmıştır. O, sadece beşinci davet aşamasından itibaren şeriatın hafife alındığına vurgu yapmaktadır.⁷ Ancak eserde İsmâîlîlerce şeriatın nesh edildiğine ya da kaldırıldığına dair herhangi açık bir ifade yoktur. Fakat sonraki kaynaklarda, muhtemelen Ehû Muhsin rivayetinden hareketle, *Kitâbu'l-Belâğ*'in yazarının son aşamada şeriatı iptal ettiği vurgulanmaktadır.⁸

Sonraki rivayetlerin Ehû Muhsin rivayetine yapılmış bir ilaveden ibaret olduğunu, bölünme öncesi İlk İsmâîlîler'in İslâm şeriatını nesh etmediklerini düşünmekteyiz. Nitekim bölünme öncesi yazıldığını düşündüğümüz gizli davet dönemine ait kaynaklarda şeriatın zahirinin iptal edilmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.⁹ Gizli davet dönemine ait günümüze ulaşmış İsmâîlî metinler oldukça sınırlıdır. Onlardan birisi olan ve muhtemelen III./IX. asrın ikinci yarısında, 286/899 yılındaki bölünme öncesinde yazılan *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Gulâm*'a göre hadlerin ilki kitabın zahirini ve şeriatını ikame etmek

⁶ Karmatîler'de lokal yapının önemini görmek için bkz. Ali Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2009, 184-282.

⁷ Ahmed b. Abdilvehhâb el-Nuveyrî (733/1332), *Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb*, Thk. Muhammed Câbir Abdül'âl el-Hîni, Kâhire, 1984, XXV, 207.

⁸ Örnek olarak bkz. Muhammed b. Hasan ed-Deylemî (VIII./XIV. asrın başları), *Beyânu Mezâhibi'l-Bâtîniyye ve Butlânihi, Kavâidu 'Akâidi Ali Muhammed* içinde, Thk. R. Strothmann, Riyad, Trz., 81.

⁹ Krş. Farhad Daftary, *A Short History of the Ismâilîs*, Edinburg, 1998, 52.

ve bunlarla bildiğın kadar amel etmektir.¹⁰ Yazara göre bâtin Allah'ın dinidir, zâhir ise dinin şeriatları ve meselleridir. Din, yani bâtin şeriatın nefsi ve ruhudur. Şeriatlar da dinin cismi ve delilidir. Cisim ancak ruh ile kıvama kavuşur. Çünkü ruh onun hayatıdır.¹¹ Bâtin olmadan zâhir fayda vermeyeceğı gibi zâhir olmadan da bâtin kişiyi kurtuluşa erdiremez.¹² Görüldüğü gibi eserde "bâtin" dinin hakikati olarak görülürken, zâhir de o hakikate götüren bir gerçek olarak kabul edilmektedir. Eserin yazarı oldukça açık bir şekilde İslâm şeriatının zahirini kabul etmektedir.

İsmâîlîlik'le ilgili en erken kaynaklardan olan Kummî (300/912) ve Nevbahtî'nin (302/915'li yıllar) eserlerinde aktarılan bilgiler de bizim bu kanaatimizi doğrular niteliktedir. Her iki yazar da Mübârekiyye fırkasından ayrılan Karâmîta'nın İslâm şeriatının neshini savunduğunu öne sürmektedir.¹³ Karmatîler'in kendilerinden ayrıldığı Mübârekiyye fırkası, muhtemelen gizli davet dönemindeki İlk İsmâîlîler için Kummî ve Nevbahtî'nin kullandığı isimlendirmeyi temsil etmektedir. Her iki yazar da, diğer bazı hususların yanında, şeriatın neshi konusunu da Karmatîler'in Mübârekiyye'den ayrıldıktan sonraki muhalif görüşleri olarak vermektedir.¹⁴ Dolayısıyla bu rivayetin mefhûm-u muhalifinden, Karmatîler'in kendilerinden ayrıldıkları Mübârekiyye'nin İslâm şeriatını nesh etmedikleri, yani Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesi İlk İsmâîlîler'in İslâm şeriatına uymaya devam ettikleri sonucunu çıkarabiliriz. Yine bu rivayet bize İslâm şeriatının neshinin Fatimî-Karmatî bölünmesi sonrası Karmatî çevreler için söz konusu olduğunu göstermektedir.

Farklı coğrafyalara gizli davet döneminde gönderilen ilk dâîlerle ilgili aktarılanlar da İlk İsmâîlîler'in şeriatı nesh etmediklerini göstermektedir. Gizli davet döneminde Yemen dâîsi Mansûr el-Yemen tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Ebû Abdullah eş-Şîî'nin şeriata bağlı kaldığını görmekteyiz. Onun Kuzey Afrika'ya giderken Sûcemar'da sabah namazını kıldığı rivayet edilir. Ona katılanlar da namazlarını kıyıyor, oruçlarını tutuyor, kötülüklerden uzak duruyorlardı.¹⁵ Onun meclisinde bulunan İbnü'l-Heysem'in

¹⁰ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, Thk. James W. Morris, London, 2001, 12.

¹¹ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 17.

¹² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Âlim ve'l-Ğulâm*, 34-35.

¹³ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî el-Kummî (300/912)- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (302/915'li yıllar), *Şîî Fırkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak-Fıraku's-Şîa*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 203-204.

¹⁴ Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, 201-202.

¹⁵ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *İftitâhu'd-Da've*, Thk. Vedat el-Kâdî, Beyrut, 1970, 70-76.

(350/961 civarı) belirttiğine göre Ebû Abdullah imanı "ilim ve amel" olarak tanımlamıştır.¹⁶ İbnü'l-Heysem, Ebû Abdullah'ın kardeşi Ebû'l-Abbas ile birlikte ikinci namazını kıldıklarını belirtir.¹⁷ Ebû Abdullah, 296/908 yılı Ramazan ayında teravih namazının cemaatle kılınmasını Hz. Ömer'in başlattığı bir bidat olduğu gerekçesiyle yasaklamıştır.¹⁸ Yine o, Rakkâde'yi ele geçirince burada içki içilmesini men etmiştir.¹⁹ Tüm bunlar ortadayken Kuzey Afrika'nın yerel yöneticisi Ziyâdetullah'ın, camilerde Ebû Abdullah aleyhinde okutuğu hutbelerde onun İslam şeriatının dışında bir şeriat geliştirdiğini, Hz. Muhammed'in sünnetinden başka bir sünnete uyduğunu, gerçek dinini gizlediğini iddia etmesi²⁰ muhaliflerin İsmâilîler'e dönük iddialarının akli temellerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Onun Ebû Abdullah'ı kötülemek için kullandığı temel argüman Ebû Abdullah'ın davetini gizlice yürütüyor olmasıdır. O, gizli sürdürülen davetin İslam'dan başka bir şey olduğu şüphesini uyandırmaya çalışmıştır. Oysa Ziyadetullâh'ın, Ebû Abdullah'ın İslam şeriatının dışında bir şeriat getirdiği yönündeki iddiaları yukarıdaki rivayetlerle açıkça gelişmektedir ve aralarındaki siyasi husumetin bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

Gizli davet döneminde Yemen'e dâî olarak giden Mansûr el-Yemen'in şeriatın zahirini yerine getirdiğine dair pek çok delil vardır. O, Yemen'e dâî olarak gidişini anlatırken Sana mescidine gittiğini ve iki rekât namaz kıldığını belirtir.²¹ Yine Cened'e geldiğinde öğle, ikinci ve akşam namazlarını şehrin Cuma camisinde kılmıştır.²²

Mansûr el-Yemenle ilgili bu ve benzer rivayetler ortada iken başta Ehû Muhsin olmak üzere muhalif yazarlar onun şeriatı iptal ettiği kanısındadır. Ehû Muhsin, Mansûr el-Yemen'in yardımcısı olarak Yemen'e gelen ve bir süre sonra Mansur'dan ayrılarak İslam şeriatını nesh etmiş olan Ali b. Fadl ile Mansûr el-Yemen rivayetlerini bilinçli ya da bilinçsiz olarak birleştirmiştir. Ona göre kendisine katılan Ali b. Fadl ile birlikte Mansûr "Dâru's-Safved" adlı bir ev inşa etmiş, bu evde kadınlarla erkekleri bir arada toplamış, kim kimi tutarsa onunla birlikte olmuştur. Bu gecede hamile kalan kadınların çocuklarının kimden olduğu belli olmuyor, bu nedenle bu

¹⁶ Ebû Abdullah Ca'fer b. Ahmed b. Esved İbnü'l-Heysem (350/961 civarı), *Kitâbu'l-Münâzarât*, Ed. Wilferd Madelung-Paul Walker, London, 2001, 78.

¹⁷ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 103.

¹⁸ İbnü'l-Heysem, *Kitâbu'l-Münâzarât*, 65-66.

¹⁹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 215.

²⁰ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 172.

²¹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 48.

²² Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 50.

çocuklara "Evlâdu Safved" adı veriliyordu.²³ Benzer iddiaları Hammâdî de Mansûr el-Yemen'e isnat etmiştir.²⁴ Muhalif yazarların bu rivayetleri Mansûr'un Yemen'e geldikten sonra şeriatı nesh etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Ancak mevcut veriler ışığında bunu mümkün görmemekteyiz. Zira Mansûr el-Yemen bir an olsun Fatimîler'e bağlılıktan uzaklaşmamıştır. Fatimîler ise, daha sonra göreceğimiz gibi, asla şeriatın zahirini iptal etmemişlerdir. Dolayısıyla onun şeriatı iptal etmiş olduğu yönündeki iddialar gerçeği yansıtmamaktadır. Muhalif yazarlar Ali b. Fadl'ın şeriatı nesh etmiş olmasından hareketle onun da Ali b. Fadl ile birlikte şeriatı iptal ettiği sonucuna varmışlardır. Oysa Ali b. Fadl Yemen'e geldikten bir süre sonra Mansur'a karşı çıkarak kendi başına bağımsız bir İsmâîlî hareket kurmuş, hatta Mansur'la savaş bile yapmıştır.²⁵ Aynı durum Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesi Karmatîler'in ilk önderleri olan Hüseyin el-Ehvâzî ve Hamdan Karmat için de söz konusudur. Onlar da İsmâîlî davetin birer dâisi olarak bölünmeye kadar İslam şeriatının yürürlüğünü sürdürmeye devam etmişlerdir.²⁶

Sonuç olarak mevcut deliller gizli davet dönemindeki İsmâîlî hareketin İslâm şeriatının zahirine uymaya devam ettiğini göstermektedir. Bu dönemde herhangi bir bölgede İslâm şeriatının nesh edildiğine dair ciddî bir delil yoktur.

B. Bölünme Sonrası Dönemde Şeriatın Neshi

Şeriatın nesh edildiğine yönelik iddiaların 286/899 yılında gerçekleşen Fatimî-Karmatî bölünmesinden sonra²⁷ ilk defa Karmatî çevrelerde gündeme getirilmeye başlandığını görmekteyiz. En erken kaynaklardan olan Kummî ve Nevbahtî'nin eserlerinde Karmatîler'in Mübârekiyye'den ayrıldıkları ve bu ayrılığın ardından

²³ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 245.

²⁴ El-Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, 65.

²⁵ El-Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatîliğin İçyüzü*, 79–80; Ali b. Hasan el-Hazrecî (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 625.

²⁶ Gizli davet döneminde Hüseyin el-Ehvâzî'nin şeriatı nesh etmediğini, aksine elli vakit namazı farz kıldığını görmekteyiz. (Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, (310/922), *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, Beyrut, Trz. X, 24–25; Sâbit b. Sinan es-Sâbî (365/973), *Târîhu Ahbârü'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkâr, *Ahbârü'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 188–189; Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fi Tavârîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkâr, Beyrut, 1995, VII, 233–235; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fi't-Târîh*, Çev. Ahmet Ağırkaça, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VII, 372–374.) Ehvâzî'nin elli vakit namazı nafile olarak tavsiye etmiş olmasının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Her halükarda rivayet, Irak'taki İsmâîlî hareketin bölünme öncesi dönemde şeriatı iptal etmediğini göstermektedir.

²⁷ Fatimî-Karmatî bölünmesiyle ilgili geniş bilgi için bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 216–228; Avcu, *Karmatîler'in Doğu ve Gelişim Süreci*, 163–172.

diğer bazı iddialarının yanında şeriatın neshini de savundukları belirtilmektedir.²⁸ Rivayet açıkça şeriatın neshiyle ilgili iddianın, İsmâîlîler'in ana gövdesini temsil eden Mübârekiyye'den²⁹ ayrıldıktan sonra, Karmatîler tarafından gündeme getirildiğine işaret etmektedir. Gizli davet döneminde şeriatın uygulanmaya devam ettiğine yönelik diğer rivayetleri de göz önünde bulundurduğumuzda İsmâîlî çevrelerde İslâm şeriatının ilk kez Karmatîler tarafından 286/899 yılındaki Fatımî-Karmatî bölünmesi sonrası gündeme getirildiğini öne sürebiliriz. Gerçi erken dönem kaynaklardan birisi olan Ehû Mûhsin, daha bölünme gerçekleşmeden Hamdan Karmat'ın şeriatı nesh ettiği kanısındadır. Ona göre Hamdan, kendisine davet ettikleri Mehdî'yi bilmenin şeriatın yükümlülüklerinden kurtulmak için yeterli olduğu tezini savunmuştur.³⁰ Biz Ehû Muhsin'in burada bölünme sonrası Karmatî çevrelerde gündeme geldiğini düşündüğümüz şeriatın neshi iddiasını Karmatîler'in öncüsü olan Hamdan'a ve bölünme öncesine kadar götürerek tarihi geriye doğru işlettiğini düşünmekteyiz. Zira 286/899 yılındaki bölünme öncesinde Hamdan Karmat İsmâîlîler'in Kûfe Sevadı civarındaki baş dâîsiydi. Onun Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâîlî davetin başına geçip imâmetle ilgili birtakım yeni iddialar öne sürmesine kadar merkezî yönetime karşı çıktığına dair hiçbir işaret yoktur. Aksine tüm rivayetler onun Ubeydullah'tan önceki önderin sadık bir taraftarı olduğunu göstermektedir.³¹ Bu nedenle gizli davet dönemindeki diğer dâîler gibi Hamdan Karmat'ın da bu dönemde İslâm şeriatına sadık kalmış olması son derece makul gözükmektedir.

Erken dönem Fatımî kaynaklar da Karmatîler'in şeriatı nesh ettikleri kanısındadır. 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.³² Onun burada bahsettiği kişiler Ubeydullah'a muhalefet eden Karmatî dâîler olmalıdır. Zira Ubeydullah el-Mehdî döneminde da-

²⁸ Kummî-Nevbahtî, *Şif Fırkalar*, 203-204.

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

³⁰ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İt-ti'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâluddîn eş-Şeyyâl, Kahire, 1948, 212.

³¹ Hamdan Karmat'ın Ubeydullah el-Mehdî'ye karşı çıkarak onun kendisinden önceki lidere muhalif bazı iddialarını reddedip davetten ayrılması onun daha önceki merkezî lidere sadakatini gösteren en önemli delildir. Onun Ubeydullah el-Mehdî ve davetin ana merkezine karşı çıkışının nedenleri ve önceki davete sadakatiyle ilgili olarak bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229-230.

³² Bkz. Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *De'âimü'l-İslâm*, Thk. Ali Asğar Feyzi, Kahire, 1951, 54.

vetin 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 şeriati bozduklarını belirtmektedir. Fatimî taraftarı olan İdrisî (872/1467) de Karmatîler'in ayırt edici vasfını "İslam şeriatını terk etmek" olarak belirtmektedir.³³ Her iki rivayet de İsmâilî çevrelerde şeriatin neshinin ana bünyeden ayrılan Karmatîler tarafından ilk kez gündeme getirildiği yönündeki Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerini destekler mahiyettedir.

1. Yemen İsmâilîliği'nde Şeriatin Neshi

Ali b. Fadl'la ilgili elimizdeki en erken kaynaklardan birisi olan *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hak*, Ali b. Fadl'ın Müzeyhira'da 297/909 yılında³⁴ İslam şeriatını kaldırdığını belirtmektedir. O, anneler ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı, içki içmeyi emretmiş; helalleri haram, haramları helal saymıştır. Kendisini "Âlemlerin Rabbi" olarak adlandırmıştı. Cuma gecesini erkeklerle kadınları bir eve doldurarak kim kime denk gelirse onunla ilişkiye girmesini emretti. Kim bunu yapmaktan kaçınırsa onu öldürdü.³⁵ Erken dönem Fatimî yazarlarından birisi olan Kadı Nu'man (363/974), Ali b. Fadl'ın, Ubeydullah'ın baş dâisi Fîruz'un onu kıskırtması ile Ubeydullah'a olan bağlılığını sonlandırdığını belirtmektedir. Ona göre Ali, sadece Ubeydullah'a karşı çıkmakla kalmamış, haramları helal kılarak zahiri inkâr etmiştir. Tüm bunlara şahit olan Fîruz, onun yaptıklarından hoşlanmayarak ondan teberri etmiştir.³⁶ Fatimî yazarı İdrisî (872/1467) ise onun nübüvvet iddia ederek şerî amelleri iptal ettiğini, bu nedenle Ehl-i Hak'tan (Fatimîler) uzaklaştığını belirtmektedir. Çünkü Ehl-i Hak şerî amelleri inkâr etmemiştir.³⁷ Maarrî (449/1057),³⁸ Yemenî ve Hammâdî (VI./XII. Asrın ortaları) gibi muhalif yazarlar da Ali'nin

³³ Bkz. İdris b. İmâduddîn b. Hasan b. Abdullah el-İdrisî (872/1467), *Uyûnu'l-Ahbâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelûs, Beyrut, 1986, V, 90.

³⁴ Ancak Ali'nin Ubeydullah'a bağlılığını 299/911 yılında sonlandırdığı ve aynı yıl Mansûr el-Yemen'e saldırdığı belirtilir. Bu nedenle onun bu yıl içerisinde şeriati iptal etmiş olması daha mantıklı gözükmektedir. (Bkz. Hazrecî, *Asecedü'l-Mesbûk*, 625. Krs. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 377-378; 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, 398.) Nitekim Hammâdî, onun Mansûr el-Yemen'i kuşattıktan sonra Müzeyhira'da şeriati nesh ettiğini belirtir. Bkz. Hammâdî, *Bâtnîliğin ve Karmatîliğin İçyüzü*, 80.

³⁵ Ali b. Muhammed, *Sîretü'l-Hâdî ile'l-Hakk*, 394.

³⁶ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 150.

³⁷ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 40.

³⁸ Maarrî'nin anlattığı rivayet Ali b. Fadl'la ilgili rivayettir. Ancak o bu rivayeti yanlışlıkla Mansûr el-Yemen'e atfederek anlatmıştır. Bkz. Ebû'l-A'lâ el-Ma'arî (449/1057), *Risâletü'l-Ğufrân*, Thk. Bintü's-Şâtî, Dâru'l-Meârif, Mısır, 1950, 373.

şeriatı nesh ettiğini doğrularlar.³⁹ Hatta onun şairlerinin İslam şeriatının kaldırıldığına dair bir şiir okudukları rivayet edilmiştir.⁴⁰

Şu halde Ali b. Fadl'ın, Ubeydullah el-Mehdî'ye itaati sonlandırdıktan sonra İslam şeriatını kaldırdığı hususu tüm kaynakların ortak kanaatidir. Dolayısıyla onun İslam şeriatını sonlandırdığı bilgisi tarihî bir gerçek olarak gözükmemektedir. O, sadece şeriatı nesh etmekle kalmamış, birtakım yeni hükümler de getirmiştir.⁴¹ Rivayetler onun kendisini Rab, Nebî ve benzeri olarak gördüğünü belirtse de onun İsmâîlî geçmişini göz önüne aldığımızda kendisini yedinci devrin sahibi ve İslam şeriatını ortadan kaldıracak olan Kâim el-Mehdî olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yemenî'nin, onun kendisini Mehdi olarak gördüğünü ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini nesh etme yetkisine sahip olduğunu iddia ettiğini belirtmesi⁴² bizim bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Yemenî'nin rivayetini esas alırsak o, İslam şeriatını ortadan kaldırıp, gelmiş geçmiş tüm şeriatların içerisindeki gizli hakikatleri açıklayacak olan kıyamet sahibidir.⁴³

Sonuç olarak Ali b. Fadl, kendisini gaybette olan ve yedinci devrin sahibi, kıyameti ilan edecek olan Mehdi Muhammed b. İsmâîl'in yerine koyarak İslam şeriatını kaldıran ilk İsmâîlî kişidir. Mansûr el-Yemen onun iddialarının tamamen karşısında olmasına ve onunla savaşmasına rağmen muhalif kaynaklar onu da Ali b. Fadl'la birlikte değerlendirmeyi uygun bulmuşlardır. Ali b. Fadl'ın gayr-ı meşru ilişkilere izin verdiği, kız kardeş ve anne ile evlenmeyi caiz gördüğü gibi aşırı iddialar onun İslam şeriatını kaldırmış olmasından dolayı gündeme getirilmiş olmalıdır. Buradaki temel mantığın, şeriatsızlığın insanı kız kardeş ve anneye cinsel ilişki dâhil her türlü aşırılığı mübah görmeye sevk edeceği vurgusu olduğunu söyleyebiliriz.

2. Bahreyn İsmâîlîliği'nde Şeriatın Neshi

Bahreyn Karmatîleri'nin daha Ebû Saîd el-Cennâbî döneminde İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçtiklerini görmekteyiz. Nasır Hüsrev (481/1088) onlara İslam şeriatına uymayı yasaklayanın

³⁹ Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 80; Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Firka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmîdî, Medine, 1993, 708-709.

⁴⁰ Şiirin metni için bkz. Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 72-73; Maarri, *Risâletü'l-Ğufrân*, 373.

⁴¹ Haccin Herf'e, umrenin Sâni'ye yapılmasını emretmesi gibi. Bkz. Hammâdî, *Bâtınîliğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 75.

⁴² Yemenî, *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Firka*, 708-709. Krş. Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam*, (New Edition), Ed. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellet, C. IV, E. J. Brill, 1978, 661, Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *DİA*, C. 24, İst., 2001, 511.

⁴³ Krş. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'l-Karâmita*, Dâru'l-Kevser, Riyad, 1989, 74.

Ebû Saîd olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Yemenî de onun haramları mübah kıldığına işaret eder.⁴⁵ Sâbit b. Sinan daha da ileri giderek Ebû Saîd'in, kendi karısını şehirdeki diğer İsmâilî dâisi Yahyâ'ya sunduğunu öne sürmektedir.⁴⁶ Adı geçen Yahyâ gizli davet döneminde Mansûr el-Yemen tarafından gönderilmiş ve bölünmeden hemen sonra Ebû Saîd tarafından öldürülmüştür.⁴⁷ Yahyâ ve Ebû Saîd ile ilgili bu rivayet bölünmeden önce gizli davet dönemiyle ilgili olarak öne sürülmüştür. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi gizli davet döneminde İsmâilîler İslam şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla bu rivayet Bahreyn'deki muhaliflerin onlarla ilgili öne sürdüğü asılsız iddialardan birisi olmalıdır. Nitekim Abbâsî 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.⁴⁸ Gizli davet döneminde davetin gizli yürütülüyor olmasının muhalif halk kitleleri arasında dedikoduya sebebiyet verdiği ve insanların onlarla ilgili iddiaları gayri meşru ilişkide buldukları noktasına kadar götürdükleri anlaşılmaktadır.

Diğer yandan Abbâsî veziri Ali b. İsa'nın yazdığı mektuptan Ebû Saîd'in kendisini Mehdî'nin elçisi olarak gördüğünü ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmiş olduğunu anlamaktayız.⁴⁹ O, 286/899 yılındaki bölünmeden önce davetin merkezine bağlılığını sürdürdüğüne göre onun şeriatın zahirini uygulamaktan vazgeçmesi bölünmenin ardından kendi başına hareket etmeye başlamasından sonra olmalıdır. Ancak onun Ali b. Fadl gibi kendisini Mehdî olarak görüp İslam şeriatına alternatif hükümler koyduğuna dair hiçbir delil yoktur. Aksine o, kendisini Mehdî'nin elçisi olarak görmekteydi. Dolayısıyla Ebû Saîd sadece İslam şeriatının yürürlüğünün kalktığını öne sürmektedir. Ancak şeriatların batını hakikatlerini açıklayacak ve insanlığı kurtuluşa erdirerek kıyameti ilan edecek salahiyeti kendisinde görmemektedir. Bunları gerçekleştirecek olan kişi yedinci devrin sahibi olan ve kendisine davet ettiği Kâim el-

⁴⁴ Nâsır Hüsrev, (481/1088), *Sefername*, Çev. Abdülvehhab Terzi, MEB, İst., 1985, 128.

⁴⁵ El-Yemenî, *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'îne Fırka*, 714.

⁴⁶ Sâbit b. Sinan, *Ahbâru'l-Karâmita*, 193. İbn-i Fadlallah da benzer bir iddiayı dile getirir. Bkz. Ahmed b. Yahyâ İbn-i Fadlallah el-'Umerî (749/1348), *Mesâlikü'l-Ebsâr fi Memâlikü'l-Emsâr*, Thk. Bessam Muhammed Bârûd, y. y., Trz. XXIV, 155.

⁴⁷ El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 233.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 440; Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

⁴⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 439-440; Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

Mehdî'dir. Ali b. Fadl ise kendisini Kâim el-Mehdî ve kıyametin sahibi olarak görmüş ve bu noktada Ebû Saîd'den ayrılmıştır.

Ebû Saîd'in İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmesinin temellerini İsmâîlî Mehdî anlayışında bulmaktayız. Erken dönem İsmâîlî anlayışında Mehdî Muhammed b. İsmâîl zuhur edecek ve İslam şeriatını kaldırarak tüm şeriatların gizli ve bâtinî hakikatlerini açıklayacaktır.⁵⁰ Bölünmeden sonra Ebû Saîd ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen diğer Karmatîler'e göre Muhammed b. İsmâîl ilk zuhuru ile yedinci devir olan şeratsızlık dönemini başlatmıştır. Ancak o, tüm şeriatların gizli hakikatlerini açıklayarak kıyameti ilan etmeden, zıtların korkusuyla gaybete girmiştir. İkinci zuhurunda o, kıyameti ilan etmek için gelecektir. Ancak o zuhur edene kadarki bu ara dönem şeratsızlık dönemidir. Mehdî'nin biran evvel zuhur etmesi İslam şeriatının yürürlükten kalkmasına bağlıdır. Nitekim Ebû Tâhir'in Bağdad'ı almaya ve haccı engellemeye dönük eylemleri 316/928 yılında zuhuru beklenen Mehdî'nin biran evvel ortaya çıkmasını sağlamak içindir.⁵¹ Bu anlayış, biraz sonra göreceğimiz gibi, IV./X. yüzyılın başlarından itibaren Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri tarafından felsefî bir temele oturtulmuştur.

Ebû Saîd'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Saîd'in kısa bir süre İslam şeriatına dönmüş olması muhtemeldir.⁵² 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. Ancak Ebû Tâhir döneminde 319/931 yılında Ali b. Fadl olayına benzer bir durumla karşılaşmaktayız. Ebû Tâhir, Zekeriya el-İsfahânî isimli bir Farslıyı bekledikleri Mehdî zannederek davetin başına geçirmiştir. Bu olay 319/931 yılından muhtemelen hemen sonra yazmış olan İbn Rizam başta olmak üzere pek çok erken döneme ait kaynakta ele alınmıştır.⁵³ Başa geçirilen Zekeriya el-İsfahânî'nin bekledikleri Mehdî olmadığını anlayan Bah-

⁵⁰ Hamdan Karimat'ın gönderdiği Abdan'ın Ubeydullah el-Mehdî ile yaptığı tartışmada bu nokta açıkça vurgulanmaktadır. (Bkz. El-Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 229-230.) Ubeydullah'ın Yemen'e gönderdiği mektupta da bu hususa işaret edilmiştir. (Bkz. Ca'fer b. Mansûr el-Yemen, *Kitâbu'l-Ferâiz ve Hudûdu'd-Dîn*, Thk. Hüseyin Hamdânî, *Fî Nesebî'l-Hulefâi'l-Fâtîmiyyîn* içerisinde, Kahire, 1958, 10.) Ayrıca Bkz. Hüseyin b. Hevşeb b. Zâzân el-Kûfî Mansûr el-Yemen (302/914), *Kitâbu'r-Rüşd ve'l-Hidâye*, Ed. Kâmil Hüseyin, *Collectanea* içerisinde, Leiden, 1947, 198-199.

⁵¹ Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁵² Krş. Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 380.

⁵³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî (478/1347), *Târîhu'l-İslâm*, Thk. Ömer Abdusselam Tedmürî, Beyrut, 1993, XXV, 14-15.

reyn Karmatîleri çok geçmeden onu öldürmüşlerdir.⁵⁴ İsfahânî'den beklenen, İslam şeriatını kaldırarak önceki şeriatların bâtını hakikatlerini açığa çıkarmasıydı. Bu sayede Karmatîler dünya hapishanesinden kurtulmaları için gerekli olan ilahî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilahî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtık zannettikleri kişinin Mecusîliğin ilkelerini ihya edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatayı anlayarak onu öldürmek zorunda kalmışlardır.

İsfahânî olayından sonra Bahreyn Karmatîleri derin bir bunalmın içine düşmüşlerse de İsfahânî öncesi eski itikatlarına geri dönerek İslam şeriatını uygulamaya karşı çıkmayı sürdürdüler. Onların bu dönemde İslam şeriatına döndüklerine dair hiçbir bilgi yoktur. Nâsır Hüsrev 443/1051 yılında Ahsâ'yı ziyaret ettiğinde şehirde Cuma Camisi yoktu. Hutbe okunmuyor ve namaz kılınıyordu. Ancak muhaliflerden birisi şehre gelen hacılar için bir cami yaptırmıştı.⁵⁵ Kendileri namaz kılmıyorlar ve asla şarap içmiyorlardı. İslam şeriatında eti yenmesi uygun görülmeyen kedi, köpek, eşek gibi hayvanların etlerini de yiyorlardı.⁵⁶

Sonuç olarak Bahreyn Karmatîleri bölünmeden itibaren, Mehdî'nin devri olan yedinci devirde yaşadıklarını, Hz. Muhammed'in devri olan altıncı devrin sona ermiş olduğunu, bu nedenle İslam şeriatının yürürlüğünün kalkması gerektiğini düşünerek İslam şeriatının yükümlülüklerini yerine getirmemişlerdir. Ancak bu, onların her türlü ahlaksızlığı mübah gördükleri ve işledikleri anlamına gelmez. Onlar başta içki içmemek olmak üzere toplumsal huzurlarını geliştirecek bazı kurallara sadık kalmaya devam etmişlerdir.

3. Irak İsmâîlîliği'nde Şeriatın Neshi

Bölünmeden sonra Irak belki de parçalanmanın en yoğun yaşadığı bölgelerden birisiydi. Ehû Muhsin, Hamdan'ın dâîllerinden Bûrânî ve Velid'in şeriatı nesh ettiklerini ve kadınları ortak kullandıklarını belirtmiştir.⁵⁷ Ehû Muhsin, Bakliye isimli Karmatî grubun kendisine nispet edildiği Ebû Hâtim ez-Zuttî'nin de şeriatı nesh ettiğine işaret eder.⁵⁸ Muhtemelen bunların hiç birisi kendilerini Meh-

⁵⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali (346/957), *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981, 355.

⁵⁵ Sıbtu İbnî'l-Cevzî'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sıbtu İbnî'l-Cevzî (653/1257), *Mir'âtu'z-Zamân, Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Nşr. Süheyl Zekkâr, Riyad, 1989, 244-247.

⁵⁶ Nâsır Hüsrev, *Sefername*, 129-130.

⁵⁷ Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî (713/1313), *Kenzü'd-Dürrer*, Thk. Salahaddîn el-Müneccid, Kahite, 1961, VI, 51.

⁵⁸ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 275.

dî olarak görmemişler, sadece yedinci devir olan Kâim el-Mehdî'nin devrinde yaşadıklarını düşünerek Hz. Muhammed'in şeriatının hükmünün kalktığını düşünmüşlerdir. Zira bölünmeden sonra Irak Karmatîleri'nin başlangıçta daha çok Bahreyn Karmatîleri'nin etkisinde kaldıklarını görmekteyiz.⁵⁹ Ancak bu rivayetler Irak'taki tüm Karmatî gruplar arasında İslam şeriatının yürürlüğünün kaldırıldığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Abdan'ın yeğeni İsa b. Musa'nın 316/928 yılında Irak'ta zuhuru yaklaşan Mehdî'ye davet etmek için ordusuyla Ayn Temr'den harekete geçerek Kûfe önlerine geldiği rivayet edilir. Ehû Muhsin'e göre İsa'nın ordusu burada hep birlikte Cuma namazı kılmıştır.⁶⁰ Bu rivayet İsa b. Musa ve ona tabi olanların henüz İslam şeriatını uygulamaya devam ettiklerini göstermektedir. Ancak bu, onların İslam şeriatının kalkması gerektiği düşüncelerine engel değildi. Zira İsa b. Musa'nın, adamlarıyla birlikte harekete geçmesinin nedeni İslam şeriatını ortadan kaldırmaktı.⁶¹ Muhtemelen onlar İslam şeriatının hala yürürlükte olduğunu kabul ediyorlar ancak Mehdî'nin zuhur edebilmesi için de İslam şeriatının yürürlüğünün sona ermesi gerektiğine inanıyorlardı.

Irak'ta İslam şeriatına uyan Karmatîler'in varlığına dair tek delilimiz Ehû Muhsin'in bu rivayeti değildir. Diğer bir rivayete göre 313/925 yılında Bağdad'daki Barasa camiinde Karmatîler'in toplandığını ve sahabeye kötü söz söylediklerini haber alan Muktedir, onları tutuklaması için Nâzik'i gönderdi. Nâzik camide Cuma namazı kılan otuz kişiyle karşılaştı ve onları tutukladı. Yapılan aramalarda onların yanlarında beyaz çamurdan yapılmış mühürler bulundu. Dâîleri Ka'kî bu mühürlerin üzerine şöyle yazdırmıştı: "Muhammed b. İsmail el-İmâm el-Mehdî Allah'ın velîsi."⁶² Mühürlerin üzerinde Muhammed b. İsmail'in adının yazılması ve onun İmam ve Mehdî olduğunun vurgulanması bunların eski öğretiyi savunan Karmatî bir grup olduğunu göstermektedir. Bölünmeden sonra gerçekleşen bu olay Irak'taki bütün Karmatîler'in şeriatı nesh etmediklerinin açık bir kanıtıdır.

Şu halde Irak'taki Karmatîler pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da dağınık bir yapı arz etmektedir. Bazı gruplar Hz. Muhammed'in döneminin sona erdiğini düşünerek İslam şeriatını uygulamazken, diğer bazıları İslam şeriatını uygulamaya devam etmişlerdir. Diğer yandan bölgeden, kendisini Mehdî olarak öne sürüp İslam şeriatını kaldıran birisi çıkmamıştır.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Avcu, *Karmatîler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 184-194.

⁶⁰ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 294.

⁶¹ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 383.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 65.

4. Suriye İsmâîlîliği'nde Şeriatın Neshi

Suriye İsmâîlîliği bölünme sonrasında Zikreveyh ve oğulları tarafından temsil edilmiştir. Onlar bölünme sonrasında Ubeydullah'a bağlı kalmaya devam ederken, ilerleyen dönemlerde Ubeydullah'la anlaşamayarak müstakil bir hareket başlatmışlardır. Onların şeriatı nesh edip etmediklerine dair elimizde net bir bilgi mevcut değildir. Ancak Ubeydullah'a bağlılığı sürdürdükleri bölünme sonrasındaki ilk yıllarda şeriata bağlı kalmaya devam ettiklerini varsayabiliriz. Fakat Ubeydullah'la bağları koparıldıktan sonra Zikreveyh'in Hacılar saldırması⁶³ ve Kûfe'ye Bayram namazı vaktinde girilmesi⁶⁴ onların şeriatı nesh etmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Onun hacılara saldırmasının sadece ekonomik nedenlere dayanıyor olması muhtemeldir. Ancak özellikle Bahreyn Karmatîleri'nde olduğu gibi, bunu İslam şeriatının yürürlüğünü kaldırmak ve Mehdî'nin gelişini çabuklaştırmak için yapmış olması da olası gözükmektedir. Ancak Zikreveyh, Irak ve Bahreyn'deki Karmatîler gibi Mehdî'ye kuvvetli bir vurgu yapmaz. Bunun yerine o, kendisini Muhammed b. İsmâ'il'in soyundan gelen birisi olarak göstermeye çalışır. Dolayısıyla o, Irak ve Bahreyn Karmatîleri'nden ziyade Ubeydullah'ın yolunu takip etmiş gözükmektedir. Tıpkı Ubeydullah gibi, kendisini Hz. Peygamber soyundan gelen birisi olarak gösterip bir devlet kurmaya çalışmıştır. Ancak Ali b. Fadl ve Düzmece Mehdî olaylarında yaşadığı gibi herhangi bir Mehdîlik iddiasında bulunmamıştır.

5. Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîliği'nde Şeriatın Neshi

Horasan-Mâverâünnehir bölgesinde şeriatın neshi ile ilgili tartışmalar oldukça şiddetli bir yapı arz etmiş ve konu felsefî bir dille tartışılmıştır. Aslında bu tartışmalar Karmatî toplumun bu konudaki kafa karışıklığını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Muhtemelen Horasan-Mâverâünnehir Karmatîleri içerisinde İslam çağının sona erdiğini ve yedinci devrin başladığını ilk iddia eden kişi Nesefî'dir. O, IV./X. asrın başlarında *Kitâbu'l-Mahsûl* adlı bir eser yazarak, bu eserde Kâim el-Mehdî'nin devri olan yedinci devrin başladığı ve İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiği iddiasına yer vermiştir. Ona göre yedinci devir tıpkı Hz. Âdem'in devri gibi şeriatsız bir dönemdir.⁶⁵ Onun bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak Nesefî'nin

⁶³ Et-Taberî, *Târîh*, X, 130-131; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, 206-207; Arîb b. Sa'd el-Kurtubî (331/942), *Sılatu Târîhi't-Taberî, Târîhu't-Taberî* içerisinde, Thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Kâhire, 1967, XI, 23.

⁶⁴ Taberî, *Târîh*, X, 125-127; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbâri'l-Karâmita*, 205; Arîb el-Kurtubî, *Sılatu Târîhi't-Taberî*, XI, 20.

⁶⁵ Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minûçeher-Mehdi Muhakkik, Tahran, 2004, 56; Krş. Mađelung, "Karmatî", 662; Farhad Daftary, *İsmâililer Tarih ve Kuram*, Çev. Ercüment Özkaya, Rastlantı Yay., Ankara, 2001, 269; *A Short History of the Ismailis*, 55.

bu eserine reddiye yazan Ebû Hâtim'in (322/934) *Kitâbu'l-İslâh*'i ve Kirmânî'nin bu tartışmaya yer verdiği *Kitâbu'r-Riyâd*'i Neseî'nin yukarıdaki fikirleri savunduğuna işaret etmektedir.⁶⁶

Ebû Hâtim, Neseî'nin İslam çağının sona erdiği ve şeriatsızlık döneminin başladığı yönündeki iddialarına şiddetle karşı çıkmış ve *Kitâbu'l-İslâh* adlı bir eser yazarak *Mahsul*'de kendince hatalı gördüğü hususları düzeltmiştir. Ebû Hâtim'e göre hikmetin ya da insanı kurtuluşa erdirecek ilmin elde edilmesi ilim ve amelin birlikte yerine getirilmesi ile mümkün olur.⁶⁷ Diğer yandan dünya işlerinin düzeninin sağlanabilmesi için şeriatın devam etmesi şarttır. Bu nedenle Hz. Muhammed'in şeriatı nesh edilmeden kıyamete kadar devam edecektir.⁶⁸ O, Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğünün sona erdiğini delillendirmek için Hz. Âdem'in şeriatının olmadığı ve onun döneminin şeriatsızlık dönemi olduğu yönünde Neseî tarafından öne sürülen iddiaya da karşı çıkar. Ona göre Hz. Âdem'in şeriatının olmadığı iddia edilmesi hatadır. Yine Hz. Âdem'in *Ashâbu'l-Azâim*'den birisi olarak kabul edilmesi de hatadır. Çünkü *Ashâbu'l-Azâim*, şeriat nesh etmek ya da başka bir yenilik getirmekle olunur. Hz. Âdem'in zahirî bir şeriatının olmadığını iddia etmek onun tevile de sahip olmadığını öne sürmek demektir. Çünkü tevil zahirden hareketle elde edilir.⁶⁹ Neseî'nin buradaki temel mantığı birinci devir olan Hz. Âdem devri ile sonuncu devir olan Kâim el-Mehdî'nin devrinin şeriatsızlık devirleri olduğudur. Bu dönemlerde sadece bâtinî hakikatlerle amel edilir, zahire gerek yoktur. Neseî'nin bu iddiasına karşı çıkmak için Ebû Hâtim çizgi ve ara delilini getirir. Ona göre bir ara oluşturabilmemiz için en az iki çizgi çizmemiz gerekir. Buradaki iki çizgi birinci ve ikinci Nâtık olan Âdem ve Nuh'tur. Ara ise şeriata delalet eder. Bu nedenle bir şeriatın tamamlanabilmesi için diğer Nâtık'ın zuhurunun gerçekleşmesi şarttır.⁷⁰ Ebû Hâtim'in burada vermek istediği mesaj açıktır. Hz. Âdem ve Hz. Nuh arasında Hz. Âdem'in şeriatı geçerlidir. Aynı

⁶⁶ Nâsır Hüsrev'in bir alıntısının Neseî'nin şeriatı kabul ettiğine işaret ettiğini de burada vurgulamamız gerekir. Ona göre Neseî dinî imin amellerle eğitileceği kanısındadır. (Bkz. Nâsır Hüsrev, *Hanu'l-İhvân (Dostlar Sofrası)*, Çev. Mehmet Kanar, İnsan Yay., İst., 1995, 159.) Ancak *Riyâd*'da ve *İslah*'ta yapılan alıntılar Neseî'nin *Mahsul*'ünde İslam şeriatının yürürlüğünün sona erdiğine dair kuvvetli bilgiler içermektedir. Bu nedenle Nâsır Hüsrev'in belirttiği görüşlerin, Neseî'nin bölünmeden önceki döneme ait fikirleri olduğunu ya da ilk altı devri kastettiğini farz edebiliriz.

⁶⁷ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *A'lâmu'n-Nübüvve*, Thk. Salah es-Sâvî-Gulam Rızâ Avânî, Tahran, 1977, 113; Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî (411/1020), *Kitâbu'r-Riyâd*, Thk. Arif Tâmir, Beyrut, 1960, 177.

⁶⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, 111, 196, 258.

⁶⁹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 59, 60-61, 67; el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 176-177.

⁷⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 136-137; el-Kirmânî, *Kitâbu'r-Riyâd*, 203.

mantıktan hareketle Hz. Muhammed'in şeriatının tamamlanmış olması için yedinci Nâtık'ın zuhurunun gerçekleşmesi gerekir. O henüz zuhur etmediğine göre Hz. Muhammed'in şeriatının yürürlüğü devam etmektedir. Ancak Ebû Hâtim de Hz. Âdem'den önce ve gaybette olan Kâim'in zuhur etmesinden sonra şeriatın olmayacağı kanısındadır.⁷¹

Ebû Hâtim'in Nesefî'ye karşı yazdığı *Kitâbu'l-İslah'a* karşı Sicistânî (360/970'ten sonra), hocası Nesefî'yi desteklemek için *Kitâbu'n-Nusra'yı* yazmıştır. Ancak onun bu kitabı da günümüze ulaşmamıştır. Sicistânî'nin şeriatın neshi konusunda iki farklı çizgi takip ettiğini görmekteyiz. O, Fatımîler'e karşı olup Karmatî çizgide devam ettiği ilk dönemde Nesefî'nin fikirlerini takip etmiş ve İslam şeriatının hükmünün kalktığını savunmuştur. Ancak ikinci dönemde o, Fatimî halifesi Muiz'in muhalif Karmatî İsmâilîleri kendi saflarına çekme çabaları sonucu Fatımîler'e katılmıştır. Bu dönemde o, Fatimî itikadı ile taban tabana zıt olan şeriatın neshi ile ilgili düşüncesinden vazgeçmiş gözükmektedir.

O, ilk devresinde yazdığı *Nusra'da* Ebû Hâtim'e karşı hocasını savunur. Ona göre Kâim'in zuhur etmesinden sonra yeryüzünde imam kalmamıştır. Ancak onun lahıkları ve halifeleri vardır. O da Nesefî gibi Hz. Âdem ve Kâim'in şeriatının olmadığını belirtir. Ona göre şeriat sahibi beş Nâtık vardır. Bunlar Nuh, İbrâhim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed'dir. Kâim'den sonra imam olmadığı gibi şeriat da yoktur. Çünkü şeriatın olabilmesi için o Nâtık'tan önce ve sonra imamların olması gerekir. Oysa Hz. Âdem'den önce ve Kâim'den sonra imâmet söz konusu değildir.⁷² Bir devirde şeriatın vacip olması için o devirde hadlerin iptal edilmesi ve mahlûkatın zıdda (Şeytan'a) tabi olması gerekir. Oysa Hz. Âdem'den önceki dönemde böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Bu nedenle onun döneminde şeriat yoktur.⁷³ Sicistânî, Ebû Hâtim'in amel olmadan tevhide ulaşmanın mümkün olamayacağı tezine karşı çıkar. Ona göre tevhide ancak amellerle ulaşabileceğini iddia eden bir kimse Akl-ı Evvel, Melekler, Ced, Feth ve Hayal'in tevhide bilmediklerine hükmetmiştir. Çünkü bunların hiçbirisi amelde bulunmazlar.⁷⁴ Yine Kâim devrinde tüm şeriatlar nesh edileceğine göre bu dönemdeki insanların tevhide ulaşmadıklarını iddia edebilir miyiz?⁷⁵

⁷¹ Ebû Hâtim er-Râzî, *Kitâbu'l-İslâh*, 60, 62-63, 139, 211; el-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 203-204.

⁷² El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 204.

⁷³ El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 190.

⁷⁴ El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 202.

⁷⁵ El-Kirmânî, *Kitâbu'-Riyâd*, 198.

Görüldüğü gibi Sicistânî, ilk döneminde İslam şeriatının nesh edilmiş olduğu yönündeki Nesefî ve Bahreyn Karmatîleri'nin iddialarını kabul etmiş gözükmektedir. Ancak o, Fatımîler'i benimsediği ikinci devresinde bu fikrinde birtakım düzeltmeler yapmıştır. Bu yeni dönemde Sicistânî kurtuluşa ermek için şeriatı gerekli görmeye başlamıştır. Ancak o, sadece şeriatı benimseyip bâtinî hakikatlere eremeyenlerin kurtuluşa eremeyecekleri kanısındadır.⁷⁶ Şeriat tevile ulaşmak için bir basamaktır. Bu nedenle şeriatı iptal eden bir kimsenin tevile ulaşması mümkün değildir.⁷⁷ Bunun yanında şeriata uymanın dünyevî işlerin düzene girmesi açısından da pek çok faydaları vardır.⁷⁸ Sicistânî, hayatının bu ikinci döneminde şeriatın zahirinin dünya işleri için gerekli olduğunu, bâtininin ise ahiret için gerekli olduğunu, bu nedenle şeriatın batınî hakikatlerine ulaşanlar için zahiri yerine getirmenin gerek olmadığını iddia edenlere de karşı çıkmaktadır. Çünkü şeriatın zahiri sadece bâtinî hakikatleri elde etmek ve dünya işlerini düzene koymaktan ibaret değildir. Zahirin üçüncü bir fonksiyonu daha vardır. Buna göre zâhire uymakla kişi güzel ahlaka kavuşur ve daha erdemli bir birey haline gelir. Kişinin ulaşmış olduğu bâtinî hakikatleri ve güzel ahlakı sürdürdürebilmesi için zâhire uymaya devam etmesi gerekir. Bu nedenle her halükarda zâhire uymak zorunludur.⁷⁹ Yine o, İslam şeriatının Kâim tarafından aşama aşama kaldırılacağı iddiasına da karşı çıkar. Ona göre İslam şeriatı Kâim zuhur edene kadar insanlar tarafından kendiliğinden kaldırılacaktır. Kâim zuhur ederken artık İslam şeriatından hiçbir şey yürürlükte olmayacaktır. Dolayısıyla Kâim zuhur ettiğinde Ehl-i iman mağlup, zıtlar ise hâkim halde olacaktır.⁸⁰ Sicistânî'nin geldiği bu son nokta Bahreyn Karmatîleri'nin tam karşısındaki bir düşünceyi temsil etmektedir. Zira belki de ilk kez o, İslam şeriatının yürürlükten kalkmasının istenen, arzulanan bir şey olduğu ve Kâim ya da onun temsilcileri tarafından gerçekleştirileceği yönündeki İsmâîlî düşünceye karşı çıkmıştır. Bu düşünceye göre İslam şeriatını zıtlar ortadan kaldıracağı için, İsmâîlîler'in görevi artık bu şeriatın bir an önce yürürlüğünü kaldırmak değil onu mümkün olduğunca korumaktır. Yine o, özellikle Bahreyn Karmatîleri için hayati önem arz eden Kâim el-Mehdî'nin zuhuruyla ilgili zaman tayinine de karşı çıkmıştır. Ona göre Kâim'in ne zaman zuhur edeceğiyle ilgili her hangi bir alamet yoktur. O, buna delil olarak "Kiyamet saati mutlaka gelecektir. Ancak ben her nefis yap-

⁷⁶ Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, Thk. Arif Tâmir, Dârü'l-Mesrik, Beyrut, 1982, 51.

⁷⁷ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, 52-53.

⁷⁸ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, 55.

⁷⁹ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, 65.

⁸⁰ Es-Sicistânî, *Kitâbu İsbâtî'n-Nübûât*, 180.

tiğinin karşılığını görsün diye onun zamanını neredeyse gizleyeceğim.”⁸¹ ayetini getirmiştir.⁸² Ona göre Mehdî'nin kendi şeriatı olmadığı için o, Hz. Muhammed'in şeriatına tabi olacaktır.⁸³ Ehl-i Hak (Fatimîler) İslam şeriatının helalini helal, haramını haram saymaktadır.⁸⁴

Tüm bunlar Sicistânî'nin, hayatının ikinci döneminde ilk dönemdeki fikirlerinden keskin bir dönüş yaptığını ve Karmatî çevrelerde savunulan fikirlerden uzaklaştığını göstermektedir. Yine Neseî ile yakın bir ilişki içerisinde olan ve muhtemelen onun öğrencisi olan *Şeceratü'l-Yakîn*'in yazarının, Neseî'nin aksine amelilerin gerekliliğini savunduğunu görmekteyiz.⁸⁵ Dolayısıyla Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri'nin şeriatın neshi konusunda ortak bir kanaat oluşturmamış olduklarını söyleyebiliriz. Ebû Hâtim ve Ebû Temmâm gibi bazı düşünürler İslam şeriatının devamını ve amelilerin zorunluluğunu savunurken; Neseî şeriatsızlık dönemini savunmuş gözükmektedir. Sicistânî, başlangıçta Neseî'yi desteklerken daha sonra Fatimîler'e bağlanarak İslam şeriatının gerekliliğini savunmaya başlamıştır.

6. Fatimîler'de Şeriatın Neshi

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 edilir. 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.⁸⁶ Ubeydullah dönemini de idrak eden Kadı Nu'mân, Ebû Abdullah tarafından Sicilmâse'de kurtarıldığında Ubeydullah'ın akşam namazına imamlık yaptığını ve cemaatle namaz kıldıklarını ifade eder.⁸⁷ Yine ona göre Ubeydullah, İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen ashabından bazılarını günahları ölçüsünde cezalandırmış, bazılarını öldürmüş, bazılarını hapsedmiştir.⁸⁸ Bu noktada Kadı Nu'mân'ın İsmâîlî davetin erken dönemiyle ilgili çok önemli bir gerçeği güzel bir şekilde açıkladığını görmekteyiz. Ona göre

⁸¹ 20/Tâhâ, 15.

⁸² Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî (360/970'ten sonra), *Kitâbu'l-İftihâr*, Thk. Mustafa Gâlib, Dâru'l-Endelüs, 1980, 83.

⁸³ Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 121.

⁸⁴ Es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, 130.

⁸⁵ Ebû Temmâm (IV./X. yüzyılın ortaları), *Kitâbu Şecereti'l-Yakîn*, Thk. Ârif Tâmir, Beyrut, 1982, 77.

⁸⁶ İdrisî, *Uyûnu'l-Ahbâr*, V, 112.

⁸⁷ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 240.

⁸⁸ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 276.

Ubeydullah el-Mehdî dönemindeki bazı dâîlerin İslam şeriatının zahirini ve amelleri inkâr etmesinin temel nedeni davetin bâtına yaptığı özel vurgudur. Bu durum zâhirin ihmal edilmesine ve dâîlerin zahirle ilgili yeterli bilgi sahibi olmamalarına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle zamanla zahir küçümsemiş ve inkâr edilmiştir.⁸⁹ Ancak her halükarda ilk halifeler dönemindeki resmi uygulamanın İslâm şeriatının yürürlüğünün devamı yönünde olduğunu görmekteyiz.

Fâtımîler'in ikinci halifesi Kâim Biemrillâh'ın da zahiri ve amelleri inkâr eden ve kendisiyle ilgili aşırı iddialarda bulunan taraftarlarına çok üzüldüğünü görmekteyiz. O, oğlu Mansûr Billâh'ın da hazır bulunduğu bir mecliste taraftarlarının bazılarının kendisini Rab, bazılarının Nebî olarak gördüklerini, bazılarının kendisinin gaybı bildiğini iddia ettiklerini, bazılarının da kendisine vahiy geldiğini düşündüklerini belirtmiş; kendisiyle ilgili bu tür iddialardan duyduğu rahatsızlıktan dolayı uygulanarak aklamaya başlamıştır.⁹⁰ Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te ancak zahire uyarak batına ulaşılabileceği ifade edilmiştir.⁹¹ Yine zahiren Mekke'ye hac-cin gerekliliği vurgulanmıştır.⁹² Yazara göre şeriatın bâtını inkâr eden de, zahirini inkâr eden de azaba duçar olur.⁹³ Ancak o da Kâim zuhur ettiğinde tüm şeriatların kaldırılacağı iddiasını benimsemiştir.⁹⁴ İnsanlığın ilahî âlemde sahip olduğu halis nurun amele ihtiyacı yoktur. Ancak Halis ilim nurunun sonuncusu olan Hz. Âdem cisimleşmiş mahlûkatın başlangıcı olduğu için onun amel etmesi vacip olmuştur. Onun tekrar amelsiz ilim olan ilk başlangıcına dönebilmesi için amel bir vasıtaadır.⁹⁵

Muiz döneminde de İslam şeriatının harfiyen uygulandığına dair pek çok delile sahibiz. Muiz vakit namazlarını kıyıyor ve Cuma namazlarına gidiyordu.⁹⁶ O, zahiri inkâr edip bâtını yüceltenleri hidayetden 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 olmayan bâtın, bâtını olmayana da zâhir denemez.⁹⁷ O, az ya da

⁸⁹ Kadı Nu'mân, *İftitâhu'd-Da've*, 499.

⁹⁰ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 55.

⁹¹ Ca'fer b. Mansûr el-Yemen (350-360/960-970 civarı), *Kitâbu'l-Keşf*, Thk. Mustafa Gâlib, Beyrut, 1984, 110.

⁹² Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 111.

⁹³ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 114.

⁹⁴ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 101.

⁹⁵ Ca'fer b. Mansûr, *Kitâbu'l-Keşf*, 105.

⁹⁶ Kadı Nu'mân b. Muhammed (363/974), *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, Thk. Habîb el-Fakî-İbrâhîm Şebbûh-Muhammed el-Ya'levî, Tunus, 1978, ss. 121, 126, 224, 537.

⁹⁷ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 86.

çok içki içmeyi haram olarak görür⁹⁸ ve Kâbe'ye haccetmeyi Allah'ın bir farzı olarak kabul eder. Muhtemelen Bahreyn Karmatîleri'ni kastederek Kâbe'nin bâtinî anlamını bilip zahirini küçümseyenleri kınayarak onlarla ilgili şöyle der: "(Kâbe'yle ilgili) Zahiri küçümseyip bâtinî bilenler helak olmuştur. Allah zahiri küçümseyene lanet etmiştir.⁹⁹ O, kendilerinin Hz. Muhammed'in şeriatını nesh ettikleri iddiasını öne sürenlere de karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Muhammed'in şeriatını iptal etmek küfrü gerektirir.¹⁰⁰

İlk halifeler döneminin önemli simalarından birisi olan Kadı Nu'mân'ın da İslam şeriatını benimsediğine dair pek çok delil vardır. O, *De'âimü'l-İslâm* adlı eserini amellerin farzietini ortaya koymak ve onlarla ilgili fikhî hükümleri açıklamak için yazmıştır. O, iman tanımına ameli de dâhil etmiştir. Ona göre iman, "dil ile ikrar, uzuvlarla tasdik ve rükünlerle ameldir."¹⁰¹ Bir diğer IV./X. asır Fatımî dâisi Kirmânî'nin (411/1020) de şeriatın zahirini kabul ettiğini görmekteyiz. O, kendisine şeriatın gereksiz ve hurafe olduğunu yazan birisine böyle söylemenin küfür olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Bir başka yerde o, bâtına sarılıp şeriatın zahirini inkâr ettiğini belirttiği bir grubu İslam'dan uzaklaşmış olmakla itham etmiştir.¹⁰³

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak hiçbir erken dönem Fatımî eserinde şeriatın zahirinin inkâr edildiğine rastlanamaz. Onların bâtinî hakikat olarak gördükleri ve bâtına daha çok yer verdikleri bir gerçektir. Ancak bu, zahiri inkâr ettikleri anlamına gelmez. Dolayısıyla onların şeriatı nesh eden ya da amelleri iptal eden Karmatî gruplarla birlikte hareket ettiklerini söylemek mümkün değildir.

Tüm bu rivayetler ortadayken Kadı Abdülcebbar, kendi döneminde Aziz Billâh'a bağlı olan dâîlerin İslam şeriatının zahirini inkâr ettiklerini, Aziz Billâh'ın ilmine bağlanmanın yeterli olduğuna inandıklarını belirtir.¹⁰⁴ Yine Bağdâdî, Ubeydullah el-Mehdî'nin, Ebû Tâhir Süleyman'a bir mektup yazarak İslam şeriatını kaldırmasını, helalleri haram haramları helal kılmasını, anne ve kız kardeşlerle nikâhlanmanın caiz olduğunu öne sürmesini emrettiğini iddia et-

⁹⁸ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 330.

⁹⁹ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 363.

¹⁰⁰ Kadı Nu'mân, *Kitâbu'l-Mecâlis ve'l-Müsâyerât*, 415-416.

¹⁰¹ Kadı Nu'mân, *De'âimü'l-İslâm*, 3.

¹⁰² Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî(411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Vâiza", *Mecmû'u Rasâilî Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 145.

¹⁰³ Hamîdüddîn Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî(411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsûme bi'l-Kâfiye fi'r-Redd 'ale'l-Hârûnî", *Mecmû'u Rasâilî Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 150.

¹⁰⁴ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, II, 596.

miştir.¹⁰⁵ Her iki rivayetin de Fatımî-Karmatî muhalefedinin zirvede olduğu ve Fatımîler'in Abbasîler açısından ciddi bir tehlike olarak görüldüğü bir dönemde ortaya atıldığına dikkat etmemiz gerektiğini düşünmekteyiz. Her iki yazarın da Fatımîler'in halk nezdindeki itibarını düşürmek için onları bazı Karmatî çevreler için söz konusu olan şeriatın neshi ile suçladıklarını görmekteyiz. Aslında her ikisi de Fatımî-Karmatî bölünmesinin farkındayken, iki hareketi birlikte değerlendirmeye gayret etmişler, böylece özellikle Fatımîler'in itibarını düşürmeye çalışmışlardır. Çünkü Karmatîler'in geniş halk kitleleri nezdinde zaten kötü bir şöhreti vardı ve bu iki eserin yazıldığı dönemde Abbasîler için tehlike olmaktan çoktan çıkmışlardı bile.

Sonuç

Sonuç olarak İsmâîlî çevrelerde kendisini yedinci devrin sahibi beklenen Kâim el-Mehdî olarak gören ilk kişinin Ali b. Fadl olduğunu ve onun İslam şeriatını tamamen iptal ettiğini söyleyebiliriz. Ondan bir süre sonra Bahreyn'de Zekeriya el-İsfahanî adlı birisi Mehdî zannedilerek başa geçirilmiş, ancak onun Mehdî olmadığı anlaşılınca öldürülmüştür. Bunun dışındaki Karmatî topluluklarının bazıları bölünmeden sonra İslam şeriatını uygulamaya devam ederken, diğer bazıları Muhammed b. İsmâîl'in ilk zuhuru ile İslam şeriatının zahirî hükmünün ortadan kalktığını iddia ederek zahire uymaya son vermişlerdir. Fatımî-Karmatî bölünmesi öncesindeki ilk İsmâîlîlik'te ve Fatımîler'de İslam şeriatının zahirinin ortadan kaldırıldığı ya da İslam şeriatının nesh edildiğine dair hiçbir işaret yoktur. Erken dönem İsmâîlî çevrelerde şeriatın neshi ilk olarak bölünme sonrası Karmatî çevreler için söz konusudur. Ancak Muhallif yazarlar lokal bir İsmâîlî grup için söz konusu olan bir durumu İsmâîlîler'in tamamına teşmil ederek onların tamamını zan altında bırakmayı ve böylece halk nezdindeki itibarlarını düşürmeyi tercih etmiş gözükmektedirler.

¹⁰⁵ El-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 229-230.