

Erken Dönem İsmâililiğinde Şeriatın Neshi Sorunu Üzerine

Dr. Ali AVCU*

Özet

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

Anahtar Kelimeler: İsmâililik, Karmatilik, 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

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

period during which the Shariat would no longer be in force. This idea was held particularly by the Qarmati 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

İsmâililiğin kökenini hicrî II. asrın ortalarına kadar götürmek mümkündür. Günümüzde de varlığını devam ettiren bu mezhebin Fatımiler öncesi dönemi ile Fatımiler ve Karmatiler dönemleri genel olarak erken dönem İsmâililiği olarak ele alınmaktadır. İlk İsmâilî kavramı ile ise hareketin Fatimî öncesi gizli davet dönemi kastedilmektedir.¹ Biz bu makalemizde hicrî V. yüzyıla kadarki erken dönem İsmâilîleri'nin şeriatın neshi ile ilgili iddialarını tespit etmeye çalışacağız.

A. İsmâililiğin Gizli Davet Döneminde Şeriatın Neshi

Muhâlif kaynakların pek çoğu İlk İsmâilîlik ya da Fatimî-Karmatî ayırımına dikkat etmeksizin İsmâilîler'in şeriatı nesh ettiklerini iddia etmektedir. Bu yazarlardan birisi olan Kadî Abdülcebbâr (415/1020) Bahreyn Karmatîleri'nin, Mansûr el-Yemen'in, Ali b. Fadl'ın ve Ebû Yezid el-Hâricî ayaklanmadan önce Fatımiler'in şeriatı inkâr ettiklerini belirtmektedir.² Hammâdî (V./XI. asrın ortaları) ise İsmâilîler'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 Bâtıniyye, ibadetin anlamını bilen kişiden farzların kalkacağını iddia etmiştir.⁴ Benzer iddiaların Abbasiler tarafından 402/1011 yılında Bâtıniler aleyhine düzenlenen beyannamede de dile getirildiğini görmekteyiz. Bu beyannameye göre Bâtıniler bütün şerî yasakları ihlal ederek içki içmeyi ve kan dökmeyi helal sayan maddeci Dehrîlerdir.⁵

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

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

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

⁴ Ebû Mansûr Abdülkahir 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 Gûşa*, Çev. Mürsel Öztürk, KBY, Ankara, 1988, III, 106–107.

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

III./IX. asrın ikinci yarısında vefat eden Ehû Muhsin'in İsmâililik'le ilgili rivayetlerinin önemli bir kısmı *Kitâbu'l-Belâğ* adlı İsmâilî kaynağa dayanmaktadır. Ehû Muhsin'in bizzat görerek okuduğunu belirttiği bu eserin içeriğinden gizli davet dönemine ait olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Ehû Muhsin bu eserden yapmış olduğu alıntıda İsmâilîler'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 İsmâilîlerce şeriatın nesh edildiğine ya da kaldırıldığına dair herhangi açık bir ifade yoktur. Fakat sonraki kaynaklarda, muhtemelen Ehû Muhsin rivayetinden hareketle, *Kitâbu'l-Belâğ*'ın yazarının son aşamada şeriatı iptal ettiği vurgulanmaktadır.⁸

Sonraki rivayetlerin Ehû Muhsin rivayetine yapılmış bir ilaveden ibaret olduğunu, bölünme öncesi İlk İsmâilîler'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 İsmâilî 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 Karmatiler'de lokal yapının önemini görmek için bkz. Ali Avcu, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara, 2009, 184-282.

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

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

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

ve bunlarla bildiğin 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 vermeyeceği 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 Fatımî-Karmatî bölünmesi öncesi İlk İsmâîlîler'in İslâm şeriatına uymaya devam ettikleri sonucunu çıkarabiliriz. Yine bu rivayet bize İslâm şeriatının neshinin Fatımî-Karmatî bölünmesi sonrası Karmatî çevreler için söz konusu olduğunu göstermektedir.

Farklı coğrafyalara gizli davet döneminde gönderilen ilk dâilerle ilgili aktarılanlar da İlk İsmâîlîler'in şeriatı nesh etmediklerini göstermektedir. Gizli davet döneminde Yemen dâisi Mansûr el-Yemen tarafından Kuzey Afrika'ya gönderilen Ebû Abdullah eş-Şî'nin şeriata bağlı kaldığını görmekteyiz. Onun Kuzey Afrika'ya giderken Sûcemar'da sabah namazını kıldığı rivayet edilir. Ona katılanlar da namazlarını kılıyor, 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), *Şii Firkalar Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Firak-Firaku's-Şia*, Çev. Hasan Onat-S. Hizmetli-S. Kutlu-Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yay., Ankara, 2004, 203–204.

¹⁴ Kummî-Nevbahtî, *Şii Firkalar*, 201–202.

¹⁵ Kadî 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 geçirincede burada içki içilmesini men etmiştir.¹⁹ Tüm bunlar ortadayken Kuzey Afrika'nın yerel yöneticisi Ziyâdetullah'ın, camilerde Ebû Abdullah aleyhinde okuttuğu hutbelerde onun İslam şeriatının dışında bir şeriat geliştirdiğini, Hz. Muhammed'in sünnetinden başka bir sünnete uyduğunu, gerçek dinini gizlediğini iddia etmesi²⁰ muhaliflerin İsmâililer'e dönük iddialarının akli temellerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Onun Ebû Abdullah'ı kötölemek 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 çelişmektedir 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 İsmâilî 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 İsmâilî davetin birer dâisi olarak bölünmeye kadar İslam şeriatının yürürlüğünü sürdürmeye devam etmişlerdir.²⁶

Sonuç olarak mevcut deliller gizli davet dönemindeki İsmâilî 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, *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 65.

²⁵ El-Hammâdî, *Bâtîniğin ve Karmatîliğin İcyüzü*, 79–80; Ali b. Hasan el-Hazrecî (812/1409), *Asecedü'l-Mesbûk*, Thk. Süheyl Zekkâr, *Ahbâru'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 İbrâhîm, Beyrut, Trz. X, 24–25; Sâbit b. Sinan es-Sâbî (365/973), *Târîhu Ahbârî'l-Karâmita*, Nşr. Süheyl Zekkar, *Ahbâru'l-Karâmita* içerisinde, Riyad, 1989, 188–189; Ebû'l-Feth Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî (597/1200), *el-Muntazam fî Tavârihi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, Thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1995, VII, 233–235; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed (630/1223), *el-Kâmil fî't-Târîh*, Çev. Ahmet Açıracı, Bahar Yay., İstanbul, Trz., VII, 372–374.) Ehvâzî’nin elli vakit namazı nâfile olarak tavsiye etmiş olmasının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Her halükarda rivayet, Irak’taki İsmâilî 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; Avçu, *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 163–172.

diğer bazı iddialarının yanında şeriatın neshini de savundukları belirtilmektedir.²⁸ Rivayet açıkça şeriatın neshiyle ilgili iddianın, İsmâililer'in ana gövdesini temsil eden Mübârekiyye'den²⁹ ayrıldıktan sonra, Karmatiler tarafından gündeme getirildiğine işaret etmektedir. Gizli davet döneminde şeriatın uygulanmaya devam ettiğine yönelik diğer rivayetleri de göz önünde bulundurduğumuzda İsmâilî çevrelerde İslâm şeriatının ilk kez Karmatiler tarafından 286/899 yılındaki Fatımî-Karmatî bölünmesi sonrası gündeme getirildiğini öne sürebiliriz. Gerçi erken dönem kaynaklardan birisi olan Ehû Muhsin, 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 Karmatiler'in öncüsü olan Hamdan'a ve bölünme öncesine kadar götürerek tarihi geriye doğru işlettiğini düşünmekteyiz. Zira 286/899 yılındaki bölünme öncesinde Hamdan Karmat İsmâililer'in Kûfe Sevadı civarındaki baş dâîsiydi. Onun Ubeydullah el-Mehdî'nin İsmâilî 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 Karmatiler'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, *Şii Firkalar*, 203–204.

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

³⁰ Nuveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XXV, 195; Ahmed b. Ali el-Makrizî (845/1442), *İttî'âzu'l-Hunefâ bi Zikri Eimmeti'l-Hulefâ*, Thk. Cemâlüddin 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 Karmatiler olarak adlandırılmıştır. Yazar davetten ayrılan Karmatiler'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 Karmatiler'in ayırt edici vasfını "İslam şeriati terketmek" olarak belirtmektedir.³³ Her iki rivayet de İsmâilî çevrelerde şeriati neshinin ana bünyeden ayrılan Karmatiler tarafından ilk kez gündeme getirildiği yönündeki Kummî ve Nevbahtî'nin rivayetlerini destekler mahiyettedir.

1. Yemen İsmâililiği'nde Şeriati 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 şeriati terkettiğini belirtmektedir. O, anneler ve kız kardeşlerle nikâhlanmayı, içki içmeyi emretmiş; helalleri haram, haramları helal saymıştır. Kendisini "Âlemlerin Rabbi" olarak adlandırmıştı. Cuma gecesi 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 kışkırtması 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 nübüvet iddia ederek şerî amelleri iptal ettiğini, bu nedenle Ehl-i Hak'tan (Fatimîler) uzaklaştığını belirtmektedir. Çünkü Ehl-i Hak şerî amelleri inkâr etmemiştir.³⁷ Maarî (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-Endelüs, 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. Krş. Kadı Abdülcebbâr, *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, *Bâtınlılığın ve Karmatiliğin İcyüzü*, 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 Maarî'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. Bintû's-Şâtî, Dâru'l-Mearif, 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 gözükmektedir. O, sadece şeriatı nesh etmekle kalmamış, birtakım yeni hükümler de getirmiştir.⁴¹ Rivayetler onun kendisini Rab, Nebî ve benzeri olarak gördüğünü belirtse de onun İsmâilî geçmişini göz önüne aldığımızda kendisini yedinci devrin sahibi ve İslam şeriatını ortadan kaldıracak olan Kâim el-Mehdî olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yemenî'nin, onun kendisini Mehdî 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 Mehdî Muhammed b. İsmâil'in yerine koyarak İslam şeriatını kaldıran ilk İsmâilî 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 İsmâililiği'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, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 80; Ebû Muhammed el-Yemenî (VI./XII. asrın ortaları), *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, Thk. Muhammed b. Abdullah el-Ğâmidî, Medine, 1993, 708–709.

⁴⁰ Şiirin metni için bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 72–73; Maarri, *Risâletü'l-Ğufrân*, 373.

⁴¹ Haccin Herf'e, umrenin Sâni'ye yapılmasını emretmesi gibi. Bkz. Hammâdî, *Bâtınlığın ve Karmatiliğin İçyüzü*, 75.

⁴² Yemenî, *'Akâidü's-Selâse ve's-Seb'ine Fırka*, 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, *Ahbârü'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 Abbasî veziri Ali b. İsa'nın Ebû Saîd'e gönderdiği mektuba cevap veren oğlu Said, Bahreyn halkının kendilerine kadınları ortak kullandıkları ve benzeri iftiralar attıklarını belirtir. Ona göre bunun sebebi davetlerinin başlangıçta gizlice sürdürülmüş olmasıdır.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 Abbasî 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 fî 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, *Tesbitü Delâilü'n-Nübüvve*, II, 380.

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

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

Ebû Saïd'in İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçmesinin temellerini İsmâilî Mehdî anlayışında bulmaktayız. Erken dönem İsmâilî anlayışında Mehdî Muhammed b. İsmâil zuhur edecek ve İslam şeriatını kaldırarak tüm şeriatların gizli ve bâtinî hakikatlerini açıklayacaktır.⁵⁰ Bölünmeden sonra Ebû Saïd ve İslam şeriatını uygulamaktan vazgeçen diğer Karmatiler'e göre Muhammed b. İsmâil ilk zuhuru ile yedinci devir olan şeriatsızlık 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 şeriatsızlık 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 Karmatileri tarafından felsefî bir temele oturtulmuştur.

Ebû Saïd'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Saïd'in kısa bir süre İslam şeriatına dönmüş olması muhtemeldir.⁵² Ancak bu, mezhep taraftarlarınca kabul görmemiş olmalı ki kısa süre sonra Ebû Tâhir, Saïd'e karşı gelerek başa geçmiş ve Ebû Saïd'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 Karmat'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, *Fi Nesebi'l-Hulefâi'l-Fâtımiyyîn* 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 Karmatileri çok geçmeden onu öldürmüşlerdir.⁵⁴ İsfahâni'den beklenen, İslam şeriatını kaldırarak önceki şeriatların bâtinî hakikatlerini açığa çıkarmasıydı. Bu sayede Karmatiler dünya hapishanesinden kurtulmaları için gerekli olan ilahî bilgilere ulaşacaklar ve kurtuluşa ererek ilahî yurtlarına geri döneceklerdi. Ancak yedinci Nâtik zannettikleri kişinin Mecusiliğin ilkelerini ihya edip Karmatî önderleri tek tek öldürterek devletin mutlak sahibi olmak istemesiyle yaptıkları hatayı anlayarak onu öldürmek zorunda kalmışlardır.

İsfahâni olayından sonra Bahreyn Karmatileri derin bir bunalmın içine düşmüşlerse de İsfahâni 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 Karmatileri bölünmeden itibaren, Mehdi'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 İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Bölünmeden sonra Irak belki de parçalanmanın en yoğun yaşandığı bölgelerden birisiydi. Ehû Muhsin, Hamdan'ın dâîilerinden 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-Tenbih ve'l-İşrâf*, Beyrut, 1981, 355.

⁵⁵ Sıbtu İbni'l-Cevzi'nin anlattıklarından bu caminin 400/1009 yılından sonraki bir dönemde yapıldığını anlamaktayız. Bkz. Sıbtu İbni'l-Cevzi (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 Nuveyri, *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 Karmatileri'nin başlangıçta daha çok Bahreyn Karmatileri'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 Küfe 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 Karmatiler'in varlığına dair tek delilimiz Ehû Muhsin'in bu rivayeti değildir. Diğer bir rivayete göre 313/925 yılında Bağdad'daki Barasa camiinde Karmatiler'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. Dâileri 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 Karmatiler'in şeriatı nesh etmediklerinin açık bir kanıtıdır.

Şu halde Irak'taki Karmatiler 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, *Karmatiler'in Doğuşu ve Gelişim Süreci*, 184–194.

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

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

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

4. Suriye İsmâililiği'nde Şeriatın Neshi

Suriye İsmâililiği 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 Küfe'ye Bayram namazı vaktinde girilmesi⁶⁴ onların şeriatı nesh etmiş olabileceklerini düşündürmektedir. Onun hacılara saldırmasının sadece ekonomik nedenlere dayanıyor olması muhtemeldir. Ancak özellikle Bahreyn Karmatileri'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 Karmatiler 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 Karmatileri'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 İsmâililiği'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 Karmatileri içerisinde İslam çağının sona erdiğini ve yedinci devrin başladığını ilk iddia eden kişi Neseî' 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 Neseî'nin

⁶³ Et-Taberî, *Târîh*, X, 130–131; Sâbit b. Sinan, *Târîhu Ahbârî'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 İbrâhim, Kâhire, 1967, XI, 23.

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

⁶⁵ Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân er-Râzî (322/934), *Kitâbu'l-İslâh*, Thk. Hasan Minûçeher-Mehdi Muhakkik, Tahran, 2004, 56; Krş. Madelung, "Karmatî", 662; Farhad Daftary, *İsmâilliler 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 şerriatsızlık 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 şerriatsızlık 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 zahiri 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 şerriatsızlık 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 şeriate 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 Nâsir Hüsrev'in bir alıntısının Neseî'nin şeriatı kabul ettiğine işaret ettiğini de burada vurgulamamız gerekir. Ona göre Neseî dini ilmin amellerle eğitileceği kanısındadır. (Bkz. Nâsir 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 Nâsir 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; Hamidüddin 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 Neseî'ye karşı yazdığı *Kitâbu'l-İslah'a* karşı Sicistânî (360/970'ten sonra), hocası Neseî'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, Fatimiler'e karşı olup Karmatî çizgide devam ettiği ilk dönemde Neseî'nin fikirlerini takip etmiş ve İslam şeriatının hükmünün kalktığını savunmuştur. Ancak ikinci dönemde o, Fatimî halifesi Muiz'in muhalif Karmatî İsmâilileri kendi saflarına çekme çabaları sonucu Fatimiler'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 Neseî 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 ulaşılabilceğini 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 Karmatileri'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 sürdürebilmesi 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 Karmatileri'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 İsmâilî düşünceye karşı çıkmıştır. Bu düşünceye göre İslam şeriatını zıtlar ortadan kaldıracağı için, İsmâilîler'in görevi artık bu şeriatın bir an önce yürürlüğünü kaldırmak değil onu mümkün olduğunca korumaktır. Yine o, özellikle Bahreyn Karmatileri 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 "Kıyamet saati mutlaka gelecektir. Ancak ben her nefis yap-

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

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

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

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

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

tığının 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 amellerin gerekliliğini savunduğunu görmekteyiz.⁸⁵ Dolayısıyla Horasan-Mâverâünnehir İsmâîlîleri'nin şeriatın neshi konusunda ortak bir kanaat oluşturamadıklarını söyleyebiliriz. Ebû Hâtim ve Ebû Temmâm gibi bazı düşünürler İslam şeriatının devamını ve amellerin 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 dâilerin İslam şeriatının zahirini ve amelleri inkâr etmesinin temel nedeni davetin bâtına yaptığı özel vurgudur. Bu durum zâhirin ihmal edilmesine ve dâilerin zahirle ilgili yeterli bilgi sahibi olmamalarına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle zamanla zahir küçümsenmiş ve inkâr edilmiştir.⁸⁹ Ancak her halükarda ilk halifeler dönemindeki resmi uygulamanın İslâm şeriatının yürürlüğünün devamı yönünde olduğunu görmekteyiz.

Fatimiler'in ikinci halifesi Kâim Biemrillâh'ın da zahiri ve amel-leri 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 duygulanarak ağlamaya başlamıştır.⁹⁰ Kâim döneminde yazılan *Kitâbu'l-Keşf*'te ancak zahire uyararak bâtına ulaşılabileceği ifade edilmiştir.⁹¹ Yine zahiren Mekke'ye hac-cın 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 kılıyor 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 olmayanâ bâtın, bâtını olmayanâ 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. Habib el-Fakî-İbrâhim 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 Karmatileri'ni kastederek Kâbe'nin batinî anlamını bilip zahirini küçümseyenleri kınayarak onlarla ilgili şöyle der: "(Kâbe'yle ilgili) Zahiri küçümseyip batinî bilenler helak olmuştur. Allah zahiri küçümseyene lanet etmiştir.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 Fatimî 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, batinî sarılıp şeriatın zahirini inkâr ettiğini belirttiği bir grubu İslam'dan uzaklaşmış olmakla itham etmiştir.¹⁰³

Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak hiçbir erken dönem Fatimî eserinde şeriatın zahirinin inkâr edildiğine rastlanamaz. Onların batinî hakikat olarak gördükleri ve batinî 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 dâilerin 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 Hamidüddin Ahmed b. Abdullah el-Kirmânî(411/1020), "er-Risâletü'l-Mevsüme bi'l-Vâiza", *Mecmû'u Rasâilî Kirmânî*, Thk. M. Gâlib, Beyrut, 1983, 145.

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

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

miştir.¹⁰⁵ Her iki rivayetin de Fatimî-Karmatî muhalefetinin zirvede olduğu ve Fatimîler'in Abbasîler açısından ciddi bir tehlike olarak görüldüğü bir dönemde ortaya atıldığına dikkat etmemiz gerektiğini düşünmekteyiz. Her iki yazarın da Fatimîler'in halk nezdindeki itibarını düşürmek için onları bazı Karmatî çevreler için söz konusu olan şeriatın neshi ile suçladıklarını görmekteyiz. Aslında her ikisi de Fatimî-Karmatî bölünmesinin farkındayken, iki hareketi birlikte değerlendirmeye gayret etmişler, böylece özellikle Fatimîler'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 İsmâilî 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. İsmâil'in ilk zuhuru ile İslam şeriatının zahirî hükmünün ortadan kalktığını iddia ederek zahire uymaya son vermişlerdir. Fatimî-Karmatî bölünmesi öncesindeki ilk İsmâililik'te ve Fatimîler'de İslam şeriatının zahirinin ortadan kaldırıldığı ya da İslam şeriatının nesh edildiğine dair hiçbir işaret yoktur. Erken dönem İsmâilî çevrelerde şeriatın neshi ilk olarak bölünme sonrası Karmatî çevreler için söz konusudur. Ancak Muhalif yazarlar lokal bir İsmâilî grup için söz konusu olan bir durumu İsmâilîler'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.