

Dürzî Mezhebinin Doğuşunda Ed-Derezî ve Hamza'nın Rolü*

Marshall G. S. HODGSON / Çev.: Ahmet BAĞLIOĞLU

Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dürzî mezhebinin kurucusu olarak Hamza b. Ali'nin gerçek dehası, Halife el-Hakim'in iktidarı sırasında onun kültüne kapılmış bir grup insanın hissiyatını, Hakim'in çevresini ve ömrünü aşan ve daha geniş bir liderliği gerekli kılan kalıcı bir itikâda dönüştürmesiydi.¹ Hamza'nın inancının Suriyeli bir dağ topluluğunun inanç esaslarına dönüşmesi için ayrıca birtakım tarihî tesadüflere ihtiyaç vardı. Ancak Hamza verimli bir hareket noktası ortaya koymuştu.

* Marshall G. S. Hodgson, " *al-Darazî and Hamza in the Origin of the Druze Religion*", J. A. O. S., LXXII (1962), 5-20.

¹ Bu makale, büyük oranda *Encyclopedia of Islam*'ın yeni baskısına yazdığım *Dürzilik* maddesindeki birtakım hususların genişletilmiş ve belgelendirilmiş şeklidir.

Derezî'nin Rolü:

Derezî ile Hamza arasındaki anlaşmazlık, Hamza'nın yaratıcılığını en iyi biçimde öne çıkarmaktadır. Ancak bu anlaşmazlık yanlış anlaşılmıştır. Dürzîliğin daha sonraki gelişiminde Derezî'ye iki rol biçilmiştir. Hemen hemen bütün yazarlar ona, mezhebin sadece kendileriyle devam edeceği Suriye Dürzîlerinin nüvesini oluşturma rolünü verirler.² Bazı yazarlar, ayrıca onlar arasında birtakım ibahî veya gayr-i ahlâkî eğilimlerin varlığından Derezî'nin sorumlu olduğunu öne sürerler.³ Her iki iddia da çok zayıf delillere dayanmakta olup muhtemelen geçerli değildir. Aslında Derezî, belki de başkentteki Hâkim kültürünün nispeten muhafazakar bir lideri olarak görülmelidir ki, onun alt edilmesi daha belirgin bir Dürzî inancının ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

Derezî'nin Suriye'deki görevi ile ilgili iddia, asıl olarak İbn Tağrıbirdî'de, Sıbt İbnü'l-Cevzî'den naklen, Kahire'deki isyanlardan sonra Hakim'in "gizlice [Derezî'ye] para gönderip ona Suriye'ye gitmesini, çünkü oradaki halkın kendilerinin kolaylıkla yönlendirilmesine müsaade ettiği Cibal bölgesinde *davayı* yaymasını söylediği ve bunun üzerine onun da Suriye'ye giderek Teymullah b. Salebe vadisine yerleştiği...." şeklindeki bir rivayete dayanır. Bu rivayet Derezî'nin Vadid'de uzun süreli bir ikametini akla getirmektedir. Çünkü "O, kendi kitabını okuyarak, onları Hakim'e meylettirdi, akıllarına *tenasüh*⁴ inancını soktu, amacına ulaşınca kadar

² Mesela Antoine Isaac Silvestre de Sacy, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838, V/cc lxxx v; Henri Guys, *La Nation Druze, son Histoire, sa Religion, ses Mœurs, et son état Politique*, Paris, 1863, s. 53; Ernst von Döbeln, "Ein Traktat aus den Schriften der Drusen", *Le Monde Oriental* içinde III (1909), s.91; Şihabeddin Tekindağ, İslam Ansiklopedisi, Dürzîler maddesi; Martin Sprengling ondan alıntıda bulunmuş gibidir, "The Berlin Druze Lexicon", *American Journal of Semitic Languages*, LVI (1939), s.395. Dürzîliğin dinî menşei hakkında yazılmış daha az ciddi yazarlar aynı şeyi tekrarlayıp dururlar, mesela, Max von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin, 1899, I/129; Narcisse Bouron, *Les Druzes, Histoire du Liban et de la Montagne Haouranaise*, Paris, 1930, s. 269; Philipp K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, New York, 1928, s. 18; Hannâ Ebû Râşid, *Cebelu'd-Durûz*, Kahire, 1925, s. 35. Sadece Bernard Carra de Vaux, *Encyclopedia Islam*'ın ilk baskısına yazdığı *Darazî* maddesinde bu hususta herhangi bir şey söylemez.

³ Henri Guys, *Théogonie des Druzes*; Paris, 1863, s. xxx; Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, s.53-54; (Dürzîlerin menşei hakkında yazılmış eser çok az olmasına rağmen Hitti'nin bu çalışmasının fazla kıymet ifade etmediğini belirtmek gerekir; bu çalışmanın bir eleştirisi için bkz. Sprengling'in yukarıda geçen "The Berlin Druze Lexicon" adlı makalesi.) Silvestre de Sacy daha önceden, *Exposé*, II/691-922' deki bir dipnotta, benzer şeyleri öne sürmektedir.

⁴ *Tenasüh* kavramı, Müslüman makâlât yazarları ve tarihçileri tarafından somut anlamıyla çok az ilişkili bir biçimde kullanılmıştır. Çoğunlukla, ruhların yeni nesillerde reenkarnasyonu olarak, *intikâlu'l-ervâh* ile eş anlamlıdır, ancak birtakım özel güçlerin yaşayan bir kâhramandan halefine geçmesi anlamında çok erken bir kullanıma sahiptir (krş. Ignaz Goldziher, "Neoplatonische u. Gnostische Elemente im Hadît", *Zeitschrift für Assyriologie*,

şarap içmeye, zinaya, talana ve kendilerinden farklı inananları öldürmeye izin verdi ve çeşitli zevklere izin vererek aralarında kaldı.”⁵ Kolay inanmaları sebebiyle Hakim'in Cibal halkını ihtida ettirmek için verdiği gizli emirle ilgili rivayetin, bu şekliyle gerçek olması oldukça zordur. Yoksa Derezî, sarayda terzi olarak çalışan yarı Türk bir şahsiyet olarak ortaya çıkmaktadır⁶ ve bu durumda onun Arap Cibal halkı arasında çok farklı şartlar altında başarılı bir şekilde faaliyet göstermesi mümkün değildir.⁷ Hakikaten de Hakim kültü daha eski bir tarih olan 411 yılında hem Teym vadisi, hem de Cebel es-Summak'ta zaten önemliydi.⁸ Ancak ne var ki, Suriye Dürzî geleneği, diğer şahsiyetleri kendilerinin hidayete ermelerini sağlayan esas kişiler olarak kabul eder.⁹ Hamza'nın risaleleri, Derezî'nin Suriye'de bizatihi davette bulunduğu veya en azından oranın önde gelen simalarından olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Eğer Sacy'nin Antâkî ve Hamza'ya dayanan tarihlendirmesi doğru ise, her ne Derezî 408 yılının son dönemlerine kadar Suriye'ye gidememişse de, Hamza, ikinci yılın (410) dördüncü ayına ait risalesinde Derezî'den sanki ölmüş birisi gibi bahseder;

XXII, 1909, s. 335-336). Makrizî bile (belki de tamamen bilgisizlikten) İmâmiyye'nin on ikinci *imamın* dönüşü ile ilgili terimini kullanır. Gizli kalmış gibi görünen görüşlerin öğretenlerince ne kadar az bilindiği hususu, muhtemelen Hamza tarafından yazılmış olan "*er-Redd alâ'n-Nusayrî*" adlı risalede gösterilmiştir. Bu risale Stothmann tarafından "Drusen-Antwort auf Nusairi-Angriff" adıyla *Der Islam*, XXV (1939), s.270' de neşredilmiştir. Burada *tenâsih*, hemen hemen yalanın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır. Hamza, daha sonraki bazı İsmâîlîler gibi, *teşhîs* veya *teşehhus* "cisimlenme" ifadesini kullanmayı tercih eder.

⁵ Ebû Mehâsin b. Tağrîbirdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, thk. William Popper, Berkeley, 1909-1912, II/70. Ayrıca Ca'ferî'de (Silvestre de Sacy, *Uccc lxxx v*) onun 411 yılında "Türklerle savaşmakta olduğunu" nakleden rivayetle karşılaştırınız.

⁶ Onun hakkında kullanılan '*Acemî*' tabiri elbetteki zorunlu olarak sadece İranlı anlamına gelmez ve bu haliyle "*min muvelledi'l-Etrâk*" (Türkler arasında doğup büyümüş) ifadesiyle çelişki arz etmez. Bununla birlikte bazı yazarlar, Batılılar gibi, mesela Hitti, s. 19, zihinlerini "ırk" ile ilgili birtakım sorunlarla meşgul ederek bu konuda birtakım zorluklar çıkarırlar. İbn Adim onu bir terzi yapar, ancak bu, sadece isminin Farsça'dan bir çevirisi olabilir (*Zubdetu'l-Haleb fî Târîhi Haleb*, thk. Sâmî ed-Dehhân, Dimeşk, 1951, s. 248). İbn Tağrîbirdî gibi Antâkî de, Hakim'in, Derezî'nin onayını almadan hiçbir şey yapmamasından dolayı, saray erkanı ve memurların ona saygı göstermek zorunda kaldıklarını belirterek onun Hakim nezdinde sahip olduğu büyük itibara vurguda bulunur. Hamza, onu para basımında, tartılarla oynamak veyahut paraların ismini değiştirmek gibi yolsuzluklar yapmakla suçlayarak, muhtemelen onun darphanede görevli olduğunu ima etmek ister. (*el-Gâye ve'n-Nasîha*, Sacy, II/174.)

⁷ Daha sonra göreceğimiz üzere (bkz. dipnot: 93) Vadi'nin olağanüstü bir nüfusa sahip olduğunu varsaymak için herhangi bir neden yoktur.

⁸ Krş. Antâkî, s. 226 (bkz. dipnot: 52); ayrıca *Şi'ru'n-Nefs*, muhtemelen 412 yılında ölmüş olan Nefs tarafından Cebelü's-Summak'a hitap edilmektedir (bkz. dipnot 60). Anlaşıldığı kadarıyla Hakim'in Suriye'deki baskılar ve Kahire'deki isyanlara benzer tepkiler göstermiş ve muhtemelen bu her iki hareket de aynı liderliğin komutasındaydı.

⁹ Narcisse Bouron, *Histoire du Liban*, s. 271.

bu da ona Suriye'de en fazla bir yıllık bir süre sağlayacaktır. Dahası, (her ne kadar daha sonraki Dürzî yorumcular, ancak 410 yılına ait gösterecekler de) Hamza, onun ölümünü 409 yılında yaşanan sıkıntılarla irtibatlandırır ve Hakim'in emri üzerine onun ölümünde kendisinin parmağı olduğunu öne sürer gibi görünmektedir - ki bu da ancak bizzat Kahire'de mümkün olabilir.¹⁰

Derezî'nin Suriye'deki görevi ile ilgili hikaye, herhangi birinin daha sonraları Suriye'de ve bilhassa Vadi Teymullah'ta -onun ismini taşıyan-Dürzî varlığını izah etme yönündeki bir çabasından doğmuş olabilir. Ancak Dürzîyye (veya Derezîyye) ifadesi,¹¹ genel olarak Mısır ve onun doğal bir uzantısı olarak Suriye'deki Hakim kültüne inanan tüm çevreler için kullanılır. İbnü'l-Adim, 423 yılında kuzey Suriye'deki Dürzî ayaklanması ile ilgili Halepli'nin rivayetini zikrederek, onların Derezî'den dolayı bu şekilde adlandırıldıklarını belirtir; ancak onu Suriye'de, ne Vadi Teymullah'a ne de kuzeyde herhangi bir yere yerleştirmez.¹² Yahya el-Antâkî'ye göre (ö. 425/1034'ten sonra) bizzat Hamza, ed-Derezî'nin görüşünü tebliğ etmektedir; Dürzîyye ifadesini, Kahire'deki herkes için kullanır.¹³ ed-Derezî'nin ismi açık olarak, tamamen halkın gözünde onun en önde gelen birisi olmasından dolayı kullanılmıştır.

Derezî'nin daha sonraki Dürzîler arasında görülen birtakım ahlâk dışı eğilimlerin kaynağı olarak görülmesinin zayıf bir ihtimal olması hâlâ geçerlidir. Bu fikir, muhtemelen sadece biraz önce zikredilen benzeri pasajlardan değil, fakat hepsinden öte, bir taraftan Dürzîlere yönelik cinsel ahlâksızlık ile ilgili ısrarlı suçlamalardan, diğer taraftan da Hamza'nın bu

¹⁰ Bir yerde Hamza'nın, "Biz'in"-o kendisi ve Hakim- yaptıklarından dolayı müdafada bulunduğu görülür (*es-Subha el-Kâine*, Sacy, II 183'te geçmektedir); bir başka noktada, bu müdafada daha da belirgindir (*er-Ridâ ve't-Teslîm*, Sacy, II/176'da geçmektedir). The Chicago Oriental Institute'deki *er-Ridâ ve't-Teslîm* el yazması herhangi bir tarih içermez. Bu bilgiler Sacy'den alınmıştır. Sacy'deki tarihlerle ilgili olarak okuyucuya hatırlatmak gerekir ki, Sacy 410 yılını kastederken genellikle 409 yılı diye yazar. I/121. sayfada zikri geçen ilk karışıklık besbelli ki son el yazmasında giderilmemiş; aynı zamanda I/109. sayfadaki dizgi yanlışlığı ile ilgili olarak II. cildin sonunda yapılan düzeltme de her hâlükârda meseleleri aydınlatmamaktadır.

¹¹ "Derezî" ifadesi birtakım sorunlar çıkarmaktadır. İnsan. Arapça *derz* "dikiş" ifadesinde *fetha* korunduğu için, *fetha* ve *sükunlu* haliyle *Derzî* ifadesinin, Farsça ki terzi anlamına geldiğini sanabilir. Şu anki telaffuz edildiği haliyle *Durzî* ifadesi, muhtemelen birtakım lokal ses değişikliğinden kaynaklanmaktadır. (Dürzî el yazmalarına dayanarak) iki *fetha* ile telaffuz edilmesi, (dışı çoğullarda olduğu gibi) ses uyumu gereği ikinci *harekenin* ilave edilmesiyle, kelimenin yeniden orijinal hâline kavuşturulmasına yönelik Dürzî bir çabayı ifade ediyor olabilir. Çoğul *Durûz* ifadesi erken dönemde kaybolmuş *bir nisbe* anlamını gösterebilir.

¹² İbnü'l-Adim, *Târîhu Haleb*, s. 423.

¹³ Yahyâ el-Antâkî, Eutyhicus'un devamı, *Scriptores Arabici*, text, ser. III, C. VII, ikinci bölüm, thk. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zeyyat, Beyrut, 1909. s. 224. Sayfa 223'te Hamza, "*halkı ed-Derezî'nin görüşlerine davet etti.*"

ahlâksızlığa açık muhalefeti arasındaki tezattan kaynaklanmıştır. Sadece düşmanları değil, Hamza'nın baş halefi Muktena bile, bazı Dürzîleri ahlâkî gevşeklikle suçlar.¹⁴ Bu durumu Hamza'nın çok açık mezhep içi muhalefetine bağlamak doğaldır. Bu nedenle Guys, çok açık bir biçimde Dürzîliğin içinde, tamamen ahlâkî bir görüşe dayanan Hamza taraftarları ile kötü amellerinden dolayı halkın kendilerini aşırılıkla suçladığı ed-Derezî'nin taraftarları arasında sürekli bir ayrılığın var olduğu sonucuna varır.¹⁵ Bununla beraber devam eden bir mezhebin bütün ahlâkî kuralları veya (diğer taraftan) Hamza'nıninkiler gibi sürekli bir ahlaki hayat vadeden yerleşik ahlâk kurallarını reddeden bir ilkeyi savunmasının sosyolojik olarak ihtimal dışı olması bir tarafa, Derezî'nin önemli ölçüde Hamza'dan daha gevşek bir ahlâkî sistemi savunduğu hususu bilhassa ihtimal dışıdır. Şayet böyle bir şeyi savunmuş ise, Hamza'nın *er-Rızâ ve't-Teslîm* adlı risalesinde açıkça bu mesele üzerinde durması gerekirdi. Bu risalede Hamza, Derezî'yi açık ve gizli günahlara karşı uyarır; ancak burada onun zikrettiği günahlar, sadece ed-Derezî'nin kendi liderliğini reddetmesi ve Muhammed'in ashabını lanetlemesinden ibarettir.¹⁶ Şüphesiz ed-Derezî, kuramsal çelişkiyi vaaz etmiştir- bu onun takındığı anlaşılan genel tavrından hissedilir- ve onun bilhassa izin vermekle suçlandığı şarap içmek ve ensest ilişkiyi ima etmek için, muhalifleri tarafından böyle bir çelişki varsayılmıştır;¹⁷ ancak onun, ensest vb. birtakım nahoş şeyleri hakikaten tasvip ettiğine veya ahlâkî bakış açısının, pratikte Hamza'dan çok farklı olduğuna dair herhangi bir delil yoktur.

¹⁴ Bu suçlamalar *Risâletu'l-Gaybe* kadar geç bir tarihte gelir (krş. Sacy, II/382). *Tevbihu'l-Hâibi'l-Muallâ*'da, cl-Muktena, liderlerden birini, halkın hanımıyla prensip olarak yatmasına izin vermekle suçlar. Ancak Hamza ve Muktena'nın yönelttiği bu tip suçlamalar ihtiyatla karşılanabilir. Bütün bunlardan temelde, birtakım dinî hükümlere sınır koyan bir farklılıktan dolayı genel bir ahlâkî düşüklük tasviri yapmak, birtakım serkeş taraftarların sırf kişisel kaprislerinden bahsetmemek çok da kolay değildir. Mesela bazı yazarların yaptığı gibi insan. Hamza'nın *Der Islam*, C. XXV'te yayımlanan *Redd alâ'n-Nusayrî* adlı risalesine dayanarak, s. 272'deki gibi Nusayrîlerin kötü yönlerinin bu derece kesin ve ayrıntılı olabileceğini kabul edemez. Bu durum, bir isyan hareketinde ne bir çok cinsel tabunun kaldırılması. ne de ibadetlerde cinsel oyunların kullanılması ihtimalini önceden göz ardı etmek demek olmayıp böyle bir şey için gerekli delillerin her bir durumda çok sağlam olmaları gerektirir.

¹⁵ Henri Guys, *La Nation Druze, son Histoire, sa Religion, ses Mœurs, et son état Politique*, Paris, 1863, s.60. O. G. Von Wesendonk, "Die Religion der Drusen", *Der Neue Orient* (1920): Band VII, Vierter Jahrgang, ss. 85-88, 127-130) Dürzî çevrelerde, ed-Derezî'nin gayr-i ahlâkî davranışlarda bulunan taraftarlarının hâlen var oldukları yönünde birtakım iddialar olduğunu belirtir, ancak savunmacı yaklaşımdan çok, gerçek bir ayrılığın varlığına işaret etmektedir.

¹⁶ Sacy, II/178.

¹⁷ Mesela, Sacy'ye göre Muhammed el-Ca'ferî, I/ ccc lxxx iii; ancak Antâkî'nin bu tip suçlamaları sadece Hamza ile ilgili durumlarda (s. 223) zikrettiğine dikkat etmek gerekir.

Derezî'nin Öğretisi:

Derezî'nin İsmailîliğin normal heterodoksisinin sınırları içinde kalan bir görüş öne sürdüğü -ve bundan ötürü (özel bir kült olarak) Hakim'in dönemine ait özel şartları uzun süre devam ettiremediği anlaşılmaktadır. Daha muhafazakar İsmailî *dâîler*, imamları, Muhammed'e eşit, hatta daha üstün gören ve onları ilahlaştırmaya kalkışan popülist bir görüşe karşı sık sık ikazda bulunmuşlardır ve elimizde tam da bu ikazda bulunan erken dönem İsmailî eserler bulunmaktadır.¹⁸ Derezî'nin Hakim'i yüceltmesinin, basitçe bu genel tipten olduğuna - bütün imamlara ve geçerli bir örnek olarak da Hakim için kullanması- dair elimizde hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Antâkî'nin bunu varsaydığı anlaşılmaktadır; çünkü Derezî'yi sadece, uzun bir zamandan beri gizli İsmailî inancından çok farklı olmayan bir görüşü ifşa eden biri olarak niteler ki, o, "imamların ilah oldukları" inancıyla başlayarak, bu görüşü uzun uzadıya açıklar.¹⁹ Antâkî'nin bizzat Derezî'ye attığı "Hakim'in Allah olduğu, âlemlerin yaratıcısı ve mahlukatın kaynağı olduğu" şeklindeki bir ifade, bundan öteye geçmez ve hakikaten o, İsmailî bir bakış açısıyla Mutlak yaratıcıyı değil, sadece Demiurge'yi nitelemektedir. İbn Tağrîbirdî de aynı sonuçlara varmaktadır. O, Derezî'nin, daha aşırı Batınî çevrelerden gelen bir daî olduğunu ve "Adem'in ruhunun Ali b. Ebî Talib'e, Ali'nin ruhunun da Hakim'in babasına ve sonra da Hakim'e geçtiği" şeklindeki ifadelerinin, Ali'ye atfedilen özel bir kozmik rolü Hakim'e verdiğini, ancak bunun çok fazla şahsına münhasır olmadığını öne sürer.²⁰

Dürzî eserler de aynı sonuca ulaştırır. Hamza'nın risalelerinin yorumcusu Derezî grubunu "Tevilciler"²¹ olarak adlandırır, ki bu terim asıl olarak Hamza'nın taraftarlarının aksine, herhangi bir İsmailî grup için kullanılacak bir terim olmakla birlikte, bazan tevil adına tenzili tamamen reddeden ve Ali'yi ilahlaştıran daha az Ortodoks İsmailîleri ifade etmek için de kullanılır; çünkü bu husus, Tevilcilerin ayırt edici bir özelliğidir.²² Hamza

¹⁸ Krş. *Zehru'l-Ma'ânî*, nşr. W. Ivanow, *Rise of the Fatimids*, s. 73-77 (Arapça metin).

¹⁹ Antâkî, s. 220.

* Eflatun felsefesinde dünyayı yaratan unsur (Çev.).

²⁰ İbn Tağrîbirdî, s. 69.

²¹ *er-Ridâ ve't-Teslîm* ve *es-Subha el-Kâine* 'de Mu'ânîd, Bardha'î ve ed-Derezî'nin taraftarlarına atfedilen bir iddia.

²² *Tenzilin reddedilmesi* yanında, çoğunlukla Ali ve *imamların* ilahlaştırılması onlara atfedilir. Dürzî gelenek *Ehlü'r-Tevîlî*'i, İsmailîler arasında *esâsı*, Ali'yi, ilâh kabul eden aşırı bakış açısı ile bir görür, mesela *et-Tehzîr ve't-Tenbîh*, Sacy, II/218 ve Guys, *Théogonie*, s. 79, burada Muhammise'ye dahi bir atıf vardır; el-Muktena'nın bizzat bunu *er-redd alâ ehli'te'vîl, ellezîne yücübüne tekrâr el-ilâh fî'l-ekmisa el-muhtelifa* başlığında öne sürdüğü anlaşılmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Sacy, bütün İsmailîlerin "*şeriatın* zahiri uygulamalarını yasakladıklarını" varsaymaktadır (II/491), bu nedenle doğal olarak genel olarak İsmailîler ve özel olarak da Tevilciler arasında bir ayırım bulunamaz. "Tevilci", "Muvahhid" ile açık olmayan benzer bir ilişkiye sahiptir. Tevilci ve Muvahhid, bakış açısına göre bazen birbirine karşıt, bazen de eşanlamlı kavramlar olmaktadır. Genel anlamda *Muvahhid*, doğal olarak gerçek bir mümindir; ve Hamza'nın çarpıtarak

bizzat, bunu Derezi'ye batınî hakikatle zahirî şeklin birbirinden ayrılamaz olduğunu hatırlatmakla ilgili görür²³ ki buradan Derezi'nin sadece ikisinden birine, muhtemelen *teville*, ağırlık verdiği anlaşılmaktadır. Yorumcunun Derezi'yi, Hakim'in ulûhiyetini değil, sadece beşeriyetini kabul etmekle suçladığı anlaşılmaktadır.²⁴ Hamza'nın gözünde bu, onun Hakim'i, sadece bir imam olan ve (İsmailî sistemde dahi) tanımlanamayıp kendisine hiçbir işlevin atfedilemeyeceği Bir'le alakası olmayan Ali ile aynı kabul etmesinin bir göstergesi olacaktır.²⁵

Bütün bunlar Derezi'nin öğretisinin resmî İsmailîlikten iki yönden farklı olduğunu ortaya koyar. İlk olarak o, Ali'yi Muhammed'in - *imameti* nübüvvetin-üstüne çıkardı ve Ali'yi (ve bundan dolayı da Hakim dâhil bütün *imamları*) kainatın yaratıcısı (Demiurgos) olarak kabul etti.²⁶ Bu görüş, İsmailîler arasında yeni olmayan, hatta tenkit edilmiş bir görüştü. Muhtemelen bu aynı zamanda, imamın hakikatini -doğal olarak *imametin* üstünlüğü ile alakalı bir makamı kabul edenlerin, peygamberin vahyinin - *tenzilin-* sürekli olarak geçerli olduğunu ret ettiğini ve bunun bu tip çevrelerde genel olarak kabul edildiğini ifade etmekteydi. İkinci olarak, tabiri caizse, gizli olan *teville*, aleni hale getirdi ve sadece seçkinlerden değil,

Muvahhidlerin cinsel serbestliğe (*ibâha*) inandıklarını belirttiği Nusayrîlere yönelik suçlamaları da, şüphesiz bu anlamdadır (*kezzebe ulâ dîni Mevlânâ*, Der İslam, XXV, 274 ve *nesebehu ilâ'l-muvahhidîn*, s.270, ve *kavlehu...ennehu keşşefe lekumu'l-mevcûbe ani't-tevhîd*, s. 275 gibi pasajlar, Sacy'nin [II/562] bu tip bağlamlarda *Mevlânâ* ifadesinin bilhassa Hakim'e atıfta bulunduğu ve dolayısıyla ibarelerin Nusayrîlerin Hakim döneminde ortaya çıktığına delalet ettiği şeklindeki varsayımının aksi istikametinde yorumlanabilir. Daha özel anlamda Hakim kültü hareketinin tamamı için kullanılır; bundan dolayı (*er-Ridâ ve't-Teslîm*, Sacy, II/163) Hamza'nın mektup gönderdiği Tevilciler olarak isimlendirilen kişiler aynı zamanda Muvahhidün olarak isimlendirilir. Yine en kesin anlamıyla sadece Hamza'nın taraftarları için kullanılır. Bu sonuncu durumda, belirtildiği üzere, Hakim'in diğer kulları bile *tevilcidirler*; ve bu bağlamlarda şüphesiz İsmailîliğin resmî sözcüleri bile Sünnîlerle birlikte, her ikisi de *şerîata* uyduklarından dolayı, *tenzîlciler* olarak isimlendirilmiş olabilirler; bu nedenle yorumcuların isyanlarda *tevilciler* ile *tenzîlciler* arasında yer almış *Hakim'e* inananların muhalifleri genellikle İsmailîlerdir, mesela, (İsmailî fıkhnına göre hüküm veren) Kadı İbn Ebî'l-Avvâm'ın dinleyicileri ve Antâkî'de (s. 224) Hamza'nın baş düşmanı olarak sahneye çıkan baş *dâî* Hatkin. II/165'teki ifadelerden açıkça anlaşılmaktadır ki Sacy bu ayrımı yapmaz. Elimizdeki Antâkî baskısındaki *zengîn* Dürzî el yazmalarından istifade edilerek Hatkîn şeklinde düzeltilmiş dikkat edilmelidir.

²³ *er-Ridâ ve't-Teslîm*, Sacy, II/179.

²⁴ *er-Ridâ ve't-Teslîm*'de şarih, Hamza'nın bir ifadesinden ed-Derezi'nin ne Hakim'in ilahlığından, ne de beşer oluşundan haberdar olmadığı, muhtemelen ikisi arasında bir ayırma gidemediğini anlaşıldığını belirtir. Sacy ed-Derezi'nin sanki Hakim tamamen bir insanmış gibi davranmış olmasının anlamı ile ilgili bir yorumda bulunur (I/102).

²⁵ *Keşfu'l-Hakâik* (Sacy, I/15); *es-Sîretu'l-Mustakîme* (Sacy, I/27), burada o, Bir için "Allah" denmesini bile reddeder.

²⁶ Teknik olarak muhtemelen o, Ali'yi *Nefsu'l-Küllîye*, *imamı* da Onuncu Akıl, *Aklü'l-Fa'âl*, ile bir görmekten çok, hem Ali, hem de *imamı* *İlk Akıl*, *Aklü'l-Küllî* ile bir görmektedir; bu, Antâkî'nin dikkate almadığı bir inceliklerdir.

herkesten açıkça bunu kabul etmesini istedi. İşte bu noktada gelenekten ciddî olarak kopuyordu. Gerçekten onun özel katkısı, ilk defa Hakim kültürünü halkın dikkatine sunmasında yatar.

Tahmin edileceği üzere eğer onun durumu bu şekilde ise, Derezî, Hamza'ya bağlı olmaksızın, ona benzer biçimde, Hakim'e doğrudan bağımlı olarak hareket etmiştir. Her ne kadar kuşkusuz Hamza'yı kendisine bir rakip olarak görmüşse de, onun sanıldığı gibi kendisini Hamza'nın yerine düşünmüş olması ihtimal dışıdır.²⁷ Onun Hamza'ya atıfta bulunmaksızın, açıkça Hakim'in bizzat onayıyla, Hakim'in hayranları arasında bazı taraftarlar kazandığı anlaşılmaktadır. (Buradaki baş otoritemiz olan) Hamza bize -Muanid, Barzaî ve Ebu Cafer el-Habbal gibi Derezî'yi kabul edip Hamza'yı kesinlikle onaylamamış olan birtakım liderlerden bahseder.²⁸ Bir dereceye kadar bağımsız bir yetkiye sahip olduğu anlaşılan Barzaî'den uzun uzadıya bahseder.²⁹ Hamza ondan kendi konumunu (muhtemelen Hakim'in yasal sözcüsü oluşunu) kabul etmesini ister. Barzaî, Hamza'dan Hakim'in yazılı iznini göstermedikçe onun bu talebini reddedeceğini söyler. Anlaşıldığı kadarıyla Hamza bunu başaramamıştır. Ancak daha sonra Barzaî Derezî'ye katıldı -onun Derezî'nin birtakım özel iddialarını kabul edip etmediği veya sadece onun safına mı katıldığı hakkında bilgi sahibi değiliz. Hamza'nın kendisine rüşvet verdiğini iddia eder, fakat Derezî'nin Hakim'in onayını alma şartını yerine getirebileceğini reddetmez. Daha sonra Muanid'in imametinin birkaç kişi kanalıyla gelebileceğini düşündüğünü ima ederek, onu gerçek imametinin aynı dönemde sadece tek kişi kanalıyla, ki bu *imam* kendisidir- gelebileceğine ikna etmeye çalışır.³⁰ Hamza'nın tarafgirliğine rağmen, ortaya çıkan tablo, Hakim'le ilgili insanüstü iddiaları kabul etmeye istekli, hepsi birbiriyle temas hâlinde, birinin diğerlerine özel bir üstünlüğü olmayan birtakım insanların var olduğudur. Hamza, Derezî'yi kendisi gibi aynı hareketin bir parçası olarak görse bile, kendisinin (Hamza'nın) *imametini* kabul etmediğinden dolayı, onu eleştirirken şöyle der (*er-Rîdâ ve't-Teslîm*): "Eğer...*imametini* kabul edersen, ...bütün kalpler bize dönecektir." Tarihçiler de benzer bir izlenim uyandırırılar. Onlar Hakim dışında ayrı bir baş idarecinin farkında değildirler ve Derezî, Hamza ve Ahram'a davayı bağımsız olarak sürdürtüler.³¹

²⁷ Carra de Vaux, *Hamza maddesi, Encyclopedia of Islam*, 1. Baskı; Sacy'ye uyarak (I/102; II/169) onu belirgin biçimde bu açıdan ele alır.

²⁸ *es-Subha el-Kâine* (Sacy, II/183).

²⁹ *er-Rîdâ ve't-Teslîm*, (Sacy, II/176-7) ve *el-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/173); burada, Bardhâî, sanki kendisi için *imâmet* iddiasında bulunduğundan dolayı Firavun'a benzetilir.

³⁰ *es-Subha el-Kâine* (Sacy, II/182).

³¹ Tağrîbirdî'de Hilal eş-Şabî kanalıyla aktarılan Ahram hikayesi (s. 68-9). Antâkî ve Cemâleddîn tarafından 411 yılı içinde zikredilen (Sacy, I/ ccc xxx i) Hamza'nın ajanı kabul edilen isimsiz biri hakkında anlatılanlarla bir kabul edilebilir; ancak bu durumda Cemâleddîn'in Ahram'ın 409 yılında öldürüldüğüne dair müstakil olarak zikrettikleri gözardı edilmelidir.

Hamza'nın İddiaları:

Ancak Hamza, okuyucularını, bilhassa Derezî'nin yandaşlarını, kendisinin hareketin asıl kaynağı olduğuna ikna etmek için çok çaba harcar.³² O, en azından Barzaî'nin bütün yandaşlarının bir süreliğine, Hamza'nın öğretisinin doğruluğunu tasdik ettiklerini ve Hakim'in teveccühünü kaybetme pahasına, ona bağlanmaya söz verdiklerini öne sürer (ancak bu ifadeden Hamza'nın kendi *imametinin* için içine sokulduğunu veya söz verenlerin, hocalarıyla diğer konularda anlaşmazlık içinde olsalar bile, öğretilen belirli hakikatlere hâlâ sadık olduklarına kendilerini inandıramadıklarını varsaymak için herhangi bir neden yoktur).³³ Derezî'nin asıl olarak kendi *imametini*- şerh edene göre 408 yılının başlarından tanıdığını ve daha sonra kendisini terk ederek yerine geçmeye çalıştığını öne sürer.³⁴ Bu iddiasını başkalarına ilaveten bizzat Derezî'ye gönderdiği bir mektupta öne sürer. Ancak onun Derezî ile yakın ilişkilere sahip olmadığı açıktır- O, Derezî'nin ancak Hamza'nın başlangıçta *mezûnu* olduğunu; fakat daha sonra bu inancından geri döndüğünü iddia ettiği Ali b. Ahmed el-Habbâl adında birinin vasıtasıyla ihtida ettiğini belirtir.³⁵ Hamza, Derezî'nin yazdıklarını görmesine izin vermez.³⁶

Bütün bunlardan, Hamza'nın hırçın, kendi fikirleriyle uyuşmayan bir kişiliğe sahip,³⁷ kendisine eşdeğerde olanlara karşı kıskanç ve 408 yılında başkalarının onu terk etmediği, fakat onları kendisinin yanından uzaklaştırarak yalnız kaldığı kanaatine ulaşılabilir. (Hakim kültüne inananların bir isyana kalkıştığı) *Kainat* gününün şafağında, belli ki beliren buhran karşısında desteğini istemek amacıyla kendisini görmeye gelen, kendisini kesinlikle kabul etmeyenler arasında zikrettiği Muanid adlı birisinden bahseder. Hamza savaşa girmemeleri için ahlâkî bir tavsiyede

³² Bilhassa, ed-Derezî ile olan tartışmasıyla en çok alakalı olan *el-Gâye ve'n-Nasiha*, *er-Ridâ ve't-Teslîm* ve *es-Subha el-Kâine* adlı risalelerde.

³³ *er-Ridâ ve't-Teslîm* (Sacy, II/177) "*bi-ennehum lâ yercî'û 'ammâ sem'û minnî ebeden*"; *es-Subha el-Kâine*'den (Sacy, II/182), Bardhâî'nin taraftarlarının, daha geniş bir grubun sadece bir parçasını oluşturdukları açıkça anlaşılmaktadır. Bu, besbelli ki, Antâkî tarafından zikredilen (s. 224) 16 000 kişilik listedir ve muhtemelen sadece harekete genel bir taraftarlığı ifade etmektedir.

³⁴ *er-Ridâ ve't-Teslîm* (Sacy, II/179-80) ve *el-Gâye ve'n-Nasiha* (Sacy, II/173).

³⁵ *es-Subha el-Kâinet* (Sacy, II/182-83).

³⁶ *er-Ridâ ve't-Teslîm* (Sacy, II/176).

³⁷ Wehr, Hamza'nın diğer yazarların kendi eserlerini ona nispet etmelerini istediğini öne sürer (Hans Wehr, "Zu den Schriften Hamzas im Drusenkanon" *ZDMG* cilt 96, yeni baskı cilt 21, 1942, s. 187-202). Bu durum hemen hemen imkânsız görünmektedir. Genellikle, onun zikrettiği "*nesebe*" fiili, bir eser hakkında bile, ona *fikirler* nispet etmekten daha fazlasına delalet etmeyi gerektirir. *Sebebu'l-Esbâb*'ta bu husus, başlangıçtaki ibare ışığında değerlendirilmelidir, Döbeln, s.98, "*vasalanâ mâ ketebte-hu min ledunnî fi talebi'l-ilm*; söz konusu eser, Hamza'yı, muhtemelen üçüncü şahıs olarak, çok fazla övdüğü için tenkit edilen eserin, s. 106-8, aynı olmalıdır.

bulunur.³⁸ Kendisini “imanın kılıcına” çağırıldığı için, Derezî ile ne kadar alay ettiğinden bahseder.³⁹ Prof. Beeston tarafından dikkatimize sunulan yeni bir el yazmasından Derezî'nin bu unvanı terkettiği;⁴⁰ ancak daha sonra Hamza'nın öfkesini daha da arttıran bir başka unvan kullandığı anlaşılmaktadır. Derezî, *Hâdî* “yol gösteren” unvanı Hamza'ya ait olduğu hâlde, kendisini “*seyyidü'l-Hâdin*”, yani Hâdîlerin efendisi (ya da muhtemelen, önceleri Hamza'nın etkisinde kalan, fakat daha sonra Derezî'yi tercih etmeye başlayan birtakım kişilere istinaden, alay konusu bile olacak “*seyyidü'l-Hadiyyîn*”, Hâdî'nin taraftarlarının efendisi) unvanıyla niteledi.⁴¹ Hamza'nın yalnız oluşu, hayal kırıklığına uğramalarından sonra kendi *imametini* kabule ikna etmeye çalıştığı hapisteki liderlerle daha sonra yaptığı konuşmasındaki “Size böyle demiştim.” ifadesinde kendisini hissettirir.

³⁸ *es-Subha el-Kâine* (Sacy, II/164).

³⁹ *el-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/173).

⁴⁰ A. F. L. Beeston, "An Ancient Druze Manuscript", *Teh Bodleian Library Record*, c.V, 1956, s. 286-290.

⁴¹ El yazmalarından bu ifade, şeddesiz, *Seyyidu'l-Hâdiyîn* şeklindedir. Beeston bu "rehberler/hâdiyîn" ifadesini, "*hâdiyîn*" in hatalı bir yazılışı olarak kabul edip ona göre çevirir. Bu durumu açıklamaz ancak gerekçesi geçerlidir; çünkü Dürzî el yazmaları bazen bu yapının çoğullarına fazladan bir *yâ* koyarlar (krş. S. De Sacy *Chrestomathie arabe*, Paris-1826, II/286, 12. Dipnot). Önceleri Sacy tarafından da bu şekilde çevrilmiştir, ancak Sacy daha sonra bu düşüncesini değiştirmiştir (*Religion des Druzes*, ccc xc i). Başlangıçta ben de Sacy'nin revize edilmiş fikrini kabul ettim (E.I. *Derezi maddesi*), ancak şu an bu ifadeyi *hâdin* şeklinde anlaşılması gerektiği kanaatindeyim. Fazladan bir *yâ*'nın ilave edilme olasılığı, bir *şeddenin* düşme olasılığından daha az görünmektedir; ancak Chicago Oriental Institute'deki en iyi *es-Subha el-Kâine* yazmasında yan yana olan *nisbeler* şeddelidir, ki burada bu şeddeler düşmüştür. Bu *risaled*e ifade *seyyidu'l-hâdiyîn en-nâciye* şeklindedir. Buradan anlaşıldığı kadarıyla *nâciye* tabirinden *kurtulanlar* kastedilmektedir, ancak *hâdin* kelimesine nispet edildiğinde en azından doğal olarak *kurtaran* anlamına da gelebilir. *el-Gâye ve'n-Nasîha*'da, ki bunun Chicago Oriental Institute'de bir nüshası yoktur, Sacy'nin çevirisi, Hamza'ya bu unvanı "je suis superieur a mon imam qui est le directeur" anlamında yorumlatır (II/173); her iki *risaled*e Hamza bu unvanın *şirk* ifade ettiğini belirtir; bütün bunlar, her ne kadar zorunlu olmasa da, "rehberler/hâdiyîn" şeklinde bir okunuşu ima eder gibidir. Cemâleddîn, F. Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen* (Göttingen-1881), s.206, 410 ve 411 yıllarında ed-Derezî'yi kendi ağzından "*Senedü'l-Hâdî ve'l-hayât el-müstecibîn*" olarak nitelendirir, ancak bu tamamıyla başka bir kişiyi de ifade ediyor olabilir. Eğer *hâdiyîn* ifadesi, *nisbe* kastedilmiş şeklinde okunursa, bu durumda iktidardan olmuş birine yönelik yapılan bir alayı ifade eder, ancak bu, ona kayda değer bir itibar kazandıracığından, böyle bir unvan muhtemelen ed-Derezî'nin öncelikli bir unvanı olmayıp sadece Hamza'ya yazılan mektuplarda kullanılmış olabilir. Eğer *hâdiyîn* ifadesi, *hâdinin* çoğulu anlamında okunursa, bu durumda bir çok liderin olduğu, fakat eşitler arasında birincinin (primus inter pares) ed-Derezî olduğu—"ortak liderlikle" ilgili bir iddiaya işaret ediyor olabilir; ve böyle bir iddia alçalmayıp yükselen birine rağmen öne sürülmüş olabilir. Yazmanın daha farklı okuma biçimlerinin meseleye açıklık kazandırıp kazandırmayacağı hususu şüphelidir.

Pratik olarak, gerek Hamza ile Derezî, gerekse arkadaşları arasındaki ayrılık muhtemelen temelde bir siyasî tedbir konusuydu. Her iki taraf da Hakim kültürünün halka açıkça anlatılması ve bütün insanların bunu kabul etmesi gerektiğine inanmaktaydı. Ancak Hamza'nın, kendi taraftarları arasında çok disiplinli bir teşkilat kurması ve Hakim'in talimatlarına çok sıkı bağlı olması, onun gerek günlük faaliyetlerde, gerekse uyguladığı yöntemlerde daha dikkatli olduğunu göstermektedir.⁴² Muhtemelen her ikisi de halkın dikkatini davalarına çekmek için benzer yöntemleri kullanmışlardır; ancak ortadan yok olmasına rağmen Derezî, genel olarak adını harekete verecek derecede bir heyecana neden olmuşken, Hamza bütün sisteminin, sürekli olarak hareket üzerinde etkili olmasında başarılı olmuştur.

Hamza'nın uyarısı ile ilgili asıl detaylı delilimiz Hamza'nın kendi yazdıklarından elimize ulaşmaktadır. Rakiplerini, Hakim'in çatışmalarını için yazılı talebine aldırılmamakla suçlar;⁴³ çünkü, muhtemelen Hakim'in bu duruma kızdığı ve Hakim'in buna eşlik eden açık bir harekete kalkışmamasından dolayı, Ali düşmanlarının veya varsayılan düşmanların, etkili olmak için gerekli olan kılıcı, ancak Hakim'in verebileceğini belirterek açık suçlamalarda bulunuyordu.⁴⁴ Kendisi, taraftarlarının saldırı sırasındaki sadakatiyle övünür⁴⁵ ve sık sık tebasından ve onun komutası altında uygun emrin beklenmesinin gerekliliğinden bahseder. Sonunda, 409 yılında bütün hareketin maruz kaldığı başarısızlıkta, rakiplerinin Hakim'in liderliğini daha dikkatli biçimde beklememelerine bağlar.⁴⁶

Genel Olaylar:

Hakim kültürüne inananların genel etkinlikleri ile ilgili rivayetler, onlar hakkında kesin bir yargıya varmamıza imkân vermez. Hamza'nın kendi ifadeleri imalı olup tarihçiler de farklı olayları karıştırmış görünmektedir. Tarihçilerin ortaya koyduğu şekliyle, onların rivayetleri Hamza'nın ifadeleriyle yakından alakalıdır; fakat belirli olaylar hakkında tespit bulunmaya imkân tanımaz. Elimizde olanlar, en azından, Hamza'nın görelî tedbirle hareket ettiği fikriyle tamamen çelişkili değildir. Ancak hareket tarzındaki birtakım değişikliklerin, ki bunlar muhtemelen zamanlama ve yöntem meseleleridir, fark edilmesinin nispeten zor olduğu öne sürülebilir.

Alenileşmenin temel yolunun, önde gelen şahsiyetlere resmî mektuplar gönderilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Antâkî, Derezî'nin, Hakim'in özel, fakat açıktan olmayan onayıyla, devletin üst kademesindeki memurlarından

⁴² *Risâletu'n-Nisâ el-Kebîra*, (Sacy, I/110-111), onun bununla ilgili kendi iddiasına bir örnek teşkil eder; Aşırı tedbirli olmakla ilgili yapılan suçlamalara karşı kendisini savunuyor gibi görünmektedir.

⁴³ *er-Ridâ ve't-Teslîm* (Sacy, II/178, 180).

⁴⁴ *es-Subha el-Kâine* (Sacy, II/164).

⁴⁵ *et-Te'nîf ve't-Tehcîm* (Sacy, II/162); *es-Subha el-Kâine* (Sacy, II/166); *el-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/167).

⁴⁶ *el-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/172-3); *er-Ridâ ve't-Teslîm* (Sacy, 175-6).

Hakim'in ulûhiyetini kabul etmelerini isteyen mektuplar göndermesinden ibaret olan alenî faaliyetlerinden bahseder; Hakim onların itirazlarına boyun eğerek mektupların sorumluluğunu kabul etmez; ancak itirazcılara o kadar kötü davranır ki, bundan dolayı Derezi'den nefret ederler.⁴⁷ Hamza'nın, Barzaî'ye gönderileni hariç, Derezi'nin mektupları hakkında bir şey söylemediği anlaşılmaktadır. Hamza, elimizde örnekleri bulunan, yüksek kademedeki memurlara gönderdiği kendi mektuplarından bahseder; bu mektuplarda onları ihtida ettirme endişesi fazla taşımayıp, bilhassa *muvaahhidlerine* karışılması ile ilgili olarak makamlarını kötüye kullanmamaları hususunda uyarır. Her iki şahsın da bu tip insanlara mektuplar yazdığını,⁴⁸ fakat muhtemelen Hamza'nın daha sınırlı ve somut amaçlarla yazdığını varsayabiliriz.

Hamza 410 yılındaki mektuplarında, 408 yılında vuku bulan, sırf mektubu aşan en azından iki genel olaydan bahseder. Yirmi adamının iki yüz kişiye karşı koyduğu ve sadece ikisinin öldürüldüğü bir *câmi* gününden bahseder.⁴⁹ Liderlerin önceden gördüğü, kendisinin doğrudan katılmadığı, o ve bir düzine adamının bir mescitte kuşatma altına alındığı, fakat kayıp vermedikleri *kâinatın* bir felaket gününden bahseder.⁵⁰ O, aynı zamanda *kainat* gününden önce meydana gelen bir diğer ayaklanmaya da kapalı bir biçimde değinir. En azından bir defa olmak üzere "tevilciler" arasında onda bir oranında ölenlerin olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Buradan, onun genel olarak çarpışmaktan sakındığı, fakat çarpışmaya girmişlerse de, diğerlerinin tersine bundan zarar almadan çıktıkları ortaya çıkmaktadır.

408 yılındaki bu belirli olaylardan herhangi birinin tarih eserlerine yansıdığı açık değildir. Ancak kamuoyunun birtakım liderleri birbirine tamamen karıştırdığı kesindir. İbn Tağrıbirdî, Antâkî ve (Nuveyrî'nin de izinden gittiği) Cemaleddin ortak olarak (ancak tamamen farklı bir biçimde) bir heyetin, başkadı Ahmed b. Ebî'l-Avvâm'a Mısır *ulu* camiinde birtakım mektuplar takdim ettiğini, ancak bunun kadıyı kızdırdığı ve bütün heyetin kalabalık tarafından öldürüldüğünü belirtmektedirler.⁵² Antâkî ve

⁴⁷ Antâkî, s. 223.

⁴⁸ Guys'ın *La Nation of Druze*'de Hamza ve ed-Derezi'nin Hakim'in vezirleri olarak görev yaptıkları şeklindeki görüşünün ki Tekirdağ *İslam Ansiklopedisi*'inde Hamza hakkında aynı görüşü öne sürmüştür, bu risalelerin buyurgan tonundan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu kültürün liderleri, hem tarihçiler, hem de Hamza'nın risalelerinin ortaya koyduğu üzere, vezir olmadıkları halde gay-i resmî destek hususunda şüphesiz yeterli güce sahiptirler.

⁴⁹ *et-Te'nif ve't-Tehcîm*, (Sacy, II/162).'

⁵⁰ *er-Ridâ ve't-Teslîm* (sacyII/166); *el-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/167).

⁵¹ *er-Ridâ ve't-Teslîm* Sacy, II/163).

⁵² İbn Tağrıbirdî, s. 68-69; Antâkî, s. 224; Cemâleddîn, s. 207-209, F. Wüstenfeld, *Geschichte der Fatimiden Chalifen*, Göttingen, 1881 içinde. Suriye için bkz. Antâkî, s. 226, burada Abdurrahim'in. Vadi Teymullah'taki Dürzîleri baskı altında tuttuğundan bahsedilir. Bu olay, anında Hakim'in gaybetiyle birdenbire sona erecek bir dizi olayların çıkmasına yol açmıştır (s. 228); bundan dolayı bu olayı, 411 yılı olarak tarihlendiriyorum.

Cemaleddîn bu heyetin Hamza tarafından gönderildiğini öne sürerler; (Hamza hakkında bilgisi olmayan) İbn Tağrîbirdî ise bu heyetin, Cemaleddîn'in bağımsız bir lider olarak bahsettiği firari Ahram tarafından gönderildiğini belirtir. (Antâkî Hakim'in daha sonra, Hamza'nın, 408 yılında, Hamza'nın kendi adamlarından değil, Hakim'den gelen bir lütuf olarak gördüğü, onda bir oranında, ancak o yediye yetmiş gibi farklı bir sayı verir, kişiyi intikam almak için öldürmesinden bahseder.) Yalnızca Cemaleddîn net bir biçimde bu olayı Antakî'nin rivayetindeki tarihle çelişen 4 Sefer 411 olarak tarihlendirir. Eğer bu *Câmi* günüyle ilgili bir rivayet ise, verilen tarih yanlış olup olay abartılmıştır ve rivayetteki birtakım unsurlar diğer olaylardan alınmıştır. Cemaleddîn'in rivayetinde, yukarıda kadiyla ilgili olarak geçen olaydan sonra, Hamza'nın evi kuşatılarak adamlarından kırkı öldürülür ve Hamza'nın kendisi gizlenir. Bu, Hamza'nın gerek *Câmi* günü, gerekse *kâinat* günüyle ilgili anlattıklarıyla tarih ve sonuçları itibariyle uyuşmaz.

İbn Tağrîbirdî de Derezî'nin, Hakim'in yüceliği hakkındaki kitabını *Ulu Cami*'de okuduğundan ve kızgın kalabalıktan güç bela hayatını kurtardığından bahseder.⁵³ Bu hadise *kâinat* günü olmuş olabilir.

Antâkî ve Cemaleddîn, Hakim'in eğitimi altındayken öldürülen, Hakim'in kültüne inanan bir liderden bahsederler. Bu şahsın öldürülmesinin akabinde evi yağmalanır ve (Antâkî'de) üç gün süren bir isyan çıkar; Cemaleddîn bu adamı Hasan b. Haydara el-Fergânî el-Ahram olarak adlandırır ve olayı Ramazan 409 olarak tarihlendirir; Antâkî ise bu şahsın Derezî olduğunu söyler ve dolaylı olarak da 408 yılını olayın tarihi olarak verir.⁵⁴ Bu durum, Hamza'yla hiçbir yönden uyuşmaz.

Hamza'nın Lider Olması:

Hakim kültürünün aşağıdaki gibi gelişmiş olması mümkündür ve en azından elimizdeki tarihlerle uyuşur. 407 ve 408'de⁵⁵ birtakım kişiler Hakim'in imamlığını, aşırı İsmailîler gibi yüksek bir makamla, daha açık bir ifadeyle ulûhiyetle, onurlandırılması yönündeki açık isteğine karşılık veriyorlardı. Bunlar arasında Hamza'da vardı. O, aşırı "tevilcileri" inançlarını açıkça ilan etme vaktinin geldiğine karar vermelerine ikna etmede en etkin şahıslardan biri olabilir; ancak o, onların temel noktalarda yeni olmayan

⁵³ İbn Tağrîbirdî, s. 69-70.

⁵⁴ Cemâleddîn, Wüstwnfeld içinde, s. 204; Antâkî, s. 223.

⁵⁵ Antâkî, ed-Derezî'nin faaliyetleri hakkında bu konudaki en yetkin bir tarihçi olarak 408 tarihini verir; muhtemelen o en azından daha önceden, Muhammed Caferî'nin verdiği tarih olan, 407 yılında faaliyete geçmeye başlamıştı. 407 ve 408 tarihleri, onun ölümü gibi tekrarlanması mümkün olmayan bir olayla alakalı olmadığı müddetçe, zorunlu olarak biri birine tezat teşkil etmez. Bununla birlikte Sacy ve daha sonraki yazarlar bu tarihler üzerinde kafa yormuşlarsa da, Mısır'a gerçekten vardığı yıl hakkında tespit bulunmayacağı için, bu tarihi kesin olarak belirleyebilmemiz çok zayıf bir ihtimaldir. Cemaleddîn, ed-Derezî'yi birkaç ayrıntıyla 410-11 yıllarına yerleştirmesinden dolayı, muhtemelen onu bir başkasıyla karıştırmıştır.

sistemlerini ortaya koyan kişi değildi. Baştan itibaren Hamza, Hakim'in açıktan açığa yaptığı eylemleri, imparatorluğun dini olarak Hakim kültürünü oluşturmada temel olarak almaya dikkat ediyordu. Büyük bir gayretle bir taraftar kitlesi örgütledi, ancak Hakim'in bizzat liderliği ele alacağı ana kadar iktidarı ele geçirmeye yönelik etkin bir teşebbüse engel olmaya da hazırdı. Bu arada, dikkat çekmeden şehrin dışında bir mescitte yaşamını sürdürdü.⁵⁶

Ancak Hakim bu kadar hızlı hareket etmeye hazır değildi; bu nedenle diğer liderleri, özellikle onların başı olan Derezi'yi tercih etti; çünkü onlar, davanın başarısız olması durumunda, kesinlikle ona taviz vermeksizin davayı aktif olarak devam ettirmeye hazırdılar. 408 yılında Derezi'nin liderliği faciaya neden oldu. Onun *Ulu Cami*'de *teville* dayanan eserini okumaya çalışması, resmî İsmailî hiyerarşinin son direnişinin ortaya çıkmasına neden oldu; her hâlükârda 408 yılının sonunda itibarını kaybetti ve daha sonra Hakim onun öldürülmesine ve önde gelen taraftarlarının hapsedilmesine izin vermek zorunda kaldı. 409 yılında Hakim, kendisi ile ilgili tüm propagandanın sona erdirilmesini emretti.⁵⁷

Hamza da bu emre muhataptı; fakat 408 yılında kendisiyle ilgili birtakım dikkatli manevralarda bulunurken, her ne kadar gruplardan biri olarak bilindiğinden dolayı isyana bir nebze de olsa katılmaktan sakınmamışsa da, Derezi'nin işlediği hataya düşmemiştir. Bozulmadan kalan kendi dinî sistemini ve örgütlenmesini geliştirmiştir. Hakim harekete yeniden destek vermeye karar verince, bu defa itaatkar ve dikkatli liderlik yaptı. 410'da⁵⁸ Hamza hareketten geriye kalan tek etkili lider olarak ortaya çıktı. Ancak 411 yılında kendisi adına hareket, Hakim-kültü hareketiyle birlikte, bu sefer acele etneme hususunda daha az şansa sahip olabilirdi. Antâkî'nin belirttiği gibi kutsal şeylere karşı yapılan büyük saygısızlıklar (ki o genel olarak bunları Derezi'ye atfeder, fakat zımnen Hamza'nın liderliği dönemine götürür ve Hamza'nın Ali ve diğer geleneksel imamları reddedişiyile irtibatlandırır.) tam anlamıyla vuku bulmuş olabilir;⁵⁹ ve

⁵⁶ Antâkî, s. 223; Cemaleddin, Wüstenfeld içinde, s. 205. Sacy'nin de işaret ettiği gibi (II/166), bu durum Hamza'nın kendi risaleleriyle doğrulanmış görünmektedir.

⁵⁷ Hamza tarafından *er-Ridâ ve't-Teslim*'de zikredilen (Sacy, II/175) 409 yılı felaketi, hem bu, hem de ed-Derezi'nin yıkılışı ile ilgili diğer olaylarla alakalı olmalıdır; bu, kesinlikle, Sacy'nin bir noktada ed-Derezi'nin asıl mağlubiyet tarihi olarak kabul ettiği (I/109) kısaca 407 yılında gerçekleşen desteğin çekilmesinden daha farklı anlamlar taşımaktaydı. Ayrıca bkz. II/184'teki hükmüne açıklama getirmeksizin takdim ettiği II. cildin sonundaki şaşırtıcı yanlış-doğru cevabı.

⁵⁸ Bu tarih, Hamza'nın risalelerine dayanmakla birlikte, Nuveyri'ye dayanan Sacy'ye rağmen (I/103), parçaları başka yerden alıp eski bir olaya raptetmiş olsa bile, çok net olan tarihleri ciddiye alınması gereken Cemaleddin ile uyusmaktadır.

⁵⁹ Antâkî, 224, " ve *tezâyede ennu'd-Dereziyye ilâ en le'anü Âdem ve Nüh...*" Hamza'nın bol bol övgüde bulunması, Antâkî'nin, güvenliğinin müdahalesinden muaf ve sadece Hamza'nın kontrolü altında olmak gibi Hakim kültüne sahip kişilerin lehine yapılan düzenlemeler yoluyla sağlanan özel himaye ile ilgili söylediklerini doğrulamaktadır (*Risâle el-münfejze ilâ'l-kâdî*, Sacy, *Chrestomathic*; II/91-93. Sacy'nin öne sürdüğü gibi 409 yılında değil, 410

Hamza'nın daha önceki övünmelerinin tersine, adamları sıkıntı çekmiş olabilirler; hem Kahire, hem de Suriye'de Antâkî ve Cemaleddîn'in bahsettiği keskin dönüşler vuku bulmuş olup Cemaleddîn tarafından 411 olarak tarihlendirilmiştir. Hakim 411 yılının sonlarında ortadan kaybolup Hamza da örgütlenmesini Muktena'nın eline bırakarak gaybete girince (veya öldürülünce), Hamza'nın yolunu henüz tam olarak benimsememiş birçok kişi olduğu açıkça ortaya çıktı. Bir süreliğine Hakim kültü, tövbe etmeyenlerin tamamının öldürüldüğü bir yargılamayla bastırıldı.⁶⁰ Ancak bu yöntem etkisini kaybedince, risalelerde görüldüğü gibi, Muktena'nın hayatının geri kalanı sözde yandaşlarını kontrol altında tutmaya çalışmakla geçti.

Hamza'nın Öğretisi:

Teorik düzeyde Hamza ile Derezî arasındaki ayrılık pratik düzeyde karşılaştığımız farklılık ile uyuşur. Derezî'den daha büyük hedefleri olduğu için Hamza bekleyebilirdi: Şöyle ki o, sadece ılımlı İsmailî hiyerarşisini kaldırıp yerine kendisinininkini koymak istemeyip, aynı zamanda daha radikal, coşkulu bir gizli inancı da kabul ettirmek isteyerek İslâm'dan tamamen çıkmak istedi.

Hamza'nın en önemli yeniliğinin, Hakim'i sadece, her hâlükârda bir mertebe yücelterek, bir *imam* yapması değil, fakat tanımlamanın ötesindeki *Bir* yapması olduğu anlaşılmaktadır (Hamza kendisi boş olan *imamete* geçiyordu). Böylece o, diğer kozmik ilkelere ilaveten Bir'in de hâlihazırdaki etkinliğini kabul etti; bunun bir sonucu olarak İsmailî doktrinin karmaşıklığının büyük bir kısmını, bilhassa ilgili İslâm tarih anlayışını ortada kaldırdı ve inananlara, hem *tevil* hem de *tenzile* göre daha dolaysız (pratik) gelebilecek bir sadakati önerdi. Her hâlükârda bu metafizik, onun hem uyarısına, hem de sistemine uygun düşecekti. Onun yüceltilmiş Hakim kavramı, zahirî olayları neredeyse konu ile ilgisiz hâlâ getirdi. Hakim'in konumuna yönelik açık destek, veya açık ihmal, halihazırda başarı veya belirsizlik olması kadar, aynı derecede geçici ve sembolikti. Aynı zamanda Hamza, taraftarları arasında nispeten sıkı bir disiplin meydana getirdi; onun Hakim'i sırf *imamet* makamının üstüne çıkarmasından ötürü, (artık bir *imam* olarak) inançla ilgili daha acil pratik yapılanmalar, Hakim'in düşüncelerinden, hatta varlığından nispeten bağımsız olarak açıkça Hamza'nın eline kaldı.

Hamza ile Derezî arasındaki tartışmanın istikameti ile ilgili yeni baştan yaptığımız bu kurgulama, genel olarak kabul edilenden kesinlikle daha az kusurlu olmakla birlikte, birçok sayıda varsayımı içermektedir. Aynı

yılı başında Kadî'ya karşı iddialarını ortaya koymuş; ve *es-Subhu el-Kâine*, Sacy, II/188, 410 yılının sonunda övgülerde bulunmuştur.).

⁶⁰ Antâkî, s. 237. Bu hikayede, Hamza ilk kaçışından sonra öldürülür; ve ben Sacy'nin, Muktena'nın risalelerinin Hamza'nın daha sonraki bir tarihte bile hâlâ gizli bir şekilde yaşadığına tanıklık ettiği görüşüne katılısam da, en azından diğer üç *hudûdun* muhtemelen bu dönemde öldürüldüğü anlaşılmaktadır.

zamanda elimizdeki yetersiz malzemeden, Hamza ve yandaşlarının hissettiği biçimde Hamza'nın düşünce dinamiğini yeniden kurgulamak ise daha da zordur. En fazla yapılabilecek olan, bildiğimiz şekli ile birtakım sonuçların sebebini açıklayacak bir gelişim çizgisinin resminin çıkarılmasıdır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hamza'nın yaptığı, tek başına Tevhid/Vahdet inancının somut bir çeşidini ortaya koymak için Hakim'in şahsından faydalanma imkânı elde etmiş olmasıdır. Dürzîlerin için başından günümüze kadar Allah'ın birliğine bağlı olduklarına vurguda bulunmaları, sanırım, sadece bir sis perdesinden/aldatıcı bir görüntüden ibaret değildir. Hamza "muvaahhid" sözcüğünü, Hakim kültürünün diğer liderlerinin "tevilci" bakış açısından farklı kullanmıştır. Aşırı tevilci için Hakim, diğer herhangi bir imam gibi, "ilahtı". Çünkü o, ilâhî Akılın kozmik ilkesinin insan şekline girmiş hâliydi. Fakat o, akıl ötesi Bir olan, bu Akıl'ın nihâf kaynağını temsil etmemekteydi. Ve onun bu ilâhî Akıl ile olan ilişkisi ne olursa olsun, (Yaratmanın bir ögesi olan Akıl olarak) İsmailî hiyerarşinin, sadece en üstteki makamını elinde tutan, en tepedeki olarak kalmaya devam etti. Hamza'nın *imamet* ile ilgili iddiası sadece megalomanî bir davranış olmayıp, konumunun karşılaştırmaya ve hareket alanında bölünmeye maruz kalmak zorunda olacağı ve bu nedenle de "hiçbir şeyin onun gibi olmaması" hususunun gerçeği yansıtmayacağı hiyerarşik bir rolle kıyaslandığında, ilâhî şahsı, her türlü sınırlamadan kurtarmak için atılan köklü bir adımdı. "*İmam*", insanları gerçeğe ulaştıran kişi demekti. Bu itibarla onun, diğer herhangi bir insan gibi Bir'in sadece bir kulu olması gerekir. Bu nedenle Hakim gerçekten bir ilâh olduğundan dolayı, yukarıdaki ilâhî tevhide herhangi bir zarar gelmemesi için Hakim'in *imam* olarak kalmaması, İsmailî *hududun* görevlerini yapmaması ve hiyerarşinin başı değil, hiyerarşinin üstünde olması gerekir.⁶¹ Hakikaten onun, yeryüzündeki bütün iyi ve kötü olaylardan sorumlu ve ilgili olmanın ötesinde bulunması gerekir.

Ancak Hakim neden kesinlikle ilâh olmalıdır?⁶² Hakim kültürüne inanan çevreyi cezbeden muhtemel husus (Bu motivasyon, hakikaten bir dinî hissediş meselesi idi.), Hakim'de, aklın ötesinde, hatta (şayet aşırı cömert ise) gelişigüzel bir ilâhî mutlaklığın, Hakim'in bütün kurulu yollardan, açık

⁶¹ Krş. *er-Ridâ ve't-Teslim*. " *el-hamdu li'l-ahadi's-samedî'l-azel ve'lmu'illi'l-illeni'l-ilel...*". *Sebebu'l-Esbâb'da imamet'in* Bir'in mertebesinin altında oluşunun keyfiyetini açıklar, "*münezzeh 'ani...l-muhâtebeti ve 'ani't-terbiyye...*" Döbeln, s. 100.

⁶² "Küçük" kültürlerin büyük dinlere karşı çıkarken, bunların genel olarak yalancılara faaliyetleri olarak değerlendirildiği dönem vardır. Daha yakın bir tarihte bu bakış açısı, her ne kadar her zaman terk edilmediyse de, sosyal sınıfların kurucuları ve yandaşlarının çıkarları şeklindeki çalışmalarla biçim değiştirmiştir. Maddî çıkarlar, miras alınmış İsmailî toplumsal ideallerden bile ayrı, en kaba düzeyde mağrur ve kudretli bir monarşi ilahlaştırılarda can sıkıcı bir biçimde açıkça görülür; ancak burada bile tamamen dinî düzlemde samimi bir kendini inandırma psikolojisinin var olduğu düşünülebilir, hatta bu olayın da bir unsuru olması muhtemeldir. En azından böyle bir şeyin var olup olmadığını görmeye çalışmak meşrudur.

ahlâkî aşırılığı ve genel cömertliği ile şaşırtıcı bir biçimde ayrı olmasının bütünlüğünde dile getiriliyor olma hissiydi. Hakim'in idaresi daha önce eşi benzeri görülmemiş bir şeydi; döneminde yapılanlar, herhangi bir dinin sıradan bir mümininin öne sürdüğü bütün geleneksel tarihî varsayımları alt üst etti. Ne Şîî, ne Sünnî, ne Hristiyan, ne de Yahudî kafir'in Allah'ın gazabına uğrayacağı hususu dışında, onunla hiçbir bir temel noktada rahatça uyuşmadı; buna rağmen, bütün tehlike dönemlerini atlatarak, suikastlar çağında korunmasız bir biçimde, görülmeye değer bir tevazu ve cömertlik saçarak yıllar yılı yaşadı. Böyle bir durumda, eğer bir şeytan değilse, bir ilâh olması gerektiği rahatlıkla düşünülebilirdi.

Hakim'in iktidarının büyük bir bölümünde yaptığı sayısız zulüm, çok açık bir biçimde, çok azı temiz kalpli mevcut düzeni destekleyen veya böyle olması için büyük gayret harcayan önde gelen şahsiyetlerin aleyhine döndü. Onun yardımseverliği, ahlâkîleştirici buyruklarında dile getirilen aşırı cömertliği, sıradan halka ve güçsüzlere yönelikti. Hakikaten onun tüccar ve köylü takımıyla alakalı olan vergi indirimi, eğer onun mülkiyeti aşırı keyfî biçimde yeniden bölüştürmesi değilse, daha sonra işaret edeceğimiz gibi yukarıdan aşağıya doğru toplumsal bir devrimin birtakım işaretlerini taşıyordu. Makul bir şekilde konumlandırılan bir kişi, Hakim'in uyguladığı şiddetin dahi, şeytanlıktan çok Rabblık alameti taşıdığını düşünebilirdi.

Bütün bunların, kısmen açıkça teşvik edildiği ibadet biçiminde, Hamza'nın, tarihin akışı içindeki görünen varlığı, sadece İsmailî hiyerarşide temsil edilen ve aşırı *tevilciler* tarafından da doğaüstü olarak kabul edilen Akl'ın kuvvetleri olarak değil, aynı zamanda nihâf *Bir* olarak yorumlanabilecek olan bizatihi Akıl üstü, Aşkın varlık olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁶³ İnsanlar Hakim'de, olası en dolaysız biçimde Akl'ın kaynağı olmasından dolayı, Aklın ötesindeki şeyle karşı karşıya geliyorlardı.

Tevilciler için mantıksal-kozmik (logico-cosmic) alan, tarihsel dinî alanda ifade edilmiş olmakla birlikte, aşkın bir alan olarak kalmıştır. Hamza'ya gelince, bu iki alanı (terminolojisinde yansıtıldığı üzere) hemen hemen aynı kabul etmiştir.⁶⁴ Hakim'in ulûhiyeti (*lâhûr*) doğrudan beşer oluşunda (*nâsut*) dile getirilir. Bu ikiye bölünmüşlük, İsmailî terminolojideki *dinî* veya *tabiatla ilgili* anlamına gelen *hadd* ile fanî beden, *kamîş*, arasında olup⁶⁵ sonuncusu daha az önem ifade etmekteydi. Bundan dolayı *nâsut*, *lâhutun* sadece bir *makamı* olması açısından, Musa'nın yanar çalılığı gibi

⁶³ Eğer bütün düşünürler, basit düzeyde bile (ayrıca Hamza'nın düşüncesinin hakikaten derin olmadığı anlaşılmaktadır.) günümüz ifadeleriyle özcüler ve varoluşçulara ayırmak gerekirse, Hamza, normal İsmailîliğin aşırı eski Yunan özcülüğüne karşı varoluşçu bir isyanı temsil eder.

⁶⁴ Hamza'nın *hudûdunun*, daha yüce konumdaki İsmailî *hudûdlarda* rastlanmayan bir şekilde, duyuyla algılanabildiği hususu Sacy tarafından daha önceden açıkça bilinmektedir (II/34).

⁶⁵ Bir diğerine delalet eden yüce makam için kullanılan *delîl* gibi bir kelime, kullanılışından anlaşıldığı üzere farklı silsileler göstermez. *Sebebu'l-Esbâb*, thk. Ernst von Döbeln, *Le Monde Oriental*, III, 1909, s. 124.

bizatihî ihmal edilebilir bir önem taşımaktaydı. Aynı biçimde bütün mertebeler içinde geçici makamlar önemsizdir ve genel olarak Hamza'nın eserlerinde göz ardı edilirler. Bu nedenle *Sebebu'l-Esbâb*'da⁶⁶ kendisinin tüm asırlar boyunca var olup bütün insanların zahirî ve batınî kaderleri üzerinde kudret sahibi olduğunu öne sürer; bilginin kendisine nasıl geldiğinden bahseder: "Kutsal (Ruh) bana, ruhanî veya cismanî herhangi bir aracı olmaksızın anında gelir." Bu açıdan çelişkili görünmekle birlikte, Hamza'nın, daha önce gördüğümüz gibi, kılıcın, harekete geçen Hakim tarafından doğrudan kendisine verilmesini beklemesi, Hakim adına hareket edip, Hakim'i sadece kozmik bir varlık olarak sembolize eden ve buna uygun olarak da tarihten dışlayıp *imam* olarak bırakmak isteyen Derezi'nin faaliyetlerini kınaması tutarlıdır.⁶⁷

Hamza'nın Sisteminde Haddler (Hudûd):

Bu durumun Hamza'nın düşünce sisteminde iki sonucu vardır. Birincisi, hemen hemen aynı derecede yüceltilen iyi ve kötünün rolüne ilişkin güçlü bir duygudur. Bu özellik kadim dönemlerden etkilenen bütün sistemlere her zaman atfedilebilir.⁶⁸ Ancak burada benim ilgilendiğim husus, onun Hamza'nın sistemi içindeki yeridir. Hamza'nın düşüncesine göre, bu düalizm, eğer Mutlak İlâh, fiilen varolan bir zorba olarak tecessüm eden bir varlık biçiminde, dolaylı olarak tarihin içine sokulacaksa, bu düalizm gerekliydi ki mevcut kötülük rahatlıkla örtbas edilemesin. Hem iyilik hem de kötülük, temel ilkelerinin son ayrıntılarının gelişiminde Bir'in doğrudan iradesini yansıtır. Öyleyse o, her yeni kozmik figürün ortaya çıkışının zıddını da ortaya çıkardığı gibi, kozmik düzlemde -iyiliğin karşıtı olan- her bir *zıddı* da ortaya çıkarandır.⁶⁹ En üst mertebeye olan Kozmik Akıl'da bile Zıdd önceden mevcuttur. Tarih düzleminde, Hakim hem kötülüğün memurlarını, hem de iyiliğin memurlarını atamıştır. Bundan dolayı Hamza,

⁶⁶ Döbeln, s. 108 vd.

⁶⁷ Sacy. Hakim'in *nasûl* yönünün geçici olduğunu, bununla birlikte nihaî olarak bölünmüş olmadığını, ancak onun fiillerinin doğrudan kalplerinin temiz oluşuna göre insanlara görülebilen Bir'in fiilleri olduğunu vurgulayan çok sayıda ifadeyi bir araya getirmiştir (mesela, I/52-58).

⁶⁸ Sprengling, "The Berlin Druze Lexicon", *AJSL*, LVI (1939), s. 407 vd.'de Maniheist bağlantılara dikkat çekmiştir. Ona göre Hamza bizzat, el yazmalarında birçok rengin kullanılması ve Çin'de bir kardeş-müminler cemaati inancı gibi şifahi Dürzi geleneğin belirli ayrıntılarını izah eden Maniheist inançlara aşina Uygurlu veya benzer bir kökenden gelen birisi olmalıdır. Ancak, her ne kadar sonraki bazı Nizariîler Mânî'yi peygamber kabul edip onu zikretmekten çekinmeseler de, birçok gizemli tanrısal figürler arasında Mânî'ye atıfta bulunulmaması, en azından ağırlıklı olarak karşıt yöndeki savunmayı gerekli kılmaktadır.

⁶⁹ Hamza çok nadir olarak tahlillere girer, mesela, *Keşfu'l-Hakâik*, Sacy, II/47; kasıtlı olarak siyasî uygulamalara dalar. *Kitâbu'n-Nukat ve'd-Devâir*'de, thk. Christian Seybold, Leibzig-1902, ifşa edilen şemalaştırılmış psiko-fizikal sistemde bu tip unsurlardan nelerin bulunduğu karşılaştırırız.

onun, Hakim adına *tevilde* bulunan *başdâîyi*, zıddın temsilcisi olsa bile, atayıp desteklediğini; aynı şekilde *başdâînin* karşıtı olan gerçek *imamı* -yani Hamza'yı- da atayıp desteklediğini ve kendisinin daima ikisinin dışında kaldığını önemle belirtir.⁷⁰

De Sacy, Derezi'nin, gerçek Akıl ve *imam* olan Hamza'nın karşıtı konumundaki kozmik Zıdd'ın tecellisi olduğu için dışlandığını düşünür. (Kesin olmamakla birlikte)⁷¹ şayet durum böyle ise, gerçek, Hakim'in onu açıkça desteklemesiyle alakalı değildir. Düşmanların tamamı, genel konumları bizzat Hakim tarafından belirlenmiş kişilerdir- en dikkat çeken, İblis olarak adlandırılan veliaht Abdurrahim ve Hakim kültü döneminde Hakim'in himaye ettiği ve bu kültün en önde gelen düşmanı olan *başdâî Hatkîn*'dir. Hakim'in bu ikiyüzlülüğü, ki dışardan biri böyle diyebilir, onun bağımsız rolünü, hem kurtuluşun, hem de lanetin vezirlerini atayıp himaye etmesini izah etmede fevkalâde işe yaramıştır.

Hamza'nın sisteminde kozmik ve tarihî alanların birbirine kaynaşmasıyla ilgili bir diğer sonuç, eski İsmailîliğin iki *hudud* sisteminin birbirine karışmasıdır. *Tevil* olarak kozmik *hudud*, *el-aklu'l-küllî*, *en-nefsü'l-küllî* vs. (bunlar *sâbık*, *tâli* vs. ile aynıdır) bir tek düzenden oluşmuştur; bunlar farklı bir düzeyde kendilerine benzeyen *nâtk*, *esâs*, *imân*, *hüccet*, *dâî* vs. beşerî hiyerarşik sırayla uyuşurlar.⁷² Hamza için bütün *hudud* mertebeleri, hepsi aşkın olarak kozmik, beşerî olarak da hiyerarşik, her birinin çok sayıda ismi olan tek bir figürler dizisine indirgenmiştir. Eski kozmik ve hiyerarşik tasnifler, İsmailî literatürde ortaya çıkmış olan her terimin birikmesiyle unvanları daha da artmış olan aynı fertlerin sadece alternatif unvanlarına dönüşmüştür.⁷³ Natürel-metafiziksel tahlile veya

⁷⁰ Mesela. *Risâletu't-Tenbîh* (Sacy, II/34-35).

⁷¹ Birtakım figürlerin sembolik olarak iyi-kötü şeklinde eşleştirildiği *el-Gâye ve'n-Nasîha*'ya (Sacy, II/172-4) dayanarak, sadece ed-Derezi'nin büyük *imam* olarak bizzat Hamza'yla eşleştirildiği anlaşılmaktadır. ed-Derezi'ye kehanetler yaptırıldığı için, açıkça ona, en azından Zıdd'ın veziri olarak, bir çeşit rol verilmiş olabilir. Ancak buna rağmen, Barzâî ile birlikte ed-Derezi için, bir hata işlemiş olsa bile, kurtuluş yolunun hâlâ açık olduğu anlaşılmaktadır (*er-Ridâ ve't-Teslîm*, sacy, II/178); eğer o Zıdd olarak damgalanmışsa, bu sadece nispeten geç bir tarihte yapılmış olabilir, halbuki (Hakim'e benzer sahte davranışlarda bulunarak Domuz makamını hak eden, *er-Ridâ ve't-Teslîm*, sacy, II/185, krş. *el-Gâye ve'n-Nasîha*, II/172) Abdurrahim ve Hatkin kategorik olarak baştan beri en üst düzeyde baş düşmanlardır.

⁷² *Kitâbu'n-Nukat ve'd-Devâir* ile karşılaştırmak için bkz. Nasır Hüsrev, *Kitâbu'l-Câmî'il-Hikmeteyn* (thk. Henri Corbin. Tahran ve Paris-1953); mesela onun *âlemu'd-dîn* ayrımı ve fizikî âlemlerle benzeşmesi kayda değerdir, s.262.

⁷³ Sacy bu tip unvanları sıralar. II/59 vd. Kesin olarak standart İsmailîlik'te dahi, metafiziksel fonksiyona uygun olarak bir isim çokluğu vardı ve bütünlük Hamza'dan daha çok korunmuş değildi. Sıklıkla kabul edilmiş *tevilci* silsileler dokunulmamış bir şekilde korunmuş olmakla birlikte bir silsileler toplamı mertebesine indirgenmişlerdir; bu gibi durumlarda unvanlar mutlak olmaktan öte görelî anlamda kullanılmışlardır; bunu göz önünde bulundurmamak, diğer türlü ortaya çıkan birtakım kanışıklıkları önleyecektir.

kozmetik-metafiziksel ve insanî-dinsel olan arasındaki ayırımla ciddî anlamda ilgilenilmez. (Belki de bu kasıtsız yapılmıştı; herhangi biri Hamza'nın soyut felsefe hakkında az bilgisi olduğundan şüphelenir.)

Bununla birlikte, kabul edilmiş olan rakamsal sembolizmin önemi yanında, daha önce var olan çeşitli kavramların bir araya gelmelerinden dolayı, bu yaklaşım *hudûd* sisteminin yeniden düzenlenmesini gerektirdi. Bu yeniden düzenleme, bazen öyle görünse de, sanırım kasıtlı olmamakla birlikte, (eski dinlerin ötesine ulaşmak çabasıyla birlikte) kendi yeni ve basitleştirilmiş kavramlarını ifade etmekteydi. "*Nâtık*" ve "*esâs*", eski tarihsel sisteme o kadar yakındılar ki, Muhammed ve Ali'yi sırayla *tenzîl* ve *tevîlin* öğreticileri olarak ifade etmek için, oldukları gibi bırakıldılar; ancak kozmik ilk prensipler olan *Akl* ve *Nefs*'e karşılık gelmek yerine, daha yüksek makamdaki Selman'ın rehberliğinde, Bir'in, hayır ve şerle ilgili idare sistemi için gerekli olduklarından dolayı, yarattığı iki denk yanlış görüşü temsil eden, daha değersiz varlıklar derecesine indirildiler.⁷⁴ Bu iki ihraç edilmişle birlikte, sıralama şöyle oldu: *akıl* (*imâm* veya *zû ma'a*), *nefs* (*huccet* veya *zû massa*), *kelime* (*cenah*), *sâbık* (*el-cenâhu'l-yem'in*), *tâlî* (*el-cenâhu'l-eyser*). (Böylece beş numara, her biri belirli zamanlarda cisimlenenle [enkarne olanla] birlikte daha üstün mertebelerde tutuldu.) Sonra aynı sıralama, her bir merteye birtakım insanlara da tekabül edecek biçimde, *cedd* (veya *dâî*), *feth* (veya *me'zûn*), *hayâl* (veya *mukâsir*) şeklinde devam etmektedir. (Hamza tarafından alaylı bir şekilde işaret edildiği gibi) Ortodoks İsmailîlik'te en yüce ilkelere olarak bilinen⁷⁵ ve *akıl* ve *nefs* ile aynılaştırılan *sâbık* ve *tâlîyi*, *akıl* ve *nefs*ten ayırmak ve sonuncuyu (*nefs*) çok yüksek makamlara yerleştirmek, kısmen eski sıraların dışında yenilerine başvurmak olacaktı. Ancak bu, daha önceki ciddî gruplandırmalara karıştırılmadan yeni bir beşli figür hiyerarşisi oluşturarak bu şekle geldi. Sistem gelişirken, en azından bu hiyerarşinin başındaki *gerçek imam(lar)* tarih boyunca -Hamza gibi- gerçek mertebesi bilinemediğinden dolayı, kendi dönemlerinde ikinci derecede görülen Şatnil, Pisagor, Davud, Şuayb, Elyesa, Selman (veya Ebû Tâlib), Salih (İsmailî Mehdi döneminde) gibi kişilerdi.⁷⁶ Bu yeni makamlar, ikincil derecede olanlar hâriç, kozmik ve dünyevî olarak artık ancak Hakim tarafından ayırıma tâbi tutulabilirdi.

Bu yeni ve daha basit hiyerarşinin dışında, ilk İsmailîlerin, her ne kadar ima etseler de, genelde tamamen habersiz oldukları yeni bir figür daha vardı

⁷⁴ Krş. *Risâletu't-Tenbîh* (Sacy, II/143). Burada ilginç olan ifadenin muhtemelen, yazar kişi tarafından geniş zaman kipine dönüştürülmüş olan *kerdîd* ve *nekerdîd* olduğuna dikkat edilmelidir.

⁷⁵ *El-Gâye ve'n-Nasîha* (Sacy, II/21).

⁷⁶ Bunlar Sacy tarafından liste hâlinde sıralanmıştır, II/103. Kendisiyle birlikte ortaya çıkıp bu yeni ilâhî figürle birleşen bu yeni imam figürü, kısaca zikretmek gerekirse, Nizârî İsmailîlerin daha sonraları kozmos ile tarih arasındaki farklılığı benzer bir çözümlemeyle eriterek, Alamut'ta Kıyamet, ortaya koydukları figürle çok fazla benzeşmektedir; ancak ayrıntılar farklıdır (bkz. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, s. 169 vd.).

ki, hâlihazırda Hakim şeklinde zuhur eden mutlak figür el-Ali ve daha yakın bir tarihte el-Bâr idi. Bu figür, her devirde tecelli etmişti ve her gerçek *imamın* ibadet ettiği varlıktı. Onun ismi, kapalı bir biçimde dahi olsa, normal İsmailî irfanında bilinmemekteydi ve onun Adem devrinin tamamında kendisini tam olarak izhar etmesi sadece Hakim'de gerçekleşti ve bu Kıyamet gününün geldiğinin alametiydi.

İsmailîlik'ten Kopuş:

Bu figürlerle Hamza'nın sistemi artık sırf zahirî doktrinin batınî anlamının bir açıklaması olmayıp lafzî benzerliğine rağmen, bu sistem sadece *tevîl*in yeni bir versiyonu da değildi. O, Kur'an veya resmî *tevilci* açıklamalar veya İnciller olsun daha önceki kitapları kullanır.⁷⁷ Doğru yorumlandıklarında onların kesin geçerliliğini kabul eder. Ancak bu, *tevîl* yoluyla gizli bilgiye ulaşmış olanlara tamamen açık, daha kapsamlı bir esinin/vahyin bir yönünü oluşturan gerçek, fakat saptırıcı bir vahyin geçerliliği değildir. Hamza geçmiş dinleri gerekli, fakat kendi vahyinin açıklayıp iptal ettiği, temelde hatalı tarihsel olgular olarak görür. Hakikaten Hamza cesur bir biçimde yeni ve doğrudan ahlâkî prensipler ortaya koyar: Yedi Dürzî İlkesi.⁷⁸

Yeni akideye gönül verenler Hakim figüründe, onun bedensel olarak ortadan kaybolmasından sonra bile, (Derezî'nin öne sürdüğü gibi imam, olağanüstü olsun veya olmasın veya sadece olağan üstü olanın temsilcisi olsun) devamlı tekrarlanan, imamdan çok daha sürekli önemi olan bir şeyi görebilmekteydi. Dahası bu yeni figür, onlar için hiyerarşinin ilâhî bir ilkesine inanmaktan çok daha uygun gelmekteydi. Hamza'nın ortaya koyduğu beş *hudûd*, kozmik olarak kuşatılmış olan rollerinden dolayı, sadece hizmetkârlardı; Hamza bile bizzat kendisinin Hakim'in hâlihazırdaki inisiyatifine olan aciz bağıllığını defalarca vurgular. Ayrıca ilk gaybetten sonra, zaten Bir'in baskın varlığının yanında solgun kalan bu hiyerarşi tamamen yok oldu. Onlar Hakim'in zatının gölgesi gibiydiler ve Dürzîlik (belki Hakim'in ikinci şahsiyeti olan Hamza hariç) onların onun vekili olmalarına izin vermedi. (Her biri birbirinden belirli oranda bağımsız olarak) Bir'e tam bir dinî bağıllık içinde olan *Ukkal* sisteminde meydana gelen sonraki gelişmeler, tarihteki İsmailîliğin Hiyerarşi sistemine tamamen zıttı. Bu zıtlık kendi içinde tutarlıdır ve gerçekten eski çiftli *hudud* sistemini şiddetle reddederek Tevhidi savunan Hamza'nın düşünce boyutunu yansıtır olabilir.

Suriye Dürzî Cemaati:

Bu yeni inancın Kahire'den Suriye dağlarına nasıl taşındığı meselesi hâlâ bir başka hikayedir. Biz, bu inancın bağımsız bir dinî sistem olarak ortaya konduğunu inceledik. Bununla birlikte o, aynı zamanda bir bin yıl

⁷⁷ el-Muktena, İncilleri bilhassa birtakım harflerde serbest bir şekilde yorumlar.

⁷⁸ *Buduvvu't-Tevhid li-Da'veni'l-Hakk* (Sacy, II/647).

hareketiydi. Bu, Suriye'deki köylü isyanı için bir fırsat oluşturdu. Bu, dağlık bölgede yaşayan insanlar arasında yeni bir cemaat oluşturmak için yeterli başarıya ulaşmış bir hareketti. Bu yeni cemaat daha sonra yeni inancını tesis etmek için, muhtemelen isyan hareketinin ideolojik mirasındaki en önemli unsur olan Hamza'nın dinî görüşlerine başvurdu. Bu dinî sistem, dinî bir cemaatin altyapısını oluşturdu.

Öyle anlaşılmaktadır ki, Derezî ve Hamza'nın elinde Hakim kültü, İsmailîlik içinde bir uyanış hareketine dönüştü. İsmailî tarihin genel gelişimi hakkında bildiklerimizi dikkate alırsak, bu hareketin, Fatımî Devletinin uzun vadeli sosyal adaleti gerçekleştirme yolunda ortaya koyduğu yetersiz sonuçlarla "sol kanat" İsmailîler arasında bir sabırsızlığı yansıttığını söyleyebiliriz.⁷⁹ Şia'nın tümü, birçok Şiî imam adayının "hâlihazırda dünya nasıl zulümle doldurulmuşsa, aynı şekilde adaletle dolduracakları" şeklindeki vaadiyle istismar edilmekteydi; İsmailîlik, dokuzuncu asrın sonlarından itibaren bu beklentisini farklı aşırı biçimlerde dile getiren alışılmışın dışında bir militan hareketti. Ancak şimdi Mısır'da hâkimiyetini gerçekleştirmesinden bu yana kırk yılı aşkın bir süre geçmişti ve yeni bir nesil şüphesiz, tam bir adalet ve umumî bir bolluk hâkim olmadan, Bağdat ve Konstantinopol'ün alınmasını beklemekten yorulmuştu.

Kahire'deki hareketin sosyal yapısı hakkında çok az bilgiye sahibiz. Hareket, fazla karmaşık olmuş olamaz. Sarayın önde gelenlerinden hiçbirinin onunla bağlantısı yoktu. (Dolayısıyla) genel anlamda yabancılar, daha az eğitilmiş yerel tüccarlar ve kısmen Mağribli askerler tarafından benimsenmiş olmalıydı.⁸⁰ Hareket, Fatımî halifeleri tarafından henüz fethedilmemiş olan doğu ülkelerinden Kahire'ye gelen İsmailîler (Derezî, Buhara; Ehram, Fergana; Hamza ise Kuhistan'ın Zuzan şehrindendi) tarafından başlatıldı. Hareket Sind ve Horasan gibi bölgelerde de faaliyetlerde bulunmaktaydı. Bu bölgelerde İsmailîlik, Şiî karşıtı güçlerle karşı karşıya geldi ve, geri çekilmemişse de öncü bir harekete ihtiyaç duydu.⁸¹ İki kuşak sonra Nizarî hareketin en dayanıklı gücünün İsmailî

⁷⁹ Krş. Bernard Lewis, *The Origins of Ismailism*. Cambridge, 1940.

⁸⁰ Antâkî, genellikle taraftarları *min er-Rida* şeklinde zikreder, ancak bu tabir fazla bir anlam ifade etmez. Dürzî el yazmalarındaki gramer hataları asıl yazarlara kadar geriye götürülebilir (krş. Sacy, II/339); kesin olan şey, *sıdk* ifadesinin yazılışının, sayılar ilmi ile doğrulanmak yoluyla bu şekilde olduğudur, ancak bu kasıtlı da yapılmış olabilir. 223. sayfada Antâkî bazı *meşrikîler* Dürzîlere karşı çıktıklarında, bazı *mağribîlerin* (ilk Berberî desteğinden itibaren eski İsmailî geleneği temsil edeler) onlara karşı çıkmadıklarından bahseder. *et-Te'nif ve't-Tehcîn* gizlice mümin kalmış olan birtakım Berberîlere hitap eder. Henri Aucapitaine, Mısır'dan gelmiş ve Berberî asıllı bazı dürzî ailelerin oluşturduğu yerel bir Lübnanlı geleneğin bulunduğunu öne sürer. "Etude sur les Druzes". *Nouvelles annales des Voyages*. Feb. 1862.

⁸¹ Eskiden beri İsmailîğin kalçesi olan Sind. Sacy'nin zikrettiği risalede belirtildiği gibi (II/342) Gazneli Mahmud tarafından fethedilmiş ve 421 tarihinden sonra Mesud'un hâkimiyeti altına girmiştir. Hitti'nin (s. 11) Zehebî'den naklettiği pasajda (*Duvelu'l-İslâm*. Haydarabad. 1337,

faaliyetler içinde olacağı yerler bu bölgelerdi. Ancak hareketin en önemli dillendirilişi Mısır ve Suriye'deydi.

Hamza'nın Kıyamet gününün alacağı biçimle ilgili beklentileri muhtemelen genel olarak Hakim kültürünün benzeriydi. Onlar çok somuttular. O, Hakim'in gücünün düşmanlarını yok etmesi için gerekli askerî gücü temin etmesini veya siyasî yönden etkisiz hâle getirmesini bekledi. Kendisi ve arkadaşları iktidara geldiklerinde, hem Sünnî, hem de Şiîlere verilecek daha alt statüler için hazırlanmış kesin planlara sahipti. Düşündüğü Hesap Günü'nün bütün kozmik boyutlarının hiçbir doğüstülüğü yoktu.⁸²

Onun adaleti öne çıkarması oldukça doğal bir şeydi; adaletin büyük bir kısmı onun beklenen nihaî darbesinin öncesinde bile zaten Hakim'in iktidarı sırasında gerçekleştirilmişti. Bir Hanbelî olmasına rağmen, Mısırlı olarak bilinen uzlaşmaz başkadıyı (İbn Ebî'l-Avvâm) tercih etmesi, Hakim yönetiminin tipik bir özelliğiydi. (Bu şahıs, Hakim'den uzun bir süre sonra, katı tavrını devam ettirerek ölene kadar kadı olarak kaldı; bununla birlikte Şiî *fikhna/şeriatına* göre hükmetti.)⁸³ Elimizde açıkça Hakim iktidarına ait olduğu anlaşılan, açık bir samimiyetle onun eşsiz adaletini öven İbrani'ce yazılmış bir fragman bulunmaktadır.⁸⁴ Antâkî'nin, Zahir'in gelişini tasvir ettiği,⁸⁵ çok püritan bir devrimden sonra eski bir rejimin yeniden kurulmasını andırmaktadır: Şarkı ve dans eski hâlini alır, eski yasal olmayan vergiler (*mukûs*) tekrar konur ve mülkiyet hakları önceki hâline getirilir. Ancak Hamza'nın, adaletin mevcut şartlarda getireceği kazanımı inceden inceye tartmaktan çok, iktidarı ele geçirmekle uğraştığı anlaşılmaktadır.⁸⁶ Muhtemelen mevcut mukadderatın, önde gelenlerin cezalandırılıp basit insanların da yüceltilmesiyle tersine döndürüleceği böyle somut bir beklenti, Hakim'in dönüşünün kendileri için daha iyi bir geleceğe işaret ettiği ve Hakim'in ortadan kaybolmasından sonra kendilerinin Hakim olduğunu iddia eden çeşitli kişilerin peşinden gitmiş olan bir çok kişiyi harekete geçirdi.

Bu beklentiler Hamza'dan kaynaklanmamaktaydı. Ancak Hamza'nın liderliği, önemli oranda 410 ve 411 yılında kabul edilmişti, onun 412 yılında gaybete girmesiyle (veya ölmesiyle) 408 yılında olduğu gibi meydan, ileriye görebilen birine kaldı. 413 yılında Mekke'de gerçek *imam* yerine bir taş a tapıldığından yakınlıkla gürzle Hacerü'l-Esved'i kıran birinin (anında linç edilir) varlığından haberdar olmaktayız; burada sahip olduğumuz bilgiler

I/189), Horasan'da Hakim'e tapanlara yapılan katliamı kaydederken, hemen hemen kesinlik derecesinde sırf ed-Derezî'nin Mısır'daki katledilişinden bahsetmektedir.

⁸² Sacy, en çarpıcı rivayetler arasından çok sayıdakini bir araya toplamıştır; örnek olarak bkz. II/524, 597-600, 604, 616.

⁸³ İbn Hacer, Rhuvon Guest, *The Governors and Judges of Egypt*, Leyden, 1912 içinde s. 610.

⁸⁴ D. Kaufmann, "Beiträge zur Geschichte Ägyptens aus jüdischen Quellen". *ZDMG*. LI, s. 442 vd.

⁸⁵ Antâkî, s. 237.

⁸⁶ Bir yerde evrensel adaletin kehanetini, kendi sisteminin tam olarak tebliğ edilmesiyle gerçekleşmiş olacağını ileri sürer (*er-Ridâ ve'r-Testîm*).

Hamza'ya değil, Hakim kültürüne işaret etmektedir. Çünkü bu şahıs yeni bir çağ için sabırsızlanırken, Ali'nin kendisi için ibadet edilmesi gereken bir figür olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷ el-Muktena'nın risaleleri, onun, hareketin en aktif merkezleri olan Suriye ve Mısır'da Hamza'nın, Hakim'in ordularıyla (muhtemelen Güney Arabistan'dan) dönmek üzere olduğu gerekçesiyle, Hamza'nın hareket içindeki otoritesini elde etmek için giriştiği sonuçsuz çabalarını anlatan uzun bir tarihî belgedir. Sonunda, herkesin uyarıldığını ve eğer vaktinde inanmamışlarsa, sonuçlarına katlanmaları gerektiğini bahane edip, mevcut durumun sorumluluğunu üzerinden atarak tamamıyla gaybete girdi.⁸⁸ Uzak bölgelerde, Hamza'nın beklentileri uzun bir gelenek perspektifinde kabul edildi ve Muktena İsmailî hareketin yeni kanadına katıldığı gibi bu beklentileri de öncelikle devam ettirmek zorundaydı.⁸⁹ Ona gerçekten sıkıntı veren bu bölgeler değildi. Suriye'de oldukça beklenmedik bir durumla karşılaştı: Yaygın bir köylü isyanı. Köylüler iyi haberler aldılar, ancak pasif bir şekilde Hamza'nın gelmesini beklemek istemediler. Elimizde gerek Muktena, gerekse Suriye'deki Sünnîlerin bakış açısından aynı olaylarla alakalı olması gereken bazı rivayetler bulunmaktadır.

İbnü'l-Adîm bize şu rivayette bulunur: "Halep Emiri Nasr b. Salih döneminde Cebel-i Summak denen yerde, yabancı bir terziye izafeten Dereziyye olarak bilinen bir grup insan bir araya geldi. Görüşlerini yaydılar. Derezi'nin davet ettiği *el-imam el-hâzır* dışında peygamberlerin peygamberliklerini reddedip, onlara muhalefet ederek yaşadıkları yerde

⁸⁷ İbn Tağribirdî, s. 131-133; ayrıca krş. Zehebî, *Duvelü'l-İslâm*, Haydarabad, 1337. Bar-Hebraeus, s. 226 Latince çevirisi. Burada bu olay yanlışlıkla Hakim dönemine yerleştirilir.

⁸⁸ El-Mekîn (ö.1273). Dürzîlerin Vadiyü'l-Teym, Tire, Sidon, Lübnan ve Suriye'nin civar bölgelerinde en önemli unsur haline gelmeye başladıklarından bahseder. (*Historia Saracénica*, çev. Thos. Erpenius, Leiden-1625, s.329.) Bununla birlikte bir süreliğine Kahire ve Sa'îd dâhil olmak üzere Mısır, Muktena'nın risalelerinde önemini korumaya devam etti; ve *Menşûru Remz li-ebî'l-Hayr Selâme*'den karargahlarının, en azından sonlara doğru, İskenderiye'de oldukları anlaşılmaktadır ki burada iddia edildiği üzere Hakim döneminde *kadılık* görevinde bulunmuştur. Mısır ve Suriye hareketle yakın bir ilişki içinde olmuştur, *Temyüzü'l-Muvahhiân*'de görüldüğü gibi, en azından genel anlamda baş düşmanın saldırıda bulunduğu Mısır halkına hitap etmiştir ki buradan onun Mısır ile Suriye arasında gidip geldiği anlaşılmaktadır (Sacy, II/354).

⁸⁹ Bizans'a gönderilen üç risale ayrı bir kategoride yer alır. Göreceğimiz üzere Suriyeli müminler Antakya civarındaki Bizans toprağını Müslümanlara karşı yapılacak operasyonlarda üs olarak kullanmaya çalışmışlardır. Muktena'nın etkin tebliğine yeniden başlamasından hemen sonra 411 yılında Bizans'a gönderilen ilk uzlaşmacı risale bu amacı taşımış olabilir; sonraki daha ciddi risaleler Bizans'ın tarafsız kalmayıp Dürzîlere karşı Müslümanlarla işbirliği yaptığını kesin olarak yansıtmaktadır (*el-Mesîhiyye*, Sacy, II/545). el-Muktena'nın Hristiyanlarla işbirliği yaptıkları için Haleplilere çıkıştığı görülür (*el-Taakub ve'l-İftikâd*, Sacy, II/637). Ayrıca Muktena, Toros Dağları sınırında artık Bizanslıların yönetiminde el-Bostan'da yaşayan, *Menşûr ilâ Abdillâh ve's-Süleymân* ve *Menşûr fî Zikri İkâle Sa'dâ* göre geçişli olarak Suriye'deki olaylara karışmış Müslüman bakiye arasında da taraftarlara sahipti.

bulunan mescitleri yakıp yıktılar. Haram olan evliliklere izin verdiler. Onların durumu tehlikeli bir hâl aldı. Kendilerini Orontes'in yukarısında yüksek dağ mağaralarında takviye ettiler ve Halep köylülerinin büyük bir kısmı onlara katıldı; onlar ülkeyi ele geçirmek istediler." Aynı hikayenin hemen hemen aynısını rivayet eden Antâkî şu ilavede bulunur: "Halep ve [Halep ile Cibal] arasındaki topraklarda onların yakınında yaşayan Müslümanlara zarar verdiler; onların varlıklarını tehdit ettiler ve sıradan halk, kuvvetlerinden ve, yakın veya uzak, sahip oldukları topraklarla tapularının miktarından dolayı, onlar arasında açgözlülüğe yol açtı. Antakya'da kumandan olan Başrahip Nîkîta, iş ciddiye varmadan ve onlar yakıp yıkmaya girişmeden önce, onların ilk yükselişini fark etti. Kendisine yakın olan subaylarına adamları ve işbirlikçileriyle birlikte onlara gitmeleri için haber gönderdi. Onlar asilere kibar davrandılar ve dâfleriyle temsilcilerini yakalayıp öldürdüler. Geri kalanlarını mağaralarda kuşattılar, güvenle geçmelerine ve çıkıp gitmelerini kabul edinceye kadar yirmi üç gün orada onlarla savaştılar. Tarih 423 yılının Rebiyülevvel ayıydı. Bizanslılara bu durumdaki Müslümanlardan yardım talebi geldi ve onları ele geçirdiler. Asiler dağılıp kayıplara karıştılar." İbnü'l-Adîm buna ek olarak onların mağaralardan çıkarıldıklarını ve Halep Emiri Nasır'ın, sorumluluğu üzerine alarak yardım ettiğini belirtir.⁹⁰

Muhtemelen Hamza'nın yeni kanunundan etkilenerek, toprak sahiplerini destekleyen *şeriat* kanununu reddeden özgür bir köylü sınıfı adına eski toprak sahiplerinin mal ve mülküne el kondu.

el-Muktena, 10. yılda (hicri 418), güney Humus'tan itibaren bütün iç Suriye'yi Sikkîn el-Murtaza adında birinin emrine verdi; ancak 17. yılda (hicri 425) Sikkîn ve diğer *dâî* İbnü'l-Kürdî'yi, yeni inancı ifsat ettiklerinden dolayı, sert bir şekilde suçladı. Eski pastaya geri dönüş olarak gökyüzünde köylülere görünen şeyde, gerçek iman adına şiddete müptela olanların dağın zirvelerindeki emniyete güvenmeleri gerektiğini belirterek onları suçladı ve bunun yerine dünya malına olan tamahlarını bırakmaları için baskıda bulundu. Muktena'nın kızgınlığı o kadar arttı ki, sonunda bütün *dâîlere* faaliyetlerini durdurmalarını emreden bir ferman yayınladı. Bu fermanda, onlara haydutluk gibi şeyleri yasakladığı zaman, kendisine karşı çıktıklarını ve (siyasî stratejiyle yakından alakalı bir nokta olarak) halkın lanetini ve silahlı saldırılarını üzerlerine çektiklerini belirterek serzenişte bulundu.⁹¹ Açıkçası, Muktena köylüler arasında bu şekilde vaaz edilmesine karşı

⁹⁰ Kemâluddîn İbnü'l-'Adîm, *Zübdetü'l-Haleb fî Târîhi Haleb*, thk. Sami ed-Dehhân (Dimeşk-1951), I/248; Antâkî, s. 265.

⁹¹ Sacy ilgili risalelerden pasajları bir araya getirmiştir, II/348 vd.; ayrıca bkz. *Kitâbu Ebî Yekzân*, II/691. Bununla birlikte geri çekilmeye ilgili birinci risalenin (*Temyizü'l-Muvahhidîn*) Sacy'nin tarihlendirdiği 17 ve 18 yıllarından (II/358), 17 yılı olarak tarihlendirilmiş risale birkaç yıl sonrasında bahsettiği için, birkaç yıl sonraya ait olması muhtemel görünmektedir; bu nedenle onun Kuzey Suriye'deki olaylarla ne gibi tarihsel bağlar taşıdığı kesin değildir.

çıkmadı, ancak köylülerden, sadece Hamza Hakim'in kuvvetleriyle geldiğinde, kendisini desteklemeye hazır olmalarını istedi. Besbelli ki, Hamza'nın sonunda dönmek üzere olduğu beklentisi içinde olduğundan 21 yılı gibi geç bir tarihte Kuzey Suriye'deki taraftarlarının nüfus sayımının yapılmasını emretti.⁹² Ancak köylüler toprak sahiplerine karşı kendileri için ayaklanmaya hazırlıksızlardı ve sadece şiddetle kınamayla karşılık verebilirlerdi ve sonunda emekleri boşa çıkmıştı.

Muktena cesaretsizlik içinde pes etmesine rağmen, onun dayandığı (ve bununla birlikte pratikte onu oldukça rahatsız eden) eli kulağındaki bin yıl beklentileri solmaya yüz tuttuğu bir anda, onun manevî rehberliği paradoksal olarak kesinkes kabul edildi. Öyle görünmektedir ki, ona karşı koyan veya yerine geçmeye çalışan diğer liderlerden hiçbiri manevî hayat için Muktena'nın telkin ettiği Hamza'ya ait görüşler kadar tatmin edici bir temel sunamadı. Suriyeli asiller aynı zamanda kesin olarak birçoğunun başka yerlerden kaçıp geldiği dağlık mevkilerde, bir şekilde kendilerini koruyabilme imkânına sahiptiler. Bununla birlikte burada geleneksel olarak eski Arap ailelerin liderliği altında yeni bir topluluk oluşturuldular.⁹³ Daha uzak bölgelerde, hareket kısa sürede ortadan kaybolurken, bu Suriye cemaatinde Muktena ve Hamza'nın risaleleri Dürzî inancının temelini oluşturdu. Bu inanç hakikaten bir çok temel hususta Hamzanın kinden çok farklıydı -Mutenâ'daki en temel özellik olan tek bir dinî topluluk içinde *âkil* ve *câhil* arasındaki ayırım, Hamza'nın tasarladığı sisteme aşırı tezat teşkil etmekteydi. Bir veya daha çok adamın münferit manevî mevhibeleri daha sonraki Dürzîliğin oluşturulmasına yardım etti. Ancak temel tevhid akidesinde ve İslâm'dan tamamen bağımsız olmasında Hamza'nın dehasının damgasını taşır.

Kronoloji:

Muktena'nın ölümüne kadar Dürzîliğin gelişimindeki ana dönüm noktalarının bir tablosunu vermek faydalı olabilir.

390: Hakim(14 yaşında) bizatihi iktidara geçer.

399: Şiflikle eşit derecede Sünnîliğe hoşgörü gösterilmesi; daha sonraları iktidar Sünnîlere daha çok hoşgörü gösterdi.

400: Sonraları Dürzîliğin kabul ettiği Hakim'in zuhur tarihi.

⁹² *Risâletü Cebeli's-Summak*, 21 yılı.

⁹³ Dürzî gelenek, eski ailelerin mahallî liderliğin büyük kısmını elinde bulunduran önde gelen Arap kabilelerden olduğunu varsayar (Max von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, I/111 vd.); taraftarların büyük bir kısmı – belki de daha önceden harekete katıldıktan sonra– dağlara gidip gelen köylülerdi. Her hâlükarda, Vadi Teymullah'ta, yazarların öne sürdüğü gibi, propagandayı daha da kolaylaştıracak herhangi bir özel etnik hazırlık olduğuna dair bir delil yoktur. "Irka" dair bu Avrupaî endişe, Sprengling'in "Berlin Druze Lexion" daki makalesinde haklı olarak değindiği Dürzîlerin menşei ile ilgili alışılmadık bir anlamsız durum ortaya çıkarmıştır.

- 402: 411 yılına kadar devam eden Yahudi ve Hristiyanlara yönelik şiddetli baskılar.
- 404: (Şehirdeki) kadınlar evlerine hapsedildiler, had seviyeye varan birtakım püriten kanunlar çıkartıldı.
- 405: Başkadî İbn Ebî'l-Avvâm ve muhtemelen başkadî Hatkin arasında ayrılık baş gösterir.
- 407: Hakim İsmailî *meclislere* son verdi. Yaklaşık aynı dönemde Hakim hem Sünnî, hem de Şîî İslâmî uygulamalara izin verir.
- 408: 1. yıl: Derezî, Hakim'in ulûhiyetini ilan eder ve ayaklanmalara neden olur, Hamza Hakim'in kendisini *imam* tayin ettiğini öne sürer.
- 409: Hakim, Hakim kültürünün tebliğine son verir.
- 410: 2. yıl: Hamza yeniden tebliğe başlar ve liderliği ele geçirir.
- 411: 3. yıl: Hakim kültü serbestçe yayılır ve Kahire'de isyanlara, Vadi Teymullah'ta da baskılara neden olur; Muktena en üstteki hiyerarşinin beşincisi olan Tâlî olur; zıt taraflarda yer alan Kahirelilerle askerler arasında çatışmalar çıkar; onuncu ayın 27. günü Hakim ortadan kaybolur.
- 412: 4. yıl: Bu yılın başında Hamza ortadan kaybolur (belki de öldürülür); Zahir döneminde yedi yıl süren baskı dönemi başlar.
- 418: 10. yıl: Muktena aktif olarak tebliğe başlar (*el-Cüzü'l-Evvel* ile). Hamza'nın dönüşüne hazırlık yapar. Muktena, Muhtar'ı *dâvânın* başına, Sikkîn'i de Suriye'ye *dâî* olarak atar.
- 419: 11. yıl: Bizanslıların ihtidası için Muktena'nın gönderdiği ilk risale (19. veya daha sonraki yılın nahoş risalesi).
- 423: 15. yıl: Antakya ve Halep, Cebel-i Summak'taki isyanları bastırmak için işbirliği yapar.
- 425: 17. yıl: Muktena, Sikkîn ve (18. yılda) Muktena'nın *imam* olduğunu iddia eden İbnü'l-Kürdî'yi suçlar.
- 428: 20. yıl: Muktena, Suriye'deki yandaşlarının nüfus sayımının yapılmasını emreder, ondan bir süre sonra bütün dâîleri görevinden azledip kendisini bulmaya çalışmalarını yasaklayarak ilk gaybet risalesini yazmış olabilir.
- 430: 22. yıl: Muktena, Ahsâ'nın Karmatî *seyyidlerini* kazanmaya çalışır.
- 434: 26. yıl: Muktena'dan daha üstün bir makama sahip olduğuna (*Kelime* olarak) dair daha önceki iddiasından sonra Sikkîn, Mısır'da Hakim'i temsilcisi iken öldürülür; Muktena, (10. Yılda başlayan) on yedi yıllık bilfiil hizmetten sonra gaybet risalesini (*risâletu'l-gaybe*) yazar.⁹⁴

⁹⁴ Bu durumun, eğer Muktena'nın bir risalesinde onun on yedi yıl boyunca davette bulunduğu şeklindeki ifadesine dayanmıyorsa (*Tevbihu'l-Hâib Muhallâ*). Muktena'nın davet dönemi olarak ifade edilen on yedi yılın bir izahı olduğu anlaşılmaktadır. Guys, *Théogonie*, s. 67. Muktena'nın, Hamza'nın gaybetinden sonra ilk yedi yıl sessiz kaldığı hususu, *el-Cüzü'l-Evvel*'de ima edilirken, Sacy'nin çevirdiği daha sonraki el yazmasında da (II/372) açıkça belirtilir. Burada ayrıca onun 26 yılı civarında gaybete girdiği öne sürülür (s.377).