

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Eyüp Öztürk

II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası

— Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi



KitapYAYINEVİ

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE BİR MEHDİLİK İDDİASI;
HALEPLİ İR KÖYLÜNÜN SIRA DIŞI HİKÂYESİ / EYÜP ÖZTÜRK

© 2019, EYÜP ÖZTÜRK
© 2019, KİTAP YAYINEVİ LTD. (TÜRKÇE YAYIN HAKLARI)
TANITIM İÇİN YAPILACAK KISA ALINTILAR DIŞINDA HİÇBİR YÖNTEMLE ÇOĞALTILAMAZ
BU KİTABI PDF FORMATINDA İNTERNETTE KAMUYA AÇMAK SUÇ TEŞKİL EDER
EMEÇE SAYGI, KORSANA HAYIR

DÜZELTİ
FEVZİ GÖLOÇLU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK TASARIMI
DİLEK ÇETİNKAYA

İM DANIŞMANLIĞI
BEK

KAPAK MİNYATÜRÜ
ANONİM, AHVÂL-İ KIYAMET,
TÜRKİYE YAZMA ESERLER KURUMU BAŞKANLIĞI
İYE YAZMA ESER KÜTÜPHANESİ, HAFİD EFENDİ: 139, VARAK: 22A

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK SAN. VE TİC. A.Ş.
KÂĞİTHANE BİNASI
İYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KÂĞİTHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 44686
T: (0212) 294 10 00 F: (0212) 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2019, İSTANBUL

978-605-105-196-3

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAÇATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞİTHANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KÂĞİTHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 44843

T: (0212) 294 65 55 F: (0212) 294 65 56

e: kitap@kitapyayinevi.com
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://ranteey.org>
w: www.kitapyayinevi.com

II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası

Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikâyesi

EYÜP ÖZTÜRK



KitapYAYINEVİ

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Annem Peri Öztürk'e...

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

KISALTMALAR II

Giriş 13

1- MEHDİNİN HİKÂYESİ: BİR KİTAP OKUDU, HAYATI DEĞİŞTİ 42

2- MEHDİNİN ŞEYHİ: ŞEYH ABDÜLFETTAH'IN HİKÂYESİ 77

3- MEHDİNİN AVENESİ: BİR KÖYÜN/KÖYLÜLERİN HİKÂYESİ 101

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ 176

KAYNAKÇA 185

Dizin 198

Elinizdeki kitabın ilginç bir hikâyesi var. 2012'den itibaren Osmanlı Arşivinden mehdilik konusuyla ilgili belgeleri çıkartmaya başladım. Mehdilik konusuna ilğim önceleri Sudan mehdilik hareketiyle sınırlıydı, ancak bir süre sonra Sultan II. Abdülhamid döneminde çok sayıda başka mehdilik hareketleri bulunduğunu fark ettiğimde ilgimi genişletme ihtiyacı duydum. Halepli Muhammed'le ilgili belgeler ilk aldığım evraklar arasında yer almalarına rağmen bunları okumam çeşitli nedenlerle ancak 2018'in ilk aylarında mümkün oldu. O zamana kadar daha kapsamlı bir çalışmanın bir bölümüne kaynaklık etmesini tasarladığım bu belgeler, içeriğine vakıf olunca müstakil bir kitabın materyali haline geldiler. Zihnimdaki bu dönüşümde, uzunca bir süredir elimin altında bulunan Carlo Ginzburg'un meşhur *Peynir ve Kurtlar* kitabını o sıralarda bitirmiş olmam büyük rol oynamıştı. Kitabı okuyan çoğu kişi gibi ben de kitabın kahramanı Menocchio'un etkisi altındaydım. Gerçi Halepli Muhammed, Menocchio kadar ilginç değildi, ama ben de Carlo Ginzburg kadar yetkin bir kalem değildim. Ancak yine de Halepli Muhammed'in hikâyesine yoğunlaşmaya karar verdim.

İtiraf etmeliyim ki, bu kararında Halepli Muhammed vakasına dair belgelerin zihnimdaki bazı sorulara cevap bulmama imkân tanıyacağına dair iyimser bir beklentinin de etkisi oldu. Zira bir süredir İslam tarihindeki mehdilik hareketleri üzerinde çalışan biri olarak aklım bazı insanların neden mehdilik iddiasında bulundukları ve bağlantılı olarak çok sayıda insanın neden bu iddiaların peşine takıldıkları sorularına yoğun biçimde odaklanmıştı. Sultan II. Abdülhamid döneminde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan Halepli Muhammed'e ait arşiv belgeleri nitelik ve nicelik açısından benzerlerine nazaran çok daha kapsamlıydı ve bu belgeler arasında Osmanlı güvenlik görevlilerinin Halepli Muhammed ve köylülerini sorgulama tutanakları da vardı. Dolayısıyla bu evraklar ışığında bütüncül bir bakış açısı oluşturmak mümkün gibi görünüyordu. Bütün bunlar, Halepli Muhammed vakasını müstakil bir incelemeye konu etme kararımı pekiştirdi. Karar verme sürecinde kıymetli dostum Mehmet Kalaycı'nın teşviklerinin de son derece etkili olduğunu burada vurgulamalıyım.

Bu eser bir vakayı özel olarak incelemeye hasredilmiştir ve bu tercihten kaynaklanan bazı sınırlılıkları olduğunun farkına varılarak okunmalıdır. Kitabın çerçevesi tamamen sorgu tutanaklarının etrafında kurgulanmış ve bütünüyle Halepli Muhammed ve köylülerinin zihin dünyasını keşfe odaklanmıştır. Bu sebeple kitapta başka birçok çalışmaya konu olacak kadar kapsamlı bazı başlıklara sadece bu vakayı anlamamıza yetecek ölçüde değinilmiş, ileri okumalar için dipnotlarda yönlendirmeler yapılmıştır.

Arşiv belgeleri açısından Halepli Muhammed vakasında diğer mehdilik hareketlerine kıyasla nispeten şanslı olsak da, hadiseyi tahlil sürecine girdiğimizde sorgularda dile getirilmeyen bazı meselelerden kaynaklanan boşluklarla karşılaşmıştır. Bu eksiklikler Halepli Muhammed gibi mehdilik iddiasında bulunmuş diğer kişilere ait bilgilerle telafi edilmeye çalışılmış ve böylelikle aynı zamanda Halepli Muhammed vakasının büyük resim içindeki konumunun da tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Üç bölüm halinde kurgulanan kitabın Birinci Bölümü Halepli Muhammed'in neden mehdilik iddia ettiğini, kendi ifadelerine dayanarak ortaya koymaya odaklanmıştır. İkinci Bölümde Halepli Muhammed'in müridi bulunduğu Şeyh Abdülfettah'ın söz konusu hareketteki rolünün tespitine gayret edilmiştir. Üçüncü Bölümde ise Halepli Muhammed'in taraftarları mercek altına alınmış ve onların neden böyle bir harekete giriştikleri anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

Bu kitabın hazırlanma sürecine birçok değerli insanın katkısı olmuştur. Ancak ben teşekkür faslına bu kitaba doğrudan katkısı bulunmayan hocalarımdan başlamak istiyorum. İlim tahsili uzun süreli bir yolculuktur ve bu süreçte kişi çok sayıda hocadan beslenir. Öğrenci bir anlamda hocalarının bir toplamıdır, zira gelişiminin köşe taşları hocalarının verdiği ufuk sayesinde şekillenir. Ben bu anlamda çok şanslıydım, zira ilkokuldan üniversiteye kadar çok değerli hocaların öğrencisi olma imkânına eriştim. Üzerimde emeği olan hocalarıma bu vesileyle teşekkür ediyor, ahirete irtihal edenlere Allah'tan rahmet diliyorum.

1995'ten doktoramı tamamladığım 2011'e kadar öğrenci olarak bulunduğum Ankara İlahiyat Fakültesindeki hocalarıma hassaten teşekkür etmek isterim. Farklı düşüncelere sahip birçok hocadan aynı anda ders ala-

bilmek, olanı, olması gerekene eşitleme kolaycılığına sapmama konusunda bana çok yardımcı oldu ve bu anlamda onların öğrencisi olmak büyük bir ayrıcalıktı. Özellikle İslam Tarihi Ana Bilimdalındaki hocalarımın üzerimde ki emekleri çok fazladır. Lisans, yüksek lisans ve doktora tezlerimi yöneten ve varlığıyla tarihçilik mesleğine girmeme neden olan Nesimi Yazıcı başta olmak üzere, her zaman desteklerini gördüğüm ve kendilerinden hâlâ bir şeyler öğrenmeye devam ettiğim değerli hocalarım Seyfettin Erşahin, Hasan Kurt, Nahide Bozkurt, Mehmet Özdemir ve İrfan Aycan’a bana kattıklarından dolayı minnettarım. Bu minvalde ismini son olarak zikredeceğim hocam yakın bir zamanda elim bir hastalık sebebiyle kaybettiğimiz İbrahim Sarıçam olacaktır. Esasında bu satırları yazmama neden olan da onun bu erken vefatıdır. Kendisinden lisans, yüksek lisans ve doktora dönemlerimde ders almama rağmen, ona “hakkıyla” bir teşekkürü sürekli ertelediğimi ancak vefatı akabinde farketmiştim. Bu vesileyle ona bir kez daha rahmet diliyor ve emekleri için tüm hocalarıma minnet ve saygılarımı sunuyorum.

Bu kitabın oluşumuna en büyük katkıyı kıymetli dostum Mehmet Kalaycı yapmıştır. Esasında onun akademik hayatıma katkıları sadece bu kitapla da sınırlı değildir. Fakülte yıllarından beri süren dostluğumuz kâh tartışarak kâh önerilerde bulunarak kâh kaynak alışverişi yaparak sürekli bir etkileşim halinde ilerledi. Benim açımdan bu katkıların değerini yazıya dökmek mümkün değildir. Her zaman olduğu gibi bu kitabın müsvedde halini de okudu, değerlendirdi ve önerilerde bulundu. Kendisine müteşekkirim. Benzer duygularım kıymetli dostlarım Muhammet Emin Eren, Talip Ayar, Şahin Kızılabdullah, İbrahim Abadanoğlu ve Ahmet Kesgin için de geçerlidir. Benim için sürekli bir şeyler öğrenme vesilesi olan teşriki mesaimize ek olarak kıymetli vakitlerini ayırıp bu kitaba dair düşünce ve önerilerini de benimle paylaştılar. Aynı şekilde Trabzon İlahiyat Fakültesinden değerli mesai arkadaşlarım Şenol Saylan ve Fatih Topaloğlu da bu kitabın müsvedde halini inceleyip son derece kıymetli önerilerde bulundu. Hepsine şükranlarımı sunuyorum.

Kitabın Üçüncü Bölümü Tübitak bursuyla araştırmalarda bulunduğum Rice Üniversitesindeki çalışmalarım sırasında şekillendi. Üzerinde çalıştığım projenin bulguları bu kitabın olgunlaşma sürecine doğrudan

katkı yaptı. Bu vesileyle bana bu imkânı sağlayan Tübitak'a ve kıymetli yetkililerine teşekkür ediyorum. Yine Rice Üniversitesindeki çalışmalarında bana ev sahipliği yapan, önerileriyle fikirlerimi olgunlaştırmama yardım eden ve zaman zaman yaptığı kaynak takviyeleriyle çalışmanın oluşumuna doğrudan katkıda bulunan David Cook'a da burada teşekkür etmeliyim.

Ailemin zaman zaman oldukça yorucu ve stresli olan süreç boyunca benden esirgemedikleri destekleri bu çalışmanın ortaya çıkışını kolaylaştırmıştır. Bu anlamda stresli hallerime en çok maruz kalan kişi olmasına rağmen bana desteğini hiç azaltmayan kıymetli eşim ve aynı zamanda en büyük eleştirmenim Bulut Hanım'a özel olarak teşekkür etmeliyim. Çocuklarım Zeynep Rana ve Ömer Halis gülüşleriyle yorgunluğumu üzerimden atmamı sağlayan en büyük motivasyon kaynaklarımdı. Ablam Hacer Başer, Osmanlı Arşivine ve Süleymaniye Kütüphanesine her yıl yaptığım mutat ziyaretlerimde bana evini açtı ve yorucu süreçleri benim için kolaylaştırdı. Teşekkürlerimin en büyüğü ise bütün ömrünü çocuklarının mutluluğuna adanmış annem Peri Öztürk'edir. Bu kitap emeklerinin bir karşılığı olması umuduyla ona adanmıştır.

EYÜP ÖZTÜRK

4 Haziran 2019

Trabzon/Houston

KISALTMALAR

A.MKT.MHM	Sadâret Mühimme Kalemi Belgeleri
BEO	Babîâli Evrak Odası
Bkz.	Bakınız
BOA	Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi
c.	Cilt
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DH.EUM.EMN	Dahiliye Emniyet Kalemi Belgeleri
DH.ŞFR	Dahiliye Şifre Kalemi Belgeleri
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
HAT	Hatt-ı Hümayun
haz.	Hazırlayan
HR.SYS	Hariciye Nezareti Siyasi
HR.TO	Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı
İ.DA	İrade Divan-ı Ahkâm-ı Adliye
İ.DH	İrade-Dahiliye Evrakı
İ.HR	İrade-Hariciye Evrakı
İ.MTZ.(o5)	İrade-Eyalet-i Mümtaze Mısır
Krş.	Karşılaştırınız
MB.İ	Mabeyn Evrakı-İrade
nr.	Numara
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
ŞD	Şûrayıdevlet
thk.	Tahkik eden
TTK	Türk Tarih Kurumu
t.y.	Tarih yok/tarihsiz
vd.	Ve diğerleri
vr.	Varak

Y.A.HUS	Yıldız Hususi Maruzat Evrakı
Y.EE	Yıldız Esas Evrakı
Y.MTV	Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y.PRK.ASK	Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat
Y.PRK.AZJ	Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal
Y.PRK.DH	Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı
Y.PRK.EŞA	Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik
Y.PRK.KOM	Yıldız Perakende Evrakı Komisyonlar Maruzatı
Y.PRK.MK	Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahriratı
Y.PRK.TKM	Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği
Y.PRK.UM	Yıldız Perakende Evrakı Umumi
Y.PRK.ZB	Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı

GİRİŞ

Giriş Bölümünde elinizdeki kitabın anlaşılmasına bir zemin oluşturmak için önce Halepli Muhammed'in hikâyesinin bir özeti verilecektir. Bu özet bütün kitap boyunca irdelenecek hususların okurların zihninde bir arka plan eşliğinde değerlendirilmesini sağlamaya yöneliktir. Bu minvalde Giriş Bölümünde sadece özet verilmekle yetinilmemiş, olayların geliştiği çevrede teneffüs edilen iklim ve bunun hadiselerin oluşumundaki muhtemel rolüne dikkat çekmek amacıyla sosyokültürel ve düşünsel arka planın tasvirine girişilmiştir. Bölümün son başlıkları kaynaklar ve metot hakkında bilgi vermeye hasredilmiştir.

HALEPLİ MUHAMMED'İN HİKÂYESİNİN GENEL BİR ÖZETİ:

DON/GÖMLEK YOLLARA DÜŞMEK

Kitaba konu olan hikâye, 1301/1884'ün ilkbaharında Osmanlı İmparatorluğu'nun büyük vilayetlerinden Halep'te başlamıştır. Halep sınırları içindeki Huveyz ve Cemmâsiyye isimli iki köyde, hayatın normal akışı bir dizi sıra dışı gelişmenin etkisiyle değişme arifesindedir. Tarihte hiçbir zaman önemli bir hadiseyle öne çıkmayan bu iki köyün ahali bir süreliğine Osmanlı idaresi ve dönemin Osmanlı Hükümdarı Sultan II. Abdülhamid'in özel ilgisine mazhar olacaktır.

Osmanlı idaresinin dikkatini kısa süreli de olsa Halep'e çeviren ve hikâyenin de temelini oluşturan olaylar büyük bir hızla gelişmiştir.¹ Olayların merkezinde yer alan ana karargâh Cemmâsiyye Köyü'dür, Huveyz ise nispeten sahnenin biraz daha gerisinde kalmaktadır. Bu durumun birkaç sebebinden söz edilebilir: Her şeyden önce Cemmâsiyye'nin

1 Burada olayın gelecek bölümlerde yapacağımız ayrıntılı incelemesine bir zemin oluşturmak için arşiv belgelerinden derlenen bir özeti çıkarmaya çalışacağız. Şeyh Muhammed'in hareketi hakkında sorgu tutanakları da dahil hemen hemen bütün Osmanlı belgeleri bir araya getirilmiş ve Osmanlı Arşivinde (BOA), ŞD nr. 2485/1 katalog kaydı altında araştırmacılara sunulmuştur. Özet, temelde ŞD nr. 2485/1'teki bütün belgelerin içeriğinden faydalanılarak yazılmıştır. Çoğu zaman sorgu tutanaklarında olay hakkında çelişkili bilgiler verilmesi sebebiyle ihtilaflı durumlarda kanaatimiz ışığında bir tercih yapılarak en makul anlatının oluşturulmasına gayret edilmiştir. Bütün belgelerden faydalanılması sebebiyle özet sunulurken ayrıca dipnot verilmiş olup sadece ŞD nr. 2485/1 dışında arşiv vesikaları kullanıldığında bu belgelerin künye bilgilerine dipnotta işaret edilecektir.

nüfusu Huveyz Köyü'nün birkaç katıdır. Nüfusun yoğunlaştığı yerin kitlesel bir hareketin merkezi olmak için daha elverişli olması da son derece doğaldır. Ancak Cemmâsiyye'nin merkez olmasının esas nedeni, hikâyesinin asıl kahramanı olan ve bütün hareketi yönlendiren kişinin, yani Halepli Muhammed b. Süleyman'ın burada ikamet etmesidir. Halepli Muhammed b. Süleyman, köyün bu olaylardan yaklaşık yedi sekiz yıl önce vefat eden muhtarının 25-26 yaşlarındaki oğludur. İki köy ahalisi içinde hem okuma hem de yazma bilen tek kişidir. Eşi yaklaşık iki buçuk yıl kadar önce vefat etmiştir ve hiç çocuğu olmamıştır. Cemmâsiyye Köyü'ndeki ev de kendinin değildir. Muhammed akrabalarının yanında yaşayan yersiz yurtsuz bir nevi göçebedir. Köyün sakin hayatının tam bir keşmekeş içine girmesine sebep olan hadiseler esasında Halep'in diğer köylerinde de sıkça yaşanan bir tasavvufa giriş hikâyesiyle başlamıştır. Olayların başlangıç noktası, Halepli Muhammed'in 1300/1883'te Hama'da muteber bir Nakşibendi/Halidi şeyhi olan Abdülfettah Efendi'ye mürit olarak intisap etmesidir. Halepli Muhammed bu bağlanmanın kendisi ve köyü için bir felakete yol açacağını muhtemelen o zaman aklından bile geçirmemiştir. Ancak olaylar farklı biçimde gelişecek ve hem köy ahalisi hem de Halepli Muhammed için bir trajediye dönüşecektir.

Halepli Muhammed tarikata girdikten sonra Nakşibendiyye esasına uygun olarak kendi başına *hafî* şekilde zikir çekmeye başlamıştır. Bunun dışındaki tasavvufi faaliyeti her gün şeyhini zihninde canlandırıp tefekkür ederek bu yolla şeyhinden feyz alma esasına dayanan ve *rabîta* adı verilen uygulamayı yapmaktır. Bu arada zaman buldukça şeyhi Abdülfettah Efendi'nin yanına Hama'ya gider. İntisabından sonraki bir yıllık süreçte bu amaçla dört defa Hama'ya gittiğini ve bir gün kaldığı son ziyaretini müstesna, diğer seferlerinde üç veya dört gün şeyhinin yanında kaldığını sorgulama tutanaklarında bizzat kendi ifade etmiştir. Şeyh Abdülfettah'ı ziyaretlerinde önce Hama'daki Aşkar Camii'nde zikir yaparlar, sonra da şeyhin onu davet etmesi üzerine şeyhinin evine yemeğe geçerlerdi. Şeyh Abdülfettah'ın müridi Halepli Muhammed'e çok değer verdiği açıktır.

Halepli Muhammed, Hama'ya yaptığı son ziyaretten sonra *zühd* haline bürünür ve sahibi olduğu iki mandayı satıp koyun alarak gelip geç-

ne yedirir. Akabinde amcaoğlu da yaklaşık on baş hayvanını kesip civardaki ahaliye ziyafetler verir ve bu yeni hal dalga dalga köye yayılır. Onu izleyen köy ahalisinin çoğu da hayvanlarını keserek etraf köylülere sadaka olarak dağıtırlar. Tam da bu sıralarda 1301/1884'ün Şaban/Haziran ayının başlarında Şeyh Abdülfettah Huveyz ve Cemmâsiyye köylerini ziyaret eder. Bu sürpriz bir ziyaret midir, yoksa Halepli Muhammed'in davetiyle mi gerçekleşmiştir? Buna dair kesin bir öngöründe bulunmak mümkün değildir. Ancak kesin olan şudur ki; Huveyz ve Cemmâsiyye köylerinde zuhur eden ilginç olayların bilgisi civar muhitler gibi Hama'ya da ulaşmış; Şeyh Abdülfettah da ortaya çıkan bu yeni duruma ilgi göstererek Hama'dan gelerek Halepli Muhammed'in mekânını ziyaret etmiştir. Şeyh, her köyde ikişer gün olmak üzere toplamda dört gün kalır. Gelişi olağanüstü bir ilgiyle karşılanır ve uğruna hayvanlar kesilip ziyafetler verilir. Bu ziyaret sırasında çok sayıda kişi bizzat Şeyh Abdülfettah'tan tarikat alarak Nakşibendilik yoluna girer.

Şeyh Abdülfettah ziyareti sırasında, Halepli Muhammed'in köylülerin arasında yavaş yavaş yerleşmeye başlayan etkisini daha da artıracak bir hamlede bulunur ve onu dervişlere *vekil* tayin eder. Tasavvuf geleneğinde şeyhin birini vekil kılması söz konusu kişiyi kendi adına "tarikat verme" yani tarikata mürit kabul etme yetkisiyle donatmayı ifade etmektedir. Bu yetki Halepli Muhammed'in köylüler üzerinde tartışmasız bir dini otorite haline gelmesinin yolunu açar. O, artık genç yaşında Hama'nın en itibarlı şeyhlerinden biri adına yetki sahibi olmuştur. Elde ettiği manevi güç esasında sınırlıdır, zira *vekillik* makamı müstakil bir otorite kaynağı olmaya değil, bir şeyh adına hareket etmeye işaret etmektedir. Lakin güç, doğası gereği kendine çizilen sınırları aşmaya meyillidir ve bu yayılmacı özellik Halepli Muhammed vakasında da kısa sürede kendini gösterir, Halepli Muhammed vekil kılındıktan sonra yeni durumun bir yansıması olarak her gün öğlen ve ikindi vakitlerinde köy ahalisini kendi liderliğinde toplayıp Nakşibendilik'te yaygın olan ve *hatm-i hacegân* denilen bir çeşit toplu zikri ifa etmeye başlar. O artık her gün köylülere ne yapmaları gerektiğini söyleyen manevi bir lidere dönüşmüştür.

Tasavvufi bir makama liderlik etmenin Halepli Muhammed'in iç dünyasında bazı gelişmelerin önünü açtığı düşünülebilir. Zira o, vekil tayin

edildikten yaklaşık 12-13 gün sonra anlamlandırılması güç bazı emirler vermeye başlar. Esasında verdiği emirler İslam kültüründe, özellikle tasavvuf geleneğinde sıklıkla rastlanan ve insanları dünya malından yüz çevirip Allah'a yönelmeye davet eden *zühhd* içerikli talimatlardır. Şaşırtıcı olan bu emirlerin çok hızla ve en keskin halleriyle hayata geçirilmesidir. Artık Huveyz ve Cemmâsiyye köylerinde yaşayanlar bambaşka bir karaktere bürünmüşlerdir. Ayrıca yapılan şeyler *zühde* dayalı manevi bir terakkiden ziyade özel bir misyon yüklenmiş devrimci bir grubun eylemlerine benzermektedir ve dışarıdan bakanlar için galiba biraz da ürkütücüdür.

Olaya dair İstanbul-Halep-Suriye üçgeninde bulunan devlet kurumları arasındaki telgraf yazışmalarına bakıldığında Halepli Muhammed'in hicri 1301 Ramazan'ına on gün kadar varken, miladi olarak 1884'ün 14-15 Haziran dolaylarında Huveyz Köyü'nden hareket ettiği ortaya çıkmaktadır. Bu telgraflardan anlaşıldığı kadarıyla Halep Valisi Cemil Paşa daha önce de köydeki hareketlenme hakkında dahiliye nezaretini bilgilendirmişti. Ancak dahiliye nezareti cevabi telgrafında tutuklama emri vermemiş, Halepli Muhammed'in durumunun gözetim altında tutulmasını istemiştir. Halep Valisi Cemil Paşa, daha sonra onun mehdilik davasıyla harekete geçtiğini ve tutuklandığını bildiren 17 Haziran 1884 tarihli telaşlı telgraflarında bu hususu özellikle vurgulayarak belki de zaaf içinde bulunduğu dair iddiaları boşa çıkarmayı amaçlamıştır.²

Olayın oluşum ve gelişim seyri ana hatlarıyla şöyledir: 14 veya 15 Haziran tarihinde, Halepli Muhammed'in sorguda verdiği ifadeye göre 100, Cîsr-i Şuğur Mutasarrıflığı'nın verdiği bilgiye göre ise 300 kişi, Huveyz Köyü'nden hareket etmiştir.³ Halepli Muhammed yola çıkmadan önce bütün köylülere yapılması gerekenleri bildirmiştir: Buna göre köylüler bütün mutfak eşyalarını, silahlarını, tarım aletlerini çevre köylülere dağıtacak veya dağlara, nehirlerle atacaktırlar. Atlar, eşekler, mandalar, koyunlar, keçiler tavuklar, kısacası köylülerin ellerinde kalan bütün hay-

2 BOA, DH.ŞFR, nr. 122/36; DH.ŞFR, nr. 122/44. Cemil Paşa'nın Halepli Muhammed ve arkadaşlarını yakalayan askerlerin resmen taltif edilmesi için merkeze bir telgraf göndermiş olması da Halep Vilayeti'nin görevini layıkıyla yaptığını vurgulama amacına yönelik olsa gerektir. Bkz. BOA, DH.ŞFR, nr. 122/49.

3 BOA, DH.ŞFR, nr. 122/37.

vanlar ya birilerine verilecek ya da başıboş olarak kırlara salınacaktır. Köydeki bütün evler yakılacak, hasat edilmeyi bekleyen ekinler ateşe verilecektir. Köylüler sahip oldukları ekonomik değeri olan her şeyi geride bırakacak, para ve kıymetli eşyalarından ya birine vermek ya da su veya ateşe atmak suretiyle kurtulacaktır. Elden çıkarılması ve kurtulunması gereken şeylere elbiseler de dahildir. Kadınlar ve çocuklar dışındaki herkes üzerlerindeki elbiseleri çıkarıp ateşe veya suya atacaktır.

Herkes Halepli Muhammed'in bütün emirlerini büyülenmiş gibi sorgusuz sualsiz yerine getirmektedir. Ev ve tarlaların ateşe verilmesi sebebiyle köyün üzerinde dumanlar tütmektedir. Köylüler elbiselerine varınca ya kadar sahip oldukları bütün mal ve mülkten yüz çevirmiş, üzerlerinde sadece beyaz bir don ve beyaz bir gömlek, ellerinde de zikir çekmek için kullandıkları tespihler kalmıştır. Bu halde Huveyz'den Cemmâsiyye'ye doğru yola çıkan köylüler Cemmâsiyye'de birkaç gün geçirmiş ve Huveyz'de yaşanan hadiseler burada daha geniş bir kitlenin katılımıyla tekrarlanmış- tır. Sayıları daha da artan köylüler artık büyük bir hedefe doğru harekete geçmeye hazırdırlar. İki köyden çoluk çocuk yaklaşık 300 kişiyi bulan bu topluluk, üzerlerinde beyaz don/gömlek ve ellerinde tespihlerle akşam vakti yola çıkar. Yanlarına yemek içmek için dahi hiçbir şey almamışlardır. İstikametleri önce Şam, oradan da Mekke ve Medine'dir. Şam'da kadınları ve çocukları kendileri için hazırlandığını düşündükleri konaklara yerleştirecekler, erkekler oradan yalnız başlarına yola devam edeceklerdir.

Bu ilginç topluluk birkaç saat yürüdükten sonra Madik Kalesi yakınlarına ulaşır ve orada geceler. Sabahleyin topluca namazlarını eda edip tekrar yola revan olurlar. Yolları üzerinde Madik Kalesi vardır. Kalenin yakınlarından geçtikleri sırada oranın ahalisi korkuyla ekinlerinin başında beklemektedir. Huveyz ve Cemmâsiyye'de olanları işitmiş ve aynı şeylerin kendi başlarına da geleceği endişesiyle tedbir almaya karar vermişlerdir. Bu amaçla kendi tarlalarına yönelik muhtemel bir saldırıya karşılık vermek üzere nöbet beklemektedirler; ancak hiç kimse ne yapacağını bilmemekte, harekete geçmeye de cesaret edememektedir. Topluluk yaklaşırken birden içlerinden Muhammed Abdullah isimli bir köylü, yaklaşan grubun yarı çıplak ve silahsız biçimde, ellerinde sadece tespihleriyle yaya olarak gel-

diklerini fark ederek cesaretlenir ve içine dolan bu güvenle korku içinde bekleyen arkadaşlarına “Ellerinde tespihten başka bir şey yok, haydi bunları yakalayalım” diye seslenir. Onun bu teşvikine rağmen yine de hiç kimse harekete geçmeye cesaret edemez. Bunun üzerine tek başına grubun içine dalıp “Şeyh nerededir?” diye sorar ve aldığı cevap üzerine biraz daha ilerler. Nihayet başının üzerinde bir kamışa geçirilmiş beyaz bir bez eşliğinde yürüyen Halepli Muhammed’i görür. Usulca ona doğru yaklaşır ve hışımla bayrak görevini gören kamışı eline geçirip Halepli Muhammed’in başına vurur. Halepli Muhammed’in aldığı darbeyle yere kapaklanması korku içinde bekleyen Madik ahalisini de harekete geçirir ve hep beraber Halepli Muhammed’in yanındaki topluluk üyelerini derdest ederler. Halepli Muhammed ve yol arkadaşları hemen Madik Kalesi’ne götürülür ve bir süre bekletildikten sonra oraya gelen askerlere teslim edilir. Halepli Muhammed ve 27 arkadaşı Madik Kalesi’nden alınıp önce sorgulanmak için Cisir-i Şuğur’a, sorguları bittikten sonra da yargılanmak için Halep Bidâyet Mahkemesine intikal ettirilirler. Olay dışarıdan bakıldığında bir zühd hareketi gibi gözükse de gerçekte bu bir mehdilik vakasıdır, zira Halepli Muhammed ahir zamanda gelecek Mehdi’nin kendisi olduğunu söylemiş ve etrafındaki köylüler de ona samimiyetle inanmıştır.

Hiçbir politik iddiası olmayan Halepli sıradan bir köylü durup dururken neden bir mehdilik iddiasına öncülük etmiştir? Daha da önemlisi hayatlarını idame ettirmekten başka bir dertleri olmayan bütün bir köyün halkı onun peşinden gitmeye nasıl ikna olmuştur? Kısaca özetlemeye çalıştığımız bu olay ilk bakışta bir grup köylünün topluca cinnet geçirmesi olarak yorumlanabilecek basit bir hadise gibi gözükmektedir. Ancak yukarıda dile getirdiğimiz soruların dönemin tarihsel/kültürel gelişmeleri ışığında izini sürmek, bize 13./19. yüzyılın başlarında Halep başta olmak üzere Osmanlıların hâkimiyeti altındaki Müslüman beldelerinde teneffüs edilen dini/kültürel iklimin ipuçlarını vermektedir. Elinizdeki çalışma bu ipuçlarını takip ederek Halepli Muhammed vakasını daha büyük bir çerçeveden değerlendirme amacı gütmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için Halepli Muhammed ve arkadaşlarının sorgularında verdikleri ifadeler üzerinden olayın serencamı ortaya konulacak, bir taraftan da bu olayın Halepli

Muhammed'le sınırlı olmayan ve gerek öncesinde gerekse ilgili dönemde örneklerine sıklıkla rastlanan mehdilik iddialarıyla ortak ve farklı yanları tahlil edilecektir.

HİKÂYENİN SOSYOKÜLTÜREL BAĞLAMI: HALEP VE ÇEVRESİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

Huveyz ve Cemmâsiyye köylerinin idari açıdan bağlı olduğu en üst birim olan Halep Vilayeti'nin merkezi, Akdeniz'in kuzey Suriye kıyılarından yaklaşık 110 kilometre içeride yer alan ve tarihi, milattan önceki çağlara kadar uzanan kadim bir şehirdir. Adına ilk defa Akkad tabletlerinde rastlanan Halep şehri, Hititlerden Osmanlılara kadar geçen tarihi süreçte güçlü siyasi oluşumların sürekli olarak hâkimiyetlerine almayı istedikleri bir merkez olmuştur. Şehre yönelik bu ilginin sebebi, bulunduğu coğrafi konumun siyasal iktidarlar için cezbedici olmasıdır. Anadolu'dan Mezopotamya'ya ve Akdeniz'den İran'a giden ana yolların kavşak noktasında bulunan şehir, bu elverişli konumu dolayısıyla kervanların uğrak yeri olmuş ve bu tercihin ortaya çıkardığı ticari hareketlilik sebebiyle bölge için bir zenginlik ve refah kaynağına dönüşmüştür.⁴

Osmanlılar bu önemli şehre Yavuz Sultan Selim'in Memlukleri ortadan kaldırmasıyla hâkim olmuştur. Başlangıçta Şam Vilayeti'ne bağlanan şehrin idari statüsü, eski Şam Valisi Memluk Canberdi Gazâlî'nin, Kanuni Sultan Süleyman döneminde isyan etmesinden sonra değiştirilmiştir. Osmanlı idarecileri isyanın bastırılmasından sonra Halep'i, valisi ve başkadısı doğrudan merkezden atanan bir eyalet düzeyine yükseltmiştir. Osmanlı merkez bürokrasisi muhtemelen söz konusu isyan sebebiyle Suriye bölgesinde alternatif bir yapı kurmak gerektiği sonucuna varmıştır. Bu takdirin bir sonucu olarak Osmanlı döneminde vilayetin idari yapısının en üst basamağında merkezden gönderilen ve Türkçe bilen vali ve başkadılar görev yaparken esas işleri yöneten kaymakamlık, muhassıllık ve alt düzey kadılık makamlarında yerel Araplardan seçilen kişiler istihdam edilmiştir.⁵ Hem merkezin hassasiyetleri hem de yerel dengeler bu şekilde gözetilmiştir.

4 Tâlib Yâzıcı, "Halep," *DİA*, c. XV, s. 239-240.

5 Bruce Masters, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Liman Kenti," *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti*, çev. Sermet Yalçın, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), s. 24-29.

Halep bir kültür ve ilim merkezi olmanın yanında aynı zamanda uluslararası ticaretin odağında bulunan önemli bir şehir olagelmıştır. Kıtık, veba-kolera gibi salgın hastalıklar, deprem gibi tabii afetler ve siyasi kargaşalar nedeniyle ortaya çıkan kayıpların insan kaynaklarının gelişmesini engellemesine rağmen Halep, Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusça en büyük vilayetlerinden biri olma vasfını hep korumuştur.⁶ Nüfus büyük oranda kırsal alana yayılmış haldedir ve çoğunluğu Müslümanlardan oluşmaktadır. Kırsal alandaki bu yerleşim Halep Vilayeti'ne, ticari gelişmişliğine rağmen bir tarım ve hayvancılık toplumu özelliği de kazandırmıştır. Doğal olarak da Halep'teki geniş kitlelerin iktisadi durumu ticaret döngüsünden ziyade mahsulün verimine bağlı olmuştur.⁷ Bu sebeple çoğunlukla hava şartları sebebiyle ortaya çıkan kıtlıklar ve fiyatların aşırı yükselişi zaman zaman toplumsal dengeleri sarsacak boyutlara varabilmiştir. Örneğin 1878 kışının çok sert geçmesinin ardından ortaya çıkan kıtlık ve fiyat artışları fakir halkın ayaklanarak şehirde yağmaya girişmesine yol açmıştır.⁸ Buna benzer çevresel şartlar özellikle kırsal bölgelerdeki asayiş ortamını bozarak kabileler arasında hırsızlık ve zorbalığı tetiklemiş ve bu güvensizlik ortamı zaman zaman köylüleri topluca köylerini terk edecek bir çaresizlik ortamına sürüklemiştir.⁹

Halep'te nüfusun çoğunluğu Müslüman olmakla birlikte önemli ölçüde Hristiyan ve Yahudi cemaatleri de hep olagelmıştır. İslamiyet, Hristiyanlık ve Yahudilikten türemiş neredeyse bütün mezhep, meşrep ve fırkalara Halep'te rastlanmaktadır. Sünni Müslümanlar, İsmaililer, Nusayriler, Dürziler, Yezidiler, Rumlar, Ermeniler, Süryaniler ve Seferad Yahudileri gibi birbirinden farklı din ve geleneklerden beslenmiş çok farklı gruplar Halep'te bir arada yaşamışlardır.¹⁰ Bu etnik ve kültürel çeşitlilik

6 Ahmet Emin Dağ, *Emevilerden Arap Baharı'na Halep Türkmenleri*, (İstanbul: Taşmektep Yayınları, 2015), s. 51-52. Örnekler için bkz. Muhammed Râğûb et-Tabbâh el-Halebî, *İ'lâmu'n-nubelâ bi-tarihi Halebi-ş-Şehbâ*, thk. Muhammed Kemal, (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988), c. III, 370-371.

7 Abraham Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, çev. Mehmet Emin Baş, (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), s. 200.

8 Masters, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Liman Kenti," s. 90.

9 Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 49-55, 182-183.

10 Geniş bilgi için bkz. Kamil b. Hüseyin b. Mustafa Pâli el-Halebî el-Gazzi, *Nehru'z-zeheb fi tarihi Halep*, (Halep: Matbaatu'l-Maruniyye, t.y.), c. I, s. 199-219; el-Halebî, *İ'lâmu'n-nubelâ*, c. III, s. 377.

zaman zaman gruplar arasında gerginliklere sebep olmakla birlikte kendine has bir uzlaşma kültürü de üretmiştir.

Halep Müslümanları arasında bir tarikata mensup olmak çok sık rastlanan bir olgu olmuştur. Bu aslında tarihsel olarak tevarüs eden bir mirastır. Zira İslam dünyasında ilk tarikat yapılarının görülmeye başlandığı 5./II. yüzyıldan itibaren Şam-Anadolu hattı arasındaki bölge, bu örgütlenmelerin merkezi durumuna gelmiştir. Osmanlı idaresinin tasavvuf erbabına yönelik geleneksel hoşgörü ve teşvik politikası da tarikatların bölgede yaygınlaşmasına imkân sağlamıştır. Bu duruma uygun olarak 13./19. yüzyılın sonlarına doğru Halep'te Kadiriyye, Rifaiyye, Nakşibendiyye, Düssûkiyye, Halvetiyye ve Şazeliyye gibi bütün önemli tarikatların temsilcileri bulunmaktadır¹¹ ve bunlar bölgedeki dini ve kültürel hayatın ana belirleyicisi konumundadır.

Halep'in idari yapısı 1864 tarihli *Vilayet Nizamnamesi* ile devletin benimsediği yeni bakış açısı ışığında yeniden düzenlenmiştir. Bu nizamnameyle Halep Vilayeti geniş oranda Türkçe konuşan şehirler olan Maraş, Antep ve Urfa'yı içine alacak şekilde kuzeye doğru genişlemiş ve kent Türkçe konuşanlarla Arapça konuşanların hemen hemen eşit olduğu yeni bir çehreye bürünmüştür.¹² Bu idari genişlemeden sonra Halep'in eyalet bazındaki tahmini nüfusu bir milyona yaklaşmıştır.¹³ 1880'li yılların başlarında ise nüfus için aşağı yukarı 800.000'e ulaşan bir rakam verilmektedir.¹⁴

Bu kitaba konu olan Halepli Muhammed ve arkadaşlarının hikâyesinin geçtiği Huveyz ve Cemmâsiyye köyleri söz konusu dönemde idari olarak Cisir-i Şuğûr Kazası'na bağlıdır. Asi Nehri boyunca kurulmuş olan bu kaza, Halep'in yaklaşık 100 kilometre kadar güneybatısındadır. Cisir-i Şuğûr, tarihi takriben 400 yıl kadar önceye dayanmasına rağmen az sayıdaki ahalisinin sazlıklardan yapılmış evlerde yaşadığı basit bir yerleşim yeri iken Köprülü Mehmed Paşa'nın 11./17. yüzyıl ortalarında

11 el-Gazzî, *Nehru'z-zeheb*, c. I, s. 191.

12 Bruce Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Coşkun, (İstanbul: Doğan Kitap, 2017), s. 196-197.

13 Hilmi Bayraktar, *XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadî Vaziyeti*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004), s. 98.

14 Dağ, *Emevilerden Arap Baharı'na Halep Türkmenleri*, s. 51.

yaptırdığı cami, han ve hamamlar sayesinde gelişerek bir şehir havasına bürünmüştür. Ahalinin temel geçim kaynağı, Asi Nehri'nde yapılan balıkçılık, tarım ve hayvancılıktır. Yaklaşık 400.000 dönümlük ekilebilir arazide buğday, arpa, mısır, mercimek, nohut gibi tarım ürünleri yetiştirilmektedir.¹⁵

Huveyz ve Cemmâsiye köyleri idari açıdan Şam Vilayeti'ne tabi olan Hama'ya çok yakındır. Bu köylerde yaşayanların büyük bir kısmı birbirleriyle akraba olup köyler arasında aşağı yukarı bir buçuk saatlik bir mesafe vardır. Huveyz, Cemmâsiye'nin takriben 20 kilometre kuzeyinde yer almaktadır ve bugün Seddu'l-Huveyz adı verilen bir gölün kenarında kurulmuştur. Bu iki köy eski bir yerleşim yeri olan Madik Kalesi Nahiyesi'nin yakınında bulunmaktadır. Madik Kalesi'nin bulunduğu bölge Büyük İskender'in generallerinden biri olan Selefkos tarafından ilk defa ordu merkezi olarak kullanılmıştır. O zamanlar bölgede ordunun ihtiyaçları için çok sayıda at ve belli miktarda manda da bulundurulurdu. Huveyz ve Cemmâsiye halkının geçim kaynağı tarım, hayvancılık ve balık avcılığına dayanıyordu. Hayvancılıkta muhtemelen eski geleneğin bir devamı olarak manda yetiştiriciliği tercih edilmişti. Asi Nehri'nde yılan ve dalyan balığı, Asi Nehri'nden beslenen ve kadim zamanlardan beri Afamya adıyla bilinen tatlı su gölünde de yayın balığı avcılığı yapılmaktaydı. Özellikle göllerin etrafındaki bölgeler sazlıktı; söğüt ağaçları ve kamışlarla çevriliydi.¹⁶

Halepli Muhammed'in öncülük ettiği hareket işte böyle bir ortamda filizlenmiştir. Olayların geliştiği bölgenin, genel özellikleri itibarıyla Osmanlı taşrasının diğer köylerinden pek bir farkı yoktur. Hayat şartları bölgedeki Müslümanların genelinde nasılsa, Huveyz ve Cemmâsiye köylerinde de öyledir. Benzer ekonomik şartlar söz konusudur, ahalinin büyük bir kısmı aynı eğitim seviyesine sahiptir ve aynı iklimin bulunduğu bir kültürel ortamda yaşamaktadır.

15 Cengiz Eroğlu-Murat Babuçoğlu-Mehmet Köçer, *Osmanlı Vilayet Salnâmelerinde Halep*, (Ankara: Orsam, 2012), s. 121-122.

16 el-Gazzi, *Nehru'z-zeheb*, c. I, s. 22-23 ve 446; Eroğlu vd., *Osmanlı Vilayet Salnâmelerinde Halep*, s. 121-122; Dick Duowes, *The Ottomans in Syria-A History of Justice and Oppression*, (Londra: I. B. Tauris, 2000), s. 117.

Halepli Muhammed'in hikâyesi sorgulama tutanaklarına ve ilgili diğer yazışmalara yansıdığı kadarıyla bir mehdilik iddiasıdır. Bu nedenle İslam geleneğinde mehdi kavramına yüklenen anlama ve kavramın tarihsel gelişimine de kısaca bir göz atmak, hikâyeyi ve arka planındaki temel saik-leri doğru tespit etmek açısından faydalı olacaktır. Mehdi Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte “doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamlarına gelen “hedy, hidâyet” kökünden türemiştir. Bu kökten türemiş bir sıfat olarak “mehdi” kelimesinin lügat anlamını “hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi” olarak vermek mümkündür. Mehdi kavramının uzun süren tarihsel koşullar etrafında şekillenen terimsel anlamını ise; İslam geleneğinde ahir zamanda adaletin ortadan kalktığı ve zulmün yaygınlaştığı bir dönemde ortaya çıkarak dini yenilemesi, adaleti sağlaması ve kendine yüklenen kıyamet sürecindeki rolü oynaması beklenen kişi olarak tanımlamak mümkündür.¹⁷

Mehdi kavramı Kuran'da geçmemektedir ve bir inanç olarak varlığını hadis literatüründe bulunan rivayetlere borçludur. Mehdi'yle ilgili rivayetler Sünni hadis geleneğinin ilk ve meşhur hadis koleksiyonlarında da kendine yer bulmuştur. Kütüb-i Sitte adı verilen İslam kültürünün en önemli hadis eserlerinin müelliflerinden Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin yanında Ahmed b. Hanbel gibi hadis ilminin ilk öncü simaları kaleme aldıkları eserlerde bu rivayetlere yer vermişlerdir.¹⁸ İlk dönem hadis eserlerinde nispeten sınırlı sayıda olan mehdilik rivayetleri zamanla artan bir çeşitliliğe ve genişlemeye maruz kalmış ve mehdilik konusuna hasredilmiş özel rivayet mecmuaları oluşturulmuştur. Ancak sonraki dönemlerde kaleme alınan mehdilik eserlerinde hadis ilminin temel kriterlerine uymayan çok sayıda rivayetin ya Hz. Muhammed'e veya sahabeye yahut tabiin döneminin önde gelen simalarına atfedilerek kendine yer bul-

¹⁷ Bkz. W. Madelung, “al-Mahdi,” *The Encyclopedia of Islam (Second Edition)*, ed. C. E. Bosworth-E. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellat, c. V, s. 1230-1231; Yusuf Şevki Yavuz, “Mehdi,” *DİA*, c. XXVIII, s. 371-372.

¹⁸ Mustafa Öz, “Mehdilik,” *DİA*, c. XXVIII, s. 385. Ana kaynaklarda geçen mehdilik hadislerinin senet ve metin açısından tahliline dair bir çalışma için bkz. Mehmet Ali Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015).

duğu gör÷lmektedir. Ayrıca son derece güçlü bir mesihanik geleneğe sahip olan Yahudi ve Hıristiyan kültürünün ürettiği bazı düşünce ve rivayetler de genişleme sürecinde bu eserler vasıtasıyla İslam kültürüne aktarılmıştır. Zamanla bunlara İslam toplumunda saygınlık kazanmış ulema veya tasavvuf erbabının kanaatleri/kehanetleri de eklenmiş, bu sayede eklektik malzemeyle oluşturulmuş oldukça ayrıntılı, renkli ve çeşitlenmiş bilgilerden oluşan bir kaynak havuzu meydana getirilmiştir.¹⁹ Bu kaynak havuzu, tarih boyunca mehdilik iddia eden kişilerin hem kendilerinin beklenen Mehdi olduklarına dair deliller bulmak hem de etraflarında gerçekleşen siyasi/sosyal/kültürel hadiselerin yaklaşan kıyametin işaretleri olduğuna insanları ikna etmek için yaptıkları yorumlara dayanak teşkil etmiştir.

Mehdi kavramı kaynaklarda ilk olarak belirtmeye başladığında ahir zamanda önemli roller üstlenecek bir kişilikten ziyade, Müslümanları içine düştikleri karmaşa ortamından kurtaracak ve İslam dinini ihya ederek yeniden asli hüviyetine kavuşturacak ideal yönetici olarak yansıtılmaktadır. Kavramın bu manada ilk ortaya çıkışı ve gelişimi Emeviler dönemine, ilk Emevi halifesi Muaviye'nin vefatından sonraki zamanlara kadar gitmektedir.²⁰ Mehdi kavramının bu manada kullanılması söz konusu tarihlerde ortaya çıkan farklı dini/siyasi grupların kendilerini bu kavramla ilişkilendirmelerine yol açmıştır.

Müslümanlar yaşadıkları çağda gör÷len karmaşa ve huzursuzluklara bir tepki olarak Hz. Muhammed dönemini bir bütün olarak “saadet devri” şeklinde niteleyerek idealleştirmişler ve bu dönemi saflığı bozulmamış ve kirlenmemiş yegâne dönem olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla bütün mehdilik hareketleri özünde din alanında gör÷ldüğü düşünülen bu bozulmayı düzeltmek ve İslam dinini Hz. Muhammed zamanındaki saflığına

19 Yahudi ve Hristiyan kültüründeki mesihanik malzemenin İslama nasıl ve kimler üzerinden aktarıldığı için bkz. Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu, (Ankara: Otto, 2017), s. 56-59. ve mehdilik konusunda hadis rivayetlerini merkeze alarak oluşturulan genişleme faaliyetlerini örneklendirmek için şu risalelere işaret edebiliriz: Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebibekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûti, *el-'Arfu'l-verdi fi'l-ahbâr-i'l-Mehdî*, thk. Mehdi Ekber Necâd, (Tahran: Hesti Nemâ, 1387); Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Kavlul-muhtasar fi 'alâmât-i'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, thk. Mustafa Âşûr, (Riyad: Mektebetu'l-Kur'an, t.y.); Yusuf b. Yahya b. Ali el-Mukaddesi, *'Ikdu'd-dürer fi ahhâr-i'l-Muntazar*, thk. Muheyzeb b. Salih b. Abdirrahman, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1989).

20 Öz, “Mehdilik,” s. 384.

döndürmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bu zemini en etkili ve belirgin şekilde kullanan Şia geleneği olmuştur. Ancak onlar bu öze dönüşü yapacak kişinin sıradan bir insanın ötesinde bazı özellikler taşıması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Onların bu çerçevede geliştirdikleri teoriye göre kendi zamanlarında yaşandığını düşündükleri bozuklukları ancak Hz. Muhammed'in soyundan gelecek bir imam düzeltebilir, ancak böylesi bir kişilik dünyayı kötülük ve zulümden kurtarabilirdi.²¹ Mehdilik kavramının bu anlamda ilk kullanımı Muhtâr es-Sekafi (ö. 67/687) tarafından yapılmıştır. Es-Sekafi, 66/685'te Kûfe'de isyan ettiğinde arka planda lider olarak Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'yi öne sürmüş, ayrıca onu imam ve ilahi kurtarıcı olarak tanıtmıştı.²² Onun siyasi faaliyetleri kavramın çağrışımlarını artık doğru yola ulaştırılmış bir liderin çok ötesine taşımıştı.

İdeal yönetici düşüncesinin toplumda yaygınlık kazanması üzerine Emevi idarecileri de bunun çağrışımlarından faydalanmaya çalışmış ve halifelerini mehdi sıfatıyla tanımlamaya başlamışlardır. Emevi halifeleri içinde, Mehdi olduğuna dair düşünceleri yaymaya çalışan ilk hükümdarın Süleyman b. Abdülmelik olduğu kaydedilmektedir. Ancak Emevi halifeleri içinde bu kavramın en etkili biçimde karşılık bulduğu kişi Ömer b. Abdülazîz'dir (ö. 101/720). Ömer b. Abdülazîz, kendisi doğrudan böyle bir iddiada bulunmasa da yönetiminde sağladığı huzur ve adalet ortamı sebebiyle döneminde yaşayan pek çok Müslüman tarafından Mehdi kabul edilmiştir.²³

Kavram Abbasiler döneminde daha etkin biçimde kullanılmıştır. Bizatihi Abbasi ihtilali mehdici beklentilerin üzerine inşa edilmiş, isyan, bozulmuş bir düzeni kurtaracak bir lideri vaat ederek yaygınlık kazanmıştır. Buna uygun olarak ilk Abbasi hükümdarı Ebu'l-Abbâs (ö. 136/754) mehdici çağrışımların yaygın bir unvanı olan "es-Seffâh" lakabını resmen üstlenmiş, yerine geçen Ebû Cafer de (ö. 158/775) onun yolundan giderek üstlendiği bir

21 Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism-The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, (Albany: State University of New York Press, 1981), 2-3.

22 Madelung, "al-Mahdi," s. 1232-1233; Öz, "Mehdilik," s. 384.

23 Öz, "Mehdilik," s. 384. Abbasi ihtilalinin propaganda süreçleri tamamıyla dini kavramlar üzerine oturtulmuş ve Emevi düzeninin yol açtığı adaletsizliklere ve onların dini tahrip ettiklerinin vurgulanmasına önem verilmiştir. Bütün bu bozuklukları düzeltebilecek ideal lider ise Ehl-i beyt'ten çıkacaktır. Zira ihtilalin liderliği "er-rızâ min âli Muhammed" sloganıyla Ehl-i beyt'e hasredilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Nahide Bozkurt, *Abbasi İhtilalinin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), s. 21-57.

diğer mehdici kavram olan “el-Mansur” unvanıyla toplumda ideal yöneticinin kendisi olduğu intibasını yaymaya çalışmıştır. Hatta Ebû Cafer, daha da ileri giderek kendinden sonra halife olacak oğluna “el-Mehdi” unvanını vererek kavramın bütün olumlu çağrışımlarını Abbasi yönetiminin bekası için kullanmayı hedeflemiştir. Ebû Cafer Mansur’un kavramsal çağrışımların gücüne bu kadar önem vermesi bir tesadüf değildir. Çünkü kendi döneminde Ehl-i beyt taraftarları gerçek Mehdi olarak kabul ettikleri, Alioğullarından olup takvası dolayısıyla “Nefsü’z-Zekiyye” lakabıyla anılan Muhammed b. Abdullah (ö. 145/762) liderliğinde isyan etmiş ve bu isyanın sonucunda Nefsü’z-Zekiyye travmatik biçimde öldürülmüştü.²⁴ Dolayısıyla Ebû Cafer Mansur’un mehdi kavramının çağrışımlarını çok güçlü şekilde kullanması, esasında rakibi olan kitlenin en önemli meşruiyet argümanını elinden almaya yönelikti.

İlk dönemlerde Ehl-i beyt taraftarları dışındaki ana kitle çoğunlukla siyasi mücadelelerde kavramın olumlu çağrışımlarından fayda sağlamak için mehdi nitelemesine müracaat etmişlerdir. Kavramın ahir zamana ilişkin bir anlam kazanması muhtemelen sonradan Şiiler olarak ayrışacak Ehl-i beyt taraftarları adı verilen grup üzerinden olmuştur. Hilafetin Hz. Ali ve onun soyundan gelenlere ait olması gerektiğini düşünen Ehl-i beyt taraftarları arasında mehdi veya bunun bir başka versiyonu olan “kâim” kavramının ilk zamanlardan itibaren çok yoğun biçimde kullanıldığı gözlemlenmektedir. Onlar Emevi ve Abbasiler döneminde maruz kaldıklarını düşündükleri haksızlıklara karşı kendilerini kurtaracak Hz. Ali soyundan bir liderin çıkacağı inancını sürekli diri tutmuşlar ve son süreçte bunu imamet meselesi altında bir inanç esası haline getirmişlerdir. İlk zamanlarda ortaya çıkan Şiiliğin nüvesi sayılabilecek bütün oluşumlarda bir ideal lider anlayışı olduğunu görmek mümkündür.²⁵ Bu ideali gerçekleştirmek için çok sayıda Ehl-i beyt mensubu Emeviler ve Abbasiler dönemlerinde isyan etmiş, ancak vaat edilen ideallerin bir türlü gerçekleşmemesi mehdilik olgusunun kıyamet süreciyle ilgili bir mahiyet kazanmasının önünü açmıştır.²⁶

24 Öz, “Mehdilik,” s. 384-385.

25 Bkz. William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians-Shi’ite Extremist in Early Muslim Iraq*, (New York: Cambridge University Press, 2008), s. 120-132.

26 Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 68-69.

Şiiliğin en büyük temsilcisi olan İmamiyye kolu, ürettikleri “gaybet” teorisiyle kendilerini dışlanmış ve ezilmiş hissedenden taraftarlarının kurtuluş umutlarını dünyanın sonuna kadar erteleme imkânına kavuşmuşlardır. Allah’ın Müslümanları imamsız bırakmayacağı ve her devirde onlara liderlik edecek Ehl-i beyt kökenli bir lider göndereceği düşüncesini geliştiren İmamiler, 11. İmam Hasan Askerî’nin 260/874’te ardında bir çocuk bırakmadan vefat etmesi üzerine teorilerini korumak için ortaya gaybet nazariyesini atmışlardır. Buna göre Hasan Askerî’nin beş yaşında, adı Muhammed olan bir oğlu vardır ve korunmak amacıyla gaybete girerek bir mağarada gizlenmektedir. Adı Muhammed b. Hasan Askerî olan bu 12. imam aynı zamanda “Kâim Mehdi”dir ve kıyamete yakın zamanlarda gizlendiği yerden ortaya çıkarak kendisine yüklenen ilahi rolü oynayacaktır.²⁷ İmamın gerekliliği inancını korumak için geliştirilmiş bu hamleyle mehdi kavramının, yakın zamanda ortaya çıkacak bir kurtarıcıdan kıyamet sürecinde zuhur edecek bir figüre dönüştüğü anlaşılmaktadır.²⁸

Şiiliğin bir diğer önemli kolu olan İsmaililer de inanç sisteminde mehdi figürüne yer vermişlerdir. Onların mehdi inancı da özünde kendilerine imam olarak benimsedikleri Ehl-i beyt liderlerine yükledikleri anlamdan neşet etmektedir. Esasında ilk altı imama kadar İmamiyye ile ortak bir silsileye sahip olan İsmaililer, altıncı imam olan Cafer-i Sadık’tan (ö. 148/765) sonra imametın büyük oğul olan İsmail (ö. 138/755-756) kanalıyla devam ettiğini iddia ederek onlardan ayrılmışlardır. Onların beklediği mehdi de İsmail’in oğlu olan ve bütün inançlarının merkezine oturttukları Muhammed b. İsmail’dir ve tıpkı İmamiyye gibi İsmaililer de onun gaybet döneminde bulunduğunu öne sürmektedir. Ancak İsmaililerdeki bu inanış Fatimilerin kurucusu Ubeydullah el-Mehdi’ye (ö. 322/934) kadar devam etmiştir. Zira ilk Fatimi halifesi Ubeydullah, Mehdi olduğunu iddia ederek klasik İsmaili teörının seyrini değiştirmiş ve bu farklılık İsmaililerde bir bölünmeye yol açmıştır. Bu tarihten sonra bir kısım İsmaililer Ubeydullah el-Mehdi’nin görüşlerini benimserken diğerk kitle Muhammed b. İsmail’in

27 Bkz. Cemil Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, (İstanbul: İsam, 2016), s. 29-30.

28 Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism-Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, (Leiden: Brill, 1985), s. 7-9.

ölmediğine, beklenen Mehdi olduğuna ve zamanı geldiğinde aralarına katılacağına inanmaya devam etmiştir.²⁹

Araştırmalar mehdi tabirinin ahir zaman süreciyle alakalı çağrışım-
larının Sünni gelenekte 4./10. yüzyılın başlarından itibaren kabul görmeye
başladığını göstermektedir.³⁰ Ancak Sünnilikte ahir zamanda zuhur edeceği
düşünülen Mehdi'nin kimliği, hem İmamiyye'nin hem de İsmaililerin tasav-
vurlarından farklı şekillenmiştir. Sünnilere göre de Mehdi, Ehl-i bey'ten,
yani Hz. Muhammed'in soyundan olacaktır. Mehdi'nin hem kendi adı
hem de babasının adı Hz. Muhammed ile aynı olacak, yani o, Muhammed
b. Abdullah ismini taşıyacaktır. Sünniler, Şii-İmami düşüncenin genelini-
den farklı olarak Mehdi'nin henüz dünyaya gelmediğine inanmaktadır.
Dolayısıyla onlarda görülen gaybet gibi bir gizlenme süreci Sünni mehdilik
düşüncesinde söz konusu değildir.³¹

Görüldüğü üzere İslam geleneğinde mehdi kavramı yaygın ola-
rak kullanılmakla birlikte kavrama yüklenen anlam ve çağrışımlar bütün
Müslümanların zihninde aynı değildir. Bu anlamda üzerinde uzlaşılan tek
bir Mehdi yoktur, bilakis çeşitli dini grupların kendilerine ait mehdileri var-
dır. Kavramın gelişimi kaynakların genişlemesiyle eşzamanlı şekilde tarihsel
gelişmeler etrafında şekillenmiştir. İslam tarihinde fitne dediğimiz karmaşa
dönemlerinde yaşanan olumsuzluklar ve bunların sebep olduğu fırkalaşma
her grubun kendine özel bir mehdi algısı oluşturmalarının önünü açmıştır.

Mehdi kavramı ilk ortaya çıktığı zamanlardan bugüne değin çok
sayıda hırslı kişinin dini/siyasi sahada güç elde etme amacına ulaşmak
için kullanmaktan çekinmedikleri bir kavram olagelmıştır. Bu tarz kişiler
kendilerinin beklenen Mehdi olduklarını öne sürerek çok sayıda kişiyi
etraflarında toplamaya muvaffak olabilmiş ve zaman zaman içinde yaşa-
dıkları siyasi yapının temellerini sarsacak ve yeni devletlerin ortaya çıkışını
tetikleyebilecek boyutlarda güç elde edebilmişlerdir. Genel itibarıyla böylesi
mehdilik hareketlerinin oluşumu üç ana eksen etrafında şekillenmektedir:

29 Bkz. Muzaffer Tan, "İsmaili Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47 (2015) s. 80-82.

30 Sachedina, *Islamic Messianism*, s. 68-69.

31 Bkz. Muhammed b. Rasûl el-Berzenci, *el-'İşâ'a fî eṣṣrâti's-sâ'a*, thk. Muhammed Zekeriyya el-Kan-
dehlevi, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000s), s. 176.

Bu eksenlerin ilki kimlik oluşturma aşaması, yani iddiada bulunan kişinin Mehdi olduğuna insanları ikna etme sürecidir. Bu süreçte kişinin çevresini rivayetlerde çizilen Mehdi portresiyle kendi kişisel özellikleri arasında paralellikler olduğuna inandırması gerekmektedir.

İkinci önemli aşama ise zaman algısını yönetmek, yani içinde yaşanılan zamanın Mehdi'nin zuhuru için öngörülen dönem olduğu hususunda insanlarda bir beklenti oluşturma üzerine kuruludur. Mehdi'nin zuhur zamanının geldiğine dair beklentilerin yoğunlaşması esasında bir adayın tek başına kurguladığı bir süreç olmayıp daha ziyade ondan önce ve hatta onun dışında oluşturulan bir atmosfere işaret etmektedir. Esasında rivayetlerde Mehdi'nin ne zaman ortaya çıkacağına dair net bir tarih verilmemiş; sadece, yukarıda zikredildiği üzere, zulüm ve adaletsizliklerin yaygınlaşacağı bir dönemde meydana çıkacağına işaret edilmiştir. Bunun yanında gök cisimlerinin hareketleri veya büyük depremlerin görölmesi gibi bazı tabiat hadiseleri, toplum yapısında ‐ahıksızlık‐ olarak nitelenebilecek davranış biçimlerinin artması, ilmin azalması, cehaletin ve gösterişin çoğalması gibi hususlar da rivayetlerde kıyamet zamanının yaklaştığına dair alametler olarak zikredilmiştir. Bu tarz anlatımlar çoğunlukla genel geçer ifadeler içermeleri sebebiyle hemen her dönem için yeniden yorumlanarak gündeme getirilmeye devam edilmiştir. Mehdilik iddia edenler de bu zemini çoğunlukla tevil yoluyla aşmışlar ve içinde yaşanılan dönemin özelliklerini rahatlıkla rivayetlerdeki tasvirlerle ilişkilendirebilmişlerdir. Bu sebeple, kitabın ilerleyen bölümlerinde daha iyi görölceği üzere, zaman konusunu netleştirme hususunda esas zorlu görevin kehanetler üzerine yüklendiği anlaşılmaktadır. Kehanetlerin dayandırıldığı kaynaklar ise astrolojik hareketlerden tasavvufi bir bilgi yöntemi olan keşfe, harflerin sayısal değerlerini hesaplamaktan ayet ve hadis yorumlarına kadar çok geniş bir çeşitliliğe sahiptir.³²

Bir mehdilik hareketinin üçüncü önemli aşaması ise otoriteyle mücadele, yani mevcut siyasi yapının itibarsızlaştırılması, bu sayede mehdi adayı-

32 Sıradan halk hem kıyamet yaklaştığında görölcek büyüklü küçüklü hadiseleri ve hem de çeşitli kaynaklara dayanan kehanet örneklerini çoğunlukla geniş kitleler için kaleme alınan popüler nitelikli eserlerden öğrenmiştir. Örnek için bkz. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Meknün*, haz. Necdet Sakaoğlu, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), s. 116-132.

nın kendine bir alan açma ve yeni bir güç odağı tesis edilmesi sürecidir. Bu süreç esas olarak içinde yaşanan ortamdaki dini, siyasi ve kültürel gelişmelerin olumsuz bir bakış açısıyla yorumlanmasıyla mevcut iktidarın ötekileştirilmesi faaliyetidir.³³ Bu anlamda hemen hemen bütün mehdî adayları kendilerini bir yenileyici, ıslah edici, literatürdeki tam tabiriyle söylemek gerekirse *müceddit* addetmektedir. Onlar kendilerini dinin hükümlerinin uygulanmadığı, toplumun yozlaştığı, adaletin kalktığı bir ortamda zuhur etmiş saymakta ve bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldıracakları, Müslümanları birleştirerek şer güçlere karşı savaşıacakları, adalet ve huzurun hüküm sürdüğü bir dünya kuracakları iddialarında bulunmaktadır.³⁴ Bu anlayışın bir sonucu olarak bütün mehdilik hareketlerinin düalist karakterli olduğunu ve yüklenedikleri misyonun onları içinde bulundukları iklimi iyi-kötü, adalet-zulüm, hayır-şer ekseninde yorumlamaya ve kendilerini iyinin ve doğru olanın kaynağı olarak tanımlamaya sürüklediğini söylemek mümkündür.³⁵

İslam tarihi boyunca hem Sünni hem de Şii çevrelerde çok sayıda mehdilik hareketi ortaya çıkmıştır. Bunların çoğu bulundukları coğrafyadaki siyasi otoritelerce bertaraf edilmiş, bir kısmı da içinde yaşadıkları bölgelerin kontrolünü ele geçirerek önemli başarılar elde etmişlerdir. Her mehdilik hareketi kendi özel şartları etrafında oluştuğu ve hareketin gelişimini etkileyen diğer etkenlerin bölgeden bölgeye, iklimden iklime değiştiği gerçeği göz önüne alındığında, başarı kazananların veya bir sabun köpüğü gibi hiçbir etki göstermeden kaybolanların durumlarını açıklayacak ortak

33 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problem: Mehdilik ve Mehdi Hareketler," *Beklenen Kurtarıcı İnanca*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 20.

34 Başlangıç aşamasında kontrol altına alınan veya bertaraf edilen mehdilik hareketlerinde, bunların propaganda aşamasını tam olarak oluşturma imkânı bulamaması veya mevcut durumlarını gösteren delilleri sonraki dönemlere aktaracak kanalların erkenden önünün kesilmesi gibi sebeplerle bu süreçleri örneklemek oldukça zordur. Mehdilik hareketlerinin gelişim süreçlerini ancak kuruluş aşamasını bitirmiş ve propaganda vetresini kemale erdirmiş oluşumlarda rahatlıkla gözlemleme imkânına sahibiz. Bu anlamda bize nisbeten bolca örnekler sunan Sudan mehdilik hareketinde bu süreçleri gözlemlemek için bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Daru'l-Cil li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1969), s. 41-42; İsmail Abdülkadir el-Kordofânî, *Saâdetu'l-mus-tehdî bi-sîreti'l-İmâm el-Mehdî*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1982), s. 73.

35 Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), s. 98; Moshe Hazani, "Apocalypticism, Symbolic Breakdown and Paranoia: An Application of Liston's Model to the Death-Rebirth Fantasy," *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 28-29.

bir teori geliştirmek imkânsızdır. Ancak en etkilisinden en zayıfına kadar bütün mehdilik iddiasında bulunan kişilerin toplumda belli bir oranda ve çok kolayca karşılık bulduğunu söylemek mümkündür. Bu olgu insanların neden mehdilik iddia edenlerin peşinden kolayca sürüklendikleri veya belli zamanlarda bu tarz hareketlerin neden yoğunluk kazandığı gibi soruları önümüze getirmektedir.

Bilindiğı gibi mesiyani/binyılcı hareketler belli bir topluma veya kültür çevresine hapsedilemeyecek kadar geniş bir kapsama alanına sahiptir. Dolayısıyla benzeri hareketler Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet gibi ilahi dinlerin etrafında oluşan kültür çevrelerinde görülebildiğı gibi Zerdüştlükten kabile dinlerine kadar hemen hemen bütün inanç sistemlerinin etrafında kendilerine yaşam alanı bulabilmişlerdir.³⁶ Değışik kültürlerdeki mesiyani hareketler üzerine yapılan çok sayıda araştırmada bu tarz hareketlerin türemesindeki ana etkenin ne olduğına dair teoriler üretilmiştir. Bu teorilerin en yaygın, en akla yatkın ve dolayısıyla en kabul göreni mesiyani hareketleri bir *kurtarıcı* figürü üzerinden açıklayandır. Buna göre mesiyani hareketler toplumların hızlı bir sosyal değışim yaşadıkları kriz ve buhran dönemlerinde yoğunlaşmakta, böyle dönemlerde ihtiyaç duyulan umut ise insanların kurtarıcı adaylarının etraflarında toplanmasına yol açmaktadır.³⁷ Bu teorinin temelinde mesiyani hareketleri toplumların maruz kaldığı sosyal sıkıntıların tetiklediğı düşüncesi yatmaktadır. Bazı araştırmacılar da mesiyani hareketlerin oluşumlarında yine insanların huzursuzluğına neden olan büyük boyutlu felaketlerin/afetlerin ana etken olduğı düşüncesini ileri sürmüştür. Bu düşünceye göre de mesiyani oluşumların karmaşa, ekonomik altüst oluş, savaş veya doğal afetler gibi insanların normal yaşantısının akışını bozacak olaylar akabinde görüldüğü fikri savunulur. Zira olağan hayat akışı olağan politikalar üretir, halbuki binyılcı politikalar için olağandışı koşullara ihtiyaç vardır.³⁸ Michael Adas gibi bazı ilim adamları ise mesiyani oluşumların

36 Bu konudageniş bilgi için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Mehdi," *DİA*, c. XXVIII, s. 369-371.

37 Bkz. Mircea Eliade, *Araş-Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir, (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017), s. 141; Philip G. Kreyenbroek, "Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition," *Imagining The End, Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emani-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 54.

38 Bkz. Michael Barkun, *Disaster and the Millennium*, (New Haven: Yale University Press, 1974), s. 10-45.

merkezin peygamberi/karizmatik lideri yerleştirmiş ve onların kitleler tarafından, karşılaşılan bütün sorunları sahip oldukları olağanüstü güçlerle çözecek kişiler olarak algılanmasını, bu hareketlerin gelişimindeki ana etken olarak öne çıkarmıştır.³⁹ Bütün bu argümanları bir yana bırakarak mesiyani hareketleri *retorik* kavramı üzerinden okumayı önerenler de bulunmaktadır. Stephan O’Leary’in öncülük ettiğı ve Juan Cole’un da benimsediğı bu teoriye göre mesiyani hareketlerde ana sebep kötü yönetim, sosyal buhranlar veya karizma olguları değildir. Bu oluşumlarda anahtar figür retorik, yani liderin binyılcı temaları taraftarları için ikna edici ve cazip biçimde dile dökebilme yeteneğidir.⁴⁰ Tabiidir ki, bu teorilerin hepsi, sözü geçen bütün unsurların mesiyani hareketlerde belli bir etkisi bulunduğunu kabul etmekte olup sadece beklentilerin yoğunlaşmasına sebep olan ana nedeni tespit etmeye çalışmaktadır. İslam geleneğindeki mehdilik düşüncesi veya mehdici hareketler üzerine eserler kaleme alan çoğu araştırmacı ise bu etkenlerden genellikle kriz ve buhran kavramlarını öne çıkarmayı tercih etmektedir.⁴¹ Halepli Muhammed’in hareketini anlamaya hasrettiğimiz elinizdeki incelemenin süregiden bu tartışmalara bir katkıda bulunması da hedeflenmektedir.

39 Bkz. Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the Colonial Order*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979). Adas karizma kavramının kullanımına koyduğu bazı çekincelerden dolayı olguyu peygamberlik kavramıyla karşılamayı tercih etmiştir. Bkz. Aynı eserin giriş bölümü.

40 Stephen D. O’leary, *Arguing the Apocalypse-A Theory of Millennial Rhetoric*, (New York: Oxford University Press, 1994), s. 3-4; Juan R. I. Cole, “Millennialism in Modern Iranian History,” *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 282-284.

41 Burada listenin en başına kendimi yerleştirmeliyim. Osmanlı mehdilik hareketi üzerine yaptığım ilk araştırmalarda ben de kriz ve buhran olgusunu mehdilik hareketlerini tetikleyen en önemli etken olarak görmekteydim. Bkz. Eyüp Öztürk, “Osmanlı’nın Son Döneminde Bir Mehdilik (Peygamberlik) İddiası: Bosnalı Hafız Abdullah Efendi Olayı, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11 (2012), s. 118. Burada diğerk örnekler atf yapmadan önce özellikle mehdici kavramının ideal yönetici anlamında kullanıldığı İslam tarihinin ilk dönemlerindeki mehdici hareketlerini anlamak için kriz ve buhran faktörünün en önemli açıklama olduğu hususundaki fikrimi hâlâ muhafaza ettiğimi de belirtmeliyim. Diğerk örnekler için bkz. Mahmut Çınar, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), s. 35; Durmuş, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdi*, s. 210; Mehmet Özdemir, “Endülüs’t e Bir Emevi Mehdisi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999), s. 119; Cemil Hakyemez, “Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine,” *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), s. 127-144. Listeyi uzatmak mümkündür, ancak bu kadar örnekle iktifa edilecektir.

Osmanlı Devleti kurulduğu zamandan itibaren çok sayıda mehdilik hareketine sahne olmuş ve bunların bir kısmı devletin düzenini sarsacak düzeyde önemli kargaşalara yol açmıştır. Yüzyıllar boyunca yüzyüze kalınan benzeri hadiseler sebebiyle Osmanlı idarecileri herhangi bir mehdilik iddiasının büyük bir hızla yayılıp ciddi sıkıntılara sebep olabileceğini iyi bilmekte ve bu sebeple mehdici hareketlenmelerin her birini son derece ciddi biçimde ele alıp önlemeye çalışmaktadır. Bununla birlikte Halepli Muhammed vakası, çağdaşı olan çoğu mehdilik olayına nazaran Osmanlı merkezi idaresinin daha yoğun ilgisine mazhar olmuş gibidir. Muhtemelen bu ilgi sebebiyle söz konusu harekete dair soruşturmalar daha etraflı yapılmış ve süreç sonunda külliyetli bir belge yığını ortaya çıkmıştır. Halepli Muhammed'in davasının, sebebini bilmediğimiz bir vesileyle Şûrayıdevlet'e aksettirilmesi de konuyla ilgili hemen hemen bütün belgelerin derlenip bir araya getirilmesine neden olmuştur. Osmanlı Arşivinde ŞD 2485/1 künyesiyle kayıtlı bu toplu belgeler çalışmamızın ana kaynağını oluşturmaktadır.⁴² Özellikle bu arşiv belgeleri arasında bulunan Halepli Muhammed ve müridi olduğu Şeyh Abdülfettah Efendi ile Halepli Muhammed'in peşinden giden 27 köylüsüne/akrabasına ait sorgu tutanakları ihtiva ettikleri bilgiler açısından son derece değerlidir. Zira İslam tarihinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan onlarca kişi arasında hemen hiç kimsenin mehdilik sürecine dair böyle ilk elden bir kaynak yoktur. Belgeleri değerli kılan doğrudan olayın aktörleri olan kişilerin resmi otoriteler karşısında birinci ağızdan verdikleri cevapları içermesidir. Bu tutanaklar bir mehdilik hareketinin mensuplarının iktidar mekanizmasıyla ilk karşılaşmasındaki ham tepkilerini ve sorulara verdiği cevapları içermekte ve bir mehdilik hikâyesinin, henüz resmi anlatısı oluşturulmadan önceki özgün halini bize sunmaktadır ki, bu tarz belgelere arşivlerde ulaşmanın çok zor olması bunların değerini daha da artırmaktadır. Bununla birlikte söz konusu tutanaklarda bile hikâyenin kurgulanmasında iktidarın etkisi belirgin biçimde öne çıkmaktadır. Zira soruları soran, daha

42 Bu belgelerin bir kısmının orijinalleri ve çeviri yazısı 2018'de yayınlanan *Osmanlı Belgeleri'nde Halep* isimli bir kitap içinde yayınlanmıştır. Bkz. Nuran Öztürk-S. Atilla Sağlamçubukçu-Dündar Alikılıç-Mehmet Topal-Mustafa Öztürk, *Osmanlı Belgeleri'nde Halep*, (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2018), s. 116-140.

doğrusu neyin sorulmaya değer olduğuna karar veren, dolayısıyla irdelenebilecek birçok konuyu da mevzu dışı bırakan iktidar aygıtının temsilcisidir. İktidar, olayı doğal olarak bir tarihçi gözüyle değil, hareketin kendisi için ifade ettiği anlam/tehlike üzerinden okumaktadır. Bu doğal refleks bizim vakamızda da sorulabilecek çok yönlü sorularla açığa çıkarılabilecek birçok hususun göz ardı edilmesine yol açmıştır. Ancak yine de benzer olaylara dair arşiv bilgilerinin sınırlı, resmi ve kuru anlatımını göz önüne aldığımızda Halepli Muhammed vakasında çok şanslı olduğumuzu belirtmeliyiz. Her şeyden önce olaya dair arşiv belgelerinde belli başlı aktörlerin isimleri, aile, eğitim, iş ve mesleklerine dair temel bilgiler, hangi saiklerle bu hareketin içine katıldıkları, olayın öncesinde ve sonrasındaki duygu dünyaları gibi bulgular çoğu zaman ilgili kişilerin doğrudan verdiği ifadelere dayanılarak tespit edilebilmektedir. Tabiidir ki, bu bilgiler her zaman için hakikatı ifade etmemektedir ve içeriğinde çarpıtma, gizleme, saptırma gibi çeşitli niyetlerden kaynaklanan bir maluliyetin söz konusu olma ihtimali vardır. Esasında satır aralarından bu maluliyetin izlerini ve sebeplerini tespit etmek de bu çalışmanın temel amaçlarından biri olacaktır.

Halepli Muhammed ve arkadaşlarının sorguları Arapça yapılmış, Şeyh Abdülfettah'a ait tutanak haricindekiler Türkçeye tercüme edilerek merkeze gönderilmiştir. Tutanaklar dışında Ş.D. 2485/1 içinde devlet görevlilerinin olayın merkezinde ve çevre köylerde yaptırdıkları tahkikatların belgeleri de bulunmaktadır. Kitabımızda bütün bu belgelere atıflar Ş.D. 2485/1 künyesiyle yapılacak, ancak bu künye altında toplanan belgelerin sayısının oldukça fazla olması göz önünde bulundurularak dipnotlarda hangi belgeler olduğunu bulmayı kolaylaştıracak ek bilgiler verilecektir.⁴³

Halepli Muhammed ve arkadaşlarının mehdilik davası uğruna kalkıştıkları macera büyük tarihsel anlatıda herhangi bir etki yaratmamış, benzeri birçok hadise gibi sıradan ve basit bir olgu olarak tarihteki yerini almıştır. Bununla birlikte bu çalışmada bir sabun köpüğü gibi kısa sürede görünüp kaybolan bu tarihsel hadise daha geniş bir perspektife yerleştirerek analiz edilmeye çalışılmıştır. Temelde basit ve sıradan gözüken bir olgunun daha büyük resim

43 Defter şeklinde bir araya getirilen sorgu tutanaklarında sayfa numaraları olduğu için bu sayfa numaralarına atıf yapılacaktır. Diğer belgelerin bulunmasını kolaylaştırmak için dipnotlarda belgeyi yazan makam, kime yazıldığı ve yazılış tarihi gibi hususlara işaret edilecektir.

içinde nerede durduğu, benzer tarihsel olaylarla ne derece benzerlik gösterdiği veya bunlardan farklılaştığı tespit edilmek istenmiştir. Bu amaçla aynı dönemde Osmanlı sınırları içinde vuku bulan diğer mehdilik iddialarına dair arşiv belgelerine de çalışmada yer verilmiştir. Zira Halepli Muhammed vakasına yakın zamanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda yaklaşık bir düzineye varan mehdilik iddiası bulunmaktadır. Bunlardan Sudan mehdisi dışındakilerin arşiv belgeleri sayı olarak az, içerik itibarıyla da oldukça zayıftır. Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed'e dair belgelerin nispeten çok olması ise onun kazandığı siyasi başarılarla yakından alakalıdır. Bu belgelerin çoğu Sudanlıların İngilizlere yönelik siyasi mücadelesine; hatırı sayılır bir kısmı da Sudan mehdisiyle Osmanlıların girdiği nüfuz mücadelesine aittir. Nüfuz mücadelesi her iki taraf için de dini argümanların yoğun biçimde kullanıldığı bir faaliyet alanıdır ve bu manada dönemin genel ruhunu yansıtmaya sebebiyle Sudan mehdisine ait tarihsel malzemeler de bu çalışmada sıklıkla kendine yer bulmuştur.

Sadece arşiv malzemelerine dayanarak bir dönemin zihniyetini anlamak mümkün değildir. Zira arşiv malzemesinin parçalı, kopuk ve nispeten daha resmi doğası, ilişkili olduğu olayın teorik altyapısını yansıtmaya her zaman imkân vermemektedir. Bu olumsuzluğu ortadan kaldırmak amacıyla mehdilik hareketlerindeki zihniyeti daha net anlayabileceğimiz dönemin tarih kitaplarına ve bu tarz hadiselerin oluşumunu etkilemiş dini metinlere müracaat edilmiştir. Osmanlı coğrafyasında mehdilik düşüncesinin oluşumunu etkileyen eserler daha çok yazma halinde bulunan risalelerdir. Bu manada ele aldığımız dönemde en büyük etkiye sahip olduğunu düşündüğümüz Süyûtî'nin *el-Keşfu an mucâvezeti'l-ummeti'l-elf*⁴⁴ isimli risalesi çalışmanın en temel kaynaklarından biri durumundadır. Kitabımız açısından bir diğer önemli kaynak İbn Arabî'ye atfedilen *Şecereti'n-Numâniye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye* isimli risaleye yazılan şerhlerdir. Bu şerhler özellikle Osmanlı Devleti'nin geleceğiyle kıyamet kehanetleri arasında bir bağ kurulmasına imkân vermesi sebebiyle çalışmanın ilgi alanına girmiştir.⁴⁵

44 Bkz. Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebîbekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Keşfu an mucâvezeti'l-ummeti'l-elf*, thk. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yâsin, (el-Kuveyt: Dâru'd-Da've li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1987).

45 Bkz. Halîl b. Aybek b. Abdullâh es-Safedî, *Şerhu Şecereti'n-Numâniye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi: 19 Hk 1253; Sadruddin Muhammed b. İshak el-Konevî, *Şerhu Şecereti'n-Numâniye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi: 625.

Bunların dışında mehdilik olgusunun Osmanlı düşüncesine etkilerini anlamak için Ahmed Berbîr,⁴⁶ Berzencî,⁴⁷ Heytemî,⁴⁸ Ali el-Muttakî⁴⁹ gibi âlimlerin kaleme aldıkları kimi matbu kimi yazma halde bulunan mehdilikle alakalı risalelere de çalışmada sık sık atıfta bulunulmuştur.

Ele aldığımız dönemdeki mehdici beklentilerin izlerini tespit etmek ve bu beklentilerin siyasi hadiselerle bağını kurmak için dönemin müelliflerinin tarihi, dini, siyasi nitelikli eserlerine/risalelerine müracaat edilmiştir. Bu anlamda Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed'in etrafa gönderdiği menşurlar, özellikle bir mehdi adayının Osmanlı idaresini nasıl ötekileştirdiğini anlama açısından çalışmanın temel başvuru kaynağı olmuştur.⁵⁰ Yine bir Osmanlı paşası olan Ferik Ahmed Muhtar Paşa'nın kaleme aldığı eser, dönemin Osmanlı idaresinin meşruiyet kaygılarını bertaraf etmek için hâlâ kıyamet beklentileri üzerine inşa edilmiş rivayetlerin kullanıldığını örneklemesi bakımından çalışmanın önemli kaynakları arasında yer almıştır.⁵¹

Bu dönemde Halep ve çevresini tanımak ve buralarda solunan iklimi tespit etmek için dönemin ilk el tarihi kaynaklarından el-Gazzi'nin *Nehru'z-zehab*'i,⁵² Halebî'nin, *Î'lâmu'n-nubelâ*'sı,⁵³ Ustuvânî'nin *Muşâhedât*'ı,⁵⁴ Dahlan'ın *Futûhâtul-İslâmiyye*'si,⁵⁵ Abdurrezzak Bitâr'ın, *Hilyetu'l-beşer*'i⁵⁶

46 Bkz. Ahmed el-Berbîr, *Risâle fi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2330.

47 Bkz. Muhammed b. Rasûl el-Berzencî, *el-Îşâ'a fi eşrâtî's-sâ'a*, thk. Muhammed Zekerîyya el-Kandehlevî, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005).

48 Bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî, *el-Kavlu'l-muhtasar fi 'alâmâtî'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, thk. Mustafa Âşûr, (Riyad: Mektebetu'l-Kur'ân, t.y.).

49 Bkz. Ali b. Hüsâmu'ddin b. Abdülmelik b. Kadîhân el-Muttakî, *Kitabu'l-burhân fi 'alamâtî'l-Mehdiyyi-Âhiri'z-Zamân*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt: 829.

50 Bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtul-Mehdiyye*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Daru'l-Cil li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1969).

51 Bkz. Ferik Ahmet Muhtar Paşa, "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî'den Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye," *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. II, s. s. 281-349.

52 Kamil b. Hüseyin b. Mustafa Pâli el-Halebî el-Gazzi, *Nehru'z-zehab fi tarihi Halep*, (Halep: Matbaatu'l-Maruniyye, t.y.), c. I-III.

53 Muhammed Râğib et-Tabbâh el-Halebî, *Î'lâmu'n-nubelâ bi-tarihi Halebî's-Şehbâ*, thk. Muhammed Kemal, (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988), c. III.

54 Bkz. Muhammed Said el-Ustuvânî, *Muşâhedât ve ahdâsu Dimaşkıyye fi muntasafi'l-karni't-tâsi' 'aşar*, thk. Esad el-Ustuvânî, (Dimaşk: Daru'l-Cumhuriyye, 1994).

55 Bkz. Ahmed b. Zeynî Dahlan, *el-Futûhâtul-İslâmiyye ba'de mudiyyi'l-futûhâtî'n-nebeviyye*, (Kahire: Matbaatu'l-Haseniyyetu'l-Misriyye, 1323).

56 Bkz. Abdurrezzak el-Bitâr, *Hilyetu'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salis aşar*, thk. Muhammed Behçet el-Bitâr, (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1993).

gibi eserlere her biri konuya dair önemli bilgiler vermesi sebebiyle değişik yoğunluklarda müracaat edilmiş, bunlardan alınan bilgiler ışığında dönemin siyasi ve kültürel havasının ana hatları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Erken dönem mehdilik hareketlerine dair Jan-Olaf Blichfeldt'in *Early Mahdism*,⁵⁷ William Tucker'in *Mahdis and Millenarians*,⁵⁸ Abdulaziz Abdulhussein Sachedina'nın *Islamic Messianism*⁵⁹ isimli kitapları İslamın ilk dönemlerinde ortaya çıkmış mehdici hareketlere yoğunlaşmaları sebebiyle mehdilik olgusunun serüvenini anlamada temel başvuru kaynaklarımız olmuştur. Osmanlılarda Mehdi ve kıyamet düşüncesi etrafında gelişen literatürü anlama serüveninin kilit noktasında, alanın büyük ismi Cornell Fleischer'in çalışmaları durmaktadır.⁶⁰ Onun özellikle binyılcı beklentilerin Osmanlılardaki yaygınlığı ve doğasını açığa çıkaran çalışmaları, elinizdeki kitabın temel iddialarının şekillenmesine önemli katkılar yapmıştır.

METOD ÜZERİNE BAZI MÜLAHAZALAR

Halepli Muhammed'in iddiasını müstakil olarak çalışma fikri esasında varlığını, kitabın önsözünde de belirttiğimiz üzere, Carlo Ginzburg'un artık bir klasik haline gelmiş kitabı *Peynir ve Kurtlar*'ın⁶¹ Menocchio'suna borçludur. Elinizdeki kitap var oluş ilhamı dışında, kurgu ve yöntemiyle de Ginzburg'un eserinden oldukça fazla şey almıştır. Kitabın merkezine Halepli Muhammed yerleştirilmiş ancak onunla sınırlı kalınmamış; pergelin bir ayağı ona sabitlenirken diğer ayağı aşamalı şekilde genişletilerek hadise olabildiğince geniş bir çerçeveden tahlil edilmek istenmiştir.

57 Bkz Jan-Olaf Blichfeldt, *Early Mahdism-Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, (Leiden: Brill, 1985).

58 William F. Tucker, *Mahdis and Millenarians: Shiite Extremists in Early Muslim Iraq*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

59 Bkz. Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism-The Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism*, (Albany: State University of New York Press, 1981).

60 Cornell Fleischer, "The Lawgiver as a Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Süleyman the Magnificent and his Time*, ed. Gilles Veinstein, (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990), s. 159-177; "Seer to Sultan: Haydar-ı Remmal and Sultan Süleyman," *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat Halman*, ed. Jayne L. Warner, (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), s. 290-299; "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 61 (2018), s. 18-90.

61 Bkz. Carlo Ginzburg, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, (İstanbul: Metis, 2016).

Çalışmada metodolojik olarak tarihsel hadiseleri geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman olarak değil, çok boyutlu ve iç içe geçmiş çoğul zamanlar olarak değerlendiren ve tek tek her olayın bir bütünün parçaları olarak değil, kendine özgü coğrafyalarda ve kendine özgü şartlarda oluşan sosyal hadiseler oldukları gerçeğine dayanan bir bakış açısı takip edilmeye çalışılmıştır.⁶² Çalışmanın bir sosyal tarih denemesi olduğunun da altını çizmek gerekmektedir; bu minvalde olgular değerlendirilirken disiplinler arası bir yaklaşım benimsenmeye gayret edilmiş ve bu tercihin bir sonucu olarak başta sosyoloji ve antropoloji olmak üzere diğer sosyal bilim dallarından istifade etme yoluna gidilmiştir. Bunun bir sonucu olarak Halepli Muhammed vakasına dair tarihsel materyal, toplumsal bağlam, güç ilişkileri, tarihsel değişim ve dönüşümün zaman ve mekânla ilişkisi gibi olgular/hareket noktaları merkeze alınarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.⁶³ Çalışmada öne çıkarılan ve cevabı aranmaya çalışılan temel sorular şunlardır: Sıradan bir köylü olan Halepli Muhammed neden birdenbire mehdilik iddia etmiştir? Köylülerini etrafında toplanmaya ve harekete geçmeye nasıl ikna etmiştir? Tarihsel şartların hareketin gelişiminde herhangi bir payı var mıdır? Halepli Muhammed vakası ne kadar özgündür? Bu olayın çağdaşı mehdilik hareketleriyle ortak ve farklı noktaları nelerdir? Bu hareketin toplumsal ve psikolojik zemini diğerlerinden farklı mıdır?

Çalışmada metodik açıdan göz önünde bulundurulmuş hususlardan biri de “kişisel olanla toplum arasında zaman içinde inşa edilen ilişkiyi anlama”⁶⁴ çabasıdır. Bu anlama çabası doğal olarak toplumsal yapıların ve onların temel değişim süreçlerinin doğasını/etkilerini tahlil etmeyi de içermektedir.⁶⁵ Bu doğrultuda Halepli Muhammed ve taraftarlarının hareket-

62 Georg G. Iggers, *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), s. 51, 57.

63 Gerard Delanty-Engin F. Işın, “Tarihsel Sosyolojiyi Yeniden Konumlandırmak,” *Tarihsel Sosyoloji-Temeller ve Tartışmalar*, ed. Gerard Delanty-Engin F. Işın, çev. Ümit Tatlıcan, çev. ed.: Bekir Balkız, (İstanbul: İslık Yayınları, 2017), s. 21; Elisabeth Özdalga, “Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji,” *Tarihsel Sosyoloji*, der. Ali Yaşar Sarıbay vd., (Ankara: Doğubatı Yayınları), 2011, s. 10-24.

64 Philip Abrams, *Historical Sociology*, (Ithaca: Cornell University Press, 1982), s. 16.

65 Burada özellikle bu amacı kendisine hedef edinen tarihsel sosyolojiden istifade edilecektir. Bkz. Theda Skocpol, “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi,” *Tarihsel Sosyoloji -Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 7.

leri Charles Tilly'nin *kolektif eylem* kavramına yüklediği anlam çerçevesinde değerlendirilmiştir. Tilly, kolektif eylemi ortak çıkarlar uğruna birlikte hareket eden insanlar olarak tanımlamıştır. Ona göre birlikte hareket etmek, basitçe değişen koşullara yanıt vermek değildir, zira belirli bir amaçla koşulları şekillendirmeyi hedefleyebilir.⁶⁶ Bu tespit, Halepli Muhammed etrafında gelişen hareketi incelerken nirengi noktası işlevi görmüştür. Bu çerçevede onlar sadece tarihsel şartlara tepki veren değil, koşulları değiştirmeyi amaçlayan bir grup olarak değerlendirilmiştir. Halepli Muhammed'in taraftarları üzerinde kurduğu etki ise Max Weber'in sistematize ettiği *karizma* kavramı üzerinden tahlil edilmeye çalışılmıştır. Karizma olgusunun Halepli Muhammed'in hareketinde ne derece etkin olduğunun tespitine önem verilmiş ve böylelikle hem kavramın gücüne hem de sınırlarına dikkat çekilmeye çalışılmıştır.⁶⁷

Burada son olarak çalışmada sık sık atıf yapılan bazı kavramların hangi içerikle kullanıldığına işaret etmek isteriz. Kitabın çoğu yerinde mehdici beklentilere işaret etmek için mesianizm kavramı ve türevleri kullanılmıştır. *Mesianizm* tabiri özünde Yahudi ve Hristiyan kültürüne ait olup *Mesih* adıyla zuhur etmesi ve kıyamet sürecine dair rolünü oynaması beklenen kurtarıcı inancı etrafındaki beklentileri tanımlamak için kullanılan bir tabirdir. Kıyamet sürecinde yaşanacak süreçlere ve bu olgulara öncülük edecek bir kurtarıcı/lider inanışına neredeyse hemen her dinde rastlanılmakta olup tarihsel süreçte hemen her kültür çevresinde böylesi beklentilerle ortaya çıkan dini/siyasi oluşumlar görülebilmektedir. Günümüzün modern araştırmacıları genellikle aynı karakteristik özellikleri taşıyan bu tarz hareketleri *mesianizm/mesianik* tabirlerini kullanarak sınıflandırmaktadır.⁶⁸ Elinizdeki kitapta bu tür hareketlerin

66 Lynn Hunt, "Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi," *Tarihsel Sosyoloji-Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 275-276.

67 Bu konuda ana kaynağımız Max Weber'in *Ekonomi ve Toplum* isimli eseri olmuştur. Bkz. Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), c. I-II.

68 Bkz. Michael Hilton, "Messiah," *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler-Neil Wenborn, (New York: Cambridge University Press, 2005), s. 291-292; Martin Forward, "Messianic Movements," *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler-Neil Wenborn, (New York: Cambridge University Press, 2005), s. 293; M. De Jonge, "The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus," *Novum Testamentum*, 8/2-4 (1966), s. 132.

sınıflandırılması iki farklı isimlendirmeye yapılmıştır. İslam dünyasında gelişen mehdilik vakaları, her ne kadar diğer kültür çevreleriyle bazı ortak noktalara sahip olsa da⁶⁹ kendine özgü bir iklim ve kavram dünyası içinde neşet etmiştir. Dolayısıyla bu kendine özgülüğü vurgulamak için İslam kültüründe zihinsel bir düşünceden müşahhas bir oluşuma dönüşen vakalar *mehdici hareketler* tanımlamasıyla nitelendirilmiştir. Ancak bir olgunun veya düşünce biçiminin İslam kültürünün ötesine taşan bir anlam çerçevesi olduğunu düşündüğümüzde literatüre uyarak *mesiyanizm/mesiyanik* tabiri kullanılmıştır. Mesiyanik kavramı, zaman zaman bütün kültürlerde ortak olduğuna inanılan zihinsel süreçleri tanımlamak için “*mesiyanik zihin*,” “*mesiyanik düşünce*” veya “*mesiyanik beklenti*” gibi terkipler halinde kullanılmıştır. Bu terkiplerle temelde, çevrelerinde gelişen bütün olay ve olguları kıyamet sürecine veya mehdilik beklentilerine bir işaret olarak okumaya eğilimli, bilgi kaynağı olarak batını yorumlamaya değer veren, bu çerçevede tutarlılık ve makuliyetten ziyade muğlaklık ve gizem üzerine kurulu, zaman zaman en zıt şeyleri bile birbirleriyle bağdaştırabilecek derecede eklektik bir düşünce biçimi vurgulanmak istenmiştir.

Çalışmada zaman zaman atıf yapılan ve açıklanması gereken bir diğer kavram ise *apokaliptik*'tir. Kavramın kökü olan *apokalips* kelime anlamı itibarıyla örtülü bir şeyin üzerini açmak ve gizli ilahi sırları açığa çıkarmak gibi anlamlara gelmektedir. Temelde Yahudi ve Hristiyan kültürünün ürettiği bir kavram olan *apokalips*, daha sonraları dünyanın sonuyla ilgili gizli gerçekleri ifade etmek için kullanılan bir terime dönüşmüştür. Apokalips bu manada kıyamet sürecinde yaşanacakları ve hatta ölümünden sonraki hayatın sırlı bilgilerini ifade eden çok kapsamlı bir çağrışım çerçevesine sahiptir. Bu çerçevede kıyamet süreciyle ilgili malumatları halka anlatmak için yazılan kitaplara apokaliptik kitaplar ve bu kitaplarla gelişen edebiyata da *apokaliptik literatür* adı verilmektedir.⁷⁰ Elinizdeki kitapta apo-

69 Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet ilahi dinler olmaları hasebiyle oldukça benzer kıyamet senaryolarına sahiptir ve özellikle ürettikleri kehanetler bir arada yaşamanın bir sonucu olarak karşılıklı olarak bir etkileşim/gerilim üretmiştir. Bu anlamda özellikle kıyamet senaryoları dinlerin sınırını aşan bir yayılma alanına sahiptir. Bkz. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, (İstanbul: Timaş, 2014), s. 38-42; Tijana Krstic, *Osmanlı Dünyasında İhida Anlatıları*, 15-17. Yüzyıllar, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), s. 128-145.

70 Christian W. Wenkel, “Apocalypse,” *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku von Stuckrad, (Leiden: Brill, 2006), c. I, s. 118; R. Kyle, “Millennialism and Apocalypticism,” *Dictionary of Contemporary*

kaliptik tabiriyle benzer düşüncenin İslam kültüründeki yansıması olarak değerlendirilebilecek Mehdi'nin gelişine veya kıyamet süreçlerine dair kitaplar yazarak oralarda bu süreçlere dair bilgiler veren keşf, cifr, kehanet temelli varsayımlara eğilimli olan gelenek kastedilmektedir. Kitabın ilerleyen bölümlerinde etraflıca üzerinde durulacağından dolayı sık sık atıf yapılan bir başka kavramın, *milenyum/binyıl* terimlerinin anlam içeriğine ise burada değinilme ihtiyacı hissedilmemiştir.

Çalışmada tarihler hem hicri hem de miladi olarak verilmiştir. İlk olarak verilen hicri, ikinci sırada verilen ise miladi tarihtir. Zaman zaman tek tarih verilmiş olup buralarda hicri takvim kastediliyorsa metinde belirtilmiştir. Bir bilgi girilmeden tek başına zikredilen tarihler ise miladi zamana işaret etmektedir. Bazı arşiv belgeleri sadece rumi tarih taşımaktadır. Bu tür belgelerin tarihleri, okurların hicri tarihle karıştırma olasılığının önüne geçmek için miladi tarihe çevrilerek sunulmuştur. Her türlü tarih çevirmesinde Türk Tarih Kurumunun <http://www.ttk.gov.tr/genel/tarih-cevirme-kilavuzu/> adresinde online olarak hizmete sunduğu tarih çevirme aracı kullanılmıştır. Şayet arşiv belgesinde gün belirtilmişse ve bu gün hicri tarihteki ramazan ayının başlangıcına dair ihtilaftan kaynaklanan bir sapmaya işaret ediyorsa tarihin düzeltilmesi yoluna gidilmiştir.

Çalışmada transkripsiyon alfabesi kullanılmamıştır. Metindeki Arapça isimlerde, kitap isimleri müstesna, “el” takısı düşürülmüş, ancak dipnotlarda ve kaynakçada isimler Arapça kurallarına uygun olarak “el” takısı eşliğinde verilmiştir. Metindeki alıntılar karşılıklı diyalogları içeren müstakil paragraflar halinde verilmişse bunlar ana kaynaktan birebir alınmıştır. Bu alıntılarda zaman zaman rastlanan Türkçe dil kurallarına uygun olmayan cümlelere de orijinal hallerini bozmamak için dokunulmamıştır. Tırnak içinde verilen ifadeler şayet müstakil bir paragraf halinde sunuluyorsa ana kaynaktan birebir alıntılanmış olup alıntının bir paragraf veya cümle içinde verildiği durumlarda, mana olarak aslına sadık kalınmakla beraber, metnin akıcılığını sağlamak için, bazı ufak değişiklikler yapılmıştır.

MEHDİNİN HİKÂYESİ: BİR KİTAP OKUDU, HAYATI DEĞİŞTİ

Halepli Muhammed yakalanıp Madik Kalesi'ne getirildikten sonra Cisir-i Şuğur'a nakledildi. Üç gün süren ilk sorgusu 20 Ramazan 1301 / 14 Temmuz 1884'te yapıldı. Mustantik (sorgucu/sorgu hâkimi) ifadesini alırken çapraz sorgu tekniğini kullandı. Bu teknik, özünde sanık ya da tanığın öncelikle sözü kesilmeden dinlenilmesi, sonra da yönlendirici ve tuzak sorularla hedef kişiden istenilen beyanı alma üzerine kuruludur. Bu tür sorgulamayı yapabilmek hem tecrübe, hem de kıvrak bir zekâyâ sahip olmayı gerektirmektedir.¹ Halepli Muhammed ve arkadaşlarını iki mustantik sorgulamıştır. Bunların isimlerine ve başka hususiyetlerine dair elimizde bir bilgi bulunmamakta, sadece metinlerin sonunda sadece “mustantik-i evvel” (birinci mustantik) ve “mustantik-i sâni” (ikinci mustantik) olarak atıf yapılmaktadır. Bu iki mustantikin, Arapça bilmeleri ve Osmanlı idaresinin taşrada alt düzey makamlarda genellikle yerel ahaliyi istihdam etmeyi tercih etmesi nedeniyle Halep'in yerlisi olduklarını söylemek mümkündür. Sorgu sürecinin sonunda başlangıçta her şeyi inkâr eden Halepli Muhammed'den Mehdi olduğu itirafını almayı başarabilmeleri mustantiklerin kıvrak bir zekâyâ ve yeterli tecrübeye sahip olduklarının bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Halepli Muhammed'in sorgusu ilk olarak kimlik ve eğitim bilgilerine dair sorularla başladı.² Muhammed kendini 25-26 yaşlarında, herhangi bir mesleği olmayan bir derviş olarak tanımladı. Babasının adı Süleyman, lakabı da el-Hüseyin idi. Huveyz Köyü'nde doğmuştu, hanımı da kendisine bir çocuk veremeden yaklaşık iki yıl önce vefat etmişti. Babası da yedi-sekiz

1 Frank Tom Read, *Ceza Muhakemesinde Anlatıcının Soru ve Çapraz Sorgu Teknikleri*, çev. Feridun Yenisey-Neylan Ziyalar, (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2015), s. 9; Alper Küçükay, Tanık İfadesi ve Çapraz Sorgu: Psikolojik Bir Bakış,” *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 8/32 (2017), s. 451-455.

2 Halepli Muhammed'in sorgusu BOA, ŞD, nr. 2485/1 içinde 2 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 18-26 ile 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 25-30 arasında kayıtlıdır.

yl önce vefat etmişti. Belki de onu Mehdi olarak ortaya çıkmaya götürecektir. Hadiseler silsilesi, yaşadığı bu kayıpların kendisinde yarattığı travmayla tetiklenmişti. Özellikle hanımının vefatıyla kendisinin tasavvuf yolunu seçişi arasında çok kısa bir süre vardır. Ancak mustantik beklenildiği üzere bu olaylar üzerinde hiç durmamıştır.

Halepli Muhammed'in, köyündeki kişilerden en önemli farkı eğitim durumuydu. Esasında çok köklü bir eğitim almamıştı ve eğitimi Cemmâsiyye Köyü'nde sıbyan mektebi hocası Şeyh İbrahim'den Kuran okumayı öğrenmekten ibaretti. Mustantikin, hocasının şimdi nerede olduğu sorusuna ilk ve tek hocasının artık Hama'ya bağlı Keferhûd Köyü'nde ikamet ettiğini söyleyerek cevap vermişti. Ondan sadece bir sene ders almış bu zaman içinde Kuran okumayı öğrenmiş, bunun dışında hayatı boyunca hiç kimseden herhangi bir dini eğitim almamıştı. Yazı yazmayı ise bir zamanlar yaşadıkları Huveyz Köyü'nün muhtarı olan babasından öğrenmişti. Ancak bu sınırlı eğitim bile Halepli Muhammed'i köyün en bilgili kişisi yapmaya yetiyordu.

Halepli Muhammed babasının muhtarı olduğu Huveyz Köyü'nden Cemmâsiyye Köyü'ne ne zaman gelmişti? Bu soruya verdiği cevap babasının vefat ettiği zamanlara yani 1876-1877 yıllarına karşılık gelmektedir. Ayrıca cevaptan anlaşıldığına göre bu göç kişisel değil, kitlesel bir zorunlu yer değiştirme hareketidir. Zorunlu değişikliğin sebebi çevre köylerdeki Hıristiyan köylülerin 20 haneli Huveyz Köyü'ne saldırmasıdır. Bu saldırıya karşılık veremeyecek kadar zayıf olan Huveyzliler akrabalarının yaşadığı ve 120-130 hane bulunması sebebiyle insan kaynakları açısından daha güçlü durumda bulunan Cemmâsiyye Köyü'ne sığınmışlardır. Halepli Muhammed'in dediğine göre yaklaşık bir sene boyunca hiç kimse Huveyz'e geri dönmemiş, bir yıllık süre sonunda da sınırlı sayıda kişi tekrar eski köyünde yaşamayı tercih etmiştir. Halepli Muhammed de köyüne geri dönmeyi tercih edenlerdendir.

Mustantik, Huveyz'e saldıran Hıristiyan fellahlar (çiftçiler) konusuna, saldırının sebebini bile sormayacak kadar ilgisiz kalmıştır. Bunun sebebi muhtemelen söz konusu saldırının kendi soruşturduğu konuyla doğrudan hiçbir alakasının olmadığını düşünmesidir. Ayrıca bölge ahali-

sinden olması sebebiyle son zamanlarda Halep ve Suriye dolaylarındaki gayrimüslim unsurlarla Müslümanların zaman zaman çatışmaya girdiğine vakıftır ve muhtemelen bu sebeple olsa gerek Halepli Muhammed'in dile getirdiği zorunlu göç ona ilginç gelmemiştir.

Tekrar Halepli Muhammed'in sorgusuna dönelim: Mustantik çevresel şartlara dair sorulardan sonra yavaş yavaş onun ilişki ağını tespite yönelmiştir. Bu minvalde Halepli Muhammed'e yaşadığı bölgenin dışına hiç çıkıp çıkmadığı sorusunu yöneltmiş ve Cisir-i Şuğur ve Hama'ya gittiği cevabını almıştır. Cisir-i Şuğur'a sayısı beş-altıyı bulan seferleri hayvan satın almak veya asli ihtiyaçlarını temin etme amaçlı olması sebebiyle mustantikin ilgisini çekmemiştir. Ancak onun Hama'ya son iki sene içinde yapmış olduğu beş yolculuk üzerine biraz yoğunlaşma ihtiyacı hissetmiştir. Çünkü Hama, Halepli Muhammed için tutuklanmasına sebep olan olayların manevi anlamda başladığı yerdir; zira burası Halepli Muhammed'in şeyhinin, yani Şeyh Abdülfettah'ın mekânıdır.

Halepli Muhammed'in çalışmamıza konu olan yolculuğu Hama'da Nakşibendiyye tarikatına bağlı olarak şeyhlik yapan Şeyh Abdülfettah ile yolunun kesişmesinden sonra başlamış gözükmektedir. Şeyh Abdülfettah'a ilk tabi oluşu kendi ifadesine göre olayların başlamasından on dört ay öncesine kadar gitmektedir. Burada sorulması gereken ilk soru Halepli Muhammed'in tarikata girişiyle yakın zamanda kaybettiği hanımının acısı arasında bir ilişki olup olmadığıdır. Zira İslam tarihi boyunca dergâhlar hiçbir zaman sadece zikir çekilen yerler olmamış, aynı zamanda insanlara ihtiyaç duydukları manevi desteği sunan güçlü bir dayanışma merkezi fonksiyonunu da üstlenmiştir. Bu anlamda sadece son on yıl içinde önce babasını, sonra amcasını ve sonunda da karısını kaybeden genç Muhammed'in gönül dünyasında bu kayıpların bir boşluk oluşturduğu ve bu hususların onun tasavvufa eğilimini artırdığı tahmininde bulunulabilir. Bununla birlikte Halepli Muhammed'in Şeyh Abdülfettah'a tabi oluşunu tamamıyla çevresel şartların onu sürüklediği bir süreç olarak algılamamak gerekir. Zira onun tasavvufa ilgisini Şeyh Abdülfettah'tan daha önceye götüren bir sanık ifadesi vardır. Köylülerinden Mustafa b. Ömer sorgusunda kendisini Rifai olarak tanımlamış; bu tarikata sekiz sene önce yine

Halepli Muhammed'in etkisiyle girdiğini belirtmiş ve hatta onun her sene bu tarikat adına kendilerinden para topladığını dile getirmiştir.³ Sadece bir tek kişinin tanıklığına dayansa da bu bilginin doğru olma ihtimalini yadsı-mamak gerekir, bu durumda Halepli Muhammed'in kayıplarından önce de tasavvufa eğilimli biri olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür.

Halepli Muhammed'in bir tarikatın mensubu olması önemlidir. Zira İslam tarihinde mehdilik hareketlerinin liderlerinin önemli bir kısmı –ilk dönemleri müstesna tutmak kaydıyla– bir tarikata mensup olmakla temayüz etmiştir. Bu durumun birkaç nedeni vardır: İlk olarak söylemek gerekir ki; bir tarikata mensubiyet, mehdilik iddia eden biri için yolun büyük bir kıs-mını kat etmiş olmak demektir. Zira İslam tarihi boyunca mehdilik iddia eden kişilerden azımsanmayacak derecede önemli bir kısmı daha başlangıç aşamasında bir biçimde etkisiz hale getirilmiştir. Dolayısıyla bir mehdilik iddiacısının en zor döneminin hareketin ilk ortaya çıktığı zamanlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Esas önemli olan, bir iddia ortaya atmak değil, bu iddiada tutunabilmektir ve tutunabilmenin yolu da hareketin liderine gönülden inanmış bir çekirdek kadronun mevcut olmasından geçmektedir. Bu sebeple bir liderin hareketini bir çekim merkezine dönüştürüp dönüştü-rememesi, çekirdek kadronun onun etki alanını aşamalı biçimde genişletip genişletememesiyle yakından alakalıdır. Tarikat örgütlenmesi işte burada devreye girmekte, mehdilik iddia eden bir kişiye en zor dönemde ihtiyaç duy-duğu hayati desteği daha başlangıçta hazır olarak sunmaktadır. Çünkü bir tarikata mensup olup mehdilik iddia eden kişiler çoğunlukla bulundukları tarikatın lideri konumundadır ve bu durum o kişiyi belli bir kitlenin sıradan insanlardan farklı biçimde zaten algıladığı anlamına gelmektedir. Bir tarikat lideri çoğu zaman müntesipleri gözünde bir velidir ve tasavvuf geleneğin-de bir veli Allah katında diğer insanlardan daha değerlidir. Dolayısıyla veli olduğu kabul edilen biri etrafında zaten belli bir dini karizma oluşmuştur. Mehdi adayının yapması gereken buradan bir sıçramayla mevcut karizmayı biraz daha üst seviyeye taşımaktır. Bu sebeple belli bir kitlesi olan tarikat mensuplarının öncülük ettiği mehdilik hareketlerinin çok daha başarılı oldu-ğunu söylemek gerekecektir. Bu hususta 9./15. yüzyılda İran coğrafyasında

3 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 3.

son derece etkili bir mehdilik hareketi yürüten Seyyid Muhammed Nurbahş⁴ veya Halepli Muhammed'den çok kısa bir süre önce Sudan'da mehdilik iddia edip önce Mısır üzerinden Osmanlı Devleti'ne, akabinde İngilizlere karşı son derece etkili bir isyan hareketine liderlik eden Muhammed Ahmed⁵ güçlü tarikat bağları olan mutasavvıflar olarak akla gelen ilk örneklerdir ve şüphesiz ki benzerlerinin sayısını artırmak mümkündür. Tabi ki burada müderris olup 6./12. yüzyılda Kuzey Afrika'da mehdilik iddia eden ve tasavvufi bağları olmaksızın başarıya ulaşan Muvahhidler Devleti'nin fikri kurucusu İbn Tumert gibi zıt örneklerin varlığına da işaret etmek gerekecektir.⁶ Ancak İbn Tumert'in başarısının da yıllarca sürdürdüğü tedris faaliyetlerinin sonucunda şekillenen bir talebe ağı sayesinde mümkün olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla burada dikkat çekilmesi gereken nokta, mehdi adaylarının kendilerini destekleyecekleri hazır bir kitlenin varlığına duydukları ihtiyaçtır.

Mehdilik iddia edenlerin önemli bir kısmının tasavvufla ilişkili olmalarının sebeplerinden bir diğeri de tasavvufi süreçlerin zaman zaman tasavvufa girmiş kişilerin zihninde psikolojik travmalara yol açabilmesidir. Zira tasavvuf özünde bir gönlü/zihni dönüştürme faaliyetidir ve bu dönüşüm için yapılan ritüeller zaman zaman bazı insanlara ağır gelebilmekte ve psikolojik travmaları tetikleyebilmektedir. Osmanlı resmi görevlileri bu durumu iyi bilmektedir ve bu husus zaman zaman arşiv belgelerine de yansımaktadır. 1308/1891'de Medine'deki Mahmudiye Medresesinde talebe olan Pazarcıklı Hüseyin bir ramazan akşamında, aynı medresede öğrenim gören arkadaşı Hâfız Abdullah'a dönerek ayetler eşliğinde ona peygamber olduğunu haber vermiştir. Okul idaresi durumu haber alır almaz hemen yetkililere bildirmiş ve bu kişiler derdest edilip gözetim altına alınmıştır. Yerel yöneticiler durumu payitahta bildirirken söz konusu kişilerin tarikata mensup olduklarını ve bu sebeple söylediklerinin evhamdan kaynaklanma ihtimalinden dolayı hekime muayene ettirileceği bilgisini vermektedir.⁷ Medine'de görevli paşaların bu kanaatleri şüphesiz ki yıllar içinde şahit olunan vakaların resmi evraka yansımış bir halidir.

4 Bkz. Necdet Tosun, "Nurbahşiyye," *DİA*, c. XXXIII, s. 248-249.

5 Bkz. Mustafa Öz, "Muhammed Ahmed el-Mehdi," *DİA*, c. XXX, s. 496-499.

6 Bkz. Arif Aytekin, "İbn Tumert," *DİA*, c. XX, s. 425-427.

7 BOA, I.DH, nr. 1279/100607.

Tekrar Halepli Muhammed'in sorgusuna döndüğümüzde, bu noktadan sonra soruların Nakşibendilik zikirlerine ve Şeyh Abdülfettah'a odaklandığını görüyoruz. Mustantikin bu husustaki ilk sorusu nasıl bir zikir çektiklerine yöneliktir. Halepli Muhammed'in verdiği cevap Nakşibendiliğin genel prensiplerine uygundur: "Kalbî ve hafî zikir." Nakşibendiliğin piri Şâh-ı Nakşibend'i diğerlerinden ayıran en büyük usul tercihi, çoğunun yaptığı gibi cehrî yani açıktan ve sesli zikir çekmeyi uygun görmemesi, zikirleri gizli olarak kalpten çekmeyi benimsemesiydi.

Halepli Muhammed mustantikin "Bunun dışında ne zikriniz var?" sorusuna yine Nakşilik yolunda "hatme" adı verilen toplu zikire⁸ atıf yaparak cevap vermişti. İfadesinden anlaşıldığına göre her gün öğle veya ikinci zamanı toplanıp *hatme* yapıyor, hatme sırasında da "İnşirah" ve "İhlas" gibi Kuran surelerini okuyup salavat getiriyorlardı. Bu uygulamaların hepsi Nakşibendiliğin belirlediği genel esaslara uygundu. Halepli Muhammed mustantikin sorusu üzerine bunlar dışında bir de *rabıta* veya tercih ettiği tabirle *şeyhi mukabele* denilen uygulamayı yaptıklarını belirtir. Rabıta özünde şeyhini zihinde/kalbinde tasavvur/tefekür ederek manevi birtakım kazanımlar elde etmeyi amaçlayan gerek Nakşibendilikte ve gerekse diğer tarikatlarda oldukça yaygın biçimde rastlanan bir uygulamaydı.⁹ Mustantik de konu hakkında bilgi sahibidir ve ona hemen hangi şeyhi mukabelenin merkezine yerleştirdiğini sorar. Cevap "Şeyh Halid-i Bağdadi"dir. Mustantik "Hz. Halid Efendimiz'i nerede görmüşsünüz ki, mukabelenize alıyorsunuz?" diyerek biraz kızgınlık belirtisi gösterir. Halepli Muhammed bu sertçe sorulmuş soruyu oldukça rahat şekilde Şeyh Abdülfettah'ın, Şeyh Halid'i kendisine tarif ettiğini ve bu tarif ışığında onu zihninde canlandırdığını söyleyerek cevaplar. Mustantik bu cevaptan sonra tarikat uygulamalarına yoğunlaştırdığı soruları bırakıp Şeyh Abdülfettah'a ve onun ilişkilerine odaklanır.

Mustantik, Şeyh Abdülfettah'la ilgili sorulara ilginç bir girişle başlar ve Halepli Muhammed'e kaç lisan bildiğini sorar. O da sadece Arapça bildiği-

8 Bkz. Reşat Öngören, "Hatm-i Hâcegân," *DİA*, c. XVI, s. 476-477.

9 Abdurrahman Memiş, "Hâlid-i Bağdadi (Hayatı, Eserleri, Halifeleri) ve Anadolu'da Hâlidilik," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998, s. 51.

ni söyler. Mustantik daha sonra Halepli Muhammed'den Şeyh Abdülfettah'ı tarif etmesini ister. Esasında sorguya katılan herkese istisnasız olarak Şeyh Abdülfettah'ın fiziki özellikleri sorulmuştu. Bu durum bir ölçüde normaldi, zira modern kimlik belirleme aygıtlarının kullanılmadığı bir zamanda herhangi bir hukuki mülahazaya konu edilen kişilerin tanınması ancak ayrıntılı tasvirlerle mümkün olurdu.¹⁰ Halepli Muhammed'in tasvirine göre; Şeyh Abdülfettah uzun boylu, beyaz sakallı, birazcık köseliği bulunan yaşı da 100'ü aşmış zahid bir kişi idi. Başına beyaz bir sarık, üzerine de siyah veya yeşil bir cübbe giyerdi. Kendisi bir zenci idi. Mustantik, Şeyh Abdülfettah'ın zenci olduğunu öğrendiğinde hemen onun Hama'ya nereden geldiği sorusunu yöneltir. Zira Hama'da yerleşik bir zenci kitle yoktur. Olanlar ise sadece kölelerdir. Halepli Muhammed bu konuda net bir şey söyleyemez. Sadece şeyhinin son derece yaşlı olduğunu ve Hama'ya bilmediği bir ağa vasıtasıyla geldiğini belirtir. Ayrıca Şeyh Abdülfettah'ın Şeyh Muhammed Mağribî'yi¹¹ tanıdığını da ekler. Mustantik "Muhammed Mağribî kimdir ve bunu söylemekten muradın nedir?" diye telaşla Halepli Muhammed'e sorar; ancak ondan aldığı "Muhammed Mağribî meşhur bir Lazkiyeli âlimdir ve bununla sadece Şeyh Abdülfettah'ın ne kadar yaşlı biri olduğunu vurgulamak istedim" cevabı üzerine tekrar hazırladığı sorularına geri döner.

Mustantikin bu sorularla öğrenmek istediği şey, Şeyh Abdülfettah'ın ilişki ağıdır. Şeyh Abdülfettah'ın hangi lisanları bildiğini ve kimlerle görüştüğünü sorarak konuya girer. Halepli Muhammed şeyhin Arapça bildiğini, fakat başka bir lisanı konuşup konuşmadığı hususunda bir malumatının olmadığını söyler. Şeyhin görüştüğü kişiler ise ihvanları, yani müritleridir. Mustantik doğal olarak bu ihvanları yakından tanımak ister. Bu amaçla istediği cevabı başka yoldan almaya çalışarak Hama'ya gittiğinde Şeyh Abdülfettah'ın yanında ne kadar kaldığını, onun ihvanlarını hanesine kabul edip etmediğini

10 İslam hukukunda resmi muamelelerde tarafların kimliklerinin tespitine özel önem verilirdi. Bunun için tarafların ad, nesep, meslek gibi unsurları yanında fiziksel özellikleri ve kusurlarını tanımlamak için ortak bir dil geliştirilmişti ve bütün bunlar "hilye" kavramı etrafında şekillenmişti. Bkz. Şenol Saylan, "İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilye: Dış Görünüş Tasvirleri," *Marife*, 18-2 (2018), s. 552.

11 Muhammed Mağribî döneminin en önemli Nakşibendi figürlerinden biridir. Bkz. Itzhak Weisman, "The Hidden Hand: The Khâlidiyya and Orthodox-Fundamentalist Cooperation in Aleppo," *Journal of the History of Sufism*, 5 (2006), s. 10.

sorar. Halepli Muhammed her gittiğinde üç veya dört gün şeyhinin yanında kaldığını ve birlikte camide zikir yaptıktan sonra şeyhinin dört veya beş kadar ihvanını eve yemeğe davet ettiğini söyler. Mustantik burada esas amacına yönelerek meâlen şunları söyler: “Tarikatlardaki kişiler birbirlerini tanır, bilir ve görüşürler. Görüşemezlerse birbirleri hakkında konuşmaktan, birbirlerinin isimlerini zikretmekten çok hoşlanırlar. Sen şimdi şeyhinin müritlerinin sayısı kaçtır, onun müritleri arasında zengin ve muteber kimler vardır biliyor olmalısın. Bize bu konuda biraz bilgi ver.” Halepli Muhammed mustantikin isteğini duraksamaksızın yerine getirir. Herhalde şeyhinin kendi olayıyla bir bağlantısının kurulamayacağını düşünmekte ya da şeyhinin gücüyle kendisine bir koruma kalkanı sağlamaya çalışmaktadır. Aceleyle Şeyh Abdülfettah’ın Şam, Trablus, Hıms ve Hama’da çok sayıda müritleri olduğunu, kendisinin bunları tanımadığını ve bunlar arasında da ulema ve eşraftan pek çok şahsın bulunduğunu söyler. Üstelik “çok sayıda” diye ifade ettiği müritleri için tahmini bir rakam da verir. Buna göre Şeyh Abdülfettah’ın müritlerinin sayısı 200-300 kişi kadardır. Halepli Muhammed’in “çok”un açılımı olarak verdiği rakam esasında bir şeyh için büyük bir sayı değildir. Sadece kendi köyünden Şeyh Abdülfettah’a bağlı olanların sayısı bile neredeyse tek başına bu rakama ulaşmaktadır. Nitekim Suriye valiliğince Hama’da ayrıca sürdürülen tahkikatlarda şeyhin kendine bağlı 4.500 kişilik bir kitlesi olduğu dile getirilmiştir.¹² Halepli Muhammed’in sorguda şeyhi konusundaki genel tavrı da onun çevresini ve etki alanını yüceltmek üzere kurulmuştur. Hatta isim de vererek Hama’nın muteber şahsiyetlerinden Geylanizâde Muhammed Efendi’nin ve Hama kadılarından Ahmed Harâmî’nin Şeyh Abdülfettah’ın müritleri olduklarını ve bunu bizzat şeyhinden duyduğunu dile getirir. O zaman bu farklılık nereden kaynaklanmaktaydı? İlk akla gelen müstensih hatasıdır. Muhtemelen sorgu Arapçadan Türkçeye çevrilirken bir yanlışlık yapılmıştır. Bu, benzeri hadiselerde oldukça rastlanabilecek bir durumdur ve çalıştığımız tutanakların başka yerlerinde de bunun örnekleri rahatlıkla görülmektedir. Farklılık müstensih hatası dışında ancak Halepli Muhammed’in zihin dünyasının darlığına veya bulanıklığına hamledilebilir.

12 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 5 Şevval 1301 Tarihli Şeyh Abdülfettah’ın İfadesine Eklenmiş Kanaat Raporu.

Mustantik, Halepli Muhammed'in verdiği cevapları beğenmemiş gibidir, zira bunların hiçbirine ilgi göstermez. Esasında mustantikin aklında hakkında bilgi almak istediği başka bir isim vardır. Bunu öğrenmek için şu soruyu sorar: "Senden Şam'da Mehmed Said Paşa isminde bir zatı sual ettiler mi? Onu tanır mısın?" Mustantikin sorusundan Halepli Muhammed'in Cısr-ı Şuğur'dan önce Şam'da da sorguya alındığı ve orada Mehmed Said Paşa ile yakınlığının ölçülmeye çalışıldığı anlaşılıyor. Maalesef Halepli Muhammed'in Şam sorgusuna dair hiçbir bilgi ve belgeye ulaşamadık. Bu sebeple onun neden önce Şam'a götürölüp sorgulandığı hakkında bir kanaat ileri süremiyoruz. Ancak buradan Osmanlı merkez idaresinin Halepli Muhammed vakasını oldukça önemsedici kanaatine ulaşabiliriz. İstanbul'u tedirgin eden ve dikkatlerinin bir müddet Halep'e yönelmesine sebep olan şey ise anlaşıldığı kadarıyla Halepli Muhammed'den ziyade ilişkili olabileceği bürokratik aktörlerdir ve bunlardan biri de Mehmed Said Paşa'dır. Mustantikin Halepli Muhammed'in Mehmed Said Paşa ile ilişkili olup olmadığını tespit etme gayreti muhtemelen merkezden verilen özel bir emre dayanmaktadır. Bu soru muhtemelen Şam'da da sorulmuş ancak alınan cevap İstanbul'u tatmin etmemiş gözükmektedir. Halepli Muhammed Şam'da kendisine Mehmed Said Paşa hakkında soru sorulduğunda onun Şeyh Abdülfettah'ın müridi mi yoksa ihvanlarından biri mi olduğu hususunda bir bilgisinin olmadığını söylediğini ifade etmiştir. Mustantikin "Mehmed Said Paşa kimdir?" diye sorması üzerine verdiği "Kim olduğunu bilmem" şeklindeki cevaptan bahsedilen kişi hakkında bir bilgisinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Halepli Muhammed, bu kişinin mürit veya ihvanlarından biri olduğunu Şeyh Abdülfettah'ın bizzat kendisinden işittiğini de dile getirmiştir. Bu kişinin Şam'da toplanan hacılarla Hac zamanı yola çıkıp onların güvenliğini sağlamakla görevli Hac Muhafızı Mehmed Said Paşa olduğunu, Şeyh Abdülfettah'ın ifadesinin sonuna eklenen komisyon raporundan anlıyoruz. Burada da Mehmed Said Paşa'nın Şeyh Abdülfettah'ın müridi olduğu tes-cil edilmiştir. Aynı belgede bir diğer önemli üst düzey devlet görevlisi olan Nâmık Paşa da şeyhin müritlerinden biri olarak tavsif edilmiştir.¹³

13 BOA, ŞD, nr. 2485/1, Şeyh Abdülfettah'ın İfadesine Eklendiği Kanaat Raporu.

Sorgunun Şeyh Abdülfettah'a ayrılan kısmı sona erince mustantik esas konuya yani Halepli Muhammed'i ve sebep olduğu olayları onun dilinden dinlemeye odaklanır. Sorgunun bu kısmı aynı zamanda onun kendisini nasıl konumlandığını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Mustantik "seni Şam'da niçin sorguya aldılar?" diyerek konuya girer. Halepli Muhammed bu soruya çok muğlak şekilde "bu husus için" diye cevap verdi. Mustantik biraz daha üsteleyince "bizde bir cezbe oldu, manda ve öküzlerimizi boğazladık, ekinlerimizi yaktık, onun için" diye cevap verdi. Halepli Muhammed, tıpkı sorgulanan diğer arkadaşları gibi, olayları mehdilik iddiasına hiç değinmeden cezbe ve zühd kavramları etrafında tasavvufi bir coşkunlukla açıklamaya niyetlenmiş gibidir. Muhtemelen sorguya girinceye kadar geçen sürede nasıl ifade verirlerse ceza almadan kurtulabileceklerini veya asgari cezayla kurtulabileceklerini konuşmuşlar ve ortak bir dil oluşturmaya karar vermişlerdir.

Mustantik, Halepli Muhammed'e kimlerde cezbe hali olduğunu sorar. Halepli Muhammed iki köy ahalisinden "tarikata giren herkeste oldu. Herkes manda ve öküzlerini kesti, ekinlerini yaktı" diye cevap verir. Halepli Muhammed'in verdiği bilgiye göre her iki köyde de tarikata girmeyenler vardı, yani herkes Halepli Muhammed'e tabi olmamıştı. Ancak anlaşıldığına göre bunların sayısı çok azdı. Mustantik ona kendisinin tarikata mürit almaya mezun olup olmadığını sorar. Muhammed'in verdiği cevaba göre şeyhi onu bu konuda vekil tayin etmiş, ancak yine de köylülerin hepsi tarikata onun çabasıyla katılmamış, Şeyh Abdülfettah ziyarete geldiğinde çoğu kişi bizzat onun elinden tarikata girmişti. Mustantik bu bilgiye ilgi gösterir. Hemen şeyhin köye ne zaman, kiminle geldiğini ve ne kadar kaldığını sorar. Şeyh Abdülfettah onların mehdilik iddiasıyla yollara düşmelerinden çok kısa bir süre önce, önemli adamlarından Ahmed Haramî eşliğinde köylülerine gelmiş ve her iki köyde ikişer gün olmak üzere toplamda dört gün kalmıştı. Bu sırada da Halepli Muhammed'i kendisine vekil bırakıp Hama'ya geri dönmüştü. Şeyh onları bırakıp gittikten yaklaşık iki hafta sonra da Halepli Muhammed ve köylüleri hayvanlarını kesip sadaka olarak dağıtmışlar, ekinlerini, evlerini ve bütün mülklerini yakıp yollara düşmüşlerdi. Mustantikin sorusu üzerine Halepli Muhammed önce kendisinin hayvanları kesip evleri ateşe verdiğini dile getirir. Diğerleri de onun yolunu takip etmişlerdir.

Halepli Muhammed bu durumu “çünkü onlar her şeyde bana tabi olurlar” diye açıklar. Yaktıkları ve telef ettikleri şeylerin kendi malları olduğunu söylemeyi de ihmal etmez. Kendilerine bir cezbe hali gelmiş ve sadece kendilerine ait şeyler üzerinde tasarrufta bulunmuşlar, kimseye bir zarar vermemişlerdir. Bu savunma bir anlamda “bizi neden burada tutuyorsunuz” manasında devlet görevlilerine yönelik bir serzenıştır.

Mustantik, gerçeğin sadece bundan ibaret olmadığını biliyorsa da Halepli Muhammed’i daha fazla zorlama yoluna gitmez. Bu tercihinde muhtemelen onun psikolojik durumunun kırılğanlığına bizzat şahit olması rol oynamıştır. Çünkü mustantik ikinci günün sorgusuna “Bugün yine sana bir şeyler soracağız. Nasıl, akıl ve şuurun yerinde mi” sorusuyla başlar. Söze böyle girmesi ilk günkü sorguda Halepli Muhammed’in ruh halinin çok da iyi olmadığına işaret etmektedir. Mustantik muhtemelen çok fazla üzerine giderek onun kırılğanlığının artırmaktan ve kendisini büsbütün dışarıya kapatmasından korkmaktadır.

Sorguya kaldıkları yerden devam ederler. Halepli Muhammed cezbeden dolayı kendine tabi olanlarla birlikte akşam ezanı vaktinde “fi sebilillâh” yola çıktıklarını söyler. İki köydeki herkes kendileriyle beraber yola çıkmıştır. Zira tarikata girmeyenlerin onlara benzemekten korkarak başka köye taşınması sebebiyle köy artık bütünüyle Halepli Muhammed’e tabi olanlardan oluşmaktadır. Halepli Muhammed’e göre kendi emriyle yola çıkanların sayısı toplamda çoluk çocuk 100 kişi kadardır. Kible tarafına doğru gitmektedirler. Başlangıçta “nereye gittiğimizi bilmiyorduk” dese de mustantikin tekrar sorması üzerine niyet ettikleri rotayı açığa vurur: Buna göre önce Hama üzerinden Hıms’a gidecek ve orada medfun olan Hz. Halid’i ziyaret edeceklerdir. Burada Halid’den kastedilenin Nakşibendilikin önemli bir şeyhi olan Halid el-Bağdadî değil, büyük sahabi Halid b. Velid olduğunu belirtmeliyiz.¹⁴ Halepli Muhammed ve taifesi bu ziyaretten sonra Şam’a yönelecekler oradan da Mekke ve Medine’ye varacaklardır. Ancak sabaha doğru vardıkları Madik Kalesi ahalisinin hücum etmesi sebebiyle niyetlerini gerçekleştirmeleri mümkün olmamıştır. Mustantik burada araya girer ve haklı olarak bu uzun yol-

¹⁴ Zira Halid-i Bağdadi Şam’da medfun olup Hıms’da Halid isimli birine ait olup ziyaretgâh olabilecek tek mezar Hz. Halid b. Velid’e aittir. Bkz. Hamid Algar, “Hâlid el-Bağdadî,” *DİA*, c. XV, s. 284; Mustafa Fayda, “Hâlid b. Velid,” *DİA*, c. XV, s. 291.

culuk için yanlarına yiyecek/içecek olarak ne aldıklarını sorar. Cevap “hiçbir şey almadık”tır. Mustantikin “Aç ve çıplak olarak çocukları neden götürüyorsunuz?” sorusuna Halepli Muhammed’in verdiği cevap ise dehşet vericidir: “Vallahi ne bileyim. Çocuklardan öleni defnederiz, ölmeyeni götürürüz.” Mustantik biraz da öfkeli şekilde “Çoluk çocuğa ziyaret gerekmez, neden sana tabi olanları çocukların telef olmasına sebep olacak şeylerden men etmedin” deyince Halepli Muhammed olayları daha iyi anlamaya yarayacak bir başka önemli bilgi verir. Niyetlerine göre çocuklar ve kadınlar sadece Şam’a kadar onlara eşlik edecek, Mekke-Medine yolculuğuna katılmayacaklardır. Halepli Muhammed kendi kalkışmaları hakkında kâğıt üzerinde hiçbir açığı olmayan oldukça ince bir kurgu oluşturmakta ve mehdilik iddiasına dair hiçbir bilgi vermemekte, bu ifadeyle de cezadan kurtulmayı amaçlamaktadır. Ancak verdiği bilgiler her ne kadar süzgeçten geçirilmiş olsa da dikkatli bir göz olaylar arasındaki ilişkileri keşfedebilirdi. Bunun için meseleye sadece biraz daha yakından bakmak gerekliydi.

İslam geleneğinde Mehdi’nin geliş zamanı hakkında açık bir bilgi olmamakla birlikte hangi olaylardan sonra zuhur edeceğine dair çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Rivayetler sadece Mehdi’nin zuhuruyla sınırlı kalmamış, ortaya çıktıktan sonra yaşanacak süreçler de ayrıntılı şekilde tasvir edilmiştir. Mehdilikle ilgili rivayetlerde öne çıkan hususlar Mehdi’nin zuhur zamanına dair olanlardır. Meşhur mehdilik risalelerinde bu konuda tam olarak belirlenmiş bir vakte değil, daha çok zuhurundan önce vuku bulacak bazı alametlerden bahseden rivayetlere atıf yapılmaktadır. Bu anlamda özellikle birtakım alametlerin zuhuru ramazan ayıyla ilişkilendirilmektedir. Söz konusu rivayetlerde Mehdi’nin ramazan ayında gökten duyulan bir ses veya bu ay içinde gerçekleşen ay ve güneş tutulması gibi alametler akabinde ortaya çıkacağı dile getirilmektedir.¹⁵ Dolayısıyla Halepli Muhammed’in ramazan ayında yola çıkmasının bir tesadüf olmadığını söylemek gerekecektir. Nitekim zamanlama konusunda ramazan ayını gözetme inceliğine, başka mehdilik

15 Bkz. es-Süyûti, *el-'Arfu'l-verdi*, s. 53, 104; Ali b. Husâmüddîn b. Abdülmelik b. Kadihân el-Muttakî, *Telhisu'l-beyân fi 'alamâti'l-Mehdiyy-i Ahiri'z-Zamân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2883, vr. 64b-65a; Ali el-Muttakî, *Kitabu'l-burhân*, vr. 13b; Anonim, *Âyetu'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 594, vr. 13a-13b.

hareketlerinde de rastlanmaktadır. Sözelimi Halepli Muhammed'den birkaç yıl önce mehdilik iddia eden Sudan mehdisi de hareketine başlamak için bu ayı tercih etmiş ve etrafa mektuplar yazarak insanları bir ay sonra girecek olan ramazan ayında kendisiyle birlikte yolculuğa çıkmaya davet etmişti.¹⁶

Halepli Muhammed'in yürüyüşünde planladıkları ilk durak olan Halid b. Velid'in türbesine ziyaret hususunun da tesadüfi olmayıp bir niyete dayandığını söylemek mümkündür. Bu ziyaretle Mehdi'nin literatürdeki yansıması arasında bir ilişki olmalıdır. Literatüre bakıldığında Mehdi'nin bir fetihçi/savaşçı lider/komutan olarak yansıtıldığı görülecektir. O, girdiği bütün savaşlarda başarı sağlayacak, zafer onun önünde yürüyecektir. Şer güçleri alt edecek, bu minvalde Süfyânî ordusunu yenecek, Hindistan, Roma ve İstanbul gibi şehirleri fethedecek, yeryüzünden zulmü kaldıracak ve adaleti tesis edecektir.¹⁷ Dolayısıyla bir mehdilik iddiacısı olarak Halepli Muhammed'in önünde bu hedefler durmaktadır ve başlayan yürüyüşleri bu hedefleri gerçekleştirmeye yönelik ilk adımlardır. Bu çerçeveden bakıldığında onun ve etrafındakilerin yürüyüşlerinde Halid b. Velid'in türbesine uğramaları bir tesadüf eseri olmamalıdır. Zira Halid b. Velid hayatı boyunca katıldığı bütün savaşları kazanmasıyla tanınmış büyük bir savaşçı/komutan sahabidir.¹⁸ Halepli Muhammed'in onun türbesini ziyaret ederek kendi kutsal misyonunun akibetine yönelik Halid b. Velid'in zaferleri üzerinden bir çağrışım yapma amacını güttüğü gibi bir tahmininde bulunmak mümkündür.

Halepli Muhammed'in yolculuğunun ikinci durağı olarak planlanan Şam şehri de tesadüfi olarak seçilmiş bir rota değildir. Esasında son kertede Hicaz'a yönelmiş bir yolculuğun Şam üzerinden planlanması coğrafi bir zorunluluktur. Zira Halep'ten kutsal topraklara gitmek için daha güneyde bulunan Şam'a uğramak gerekmektedir. Şam zaten Osmanlıların hac yolculuğunu başlatmak için tercih ettikleri önemli bir toplanma merkeziydi. Ancak Halepli Muhammed ve arkadaşlarının Şam'a doğru yürüyüşleri sadece bu coğrafi zorunluluktan kaynaklanmamaktadır. Zira Şam, kıyamete dair

¹⁶ P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, (Oxford: Oxford University Press, 1958), s. 46.

¹⁷ Karşılaştırmak için bkz. Muhyiddin Muhammed b. Ali Ibnu'l-Arabî, *Futûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), c. VI, s. 51. Ali el-Muttaki, *Kitabu'l-burhân*, vr. 10b, 28b-30b.

¹⁸ Hayatı ve kazandığı zaferler için bkz. Fayda, "Hâlid b. Velid," s. 289-292.

rivayetlerde, Mehdi'nin yapacağı savaşlardan, Hz. İsa'nın nüzulüne kadarki sürece dair birçok olayın etrafında döneceği ana merkezlerden biri, belki de en önemlisi olarak yansıtılmaktadır. Hatta bu rivayetlerin bazılarında Mehdi'nin Şam'da ortaya çıkacağına, yanında 313 kişiyle –bu Bedir Savaşına katılan Müslümanların toplam sayısıdır– Mekke'ye gideceğine ve orada Kâbe'nin bölümlerinden Rûkn ile Makam-ı İbrahim arasındaki bir yerden biat alacağına vurgu yapılmakta ve bu rivayetler mehdilik hususunda derlenen meşhur risalelerde de yer almaktadır.¹⁹ Bu rivayetler ışığında Halepli Muhammed'in hareketi için Şam, hem iddialarını ilan edecekleri hem de esas hedefleri olan Hicaz'a doğru yürüyüşlerinde ailelerini bırakacakları bir menzil görünümündedir.²⁰ Halepli Muhammed'in bu rivayetlerden haberdar olup olmadığını bilmiyoruz. Ancak haberdar olmamışsa bile ramazan arifesinde, Osmanlı devlet görevlilerinin raporlarına göre yaklaşık 300 kişiyle Şam'a yönelen²¹ ve oradan da Hicaz'a gitme amacıyla olduğunu dile getiren Halepli Muhammed'in yürüyüşünün bir plan çerçevesinde şekillendiği izlenimi doğmaktadır. Yine de bu izlenimin Halepli Muhammed'in yürüyüşünün rastgele olma ihtimalini tam olarak ortadan kaldırmaya yetmediğini dile getirmeliyiz. Dolayısıyla burada Halepli Muhammed'in gerçekten bu kadar ayrıntılı bir plana sahip olduğuna ve onun gelişigüzel hareket etmediğine yönelik daha açık kanıtlara ihtiyaç vardır. Sorgu tutanaklarında bu hususa dair hiçbir bilgi yoktur, zira mustantikler bunu açıklığa kavuşturacak hiçbir ayrıntı hakkında soru sormamıştır. Ancak varlığını Osmanlı merkez idaresinin Halepli Muhammed'in vakasını fazla önemsemesine borçlu olduğunu düşündüğümüz bazı resmi raporlar bu boşluğu kısmen de olsa doldurmamıza yardım etmektedir.

Osmanlı merkez idaresi, Şeyh Abdülfettah Hama'da mukim olduğu için hem Halep Vilayeti'nde hem de Suriye Vilayeti'nde olayla ilgili tahkikat yaptırmıştır. Suriye valiliğinin yürüttüğü soruşturma Hama'nın önde gelen eşrafi tarafından yürütülmüştür. Buradaki soruşturma Hama'ya bağlı

19 es-Süyûti, *el-'Arfu'l-verdi*, s. 70, 103.

20 Halepli Muhammed'in Şam'a özel bir görev yüklenerek gittiğini düşünmesi ve o vazifeyi yerine getirdikten sonra Mekke'ye doğru ilerlemeyi hedeflemiş olması da mümkündür. Zira bazı rivayetlerde Mehdi'nin özel bir görevle Şam dağlarına gidip kayıp Tevrat'ı bulacağı ve bazı Yahudileri Müslüman edeceği yer almaktadır. Bkz. Mer'î b. Yusuf el-Kermî, *Ferâidu fevâidi'l-fıkr fi'l-imami'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*, thk. Sami el-Gureyrî, (Kum: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, 2003), s. 254.

21 BOA, DH.ŞFR, nr. 122/37.

olup Huveyz ve Cemmâsiyye köylerine en yakın köy olan Sukaylebiyye'de yapılmıştır. Köyün muhtarı ve önde gelenlerin işbirliğiyle yapılan tahkikat raporlarının içeriği Halepli Muhammed'in rastgele hareket etmediğini kanıtlamaktadır. Zira burada yapılan tahkikata göre Halepli Muhammed'in evleri ve ekinleri yaktırması bir plan dahilindedir. Harekete geçmeden önce kendisine tabi olanlara "artık bu mallara, erzaklara, hayvanlara ihtiyacınız yok, bunların hepsi dünyanın kiridir" dedikten sonra "vakit yaklaştı" sözleriyle evlerini ve sahip oldukları her şeyi yakmaları emrini vermiştir. Burada "yaklaşan vakit" ibaresiyle Mehdi'nin zuhur zamanının kastedildiği aşikârdır. Zira daha önceleri çevre köylerin önde gelenlerinden biri olan Abdülkerim Ağa, iddiasına bir delil istemek için yanına gittiğinde Halepli Muhammed ona, açıkça "yakında kıyamet kopacak, dünyada hükümet ve padişah yoktur"²² demişti. Bu ikisi bir arada okunduğunda "yaklaşan vakit" ifadesiyle kıyamet sürecinin başlamasına işaret edildiği ortaya çıkmaktadır.

Yine aynı rapordan öğrendiğimize göre, Halepli Muhammed'e tabi olanlar sorgularında inkâr etseler de yola çıkmaları öncesinde, her şeylerini dağıttıklarını, doğal olarak yolda ne yiyeceklerini de sormuşlardır. Onun verdiği cevap kendisinin özel olarak seçilmiş bir kişi olduğuna, dolayısıyla yolculukları süresince Allah'ın tevdi ettiği misyonu gerçekleştirmeye niyetlenen kendisinin ve onu takip eden bütün topluluğun ilahi korumaya mazhar olacağına, yiyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarının da yine Allah tarafından mucizevi şekilde sağlanacağına kesin olarak inandığını ispatlamaktadır. Nitekim bunu soran taraftarlarına şu cevabı vermiştir:

Biz çok kolaylıkla Şam'a gideceğiz. Bizden hiç kimse yorulmayacak. Bizden hiç kimse ne çocuklarınız ne de eşleriniz yorulacak. Şam'a vardığımızda orada ailelerimiz için hazırlanmış evler olacak. Bize gökten atlar ve silahlar indirilecek. Ayrıca bize gökten sofralar indirilecek. Biz erkekler ailelerimizi Şam'da bizim için hazırlanmış evlerde bırakıp yönümüzü bütün dünyaya çevireceğiz. Bize itaat edenleri bırakır, asi olanlarla savaşırız.²³

²² BOA, ŞD, nr. 2485/1, 2 Şevval 1301/26 Temmuz 1884 Tarihli Sukaylebiyye Muhtarı Rüstem'in İfadesi.

²³ BOA, ŞD, nr. 2485/1, Sukaylebiyye Muhtarı Rüstem'in İfadesi.

Bu sözler Halepli Muhammed'in inanmışlık ve adanmışlığını net olarak yansıtmaktadır. Zira taraftarlarına, kendisine Allah'ın yardım edeceğinden son derece emin biçimde, yanlarına çocuklar için bile içecek bir damla su, yiyecek bir lokma ekmek almadan yola çıkma emri vermiştir. Dolayısıyla hareketleri ilk bakışta rastgele gibi gözükse de dikkatli bir gözle bakıldığında Mehdi'ye dair rivayet kültüründen eklektik olarak oluşturulmuş bir inancın ve bu inanç etrafında şekillenmiş bir misyonun varlığı kendini açıkça ele vermektedir.

Halepli Muhammed ve taraftarlarının ellerine sadece bir tespih alarak yola çıkmaları ilk bakışta art niyetleri olmayan barışçıl bir topluluk oldukları algısını vermekle birlikte alıntının son kısmı aslında gerçek niyetlerini ortaya koymaktadır. Elllerinde silah yerine tespih olması zararsız amaçlara sahip olmalarıyla değil, sadece gökten incek yardımı, daha doğrusu silahları beklemeleriyle alakalıdır. Bu bekleme sürecinde ellerinde bulunan tespih ve büründükleri yarı üryan hal, kendilerinin hiçbir kişisel hedeflerinin olmadığını, yapacakları savaşların, öldürecekleri insanların tamamen onlara giydirilen ilahi misyon gereği olduğunu vurgular gibidir. Zira daha önce bahsettiğimiz üzere literatürde Mehdi fetihçi bir misyona sahip olarak yansıtılmaktadır. O, zaferler kazanacak, şehirler fethedecek, kendisine tabi olmayan kötülerini öldürecektir. Doğal olarak literatürdeki bu tarz vurgular insanların zihninde mehdilik iddialarının askeri/politik başarılarla değerlendirilmesi sonucunu da doğurmuştur. Örneğin Halepli Muhammed'den çok kısa bir süre önce mehdilik iddia eden Sudan mehdisi İslam ülkelerinin çeşitli yerlerine gönderdiği kendisine itaat davetlerinde “zafer bayrağının önünde yürüdüğünü” vurgulamaya önem vermiştir.²⁴ Sudan mehdisinin bu vurgusu, iddiasının geniş kitleler tarafından kabule mazhar olması için zaferler kazanması gerektiğinin farkında olmasıyla yakından alakalıdır. Tam da o zamanlarda Port Said Bahriye Memuru Binbaşı Muhammed'in Sudan mehdisi hakkında merkeze gönderdiği 30 R. Evvel 1301/29 Ocak 1884 tarihli belgede bu durum açıkça şöyle ifade edilmiştir:

24 Bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, s. 26, 72.

...zira ahali-i Mısriyye'nin en ukalâsından kömür şeyyallerine (hamallarına) varıncaya kadar mûmâ ileyh mütemehdi (Sudan mehdisi) Hartum'u zapt eder ise Mehdi-i âl-i rasûlün naibi olduğuna şekk ve şüphe olunmamalı itikadında bulundukları gibi...²⁵

Bu ifadelerde Sudan mehdisinin, ondan her ne kadar vekili makamına indirilerek bahsedilse de, Hartum'u almasıyla iddiasının gerçek oluşu arasında doğrudan bir bağ kurulduğu açıkça görülmektedir.

Halepli Muhammed'in Mehdi olduğu düşüncesiyle yola çıktığı açık olsa da o, sorgusunda hâlâ kendisinin ve taraftarlarının girdiği hareketin bir cezbe ve zühd eseri olduğunu ispatlamaya çalışmakta; yaktıkları evleri, terk ettikleri hayvan ve eşyaları, nehirlerle atıkları paraları "dünyayı terk edip sadece Allah'a tevekkülle yola çıkmak" amacıyla açıklamaktadır. Mustantik ise onun bu açıklamalarını gerçekçi bulmayarak "peygamberler bile insani ihtiyaçları için mal ve eşyaya muhtaç idiler. Sen ki irşad yapmaya ehil bir şeyh olmuştun bunu bilmez misin?" diyerek onu sıkıştırmaya devam eder. Mustantikin amacı bir itiraf alabilmek daha doğrusu Halepli Muhammed'in gerçek niyetini öğrenebilmektir. Bu sebeple ifadesinde çelişkili olan hususlar üzerinden yüklenerek onu zorlamaya başlar. Ona yönelttiği "yolda ihtiyaçlarınızı nasıl karşılayacaktınız?" sorusuna Halepli Muhammed'in "dilencilik" yapma niyetinde olduklarını beyan etmesi üzerine ondan dilencilik dinde ayıplanmış bir hal iken bu tercihi dini esaslarla nasıl bağdaştırabildiğini öğrenmek ister. Halepli Muhammed burada "elden ne gelir" cevabını verince mustantik muhtemelen biraz sesini yükselterek ellerindeki malları saçıp savurup sonrasında dilencilik etmelerinin doğru olmadığını dile getirir. Hatta ona "sen ki, mürşid-i kâmilisin. Böyle şeyleri niçin men etmedin?" diyerek kendisine tabi olanlara karşı yapması gereken görevi hatırlatır. Halepli Muhammed'in cevabı ise oldukça nettir: "Allah bize böyle ilham eyledi, men etmek kâr etmez." Bu cevap bir kaçıştan ziyade kendisinin samimiyetle inandığı derinlerdeki gerçeğin dışavurumundan ibarettir.

25 BOA, Y.MTV, nr. 13/44.

Mustantik, Halepli Muhammed'i sıkıştırmaya devam eder ve bu sefer ona Şeyh Abdülfettah üzerinden yüklenir. Ona “Şeyh Abdülfettah sizin müridiniz ve onda sizinki gibi haller yok. Halbuki sizin ona tabi olmanız gerekir” demesi üzerine Halepli Muhammed, muhtemelen kendisinin verdiği çelişkili cevapların da katkı sağladığı baskıyı daha fazla kaldıramaz ve “Beni böyle istin-tak etmekten (sorgulamaktan) ne olacaktır. İşte söylüyorum ki, mezzûatımızı ve hânelerimizi ihsak ettik ve paralarımızı itlaf ettik ve hayvânâtı kestik ve şim-di bir ruhtan başka bir şeye malik değiliz” ifadeleriyle sorgunun anlamsızlığını ve daha da önemlisi bunaldığını haykırır. Mustantik gördüğü tepkiden bu yoldan daha fazla ilerleyemeyeceğini anlar ve “daralma” diyerek onu sakinleş-tirmeye çalışır ve akabinde de sorgunun istikâmetini başka bir yöne çevirerek Halepli Muhammed'e “Kuran'dan başka hangi kitapları okuduğunu” sorar. Muhtemelen diğer sanıkların sorgularından Halepli Muhammed'in elinde bir kitap olduğu bilgisine vakıf olmuştu ve bu konu üzerinde yoğunlaşmak istiyordu. Mustantikin söz konusu kitabın Halepli Muhammed'in üzerindeki etkisine dair herhangi bir bilgisi var mıydı bilmiyoruz, ancak öğreneceklerin-den onun da çok şaşıracağı muhakkaktı. Zira Halepli Muhammed için bu kitap basit bir materyalin ötesindeydi ve her şeyin merkezinde durmaktaydı.

Halepli Muhammed mustantikin sorusunu Kuran dışında tek oku-duğu kitabın ismini vererek cevapladı: “Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ez-hân.”²⁶ Halepli Muhammed'in dediğine göre kitap kendisine ait değildi. Onu Muhammed Refia isimli birinden ödünç almış ve yirmi gün kadar okuyup mütalaa ettikten sonra geri vermişti. Akabinde mustantikin kitapla ilgili diğer sorularına da cevap verir: Müellifi İmam Şibrâvî'dir. Yedi bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır. İnanç veya fıkıh konusunda yazılma-mıştır, dini ve ahlaki hikmetlerden bahseden matbû bir kitaptır. Halepli Muhammed “kitabın içeriğinden hatırında kalan bir şey var mıdır?” sorusuna da ilginç biçimde kitabın bütün başlıklarını sayarak cevap verir. Anlaşılan kitabı defalarca okumuş ve ondan çok etkilenmiştir.

²⁶ Sorgu tutanağında kitabın adı “Envârul-beyân ve bustânu'l-ezhân” olarak yazılmıştır. Bu yazım hatalıdır zira Halepli Muhammed'in kitabın müellifi olarak ismini verdiği Şibrâvî'nin “Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ezhân” isimli bir kitabı vardır ve Halepli Muhammed'in kitabın içeriği hakkında verdiği diğer bilgiler dikkate alındığında kast edilen kitabın bu olduğu kesin şekilde ortaya çıkmaktadır. Hata ise muhtemelen ya mustantikin kitabın ismini yanlış kaydetmesinden ya da tutanakların Arapça aslından çevrilmesi sırasındaki bir dikkatsizlikten kaynaklanmaktadır.

Halepli Muhammed'in okuduğu kitap aslında meşhur bir eserdir. Yazarı Halepli Muhammed'in yaşadığı dönemden yaklaşık bir yüzyıl önce vefat etmiş olan Abdullah b. Muhammed Şibrâvî idi. O, kelam, fıkıh, hadis gibi İslami ilimlerde temayüz etmiş ayrıca edebiyatçılık yönü de bulunan Mısırlı meşhur bir âlim idi. O, 1137/1724-1725'te İslam âleminde çok saygıdeğer bir pozisyon olan "Ezher Şeyhliği" makamına da oturmuştu.²⁷ Şibrâvî, tam adı *Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ezhân ve mecmûu nasâiha fi'l-hikem* olan kitabını gerçekten de Halepli Muhammed'in dediği gibi dini ve ahlaki öğütlere ayırmıştı. Kitabın içeriği cehaletten uzak durma, zühd, sabır, tevazu, şehvetten sakınmak, cömertlik gibi değişik konulardan oluşmaktaydı ve bu konular ayet, hadis, güzel söz, hikâye ve şiirler eşliğinde nasihatname tarzıyla okura sunuluyordu. İlginç şekilde içeriğinde bir mehdilik tartışmasını tetikleyebilecek kelami konulara hiç yer verilmemişti.²⁸ Peki, bu kitap bir mehdilik iddiası için nasıl bu kadar önemli olabilmişti? Bu sorunun cevabı mustantikin kitapla ilgili sorduğu ilk soruya Halepli Muhammed'in verdiği cevapta gizliydi.

Mustantik kitabın başlıklarını sayan Halepli Muhammed'e zikrettiği ilk başlık olan ve sözlük anlamıyla "yüksek ahlaki/dini mertebe" olarak çevrilebilecek "Kemâlât-ı Râfia" ile ne kastedildiğini sorar. Bu başlığın altında "insanın nasıl yüce erdemlere ulaşılacağına dair bir bilgi mi veriliyor?" diye de ekler. Halepli Muhammed'in verdiği cevap kitabın başka bir gözle okunduğuna işaret etmekteydi: "Bu istintâk kelâm-ı zahirdir. Her ne vakit kitap meydana çıkıp bir âlim gelir ise iş anlaşılır. Ben ne söyleyeyim."²⁹ Bu satırlar Halepli Muhammed'in kitabı batını bir gözle okuduğunu göstermektedir. Batını metod İslam geleneğinde metinleri kendi arzusu eşliğinde okumak isteyen çoğu akımın genel yaklaşımı olmuştur. Temel iddiaları, metinlerin görünür manaları yanında/dışında gizli (batını) bir manaya sahip olduğu inancı üzerine kurulmuştur. Bu sebeple Batınileri, her zahirin bir batını olduğunu ve bunu sadece Allah tarafından belirlenmiş veya onunla ilişki

²⁷ Bkz. Abdullah b. Muhammed eş-Şibrâvî, *Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ezhân ve mecmûu nasâiha fi'l-hikem*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beyrut: Daru İbn Hazın, 2010). Yazarla ilgili bilgiler eseri tahkik ve neşr eden Muhammed Hayr Ramazan Yusuf'un giriş yazısından alınmıştır. Bkz. s. 6.

²⁸ eş-Şibrâvî, *Unvânu'l-beyân*. Kitaptaki cehalet ve zühd konularına vurgulardaki yoğunluk için bkz. s. 15-17, 35-39, 60, 64, 107, 145, 156, 168.

²⁹ BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 27.

kurmuş özel bir kişinin bilebileceğini iddia eden gruplara verilen genel bir ad olarak tarif edebiliriz ki, bu tanım mutedil sufilerden aşırı Şii fırkalara varıncaya kadar birçok zümreyi içine alır.³⁰ Batınlık İslam geleneğinde çoğu zaman bir savunma mekanizması olarak da kullanılmıştır. Özellikle sufiler zaman zaman benimsedikleri bazı yorum ve uygulamalarının dinde yeri olmadığına dair kendilerine yönelen suçlamalara batın bilgisi (ilmu'l-batın) kavramına sarılarak cevap vermiş ve kendilerini suçlayanları zahirle uğraşan “kabuk uleması” gibi sıfatlarla vasıflandırmıştır.³¹ Halepli Muhammed’in de benzer bir yolu seçtiğini anlıyoruz. Onun verdiği cevaptan Şibrâvî’nin kitabını hem batını bir gözle yorumladığı ve hem de mustantiki bu konuyu konuşmaya ehil görmeyip onu bir nevi cehaletle vasıflandırdığı anlaşılmaktadır. Mustantikin “kitabın sonuç kısmı da mı batını bilgidir” manasında sorduğu soruya verdiği cevapta bu durum iyice belirginleşmektedir:

Evet bu da bir kelâm-ı batınıdır. Sen bir istintak yapıyorsun. Bu kâğıt, meclislere, mehâkimelere (mahkemelere) dolaşacaktır. Senin önünde ben bunları ta’dâd eylemem.³²

Mustantik muhtemelen bu ifadelerden hoşnut olmuştu. Çünkü bu noktaya varıncaya kadar Halepli Muhammed sıradan bir mutasavvıf olduğunu ve sadece cezbeye gelip zühd gösterdiğini iddia etmekteydi. Ancak şimdiki ifadeleri şüpheye mahal bırakmayacak derecede kendini özel bir yerde konumlandığını ortaya koymaktaydı. Mustantik ilerleme kaydetmektedir. Ona gayet kibar şekilde “hiç olmazsa bu kitapta sahabe-i güzînden ve eimme-i isnâ aşere’den bir gûnâ bahis olup olmadığını haber verir misin, söyler misin?” diye sorar.³³ Mustantikin soruyu sorma biçimindeki nezaketi ve onun sıradanlığını

30 Avni İlhan, “Bâtiniyye,” *DİA*, c. V, s. 191. İslam geleneğinde batın bilgisine en çok önem veren dini gruplardan İsmaililer batın bilgisini zahirin ifade ettiği manayı tespit etmek için zorunlu bir faaliyet olarak görürler. Geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı-İsmâîlî Davet Yapılanması*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017), s. 71-79.

31 Örnek için bkz. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdi İzzeddin Ebu Abdullah b. es-Serrâc, *Tuḥfâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Robert Garret: 1127, vr. 42b, 45a, 47a, 202a-202b, 127a.

32 BOA, *ŞD*, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 27.

33 BOA, *ŞD*, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 27.

ötesine taşan halini zımnen kabulü Halepli Muhammed'i getirdiği kıvamın farkında olduğunun ve onu ürkütmemeyi amaçladığının açık bir göstergesidir. O, Halepli Muhammed'in çözülmesinin ancak gerginlikten uzak, sakin ve gevşemiş bir ruh haliyle mümkün olacağını kavramış gibidir. Mustantik aslında dolaylı yoldan çok önemli bir soru sormuştur. Öğrenmek istediği kitapta geçen sahabîlerin isimleri değil, Hz. Ali veya onun zürriyetinden birine kitapta yer verilip verilmediğidir. Zira mustantikin de gayet iyi bildiği üzere hadislerde Mehdi'nin Hz. Ali'nin soyundan olacağı söylenmekteydi. Dolayısıyla mustantik ona hissettirmeden okuduğu kitapta mehdilik inancıyla ilgili bir kişinin adının geçip geçmediğini, daha doğrusu Halepli Muhammed'in yaşadığı süreci neyin tetiklediğini öğrenmeye çalışmaktadır. Nitekim Halepli Muhammed soruya cevap verirken Hz. Ömer, Hz. Osman Hz. Ali, Hz. Muaz b. Cebel, Hz. Amr b. el-Âs gibi isimleri sıralamaya başlayınca araya girer ve "biz sana bunu sorarak esasen kitapta İmam Hasan ve İmam Hüseyin ve İmam Muhammed b. Hanefiyye, İmam Musa ve İmam Muhammed Mehdi" gibi Şiilerin meşhur imamlarının isminin geçip geçmediğini öğrenmek istiyoruz" diyerek maksadını açıkça dile getirir. Mustantikin saydıkları imamların hepsi Hz. Ali'nin zürriyetindendir ve bu kişiler İslam tarihinin ilk döneminde görülen mehdilik hareketlerinin tam merkezinde bulunan şahsiyetlerdir. Halepli Muhammed soruyu "bunlardan yalnız İmam Muhammed b. Hanefiyye'nin zikri vardır" diyerek cevaplar.³⁴ Belli bir noktaya gelinmiştir, ancak aylardan ramazandır ve saat de bir hayli ilerlemiştir. Tam bu noktadan ertesi gün devam etmek üzere sorguya ara verilir, artık bir çözülmeye doğru gidilmektedir.

Ertesi gün mustantik bıraktığı yerden sorguya başlar ve Halepli Muhammed'e kitapta isminin geçtiğini söylediği imamlardan Muhammed b. Hanefiyye hakkında bilgisinin olup olmadığını sorar. Halepli Muhammed herhangi bir bilgisi olmadığını söyleyince esas konuya gelir ve ona şunları söyler: "İşte bu zât-ı âli, bahsinde bulunduğumuz eimme-i isnâ aşeredendir ki, bunların en sonuncusu Hz. Muhammed Mehdi'dir. Senin bu İmam Muhammed el-Mehdi hakkında itikadın nasıldır?"³⁵ Halepli Muhammed soru-

34 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 27.

35 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 28. Muhammed b. Hanefiyye Hz. Ali'nin Havle bint Cafer el-Hanefiyye'den olan oğludur. Hayatı boyunca kendisini siyasetten uzak tutmaya çalışmıştır.

ya “Mehdi’ye itikadım vardır” diye cevap verir. Esasında hem mustantikin soruyu sorması hem de Halepli Muhammed’in cevabı oldukça ilginçti. Zira Halepli Muhammed bir Sünni idi. Sünnilerin beklediği Mehdi, daha önce vurguladığımız üzere, Şii teorideki 11. imam Hasan Askeri’nin oğlu olan ve 260/874’te gaybete girip o günden bugüne kadar bir mağarada saklanarak ortaya çıkmayı bekleyen 12. İmam Muhammed el-Mehdi değildi.³⁶ Doğal olarak hem mustantikin bu soruyu sorması hem de Halepli Muhammed’in ona inandığını beyan etmesi muhtemelen halk zihninin çok fazla teorik tartışmalarla ilgilenmediğinin ve kavramları anlam dünyalarından çok kolay şekilde kopararak birbirine kattığının sıklıkla görülen örneklerinden biriydi. Halepli Muhammed’in “Mehdi’ye itikadım vardır” cevabı mustantike doğrudan ve peş peşe ölümcül sorular sorma fırsatını verir. Bu sorular temelde Halepli Muhammed’in ilişkili olduğu kişileri tespite yönelik olmanın yanında aynı zamanda onu kışkırtarak çözülmesini amaçlayan son derece zekice yapılmış hamlelerdir:

Mustantik: “Bu zât-ı âlinin [Mehdi’nin] âhiru’z-zamanda sahib-i zuhur olacağına dair bazı gûnâ rivayât vardır. Bu babdaki itikadın nasıldır?”

Halepli Muhammed: İtikadım ahir zamanda Mehdi zuhur ider.

Mustantik: Nereden zuhur idecek ve ideceğine dair alamet nedir?

Halepli Muhammed: Bilemem.

Mustantik: Şimdi Mısır ve Sudan havâlisinde zuhuruna intizar olunan Mehdi’nin yerine birinin (ene’l-Mehdi)³⁷ deyûb çıkmış olduğunu işittin mi?

Halepli Muhammed: Böyle bir şey işittim. Fakat o adam Mehdi değildir.

Mustantik: Kimden işittin?

Halepli Muhammed: Âlem den işittim.

Keysaniyye gibi bazı fırkalar onu imam saysalar da Şii-İmamiyye geleneği onu 12 imamdan biri olarak kabul etmez. Bu sebeple mustantikin metinde ona 12 imamdan biri olarak atf yapması yanlış bir bilgiye dayanmaktadır. Bkz. Mustafa Öz, “Muhammed b. Hanefiyye,” *DİA*, c. XXX, s. 537-539.

³⁶ Bkz. Hakyemez, *Şia’da Gaybet İnancı*, s. 29-30.

³⁷ “Ben mehdiiyim.”

Mustantik: Ne için Mehdi değildir? Belki de odur.

Halepli Muhammed: Havâdis ve ihbarâtan anlıyoruz ki, o adam Mehdi değildir.”³⁸

Mustantikin burada yaptığı şey çok zekicedir. Önce Halepli Muhammed’i ürkütmeden konuyu mehdiliğe getirmiş sonra da onun Mehdi’nin ortaya çıkacağına dair inancını test etmiştir. Artık tek yapması gereken Halepli Muhammed’in önüne başka örnekler sunarak onun kendisine ait olan şeyi sahiplenmesini beklemektir. Halepli Muhammed de kendinden bekleneni yapmakta tereddüt etmiyor gibidir. Mustantik tam bu sırada Halepli Muhammed’in tarikatta lideri olan Şeyh Abdülfettah’ın ismini devreye sokar ve ona “belki Mehdi şeyhin Abdülfettah’tır” diyerek tepkisini ölçeer. Halepli Muhammed tıpkı Sudan mehdisine dair soruda olduğu gibi kendinden gayet emin şekilde Şeyh Abdülfettah’ın da Mehdi olmadığını dile getirir. Mustantikin bu isimleri öne sürmesi muhtemelen sadece Halepli Muhammed’i kışkırtma amacına da dayanmıyordu. İstanbul Halepli Muhammed’in ilişki ağını özellikle öğrenmek istemiş olmalıydı. Çünkü gerek Sudan mehdisi gerekse Şeyh Abdülfettah, etrafında insan toplama potansiyeli anlamında Halepli Muhammed’den kat be kat daha etkiliydiler. Dolayısıyla mustantik burada iki şeyi bir arada yapıyor, hem raporuna yazmak üzere Halepli Muhammed’in muhtemel ilişki ağını tespiti yapıyor ve hem de onu kışkırtarak ağzından bir itiraf almaya gayret ediyordu.

Mustantik onun kendinden emin şekilde Şeyh Abdülfettah’ın mehdiliğine inanmadığını söylemesi üzerine konuyu doğrudan onun hakkındaki mehdilik iddialarına getirdi ve “senin itikadın yoktur, lakin avâm seni bile Mehdi’dir itikad ediyorlar ve hatta dervişlerinden bazıları dahi sana Mehdi’dir diyorlar” şeklinde kışkırtıcı bir hamle daha yapar. Halepli Muhammed hiç heyecana kapılmadan gayet sakin biçimde “Allah isterse mani yoktur” diye cevaplar. Mustantik tabiidir ki, bu cevabı yeterli görmez. Allah’ın her şeye kadir olduğunu dolayısıyla bütün insanlar için bu ihtimalin geçerli olduğunu dile getirdikten sonra “biz sana Mehdi-i sahib-i

38 BOA ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 28.

zuhur işte benim diyerek insanları kendine uymaya davet edip etmediğini soruyoruz” diyerek niyetini daha netleştirir. Halepli Muhammed buna “ben böyle bir iddiada bulunmadım, fakat hariçten zan ederler idi” diyerek bu iddianın kendisine tabi olanlar tarafından etrafa yayıldığını beyan eder. Esasında onun bu tavrı muhtemelen Mehdi’nin bir iddiada bulunmayacağı, etrafındaki insanların ona mehdilik vasfını yakıştıracığı şeklindeki bir rivayeti bilmesinden kaynaklanıyordu.³⁹ Mustantik son sorguda istediği bütün cevapları almaya başlamıştı. Hatta kendisi de buna şaşırmış olmalı ki, Halepli Muhammed’e bu değişikliğin sebebinin sorma ihtiyacını hissederek. Soru akabinde ikisi arasında geçen muhavere Halepli Muhammed’in mehdiliğini ikrar etmesiyle sonuçlanır:

Mustantik: “Evvelce öyle bir iddiada bulunmadın. Şimdi bugünkü günde ne haldesin?

Halepli Muhammed: Ben derim ki; Allah her şeye kadirdir. Cenâb-ı Allah her ne vakit murad ider ise Mehdi dahi olabilirim, ne var?

Mustantik: Evet, Cenâb-ı Allah’ın muradı başka. Fakat Mehdi-i muntazar insandan olacak. İnsan ise bir diğer insandan ale’t-tab’iyye doğacak, meme emecek, yavaş yavaş büyüyüp hadd-i bülûğa irecek. Sonra tarîk-i Muhammediyye’ye temessük idecek. İttikâsı kemâle varacak. Ol vakit makâm-ı hidayette olacak. Zan ve i’tikad idiyoruz. Ânın için müstakillen Mehdi olacağına şimdiden itikad idiyor musun?

Halepli Muhammed: Evet inşallah ben itikad idiyorum ki, Mehdi benim. Hatta şeyhin itikadı dahi böyledir.”⁴⁰

Halepli Muhammed artık çözülmüştü. Mustantik son kertede mehdiliğin ne kadar büyük bir makam olduğunu ona anlatmaya çalışarak aslında bu iddianın onun üzerine tam olarak oturmadığını söylemeye çalışmıştı. Ancak Halepli Muhammed belki de yaşadığı sorgu sürecinden sıkılarak hiçbir zorlama olmadan Mehdi olduğunu açıkça itiraf etmişti. Mustantik,

39 Bkz. David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, (New York: Syracuse University Press, 2005), s. 128. Ayrıca bkz. Ali el-Muttaki, *Kitabu’l-burhân*, vr. 24a.

40 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 29.

Halepli Muhammed'in bu iddiasına kibarca cevap verdi: "İnşallah öyledir. Mehdi siz olabilirsiniz. Şeyhinizin bu yoldaki itikadına nereden vakıfsınız?" Halepli Muhammed'in bu soruya verdiği cevap yaşanan bütün süreci berraklaştıran bir özet niteliğindedir:

Dün zikri geçen kitabı mütâlaadan sonra bana bir hâl geldi, basî-retim açıldı. Mehdi ben olacağımı anladım. Lakin tereddüt itdim. Ânın üzerine şeyhim Abdülfettah'a gidüb anlattım. Evet Mehdi sen olacaksın demesiyle sükût itdim.⁴¹

Halepli Muhammed sonunda mehdiliğini de, nasıl böyle bir fikre kapıldığını da açıkça itiraf etti. Bu itiraf ve yaşanan süreç doğal olarak bazı soruları da beraberinde getirmektedir. Bir insan, bir kitap okuduktan sonra, ki bu kitabın içeriğinde mehdiliği çağrıştıracak hiçbir şey yoktur, nasıl kendisinin Mehdi olduğu fikrine kapılabilir? Halepli Muhammed neden böyle bir iddiada bulunmuştur? Acaba bazı psikolojik sorunlar mı onu böylesi bir iddiada bulunmaya sürüklemiştir? Bu sorulara cevap vermek tam anlamıyla mümkün değildir. Ancak yine de benzer mehdilik iddialarına bir göz atarak belli bir kanaate varmak mümkündür.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, bir kişi mehdilik iddia ettiğinde onunla ilgili şu üç hal muhtemeldir. O kişi ya gerçekten mehdidir ya kendisinin mehdi olduğuna samimiyetle inanmıştır veya mehdilik iddiasıyla dünyevi nüfuz kazanmayı amaçlayan bir sahtekârdır. Allah'ın ahir zamanda gerçekten bir Mehdi gönderip göndermeyeceği tartışmalı bir konudur. Ancak şu kadarı söylenebilir ki, rivayetlerden hareketle gerçekten bir Mehdi'nin geleceği kabul edilse bile mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan kimselerin bu rivayetlerdeki Mehdi profiline tam olarak uyduklarını söylemek güçtür. Zira bu kişilerin iddialarını dile getirmelerinin üzerinden uzun yıllar geçmesine rağmen iddia ettikleri hiçbir şey gerçekleşmemiş, dünya rivayetlerde öngörülen bir kıyamet sürecine de girmemiştir. Bu sebeple geçmişte mehdilik iddia edenleri iki başlık altında değerlendirmek mümkündür: Bunların ilkini kendilerinin mehdi olduğuna gerçekten inananlar

41 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 29.

diğerini ise kişisel hırslarını gerçekleştirmek için mehdilik düşüncesini kullananlar oluşturmaktadır. Doğal olarak bu ayırım ışığında akla ilk gelen Halepli Muhammed'i nereye yerleştireceğimizdir. O, kendi misyonuna inanan samimi biri midir, yoksa bir sahtekâr mı? Bu sorunun cevabını vermek oldukça kolaydır. Zira sorgusunda verdiği ifadeleri dikkatlice incelediğimizde onun kendisinin Mehdi olduğuna samimi olarak inandığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Öyleyse burada onun neden böyle bir fikre kapıldığı sorusunun peşinden gitmek gerekecektir.

Kendilerinin Mehdi olduğunu düşünüp insanlara bunu duyurma iddiasıyla ortaya çıkanlardan neredeyse hiçbiri geride Halepli Muhammed gibi mehdi oluş sürecini açık şekilde anlattıkları bir belge bırakmamıştır. Zira çoğu mehdilik vakasında, olayın aktörüne dair bilgilerimiz, onun çağdaşı olan karşıtlarının veya taraftarlarının anlatılarına dayanmaktadır. Bu tür anlatıların yer aldığı kaynaklar, özellikle söz konusu kişilerin çevrelerinde nasıl algılandığını tespit etmede çok önemlidir. Ancak bunların hiçbiri ilk elden dolaysız bilgiler veren bir içeriğe sahip değildir. Burada mehdilik iddia edenlerden bazılarının arkalarında metinler/kitaplar bıraktıklarını da dile getirmeliyiz. Ancak bunlar da çoğunlukla kendi misyonlarını meşrulaştırmak amacıyla kaleme alınmış olup buralarda kişisel ve aynı zamanda psikolojik bir sürecin tasvirinden ziyade, aşkın bir dini otorite tarafından bu görevin ona verilme hikâyesi aktarılmaktadır. Şüphesiz ki bu anlatımlar da bize çok değerli bilgiler sağlamaktadır. Ancak Halepli Muhammed'in serencamını diğerlerine nispeten daha özgün kılan özellikler, onun mehdilik hikâyesini bağimsız/muhalif bir otorite karşısında kriminal bir vaka olarak kendisinden anlatmak zorunda kalmasıyla yakından alakalıdır. Bu durum başka bir mehdilik hikâyesinde boşlukta kalabilecek çoğu soru doğrudan kendisine yöneltilmesine ve böylece diğerlerine nazaran daha gerçeğe yakın bir portrenin ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır.

Mehdilik iddia eden biri eğer iddiasını politik veya ekonomik güç elde etme amacına paravan olarak kullanmıyorsa ilahi bir görev üstlendiğine samimiyetle inanmaktadır. Doğal olarak bu görev, olağan dışı şekilde aşkın bir varlık tarafından verilmelidir. Kaynaklara bakıldığında

böylesi bir görevin iletilmesinde en yaygın karşılaşılan motifin bir rüya içinde veya yakaza halinde bildirme olduğu görülmektedir. Örneğin Halepli Muhammed'den kısa bir süre önce mehdiliğini iddia eden ve büyük bir politik hareketin öncüsü olmayı başaran Sudan mehdisi, Hz. Muhammed ile yakaza halinde görüştüğünü ve kendisine bu görevin onun tarafından verildiğini öne sürmüştü.⁴² Onun bu iddiasının hareketi için en önemli zaman olan ilk dönemlerde, ihtiyaç duyduğu desteği elde etmesinde çok faydalı olduğu bilinmektedir.⁴³ Bir başka mehdilik iddiası olan ve 1794/1208-1209 civarlarında Nijerya'da siyaseten başarılı bir harekete öncülük eden Kadiriyye tarikatına mensup Osman b. Fûdi de tasavvufi gelenekte *müşahede*⁴⁴ adı verilen usul vasıtasıyla Abdülkadir Geylani ile görüştüğünü ve onun Allah'ın düşmanlarına karşı kullanması için kendisine bir kılıç verdiğini belirtmişti. O, bu iddialarla yola çıktığı hareketiyle 1808'de bölgesinde siyasi hâkimiyeti ele geçirmiş ve akabinde Sokoto Halifelik Devleti'ni kurmuştur. Kendisi açıkça dile getirmese de taraftarları onun beklenen Mehdi olduğu düşüncesindedir.⁴⁵ Yine 7./13. yüzyılda Endülüs'te ortaya çıkan on iki yaşındaki bir çocuğun tamamen rüyalarının yönlendirmesiyle kendisine ilahi bir görev verildiğine inandığını kaynaklarımız bize bildirmektedir.⁴⁶ 8./ 14. yüzyılın meşhur dini önderlerinden biri olan ve Hurûfilik hareketinin kurucusu Fazlullah Esterâbâdi de misyonuna, kendisini Mehdi ve Mesih olarak gördüğü rüyalarından sonra başlamıştı.⁴⁷

Bu minvalde zikretmemiz gereken bir diğer örnek ise Şeyh Ahmed el-Ahsâî'dir. Daha sonra içinden Babilik hareketini çıkaracak olan Şeyhilik tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed el-Ahsâî, rüyalarında sürekli Hz.

42 Bkz. Muhamed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, s. 24.

43 Bkz. Kim Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State-Ceremony and Symbols of Authority: 1882-1898*, (Leiden: Brill, 2011), s. 68.

44 Sözlükte görmek, şahitlik etmek, gözlemlemek; bir nesnenin hakikatine vakıf olmak" gibi anlamlara gelen müşahade kelimesi tasavvufu en genel anlamıyla Allah'ın zuhur ve tecellilerini görmeye dayanan farklı bir iletişim biçimini ifade etmektedir. Bkz. Süleyman Uludağ, "Müşahade," *DİA*, c. XXXII, s. 152-153.

45 Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State*, s. 82.

46 Mercedes Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform-Mahdism of the Muslim West*, çev. Martin Beagles, (Leiden: Brill, 2006), s. 213-215.

47 Bkz. Fazlullah Esterbâdi, *Câvidan-nâme (Dürr-i Yetim İsimli Tercümesi)*, haz. Fatih Usluer, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012), s. 14 (Fatih Usluer'in Giriş yazısı).

Muhammed ve Şii imamlarla görüşüyordu. Hatta rüyalarından birinde Hz. Muhammed'in tükürüğünü yutmuştu ve bu ona ilahi bir neşve verildiğinin bir kanıtı olarak yorumlanmıştı.⁴⁸ 9./15. yüzyılın başlarında İran coğrafyasında Mehdi olduğu iddiasıyla ortaya çıkıp son derece etkili bir harekete öncülük eden Muhammed Nurbahş'ın mehdilik serüveni ise kendisinin değil bir arkadaşının gördüğü rüya üzerine başlamıştı. Halil isimli arkadaş rüyasında Muhammed'in üzerine gökten bir ışığın (nur) indiğini ve onun üzerinden dünyadaki diğer insanlara dağıldığını görmüş, bunu ortak hocaları Huttâlânî'ye anlatınca hocası Muhammed'e "Nursaçan" anlamında "Nurbahş" unvanını vermiş ve öğrencisini özel bir görevi olduğuna ikna etmişti.⁴⁹ Bazen hiçbir dini rol üstlenmemiş kişiler bile rüyalarına dayanarak mehdilik iddia edebilirdi. 1302/1884'te Osmanlı bürokratlarının resmi evrakta "Urfalı bir serseri" olarak bahsettiği Urfalı Mahmut bir gece rüyasında mehdi olduğunu görmüş ve ertesi sabah da bunu ilana kalkışınca devlet görevlileri tarafından tutuklanmıştı.⁵⁰

Görüldüğü gibi rüya, bu tarz hareketlerde en önemli enstrümandır,⁵¹ ancak kullanılan başka motifler de vardır. Örneğin 901/1096'da

48 Denis MacEoin, *The Messiah of Shiraz-Studies in Early and Middle Babism*, (Leiden: Brill, 2009), s. 66-70.

49 Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions-The Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, (Columbia: University of South Carolina Press, 2003), s. 45-50; Tosun, "Nurbahşîyye," s. 248.

50 BOA, DH. ŞFR, nr. 124/15.

51 Rüyanın ilahi bir görevin veya onayın aktarımına dair anlatılar sadece mehdilik iddialarıyla sınırlı değildir. Kaynaklarda birçok âlim/mutasavvîf /siyasi figür için ilahi iletişim, onay veya müjdeyi ifade eden çok sayıda vaka vardır. Burada ilk dönem Osmanlı kroniklerinde Osmanlıların siyasi yükselişini ilahi bir planın hayata geçmesi çerçevesinde açıklama odaklı Şeyh Edebalı ile Osman Gazi arasındaki meşhur rüya hadisesini hatırlamak faydalı olacaktır. Bkz. Aşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332), s. 6. Bu tarz rivayetlerin büyük bir kısmının siyasi meşruiyet uğruna üretildikleri açıktır. Ancak bu tarz hadiselerde ilk ağızdan aktarılan anlatımlar çoğunlukla söz konusu kişilerin yaşadıkları düşündükleri ve samimiyetle inandıkları tecrübelerle işaret etmektedir. Bu duruma bir örnek olarak 10./16. yüzyılda yaşamış bir Vefât olan Kasım b. İsa el-Antâkî'ye işaret edebiliriz. O, *Cevâhiru'l-Ahbâr* adlı eserinin hem mukaddimesinde hem de hatimesinde rüyasında Hz. Muhammed'den işaret alarak yazmaya başladığını, yine ondan gelen bir işaretle temize çekip Türkçeye dönüştürdüğünü, kitabın yazım sürecinde defalarca Hz. Muhammed ile mülâki olduğunu ve bu mülâkatlara yansıyan muhtevayı kitaba derç ettiğini belirtmektedir. Öyle ki Hz. Muhammed, bir defasında kitabın bir kısmını eline almış ve bazı hadisleri "bunu ben sana yaz mı didim ki yazarısın" şeklinde tashih ettirmiş veya sildirmiştir. Bkz. Kasım b. İsa el-Antâkî, *Cevâhiru'l-Ahbâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi: 2357, vr. 5-11, 894-897. Ayrıca bkz. Mehmet Kalaycı, "Müzakere," *Kuran'ın Batını ve İşarı Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), s. 55-57. Bu anlamda Antâkî'nin yaşadığı düşündüğü tecrübenin gerçekliğinden bir kuşkusu yoktur. Bu bilgidен benî haberdar eden ve hem eserin orijinal nüshasını hem de kendisinin bir kısmını transkribe ettiği versiyonu gönderme lütfunda bulunan kıymetli dostum Mehmet Kalaycı'ya müteşekkirim.

Hindistan'da mehdiliğini ilan eden Seyyid Muhammed Cavnûrî bir gün "sen vaat edilen Mehdi'sin. Mehdiliğini açıkla ve insanlardan korkma" şeklinde ilahi bir ses duyması üzerine böyle bir yola çıkmıştı.⁵² Yine Kuzey Afrika'nın Sicilmâse bölgesinde 1014/1605'te mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan ve İbn Tumert'ten sonra bölgenin çıkardığı en etkili mehdilik hareketine liderlik eden Ebû Mahallî ilahi ilhamlar aldığını söylüyordu. Ayrıca sürekli rüyalar görüyor ve bunlardan çıkarımlarda bulunuyordu.⁵³ Benzer şekilde Allah tarafından görevlendirilme iddiasına bir diğer örnek ise Sudan mehdisinin ölümünden sonra vuku bulmuştu. Onun ölümü üzerine yerine geçen vekili Abdullah Teâyüşî bu misyonun kendisine Hızır tarafından tebliğ edildiğini ilan etmişti.⁵⁴ Bütün bu iddia sahipleri anlaşıldığı kadarıyla bir tecrübe yaşamışlardı. Onların yaşadıkları bu tecrübe ruh dünyalarında bir şeyleri tetiklemiş ve kendilerine diğer insanlardan farklı kılacak özellikler verildiği hissine sürüklemişti.

Bazı insanların zaman zaman kendilerini özel birtakım hislere mazhar olmuş hissetmesi sadece İslam geleneğinde rastlanan bir durum değildir. Hemen hemen bütün dinlerde var olan mesihanik gelenek, zaman zaman o çevrelerde de bazı insanların benzer iddialarla ortaya çıkmasının önünü açmıştır. Bu örneklerle göz attığımızda, aslında benzer mistik tecrübelerin bütün kültürler için söz konusu olduğu dikkati çekmektedir. 1311/1893'te Osmanlı Devleti'nin Mamuratülaziz Vilayeti'ne bağlı olan Eğin Kazası'nda bir Ermeni papazı olan Vahan, nübüvvet iddia ederek Osmanlı aleyhine harekete geçmesi için halkı kışkırtmıştı. Mamuratülaziz valisi bu kişinin ilham ve rüyalara dayanarak halkın zihnini işgal ettiğini merkeze rapor etmişti.⁵⁵ Hemen hemen Halepli Muhammed ile aynı zamanlarda İtalya'nın Toskana bölgesinde mesihliğini ilan ederek etrafına çok sayıda kişiyi toplayan Davide Lazzaretti'nin bilinen ilk iddiası on dört yaşında iken gördüğü bir hayal

52 Derryl N. Maclean, "Real Men and False Men at the Court of Akbar-The Majalis of Shaykh Mustafa Gujarati," *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin-Bruce Lawrence, (Gainesville: University Press of Florida, 2000), s. 200.

53 Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 334-335.

54 Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State*, s. 103.

55 BOA, A.MKT.MHM, nr. 659/55-4.

idi.⁵⁶ 1950'li yıllarda Amerika'da yaşayan sıradan biri olan Marian Keech bir gün kolunda bir karıncalanma/uyuşma hissetmiş ve akabinde kolundan omuzuna doğru bir sıcaklık yükselmesi üzerine aslında bir varlığın kendisinin dikkatini çekmeye çalıştığı fikrine kapılmıştı. Sonraki süreçte bu usul üzerinden uzaydan mesajlar aldığını iddia eden Marian Keech kendisine tabi olan küçük bir grupla dünyayı mesajlarda vaat edilen yok oluştan kurtarmaya çalışmıştı.⁵⁷

Örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür, ancak bu kadarının konuyu anlaşılır kılmak için yeterli olacağını düşünüyoruz. Bütün bu örneklere bakıldığında, yaşanan veya yaşandığı düşünülen bazı hissi tecrübelerin söz konusu kişiler tarafından yorumlandıkları ve akabinde de çevrelerini bu yoruma inandırdıkları görülmektedir. Burada akla bu tarz tecrübe yaşayan kişilerin psikolojik bir bozukluklarının olup olmadığı sorusu gelmektedir. Bu soruya verilecek cevap, mesianik iddialarda bulunan kişilerin çoğunun, derecesi ve biçimi kişiden kişiye değişmekle birlikte, psikolojik bir rahatsızlığının bulunduğu yönündedir. Kaynaklara yansımış mehdilik iddialarında bu tarz psikolojik bozuklukların izlerine rastlamak mümkündür. Kuzey Afrika'da mehdilik iddia ettiğini daha önce söylediğimiz Ebû Mahallî, sufilik yoluna girmeden önce zihinsel krizler geçirdiğini, geceleri uyuyamadığını, zaman zaman deliliğe benzer haller yaşadığını bizzat kendisi dile getirmektedir.⁵⁸ Bu manada en dikkat çeken örneklerden biri mücedditlik, mehdilik/mesihlik ve nebilik iddialarının yoğun şekilde dillendirildiği Kadıyanilik/Ahmediyye hareketinin kurucusu olan Mirza Gulam Ahmed'dir. O, küçük yaşlardan itibaren gördüğü rüyalar eşliğinde garip davranışlar göstermektedir. Aşırı derecede unutkan ve dalgın olup aynı zamanda melankoli hastalığına yakalanmıştır.⁵⁹ Bir başka örnek 1329/1913'te Harem-i Şerif'te Cuma hutbesi okunurken "ben Muhammed Mehdi'yim" diye bağırıp elindeki kılıçla hutbe okuyan hatibi öldürmek için

56 Eric J. Hobsbawm, *İlkel Asiler-19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim, 2016), s. 99.

57 Leon Festinger-Henry W. Riecken-Stanley Schachter, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956), s. 33-36.

58 Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 334.

59 Ethem Ruhi Fiğlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986), s. 47-48.

hamle yapan ve oradaki kolluk kuvvetleri tarafından hemen derdest edilen Muhammed Said'in sorgusunda ortaya çıkmaktadır. O, kendisine küçük yaşlardan beri zaman zaman cinnet halleri geldiğini ve o zamanlarda ne yaptığını hatırlamadığını söyleyerek yol açtığı olayları bilinçli biçimde yapmadığını dile getirmiştir.⁶⁰ Adana'nın Haçin (Saimbeyli) Kazası'nda kadı iken 1325/1907'de Sultan II. Abdülhamid'e bir menşur gönderip kendisinin Mehdi olduğunu iddia ederek onu kendisine biata davet eden Elbistanlı Kadı Mustafa Kamil Efendi de⁶¹ aslında Sabit isimli çocuğunun ölümü üzerine melankoli hastalığına yakalanmış bir kişilik olması sebebiyle burada zikredilmelidir. Hastalığı sebebiyle olsa gerek bu hamlesinden sonra cezai bir soruşturmaya maruz kalmamış, hatta tedavisinden sonra ilmiyedeki görevine geri dönmüştür.⁶²

Benzer psikolojik rahatsızlıkların izlerine İslam dışındaki kültürlerde ortaya atılan mesihanik iddia sahiplerinde de rastlanabilmektedir. 11./17. yüzyılda mesihliğini ilan ederek Yahudiler arasında büyük bir heyecan uyandıran Sabetay Sevi'nin hayatını kaleme alan araştırmacılar onda çocukluğundan itibaren tuhaf davranışlar görüldüğünü belirterek bu tuhaflikları onun manik-depresif psikoz hastası olmasına bağlamışlardır.⁶³ Halepli Muhammed ile aynı zamanlarda yaşamış ve aslen saygın bir hukukçu olan Dr. Schreber tıpkı Elbistanlı Kadı Mustafa Kamil Efendi gibi bir psikolojik hastalığa yakalanmıştır. O, kendisine dünyayı kurtarma misyonu verildiğini düşünen ve kendisinin Allah ile sürekli iletişim halinde olduğuna inanan biridir. Hakkındaki kayıtları inceleyen Sigmund Freud onun hikâyesini bir paranoya vakası olarak adlandırmıştır.⁶⁴

Bu örnekler ışığında genel olarak bir yargıda bulunmak gerekirse mehdilik iddiasında bulunanların çoğunun mani, şizofreni, paranoya, epilepsi gibi çeşitli psikolojik hastalıkların pençesinde olduğu, en azın-

60 BOA, DH.EUM.EMN, nr. 50/5.

61 BOA, Y.MTV, nr. 297/5.

62 Bkz. Ömer Hakan Özalp, *Elbistanlı Nakiboğlu Kadı Mustafa Kâmil Efendi-Nebeviyye Tarikatı ve Min-hâcû'l-Mü'minin Risalesi*, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007), s. 21-31.

63 Gershom Scholem, *Sabetay Sevi-Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), s. 120-121.

64 Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), s. 51-55. Bu tarz iddialarda bulunan kişilerin anormal psikolojik hallerine dair çeşitli örnekler için bkz. Anthony Storr, *Öteki Peygamberler*, çev. Aslı Day, (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2001).

dan kişilik bozuklukları taşıdığı söylenebilir. Ancak tek tek örnekler söz konusu olduğunda, hastalığı uzmanlar tarafından tasdik edilmiş olanlar dışında, kimin ne derece hasta kimin ne derece normal olduğuna dair bazı emarelerden hareketle tahmin yürütmek dışında pek fazla bir seçenek yoktur. Hastalığı belirgin durumda olanları tespit etmek oldukça kolaydır ve bunların toplumu etkileme potansiyelleri de çok fazla olmamıştır. Ancak psikolojik rahatsızlıklara sahip olmalarına rağmen bunun emarelerini günlük hayatlarındaki yaşayışlarına yansıtmayan, yani dışarıdan bakıldığında normal gözükken bazı kişiler, çoğu zaman taşıdıkları rahatsızlıkları dini, siyasi ve ideolojik kisvelerle perdelemeyi başarabilmişlerdir.⁶⁵

Bu bilgiler ve karşılaştırmalar ışığında Halepli Muhammed hakkında ne söylenebilir? Onun psikolojik durumu hakkında elimizde sorgu tutanaklarından ve orada dile getirdiği görüşlerinden başka bir şey yoktur. Genel durumuna baktığımızda gündelik hayatında ve sonraki süreçte belirgin bir psikolojik rahatsızlığı göze çarpmamaktadır. Bu tarz vakalarda Osmanlı idaresi iddialarda bulunan kişileri zaman zaman doktor muayenesine sokarak psikolojik durumlarına dair bir kanaat oluşturmaya çalışmıştır.⁶⁶ Ancak Halepli Muhammed hakkında böyle bir rapor tutulduğuna dair bir bilgi belgelere yansımamıştır. Onun psikolojisinin bozuk olduğunu ima eden bir bilgi de belgelerde söz konusu edilmemiştir. Dolayısıyla Halepli Muhammed'in bilinen belirgin bir psikolojik rahatsızlığının olmadığını söylemek mümkündür. Sorgu sırasında zaman zaman melankolik diyebileceğimiz halleri olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu durumu sorgu sırasında görmüş olduğu baskıdan kaynaklanan geçici bir hal olarak görülebilir. Şu halde Halepli Muhammed'in normalin dışında addedebileceğimiz eylemleri, onun sadece kendisine biçtiği misyon ve bunu ifade ediş biçimiyle ilgili olmalıdır.

Burada yine de şu soru sorulmalıdır: Bir kişinin okuduğu bir kitaptan kendisinin Mehdi olduğu sonucunu çıkarması psikolojik bir

65 Bkz. Erol Göka, "Mehdilik İddiası ve Psikopatoloji," *Türkiye Günlüğü*, 120 (2014), s. 31-32.

66 BOA, MB.İ, nr. 52/211. Muhammed isimli biri peygamberlik iddia etmiş ve doktorlar tarafından cinnet geçirdiğine dair rapor tutulmuştur. Bu rapor Sultan II. Abdülhamid'in önüne gittiğinde o, adamın kendisine her sorulduğunda iddiasını tekrarlamaya devam ettiğini ve tavırlarında bir cinnet emaresi görülmediğini vurgulayarak söz konusu kişinin yeniden muayene edilmesini ve aklının tam olduğuna dair rapor düzenlenmesini istemiştir.

rahatsızlığa işaret etmez mi? Bu sorunun elbette haklı yönleri söz konusudur, ancak bu rahatsızlığın boyutlarını tespit için elimizde yeterince veri bulunmamaktadır. Bildiğimiz şey, Halepli Muhammed'in ilhamını rüyadan veya bir sestен almadığı, sıra dışı biçimde bir kitabı okumasının ardından kendisinin Mehdi olduğu fikrine kapıldığıdır. Halepli Muhammed'in bu eseri sıradan bir kitap olarak değerlendirmedeğini tahmin etmek güç değildir. Onun kitaba özel bir anlam yüklediğini destekleyen bilgiyi Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Şeyh Rüstem'in verdiği ifadeye ekleme yapan Hafır (?) Köyü'nden Şeyh Hamdan'ın yaptığı son derece değerli katkıda görüyoruz. Buna göre Halepli Muhammed davetine başladığında çevredeki köylerden Hafır'ın şeyhi/muhtarı olan Hamdan, yirmi civarında atlı adamını Halepli Muhammed'in iddialarının hakikat olup olmadığını araştırmak için ona göndermiştir. Bu kişiler Halepli Muhammed'in yanına gittiklerinde ondan iddialarını destekleyici bir burhan/delil göstermelerini istemiş o da "ben peygamber değilim ki size burhan göstereyim" demiş ama akabinde de koynundan bir kitap çıkararak "işte bu kitap bana Allah tarafından nüzul etti" diye eklemiştir. Muhtarın ifadesine göre bu sırada delil isteyen gruptan biri hızlıca kitabı alıp atına binerek kaçmıştır. Kitabı alanlar incelediklerinde Halepli Muhammed'in iddialarının doğru olmadığını, yani kitapta bir olağanüstülük bulunmadığını anlamışlar ve "elhamdülillah Şeyh kâzib imiş" diyerek onun yalancı biri olduğu sonucuna varıp şükretmişlerdir. Şeyh Hamdan'ın Halepli Muhammed'in taraftarlarının kitabın çalınmasına verdikleri tepkiye dair söyledikleri ise son derece ilginçtir. Buna göre onlar kitabın çalınması akabinde "Allah tarafından şeyhimize nüzul eden kitap elden gitti" diye ağlaşmışlardır.⁶⁷

Bu ifadelerden Halepli Muhammed'in söz konusu kitabı mehdiliğini bildiren ilahi bir kaynak olmanın yanında kendisine tabi olanlara mehdiliğinin hakikat olduğunu ispat için sunacağı bir delil olarak konumlandırdığını anlıyoruz. Esasında bir kitabın mehdilik iddialarında kullanılması

67 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Rüstem'in İfadesi. Bu ifadelerde Halepli Muhammed'in koynundan çıkardığı kitabın Nakşibendiye'ye ait olup süslü yazısıyla yazıldığı ve Reşid Ağa tarafından Halep'e gönderildiği bilgisi de verilmektedir. Bu bilgi ilk bakışta Halepli Muhammed'in koynunda Şibrâvî'ninkin dışında başka bir kitap taşıdığını akla getirse de soruşturma sürecinde başka hiçbir kitaba atıf yapılmamış ve hiçbir soru sorulmamış olması böylesi bir ihtimali zayıflatmaktadır. Dolayısıyla Halepli Muhammed'in koynunda taşıdığı kitap Şibrâvî'ye ait olmalıdır.

ilk defa rastlanan bir durum değildir. Örneğin Halepli Muhammed'den yaklaşık kırk yıl önce Horasan taraflarından Molla Ali isimli bir Şii, Kerbelâ'ya gelip elinde taşıdığı kitabı göstermiş ve kitabın ilahi bir vahiy eseri olduğunu iddia etmiştir. Molla Ali elinde kitabı taşıyarak kendisini Mehdi'nin öncüsü olarak tanımlamış ve onun muharrem ayında zuhur edip Mekke'den Kerbelâ'ya geleceğini haber vermiştir. Osmanlı yetkilileri kitabı incelediğinde onun Kuran'ın bazı ayetlerinin değiştirilerek oluşturulduğu anlaşılmış hatta yazarının Molla Ali'nin hocası Seyyid Kazım olduğu tespit edilmiştir. Kerbelâ merkezli bir mehdilik hareketine hazırlık amaçlı olduğu açık olan bu vaka, Molla Ali'nin Osmanlı kolluk kuvvetleri tarafından tutuklanması sebebiyle sonuçsuz kalmıştır.⁶⁸

Molla Ali'nin kitabı üzerinde oynanmış ve amaca uygun hale getirilmişti. Dolayısıyla planlı bir örgütlenmenin ürünü olduğu açıktı ve halktan birine içeriği gösterildiğinde etkileme potansiyeli vardı. Nitekim konuyla ilgili Osmanlı belgelerindeki ifadelerden Şii ahali arasında kitabın belli oranda bir yankılanmaya sebep olduğu anlaşılmaktadır. Halepli Muhammed'in kitabı ise Şibrâvî isimli bir âlimin çok bilinen matbu bir eseridir. Dolayısıyla içeriği başka birine gösterildiğinde çok rahatlıkla üzerine yüklenen manayı taşımadığı anlaşılabildi. Ancak buna rağmen kitap Halepli Muhammed'i etkileyebildi. Bu durum ancak gerçek dünyadan bir kopuşla gerçekleşebilirdi.

Burada Halepli Muhammed'in gerçeklikten kopuş sürecine biraz da çevresi tarafından itildiğini ve hatta teşvik edildiğini belirtmeliyiz. Zira o, sorgusunda mehdiliğini ilan etmeden önce amcasının oğlu Hasan, Çolak Şibli ve Muhammed b. Ali gibi bazı basiretli müritlerinin, kendisi iddiasını açık etmeden önce Mehdi olduğunu anladıklarını dile getirmektedir.⁶⁹ Bu bilgi ışığında onun daha mehdiliğini ilan etmeden önce çevresinin hal ve tavırlarıyla bu hisse kapılmasına yardımcı olduğu çıkarımını yapabiliriz. Dolayısıyla Halepli Muhammed'in psikolojik rahatsızlığına dair söz söyle-nirken çevresinin inanç ve beklentilerinin onu bu fikirlere kapılmasındaki etkisi de hesaba katılarak bir neticeye ulaşılmalıdır.

68 Bkz. BOA, İ.DH, nr. 101/5067; İ.HR, nr. 28/1322.

69 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 29.

Bu anlamda burada ilk büyüteç altına almamız gereken kişi Şeyh Abdülfettah'tır. Zira başlangıçta kendi misyonuna dair tereddüt içindeyken fikrine başvurduğu Şeyh Abdülfettah, Halepli Muhammed'i tasdik ederek kabullenme sürecini onun için kolaylaştırmıştır. Onun oynadığı rol, bu tarz mehdici hareketlerde oldukça sık rastlanan bir durumdur. Zira bir mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan kişilerin başlangıç aşamasında ruh dünyasında fırtınalar yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu zamanlarda bilgisine, tecrübesine, otoritesine güvendikleri bir makamdan gelen onay kendilerine biçildiğini düşündükleri misyonu⁷⁰ benimsemelerinde çok etkili olmakta ve süreci onlar için kolaylaştırmaktadır. Bu sebeple biraz Şeyh Abdülfettah üzerine yoğunlaşmak gerekecektir.

70 Muhammed Nurbahş'ın mehdilik serüveninde hocası Şeyh Huttâlânî'nin oldukça önemli bir rol oynadığına daha önce değinmiştik. 1309/1892 tarihinde Medine'de Mehdi olduğunu öne sürmekle birlikte harekete geçer geçmez hemen yakalanıp sorguya alınan Bosnalı Hafız Abdullah Efendi vakasında teşvik edici rolünü oynayan ikinci kişi Pazarcıklı Hüseyin'dir. Öyle ki Bosnalı Hafız Abdullah yetkililer önünde kendisinin mehdi/peygamber olduğu iddiasını sahiplenmeyip reddederken Pazarcıklı Hüseyin sorgusunda da Bosnalı Hafız Abdullah'ın ilahi bir misyon taşıdığı iddiasında ısrar etmiştir. Bkz. BOA, Y.A.HUS, nr. 404/15. Buna benzer bir örneği Yahudi kültüründen Sabetay Sevi vakasında görmekteyiz. Ruhunda çok ciddi fırtınalar yaşayan genç Sabetay, sukûn bulmak için yanına gittiği Gazzeli Nathan tarafından yüce bir ruh olarak selamlanmış ve onun tarafından "Mesih" ilan edilerek geri dönmüştü. Başlangıçta Sabetay önce kendisine Mesih olduğunu söyleyen Nathan'a itiraz etmiş ancak daha sonraları bu görevi benimsemiştir. Bkz. Scholem, *Sabetay Sevi*, s. 197-198. Her iki örnekte de onay makamındaki kişiler güçlü mesianik beklentileriyle öne çıkmaktadır. Burada sahip olunan beklentinin bir kimsenin Mehdi veya Mesih olduğunu kabul etmesinde ne kadar önemli olduğuna dair Abdullah Teâyûşi örneğine de değinmek gerekir. Sudan mehdisinin sağ kolu olan Abdullah Teâyûşi tasavvufi bir merteye olan *keşif ehli* tabiriyle tanımladığı babasından Mehdi ile karşılaşacağı ve onun veziri olacağı müjdesini almıştır. Babasından Mehdi'nin sıfat ve alametlerini öğrendiğini söyleyen Teâyûşi, iddiasına göre, Muhammed Ahmed'i ilk gördüğünde onun beklenen Mehdi olduğunu hemen anlamış ve ona tabi olmuştur. Onun bu hikâyesini dinleyen Muhammed Ahmed de hemen onu sağ kolu yapmıştır. Bkz. Nuaym Şukayr, *Tarihu's-Sûdan*, thk. Muhammed İbrahim Ebu Selim, (Beyrut: Dârul-Cil, 1981), s. 228. Bu hikâyeyi daha anlamlı kılan ise Abdullah Teâyûşi'nin daha önce yaşadığı başka bir tecrübedir. Buna göre Abdullah Teâyûşi, Muhammed Ahmed'e tabi olmadan önce babasından aldığı kâhinlik yeteneği sebebiyle Darfur hâkiminin yanında kâhinlik yapmaktadır. Bu sırada o, Darfur hâkiminin yerel beylerden Zübeyr ile yaptığı savaşta yenilmesi üzerine Zübeyr'in eline esir düşmüş, önce idama mahkûm edilmiş ve fakat daha sonra canı bağışlanmıştır. Canı bağışlanan Abdullah daha sonra Zübeyr'e mektup yazarak ona "rüyamda senin beklenen Mehdi olduğunu ve benim de sana tabi olanlardan biri olduğumu gördüm. Şayet zamanın mehdisi isen bana haber ver, sana tabi olayım" diye mektup yazmıştır. Zübeyr'in ona "ben Mehdi değilim" diye yazması üzerine Abdullah, beklentilerini Muhammed Ahmed'i görüncüye kadar ertelemek zorunda kalmıştır. Bkz. Şukayr, *Tarihu's-Sûdan*, s. 271.

MEHDİNİN ŞEYHİ: ŞEYH ABDÜLFETTAH'IN HİKÂYESİ

Şeyh Abdülfettah'ın Halepli Muhammed'in mehdiliğini kabullenmesinde önemli bir rol oynadığı muhakkaktır. Ancak soruşturma sırasında kendisine verilen öneme bakıldığında Osmanlı idarecilerinin ona Halepli Muhammed'i mehdiliğine ikna eden bir şahsiyet olmanın ötesinde bir anlam yükledikleri hissedilmektedir. Zira Şeyh Abdülfettah'ı soruşturmak için Hama'da ayrı bir komisyon kurulmuş ve hakkında özel bir tahkikat yapılmıştır. Tabiidir ki, bu komisyonun görevi sadece Şeyh Abdülfettah'ı soruşturmak değil, aynı zamanda hareketin yayılma alanını tespit etmektir. Yine de Suriye Vilayeti'ne yani başka bir idari örgüte bağlı olan Hama'da bir soruşturma komisyonu kurulmasının temel sebebi Şeyh Abdülfettah'tır. Hama'da kurulan komisyonun üyeleri de Hama'nın en önemli eşraf ailelerinden olan Barazîzâde ve Çiçeklizâde ailelerinden seçilmiştir.¹ Komisyon üyelerinin toplumun en etkili kişilerinden seçilmiş olması da Osmanlı idaresinin olaya verdiği önemin bir göstergesi olarak değerlendirilmelidir.

Şeyh Abdülfettah'a Osmanlı merkez bürokrasisinin özel bir ilgi duyduğuna dair kanaatimiz sadece hakkında özel bir komisyon kurulmasına dayanmamaktadır. Esasında Halepli Muhammed vakasının bütününe baktığımızda Osmanlı merkez bürokrasisinin bu olaya özel bir ilgi duyduğunu, daha doğrusu eşzamanlı benzer olaylara nispeten daha çok önemsedini görmekteyiz.² Bunun en açık alameti Halepli Muhammed

1 19. yüzyılın başlarından itibaren yani Hama'da Azm ailesinin gücünün azalmaya başlaması akabinde bölgede etkili olmaya başlayan aslen Türk asıllı Çiçeklizâdeler ile Kürt asıllı Barazîzâdeler ve Tayfurzâdeler bölgenin en önemli ağa aileridir. Bkz. James A. Reilly, *A Small Town in Syria-Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, (Bern: Peter Lang, 2002), s. 33; Duowes, *The Ottomans in Syria*, s. 66-69.

2 Halepli Muhammed ve arkadaşlarının yakalanma sürecinden sonra atılan bütün adımlar günü gününe merkeze rapor edilmektedir. Bkz. BOA, DH.ŞFR, nr. 122/55. Ayrıca Cısr-ı Şuğur Mutasarrıflığı'nın dahiliye nezaretine yazdığı cevabi bir yazıdan İstanbul'dan soruşturmanın ve mahkeme sürecinin çok hızlıca tamamlanıp neticenin hemen gönderilmesi için daha önce telgrafla emirler gönderildiğini ve sürecin titizlikle yürütülmesi için yerel bürokratların sıkıştırıldığını anlıyoruz. Mutasarrıf Ahmed

vakasına dair arşiv belgelerinin fazlalığıdır. Bu doğal olarak daha ayrıntılı bir soruşturma ve daha iyi bir tahkikat süreci manasına gelmektedir. Zira hemen hemen aynı dönemlerde vuku bulan bir düzineden fazla mehdilik hareketinden, soruşturma evrakları en iyi ve ayrıntılı şekilde günümüze ulaşan Halepli Muhammed'in vakası olmuştur.

Bu evraklardan anlaşıldığına göre olayın ilk aşamalarında Halep ve Suriye valilikleriyle merkez arasında alınacak önlemlere dair yoğun yazışmalar yapılmıştır. Halepli Muhammed ve taraftarlarının yakalanmaları akabinde merkezin ilgisi artarak devam etmiş, çok kısa bir süre içinde Halep'te ve Hama'da ayrıntılı tahkikatlar yaptırılmış ve soruşturma evrakının neredeyse tamamı hemen Türkçeye çevrilerek merkeze gönderilmiştir. Elinizdeki çalışma da varlığını bu hassasiyet nedeniyle Halepli Muhammed vakası hakkındaki arşiv belgelerinin hem nicelik hem de nitelik olarak diğer mehdilik vakalarından hayli fazla oluşuna borçludur.³ Esasen Osmanlı idaresinin Halepli Muhammed vakasına gösterdiği ilginin ana sebebinin Halepli Muhammed'den ziyade Şeyh Abdülfettah olduğu öngörüsünde bulunmak mümkündür. Bunun ipuçları Halepli Muhammed'in

Izzet'in bunlara cevap olarak yazdığı "mahramâne" kaydı düşülmüş yazısında Halepli Muhammed'in mehdiliğini ikrar ettiği ve Şeyh Abdülfettah'ın bu hususta onu onaylama makamında olduğu kaydedilmiştir. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 10 Zilkade 1301/1 Eylül 1884 ve 8 Şevval 1301/ 1 Ağustos 1884 tarihli dahiliye nezaretine gönderilen belgeler (İki belge de Seyyid Ahmed Izzet İmzalıdır).

3 Sudan mehdisi istisna tutulacak olursa Osmanlı Arşivinde bu dönemdeki bir mehdilik hareketi hakkında konuyla doğrudan ilgili en fazla 15-20 adet belge bulmak mümkündür. Bunların çoğu kurumlar arası yazışmalardan oluşan oldukça genel ifadelerle yazılmış dilekçe veya üst yazı belgeleridir. Halepli Muhammed vakasında olduğu gibi soruşturma tutanaklarının ve tahkikat raporlarının ayrıntılı olarak elimize ulaşması çok nadir görülen durumlardandır. Örneğin bu dönemde ortaya çıkan ve çevresine topladığı insan sayısı itibarıyla Halepli Muhammed'den çok daha etkili olan Keşaplı Hasan Efendi vakası hakkında son derece değerli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde oldukça etkili olmasına rağmen doğrudan bu hareketten bahseden arşiv belgelerinin toplam sayısının yirmiyeye varmadığı görülmektedir. Bkz. Erhan Afyoncu, "Keşap'ta Bir Mehdi ve 25 Yıllık Hikâyesi," *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Ankara: Giresun Belediyesi Yayınları, 2009), s. 512-516; Ahmet Köksal, "19. Yüzyılın Sonlarında Giresun'da Bir Mehdilik İddiası: Hasan Efendi," *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dini ve Kültürel Hayat*, ed. Mehmet Fatsa, (Giresun: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2013), s. 104-112; Ayhan Yüksel, *Doğu Karadeniz'de Bir Kıyı Kasabası: Keşap*, (İstanbul: Keşap Belediyesi Yayınları, 2014), s. 96-105. Bu dönemdeki mehdilik iddiaları arasında arşivde hakkında soruşturma tutanakları bulabildiğimiz tek örnek ise Aydın'da 1882'de mehdilik iddia eden Hasan Baba'dır. Hasan Baba vakasıyla ilgisi sebebiyle mustantik önüne çıkan birkaç kişiye sorguda çok az soru yönelmiştir ve alınan kısa cevaplar merkeze bildirilmiştir. Bkz. BOA, Y.MTV, nr. 8/82. Bunları Halepli Muhammed'in sorgu tutanaklarıyla karşılaştırdığımızda ortaya çıkan farklılığı ancak Osmanlı merkez idaresinin Halepli Muhammed olayına dair çok ayrıntılı bir soruşturma istemiş olmasıyla açıklayabiliriz.

taraftarı olmak iddiasıyla gözaltına alınıp sorgulanan 27 kişinin soruşturma tutanakları incelendiğinde belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Neredeyse sorguya alınan herkese Şeyh Abdülfettah'ın yakalanmadan önce kendileriyle birlikte Madik Kalesi çevresinde olup olmadığı sorulmuştur. Şeyh Abdülfettah'a yönelik ilgi bununla sınırlı kalmamış; sorgulananlara, onun bu hareketteki rolünü tespit etme amaçlı çok sayıda başka soru yöneltilmiş; bütün bunlara ek olarak ilginç biçimde Şeyh Abdülfettah'ın fiziksel özelliklerini tasvir etmeleri istenmiştir. Dolayısıyla sorgu tutanaklarında Şeyh Abdülfettah'a ayrılan kısımlar Halepli Muhammed'e dair olandan nicelik ve nitelik olarak daha kapsamlıdır. Hatta Halepli Muhammed'e dahi sorgusunda çoğunlukla Şeyh Abdülfettah'la ilişkisine dair sorular yöneltilmiştir. Bütün bunlar Osmanlı idaresi tarafından Şeyh Abdülfettah'a mehdinin şeyhi olmanın ötesinde bir misyon yüklediğini kanıtlar niteliktedir.⁴

Bu durum zannımızca Osmanlı merkezinin Şeyh Abdülfettah'ın taşıdığı potansiyelin farkına varmasıyla açıklanmalıdır. Zira olayın aktörü gözüken Halepli Muhammed kimsenin tanımadığı biri iken, Şeyh Abdülfettah etki çevresi oldukça geniş bir kişilik olarak öne çıkmaktadır. Bu sebeple doğal olarak Şeyh Abdülfettah'ın bu hareketle ilişkisinin düzeyi, onun Halepli Muhammed ile beraber hareket edip etmediği, hatta Şeyh Abdülfettah'ın hareketin arkasındaki gizli lider olup olmadığı gibi birçok soru/kuşku, Osmanlı bürokratlarının zihnini meşgul etmiş gözükmektedir.

Halepli Muhammed ve onunla beraber hareket eden kişilerin soruşturma sürecinde verdikleri ifadelerde Şeyh Abdülfettah ana hatlarıyla şu şekilde tarif edilmişti: O, fiziki özellikleri itibarıyla zenci, yaşı 100-120 arasında, oldukça uzun boylu, gözlerinin üzeri kat kat tabakalı, köse sakallı bir Nakşi/Halidi şeyhidir. İfadelerde onun elbise olarak sarı ipekli Şam kumaş, siyah çuhadan bir şirvâl (pantolon), bele kadar demir koparan (işlemeli ceket/yelek) ve bütün bunların üzerine de yeşil çuhadan bir cübbe giydiği, ayağında da kırmızı bir çizme olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bazı ifadelerde yıllık derisinden bir kürk giydiği de vurgulanmıştır. Bu tasvir ışığında, giyim kuşamını dikkate alırsak, Şeyh Abdülfettah'ı hali vakti yerinde, zenci, yaşlı ve etkili bir tarikat lideri olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır. Bu tasvir

4 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1, 2 ve 3 Numaralı Sorgu Tutanakları.

icinde bulunan iki unsur muhtemelen Osmanlı merkezini çok ürkütmüştür: Şeyh Abdülfettah'ın Nakşi/Halidi şeyhliği ve zenci olması. Bu korkulara ve bunların nedenlerine biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Şeyh Abdülfettah Nakşibendiyye tarikatının Halidiyye koluna mensup bir tarikat lideridir. Bir tarikatın başında bulunmak Osmanlı idaresi nezdinde son derece itibarlı bir makam addedilmektedir. Bununla birlikte Osmanlı bürokratları tarikatların taşıdıkları potansiyel gücün ve bu gücün sebep olabileceği karmaşanın da farkındadırlar. Zira çoğu siyasi yapı gibi Osmanlı da özellikle karmaşa dönemlerinde örgütlü yapıların beraber hareket edebilme kabiliyetine sayısız defalar şahit olmuştur. Osmanlıların hâkimiyet alanındaki Müslümanlar arasında toplumu örgütleme ihtimali en yüksek olan yapı tarikatlardır. Özellikle mehdilik gibi dini bir yönü de bulunan politik hareketlerin artması eşzamanlı olarak tarikat yapılanmalarına ve liderlerine yönelen kuşkuları da körüklemektedir. Şeyh Abdülfettah'a yönelen kuşkular esasında böyle bir arka plan çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Nakşibendiyye 8./14. yüzyıl sonlarında vefat eden Şâh Bahâeddin Nakşibend'in etrafında kurulmuş Maverâünnehir bölgesi merkezli bir tarikatıdır. Kuruluşundan kısa bir süre sonra kendi doğal coğrafyasının ötesine taşmaya başlamış olan bu tasavvufi oluşum çok geçmeden Kadirilikten sonra İslam dünyasının en çok kabul gören tarikatı haline gelmiştir.⁵ Tarikatın Osmanlı sınırlarına varması Şâh-ı Nakşibend'in vefatından yaklaşık bir yüzyıl sonraya, 9./15. yüzyılın sonlarına denk gelmektedir. Fatih Sultan Mehmed ve Sultan II. Bayezid döneminde başlayan İstanbul merkezli tekke kurma faaliyetleri sonraları çok hızlı olmasa da Anadolu ve Balkanlar'ın değişik bölgelerine doğru ilerlemiştir.⁶ Nakşibendiyye tarikatının devletin Arapça konuşan bölgelerine ulaşması ise bir hayli zaman almıştır. Bu gecikmeye dair çeşitli sebepler ileri sürülmekle birlikte en makul açıklama, tarikatın Maverâünnehir merkezli taşıyıcılarının ve İstanbul'daki kurulmuş olan merkezi yapının Hanefilik mezhebi etrafında şekillenmiş olmasıdır. Zira Osmanlı Devleti'nin

5 Hamid Algar, "Nakşibendiyye," *DİA*, c. XXXII, s. 335.

6 Dina Le Gall, *Bir Süfi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan Kelkitli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), s. 73-74, 121.

Arapça konuşan ahalisi daha çok Şafilik mezhebini benimsemiştir ve bu sebeple ilk zamanlarda Nakşiler Arapların yaşadığı coğrafyada örgütlenmek için hem istek ve hem de imkân bulamamıştır.⁷

Arap coğrafyasındaki bu yavaş ilerleyiş, Nakşibendiliğin en etkili kollarından birini kuran Şeyh Hâlid-i Bağdadî ile tersine dönmüştür. 13./19. yüzyılın en büyük tasavvufi şahsiyetlerinden biri olan Şeyh Hâlid-i Bağdadî Nakşibendiliğin yayılmasına getirdiği dinamizmle onun İslam dünyasının en etkili tarikatlarından biri olmasını sağlamıştır. Tasavvufi eğitim sürecini Hindistan'da tamamladıktan sonra şeyhi Abdullah Dihlevî tarafından Bağdat'a gönderilen Şeyh Hâlid, çalışmalarıyla bu bölgenin ve etrafının Nakşibendilik etkisine girmesine yol açmıştır.⁸ Bu durum Halepli Muhammed'in sorgusunu tahlil ederken daha önce zikrettiğimiz bir hususu, Halepli Muhammed'in bölgenin en etkili tarikatlarından biri olan Rifailiki bırakıp Nakşibendilik yoluna intisap etmesini de açıklamaktadır. Tam da bu zamanlarda Halidilik etkisiyle oluşan çekim Halepli Muhammed'i de Nakşibendiliğe sürüklemiş gözükmektedir.

Şeyh Hâlid'in tarikat neşrine başlaması yaklaşık 1811'e tekabül eder. Başlangıçta Süleymaniye/Bağdat hattında örgütlenmeye çalışan Şeyh Hâlid muhtemelen daha iyi imkânlar sunacağını düşündüğü için 1823'te Şam'a geçmiş, 1827'de vefat edinceye kadar da orada kalmıştır. Şeyh Halid Şam'da çok iyi karşılanmış ve kendisine onu 13. hicri yüzyılın müceddidi olarak tavsif eden şiirler yazılmıştır.⁹

Halep'te Nakşibendiliğin Halidilik kolunun ilk güçlü temsilcisi Halep'in yerlilerinden biri olan Ahmed Haccâr'dır. Döneminin meşhur âlimlerinden biri olan Haccâr, Şeyh Hâlid 1822'de Şam'a geldiğinde onun

7 Le Gall, *Osmanlı'da Nakşibendilik*, s. 164-165.

8 Memiş, "Hâlid-i Bağdadî," s. 37.

9 Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams*, New Series, 1/4 (1982), s. 10. Şeyh Hâlid genelde Şam'da iyi karşılanmakla birlikte, onun hakkında hakiki bir mürid olup olmadığı hususundaki birtakım kuşkulara dayanan bazı olumsuz iddialar da dile getirilmiştir. Dönemin Şam müftüsü bu iddiaları araştırmak üzere aynı zamanda müftü naibi olan meşhur âlim İbn Âbidin'i görevlendirmiş; İbn Âbidin ise Şeyh Hâlid hakkında yaptığı soruşturmadan sonra elde ettiği bilgileri merkeze alarak Şeyh Hâlid-i Bağdadî hakkında *Sellû'l-hüsamü'l-hindî li-nusreti Mevlâna Ebû Hâlid en-Nakşibendî* isimli bir risale kaleme almıştır. Bkz. Şenol Saylan, "İbn Âbidin'in Hayatı ve Eserleri," *Hanefilerde Mezhep Usulü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)* içinde, (İstanbul: Klasik, 2017), s. 83.

müridi olmuş ve 1830'lu yıllarda muhtemelen Şeyh Hâlid'in bir halifesi olarak memleketi Halep'e geri dönmüştür. Ahmed Haccâr memleketinde hem tedris faaliyetlerinde bulunmuş hem de mensubu bulunduğu tasavvufî akımın yayılmasına ön ayak olmuştur.¹⁰ Halep'teki Halidilik damarını güçlendiren bir başka kişilik 19. yüzyılın ortalarında Halep'e yerleşen büyük âlim Hüseyin Bâli'dir. Onun Halep'e gelmesini sağlayanın da dönemin meşhur Nakşibendi şeyhlerinden Muhammed Mağribî olduğu dile getirilmektedir.¹¹

Nakşibendilik bölgedeki bir diğer önemli yerleşim yeri olan Hama'da da erken tarihlerden itibaren örgütlenmiştir. Ancak ilk zamanlarda diğer tari-katlara nazaran fazla bir yaygınlık kazanamamıştır. Burada da Nakşibendilik ancak Halidilik sayesinde güçlenme imkânı bulabilmiştir. Hama'daki Halidi yapının kurucusu ise Muhammed Hânî'dir. Muhammed Hânî gönderdiği iki müridi vasıtasıyla Hama'da da yapının yerleşmesinin önünü açmıştır.¹² Bu iki müritten, Muhammed Hânî tarafından kendisine halifelik görevi tev-di edilen Şeyh Saîd Samsam Hamevî daha erken vefat etmiş; Şeyh Ahmed Ulvan Hamevî ise 1870'li yıllara kadar görevini sürdürmüştür.¹³

Muhammed Hânî, Abdullah Herevî'nin ölümünden sonra Halidiligin bölgedeki en üst mertebedeki kişisi konumuna gelmiş ve uzunca bir süre bu görevi sürdürmüştür.¹⁴ Bu etkisi sebebiyle Muhammed Hânî'nin gerek devlet erkânından ve gerekse eşraftan çok sayıda tanınmış müridi olmuştur. Onun meşhur müritlerinden biri Şam Valisi Musa Safveti Paşa'dır. Musa Safveti Paşa onu koruyup kollamış çeşitli defalar beraber hacca gitmişlerdir. Hatta Musa Safveti Paşa 1853'te maliye nazırı olduğunda Muhammed Hânî'yi İstanbul'a davet etmiş ve şeyhin davete icabeti üzerine onu dört ay süreyle İstanbul'da ağırlamıştır. Muhammed Hânî'nin Osmanlı devlet erkânı arasındaki tek muhibbi Musa Safveti Paşa da değildir. Müşir Mehmed Nâmık Paşa ile Bağdat Valisi ve aynı zamanda Irak Müşiri Mehmed Reşid Paşa'nın da Muhammed Hânî'nin

10 Itzchak Weisman, "The Hidden Hand," s. 8.

11 Weisman, "The Hidden Hand," s. 10.

12 Itzchak Weismann, "The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah," *International Journal of Middle East Studies*, 37/1 (2005), s. 41.

13 Abdülmeccid b. Muhammed el-Hânî, *el-Hadâiku'l-verdiyye fî hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye*, (Erbil: Dâr'u ârâs li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2002), s. 362.

14 Osman Türer, "Hâni, Muhammed b. Abdillâh," *DİA*, c. XVI, s. 30-31.

muhibbânından olduğu torunu Abdülmecid b. Muhammed tarafından bildirilmektedir.¹⁵

Şeyh Abdülfettah çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu yapının önemli figürlerinden biridir. Onun bu yapıdaki yerine dair elimizde kaynaklara yansımış net bir bilgi yoktur. Örneğin onun ismi Şeyh Hâlid'in tespit edilen halifelerinin arasında yer almamaktadır.¹⁶ Zaten sorgu sürecindeki ifadesinde hilafeti doğrudan Şeyh Halid'den değil, onun halifelerinden biri olan Ahmed b. Süleyman Ervâdî'den aldığını belirtmektedir.¹⁷ Ahmed b. Süleyman Ervâdî Trablusşam'da doğmuş olup Şeyh Hâlid'in son ve en etkili talebelerinden biri olup İslami ilimlerde çok iyi bir birikime sahiptir.¹⁸ Şeyh Abdülfettah'ın Ahmed b. Süleyman Ervâdî dışında Nakşibendiyye'nin bölgedeki diğer önemli temsilcileriyle de oldukça yakın ilişkilere sahip olduğunu tespit edebiliyoruz. Onun Halep başta olmak üzere tarikatın bu bölgede yayılmasında son derece etkili olmuş büyük Nakşî şeyhlerinden-Muhammed Mağribî'yi bizzat tanıdığını Halepli Muhammed sorgusunda

15 el-Hâni, *el-Hadâiku'l-verdiyye*, s. 353-358. Aslen seyfiyyeden olup 1892'de vefat edinceye kadar çok sayıda üst düzey devlet görevinde bulunan Mehmed Nâmık Paşa 2 Temmuz 1849'da Irak ve Hicaz ordusu müşirlğine tayin edilmişti. Bkz. Abdullah Saydam, "Nâmık Paşa," *DİA*, c. XXXII, s. 379. Mehmed Reşid Paşa ise 1852'de Bağdat valiliği görevine getirilen Gözlüklü Mehmed Paşa olmalıdır. Bkz. Sinan Kunalp, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922)*, (İstanbul: Isis, 1999), s. 100. Musa Safveti Paşa 1859'da Muhammed Hâni'nin oğlu Muhammed İstanbul'a uğradığında da şeyhinin oğluyla da ilişkilerini devam ettirmiştir. Bu oğul, babasının 1862'de ölümünden sonraki otuz yıl onun makamında bulunacak ve tarikatın bölgedeki lideri olarak temayüz edecektir. Bkz. David Dean Commings, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş, 1993), s. 74. Nakşibendiyye/Müceddidiyye'nin Osmanlı bürokrasisiyle bağlarının kökleri bu tarihlerden biraz daha eski zamanlara uzanmaktadır. Bkz. Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands," s. 17-29.

16 Bkz. Memiş, "Hâlid-i Bağdadi," s. 104-108; Abdülcebbar Kavak, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğininin Gelişim Süreci," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 105-125.

17 Sorgu tutanağında Şeyh Abdülfettah'ın şeyhinin ismi Ahmed er-Ravâdî olarak yazılmıştır. Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, Şeyh Abdülfettah'ın 27 Ramazan 1301/20 Temmuz 1884 Tarihli Sorgu Tutanakları. Ancak burada muhtemelen tutanak Türkçeye tercüme edilirken yapılan bir müstensih yanlışlığı var gibidir. Zira tespit ediliğimiz kaynaklarda Şeyh Hâlid'in Ahmed er-Ravâdî isminde bir halifesi yoktur. Dolayısıyla bahsedilen kişi muhtemelen Şeyh Hâlid'in son halifelerinden biri olan Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî olmalıdır. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Trablusşam'da doğmuş ve yaşamıştı. Şeyh Abdülfettah'ın da kölelikten azat edildikten sonra uzun bir süre Trablusşam'ı ikamet için tercih etmiş olması, dolayısıyla yollarının kesişme ihtimalinin yüksekliği, bu tahminimizi güçlendiren bir husus olarak değerlendirilmelidir. el-Ervâdî ile Şeyh Hâlid arasındaki güçlü ilişki için ayrıca bkz. Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands," s. 11.

18 Bkz. Memiş, "Hâlid-i Bağdadi," s. 147-149.

dile getirmişti.¹⁹ Bunun dışında Şeyh Abdülfettah'ın Şeyh Halid'den sonra onun bölgedeki en etkili Nakşi kişilik olan Muhammed Hânî ile ilişkili olduğu tahmininde bulunmak mümkündür. Zira Şeyh Abdülfettah sorgusunda ilk tarikat aldığı tasavvufi şahsiyet olarak Abdürrahim Bustânî'nin adını vermiştir.²⁰ Abdürrahim Bustânî, Muhammed Hânî'nin Arapça dilbilgisi dersi aldığı hocalarından biridir.²¹ Bu durumda ortak hocaları sebebiyle tanışıyor olmaları beklenir. Bu tanışıklık ihtimali önemlidir, zira Muhammed Hânî ile yakın olmak onun güçlü politik çevresiyle ilişkide olmaya da imkân tanımaktadır. Nitekim bunun izleri Şeyh Abdülfettah'ın ifadesinde ve soruşturma raporlarında görülmektedir.

Şeyh Abdülfettah'ın politik çevrelerden kimlerle ve nasıl bir ilişkisi vardı? Bu soruya verilen cevap aynı zamanda Osmanlı idaresinin onun hakkındaki korkularında bir haklılık payı olup olmadığı meselesini de vuzuha kavuşturacaktır. Halepli Muhammed sorgusunda Şeyh Abdülfettah'ın müritleri arasında Osmanlı idaresini tedirgin edebilecek iki paşanın ismini vermiştir: Müşir Mehmed Nâmık Paşa ve Hacc-ı Şerif Muhafızı Said Paşa. Bu iki paşa hakkında Şeyh Abdülfettah'a sorular sorulmuş, o da paşaların-müritleri arasında olduğunu kabul etmiştir.

Esasında Nâmık Paşa yukarıda bahsettiğimiz üzere Muhammed Hânî'nin müritlerinden olup muhtemelen onun ölümünden sonra Şeyh Abdülfettah'a bağlanmıştı. Daha önce dile getirildiği üzere Mehmed Nâmık Paşa çok önemli devlet görevlerinde bulunmuş üst düzey bir şahsiyettir. 1241/1826'da askerlik mesleğine girmiş, Sultan II. Mahmud döneminde mirilvalık rütbesine yükselmiş, Sultan Abdülmecid zamanında müşir olmuştur. Mehmed Nâmık Paşa bunların yanında üç defa seraskerlik makamında bulunmuş, çeşitli vilayetlerde valilik yapmış, nazırlık, Şûrayıdevlet reisliği ve elçilik gibi üst düzey devlet görevleri ifa etmiştir. Kaynaklarda onun hakkında orta yaşlarına kadar alafranga yaşam tarzını benimsemiş iken sonraları Kuşadalı Efendi'ye intisap ederek tasavvuf yoluna girdiği ve emri altında çalışan devlet memurlarına öğlen ve ikindi namazlarını cemaatle kılmalarını tem-

19 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 2 Numaralı Tutanak, s. 21.

20 BOA, ŞD, nr. 2485/1, Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları.

21 Cevad Fakî Ali el-Cûm Haydarî, *Mevlana Hâlid en-Nakşibendî ve menhecuhu fi't-tasavvuf*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), s. 428.

bihleyecek ve hatta bizzat onlara imamlık yapacak derecede dini hassasiyete sahip olduğu bilgisi vardır. Dini hassasiyetine dair verilen bir başka örnek II. Abdülhamid zamanına aittir. Sultanın tahta çıkışı akabinde 1876 Anayasası ilan edilmiş ve bütün devlet adamlarından bu anayasanın hükümlerine riayet edecekleri hususunda yemin etmeleri istenmiştir. Nâmık Paşa ise diğer devlet erkân ve memurlarının aksine bu teklife yanaşmamış ve kul yapısı olan şeyler için yemin etmeyeceğini beyan etmiştir.²²

Dini konularda son derece titiz oluşuyla öne çıkan Nâmık Paşa'nın, Şeyh Abdülfettah ile ne zaman karşılaştığı sorusuna net bir cevap vermek mümkün olmamakla birlikte bu tanışmanın onun Irak, Bağdat ve Hicaz müşirlikleri sebebiyle bölgeye geldiği zamanlarda olduğu söylenebilir. Yine de yaklaşık bir tarih vermek imkân dahilinde değildir; zira Mehmed Nâmık Efendi 1259/1843'ten vefat ettiği 1310/1892'ye kadar değişik tarihlerde iki defa Arabistan müşirliği, iki defa Irak-Hicaz müşirliği, iki defa da Bağdat valiliği makamında bulunmuştur. Bu görevleri sırasında tam tespit edemediğimiz bir zamanda yolu Hama bölgesine düşüp Şeyh Abdülfettah ile tanışmış ve ona intisap etmiş olmalıdır. Şeyh Abdülfettah'ın ifadesine göre Nâmık Paşa Rastan'daki Beyazıd-ı Bistami'nin türbesini tamir ettirmiş, akabinde Şeyh Abdülfettah'ın buranın türbedarlık makamına oturmasını sağlamış ve kendisine maaş tahsis ettirmiştir.²³

Osmanlı idaresi Nâmık Paşa'dan ziyade yine daha önce hakkında bilgi verdiğimiz Hacc-ı Şerif Emmini Mehmed Said Paşa'nın Şeyh Abdülfettah'a olan bağlılığından tedirgin olmuş gibidir. Halbuki Nâmık Paşa üstlendiği görevler itibarıyla Mehmed Said Paşa'dan daha etkili bir bürokratik geçmişe sahiptir. Nâmık Paşa'nın oldukça çeşitlenmiş memuriyet mazisinin aksine Mehmed Said Paşa bu makamdan önce sadece kiler emniyeti yapmıştır.²⁴ Osmanlı merkez yapısının ilgisinin daha çok Mehmed Said Paşa'ya yönelmesi muhtemelen Nâmık Paşa'nın bölgedeki görevinin bu olaydan önce bitmesi ve onun İstanbul'a avdet etmesiyle alakalıdır. Doğal olarak Nâmık Paşa'nın hadisenin olduğu sıralarda oradaki yerel güçleri organi-

22. Ali Rıza-Mehmed Galib, *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (XIII. Asr-ı hicri'de Osmanlı Ricali)*, haz. Fahri Çetin Derin, (İstanbul: Tercüman, 1977), c. II, s. 56-59.

23. BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 4.

24. Bkz. BOA, DH.MKT, nr. 1915/12.

ze ederek Şeyh Abdülfettah ile beraber hareket etme şansı yoktur. Ancak Mehmed Said Paşa için durum böyle değildir. O, halihazırda Şam'da fiilen Hac Muhafızlığı görevini sürdürmektedir²⁵ ve doğal olarak Mehmed Said Paşa hâlâ büyük bir kitleyi kontrol etme imkânına sahiptir. Dolayısıyla İstanbul'dan bakıldığında onun böylesi bir kitleyle şeyhi Abdülfettah Efendi'ye tabi olması durumunda Halepli Muhammed vakası merkez için çok tehlikeli bir harekete dönüşebilirdi.²⁶

Şeyh Abdülfettah'ı Osmanlı merkezi yönetimi gözünde tehlikeli kılabilcek bir diğer unsur onun çevresindeki potansiyel etki gücü olsa gerekti. Gerçekten o, mürit sayısı bakımından korkuları haklı çıkaracak bir insan kitlesine liderlik ediyor muydu? Şeyh Abdülfettah'a bu husus sorulduğunda Suriye, Halep, Rumeli ve İstanbul gibi yerlerde çok sayıda müritlerinin olduğunu söylemiştir. Müritlerini ifade ederken de oldukça iddialı bir rakam kullanmış ve 14.000 sayısını vermiştir.²⁷ Ancak bu rakam Şeyh Abdülfettah'ın ifadesine iliştirilen Osmanlı devlet görevlilerin tuttuğu rapordaki rakamla uyuşmamaktadır. Zira söz konusu raporda Şeyh Abdülfettah'ın mürit sayısı yaklaşık 4.500 kişi olarak ifade edilmiştir.²⁸

Burada Şeyh Abdülfettah'ın halifesi olan ve Halepli Muammer'in köyüne yaptığı yolculukta Şeyh Abdülfettah'a yoldaşlık etmesi sebebiyle sorguya alınan en yakın müritlerden Ahmed el-Harami'nin de onun sadece Hama'da 5.000 civarında müridi olduğu bilgisini verdiğine²⁹ işaret etmeliyiz. Bu teyidi de dikkate alarak komisyonun verdiği rakamın gerçeği yansıtmama ihtimalinin yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Rakamlar arasındaki fark nereden kaynaklanmaktadır? En muhtemeli dikkatsizlikten kaynaklanan bir yazım hatası ihtimalidir. Şeyh Abdülfettah'ın ifadesi Arapça, tutulan rapor ise Türkçedir. Komisyonunda hem Arapça hem Türkçe

25 Mehmed Said Paşa Hac Muhafızlığı görevini yaşlılığı dolayısıyla kendi isteğiyle bu vazifeden ayrılacağı 1309/1892 tarihine kadar sürdürmüştür. Bkz. BOA, DH.MKT, nr. 1915/12.

26 Mehmed Said Paşa hakkındaki bu kuşku ve endişelerin kısa süreli olup onun kariyerini etkilemediği daha sonraki gelişmelerden anlaşılmaktadır. Zira Mehmed Said Paşa görevini yapmaya devam etmiş ve hatta bu olaydan kısa bir süre sonra kendisine hizmetlerinden dolayı devlet nişanı verilmiştir. Bkz. BOA, İ.DH, nr. 977/77185. Belge 4 Cemaziyelevvel 1303/10 Mart 1886 tarihli olup Halepli Muhammed vakasından yaklaşık iki sene sonrasına denk gelmektedir.

27 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 3-4.

28 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 5.

29 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 6.

bilenler olduğu için bir tercüme hatası olması neredeyse imkânsızdır. Bu sebeple ancak bir sehivden yani yazım yanlışından bahsedilebilir. Başka bir ihtimal ise komisyonun Şeyh Abdülfettah'ın beyanını abartılı bulmuş olabileceğidir. Diğer kaynaklardan yapılan istihbarata dayanarak bu hususu düzeltmiş olmaları mümkündür. Bu konuda yürütebileceğimiz bir başka tahmin ise komisyonun yerelde sevilen bir kişi olan Şeyh Abdülfettah'ın gücünü küçük göstererek karşılaşılabileceği muhtemel cezayı azaltma arzusu gütmüş olabileceğidir. Bu ihtimali aklımıza getiren şey ise Halep Valisi Cemil Paşa'nın dahiliye nezaretine yazmış olduğu şifreli bir telgraftır. Cemil Paşa söz konusu telgrafında Şeyh Abdülfettah'ın Suriye bölgesinde çok sayıda müridi olduğuna ve orada ahvalinin gözetim altında tutulması için daha önce bir uyarı telgrafi yazdığına değinmektedir. Ancak Cemil Paşa'nın Hama'da yaptığı istihbarata göre, onun açık uyarılarına rağmen, orada Şeyh Abdülfettah'a önemsiz biriymiş gibi davranılmakta ve hali dikkatle takip edilmemektedir. Cemil Paşa kendi idari alanı dışında oluşan bu durum sebebiyle Suriye Vilayeti'ne yeni uyarılar yapılmasını dahiliye nezaretinden talep etmektedir.³⁰ Bu bilgiyi nasıl anlamalıyız? Suriye Vilayeti'nin olayı küçümsemesi mümkün değildir. Zira mehdilik iddialarının çok ciddi olarak soruşturulduğu ve bunların merkezden takip edildiği diğer vakalar vasıtasıyla bilinmektedir. En makul açıklama Şeyh Abdülfettah'ın bir nevi korumaya alındığıdır. Bu koruyucu tavır hem ilerlemiş yaşına hem de sevilen biri olmasından kaynaklanan bölgedeki etkisine hamledilebilir. Şeyh Abdülfettah hakkındaki diğer arşiv belgeleri de incelendiğinde bütün bu süreç boyunca ona çok itinalı davranıldığıнын izlerini görmek mümkündür. Hakkında çok saygılı bir dil kullanılmakta ve tehlikesinden ziyade olumlu davranışlarına dikkat çekilmektedir. Ancak bu koruyucu tavır, komisyonu, Şeyh Abdülfettah'ın sahip olduğu müritlerin sayısını azaltacak raddeye taşımış mıdır sorusuna net bir cevap vermek mümkün değildir. Son tahlilde hangi rakam kabul edilirse edilsin tartışma götürmeyen husus, Şeyh

30 BOA, DH,ŞFR, nr. 122/53. Suriye Vilayeti'nden merkeze giden yazıdan İstanbul'un Halep Vilayeti'nden gelen ihtar üzerine hemen Suriye Vilayeti'ni uyardığını anlıyoruz. Suriye Vilayeti cevabi yazısında olayın tahkikatının bittiğini ve Halep Vilayeti'nin hadiseyi abarttığının ortaya çıktığını belirtmiş ve oluşumun aslında toplumsal karşılığı olmayan ehemmiyetsiz bir hareket olduğunu bildirmiştir. Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 18 Şevval 1301/11 Ağustos 1884 Tarihli Dâhiliye Nezareti'ne Gönderilen Yazı (Ahmed Hamdi imzalı)

Abdülfettah'ın oldukça güçlü ve etkili bir tarikat lideri olduğudur. Bu sebeple Osmanlı merkezi idaresinin Halepli Muhammed vakası hakkındaki kuşku-
kularının bir karşılığı olduğunu söylemek mümkündür.

Osmanlı merkezi idaresini korkutan bir diğer hususun Şeyh Abdülfettah'ın zenci olmasıyla alakalı olabileceğini dile getirmiştik. Sorguda bu korku kaynaklı sorular Şeyh Abdülfettah'ın kişisel hikâyesine de biraz vakıf olma imkânı sunmaktadır. Çok ayrıntılı olmamakla birlikte bu bilgiler esasında önemli bir başarı hikâyesini gözler önüne sermektedir. Bir cümleyle ifade etmek gerekirse, bir köle olan Şeyh Abdülfettah azat edildikten sonra bir tarikata girmiş ve oradan zamanla devletin paşalarına varıncaya kadar çok geniş kitlelerin yer aldığı bir büyük topluluğun dini lideri olmuştur.³¹

Şeyh Abdülfettah sorgusunda kendisini şöyle tanıtmaktadır: “İsmim Abdülfettah, babamın adı Abdullah, Hanefi mezhebindenim, yaşıım 97, tabiiyetim Osmanlı, sanatım/mesleğim zikrullah.” Şeyh Abdülfettah kendi verdiği bilgiye göre Fas'ta doğmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla babası da bir köledir. Onun Fas macerası 1217/1802-1803 tarihinde sona ermiştir. Çünkü Ebû Hilâl ailesinden bir Arap olan efendisi onu Trablusşam'a getirmiş ve orada İsmail Hindî isimli birine satmıştır. Şeyh Abdülfettah İsmail Hindî'ye altı sene hizmet ettikten sonra efendisi onu azat etmiş ve dolayısıyla o, bu tarihten sonraki yaşamını hür bir insan olarak sürdürmüştür.

Şeyh Abdülfettah'ın kökenleri nereye dayanmaktadır? Bu konuda bir bilgimiz yoktur, muhtemelen kendisi de bilmemektedir. O dönemde Fas bölgesine getirilen kölelerin büyük çoğunluğu Batı Sudan kökenlidir.³² Şayet Şeyh Abdülfettah diğer bölgelerden getirilen azınlığa dahil değilse orijin olarak Sudan bölgesi taraflarından geldiğini tahmin etmek mümkündür. O, 1301/1884'teki sorgusu sırasında 97 yaşında olduğunu beyan ettiğine göre 1217/1802-1803'te, yani yaklaşık 13 yaşlarında iken ikinci efendisi İsmail Hindî onu satın almıştır. İsmail Hindî altı yıl sonra onu azat ettiğinde de yirmili yaşlarda olmalıdır. Genç ve gücünün doruğundaki bir erkek

31 Şeyh Abdülfettah'ın sorgusu bir defter şeklinde kaydedilmiş, Ahmed Harâmî'nin ifadesi de bu deftere eklenmiştir. BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 1-7.

32 Ahmad Alawad Sikainga, “Slavery and Muslim Jurisprudence in Morocco,” *Slavery and Abolition*, 19/2 (1998), s. 57.

kölenin bu yaşlarda sahibi tarafından azat edilmesi ilk bakışta oldukça ilginç gibi gözükse de esasında bir köle veya cariyenin yedi veya dokuz yıllık bir esaret süresi sonunda azat edilmesi Osmanlı sınırları içinde oldukça sık rastlanan bir gelenektir. Bu gelenek sebebiyle çoğu zaman kölelerde de yaşlanmadan önce azat edilip hür bir hayat yaşayacaklarına dair güçlü bir beklenti oluşmaktadır. Ancak bu beklenti her zaman karşılanmamaktadır. Zira 7-9 yıl içinde azat etmek örf kaynaklı bir tercih olup hukuki bir zorunluluk değildir.³³ Bu sebeple Şeyh Abdülfettah'ın azat edilmesi ancak efendisi İsmail Hindî'nin dini/ahlaki erdemiyile açıklanabilir.

Şeyh Abdülfettah azat edildikten sonra “Osmanlı” olduğunu dile getirmiştir. Osmanlı olmaktan ne kastettiği bir sonraki cümlesinden anlaşılmaktadır. O, azat edildikten sonra İstanbul'a gitmiş, akabinde Trablusşam'a dönmüş ve zaptiye hizmetine girerek “Osmanlı” olmuştur. Dolayısıyla onun “Osmanlı” olmaktan kastının, hür bir vatandaş olarak sistemde yerini almak manasına geldiği ortaya çıkmaktadır. Osmanlı sisteminde bir köle azat edildiğinde, hür hayata rahatça adapte olabilmesi için devlet tarafından işe alınır. Bu minvalde yeni azat edilmiş erkekler sistem tarafından genellikle askeri bandolara, polis hizmetine veya tersaneye alınır, kadınlar da diğer kentlerdeki haremle hizmetçi olarak yerleştirilirdi. Zira azatlı bir köle için yeniden bir hayat kurmak güçtü. Bazen köle sahipleri azat ettikleri kölelere yeni bir hayata başlamaları için armağan veya para vermekteydi. Ancak bu durum her zaman için söz konusu olmuyordu ve devlet onlara kendi bünyesinde istihdam sağlayarak başlangıçtaki zor dönemi atlatmalarına yardım ediyordu. Bu sistemin kölelerin azat edildikten sonra tekrar köleleştirilmele-
rini önlemek gibi bir amacı da vardı.³⁴ Şeyh Abdülfettah'ın da sistemin genel politikasına uygun olarak zaptiyelik vazifesine yerleştirildiği anlaşılmaktadır. O, 12 yıl bu görevde bulunduğunu dile getirmektedir. Şeyh Abdülfettah 1223/1808-1809'lu yıllarda azat edildiğine ve akabinde 12 yıl devlet hizme-

33 Ehud R. Toledano, *Suskun ve Yokmuşcasına: İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*, çev. Y. Hakan Erdem, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 82; Y. Hakan Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), s. 195-197; Madeline C. Zilfi, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar (1700-1840)*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), s. 149.

34 Ehud R. Toledano, *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, çev. Y. Hakan Erdem, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), s. 7, 180, 201.

tinde görev yaptığını beyan ettiğine göre yaklaşık 1235/1819-1820 yıllarında resmi görevinden ayrıldığı anlaşılmaktadır.

Mustantik bu bilgileri aldıktan sonra Şeyh Abdülfettah'a tarikata ilk olarak ne zaman girdiğini sormuştur. O, bu soruya tarikata ilk girişinin Mısırlıların Suriye'ye girdiği zamanlarda 1247/1831 yıllarında olduğunu söylemiştir. Bilindiği gibi Kavalalı Mehmed Ali Paşa 13./19. yüzyılın başlarında Mısır'a vali olarak atandıktan bir müddet sonra bağımsız hareket etmeye başlamış, hatta bağlı olduğu Osmanlı Devleti'ne karşı düşmanca faaliyetlere girişmişti. Osmanlı içinde bulunduğu siyasi, askeri ve ekonomik şartlardan dolayı Mehmed Ali Paşa'nın yayılmacı emelleri için uzun zamandır hazırlıklarını yaptığı askeri faaliyetlere direnememiş ve sürecin sonunda büyük oranda asi valisinin isteklerine zoraki de olsa boyun eğmişti. Bu sürecin en önemli halkası, Mehmed Ali Paşa'nın oğlu olan İbrahim Paşa'nın son derece iyi hazırlanmış bir orduyla 1831'de Suriye'ye yönelik giriştiği askeri harekattır. İbrahim Paşa'nın Osmanlı ordusunu perişan ettiği ve padişahın ancak 1833'te imzaladığı Kütahya Anlaşmasıyla durdurabildiği bu askeri hamle, bölge ahalisi nezdinde Osmanlı askeri gücünün oldukça zayıfladığını gözler önüne seren bir hadise olarak değerlendirilmiştir.³⁵ Bu manada Şeyh Abdülfettah'ın tarikata giriş tarihini vermek için söz konusu olaylara atıf yapmasını da yerel halkın zihninde olayın ne kadar önemli bir yer ettiğinin yansıması olarak algılamak gerekir.

Şeyh Abdülfettah'ın zaptiyelik görevinden ayrıldığı tarih olan 1820 ile tarikata ilk girdiği 1831'li yıllar arasındaki on yıldan fazla sürede ne yaptığı, sorguda bu husus kendisine sorulmadığı için, bilinmezliğini korumaktadır. Esasen bu noktadan sonraki sorgusu da tamamen tarikat bağları ve Halepli Muhammed ile ilişkisine odaklandığı için hayatının diğer yönleri hakkında bir bilgi edinilememektedir. Hakkında bilinen en önemli husus onun çevresinde oldukça itibar gören bir şeyh olduğudur. Şeyhler etkilerini biraz da kendileri adına tam yetkili kıldıkları halifeleriyle sağlamaktadır. Mustantik, Şeyh Abdülfettah'a "kaç kişiye hilafet verdin?" diye sorduğunda o, yirmi kişiye hilafet verdiğini söylemiştir. Kendisinin manevi müridi

35 Bkz. Khaled Fahmy, *Paşanın Adamları-Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), s. 61-68.

olan Hâlid-i Bağdâdî'nin yüzden fazla halifesi olduğunu hatırladığımızda³⁶ rakam nispeten düşük addedilebilir. Ancak Hâlid-i Bağdâdî'nin o dönemdeki güç ve karizmasına herhangi bir tarikat mensubunun ulaşabilmesi imkânsızdır. Bu sebeple halifelerinin sayısının normal düzeyde olduğunu söylemek gerekecektir.

Şeyh Abdülfettah'ı sorgulayan mustantik Halep'teki görevliler kadar soruları çeşitlendirmemiş, doğrudan Şeyh Abdülfettah'ın Halepli Muhammed ile ilişkisine odaklanmıştır. Şeyh Abdülfettah sorgusunda Halepli Muhammed'in ismini halifeleri arasında saymayınca ona doğrudan bu husus sorulmuştur. Şeyh Abdülfettah ise Halepli Muhammed için kendisini üç sene önce tarikata aldığını ve onun henüz halifelik makamına çıkmayan, doğal olarak da hâlâ müritlik makamında bulunan biri olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. İfadesine göre Halepli Muhammed'i sıradan bir müritten ayıran tek şey, iki ay önce ona tarikata girmek isteyenler için kendisi adına kabul vermekle sınırlı bir çerçevesi olan, halifeliğin bir alt makamı diyebileceğimiz *vekillik* payesini vermiş olmasıdır. Bu cevap üzerine mustantik onun Halepli Muhammed ile görüşme süreci hakkında bilgisine başvurmuştur. Şeyh Abdülfettah burada iki ay önce yani şaban ayında, sadece bir kez, onun köyüne gittiğini bunun dışında sürekli Halepli Muhammed'in Hama'ya kendi yanına geldiğini belirtmiştir. Mustantik doğal olarak tam da burada neden rutin akışı bozarak kendisinin onun yanına gittiği sorusunu yöneltmiştir. Şeyh Abdülfettah'ın bu soruya verdiği cevap oldukça ilginçtir. Dediğine göre Halepli Muhammed'in aklını bozduğuna ve hayvanlarını sattığına dair kendisine bir haber gelmiş, o da bu işlerden vazgeçmesi için nasihat etmek üzere yanına gitmiştir. Görüldüğü üzere Şeyh Abdülfettah köye gidişini tamamen bir nasihat verme amacına bağlamıştır. Mustantikin “yanına vardığında onu nasıl buldun, iyileşmiş miydi?” şeklindeki sorusuna ise “köye gittiğinde onda bahsedilen hallerden bir eser olmadığını ve gayet aklı başında gözüktüğünü” söyleyerek cevap vermiştir.

Şeyh Abdülfettah'ın Halepli Muhammed'in köyüne yaptığı ziyareti bir nasihat çabasına bağlaması doğal olarak onu sorgulayanları bu noktadan yürümeye zorlamıştır. Bu sebeple ona “köye gittiğinde ona ne

³⁶ Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî*, s. 105.

gibi tavsiyelerde bulundun?” sorusunu yöneltmişlerdir. Şeyh Abdülfettah da önce ona ne olduğunu sorduğunu ve Halepli Muhammed’in de “bir hal oldu” demesi üzerine ona “bu halinin uygun olmadığını” söylediğini beyan etmiştir. Ahalinin durumuna yönelik soruya da “ben orada iken bir şey görmedim ve işitmedim ancak ben Hama’ya döndükten sonra onların da Halepli Muhammed’in yaptıklarına benzer şeyler yaptıklarını duydum” şeklinde bir cevap vermiştir. Mustantikin “köye giderken yanında kimler vardı?” sorusuna da yanında sadece halifelerinden Ahmed Harâmî’nin bulunduğu karşılığını vermiştir.

Esasında Şeyh Abdülfettah’ın Halepli Muhammed ve köylülerini engellemek için hiçbir şey yapmadığı diğer sanıkların ifadelerinden açığa çıkmıştı.³⁷ Buraya kadar Şeyh Abdülfettah’ı sessiz biçimde dinleyen mustantik artık araya girme ihtiyacı hissetmiş ve ona, “benim öğrendiğime göre köyde seni topluca karşılamışlar, sen onların yaptıklarını görmüşsün, nasihat etmek bir yana hallerine onay ve rıza göstermişsin, onlar da senin bu muvafakatınla yaptıkları şeyleri daha ileri noktalara taşımışlar” diyerek söylediklerine bütün itirazlarını topluca yapmıştır. Ancak onun soruyu soruş biçimi Şeyh Abdülfettah’ı baskı altına alıp daha derin bilgi almaktan ziyade zorunlu bir görevi ifa etmeye yönelik gibidir. Çünkü Şeyh Abdülfettah’ın bu karşı atağa “ben onlara yaptıklarınız şeriata uygun değil dedim” diyerek cevap vermesini yeterli bulmuş, daha fazla üzerine gitmemiştir. Halbuki sorulabilecek çok fazla şey vardır. Sadece bir müridin şeyhin onaylamadığı böylesi bir hali sürdürmesinin ne kadar mümkün olduğunu sormak bile Şeyh Abdülfettah’ın cevaplamakta zorlanabileceği bir soru olurdu. Mustantik bunun yerine ona Halepli Muhammed’in mehdilik iddia ettiğini aktarmış ve “bu bilgi doğru mu?” diye başka bir soru yöneltmiştir. Şeyh Abdülfettah bu soruya “ben onun ağzından böyle bir şey duymadım, ancak fesad ehli böyle şeyler söylemeye başladılar” diye cevap vermiştir. Mustantik bu noktada iddiaları bütün açıklığıyla dile getirmiş ve “sen Huveyz Köyü’ne Muhammed Süleyman’ın yanına gittiğinde orada bulunan müritlerine konuşmuş ve onlara Şeyh Muhammed Mehdi’nin veziridir demişsin. Mezkûr kişi bunu

37 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Hasan b. Ahmed’in İfadesi, s. 1-5; 2 Numaralı Tutanak, Kasım b. Muhammed’in İfadesi, s. 12-13.

kendisine ve müritlerine söylediğini onayladı ve itiraf etti” diyerek tepkisini ölçmeye çalışmıştır. Şeyh Abdülfettah bu can alıcı soruya da “kesinlikle böyle bir şey demediğini” söyleyerek mukabelede bulunmuş ve Halepli Muhammed’in yalan söylediğini dile getirerek kendini savunmaya çalışmıştır.

Şeyh Abdülfettah’ın sorgusunun bundan sonraki kısmı müritlerinin sayısına ve maaşına yöneliktir. O, “müritlerinin bir listesi var mı?” sorusuna, olmadığını söyleyerek cevap vermiş ama yaklaşık 14.000 civarında müridi olduğunu belirtmeyi ihmal etmemiştir. Akabinde toplumun her kesiminden müritleri olduğunu, gelen hiç kimseyi geri çevirmediğini dile getirmiştir. Osmanlı Devleti’nin kendisine bağladığı maaşla ilgili sorulara da aylık 304 kuruş maaşı olduğunu ve bu maaşın büyük sufi Beyazıd-ı Bistami’nin Rastan’daki türbesinde türbedarlık yapması dolayısıyla kendisine bağlandığını söyleyerek cevap vermiştir. Mustantik, Şeyh Abdülfettah’a daha fazla soru sormamış ve sorgusunu bu noktada bitirmiştir. Ancak yaklaşık bir hafta sonra Şeyh Abdülfettah çok kısa bir sorguya daha alınmıştır. Bu sorgusunda bir önceki ifadesinde söylediği bir bilgi hakkında daha etraflıca açıklama istenmiş ve ona Halepli Muhammed’in aklını kaybettiği bilgisini ilk haber verenlerin isimleri sorulmuştur. Bu bilgi talebi muhtemelen ilgili kişilerin tespit edilip Şeyh Abdülfettah’ın doğruyu söyleyip söylemediğinin açığa çıkarılması için İstanbul’dan gelen talebe matuftur. Şeyh Abdülfettah onların iki kişi olduklarını, hatta kendilerini onların Huveyz Köyü’ne götürdüğünü ifade etmiş, ama onları tanımadığını ve isimlerini de bilmediğini dile getirmiştir. Mustantik bu cevap üzerine ona üç gün beraber yolculuk yaptığınız kişilerin isimlerini nasıl bilmezsin şeklinde bir soru yöneltmemiş, ama yapılan tahkikatta kendisine Halepli Muhammed’e nasihat değil, bilakis onu teşvik ettiğinin açığa çıktığını aktarmıştır. Hatta “Halepli Muhammed bütün yaptıklarını senin üzerinden meşrulaştırıyor” diyerek bunlara söyleyecek bir şeyinin olup olmadığını ona sormuştur. Şeyh Abdülfettah bütün bu sorulara gerekli nasihatleri yaptığını söyleyerek cevap vermiş ve kendisinin çok düşmanı olduğunu dolayısıyla iftira atıldığını söyleyerek savunma yapmıştır. Şeyh Abdülfettah düşmanlarından birinin söylediği bir şeyi kabul edemeyeceğini beyan ederek sözlerini tamamlamıştır.³⁸

38 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah’ın Sorgu Tutanakları*, s. 1-5, 7.

Şeyh Abdülfettah'ın yakın halifelerinden biri olan Şeyh Ahmed Harâmî de Halepli Muhammed'in köyüne yapılan yolculukta Şeyh Abdülfettah'a eşlik etmesi sebebiyle sorguya alınmıştır. O da ifadesinde şeyhi Abdülfettah Efendi'nin ifadelerini neredeyse aynı sözcüklerle tekrarlayan bilgiler vermiştir. Mustantik ona verdikleri ifadelerde tutarsızlıklar olduğunu ve hükümetin kendilerinden doğruyu söylemelerini beklediğini vurgulamasına rağmen Şeyh Ahmed Harâmî mustantike Abdülfettah Efendi ile bir yere yolculuk yaparken iki tane çiftçinin kendilerine Halepli Muhammed'in delice hareketlerde bulunduğunu bildirdiğini ve şeyhi nasihat etmek üzere köylerine davet ettiklerini; Şeyh Abdülfettah'ın da davete icabet ederek kendisiyle birlikte köye gittiğini söylemiştir. Tabii ki Şeyh Abdülfettah'ın onlara gerekli nasihatleri yaptığını ve kendilerini davet eden iki kişinin isimlerini bilmediğini eklemeyi de unutmamıştır.³⁹

Osmanlı idaresinin Halepli Muhammed vakasını, daha doğrusu Şeyh Abdülfettah'ı önemsemesinde etkili bir tarikat lideri olması dışında başka bir sebep var mıdır? Bunu anlamak için biraz güneye, Afrika kıtasındaki gelişmelere yakından bakmak gerekmektedir. Zira daha önce de zikrettiğimiz gibi çok kısa bir süre önce Halep'ten uzakta, Sudan'da Muhammed Ahmed isimli bir zenci tarikat lideri mehdilik iddia ederek bir isyan başlatmıştı. İfadelerden anlaşıldığına göre, bu isyan aslında Osmanlı Devleti'nin Halepli Muhammed konusundaki korkularının temel kaynağıdır.

Muhammed Ahmed'in mehdilik hareketi 14. hicri yüzyılın başlangıcına yakın zamanlarda ortaya çıkmıştı. Esasında isyanın ilk çıktığı zamanlarda İstanbul bu hareketi çok fazla önemsememişti. Muhtemelen gelen ilk bilgilerin abartılı olduğu düşünülüyordu.⁴⁰ Ancak başta Osmanlılara, sonraları Mısır-İngiliz ittifakına yönelik bu isyan hareketi umulmadık bir başarı kazandı. Osmanlı Devleti'nin başlarda isyana çok fazla önem vermemesi muhtemelen Sudan'ın doğrudan kendisine bağlı olmamasıyla yakından alakalıdır. Zira Sudan'ın bütünüyle fethi, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği Mısır ordularıyla sağlanmış ve bölge-

39 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 5-6, 7.

40 Bkz. BOA, Y.EE, nr. 124/38, 88/67.

nin yönetimi de Mısır'a bırakılmıştı.⁴¹ Sudan İsyanı çıktığında Osmanlılar o sıralarda bir oldu-bittiyile İngiliz kontrolüne geçirilen Mısır'ı geri almaya çalışıyordu. Bu sebeple Osmanlı bürokratlarının diplomatik ilgisi tamamıyla Mısır'a yoğunlaşmıştı. Sudan Mısır'la karşılaştırıldığında önemsiz sayılırdı ve ayrıca Mısır'ı kurtarmak Sudan'ı da kurtarmak demektir. Bu sebeple olsa gerek Osmanlı bürokratları sonraki zamanlarda bile Sudan meselesini çok ciddiye almamışlar ve Mısır'a odaklanmayı daha önemli görmüşlerdi.⁴²

Osmanlı bürokratlarının aksine Sultan II. Abdülhamid, Muhammed Ahmed'in ilk zamanlardaki başarısından sonra Sudan İsyanını çok önemsemiş ve hatta bürokratlarını bu konuyu yeterince ciddiye almakla itham edip zaman zaman azarlar biçimdeki ifadelerle dikkatlerini buraya çekmeye çalışmıştır.⁴³ Sultan II. Abdülhamid'in korkusu bu isyan vesilesiyle İngilizlerin başlangıçtan itibaren Osmanlı hilafetine karşı bir Arap hilafeti kurmayı hedefledikleri fikrine dayanmaktadır.⁴⁴ Bu sebeple sultan Sudan mehdisinin hareketlerini basit bir hadise olarak görmemiş ve arkasında çok ciddi planlar olduğu düşüncesiyle önleyici bazı hamlelere girişmiştir. II. Abdülhamid'in bu konudaki temel stratejisi Sudan mehdisinin etkisinin Arap bölgelerine özellikle Hicaz Vilayeti'ne ulaşmaması için özel bir gayret sarf etme üzerine kuruludur. Zira Hicaz ilgili literatürde mehdilik hareketlerinin tam merkezinde yer almaktadır. Rivayetlere göre Mehdi muhakkak Mekke ve Medine'ye gelecek ve orada biat alacaktır.⁴⁵

41 Recep Karakaya vd., *Osmanlı İdaresinde Sudan*, (İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013), s. 39-40.

42 1 Cemâziyelevvel 1301/28 Şubat 1884 tarihli *Encümen-i Hususi* mazbatasında geçen ifade şu şekildedir: "Sudan işi hâdis bir maddede olup asıl Mısır işinin tesviyesi ve orasının İngiliz askerinden tahliyesi lüzûmuna mebnî...." Bkz. BOA, Y.EE, 1186 Mesele-i Mısıriyye Defteri, s. 35. Gazi Ahmet Muhtar Paşa da Sudan hadiselerini Mısır'ı merkeze alarak yorumluyordu. Bkz. BOA, Y.EE, nr. 129/62.

43 Bkz. BOA, İ.MTZ.(05), nr. 23/1096; Y.PRK.EŞA, nr. 4/6; Y.EE, nr. 88/79. Sultan II. Abdülhamid tarafından Mabeyn vasıtasıyla Sadrazam Kamil Paşa'ya bir tezkere yazılmış ve Sudan meselesi hakkında ne tür önlemler alındığı sorulmuştu. Bu yazıya Kamil Paşa'nın Sudan mehdisinin hareketinin çok da önemli olmadığı minvalindeki cevabı üzerine Başkâtip Süreyya imzasıyla Sudan mehdisinin isyan hareketlerinin esas Osmanlı Devleti'ne karşı olduğu kabulüyle hareket edilmesi ve Osmanlı hilafetini korumak amacıyla gerekli önlemlerin alınmasını içeren oldukça sert bir yazı yazılmıştır. Bkz. BOA, Y.A.HUS, nr. 212/17. Bu hususta ayrıca bkz. BOA, Y.EE, 1187 Mesele-i Mısıriyye Defteri, s. 50-53, 93-94.

44 BOA, Y.EE, 1187 Mesele-i Mısıriyye Defteri, s. 50-53. Bu ihtimale dair padişahı uyaran birçok rapor yazılmıştır. Örnek için bkz. BOA, Y. EE, nr. 34/77.

45 BOA, Y.EE, 1187 Mesele-i Mısıriyye Defteri, s. 93-94; Y.A.HUS, nr. 175/104; Y.A.HUS, nr. 214/46.

Osmanlı idaresi Sudan'ın önemli ilim adamlarına ve tarikat şeyhlerine nasihatçiler de göndermiş,⁴⁶ ayrıca Muhammed Ahmed'i itibarsızlaştırmak ve gerçek Mehdi olmadığını ortaya koyma amacını güden bir propaganda savaşının önünü açmıştır. Bu mücadelenin bir parçası olarak Muhammed Ahmed'in gerçek Mehdi olmadığına dair risaleler yazdırılmış ve bunlar hem Sudan'da hem de Arap bölgelerinde dağıtılmıştır.⁴⁷

Sudan mehdisini itibarsızlaştırılması çabalarında kavramlara da özel bir önem verilmiştir. Örneğin konuyla alakalı yazışmalarında Muhammed Ahmed'den bahsederken onun sahte mehdi olduğu anlamına gelen "mütemehdi" tabirinin kullanılması resmi bir politika olarak benimsenmiştir.⁴⁸ Bununla da yetinilmemiş zaman zaman "mehdi-i kâzib," "mehdilik taslayan" gibi terkiplerle de onun bir yalancı olduğu halkın zihnine işlenmeye çalışılmıştır.⁴⁹ Osmanlı idaresi bir süre sonra Sudan mehdisinin yalancılığını vurgulayan bu sıfatları bile tehlikeli görmeye başlamış ve bu tabirlerin hepsinin kullanımını, çıkarılan bir iradeyle yasaklamıştır. Muhtemelen bu ilginç karar, onun mehdiliğinin sahteliğini vurgulamayı amaçlayan söz konusu sıfatların içinde mehdi ibaresinin geçmesiyle alakalıdır. Her ne kadar olumsuz sıfatlarla iliştilmiş olsa da mehdi kavramının sürekli tekrarlanması halkta mehdilik çağrışımlarını tetikleyebileceği düşünülmüş olmalıdır. Zira doğal mantık gereği birilerini sürekli sahte

Arap bölgelerindeki valiliklere bu konuda önlemler alınması için çıkarılan irade için bkz. İ.DH, nr. 1295-4/102212. Bu konuda Hicaz'daki görevlilerden zaman zaman merkeze raporlar da gidiyordu. Bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 11/115; Y.EE, nr. 127/80.

46 Bkz. BOA, Y.PRK.ASK, nr. 22/10.

47 Muhammed Ahmed'in sahte mehdi olduğu hakkında ulemaya yazdırılan risaleler şunlardır: 1. Ahmed el-Ezherî: *en-Nasihatü'l-âme li-ehli'l-İslâm an muhâlefeti'l-hukkâm ve'l-hurûc an tâatî'l-imâm*. 2. Emin ed-Darîr: *Hedyu'l-müstehdi ilâ beyânü'l-Mehdi ve'l-mütemehdi*. 3. Şakir el-Gazzi: *Risale fi butlânî da'vâ Muhammed Ahmed el-Mütemehdi*. 4. Muhammed Şerif: Râiye. Bkz. Şukayr, *Tarihu's-Sûdan*, s. 620. Ahmed el-Ezherî'nin risalesinin tercüme ve değerlendirilmesi için bkz. Eyüp Öztürk, "Ahmed el-Ezherî ve Sudan Mehdisi Hakkındaki Risalesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (2016), s. 2640-2670. Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa merkeze gönderdiği bir raporunda izin almadan Sudan mehdisi aleyhinde bir risale yazdırıp bölgede dağıtıldığını bildirmektedir. Bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 6/27. Maalesef bu risale hakkında başka bir bilgiye sahip değiliz.

48 Sudan mehdisini "mütemehdi olarak tanımlayan çok sayıda arşiv belgesi vardır. Biz burada sadece bir kısmına işaret edeceğiz. Bkz. BOA, Y.PRK.TKM, nr. 23/8; İ.DH, nr. 102212/1295; Y.A.HUS, nr. 21/309; Y.PRK.TKM, nr. 4/7; İ.MTZ.(05), nr. 23/1096; Y.EE, nr. 88/67; HR.SYS, nr. 991/67; Y.PRK.UM, nr. 13/37, 7/68; Y.PRK.ASK, nr. 30/3.

49 Bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 7/68; HAT, nr. 456; DH.MKT, nr. 1610/18, 2765/29; Y.PRK.UM, nr. 13/37; HR.TO, nr. 63/61.

Mehdi olarak tanımlamak bir süre sonra insanların bilinçaltına gerçeğinin beklentisini sokabilirdi. Bu sebeple olsa gerek padişah iradesinde artık Sudan mehdisi ve onun takipçilerinden bahsederken isyancı anlamına gelen “şaki” tabirinin kullanılması emri verildi⁵⁰ ve bu tarihten sonraki bürokratik belgelerde onun eşkiya olduğunu vurgulayan ifadelerin kullanılmasına özen gösterildi.⁵¹

Sultan II. Abdülhamid’in isyanı bir Arap hilafeti kurma çabaları olarak yorumlaması bir evhama mı dayanıyordu yoksa bir haklılık payı var mıydı? Sudan mehdilik hareketiyle ilgili bazıları istihbari bilgilere dayanan arşiv belgeleri değerlendirildiğinde başlangıçta olmasa bile bir süre sonra İngilizlerin Sudanlılarla anlaşmaya çalıştıklarına dair bazı veriler bulunmaktadır.⁵² İngilizlerin bu ittifak çalışmaları şayet başarılı olsaydı sonraları söz konusu oluşum Osmanlı hilafetine yönelik bir Arap hareketine dönüşür müydü bilemiyoruz. Ancak Sultan II. Abdülhamid’in bu konuda ciddi korkuları olduğu açıktır.

O zaman şu soruyu sormak gerekiyor: Osmanlı idaresi, zihninde Halepli Muhammed’i onun rakibi sayılabilecek bir başka mehdilik iddiasıyla nasıl bir araya getirebilmişti? Bu soruyu mehdilik iddialarının kapsamının çoğu zaman muğlak olduğunu ve ihtiyaca göre iddiaların içeriğinin rahatça başka alanlara çekilebildiğini söyleyerek cevaplamak mümkündür. Bir mehdilik iddiasıyla ortaya çıkan kişi önce kendisinin zuhuru beklenen Mehdi olduğunu öne sürebilir, bir süre sonra durumunun kabul görüp görmemesine göre kendisini yine mehdici bir çağrışımı olan daha ikincil bir görevle konumlandırabilirdi.⁵³ Özellikle Şii çevrelerde naib, haberci, vekil ve hüccet

50 Bkz. Y.EE, 1186 Mesele-i Mısırye Defteri, s. 6-7.

51 Bkz. BOA, İ.MTZ.(05), nr. 26/1312; HR. SYS, nr. 995/43; Y.EE, nr. 1090. Görevliler iradeye uygun olarak zaman zaman aşağıdan gelen yazılardaki “mütemehdi” tabirlerinin üzerini çizmiş ve “şakı” ifadesini yazarak düzeltmişlerdir. Bkz. BOA, HR. SYS, nr. 995/43.

52 Bilindiği üzere Gazi Ahmet Muhtar Paşa Osmanlı Devleti’nin Mısır’daki haklarını korumak için Sultan II. Abdülhamid tarafından 1885 tarihinde Mısır Yüksek Komiseri olarak atanmıştı. Bkz. Süleyman Kızıltoprak, *Mısır’da İngiliz İşgali-Osmanlı’nın Diplomasi Savaşı (1882-1887)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), s. 196-200. Paşa görevi sebebiyle Mısır’a ayak basar basmaz oradan İstanbul’a düzenli raporlar göndererek Mısır ve dolaylı olarak Sudan hakkında merkezi bilgilendirmeye başladı. O, kaleme aldığı bazı raporlarda bölgeden elde ettiği yerel istihbarata dayanarak İngilizlerin Sudanlılarla anlaşmaya çalıştıkları hususunu net biçimde ifade ediyordu. Bkz. BOA, Y.EE, nr. 128/78; Y.PRK.MK, nr. 57/0; Y.A.HUS, nr. 370/92.

53 Bkz. Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), s. 504.

gibi kavramlara, bu ikincil pozisyonu ifade etmek için sıklıkla rastlanırdı.⁵⁴ Sünni dünyada ise Mehdi'den sonra gelen ikincil derecedeki bir makam olarak genellikle “Mehdi'nin veziri” şeklinde bir statü kabul görmüştü. Bu makam teorik varlığını İbn Arabî'ye borçluydu ve teorisi onun takipçileri tarafından da benimsenmişti.⁵⁵ İbn Arabî'ye göre Allah, gayb âleminde gizlediği bir grubu Mehdi'nin vezirleri yapacaktı. Bir anlamda Mehdi'nin yardımcıları diyebileceğimiz bu grubun bütün üyeleri de ilahi olarak desteklenmiş kimselerdi. Bir sultanın kararlarını vezirleriyle alması gibi Mehdi de vezirleriyle istişare edecekti.⁵⁶ İbn Arabî'nin formüle ettiği bu düşünce doğal olarak mehdilik hareketlerine de yansımış, örneğin Sudan mehdisi, en yakın adamlarından oluşan grubu kendisinin vezirleri olarak adlandırmıştı.⁵⁷ Buna uygun biçimde Muhammed Ahmed, dönemin en güçlü tarikat liderlerinden biri olan Muhammed Senûsî'ye hareketine katılması için gönderdiği davet mektubu vasıtasıyla vezirlerinden biri olmayı teklif etmişti.⁵⁸

Esasında Osmanlı idaresi bu hadiselerin hemen akabinde gelişen Halep merkezli hareketi tam da bu çerçeve üzerinden okumaktaydı. Tutanaklardan anladığımıza göre merkezin korkusu, Halepli Muhammed'in iddiasının Sudan mehdilik hareketiyle bir bağlantısının olmasıydı. Zira Halepli Muhammed'in ortaya çıkışı, Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed'in etrafa davet mektupları göndermeye başlamasından kısa bir süre sonra gerçekleşmişti.⁵⁹ Dolayısıyla Osmanlı bürokratları Halepli Muhammed'in Sudan mehdisinin veziri olmasını bir ihtimal olarak düşünüyorlardı. Bunu

54 Bkz. Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions*, s. 18; Ali Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011), s. 263. Benzer iddialarla ortaya çıkan bir örnek için bkz. BOA, İ.DH, nr. 101/ 5067; Y.PRK.MK, nr. 3/40.

55 Örnek için bkz. Sadreddin el-Konevî, *Risâletü'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2415, vr.162b.

56 Özkan Öztürk, “Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı,” *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 230.

57 Sudan mehdisi en yakın adamı olan Abdullah Teâyüşî'nin Allah tarafından kendisine vezir kılındığını belirtmektedir. Bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, s. 77. Ayrıca bkz. Nuaym Şukayr, *Tarihü's-Sûdan*, s. 228.

58 Bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, s. 73.

59 Bu davet mektuplarının Osmanlı arşivlerindeki örnekleri için bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 11/115; Y.PRK.TKM, nr. 6/63; Y.PRK.AZJ, nr. 9/6. Ayrıca bkz. Abdullah Özdağ, “Sudan'da Mehdilik Hareketi (1881-1885), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 37/63, (2018), s. 314-316. Davet mektuplarını topluca incelemek için bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*.

sorgusunda Şeyh Abdülfettah'a yönelttikleri "sen Muhammed, Mehdi'nin veziridir demişsin"⁶⁰ şeklindeki suçlamadan anlıyoruz. Hatta topluluğun üzerlerine giydikleri don/gömlek bile Sudanlılarla ilişkilendirilebilmişti. Zira sorgusunda Halepli Muhammed'e sorulan suallerden biri de üzerlerindeki don/gömlek kıyafetin Sudankârî bir ihram olup olmadığı idi. Halepli Muhammed'in cevabından böyle bir durumun akıllarından bile geçmediğini anlıyoruz.⁶¹ Ancak dışarıdan bakan birileri tarafından topluluğun giyim kuşamının Sudanlıların giydikleri ihrama benzetildiği ve Osmanlı bürokratlarının da bu durumu Sudan mehdisine katılmanın bir alameti olarak yorumladığı açıktı. Osmanlı idaresi Halepli Muhammed'in Sudan mehdisi adına hareket etmesi korkusuyla son derece tedbirli davranmıştı. Ancak burada korkunun kaynağı yine de Şeyh Abdülfettah'tı. Zira Osmanlı bürokrasisi Halepli Muhammed vakasının ancak Şeyh Abdülfettah üzerinden Sudan mehdisiyle bir bağlantısının kurulabileceğini düşünmüştü. Bunu, Halepli Muhammed'in sorgusunun sonlarına doğru mustantikle yaptığı, daha önce bir kısmını verdiğimiz şu diyalogundan anlıyoruz:

Mustantik: Şu anda Mısır ve Sudan havalisinde zuhuruna intizar olunan Mehdi'nin yerine birinin ben Mehdi'yim diyerek çıktığını duydun mu?

Halepli Muhammed: Böyle bir şey işittim. Fakat o adam mehdi değildir?

Mustantik: Kimden işittin.

Halepli Muhammed: Âlemden işittim.

Mustantik: Ne için Mehdi değildir? Belki de odur.

Halepli Muhammed: Havâdis ve ihbârâtan anlıyorum ki, o adam Mehdi değildir.

Mustantik: Yok, bu mehdilik iddiasında bulunan Sudanî dünyanın her tarafında bulunan zevât-ı meşhûreye kendüsine teb'iiyet için haber gönderiyor imiş. Kendüsünün Mehdi olduğuna pek çok delâil îrâd idiyor imiş. Hatta sizin şeyhiniz Abdülfettah dahi

60 BOA, ŞD, nr. 2485/1, *Şeyh Abdülfettah'ın Sorgu Tutanakları*, s. 3.

61 BOA ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 26.

kendüsi gibi tab'an ve tevellüden bir zenci olduğundan ihtimâl ki, âna bile bu yolda haber göndermişdir. Bu bâbdaki malumâtın nasıldır?

Halepli Muhammed: Velew ki şeyhim de Sudanî olsun, Ânın Mehdi olduğuna itikadı yoktur. Gerçi zencidir. Benim malumâtım bundan ibarettir.”⁶²

Bu diyalog aslında Osmanlı idaresinin veya Sultan Abdülhamid'in meseleyi ne kadar etraflıca düşündüğünü gözler önüne sermektedir. Onlar Halepli Muhammed'den ziyade Şeyh Abdülfettah'a odaklanmışlar ve güçlü bir tarikat lideri olarak onun Halepli Muhammed'in arkasında olmasının büyük kitleleri etkileyebileceğini düşünmüşlerdir. Bir başka ihtimal olarak Şeyh Abdülfettah'ın Sudan mehdisi tarafından davet edilmiş olabileceğini, Şeyh Abdülfettah'ın da ırki özellikleri sebebiyle bu harekete bir yakınlık duyarak Halepli Muhammed ile Sudan mehdisi arasında bir köprü kurmuş olabileceğini hesaba katmışlardır. Her hâlükârda Osmanlı idaresinin korkusu, Şeyh Abdülfettah'ın muhtemel rolü/gücü etrafında şekillenmektedir.

62 BOA ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 28.

MEHDİNİN AVENESİ: BİR KÖYÜN/ KÖYLÜLERİN HİKÂYESİ

Halepli Muhammed'in ve şeyhinin ayrı ayrı hikâyelerinin önemli, bir o kadar da sıra dışı olduğu kesindir. Fakat esas sıra dışı olan bütün bir köy halkının, Osmanlı kaynaklarının bu türden toplulukları tanımlamak için genellikle tercih ettiği bir kavramla ifade etmek gerekirse avenesinin,¹ sorgusuz sualsiz bir biçimde Halepli Muhammed'e nasıl tabi olabildikleridir. Ancak bu soruyu cevaplamak Halepli Muhammed'in veya Şeyh Abdülfettah'ın giriştikleri faaliyetleri anlamlandırmaktan daha zordur. Tek bir insanın eylemlerini anlamlandırmak bile çoğu zaman için mümkün değil iken çok farklı bireylerden oluşan bir topluluğun hareketlerinin arkasında yatan sebepleri tespit edebilmek kolay değildir. Zira bir insanın ortaya koyduğu bir fiilin arka planında kişisel beklentilerden çevresel etkileşimlere, duygusal yönelimlerden bilinçaltı faaliyetlere kadar çok çeşitli faktörler etkili olabilmekte, çoğu zaman olayın faili bile bu etkilerin varlığının farkına varamamaktadır. Dolayısıyla bir topluluğun neden bir harekete topluca iştirak ettiği sorusuna o topluluğu oluşturan herkesi kapsayan kesin bir cevap vermek mümkün değildir.

Ancak yine de köylülerin Halepli Muhammed'in peşine neden takıldıkları sorusuna cevap olarak bazı ortak bulgular ışığında genel bir çerçeve çizmek mümkündür. Bunun için de önce köylüleri biraz daha yakından tanımak ve onların zihin dünyalarına aşına olmak gerekmektedir. Her şeyden önce söz konusu topluluğun temel özellikleri, beklentileri, dini eğilimleri, sosyal ve ekonomik durumları gibi bazı veriler bilinmelidir. Bu manada bir değerlendirme yapmamıza dayanak teşkil edebilecek temel bilgileri yine Halepli Muhammed'in giriştiği hareket için yapılan resmi soruşturmalar vasıtasıyla elde edebiliyoruz. Bu bölümde elimizdeki arşiv belgelerinden

1 Avene kavramı yardımcı, yordakçı anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olup Osmanlı kaynakları benzeri hareketlere katılan toplulukları zaman zaman bu sıfatla vasıflandırmaktadır. Örnek için bkz. BOA, Y.MTV, nr. 271/13; DH.MKT, nr. 1610/18; Y.PRK.UM, nr. 5/52. Bizzat Halepli Muhammed'in köylüleri de resmi görevliler tarafından bu sıfatla tanımlanmışlardır. Bkz. BOA, DH.ŞFR, nr. 122/48.

çkarılan bu tarz bilgiler, döneme dair diğr veriler ışığında değrlendirilme-ye tabi tutulmuş ve köylülerin duygu dünyası aralanmaya çalışılmıştır.

Madik Kalesi çevresinde Halepli Muhammed ile beraber harekete iştirak eden 27 kişi yakalanmış ve sorguya tabi tutulmak üzere önce Cisr-i Şuğur’a sonra Halep’e getirilmişti. Burada ilk olarak neden sadece 27 kişinin yakalandığı sorusu akla gelmektedir. Zira sanıkların büyük bir kısmı sorgularında topluluğun büyüklüğü için aileleriyle beraber yaklaşık 200-300 kişi civarında bir rakam vermektedir.² Hareket hakkında merkeze bilgi veren Osmanlı görevlileri de telgraflarında bu grubun yaklaşık 300 kişiden oluştuğunu bildirmiş ve yakalananlar dışında harekete mensup olan büyük kitlenin firar ettiklerini dile getirmişti.³ Yine sorgulanan köylülerin çoğu ifadelerinde Cemmâsiyye Köyü’nün yaklaşık 60-80, Huveyz’in ise 20 hane- den oluştuğu bilgisini vermişti. Her iki köyün neredeyse tamamı Halepli Muhammed ile birlikte hareket ettiğine göre sadece 27 kişinin yakalanması harekete katılan herkesin tutuklanmadığını açıkça göstermektedir.

Esasında neden bu kadar az kişinin yakalandığı sorusunun cevabı bazı sanıkların sorgularında açığa çıkmıştır. Halepli Muhammed ve avene- sinin önünü kesip daha fazla ilerlemelerine engel olan Madik Kalesi’nin yöneticisi Reşid Ağa yakaladıklarının bir kısmını serbest bırakmıştır. Örne- ğin Cemmâsiyye Köyü’nün muhtarı olması sebebiyle son derece önemli bir kişi olan Ömer Derviş yakalanması akabinde kale ağasıyla kısa bir görüşme sonrası serbest bırakılmış ve köyüne dönmüştür.⁴ Sanıklardan Muhammed Nayif de kale ağasının kendilerini yakalayıp diğerlerini serbest bıraktığını beyan etmiştir.⁵ İbrahim b. Mustafa ise diğerlerinin durumunu “firar ettiler” diye açıklamıştır.⁶ Ancak ortadaki sorunu Halepli Muham- med’in amcaoğlu olup bu süreçte onun sağ kolu gibi hareket eden Hasan b. Ahmed’in ifadesi en net şekilde açıklamaktadır. Ona göre, Kale Ağası Reşid daha önceden muhabbeti olduğu kişileri bırakmış, kendilerini ise yakalayıp

2 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1, 2 ve 3 Numaralı Tutanaklar.

3 BOA, DH.ŞFR, nr. 122/37; Y.PRK.DH, nr. 1/74.

4 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Ramazan b. Kâsım’ın İfadesi, s. 8-13.

5 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Muhammed b. Nayif’in İfadesi, s. 16-19.

6 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Tutanak, İbrahim b. Mustafa’nın İfadesi, s. 9-11.

oraya getirmiştir.⁷ Kale ağasının, köylülerin silahsız ve binitsiz olmaları sebebiyle, hiç kimsenin firar etmesine ınkân vermeden bütün topluluğu yakalayıp derdest etmesine engel olacak makul hiçbir mazereti yoktur. Reşid Ağa'nın sadece elebaşı durumunda olanları yakalayıp diğerlerini bırakmış olabileceği şeklindeki bir akıl yürütme ise Cemmâsiyye Köyü'nün muhtarı olması hasebiyle hareketi soruşturmada son derece önemli bilgiler verebilecek olan Ömer Derviş'in serbest bırakılması dolayısıyla göz ardı edilmek durumundadır. Bu sebeple olaya ilk müdahale eden resmi görevli olan Reşid Ağa'nın biraz taraflı bir eleme yaptığını kabul etmekten başka makul bir seçenek gözükmemektedir.

Reşid Ağa'nın yaptığı seçimin bir neticesi olarak Halepli Muhammed ile beraber toplamda 28 kişi sorguya alınmış ve haklarında bir iddianame hazırlanmıştır. Öncelikle köylülerin verdikleri ifadelerde zaman zaman tutarsızlıklar olduğuna işaret etmek gerekir. Özellikle hareketin başlangıç ve gelişim süreçleri, topluluğu oluşturan kişilerin sayısı, köylerin kaç haneden oluştuğu gibi sayı vererek cevaplanması gereken sorular için çoğu zaman birbirlerinden oldukça farklı rakamlar/tarihler dile getirilmiştir. Bunların bir kısmının sanıkların karşı karşıya kaldıkları suçlamalardan kurtulmak için bilinçli şekilde çarpıtma yolunu tercih etmelerinden, bir kısmının da unutkanlık veya dikkatsizlik gibi insani zaaflardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Yine sorguya alınanlar, harekete katılan ve destek veren diğer kişilerin kimlikleriyle ilgili sorularda suskun kalmayı ve orada olanlar dışında bir başkasının ismini vermemeyi yeğlemişlerdir. Sanıkların sorgu tutanakları bir bütün olarak değerlendirildiğinde neredeyse herkesin ezberlemiş gibi aynı ifadeleri verdiği dikkati çekmektedir. İlginçtir, bu ortak cevaplar mustantikler tarafından genellikle eleştirilmemiş ve sanıkların rutin cevaplarının istikametini değiştirmek için farklı yollar denenmemiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen sanıkların ifadelerinde verdikleri bilgiler Halepli Muhammed'in girişmiş olduğu hareketi anlamak açısından oldukça değerlidir. Her şeyden önce bu bilgilerden mehdici bir dini hareketin çekirdek kadrosunun isim, yaş, meslek, mezhep ve eğitim durumları gibi temel özelliklerini tespit etmek mümkün olabilmektedir:

7 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Hasan b. Ahmed'in ifadesi, s. 1-5.

Huveyz ve Cemmâsiyye Köylerinden Sorguya Alınanlar

	Ad-soyad	Şöhret	Yaş	Meslek	Köy/İkamet-gâhı	Mezhep	Medeni Hal/ Çocuk Sayısı	Eğitim Durumu
1	Şeyh Muhammed b. Süleyman (MEHDİ)	el-Hüseyin	25-26	Yok - Derviş	Cemmâsiyye	Şafii		Okuma-yazma bilir
2	Hasan b. Ahmed (Şeyh) Muhammed'in Amcaoğlu	Hacı Hilal	45	Çiftçi	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/Çocukları Var	Okuma bilir, yazma bilmez
3	Agob (Yakub?) b. Ramazan	el-Câsim	40	Balıkçı	Cemmâsiyye	Haneffi	Evli (İki)/ 3 kız, 1 erkek	Kuran okur, yazma bilmez
4	Ramazan b. Kasım (Agob'un Babası)	el-Agûb	75	Balıkçı	Cemmâsiyye		Evli/1 erkek çocuk	Okuma-yazma bilmez
5	Salih b. Agob el-Yahya		65	Çiftçi	Huveyz	Şafii	Evli/Çocuk Yok	Kuran Okur yazma bilmez
6	Muhammed Nayif b. Hızır el-Mustafa		45	Çiftçi	Huveyz	Şafii	Evli/2 kız, 1 erkek	Okuma – yazma bilmez
7	Ahmed b. Hasan el-Ali		35	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/2 çocuğu var	Az Kuran okur, yazma bilmez
8	Ahmed b. Hüseyin Ali el-Bâkır		70	Yok	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/4 kız- 1 erkek	Okuma Yazma bilmez
9	Hasan b. İbrahim	es-Satûf	39		Huveyz	Şafii	Evli/3 kız, 1 erkek	Okuma Yazma bilmez
10	Muhammed b. Ahmed el-Hüseyin	el-Ali el-Bâkır	35	Balıkçı	Cemmâsiyye/ eŞeria		Evli/1 erkek	Okuma Yazma bilmez
11	Muhammed b. Abdullah	el-Muhammed	35-40	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/2 kız- 1 erkek	Okuma yazma bilmez
12	Muhammed eş-Şuhûde	el-Ğarâvî	22 Tah.	Balıkçı	Huveyz	Şafii	Bekâr	Okuma yazma bilmez
13	Alivi b. Halil		30	Yok	Cemmâsiyye		Evli/2 kız	Okuma yazma bilmez
14	Abdullah b. Cafer	er-Riayet	30 civarında		Balıkçı	Cemmâsiyye Şafii	Evli/2 kız, 3 erkek	Okuma yazma bilmez
15	Muhammed b. Musa	el-Ali	35	Çoban	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/2 erkek	Okuma yazma bilmez

16	Kasım b. Muhammed	es-Sebih	50	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/2 kız, 1 erkek	Okuma yazma bilmez
17	Hüseyin b. Muhammed	el-Ali	60	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/3 kız	Okuma yazma bilmez
18	Ahmed b. Hamûd	Esved	40	Ecir (Günde- likli işçi)	Huveyz	Şafii	Evli/2 kız	Okuma yazma bilmez
19	Çolak Şibli b. Ahmed	Şibli	35		Huveyz		Evli/2 kız	Okuma yazma bilmez
20	Abdullah el-Cenûd	el-Hüseyin	25-26	Çoban	Cemmâsiyye	Şafii	Evli	Okuma bilir, yazma bilmez
21	Mustafa b. Ömer		20	Çoban	Cemmâsiyye	Şafii	Evli	Okuma yazma bilmez
22	Ali b. Agûb		45	Çiftçi	Huveyz	Şafii	Evli/3 çocuk	Okuma yazma bilmez
23	Şeyh İbrahim b. Mustafa el-İbrahim		70-80	Çiftçi	Huveyz	Şafii	Evli/3-4 kız	Okuma bilir, yazma bilmez
24	Ali b. Ahmed el-Ali		50	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/3-4 kız	Okuma yazma bilmez
25	Ahmed b. Hüseyin el-İsmail		50	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/3 kız	Okuma yazma bilmez
26	Hamûd b. Musa		35	Balıkçı	Cemmâsiyye	Şafii	Evli/1 kız	Okuma yazma bilmez
27	Ahmed b. Hamûd en-Nevvâsi		25	Çiftçi	Huveyz	Kadirî	Evli/1 kız	Okuma yazma bilmez
28	Muhammed b. Mustafa el-İbrahim		70	Çiftçi	Huveyz	Şafii	Evli/3 kız	Okuma bilir, yazma bilmez

Yukarıdaki listeye göz atıldığında ilk dikkati çeken husus köylülerin eğitim durumlarının son derece düşük olduğudur. 28 kişiden sadece yedi kişi okuma bilmekte olup bununla da esasında sadece Kuran okuyacak kadar bir bilgi sahibi olmak kastedilmektedir. İki köy nüfusu içinde hem okuma hem yazma bilen tek kişi, mevcut tabloya göre, mehdilik iddia etmiş olan Halepli Muhammed'dir. Halepli Muhammed dahil, köylerdeki hiç kimse geleneksel klasik İslami ilimlerden hiçbirinin eğitimini almamış, hiçbir medreseye gitmemiş, muhtemelen Kuran dışında hiçbir kitap okumamıştır. Halepli Muhammed'e Mehdi olduğu fikrini veren Şibrâvî'nin eseri büyük olasılıkla onun Kuran dışında okuduğu tek kitaptır. Buna rağmen hem okuma hem yazma bilmesi, ona köyün en bilgili kişisi olma unvanını vermektedir.

Esasen bu tablo Osmanlı Devleti'nin eğitim politikalarında yaşadığı uzun soluklu problemlerin Halep'in taşrasına yansımış halidir. Zira eğitimin geniş halk katmanlarına ulaştırılmasında yaşanan sorunlar Halep'e özgü olmayıp bütün Osmanlı topraklarını kapsamaktadır. Devlet bu uzun süreli sorunu çözebilmek için Tanzimat döneminden sonra ciddi atılımlar yapmış; özellikle II. Mahmud döneminde medrese ve sıbyan mekteplerine ek olarak maarif mektepleri açarak eğitimde yaygınlaşmayı ve kalite artışını sağlamaya çalışmıştır. Bu eğitim hamlelerinin bir istikrar kazanması ve okullaşmanın İstanbul dışına taşınması da ancak Sultan II. Abdülhamid döneminde mümkün olabilmıştır.⁸

Halep çevrelediği bölgenin kültür ve ilim merkezi, bir sanayi şehri ve uluslararası ticaretin önemli kavşaklarından biri olmasına rağmen eğitim sahasında Osmanlı Devleti'nin genelinde yaşanan problemleri özellikle taşrasında bütünüyle yaşamaktadır. Sultan Abdülhamid dönemindeki eğitim atılımlarının bu dönemde Halep'e de yansıdığını dönemin kaynaklarından öğrenebiliyoruz.⁹ Ancak bu hamlelerde de doğal olarak şehir merkezlerine

8 Büşra Karataşer, Sultan II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikası Hakkında Bir Değerlendirme," *The Journal of Academic Social Science Studies*, 57 (2017), s. 427.

9 Örneğin Gazzî, Halep'te hükümetin ilk olarak hicri 1300 yılında bir maarif dairesi kurduğunu, ayrıca bir eğitim komisyonu oluşturup bu komisyonun başına da Ataullah Efendi'yi atadığını söylemektedir. Buna ek olarak Halep'te hicri 1303'te ilk defa olarak bir maarif müdürlüğü kurulmuş ve Kemal Bey b. Hacı Musa ilk müdürü olarak atanmıştır. Bu hamlelerin akabinde Halep'te yoğun bir okullaşma başladığını, Halep'in mahallelerinde kızlar ve erkekler için çok sayıda okul açıldığını yine Gazzî haber

odaklanıldığını ve taşradaki durumun çok fazla değişmeden devam ettiğini belirtmek durumundayız.

Huveyz ve Cemmâsiyye köylerinde yaşayanlar, sorgu sırasında verilen cevaplardan anlaşıldığına göre, kapalı bir toplum hüviyetindedir. Halepli Muhammed dışarıda bırakılacak olursa, ahali köylerinin dışında sadece bağlı bulundukları Cısr-i Şuğûr Kasabası'na gitmiştir.¹⁰ Halepli Muhammed'in dış dünyaya biraz daha açık gözükmesi de son yıllarda şeyhini ziyaret için nispeten daha büyük bir şehir sayılabilecek Hama'ya yaptığı yolculuklar sebebiyledir. Bu anlamda köyün dış dünyayla bağını da Halepli Muhammed sağlıyor gözükmektedir.

Tutanaklara yansıyan bilgiler ışığında işaret etmemiz gereken bir diğer husus, Huveyz ve Cemmâsiyye ahalisinin ekonomik durumlarının çok iyi olmadığıdır. Örneğin köy ahalisinin evleri tamamen kamışların yan yana getirilmesiyle oluşturulmuş ve yan yana konumlandırılmış küçük kulübelerdir. Gerçi bunların yazlık evler olduğunu, ahalinin ayrıca kışlık evleri bulunduğunu bir sanığın ifadesi sayesinde biliyoruz. Ancak yine bu sanığın dile getirdiği bilgilerden kışlık evlerle yazlık evler arasında temel bir farklılık olmadığını, buna göre hem kışlık hem yazlık evlerin kamıştan imal edildiğini, aradaki tek farkın kışlık olanların yazlıklara nispetle biraz daha büyük olmasından kaynaklandığını anlıyoruz. Bu evlerin ekonomik değeri hakkında da bilgi sahibiyiz. Sanıklardan Muhammed b. Ahmed evlerin fiyatını soran mustantike büyüklerinin 300 kuruş küçüklerinin ise 30 kuruş olduğunu söylemiştir.¹¹

Soruşturma sırasında verilen cevaplardan köydeki hane sahiplerinin ortalama birkaç tane mandaya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Jandarma Komutanı Ömer Şevki olaya dair tuttuğu raporda köylerde toplam 200-300

vermektedir. Bkz. el-Gazzî, *Nehru'z-zeheb*, c. I, s. 164-166.

¹⁰ Örnek için bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Salih b. Agob'un İfadesi, s. 13-16.

¹¹ BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Tutanak, Muhammed b. Ahmed'in İfadesi, s. 27-30. Burada paranın değerinin zamana ve şartlara göre değiştiğini hatırlatmalıyız. Ancak yine de bir fikir vermesi açısından 1844 tarihli *Usûl-ü Cedide Üzerine Tashîh-i Ayar Karanâmesi* ile 100 Kuruş'un 1 Osmanlı Altını karşılığında değerlendirildiğine işaret edebiliriz. Bkz. Mustafa Öztürk, "Genel Hatları İle Osmanlı Para Tarihi," *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. X, s. 818. Burada bir karşılaştırmaya imkân vermesi için bir başka sorgulanan sanık olan Muhammed b. Abdullah'ın ifadesinde sahip olduğu 150 kuruşu ile 3 tane kuzu aldığı eklemek faydalı olacaktır. Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 2 Numaralı Tutanak, Muhammed b. Abdullah'ın İfadesi, s. 1-3.

arasında hayvanın ziyan edildiği bilgisini vermektedir. Komutan, her bir hayvana azami 300 kuruş değer biçerek buradan toplamda yaklaşık 1.500 lira zarar hesaplamıştır. O, ayrıca köylülerin ekinlerinin üçte birini yaktıklarını belirterek bir önceki sene köylerin toplamda 7.500 kuruş aşar bedeli olduğunu hatırlatmış ve tarım ürünlerinden kaynaklanan tahmini zararın 2.500 kuruş, bir diğer deyişle 250 lira olarak değerlendirmiştir. Ömer Şevki raporunda evlerde kullanılan malzemelere de 250 lira değer biçmiş ve köylülerin bu süreçteki toplam zararını 2.000 lira olarak hesaplamıştır.¹²

Köylülerin sorgusu belli sorular etrafında dönmüştür. Başlangıç aşamasında muhatapları tanımaya yönelik kişisel bilgilere odaklanılmış, akabinde köylülerin Halepli Muhammed'i nasıl konumlandıkları, Şeyh Abdülfettah'ın bu hareketteki rolü ve son bir ay içindeki olayların gelişimi gibi hareketin doğasını anlamaya yönelik genel bir çerçeve üzerinden yürütülmüştür. Kimlik bilgilerini vermelerinden sonra hemen hemen bütün köylülere yöneltilen ilk soru “neden buradasın?” şeklinde özetlenebilecek bir farkındalık tespitidir. İlginçtir, neredeyse bütün köylüler bu soruya tarikata girmiş olmak gibi bir sebep öne sürerek cevap vermişlerdir. Onları sorgulayan mustantik haklı olarak Osmanlı sınırları içinde sadece tarikata girdiği için kimsenin takibata uğramayacağını söyleyerek muhataplarının mantıksızlığına dikkat çekmeye çalışmıştır. Buna karşın neredeyse bütün sorgulananlar meseleyi bir tarikat vakası olarak adlandırmışlardır.

Köylülerin dışarıdan bakıldığında hiç alışılmadık bir durum olan mallarını, evlerini, hayvanlarını telef etmek gibi eylemlerine dair yaptıkları savunmalar, tıpkı liderleri Halepli Muhammed'de olduğu gibi, tasavvufi bir terim olan *zühd* kavramı üzerine bina edilmiştir. Ayrıca onlar ilk bakışta gayet mantıklı gözükken bir tespitle kimsenin malına bir zarar vermediklerini, sadece kendilerine ait olan şeyleri dağıtıp kendi mülklerini yaktıklarını ve bu tercihleri sebebiyle suçlanamayacaklarını belirtmişlerdir. Onlar kendilerinde topluca bir anda ortaya çıkan bu *zühd* halinin de Allah'tan

12 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 26 Temmuz 1300/7 Ağustos 1884 Tarihli Jandarma Komutanı Ömer Şevki'nin Raporu. Jandarma komutanı raporunda yanan evlere, kamıştan yapılması sebebiyle, ekonomik bir değer atfetmemiş ve zararı hesaplamada dikkate almamıştır. Ayrıca köylülerin bazılarının sahip oldukları nakit paraları yaktıkları veya suya attıkları gerçeğini hesaba katarak toplam zararın miktarını biraz daha yukarı çekmek mümkündür.

gelen bir ilhama dayandığını belirterek kendilerini aklamaya çalışmışlardır. Sorgulanan herkeste, olanı, olması gerekenle eşitleyen bir kadercilik anlayışı göze çarpmaktadır. Bu açıdan sorgulananların gözünden olaylar kader, zühd, ilham şeklindeki üç kavrama dayandırılarak açıklanmaktadır. Bütün herkesin sorguda benzer cevaplar vermesi de muhtemelen zarar görmeden bu süreçten çıkabilmek için ağız birliği yapmaya karar vermeleri sebebine dayanıyor olsa gerektir.¹³

Sorguda verilen cevaplardan köylülerin yola çıktıkları zaman nereye gittiklerini bildikleri anlaşılmaktadır. Bu hususta sorulan sorulara, istikamet konusunda bir bilgisi olmadığını söyleyerek ihtiyatlı bir dil kullanan birkaç kişi dışında, büyük çoğunluk kible yönü, Şam ve Hicaz gibi ifadelerle cevap vererek nereye gittiklerini açıkça belirtmişlerdir. Şüphesiz ki gerçek amaçtan herkes haberdardır; ancak yine de hiç kimse hareketi açıkça mehdilik olgusuyla doğrudan bir ilişkilendirme içine sokmamaktadır. Sadece Abdullah Cünûd ifadesinde Halepli Muhammed'i sevmeyenlerin onun mehdilik iddia ettiği şeklinde bir şayia çıkararak ona iftira attıklarını ve kendilerinin de bu garazkâr tutumun bir sonucu olarak derdest edildiklerini söylemiştir.¹⁴ Mustantikler sorgu sırasında mehdilik konusunda köylüleri fazla zorlamamış; zaman zaman bazılarına Halepli Muhammed'e ne gözle baktıkları şeklinde bir soru yöneltmekle yetinmişlerdir. Şüphesiz ki bu soru esasında Halepli Muhammed'in kitle tarafından nasıl algılandığını çözümlemeye yöneliktir. Ancak mustantikler Halepli Muhammed'i Mehdi olarak görüp görmedikleri şeklindeki bir soruyu bir iki istisna dışında doğrudan köylülere yöneltmemiştir.

Mustantiklerin köylüleri Halepli Muhammed'i Mehdi olarak gördüklerini itiraf ettirmeye çalışmamaları muhtemelen bir sonuç alamayacakları düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bu kanaatimiz doğrudan böylesi bir yolu tercih ettikleri birkaç sorguda fazlasıyla üstelemelerine rağmen açık bir itiraf almayı başaramamaları gerçeğine dayanmaktadır.¹⁵ İfadelere

13 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1, 2, 3 Numaralı Sorgu Tutanakları.

14 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, Abdullah el-Cunûd'un İfadesi, s. 1-3.

15 İfadesinde pişman olduğunu beyan eden Alivi b. Halil'e Halepli Muhammed'i Mehdi olarak kabul edip etmediği sorulunca o bile onu Mehdi kabul etmediği cevabını vermekle yetinmiş, ek bir açıklamada bulunmamıştır. Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 2 Numaralı Sorgu Tutanağı, Alivi b. Halil'in İfadesi s. 6-8.

biraz yakından bakmak belki de mustantiklere hak vermemizi sağlayacaktır. Örneğin mustantik, köylülerden Agob (Yakub?) b. Ramazan'a bakmakla yükümlü olduğu çoluk çocuğu varken onları beslemek için kullanması gereken malları nasıl telef edebildiğini, hangi akılla yanlarına çocukları için bile yiyecek/içecek namına tek bir şey almadan yarı çıplak vaziyette Halepli Muhammed'in peşine takıldığını sorduğunda ondan "Allah'ın emrinin böyle olduğu" şeklinde bir cevap almıştır. Agob b. Ramazan'ı biraz zorlamaya karar veren mustantik İslamda şeyhlere bu şekilde bir itaatin söz konusu olmadığını vurgulayarak ondan Halepli Muhammed'e sıradan birinden daha farklı bir gözle baktığı itirafını almaya çalışmış, ancak bütün çabalarına rağmen yine de başarısız olmuştur. Aralarında geçen ve tansiyonu zaman zaman yükselen konuşmaya/tartışmaya biraz daha yakından bakmak köylülerin zihin dünyasını anlayabilme imkânı sunmaktadır:

Mustantik: Sen niçün mahbussun? Sebeb-i habsin nedir?

Agob: Bizim karyemize komşu Huveyz karyesinden Şeyh Muhammed es-Süleyman, Hama ahalisinden Şeyh Abdülfettah nâm şeyhten Nakşibendi tarikatı aldı da, bize de muâhede itdi. Bunun için Şeyh Muhammed es-Süleyman ile beraber bizi götürüb bizi habs itdiler.

Mustantik: Bir adam tarikatı ittibâ ider ise götürüb habs iderler mi? Elbette bir esbâb-ı mûcibe vardır. Sebeb nedir?

Agob: Evet, sebebi bizim İmam Şeyh Muhammed es-Süleyman yanındaki hayvanâtı fûruht iderek bahâları ile koyun satın aldı ve koyunları dahi boğazlayub fukaraya it'âm itdi. Sonra ammizâdesi Şeyh Hasan b. Ahmed el-Hâc Hilal dahi yanındaki hayvanları boğazlayub fukaraya it'âm itdiğini gördüğümüzden benim yanımda üç camusu cevde bıraktım. Nereye gittiklerini bilmedim. Ve benim tamım diğer tamlarla beraber muttasıldır. Mûmâ ileyh Şeyh Muhammed emriyle Şeyh Hasan tamını ihrâk itdi ve küsur karye ahalileri dahi böyle yapıdıklarından bizi tutub habs itdiler.

Mustantik: Niçün böyle yaptınız?

Agob: Allah'tandır. Bizim Şeyh Muhammed es-Süleyman bize tarikat virdi ve çocuklarımızdan ziyade kendüsünü sevmeye başladık. Ve mûmâ ileyh böyle emr itdi, biz de emrini imtisâl itdik. Oğullarımızın birini boğazlamasına emr ider ise idi, muhalefet itmez idik.

Mustantik: Mûmâ ileyh Şeyh Muhammed es-Süleyman size ne gibi emr itdi. Yani "haydi evlerinizi yakınınız, hayvanlarınızı kesiniz, paralarınızı suya atınız" diye emr itdi mi?

Agob: Mûmâ ileyh bizim imamımızdır. Her ne yaptığı şeyi biz de onun gibi yaparız.

Mustantik: Şeyh Muhammed es-Süleyman'dan tarikatı almış olduğın halde bile onun her emrine inkıyâd için bir mecburiyyetin var mıdır? Çünkü şer'an ve tarikat muktezâsı, makûl ve meşru olan ahvâlde mürşidin emrine imtisalden ibarettir. Şeyh Muhammed es-Süleyman ise size hanelerinizi yakmak ve emvâl ve mevâşinizi kesüb atmak, dâr u diyârınızı terk etmek, evlâd u 'iyâlinizi zelîl ve hakîr ve bir lokma ekmeğe muhtac itmek gibi ef'âl-i mezmûme ve şenî'aya sevk itmiştir. Niçin buralarını kabul ittiniz ve red itmediniz?

Agob: İtaatına Allah bizi ilhâm itdi. Böyle her ne emr ider ise itaatindeyiz"

Mustantik: Niçün böyle her ne emr ider ise itaat idiyorsunuz? Mûmâ ileyhe ne nazar ile bakıyorsunuz?

Agob: Mûmâ ileyh Şeyh Muhammed'in emrine muhalefet idemedik, bu da bize ilhâm-ı Rabbânî oldu.

Mustantik: Allah böyle şeyleri sevmez. Çünkü sizin yaptıklarınız bütün rızâ-i Allah'a muğâyir ve mezmûmat ve muharremâtтан ibarettir. Bu halleri adeta şeytanın iğvasından ileri geliyor. Bunun ilhâm-i ilahi olduğunu nereden biliyorsun ki, böyle diyorsun?

Agob: Allah bize ilhâm itdi ve yaptığımız vakit Hak Teâlâ bize hidayet itmedi ki, dönelim.

Mustantik: Üst taraftaki suâlimize cevâb-ı kâfi virmedin. Şeyhiniz Muhammed es-Süleyman ne nazar ile bakıyorsunuz, tâ fedâ-yı cân derecesine itaat idiyorsunuz?

Agob: Hak Teâlâ bize böyle ilhâm itdi ve hidâye itdi ve mazarrat ve menfaati olub olmadığını bilmeyiz. Bizce itmekte olduğumuz eşyâ Allah Teâlâ'nın ilhâmından gelmiştir.

Mustantik: Biz sana her türlü emr u talimât ve ihtarâtına itaata mecbur olduğunuzu söylediğin Şeyh Muhammed es-Süleyman'a ne nazarla baktığınızı suâl idiyoruz. Bu noktaya niçün cevap vermiyorsun? Sizin feda-yı cân idercesine kendüsine mutî' ve munkâd olduğunuz şeyh-i mûmâ ileyh beşer değil de melek midir? Yoksa başka bir fevkalâde hâl ve tabiatta mıdır? Yoksa sizin gibi insan mıdır?

Agob: Mûmâ ileyh Şeyh Muhammed es-Süleyman şeyhimdir ve biz de kendüsine itaatimiz sevmekliğimizden ve Hak Teâlâ tarafından ilhâmdır.

Mustantik: Biz işidiyoruz ki, bu şeyhin Mehdî-i âhiri'z-zamân olduğunu itikad ediyorsunuz. Öyle midir?

Agob: Hayır, biz bu itikadda değiliz. Ancak mûmâ ileyh tarikat şeyhi bulundu ve biz de tarikatı kendisinden aldık ve itaatine Hak Teâlâ bizi ilhâm itdi."¹⁶

Burada olayı tamamen Allah tarafından kendilerine verilen ilhamla açıklayan ve şayet kendilerine gelen bu his doğru olmasaydı Allah bizleri böyle düşünmekten alıkoyardı şeklinde ifade edilen bir kadercilik ve bu kadercilik etrafında şekillenen ve geleneksel itaat kültürüyle meşrulaştırılan bir zihin yapısı söz konusudur. Bu kişilerin çoğunun Halepli Muhammed'e duydukları güçlü bağlılıklarında samimi olduklarını da vurgulamak gerekecektir. Her şeyden önce 27 kişi içinde süreçten pişman olduğunu izhar veya ima edenlerin sayısı beş kişi civarındadır. Halepli Muhammed'in taraftarları hareketleri bir hapisane köşesinde sona erdiğinde dahi hâlâ ona olan bağlılıklarını devam ettirmektedirler. Hatta bazıları, içinde bulundukları

¹⁶ BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Sorgu Tutanağı, Agob b. Ramazan'ın İfadesi, s. 5-8.

duruma aldırmadan mustantiklere ders verir nitelikte oldukça özgüvenli cevaplar vermektedir. Örneğin köylülerden Muhammed b. Nayif yol azığı için yanlarına ne aldığını soran mustantike “Allah’ın rahmeti dışında bir şey almadık” meyanında bir cevap verince mustantik biraz kızıp “Allah’ın rahmeti manevidir. Böyle safça cevap olmaz. Yol için hazırlığınız ne idi” diye ısrar etmesi üzerine kendi misyonlarına inanmışlığı ifade eden şu kelimeler ağzından dökülmüştür: “Biz fi hubbillah ve rasûlihî (Allah ve Peygamberi’nin aşkına) gidiyoruz. Yeme ve içmeğe ermiyoruz.”¹⁷

Sorgusu sırasında bile “Yâ Abdülfettah” diye esas büyük şeyhin adıyla zikir çekerek ona bağlılığını mustantiklere göstermekten çekinmeyen Muhammed b. Abdullah ise grubun en inanmışlarından. Öyle ki, bir ara çocuklarından bahsederken mustantikin onda bir pişmanlığı tetikleme-si amacıyla sorduğu “şimdi çocuklarını arzu etmiyor musun?” şeklindeki kışkırtıcı soruya “hayır, asla çocuklarımı tefekkür etmiyorum” demiş ve bu cevabını “biz Allah’tan başka hiçbir mahlukâtı arzu etmeyiz” şeklinde bir savunmayla temellendirmiştir.¹⁸

Sorgulananların hemen hepsi yaptıkları eylemleri zühd, cezbe, hal, delilik vs. gibi kavramlarla temellendirmeye çalışmışlardır. Bu kavramlar tasavvuf geleneğinin ürettiği aslında aynı olguya işaret eden farklı isimlendirmelerdir. Tasavvuf geleneğinde en yalın şekliyle bir mutasavvıfın Allah’a olan muhabbetinden dolayı Allah’tan gelen bir hal ile aklının çekilmesine işaret etmek için kullanılan bu tabirler, esasında Allah katındaki yüksek bir mertebeye işaret etmektedir. Gelenekte böylesi mutasavvıfların, ne yaptıklarını bilmez halde olmaları sebebiyle, işlemiş oldukları eylemler sebebiyle kınanamayacağı veya cezai bir yaptırıma maruz kalmamaları gerektiği kabul görmüştür.¹⁹ Dolayısıyla sorgulananların öne sürdükleri savunma aslında çok zekicedir. Onlar kendilerine topluca bir hal/cezbe geldiğini ileri sürerek muhtemelen cezai bir kovuşturmadan kurtulmayı amaçlamışlardır. Esasında olayın bilinçli bir hareket olduğuna dair elimizde birtakım bilgiler olmasa köylülerin bulundukları durumu toplu bir cezbe veya cinnet hali

17 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 1 Numaralı Sorgu Tutanağı, Muhammed b. Nayif’in İfadesi, s. 16-19.

18 BOA, ŞD, nr. 2485/1, 2 Numaralı Sorgu Tutanağı, Muhammed b. Abdullah’ın İfadesi, s. s. 1-3. Benzer bir cevabı Hamûd b. Musa da vermiştir. Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, 3 Numaralı Sorgu Tutanağı, s. 17-19.

19 Bkz. Süleyman Uludağ, “Mecsup,” *DİA*, c. XXVIII, s. 285-286.

olarak tanımlamak çok da zor değildir. Ancak köylülerin giriştikleri hareketin bilinçli bir tercihe dayandığını ispat edecek yeterli sayıda kanıt vardır. Cezbe hali ise tasavvuf geleneğinde bilinçli bir eylemler dizisinden ziyade kontrolsüz gelişen bir duygu yoğunluğuna işaret etmektedir ve çoğu zaman birbirinden dağınık fiillerle kendini gösterir.²⁰ Dolayısıyla bizim vakamızda görüldüğü şekliyle bütün bir köy ahalisinin aynı anda cezbeyle kapılıp aynı şeyleri topluca yapması ve bu sürecin uzunca bir müddet varlığını sürdürmesi, olanları cezbeyle açıklamayı zorlaştırmaktadır. Burada ancak davalarına inanmış bir topluluğun bilinçli eylemlerinden söz etmek mümkündür.

Yaşamak için derme çatma kulübeleri kendilerine mesken edinmiş ve geçimlerini sağlamak için birkaç hayvanla, bir miktar ekili araziden başka bir şeyi olmayan bir topluluğun sahip olduklarının büyük bir kısmından vazgeçebilmesi bizi tekrar o büyük soruların peşine düşmeye itmektedir: Köylüler nasıl olup da böylesi bir inanmışlık içine girmişlerdir? Geleneksel dini söylem açısından makul kabul edilmeyen kimi tavır ve eylemleri nasıl sahiplenebilmişlerdir? İddiaların hakikat olduğunu ispatlamak için öne sürülen argümanları neden hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden benimsemişlerdir? Bu ve benzeri soruları anlamak için köy halkının nasıl düşündüğüne biraz daha yakından bakmak gerekmektedir.

Bir toplumun içinde yaşayan bireylerin, düşünme tarzına zihniyet adı verilmektedir. Zihniyetin oluşumu, ait olduğu toplumun sahip olduğu inanç ve kültür dünyasıyla yakından alakalıdır. Bir dünyanın kültürel matrisi, yatkınlık ve eğilimleri o toplumda neyin mümkün neyin imkânsız olabileceğini belirler.²¹ Bir anlamda çevresi, bireyin etrafıyla kurduğu ilişkilerin biçimini ve onun güdülerinin istikametini çizer.²² Zira bir kitleyi meydana getiren fertler ne kadar farklı yaşam tarzlarına, karakterlere veya zekâlara sahip olsalar da bir araya gelmiş olmaları onlara bir nevi ortak ruh aşılır. Bu ruh onları her biri tek başına ayrı ayrı bulundukları halde duyacaklarını-

20 Geniş bilgi için bkz. Eyüp Öztürk, "Muvelleh Kavramı Üzerine," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1 (2012), s. 35-53.

21 David Swartz, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), s. 147.

22 Philip K. Bock, *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: Psikolojik Antropoloji*, çev. N. Serpil Altuntek, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001), s. 42.

dan, düşüneceklerinden ve yapacaklarından tamamıyla başka hissettirir, düşündürür ve yaptırır.²³

Geniş halk kitlelerinin dini olguları özümseme sürecinde, özellikle kırsal bölgelerde, yazılı kaynaklardan ziyade sözlü iletişim etkilidir. Zira okuma/yazmaya dayanan iletişim biçimi, doğası gereği insanların tek başlarına yaptıkları ve kendi iç dünyalarına yoğunlaştıkları bir süreçtir. Sözlü iletişim ise tam tersine insanlar arasındaki karşılıklı etkileşime dayanır ve onları birbirine yaklaştırır.²⁴ Sözlü zihnin bir diğer özelliği tanımlarla/kavramlarla uğraşmamasıdır. Kavramlar çoğu zaman kendi anlam dünyalarından kopararak yorumlanır ve yeni formlarını belirlemede reel yaşamın ihtiyaçları belirleyici rol oynar. Bu anlamda zihinler en alışılmadık hikâyeleri bile kabul etkindir ve kitleler olguları değerlendirirken akli muhakeme yeteneklerini fazla kullanmaz. Böylesi bir topluluk için imkânsız hiçbir şey yoktur. En akıl almaz hikâyelerin, masalların bir toplulukta nasıl kolaylıkla kabul gördüğünü anlamak ancak bu çerçeveden bakıldığında mümkün olabilir.²⁵

Cemmâsiyye ve Huveyz köyleri ahalisi gibi kırsal alanda yaşayan geleneksel topluluklar için çoğu zaman önemli olan, anlatılan şeyin makuliyeti değil, kimin tarafından dile getirildiğidir. Karizma kavramıyla nitelenen bu olgu kitlelerin güdülenmesi sürecini anlamada anahtar rolünü üstlenmektedir. Karizma terimi bir bireyin olağanüstü ve doğaüstü özelliklere sahip olduğu, istisnai güç ve niteliklerle donatılmış sayıldığı bir durumu ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁶ Bu özellikler sıradan insanlar için ulaşılabılır şeyler değildir, dolayısıyla bu ilahi niteliğe sahip olduğu düşünülen insanlar, içinde bulundukları grupların doğal liderlerine dönerler. Karizma sahibi, liderliğiyle aslında kaderindeki görevi üstlenir ve

23 Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan Can, (Ankara: Tutku Yayınevi, 2015), s. 27.

24 Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis, 2014), s. 87.

25 Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, s. 40-41. Bu tarz bir yorumlama süreci sadece sözlü kültüre has değildir. Benzer bir yorumlama sürecine yazılı kültüre dayanan iletişim biçiminde de rastlanabilir. Bu durum esasında dilin kutsal olanı ifade etme söz konusu olduğunda ifade imkânlarının yetersiz kalmasıyla yakından alakalıdır. Böyle olunca muhatap tarafından genellikle devreyetahayyül gücü sokulmuş ve geçmiş deneyimler canlandırılarak bu eksiklik izale edilmeye çalışılmıştır. Taahayyül etmek ise her şeyden önce anlam alanlarının yeniden yapılandırılmasıdır. Bkz. Fatih Topaloğlu, *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*, (Ankara: Elis, 2018), s. 142-145.

26 Max Weber, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarınl, 2012), c. I, s. 362.

misyonu gereği başkalarının kendisine itaat etmelerini ve onu takip etmelerini talep eder.²⁷

Şayet bir kişinin toplumsal anlamda itibarı/karizması olduğuna inanılıyorsa söyledikleri ve onayladıkları insanlar tarafından kolayca benimsenebilir. Önemli olan birine/bir şeye inanmak, daha doğrusu o şeyle duygusal bir bağ kurmaktır.²⁸ Burada şunu vurgulamak gerekir ki, karizma öğrenilemez ya da öğretilemez, sadece uyandırılabilir.²⁹ Bu anlamda karizma bir duygudur ve kitleler daha çok duygularıyla düşünür. Bir duygu/inanç ne kadar çok kişide kendini açığa vurursa kitlenin öbür bireylerinin bu duyguyu/inancı kabullenmesi daha kolaylaşır ve insanın taşıdığı eleştiri mekanizması devre dışı kalır. Birey bu aşamadan sonra kendini sürüklenmeye bırakır.³⁰ Bu anlam çerçevesinde birine/bir fikre bağlı olmak gerçeğe ulaşmak için katı usullerden ve bir kriter arayışından vaz geçmek demektir.³¹

İslam tarihinde ilk devirlerden itibaren çeşitli gruplara karizma atfedildiği gözlemlenmektedir. Bunlar arasında Hz. Muhammed'in soyundan gelenler (Ehl-i beyt), mezhep imamı, siyasi önderler ve cemaat liderleri gibi aynı zamanda geleneksel İslam toplumunun lider şahsiyetleri olan kişiler öne çıkmaktadır. Karizma nispet edilenler çok farklı ve çeşitli olsa da biz konumuz açısından esas etkileyici olguya, tasavvuf geleneğine odaklanacağız. Zira Halepli Muhammed ve taraftarları sufilik yoluna mensupturlar ve eylemlerini tasavvuf geleneğinin kavramlarıyla meşrulaştırmaktadırlar.

İslam tasavvufu neredeyse İslamın ilk dönemlerine kadar inen köklü bir geleneğe sahiptir. Tasavvufun temel amaçlarını insanların Allah'a olan bağlılıklarını artırmak, onların manevi yönden gelişimlerini sağlayarak insanın ahlaka yansıtılmasının önünü açmak olarak –ki bunlar aynı zamanda dinin de temel hedefleridir– özetlemek mümkündür. Bu manada tasavvufun ilk öncüleri diyebileceğimiz *zâhid* adı verilen kişilere hicri ilk yüzyıldan itibaren rastlanılır. Tasavvuf sosyal yönü olan her yapıda görüldüğü gibi kendini

27 Weber, *Ekonomi ve Toplum*, c. II, s. 476.

28 Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, (Ankara: Adres Yayınları, 2005), s. 77.

29 Weber, *Ekonomi ve Toplum*, c. I, s. 369.

30 Sigmund Freud, *Kitle Psikolojisi*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları, 2016), s. 42; William McDougall, *The Group Mind*, (Londra: Cambridge University Press, 1927), s. 26.

31 Michael Polanyi, *Personal Knowledge-Towards a Post-Critical Philosophy*, (Londra: Routledge, 1962), s. 328.

ilk dönemlerdeki anlam çerçevesiyle sınırlandırmamış zamanla gelişim göstermiştir. Bu gelişim çerçevesinde kurumsallaşma sürecine girmiş, toplumsal karşılık bulmuş, kendi kavram ve ilkelerini üretmiştir.³² Bu kavramlar arasında karizma olgusunu anlamak açısından en çok önem arz eden “veli” terimidir. Tasavvufun bu uzun soluklu gelişim sürecinde veli/evliya kavramına yüklediği anlam, bu makamın toplumda en yaygın karşılaşılan karizma kaynağına dönüşmesine imkân sağlamıştır. Bu dönüşüme imkân sağlayan en önemli teorik açılımı Hâkim Tirmizî, hicri 3. yüzyılda, formüle ettiği “hatmu’l-evliya” kavramıyla yapmıştır.³³ O, teorisinde velilik makamının büyüklüğünü ortaya koymak için onu peygamberlik kurumuyla karşılaştırmış ve “velâyet” kavramını neredeyse nübüvvet kurumuna eşdeğer olarak tanımlamıştır.³⁴ Onun açtığı yoldan ilerleyen çok sayıda tasavvuf teorisini yaptıkları yorumlarla veli kavramının toplumsal hafızada güçlü olarak karşılık bulmasına katkı sağlamıştır. Büyük mutasavvıf İbn Arabî’nin bu vetirede getirdiği bakış açısı, veli karizmasının halk zihnine yerleşmesinde muhtemelen Hâkim Tirmizî’den daha etkin bir rol oynamıştır. Tasavvuf tarihinin en büyük karizma örneklerinden biri olan İbn Arabî, velilik olgusunu şariat getirmenin söz konusu olmadığı bir tür peygamberlik olarak tanımlamıştır.³⁵ Bunun da ötesinde o, “hatmu’l-evliya” kavramına yaptığı yorumlarla velilik ile mehdilik kavramları arasında doğrudan bir bağ kurulmasının önünü açmıştır. İbn Arabî düşüncesinde mehdi kavramı, Hz. Muhammed’den sonra bir realite olarak ortaya çıkan hilafet ve velayet arasındaki ayrımı ortadan kaldıran ve her ikisini kendi şahsında toplayan bir figür olarak değerlendirilmiştir.³⁶ Onun mehdi ile veli terimleri arasında yaptığı bu eşleştirme “mehdilik iddiacıları neden çoğunlukla tasavvufi yapılar içinden çıkıyor?” şeklinde dile getirilebilecek muhtemel bir soruya cevap aranırken de göz önünde bulundurulmalıdır.

32 Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History*, (Leiden: Brill, 2000), s. 116.

33 Sönmez Kutlu, “Karizmatik Otorite ve Temsil Sorunu: Mehdilik,” *Dini Temsil Sorunu Sempozyumu*, ed. Hanifi Şahin, (Erzurum: Zafer Medya, 2018), s. 117-120.

34 Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hâkim et-Tirmizî, *Hatmu’l-Evliya (Veliliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), s. 102. Kavramın ayrıntılı bir tahlili için bkz. Salih Çift, “Hatmu’l-Evliya Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hâkim et-Tirmizî (ö.320/932),” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15, (2005) s. 366-376.

35 Michel Chodkiewicz, *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), s. 114-115.

36 Bkz. Öztürk, “Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnanıcı,” s. 253-259.

Tasavvufun İslam toplumunun düşünce yapısına etkisi sadece karizma kavramı çerçevesinde gerçekleşmemiştir. Zira tasavvuf sadece bir tekke ve şeyh etrafında yoğunlaşan, etkileri sınırlı bir oluşum değildir. Tasavvuf erken dönemlerden itibaren İslam toplumunun dini yaşantısına rengini veren, toplumsal dinamikleri değiştirip dönüştüren en önemli faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla tasavvuf hayatın hemen her alanına etki eden, insanların yaşayışını, düşünme biçimini, toplumsal olguları analiz sürecini değiştiren/dönüştüren dinamik bir olgudur.

Tasavvufun gücü, önerdiği dini yaşama/algılama biçiminin halkta karşılık bulma potansiyelinin yüksek oluşunda yatmaktadır. Klasik anlamda İslam dininin toplumsal hayattaki tezahürü iki grup üzerinden yansıtılmaktadır: Medrese ve tekke. Medrese temsilcileri daha çok kitabi İslamın temsilciliğini üstlenmiş, tasavvufi gruplar ise yazılı kaynaklardan ziyade dinin tecrübi yönünü öne çıkarmıştır. Tabiidir ki, bu iki kurum birbirinden keskin hatlarla ayrılmış olmayıp birbirlerinden etkilenmekte hatta karşılıklı olarak birbirini beslemektedir. Ancak tasavvufun yön verdiği İslam algısı temel yapısı itibarıyla kitabi İslamdan biraz daha esnek bir karaktere sahiptir. Bu hüviyeti sebebiyle zaman zaman İslamın yazılı külliyatının dışındaki kaynaklardan da beslenebilmiş, farklı kültürlerin ürünlerine ve toplumsal geçişkenliklere karşı daha esnek, daha hoşgörülü bir tavır benimseyebilmiştir. Tasavvuf Osmanlı Devleti sınırları içinde de, İslam dünyasının genel karakterine uygun olarak, toplumsal hayatı etkileyen en etkili dini yapılanma görünümündedir. Hatta Osmanlıların dini algılama ve yaşama hususunda tasavvufi tecrübeyi diğer hiçbir İslam devletinde görülmeyecek derecede hayatlarının merkezlerine taşıdıklarını söylemek mümkündür.³⁷

Tasavvuf şehir merkezlerinde de etkili olmakla birlikte özellikle Osmanlı taşrasında İslamın algılanış biçimini en çok etkileyen oluşum hüviyetindedir. Bu minvalde ilgili dönemde Halep'in sosyal dokusunda

³⁷ Bu hususlara dair genel bir bakış açısı için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012); Eyüp Baş, "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı (Tarih Yazarı Neşri'nin Anlatılarına Göre)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011), s. 21-53; Eyüp Öztürk, "Osmanlı Toplum Yapısında Din (Erken Dönem)," *İslam Tarihi ve Medeniyeti-Osmanlı*, Bölüm ed. Seyfettin Erşahin, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), c. XV, s. 323-348.

da öne çıkan en etkili unsurun tasavvuf olduğunu söylemek gerekecektir. Genel olarak baktığımızda Halep bir taşra olmanın gereklerini de bütün unsurlarıyla taşımaktadır. Ahalisinin büyük bir kısmı dış dünya hakkında çok az bir fikre sahiptir ve zihinleri ağırlıkla yerel deneyimler çevresinde dönmektedir. Halep'te toplumsal etkileşim neredeyse bütünüyle sözlü iletişim vasıtaları tarafından şekillendirilmektedir.³⁸ Nüfusun büyük bir kısmı genel anlamıyla yazılı dini külliyattan habersizdir. Dolayısıyla insanlar kitaplar tarafından belirlenmeyen beceriler, adetler, inançlar, tatlar, zevkler ve tutkuların bol olduğu bir toplumda yaşamaktadır.³⁹

Dönemin Halep'inde evliya inancının son derece güçlü olarak varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. İnsanların gözünde veli sadece manevi bir önder değil her türlü sıkıntı ve hastalık ve dertlerini onlar üzerinden çözmeye çalıştıkları bir otorite kaynağıdır. Halepliler zaman zaman önemli işleri için müneccimlere ve falcılara da başvururlardı. Bu olgu toplumda o kadar yaygındı ki, Yahudiler bile zaman zaman şefaathane ve cin çıkarma gibi hususlar için Müslüman din adamlarıyla iletişim kurardı. İnsanlar kötü ruhlara, büyüye ve kehanete inanıyordu. Yanlarında yılın iyi ve kötü günlerini gösteren burç takvimleri taşıyor ve günlük planlarını ona göre yapıyorlardı. Ayrıca kendilerini kem gözlerden korumak için daima üzerlerinde muska ve nazarlık bulundururlardı.⁴⁰

Yukarıda ana hatlarıyla çerçevesini çizmeye çalıştığımız düşünce biçimi esasında sadece Halep'e özgü değildir. Zira benzer bir toplumsal durum tasvirini Mısır, Anadolu gibi Osmanlı topraklarında yaşayan diğer Müslüman toplumlar için de yapmak mümkündür. Bu tasviri yapmamızın sebebi, Halepli Muhammed'in içinde yaşadığı toplumun düşünce biçiminin onun ve benzerlerinin hareketlerinin oluşumunu nasıl etkilediği; daha net bir ifadeyle söylemek gerekirse mehdilik iddia edenlerin öne sürdükleri argümanların nasıl bir düşünce dünyasına takdim edildiği hususunda bir fikir verebilmektir. Ancak bu zemin üzerinden yürüdüğümüzde Halepli Muhammed'in köylüleriyle iletişimini veya köylüleri üzerinde kurduğu etkiyi anlamak mümkün olacaktır.

38 Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 322-324.

39 Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 291.

40 Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 298-299, 348-349.

Halepli Muhammed, Muhammed ismine sahip olması dışında, rivayetlerde bahsedilen Mehdi'nin özelliklerinden hiçbirini taşımamaktadır. Hatta ismi dahi bütünüyle rivayetlerde öngörülen biçime uygun değildir. Zira rivayetlerde Mehdi'nin adı, babasının ismiyle beraber zikredilmekte ve tıpkı Hz. Muhammed'de olduğu gibi onun babasının adının da Abdullah olacağı dile getirilmektedir.⁴¹ Bu sebeple mehdilik iddia edenler arasında başarıya en yakın olan grup hem kendi adı hem de babasının adı rivayetlere uyan, yani tam olarak Muhammed b. Abdullah ismini taşıyan kimselerdir. Ancak böylesi bir durumun söz konusu olmadığı durumlarda sadece Muhammed ismini taşımak da yeterli görülebilmektedir. Hatta zaman zaman hem kendi adı hem babasının adı rivayetlerdeki gibi olmayanlar bile mehdilik iddia edip etrafına insanları toplayabilmektedir. Bu gibi durumlarda devreye mesihanik zihnin eklektik ve pragmatik yapısı sokulmuş ve sorun kolayca giderilebilmektedir.⁴²

Çevresinin Halepli Muhammed'i Mehdi olarak kabullenmesinde onun fiziksel özelliklerinin rol oynamış olması mümkündür. Zira rivayetlerde ahir zamanda zuhur edecek Mehdi'nin boyu, endamı, alnının genişliği, kaşı, gözü, yanağındaki beni, burnunun kemerli oluşu gibi birçok özellik sıralanmıştır. Halepli Muhammed'in fiziksel özelliklerine hiçbir belgede işaret edilmediği için böylesi bir ilinti kurulup kurulmadığı hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Onun hiçbir fiziksel özelliğini bilmememize rağmen böylesi bir bağ kurulabileceğine dair tahminimiz, bu konudaki rivayetlerin son derece kapsamlı bir porte ortaya koymasından dolayıdır. Öyle ki, rivayetlerdeki tasvirlerle yansıyan özellikler isteyen hemen herkesin az ya da çok kendinde var olduğunu düşünebileceği kadar çeşitlidir.⁴³

41 Mehdi'nin adının bazı rivayetlerde Ahmed b. Abdullah olacağı dile getirilse de çoğu rivayette adı Muhammed b. Abdullah olarak kaydedilmiştir. Bkz. el-Berzenci, *el-İşâ'a*, s. 176.

42 Bu konuda bir fikir vermesi açısından Kuzey Afrika'da Berberi bir muallim olan Şakya el-Miknâsi vakasını örnek vermek mümkündür. O, 151/768'de, döneminde Ehl-i beyt'in lideri olması sebebiyle mehdici beklentilerin muhatabı olan Nefsu'z-Zekiyye'nin vefatı üzerine onun ortaya çıkardığı beklenti ortamını kullanarak mehdiliğini ilan etmiştir. Ancak Şakya el-Miknâsi'nin ne adı ne de babasının adı rivayetlere uygun değildir. Yine de o, Hz. Muhammed'in soyundan geldiğini iddia etmiş ve adını da Muhammed b. Abdullah olarak değiştirerek sorunu çok kolay biçimde çözmüştür. Bkz. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 89.

43 Burada Mehdi'nin kaynaklara yansıyan birkaç fiziksel özelliğini bir fikir vermesi açısından sıralayabiliriz. Mehdi'nin dişleri aralıklı, alını açık olacaktır. Onun yüzü parıldayan bir yıldız gibi olacak, rengi

Mehdilik iddia eden birinin rivayetlerde bahsedilen fiziksel özelliklerden sadece bir tanesine bile sahip olması buna psikolojik olarak hazır olan kitleleri ikna etmek için yeterlidir. Zira topluluğun genel karakteri rivayetlerde bahsedilenlerle kendi mehdi adayı arasında uyuşan özellikleri öne çıkarmak, uyuşmayan örnekleri ise göz ardı etmek üzerine kuruludur. Örneğin Sudan mehdisi, etrafa gönderdiği davet mektuplarında yanağında bulunan beni, mehdiliğinin bir alameti olarak sunmuştu. Bunun dışında rivayetlerle uyuşan hiçbir fiziksel özelliği yoktu. Hatta ona karşı Osmanlı idaresinin desteğiyle bir risale kaleme alan Ahmed el-Ezherî yanağındaki ben dışında onun hiçbir fiziksel özelliğinin rivayetlere uymadığı hususuna vurgu yapmış ve ayrıca Muhammed Ahmed'in Sudan'ın Dongola bölgesinden gelmiş bir zenci olduğunu belirterek onun soyca Mehdi'de bulunması gereken özellikleri taşımadığını öne sürmüştü.⁴⁴ Ancak Ahmed el-Ezherî'nin dikkat çektiği bu uyumsuzluklar Muhammed Ahmed'in, Sudan'da geniş halk kitlelerini etrafında toplamasına engel olmamıştır.

Genel kabul gören meşhur rivayetlerde Mehdi'nin Ehl-i beyt'ten olacağı bildirilmiş ve bu konuda gelenekte neredeyse bir ittifak oluşmuşken insanların nasıl olup da bu kadar açık bir uyumsuzluğa rağmen Muhammed Ahmed'i veya onun gibi başka birçok mehdilik iddiasısını, bir şüphe duymadan kolaylıkla Mehdi olarak benimsemesi mümkün olabilir miştir? Öyle ki, toplumun nispeten iyi eğitim görmüş kişileri bile oldukça kolay biçimde benzer tutumlara sahip olabilmıştır. 1300/1883'te yazılmış ve Osmanlı arşivine girmiş, Adem oğlu Abdirabbih isimli biri tarafından Sudan tüccarlarından Muhammed b. Muhammed Celaleddin'e gönderilen Arapça bir mektup, bu hususta dikkat çekici bir örnektir. Mektupta Adem isimli kişi Sudan mehdisinin mektuplarını okuduğunu, elçileriyle görüşüp

Araplara, endamı İsrailoğullarına benzeyecektir. Ayrıca sürmeli gözlü, kalem kaşlı, burnu kemerli, sık sakallı ve sağ yanağında ben vardır. Bkz. Şihabuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemi, *Savâiku'l-muhrika fi'r-reddi alâ ehli'l-bida ve'z-zendeka*, thk. Adil Şûşe, (Mansûre: Mektebetü'l-Feyyâz, 2008), s. 462; Yusuf b. Yahya b. Ali b. Abdülaziz el-Makdisi, *'Ikdu'd-durer fi ahhâri'l-muntazar ve hüve'l-Mehdî 'aleyhi's-selam*, thk. Mehîb b. Salih b. Abdurrahman, (Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1989), s. 71; el-Berzenci, *el-'İsâ'a*, s. 179-180. 44 Ahmet el-Ezherî, *en-Nasihatü'l-âmmê li-ehli'l-İslâm 'an muhâlefeti'l-hukkâm ve'l-hurûci 'an tâ'atî'l-i-mam*, s. 629-631. (Risale için Nuaym Şukayr'ın, neşrini kullandık. Bkz. Nuaym Şukayr, *Tarihu's-Sûdan*, thk. Muhammed İbrahim Ebu Selim, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981 içinde s. 629-638 arası). Ayrıca bkz. Eyüp Öztürk, "Ahmed el-Ezherî ve Sudan mehdisi Hakkındaki Risalesi," s. 2640-2670.

onun sıfat ve ahvalini dinlediğini belirttikten sonra, vakıf olduğu malumatlardan kendinde ve etrafındaki insanlarda onun Mehdi olduğu kanaati oluştuğunu ve bu hususa şeksiz ve şüphesiz şekilde inandıklarını belirtmektedir.⁴⁵ Muhammed Ahmed'in Mehdi'nin özelliklerini taşımadığına kesin olarak kani olan Ahmed el-Ezherî ile onun Mehdi olduğuna şeksiz biçimde inanan mektup yazarının kanaatleri karşılaştırıldığında, yani dönemin iki eğitimli kişinin aynı şahıs hakkında tamamen zıt sonuçlara ulaşması analiz edildiğinde, aslında her şeyin bir algı meselesi olduğu net biçimde ortaya çıkacaktır. Bu sebeple bir kişinin Mehdi olduğuna toplumu ikna edebilmesi hareketine başlamadan önce o kişiye içinde bulunduğu toplum tarafından bir karizma atfedilip atfedilmemesiyle yakından alakalıdır.

Bir karizmaya sahip olmak o kadar etkileyicidir ki, kendileri bir iddiada bulunmasalar bile, bazen sahip olduğu saygınlıktan ötürü etrafındaki sevenler o kişiye bir mehdilik yakıştırması yapabilmıştır. Buna dair en iyi örneklerden biri, Kuzey Afrika'nın önemli tasavvufi hareketlerinden biri olan Senûsilik tarikatının Halepli Muhammed ve Sudan mehdisiyle çağdaş olan lideri Muhammed el-Mehdidir. O, hiçbir zaman açıkça mehdilik iddiasında bulunmasa da müritleri ona sürekli mehdiliği yakıştırmışlardır. Bu konuda Osmanlı merkezine gönderilen bir raporda Senûsi lideri Muhammed el-Mehdi'nin babasının 1276/1859 tarihinde vefatı akabinde yaklaşık 17-18 yaşlarında iken tarikatın postuna oturduğu dile getirilmiştir. Rapora göre müritleri bu tarihten itibaren yaşı kırka geldiğinde şeyhlerinin mehdiliğini ilan edeceğine inanmaktadır. Raporun yazarı "şu aralar yaşı kırkı geçti ama hâlâ mehdilik iddiasında bulunmadı" diye son durumu özetlemektedir.⁴⁶ Her ne kadar Senûsi şeyhi resmen bir mehdilik iddiasında bulunmasa da onun Sudan mehdisiyle nüfuz mücadelesine girişmesi hatta bu yolda sıcak çatışmalara girmekten kaçınmaması; ayrıca zaman zaman Osmanlı yöneticilerini kuşkulandıran bazı girişimlerde bulunması onun da bu şayiaların etkisinde kaldığını, sadece elverişli şartları kolladığını düşündürmektedir.⁴⁷

45 Bkz. BOA, Y.PRK.TKM, nr. 6/51.

46 BOA, Y.EE, nr. 39/18.

47 Yereiden gönderilen ve Senûsi liderinin 1298/1881'de hac amacıyla Hicaz'a geleceğini, ama bunun gerçek niyeti gizleme amaçlı bir örtü olduğunu, zira hac sırasında Mekke emirinin desteğini de alarak mehdiliğini iddia edeceğini belirten raporlar Osmanlı merkezini telaşlandırmış, Senûsi liderine duyulan güvensizlik uzunca bir müddet sürmüştür. Bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 4/70; Y.MTV, nr. 7/53; Y.PRK.AZJ, nr. 30/124.

Köylülerinden bazılarının Halepli Muhammed henüz iddiasını açık etmeden önce mehdiliği ona yakıştırdıklarını sorgudaki beyanlardan biliyoruz. Bu durum köylülerin “bir mehdi gelecekse bu ancak Halepli Muhammed olabilir” şeklinde özetleyebileceğimiz bir düşünceye sahip olmalarından kaynaklanmış olmalıdır. Böylesi bir fikri birkaç şey tetiklemiş olsa gerektir. Öncelikle adının Muhammed olması onun iddiasını ilk bakışta mümkün kılan, iddiada bir gerçeklik payı olabileceğini düşündüren en önemli hususlardan biri olarak gözükmektedir. Ancak Muhammed ismine sahip olmak gerçekte tek başına hiçbir şey ifade etmemektedir. Sadece sorguya alınan köylülerin arasında bile Muhammed ismini taşıyan çok sayıda kişi vardır, hatta bir tanesinin adı Muhammed b. Abdullah olup rivayetlerdeki isimle tam uyum sağlamaktadır. Bu sebeple onların değil, Halepli Muhammed’in mehdi olarak öne çıkması bize karizma kavramının beslendiği kaynaklar hakkında bir fikir vermektedir. Her şeyden önce Halepli Muhammed eski muhtarın oğlu olması sebebiyle köyün önde gelen ve sözü geçen ailelerinden birine mensuptur. Eğitim durumu itibarıyla köyün dış dünyayı bilen ve bilgi düzeyi en yüksek olan kişisidir. Bunlara, Şeyh Abdülfettah tarafından dini manada diğerlerine üstünlüğüne işaret eden *vekillik* görevinin verilmesini eklediğimizde neden ona böylesi bir makam yakıştırıldığını anlayabilmek güç değildir. Soyu, eğitim seviyesi ve manevi üstünlüğüyle köylülerin gözünde mehdiliğe en layık kişi olarak onun öne çıkması oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Köy ahalisinin tanıdığı ve saygı duyduğu en büyük dini otoritenin, yani Şeyh Abdülfettah’ın, Halepli Muhammed’in durumunu onaylaması da bu konuda bazılarının akıllarına gelebilecek şüpheyi izale etmiş olsa gerektir.

Halepli Muhammed’in karizması sadece kendi köylüleri üzerinde etkili olmaktadır. Harekete çevre köylerden hiç kimsenin dahil olmamasını ancak bu şekilde açıklamak mümkündür. Halepli Muhammed ve köylülerinin mallarını saçıp savurması esasında bir dikkat çekme hadisesi, daha doğrusu Halepli Muhammed’in karizmasını köyün dışına taşımak için gerekli bir hazırlık aşamasıdır. Bilindiği gibi zühd, yani dünyadan, dünya malından yüz çevirmek bir kişinin etrafında dini karizma oluşturabilmesinin en etkili yollarından biridir. Zira bir çevrede dini hususiyetleri itibarıyla sivrilen kişilerin etrafındaki herkes normal şartlarda dindardır, yani o gru-

bun/cemaatın/tarikatin bir üyesidir. Bu sebeple diğerlerinden daha özel bir makamda bulunduğunu iddia eden bir kişinin kendini ötekilerden ayırıştırmanın bir yolunu bulması gerekmektedir ki, bu yolların en önemlilerinden biri zühddür. Zira din uğruna dünya nimetlerinden vazgeçebilmek çok zordur ve bu zorluğun üstesinden gelebilenler, davasına/inançlarına bağlılıklarıyla hem Allah katında hem de insanlar nezdinde büyük bir itibar elde ederler. Zühdün insanları etkileme potansiyelinin farkında olan ve insanların saygı gördüğü birine dönüşerek bununla politik bir güç elde etmeye niyetlenen hırslı/pragmatik kişilerin yapması gereken de kendisinin diğer insanlardan, diğer cemaat/tarikat üyelerinden bir farkının olduğunu çevreye hissettirmesidir. Böylesi insanlar kolaylıkla tahmin edileceği üzere amaçlarına ulaşmak için zühd kavramının cazibesine sığınır. Bazı vakalarda başlangıçtaki samimi bir zühd arzusunun daha sonra kişileri farklı mecralara sürüklediği de görülebilmektedir. Her ne şekilde olursa olsun, çoğu mehdilik iddiasında bulunan kişinin öncesinde bir zühd hikâyesi bulunduğunu söylemek gerekecektir.⁴⁸

Halepli Muhammed'in ve köylülerinin hayvanlarını kesip etleriyle etrafa ziyafetler vermesiyle amaçladıkları hedefin, çevre ahaliyi köylerine çekerek mehdilik davetinden haberdar etmek ve onların da hareketlerine katılımlarını sağlamak olduğunu tahmin etmek zor değildir. Benzeri hareketlerin zaman zaman aynı yolu kullandıklarını, özellikle kırsal bölgelerdeki ahaliye yönelik ikna süreçlerinde toplantılarına katılımı artırmak için yemekli ziyafetler verdiklerini hatırlamak⁴⁹ bu tavrı anlamlandırmak için yeterli olacaktır.

Halepli Muhammed'in yayılma politikası yeterince başarılı olmuş mudur? Hareketin üyelerinin sadece kendi köylülerinden oluşması bu soruya olumsuz bir cevap vermeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla Halepli

48 Bu konuda çok sayıda örnek bulunmakla birlikte biz birkaç tanesine işaret etmekle iktifa edeceğiz. Sudan mehdisi tasavvufa ilk girdiği zamanlarda insanların dikkatini uyguladığı aşırı zühd ile çekmişti. Bkz. Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State*, s. 78. Yine Kuzey Afrika'da mehdilik iddia eden Ebû Mahallî ve Ebu Rakve zühdü ile tanınmaktadır. Bkz. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 89-92, 344. Bir başka Kuzey Afrika kökenli mehdilik iddiacısı olan İbnü'l-Kitt da zühdü ile öne çıkmıştı. Bkz. Mehmet Özdemir, "Endülüs'te Bir Emevi Mehdisi, s. 127-128. Yine İbn Tumert'in ilim ve takvası yanında en önemli hususiyetlerinden biri gösterdiği zühd idi. Bkz. Aytekin, "İbn Tumert," s. 426.

49 Bkz. Nihal Şahin Utku, "Beklenen Kurtarıcı İnancının Siyasî-Dini İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı," *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 78.

Muhammed'in cazibesinin ancak kendi köyü sınırları içinde, sadece onu yakından tanıyanlar için geçerli olduğunu söylemeliyiz. Ancak bu durum onun çevresinde hiçbir etkilenmeye sebep olmadığı anlamına gelmemektedir. Her şeyden önce, kendi ifadesine göre, bu süreçte etraftan çok sayıda kişi Halepli Muhammed'i ziyarete gelmiş olup bunlar arasında eşraftan insanlar da bulunmaktadır. Bu kişilerin ziyaretlerinin Halepli Muhammed'in iddiasının sahihliğini anlamaya yönelik bir kanaat oluşturma çabası olduğunu tahmin etmek zor değildir. Daha önce çevre köylerden bir grubun da onun iddiasında haklı olup olmadığını anlamak için yirmi kadar atıyla beraber Halepli Muhammed'in yanına gittiklerine ve hatta dikkatsizliğinden faydalanarak onun kitabını alıp kaçtıklarına işaret etmiştik. Bütün bu ziyaretler, Halepli Muhammed'in mehdiliğinin çevre köyler ahalisi tarafından en azından araştırmaya değecek kadar ciddiye alındığına işaret etmektedir. Ancak sürecin ilerleyişinden anlaşıldığına göre kendi köyü dışındakiler onu ve iddialarını yeterince ikna edici bulmamışlar ve bu sebeple aktif olarak onun hareketine destek vermemişlerdir. Civar köylüler Halepli Muhammed'in mehdiliğini yeterince inandırıcı bulmamış olsa da onun sıradan bir insanın ötesinde güçleri olduğuna ikna olmuş gibidir. Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Şeyh Rüstem'in dilinden dökülen ifadeler bunun ipuçlarını vermektedir. Onun bildirdiğine göre, Halepli Muhammed ve avenesi Madik Kalesi'ne yaklaştığı zamanlarda Madik Kalesi ahalisi muhtemel bir saldırıya karşı ekinlerini korumak için yolun kenarına dizilmiş, ancak buna rağmen içlerinden hiç kimse gelenlere yönelik bir harekete girişmeye cesaret edememiştir. Halepli Muhammed ve köylüleri silahsız olmalarına rağmen kimsenin onlara müdahale etmemesinin sebebi, insanların bunlara kim bir hamle yaparsa başına bir şey gelir, daha doğrusu "Şeyh kime doğru üflerse o kişi oracıkta yanar" şeklinde bir düşünceye sahip olmalarıdır. Hatta Halepli Muhammed'in elinde taşıdığı tespih de halk zihninde bir silaha dönüşmüş ve "Şeyh elindeki tespihin tanelerinden birini kime atarsa o ölür" şeklinde bir inanç yerleşmiştir.⁵⁰ Bu ifadeler Halepli Muhammed'in köyü dışındaki insanlar tarafından da sıradan bir insanın ötesinde görüldüğü-

⁵⁰ Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Şeyh Rüstem'in İfadesi.

ne, dolayısıyla iddiasının kısmen kendi köyü dışında da karşılık bulduğuna işaret etmesi açısından önemlidir.

Halepli Muhammed'in hareketinin etkileri kendi köyüyle sınırlı kalmıştır. Bununla birlikte kendi köylülerinin ona olan inançları son derece güçlüdür. Bu durum, gruba dahil olmayı, öne sürülen ilahi görevin bir parçası olmaktan ziyade tamamen dünyevi faydalarla kabul edenler için bile böyledir. Doğrudan sahadan bilgi alan Osmanlı görevlileri durumu raporlarına kaydederken köylülerin durumunu iki gruba ayırarak tasnif etmiştir. İlk zümre aklına hiffet gelmiş ve cezbe kapılarak "uçup cennete gideceğiz ve gökten nüzûl edecek hayvanlara binip gökten inecek yiyecekleri yiyeceğiz" sevdasıyla bu işe girişmiştir. Bunlar Halepli Muhammed'in ilahi misyonunu merkeze alarak harekete katılanlar olup muhtemelen kitlenin büyük kısmını oluşturmaktadırlar. Resmi görevlinin sade-dilân yani saf-temiz yürekli olarak tanımladığı ikinci grup ise ilahi misyondan ziyade dünyevi rahatlığa odaklanmıştır. Onlar Halepli Muhammed'in iddialarına inanarak "çölde sıcak altında çobanlık ve fellahlıkla yaşamaktansa biz de onlara tabi olarak hazır gökten inecek inâm-ı Rabbani ile taayyüş ederiz" diyerek bir hülyanın peşine takılmışlardır.⁵¹ Bu topluluğun düşüncesinde son derece faydacı amaçlar göze çarpmaktadır. Aslında özellikle kırsal alanlarda yaşayan, toplumun nispeten ekonomik ve eğitim seviyesi bakımından düşük kesimlerinin yeni bir hareketi, bir nevi yoksulluktan ve yoksulluktan kurtulma, bireysel ve sosyolojik açıdan güç kazanma alanı olarak görmesinde şaşılacak bir şey yoktur. Zira buna benzer güdülerin izlerine başka birçok sosyolojik oluşumda da rastlanabilmektedir.⁵² Burada dikkat edilmesi gereken, pragmatik kesimin, Halepli Muhammed'in mehdilik rolüne çok güçlü biçimde inanmamalarına, en azından diğerleri kadar önemsememelerine rağmen, yine de gökten inecek hazır nimetlere kavuşacakları hususunda bir kuşku duymamalarıdır.

Halepli Muhammed'in avanesinden buna benzer bir başka inanmışlık/adanmışlık örneğini bize Şeyh Rüstem anlatmaktadır. Onun belirttiğine göre, Halepli Muhammed'in taraftarlarından biri olan Hasan,

51 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, Jandarma Komutanı Ömer Şevki'nin Raporu.

52 Bkz. Sevede Düzgüner, "Dini Gruplara Yönelmenin Psiko-Sosyal Analizi," *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 285.

kamıştan evini ateşe verirken bir nevi vecd halinde evinin damına çıkarak hanımına hitaben “ya hatun! ben şimdi buradan uçup cennete gideceğim ve cennetin kokusu burnuma geliyor” dediğini, hanımının da ona “aman, bu kadar çoluk çocuğu nere bırakıp gideceksin, n’olur uçma” diyerek cevap verdiğini herkes iştmiştir.⁵³ Bu diyalog bizim açımızdan hem Hasan ile karısının sürecin getirecekleri/götürecekleri hususundaki inanmışlıklarını, hem de olacaklara dair umutlarının/korkularının hiçbir temsil/benzetme içermeyen tamamen literal bir anlatımla dışavurumunu göstermesi açısından son derece değerlidir. Zira bu vaka Halepli Muhammed’in ahaliyi etkileme gücünü gösteren bir örnekten ziyade, yüzyıllar içinde Müslüman toplumlarda kristalleşen zihniyetin, işleri ne kadar kolaylaştırdığının bir göstergesi olarak algılanmalıdır.⁵⁴

Ancak olayların gelişim seyri, yola çıkarken samimi biçimde inanmış olan kitlenin kısa bir süre sonra Halepli Muhammed’in umdukları kişi olduğu hususunda şüpheye düşmesine yol açmış gibidir. Bunu Madik Kalesi yakınlarında konakladıkları sırada Halepli Muhammed’in birdenbire tekrar insanlara hitap etmeye karar vermesinden anlıyoruz. O, bu konuşmasıyla taraftarlarına üzerlerinde altın gümüş ne varsa her şeyi nehre atmaları, hiçbir şeyi saklamamalarını yoksa ilahi yardımın gelmeyeceğini tekrar hatırlatma ihtiyacı hissetmişti. Bunun üzerine bir kısım insanlar kalan eşya ve paralarından kurtulmuş, ama bunu yaparken biraz dikkatlice davranarak taşların altına gizlemeye çalışmışlardı. Buradan bazı insanların

53 Bkz. BOA, *ŞD*, nr. 2485/1, Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Şeyh Rüstem’in ifadesi.

54 Bu düşünme biçiminin bir başka yansımasını Sudan mehdilik hareketi içinde buluyoruz. Genç yaşlarda Sudan mehdilik hareketine katılan ve sonradan kaleme almış olduğu hatıratıyla bizlere dönemin Sudan’ına dair çok önemli bilgiler veren Babikr Bedri, bir saldırı sırasında yaşadığı kişisel tecrübeyi anlatırken kullandığı ifadelerle karizma etkisi altındaki bir beynin işleyişini bize en güzel şekilde örneklemektedir. Buna göre bir gün düşmana saldırdıkları sırada Babikr Bedri aniden Sudan mehdisini bir mızrağın üstüne binmiş vaziyette kendi saflarında düşmana karşı ilerlerken görmüştür. Bunun üzerine ağlamaya başlayarak, kendisiyle birlikte savaşanlara hemen Mehdi’yi işaret etmiş ancak onun dışındaler bir şey görmemiştir. Aşırı motivasyon veya bağlılıktan neşet eden bir halisünasyon olarak tanımlayabileceğimiz bu olayı, Babikr Bedri yıllar sonra anılarını kaleme alırken bile hâlâ olağanüstü bir tezahür olarak yansıtmaktadır. Babikr Bedri’ye göre o gün ona görünen kişi Mehdi’nin kendi değildir. Zira Sudan mehdisi tam o sırada Omburda kuşatmasındadır. Babikr Bedri’ye göre ona görünen şey ya bir melektir veya Mehdi’nin görünüşünü almış inançlı cinlerden biridir. Amacı da Mehdi’nin suretinde ortaya çıkarak saldırıya giriştikleri zor zamanda onlara manevi destek vermek ve görevlerini en iyi şekilde başarmalarını sağlamaktır. Bkz. Babikr Bedri, *The Memoirs of Babikr Bedri*, çev. Yousef Bedri-George Scott, (Londra: Oxford University Press, 1969), s. 26.

Halepli Muhammed'in misyonundan kuşku duymaya başladıkları veya var olan şüphelerini kesin kanaate dönüştürdükleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Zira onlardan bazıları paralarını atmaya değil, sonradan bulabilecekleri bir yere saklamayı tercih etmişlerdi. Onların şüphelerini ileriye taşıyan şey de muhtemelen hissettikleri açlık olmalıdır. Zira tam da bu sırada Madik Kalesi etrafında konaklayan kitlenin çevredeki insanlardan yiyecek bir şeyler istemeye başladığını söyleyen tanık ifadeleri söz konusudur. Halepli Muhammed'in vaatlerine inanarak yanlarına hiçbir yiyecek-içecek almadan yola çıkan kitle bir süre sonra acıktığında Halepli Muhammed'den gökten inmesi gereken yiyecekleri istemiş olmalıdır. Söz konusu yiyecekler gelmeyince Halepli Muhammed bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş ve çok tanıdık bir motife başvurarak aralarında hâlâ bir şeyler saklayanlar olması sebebiyle vaat edilen yardımın gelmediği sonucunu çıkarmıştır. Dolayısıyla gelmeyen yardım misyonlarına yeterince inanmamış olanlar, zincirin zayıf halkalarıdır.⁵⁵

Ahalinin zihinsel bakımdan hazır olmasını mehdilik iddiacılarının işlerini ne kadar kolaylaştırdığına dair başka örnekler de zikretmek mümkündür. Örneğin tarihçi İdris-i Bitlisî, 16. yüzyılın başlarında ortaya çıkıp son derece ciddi bir başkaldırıya dönüşen Celâli isyanlarına adını veren Şeyh Celâl'in ilk ortaya çıkışını anlatırken son derece dikkat çekici bilgiler vermektedir. Buna göre, bir tasavvuf mensubu olan Şeyh Celâl'i mesiyani karakterli büyük bir isyanın liderliğine götüren süreç onun Turhal Kalesi civarındaki bir mağaraya yerleşmesiyle başlamıştır. Çevredeki insanların ilgisini çekince burası "evliyanın makamı, Mehdi çok yakında bu mağaradan çıkacak" diyerek onları etkilemeyi başarmış ve bir süre sonra Mehdi adına hareket ettiğini belirten Celâl etrafına binlerce insanı toplamaya muvaffak olmuştur.⁵⁶ Tabi ki Şeyh Celâl'le birlikte hareket eden binlerce insanın kendilerini Osmanlılara isyana götürecek çok farklı başka sebepleri de vardır. Ancak Şeyh Celâl'in liderleri olarak sivrilmesinin aslında basit diyebileceğimiz hamlelerle fazla çaba sarfetmeden sağlanmış olması, kitleleri ikna etmenin aslında çok fazla zor olmadığını göstermesi açısından dikkate değerdir.

55 Bkz. BOA, ŞD, nr. 2485/1, Sukaylebiyye Köyü Muhtarı Şeyh Rüstem'in İfadesi.

56 İdris-i Bidlisî, *Selim Şah-Nâme*, çev. Hicabi Kırılancı, (Ankara: Hece Yayınları, 2016), s. 455-456.

Bu konuda zikredeceğimiz bir başka örnek sonu adi dolandırıcılıktla biten kitlesel bir sömürüye mehdi kavramının nasıl alet edildiğini örneklemektedir. Olay *Ahram* gazetesinin bildirdiğine göre Sudan bölgesinde geçmektedir. Gazetenin haberine göre, Sudan mehdilik hareketine tabi olmak için yola çıkan Bedevi bir topluluğa Abdurrezzak isimli düzenbaz bir adam gelmiş ve kendisinin Sudan mehdisi tarafından onlara lider olması için gönderildiğini söylemiştir. Bedeviler hiç sorgulamadan bu kişiye tabi olmuş ve onun kumandasında savaşa katılmışlardır. Bir müddet sonra Abdurrezzak kendisine tabi olup onun emriyle savaşanlara cennetten oda satmaya başlamış ve bu görevi ona mehdinin verdiğini belirtmiştir. O, cennetin odalarını da konfor ve büyüklüklerine göre tasnif etmiş ve her keseye uygun bir seçenek sunmuştur. Buna göre odalar dört kısımdır: İlk ve en büyük odalar otuz mecidi riyalden başlayıp fiyatlar aşama aşama yirmi, on ve sekiz riyale kadar inmektedir. Bunlara parası yetmeyen kişiler için üç ile beş riyal arasında satılan küçük kulübe seçenekleri devreye sokulmuştur. Abdurrezzak bununla da yetinmemiş, gölgelenmek isteyenler için cennetin ağaçlarını da yarım ile bir riyalden satışa sunmuştur. Onun satışları hızlandırmak için Bedevilere fiyatların olması gerekenden çok düşük olduğunu, zira Allah'ın Mehdi'nin zuhuru sebebiyle bir lütf göstererek kendilerine indirim yaptığını söylemesi bir dolandırıcının içinde yaşadığı toplumun düşünce yapısını ne kadar iyi tahlil ettiğini örneklemektedir. Zira cahil bedeviler bütün paralarını ve mülklerini o odalardan birini almak için harcamış, karşılığında da Abdürrezzak tarafından kendilerine verilen tapuları almışlardır. Gazetenin haberine göre üç ay süren bu süreç boyunca Abdürrezzak binlerce oda satmış, akabinde olayı haber alan Sudan mehdisinin askerlerinden kaçarak dağlara saklanmış ancak izine rastlanamamıştır.⁵⁷

Bu vaka, basit bir dolandırıcılık hadisesinin ötesinde bir duruma işaret etmektedir. Olaydan anlaşıldığı üzere mehdilik iddia eden bir kimse toplumda belli bir ivme yakaladığında diğer kesimler adeta bir sürüklenme halinde ona tabi oluş sürecine girmektedirler. Çekirdek kadro dışındaki grubu oluşturan ana kitlenin çoğu zaman hiçbir akli sorgulama yapmadan

57 Olayın Sudan mehdilik hareketiyle ilgisi sebebiyle olsa gerek gazetenin bir nüshası Osmanlı Arşivi'ne getirilmiştir. Biz bu nüshayı kullandık. Bkz. BOA, Y.EE, nr. 123/7.

kendini akışa bırakarak bir harekete dahil olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸ Bu sebeple olsa gerek, Osmanlı kaynakları benzer iddialarla ortaya çıkanların etrafındaki toplulukları *sâde-dilân*,⁵⁹ *etrâk-ı bî-idrâk*,⁶⁰ ve *ezhân-ı kâsıra sahibî*⁶¹ gibi tabirlerle tavsif etmiştir. Bu anlamda bir mehdilik hareketinin başarısının böylesi bir çekimi/sürüklenmeyi sağlayıp sağlayamamasına bağlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Halepli Muhammed'in avenesinin ona bağlanma süreciyle İslam geleneğindeki dini algılama biçimlerinin ve bunların ürettiği karizma olgusunun yakından alakalı olduğuna işaret etmeye çalıştık. Burada karizma kavramının bir kişinin lider olarak ortaya çıkma sürecini anlamlandırmada kullanışlı olduğunu kabul etsek de, neden Halepli Muhammed'in özel bir dini makamla ilişkilendirildiğini açıklamada yetersiz kaldığını dile getirmeliyiz. Zira, daha önce zikrettiğimiz üzere, İslam tarihinde karizmanın cisimleşmesi sadece mehdilikle sınırlı olmayıp velilikten peygamberliğe, kutupluktan tanrılık vasfına bürünmeye kadar çok çeşitli fomlarda tezahür edebilmiştir.⁶² Dolayısıyla Halepli Muhammed'in kendini Mehdi olarak

58 Kitlelerin akıl almaz olaylara oldukça kolay biçimde inanabildiklerine dair sayısız örnek zikretmek mümkündür. Burada bunların en ilginçlerinden birine işaret etmekle iktifa edilecektir. Halepli Muhammed vakasından yaklaşık 150 yıl kadar önce bir günlük yazarak döneminin olayları hakkında bize çok önemli bir eser bırakan Berber Bedîrî (Budayrî) 1154-1741 senesinde Şam'da günlüğüne şu ifadeleri not etmiştir: "Dimaşk-ı Şam'da büyük bir zelzelenin olacağı, bu sebeple birçok binaların yıkılacağı, erkeklerin kadınlaşacağı ve Şam'ın derelerinden yemeklerin akacağı söylentisi halkın diline düştü. Bu hurafeler gibi daha birçok olaylar anlatıyorlardı. Bunun dışında bu sene başka bir şey olmadı." Bkz. Şeyh Ahmet el-Bedîrî el-Hallâk, *Berber Bedîrî'nin Günlüğü 1741-1762*, thk. Mehmed Said el-Kasimi, çev. Hasan Yüksel, (Ankara: Akçağ, 1995), s. 2. Erkeklerin kadınlaşacağı ve Şam'ın derelerinden yemeklerin akacağı gibi havsalanın kabul etmekte zorlanacağı birtakım inançların toplumda rahatlıkla kabul görebildiğine işaret eden bu satırlar, Halepli Muhammed'in vaatlerine köylülerinin neden şüpheyle yaklaşmadığına dair bize bir fikir vermektedir.

59 Bkz. BOA, BEO, nr. 3578.

60 Naîma Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîma-Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahhbârî'l-hâfıkayn*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 2007), c. II, s. 866-867.

61 Selânîki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânîki*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 1999), c. II, s. 703.

62 Bu konuda çok sayıda örnek vermek mümkündür. Bir birkaç tanesine işaret etmekle iktifa edeceğiz. Karizmanın uluhiyyet iddiasına dönüşmesinde en etkili örneklerden biri Ebû Müslim el-Horasanî'dir. Abbâsî ihtilalinin başarıya ulaşmasında en büyük pay sahiplerinden biri olan Ebû Müslim'in etrafında, politik bir figür olarak kazandığı başarılar sayesinde, büyük bir karizma hâlesi oluşmuş, öyle ki öldürülmesinden sonra da bu karizma onun ulûhiyetine dair bir inanca evrilerek varlığını devam ettirmiştir. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî," *DİA*, c. X, s. 197-199. Yine tarih kitapları Abbâsîlere karşı örgütlediği dini nitelikli bir isyanla öne çıkan Mukannâ'nın tılsım ve sihir gibi yollarla insanları etkileyerek önce peygamberlik, sonra da tanrılık iddiasında bulunduğunu kaydederler. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Cafer en-Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, (Ankara: TTK Yayınları,

vasıflandırmasının, köylülerinin de ona kolayca inanmasının arka planında karizma dışında başka sebepler de rol oynamış olmalıdır.

Bir mehdilik hareketinin en önemli amacı, mehdilik iddiasında bulunan kişiye hedeflediği kitleden en yüksek oranda onay/katılım sağlamanın yolunu açmaktır. Bu süreç, mehdilik iddiasında bulunan kişinin bireysel özellikleri itibarıyla rivayetlerdeki Mehdi'nin tecessüm etmiş hali olduğuna dair birtakım deliller/işaretler ileri sürmek veya yorumlama yoluyla rivayetlerdeki tanıma uyduğuna insanları ikna etme üzerine kurulu bir müşahhaslaştırma vetiresidir. Bu zorlu yolun hedeflere uyumlu olarak ilerlemesinde en az kimlik eşleştirmesinin uyumu kadar, hatta belki ondan bile daha önemli bir unsur vardır ki, o da zamana, daha doğrusu Mehdi'nin ortaya çıkış vaktine dair algılardır.

Gelenek, mehdi karakterine kıyamet sürecinde yaşanması gereken birçok olayı üstlenme rolünü yüklemiştir. Mehdi'nin, dünyanın ömrü sona ermeden önce iyiyle kötünün, ilahi olanla şeytani tarafın son kez karşı karşıya geleceği sürecin, en önemli aktörlerinden biri olacağı kabul edilmektedir. Üstleneceği ilahi rolün bir gereği olarak İslam geleneğinde mehdi kavramı herhangi bir dini liderin çok ötesinde bir anlam derinliğine sahiptir. Buna uygun olarak mehdilik konusunda derlenen hadis mecmualarında Mehdi'nin olağanüstü birçok özelliği vurgulanmıştır. Örneğin o, insanların en cahili, korkağı ve cimrisi iken Allah onu bir gecede ıslah edecek ve sabah kalktığında insanların en bilgilisi, en cömerti ve en cesuru olarak uyanacaktır.⁶³ Mehdi arkasını da aynen önü gibi görecektir, insanların en bilgilisi ve en takvalısı olma sıfatını taşıyacaktır.⁶⁴ Onun bazı manevi güçleri olacak, örneğin bir kuşa işaret ettiğinde o avucuna düşecek; bir dal parçasını toprağa gömdüğünde hemen yeşerecektir. Melekler sürekli onun etrafında olup “bu Mehdi'dir, Allah'ın halifesidir” diye nida edecekler; Mehdi ve yanında saf tutanlar tekbirlerle kaleleri ve şehirleri fethedeceklerdir.⁶⁵ Literatüre yansıyan

2013), s. 98-109. Bunlara benzer çok sayıda örnek için ayrıca bkz. Ali Coşkun, *Mehdilik Fenomeni*.

63 Bkz. Sadreddin el-Konevi, *Risâletu'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2415, vr. 161b; Ayasofya Kütüphanesi: 4849, vr. 167b.

64 Anonim, *Risâletu'l-Mehdî*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A 4844/5, vr. 145a-145b.

65 Ali el-Muttaki el-Hindi, *Telhişu'l-beyân fi 'alamâti'l-Mehdiyy-i Âhiri'z-Zamân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2883, vr. 64b-65a.

bu ve benzeri rivayetler aynı zamanda mehdi kimliğinin, daha doğrusu onun üstleneceği rolün ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir.

Hem kıyamet sürecinin ilk adımı hem de üstleneceği roller sebebiyle Mehdi'nin ne zaman ortaya çıkacağı sorusu insanların zihinlerini hep meşgul etmiştir. Bununla birlikte gelenekte Mehdi'nin ne zaman zuhur edeceğine dair açık bir işaret yoktur. Bu konuda, daha önce de zikrettiğimiz üzere, sadece adaletin ortadan kalkacağı, zulmün yayılacağı, İslamın hükümlerinin atıl hale geleceği bir dönemde ortaya çıkabileceği gibi her dönem için geçerli sayılabilecek genel ifadelerle yapılan tasvirler de söz konusudur. Ancak bir konuda net bir bilginin olmaması, insanları o konuyla ilgilenmekten alıkoymaktan ziyade, genellikle onların alakasının daha çok o noktaya yönelmesine yol açar. Mehdi'nin ortaya çıkış zamanı hususunda da durum biraz böyle olmuş, onun zuhur vakti çağlar boyunca birçok spekülasyonun yapıldığı bir konu olarak sürekli insanların ilgisini çekmiştir.

İslam kültüründe dünyanın sonunun yakın zamanda vuku bulacağı beklentisi ilk zamanlardan itibaren varlığını hiç kaybetmeyen bir olgu olarak etkisini sürdürmüştür. Esasında *ahir zaman ümmeti* gibi içinde dünyanın sonunun yakın olduğunu da ihsas ettiren bir isimle tanımlanan Müslüman topluluğun sürekli böylesi bir beklenti içinde olması çok yadırganacak bir durum değildir. İslam son din, Hz. Muhammed de son peygamberdir. Bizatihi bu düşünce bile dünyanın sonunun yakın olduğu fikrini içerir. Bu sebeple olsa gerek Hz. Muhammed'in vefatından itibaren kıyamet beklentilerini besleyecek birçok kehanet, çoğu zaman hadis formunda tedavüle sokulmuş, bu konuda tarihler söz konusu edilmiş, geniş halk kitleleri de bunları benimsemişlerdir.

İslam dünyasında Mehdi'nin zuhur zamanına dair bir kehanette bulunmak için kullanılan en önemli araçlardan biri astronomi, daha doğrusu astrolojidir. Astroloji kökenleri Mezopotamya inançlarına kadar giden çok eski bir yorumlama sanatıdır. Bu anlamda astrolojiyi geleceğin göklerden okunmasını sağlamayı amaçlayan bir düşünce biçimi olarak tarif etmek mümkündür. Astrolojik kabullerin kökeninde yıldızların tanrıları, gökyüzündeki olayların da tanrıların faaliyetlerini temsil ettiği inancı

yatmakta,⁶⁶ doğal olarak bunları okuyabilmek, geleceği de bilmek anlamına gelmektedir. Geleceği bilmek tarih boyunca hem sıradan halk için hem de krallar için son derece cezbedici olmuş, bu sebeple yıldızları okuyabildiğine inanılan müneccimler hem halk arasında hem de saraylarda rağbet görmüştür. Onlara mahsulün durumundan bir işe girişmemenin hayırlı ve hayırsız vakitlerini tespiti, düşmana savaş açılıp açılmaması gerektiğinden kiminle evlenileceğine kadar çok sayıda sorular sorulmuş ve onlar da yıldızlara dayanarak bunlara cevaplar vermiş, takvimler hazırlamış, kehanetlerde bulunmuşlardır.⁶⁷

Bu kadim geleneğin İslam dünyasına aktarılması Müslümanların siyasi olarak yayılmasının doğal bir sonucudur. Zira Hz. Muhammed'in vefatından sonra artık Arap Yarımadası'nın dışına uzanan İslam fetihleri, Müslümanların hem Yunan hem de Sasani kadim ilim gelenekleriyle tanışmasının yolunu açmıştır. Müslümanlar yeni karşılaştıkları bu ilim gelenekleriyle özellikle Abbasi ihtilalinden sonra profesyonel olarak ilgilenmiş ve daha önce çok bilmedikleri matematik, tıp, kimya, felsefe gibi sahalara dair kitapları Yunanca, Pehlevîce, Süryanice gibi dillerden Arapçaya çevirmeye başlamışlardır. Abbasi devlet otoritesinin desteğiyle büyük bir ivme kazanan bu çeviri hareketi yaklaşık 200 yıl sürmüştür. Siyasi otoritenin ilk dönemlerde çeviri hareketini desteklemesinde, astronomi/astroloji sahasında yazılan kitapların tercüme edilmesine gösterdiği rağbetin etkili olduğu dile getirilmektedir. Çoğu kaynakta çeviri hareketinin kurucu figürü olarak yansıtılan Halife Mansur'un müneccimlere, büyük önem verdiği, onları sarayda el üstünde tuttuğu bilinmektedir. Onun çeviri hareketine verdiği hararetili deste-

66 Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, (Ankara: TTK Yayınları, 1966), s. 325-327.

67 Stephen P. Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman-Safevi, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*, çev. Ercan Ertürk, (İstanbul: Alfa, 2017), s. 30-31. İnsanların gelecekleri hakkında kehanette bulunma geleneğinin tarihi çok eskilere kadar gitmektedir. Bu geleneğin yazılı olarak günümüze ulaşan en eski örneği *Babil Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi*'dir ve bilinen en eski nüshaları MÖ. 1500'lü yıllara uzanmaktadır. Osmanlı döneminde kaleme alınan melheme kitapları da bu geleneğin bir devamı olup herhangi bir melheme kitabıyla *Babil Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi* karşılaştırıldığında aralarındaki binlerce yıllık süreye rağmen usul ve içeriklerinin birbirlerine çok benzediği görülecektir. Krş. Anonim, *Bâbil Hemeroloji Serisi-Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi*, çev. Selim F. Adalı-Ali T. Görgü, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017). Şeref Boyraz, *Fal Kitabı-Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*, (İstanbul: Kitabevi, 2006).

ğın arka planında astrolojiye duyduğu ilginin yattığı düşünülmektedir. Abbasi Halifesi Mansur'un astrolojiye ilgisinin arka planında ise kişisel bir merak değil, bu yolla elde edilecek verilerin siyasi arenada kullanılabileceği beklentisi yatmaktadır. Halife Mansur'un amacı, astroloji üzerinden imparatorluğa yeni katılmış ve hâlâ Zerdüştcü eğilimleri olan geniş Fars nüfusu Zerdüştcü astroloji hesaplamalarıyla artık yıldızların Abbasi yönetimine işaret ettiğine ikna etmektir.⁶⁸ Bunun için Sasani astroloji teknikleri, hanedan değişimlerinde öngörülerde kullanılmak için Batlamyus astronomisi merkeze alınarak adapte edilmiştir. Bu hareketin öncüleri Yahudi asıllı Maşallah ile Zerdüştcü asıllı Nevbaht ve aslen medrese hocası olan Ebû Ma'ser el-Belhî gibi âlimlerdir. Bu âlimler içinde özellikle Ebû Ma'ser el-Belhî'nin kaleme aldığı eserler, çok daha geniş çaplı bir ilgiye ve uzun süreli bir rağbete mazhar olmuştur. Klasik medrese eğitimi almış olan Ebû Ma'ser, astronomiye sonradan yönelmiş ve astrolojiyi astronomi ilmi üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Bu sahada o kadar başarılı olmuştur ki, eserleri vasıtasıyla uzunca bir müddet hem İslam dünyasındaki dini grupların hem de Avrupalı ilim ve devlet adamlarının düşünce biçimini şekillendirmiştir.⁶⁹

Bu ilim adamlarının konumuz açısından önemi, "kıran (kavuşum)" teorisini sistemleştirmiş olmalarıdır. Zira kıran teorisi mesihanik zihinlerde geleceği öngörülen Mehdi'nin tarihine dair kehanetlerde en büyük başvuru kaynağı haline gelmiştir. Teori en öz haliyle şöyle kurgulanmıştır: Jüpiter ve Satürn gezegenlerinin kavuşumuna dayanan üç çeşit kıran vardır. Buna göre Jüpiter ve Satürn, farklı astrolojik etkenlerin de hesaba katılmasıyla, her 20, 240 ve 960 yılda bir kavuşuma girmektedir. Bu kavuşumlar küçük, orta ve büyük kıran isimleriyle tanımlanmıştır.⁷⁰ Teoriye göre her bir kıran dönümünde önemli toplumsal olaylar olacaktır.

Bu zemini en etkili şekilde kullanan, Şiiğin bir kolu olan İsmaililer olmuştur. Onlar bu üç dilimin her birine etki gücüne göre bir değişim atfetmişlerdir. Buna göre 20 yılda bir görülen Satürn-Jupiter kavuşumunda Ehl-i beyt'in hâkimiyetinde değişimler ve iç savaşlar olacaktır. 240

68 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), s. 38-59.

69 Muammer Dizer, "Ebû Ma'ser el-Belhî," *DİA*, c. X, s. 182-184.

70 Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman*, s. 196-199.

yıllık orta kıranda dünyanın hâkimiyeti bir millettten diğerine geçecektir. Bir din, peygamber gönderilmesi gibi büyük toplumsal hadiseler ise 960 yılda bir olan büyük kavuşumda gerçekleşecektir.⁷¹ Kıran hesaplamalarının İsmaililerin politika oluşturmada önemli bir rol oynadığı tarihsel olarak bilinmektedir. Buna en iyi örnek Satürn ile Jupiter'in 296/908-909'daki kavuşumunun İsmaili misyoner Ebû Abdullah eş-Şiî'yi Fatimi Devleti'ni kurmak için güdülediği gerçeğidir.⁷²

Mesiyaniğin kehanetlerde kıran hesaplamalarının yanında binyılcılık/yüzyılcılık olgusunun da oldukça etkili olarak kullanıldığı görülmektedir.⁷³ Binyılcılık düşüncesinin kökeni esasında Babillilere kadar inmektedir. Fakat muhtemelen ilk defa Zerdüştî gelenekte apokaliptik bir önem kazanmıştır. Zerdüştîlikte bin yıllık süreçte iyi ve kötü güçler arasında bütün insanlığı şekillendirecek bir son savaş yapılacağı ve iyilerin Ehrimen'e karşı zafer kazanacağı inancı vardır. Aynı şekilde binyılcılık olgusunun Yahudi ve Hristiyan kültüründe de son derece etkili biçimde yer ettiği bilinmektedir.⁷⁴ Yüzyıl dönüşleri ise binyılcılığın onluk sistemdeki bir başka çeşididir. Bu düşüncenin yeşermesinde de her yüzyıl başında önemli bir olayın vuku bulacağı düşüncesi etkili olmuştur. İslam geleneğinde ise bu düşünce meşruiyetini hadis literatüründeki rivayetlerden almıştır.⁷⁵

Esasında hem binyılcılık hem de yüzyılcılık düşüncesi insan zihninin işleyişinin bir yansımasıdır.⁷⁶ Bu manada Norbert Elias'ın

71 Bkz. Said Amir Arjomend, "Messianism, Millenniaism and Revolution in Early İslamic History," *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 119-122.

72 Arjomend, "Messianism," s. 119-122.

73 Bkz. Abdürrahim b. Alauddin el-Mısıri el-Karahisari, *el-Esrârü'l-hafıyye ve'l-âsarü'l-behiyye*, Ayasofya: 4245, vr. 99b; Stefanos Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), s. 22-23, 117-118, 281-289; Jamel A. Velji, *An Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), s. 36.

74 Kavramın Yahudi ve Hristiyan kültüründeki yansımalarına genel bir bakış için bkz. Eyüp Baş, "Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicri Milenyum Kıyamet Beklentisi İle İlgili Bazı Veriler," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21 (2005), s. 165-169.

75 Örnek için bkz. es-Süyûti, *el-Kesf*, s. 33.

76 Abbas Emanet, "Introduction: Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East," *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 3.

insanın geçmişe dair bir kök arama çabasına işaret etmek için sarfettiği “düşünce alışkanlıklarımız bizi başlangıçlar aramaya azıcık eğilimli kılar”⁷⁷ cümlesini geleceğe yansıtarak kullanmak mümkündür. İnsan zihni aynı ölçüde, belki daha fazla gelecek zamanlar için de bir başlangıç arama eğiliminde olup bu temayülünü genellikle zaman dönüşleri üzerinden yansıtmaktadır. Zamanla gelecek beklentileri arasında bir bağ kurulurken de genellikle ondalık sistemin ürettiği zaman dönüşleri temele alınmıştır.

Mehdici beklentilerin kehanete dönüşmesinde kullanılan bir diğer sayısal sistem *cifr/cefr* hesaplamaları olup kökeni Şii geleneğe dayanmaktadır. Şiilerin inanışına göre Hz. Ali, Kuran’ın bütün batını manalarını Hz. Muhammed’den öğrenmiş ve bu bilgileri *cefr* adı verilen kuzu veya oğlak derisi üzerine yazarak *el-Cefr* ve *el-Câmi’a* adlarında iki eser telif etmiştir. Şiiler bu kitabın özellikle kıyamete kadar gerçekleşecek bütün dini ve siyasi olaylarla karşılaşılacak problemlerin çözüm yollarını ihtiva ettiği düşünmektedir. Ancak bu bilgiler sadece Ehl-i beyt’e mensup imamlarca çözülebilecek rumuzlar/şifreler eşliğinde verilmiştir. Bir kısım kaynaklar ise bu batını geleneğin kökenini Hz. Ali’ye değil, Şiilerin önde gelen imamlarından Cafer es-Sadık’a nispet etmektedir. Onun kırmızı deriden bir çanta taşıdığına ve bunun içinde gizli sırları içeren parşömenlerin olduğuna inanılmaktadır.⁷⁸

Cifr üzerinden geleceği okumanın kökeni Şiilik düşüncesine ait olsa da kullanımı onlarla sınırlı kalmamış, İslam dünyasının hemen her kesiminde etkili biçimde karşılık bulmuştur. Kavramın işleyişi en genel anlamıyla harflere veya rakamlara batını değerler vererek bunlar ışığında geleceğe dair bazı kehanetlerde bulunmayı ifade etmektedir.⁷⁹ Cifr hesaplamaları ışığında ulaşılan tarihler binyıl/yüzyıl öngörülerıyla uyumlu olabildiği gibi yer yer farklı zamanlara da işaret edilebilmiştir.

İslam dünyasında binyılcılık/yüzyılcılık düşüncesi dinin klasik bilgi kaynaklarından da kendine destek bulmuştur. Özellikle, Allah’ın her yüzyılın başında bu ümmete dini işlerini yenileyecek bir müceddit göndereceğini

77 Norbert Elias, *Uygarlık Süreci*, çev. Ender Ateşman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), c. II, s. 361.

78 Metin Yurdağür, “Cefr,” *DİA*, c. VII, s. 215-217; Arjomend, “Messianism,” s. 119-122.

79 Yurdağür, “Cefr,” s. 215-217; Arjomend, “Messianism,” s. 119-122.

ifade eden hadis⁸⁰ bu konuda oldukça belirleyici olmuştur. Bu hadisin bir yansıması olarak her yüzyılın başında gelen mücedditleri gösteren listeler oluşturulmuş ve genellikle bu listelerde mücedditlerin belirlenmesi, müellifin meşrep ve bakış açısına göre değişiklik göstermiştir. Örneğin zamanının önde gelen İslam âlimlerinden olan Süyûti'nin oluşturduğu liste daha çok ulemadan insanları müceddit olarak tavsif etme eğilimindedir.⁸¹ Fakat listeyi oluşturan Lütfi Paşa gibi bir devlet adamı olduğunda içerik hemen hemen bütünüyle siyasi figürler/hükümdarlar etrafında şekillenmektedir.⁸² Liste nasıl doldurulursa doldurulsun burada dikkat edilmesi gereken İslam düşüncesine her yüzyıl başında önemli bir figürün ortaya çıkacağı inancının yerleşmiş olmasıdır.

Müceddit kavramının mehdici hareketler açısından önemi, her yüzyılda ortaya çıkacak dini yenileyecek kişinin Mehdi olacağı yorumlarına imkân sağlamış olması sebebiyledir. Müceddide yüklenen dini misyonun literatürde Mehdi'nin de görevleri arasında zikredilmesi bu eşleştirmeyi kolaylaştıran en önemli husus olmuştur. Bilindiği üzere rivayetlerde Mehdi'nin zuhuru tasvir edilirken onun Kuran'ın hükümlerinin ilga edildiği, ilmin kalktığı, cehaletin hüküm sürdüğü, dinin ve din adamlarının yozlaştığı bir ortamda geleceği dile getirilmekte ve Mehdi'nin bütün bu olumsuzlukları ortadan kaldırarak dini tekrar eski saf haline dönüştüreceğine dikkat çekilmektedir.⁸³ Dolayısıyla bu zemin Mehdi kavramıyla müceddit kavramının aynileşmesine imkân sağlamıştır.⁸⁴ Bu sebeple olsa

80 Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kamil Karabelli, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Kitâbu'l-Melâhim: 1, Hadis nr. 2491.

81 Süyûti, Ömer b. Abdülâziz gibi adaletle temayüz etmiş bir devlet yöneticisini de listeye dahil etmekle birlikte diğer kişileri İmam Şafii gibi önde gelen âlimlerden seçmiştir. Bkz. Celâlüddin es-Süyûti, *Tuhfetü'l-Mehdiyyin bi ahbârî'l-müceddidin*, Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi: 42 Yu 312/6.

82 Lütfi Paşa, Hz. Muhammed ile başladığı listesini biraz da kronolojik zorunluluklardan olsa gerek Abbasi, Selçuklu ve Moğol sultanlarından örneklerle devam ettirmiş ve 7. yüzyıldan itibaren listeyi Osmanlı sultanlarına has kılmıştır. Osman Gazi ile başlayan Osmanlıların müceddit sultanları diğer yüzyıllarda Çelebi Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman ile nihayete ermiştir. Bkz. Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), s. 7-11.

83 Bkz. el-Berzenci, *el-İşâ'a*, s. 143-155, 189, 209; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Risâle fi eş-râti's-sâati ve zuhûri'l-Mehdi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları: OE 1923, vr. 1b-2b.

84 Bu aynileşmeye dair bir örnek için bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun Hadramî, *Mukad-dime*, çev. Halil Kendir, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), c. I, s. 431.

gerek Mehdi'nin ortaya çıkışının yüzyıl başında olacağına dair bir inanç Müslümanlar arasında yerleşmiş durumdadır.⁸⁵

Yüzyıl başlarına yönelik inancın Müslüman zihninde yerleşmesi İslam dünyasında neredeyse her yüzyıl başında mehdici beklentilerin/gerilimlerin yükselmesine ve buna uygun olarak çeşitli hareketlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İlk dönemlerde özellikle 228/843-844'te vefat etmiş hadis âlimi Nuaym b. Hammad'ın *Kitabu'l-Fiten* isimli eseri kıyamet sürecinin başlangıç zamanına dair verilen rivayetleri derleyen ve bu anlamdaki beklentileri destekleyen başlıca kaynaktır.⁸⁶ Bu eser içerdiği rivayetlerle özellikle kendinden sonra gelişen Sünni mehdilik geleneğini büyük ölçüde etkilemiştir. Onun eserinde kıyamet süreci için verilen tarihler hicri ilk yüzyıl sonlarına kadar inmektedir. Nuaym b. Hammad ilk yüzyıla dair Hz. Muhammed'e atfederek şu rivayeti zikretmiştir: "Her ümmetin tayin edilmiş bir vakti olup benim ümmetiminki yüz yıldır. Ümmetimin yüz yılı dolunca onlara Allah'ın vaadi gelecektir."⁸⁷ Bu rivayetin o dönem toplumunun içinde cari olduğunu ve hatta Müslümanlarla savaşıyan diğer devletlerin hükümdarlarının Müslümanların sonunu öngören bu rivayete güvenerek politik stratejiler geliştirmeye çalıştıklarını başka tarihi kayıtlar sayesinde biliyoruz.⁸⁸

İlginçtir, kıyamet için öngörülen tarihlerin boşa çıkması, kehanetlerin tutmaması, kıyamet sürecinin öngörülen zamanlarda başlamaması gibi hususlar ilk zamanlardan itibaren toplum zihninde mesianik beklentile-

85 Süyüti gibi yazdıklarıyla Mehdi beklentilerinin şekillenmesinde son derece etkili olmuş bazı yazarlar yüzyıl başında çıkacak mesianik figürün Mehdi değil, Deccâl olacağı kanaatini ileri sürmüş, Mehdi'nin zuhurunu ise Deccâl'den yedi sene önceye tarihlemiştir. Bkz. es-Süyüti, *el-Kef*, s. 24. Ancak daha sonra söz konusu edeceğimiz üzere mesianik gelenekte mesianik bir figürün yüzyıl dönümünden biraz önce veya sonra zuhur etmesi/edeceği o olgunun yüzyıl başında ortaya çıktığını/çıkacağını ileri sürmeye engel değildir.

86 Nuaym b. Hammad'ın hadisçiliği zaman zaman çok sert eleştirilmiş, rivayetlerinin büyük bir kısmının hadis ilminin temel kriterleri açısından sorunlu olduğu dile getirilmiş, hadisçiliği hakkında neredeyse hiç kimse olumlu konuşmamıştır. Bkz. Muhammet Emin Eren, "Olğudan Rivayete Ya Da Yorumun Rivayeteleşmesi: Nu'aym B. Hammad'a Ait Bir Rivayetin Tahlili," *İslam ve Yorum-Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), c. II, s. 656-657.

87 Nuaym b. Hammad, *Kitâbu'l-fiten*, thk. Semir b. Emin ez-Züheyri, (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1991), s. 686 (Hadis nr. 1935).

88 Bkz. Hayrettin Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), s. 99-100.

rin yoğunluğunun düşmesine yol açmamıştır. Aksine toplumsal beklenti, kehanetin boşa çıkmasıyla tıpkı bir fay hattının biriken enerjisinin bir kısmını küçük bir depremle atarak bir süre rahatlaması gibi belli bir süre duraklamış ama kısa bir süre sonra kaybettiği gücünü toplayarak bir sonraki uygun dönemde daha güçlü şekilde kendini göstermiştir.

Hicri ikinci yüzyıl, ilkinden daha güçlü şekilde mesihanik beklentilere sahne olmuş, burada artık kıyametin başlamasının yanında mehdî kavramı da rivayetlerde kendini daha belirgin şekilde göstermeye başlamıştır. Nuaym b. Hammad'ın Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin dilinden aktardığı bir diğer rivayeti bu duruma örnek gösterebiliriz. Muhammed b. Hanefiyye, Şiilerin iktidar beklentilerine işaret eder şekilde, hicri 197 veya 199'da Abbasilerin dağılacağını ve hicri 200'de de Mehdi'nin ortaya çıkacağını bildirmektedir.⁸⁹ İşaret edilen bu tarihe, hadis kitaplarından da destek bulunmuştur. Bu hadislerde ümmetin ömrü için 200 yıllık bir süre öngörülmektedir.⁹⁰ Hicri 200'e işaret eden bu kehanetlerin dönemin siyasal tartışmalarında son derece etkin olarak kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin söz konusu dönemde Halife Harun Reşid'in oğulları Emin ile Me'mun arasında bir taht kavgası vardır ve taraflar mehdici beklentileri kendileri için bir motivasyon unsuru olarak kullanmakta tereddüt etmemişlerdir. Bu rivayetler aynı zamanda dönemin Ehl-i beyt taraftarları arasında Nefsü'z-Zekiyye ve Ali er-Rıza üzerinden filizlenen mesihanik beklentileri şekillendirmekte de etkili olmuştur.⁹¹

Yüzyıl başlarını dünyanın sonu veya Mehdi'nin zuhuruyla ilişkilendiren kehanetler daha sonraki zamanlarda da artarak devam etmiştir. Her dönemde iddialara dayanak teşkil edecek bir hadis, cifr veya astrolojik metodlarla ulaşılan bir delil muhakkak bulunmuştur. Dünyanın ömrüne veya Mehdi'nin zuhuruna dair tarihler vermek son derece cezbedicidir ve bu ilgiye kapılanlar sadece apokaliptik metinler kaleme alan yazarlar değildir. Örneğin Taberî gibi İslam tarihçiliğinin en büyük otoritelerinden biri bile bu

89 Nuaym b. Hammad, *Kitâbu'l-fiten*, s. 688 (Hadis nr. 1946).

90 Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar*, s. 102.

91 Bu gelişmelerin ayrıntılı bir tasviri için bkz. David Cook, "The Apocalyptic Year 200/815-16 and the Events Surrounding It," *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 46-66; Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar*, s. 98-104.

çekime kapılmış ve dünyanın sonu için Hz. Muhammed'den sonra 500 yıllık bir süre biçmiştir. Onun bu fikri, sonraki müellifler tarafından da dünyanın sonu, dolayısıyla Mehdi'nin zuhur tarihi hesaplamalarında temel bir zemin olarak sık sık atıf yapılan dünyanın 7000 yıllık bir ömrü olduğunu dile getiren bir rivayete dayanmaktadır. Taberî, Hz. Muhammed'in peygamberliği döneminde dünyanın bu 7000 yıllık ömrünün 6500 yılının geçtiğine ve geriye 500 yıllık bir süre kaldığına inanmaktadır.⁹²

Oldukça güçlü bir etkileme gücü olan yüzyıl kehanetleri neredeyse her yüzyıl başında mehdi adaylarının ortaya çıkıp etraflarına çok sayıda insan toplamasına ve zaman zaman toplumda ciddi kargaşaların yaşanmasına zemin hazırlamıştır.⁹³ Ancak bu beklentilerin zirvesi diyebileceğimiz noktaya hicri milenyumda yani 1000'li yıllarda ulaşılacaktır. Bin yılının yaklaşması tarihte hiç görülmediği ölçüde İslam dünyasında Mehdi beklentilerinin zirvesine çıktığı bir dönemin yaşanmasının önünü açmıştır.

92 Taberî dünyanın ömrüne dair verdiği 500 yıl hesaplamasını da bir hadise dayandırmaktadır. Hz. Muhammed'e atfedilen ve kendisinin sahih olduğunu dile getirdiği bu rivayette Hz. Muhammed dünyanın kalan ömrü için yarım gün ifadesini kullanmış olup bununla kastedilen 500 yıllık bir süredir. Bkz. Yücesoy, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar*, s. 93-95. Krş. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1968), c. I, s. 16-17.

93 Burada daha sonraki yüzyıl başlarında ortaya çıkan çok sayıda mehdi adayı örnek olarak gösterilebilir. Biz bunlardan sadece birkaçına işaret etmekle iktifa edeceğiz. Bu konudaki ilk örneğimiz çok güçlü mehdi beklentilere sahne olan ve mehdi beklentilerin dini-siyasi yapıları nasıl güçlü biçimde etkileyebileceğinin en güzel örneklerinden birini teşkil eden hicri 300 yılı zamanlarına kadar uzanmaktadır. Hicri 300 yılı Karmatilerin Mehdi'nin zuhuru için belirledikleri tarihtir. Ancak söz konusu tarihte ve akabindeki on beş yıllık zamanda Mehdi'nin ortaya çıkmaması onlarda çok büyük bir baskı yaratmıştır. Buldukları çözümlerden biri Mehdi'nin gelişini kolaylaştırmak amacıyla onun ortaya çıkması için bir şart olduğuna inandıkları geriatın ilgisi çabalarına girişmektir. Ancak her şeye rağmen Mehdi'nin gelmemesi öylesine bir baskı yaratmıştır ki, Bahreyn Karmatilerinin lideri olan Ebû Tahir esir olarak aldıkları Zekeriyâ el-İsfahânî isimli birinin, sadece güzel konuşmasından ve bilgisinden etkilenecek, Mehdi olduğuna kanaat getirmiş ve arkadaşlarıyla birlikte ona tabi olmuştur. Bkz. Avcu, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, s. 46-51. Benzer şekilde hicri 600 yılına yakın zamanlarda Muhammed el-Cezîrî ve İbnü'l-Adid gibi isimler Mağrib bölgesinde mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmıştır. Bkz. Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 201-202. İbn Haldun'un eserinde de böylesi örnekler bulmak mümkündür. O, hicri 7. yüzyılın sonlarında ve 8. yüzyılın başlarında Gamara bölgesinden Abbas isimli biriyle Mâse yakınlarında isyan eden Tuveyzirî adında bir mutasavvıfın mehdilik iddia ettiğine işaret etmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 431. Hicri 800'de kendine *bin yılın padişahı* unvanını vererek mehdiliğini ilan eden Noktavîyye'nin kurucusu Mahmud Pesihânî'yi de burada zikretmek gerekmektedir. Bkz. Kathryn Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs-Cultural Landscape of Early Modern Iran*, (Cambridge: Harvard University Press, 2002), s. 70.

İslam dünyasında bin yılında mehdici beklentilerin zirve yapmasının temel nedeni büyük kıran hesaplamalarıdır. Büyük kavuşum astrolojide 960 yılda bir vuku bulan Satürn ve Jupiter kavuşumunun Zodyak'taki on iki burçta da yaşandıktan sonra başlangıç noktası olan koç burcuna geldiğini ve tam bir devir yaptığını ifade ediyordu. Esasında müneccimler sadece bu açıklamayla sınırlı kalmıyorlar başka bazı unsurları da devreye sokuyorlardı. Örneğin Süyûtî 9./15. yüzyılın sonlarında kaleme aldığı dünyanın ömrünün bin yılı aşacağını ispatlamayı amaçlayan risalesinin giriş kısmında insanların ona sürekli olarak meşhur bir hadis olan ve Hz. Muhammed'in kabrinde bin sene kalmayacağını ifade eden rivayet hakkında sorular sorduklarını belirtmektedir. Süyûtî'nin konu hakkında verdiği bilgiler bu rivayetin ve ayrıca binyıl beklentilerinin ulemayı da etkilediğini gösteren oldukça ilginç bir başka anekdotla devam etmektedir. Buna göre hicri 898'de elinde ulemadan alınmış fetvaların yazılı olduğu bir kâğıt olan bir adam gelmiş ve bu fetvalara dayanarak 10. hicri yüzyılın başında Mehdi, Deccâl gibi alametlerin zuhur edeceğini, yani kıyamet sürecinin başlayacağını iddia etmiştir.⁹⁴ Süyûtî'nin verdiği bilgiler bize insanların sadece astrolojik hesaplarla hareket etmediğini ve geniş kitleleri etkilemek için astrolojik hesaplarla keşişen dini rivayetlerin de devreye sokulduğunu göstermektedir. Süyûtî risalesini bu iddiaların aslının olmadığını ve dünyanın ömrünün bin yılı aşacağını ispat etmeye adanmışsa da, görünen odur ki, çabası binyıl merkezli mehdici beklentileri durdurmaya yetmemiştir.

Bin yıl beklentilerinin bu dönemde en etkili olduğu yerlerden biri de Osmanlı sarayıdır. Osmanlı sultanları Selim ve oğlu Kanuni Sultan Süleyman, Müslümanların gözünde hicri 1000 yılında âlemşümül devleti kurarak ahir zamanda öngörülen fetihleri yapacak ve dünyanın yaklaşan son sürecinde kurtarıcı rolü oynayacak en muhtemel adaylar olarak görülmektedir.⁹⁵ Buna uygun olarak Yavuz Sultan Selim'in Safevilere karşı Çaldıran'da kazanmış olduğu savaş, onun ulemadan "dini yenileyen" ve "Mehdi-i sahibü'z-zeman" olarak tanımlayan mektuplara muhatap olma-

94 Bkz. es-Süyûtî, *el-Keşf*, s. 21.

95 Cornell H. Flesicher, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecise of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 61, (2018), s. 19.

sına yol açmıştır.⁹⁶ Ancak bu anlamda esas odak, oğlu Kanuni Sultan Süleyman olacaktır.

Cornell H. Fleischer'in çalışmaları sayesinde Kanuni'nin sarayında bu dönemde yaşanan mesihanik beklentileri tüm yoğunluğuyla takip edebiliyoruz. Fleischer'in bize gösterdiği üzere kehanet kitapları o dönemde Osmanlı sarayında oldukça revaçtaydı ve genç padişahı ilk tahta oturduğu andan itibaren etkisi altına almıştı. Kanuni'ye mesihanik bir karakteri olan *sahip-kıran* unvanı verilmişti ve kendi de bu role ikna edilmişti. O, kendine yüklenen role o kadar inanmıştı ki, politikalarını bunları hesaba katarak belirlemekteydi. Öyle ki, Fleischer'in belirttiğine göre Kanuni, ömrünün son demlerine kadar mesihanik rolünü yerine getirmek için hicri 1000 yılına kadar yaşayacağı düşüncesindedir.⁹⁷

Kanuni'yi rolüne ikna eden en önemli kişilik sarayın müneccimlerinden Haydar-ı Remmâl'dir. Haydar, kehanetlerini *Danyal Kitabı*, İbn Arabî'ye atfedilen Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-devleti'l-'Osmâniyye ve Abdurrahman el-Bistamî el-Hurûfî'nin kaleme aldığı *Miftâhu'l-cifri'l-câmi* gibi eserlere dayandırmaktadır. Sultana zamanının büyük değişimlere işaret ettiğini, 900 yılında doğmasının bir işaret olduğunu söylemekte ve onu *sahip-kıran* ve *kutbul aktâb* gibi mesihanik unvanlarla tanımlamaktadır.⁹⁸

Kanuni'ye mesihanik bir rol yükleyenler sadece saray çevreleri değildi. 10./16. yüzyılda yaşamış Halveti sufisi Mevlana İsa da kaleme aldığı *Câmiu'l-meknunât* isimli eserde benzer argümanlarla onu mehdi olarak tanımlamış ve onun âlemşümül rolünün altını çizmiştir. Onun temel hareket noktası, apokaliptik yazarların sıkça başvurduğu ve dünyanın ömrünün 7000 yıl olacağına işaret eden rivayettir. İnsanlık artık yedinci bin yılın sonlarına gelmiştir. Mevlana İsa'ya göre camilerin çoğalması, zulmün artması, bilginin kaybolması, dini yozlaşma ve Hızır'ın ortaya çıkması gibi kıyametin küçük alametleri diyebileceğimiz olaylar çoktan vuku bulmuştur. Artık büyük *kıran*

96 Bkz. İdris-i Bidlisî, *Selim Şah-Nâme*, s. 163-166.

97 Bkz. Cornell Fleischer, "The Lawgiyer as a Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleyman," *Süleyman the Magnificent and his Time*, ed. Gilles Veinstein, (Paris: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990), s. 159-177; "Seer to Sultan: Haydar-ı Remmal and Sultan Süleyman," *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat Halman*, ed. Jayne L. Warner, (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 290-299.

98 Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse," s. 70-72.

zamanıdır ve Kutsal Roma imparatoruyla Kanuni arasında süregiden büyük bir rekabet vardır. Dolayısıyla bütün şartlar oluşmuştur. Kanuni müceddit ve Mehdi'dir. Mehdi Allah'ın intikam alan kılıcı olduğu için o, âlemşümul rolünü oynayacak ve onun liderliğinde kıyamet süreci yaşanacaktır.⁹⁹

Osmanlı sarayı etrafında şekillenen bu mesiyani beklentiler, doğal olarak halkta da güçlü biçimde karşılık bulmuştur. Dönemin tarih eserleri halkın kıyamet düşüncesi etrafındaki korku ve beklentilerini oldukça net şekilde yansıtmaktadır.¹⁰⁰ Bu beklentiler sadece Osmanlı sınırlarında etkili olmamış, diğer İslam devletlerinde de kendini göstermiştir. Örneğin dönemin büyük İslam devletlerinden Babür İmparatorluğu da aynı zamanlarda benzer hareketliliklere sahne olmaktadır. Bu zaman diliminde bölgede çok etkili mehdilik hareketleri baş göstermiştir. Bunların en önemlisi Seyyid Muhammed Cavnûrî'nin öncülük ettiği *Mehdeviyye* hareketidir. Daha hicri 10. yüzyılın başlarında (901/1496) Seyyid Muhammed Cavnûrî Mekke'de hac sırasında mehdiliğini ilan etmiştir. Özellikle bölgede yaşayan Afgan kabileleri arasında etkili olan Cavnûrî, etrafa mektuplar gönderip insanları kendine tabi olmaya davet etmiştir. O, taraftarlarını zühd, dürüstlük, tevekkül ve zikir gibi tasavvufi prensipler etrafında şekillendirmeye çalışmıştır.¹⁰¹ İnsanlarda bıraktığı etki o kadar güçlüdür ki, bir kısım taraftarları onun ölümünden sonra kıyamet sürecinin devam ettiğini göstermek istercesine Mehdi'nin hemen peşinden ortaya çıkması gereken bir diğer mesiyani figür olan Hz. İsa olduklarını iddia etmiş, diğer bir kısmı da zuhur etmesi gereken Deccâl'i araştırmaya koyulmuştur.¹⁰² Mehdeviyye'nin takipçisi diyebileceğimiz bir başka hareket ise Kuzey Hindistan'da Molla Muhammed önderliğinde çıkmıştır. 1569'da mehdiliğini ilan eden Molla Muhammed, Hz. Peygamber'in de üzerinde bir ruhani mertebeye sahip olduğunu iddia etmiştir. Aynı tarihlerde Revşeniyye tarikatının kurucusu Miyan Bayezid Han da kendini Mehdi ilan etmekle meşguldür.¹⁰³

99 Flesicher, "A Mediterranean Apocalypse," s. 64-68.

100 Bkz. Katip Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aycibin, (İstanbul: Çamlıca, 2016), c. I, s. 5; Naîma, *Tarih-i Naîma*, c. I, s. 49. Binyılcı beklentilerin dönemin tarih eserlerine yansımalarının geniş bir tahlili için ayrıca bkz. Baş, "Binyılcılık ve Osmanlı Toplumı," s. 172-177.

101 Mustafa Öz, "Mehdeviyye," *DİA*, c. XXVIII, s. 368-369.

102 Maclean, "Real Men and False Men at the Court of Akbar,"

103 Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman*, s. 212.

Benzer şekilde bu dönemde İran coğrafyasında da çok güçlü mehdici hareketler ortaya çıkmıştır. İran bölgesinde çıkan ilk binyılcı hareket olarak Safevi Şah İsmail'e işaret etmemiz gerekmektedir. Osmanlı çevrelerinde Yavuz Sultan Selim'e mesihanik bir kimlik giydirilmesine benzer şekilde, taraftarları da Safevi liderlerine benzer bir konum yüklemişler, hatta bunu daha ileri götürüp onları tanrısal bazı vasıflarla anmaya başlamışlardır. Şah İsmail de bu algıyı desteklemiş ve bizzat kaleme aldığı şiirlerde Mehdi'nin çağının başladığı düşüncesini dile getirmiştir.¹⁰⁴ Safevi İran'ında 10./16. yüzyılın ortalarında mesihanik bir akım olan Noktaviyye'nin de Derviş Hüsrev gibi ardılları tarafından yeniden canlandırıldığını ve Safevi padişahlarını etkileyecek ve hatta onları Mehdi ilan edecek kadar güçlendiği görülmektedir.¹⁰⁵

Bin yıl beklentileri eşzamanlı olarak Kuzey Afrika'da da yankılanmıştır. Hicri bin yılı yaklaştırmaya başladığında bölgede bu anlamda ilk mehdiliğini ilan eden Sadiler Devleti'nin hükümdarı olan Ahmed Mansur olmuştur. Hatta o, 1000/1592'de Sudan'a yaptığı saldırıyı meşrulaştırmak için bile mehdinin, yani kendisinin, zuhuru temasını kullanmıştır. Ahmed Mansur kendini *asrın müceddidi*, *mehdi* ve *ahir zamanın hükümdarı* gibi mesihanik kavramlarla tanımlamıştır.¹⁰⁶ Ahmed Mansur'un 1012/1603'te vefatı akabinde bölgedeki mehdilik hareketleri sona ermemiş, aksine yeni bir ivme kazanmıştır. Bu tarihlerde hem medrese hem de tasavvuf eğitimi almış Ebû Mahallî isimli biri rüyalarla desteklediği mehdilik iddiasına çok sayıda taraftar bulmuş ve 1022/1613'te Marakeş yakınlarındaki bir savaşta öldürülmesine kadar bölgenin en önemli dini/politik figürü haline gelmiştir.¹⁰⁷

Hicri bin yılı beklentileri etrafında gerçekleşen mehdici hareketlere dikkatleri yoğunlaştırmamız, hicri bin yılın tarihte hiç olmadığı kadar mesihanik beklentileri beslemiş; çok sayıda bu tür hareketin ortaya çıkmasını sağlamış; politik hesaplaşmaları, karmaşa ve korkuları şekillendirmiş olması sebebiyledir. Bizim açımızdan binyılcılığın esas önemi ise, etkilerinin öngö-

104 Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse," s. 55; Juan R. I. Cole "Millennialism in Modern Iranian History," *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris), 2002, s. 287-288.

105 Babayan, *Mystics, Monarchs and Messiahs*, s. 103-105; Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman*, s. 209.

106 Garcia-Arenal, *Messianism and Puritanical Reform*, s. 284-285.

107 Nabil Matar, "The English Merchant and the Moroccan Sufi: Messianism and Mahdism in the Early Seventeenth Century," *The Journal of Ecclesial History*, 65/1 (2014), 52-61.

rülen zamanla sınırlı kalmamasıdır. Önceki dönemlerde kehanetler boşta çıktığında genellikle eski beklentiler unutulmaya terk edilir ve yeni zamana uygun argümanlar üretilirdi. Bin yılına yüklenen anlam bunun aksine olarak binli yılların ötesine, sonraki yüzyıllara sarkmış ve kendinden sonraki dönemi de şekillendirmiştir. Öyle ki, kanaatimize göre, binyılcı kehanetlerinin artçı etkileri Halepli Muhammed'in zamanına kadar uzanmıştır. Burada 1000 yılına yüklenen anlam çerçevesinin nasıl üç yüz yıl sonrasına, yani 1300'lü yılların başlarında vuku bulan bir harekete kadar uzandığı sorusu doğal olarak akla gelmektedir. Ancak mesiyaniğin zihninin işleyişinin son derece esnek, beslenme kaynaklarının son derece eklektik, doğasının da yeni şartlara ve tevellere uyum sağlamaya son derece açık olduğunu hatırlamak böylesi bir etkiyi mümkün kılmaktadır.

İslam dünyasında bin yıl üzerine inşa edilen mesiyaniğin beklentilerinin sonraki dönemlere taşınmasına imkân sağlayan kişilik, büyük âlim Süyûtî'dir ve teorisini bin yılından oldukça önceleri şekillendirmiştir. Süyûtî'nin hicri 10. yüzyılın başlarına çok yakın bir zamanda 898'de kaleme aldığı risalesinde kıyametin bin yılında kopmasının imkânsız olduğunu, dolayısıyla dünyanın ömrünün bin yılı aşacağını söylediğini daha önce belirtmiştik. Bin yılında kıyametin kopmaması üzerine muhtemelen Süyûtî'nin bu tezi tekrar dolaşıma girmiş ve bundan sonraki süreç bu tezinin etrafında şekillenmiştir.

Süyûtî'nin teorisinin etkisini anlamak için neye, nasıl itiraz ettiğini tekrar hatırlamak gerekmektedir. O, risalesinde insanların arasında Hz. Muhammed'in kabrinde bin yıl kalmayacağını belirttiği rivayete, aslının olmadığı, yani uydurma olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Ancak bu rivayete karşı çıkması Süyûtî'yi binyılcı düşüncelerden uzaklaştırmamıştır. Zira onun batıl olduğunu söyleyerek reddettiği teoriye karşı öne sürdüğü açıklamalar da esasında binyılcı düşünce etrafında şekillenmektedir. Onun bu konudaki temel dayanağı, dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğunu ve Hz. Muhammed'in altıncı bin yılının sonlarında gönderildiğini bildiren rivayettir.¹⁰⁸ Süyûtî bu rivayeti sahih kabul etmekte ve bütün teorisini buna

108 Yahudi din adamları da çağları bin yıllık dönemlere ayırmakta ve yedinci bin yılı Şabat'la eşleştirerek mutluluk dönemi olarak tavsif etmektedir. Bkz. Baş, "Binyılcılık ve Osmanlı Toplumuna," s. 166.

dayandırmaktadır. Esasında Süyûtî'nin işaret ettiği bu rivayet İslam tarihinde kıyamet hesaplamaları yapan veya Mehdi'nin zuhuruna dair bir tarih öngören herkesin başvurduğu bir anlamda *kurucu* rivayettir. Taberî'den, Abdurrahman el-Bistâmî'ye, Mevlanâ İsa'dan Ali el-Kârî'ye kadar hemen herkes açıklama ve yorumlarını bu rivayeti temel alarak yapmışlardır.¹⁰⁹

Süyûtî bu geleneğin önemli bir figürü olarak bütün teorisinin merkezine bu rivayeti yerleştirmiştir. Doğal olarak Hz. Muhammed'in zuhurundan sonra dünyaya bin yıllık bir ömür biçilmiştir. Öyleyse Süyûtî nasıl olup da dünyanın ömrünün bin yılı aşacağı öngörüsünde bulunmuştur. Onun bu fikri esasında kıyamet sürecine dair diğer rivayetlerden çıkardığı bazı sonuçlara dayanmaktadır. Zira hadis kitaplarında kıyamet sürecindeki olaylardan ve figürlerden bahseden çok sayıda rivayet vardır ve bu rivayetlerde süreçler ve şahıslar için belli zaman kısıtlamaları söz konusu edilmektedir. Örneğin, Süyûtî'nin hadislerden çıkardığına göre, Deccâl'in çıkışı yüzyıl başında olacaktır. Buna göre şayet 1000 yılında kıyamet kopacaksa, 900'lü yılların başında Deccâl'in zuhur etmesi gerekmektedir. Akabinde Hz. İsa nüzûl edecek ve Deccâl'ı öldürdükten sonra yeryüzünde 40 sene hüküm sürecektir. Ayrıca rivayetler ışığında güneşin batıdan doğmasından sonra insanlar 120 yıl daha yaşayacaktır. Kıyamet sürecinde Sur'a iki defa üflenecektir ve ilk nefha (üfleme) ile ikincisi arasında 40 yıllık bir ara olmalıdır. Süyûtî bu rakamların toplamını aldığı anda ortaya 200 senelik bir yekün çıkmaktadır. Süyûtî'ye göre Deccâl'in zuhuruyla kıyametin kopuşu arasında yaşanması zorunlu olan iki yüzyıllık bir süre vardır. Bin yılında kıyametin kopması için bundan iki yüzyıl önce Mehdi çıkmalı, Deccâl zuhur etmeli, Hz. İsa gökten inmiş olmalıdır. Halbuki Süyûtî risâlesini yazdığı dönemde bin yılına ulaşmaya 102 sene vardır, Deccâl ve Mehdi gibi kıyamet figürle-

109 Bkz. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse," s. 45,64; Ali b. Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Meşrabu'l-verdî fi'l-mezhebi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 297, vr. 72b-73a; Taberî, *Tarih*, c. I, s. 16-17; *Dürr-i Mekkûn* gibi halka yönelik yazılan ve geniş kitlelerin kıyamet algısını şekillendiren kitaplarda da dünyanın ömrünün yedi bin yıl olduğu vurgulanmıştır. Bkz. Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Mekkûn*, s. 120. Oruç Bey gibi ilk Osmanlı kronik yazarlarından birinin de bu rivayete itibar ettiğini ve Osmanlıların İstanbul'u fethini bu rivayet ışığında yorumlayarak yakın bir kıyamet beklentisi içinde olduğunu bilmekteyiz. Bkz. Yerasimos, *Türk Metinlerinde Kostantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri*, s. 100. Örnekleri çoğaltmak mümkün olup şimdiye kadar zikredilenler yedi bin yıl rivayetinin Müslüman ahalinin zihninde ciddi bir karşılık bulduğunu göstermeye kâfidir.

rinden hiçbirisi daha ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla Süyûti'nin öngörüsüne göre dünyanın ömrü bin seneyi aşacaktır ve bu çıkarım tamamıyla bu konuda vârid olan rivayetlerin verdiği bilgilere dayanmaktadır.¹¹⁰

Süyûti'nin açıklamasının bizim açımızdan önemi ise devamında verdiği bir başka tarihe dayanmaktadır. Süyûti'ye göre dünyanın ömrü bin yılı aşacaktır, ancak bu fazlalık en fazla beş yüz sene olabilecektir, yani dünyanın ömrü en fazla 1.500 yıldır.¹¹¹ Süyûti'nin bu beş yüz yıllık ziyadesinin mantığı muhtemelen yine eserinde zikrettiği, Hz. Muhammed gönderildiğinde dünyanın ömründen 5.600 senenin geçmiş olduğu rivayetine dayanıyor olsa gerektir.¹¹² Bu rivayet esas alındığında Hz. Muhammed'in peygamberlik döneminden sonra dünyanın ömründen geriye yaşanması gereken yaklaşık 1.400 yıllık bir süre kalmaktadır. Süyûti'nin dünyanın ömrünün 1.500 yılı geçemeyeceği kanaati 1014/1605'de vefat etmiş olan Ali el-Kârî'nin el-Meşrabu'l-verdî fi'l-mezhebi'l-Mehdî isimli risalesine de yansımıştır. Kaleme alınma amacı Mehdi'nin mezhebine dair tartışmaları açığa kavuşturmak olan bu risale, zorunlu olarak dünyanın ömrünün ne kadar olacağı konusuna da girmiştir. Risalesini hicri bin yılı aşıldıktan kısa bir süre sonra, yani dünyanın ömrünün bin yılını geçeceğinin tecrübe yoluyla da kesinleştiği bir dönemde kaleme alan Ali el-Kârî için en makul açıklama Süyûti'nin teorisi olmuştur. O, bu minvalde dünyanın ömrünün bin yılı aşacağını söylemiş fakat bu ziyadenin 500 seneden fazla olamayacağını dile getirmiştir.¹¹³

Süyûti'nin teorisine göre dünya en fazla 1.500 yılına kadar var olabilecektir. Bu kıyametin kopuş zamanı için verilen tarihlerin ulaşabileceği en son noktadır. Burada Süyûti'nin açıklamalarının toplumda ne kadar bilindiği veya ne derece etkili olduğu sorusu akla gelmektedir. Bunu anlamak için onun bu görüşlerini dile getirdiği *el-Keşf* isimli risalesinin nüshalarının ne kadar yaygın olduğuna bakmak gerekecektir. Sadece Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinin kayıtlarında Süyûti'nin *el-Keşf*'inin Arapça aslının yaklaşık 100'den fazla nüshası bulunmaktadır. Bu rakama eserin farklı isimler altında Türkçeye yapılan

110 Bkz. es-Süyûti, *el-Keşf*, s. 23-24.

111 Bkz. es-Süyûti, *el-Keşf*, s. 23.

112 Bkz. es-Süyûti, *el-Keşf*, s. 43.

113 Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-verdî*, vr. 72b.

tercümeleri dahil değildir.¹¹⁴ Bu manada Süyûti'nin eserinin Osmanlı entelektüel dünyasında çokça okunduğu ve doğal olarak burada öne sürdüğü teorinin bin yılından sonraki kıyamet senaryolarını etkilediği hususunda bir şüphe yoktur. Kıyamet süreçleri hakkında başka hiçbir eserin onunki kadar bir nüsha bolluğuna ve doğal olarak etki genişliğine erişemediğini söylemek mümkündür. Bu etkiye paralel olarak kıyamete veya mehdiliğe dair eser kaleme alanlar zaman zaman onun teorisini kullanarak dünyanın sonuna dair bir zaman tayin etmeye çalışmışlardır.¹¹⁵

Mehdici hareketlerin oluşumunda zamana dair teoriler çok etkili olsa da özel olarak bir mehdilik hareketinde nasıl kullanıldığını örneklemek genellikle çok zordur. Bunun önemli sebeplerinden biri, mehdilik hareketlerinin çoğunun daha başlangıçta siyasi otorite tarafından bastırılması, dolayısıyla onların propaganda malzemelerinden geriye çok az sayıda belge kalmasıdır. Yeterli mevcut belge ancak Sudan'daki gibi büyük siyasi başarı kazanmış bazı hareketler söz konusu olduğunda bulunabilmektedir. Ancak geriye çok sayıda doküman bırakmış oluşumlarda bile zaman hesaplamalarının etkisine dair bir şeyler bulmak çok fazla mümkün olmamaktadır. Zira gerek taraftarlar gerekse muhalifler geride bıraktıkları belgelerde bu hesaplamalara işaret etmeyi pek tercih etmemişlerdir.¹¹⁶ Bu aslında bir ölçüde doğaldır, zira zaman hesaplamalarına başvurmak daha çok hazırlık periyodunda yani bir mehdi adayının çıkışından önceki dönemlerde etkili rol oynar. Dolayısıyla burada mehdi adaylarının zuhurlarını açıkladıktan sonra zaman teorileri gibi zaten toplumda kabul görmüş bir olguyu tekrarlamaktan ziyade mehdiliğin kendine has olduğuna doğrudan işaret eden kişisel birtakım özelliklerini sıralamayla daha faydalı gördükleri tahmininde bulunabiliriz.

114 Risalenin sadece manzum Türkçe çevirisinin ondan fazla nüshası bulunmaktadır. Bkz. Özer Şenödeyici, "Kemal Paşazâde Tarafından Tercüme Edildiği Düşünülen Bir Risale: Ahvâl-i Kıyâmet," *Türkük Bilimi Araştırmaları*, 19/36 (2014), s. 291-319.

115 Bkz. Ali el-Kârî, *el-Meşrabu'l-verdi*, vr. 72b; Ahmed el-Berbîr, *Risâle fi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2330, vr. 39a; Sabuncuzâde Abdullah Efendi, *Risale fi Eşrâti's-Sâ'a*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey: 355, vr. 56b-60b.

116 1400 hicri yılında, hicri ilk ay olan muharrem'in ilk gününde (21 Kasım 1979) Kâbe'yi işgal ederek kayırbiraderi adına bir mehdilik hareketi örgütleyen Cuheyman el-Uteybî, tamamen yüzyıl başı beklentisiyle hareket ettiği açık olmasına rağmen, ne iddiasını açığa vurduğunda ne de Mehdi'ye dair hadisleri derlediği risalesinde yüzyıl inançlarına dair bir imada bulunmuştur. Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), s. 119.

Bununla birlikte Süyûti'nin zaman hesaplarının doğrudan toplamda yankı bulduğuna dair izlere rastlamak konusunda nispeten şanslı sayılırız. Bunun en iyi örneğini hicri 1200'lü yıllarda Nijerya'da mehdici beklentileri güçlü bir siyasi harekete dönüştürerek Sokoto Halifeliği adıyla bir devlet kurmaya muvaffak olmuş Osman b. Fûdi'nin geride bıraktığı eserlerde açıkça görmekteyiz. Alışıldık bir durum olarak Osman b. Fûdi kendi hakkında doğrudan bir mehdilik iddiasını açıkça dile getirmemiştir. Ancak birçok insan onun Mehdi olduğunu düşünmüş, başlangıçta o da bunları kesin bir dille reddetmemiş, hatta kendine Mehdi'nin vasıflarının verildiğini dile getirerek dolaylı bir kabul yolunu tercih etmiştir.¹¹⁷ Mehdi'nin zuhur zamanının geldiğine inanan ve bunu şiirleri vasıtasıyla içinde yaşadığı topluma da yansıtan Şeyh Osman, öngörülerin çıkmaması üzerine daha sonraları, 1222-1223/1808'de kaleme aldığı bir eserinde, yüzyıl başından yirmi yıldan fazla bir süre geçmiş olmasına rağmen vaat edilmiş Mehdi'nin hâlâ zuhur etmemesine bir açıklama getirme ihtiyacını hissetmiştir. Şeyh Osman açıklamasında bütün hesaplamalarını Süyûti'nin varsayımlarına dayanarak yaptıklarını, insanlara Mehdi'nin ortaya çıkma zamanının geldiğini bunlara dayanarak sürekli biçimde söylediklerini, ama geline nokta artık bu konuda bir şey diyemeyeceklerini itiraf etmiştir.¹¹⁸

Tıpkı önceki yüzyıl başları gibi hicri 1300 yılı da mehdici hareketlerin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olmuştur. Hatta bu yüzyılın ilk yıllarında milenyumdakine paralel bir beklenti yoğunluğu göze çarpmaktadır. Bu durumun en önemli göstergesi söz konusu dönemde içlerinde Halepli Muhammed'in de bulunduğu çok sayıda mehdilik hareketinin ortaya çıkmasıdır. 1300 yılına yaklaşıldığı anlardan itibaren başlayan ve 14. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam eden süreçte sadece Osmanlı sınırları içinde kimi büyük siyasi başarıya dönüşen çoğu çok kısa sürede bastırılan yaklaşık bir düzine mehdilik iddiası birden peş peşe belivermiştir. Bu hareketlerin

117 Peter Heine, "I Am Not The Mahdi, But...", *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 70-72.

118 Heine, "I Am Not The Mahdi, But...", 73-74; B. G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 24-28. Osman b. Fûdi dünyanın ömrüne dair yazmış olduğu risalesinde Süyûti'nin *el-Keşf*'inden geniş alıntılar yapmıştır. Bkz. Osman b. Fûdi, *Kitâbü'n fi beyânî müddeti'd-dünya*, (Necfe, t.y.), s. 13-15.

birbirine çok yakın zamanlarda zuhur etmesi bunları tetikleyen ana etkenin yüzyıl inanışlarının olduğunu göstermektedir. Tek tek ele alındığında fark edilmeyen yüzyıl beklentilerinin yoğunluğu ancak toplu bir bakışla fark edilebilmektedir.

Hicri 1300 Yılı Dolaylarında Mehdilik İddia Edenler

Mehdilik İddiacısının Adı	Bölge	Tarih
Seyyid Kasım	Yemen	1294/1877 ¹¹⁹
Muhammed Ahmed el-Mehdi (Sudan mehdisi)	Sudan	1298/1881 ¹²⁰
Hasan Baba	Aydın	1299/1882 ¹²¹
Şeyh Muhyiddin	Şam	1300/1884 ¹²²
Hasan Hoca	Keşap-Giresun	1301/1884 ¹²³
Muhammed b. Süleyman	Halep	1301/1884
Urfalı Mahmud	Urfa	1302/1884 ¹²⁴
Abdullah	Hadramevt	1304/1886 ¹²⁵
Ahmed Berberi	Hadramevt	1304/1886 ¹²⁶
Dağıstanlı Nasrullah Hoca	Hüdavendigâr Vilayeti (Bursa)	1306/1889 ¹²⁷
Şeyh Halid	Siverek	1306/1889 ¹²⁸
Bosnalı Hafız Abdullah Efendi	Medine	1308/1892 ¹²⁹
Kafkasyalı Şeyh Muhammed Ali	Hüdavendigâr Vilayeti (Bursa)	1310/1892 ¹³⁰
Hayfalı Mustafa b. Mustafa	Hayfa	1319/1902 ¹³¹
İsimsiz	Musul	1322/1904 ¹³²
Elbistanlı Mustafa Kamil	Haçin (Adana)	1325/1907 ¹³³

119 BOA, İ.DA, nr. 18/795-5.

120 BOA, Y.EE, nr. 88/79.

121 BOA, Y.MTV, nr. 8/82.

122 BOA, Y.A.HUS, nr. 180/22.

123 BOA, Y.PRK.UM, nr. 6/111.

124 BOA, DH.ŞFR, nr. 124/15.

125 BOA, DH.MKT, nr. 1376/72.

126 BOA, DH.MKT, nr. 1376/72.

127 BOA, DH. MKT, nr. 1639/126.

128 BOA, Y.PRK. ZB, nr. 4/88.

129 BOA, BEO, nr. 65/4819.

130 BOA, BEO, nr. 131/9821.

131 BOA, Y.A.HUS, nr. 966/44.

132 BOA, Y.PRK.KOM, nr. 13/76.

133 BOA, Y.MTV, nr. 297/5.

Yukarıdaki tablo diğer yerel kaynaklara başvurulmadan sadece Osmanlı arşivlerinden tespit edilebilen mehdi adaylarının isimleri ve hareketlerinin ortaya çıkış tarihi merkeze alınarak hazırlanmıştır.¹³⁴ Bazıları isimleri zikredilmeyecek kadar önemsiz addedilmekle birlikte bu kadar çok sayıdaki ismin yaklaşık bir çeyrek asra tekabül eden dönemde ortaya çıkmaları 1300 yılına yüklenen manaya işaret etmektedir. Burada mehdi adaylarının hepsinin zuhur tarihlerinin farklı/dağınık olması ve bu tarihlerin doğrudan yüzyıl başına denk gelmemesi bir itiraz unsuru olarak öne sürülebilir. Ancak mesihanik bir zihin için bu bir sorun teşkil etmemektedir. Zira mesihanik düşüncede bir hareketin çıkış tarihinin yüzyıl başından biraz önce veya biraz sonra olması onun yüzyıl başında zuhur edeceği düşüncesine bir zarar vermez. Bu konuda 1103/1691'de vefat eden ve kıyamet alametleri konusunda oldukça etkili bir eser kaleme almış olan Berzenci'nin, Mehdi'nin yüzyıl başında zuhur edeceğini beyan

134 Bu zaman aralığında mehdici hareketlerin görülmesi İslam dünyasında sadece Osmanlı sınırlarında rastlanan bir olgu değildir. Örneğin bu dönemde Hollanda işgali altında bulunan Endonezya'nın Java Adası'nda kolonyal idareye karşı mehdi figürü etrafında bazı isyanlar örgütlendiği bilinmektedir. Esasında Java Adaları'nda görülen isyanların tarihi biraz daha eskilere gitmektedir. Bölgede 1843'ten itibaren sömürge yönetiminden duyulan rahatsızlığın tetiklediği milliyetçi karaktere sahip bir dizi isyan görülmüştür. İlginç olan milliyetçi karakterdeki isyanların yüzyıl başının yaklaşmasıyla tamamen mehdici bir karaktere bürünmesidir. Tarikat yapıları etrafında görülen bu isyanların fikri altyapısını kurma işini genellikle bu tarihlerde hac görevi için Mekke'ye giden kişiler üstlenmektedir. Java Adaları'ndaki insanlar hacılar vasıtasıyla tam da bu zamanlarda ortaya çıkan Sudan mehdilik hareketini takip etmekte ve muhtemelen bölgede mesihanik düşüncelerin yayılmasında bu husus da etkili olmaktadır. Özellikle 1800-1888 arasında görülen isyanlarda nispeten mesihanik motiflerin yoğunlaşması ve bu kabuk değişiminde yüzyıl başı inançlarının etkili olduğunun tespit edilmesi, benzer olguların sadece Osmanlı sınırlarına mahsus olmadığına işaret etmesi açısından önemlidir. Bkz. Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, (Amsterdam: Springer, 1966), s. 161-168; Sartono Kartodirdjo, "Aragarian Radicalism in Java: Its Setting and Development," *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt, (Jakarta: Equinox Publishing, 2007), s. 100-112. Yüzyıl hesaplarına bağlı benzer bir mehdilik iddiası 1883'te Senegal'de Limamou Laye tarafından öne sürülmüştür. Mehdiliğin yanında Hz. Muhammed'in ruhunun kendine aktarıldığını da (reenkarnasyon) iddia eden Limamou Laye'nin hareketinin ortaya çıkışında özellikle Süyûti vasıtasıyla bölgeye yerleşen din yenileyicisi/müceddit kavramı etrafında geliştirilen teorinin etkili olduğu dile getirilmektedir. Bkz. Douglas H. Thomas, *Sufism, Mahdism and Nationalism-Limamou Laye and the Layennes of Senegal*, (Londra: Continuum, 2012), s. 88-92. 1885'te, daha sonra Kâdiyânîlik olarak adlandırılacak dini hareketin kurucusu olan Mirza Gulam Ahmed de 14. yüzyılın müceddidi olduğunu iddia etmiş, kısa bir süre sonra da hem Mehdi hem de Mesih olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous-Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), s. 107-118.

ettikten sonra¹³⁵ eserinin bir başka yerinde onun ortaya çıkış tarihinin yüz-yıldan yedi, dokuz, otuz veya kırk yıl önce olabileceğini veya aynı şekilde yüzyıl sonrasına da sarkabileceğini; bunların hiçbirinin Mehdi'nin yüzyıl başında çıkacağı beyanıyla çelişmediğini dile getiren açıklamalarını örnek olarak verebiliriz.¹³⁶ Kâtip Çelebi'nin kaydettiği bin yılına dair şu ifadeler de mesianik zihnin zaman konusundaki bu esnekliğini göstermesi açısından önemlidir: "Ukûl-ı kâsıra ashabından bir gürûh zu'm eylediler ki, elf-i kâminden evvel kıyamet kopa, yâhûd elfi geçerse tefâvût-i kameriyye olan otuzu tecavüz etmeye..."¹³⁷ Burada da kıyamet kehanetinin gerçekleşmesi için yüzyıl başı yaklaşık otuz yıllık bir süreye kadar genişletilmiştir. Verdiğimiz liste bu bakış açısı ışığında değerlendirildiğinde zikredilen mehdilik hareketlerinin tamamen yüzyıl başlarına yüklenen beklentiler ışığında ortaya çıktığı görülecektir.

Yüzyıl başlarında mehdilik hareketlerinin zuhuru alışıldık bir vakıa olsa da yukarıdaki listedeki mehdi adaylarının sayısında öncekilere nispetle bir yoğunluk dikkati çekmektedir. Bize göre bu yoğunluğun oluşmasında en büyük etken Süyûtî'nin teorisindeki hesaplamalardır. Bu kanaate varmamız Süyûtî'nin teorisinin mesianik zihin ölçülerine göre bin yılından sonraki beklentileri yönlendirebilecek eldeki tek açıklama olması sebebiyledir. Esasında Süyûtî'nin açıklamalarını benimseyen biri için 1300 yılının bir dönüm noktası olması kaçınılmazdır. Basit bir hespla dünyanın ömrünün en fazla hicri 1500'e kadar sürebileceğini öne süren ve kıyametten önce 200 yıllık mesianik bir süreç yaşanmasının zorunlu olduğunu ve bu sürecin ilk adımının Mehdi'nin zuhuru olduğunu öngören bir teoriye inanlar için, kıyamet o zamana değin hâlâ kopmamışsa, Mehdi'nin zuhur tarihi artık kesinleşmiştir: 1300.

Bir yüzyıl başı olarak 1300 yılının mehdi beklentileri için odak noktası olmasına işaret eden bazı delillere de sahibiz. Her şeyden önce dönemin en etkili mehdilik hareketine öncülük eden Sudanlı Muhammed Ahmed'in zuhurunda mücedditlik kavramı üzerinden

135 el-Berzencî, *el-İşâ'a*, s. 139.

136 el-Berzencî, *el-İşâ'a* s. 345.

137 Katip Çelebi, *Fezleke*, c. I, s. 5. Katip Çelebi'nin ifadelerini Naîma da eserinde aynen tekrarlamıştır. Bkz. Naîma, *Tarih-i Naîma*, c. I, s. 49.

yüzyıl hesaplarının güdüldüğünü biliyoruz. Sudan mehdisinin vefatının hemen akabinde onun hakkında eserler kaleme alan yakın müritlerinin Muhammed Ahmed'i yeni başlayan yüzyılın, *dini ihya ve ıslah edecek müceddidi* olarak tanımlamaları bu gerçeğe işaret etmesi açısından önemlidir.¹³⁸ 1300 yılı başlarında sıradan halk arasında mehdi beklentisinin bulunduğunu gösteren oldukça ilginç ve nadir bir belgeye, daha doğrusu bir istihbarat raporuna da sahibiz. 1256/1840'ta kaydedilen söz konusu rapor/jurnal bize İstanbul'da bir kahvehanede Bağdatlı Süleyman Ağa diye birinin dilinden konuşulanları, daha doğrusu insanların mehdilik beklentilerine yarım yüzyıl öncesinden nasıl hazırlandıklarını gözler önüne sermektedir. Süleyman Ağa'ya göre zaman bozulmuş, kadınlar erkeklere, erkekler kadınlara benzemeye başlamıştır. İslamın hükümleri gittikçe inkıraz edecek ve 45 sene kadar sonra da Mehdi zuhur edecektir.¹³⁹ Süleyman Ağa'nın belirlediği tarih tam olarak 1300'lü yıllara işaret etmektedir ve bu bilgi yüzyıl beklentilerinin sadece mesiyaniye düşünmeye yatkın yazarların kendi aralarında paylaştıkları entelektüel malzeme olmadığını, bizatihi çok güçlü biçimde halk tabakalarına sirayet ettiğini örneklemesi açısından çok değerlidir.

1300 yılına dair mehdilik beklentilerinde Süyûti'nin 1500 yılına dair açıklamalarının etkili olduğu kanaatimizi serdetmiştik. Onun teorisinin bizim düşündüğümüz şekliyle insanların zihninde yankılandığını gösteren nadir bulunan bir başka örneğe de sahibiz. 13. hicri yüzyılın son çeyreğinde içlerinde Süyûti'nin *el-Keşfi* de bulunan mehdilikle ilgili çok sayıda risaleyi bir araya getiren müsvedde halde diyebileceğimiz bir mecmuada, müsten-sih Mustafa Rüşdü b. Ahmed Filyozî, eserin satır aralarında *Keşf*ten elde ettiği bilgilerle kendi zamanını harmanlayan bir zaman tablosu çıkarmıştır. Bu tablo 1300 yılından yaklaşık yirmi yıl önce yazan apokaliptik bir müellifin, Süyûti'nin teorisini bizim öngördüğümüz şekliyle değerlendirdiğini ispatlaması açısından önemlidir.

¹³⁸ Bkz. el-Kordofâni, *Saâdetu'l-mustehdî*, s. 73.

¹³⁹ Bkz. Cengiz Kırılı, *Sultan ve Kamuoyu-Modernleşme Sürecinde Havâdis Jurnalleri (1840-1844)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), s. 167.

من العام الثمان
واخره نعيم بن قبيط قال خرج يربما ودوانه غلبه سلمة بن مخلد وهو
امين على مصر فمر على عبد الله بن عمر بن الخطاب فقال ابن زيد فقال
ارسلني سلمة الى منف فاحفظ له كنز فرعون فاجاب اليه واقرب من السلام
وقتل له ان كنز فرعون ليس لك ولا لغيرك انما هو للجنة يا مؤمن
في سفنهم يريدون القسطا فيمضون حتى ينزلوا من سفنهم فيظلم الله كنز
فرعون فيأخذون منه ما شاؤا فيقولون ما ينبغي فغيلة افضل من هذه فيرجعون
ويخبر المسلمون في انارهم حتى يدركوهم فينهزم الجيش فيقتلهم المسلمون
ويأسروهم

واخره نعيم بن عبد الله بن عمر قال بلغنا ان اهل الاندلس يوم
فيا شيك مددكم من الشام فيهم مهم الله ثم يا شيك الجنة في ثلث بازة ان
نقتلهم انتم واهل الشام فيهم مهم الله ثم ذلك بحمد الله وعونه و
حسن توفيقه والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
كثيرا دائما ابدا الى يوم الدين وحسبنا الله ونعم الوكيل
ويؤيده ما ذكره بعض المحققين ان الباقي بعد حذف المكر من قوله تعالى
ولا يلبسوه خلافك الا قليلا ١٣٩٦ بالجل الكبير فاذا ضم اليها كسور
السين القرية وهي في كل سنة يوم صار الحاصل سنة ١٤٢٢ واسم شهر
وايام من تاريخ هجرة النبوية عليه الصلوة والسلام وظاهر الآية ان
تقتضى ان يحجب من وفاته عليه السلام فاذا انقضى منها سنة
بقي ١٤١١ واسم شهر وايام والده اعلم بالصواب يدل قيام ينظرون ١٤١١

تأليف الكتاب كسور يوزع كل تاريخه اوله ٨٩٨
وترجمة الكتاب طعوز يوزع طعوز كسور سنة واقع اوله ٩٩٨

١٣٩٢	ظهور بني الاصف	١٥٠٠	شرا الناس
١٣٩٣	ظهور حجة المهدى	١٥٠٠	رواية مختل
١٣٩٤	ظهور دجال و نزول عيسى	١٥٠٠	المظفر دائما
١٣٩٥	يلطت عيسى عليه السلام	١٥٠٠	المظفر با
١٣٩٦	بدت شرا الناس للول	١٥٠٠	١٢٢٤
١٣٩٧	بابين الفتحين در	١٥٠٠	١٢٢٨

و سقا الذی بنه ۱۵ آله

و دخی بدل قیام ینظر و ن

و دخی بنه ۶۰۹
تاریخ بنه علیه صلوة و سلام

۶۱۱ بعض علما بنه خبر بیوردی

۶۱۱ بنه مدینه منوره خورده

۶۱۲ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۳ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۴ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۵ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۶ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۷ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۸ تاریخ استقال علیه السلام

۶۱۹ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۰ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۱ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۲ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۳ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۴ تاریخ استقال علیه السلام

۶۲۵ تاریخ استقال علیه السلام

۳۱ ال حساب ابجد

۶۶۱ عثمان

۶۶۲ حروف عددی ضم

۶۶۳ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۴ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۵ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۶ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۷ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۸ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۶۹ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۰ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۱ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۲ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۳ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۴ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۵ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۶ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

۶۷۷ ال عثمان ناسده برد و نسل ظهور

ظهور محمد مهدی و ظهور و هلاک دجال

خروج دجال و قتل کون ظلم و جور عیسی و هلاک دجال

بدن شرار الناس

و فتحة الصور اول

و فتحة الصور اول

و فتحة الصور اول

و فتحة الصور اول

Müstensih risalelerden şöyle bir kıyamet çizelgesi çıkarmıştır.
Mehdi'nin Zuhuru: 1293
+ 7
Deccalın Ortaya Çıkışı: 1300
Hz. İsa'nın Nüzulu: 1300
+ 40
1340
Şer Dönemi: + 120
Sûr'a ilk Üfleme: 1460
+ 40
Sûr'a İkinci Üfleme: 1500

Yukarıda görüldüğü üzere Mehdi'nin Deccâl'dan yedi sene önce zuhur etmesinden, Deccâl'ın tam yüzyıl başında ortaya çıkışına; arada yaşanacak süreçlerin sürelerinden 1500 yılında kıyametin kopacağı sonucuna kadar buradaki bütün hesaplamaların kökeni Süyûtî'nin *el-Keşf* isimli eseridir. Müstensih, sürecin başlangıcı ve Mehdi'nin zuhur tarihi olan 1293'e ulaşmak için ebced hesabıyla başka hesaplamalar da yapmıştır. Örneğin Mars gezegeninin Arapça ismi olan "el-Merih" ve Osmanlı sultanlarının mühürlerinde kullandıkları "el-Muzaffer Daimâ" ifadeleri ebced değeri olarak 1293'e işaret etmeleri sebebiyle sürecin başlangıcını destekleyen diğer unsurlar olarak zikredilmiştir.¹⁴⁰

140 Eser bir mehdilik risaleleri derlemesi olup müstakil bir isme sahip değildir. Müstensih hem metin içlerine hem de sayfa kenarlarına oldukça fazla sayıda notlar almıştır. Biz müstensihin fevâid cinsinden bu ziyadelerini ve sayfa kenarlarındaki haşiyelerini kullandığımız için esere müstensihin adıyla atfı yapacak ve yazmayı da *Mecmua* olarak isimlendireceğiz. Eserde varak numarası yerine sayfa numarası kullanıldığı için biz de atıfları sayfa numaraları üzerinden yapacağız. Bkz. Mustafa Rüsdü b. Ahmed Filyozî, *Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 594, s. 11-12 arasındaki notlar. Filyozî bu mecmuanın başka yerlerinde de Süyûtî'nin dünyanın sonuyla ilgili bu fikirlerini tekrarlamıştır. Bkz. *Mecmua*, s. 79 (kenar notları). Cifr merkezli hesaplamalarda söz konusu edilen ifadeler de kendine has bir mantık çerçevesinde kullanılmıştır. Örneğin metinde görüldüğü üzere "el-Merih" kelimesinin cifr hesabına konu edilmesi Sadreddin Konevî'ye atfı yapılarak anlamlı kılınmaktadır. "el-Muzaffer Dâima" ifadesi ise, müstensihin iki sayfa sonraki kenar notunda bildirdiğine göre, Ertuğrul Gazi'nin yeni bir devlet olarak bastıracağı sikkenin üzerine ne yazacağını Konya'da Mevlana'ya sorması üzerine onun tarafından "senin zürriyetin bu ismin harflerinin esrarı üzerine tâ Mehdi zamanına kadar kâim olur" duasıyla tavsiye edilmiş bir ibare olması hasebiyle hesaplamaya konu edilmektedir. Bkz. vr. 14 (kenar notları). "el-Muzaffer Daima" ifadesine dair bu rivayete başka müellifler de değinmiş ve hem Osmanlı'ların kıyamete kadar baki kalacağı kehaneti için hem de ebced hesabıyla Mehdi'nin zuhuruna dair bir tarih

Dünyanın sonuna dair benzer fikirlerin sadece İstanbul'da, dar bir çevre etrafında dillendirildiği düşünülmemelidir. Her şeyden önce İslam dünyası büyük bir organizma gibidir ve Müslümanlar tıpkı bir vücudun parçaları gibi birbirlerinin fikirlerinden/yaşayışlarından genel hatlarıyla haberdardır. Özellikle hacılar, tüccarlar, âlimler, dervişler gibi İslam dünyasının çeşitli bölgelerini sürekli dolaşan hareketli gruplar vasıtasıyla yaratılan etkileşim ağı Müslümanlar arasında fikirlerin canlı biçimde dolaşımını mümkün kılmaktadır.¹⁴¹ Biraz önce dünyanın sonuna dair hesaplamalarını verdiğimiz Mustafa Rüşdü b. Ahmed Filyozî'nin notları arasında da bu durumu gözler önüne seren bir örnek vardır. Filyozî, Ebu's-Sıddık Ahmed 'Ubucî isimli değerli bir âlimin 1269/1862-1863 senesinde Halep'ten İstanbul'a geldiğini ve Beyazıd Camii civarındaki kendinin de dersîâm olduğu Kemankeş Kara Mustafa Paşa Medresesinde kaldığını söylemektedir. Filyozî, Halepli bu âlimle görüştüklerinde ondan bazı hadisleri yorumlamasını istemiş ve Ebu's-Sıddık Ahmed'in yorumlarıyla dünyanın ömrünün 1500 yıl olduğu sonucuna ulaşılmıştır.¹⁴² Bu manada dünyanın sonuna dair İstanbul'dakine benzer yorumların Halep ilim çevrelerinde de cari olduğu hususunda herhangi bir şüphe yoktur.

1300 yılında Mehdi'nin ortaya çıkacağı kehanetinin Osmanlı Devleti'nin merkezinde yaşayan ve devletin gerçek sahibi diyebileceğimiz Anadolu ahalisi arasında da oldukça etkili biçimde yankılandığını görmekteyiz. Ancak devletin merkezindeki yankılanma kendini klasik olandan biraz daha farklı şekilde, Osmanlı Devleti'nin sona ereceğine dair kötümser beklentiler olarak göstermiştir. Bunun canlı bir örneğini genç bir İngiliz arkeolog ve ilahiyatçı olarak araştırmalar yapmak için 1881-1882 yıllarında Anadolu'yu gezen Sir William Mitchell Ramsay'in eserinde bulmaktayız. Sir William, hicri 1300'lü yıllara denk gelen bu tarihlerde gezdiği Anadolu'yu anlatırken kehanetlerin gücüne dair bize eşsiz örnekler sunmaktadır. O, doğrudan yüzyüze görüştüğü insanların dilinden aktardığı

vermek için kullanmıştır. Bkz. Zülâli Efendi, *Mehdilik Hakkında Bir Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar: 7554, vr. 45a; Ferik Ahmet Muhtar Paşa, "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî'den Hilafet-i Muazame-i İslâmiye," *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. II, s. 295. 141 Sadece birkaç sayfa önce değindiğimiz, Endonezya coğrafyasındaki isyanlarda hacıların rolünü hatırlamak bile bu etkileşime işaret eden iyi bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bkz. 337 numaralı dipnot. 142 Bkz. Filyozî, *Mecmua*, s. 79-80.

bilgilerde Müslüman Anadolu'da bu dönemde bir umutsuzluk dalgasının hâkim olduğunu bildirmektedir. Sir William bunun nedenini insanlar arasında "Türklerin gücünün bitmesinin çok yakın olduğuna dair kehanetlerin" cari olmasına bağlamaktadır. O, bu umutsuzluğu örneklemek için 1881'de Ankara'da karşılaştığı bir Osmanlı binbaşısının şu cümlelerini de aktarmaktadır: "Biz önümüzde duran yıkımı hakettik ve hiçbir şey bizi bundan kurtaramaz." Sir William'ın tespitlerinin devamında Sultan II. Abdülhamid'in bu yaygın kehaneti bertaraf ederek Müslüman ahaliye yeni bir umut vermek için 1300 hicri yılında, yani Müslümanların takvimine göre yeni bir çağın başlangıcında, yeni bir politika/kehanet devreye soktuğunu vurgulaması ve bunun da *hilafet* kavramının canlandırılması olduğunu söylemesi,¹⁴³ Osmanlı ahalisini umutsuzluğa sürükleyen kehanetin 1300 yılında Mehdi'nin geleceğini öngören kehanetlerle/hesaplamalarla yakın ilişkisine işaret etmektedir.

1300 yılına yakın zamanlarda Osmanlı Devleti'nin yıkılacağını dile getiren bir başka kehanete biraz önce Süyûti'nin hesaplamalarını verdiği-miz yazma eserin kapağının iç yüzünde de rastlamaktayız. Muhtemelen müstensih Filyozî tarafından kaleme alınan notta şu ifadeler yer almaktadır: "23 Muharrem 1279, Yevm-i Salı. Gurre-i Ramazan, yevm-i cum'a-i evvel Devlet-i Osmaniye hitâm ola denildi."¹⁴⁴ 23 Muharrem 1279/22 Temmuz 1862'de yazıldığını anladığımız bu notta o yılın Ramazan ayının ilk günü (1 Ramazan 1279/20 Şubat 1863, Cuma), ki aynı zamanda ayın ilk cumasıdır, Osmanlı Devleti'nin sona ereceğinin söylendiği dile getirilmektedir. Tamamen Mehdi'nin zuhurunun ve kıyamet sürecinin başlamasının çok yakın olduğuna inanan biri tarafından derlendiği açık olan bir mecmuanın girişinde Osmanlı'nın sona ereceğine dair bu inanç neden vurgulanmıştır? Daha doğrusu nasıl olup da Mehdi'nin ortaya çıkacağı düşüncesi Osmanlıların yıkılışıyla irtibatlandırılmıştır? Bunun da ötesinde halk kitle-

143 William Mitchell Ramsay, *The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of Its Causes and Effects*, (Londra: Oxford University Press, 1917), s. 49-50. Osmanlıların bu zamanlarda peşpeşe yaşadığı siyasi hadiseler de bu umutsuzluğu beslemiş olmalıdır. Zira İngiltere 1878'de Kıbrıs'ı ve 1882'de Mısır'ı; Fransa zaten 1830'dan beridir elinde olan Cezayir'e ek olarak 1881'de Tunus'u işgal etmişti. Bkz. Cezmi Eraslan, "II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti'nin İslâm Birliği Siyaseti," *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), c. II, s. 374-375.

144 Bkz. Filyozî, *Mecmua*, (kapağın iç yüzü).

leri neden bu zamanlarda Osmanlıların yıkılacağına dair bir beklentiye girmişlerdir? Bu sorular bizi Osmanlı mesihanik geleneğinin ürettiği, etkileri hicri 1300'li yıllara kadar uzanan başka bir anlatıma götürmektedir.

Osmanlı Devleti bir beylik olarak kurulduğu anlardan itibaren kendini İslam üzerinden meşrulaştırmıştır. Onlar yaptıkları savaşları, kazandıkları ganimetleri, güttükleri siyasi hedeflerin hepsini İslamın ve Müslümanların faydasıyla eşleştirmiş ve hatta kendilerine yönelik muhalefeti İslam uğrunda savaşan gazilere engel olma çabaları olarak vasıflandırmışlardır.¹⁴⁵ Osmanlıların bu politikası sadece kuruluş zamanlarına has kalmamış, yükselme döneminde de devam etmiş ve onlar yeni fethettikleri topraklardaki meşruiyetlerini çoğunlukla Müslümanların hamisi olma unsuru üzerine inşa etmişlerdir. Burada özellikle Müslüman ahalinin Osmanlıların bu rolünü kabullenme hususunda Yavuz Sultan Selim dönemindeki gelişmelerin çok önemli bir rolü olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Onun özellikle Şah İsmail'e karşı yürüttüğü mücadele ve ona karşı kazandığı başarılar Osmanlıların Sünni İslam dünyasındaki liderlik pozisyonunu pekiştirmiş, yine Yavuz'un Memlukleri ortadan kaldırmasıyla İslam dünyasında hilafet makamında hak iddia edebilecek tek büyük güç olarak Osmanlılar kalmıştır. Esasında Osmanlı sultanları I. Murad'dan itibaren fiili olarak *halife* unvanını kullanmışlardır. Ancak Yavuz Sultan Selim dönemindeki gelişmeler Kanuni Sultan Süleyman'a kendini *Hilafet-i Kübrâ* (büyük hilafet) unvanıyla bütün İslam dünyasının tek ve meşru

145 İlk dönem Osmanlı kronik yazarlarının eserlerinde bu konuda sayısız örnek bulmak mümkündür. Burada birkaç örneğe işaret etmek yeterli olacaktır. Örneğin Şükrullah *Behçetü't-Tevârih*'de Osmanlıların yaptığı bir gazayı anlatırken şu ifadeleri kullanır: "Sonunda Tanrı yardımı yetiştirdi. Kâfirlerin bayrağı başaşağı olup orduları yüz çevirdi. Bozuldular. İslamlar onların ardına düştü." Bkz. Şükrullah, *Behçetü't-Tevârih*, haz. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949), s. 56. Benzer ifadeleri Lütfi Paşa'nın eserinde de bulabiliriz: "Bilâhare Allahu Tealâ'nın avn ü inâyeti yetişüb, İslâm dinine kuvvet verüb gaziler kâfirleri sıyub şöyle kırdılar kim, vasfa gelmez " Bkz. Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âli Osman*, s. 448. Öyle ki yağma/ganimet faaliyetleri bile kroniklerde dini bir vazife olarak tavsif edilmektedir: "Kâfirler itaat etmeyince fi sebilillâh Hak yoluna yağma deyib gaziler her taraftan hücum etti." Bkz. Oruç Bey, *Tevârih-i Âli Osman*, haz. Atsız, (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1973), s. 83. "Hak Teâlâ itikadları berakâtından fırsat virdi ve İznik dayiresin yağma ittiler ." Bkz. Aşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âli Osman*, s. 137. Osmanlılar Müslüman beylikler üzerinde yaptıkları askeri faaliyetleri İslam uğrunda yaptıkları çabalara engel olanları ortadan kaldırmak fikriyle meşrulaştırmıştır. Neşri bunu şöyle formüle eder: "Mâni-i gazâyâ gazâ, gazâ-yı ekberdür." Bkz. Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, haz. Faik Reşit Unat-Mehmet Altan Köymen, (Ankara: TTK Yayınları, 1995), c: II, s. 219.

lideri ilan etmesinin yolunu açmıştır. Osmanlılar kendi hilafet iddialarını da kazandıkları siyasi başarılarla ve İslama yaptıkları hizmetlere dayanmışlardır. Bu manada Mekke, Medine gibi kutsal yerlerin kontrolünün Osmanlılara geçmesi onların iddialarının halk tarafından kabulünde etkili bir rol oynamıştır.¹⁴⁶

Osmanlıların bir devlet olarak meşruiyetinin temeline İslama hizmeti ve Müslümanların koruyuculuğunu koyması, buna uygun bir mesihî geleneğin üretilmesinin de önünü açmıştır. Buna göre Osmanlılar Allah'ın dinine hizmetlerinden dolayı Mehdi'nin zamanına kadar sürecek bir ebediliğe mazhar olacaktır. Osmanlı Devleti'nin Mehdi zamanına kadar süreceği kehaneti İbn Arabî'ye ve onun izini takip eden tilmizlerine dayandırılmaktadır. İbn Arabî'ye atfedilen kehanetler ve bunlar üzerine yapılan yorumlar Osmanlı mesihî geleneğinin oluşumunda anahtar rolü üstlenmiştir. Özellikle İbn Arabî'ye atfedilen Şeceretü'n-Nu'mâniyye fî'd-devleti'l-Osmâniyye isimli risale, ki onun kaleminden çıkmadığı kesindir, neredeyse bütün Osmanlı mesihî geleneğinin hareket noktalarının gelip dayandığı odak konumundadır.¹⁴⁷ Bilindiği gibi İbn Arabî 638/1240'ta Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan çok önceleri vefat etmiştir. Teoriye göre o, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan evvel onun gelişini müjdeleyen rumuzlarla dolu bu eseri yazmış ve onu en sadık tilmizlerinden biri olan Sadreddin Konevî vasıtasıyla geleceğe taşımıştır.¹⁴⁸ Risale rumuzlarla dolu olsa da şarihleri bu gizli işaretlerden Osmanlıların İslamın emirlerini yerine getirmedeki gayretlerinden dolayı sahabe döneminden sonra ortaya çıkan en iyi devlet olduğunu vurgulayarak onların Mehdi'nin zuhur zamanına kadar baki kalacağı sonucunu çıkarmışlardır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Bkz. Halil İnalcık, "The Rise of The Ottoman Empire," *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), c. IA, s. 320-323.

¹⁴⁷ Bkz. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse," s. 48-60.

¹⁴⁸ Böyle bir açıklama için bkz. Ferik Ahmet Muhtar Paşa, "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî" c. II, s. 292-294.

¹⁴⁹ Bkz. es-Safedî, *Şerhu Şecereti'n-Numâniye*, vr. 8b. Benzer yorumlar için ayrıca bkz. el-Konevî, *Şerhu Şecereti'n-Numâniye*, vr. 5b-6b, 10b, 11a, 19b, 23a. *Şecere*'nin İbn Arabî'ye aidiyeti neredeyse imkânsız olduğu gibi en önemli yorumları olan Konevî ve Safedî şerhlerinin de yazarlarına aidiyeti kuşkuludur. *Şecere*'nin İbn Arabî'nin fikirlerinden etkilenerek kaleme alınmış olabileceği ve zaman içinde çeşitli yorumlar eklenerek geliştirildiği tahmin edilmektedir. Bkz. Ahmed Zildzic, "Friend and foe: The Early Ottoman Perception of Ibn 'Arabi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Near Eastern Studies, University of California, Berkeley, 2012, s. 85-98.

Osmanlı mesihanik geleneğinin İbn Arabî üzerinden Osmanlıların Mehdi'nin zamanına kadar hüküm süreceği düşüncesini kurgulaması, sonraki apokaliptik metin yazarlarının sık sık bu fikre başvurmalarının önünü açmıştır. Bu kehanet dile getirilirken Osmanlıların İslam dinine yaptıkları hizmetleri belirtmenin de ihmal edilmemesi, kehanetle bu faaliyetler arasında bir nedensellik bağı kurma çabasına işaret etmektedir. Bunun canlı örneklerinden biri Alaattin Ali Dede'nin eserinde görülmektedir. Zigetvar'da bir tarikat şeyhi olan ve eserini 998/1589'da kaleme alan Ali Dede, Osmanlıların fitnelerden korunmuş olmasını Allah'ın dinini yüceltmek ve sünnetini ihya etmek için gösterdikleri çabalarının yanında bidati yok etmeleri ve şeriatın hükümlerine tabi olmaları gibi hususlara dayanmaktadır. Ali Dede'nin yaptığı bir diğer atıftan bazı kişilerin Osmanlı Devleti'nin ulaştığı siyasi gücü onların idari meziyetlerine bağladıkları anlaşılrsa da o, mevcut durumu ilahi bir lütuf olarak değerlendirmeye daha eğilimlidir. Ali Dede Osmanlıların gücünü ve Allah'ın lütfunu vurgulayan cümlelerinin hemen akabinde evliyanın Osmanlı Devleti'nin Mehdi'nin zamanına kadar hükümlerinin süreceği sonucuna ulaştığını nakletmekte ve Osmanlıların hilafeti Mehdi'ye teslim edeceğini bildirmektedir.¹⁵⁰

Alaattin Ali Dede'nin kısaca değindiği İbn Arabî merkezli bu yorum biçimi İsmail Hakkı Bursevî tarafından Osmanlıların kaderiyle Mehdi'nin zuhurunu birleştiren dört başı mamur bir teoriye dönüştürülmüştür. 1137/1725'te vefat eden ve çağının önemli bir tasavvuf teorisyeni olan Bursevî'nin düşünce dünyasını etkileyen en önemli kişiliğin İbn Arabî olduğu bilinmektedir. İbn Arabî'nin *vahdet-i vücud* teorisini benimseyen Bursevî, Mehdi konusundaki düşüncelerini de *Fütuhâtü'l-Mekkiyye* başta olmak üzere onun eserlerinden hareketle şekillendirmiştir. Bursevî'ye göre Osmanlı sultanları hilafetin bütün sırlarını kendilerinde toplamışlardır. Ona göre, Hz. Adem'le başlayan devlet kavramının kemâl hali ve hâtemi (sonu) Osmanlılar olup son olan öncekileri de kapsayan bir mükemmellik makamındadır. Hz. Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olması gibi devletlerin de sonuncusu Osmanlı Devleti'dir. Bu sebeple Osmanlılardan sonra devlet yoktur.¹⁵¹

150 Bkz. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse," s. 73. Krş. Alaattin Ali Dede ez-Zigetvârî el-Bosnavî, *Muhâdaratü'l-evâil ve musâmeretü'l-avâhir*, (Bulak: Matbaatu'l-Miriyye, 1300), s. 165.

151 Öztürk, "Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı," s. 255.

Bu düşünme biçimi doğal olarak Osmanlıları kıyamete kadar, yani Mehdi'nin zamanına kadar taşıyan İbn Arabî merkezli kehanetin tekâmül etmiş halidir. Bursevî fikrini daha da ileri taşıyarak Mehdi'yi de Osmanlı saltanatının içine katmaktadır. Osmanoğulları hanedanının son temsilcisi Mehdi'dir, dolayısıyla Osmanlılar Mehdi'nin zamanına kadar hüküm sürecektir.¹⁵²

Mehdi kavramıyla Osmanlıların kaderinin birleşmesi olarak tanımlayabileceğimiz bu teorik çerçevenin devletin son zamanlarına kadar etkin biçimde kullanıldığı bilinmektedir. Örneğin 13./19. yüzyılın hemen başlarında risalesini kaleme alan Ahmed Berbîr, Mehdi'nin yüzyıl başına yakın zamanlarda çıkacağını söylemekte ve Osmanlıların Mehdi zamanına kadar baki kalacağını vurgulamaktadır.¹⁵³ Yine Sultan II. Abdülhamid döneminde Osmanlı ordusunda bir subay olan Ferik Ahmed Muhtar Paşa *İnzibât-ı Askerî* adıyla yazdığı eserin halifelik bahsinde Osmanlıların kıyamete kadar payidar kalacağını Şeceretün'-Numaniyye'deki İbn Arabî'nin beyanına dayanarak zikretmekte ve uzun açıklamalar yapmaktadır.¹⁵⁴ Beyrut Mahkeme Reisi Yusuf b. İsmail Nebhânî de yazmış olduğu risalede İslama hizmetlerinden ve Müslümanları birleştirmesinden dolayı halkın kıyamete kadar Osmanlıları seveceği kanaatindedir. Ona göre bu sevgi sebebiyle Osmanlı Devleti kıyamete kadar devam edecektir.¹⁵⁵ Yine II. Abdülhamid döneminde Şam Müftülüğü yapan Mahmûd Hamza Efendi de *el-Burhân 'alâ bekâi mülki Benî 'Osmân ilâ âhiri*'z-zamân isimli eserinde Osmanoğullarının kıyamete kadar baki kalacağına etkili bir vurgu yapmıştır.¹⁵⁶ Aynı dönemin Mekke Müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân ise İslam tarihine dair eserinde çağdaşı olan Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed'in hareketinden bahsederken Şecere'ye atıf yaparak Osmanlıların Mehdi zamanına kadar güç ve kuvvetinden bir şey kaybetmeyeceğini ifade etmekte,¹⁵⁷ aynı ifadeleri 13./19. yüz-

152 Öztürk, "Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı," s. 256.

153 Bkz. Ahmed el-Berbîr, *Risâle fi'l-Mehdî*, vr. 39b.

154 Ferik Ahmet Muhtar Paşa, "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî," c. II, s. 292-294.

155 Yusuf b. İsmail en-Nebhânî, "Hulâsatu'l-beyân fî ba'dı meâsiri Mevlânâ es-Sultân Abdilhamid es-Sânî ve ecdâdihî Âli Osmân," çev. Mehmet Özşenel, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. I, s. 349-352.

156 Bu eser Bereketzâde İsmail Hakkı tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Biz bu çevirinin neşrini kullandık. Bkz. Mahmud b. Hamza Efendi, "Bekâ-yı saltanat-ı Osmanîyye," çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. I, s. 272-274.

157 Dahlân, *el-Futûhâtü'l-İslâmiyye*, c. II, s. 208-209.

yıla dair en önemli biyografi eserlerinden birini kaleme alan Şamlı müellif Abdurrezzak Bitar da tekrarlamaktadır.¹⁵⁸ Derlediği mehdilik risaleleri mecmuası sebebiyle sık sık atıf yaptığımız Mustafa Rüşdü b. Ahmed Filyozî de mecmuanın değişik yerlerinde Osmanlı Devleti'nin Mehdi zamanına kadar baki kalacağını dile getirmektedir.¹⁵⁹ Kısacası Halep-Şam bölgesi dahil neredeyse bütün Osmanlı-İslam toprakları Osmanlıları yücelten unsurlarla ilintilenen mesihanik kehanetten ve bunun anlam çerçevesinden haberdardır.

Buraya kadar zikrettiklerimiz Sir William Mitchell Ramsay'ın 14. yüzyılın hemen arifesinde insanlar arasında yaygın olan kehaneti ve Anadolu insanına çöken umutsuzluğu anlamlı kılmaya yeterlidir. Zira hicri 1300 yılında Mehdi'nin zuhur edeceğine dair öne sürülen kehanetlerle Osmanlılara Mehdi'nin zamanına kadar ömür bahşeden ve kökü uzun yıllara dayanan kehanetin karşılaşması doğal olarak insanlarda Osmanlıların sonunun geldiği düşüncesini doğurmuş ve bu da insanları büyük bir umutsuzluğa sevk etmiştir.¹⁶⁰ Osmanlı Devleti'nin bu kehanetlerin gerçekleşmesi için verilen tarihten çok kısa bir süre önce yaşadığı bazı siyasi olumsuzluklar ve akabinde vuku bulan toprak kayıpları da muhtemelen kehanetin siyasal sahadaki habercileri olarak yorumlanmıştır.

Halepli Muhammed neden mehdilik ilan etti ve Huveyz ile Cemmâsiyye'de yaşayan köylüler neden kolayca onun peşine düştüler sorusuna tekrar geri dönersek, bunun en önemli nedeninin, yukarıda izah etmeye çalıştığımız hesaplamalar olduğunu söylememiz gerekecektir. Halepli Muhammed'in hareketini tek başına bir vaka olarak ele almayıp büyük resmin içine yerleştirdiğimizde ortaya çıkan tablo bu şekildedir. Toplumun Mehdi'nin zuhuruna, daha doğrusu kıyamet sürecinin başlayacağı zamana dair bir kanaate ulaşması bütün süreci şekillendiren ana etkindir. Bize göre dönemin ruhu hem Halepli Muhammed'in kendini

¹⁵⁸ el-Bitâr, *Hilyetu'l-beşer*, c. II, s. 804-805.

¹⁵⁹ Bkz. Filyozî, *Mecmua*, s. 104, 105.

¹⁶⁰ Osmanlı Devleti'nin Mehdi'nin zuhuruna kadar baki olacağı inancının toplumda yerleşmesi, Osmanlı halkının zaman zaman devletin başına gelen bazı problemleri kıyametin kopacağına dair bir işaret olarak algılamasına sebep olmuştur. Örneğin 1223/1808-1809 senesinde kaleme aldığı risalesinin girişinden anladığımıza göre, Ahmed Berbir, yaşadığı dönemde insanlar Vehhabilerin Osmanlılara karşı bazı başarılar kazanmasını, İslam devletinin, yani Osmanlıların yıkılışı, mehdinin de ortaya çıkış vaktinin gelmiş olduğuna bir işaret olarak yorumlamaktadır. Bkz. Ahmed el-Berbir, *Risâle fi'l-Mehdî*, vr. 39b.

Mehdi zannetmesine hem de köylülerin oldukça kolay biçimde peşine takılmasına zemin hazırlamış ve süreci tetiklemiştir. Bu manada hem Halepli Muhammed'i hem de köylülerini bir ölçüde teneffüs edilen iklimin kurbanları olarak kabul etmek mümkündür.

Halepli Muhammed'in hareketinin ortaya çıkışını anlamak için şimdiye kadar iki olgu üzerine, zamanın ruhu ve kimlik inşası süreçlerine yoğunlaştık. Şimdi de bu süreci anlamamız için gerekli bir diğer hususa, Halepli Muhammed'in kendini mevcut siyasal otorite karşısında nasıl konumlandığına odaklanabiliriz. Zira mehdilik hareketlerinin yaslandığı en önemli fikri zeminlerden birinin iyi-kötü düalizmi olduğunu daha önce dile getirmiştik. Dolayısıyla mehdi adayı hedef kitleye kendisini doğrunun, adaletin ve iyiliğin temsilcisi olduğuna ikna etmek, doğal muhalifi olduğu mevcut otoriteyi de kötülük ve şer kaynağı olarak kabul ettirmek durumundadır. Böylesi bir konumlandırma bir mehdi adayının kitleler üzerindeki meşruiyetini inşa etmesi açısından hayati önemi haiz bir hamledir. Zira bir fikir ya da bir perspektif insanlara doğru geldiği ve o andaki duruma uygun düştüğü ölçüde bir yankılanma sağlayabilir.¹⁶¹ Bu yankılanmayı mümkün kılmak için mehdilik iddia eden kişi toplumsal/dönemsel değişiklikleri, insani ve doğal afetleri, siyasi gelişmeleri, kısacası etrafındaki her şeyi batını metodlarla okunması gereken bir metin olarak görür ve yorumlar.¹⁶² Bu olgular içinde en önemli, en tehlikeli ve aynı zamanda en zor olanı mevcut siyasal otoriteyi düşman olarak göstermek ve onun kurduğu sistemin şer kaynağı olduğuna kitleleri ikna etmektir.

Bir mehdilik hareketinin hedef kitlesi şayet mevcut otoriteyle zaten dini veya ideolojik çatışma halinde ise insanları mevcut politik iradenin şer kaynağı olduğuna inandırmak oldukça kolaydır. Örneğin Selçuklu ve Osmanlı tarihinde görülen Babaîler İsyanı veya Şahkulu Baba Tekeli gibi mesihanik karakterli oluşumların insan kaynaklarına dikkatle bakıldığında bu grupların, bağlı oldukları devletin benimsediği klasik dini anlayışla problemlerinin olduğu ve bu sebeple çok fazla zorlanma-

¹⁶¹ Howard Gardner, *Zihniyetleri Değiştirmek*, çev. Ahmet Kardam, (İstanbul: Türkiye Metal Sanayicileri Sendikası Yayınları, 2004), s. 31-35.

¹⁶² Emanet, "Introduction," s. 3.

dan ortaya atılan iddiayı destekledikleri görülmektedir.¹⁶³ Dolayısıyla kitlelerin devleti yönetenler hakkındaki kanaatlerinin onların gayrimeşru olduğunu kabul edip etmemede oldukça etkili bir rol oynadığını tahmin etmek zor değildir.

Halepli Muhammed'in hareketine baktığımızda onlar açısından alışılmışın dışında bir zorluk göze çarpmaktadır. Zira giriştikleri hareketin doğal muhalefeti olan Osmanlı Devleti biraz önce söz konusu ettiğimiz üzere tarihsel süreçte kendini Sünni İslam dünyasının koruyucusu olarak konumlandırmıştır ve bunun Müslüman ahalide bir karşılık bulduğunda da şüphe yoktur. Osmanlı padişahları Yavuz Sultan Selim'den sonraki dönemde Sünni İslam dünyasında liderlik makamında "halife" sıfatıyla hak iddia eden tek otoritedir. Ayrıca Osmanlıların İslama yaptıkları hizmetlere dayandırdıkları ve hatta üzerine mesihanik bir teori inşa ettikleri uzun yıllar boyunca dokunmuş neredeyse kudsiyet derecesine varan bir imajları söz konusudur. Bütün bunların yanında Halepli Muhammed'in ve diğerlerinin, mehdilik iddiasıyla ortaya çıktıkları dönemde Osmanlı tahtında Sultan II. Abdülhamid oturmaktadır. Sultan II. Abdülhamid tam da o sıralarda Müslüman ahali üzerinde *ittihâd-ı İslam* (İslam Birliği) siyasetini uygulamaya koymuş ve halifelik makamının bütün olumlu çağrışımalarını diğer Osmanlı sultanlarına nazaran daha etkin biçimde kullanmaya başlamıştır.¹⁶⁴ Bu durumda Halepli Muhammed'in böylesi bir dini-politik arka plana sahip bir yapıya karşı kendini ve hareketini nasıl meşrulaştırdığı, bundan daha önemlisi Osmanlıları nasıl ötekileştirdiği sorusu önem kazanmaktadır.

Esasında Sultan II. Abdülhamid'in bu dönemde İslam birliği politikasını belirlemesi ve Müslüman ahalinin gönlünü kazanma siyaseti gütmesi sadece yukarıda bahsedilen kehanetle alakalı bir durum değildir. Zira Osmanlılar bu dönemde uzun süreli bir meşruiyet krizi yaşamaktadır ve Sultan II. Abdülhamid bu durumu aşmak için yeni bir siyasal söylem/eylem inşasına girişmiştir. Bu krizin gelişiminde Osmanlıların Tanzimatla

¹⁶³ Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksininin Teşekkülü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), s. 45-48; Feridun Emecen, "İhtilalci Bir Mehdilik Hareketi mi?-Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar," *Ötekilerin Peşinde-Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), s. 521-534.

¹⁶⁴ Gökhan Çetinsaya, "İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet: II. Abdülhamid'in Pan-islamizm Politikası Üzerine Bir Deneme," *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), c. II, s.381-382.

başlattığı ve klasik sistemini bırakarak tabir caizse kabuk değiştirdiği süreç önemli rol oynamıştır. Tanzimatın ilanıyla belirginleşmeye başlayan yeni kurumsal yapılar ve bunların sebep olduğu toplumsal değişimler özellikle Müslüman ahali arasında Osmanlılara karşı biriken bir gerilimi tetiklemiştir.¹⁶⁵ Bilindiği gibi Tanzimat projesi temelde devletin önemli bir kesimini oluşturan gayrimüslim ahalinin gönlünü kazanarak onların devletten kopuşunu önlemeye yönelik bir hamledir ve bu amacı gerçekleştirmek için devletin gayrimüslimleri Müslüman ahaliyle eşit tuttuğu hissini verecek kararlar uygulamaya konulmuştur.¹⁶⁶ Zira Tanzimattan önce klasik Osmanlı düzeninde Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında İslam şeriatından kaynaklanan Müslümanlar lehine bir statü farklılığı bulunmaktadır. Zımmi statüsünde kabul edilen gayrimüslimler temel haklara sahip olmakla birlikte hukuki, siyasi, dini, sosyal ve ekonomik sahada bazı kısıtlamalarla karşı karşıyadırlar. Örneğin Müslümanlardan farklı olarak cizye ve haraç ödemekte, ayrıca ata binme, silah taşıma ve bazı kıyafetleri giymeme gibi kısıtlamalarla karşı karşıya kalmaktadırlar.¹⁶⁷

Müslüman tebaanın gayrimüslimler üzerinde kendilerini daha imtiyazlı görmelerine yol açan bu yapı, Tanzimatın ilanıyla değişmeye başlamıştır. Osmanlı idaresi Tanzimatla artık tüm yurttaşlarını eşit kabul edeceğini beyan etmiş ve gayrimüslimlerin aleyhine olan birtakım düzenlemeleri kaldırmıştır. Bu anlamda ilk olarak Tanzimatla birlikte cizyenin kaldırılması, gayrimüslimlerin de askerlik yapabilmesi, hukuk önünde eşitlik vs. gibi hakları içeren birtakım düzenlemeler yürürlüğe konulmuştur. Tanzimatın

165 Bu değişim sürecinde Tanzimatın ilanı önemli bir dönüm noktası olsa da Osmanlı modernleşme çabaları esasen kökü Tanzimattan çok daha eskilere dayanan bir arayışı ifade etmektedir. Bkz. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Hil Yayın, 1983), s. 11-25.

166 Çetinsaya, "İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet," s. 381-382.

167 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Nuri Adıyeke, "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair," *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), c. IV, s. 255-261. Bu kısıtlamaların en çok tepki çekenleri muhtemelen günlük hayatta uygulanması sebebiyle diğerlerine nazaran statü farklılığını daha etkili hissettiren giyim-kuşamla alakalı olanlardır. Normalde çok sıkı uygulanmayan giyim-kuşam kısıtlamaları zaman zaman yeni atanan valiler tarafından keskin biçimde toplumsal hayata sokulmak istenebilmiştir. Örneğin 1775'te Halep Valisi olarak atanan Muhammed Paşa kıyafet yasaklarını canlandırarak yürürlüğe koymuş, ancak gayrimüslimlerin çok büyük tepkisiyle karşılaşmıştı. Onlar yaşağı protesto için tam 11 gün evlerinden çıkmamışlar, valinin kararını gözden geçirmesiyle protestoya son vermişlerdi. Bkz. Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 64.

getirdiği bu yenilikler Müslüman olsun, gayrimüslim olsun bütün Osmanlı tebaası arasında geniş yankılar/tepkiler uyandırmıştır. Hristiyan ahali bu düzenlemeleri heyecan ve memnuniyetle karşılarken Müslümanlar yeni durumu geleneksel haklarına ve İslamın koyduğu ölçülere bir saldırı olarak algılamıştır. Onlara göre şeriat çiğnenmiş, Müslümanlar gayrimüslimlerle aynı seviyeye indirilmiş, “küffara da Müslümanların haiz oldukları hukuk bahşedilmiştir.”¹⁶⁸ Müslüman ahali Tanzimatla gelen bu yeni durumu “artık gavura gavur denmiyecek” ifadeleriyle tanımlamaktadır.¹⁶⁹ Tepkiler o raddeye varmıştır ki, İstanbul’da ferman karşıtları tekke ve medreselerde rüyalar görüldüğünü ve bu rüyalarda Hz. Muhammed’in Tanzimat düzenlemelerini kastederek “şeriatı mı kaldırıyorsunuz? Böyle giderse ümmetim değılsiniz” dediğini yaymakta, kürsülerde vaizler yeni düzenlemelerin aleyhine fetvalar vermektedir.¹⁷⁰

Bu değışimin etkileri sadece Osmanlı Devleti’nin merkeziyle sınırlı kalmamış, doğal olarak bütün Osmanlı-İslam dünyasında kendini hissettirmiştir. Bu etkinin/tepkinin en güçlü hissedildiği yerlerden biri de aynı kültürel iklimi soluyan Şam-Halep hattıdır. Özellikle Halep’te süreç çok sancılı olmuş, Müslüman ahali bu yeni düzeni kabullenmekte oldukça zorlanmış. Yeni atanmış Osmanlı Valisi Esad Muhlis Paşa 15 Ocak 1841’de Halep âyanını toplamış ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile sultanın tüm tebaasının haklarını teminat altına aldığı konusunda bilgilendirmiştir. Halep’in Müslüman ahalisi bu gelişmeye diğer Müslüman bölgelerine nazaran daha farklı ve sert bir karşılık vermiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri zaten bir süredir Halep’teki Hristiyan tebaayla Müslüman ahali arasında yaşanan gerginliktir. Bu gerilimin temel sebebi ise bir süredir Hristiyan nüfusun zenginleşmesinde gözle görülen bir artış olmasıdır. Zira tam da bu dönemlerde Avrupalı tüccarlar dünya ekonomisine egemen olmaya başlamıştır ve bunlar Halep’te iş yaparken Halep’in Hristiyan tüccarlarını tercih etmektedirler. Bu tercih sebebiyle Halepli Hristiyan ahali zenginleşmeye başlamış, Müslüman ahalide de

168 Halil İnalcık, “Tanzimât’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri,” *Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi*, (İstanbul: Eren, 1996), s. 361-362.

169 Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimât*, (Ankara: TTK Yayınları, 2010), s. 190.

170 Ali Rıza-Mehmed Galib, *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız*, c. I, s. 24.

gayrimüslimlerin zenginleşmesini kendi egemenlikleri açısından potansiyel bir tehlike olarak gördüklerinden durumu tepkiyle karşılamışlardır. Tanzimatın ilanıyla gayrimüslimlere verilen yeni haklar Müslümanlardaki öfke birikimini en üst seviyeye çıkarmış ve yeni düzenin yarattığı gerginlik Arap vilayetleri içinde ilk defa Halep'te kendini bir çatışma durumuyla göstermiştir. 17 Ekim 1850 tarihinde Müslüman ahali Tanzimatın Müslüman nüfusa yönelik yeni uygulamalarından biri olan zorunlu askerliğin başlayacağı şayiasıyla ayaklanmıştı. Zira Müslüman ahali zorunlu askerlik görevini ve kendisine kura isabet edenlerin ancak *bedel-i nakdî* adı altında bir miktar para vererek bu uygulamadan muaf olabileceklerini ifade eden yeni durumu son derece tepkiyle karşılamıştır. Müslümanlar Tanzimat kararlarına yönelik öfkelerini kısa sürede sürecin kazananı olarak gözükenlere, yani Hristiyan nüfusa yöneltmiş; onların mahalle, kilise ve evlerini yağmalamıştır. İsyançıların şehirdeki etkisi ancak 5 Kasım 1850'de Osmanlı kuvvetlerinin son derece kanlı müdahalesiyle kırılmıştır. İsyan bastırılmıştır ama Müslüman halkın zihninde uzun yıllar boyunca oluşan Osmanlı sultanının klasik İslamın koruyucusu algısının zedelenmesine ve hatta yerini yavaş yavaş "İslam'ın mirasını Frenklere satan kişi" imajına bırakmasına engel olunamamıştır.¹⁷¹

Benzer bir zihniyet kırılması 1856 tarihli Islahat Fermanı akabinde de söz konusu olmuştur. Müslümanlar bu yeni fermanı da Tanzimatla başlayan İslam dininin ve Müslümanların küçük düşürülmesi sürecinin bir başka ürünü olarak değerlendirmişlerdir. Islahat Fermanının Halep Müslümanları arasında nasıl yankılandığına dair bir bilgi bula-

171 Masters, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Liman Kenti," s. 84-85; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, s. 184-192. Tanzimatla yeni getirilen zorunlu askerlik uygulamasına ve bunun *bedel* olarak ödenmesine zaman zaman hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler tepki göstermiştir. İlk etapta 5.000 kuruş olarak hesaplanan bedel çok yüksek bulunmuş ve uygulama Müslümanlar kadar gayrimüslim ahalinin de tepkisini çekmiştir. Bkz. Bayraktar, *XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadî Vaziyeti*, s. 219-222. Daha sonra çıkarılan nizamnamelerle askerlik süreçlerinde birçok değişiklik yapılmış olsa da belli yaştaki Müslümanların askerlik mükellefiyeti ve askerlik yapmak istemeyenlerin bedel vererek bu görevden muaf tutulması uygulaması devletin yıkılışına kadar varlığını sürdürmüştür. Bkz. Uğur Ünal, *Sultan Abdülaziz Devri Osmanlı Kara Ordusu (1861-1876)*, (Ankara: TTK Yayınları, 2016), s. 21-35. Burada Halep'te Tanzimatın getirdiği yeni uygulamaları destekleyen bir grubun da bulunduğunu söylemeliyiz. Ancak bu grup ortalama halktan ziyade Halep'in eşrafından oluşuyordu. Bkz. Weisman, "The Hidden Hand," s. 3.

madık. Ancak aynı iklimin solunduğu Şam'da nasıl bir ruh haline sebep olduğuna dair elimizde somut bir kayıt vardır. 18 Şubat 1856'da Islahat Fermanı, Şam'daki meclis üyelerine okunduğunda orada bulunan üyelerden Muhammed Said Ustuvânî duygularını daha sonra kaleme aldığı eseri-ne aktararak Hristiyanlara eşitlik, hürriyet gibi kavramlar altında sağlanan hakların şeriata aykırı olduğunu açıkça belirtmiştir. Ferman okunduğunda tüm Müslümanların yüzünün bembeyaz olduğunu söyleyen Ustuvânî "Allahu Teâla'ya dinine izzet vermesi ve Müslümanlara zafer bahşetmesi için dua ettik" cümleleriyle de Müslüman zihninde yeni durumun nasıl bir travmaya yol açtığını kısa ve öz biçimde dile getirmiştir.¹⁷² Şüphesiz ki bunlar sadece Ustuvânî'ye has duygular değildir.

Islahat Fermanının Halep Müslümanları arasındaki yansımaları örnekleyemsek de Halep gayrimüslimleri arasında nasıl bir sevinçle karşılandığının bilgisine sahibiz. Halep'te yaşayan Süryani eğitimci Naûm Bahhâş, günlüğüne düştüğü notlarda Fransız konsolosunun bütün gayrimüslim temsilcilerini bir balo tertibiyle topladığını ve burada kendilerine fermanı ilan ettiğini; artık bundan sonra Osmanlı topraklarında Müslüman, Yahudi ve Hristiyanlar arasında dinlerinin farklılığı dışında hiçbir eşitsizliğin kalmadığını sevinçle kaydetmiştir.¹⁷³

Müslümanlar ise Islahat Fermanına tepkilerini şiddete başvurarak göstermiştir. Ancak bu sefer merkez Halep değil, Şam'dır. 9 Temmuz 1860'da başlayan büyük isyan sekiz gün sürmüş ve isyanın yöneldiği Hristiyan mahallesi tamamen bir enkaz yığınına dönmüştür. Çatışma sadece mala verilen zararla sınırlı kalmamış, çok sayıda Hristiyan da isyan sırasında katledilmiştir.¹⁷⁴

Hem Halep'te hem de Şam'daki isyanlarda tepki sadece Hristiyanlara yönelmiş diğer dini gruplara uzanmamıştır. Örneğin Yahudiler bu isyanlar sırasında hiçbir saldırıya maruz kalmamışlardır. Tanzimat ve Islahat fermanlarıyla bütün gayrimüslimlere haklar vermişken tepkinin sadece Hristiyanlar

172 Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, s. 189. Krş. el-Ustuvânî, *Muşâhedât*, s. 162.

173 Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, s. 189. Krş. Naûm Bahhâş, *Ahbârü Haleb*, thk. Yusuf Bıçakçı, (Halep: Matbaatu'l-İhsan, 1985), c. III, s. 32.

174 Masters, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları*, s. 191; Commings, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, s. 25.

üzerinde yoğunlaşması ilginçtir. Buradan Müslümanların gayrimüslim unsurların tümünü kendileri için bir sorun olarak görmediğini; öfkelerinin odağına sadece giderek zenginleşen ve dış ülkeler tarafından himaye edilen Hristiyanları yerleştirdikleri sonucunu çıkarmak mümkündür.¹⁷⁵

Tanzimatla başlayan kabuk değiştirme süreci, varlığını Sultan II. Abdülhamid dönemine kadar devam ettirmiştir. Sultan II. Abdülhamid devraldığı değişim/dönüşüm geleneğini devletin süregiden sorunlarına çözüm bulmak için daha da ilerilere taşımış ve eğitimden askeri sahaya kadar birçok yeniliğin/kurumsal dönüşümün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Doğal olarak değişim sürecinin Müslüman ahali üzerinde sebep olduğu sancılar Sultan II. Abdülhamid döneminde de devam etmiş olup Osmanlıların yüzyıllar boyunca ilmek ilmek dokuduğu İslamın koruyucusu olma imajı ciddi bir yara almıştır. Değişen zeminin mehdilik iddia edenlerin propaganda aşamasında Osmanlılara karşı bir algı oluşturmak için kullanıldığını tahmin etmek zor değildir. Halepli Muhammed'in davet süreçlerini belgeleyecek hiçbir dokümana sahip olmadığımız için bu hususların onların hareketinde ne derece kullanıldığına dair tahminden öte bir yargı dile getirmemiz mümkün değildir. Ancak hakkında çok sayıda dokümana sahip olduğumuz çağdaşı Sudan mehdilik hareketinde bu zeminin Osmanlılara karşı etkili biçimde kullanıldığını belgeleyebiliyoruz. Örneğin Muhammed Ahmed hicri 1299'da neşrettiği bir menşurda Türklerin halini ibretlik bir durum olarak yansıtmaktadır. Ona göre Allah Osmanlılara mülk vermiş, güç bahşetmiştir. Ancak onlar büyüklere Allah'ın emirlerine, peygamberin ortaya koyduklarına muhalefet etmişlerdir. Muhammed Ahmed'in bu ifadelerden kastettiği esasında hukuki düzenlemelerdir. Zira devamında gelen cümlelerde bu durumu açıkça zikretmiş ve Osmanlıların hukuki konularda Allah'ın indirdikleri dışındaki şeylerle amel ettiklerini, Hz. Muhammed'in şeriatını değiştirdiklerini dile getirmiştir. Bu ifadeler Tanzimatla benimsenen İslam hukuku dışındaki kanun ve düzenlemelere doğrudan bir göndermedir. Muhammed Ahmed bütün bunların Osmanlıları kâfir yaptığını vurgula-

175 Moshe Ma'oz, "Tanzimât'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi," çev. Hayrettin Pınar, *Tanzimât-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), s. 183-185.

miş ve insanlara, bu kâfir topluluğuna karşı onunla birlik olup savaşımlarsa Allah'a bunun hesabını veremeyeceklerini söylemiştir.¹⁷⁶

Osmanlıların merkezinde yaşayan ve Mehdi'nin zuhurunun çok yakın olduğunu düşünen Mustafa Rüşdü b. Ahmed Filyozî ise Tanzimatla gelen yeni düzenlemeleri doğrudan kıyamet sürecine bağlayarak yorumlamıştır. Filyozî, Sultan Abdülmecid döneminde yapılan düzenlemelerle şeriatın hükümlerinin çoğunun işlevsizleştirildiğini düşünmektedir. Ona göre mevcut durum, Hz. Muhammed'in hadisleri vasıtasıyla bildirdiği "ahir zamanda Kuran'ın hükümlerinin kaldırılacağı" öngörüsünün gerçekleşmiş halidir.¹⁷⁷ Onun bu yorumlama biçimi aynı zamanda mesihanik zihinlerin politik olguları nasıl kolayca apokaliptik bir sürecin yapıtaşları haline dönüştürebildiklerinin canlı bir örneği olarak okunmalıdır.

Kitabın sonlarına yaklaşırken Halepli Muhammed'e ve arkadaşlarına ne olduğu konusuna da açıklık getirmek gerekiyor. Halepli Muhammed ve onunla birlikte yakalanan 27 kişi sorgularının ardından haklarında bir iddianame hazırlanarak Halep Merkez Bidâyet Mahkemesi Ser-Mustantikliğine sevk edilmiştir. İddianamede Halepli Muhammed ve 27 refikinin isimleri tek tek kişisel bilgileriyle beraber zikredilmiş ve sorgu tutanakları ışığında yaptıkları sıralandıktan sonra sanıkların tarikata girmelerinin dinen makbul ve Allah Teâlâ'nın rızasını kazanmayı hedefleyen güzel bir hareket olduğu hatırlatılmıştır. Ancak söz konusu kişilerin

¹⁷⁶ Bkz. Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtü'l-Mehdiyye*, s. 41-42. Muhammed Ahmed'den geride kalan külliyat içinde oldukça çok sayıda benzer örnekler bulmak mümkündür. Bkz. Muhammed İbrahim Ebu Selim, *el-Âsârü'l-kâmile li'l-İmâm el-Mehdî*, (Hartum: Dâru Câmîati'l-Hartûm Li'n-neşr, 1990), c. I, s. 173, 181, 270; II, s. 261, 280-181, 314; III, s. 131. Sudan Mehdisi tarafından *Times* gazetesinde yayınlanan telgrafta Osmanlıların İslamın hükümlerini uygulamaktan vaz geçtiği vurgulanarak onlara karşı bütün Müslümanlar kıyama davet edilmektedir. Bkz. BOA, Y.PRK.TKM, nr. 8/23. Muhammed Ahmed'in bu tutumu kendinden sonra hareketin liderleri konumunu üstlenen yakın adamları tarafından da sürdürülmüş ve onlar etrafa gönderdikleri belgelerde Osmanlı Devleti'ni cihad edilmesi gereken kâfir bir topluluk olarak tanımlamışlardır. Bkz. BOA, Y.PRK.UM. 8/89, Y.PRK.TKM. 6/63. Özellikle Abdullah Teâyüşî'nin 1888'de Arap kabilelere gönderdiği beyannamede kullandığı ayrıntılı ifadeler tamamıyla Tanzimatla girilen yeni düzene bir saldırı mahiyetindedir: "Biliniz ki hilafet iddiasında bulunan müşrikler dem-i mübinden ayrılarak dinsiz gavurlar ile bi'l-ittifak bu kiliselere Müslüman malını vermişler ve memleketlerini şer-i şerif ahkâmına tevfi kan idare etmeye başlarken şeytandan aldıkları nizam ve kavaninle idare etmeye başlamışlardır." Bkz. BOA, Y.PRK.TKM, nr. 7/31.

¹⁷⁷ Filyozî, *Mecmua*, s. 88 (kenar notları). Zaman zaman Filyozî somut örnekler de vermektedir. Verdiği örneklerden biri gayrimüslimler üzerinden cizyenin kaldırılmasıdır. Filyozî, *Mecmua*, s. 20 (kenar notları).

tarikata girmenin ötesine geçerek mehdilik davası peşine düştükleri ve bu hareketin ileride “huruç ale’s-sultân” yani sultana/devlete isyan noktasına varabileceği vurgulanmıştır. Buna göre iddia makamı esasında Halepli Muhammed ve köylülerinin giriştiği hareketi tam bir isyan olarak değerlendirmemekte, ileriki zamanlarda varabileceği muhtemel sonuca dikkati çekmektedir. Yine de iddianamede hareketin sebep olabileceği muhtemel sıkıntılar göz önüne alınarak bu olaya kesinlikle hoşgörüyü bakılmaması gerektiği dile getirilmiştir. İddia makamı buna uygun olarak Halepli Muhammed ve arkadaşlarının “mucâzât-ı terhibiyyeyi gerektiren cinayet” yani cezalandırmayı gerektiren ağır suç işlediklerini dile getirmiş ve yargı sürecini bu esas üzerine bina etmeyi amaçlamıştır.¹⁷⁸ İddia makamı ayrıca mahkeme süreci boyunca sanıkların “Usul-i Muhâkemât-ı Cezâiyye-i Kanûn-ı Muvakkatı”nın ilgili maddeleri gereğince tutuklu olarak yargılanmalarını talep etmiştir.¹⁷⁹

Osmanlı Devleti’nin 1858 tarihli Ceza Kanunnamesinde suçlar kabahat, cünha ve cinayet olarak üçe ayrılmakta olup cinayet tabiri ağır cezalılık suçları tanımlamak için kullanılmaktaydı. Aynı kanunda cinayet suçları için suçun niteliğine göre idam başta olmak üzere kürek, kalebendlik, nefy (sürgün), teşhir ve medeni haklardan mahrumiyet gibi cezalar öngörülmüştür. Kanunun ilk maddesinde doğrudan doğruya devlete karşı işlenen suçları cezalandırmanın devlete ait olduğu da vurgulanmakta olup bu tarz suçlara, eylemin devlete verdiği zarar dikkate alınarak idam ile muvakkat veya müebbet kürek gibi çok ağır cezalar verilebilmektedir.¹⁸⁰

Halepli Muhammed ve arkadaşlarının bu aşamadan sonraki mahkeme sürecini takip edemiyoruz. Ne yazık ki, Şûrayıdevlet 2485/1 numarada kayıtlı toplu evraklar arasında mahkeme sürecine dair herhangi bir evrak yoktur. Bu sebeple Halepli Muhammed ve arkadaşları için tam olarak ne ceza istendiğini bilmiyoruz. Ancak Halepli Muhammed’in izine 11 Zilhicce 1301/2 Ekim 1884 tarihli, yani sorgulardan yaklaşık iki ay sonra, Dahiliye

¹⁷⁸ BOA, ŞD, nr. 2485/1, 25 Şevval 1301/18 Ağustos 1884 Tarihli İddianâme.

¹⁷⁹ İlgili maddeler için bkz. Ahmet Gökçen, “1296 (1879) Tarihli Usul-i Muhâkemât-ı Cezaiye Kanun-ı Muvakkatı,” *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/ 1-2 (1994), s. 219, 225.

¹⁸⁰ Said Nuri Akgündüz, “Tanzimât Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları,” *Abant İzzat Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016), s. 10-11.

Nâzırı İbrahim Edhem Paşa imzasıyla sadaret makamına gönderilen bir belgede rastlıyoruz. Belge esasında Halep Vilayeti'nden gönderilen bir şikâyet telgrafi hakkında sadaret makamını bilgilendirmektedir. Buna göre Halepli Muhammed, Halep Müddei-i Umumisi Naci Efendi ve Ceza Bidayet Mahkemesi ikinci reisi Said Efendi tarafından tahliye edilmiştir. Belgeye göre onu tahliye edenler Halepli Muhammed için “evliyaullah-dan ve duası alınacak zevâtandır” ifadelerini kullanmışlardır. Halepli Muhammed'in böyle bir yaklaşımla serbest bırakılması onun bölgenin en üst hukuki makamlarında bile belli ölçüde bir karşılığının bulunduğu işaret etmektedir. Dahiliye Nazırı bu sebeple adı geçen kişilerin Halepli Muhammed'in davasından el çektilmesini önermiştir. Bu belge vasıtasıyla durumdan haberdar olan Sadrazam Mehmed Said Paşa cevabi yazısında mahkeme daha sonuçlanmadan zanlıların serbest bırakılmasının doğru olmayacağını ve şayet olay bu şekilde gerçekleşmişse adı geçen kişilerin sadece davadan el çektilmesiyle yetinilmeyip bizatihi bu fillerinden dolayı kendilerinin de yargılanmaları gerektiğini belirtmiştir. Akabinde durumun hemen Halep'ten sorulacağını ve eğer süreç bu şekilde gerçekleşmişse adı geçen hukuk adamlarının yerine başka birilerinin atanması, Halepli Muhammed'in de kesinlikle salıverilmeyip tutuklu yargılamasının devam etmesi hususunda adliye nezaretine yazı yazılacağını beyan etmiştir.¹⁸¹

Halepli Muhammed'in tahliye edilmesi aynı zamanda yerel dinamiklerin ona karşı geliştirdikleri kollayıcı tavrın canlı bir göstergesidir. Zira bu dönemde ortaya çıkan diğer mehdilik hareketlerine baktığımızda devletin bu tarz hareketlere teşebbüs edenlere son derece ağır cezalar verdiği ve kesinlikle af yoluna gitmediği görülmektedir.¹⁸² Bu sebeple biz, elimizde tespit

181 BOA, DH.MKT, nr. 1345/71-1.

182 Örneğin Sultan II. Abdülhamid döneminde mehdilik iddia edenlerden biri olan Şeyh Hasan, çok ciddi olaylara sebep olmamasına karşın 16 yıl süren ve çok zor şartlar altında geçen sürgün cezası akabinde hâlâ af edilmek için dilekçeler kaleme alıyordu. Bkz. BOA, BEO, nr. 1259/94408. Keşaplı mehdinin avnesinden bir kısmı beş-altı yıllık kalebentlik ve sürgün gibi cezalar çektikten sonra ancak affa mazhar olabilmişlerdi. Bkz. BOA, DH.MKT, nr. 1641/30, 1632/27, 1630/74. Yine Dağıstanlı Hoca Nasrullah Akka'ya (bkz. BOA, DH.MKT, nr. 1639/126), Bosnalı Hafız Abdullah ise Suriye'ye sürgüne gönderilmişti. Bkz. BOA, BEO, nr. 65/4819. Bir cezalandırmayla karşılaşmadan bu süreçlerden kurtulan muhtemelen tek örnek, psikolojik sorunları olduğu tubben tespit edilmiş olan Elbistanlı Kadı Mustafa Kamil Efendi'ydi. Ancak o, hiçbir zaman etrafına insan toplamamış ve açık bir harekete öncülük etmemişti. Bu sebeple olsa gerek, sadece hastalığı süresince görevden alınmış, iyileştiğinde de tekrar devlet

yapabileceğimiz bir belge olmasa da, Halepli Muhammed'in bu süreçte ciddi bir ceza almış olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünmekteyiz.

Olayın bir diğer aktörü olan Şeyh Abdülfettah'a ne olduğu hususunu da eldeki belgeler ışığında takip edebilme imkânına sahip değiliz. Ancak onu soruşturanların kanaat raporlarında Şeyh Abdülfettah'a ceza verilmesi ve fakat ihtiyaten yerinin değiştirilmesi teklif edilmiştir. Aynı kanaat dosyayı inceleyen Şûrayıdevlet üyesi tarafından da paylaşılmış, ancak şeyh bir mahkeme de yargılanıp ceza almadığı için onun sürgün edilmesinin siyaseten olabileceği vurgulanarak verilecek nihai karar üst otoritelere tevdi edilmiştir.¹⁸³ Bu hukuki mülahaza ve tavsiyeler ışığında, ilerlemiş yaşını da¹⁸⁴hesaba katarak onun bir başka yere sürgün edilerek sürecin onun için sonlandırıldığı tahmininde bulunabiliriz.

Halepli Muhammed'in köylülerine gelince, diğer mehdilik iddialarındaki süreçlere bakıldığında Osmanlı Devleti'nin bu tür olaylardaki genel politikasının bir hareketin bütün mensuplarını cezalandırmaktan ziyade elebaşı konumunda olanlara yoğunlaşmak olduğunu görmekteyiz.¹⁸⁴ Bu sebeple köylülerden Halepli Muhammed'in amcaoğlu Hasan gibi harekete öncülük edenlerin de büyük bir ihtimalle ağır bir ceza almış olduklarını dile getirebiliriz. Ancak süreçte sıradan bir rol üstlenenlerin önemli bir kısmının serbest bırakıldığını veya çok küçük bir cezaya çarptırıldıklarını düşünebiliriz.

Şunu da belirtmeliyiz ki, Halepli Muhammed'in öncülük ettiği hareketin kendileri açısından olumsuz biçimde sonuçlanması Halep ve çevresinde var olan mehdici beklentileri sona erdirmemiştir. 7 Muharrem 1318/7

görevine geri dönmüştü. Bkz. Özalp, *Elbistanlı Nakiboğlu Kadı Mustafa Kâmil Efendi*, s. 21-31. Sultan II. Abdülhamid'in bu ve benzer vakaları bizzat takip ettiğine dair elimizde belgeler bulunmaktadır. Hatta bu konuda o kadar titizdir ki, bir defasında mehdilik iddia ettikten sonra hakkında doktorlar tarafından cinnet raporu bulunan birinin raporunu inandırıcı bulmamış, tekrar değerlendirilmek üzere geri göndermiştir. Bkz. BOA, MB.İ, nr. 52/211.

¹⁸³ BOA, ŞD, nr. 2485/1, Dahiliyeden Adliye Nezaretine Yazılan 1 Zilhicce 1301/22 Eylül 1884 Tarihli Belge; 28 Muharrem 1302/17 Kasım 1884 Tarihli Belge.

¹⁸⁴ Bu konuda bin kişiden fazla kişinin iştirak ettiği, günlerce sürdükten sonra ancak donanma gemilerinin toplarıyla bitirilen Keşaplı mehdi vakasını hatırlamak gerekir. Bu harekete katılanlardan yakalanıp sürgüne gönderilenlerin sayısı onlu rakamlarla ifade edilmektedir. Bkz. Yüksel, *Doğu Karadeniz'de Bir Kıyı Kasabası: Keşap*, s. 96-105.

Mayıs 1900 tarihinde¹⁸⁵ Suriye Vilayeti'nden merkeze gönderilen bir yazı bu duruma açıkça işaret etmektedir. Belgeye göre Osmanlı Devleti'nin Arap nüfus yoğunluklu bölgelerinde yaşayan ahalinin önde gelenlerine Ahmed b. Abdullah el-Mesih imzasıyla posta ve diğer iletişim imkânları kullanılarak mektuplar gönderilmektedir. Yazarı, mektubun içinde, yakın zamanda kıyametin kopacağı ve büyük alametlerinin zuhur etmesinin an meselesi olduğunu vurgulayarak, durumu insanlara bildirmek için bütün İslam bel-delerini dolaşmak üzere yola çıktığını belirtmektedir. İmzada gözüken isim olan Ahmed b. Abdullah aynı zamanda kaynaklarda Mehdi için öngörülen isimlerden biridir.¹⁸⁶ Dolayısıyla buradan Halepli Muhammed'den yaklaşık on beş yıl sonra bölgede başka bir mehdilik hareketinin tohumlarının ekilmeye çalışıldığı sonucu çıkmaktadır. Bu mektuplardan bazıısı Şam ulema ve meşayihine de gönderilince Osmanlı idarecileri durumdan haberdar olmuştur. Durum tahkik edilince Şam'a gelen mektupların Halep'e bağlı İdlib Kazası'nda yaşayan bir tüccar aracılığıyla yayıldığı anlaşılmıştır.¹⁸⁷ Bu vaka Halepli Muhammed'den sonra da yüzyıl kehanetlerinin daha uzunca bir süre bölgede etkisini sürdürdüğüne işaret etmektedir.

185 Belgede hicri 7 Muharrem 1316, rumi olarak ise 23 Nisan 1316 tarihi verilmiştir. Tarihlerden birinde bir yanlışlık yapıldığı aşikârdır. Tarih çevirme aracı kullanılarak yapılan kontrollerde rumi tarih merkeze alındığında ortaya çıkan sonucun daha muhtemel olduğu kanısına varılmış ve bu sebeple rumi tarihin işaret ettiği yıl kullanılmıştır.

186 Daha önce de vurguladığımız üzere kaynaklarda Mehdi'nin adı için çoğunlukla "Muhammed b. Abdullah" ismi geçse de bazı rivayetlerde onun adının "Ahmed b. Abdullah" olacağına da işaret edilmiştir. Bkz. el-Berzenci, *el-İşâ'a*, s. 176.

187 Bkz. BOA, Y.PRK.UM, nr. 42/9.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Halepli Muhammed vakası bize ne söylemektedir? Bu soru muhtemelen bir başka suali akıllara getirecektir: Tarihin akışı içinde bir sosyal hareket için neredeyse emekleme dönemi olarak değerlendirilebilecek üç aylık bir zaman aralığına sıkışmış ve hiçbir ardıl etki bırakmamış, sıradan insanların sürüklediği sıradan bir hareketin bize bir şey söyleme imkânı var mıdır? Bu ve benzeri sorulara verilecek yanıt, “evet vardır” olacaktır. Zira ister sıradan isterse sıra dışı olsun her tarihsel olay bize bir şeyler anlatmaktadır ve Halepli Muhammed’in hareketinin bize anlattıklarının değeri de esasında tam da onun önemsiz gözüken özelliğinden, sıradanlığından kaynaklanmaktadır.

Halepli Muhammed ve köylüleri bizim açımızdan mehdici hareketlerin doğasını yakından gözlemleyebileceğimiz eşsiz bir vakadır. İlk olarak dikkat çekilmesi gereken husus Halepli Muhammed’in hareketinin geliştiği çevredir. Hiçbir politik iddiası olmayan, içinde yaşadığı devletin dini, mezhebi ve ideolojik kabulleriyle bir çatışma içinde bulunmadığı anlaşılan bir köylü neden bir mehdilik iddiasında bulunmuş ve aynı özelliklere sahip iki köyün ahalisi neden böylesi bir hareketin peşinden gitmişlerdir? Acaba onları böyle bir girişimde bulunmaya, içinde yaşadıkları sosyoekonomik ve sosyopolitik koşullar mı itmiştir?

Bu soruya cevabımızın olumsuz olacağını söylemeliyiz. Bu kanatımızın çeşitli nedenleri vardır. Her şeyden önce Osmanlı tahtında bu dönemde Sultan II. Abdülhamid oturmaktadır ve onun döneminde devlet idaresi nispeten daha dengeli bir vaziyettir.¹ Evet, bu dönemde devlet eski ihtişamından uzaktır; evet, Osmanlı 13./19. yüzyılın sonlarına yaklaşırken İngiltere ve Rusya gibi devletler karşısında ciddi zorluklar yaşamaktadır; ama bütün bunlar uzun zamandır teneffüs edilen bir iklimin yansımasıdır ve artık nispeten alışılmış bir vaziyettir.

¹ Esasında bu durum II. Abdülhamid dönemine özgü de değildir. Genel olarak bakıldığında 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı, yönetim ve güç açısından 19. yüzyılın ilk yarısına nispeten çok daha iyi durumdadır. Bkz. Selim Deringil, *The Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, (New York: I. B. Emanet, A, 1998), s. 9.

Sultan II. Abdülhamid, iktidara gelişinden kısa bir süre sonra, 1881'de Osmanlı ekonomisinin en önemli problemi olan dış borçlarını yapılandırmış ve hatta tüm borçlarda bir miktar indirim yapılmasını sağlamıştır. Onun bu girişimleri Osmanlı ekonomisi hakkında dış piyasalara güven aşılamış ve dolaylı olarak dış ticaretin canlanmasının önünü açmıştır.² Tabiidir ki, bu hamleler Osmanlı Devleti'nin yaşadığı bütün ekonomik problemleri ortadan kaldırmamıştır. Ancak mehdilik hareketlerinin çıktığı dönemde Osmanlı Devleti'nin, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, önceki dönemlere nispetle daha iyi ekonomik dengelere sahip olduğu açıktır. Osmanlı'nın genel durumuna koşut olarak söz konusu dönemde Halep'in ekonomik dengeleri de stabil durumda olup veriler ciddi bir kırılmaya işaret etmemektedir.³ Halep bu dönemde ekonomik olarak eski günlerinden çok uzaktadır, ancak söz konusu dönemde bir toplumsal hareketi tetikleyebilecek boyutlarda ekonomik bir kırılma/kriz dönemi yaşanmamaktadır.

Genel ekonomik durum nispeten dengeli olmakla birlikte, Halep ve çevresinde zaman zaman iklim şartlarından veya çekirge istilasından kaynaklanan kıtlık ve kıtlığın sebep olduğu aşırı enflasyona rastlanabilmektedir. Temel gıda maddelerinin fiyatlarının aşırı yükseldiği bu zamanların insanlarda bir umutsuzluk dalgasına yol açtığı düşünülebilir.⁴ Zira Müslüman ahalinin zihni genellikle aşırı sıcakların/soğukların veya çekirge istilalarının yol açtığı kıtlık vakalarının görülmesini rüşvet ve faizin yayılması gibi insanların işledikleri günahlara bağlamaya meyillidir. Bu sebeple benzer hadiselerin zamanın bozulmasına örnekler olarak mehdilik iddiaları tarafından propaganda malzemesi yapıldığını düşünmek oldukça

2 Burada dünya ekonomisinde 1873-1896 yıllarında görülen büyük buhranın izlerinin bir ticaret merkezi olan Halep'in sosyal durumuna olumsuz etki yaptığını kabul etmek gerekecektir. Bkz. Bayraktar, *XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadi Vaziyeti*, s. 301. Ancak yine de bu dönemde ekonomik duruma dair veriler ciddi bir kırılmaya işaret etmemektedir. Bkz. İsmail Yıldırım, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme (1838-1918)," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2011), s. 316-325; Fulya Düvenci Karakoç, "19. Yüzyıl Sonunda Halep'te İngiliz Belgelerine Göre Toplum, Yönetim ve Konsoloslar Arasındaki İlişkiler," *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/24 (2013), s. 80-84.

3 Bkz. Hasan Karaköse, "Halep'te Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Durum (1876-1918 Yılları Arası)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51 (2017), s. 300; Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 172-174.

4 El-Halebi, *İ'lâmu'n-nubelâ*, c. III, s. 371; Mehmet Ali Yıldırım, "XIX. Yüzyıl Sonlarından İtibaren Halep Vilayetinde Çekirge İstilalarına Dair Notlar," *Tarih Okulu Dergisi*, 7/19 (2014), s. 538-548.

makuldür. Ancak yine de bu tarz olguların toplumda mehdici beklentileri tek başına tetiklemiş olabileceğini düşünmek mümkün değildir. Zira bu tarz gelişmelerin çoğu halkın yeni karşılaştığı durumlar olmayıp uzun süredir maruz kalınan hadiselerdir.⁵ Doğal olarak bunlar geniş halk kitleleri tarafından artık kanıksanmıştır. Halep'te yaşanan kıtlık hadiselerine dair tarihsel kayıtlar bu tarz vakaların zaman zaman protestolara neden olduğuna işaret etmekle birlikte, çoğu zaman insanlar bunları günahlarının çoğalmasının bir cezası olarak algılamış ve toplumun öfkesi ciddi herhangi bir toplumsal reaksiyona sebep olmadan bir süre sonra yatışmıştır.⁶ Bu sebeple tek başına kıtlık, pahalılık gibi hadiselerin bir mehdi beklentisini tetiklemiş olduğunu düşünmek çok makul görünmemektedir.

Halep'te toplumsal huzursuzluğu etkilemesi mümkün olan hadiselerden biri de salgın hastalıklardır. Osmanlı sınırları içinde sık sık rastlanan veba, kolera gibi hastalıkların yol açtığı kitlesel salgınlara 13./19. yüzyıl içinde Halep'te de rastlanmaktadır.⁷ Osmanlı Müslüman algısında özellikle ilk dönemlerde vebanın yol açtığı ölümlere yaklaşan kıyametin bir alameti olarak bakıldığına dair örnekler mevcuttur. Veba zaman zaman ahlaki çürümenin bir sonucu olarak Allah tarafından verilen bir ceza ve içinde yaşanan döneme bir eleştiri argümanına dönüşebilmiştir.⁸ Ancak 10./16. yüzyıldan itibaren Osmanlı entelektüel dünyası vebayı kıyametle ilişkilendiren dili terk edip onu kanıksamaya işaret eden, Nühket Varlık'ın kavram-sallaştırmasıyla bir *doğallaşma* sürecine girmiştir.⁹ Dolayısıyla Müslüman

5 Kıtık vakalarına hem Halep'te hem de Osmanlı Devleti'nin diğer bölgelerinde sıklıkla rastlanıyordu. Bunların görülme sebebi genellikle zulüm ve günahlara bağlansa da doğrudan kıyametle ilişkilendirilmeleri çok yaygın rastlanan bir durum değildi. Bkz. Zafer Karademir, *İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı-Osmanlı Toplumunda Kıtıklar (1560-1660)*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), s. 321-330; Mehmet Yavuz Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık Olayları (1800-1880)*, (İstanbul: Libra Kitap, 2012), s. 87-93; Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 135.

6 Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 165-174.

7 Bkz. Bayraktar, *XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadî Vaziyeti*, s. 299; Erler, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kıtık*, s. 93-98.

8 Bu düşünceye uygun olarak soruna dini çözümler de önerilmiştir. Halep'te 1762'de yıllarda görülen veba salgını sırasında kadı müezzinlere ezan okumaya başlamadan önce vebayla mücadelede özel bir gücü olduğuna inanılan belirli bir Kuran ayetini dokuz kere okumalarını emretmişti. Bkz. Marcus, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, s. 340.

9 Bkz. Nühket Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*, çev. Hazal Yalın, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), s. 263.

ahalinin dünyasında bu tarz salgınları daha çok ilahi iradenin bir tercihi olarak karşılama ve bir öfke birikiminden ziyade teslimiyet içinde kabullenme eğilimi daha çok öne çıkmaktadır.¹⁰

Deprem, sel, dolu yağışı, olağan dışı gök cisimleri hareketlerine şahit olunması gibi olgular da toplum zihninde bıraktığı etkiler sebebiyle zaman zaman kıyamete dair düşünceleri tetikleyebilmiştir.¹¹ Söz konusu dönemde bunlara benzer hadiseler zaman zaman Halep'te de olmakla birlikte,¹² bunların bir kıyametin yaklaştığı fikrini tek başına tetiklemiş olması çok fazla mümkün görünmemektedir. Tabii veya astronomik hadiselerin tek başlarına bir kıyamet fikrini uyandırması ancak olağanüstü düzeyde bir sertlikte veya peş peşe yahut alışılmışın dışında bir tarzda vuku bulursa söz konusu olabilir ki, böylesi durumlarda bile yarattığı etki çok sınırlı, daha doğrusu geçicidir. Bu anlamda doğal akış içinde bir farklılaşmaya işaret eden basit vakalar bile kıyamete dair işaretler olarak yorumlanabilmiştir. Ancak bunların etkileri tamamıyla ilişkili görülen olayların/olguların varlıklarını ne kadar sürdürdüklerine bağlıdır.¹³

10 Bkz. Daniel Panzac, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2018), s. 167.

11 Bu esasında insan zihninin olağan akışı bozan bir olaya verdiği ilk tepkidir. 1999 Büyük Marmara Depremi'ni yaşayan insanlara o anda ne hissettikleri sorulduğunda yaklaşık yarısı kıyametin koptuğunu düşündüğünü belirtmiştir. Bkz. Gülüşan Göcen, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018), s. 303.

12 Bayraktar, XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadi Vaziyeti, s. 299.

13 Bir tarihçi olan Mehmed Halife 1070/1660 yılı olaylarını anlatırken bu yıl içinde peşpeşe görülen yangın, aşırı soğuklar akabinde görülen aşırı sıcaklık, kıtlık ve veba gibi unsurların hepsinin bir yıl içinde olmasını bunlar “ya kıyamet alametidir ya da halkın günahlarının çokluğundandır” ifadeleri eşliğinde vermektedir. Bkz. Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî*, haz. Kamil Su, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), s. 100. Bu yargımızı desteklemek için vereceğimiz diğer bir örneği bir Osmanlı kadısının anlatımlarında buluyoruz. Bir kadı olan Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi 1730 yılının Mayıs ayında Filibe'de iken şahit olduğu yoğun rüzgâr, gök gürlemesi ve çakan şimşekler eşliğinde kuvvetli bir yağmur sonrasında oluşan rengarenk bulutların herkeste bir korku yarattığını ve manzaranın bir kıyamet alameti olarak yorumlandığını günlüğüne kaydetmiştir. Bkz. Selim Karahasanoğlu, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisî Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), s. 141. Bu anlamda ilginç bir başka örneği Sultan II. Mahmud dönemine ait bir istihbarat raporunda bulmaktayız. Rapora göre İstanbul'da bir kahvehanede Hüseyin Ağa isimli biri Erzurum'da üç gün üç gece karanlık olduğunu ve insanların mum yakmak zorunda kaldıklarını belirterek bunun kıyamet alameti olduğunu söylemiş, bu arada söze giren kahverin sahibi İbrahim, Varna taraflarında bir tarafı kırmızı bir tarafı beyaz olan kiraz çıktığını belirterek onu desteklemiştir. Bkz. Kırılı, *Sultan ve Kamuoyu*, s. 324. Görüldüğü gibi muhtemelen daha önce şahit olunmamış ani ve biraz da ilginç tabii/meteorolojik hadiseler bile halkın bu yöndeki algısını etkileyebilmektedir.

Esasında vurgulamaya çalıştığımız şey, bütün bu hadiselerin kendi başlarına bir kıyamet/mehdilik beklentisini tetikleme ihtimalinin hemen hemen hiç olmadığı gerçeğidir. Zira bahsettiğimiz hususlar çoğunlukla bir kıyamet beklentisine tek başına işaret etmekten ziyade, ancak inşa edilmiş bir bağlam içinde hızlandırıcı etkiler olarak düşünülebilirler. Şayet öncesinde daha güçlü unsurlarla kıyamet zamanının yaklaştığı fikri toplumsal düzeyde inşa edilebilmişse, ancak o zaman vuku bulabilecek böylesi hadiseler zaten mevcut olan iklimi daha da pekiştirmek açısından etkili olabilirler.

Halepli Muhammed vakası politik manada ezilmiş bir halkın başkaldırısı da değildir. Köylülerin özellikleri ve olayların gelişimi onların, Halepli Muhammed'i içinde yaşadıkları baskı ortamından kendilerini özgürleştirecek bir kurtarıcı olarak algıladıkları düşüncesini desteklememektedir. Esasında bu durum mehdi kavramının zamanla geçirdiği dönüşümün de canlı bir göstergesidir. Mehdi kavramı artık Müslüman zihninde çoğunlukla bir kurtarıcıya değil, kendisine yüklenen kıyamet rolünü üstlenecek bir kişiye karşılık gelmektedir. Bununla birlikte literatürde zaman zaman mehdi kavramının hâlâ bir kurtarıcı olarak kullanıldığına dair verilebilecek örneklerin olduğunu da vurgulamalıyız. Örneğin Granada düştükten sonra İspanya'da baskı altında yaşayan ve din değiştirmeye zorlanan Müslümanların kurtuluş hareketlerinde mehdi kavramı tamamıyla kurtarıcı rolünü muhafaza etmektedir.¹⁴ Benzer şekilde Hollanda sömürgesi altında yaşayan Java'daki Müslümanların 1880-1888 yılları arasında sömürgeci idareye karşı yaptığı başkaldırlarda mehdi figürünün kurtarıcı manasında kullanıldığı belirgin biçimde görülmektedir.¹⁵ Bu bilgileri dikkate aldığımızda özellikle mevcut siyasi yönetimle halkın arasında ciddi dini/ideolojik farklılıkların bulunduğu coğrafyalarda filizlenen mehdilik hareketlerinde belli düzeyde bir kurtarıcı figürünün bulunduğu kabul edilebilir. Ancak böylesi bir keskin farklılaşmanın olmadığı coğrafyalarda mehdi kavramının kurtarıcı olarak tercüme edilmesi çoğu zaman için doğru olmayacaktır.

14 Bu dönemde İspanya coğrafyasında Müslümanlar arasında cari olan kehanetlerde kurtarıcının zaman zaman Osmanlı kökenli biri olacağı vurgulanmaktadır. Ancak mesiyani kehanetleri müşahhaslaştıran bir hareket İbrahim Fatimi isimli birinin etrafında şekillenmiştir. Bkz. Marya T. Green-Mercado, "The Mahdi in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain," *Medieval Encounters*, 19 (2013), s. 203-218.

15 Bkz. Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*.

Halepli Muhammed ile aynı zamanlarda Osmanlı sınırları içinde ortaya çıkan diğer mehdici hareketler için de benzer bir durumun söz konusu olduğu kanaatindeyiz. Söz konusu hareketler içinde mehdi kavramının bir kurtarıcı olarak düşünülmesine en uygun örnek hakkındaki belgelerin çokluğu sebebiyle bu çalışmada da sık sık atıf yapma ihtiyacı hissettiğimiz Sudan'daki mehdilik hareketidir. Zira bu dönemde Sudan bölgesinde yaşayan halkın içinde bulunduğu koşullar ilk bakışta böylesi bir fikri destekler niteliktedir. Bu dönem öncesinde bölge ahalisi, Mısır idaresinin Kavalalı Mehmed Ali Paşa döneminden itibaren artarak devam eden baskıcı yönetimine maruz kalmaktadır. Bozulan ekonomik durum sebebiyle halka ağır vergiler yüklenmiştir. Sudan ahalisi askere alma veya köleleştirme faaliyetleri sırasında boyutları zulme varan çeşitli zorbalıklarla karşılaşmıştır. Bu ve benzeri hususların söz konusu dönemde Sudan genelinde oldukça ciddi huzursuzluklara sebep olduğu bilinmektedir. Ancak Sudan mehdilik hareketinin oluşum zeminine ve gelişim aşamalarına yakından bakıldığında kanaatimizi destekler bir durumun var olduğu görülecektir. Her şeyden önce hareketin ilk tutunduğu bölgeler Sudan'ın fakir ve ezilmiş kesimlerinin yoğunlaştığı yerler değil, tam aksine Kordofan, Mavi ve Beyaz Nil'in kenarları gibi ekonomik şartları daha iyi olan kişilerin yaşadığı kesimlerdir.¹⁶ Bunlar içinde en çok öne çıkan kesim de köle tüccarlarıdır.

Sudan mehdilik hareketine dair meşhur incelemesinde Holt, isyana katılanları üç gruba ayırarak tasnif etmişti: Birinci grup radikal değişiklikler yapmak isteyen ve Mısır-Osmanlı yönetiminin gerçek İslamın prensiplerine uygun hareket etmediğini iddia eden zahid bir dindar/sofu kitleleridir. İkinci grup esir ticaretini kaldırma amaçlı eylemlerden hoşnutsuz olan kabilelerdir. Holt'a göre üçüncü öbek ise yeni bir yönetimin getireceği vergi affı, ganimet potansiyeli avantajlarından yararlanmak isteyen pragmatik kişilerden oluşmaktadır. Holt hareketin başarısının arkasında Sudan mehdisinin bu üç kitleyi bir araya getirmesinin yattığı sonucuna varmıştır.¹⁷ Yakın tarihli bir araştırmada Kim Searcy ise diğer unsurları reddetmemekle birlikte bunlardan en etkili olanının Mısır tarafından konulan vergilerin yüksekliği ve

¹⁶ Anders Bjorkelo, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 146.

¹⁷ Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, s. 117-118.

tüccarlara kelle vergisinin konulması olduğunu belirtmiş ve Sudan mehdisinin yayınladığı bildirisinde esir ticaretinin kaldırılmasına değil, vergilerin yüksekliğine vurgu yaptığını söylemiştir. Dikkatli bir gözle bakıldığında dile getirilen sebeplerin esasında uzunca bir süredir Sudan'da devam eden köle ticaretini engellemeye yönelik politikaların 1877'de İngilizlerin baskısıyla Osmanlı/Mısır idaresi tarafından tamamen yasaklanmasından neşet ettiği anlaşılmaktadır. Bu yasak köle tüccarlarının ekonomik kaynaklarına bir darbe olmuş ve kaybettikleri servet onların devlete olan bakış açısını değiştirmiştir. Köle ticaretinin kaldırılması Sudan ekonomisini de vurmuş ve Sudan'dan elde edilen gelirlerin azalmasına, dolayısıyla idarenin ahaliye yönelik vergileri artırmasına sebep olmuştur. Bu zemini son derece etkili biçimde kullanan Sudan Mehdisi Muhammed Ahmed tüccarlara konulan kelle vergisini Müslümanlara cizye ihdası olarak yorumlamış ve bunun tamamıyla şeriatın hükümlerinin ilga edilmesi anlamına geldiğini dile getirmiştir.¹⁸ Ayrıca ona göre, köle ticaretinin kaldırılması da İslam hukukuna yönelik ihlallerden biridir. Bu açıklamaları sebebiyle eski köle tüccarları Sudan mehdisinin hareketine büyük ilgi göstermiş ve ihtiyacı olan mali desteği üstlenme yoluna gitmiştir.¹⁹ Öyle ki, Sudan mehdisinin en yakın adamlarından Abdullah Teâyüşî ve Osman Dikna gibi kişiler eski köle tüccarlarıdır. Azat edilen kölelerin çok büyük bir kısmı da köle ticaretini savunan Sudan mehdisinin yanında köleliği kaldıranlara karşı savaşmışlardır.²⁰

Söylemek istediğimiz şey, dönemin en etkili hareketi olan Sudan mehdilik hareketi, en önemli destekçilerini ezilen kitlelerden değil, toplu-

18 Muhammed Ahmed'in cizye ihdası hususundaki vurguları için bkz. Ebu Selim, *el-Âsârul-kâmile*, c. I, s. 181, 270; II, 280-281, 314. Sudan mehdisinin Müslümanlara cizye ihdasına yönelik şiddetli vurgusunun sebebi yeni bir vergiye gösterilen tepkinin yanında bu olgunun mesianik çağrışımlarına da hamledilebilir. Zira hadis literatüründeki meşhur bir rivayette Hz. İsa'nın kıyamet sürecinde nüzül etmesinin akabinde hacı kıracığı, domuzu öldüreceği ve cizyeyi kaldıracığı belirtilmektedir. Bkz. Muhammet Emin Eren, "Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi-Nüzulü İsa ile Alakalı Bir Rivayet Bağlamında," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), s. 258. Rivayette cizyeyi kaldıracığı söylenen kişi Mehdi değil, Hz. İsa olsa da cizyenin kaldırılması olgusunun mesianik döneme ait bir beklenti olması sebebiyle rivayetin Muhammed Ahmed'in cizye ihdasına yönelik tepkisini şekillendirmede rol oynamış olması mümkündür.

19 Searcy, *The Formation of the Sudanese Mahdist State*, s. 22-23.

20 Bkz. İlhan Zengin, "Köle Ticaretinin XIX. Yüzyılda Sudan'ın Sosyal ve İktisadi Yaşantısına Etkileri," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 162-185; Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, s. 73-74.

mun elit tabakası diyebileceğimiz tüccar ve ulema sınıfı içinden bulmuştur. Öyle ki, onların yönlendirmesiyle köle avcıları tarafından her an köle edilmesi tehlikesi yaşayan ve uzun yıllara varan bir zulme maruz kalmış geniş halk kitleleri, köleliği savunanların yanında köleliği kaldıranlara karşı “Türkleri öldür, vergileri sona erdir” sloganıyla savaşımlardır.²¹ Tabiidir ki, köleliğin ani biçimde kaldırılması Sudan ekonomisini etkilemiş ve bundan alt tabakalar da zarar görmüştü. Ancak yine de geniş halk kitlelerinin Sudan mehdisinin safında özgürleşmek için savaşımadıkları açıktır. Bu olgu bize mehdilik hareketlerinin başarıya ulaşmasının en önemli sırrını da vermektedir: Liderin toplumu ikna etme kabiliyeti, bir diğer tabirle *retorik*.

Dolayısıyla bir mehdilik hareketinin başarıya ulaşması için gerçek anlamda ezilmiş bir kitlenin var olması zorunlu değildir. Geniş kitleleri bir şeylerin ters gittiğine ikna etmek yeterlidir. Burada liderin mahareti, yorumlama kabiliyeti ve karizması devreye girmektedir. Şayet lider, insanları etrafına toplamak için hedef kitlesinin, başta seçkin kesimler olmak üzere, huzursuz tabakalarını bir araya getirip bir sinerji yaratabilirse başarılı olma şansı vardır. Bu anlamda bir mehdilik iddiasının geleceği tamamıyla liderin bu iddiayı ete kemiğe büründürme başarısına bağlıdır. Sudan mehdisi bunu başarmıştır, ancak halka sunduğu ideal bir özgürleştirme vaadi değil, bir anlamda eski düzenin yeniden kurulmasıdır.

Halepli Muhammed’in öncülük ettiği oluşum bu manada dile getirdiklerimizin müşahhas bir örneğidir. Onun ve kendisiyle çağdaş olan diğerlerinin, mehdilik iddiasıyla ortaya çıkmasının en temel nedeni, esasında İslam dünyasında yüzyıllar boyunca oluşmuş zihniyetin inşa ettiği beklenti ortamıdır.²² Dini ve kültürel rivayetler etrafında oluşturulan bu gelenek, söz konusu dönemde güçlü bir kıyamet beklentisini tetiklemiş ve mehdilik hareketlerine uygun bir zeminin inşa edilmesine imkân sağlamıştır. Bu anlamda oluşan talep doğal olarak arzı da beraberinde getirmiştir. Ortaya çıkan mehdi adaylarının bazıları, yerleşik karizmasının da

21 Bjorkelo, *Prelude to the Mahdiyya*, s. 103.

22 Burada Ahmet Yaşar Ocak’ın yakın zamanlarda yayınlanan çalışması sadece başlığıyla bile sorunu doğru teşhis etmesi açısından tekrar hatırlanmalıdır. Bkz. “İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdici Hareketler.”

etkisiyle, bulunduğu toplumun özelliklerini ustaca yorumlamış ve büyük kitleleri peşinden sürüklemeyi başarmıştır.

Halepli Muhammed mehdilik iddiasını görünür kılmak için tasavvuf olgusu etrafında oluşan düşünce biçimini ve bu düşünce biçiminin ürettiği kavramlarla ilişki ağını kullanmıştır. Huveyz ve Cemmâsiyye ahalisinin tasavvuf eksenli din algısı Halepli Muhammed'in kişisel karizmasını ve süreç boyunca öne sürdüğü argümanları köylülerine kabul ettirmede en büyük yardımcısı olmuştur. Bununla birlikte Halepli Muhammed, iddiasının çekim gücünü kendi köyünün sınırları dışına taşıma sürecini iyi yönetememiştir. Bu durumun en önemli nedeni çok kısa bir süre içinde inşa etmeye çalıştığı, bir anlamda yarım kalmış karizmasıdır. Bu kemale ermemiş karizma köylüleri arasında etkili olabilmişse de oluşumun büyük bir toplumsal harekete dönüşmesi için hayati önemi haiz seçkin kitleleri kendisine çekmeye yetmemiştir. Bu anlamda Halepli Muhammed vakası bütünüyle bir köylü hareketidir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Matbu Olmayanlar

Arşiv Kaynakları

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Sadaret Mektubi Kalemi Mühimme Kalemi (Odası) Belgeleri (A.MKT.MHM)

659/55-4

Babıâli Evrak Odası Evrakı (BEO)

65/4819, 131/9821, 1259/94408, 3578

Dahiliye Emniyet Kalemi Belgeleri (DH.EUM.EMN)

50/5

Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT)

1345/71-1, 1376/72, 1610/18, 1630/74, 1632/27, 1639/126, 1641/30, 1915/12, 2765/29

Dahiliye Şifre Kalemi Belgeleri (DH. ŞFR)

122/36, 122/37, 122/44, 122/48, 122/49, 122/53, 122/55, 124/15

Hatt-ı Hümayûn (HAT)

456

Hariciye Nezareti Siyasi (HR.SYS)

991/67, 995/43

Hariciye Nezareti Tercüme Odası Evrakı (HR.TO)

63/61

Îrade-Divan-ı Ahkâm-ı Adliye (İ.DA)

18/795-5

Îrade-Dahiliye (İ.DH)

101/5067, 977/77185, 1279/100607, 1295-4/102212, 102212/1295

Îrade-Hariciye (İ.HR)

28/1322

Îrade-Eyalet-i Mümtaze Mısır [İ.MTZ.(05)]

23/1096, 26/1312

Mabeyn Evrakı-Îrade (MB.İ)

52/211

Şûrayıdevlet Evrakı (ŞD)

2485/1

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS)

21/309, 175/104, 180/22, 212/17, 214/46, 370/92, 404/15, 966/44

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE)

34/77, 39/18, 88/67, 88/79, 123/7, 124/38, 127/80, 128/78, 129/62, 1090

1186 *Mesele-i Mısriyye Defteri*, 1187 *Mesele-i Mısriyye Defteri*

Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV)

7/53, 8/82, 13/44, 271/13, 297/5,

Yıldız Perakende Evrakı Askeri Maruzat (Y.PRK.ASK)22/10, 30/3

Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ)

9/6, 30/124

Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.DH)

1/74

Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ateşemiliterlik (Y.PRK.EŞA)

4/6

Yıldız Perakende Evrakı Komisyonlar Maruzatı (Y.PRK.KOM)

13/76

Yıldız Perakende Evrakı Müfettişlikler ve Komiserlikler Tahriratı (Y.PRK.MK)3/40, 5/70

Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM)

4/7, 6/51, 6/63, 7/31, 8/23, 23/8,

Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y.PRK.UM)

4/70, 5/52, 6/27, 6/111, 7/68, 11/115, 13/37, 42/9

Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezareti Maruzatı (Y.PRK.ZB)

4/88

Yazma Eserler

Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Risâle fi eşrâti's-sâati ve zuhûri'l-Mehdî*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları: OE 1923.

Anonim, *Ahvâl-i Kıyamet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi: 139.

Anonim, *Âyetü'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 594.

Anonim, *Risâletü'l-Mehdî*, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu: A 4844/5.

el-Antâki, Kasım b. İsa, *Cevâhiru'l-Ahbâr*, Nuruosmaniye Kütüphanesi: 2357.

el-Berbîr, Ahmed, *Risâle fi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2330.

Filyozî, Mustafa Rüşdü b. Ahmed, *Mecmua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 594.

el-Herevî, Ali b. Muhammed el-Kârî, *el-Meşrabu'l-verdî fi'l-mezhebi'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim: 297.

İbnu's-Serrâc, Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Ömer b. Abdülvehhab b. Muhammed b. Tahir el-Kâdî İzzeddin, *Tuḥḫâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-Arbâh*, Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Robert Garret: 1127.

el-Karahisârî, Abdürrahim b. Alaüddin el-Misrî, *el-Esrârü'l-haḫfiyye ve'l-âsârü'l-behiyye*, Ayasofya: 4245.

el-Konevî, Sadruddin Muhammed b. İshak, *Şerhu Şecereti'n-Numâniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi: 625.

—, *Risâletü'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2415; Ayasofya Kütüphanesi: 4849.

el-Muttakî, Ali b. Hüsâmuḫḫdîn b. Abdülmelik b. Kadîhân, *Kitabu'l-burhân fi 'alamâti'l-Mehdiyy-i Âhiri'z-Zamân*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt: 829.

—, *Telhîsu'l-beyân fi 'alamâti'l-Mehdiyy-i Âhiri'z-Zamân*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 2883.

Sabuncuzâde Abdullah Efendi, *Risale fi Eşrâtı's-Sâ'a*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey: 355.
es-Safedi, Halil b. Aybek b. Abdullâh, *Şerhu Şecereti'n-Numâniye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi: 19 Hk 1253.
es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebibekr b. Muhammed el-Hudayri, *Tuhfetu'l-Mehdiyyîn bi ahbâ-ri'l-müceddidin*, Konya Karatay Yusuf Ağa Kütüphanesi: 42 Yu 312/6.
—, *el-Keşfu an mucâvezeti'l-ummeti'l-elf*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi: 594.
Zülâli Efendi, *Mehdîlik Hakkında Bir Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar: 7554.

Matbu Olanlar

- Ahmet el-Bedîrî el-Hallâk, *Berber Bedirî'nin Günlüğü 1741-1762*, thk. Mehmed Said el-Kasimi, çev. Hasan Yüksel, (Ankara: Akçağ, 1995).
Ahmet el-Ezherî, *en-Nasihatu'l-âmmie li-ehli'l-İslâm 'an muhâlefeti'l-hukkâm ve'l-hurûci 'an tâ'ati'l-imam*, (Nuaym Şukayr, *Tarihu's-Sûdan*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981 içinde s. 629-638 arası).
Ali Rıza-Mehmed Galib, *Geçen Asırda Devlet Adamlarımız (XIII. Asr-ı Hicri'de Osmanlı Ricali)*, haz. Fahri Çetin Derin, (İstanbul: Tercüman, 1977), c. I-II.
Aşıkpaşazâde Ahmed, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332).
Babikr Bedri, *The Memoirs of Babikr Bedri*, çev. Yousef Bedri-George Scott, (Londra: Oxford University Press, 1969).
Bahhâş, Naûm, *Ahbâru Haleb*, thk. Yusuf Bıçakcı, (Halep: Matbaatu'l-İhsan, 1985).
el-Berzencî, Muhammed b. Rasûl, *el-'İşâ'a fi eşrâtı's-sâ'a*, thk. Muhammed Zekerîyya el-Kandehlevî, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005).
el-Bitâr, Abdurrezzak, *Hilyetu'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salis aşar*, thk. Muhammed Behçet el-Bitâr, (Beyrut: Dâr-ı Sâdır, 1993).
Dahlân, Ahmed b. Zeynî, *el-Futûhâtü'l-İslâmiyye ba'de mudiyyi'l-futûhâtî-nebeviyye*, (Kahire: Matbaa-tu'l-Haseniyyetu'l-Mısıriyye, 1323).
Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as el-Ezdi es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Kamil Karabelli, (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), c. VI.
Ebu Selim Muhammed İbrahim, *el-Âsârü'l-kâmile li'l-İmâm el-Mehdî*, (Hartum: Dâru Câmîati'l-Hartûm Li'n-neşr, 1990), c. I, II, III.
Fazlullah Esterbâdî, *Câvidan-nâme (Dürr-i Yetim İsimli Tercümesi)*, haz. Fatih Usluer, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2012).
Ferik Ahmed Muhtar Paşa, "Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî'den Hilafet-i Muazzama-i İslâmiye," *Hıla fet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. II, s. s. 281-349.
el-Gazzî, Kamil b. Hüseyin b. Mustafa Pâli el-Halebî, *Nehru'z-zeheb fi tarihi Halep*, (Halep: Matbaatu'l-Maruniyye, t.y.).
el-Halebî, Muhammed Râğıb et-Tabbâh, *İ'lâmu'n-nubelâ bi-tarihi Halebi's-Şehbâ*, thk. Muhammed Kemal, (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabi, 1988), c. III.
el-Hânî, Abdülmecid b. Muhammed, *el-Hadâiku'l-verdiyye fi hakâiki ecillâi'n-Nakşibendiyye*, (Erbil: Dâr'u Ârâs li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2002).

- el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed, *el-Kavlul-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdiyyî'l-Muntazar*, thk. Mustafa Âşûr, (Riyad: Mektebetu'l-Kur'ân, t.y.).
- , *Savâiku'l-muhrika fî'r-reddi alâ ehli'l-bida ve'z-zendeka*, thk. Adil Şûşe, (Mansûre: Mektebetu'l-Feyyâz, 2008).
- İbnu'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali, *Futûhâtul-Mekkiye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), c. VI.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed Hadramî, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir, (İstanbul: Yeni Şafak, 2004).
- İdris-i Bidlisî, *Selim Şah-Nâme*, çev. Hicabi Kırancı, (Ankara: Hece Yayınları, 2016).
- Kâtip Çelebi, *Fezleke*, haz. Zeynep Aycibin, (İstanbul: Çamlıca, 2016), c. I.
- el-Kermî, Mer'î b. Yusuf, *Ferâidu fevâidi'l-fikr fî'l-imami'l-Mehdiyyî'l-Muntazar*, thk. Sami el-Gureyri, (Kum: Dâru'l-Kitabi'l-İslamî, 2003).
- el-Kordofânî, İsmail Abdülkadir, *Saâdetu'l-mustehdî bi-sîreti'l-İmâm el-Mehdî*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1982).
- Lütfi Paşa, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341).
- Mahmud b. Hamza Efendi, "Bekâ-yı saltanat-ı Osmanîyye," çev. Bereketzâde İsmail Hakkı, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. I, s. 261-283.
- el-Makdisî, Yusuf b. Yahya b. Ali b. Abdülaziz, *'İkdu'd-durer fî ahhârî'l-muntazar ve hüve'l-Mehdî 'aleyhi's-selam*, thk. Mehîb b. Salih b. Abdurrahman, (Zerka: Mektebetü'l-Menar, 1989).
- Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmânî*, haz. Kamil Su, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999).
- Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihan-nümâ*, haz. Faik Reşit Unat-Mehmet Altan Köymen, (Ankara: TTK Yayınları, 1995).
- Muhammed Ahmed el-Mehdi, *Menşûrâtul-Mehdiyye*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Daru'l-Cil li't-Tab' ve'n-Neşr ve't-Tevzi', 1969).
- el-Mukaddesî, Yusuf b. Yahya b. Ali, *'İkdu'd-durer fî ahhârî'l-Muntazar*, thk. Muheyyeb b. Salih b. Abdurrahman, (Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1989).
- Naîma Mustafa Efendi, *Tarih-i Naîma-Ravzatü'l-Hüseyn fî hulâsati ahhârî'l-hâfikayn*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 2007).
- en-Narşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer, *Târih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu, (Ankara: TTK Yayınları, 2013).
- en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, "Hulâsatu'l-beyân fî ba'dı meâsiri Mevlânâ es-Sultân Abdilhamîd es-Sânî ve ecdâdihî Âli Osmân," çev. Mehmet Özşenel, *Hilafet Risâleleri*, ed. İsmail Kara, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), c. I, s. 349-352.
- Nuaym b. Hammad, *Kitâbu'l-fiten*, thk. Semîr b. Emin ez-Züheyri, (Kahire: Mektebetü't-Tevhid, 1991).
- Oruç Bey, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, haz. Atsız, (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1973).
- Osman b. Fûdî, *Kitâbün fî beyâni müddeti'd-dünya*, (Necefe, t.y.).
- Selânîki Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânîki*, haz. Mehmet İpşirli, (Ankara: TTK Yayınları, 1999).
- es-Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebîbekr b. Muhammed el-Hudayrî, *el-'Arfu'l-verdî fî'l-ahbari'l-Mehdî*, thk. Mehdi Ekber Necâd, (Tahran: Hestî Nemâ, 1387).
- , *el-Keşfu an mucâvezeti'l-ummeti'l-elf*, thk. Câsim b. Muhammed b. Mühelhil el-Yâsîn, (el-Kuveyt: Dâru'd-Da' ve li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1987).

eş-Şibrâvî, Abdullah b. Muhammed, *Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ezhân ve mecmûu nasâiha fi'l-hikem*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2010).

Şukayrî, Nuaym, *Tarihu's-Sûdan*, thk. Muhammed İbrahim Ebû Selim, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981).

Şükrüllâh, *Behçetü't-Tevârîh*, haz. Atsız, Osmanlı Tarihleri I, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1949).

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid, *Târihu'r-rusul ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1968), c. I.

et-Tirmizî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hâkim, *Hatmu'l-Evliya (Velîliğin Sonu)*, haz. Salih Çift, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006).

el-Ustuvânî, Muhammed Saîd, *Muşâhedât ve ahdâsu Dimaşkıyye fi muntasafî'l-karni't-tâsi' 'aşar*, thk. Esad el-Ustuvânî, (Dimaşk: Daru'l-Cumhuriyye, 1994).

Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Dürr-i Mekkûn*, haz. Necdet Sakaoğlu, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999).

ez-Zigetvârî, Alaattin Ali Dede el-Bosnavî, *Muhâdaratu'l-evâil ve musâmeretu'l-avâhir*, (Bulak: Matbaa-tu'l-Miriyye, 1300).

İKİNCİL KAYNAKLAR

Kitaplar/Tezler

Abrams, Philip, *Historical Sociology*, (Ithaca: Cornell University Press, 1982).

Adas, Michael, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements Against the Colonial Order*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1979).

Anonim, *Bâbil Hemeroloji Serisi-Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi*, çev. Selim F. Adalı-Ali T. Görgü, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017).

Avcu, Ali, *Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011).

Babayan, Kathryn, *Mystics, Monarchs and Messiahs-Cultural Landscape of Early Modern Iran*, (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

Barkun, Michael, *Disaster and the Millennium*, (New Haven: Yale University Press, 1974).

Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Visions-The Nûrbakshîya between Medieval and Modern Islam*, (Columbia: University of South Carolina Press, 2003).

Bayraktar, Hilmi, XIX. Yüzyılda Halep Eyaleti'nin İktisadî Vaziyeti, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2004).

Bjorkelo, Anders, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Blake, Stephen P., *Erken Modern İslam'da Zaman-Safevî, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*, çev. Ercan Ertürk, (İstanbul: Alfa, 2017).

Blichfeldt, Jan-Olaf, *Early Mahdism-Politics and Religion in the Formative Period of Islam*, (Leiden: E. J. Brill, 1985).

Bock, Philip K., *İnsan Davranışının Kültürel Temelleri: Psikolojik Antropoloji*, çev. N. Serpil Altuntek, (Ankara: İmge Kitabevi, 2001).

Boyraz, Şeref, *Fal Kitabı-Melhemeler ve Türk Halk Kültürü*, (İstanbul: Kitabevi, 2006).

Bozkurt, Nahide, *Abbasi İhtilalinin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

- Büyükkara, Mehmet Ali, *Geçmişten Günümüze Kâbe'nin İşgali*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).
- Chodkiewicz, Michel, *The Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993).
- Comings, David Dean, *Osmanlı Suriye'sinde Islahat Hareketleri*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş, 1993).
- Cook, David, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, (New York: Syracuse University Press, 2005).
- Coşkun, Ali, *Mehdilik Fenomeni*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004).
- el-Cûm Haydarî, Cevad Fakî Ali, *Mevlana Hâlid en-Nakşibendî ve menhecuhu fi't-tasavvuf*, (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 2016).
- Çınar, Mahmut, *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013).
- Dağ, Ahmet Emin, *Emevilerden Arap Baharı'na Halep Türkmenleri*, (İstanbul: Taşmektep Yayınları, 2015).
- Deringil, Selim, *The Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, (New York: I. B. Tauris, 1998).
- Duowes, Dick, *The Ottomans in Syria-A History of Justice and Oppression*, (Londra: I. B. Tauris, 2000).
- Durmuş, Mehmet Ali, *Mitolojik Kurtarıcı Mehdî*, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015).
- Eliade, Mircea, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016).
- , *Arayış-Tarih ve Dinde Anlam*, çev. Cem Soydemir, (Ankara: Doğubaki Yayınları, 2017).
- Elias, Norbert, *Uygurluk Süreci*, çev. Ender Ateşman, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), c. II.
- Emecen, Feridun, *Fetih ve Kıyamet*, (İstanbul: Timaş, 2014).
- Erdem, Y. Hakan, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, çev. Bahar Tırnakçı, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013).
- Erler, Mehmet Yavuz, *Osmanlı Devleti'nde Kuraklık ve Kutluk Olayları (1800-1880)*, (İstanbul: Libra Kitap, 2012).
- Eroğlu, Cengiz-Babuoğlu, Murat-Köçer, Mehmet, *Osmanlı Vilayet Salnâmelerinde Halep*, (Ankara: Orsam, 2012).
- Fahmy, Khaled, *Paşanın Adamları-Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*, çev. Deniz Zarakolu, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).
- Festinger, Leon-Riecken, Hanry W.-Schachter, Stanley, *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1956).
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Kâdiyanlık (Ahmediyye Mezhebi)*, (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1986).
- Freud, Sigmund, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2015).
- , *Kitle Psikolojisi*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları, 2016).
- Friedmann, Yohanan, *Prophecy Continuous-Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*, (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1989).
- Garcia-Arenal, Mercedes, *Messianism and Puritanical Reform-Mahdism of the Muslim West*, çev. Martin Beagles, (Leiden: Brill, 2006).
- Gardner, Howard, *Zihniyetleri Değiştirmek*, çev. Ahmet Kardam, (İstanbul: Türkiye Metal Sanayicileri Sendikası Yayınları, 2004).
- Ginzburg, Carlo, *Peynir ve Kurtlar: Bir 16. Yüzyıl Değirmencisinin Evreni*, çev. Ayşen Gür, (İstanbul: Metis, 2016).
- Göcen, Gülüşan, *Psikoloji, Mitoloji ve Din*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2018).

- Gutas, Dimitri, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003).
- Hakymez, Cemil, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, (İstanbul: İsam, 2016).
- Himmelfarb, Martha, *The Apocalypse-A Brief History*, (Singapore: Wiley-Blackwell, 2010).
- Hobsbawm, Eric J., *İlkel Asiler-19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, (İstanbul: İletişim, 2016).
- Holt, P. M., *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898*, (Oxford: Oxford University Press, 1958).
- Iggers, Georg G., *Yirminci Yüzyılda Tarih Yazımı: Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme*, çev. Gül Çağalı Güven, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000).
- Karademir, Zafer, *İmparatorluğun Açlıkla İmtihanı-Osmanlı Toplumunda Kutluklar(1560-1660)*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014).
- Karahasanoglu, Selim, *Kadı ve Günlüğü: Sadreddinzâde Telhisi Mustafa Efendi Günlüğü (1711-1735) Üstüne Bir İnceleme*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013).
- Karakaya, Recep, vd., *Osmanlı İdaresinde Sudan*, (İstanbul: Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2013).
- Kartodirdjo, Sartono, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, (Amsterdam: Springer, 1966).
- Kavak, Abdülcebbâr, "Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Gelişim Süreci," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (Ankara: TTK Yayınları, 2010).
- Kırlı, Cengiz, *Sultan ve Kamuoyu-Modernleşme Sürecinde Havâdis Jurnalleri (1840-1844)*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009).
- Kızıltoprak, Süleyman, *Mısır'da İngiliz İşgali-Osmanlı'nın Diploması Savaşı (1882-1887)*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010).
- Krstic, Tijana, *Osmanlı Dünyasında İhtida Anlatıları, 15.-17. Yüzyıllar*, çev. Ahmet Tunç Şen, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015).
- Knysch, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History*, (Leiden: Brill, 2000).
- Kuneralp, Sinan, *Son Dönem Osmanlı Erkân ve Ricali (1839-1922)*, (İstanbul: Isis, 1999).
- Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, çev. Hasan Can, (Ankara: Tutku Yayınevi, 2015).
- Le Gall, Dina, *Bir Süfi Kültürü Olarak Osmanlı'da Nakşibendilik (1450-1700)*, çev. İrfan Kelkitli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016).
- MacEoin, Denis, *The Messiah of Shiraz-Studies in Early and Middle Babism*, (Leiden: Brill, 2009).
- Marcus, Abraham, *Modernliğin Eşiğinde Bir Osmanlı Kenti: Halep*, çev. Mehmet Emin Baş, (İstanbul: Küre Yayınları, 2008).
- Martin, B. G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).
- Masters, Bruce, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Arapları 1516-1918: Sosyal ve Kültürel Bir Tarih*, çev. Feray Coşkun, (İstanbul: Doğan Kitap, 2017).
- Mcdougall, William, *The Group Mind*, (Londra: Cambridge University Press, 1927).
- Memiş, Abdurrahman, "Hâlid-i Bağdadi (Hayatı, Eserleri, Halifeleri) ve Anadolu'da Hâlidilik," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

- Ocak, Ahmet Yaşar, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012).
- , *Babailer İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016).
- O'leary, Stephen D., *Arguing the Apocalypse-A Theory of Millennial Rhetoric*, (New York: Oxford University Press, 1994).
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, çev. Sema Postacıoğlu Banon, (İstanbul: Metis, 2014).
- Ortaylı, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Hil Yayın, 1983).
- Özalp, Ömer Hakan, *Elbistanlı Nakiboğlu Kadı Mustafa Kâmil Efendi-Nebeviyye Tarikatı ve Minhâcü'l-Mü'minin Risalesi*, (İstanbul: Özgü Yayınları, 2007).
- Öztürk, Nuran, vd., *Osmanlı Belgeleri'nde Halep*, (İstanbul: Türk Dünyası Belediyeler Birliği Yayınları, 2018).
- Panzac, Daniel, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Veba (1700-1850)*, çev. Serap Yılmaz, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2018).
- Polanyi, Michael, *Personal Knowledge-Towards a Post-Critical Philosophy*, (Londra: Routledge, 1962).
- Ramsay, William Mitchell, *The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of Its Causes and Effects*, (Londra: Oxford University Press, 1917).
- Read, Frank Tom, *Ceza Muhakemesinde Anlattırıcı Soru ve Çapraz Sorgu Teknikleri*, çev. Feridun Yenisey-Neylan Ziyalar, (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 2015).
- Reilly, James A., *A Small Town in Syria-Ottoman Hama in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, (Bern: Peter Lang, 2002).
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *Islamic Messianism-The Idea of the Mahdi in Twelver Shi ism*, (Albany: State University of New York Press, 1981).
- Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, (Ankara: TTK Yayınları, 1966).
- Scholem, Gershom, *Sabetay Sevi-Mistik Mesih*, çev. Eşref Bengi Özbilen, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011).
- Searcy, Kim, *The Formation of the Sudanese Mahdist State-Ceremony and Symbols of Authority: 1882-1898*, (Leiden: Brill, 2011).
- Storr, Anthony, *Öteki Peygamberler*, çev. Aslı Day, (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2001).
- Swartz, David, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015).
- Tan, Muzaffer, *Haşşâşiliğin Tarihsel Arka Planı-İsmâîlî Davet Yapılanması*, (Ankara: Maarif Mektepleri, 2017).
- Thomas, Douglas H., *Sufism, Mahdism and Nationalism-Limamou Laye and the Layennes of Senegal*, (Londra: Continuum, 2012).
- Toledano, Ehud R., *Suskun ve Yokmuşcasına: İslâm Ortadoğusu'nda Kölelik Bağları*, çev. Y. Hakan Erdem, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010).
- , *Osmanlı Köle Ticareti 1840-1890*, çev. Y. Hakan Erdem, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994).
- Topaloğlu, Fatih, *Din Felsefesi Açısından Kutsal Anlatı*, (Ankara: Elis, 2018).

- Tucker, William F., *Mahdis and Millenarians-Shi'ite Extremist in Early Muslim Iraq*, (New York: Cambridge University Press, 2008).
- Ünal Uğur, *Sultan Abdülaziz Devri Osmanlı Kara Ordusu (1861-1876)*, (Ankara: TTK Yayınları, 2016).
- Van Vloten, Gerlof, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu, (Ankara: Otto, 2017).
- Varlık, Nükhet, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba (1347-1600)*, çev. Hazal Yalın, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017).
- Velji, Jamel A., *An Apocalyptic History of the Early Fatimid Empire*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).
- Weber, Max, *Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012).
- , *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın, (Ankara: Adres Yayınları, 2005).
- Yerasimos, Stefanos, *Türk Metinlerinde Kostantiniyye ve Ayasofya Efsaneleri*, çev. Şirin Tekeli, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014).
- Yücesoy, Hayrettin, *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti: Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbasi Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016).
- Yüksel, Ayhan, *Doğu Karadeniz'de Bir Kıyı Kasabası: Keşap*, (İstanbul: Keşap Belediyesi Yayınları, 2014).
- Zengin, İlhan, "Köle Ticareti'nin XIX. Yüzyılda Sudan'ın Sosyal ve İktisadi Yaşantısına Etkileri," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Zilfi, Madeline C., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kölelik ve Kadınlar (1700-1840)*, çev. Ebru Kılıç, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).
- Zildiz, Ahmed, "Friend and foe: The Early Ottoman Perception of Ibn 'Arabi," Yayınlanmamış Doktora Tezi, Near Eastern Studies, University of California, Berkeley, 2012.

Makaleler/Kitap Bölümleri/ Ansiklopedi Maddeleri/Tebliğler

- Abu-Manneh, Butrus, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century," *Die Welt des Islams*, New Series, 1/4 (1982), s. 1-36.
- Adıyeke, Nuri, "İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Yaşantılarına Dair," *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), c. IV, s. 255-261.
- Afyoncu, Erhan, "Keşap'ta Bir Mehdi ve 25 Yıllık Hikâyesi," *Uluslararası Giresun ve Doğu Karadeniz Sosyal Bilimler Sempozyumu*, (Ankara: Giresun Belediyesi Yayınları, 2009), s. 512-516.
- Akgündüz, Said Nuri, "Tanzimât Dönemi Osmanlı Ceza Hukukunun Kaynakları," *Abant İzzat Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2016), s. 1-16.
- Algar, Hamid, "Hâlid el-Bağdadi," *DİA*, c. XV, s. 283-285.
- , "Nakşibendiyye," *DİA*, c. XXXII, s. 335-342.
- Arjomend, Said Amir, "Messianism, Millennialism and Revolution in Early Islamic History," *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emani-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 106-128.
- Aytekin, Arif, "İbn Tumert," *DİA*, c. XX, s. 425-427.
- Baş, Eyüp, "Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicri Milenyum Kıyamet Beklentisi İle İlgili Bazı Veriler," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/21 (2005), s. 163-177.

- , “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Döneminde Din Kültürü ve Hayatı (Tarih Yazarı Neşri’nin Anlatılarına Göre),” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/2 (2011), s. 21-53.
- Cole Juan R. I., “Millennialism in Modern Iranian History,” *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 282-311.
- Cook, David, “The Apocalyptic Year 200/815-16 and the Events Surrounding It,” *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 41-68.
- Çetinsaya, Gökhan, “İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet: II. Abdülhamid’in Pan-islamizm Politikası Üzerine Bir Deneme,” *Osmanlı*, ed. Güler Eren, c. II, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), s. 380-388.
- Çift, Salih, “Hatmu’l-Evliya Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hâkim et-Tirmizi (ö.320/932),” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 6 (2005), sayı: 15, s. 351-376.
- De Jonge, M., “The Use of the Word ‘Anointed’ in the Time of Jesus.” *Novum Testamentum*, 8/2-4 (1966), s. 132-148.
- Delanty, Gerard-Işın, Engin F., “Tarihsel Sosyolojiyi Yeniden Konumlandırmak,” *Tarihsel Sosyoloji-Temeller ve Tartışmalar*, ed. Gerard Delanty-Engin F. Işın, çev. Ümit Tatlıcan, çev. ed. Bekir Balkız, (İstanbul: Işık Yayınları, 2017), s. 15-27.
- Dizer, Muammer, “Ebû Ma’ser el-Belhi,” *DİA*, c. X, s. 182-184.
- Düvenci Karakoç, Fulya, “19. Yüzyıl Sonunda Halep’te İngiliz Belgelerine Göre Toplum, Yönetim ve Konsolosluk Arasındaki İlişkiler,” *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14/24 (2013), s. 67-91.
- Düzgüner, Sevede, “Dini Gruplara Yönelmenin Psiko-Sosyal Analizi,” *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 281-288.
- Emanet, Abbas, “Introduction: Apocalyptic Anxieties and Millennial Hopes in the Salvation Religions of the Middle East,” *Imagining the End-Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 1-22.
- Emecen, Feridun, “İhtilalci Bir Mehdiilik Hareketi mi?-Şahkulu Baba Tekeli İsyanı Üzerine Yeni Yaklaşımlar,” *Ötekilerin Peşinde-Ahmet Yaşar Ocak’a Armağan*, haz. Mehmet Öz-Fatih Yeşil, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), s. 521-534.
- Eraslan, Cezmi, “II. Abdülhamid ve Osmanlı Devleti’nin İslâm Birliği Siyaseti,” *Osmanlı*, ed. Güler Eren, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), c. II, s. 373-379.
- Eren, Muhammet Emin, “Tarihsel Bağlam ve İsrâiliyyâtın Rivayetlerin Oluşumundaki Etkisi-Nüzulü İsa ile Alakalı Bir Rivayet Bağlamında,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52/1 (2011), s. 255-292.
- , “Olgudan Rivayete Ya Da Yorumun Rivayetleşmesi: Nu’aym B. Hammad’a Ait Bir Rivayetin Tahlili,” *İslam ve Yorum-Temel Tartışmalar, İmkanlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman, (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), c. II, s. 651-661.
- Fayda, Mustafa, “Hâlid b. Velid,” *DİA*, c. XV, s. 289-292.
- Fleischer, Cornell H., “A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,” *Journal of the Economic and Social History of the Orient (JESHO)*, 61 (2018), s. 18-90.
- , “Seer to Sultan: Haydar-ı Remmal and Sultan Süleyman,” *Cultural Horizons: A Festschrift in Honor of Talat Halman*, ed. Jayne L. Warner, (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), 290-299.

- , "The Lawgiyer as a Messiah: The Making of the İmperial Image in the Reign of Süleyman," *Süleyman the Magnificent and his Time*, ed. Gilles Veinstein, (Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1990), s.159-177.
- Forward, Martin, "Messianic Movements," *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler-Neil Wenborn, (New York: Cambridge University Press, 2005), s. 293.
- Göka, Erol, "Mehdilik İddiası ve Psikopatoloji," *Türkiye Günlüğü*, 120 (2014), s. 28-33.
- Gökçen, Ahmet, "1296 (1879) Tarihli Usul-i Muhâkemât-ı Cezaiye Kanun-ı Muvakkatı," *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4/1-2 (1994), s. 203-288.
- Green-Mercado, Marya T., "The Mahdi in Valencia: Messianism, Apocalypticism and Morisco Rebellions in Late Sixteenth-Century Spain," *Medieval Encounters*, 19 (2013), s. 193-220.
- Hakyemez, "Cemil, Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine," *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/5 (2004/1), s. 127-144.
- Hazani, Moshe, "Apocalypticism, Symbolic Breakdown and Paranoia: An Application of Liston's Model to the Death-Rebirth Fantasy," *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 15-40.
- Heine, Peter, "I Am Not The Mahdi, But...", *Apocalyptic Time*, ed. Albert I. Baumgarten, (Leiden: Brill, 2000), s. 69-78.
- Hilton, Michael, "Messiah," *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, ed. Edward Kessler-Neil Wenborn, (New York: Cambridge University Press, 2005), s. 291-292.
- Hunt, Lynn, "Charles Tilly'nin Kolektif Eylemi," *Tarihsel Sosyoloji-Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, ed. Theda Skocpol, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 270-304.
- İlhan, Avni, "Bâtiniyye," *DİA*, İstanbul, 1992, c. V, s. 190-194.
- İnalçık, Halil, "The Rise of The Ottoman Empire," *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt-Ann K. S. Lambton-Bernard Lewis, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, c. 1A, s. 295-324.
- , "Tanzimât'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri," *Osmanlı İmparatorluğu-Toplum ve Ekonomi*, (İstanbul: Eren, 1996), s. 361-383.
- Kalaycı, Mehmet, "Müzakere," *Kuran'ın Batını ve İçari Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), s. 55-57.
- Karaköse, Hasan, "Halep'te Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Durum (1876-1918 Yılları Arası)," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51 (2017), s. 289-301.
- Karataşer, Büşra, "Sultan II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Politikası Hakkında Bir Değerlendirme," *The Journal of Academic Social Science Studies*, 57 (2017), s. 423-434.
- Kartodirdjo, Sartono, "Aragarian Radicalism in Java: Its Setting and Development," *Culture and Politics in Indonesia*, ed. Claire Holt, (Jakarta: Equinox Publishing, 2007), s. 71-126.
- Kreyenbroek, Philip G. "Millennialism and Eschatology in the Zoroastrian Tradition," *Imagining The End, Visions of Apocalypse from Ancient Middle East to the Modern America*, ed. Abbas Emanet-Magnus Bernhardson, (Londra-New York: I.B. Tauris, 2002), s. 33-55.
- Köksal, Ahmet, "19. Yüzyılın Sonlarında Giresun'da Bir Mehdilik İddiası: Hasan Efendi," *Geçmişten Günümüze Giresun'da Dini ve Kültürel Hayat*, ed. Mehmet Fatsa, (Giresun: Giresun İl Özel İdaresi Yayınları, 2013), s. 104-112.

- Kutlu, Sönmez, "Karizmatik Otorite ve Temsil Sorunu: Mehdilik," *Dini Temsil Sorunu Sempozyumu*, ed. Hanifi Şahin, (Erzurum: Zafer Medya, 2018), s. 101-134.
- Küçükay, Alper, "Tanık İfadesi ve Çapraz Sorgu: Psikolojik Bir Bakış," *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, 8/32 (2017), s. 451-480.
- Kyle, R., "Millennialism and Apocalypticism," *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World*, ed. Christopher Partridge, (Illinois: Intervarsity Press, 2002), s. 27-30.
- Ma'oz, Moshe, "Tanzimât'ın İlk Yıllarında Modernleşme Hareketinin Suriye Siyaseti ve Toplumu Üzerindeki Etkisi," çev. Hayrettin Pınar, *Tanzimât-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), s. 265-288.
- Matar, Nabil, "The English Merchant and the Moroccan Sufi: Messianism and Mahdism in the Early Seventeenth Century," *The Journal of Ecclesstial History*, 65/1 (2014), s. 47-65.
- Maclean, Derryl N., "Real Men and False men at the Court of Akbar-The Majalis of Shaykh Mustafa Gujarati," *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*, ed. David Gilmartin-Bruce Lawrence, (Gainesville: University Press of Florida, 2000), s. 199-215.
- Madelung, W., "al-Mahdi," *The Encyclopedia of Islam (Second Edition)*, ed. C. E. Bosworth-E. Van Donzel-B. Lewis-Ch. Pellat, c. V, s. 1230-1238.
- Masters, Bruce, "Halep: Osmanlı İmparatorluğu'nun Liman Kenti," *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti*, çev. Sermet Yalçın, (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), s. 19-95.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Problemi: Mehdilik ve Mehdi Hareketler," *Beklenen Kurtarıcı İnanca*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 17-34.
- Öngören, Reşat, "Hatm-i Hâcegân," *DİA*, c. XVI, s. 476-477.
- Öz Mustafa, "Mehdilik," *DİA*, c. XXVIII, s. 384-386.
- , "Mehdeviyye," *DİA*, c. XXVIII, s. 368-369.
- , "Muhammed Ahmed el-Mehdi," *DİA*, c. XXX, s. 496-499.
- , "Muhammed b. Hanefiyye," *DİA*, c. XXX, s. 537-539.
- Özdağ, Abdullah, "Sudan'da Mehdilik Hareketi (1881-1885), *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 37/63, (2018), s. 309-330.
- Özdalga, Elisabeth, "Bir Tasavvur ve Ustalık Olarak Tarihsel Sosyoloji," *Tarihsel Sosyoloji*, der. Ali Yaşar Sarıbay vd., (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2011), s. 9-68.
- Özdemir, Mehmet, "Endülüste Bir Emevi Mehdisi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39/1 (1999), s. 115-135.
- Öztürk, Eyüp, Osmanlı Toplum Yapısında Din (Erken Dönem), *İslam Tarihi ve Medeniyeti-Osmanlı*, Bölüm ed. Seyfettin Erşahin, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), c. XV, s. 323-348.
- , "Osmanlı'nın Son Döneminde Bir Mehdilik (Peygamberlik) İddiası: Bosnalı Hafız Abdullah Efendi Olayı, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11 (2012), s. 117-128.
- , "Ahmed el-Ezheri ve Sudan Mehdi'si Hakkındaki Risalesi," *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5/8 (2016), s. 2640-2670.
- , "Muvelleh Kavramı Üzerine," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53/1 (2012), s. 35-53.
- Öztürk, Mustafa, "Genel Hatları İle Osmanlı Para Tarihi," *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek, (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), c. X, s. 802-822.

- Öztürk, Özkan, "Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnanıcı," *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 221-261.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, "Mehdi," *DİA*, c. XXVIII, s. 369-371.
- Saydam, Abdullah, "Nâmık Paşa," *DİA*, c. XXXII, s. 379-380.
- Saylan, Şenol, "İslam Hukukunda Belge Tanziminde Kimlik Tespit Aracı Olarak Hilve: Dış Görünüş Tasvirleri," *Marife*, 18-2 (2018), s. 551-570.
- , "İbn Âbidîn'in Hayatı ve Eserleri," *Hanefîlerde Mezhep Usulü (Şerhu Ukûdi resmî'l-müftî)* içinde, (İstanbul: Klasik, 2017), s. 69-86.
- Scokpol, Theda, "Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi," *Tarihsel Sosyoloji-Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler*, ed. Theda Scokpol, çev. Ahmet Fethi, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), s. 1-24.
- Sikainga, Ahmad Alawad, "Slavery and Muslim Jurisprudence in Morocco," *Slavery and Abolition*, 19/2 (1998), s. 57-72.
- Şenödeyici, Özer, "Kemal Paşazade Tarafından Tercüme Edildiği Düşünülen Bir Risale: Ahvâl-i Kıyâmet," *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 19/36 (2014), s. 291-319.
- Tan, Muzaffer, "İsmailî Davet: Sosyo-Politik Gelişim Süreci," *Dini Araştırmalar Dergisi*, 18/47 (2015), s. 74-95.
- Tosun, Necdet, "Nurbahşiyye," *DİA*, c. XXXIII, s. 248-249.
- Türer, Osman, "Hâni, Muhammed b. Abdullah," *DİA*, c. XVI, s. 29-30.
- Utku, Nihal Şahin, "Beklenen Kurtarıcı İnanıcının Siyasî-Dini İdeoloji Olarak Ortaya Çıkışı," *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer, 2017), s. 61-86.
- Uludağ, Süleyman, "Meczip," *DİA*, c. XXVIII, s. 285-286.
- , "Müşahede," *DİA*, c. XXXII, s. 152-153.
- Weisman, Itzhak, "The Hidden Hand: The Khâlidiyya and Orthodox-Fundamentalist Cooperation in Aleppo," *Journal of the History of Sufism*, 5 (2006), s. 1-18.
- , "The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah," *International Journal of Middle East Studies*, 37/1 (2005), s. 39-58.
- Wenkel, Christian W., "Apocalypse," *The Brill Dictionary of Religion*, ed. Kocku von Stuckrad, (Leiden: Brill, 2006), c. I, s. 118-121.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Mehdi," *DİA*, c. XXVIII, s. 371-374.
- Yâzıcı, Tâlib, "Halep," *DİA*, c. XV, s. 239-244.
- Yıldırım, İsmail, "Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Ekonomisi Üzerine Bir Değerlendirme (1838-1918)," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11-2 (2011), s. 313-326.
- Yıldırım, Mehmet Ali, "XIX. Yüzyıl Sonlarından İtibaren Halep Vilayetinde Çekirge İstilalarına Dair Notlar," *Tarih Okulu Dergisi*, 7/19 (2014), s. 535-560.
- Yıldız, Hakkı Dursun, "Ebû Müslim-i Horasânî," *DİA*, c. X, s. 197-199.
- Yurdagür, Metin, "Cefr" *DİA*, c. VII, s. 215-218.

Dizin

Ab

Abbasiler 25-26, 130, 133-134, 137, 139
Abdirabbih (Adem oğlu) 121
Abdullah (Hadramevli) 150
Abdullah (Şeyh Abdülfettah'ın babası) 88
Abdullah Cünud 109
Abdullah Dihlevi (Şeyh) 81
Abdullah Efendi (Bosnalı, Hafız) 32, 46, 76, 150, 173
Abdullah Herevi 82
Abdullah Teayüşü 70, 76, 98, 171, 182
Abdurrezzak Bitar 36, 163
Abdülfettah (Şeyh) 8, 14-15, 33-34, 44, 47-51, 55, 59, 64, 66, 76-80, 83-94, 99-101, 108, 110, 113, 123, 174
Abdülhamid II. (Sultan) 7, 13, 72-73, 85, 95, 97, 100, 106, 158, 162, 165, 169-170, 173-174, 176-177
Abdülkerim Ağa 56
Abdürrahim Bustani 84
Adana 72, 150
Adas, Michael 31-32
Afamyâ 22
Agob b. Ramazan 104, 110-112
Ahmed b. Abdullah el-Mesih 175
Ahmed b. Hanbel 23
Ahmed b. Süleyman Ervadi 83
Ahmed b. Zeyni Dahlan 162
Ahmed Berberi 150
Ahmed Berbir 36, 162-163
Ahmed el-Ahsai (Şeyh) 68
Ahmed el-Harami 86
Ahmed Ezheri 96, 121-122
Ahmed Haccar 81-82
Ahmed İzzet (Mutasarıf) 78
Ahmed Mansur 144
Ahmet Muhtar Paşa (Ferik, Gazi) 95, 97
Akdeniz 19
Akkad 19
Alaattin Ali Dede 161

Ali (Hz.) 26, 62, 136
Ali (Molla) 75
Ali el-Kârî 146-147
Ali el-Muttaki 36
Ali er-Rıza 139
Amerika 71
Amr b. el-As (Hz.) 62
Anadolu 19, 21, 80, 119, 157-158, 163
Antep 21
Asi Nehri 21-22
Aşkar Camii 14

Bağdat 81, 83, 85
Barazizade Ailesi 77
Batinilik 61
Bayezid II. (Sultan) 80
Berzenci 36, 151
Blichfeldt, Jan-Olaf 37
El-Burhân 'alâ bekâi mülki Benî 'Osmân ilâ âhi-rî'z-zamân 162

Cafer-i Sadık 27
Câmiu'l-meknunât 142
Canberdi Gazali 19
Celal (Şeyh) 128
Celali 128
Cemil Paşa (Halep Valisi) 16, 87
Cemmâsiyye Köyü 13-17, 19, 21-22, 43, 56, 102-105, 107, 115, 163, 184
Cezayir 158
Cisr-i Şuğur 16, 18, 21, 42 44, 50, 77, 102, 107
Cole, Juan 32
Çiçeklize Ailesi 77

Dahlan 36
Dürziler 20
Düssükiyye 21

Ebu Cafer Mansur 25-26
Ebu Davud 23
Ebu Ma'ser el-Belhi 134

Ba

Ca

Da

Eb

Ebu Mahalli 70-71, 124, 144

Ebu Müslim Horasani 130

Ebu Rakve 124

Ebu Tahir 140

Ebu'l-Abbas 25

Ebu's-Sıddık Ahmed 'Ubuci 157

Eğin Kazası 70

Ehl-i beyt 25-28, 116, 120-121, 134, 136, 139

Elias, Norbert 135

Emin (Harun Reşid'in oğlu) 139

Endonezya 151, 157

Endülüs 68

Ermeniler 20, 70

Esad Muhlis Paşa 167

Fas 88

Fazlullah Esterabadi 68

Fleischer, Cornell 37, 142

Fransız(lar) 169

Freud, Sigmund 72

Fütuhâtü'l-Mekkiyye 161

Ga

Gaybet 27-28, 63

Ginzburg, Carlo 7, 37

Gulam Ahmed (Mirza) 71, 151

Gülhane Hatt-ı Hümayunu 167

Ha

Haçin (Saimbeyli, Adana) 72, 150

Hafır (?) Köyü 74

Hâlim Tirmizî 23, 177

Halep 13-14, 16, 18-21, 36, 42, 44, 50, 54-55, 74, 78, 81-83, 86-87, 91, 94, 98, 102, 106, 118-119, 150, 157, 163, 166-169, 173-175, 177-179

Halep Bidâyet Mahkemesi/Halep Merkez Bidâyet Mahkemesi 18, 171

Halid (Şeyh, Siverekli) 150

Halid b. Velid 52, 54

Halid-i Bağdadi (Şeyh) 47, 52, 81, 91

Halidi 14, 79-80, 82

Halvetiyye 21

Hama 14-15, 22, 43-44, 48-49, 51-52, 55, 77-78, 82, 85-87, 91-92, 107, 110

Hamdan (Şeyh) 74

Hanefi 80, 88, 104

Harem-i Şerif 71

Hartum 58

Harun Reşid (Halife) 139

Hasan (Halepli Muhammed'in amcasının oğlu) 75, 126-127, 174

Hasan Askeri 27, 63

Hasan b. Ahmed 102, 104

Hasan Baba 78, 150

Hasan Hoca/ Keşaplı Hasan Efendi 78, 150, 173-174

El-Heytemi/Şihabüddin Ahmed b. Hacer el-Heytemi 24, 36, 121

Hıms 49, 52

Hristiyanlık 20, 31

Hicaz 54-55, 85, 95-96, 109, 122

Hindistan 54, 70, 81, 143

Hititler 19

Hollanda 151, 180

El-Hurufi/Abdurrahman el-Bistamî el-Hurufi 142, 146

Hurufilik 68

Huttalani 69, 76

Huveyz Köyü 13-17, 19, 21-22, 42-43, 56, 92-93, 102, 104-105, 107, 110, 115, 163, 184

Hüseyin (Pazarcıklı) 46, 76

Hüseyin Ağa 179

Hüseyin Bali 82

Islahat Fermanı 168-169

İbn Arabi 35, 98, 117, 142, 160-162

İbn Mace 23

İbn Tumert 46, 70, 124

İbnü'l-Adid 140

İbrahim (Şeyh) 43

İbrahim Fatimi 180

İbrahim Paşa 90

İdris-i Bitlisi 128

İmamiyye/İmamiler 27-28, 63

İngiliz(ler)/İngiltere 35, 46, 94-95, 97, 157-158, 176, 182

Is

İnzibât-ı Askerî 162
 İran 19, 45, 69, 144
 İsa (Hz.) 143, 146, 182
 İskender (Büyük) 22
 İslam/İslamiyet 7, 16, 20-21, 23-24, 28, 30-33, 37,
 40, 44-45, 48, 53, 57, 60-62, 70, 72, 80-81, 83,
 106, 110, 116, 118, 130-141, 143, 145-146, 151,
 153, 157, 159-163, 165-168, 170-171, 175, 181-183
 İsmail Hakkı Bursevi 161-162
 İsmail Hindi 88-89
 İsmaililer 20, 27-28, 61, 134-135
 İspanya 180
 İstanbul 16, 50, 54, 64, 77, 80, 82-83, 85-87, 89,
 93-94, 97 106, 146, 153, 157, 167, 179
 İtalya 70

Ja Java 151, 180

Ka Kadiyanilik/Ahmediyye 71
 Kadirîyye 21, 68
 Kaim 26-27, 156
 Kamil Paşa 95
 Kasım (Seyyid) 150
 Katip Çelebi 152
 Kazım (Seyyid) 75
 Keech, Marian 71
 Kemal Bey b. Hacı Musa 106
 Kerbela 75
El-Keşf/ el-Keşfu an mucâvezeti'l-ummeti'l-elf 35,
 147, 149, 153, 156
 Kıbrıs 158
 Kordofan 181
 Kuzey Afrika 46, 70-71, 120, 122, 124, 144
 Kütüb-i Sitte 23

La Laye, Limamou 151
 Lazzaretti, Davide 70
 Lütü Paşa 137, 159

Ma Madik Kalesi 17-18, 22, 42, 52, 79, 102, 125, 127-128
 Mahmud (Urfalı) 69, 150

Mahmûd Hamza Efendi 162
 Mahmud Pesihani 140
 Mahmudiye Medresesi 46
 Makam-ı İbrahim 55
 Mamuratülaziz 70
 Marakeş 144
 Maraş 21
 Maşallah 134
 Maveraünnehir 80
 Me'mun (Harun Reşid'in oğlu) 139
 Medine 17, 46, 52-53, 76, 95, 150, 160
 Mehmed II (Fatih Sultan) 80
 Mehmed Paşa (Köprülü) 21
 Mehmed Ali Paşa (Kavalalı) 90, 94, 181
 Mehmed Reşid Paşa (Irak Müşiri) 82-83
 Mehmed Said Paşa (Hac Muhafızı, Sadrazam) 50,
 85-86, 173
 Mekke 17, 52-53, 55, 75, 95, 122, 143, 151, 160, 162
 Memluk(ler) 19, 159
 Menocchio 7, 37
Mesih 39, 68, 76, 151
El-Meşrabu'l-verdi fi'l-mezhebi'l-Mehdi 147
 Mevlânâ İsa 142, 146
 Mezopotamya 19, 132
 Mısır 46, 63, 90, 94-95, 97, 99, 119, 158, 181-182
Miftâhu'l-cifri'l-câmi 142
 Muaz b. Cebel (Hz.) 62
 Muhammed (Hz.) 23-25, 28, 62, 68-69, 116-117,
 120, 132-133, 136-138, 140-141, 145-147, 151,
 161, 167, 170-171
 Muhammed (Binbaşı, Port Said Bahriye Memu-
 ru) 57-58
 Muhammed (Halepli) 7-8, 13-18, 21-23, 32-35, 37-39,
 42-68, 70, 72-79, 81, 83-84, 86, 88, 90-94, 97-
 103, 106-110, 112, 116, 119-120, 122-128, 130,
 145, 149, 163-165, 170-176, 180-181, 183-184
 Muhammed (Molla) 143
 Muhammed Abdullah 17
 Muhammed Ahmed (Sudan Mehdisi) 35-36, 46,
 76, 94-96, 98, 121-122, 150, 152-153, 162, 170-
 171, 182

Muhammed Ali (Kafkasyalı Şeyh) 150
 Muhammed b. Abdullah 26, 28, 104, 107, 113,
 120, 123, 175
 Muhammed b. Ali 75
 Muhammed b. Hanefiyye 25, 62, 139
 Muhammed b. Hasan Askeri 27
 Muhammed b. İsmail 27
 Muhammed b. Muhammed Celaledin 121
 Muhammed b. Mustafa el-İbrahim 105
 Muhammed b. Süleyman 14, 150
 Muhammed Cavnपुरi (Seyyid) 70, 143
 Muhammed el-Ceziri 140
 Muhammed el-Mehdi (Senûsi) 62-63, 122
 Muhammed Hani 82-84
 Muhammed Mağribi 48, 82-83
 Muhammed Mehdi (İmam) 62, 71, 92, 99
 Muhammed Nayif 102, 104
 Muhammed Nurbahş (Seyyid) 46, 69, 76
 Muhammed Paşa 166
 Muhammed Râğb et-Tabbâh el-Halebi 20, 36
 Muhammed Refia 59
 Muhammed Said 72
 Muhammed Said Ustuvani 169
 Muhtar Sekafi 25
 Muhyiddin (Şeyh) 150
 Murad I. (Sultan) 159
 Musa (İmam) 62
 Musa Safveti Paşa (Şam Valisi) 82-83
 Mustafa b. Mustafa (Hayfali) 150
 Mustafa b. Ömer 44, 105
 Mustafa Kamil Efendi (Elbistanlı, Kadı) 72, 150, 173
 Mustafa Rüşdü b. Ahmed Filyozi 153, 157, 163, 171
 müceddit(ler) 30, 71, 136-137, 143, 151-152
 Mütemehdi 58, 96-97

Na

Naci Efendi (Halep Müddei-i Umûmisi) 173
 Nakşi/Nakşibendi/Nakşibendiyye/Nakşibendilik
 14-15, 21, 44, 47-48, 52, 74, 79-84, 110
 Namık Paşa/Mehmed Namık Paşa 50, 82-85
 Nasrullah Hoca (Dağıstanlı) 150
 Naum Bahhaş 169

Nefsi'z-Zekiyye 26, 120, 139
 Nesai 23
 Nevbaht 134
 Noktaviyye 140, 144
 Nuaym b. Hammad 138-139
 Nurşaçan 69
 Nusayriler 20

O'Leary, Stephan 32
 Osman (Hz.) 62
 Osman b. Fudi (Şeyh Osman) 68, 149
 Osmanlı Devleti 33, 35, 46, 70, 80, 90, 93-95, 97,
 106, 118, 157-163, 165, 167, 171-172, 174-175,
 177-178
 Osmanlılar 13, 18-22, 32-33, 35-37, 42, 50, 54-55,
 69, 73, 75, 77-80, 82-86, 88-90, 94-102, 106,
 108, 118-119, 121-122, 126, 128-130, 133, 137,
 141-144, 146, 148-149, 151, 156, 164, 166, 168-
 170, 176, 179-182
 Ömer (Hz.) 62
 Ömer b. Abdülaziz 25, 137
 Ömer Derviş 102-103
 Ömer Şevki (Jandarma Komutanı) 107-108

O'

Ramsay, William Mitchell (Sir) 157, 163
 Reşid Ağa (Madik Kalesi yöneticisi) 74, 102-103
 Revşeniyye 143
 Rifaiyye/Rifailik 21, 81
 Roma 54, 143
 Rumlar 20
 Rükn 55
 Rüstem (Şeyh) 74, 125-126

Ra

Sabetay Sevi 72, 76
 Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein 37
 Safeviler 141, 144
 Said Efendi (Halep Ceza Bidâyet Mahkemesi ikin-
 ci reisi) 173
 Said Samsam Hamevi (Şeyh) 82
 Sasaniler 133-134
 Schreber (Dr.) 72

Sa

Seddu'l-Huveyz 22
 Seferad Yahudileri 20
 Selefkos 22
 Selim I. (Yavuz, Sultan) 19, 137, 141, 144, 159, 165
 Senegal 151
 Sicilmase 70
 Sokoto Halifelik Devleti 68, 149
 Sudan 46, 63, 88, 94-97, 99, 121, 127, 129, 144, 148, 150, 181-183
 Sudan mehdisi bkz. Muhammed Ahmed (Sudan Mehdisi)
 Sukaylebiyye Köyü 56, 74-125
 Suriye 16, 19, 44, 49, 55, 77-78, 86-87, 90, 173, 175
 Süleyman Ağa (Bağdatlı) 153
 Süleyman b. Abdülmelik 25
 Süleyman I (Kanuni, Sultan) 19, 137, 141-143, 159
 Süleymaniye 81
 Sünni(ler) 20, 23, 28, 30, 63, 98, 138, 159, 165
 Süryani(ler) 20, 169
 Süyuti 35, 137-138, 141, 145-149, 151-153, 156, 158
 Şafii 81, 104-105, 137
 Şah İsmail 144, 159
 Şah-ı Nakşibend/Bahaeddin Nakşibend 47, 80
 Şakir el-Gazzî 36
 Şakya el-Miknasi 120
 Şam 17, 19, 21-22, 49-56, 81, 86, 109, 130, 150, 163, 167, 169, 175
 Şazeliyye 21
 Şecere/Şeceretü'n-Numâniye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye 35, 142, 160, 162
 Şibli b. Ahmed (Çolak) 75, 105
 Şibravi (İmam)/Abdullah b. Muhammed Şibravi (İmam) 59-61, 74-75, 106
 Şiilik 26-27, 134, 136

Ta

Taberi 139-140, 146
 Tanzimat 106, 165-171
 Tilly, Charles 39
 Tirmizi 23, 117
 Toskana 70

Trablus 49
 Trablusşam 83, 88-89
 Tucker, William 37
 Tunus 158
 Tuveyziri 140

Ubeydullah el-Mehdi 27
Unvânu'l-beyân ve bustânu'l-ehzân 59-60
 Urfa 21, 150

Vahan 70
 Varlık, Nühket 178
 Vehhabiler 163

Weber, Max 39

Yahudilik/ Yahudiler 20, 24, 31, 39-40, 55, 72, 76, 119, 134-135, 145, 169
 Yezidiler 20
 Yusuf b. İsmail Nebhani 162

Zekeriya el-İsfahani 140
 Zerdüştlük 31, 135

Ub

Va

We

Ya

Ze

Hikâyemiz, 1884 ilkbaharında Osmanlı Devleti'nin büyük vilayetlerinden Halep'te başlar. Vilayet sınırları içindeki Huveyz ve Cemmâsiyye isimli iki köyde, hayatın normal akışı bir dizi sıra dışı gelişmenin etkisiyle değişme arifesindedir. Tarihte hiçbir zaman önemli bir hadiseyle öne çıkmayan bu iki köyün ahalisi, Osmanlı idaresinin ve dönemin hükümdarı Sultan II. Abdülhamid'in özel ilgisine mazhar olmak üzeredir. Hikâyemizin Cemmâsiyye'de yaşayan kahramanı Halepli Muhammed b. Süleyman, köyün yedi-sekiz yıl önce vefat etmiş muhtarının 25-26 yaşlarındaki oğludur. İki köy ahalisi içinde hem okuma hem de yazma bilen tek kişidir. Köyün sakin hayatının bir keşmekeşe yuvarlanmasına neden olan hadiseler, Halepli Muhammed'in Hama'da muteber bir Nakşibendî/Hâlidî şeyhi olan Abdulfettah Efendi'ye mürid olarak intisap etmesiyle başlar. Şeyh Abdulfettah bir süre sonra, Halepli Muhammed'in köylülerin arasında yavaş yavaş yerleşmeye başlayan etkisini daha da artıracak bir hamle yapar ve onu dervişlere *vekil* tayin eder. Halepli Muhammed vekil kılındıktan sonra köyün manevi liderine dönüşür her gün öğle ve ikinci vakitlerinde köy ahalisini toplayıp onlara ne yapmaları gerektiğini söylemeye başlar. Olaylar giderek farklı bir şekle

bürünecek ve hem köy ahalisi hem de Halepli Muhammed için bir trajediye dönüşecektir... Eyüp Öztürk, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimi aldı. Aynı Üniversite'de yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Halen Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde ders veriyor ve İslam Tarihi alanında çalışmalarını sürdürüyor. *Velilik ile Delilik Arasında; İbnu's-Serrac'ın Gözünden Muvelleh Dervişler* adlı kitabı yine yayınevimizce yayınlandı.

İNSAN VE TOPLUM Dizisi



KitapYAYINEVİ

ISBN 978-605-105-196-3



9 786051 051963

