



Bir 11./17. Yüzyıl Aliminin Ahir Zaman Beklentisi: Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī (ö. 1078/1668) ve Mehdīlik Risalesi*

EYÜP ÖZTÜRK

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Trabzon University, Faculty of Divinity, Türkiye
eyupozzturk@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-2143-3895>

MEHMET KALAYCI

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Ankara University, Faculty of Divinity, Turkey
mehkala@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>

Öz

Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, 11./17. yüzyılda Osmanlı coğrafyasında yaşamış bir alimdir. Onun Sultan İbrāhīm'in iktidarının sonlarına doğru kaleme aldığı mehdīlik risalesi bu makalenin temel konu zeminini oluşturmaktadır. Bir fetva mecmuasının vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşan ve şimdilik başka bir nüshası tespit edilemeyen bu risale, Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemde Mehdī'nin zuhuru çerçevesindeki beklentiyi bireysel ve toplumsal düzeyde oldukça güzel yansıtmaktadır. Esasında bu beklenti hicrî milenyum sebebiyle Sultan 1. Süleymān döneminde ve sonrasında en yüksek ifade biçimine ulaşan ancak gerçekleşmeyen kıyamet başlangıcı öngörüsünün bir sonraki yüzyıla transfer ettirilmesinden kaynaklanmaktadır. Risalenin muhtevası Muhyiddīn İbnu'l-'Arabī ve Celāluddīn es-Suyūṭī gibi Osmanlı'daki mehdīlik literatürüne fazlaca etkide bulunmuş iki ismin görüşlerinin bir terkibi üzerine kuruludur. Makalede önce Aḥmed b. Ḥayder'in hayatı ve risalenin ona aidiyeti ele alınmış, ardından da risale satır aralarına yansıyan bilgiler özelinde muhteva analizine tabi tutulmuştur. Risalenin Arapça harfleriyle dizilmiş versiyonu, tercümesi ve orijinal halinin görsel imajı ek olarak sunulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı, Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, Mehdīlik, Cifr, es-Suyūṭī, İbnu'l-'Arabī, el-Biṣṭāmī.

The Apocalyptic Expectations of a 17th Century Scholar: Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī (d. 1078/1668) and His Treatise on the Advent of the Mahdī

Abstract

Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī was a scholar who lived in the Ottoman geography during the 17th century. His treatise on the advent of the Mahdī, which he wrote towards the end of Sultan İbrāhīm's reign, forms the central focus of this article. Preserved in the margin

pages of a fatwā collection and currently with no other known copy, this treatise vividly reflects the individual and societal expectations regarding the emergence of the Mahdī during Aḥmad b. Ḥaydar's lifetime. This expectation, in fact, stems from the belief in the onset of the apocalypse, which had reached its peak during the reign of Sultan Süleymān I due to the Hijri millennium but remained unfulfilled and was subsequently shifted to the following century. The content of the treatise is based on a combination of the views of two influential figures in Ottoman Mahdism literature, Muḥy al-Dīn Ibn al-ʿArabī and Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. The article first explores the life of Aḥmad b. Ḥaydar and the attribution of the treatise to him. Subsequently, a comprehensive analysis of the treatise's content is conducted based on the information embedded within its lines. The treatise is presented along with its transliteration, translation, and the visual image of the original text.

Keywords: Ottoman, Aḥmad b. Ḥaydar al-Ḥarīrī, Mahdism, Jifr, al-Suyūṭī, Ibn al-ʿArabī, al-Biṣṭāmī.

“فَيَقْرَبُ ظُهُورَ الْمَهْدِيِّ وَيَنْتَظِرُونَهُ النَّاسُ فِي كُلِّ يَوْمٍ.”

“Mehdī'nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar.”

Giriş

Osmanlı döneminde Mehdī'nin zuhur sürecine dair irili ufaklı pek çok metin kaleme alınmıştır.¹ Bu metinleri, beslendikleri kaynaklar ve meseleyi ele alma biçimleri bakımından üç zeminde ele almak mümkündür. İlki, medrese çevrelerinde yetişmiş müellifler tarafından ve çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmış eserlerdir. Bu türden eserleri, konu hakkında temel kaynaklarda geçen ve herkesçe ulaşılabilen bilgilere yer vermeleri, yaygın bir dolaşıma konu olmaları nedeniyle mehdilik merkezli eserlerin başat türü olarak tanımlamak mümkündür. Bu çeşit eserlerin en karakteristik özelliği, konu ile ilgili olarak rivayetleri esas alan bir yöntemi benimsemiş olmasıdır. Öyle ki Mehdī'nin nesebi, fiziksel özellikleri, ne türden şartları müteakip zuhur edeceği ve ortaya çıkışı sonrasında hangi görevleri icra edeceği gibi hususların geniş bir rivayet malzemesi esas alınarak ortaya konulduğu görülmektedir. Bazı rivayetlerden hareketle Mehdī'nin zuhur edeceği ortama ve zamana ilişkin genel geçer mahiyette bazı göndermeler mevcutsa da bu eserlerde konuyla ilgili olarak doğrudan hususi bir zaman ve mekan bilgisi paylaşılmamaktadır.²

* Bu yazının nihai halini alana kadarki süreçte sundukları her biri birbirinden kıymetli katkıları için Muzaffer Tan'a, Selim Demirci'ye, Şenol Saylan'a, Abdulvahap Kösesoy'a, Murat Er'e, yazı hakemlerine ve dergi editöryal ekibine bu vesileyle teşekkür etmek isteriz.

¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Eyüp Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü,” 375-407.

² Rivayet merkezli bu tarz risalelere örnek olarak bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *el-Ḥavli'l-Muḥtaşar fî 'Ālāmātī'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*.

İkinci türden eserler, Mehdî'nin ortaya çıkmasının yaklaştığını hatta çok geçmeden kıyamet süreçlerinin başlayacağını bildirmek hatta vurgulamak amacıyla kaleme alınmışlardır. Bu tarz eserlerde, Mehdî'nin zuhur tarihine veyahut kimliğine yönelik gönderimlerde rivayetlerden ziyade *cifr* veyahut *keşf* gibi yöntemlere dayalı olarak elde edilen çıkarımlar belirleyici olmaktadır. *Cifre* İslam geleneğinde harfleri veya rumuzları çözmeye ilmine ve hikmetine sahip olduğu düşünülen kişilerin geleceğe dair öngöründe bulunma faaliyeti olarak anlam atfedilmiş, bu faaliyet de daha çok tasavvufi çevrelerde rağbet görmüştür. *Cifr* eksenli eserler, bir müritler topluluğu veya ders halkası gibi dar kapsamlı gruplar için kaleme alınmaları sebebiyle çoğunlukla ait oldukları çevrelerin diliyle yazılmıştır. Osmanlı bağlamında bu türden eserlerde müracaat edilen hakim dil genellikle Türkçe olmuştur. Bu türden eserlerde kıyametin kopacağı zamana veya Mehdî'nin ortaya çıkış tarihine dair hesaplamalara yer verildiği, bunların ise kendilerine *keşf* yeteneği bahşedilmiş ve etki gücü yüksek şahıslara dayandırıldığı görülmektedir.³ Bu noktadaki gelecek öngörülerinin değeri ise kehanetlerin atfedildiği şahısların taşıdıkları karizmaya göre anlam kazanmaktadır. Örneğin Şîî çevrelerde kehanetler Ehl-i Beyt imamlarına dayandırılmaktadır; buna karşın Sünni İslam dünyasında ise sufi önderler ön plandadır. Sünni muhitte, *cifr* ve *keşf* merkezli kehanetlerin kendisine dayandırıldığı şahısların gelenek içerisinde sahip oldukları temsil gücü, bu minvaldeki kehanetler etrafında zaman zaman kitlesel bir etki halesinin oluşmasına yol açabilmektedir.

Üçüncü türden eserler ise ilk ikisinin özelliklerinin değişen tonlarda bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş kitap ve risalelerdir. Bu eserlerde hem tefsir, hadis ve tarih gibi alanlardaki rivayet malzemesine hem de *cifr* ve *keşf* yöntemlerine veya literatürüne dayandırılan örneklere tesadüf etmek mümkündür. Ancak bu türden eserlerde, *cifr* ve *keşf* odaklı çıkarımların daha merkezî bir konumda olduğunun, rivayet malzemesine ise bu türden çıkarımlarla kesiştiği veya bunları temellendirebilmeye imkan tanıdığı ölçüde ve seçmeci bir biçimde müracaat edildiğinin altını çizmek gerekir. Bu yüzden bu türü, ikinci tip eserlerin farklı bir versiyonu olarak görmek de mümkündür.⁴

Bu makalenin konusunu oluşturan Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, meseleye yaklaşım biçimi ve muhtevası itibarıyla daha çok üçüncü türdeki

³ Bu türden risalelerin en dikkat çeken örneği olarak bkz. Zulâlî Efendi, *Mehdîlik Hakkında Bir Risâle*, v. 44a-b.

⁴ Bu üçüncü türe örnek olarak bkz. es-Seyyid Aḥmed el-Berbîr, *Risâle fî'l-Mehdî*, v. 39a-40a.

eserler kapsamına girmektedir. Mehdî'nin zuhur sürecinin İbnu'l-'Arabî'nin bir *cifrinden* hareketle çözümlenmeye çalışıldığı bu risalenin başka bir nüshasının tespit edilememesi, yegane nüshasının da fetva derlemesi niteliğindeki bir eserin vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşmış olması ve sonraki kaynaklarda Aḥmed b. Ḥayder'e nispet edilen eserler arasında bu başlık altında bir risaleden bahsedilmemesi gibi hususlar, risalenin sınırlı bir hitap kitlesi için yazılmış olabileceğini düşündürmektedir.

Makalede önce Aḥmed b. Ḥayder'in biyografisini ve yaşadığı dönemdeki etki gücünü ortaya koymaya çalıştık. Tabakat eserlerinde hakkında yeterince bilgi olmadığı için, bu noktada kendi eserlerinin farklı nüshalarına veya başka eserlerin satır aralarına yansıyan bilgilere müracaat ettik. Ardından risalenin genel bir fiziksel tasvirini yaptık ve Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyetini tartıştık. Daha sonra risalenin muhtevasına dair kapsamlı bir çözümleme ortaya koymayı denedik. Bu çerçevede metne yansıyan ancak sadece metinden hareket edildiğinde delaletlerini tespit edebilmenin mümkün olmadığı bazı bilgileri Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemin tasavvur dünyasını merkeze almak suretiyle anlamaya ve anlamlandırmaya çalıştık. Bu haliyle de risale metninden hareketle tarihi değil, tarihten hareketle risale metnini anlamaya çalışan bir yöntem takip ettik. Son olarak da risalenin Arapça harfleriyle yeniden dizilmiş metnini, tercümesini ve özgün görselini ek olarak paylaştık.

1. Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî'ye Dair

Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî, Irak'ın kuzeyinde 11./16. yüzyıldan itibaren kesintisiz bir şekilde ilimle ve irşadla meşgul olmuş önemli ailelerden biri olan Ḥayderî ailesine mensup bir kimsedir. Ḥayderî ailesi Şeyḫ Şadrudḏîn b. Şeyḫ Şafiyuddîn'de Şafevîlerle aynı nesep silsilesinde birleşmekle birlikte onların aksine Sünnî kimliklerini korumuş ve Şafevî Devleti'nin kuruluşu sonrasında Horasan'ın Ḥuseynâbâd şehrini terk etmek durumunda kalmışlar, önce Irak'ın kuzeyine, daha sonra da Ḥarîr ve Mâverân şehirlerine yerleşmişlerdir. Aileyle ilgili en kapsamlı bilgiyi, ailenin geç dönem mensuplarından olan İbrâhîm Faşîḫ el-Bağdâdî (ö. 1882) vermektedir. Ona göre mensubu bulunduğu Ḥayderîler Irak bölgesinin ilimle meşgul en önemli ailesidir. Bağdat'taki Ḥanefî ve Şâfiî mezheplerinin her ikisinin *iftâ* görevi bir süre Ḥayderîler tarafından yürütülmüş, ancak sonraları uhdelerinde yalnızca Şâfiîlik bırakılmıştır.⁵ Ailenin bilinen en

⁵ İbrâhîm Faşîḫ, *Unvânu'l-Mecd*, 93.

büyük cediti Medine ehlinin seçkinlerinden olan ve Hicaz bölgesinde Aḥmed el-A'rābī olarak nam kazanan kimsedir. Sülalenin nesep silsilesi de Mūsā el-Kāzım üzerinden Hz. Peygamber'e ulaştırılmaktadır. Geçmişte Yahudilerden, Hristiyanlardan ve Sābi'ilerden cizye alan ailenin İbrāhīm Faşih'in yaşadığı zaman diliminde Bağdad civarında elinde bulundurduğu köyler mevcuttur. İbrāhīm Faşih, bu kapsamda Bağdad'ın yakınlarında bulunan Şehribān, Hebheb ve Şervīn gibi köylerin kendilerine ait olduğunu, Şehrazūr ve Ḥarīr bölgelerinde otuz civarındaki köyün ise Sultan 1. Süleymān zamanından Sultan 1. 'Abdalmecid dönemine kadarki süreçte kendilerine ve amcaoğullarına ait olduğunu belirtmektedir.⁶

İbrāhīm Faşih, kendi zamanından geriye doğru dört asırlık süreçte Ḥayderī ailesinin ilimle temayüz etmiş üç yüz kadar mensubunun ismine ve bunlara ait eserlere yer vermekte, bu çerçevede bir kısmı duyuma bir kısmı yazılı kayıtlara dayalı biyografik bilgiler sunmaktadır. Buna göre Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarīrī, Ḥayderīlerin ilimle meşguliyeti bakımından öne çıkmış ilk büyüklerindendir. Ailenin ilk temsilcilerinin ağırlıklı olarak tasavvuf ve irşatla meşgul olan, zahir ve batın ilimlerini kendilerinde birleştiren keramet ehli kimseler olduğu ifade edilmektedir. İbrāhīm Faşih'in, Aḥmed b. Ḥayder'in büyük dedesi Şeyḫ Ḥayder Pīruddīn için verdiği iki silsileden ilki⁷ bir tarikat silsilesi iken ikincisi⁸ hem bir tarikat hem de nesep silsilesidir. Bu ise aynı zamanda ailenin uzunca bir süre tarikat ve tasavvuf merkezli olarak varlık gösterdiğine işaret etmektedir. Bu durum, Aḥmed b.

⁶ İbrāhīm Faşih, *'Unvānu'l-Mecd*, 93.

⁷ Bu silsile şu şekildedir: "Ceddimiz Muhammed ilim ve tarikatı babası Pīruddīn'den, o babası el-'Allāme İbrāhīm Burhānuddīn'den, o babası el-Murşidu'l-Kāmil eş-Şeyḫ 'Alī 'Alā'uddīn'den, o babası el-Murşidu'l-Kāmil eş-Şeyḫ Şadrūddīn'den, o babası Sulṭānu'l-Meşāyih Şafiyuddīn Ebū'l-Feth İshāk'tan, o da Ḥucceu'l-İslām Ebū Ḥāmid el-Ğazālī'nin kardeşi el-Ḳuṭb eş-Şeyḫ Aḥmed'den almıştır." Bkz. İbrāhīm Faşih, *'Unvānu'l-Mecd*, 129.

⁸ Bu silsile Şeyḫ Şafiyuddīn'den başlatılmak ve her biri babasından ilim almış kimseler olarak konumlandırılmak suretiyle şu akış üzerinden sunulmuştur: "Şafiyuddīn > eş-Şeyḫ Emīnuddīn > el-'Allāme eş-Şeyḫ Şālih > el-'Allāme el-Murşid eş-Şeyḫ Ḳuṭbu'ddīn > el-'Allāme el-Ḥāfiz el-Murşid eş-Şeyḫ Şalāhu'ddīn Raşid > Muhammed el-Ḥāfiz > el-Murşidu'l-Kāmil 'İvaq > el-'Allāme el-Veliyyu'l-Kebīr Firūz Şāh > el-Veliyyu'l-Kebīr Muhammed Şāh > el-Velī el-Murşidu'l-Kāmil Şeraf Şāh > eş-Şeyḫ Muhammed > eş-Şeyḫ Ḥasen > eş-Şeyḫ Muhammed > Edhem lakaplı el-Veliyyu'l-Celil eş-Şeyḫ İbrāhīm > eş-Şeyḫ Ca'fer > eş-Şeyḫ Muhammed > eş-Şeyḫ İsmā'il > el-Muḥaddis el-Ḥāfiz Aḥmed el-A'rābī > el-Muḥaddis el-Ḥāfiz eş-Şeyḫ Muhammed > el-İmām Ebū Muhammed el-Kāsim > el-İmām Ebū'l-Kāsim Ḥamza > el-İmāmu'l-Humām Mūsā el-Kāzım > el-İmām Ca'fer eş-Şādiq > el-İmām Muhammed el-Bākır > el-İmām Zeynu'l-'Ābidīn > Cennet Ehli gençlerin önderi ve Ehl-i Sünnet'in gözbebeği el-İmām eş-Şehīd Ebū 'Abdillāh el-Huseyn > Her zaman galip gelecek olan Allah'ın cesur, yiğit aslanı ve Raşid ḫalifelerin dördüncüsü Emīru'l-Mu'minin 'Alī b. Ebi Tālib > Peygamberlerin önderi ve alemlerin en efdali [Hz. Muhammed]." (İbrāhīm Faşih, *'Unvānu'l-Mecd*, 129). Bu silsile, Şafevīlerin kendilerini nispet ettikleri iki nesep silsilesinden biri ile –birkaç isim eksikliği dışında – neredeyse aynıdır. Krs. Mehmet Kalaycı ve Muzaffer Tan, "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzāde Emrullāh Mehmed Efendi ve Otobiografik Anlatıları," 26-27.

Hayder'in dedesi Şeyh Muḥammed b. Şeyh Hayder Pîruddîn ile birlikte kısmen değişmeye başlamıştır. Şeyh Muḥammed b. Ḥayder, nehrin ötesinden bu tarafına⁹ gelip yerleşmiş, burada Hz. 'Ömer zamanından itibaren Irak'ta yerleşik bulunan ve asalet, ilim ve fazilet bakımından önde gelen bir aile olan el-Bâşûriyye ailesine mensup bir kadınla evlenmiş, bu evlilikten de Aḥmed b. Ḥayder'in babası Ḥayder b. Muḥammed dünyaya gelmiştir. İbrâhîm Faşîh, Şeyh Muḥammed b. Ḥayder'i Ḥayderî ailesi içerisinde Irak bölgesine yönelen ilk kişi olarak konumlandırmakta,¹⁰ onun burada akli ilimleri yaydığını, ulemadan saygı gördüğünü ve pek çok kişinin ondan ilim aldığını ifade etmektedir.¹¹ Bu ifadelerden Muḥammed b. Ḥayder'in ailenin daha önceki isimlerine kıyasla ilimle, özellikle de akli ilimlerle meşguliyet bakımından kısmen ayrıştığı anlaşılabilir. ¹² Belki bunun bir sonucu olarak ailenin ilimle meşguliyeti, oğlu Ḥayder b. Muḥammed ve torunu Aḥmed b. Ḥayder ile daha fazla görünür hale gelmiştir. Bunlardan Ḥayder b. Muḥammed, Irak bölgesinde Şâfi'îlerin müftüsü olarak kabul edilen, fetva için kendisine yönelinen ve muasırı olduğu İbn Ḥacer el-Heytemî'yle (ö. 974/1567) kıyas edilerek Irak'ta ikinci İbn Ḥacer olarak anılan bir kimsedir. İbrâhîm Faşîh, onun Şâfi'î mezhebinin muharriri olduğunu ve İbn Ḥacer'in *Tuhfe*'si üzerine kapsamlı bir haşiye kaleme aldığını belirtmektedir.¹³ Abdulcebbar Kavak'ın tespit ettiği bilgiye

⁹ İbrâhîm Faşîh'in bunu ifade etmek üzere kullandığı "وهو أول الواردين من ما وراء النهر إلى النهر" şeklindeki ifade, ilk tahlilde Muḥammed b. Ḥayder Pîruddîn'in Maveraünnehir bölgesinden batıya gittiği yönünde bir anlam çağrışırsa da, ailenin önceki mensuplarının günümüzde İran sınırları içerisinde yer alan Ḥuseynâbâd şehrinde oluşu, benzer şekilde sonraki temsilcilerinin de buraya nispetle Ḥuseynâbâdî nisbesini kullanmaları, ilgili ifadenin bu anlam istikametinde anlaşılmasını güçleştirmektedir. Burada ailenin aslen mensup olduğu Ḥuseynâbâd ile sonradan yerleştiği Ḥarîr'in arasında bir nehirden söz ediliyor olması mümkündür. Bu nehrin günümüzde İran-İrak sınırları yakınındaki Küçük Zap Nehri olması ihtimal dahilindedir. Öte yandan İbrâhîm Faşîh'in "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye" isimli risalesinde, ailenin bilinen en eski isimlerinden Aḥmed el-A'râbî'nin oğlu İsmâ'îl için kullandığı "انتقل من ما وراء النهر، فتعشّب منه شعب كثيرة تفرقت في البلدان" şeklindeki ifadesi ile aynı risalede 'Unvânu'l-Mecd adlı eserindeki bilginin aksine ailenin Irak tarafına yönelen ilk ferdi olarak zikrettiği Muḥammed'in babası Ḥayder Pîruddîn için kullandığı "انتقل من ما وراء النهر إلى طرف العراق" şeklindeki ifade birlikte düşünüldüğünde (İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye," 172) "ما وراء النهر" şeklindeki ifadenin İran'dan başlayıp Türkistan coğrafyasına kadar uzanan geniş alanı ifade etmek için kullanılmış olabileceğini de göz ardı etmemek gerekir.

¹⁰ Onun, *es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye* isimli risalesinde ise bu konumlandırmayı Muḥammed'in babası Ḥayder Pîruddîn için yaptığı görülmektedir. Buna göre Ḥayder Pîruddîn aileden Irak'a gelmiş ve Ḥarîr isimli beldeye yerleşmiştir. Bkz. İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye," 172-173.

¹¹ İbrâhîm Faşîh, 'Unvânu'l-Mecd, 128. Benzer ifadeleri, Ḥayderî ailesinin silsilesini ele aldığı risalesinde Ḥayder Pîruddîn için de kullanmaktadır. Bkz. İbrâhîm Faşîh, "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye," 174.

¹² Nitekim *Hâşiye 'alâ İşbâti'l-Vâcib* isminde bir eser kaleme almış olması bunu teyit etmektedir. Bkz. İbrâhîm Faşîh, 'Unvânu'l-Mecd, 128.

¹³ İbrâhîm Faşîh, 'Unvânu'l-Mecd, 128.

bakılırsa Soran Emiri Süleymân Paşa, Hayder b. Muhammed için Harîr'de bir medrese yaptırmış ve Mâverân'daki ikinci medreseye kadar Harîr, Hayderîlerin ilim ve irşad merkezi işlevi görmüştür.¹⁴

Hayderî ailesinin nesep eksenli bir tarikat ve ilim silsilesine sahip oluşu, baba-oğul ilişkisini kesintisiz bir şekilde hem müşid-mürid hem de hoca-talebe ilişkisine dönüştürmüştür. İbrâhîm Faşîh, Aḥmed b. Hayder'in bu noktada istisna oluşturduğunu belirtmiş ve nakli ilimleri ve akli ilimlerin bir kısmını babasından, akli ilimlerin bir kısmını da başkalarından, hadis ilmini ise İbn Ḥacer el-Heytemî'nin talebesi 'Abdumelik el-İşâmî'den (ö. 1037/1627-1628) tahsil ettiğini ifade etmiştir.¹⁵ Fakat 'Aḍududdîn el-İcî'nin (ö. 756/1355) *Şerḥu Muhtaşari'l-Muntehâ'sı* ile Mirzâcân eş-Şîrâzî'nin (ö. 994/1586) iki eserinin yer aldığı bir mecmuanın sonunda yer alan bir silsile kaydı, aile içerisinde ve babadan oğula intikal eden ilim faaliyetinin Hayder b. Muhammed ile değişmeye başladığını ve Aḥmed b. Hayder'de daha da görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır. Silsile, Aḥmed b. Hayder'in entelektüel otobiyografisi mahiyetindedir ve ilim tahsilinde bulunduğu kimseler ile bu kapsamda okuduğu eserlerin tespiti noktasında önemli bilgiler içermektedir. Silsilede ismini Aḥmed b. Hayder el-Kürdî el-Ḥuseynâbâdî olarak sunmakta, nakli ilimleri, edebi sanatları, arabiyatı ve akli ilimlerin bir kısmını babasından okuduğunu belirtmektedir. Babası Şeyḥu'l-İslâm Molla Zeynuddîn el-Kürdî el-Bilâṭî'nin talebesidir ve onun Celâluddîn ed-Devvânî'ye (ö. 908/1502) ulaşan ilim silsilesi bulunmaktadır.¹⁶ Bu bilgi, aynı zamanda Hayder b. Muhammed'in de kendi babasından başka birinden tahsilde bulunduğunu ortaya koyması bakımından önemlidir.

Silsile kaydına göre Aḥmed b. Hayder, akli ilimlerin geri kalan kısmını her şeyin üstadı olarak nitelediği Molla Muhammed b. Şervîn'den tahsil etmiştir. Bu çerçevede sahip olduğu ilim silsilesi Molla Muhammed b. Şervîn > Molla Aḥmed el-Muneccl > Mirzâ Maḥdûm > Mirzâcân > Cemâluddîn > ed-Devvânî şeklindedir.¹⁷ Gerek babası üzerinden ortak olduğu gerekse

¹⁴ Abdulcebbar Kavak, "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri," 49.

¹⁵ İbrâhîm Faşîh, *Unvânu'l-Meccd*, 128.

¹⁶ Silsile kaydında bu kısmın tercümesi şu şekildedir: "Gani olan Rabbi'nin bağışlamasına en muhtaç kul Aḥmed b. Hayder el-Kürdî el-Ḥuseynâbâdî der ki: bu kul; nakli ilimleri, edebi sanatları ve arabi fenleri, ayrıca akli ilimlerden bir miktarını merhum babasından okudu. Babası; Şeyḥu'l-İslâm Molla Zeynuddîn el-Kürdî el-Bilâṭî'nin, o Naşrullah el-Ḥalḥâlî'nin, o Ḥoca Cemâluddîn Maḥmûd eş-Şîrâzî'nin, o da Muḥakḳîk Molla Faḍlu'l-Mille ve'd-Dîn Muhammed b. Es'ad eş-Şiddîkî ed-Devvânî'nin öğrencisidir." Bkz. Aḥmed b. Hayder, *Risâle fi Beyâni Silsileti'l-Fuḍalâ*, v. 196b.

¹⁷ Aḥmed b. Hayder, *Risâle fi Beyâni Silsileti'l-Fuḍalâ*, v. 196b.

Molla Muḥammed b. Şervîn kanalıyla elde ettiği ilim senetlerinin her ikisi de ed-Devvānī'de son bulmaktadır. Fakat Aḥmed b. Ḥayder'in, dönemin en faziletlisi olarak nitelediği Molla Şeyḫ el-Kürdī el-İşnevī adlı hocası üzerinden elde ettiği ilim senedi daha uzundur ve şu şekildedir:

[Yine bu kul] dönemin yaşayanlarının en faziletlisi olan Mollā Şeyḫ el-Kürdī el-İşnevī'de el-Beydāvi [tefsirinin] ilk kısımlarından iki ders okudu ve ondan tefsirde, hatta tedriste tam icazet aldı. Mollā Şeyḫ, Mirzācān eş-Şirāzī'nin, o Ḥocā Cemāluddīn Maḥmūd'un, o Muḥakkık ed-Devvānī'nin, o Muḥyiddīn el-Kuşkinārī'nin (?), o 'Allāme eş-Şerīf el-Curcānī'nin, o Mollā Mubāraksāh'ın, o Muḥakkık Kūtbuddīn er-Rāzī'nin, o 'Allāme eş-Şirāzī'nin, o da Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī'nin öğrencisidir. 'Allāme eş-Şirāzī aynı zamanda el-Kātibī el-Ḳazvīnī'nin, o Faḥruddīn er-Rāzī'nin, o Ḥucetü'l-İslām Muḥammed b. Muḥammed el-Ġazālī'nin, o İmāmu'l-Ḥarameyn 'Abdumelik [b.] Yūsuf el-Cuveynī'nin, o Şeyḫ Ebū Ṭālib el-Mekkī'nin öğrencisidir. [Ebū Ṭālib el-Mekkī] Ebū 'Oşmān el-Mağribī'den tarikat almış ve hırka giymiştir. [Ebū 'Oşmān el-Mağribī ise] Ebū 'Amr ez-Zeccācī'den, o Seyyidu't-Ṭā'ife Ebū'l-Ḳāsim Cuneyd el-Bağdādī'den, o Ebū'l-Ḥasen es-Serī b. Muğallis es-Saḳatī'den, o [Ma'rūf el-Ker]ḫī'den, o Ebū Süleym Dāvūd eṭ-Ṭā'ī'den, o el-Ḥabīb el-'Acemī'den, o [el-Ḥasen el-Başrī'den (?), o] el-Ḥalīfe 'Alī b. Ebū Ṭālib el-Ḳurayşī el-Hāşimī'den (ra), o Hazreti [Nebī] 'aleyhi's-selāmdan, o da alemlerin Rabbi'nin risaletini nebilere ve rasullere [ulaştırmakla] muḳarreb melekler içerisinde seçilmiş rūḫu'l-emīn olan Cebrā'īl 'aleyhi's-selām vasıtasıyla apaçık nur sahibinin emrinden [tarikat almış ve hırka giymiştir]. Allah'ım onların bereketinden bize nasip et ve onların kerametlerinin yolunu bizim yolumuz eyle.¹⁸

Ḳūtbuddīn eş-Şirāzī'de (ö. 710/1311) çatallandığı görülen bu ilim senedinin Naşīruddīn eṭ-Ṭūsī'ye (ö. 672/1274) kadar olan ilk kısmındaki isimler arasında hoca-öğrenci ilişkisi açısından kronolojik olarak doğru bir akış söz konusudur; üstelik bu bilgiler tabakat eserlerine yansıyan bilgiler ile de uyumludur. Fakat Necmuddīn el-Kātibī'de (ö. 675/1277) başlatılıp ve nihayetinde Yüce Allah'a kadar uzandırılan ikinci bölüm vakıya uymamaktadır. Bu kısmı da biri el-Kātibī'den başlayıp İmāmu'l-Ḥarameyn el-Cuveynī'ye (ö. 478/1085) uzanan kısım, diğeri de Ebū Ṭālib el-Mekkī'den (ö. 386/996) senedin sonuna kadar olan kısım şeklinde iki zeminde mütalaa etmek mümkündür. İlk kısımdaki bilgilerin tarihsel tekabülyeti sorunlu olup bu bilgilerde sembolik mahiyeti belirgin bir kurgusallık söz konusudur. Örneğin senede göre Necmuddīn el-Kātibī Faḥruddīn er-

¹⁸ Aḥmed b. Ḥayder, *Risāle fi Beyāni Silsileti'l-Fuḍalā*, v. 196b-197a.

Râzî'nin (ö. 606/1210), Faḥruddīn er-Râzî ise Ḥucceṭu'l-İslām el-Ġazālî'nin (ö. 505/1111) öğrencisi olarak konumlandırılmıştır ki bu doğru değildir. Zira er-Râzî vefat ettiğinde el-Kâtibî altı yaşındadır ve aralarında hoca-öğrenci ilişkisi olduğuna dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. el-Ġazālî'nin er-Râzî'nin hocası olması ise mümkün değildir, zira er-Râzî el-Ġazālî'nin vefatından yaklaşık kırk yıl sonra 543/1149 yılında doğmuştur. Benzer bir durum, senette Ebū Ṭālib el-Mekkî ile el-Cuveynî arasında söz konusudur. Halbuki Ebū Ṭālib, 419/1028 yılında doğduğu bilinen el-Cuveynî'den yaklaşık otuz beş yıl önce vefat etmiştir.

Ebū Ṭālib ile birlikte başlayıp senedin sonuna uzanan ikinci kısımda geçen bilgiler ise hem kronoloji ile hem de tabakat eserlerindeki muhteva ile uyumludur. Ancak bu kategorideki bilgiler, bir ilim senedinden çok tarikat senedi vasfı taşımaktadır. Eş'arî geleneğe ilim senetlerinin genellikle hep Ebū'l-Ḥasen el-Eş'arî'de (ö. 324/935-936) son bulunduğu bilinmektedir. Oysa burada önde gelen mutasavvıf isimler üzerinden Hz. Muhammed'e, sonrasında ise Cebrâ'î'l'e ve Yüce Allah'a ulaşan bir senet söz konusudur. Bunun, Ḥayderî ailesinin Aḥmed b. Ḥayder'den önceki süreçte sahip olduğu tasavvufî eğilim ile bir ilişkisinin olması muhtemeldir. Bu haliyle senedin, Eş'arî-Şāfi'î ilim geleneği ile Sünnî tasavvuf geleneğinin ortak bir çizgide buluşturulması yönünde özel bir anlam taşıdığını ifade etmek mümkündür.

Aḥmed b. Ḥayder'in ilgili silsilede zikri geçen son hocası ise İbn Ḥacer el-Heytemî'nin bir öğrencisinin oğlu olan Şeyḫ 'Abdumelik el-İşāmî'dir. Aḥmed b. Ḥayder, ondan *Miškātu'l-Meşābih*'i, "Şeyḫ 'Abdumelik el-İşāmî > babası [Ḥuseyn b. 'Abdumelik el-Mekkî] > Şihābuddīn Aḥmed b. Muḥammed İbn Ḥacer el-Mekkî el-Heytemî > Kāḏī Zekeriyā el-Enşārî > el-Celāl el-Maḥallî > el-Celāl el-Bulkīnî > İbn Ḥacer el-'Asḳalānî" şeklindeki bir senet üzerinden okuyup rivayet hakkı elde etmiştir.¹⁹ İbrāhīm Faşih, 'Abdumelik el-İşāmî'ye Aḥmed b. Ḥayder'in hadis tahsil ettiği hocası olarak atıfta bulunmuştur.²⁰

Silsileye yansıyan bilgiler, Aḥmed b. Ḥayder'in babası dışında üç ayrı kişiden farklı alanlarda tahsilde bulunduğunu göstermektedir. Hayatı hakkında biyografi eserlerinde yeterince bilgi olmadığı için Aḥmed b. Ḥayder'in bu tahsilleri nerede gerçekleştirdiği tespit edilememektedir.²¹

¹⁹ Aḥmed b. Ḥayder, *Risāle fi Beyāni Silsileti'l-Fuḍalā*, v. 197a.

²⁰ İbrāhīm Faşih, *Unvānu'l-Mecd*, 128.

²¹ İbrāhīm Faşih'in "es-Silsiletu'l-Ḥayderiyye" adlı risalesini tahkik eden Ma'n Ḥamdān 'Alî, Aḥmed b. Ḥayder'in 1060/1650 yılında Şam'a bir yolculuk yaptığını, Dimeşq'ta Kaçmāsiyye Medresesi'nde

Hocalarından ise sadece ‘Abdumelik el-‘İşāmī hakkında biyografik bilgiler söz konusudur. Bu bilgilerde de Molla ‘İşām olarak şöhret bulmuş ve döneminde muhakkiklerin sonuncusu olarak anılmış olan bu alimin 978/1570-1571 yılında Mekke’de doğduğu ve 1037/1627-1628 yılında Medine’de vefat ettiği²² ifade edilmektedir. ‘Abdumelik el-‘İşāmī’nin ömrü boyunca Hicaz bölgesinin dışına çıkıp çıkmadığı bilinmemektedir. ‘İşāmī’nin çıkmadığı varsayıldığında da Aḥmed b. Ḥayder’in ondan tahsil için Hicaz bölgesine gitmiş olması gerekir, ancak bu noktada varsayımın ötesinde bir değerlendirmede bulunmak güçtür.

İbrāhīm Faṣīḥ’in, Irak alimlerinin icazetlerinin pek çoğunun Ḥayderilere dayandığını, yaşadığı dönemde bile bazı icazetlerin *el-Muḥākemāt* adlı eser sahibi büyük büyük dedesi ‘Allāme Aḥmed b. Ḥayder’e kadar uzandığını dile getirmesi²³ Aḥmed b. Ḥayder’in ve sahip olduğu ilim senetlerinin sonraki süreçte de etkisini sürdürdüğüne işaret etmektedir. Ancak yaşadığı dönemde ve sonrasında Aḥmed b. Ḥayder’e en fazla şöhret kazandıran hususların başında ed-Devvānī’nin, ‘Aḥduddīn el-İcī’nin *el-‘Aḳīdetu’l-‘Aḳudiyye*’sine bir şerh olarak yazdığı ancak daha çok *Şerḥu’l-Celāl* olarak bilinen eseri üzerine kaleme aldığı haşiye gelmektedir. Dibacede ismini Aḥmed b. Ḥayder el-Kürdī el-Ḥuseynābādī olarak kaydettiği ve sebebi telifini ed-Devvānī’nin *Şerḥu’l-Celāl*’i ile buna yazılmış haşiyeler arasında bir muhakematta bulunmak olarak sunduğu²⁴ bu haşiye sonraki süreçte *el-Muḥākemāt* olarak anılır olmuştur. İbrāhīm Faṣīḥ’e göre bu haşiye, Irak bölgesinin tamamında hatta başka bölgelerde önemsenen bir esere dönüşmüştür. O bu noktada başka isimler aracılığıyla Fāḍıl Ḥayder ‘Alī el-Hindī’den, eserin Hind alimleri nezdinde kabul gören kitaplardan olduğu yönünde bir nakilde bulunmaktadır. Bunun sebebi, Aḥmed b. Ḥayder’in

bir müddet ders verdiğini, sonra da Rüm’a gittiğini bir dipnot bilgisi olarak paylaşmakta, bu bilgi için de herhangi bir eserine atıfta bulunmaksızın el-Muḥibbī’yi (ö. 1111/1699) şahit tutmaktadır (İbrāhīm Faṣīḥ, “es-Silsiletu’l-Ḥayderiyye,” 175, dn. 5). Ne var ki el-Muḥibbī’nin eserlerinde bu yönde bir bilgi tespit edilememektedir. Bu bilgi, kısmen farklı olarak ‘Abdulkerim Muderris tarafından da zikredilmiştir; ancak Muderris ilave olarak onun kendi ikamet yeri olan Māverān’dan Şam’a gittiğini ve burada Kaçmāsiyye Medresesi’nde bir müddet ders verdiğini, sonra da kendi meskenine dönüp burada ilim ve dinle meşgul olduğunu belirtmektedir (‘Abdulkerim Muḥammed Muderris, *‘Ulemā’unā fī Ḥidmeti’l-‘İlm ve’d-Dīn*, 57). Buradaki bilgide muhtemelen bir sorun olmalıdır; zira mevcut bilgiler, Aḥmed b. Ḥayder’in hatta oğlu Ḥayder’in Ḥarūr’de ikamet ettiği, Māverān’ın ailenin yeni merkezi oluşunun daha sonra gerçekleştiği yönündedir. Aḥmed b. Ḥayder’in Māverān’dan ayrılıp Şam’a gittiği yönündeki bu bilgide, torunlarından olan ve kendisiyle aynı ismi taşıdığı için 2. Aḥmed b. Ḥayder olarak adlandırılan kişinin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

²² el-Muḥibbī, *Hulāṣatu’l-Eşer fī A’yāni’l-Ḳarni’l-Ḥādī ‘Aşer*, 3:87.

²³ İbrāhīm Faṣīḥ, *‘Unvānu’l-Meccd*, 93.

²⁴ Aḥmed b. Ḥayder, *el-Muḥākemāt* (Laleli, 723), v. 127b.

Hind alimlerinin önde gelenlerinden olan ‘Abdulhakīm es-Siyālkūtī (ö. 1067/1657) ile bir deniz yolculuğu vesilesiyle tanışıp görüş alışverişinde bulunması, ikisi arasında bu sayede bir dostluğun oluşması ve Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt*’ın bir nüshasını es-Siyālkūtī’ye hediye etmesidir. es-Siyālkūtī de bunun karşılığında Sa’duddīn et-Teftāzānī’nin (ö. 792/1390) *el-Muṭavvel* adlı eserinin müellif hattı nüshasını ve bu esere yazdığı haşiyesinin bir nüshasını Aḥmed b. Ḥayder’e hediye etmiştir. İbrāhīm Faşih, bunlardan *el-Muṭavvel* nüshasının halen amcaoğullarından birinin elinde bulunduğunu fakat es-Siyālkūtī’nin haşiyesinin nüshasının aile elinde mevcut olmadığını belirtmektedir. Oysaki bu nüsha, ona göre, es-Siyālkūtī’nin ilgili haşiyesinin Irak diyarına ulaşan ilk nüshasıdır.²⁵

Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt* olarak anılan haşiyesinin günümüze ulaşmış çok sayıda nüshasının oluşu, eserin ilgili dönemde yaygın bir metin olduğunu göstermektedir. Florian Schwarz, Ḥuseynābādī ailesiyle ilgili çalışmasında *el-Muḥākemāt*’ın çok sayıda nüshasını incelemiş, bunlara yansıyan bilgilerden hareketle Aḥmed b. Ḥayder’e ve etki alanına dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Buna göre Aḥmed b. Ḥayder, Irak bölgesinde ve Anadolu’da ilim tahsili için öğrencilerin yöneldiği bir kimsedir ve *el-Muḥākemāt* adlı eseri kendisi henüz hayatta iken bu bölgelerde rağbet gören bir metne dönüşmüştür.²⁶ Schwarz’ın da dikkat

²⁵ İbrāhīm Faşih, *‘Unvānu’l-Mecd*, 127.

²⁶ Florian Schwarz, “Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands,” 162-165. Schwarz’ın da tespit ettiği üzere *el-Muḥākemāt*’ın en eski nüshası, Ḥamza b. ‘Alī eliyle 1063 (1652-1653) yılında Erzurum’da Ca’feriyye Medresesi’nde istinsah edilmiş olan nüshadır (Nafiz Paşa, 782, v. 69a). Schwarz, bunun dışındaki en eski tarihli nüsha olarak Aḥmed b. ‘Alī el-Amāsī et-Tükādī eliyle Trabzon’da 1087 Şevval’inde ortalarında (Aralık 1676) istinsah ettiği nüshayı işaret etmiştir (Tokat İl Halk, 267, v. 175a). Ḥasen Şalāhī eliyle 1068 Ramazan’ının sonunda (1 Temmuz 1658) Üsküdar’da istinsah edilmiş olan nüshayı da bu çerçevede zikretmek gerekir (Yusuf Ağa, 281, v. 191b). Bu son nüshanın yer aldığı *Mecmū’a*’da Aḥmed b. Ḥayder’in eserinden önce yer alan el-Ḥalḥālī’nin haşiyesi de aynı müstensih eliyle 1068 Zilhicce’inde (Eylül 1658) istinsah edilmiştir. Müstensih burada, istinsahı Ebezāde Ḥasen’in Anadolu’da Sultan [4.] Mehmed’e isyana yeltenmesi dolayısıyla ortaya çıkan fitne ortamında Rumelihisar’ında tamamladığını belirtmektedir (Yusuf Ağa, 281, v. 121b). Bu nüsha dışında, Mahmūd Çelebi isimli bir kimsenin öğrencisi olarak kendini takdim eden bir müstensih eliyle 1077 (1666-1667) tarihinde (Beyazıt, 9186, v. 152b [Nüsha üzerinde numaralandırma olmadığından, numara zahriye 1a kabul edilmek suretiyle takdir edilmiştir.]), 1083 (1672-1673) tarihinde (İnebey-Orhan, 781, 59b), İbrāhīm b. Maḥmūd b. İbrāhīm eliyle 1084 Rebiülahir’inin ortalarında (Temmuz 1673) (Gülşehir Karavezir İlçe Halk, 167, v. 115a), ‘Abdulganī b. el-Ḥac ‘Alī eliyle 1088 Cemaziyelahir’inin başında (1 Ağustos 1677) (Murad Molla, 1352, 110a), Ḥamza b. Muḥammed b. Ḥamza eliyle 1091 (1680-1681) tarihinde Kayseri’de Şahābiyye Medresesi’nde (Beyazıt, 1715, v. 155a), Velī b. Muḥammed b. Velī b. Ḥalīl eliyle 1092 Receb’inin başlarında (Temmuz 1681) Larende’de ‘İmāret Medresesi’nde (Nevşehir Damad İbrahim, 386, v. 73a), es-Seyyid Muḥammed eliyle 1097 Ramazan’ının ikinci günü (23 Temmuz 1686) (Murad Molla, 1350, v. 84a) istinsahı gerçekleştirilmiş nüshaları da *el-Muḥākemāt*’ın Anadolu’da erken tarihlerde dolaşım elde ettiği

çektığı üzere,²⁷ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) 1051/1641-1642 yılında mantık ve meani ilimlerini Aḥmed b. Ḥayder'in öğrencilerinden olan Sehrānī Velī Efendi'den tahsil etmiş,²⁸ Köprülüzāde Aḥmed Paşa'nın muallimi Amasyalı Sarı 'Osmān Efendi (ö. 1089/1678-1679) de ilim ve irfan kastıyla İstanbul'dan Kürd diyarına gitmiş ve burada aralarında Aḥmed b. Ḥayder'in de bulunduğu kişilerden tahsil görmüştür.²⁹

Aḥmed b. Ḥayder'in yukarıda dikkat çektiğimiz silsilesini yazıya geçiren Muşafā b. Ramaḍān el-Aḳsarāyī de Anadolu'dan ilim tahsil etmek gayesiyle bölgeye gidenlerdendir. el-Aḳsarāyī, silsile dahil olmak üzere mecmuada yer alan metinlerin istinsah kayıtlarında, kendi ilim yolculuğu hakkında birer ipucu işlevi görecektir önemli bilgiler paylaşmaktadır. Aḥmed b. Ḥayder için "muhacir alimlerin en faziletlisi" nitelemesini kullandığı silsileyi, 1079 Safer'inin ikinci gününde (12 Temmuz 1668), Ḥarīr'in köylerinden biri olan Āliyān'da ve Aḥmed b. Ḥayder'in kendi hattından hareketle yazıya geçirmiştir.³⁰ *Mecmū'a*'daki sırasıyla, el-İcī'nin eserini 1081 Ramazan'ının ikinci gününde (13 Ocak 1671),³¹ Mirzācān'a ait iki eserden birini Maḥmūd Efendi'nin öğrencisi olduğu sırada 1078 Zilkade'sinin on altıncı gününde (28 Nisan 1668) Ḥaṭīb Mescidi'nde,³² diğerini ise Receb Efendi'nin öğrencisi olduğu sırada 1077 Safer'inin ilk gününde (3 Ağustos 1666) Āmid şehrinde Zenciriyye Medresesi'nde³³ istinsah etmiştir.

Schwarz'ın Aḥmed b. Ḥayder'in vefat tarihi olarak zikrettiği³⁴ 1080/1669-1670 yılı hatalı olsa gerektir. Zira Aḥmed b. Ḥayder için *raḥimehullāh* ifadesini kullanmasından hareketle, Muşafā b. Ramaḍān el-Aḳsarāyī'nin Ḥarīr'in Āliyān Köyü'ne geldiğinde Aḥmed b. Ḥayder'in artık hayatta olmadığı anlaşılmaktadır. Bu ifadenin geçtiği istinsah kaydının 1079 yılının ikinci ayı olan Safer ayının başında (Temmuz 1668) yazılmış olması, Aḥmed b. Ḥayder'in en azından bu tarihten önce vefat ettiğini göstermektedir. el-Aḳsarāyī, ana metnin kenarlarında Aḥmed b. Ḥayder'den

yönünde tamamlayıcı birer veri olarak göz önünde bulundurmak gerekir; bunlar muhtemelen kataloglardaki yanlışlıklar nedeniyle fark edilememiş olmalıdır.

²⁷ Schwarz, "Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands," 151, 154, 162.

²⁸ Şeyhī Mehmed Efendi, *Vekāyī'u'l-Fuzalā*, 1:791; 'Uşşākizāde'de bu tahsil için zikredilen tarih 1050'dir (1640-1641). Bkz. Uşşākizāde İbrāhīm Hasīb Efendi, *Zeyl-i Şakā'ik*, 478.

²⁹ Şeyhī, 2:1152; Uşşākizāde, *Zeyl-i Şakā'ik*, 720.

³⁰ Aḥmed b. Ḥayder, *Risāle fi Beyāni Silsileti'l-Fuḍalā*, v. 197a.

³¹ 'Aḳduddīn el-İcī, *Şerḥu Muḥtaşari'l-Muntehā*, v. 63b.

³² Mirzācān eş-Şirāzī, *Hāşiye 'alā Mebāḥişi'l-Umūri'l-Āmme*, v. 147b.

³³ Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta'likāt 'alā Ta'likāti'l-Risāleti'l-Kādīme*, v. 196a.

³⁴ Schwarz, "Writing in the margins of empires-The Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands," 154.

“onun hattından” kaydı düşmek suretiyle çok sayıda alıntıya yer vermiştir. Bunlardan biri olan “Aḥmed b. Ḥayder *raḥimehullāh*, kendi hattından hareketle Ḥarīr’in köylerinden biri olan Āliyān’da 1079 Muharrem’inin sonlarında Perşembe (Temmuz 1668) günü yazdım.”³⁵ şeklinde not, Aḥmed b. Ḥayder’in 1079 Muharrem’i (Temmuz 1668) öncesinde vefat ettiğini, yine “Oğlu Ḥayder’in hizmetinde bulunduğum sırada Āliyān Köyü’nde Aḥmed b. Ḥayder’in hattından hareketle yazdım.”³⁶ şeklindeki ifadesi de Ḥarīr’e vardığında artık hocalık makamında Aḥmed b. Ḥayder’in oğlu Ḥayder b. Aḥmed’in bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu bilgilerden Aḥmed b. Ḥayder’in Ḥarīr’de yaşadığı³⁷ ve 1078/1668 yılında vefat ettiği, vefatı sonrasında da yerine oğlunun geçtiği anlaşılmaktadır. Ana metnin kenarlarında, altına “Aḥmed b. Ḥayder; kendi hattından” notunu düştüğü alıntılar, el-Aḫsarāyī’nin Ḥarīr’de bulunduğu süre zarfında Aḥmed b. Ḥayder’in eserinin veya eserlerinin telif nüshasını gördüğüne işaret etmektedir.

2. Risalenin Aḥmed b. Ḥayder’e Aidiyetine Dair

Aḥmed b. Ḥayder’in telifatı içerisinde en yaygın olanı ve ona en fazla şöhret kazandıranı kuşkusuz *el-Muḥākemāt*’ıdır. İbrāhīm Faṣīḥ, bunun dışında onun *Reddu’r-Rāfiḍa*, *İşbātu Ğusli’r-Ricleyn fi’l-Vuḍū’* ve *İbtālu’l-Meşh* adlı kitapları, *Allāhu nūru’s-semāvāti ve’l-arḍi mişli nūrihi ke-miškāt* ayetinin tefsiri mahiyetinde kapsamlı bir risalesi, İbn Sīnā’nın (ö. 428/1037) *eş-Şifā’sı* üzerine önemli bir haşiyesi olduğunu belirtmektedir.³⁸ Bu makalenin odağını oluşturan mehdilik risalesine de Aḥmed b. Ḥayder’in telifatı

³⁵ Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta’liqāt ‘alā Ta’liqāti’r-Risāleti’l-Ḳadīme*, v. 191a.

³⁶ Mirzācān eş-Şirāzī, *Ta’liqāt ‘alā Ta’liqāti’r-Risāleti’l-Ḳadīme*, v. 181a.

³⁷ Bu açıdan bakıldığında Kavak’ın Aḥmed b. Ḥayder’in “Ḥarīr’de doğup büyümesine rağmen Maveran Medresesi’nin açılmasından sonra medrese tahsilini burada tamamlamış ve babası Şeyh Haydar b. Muhammed el-Ḥarīrī’nin vefatından sonra Maveran medresesinde ilim ve irşad görevlerini üstlenmiştir. Şeyh Ahmed’den sonra posta oturan kişi, oğlu İkinci Haydar olarak bilinen Haydar b. Ahmed b. Haydar el-Ḥarīrī’dir.” şeklinde Muderris’e referansta bulunarak sunduğu bilgi (Kavak, “Safevîlerin Şifâleştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak’taki Faaliyetleri,” 49) hatalı görünmektedir. Bu hatanın da aile mensuplarının benzer isimleri taşıyor olmalarından kaynaklanmış olması muhtemeldir. Kavak’ın kastettiği kişi, gerçekte Aḥmed b. Ḥayder’in torunu olan ve 2. Aḥmed b. Ḥayder olarak tanınan alimdir. Ailenin Ḥarīr’den Māverān’a intikali onun döneminde gerçekleşmiştir.

³⁸ İbrāhīm Faṣīḥ, *‘Unvānu’l-Mecd*, 127. Ḥayderī ailesinde dede ve torunlar arasındaki isim benzerlikleri ve benzer metinler etrafında telifte bulunmuş olmaları veya aynı metinlerin kenarlarına haşiye ve ta’lik kabilinden notlar düşmüş olmaları nedeniyle hangi eserin gerçekte kime ait olduğu hususunda epeyce sorun söz konusudur. Sadece Aḥmed b. Ḥayder’in *el-Muḥākemāt*’ının nüshaları bile dikkatle tetkik edildiğinde nüshaların önemli bir kısmının oğlu Ḥayder’e nispet edildiği ve bu bilgiler üzerinden kataloglandığı görülebilmektedir. Bu noktada, katalog kayıtlarının ötesine geçecek, hatta bunları tashihe imkan tanyacak mukayeseli çalışmalara ihtiyaç olduğunu bu vesileyle belirtmek gerekir.

kapsamında yer vermek gerekir. *Risāle fī ‘İlmi’l-Cifr* şeklinde kataloglanan bu risale, Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi’nin (ö. 922/1516) bir fetva derlemesi niteliğindeki *Mecmū’a*’sının Nuruosmaniye Koleksiyonu 2038 numarada bulunan bir nüshasının³⁹ vikaye sayfalarında kayıtlı olarak günümüze ulaşmıştır ve bunun dışında başka bir nüshasının olup olmadığı bilinmemektedir. Ana metinde eserin Aḥmed b. Ḥayder’e ait olduğunu düşünmeye imkan tanıyacak herhangi bir bilgi mevcut değildir; bununla birlikte risalenin bitiminde eseri yazıya geçiren kişi tarafından düşülmüş “ *تَمَّتْ الرِّسَالَةُ لِأَسَاتِذِنَا أَحْمَدَ افندي الشَّهِيرِ بحيررزاده الحريري* / Üstadımız Ḥayderzāde el-Ḥarīrī olarak bilinen Aḥmed Efendi’nin risalesi tamamlandı.” şeklindeki not risalenin Aḥmed b. Ḥayder’in bir öğrencisi tarafından yazıya geçirildiğini ve Aḥmed b. Ḥayder’e ait olduğunu ortaya koymaktadır. Aḥmed b. Ḥayder’in bu öğrencisinin kim olduğu belli olmadığı gibi risalenin kayıtlı olduğu *Mecmū’a*’da da buna açıklık getirecek ilave bir bilgi mevcut değildir.⁴⁰

Mu’eyyedzāde’nin *Mecmū’a*’sının ilgili nüshası, 1012 Safer’inin başında (11 Temmuz 1603) kendisini Çubukābād’ın eski kadısı ve Kastamonu’nun mahallelerinden Kübciğez’de⁴¹ mukim bir kimse olarak takdim eden Ḥuseyn b. ‘Abdillāh isminde bir kimse tarafından istinsah edilmiştir.⁴² Düzgün bir nesih hattıyla yazılmış nüshanın kenarlarında, birden fazla kişi tarafından sonradan düşüldüğü anlaşılan çok sayıda kenar notu söz konusudur. Bu notlar, diğer fetva eserlerinden gerçekleştirilmiş nakillerden oluşmaktadır. Her birinin altında da kimden veya hangi eserden nakilde bulunduğu bilgisi zikredilmiştir, ancak nakilde bulunanların kimliği belli değildir.⁴³

³⁹ Nüshanın vikaye ve zahriye sayfalarında eserin Mu’eyyedzāde’ye ait olduğu ile ilgili bir bilgi mevcut değildir; hatta ilk vikaye sayfasında ‘Azmizāde’nin *Fetāvā*’sı şeklinde bir kayıt yer almaktadır. Ne var ki Mu’eyyedzāde’ye ait olduğu bilinen başka nüshalarla karşılaştırıldığında, nüshanın Mu’eyyedzāde’nin *Mecmū’a*’sı olduğu anlaşılmaktadır. Krş. Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi, *Mecmū’a* (Esad Efendi, 947; Fazıl Ahmed, 691).

⁴⁰ Bu öğrencinin Sarı Osmān Efendi olması ihtimal dahilindedir.

⁴¹ Bu kelimenin okunuşunda yardımını esirgemeyen, Kastamonu’da ismini bulunduğu mahalden alan ve Beylikler döneminden günümüze kadar faal olan Kübciğez Camii’nin varlığından bizi haberdar eden Şahin Kızılabdullah’a bu vesileyle teşekkür etmek isteriz.

⁴² Mu’eyyedzāde, *Mecmū’a* (Nuruosmaniye, 2038), v. 291a.

⁴³ *Mecmū’a*’nın ilgili nüshasının ilk zahriyesinde sahibi meçhul biri tarafından 1084 (1683-1684) tarihinde Akhisar kasabasındaki ikameti sırasında düşülmüş bir not söz konusudur. Aynı sayfada biri 23 Zilhicce 1067 (2 Ekim 1657), diğeri de 23 Zilhicce 1068 (2 Ekim 1657) tarihli iki kısa ma’rūzāt notu söz konusudur. Ancak bunların da kim tarafından yazıldığı belli değildir. Bu notların hemen altında Muḥammed b. Aḥmed olarak ismini sunan biri tarafından yazıldığı anlaşılan “Bu kitab bana takdim edildiğinde, onun şer-’i şerif doğrultusunda vakfedilmiş olduğunu gördüm ve kabul ettim.” mealinde bir not mevcuttur. Bunun hemen altında yer alan ancak bir kısmı silinmiş temellük kaydında ise sadece Muḥammed ismi okunabilmektedir. Son vikaye sayfasında da “Şāliḥ Paşa 1057 Şaban’ının altısı Salı günü (6 Eylül 1647) öldürüldü.” şeklinde Arapça bir not ile bunun

Risalenin kim tarafından yazıya geçirildiğini tespit etmek şimdilik mümkün görünmemektedir; buna karşın risalenin sonundaki not, bu kişinin Aḥmed b. Ḥayder'in bir talebesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Tek başına bu bilgi bile, risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyeti yönünde güçlü bir veri konumundadır. Üstelik Mehdī'nin zuhurunun Sünni akide ve kelam eserlerinde, özellikle de *eşrāṭu's-sā'a* (kıyamet ahvali) literatürü çerçevesinde bir karşılığının olduğu, dolayısıyla Sünni-Eş'arī çizgide bir kalamcı olması hasebiyle Aḥmed b. Ḥayder'in ilave bir motivasyon olmasa bile bu konu özelinde değerlendirmelerde bulunmasının ve bu çerçevede bir risale yazmasının gayet normal karşılanması gerektiği de düşünülebilir. Ancak Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, sadece *eşrāṭu's-sā'a* veya akide-kelam kitaplarına yansıyan ahir zaman bilgileri üzerine kurulu değildir; yanı sıra Mehdī'nin ne zaman zuhur edeceği noktasında bir *cifr* yorumunun noktasallaştırılarak tahlil edilmesi vasfını haizdir. Bu son husus, akide veya kelam kitaplarında örneklerine rastlanabilecek bir husus değildir. Bu durumda genellikle akli ilimler alanındaki yetkinliği ile öne çıkan ve bu yönde telifat ortaya koyan bir kimse olarak Aḥmed b. Ḥayder'in, bir *cifr* yorumunun tahlili merkezli bir risale yazmış olma ihtimali ayrıca sorguyu hak etmektedir. Bilhassa *el-Muḥākemāt*'ına yansıyan muhteva ve bu muhtevanın sonraki süreçteki alımlanma biçimi, Aḥmed b. Ḥayder'in kendinden sonraki ilim geleneğinde daha çok kalamcı kimliği ile öne çıkan bir alim olarak kabul görmesini beraberinde getirmiştir. Bu ise akli ilimler alanında temayüz etmiş bir kimsenin, akli ilimlerin sınırlarını zorlayan, hatta yer yer dışına çıkan *cifr* odaklı bir konuda söylem ortaya koyma ihtimalini sanki görece zayıflatmaktadır.

Cifr, ebced, *vefk* gibi belli ölçüde ezoterik mahiyet arz eden faaliyetlerin Sünni düşünce geleneğinde daha çok tasavvufi çevrelerce sahiplenildiği ve yürütüldüğü malumdur. Aḥmed b. Ḥayder'in içinden geldiği ve mensubu bulunduğu Ḥayderī ailesi, baba-oğul ilişkisi üzerinden nesilden nesile tevarüs edilen tasavvufi bir mirasın taşıyıcısı olmuştur. Aile içerisinde tasavvuf merkezli irşat faaliyetinin ilimle güçlü bir şekilde kesiştirilmesi, kısmen Ḥayder b. Aḥmed ile, ancak büyük ölçüde oğlu Aḥmed b. Ḥayder ile görünür hale gelmeye başlamıştır. Onun bir önceki başlıkta yer verdiğimiz silsilelerinden özellikle Molla Şeyḫ el-İşnevī kanalıyla sahip olduğu silsilesi

altında "Yerine Aḥmed Paşa Vezīru'l-A'zam olup elli sekiz recebu'l-mureccebiniñ evāsıtında (Ağustos 1648) katil olundu." şeklinde Türkçe bir not yer almaktadır. Kim veya kimler tarafından yazıldığı belli olmayan bu notların hattı ile Aḥmed b. Ḥayder'in risalesini yazan kişinin hattı aynı değildir.

hem kelim merkezli hem de tasavvuf merkezli bir ilim silsilesidir. Özellikle silsilenin Ebü Tâlib el-Mekkî ile başlayıp Hz. Muhammed üzerinden Cebrâ'îl aracılığıyla Yüce Allah'a uzanan kısmı, Aḥmed b. Ḥayder'deki tasavvufi eğilimi güçlü bir şekilde açığa vurmaktadır. Bu silsilenin vefatı sonrasında onun kendi hattından hareketle Muştafâ b. Ramaḍân el-Aḫsarâyî tarafından yazıya geçirilmiş olması, vefat ettiği süreçte de Aḥmed b. Ḥayder'in bu eğilime sahip olduğunu düşünmeye imkan tanımaktadır. Bu durumda onun, sadece Mehdî'nin zuhuruyla ilgili olarak akide ve kelim eserlerine yansıyan muhtevayı değil, aynı zamanda *cifr* ve ebced ekseninde tasavvufi çevrelerde tedavülde olan içeriği de sahiplenmiş olması muhtemeldir. Bu ise, risalenin ona aidiyeti noktasında en azından anlamlı bir makuliyet zemini oluşturmaktadır.

Risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyeti noktasında belki de en önemli karinelere biri, risale içerisinde geçen bazı tarihsel göndermelerin onun yaşadığı döneme karşılık geliyor oluşudur. Metinde geçen "Bir başkasının nakline göre ise söz konusu *cifr*den kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır." şeklindeki ifade bu kabildendir. Burada zikri geçen 1056 (1646-1647) yılı risalenin yazıldığı tarihtir ve 1078/1668 yılında vefat ettiği bilinen Aḥmed b. Ḥayder'in hal tercümesi ile uyumludur. Benzer şekilde risale metninde geçen "Nitekim söz konusu *cifr*den bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve mehdinin doğumunun 1056 senesinde, zuhurunun da 1094 (1682-1683) senesinde gerçekleşeceği şeklindeki sonuç da bir ihtimaldir." şeklindeki ifade de risalenin yazıldığı 1056/1646-1647 yılından 1094/1682-1683 yılına kadar uzanan süreci içine alan bir öngörü niteliği taşımaktadır ki bu da Aḥmed b. Ḥayder'in hal tercümesi ile örtüşmektedir. Bu durumda, muhtevaya yansıyan bu bilgilerin de risalenin Aḥmed b. Ḥayder'e aidiyetini teyit ettiğini ifade etmek mümkündür.

3. Risalenin Muhtevasına Dair

Osmanlı kültür havzasında kaleme alınan mehdîlik risaleleri, temelde Muḥyiddîn İbnu'l-'Arabî (ö. 638/1240) ve Celâluddîn es-Suyûtî (ö. 911/1505) gibi hem yaşadıkları dönemde hem de kendi zamanlarından sonra İslam ilim ve tasavvuf geleneğinde çok önemli roller oynamış iki önemli alimin kıyamet süreçleri hakkında kaleme aldıkları eserlerinden ve yaklaşımlarından etkilenmiştir. Aḥmed b. Ḥayder el-Ḥarîrî de yaklaşımının merkezine, mehdîlik literatürünün kendisini dayandırdığı bu iki temel

figürü beraberce yerleştirmiş, risalesini geleneğe onlara yüklenen rollere uygun bir içerik etrafında inşa etmiştir.

Muhyiddin İbnu'l-‘Arabî yaşadığı dönemde ve sonrasında yazdığı eserler vasıtasıyla İslam düşünce geleneğinde fazlaca etki bırakmış bir kimsedir. Mükāşefe ekseninde tasavvufi düşünceye getirmiş olduğu yeni yorumlar ve bunları eserlerine yansıtırken kullandığı sembolik yönü baskın özgün söylem biçimi onu, bir taraftan düşüncesi etrafında kitlelerin toplandığı saygın bir dinî otorite haline getirirken bir taraftan da dinin esaslarını ifsat eden bir kişi olma ithamı ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu yönüyle İbnu'l-‘Arabî, eserlerinin girdiği her coğrafyayı bir şekilde etkisi altına almayı başarabilen, tanınır olduğu her muhitte ismi etrafında ateşli taraftarlar veya muhalifler topluluğunun oluşmasına neden olacak derecede etki gücü yüksek bir kimsedir. Bu etkinin genellikle İbnu'l-‘Arabî lehine yansımalarının en fazla görüldüğü zeminlerden biri de kuşkusuz Osmanlı coğrafyasıdır.

İbnu'l-‘Arabî'nin ve düşünce mirasının Osmanlı'nın kuruluş aşamasında ne ölçüde etkili olduğu halen tartışılan bir husustur.⁴⁴ Buna karşın bu miras 9./15. yüzyıldan itibaren sürekli olarak artan bir ivme ile Osmanlı ilim ve tasavvuf geleneğinde kabul görmeye başlamış ve 10-11./16-17. yüzyıllarda zirvesini bulmuştur. İbnu'l-‘Arabî'nin ve düşüncesinin lehinde ve aleyhinde Memlûk coğrafyasında 8./14. yüzyılda oluşmaya başlayan, ancak 9./15. yüzyılda aleyhi istikametinde iyice belirgin hale gelen tartışmalar zamanla Osmanlı muhitine taşınmıştır.⁴⁵ Bu tartışmaların, toplumsal etki bakımından Osmanlı'da genellikle İbnu'l-‘Arabî'nin lehinde seyrettiğinin, özellikle 10./16. yüzyıl başlarından itibaren İbnu'l-‘Arabî'nin Osmanlı resmi devlet algısının tam merkezine yerleşmiş güçlü bir figür olmaya başladığının altını çizmek gerekmektedir. İbnu'l-‘Arabî'nin merkezileşmesinde -daha doğru bir tabirle merkezileştirilmesinde- onun Osmanlı Devleti'nin doğuşunu müjdeleyen yorumlara kaynaklık etmesinin

⁴⁴ Bu tartışmanın odağında ise Dâvûd el-Kāşerî'nin (ö. 751/1350) Osmanlılar tarafından yaptırılan İznik'teki ilk medresenin ilk müderrisi olup olmadığı hususu yatmaktadır. Geleneksel kabul, onun bu medresenin ilk müderrisi olduğu yönündedir. Buna karşın son zamanlarda yapılan çalışmalarda Dâvûd el-Kāşerî'nin İznik'e hiç gelmemiş olabileceği hususu güçlü bir şekilde gündeme getirilmiştir. Bu konuda bkz. Andrew C. S. Peacock, "Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu'ayyid al-Din Jandi and Da'ud al-Qaysari," 20-21; Mehmet Kalaycı, "Tâcuddîn el-Kürdi Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânîyüki Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil," 489-491.

⁴⁵ Ahmet Yaşar Ocak, bu etkiyi Osmanlı öncesinde Anadolu-Şam hattında var olan geleneğin erken dönem kültür çevreleri tarafından tevarüs edilerek Osmanlı dünyasına taşınması olarak tarif etmektedir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik," 4-6.

ve Osmanlı hanedanının Mehdî'nin zuhuruna kadar baki kalacağına işaret eden *cifr/keşf* merkezli kehanetlere dayanak kılınmasının etkisi büyüktür. Osmanlı'da 10./16. yüzyılın başlarından itibaren oluşmaya başlayan yaygın kabule göre İbnu'l-'Arabî, Osmanlı hanedanı henüz daha tarih sahnesine çıkmadan önce *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* adı altında dairesel şekiller içeren ve rumuzlarla dolu manzum bir risale kaleme almıştır. Bu risalenin ihtiva ettiği rumuzlar Şadrüddin el-Kevevî (ö. 673/1274), Şalaḥuddin eş-Şafedî (ö. 764/1363) ve Muştāfā b. Suhrab (ö. 10./16. yüzyıl [?]) gibi alimlere atfedilen⁴⁶ şerhlerde açıklanmış, bu şerhlerin satır aralarında ise Osmanlı'nın ilahî bir onay neticesinde kurulduğu ve kıyamete kadar baki kalacağı yönünde yorumlar yapılmıştır. Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleyman dönemlerinden itibaren giderek artan bir ilgiye mazhar olan *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* şerhleri, sürekli olarak kendini tazeleyen canlı bir tevil ve istihraç geleneğinin oluşmasına neden olmuş, bu sayede de İbnu'l-'Arabî, Cornell Fleischer'in tabiriyle, Osmanlı Devleti'nin bir nevi koruyucu evliyası haline gelmiştir.⁴⁷ *Eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* etrafında bir çeşit kehanet literatürünün ortaya çıkmasına da kapı aralayan bu şerhlerin kendine özgü bir muhteva örgüsü söz konusudur. Öyle ki kehanetlerin merkezinde Mısır yer almakta ve evrendeki kozmolojik düzen dairesel çizimler eşliğinde açıklanmaktadır. Bu çerçevede bütün önemli olaylar, olgular veya kişiler iç içe geçmiş dairesel şekiller içerisinde bir izaha tabi tutulmaktadır.

Aḥmed b. Ḥayder'in risalesinde İbnu'l-'Arabî'nin bir *cifri*ni kendine hareket noktası olarak alması, aslında Osmanlı Devleti'nin hakimiyet coğrafyasının içerisinde yaşamış olmasının tabi bir yansıması olarak

⁴⁶ Özellikle Şadrüddin el-Kevevî ve Şalaḥuddin eş-Şafedî'ye nispet edilen şerhlerde ana metin içinde bu nispeti doğrulayabilecek herhangi bir müellif ismine rastlanmaması, muhtevalarının da Sultan 1. Selim ve sonrasında güçlü izler barındırıyor olması, bu şerhlerin el-Kevevî ve eş-Şafedî'ye aidiyetleri noktasında kayda değer istifhamların ve tereddütlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır ki bunların müstakim olarak çalışılması gerekmektedir. Bu yüzden, makalede bu iki şerhe atıfta bulunmak istediğimiz yerlerde el-Kevevî veya eş-Şafedî şeklinde kısa künye kullanmayı, aidiyetin şüpheli olduğunu ise köşeli parantez içerisindeki soru işareti ile ifade etmeyi uygun gördük.

⁴⁷ Bkz. Cornell H. Fleischer, "A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," 48-60; Fleischer, "Gölgelerin Gölgeleri: 1530'ların İstanbul'unda Siyasette Kehanet," 81. Bu tarz yorumlar için için bkz. eş-Şafedî [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 8b; el-Kevevî [?], *Şerḥu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fî'd-Devleti'l-'Osmāniyye* (Halet Efendi, 625), v. 5b-6b, 10b, 11a, 19b, 23a. İbnu'l-'Arabî'ye dayanarak hanedana ebedilik vadeden yorumlara Sultan 2. 'Abdulhamid gibi oldukça geç dönemlerde kaleme alınan eserlerde dahi rastlanabilmektedir. Örnekler için bkz. Ferik Ahmet Muhtar Paşa, *Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî*, 101; Aḥmed b. Zeyni Daḥlân, *el-Futūḥātu'l-İslāmiyye ba'de Muḍīyyi'l-Futūḥāti'n-Nebeviyye*, 2:208-209; 'Abdurrezzâk el-Bayṭâr, *Ḥilyetu'l-Beşer fî Tarihî'l-Karni's-Şâliş 'Aşar*, 2:804-805.

değerlendirilebilir. O, risalesini Mehdî'nin olası zuhuru hakkındaki tartışmaların gölgesinde ve nihayetinde kendisi de bu yönde bir çıkarım ortaya koymak amacıyla kaleme almıştır. Bu ise onu tabii olarak *cifr/keşf* merkezli geleneğe ve bu geleneğin en önemli otoritesi olarak öne çıkarılan İbnu'l-‘Arabî'ye atıfta bulunmaya sevk etmiştir. Onun, aynı zamanda risalenin de başlangıç bölümü kıldığı bu atfı şu şekildedir:

Cifr ilmiyle uğraşan bazı kimselerin, Şeyh Muhyiddin İbnu'l-‘Arabî'nin *cifri* hakkında “kötülükler ortadan kalkıp da *mîm*ler birleştiğinde vaziyet *mîm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır.” şeklinde bir çıkarımda bulunduğu nakledilmiştir. Bazılarından gelen nakillere göre ise söz konusu *cifrd*en kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır. [Ayrıca] vaziyet ne zaman sıkışırsa [bir şekilde] genişler [ilkesi gereği], genişletecek olanın Mehdî olduğunu, bunun da [10]70'leri aşmayacağını söylemişlerdir. Bununla şayet onun zuhuru kastediliyorsa bu yanlıştır; yok eğer bazıların dediği gibi onun [10]59 (1649-1650) yılında dünyaya geleceği anlamında doğumu kastediliyorsa bu, aşağıda sana göstereceğimiz üzere ihtimal dahilindedir. Bazılarından gelen nakillere göre ise üçte iki tamamlandığında Mehdî ortaya çıkacaktır; bu da yakın bir ihtimaldir. Söz konusu *cifrd*en bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve Mehdî'nin doğumunun 1056'da (1646-1647), zuhurunun da 1094'te (1682-1683) gerçekleşeceği şeklindeki çıkarımımız da bir ihtimaldir. Üstelik söz konusu *cifrd*e yer alan hususlar, Mehdî'nin zuhurunun Selim'den sonraki dokuzun akabinde gerçekleşeceği kanaati ile de örtüşmektedir ki buradaki dokuzdan kasıt ya dokuz hükümdardır ya da dokuz asırdır. İkinci ihtimal nakledeceğim şeylerle muvafık değildir. Dolayısıyla açık olan birinci ihtimaldir. El-Eşhab'ın, el-Kahtânî'nin, el-Curhumî'nin ve es-Sufyânî'nin ortaya çıkışları dokuzdan sonraki fetret sürecinde ve belirli aralıklarla gerçekleşecektir; [Bunların] Mehdî'den sonra da ortaya çıkacağı da söylenmiştir. En doğrusunu Allah bilir.

Risalenin başlangıcındaki ifadeler, Aḥmed b. Ḥayder'in yaşadığı dönemde Mehdî'nin zuhuruyla ilgili olarak odağında İbnu'l-‘Arabî'nin bir *cifrinin* yer aldığı bir tartışmadan güçlü izler barındırmaktadır. Aḥmed b. Ḥayder, önce bu *cifrin* çözümü noktasında ve muhtemelen ehli arasında yüksek sesle telaffuz edilen iki temel yoruma temas etmekte, ardından da kendi yorumunun kısa bir özetini sunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla onun kendi risalesini yazmasına asıl etki eden yorum da içinde Osmanlı sultanları, bilhassa da Sultan İbrâhîm'in (ö. 1058/1648) geçtiği yorumdur.

Bu yorumda, Sultan İbrâhîm ile Mehdî'nin zuhuru arasında dolaylı bir irtibat kurulmakta ve Mehdî'nin zuhurunun 1056 (1646-1647) yılında gerçekleşeceği belirtilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder, söz konusu tarihi kategorik olarak yadsımamakta ancak bunun Mehdî'nin zuhur tarihinden ziyade, belki doğumu olarak değerlendirilmesinin daha doğru olacağına dikkat çekmektedir. Onun hesabına göre Mehdî'nin zuhuru 1094 (1682-1683) yılında gerçekleşecektir, üstelik böylesi bir öngörü *cifr* edebiyatında Sultan 1. Selîm ile 9 rakamı arasında kurulan bağ ile de uyumludur. O, *cifr* kitaplarında Mehdî zuhuru mevzu bahis olduğunda zikri geçen 9 rakamı ile Mehdî'nin ya Sultan 1. Selîm'den dokuz asır sonra ya da dokuz padişah sonra ortaya çıkacağını kastedebileceğini düşünmektedir. Sultan İbrâhîm'in, Sultan 1. Selîm'den sonraki dokuzuncu hükümdar olması Aḥmed b. Ḥayder'i bu ifadeyi dokuz hükümdar olarak tefsir etmeye sevk etmiş olmalıdır.

Cifr içerikli eserlerde sultanlar hakkında açık isim belirtilerek kehanetlerde bulunulması çok sık rastlanan bir hadise değildir. Bu türden kehanetlerin genellikle geçmişte hüküm sürmüş sultanlar için yapıldığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi oldukça dikkat çekicidir ve ilgili dönemde Sultan İbrâhîm'in bir parçası kılındığı bir kehanetin varlığından haberdar olunabilmesine aracılık etmektedir. İçinde Osmanlı sultanlarının yer aldığı bir daireden ve Sultan İbrâhîm'in de en dışta ve hepsini kuşatacak şekilde bu dairenin en sonunda yer aldığından söz edilmesi, bu yönde bir çizim veya böylesi bir çizimi ihtiva eden bir esere işaret etmektedir. İbnu'l-'Arabî'nin söz konusu *cifr*ne dair bir çözümleme sunduğu anlaşılan bu esere odaklanmak ve bunun ilgili dönemde hangi eser olabileceğine dair bazı değerlendirmelerde bulunmak gerekir.

Osmanlı geleneğinde *cifr* yorumuna kaynaklık oluşturan irili ufaklı hemen her eserde İbnu'l-'Arabî'nin izlerine rastlamak mümkündür. Bununla birlikte söz konusu literatür içerisinde iki tanesinin aradığımız eser olma ihtimali, diğerlerine nispeten daha fazladır. Bu anlamda ilk olarak zikredilmesi gereken, biraz önce de bahsi geçen, *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* üzerine yazılmış şerhlerdir. Zira Aḥmed b. Ḥayder'in eserini kaleme aldığı dönem, söz konusu şerhlerin Osmanlı'da ahir zaman merkezli tartışmalar noktasında otorite haline gelmeye başladığı zamanlara denk gelmektedir. Ayrıca bazı *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye* nüshalarında, tıpkı Aḥmed b. Ḥayder'in bahsettiğine benzer şekilde, Osmanlı sultanlarının açık isimlerinin bir kehanet formunda yazılması örneklerine de

rastlanabilmektedir.⁴⁸ Dolayısıyla bir *eş-Şeceratu'n-Nu'mâniyye* şerhi nüshasına müstensihler tarafından Sultan İbrâhîm'i de kapsayan kehanetsel bir daire eklenmiş olması ihtimal dahilindedir.⁴⁹

Ahmed b. Hayder'in bahsettiği hususa kaynaklık oluşturabilecek diğer bir eser, 'Abdurrahmân el-Bistâmî'ye (ö. 858/1454) ait *ed-Durru'l-Munazzam fî's-Sirri'l-Azam* veya meşhur olan diğer adıyla *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*dir. el-Bistâmî *cifr, vefk* ve *hurûf* gibi ilimlerdeki maharetiyle meşhur olmuş, İbnu'l-'Arabî'nin ve görüşlerinin etkisinde kalmış aslen Antakyalı bir alimdir. Şam ve Mısır başta olmak üzere İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerini dolaşmış, akabinde Bursa'ya yerleşmiş ve Sultan 2. Murâd'ın teveccühünü kazanarak dönemin Osmanlı sarayında etkili olmuştur.⁵⁰ el-Bistâmî'nin *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'* adlı eseri, özü itibariyle 9./15. asır başlarında Memlûk coğrafyasında dolaşımda bulunan ve Mısır'ın fethini dünyanın sonu ile ilişkilendiren kehanetleri derleyen bir seçki niteliğindedir. Eserde, *eş-Şeceratu'n-Nu'mâniyye* şerhlerinin aksine, Osmanlı ile ilişkilendirilebilecek çok az sayıda pasaj bulunmaktadır. Buna rağmen *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*, Osmanlı ahir zaman literatüründe merkezî bir yer edinebilmiştir. Özellikle Sultan 1. Selîm'in Suriye, Filistin ve bilhassa da Mısır fetihleri, *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*in Osmanlı coğrafyasındaki okunurluğunu artırmış ve onu kabul gören bir metne dönüştürmüştür. Cornell Fleischer bu minvalde özellikle saray çevrelerinde el-Bistâmî'nin eserine büyük bir önem verildiğine işaret etmektedir. Onun bu önemi göstermek için aktardığı tarihsel bir olay ise son derece dikkat çekicidir. Buna göre 1535 yılında bir Fransız elçilik heyetiyle İstanbul'a gelen Guillaume Postel, Sultan 1. Süleymân'ın vezirlerinden birinin elinde gördüğü kehanet kitabına Osmanlılar tarafından Kur'an kadar saygı gösterildiği tespitinde bulunmuştur. Fleischer söz konusu kitabın *Miftâhu'l-Cifri'l-Câmi'*den başka bir eser olamayacağı kanaatindedir.⁵¹

⁴⁸ el-Ğonevî [?] şerhinin bir nüshasında Sultan 1. Selîm'den Sultan 2. Ahmed'e kadar on iki Osmanlı sultanının isimleri müstensih tarafından açıkça kaydedilmiştir. Bkz. el-Ğonevî [?], *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'mâniyye fî'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Halet Efendi, 625), v. 6a.

⁴⁹ Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinde kayıtlı olan *eş-Şeceratu'n-Nu'mâniyye* nüshalarını taramamıza rağmen bahsedildiği şekliyle bir dairenin mevcut olduğu herhangi bir nüsha tespit edemediğimizi bu vesileyle belirtmek isteriz.

⁵⁰ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye*, 92-93; M. Smith, "al-Bistâmî, 'Abd Al-Rahmân," *EIJ*, 1:1248.

⁵¹ Kitap ve yazar hakkındaki temel tespitler, Fleischer'in uzun süreli çalışmalarına ve bu süreçte konuyla ilişkili yaptığı çeşitli yayınlara dayanmaktadır. Bkz. Cornell H. Fleischer, "Saraydaki Kâhin: Remmâl Haydar ve Sultan Süleyman," 61-62.

Osmanlı'da el-Bistāmī'nin eserine yönelik Sultan 1. Süleymân zamanında en yüksek ifadesine ulaşan teveccühün sonraki dönemlerde de varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Eserde geçen 1000 yılıyla ilişkili bazı kehanetler yanlış çıkmış olmasına rağmen, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'* Sultan 3. Mehmed (ö. 1012/1603) döneminde bizzat padişahın isteği ile eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu durum, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'*in 10./16. yüzyıldan 11./17. yüzyıla geçiş sürecinde saray çevrelerindeki saygınlığını sürdürdüğüne işaret etmektedir.⁵² Tarihçi Na'īmā'nın (ö. 1128/1716) eserine almış olduğu bir rivayet, hem *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'*in etkisinin Sultan 4. Murād (ö. 1049/1640) ve Sultan İbrāhīm dönemlerine kadar uzandığına işaret etmesi hem de eserin neden saray çevrelerinde bu derece itibar gördüğü hususunu anlamaya kapı aralaması açısından son derece değerlidir. Na'īmā'nın ifadeleri şöyledir:

Râvî-i hikâyet olan cenâb-ı bâ-feraset nakl eder ki hazîne-i hümayûnda zehâ'ir-i ecdâd-ı pak-nihâdından merhum Sultan Selim Han Mısır'ı feth ettikte zafer bulduğu tuhaf cümlesinden bir *cifr* kitabı var idi, remz u tasrîh ve işârât u tashîh yüzünden selâtîn-i Osmaniyye anda mestûr olup hatta her bir padişahın sîmâsına mutâbık tasvirleri var idi. Sultan Murad merhum ol kitabı açıp, kendi şeklin ve eşkâl-i uhrâyı görüp ba'zı rumûzâtına muttali' oldukda ba'dehû mühürleyip "kimesne bunu açmasın ve her kim açarsa yahud lisânına alırsa başını keserim" deyü tenbih etmişler idi.⁵³

Na'īmā'nın aktardığı bu rivayette bahsettiği ve üzerine padişahların resimlerinin nakşedildiği *cifr* kitabı *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'* veya Türkçe tercümesinin nüshalarından biri olmalıdır. Zira söz konusu eserin saray çevreleri için telif edildiği açık olan birkaç musavver nüshasında bazı Osmanlı padişahları günümüz vesikalık resimlerine benzer bir formda ve sıralı bir şekilde resmedilmişlerdir. Daha ilginç olan husus ise tasvir edilen padişah resimlerinin yanına müstakbel hükümdarlar için de boş yerlerin bırakılmış olmasıdır.⁵⁴ Bütün bunlar *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'*in Osmanlı müneccimleri ve *cifr* yorumcuları tarafından sonraki sultanların kim olabileceğine dair yürütülen kehanetler için temel bir metin olarak kullanıldığına işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bu bilgiler aynı zamanda Ahmed b. Hayder'in risalesinde dikkat çektiği kehanet

⁵² eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed, *Tercumetu Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'* (Hafid Efendi, 179), v. 2a-3b. Mütercim, tercümede eserin müellifinin 1000 yılına dair kehanetlerinin kesinlikle yanlış olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. v. 115a.

⁵³ Na'īmâ, *Târîh-i Na'īmâ*, 2:939-940.

⁵⁴ eş-Şerif b. es-Seyyid Muhammed, *Tercumetu Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi'* (Bağdad Köşkü, 374), v. 388a; (Nadir Eserler, 6624), v. 163a-b.

daairesine, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*'in kaynaklık oluşturmuş olabileceğini düşünmeye imkan tanımaktadır. Bunu destekleyen bir başka husus ise risalenin en başında yer alan “Kötülükler sona erip *mîm*ler birleştiğinde vaziyet, *mîm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır.” şeklindeki ifadedir. Aḥmed b. Ḥayder, ilk bakışta anlamsız gelen bu ifade ile aslında el-Biṣṭāmî'nin *Miftāh*'ından bir alıntı yapmaktadır.⁵⁵ Alıntının ne manaya geldiği ve Aḥmed b. Ḥayder'in neden bu ifadeyi risalesinin başına almış olabileceği ise ancak mütercim eş-Şerîf b. es-Seyyid Muḥammed'in söz konusu ifade için takdir ettiği yorumlu tercüme ile anlaşılabilir. Buna göre ilgili ifadeyle verilmek istenen temel mesaj, kıyametin kopmasına kalan sürenin çok azaldığıdır. Öyle ki, vakit artık *mîm* harfinin halkasının ortasındaki beyazlıktan bile daha daralmış bir haldedir.⁵⁶ Aḥmed b. Ḥayder'in risalesine bu ifade ile başlaması, aslında risalesinin yazılış amacını daha da belirginleştirmektedir. Mehdî'nin ortaya çıkması ve dolayısıyla kıyamet süreçlerinin başlaması artık an meselesidir. Mehdî'ye dünyevi gücün Osmanlılar tarafından teslim edileceği şeklindeki ahir zaman anlatılarıyla birlikte düşünüldüğünde⁵⁷ içerisinde Osmanlı sultanlarının yer aldığı ve en sonunda Sultan İbrâhîm'in hepsini kuşatacak şekilde bulunduğu daire aslında bir anlam kazanmaktadır. Buna göre hanedan/devlet artık son bulacak, Sultan İbrâhîm de son Osmanlı padişahı olacaktır.

Na'imâ, Sultan İbrâhîm'in tahta çıkmasını, *Cifr* kitabında bu yolda yazılanların ete kemiğe bürünmesi minvalinde bir cümle ile ifade etmiştir.⁵⁸

⁵⁵ Abdurrahmân el-Biṣṭāmî, *Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*' (Ahmed Paşa, 166), v. 66b.

⁵⁶ eş-Şerîf b. es-Seyyid Muḥammed, *Tercumetu Miftāhu'l-Cifri'l-Cāmi*' (Hafid Efendi, 179), v. 152b.

⁵⁷ eş-Şafedî [?], *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fi'd-Devleti'l-Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 8b; el-Konevî [?], *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'māniyye fi'd-Devleti'l-Osmāniyye* (Halet Efendi, 625), v. 5b-6b. Esas itibarıyla eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye literatürüne dayanan bu gelenek erken dönemlerden itibaren tarih kitaplarında kendisine karşılık bulabilmiştir. Bunlara bir örnek olarak 'Alâ'uddîn 'Alî Dede ez-Zigetvâri verilebilir. Eserini 998/1589 yılında kaleme alan 'Alâ'uddîn 'Alî Dede evliyanın Osmanlı Devleti'nin Mehdî'nin zamanına kadar hükümlerinin süreceği sonucuna ulaştığını nakletmekte ve hilafeti Mehdî'ye Osmanlıların teslim edeceğini bildirmektedir. Bkz. 'Alâ'uddîn 'Alî Dede ez-Zigetvâri, *Muhâdaratu'l-Evâ'il ve Musâmeratu'l-Evâ'ir*, 165.

⁵⁸ Bu ifadelerin yazımında *Târîhu Na'imâ*'nın matbu versiyonu ile yazma nüshaları arasında önemli bir farklılık söz konusudur ki önemine binaen bu farklılığa dikkat çekmek gerekir. İlgili ifade esasında Sultan 4. Murâd'a dair bir tespittir ve *Târîhu Na'imâ*'nın 1280 yılında gerçekleştirilmiş taşbaskı versiyonunda şu şekilde kayıtlıdır: “مدة سلطنتلری اون یدی سال اولوب کتاب جفرده غمط حکمه حکم منحر ” (Na'imâ, *Târîhu Na'imâ: Ravdatu'l-Ḥuseyn fi Ḥulâsati Aḥbârî'l-Ḥâfikayn*, 3:446). Mehmet İpşirli, eseri latinize ederken muhtemelen matbu nüshayı esas almış ve ilgili ibareyi şu şekilde takdir etmiştir: “Müddet-i saltanatları on yedi sâl olup kitab-ı cifr de gimmet-i hikme hük-m-i menhar-ı İbrahim işârâtı suret buldu.” (Na'imâ, *Târîh-i Na'imâ*, 2: 938). Eserin yazma nüshalarının hiçbirinde İbrâhîm kelimesi metinde geçmemekte, ilgili kısım sadece “غمط حکمه حکم منحر ” şeklinde yer almaktadır. Matbu versiyon ile yazma nüshalar arasında İbrâhîm kelimesinin varlığı ya da yokluğu üzerinden kendisini gösteren bu farklılık, esasında ilgili ibare

Anlaşıldığına göre dönemin siyasetini yorumlamaya talip müneccimlerin ve ceffarların bir kısmı, tevarüs edilen kıyamet gerilimi ile bazı siyasi gelişmeleri harmanlayarak Sultan İbrâhîm'i hanedanın son temsilcisi olarak konumlandırmışlardır. İlgili dönemde yaşanan bazı siyasi gelişmelerin de buna katkı sağlamış olabileceği göz ardı edilmemelidir. Zira Sultan İbrâhîm'in tahta geçişi sancılı bir sürecin sonunda gerçekleşmiştir. Bilindiği üzere Sultan 4. Murâd'ın bütün oğulları o hayatta iken ölmüştür. Tahtı bırakabileceği bir oğlu kalmayan 4. Murâd'ın Revan Seferi sonrası İbrâhîm dışındaki kardeşlerini öldürmüş olması bir başka sorun doğurmuş, Şehzade İbrâhîm'i tahtın tek varisi haline getirmiştir. Zira bu durum hem devlet erkanında hem de halk nezdinde hanedanın sona ereceği korkusunu tetiklemiştir. Dönemin kaynakları Sultan İbrâhîm'in tahta çıkmasından

bağlamında yazma nüshaların hamişlerine yansımış bir ebced istihracından kaynaklanmaktadır. Bunun da odağında “عط” ve “منحر” kelimeleri yatmaktadır. Bu iki kelime, yazma nüshalarda ilgili ibarenin hamişlerine ayrıca taşınmış, ilkinin altına 1049 (1639-1640) ikincisinin altına da 258 sayısı kırmızı mürekkeple not edilmiştir. 1049 (1639-1640) tarihi “عط” kelimesini oluşturan harflerin ebced hesabıyla toplam değerini oluşturmaktadır ki bu aynı zamanda Sultan 4. Murâd'ın vefat ettiği ve Sultan İbrâhîm'in tahta çıktığı tarihtir. Dolayısıyla Na'imân'ın burada yer verdiği “عط” kelimesinin Sultan 4. Murâd'ın vefatına ve Sultan İbrâhîm'in cülusuna telmih niteliğinde hususi bir tercih olduğu ve bir istihrac niteliği taşıdığı açıktır. “منحر” kelimesi ise bu telmihin Sultan İbrâhîm üzerinden delaletinin daha da belirginleştirilmesi amacıyla matuftur. Zira bu kelimenin “نحر” şeklindeki kök harflerinin ebced karşılığı olan 258 sayısı, aynı zamanda İbrâhîm kelimesinin de ebced hesabıyla sayısal karşılığıdır. Belki de bu yüzden İbrâhîm kelimesi yazma nüshaların hamişlerinde “منحر” kelimesinin hemen kenarına not edilmiş ve tıpkı “منحر” kelimesinde olduğu gibi altına kırmızı mürekkeple 258 sayısı not edilmiştir (Na'imân, *Ravdatu'l-Huseyn*, Reisülküttab, 617, v. 384a; Hacı Selim Ağa, 772, v. 457b; Atif Efendi, 1858, v. 265b; Manisa İl Halk, 5057, v. 238a; Hamidiye, 916, v. 271 [Nüsha üzerinde numaralandırma bulunmadığından dijital numara esas alınmıştır.]; Murad Molla, 1444, v. 331 [Nüsha üzerinde numaralandırma bulunmadığından dijital numara esas alınmıştır.]; Milli Kütüphane, B 476, v. 251b; Ragıp Paşa, 996, v. 311b [Nüshada diğer nüshalardan farklı olarak tarihler, kenarda değil doğrudan metin üzerinde ilgili kelimelerin altına not edilmiştir.]; Konya Bölge Yazma Eserler, 3319, v. 295b). Buradan hareketle bu iki kelimenin, esasında aynı ebced değeri üzerinden aynılaştırılmaya çalışıldığı, bunun ise “منحر” şeklindeki ibare üzerinden Sultan İbrâhîm'e yönlendirildiği söylenebilir. Ebced hesabı üzerinden gerçekleştirilen bu gönderimlerde ilgili kelimelerin sadece ilgili tarihe atfen mi yoksa ayrıca hususi bir anlama karşılık gelecek şekilde mi veya her ikisini de kuşatacak şekilde mi tercih edildiği belirsizdir. Ancak Sultan 4. Murâd'ın on yedi yıllık saltanat süresinin tamamlandığı şeklindeki bir ifadenin hemen akabinde “عط” şeklinde bir ifadenin yer alması dikkat çekicidir. Zira bu ifade fiil olarak kullanıldığında aynı zamanda “bildiği halde gerçeği inkar etmek” anlamına gelmektedir. Bununla Sultan 4. Murâd'ın, Sultan İbrâhîm'in cülusuna yönelik istihracı bildiği halde bunu sakladığı/inkar ettiği yönünde bir gönderimde bulunmuş olabilir. Benzer şekilde boğazlama yeri veya boğazlanan yer anlamına gelen “منحر” kelimesinin de yine Sultan 4. Murâd merkezli bir telmih içermesi mümkün gibidir. Zira o kısa süren bir hastalık sonrasında, Şehzâde Kâsım'ı boğdurduğu odada vefat etmiştir. Dolayısıyla Sultan 4. Murâd'ın on yedi sene saltanat sürdükten sonra hak ettiği şekilde vefat ettiği, ne kadar gerçeği gizlese de onun vefatının aynı zamanda gerçeği görünür kıldığı, bu gerçeğin ise İbrâhîm'in cülusu olduğu şeklinde bir gönderim söz konusu gibidir. Na'imân'ın burada kullandığı “عط” ve “منحر” şeklindeki bu kelimeler, kendisine ait olabileceği gibi bir *cifr* kitabından da alınmış olabilir.

yaklaşık bir sene sonra dünyaya gelen oğlu Mehmed'in doğumuna kadarki süreçte tedirginliğin sürdüğünü teyit etmektedir.⁵⁹

Batılı kaynaklarda yer alan bazı bilgiler, o dönemde hanedanın bekası konusundaki endişeleri besleyen başka siyasi hamlelerin de vuku bulmuş olabileceğine işaret etmektedir. Söz konusu kaynakların aktardığına göre Sultan 4. Murād vefat etmeden önce Şehzade İbrāhīm'i öldürtmek istemiş, Osmanlı tahtına da Kırım Hanı'nın veya Silahdar Muştafā Paşa'nın geçmesini vasiyet etmiştir.⁶⁰ Sultan İbrāhīm'in tahta sorunsuzca oturması söz konusu malumatın gerçekliği konusunda bir kuşku uyandırsa da yeni padişahın yaptığı ilk icraatlardan birisinin Kırım Hanı Şāhin Giray'ı öldürtmek olması böyle bir söylentinin karşılığının olabileceğini düşündürmektedir. Üstelik bazı tarihçilerin rivayetine göre Sultan İbrāhīm, Şāhin Giray'ı, bazı cifer ehlinin "adı kuş olan birisinden Osmanlı devletine zarar geleceği" kehanetinde bulunmaları üzerine katlettirmiştir.⁶¹ Dönemi idrak etmiş tarihçilerden biri olan Vecihī'nin (ö. 1071/1661) işaret ettiği bu bilgiler dikkate alındığında, Sultan İbrāhīm'in tahta çıkışı arifesinde insanlar arasında Osmanlı hanedanının sona erebileceği düşüncesinin en azından konuşulduğu/tartışıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.⁶²

Ahmed b. Hayder'in bahsettiği nakilde Sultan İbrāhīm'in neden hanedanın son padişahı olarak tasvir edilmiş olabileceği hususu, üzerinde biraz daha durmayı hak etmektedir. Hatırlanacağı üzere, İbnu'l-'Arabī'nin *eş-Şeceratu'n-Nu'māniyye*'si merkezli literatürün özellikle Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleymān dönemlerinde yoğun bir şekilde etkili olduğunu daha önce dile getirmiştik. Bu durum aslında yaklaşan hicrī milenyumun Osmanlı dünyasında gördüğü karşılığın bir yansımasıdır. 1000 yılı etrafında

⁵⁹ Abdurrahmān Hibrī Efendi, *Defter-i Aḥbār*, v. 48a; Clausier du Loir, *Du Loir Seyahatnamesi*, 99.

⁶⁰ Feridun Emecen, "İbrahim," *DİA*, 21: 275; krş. Clausier du Loir, *Du Loir Seyahatnamesi*, 92.

⁶¹ Vecihī Ḥasen, *Tārīḫ-i Vecihī*, v. 19a. Sultan İbrāhīm döneminde sarayda cifer ehlinin etkili olduğunu ve hatta bunların sultanın kararlarını yönlendirdiğini dile getiren başka tarihsel anlatılar da vardır. Dönemin ilk elden bir tanığı olması ve sarayı yakından tanıması gibi sebeplerle şahitliğinin bir değeri bulunan Evliyā Çelebi, Sultan İbrāhīm'in oğlu Mehmed doğduğunda, cifer ehlinin işaretiyle ve *karān* sahibi olması gerekçesiyle çocuğa önce Yusuf isminin konulduğunu; ancak bir müddet sonra bazı musahiplerin araya girerek "Yusuf kul ismidir, meymenet yoktur, ismi Mehmed olsun" demesiyle adının Mehmed'e çevrildiğini aktarmaktadır. Bkz. Evliya Çelebi, *Seyahatname (Tıpkıbasım)*, 1:79a.

⁶² Niyāzī-i Mısrī'nin Sultan İbrāhīm ve Sultan 4. Mehmed'i merkeze alarak ve tahtın Tatar'a ait olduğunu belirterek serdettiği şu ifadeler, bu bakış açısının Sultan İbrāhīm sonrası süreçte de sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır: "Sultān İbrāhīm de Sultān Muḥammed de bu tahtda oturan da yehūdīdür ben bunlarıñ elinde ölürüm lakin taht Tatarıñdur.", "Sultān İbrāhīm Sultān Muḥammed şeh-zāde Muştafā yehūdīlerdür pādīşāhuñuz yehūdī olduğundan mā'adā ehlüñüzü ve 'iyāluñuzü levendlere taşarruf itdürür rāzī olursañuz tahtında bekā idüñ ve illā Tātār müslümāndur dīn-i İslāmıñdur varuñ onı getürüñ tahta oturdun." Bkz. Niyāzī-i Mısrī, *Niyāzī-i Mısrī'nin Hatıraları*, 97.

yürütülen tartışmalar halkı olduğu kadar, saray çevrelerini de etkilemiştir. Hicrî milenyumun Osmanlı sarayında böylesine güçlü bir karşılık görmesinde Hristiyan batı dünyasındaki yoğunluk düzeyi yüksek apokaliptik iklimin de önemli bir payı söz konusudur. Matbaanın etkisiyle kıyamet kehanetlerinin yaygınlaşması ve bunların astrolojik hesaplamalarla ilişkilendirilerek yeni bir çağa girileceği beklentilerinin pekiştirilmesi; yeni teknolojik ve coğrafi keşiflerin Batı dünyasının özgüvenini geliştirmesi; Gırnata'nın düşmesi, Yahudi ve Müslümanların İspanya'dan sürülmeleri gibi hadiselerin onlara Hristiyanlık etrafında kurmayı tasarladıkları büyük siyasi birlik hedefi için umutlar vermesi; "Kutsal Roma İmparatoru" unvanıyla Avrupa'nın önemli devletlerini iktidarı altında birleştiren V. Karl'ın (ö. 1558) ismi üzerinden yürütülen ve doğal olarak karşı tarafına Osmanlı'nın yerleştirildiği büyük siyasi ideallerin varlığı... Bütün bunlar 10./16. yüzyılda Hristiyan Batı dünyasında çok yoğun bir apokaliptik iklimin oluşmasına neden olan başlıca hususlardır.⁶³

Hristiyan Batı dünyasının siyasi hasmı konumundaki Osmanlı'da da benzer bir tablo yaşanmıştır. Astrolojik temelli büyük *kırân* hesaplamalarının yanında Hz. Peygamber'e atfedilen bazı rivayetler de Osmanlı kültür çevrelerinde dünyanın ömrünün 1000 yılını aşamayacağı şeklinde yorumların karşılık bulmasına yol açmıştır.⁶⁴ İstanbul'un fethiyle tetiklenen apokaliptik beklentiler Şafevîlerle yürütülen mezhep merkezli çatışmalarla yeni bir veçhe kazanmış, Suriye ve Mısır gibi önemli Arap şehirlerinin alınması ise Hristiyan Avrupa'ya karşı yürütülen mesiyani rekabette, terazinin İslam tarafını temsil eden kefesine Osmanlıların oturmasını sağlamıştır. Mesiyani liderlik gerilimi ise her iki tarafta var olan apokaliptik iklimi daha da derinleştirmiştir. Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleyman gibi dönemin padişahları kendilerine atfedilen mesiyani çağrışımları yüksek unvanlar etrafında döndürülen kehanetlerle apokaliptik dünyanın büyümesine ortak edilmişlerdir.⁶⁵

⁶³ Fleischer, "Mehdi Olarak Kanuni: Sultan Süleyman Döneminde İmparatorluk İmgesinin Oluşturulması," 18-20. Batı düşüncesindeki apokaliptistlerin çoğu milenyum merkezli bir tarih algısına sahiptirler. Hz. İsa'nın Mesih olarak dünyaya dönüşünün bin yıllık bir zaman dilimi öncesi veya sonrasında olacağına inanır, yine milenyum öncesinde/sonrasında sarsıcı/dehşet verici olayların vuku bulacağını düşünürler. Bkz. R. Kyle, "Millennialism and Apocalypticism," 27-28. Bu çerçevede dönemin insanların 10./16. yüzyıldaki çok sayıda sarsıcı olayı kıyamet fikri ile ilişkilendirilerek okuması son derece doğaldır.

⁶⁴ İslam astroloji literatüründe hicrî 960 yılında vuku bulan Jupiter ve Satürn arasındaki kavuşum büyük kıran olarak tanımlanmış ve bu dönemde büyük olayların olması gerektiği dile getirilmiştir. Bkz. Stephen P. Blake, *Erken Modern İslam'da Zaman: Safevî, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*, 196-199.

⁶⁵ Süreç hakkında geniş bilgi için bkz. Fleischer, "Mehdi Olarak Kanuni," 21-35.

Osmanlı kıyamet yazınındaki Celâluddîn es-Suyûṭî etkisi de hicrî milenyuma yüklenen anlam etrafında gelişecektir. O, 898 (1492-1493) yılında *el-Keşf ‘an Mucâvezeti’l-Ummeti’l-Elf* adıyla kaleme aldığı küçük bir risale ile 1000 yılı etrafındaki tartışmalara dahil olmuştur. Onun bu risalesi, 1000 yılı etrafındaki tartışmalara esaslı bir istikamet kazandırmıştır. Bu risale esasında “Resul kabrinde 1000 yıl kalmaz.” şeklindeki bazı rivayetlerden hareketle halk arasında revaç bulan, kıyametin 1000 yılına varmadan kopacağı yönündeki söylentilere ve beklentilere karşı bir reddiye olarak yazılmıştır. Yazıldığı dönemde geniş bir ilgiye mazhar olan bu risale, 1000 yılından sonraki kıyamet merkezli tartışmaların da gidişatını değiştirmiştir. Zira hicrî 1000 yılı yoğun bir şekilde dünyanın sonu tartışmaları ile ilişkilendirilmiş olsa da tarihin bu yıldan sonraki olağan akışı bu düşünceleri boşa çıkarmıştır. Dünyanın ömrü 1000 yılını aşmıştır ve beklenildiği gibi kıyamet kopmamıştır. Gidişat, kıyamet beklentisini ortadan kaldırmadığı gibi, aksine bu beklentinin ve etrafında oluşan gerilimin sonraki dönemlere devredilmesine neden olmuştur. Es-Suyûṭî’nin risalesi ise bu noktada bir kaldıraç işlevi görmüştür. Öyle ki gerçekleşmeyen her kehanette es-Suyûṭî’nin hesaplamalarına müracaat edilmiş, mevcut sıkışma haline geçerli bir izah oluşturulabilmiş ve bu sayede kıyamet merkezli beklentiler ileriki bir tarihe ötelenebilmiştir.

Es-Suyûṭî’nin kendisinden sonraki süreçteki kıyamet literatürüne ne kadar merkezî bir etkide bulunduğu anlaşılabilmesi için *el-Keşf* isimli risalesinin muhtevasına kısaca dikkat çekmek gerekir. Es-Suyûṭî risalesine “Resul kabrinde 1000 yıl kalmaz.” rivayetinin bir aslının olmadığını ve dünyanın ömrünün 1000 yılını aşacağını belirterek başlamıştır. Bununla birlikte o, risalesinin ilerleyen kısımlarında kıyametin kopuşu ile binyılcı düşünceler arasındaki ilişkiyi yadsımamış, halk arasında revaç bulan anlatıyı reddetmesinden doğan boşluğu yine milenyum düşüncesine atıf yapan başka bir rivayet ile doldurmuştur. Bu rivayet, dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Muhammed’in 6000 yılının sonlarında peygamber olarak gönderildiği yönünde bir içeriğe sahiptir. Es-Suyûṭî’nin *şahîh* kabul ettiği bu rivayete göre dünya, Hz. Muhammed’den sonra 1000 yıl daha var olacaktır. Bununla birlikte rivayetin bazı varyantları Hz. Muhammed’in peygamber olarak görevlendirilişini 5600’lü yıllara kadar geriye götürmektedir. Es-Suyûṭî bu sayede dünyanın ömrünün hicri 1000 yılını aşacağı, ancak ziyadenin 500 yıldan fazla olamayacağı sonucuna

ulaşmıştır.⁶⁶ Onun, Hz. Muhammed'in gönderilişinden sonra insanlığın 1000 ile 1500 yıl arasında yaşam sürebileceği anlamına gelen bu çıkarımı, dünyanın var oluş süresinin 7000 yılı aşamayacağı yönündeki rivayete yeniden ve güçlü bir biçimde hayatiyet kazandırmıştır.⁶⁷

Ahmed b. Hayder'in risalesini kaleme aldığı zamanlar, 1000 yılı etrafında şekillendirilen ancak gerçekleşmeyen kıyamet beklentisinin bir sonraki yüzyıla devredildiği dönemlere tesadüf etmektedir. Esasında 10./16. yüzyılın bitiminde kopması beklenen kıyamet için 1000 yılından sonra da bir müddet beklendiği anlaşılabilmektedir. Zira Kâtib Çelebi'nin *Fezleke*'sinde aktardığı bazı ifadeler kıyametin kopuşunda otuz yıllık bir gecikmenin kabul edilebilir görüldüğüne işaret etmektedir.⁶⁸ Kıyamet beklentisinin gerçekleşmesi noktasında bir tolerans aralığı anlamına gelen bu gecikme ise ay yılı ile güneş yılı arasındaki gün farkından kaynaklanmaktadır. İki takvim yöntemi arasındaki 11 günlük fark, her 33 yılda bir seneye tekabül etmekte, bu da 1000 senede yaklaşık 30 yıllık bir toplama karşılık gelmektedir. Ahmed b. Hayder'in risalesini kaleme aldığı 1050/1640'lı yıllar, artık milenyum beklentilerinin gerçekleşmesi için tanınan otuz yıllık ek sürenin de bittiği bir zaman dilimidir. Kıyamet süreçlerinin bu süre içerisinde de başlamaması, beklenti birikiminin başta 11./17. olmak üzere gelecek yüzyılların sonuna aktarılmasının önünü açmış olmalıdır.

Ahmed b. Hayder, risalesinin başlarında İbnu'l-'Arabî'nin *cifri* merkezli çıkarımlara göndermede bulunmakta ve bu çerçevede kendi yorumunun da kısa bir özetini sunmaktadır. Risalenin devamı kendi yorumunun temellendirilerek ortaya konulması şeklinde akmaktadır. Ancak önce es-Suyûtî'ye atıfta bulunmakta ve onun yaklaşımını şu şekilde aktarmaktadır:

Bunlar ancak ihtimal kabilinden itimat edilmesi gereken sözlerdir. Bununla birlikte sana, kıyamet alametleri hakkında güvenilebilecek hususları büyük bir alimden özet olarak nakledeceğim. 'Allâme es-

⁶⁶ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Kesf'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf*, 23-43.

⁶⁷ Dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu fikri esas itibarıyla Yahudi ve Hristiyan kültüründe gelişmiş bir düşüncedir. Eski Ahit'teki Eyüp Kitabı Bab: 5'te yer alan ifadelerin, bu düşüncenin en eski kaynağı olduğu düşünülmektedir. Yine Eski Ahit'te Mezmurlar 90:4'te yer alan ifadeler Tanrı'nın bir gününü 1000 yıl ile karşılamanın en erken kanıtları olarak göze çarpmaktadır. Yahudi geleneğinde dünyanın Tanrı tarafından altı günde yaratıldığı ve yedinci günün Şabat'a ayrıldığı düşüncesi de bin yılların yedili bir tasnife tabi tutularak okunmasına yol açmış gözükmektedir. Bkz. James D. Tabor, "Ancient Jewish and Early Christian Millennialism," 250-260. Benzer şekilde Yeni Ahit de milenyalist vurgular içeren çok sayıda metin içermektedir. Bkz. Eugene V. Gallagher, "Millennialism, Scripture and Tradition," 140-143.

⁶⁸ "Ukûl-ı kâsıra ahabından bir gürûh zu'm eylediler ki, elf-i kâmiliden evvel kıyamet kopa, yâhûd elfi geçerse tefâvüt-i kameriyye olan otuzu tecavüz etmeye..." Bkz. Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 1:5.

Suyûṭî rivayetler üzerinden temellendirdiği *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf* isimli risalesinde şunları söylemiştir: “Bu ümmetin ömrü 1000 seneden fazla olacak ancak bu fazlalık 500 yıla varmayacaktır. Zira dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Peygamber’in 6000 yılının sonunda gönderildiği konusunda farklı kanallardan gelen rivayetler söz konusudur. Yine bu noktadaki bir rivayete göre Deccâl yüzyıl başında ortaya çıkacak, akabinde ‘İsâ nüzul edecek ve Deccâl’i öldürdükten sonra yeryüzünde 40 yıl kalacaktır. İnsanlar güneş batıdan doğduktan sonra 120 yıl (daha) kalacaktır. Sura iki üfleme arasındaki süre de 40 yıldır.”

Metin karşılaştırması yapıldığında Aḥmed b. Ḥayder’in bu ifadeleri es-Suyûṭî’nin *el-Keşf*’inden hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi alıntılıdığı anlaşılmaktadır. Es-Suyûṭî’nin dünyanın ömrüne dair yaptığı hesaplamaların merkezinde hadis rivayetleri ve bunlara dayanılarak her bir kıyamet alametinin vuku bulması için belirli bir sürenin zorunlu olarak öngörülmesi yatmaktadır. Deccâl yüzyıl başında incek, akabinde Hz. İsa nüzul ederek Deccâl’i öldürecek ve ondan sonra da kırk yıl dünyada hüküm sürecektir. Güneş batıdan doğduktan sonra yüz yirmi yıl daha yaşanacak ve iki Sür üflemesi arasında da kırk yıl olacaktır. Dolayısıyla tüm alametlerin gerçekleşmesi için toplamda iki yüzyıllık bir zaman dilimi öngörülmüştür.⁶⁹

Aḥmed b. Ḥayder, es-Suyûṭî’den yaptığı alıntının üzerine kendi değerlendirmelerini oturtmaktadır. Bu çerçevede kendi yaşadığı çağın sonunda kıyametin kopmayacağına, sadece sürecin başlayabileceğine vurgu yapmaktadır. Onun bu noktadaki değerlendirmeleri şu şekildedir:

Bu ifadeler onun (es-Suyûṭî’nin) 1000 yılın tamamlanmasına 102 yıl kala, 1000 yıl dolduğunda kıyametin kopacağı zannına kapılan kendi zamanındaki birisine itiraz sadedinde dile getirdiği hususlardır. Ben [Aḥmed b. Ḥayder] derim ki; hiç kimse içinde bulunduğumuz ve 1000 yılından sonraki yüzyıl olan bu yüzyıl tamamlandıktan sonra kıyametin kopacağını vehmetmesin. Ancak belki Deccâl’in ortaya çıkışının o tarihte olması mümkündür. Şayet onun ortaya çıkışı bu tarihte gerçekleşirse o zaman dünya, işaret edildiği üzere, bundan sonra 200 yıl daha kalacaktır. Deccâl’in ortaya çıkışı ile güneşin batıdan doğuşunun arasındaki fazlalığın ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Mehdî ise Deccâl’den 7 sene önce ortaya çıkacaktır.

Es-Suyûṭî’den yaptığı alıntıda geçen Deccâl ayrıntısını Aḥmed b. Ḥayder kendi hesaplamalarının da temeline yerleştirmektedir. Öyle ki kıyamete

⁶⁹ es-Suyûṭî, *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf*, 23-43. es-Suyûṭî’nin söz konusu düşüncelerinin detaylı bir tahlili ile tarihsel yansımalarının takibi için bkz. Eyüp Öztürk, *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası: Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikayesi*, 145-159.

giden süreç, ilkin Deccâl'in ortaya çıkışı ile başlayacak ve toplamda 200 yıl kadar sürecektir. Es-Suyûtî'nin risalesinde kendi dönemindeki muhataplarına yönelttiği tenbihi, Ahmed b. Hayder kendi dönemi için benzer şekilde dile getirmekte ve 11./18. yüzyıl sonunda kıyametin kopacağı yönündeki söylentileri bir vehim olarak nitelemektedir. Ahmed b. Hayder'in risalesinin geri kalan kısımları Mehdi'nin ortaya çıkış şartlarına dair beklentiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Özellikle kendi yaşadığı dönemde, Mehdi'nin zuhurunun bir toplumsal beklenti olarak nasıl canlı olduğunu düşünebilmemize imkan tanıyan şu ifadeleri oldukça dikkat çekicidir:

Kıyametin büyük alametlerinden biri es-Sufyânî'nin zuhuru ve Fırat'ın doğduğu yerden battığı yere kadar bütün mukaddes toprakları ele geçirmesidir. Her ne kadar Cifr ehli, es-Sufyânî'nin halihazırda var olduğunu, tahta ve incir satmak için Şam şehrine gelmek üzere olduğunu iddia etmişse de o içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında henüz zuhur etmemiştir. Es-Sufyânî'nin çıkacağı yer olarak meşhur olan Sakbâ Köyü'nün bağlı olduğu Ğūta bölgesi ahalisine mensup birisinden duyduğuma göre, bir şeyhten onun zuhuru 17 sene kaldığı bilgisi nakledilmiştir. Bu, ihtimal dahilindedir. En doğrusunu Allah bilir.

Mehdi'nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar. Şayet Deccâl'in ortaya çıkışı bu yüzyılın bitiminden sonra olmazsa ikinci yüzyılın bitimine kadar tehir edilir. Ancak üçüncü yüzyılın bitimine kadar geciktirilmez; çünkü o zaman ziyadenin 500'e varması hatta aşması gerekir ki bu, 'Allâme es-Suyûtî'nin beyan ettiği rivayetlerdeki gerçeklere aykırıdır. Ben ondan, sadece burada zikrettiklerimize delalet eden şeyleri aktarmakla yetindim.

Ahmed b. Hayder, risaleyi kaleme aldığı dönemde Mehdi'nin henüz zuhur etmediğini ancak insanlar arasında bu yönde güçlü bir beklenti olduğunu bildirmektedir. Üstelik bu beklenti, artık söylenti düzeyinde bazı iddiaların da ortaya atılmasına neden olmuştur.⁷⁰ Bu iddiaların yoğunlaştığı

⁷⁰ Tarihçi Râşid Mehmed Efendi'nin yer verdiği bir hadise, bu beklentinin Ahmed b. Hayder'in vefat ettiği yıl olan 1078'de Musul'un 'İmâdiye nahiyesindeki Kürtler arasında bir mehdilik iddiası olarak tezahür ettiğini göstermektedir. Şeyh 'Abdullâh isimli bir kişi, oğlu es-Seyyid Muhammed'in Mehdi olduğunu iddia etmiş ve çevresindekileri buna inandırmıştır. Hatta olayın mahiyetini anlamak üzere buraya giden yetkililer ile bu davaya kendini kapıranlar arasında bir çatışma vaki olmuştur. Sürecin sonunda iddiayı ortaya atan baba ile oğlu tutuklanarak İstanbul'a götürülür. Mehdilik iddiasının odağında bulunan oğul huzur-ı hümayuna çıkarılır ve iddiasından sual olunur. İddiasını inkar edip özür dilemesi üzerine de bağışlanır ve sarayda kendisine küçük bir görev verilir. Bkz. Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 1:86. Yetkililere karşı gelmiş olması dolayısıyla belki öldürülmeyi hak edecek bir durumda olmalarına karşın, merkezin bunları İstanbul'a kadar getirtip davalarının mahiyetini öğrenmek istemesinin ilgili dönemdeki mehdilik beklentisinin aynı zamanda İstanbul'da da güçlü bir şekilde mevcut olduğuna hamledilmesi imkan dahilindedir.

yerlerden biri de risaleden anlaşıldığı kadarıyla Şam'ın Gûta bölgesinde yer alan Saḫbâ Köyü'dür.⁷¹ Aḫmed b. Ḥayder'in ilk tahlilde bu iddialara temkinle yaklaştığı, ancak Mehdî'nin doğduğu yönündeki iddialara ise kısmen açık kapı bıraktığı görülmektedir. Bunun muhtemel nedeni, kıyamet yazımında genel kabul gören görüşe göre Mehdî'nin, kırklı yaşlarında mehdiliğini ilan edecek olmasıdır.⁷² Bu görüş, aynı zamanda es-Suyûtî'nin Mehdî'nin asır başlarında zuhur edeceği şeklindeki görüşü ile birlikte değerlendirildiğinde Aḫmed b. Ḥayder'in risalesini kaleme aldığı 1056'lı yıllarda Mehdî'nin ya yeni doğmuş ya da doğmak üzere olması gerekmektedir. Bu kesişme, aynı zamanda Aḫmed b. Ḥayder'in Mehdî'nin zuhuru noktasındaki tartışmalarda es-Suyûtî'nin yaklaşımının ne kadar tesirinde kaldığının bir başka yansıması konumundadır.

Aḫmed b. Ḥayder'in metninde dikkat çeken ve üzerinde durulması gereken son bir husus ise, Mehdî zuhur etmeden önce Mısır merkezli olarak yaşanacağını ifade ettiği çeşitli felaketlerdir. Onun bu noktadaki tespitleri şu şekildedir:

Bir başka kıyamet alameti de Müslümanların Fuşṭâṭ'ında yani Mısır'da görülecek olan dört ḳavstir (kehanet/saldırı/felaket). Türklerle ilgili ḳavs gerçekleşmiştir; bu da Ḳutüz ve Melik 'İzzuddîn'in, Eyyübiler - Allah onlara rahmet etsin- Devleti'nin yıkılışından sonra Mısır'ı ele geçirmesidir. Türklerden sonra devlet, Berḳûḳ ve Melik Zâhir Baybars'a ve hükümleri sona erinceye kadar diğer Çerkeslere intikal etti ki bunların sonuncusu Ḳansu el-Ġavri'dir. Selîm er-Rûmî onun üzerine yürümüş ve ikisi Mercî'd-Dâbiġ'ta savaşmıştır. Selîm, el-Ġavri'nin maiyetindeki Şam ve Halep hakimlerinin ona ihaneti sayesinde galip gelmiştir. Toplar, Sultan Ḥasen el-Çerkesî Camii'ni dövmüş ve orada Çerkeslerden ve diğerlerinden çok sayıda kişi ölmüştür ki bunlar arasında Çerkeslerin tutsağı durumundaki 'Abbâsî halifesi de yer almaktadır. İşte bu da Rûmlara dair ḳavstir. Diğer iki ḳavs de inşallah gerçekleşecektir. Bunlardan ilki Endülüs ḳavsidir; öyle ki Endülüs ahalisi [İspanyollar] büyük gemiler hazırlamaktadırlar. Allah Müslümanlara, Endülüs ahalisine karşı zafer bahşetsin. Bundan bir

⁷¹ Fiten ve Melâhim literatüründe Şam'ın Gûta bölgesine özel bir önem verildiği ve kıyamet sürecinde karşı karşıya gelinecek şer ehli ile mücadelenin Gûta etrafındaki bazı bölgelerde vuku bulacağı vurgulanmaktadır. Bkz. Hasan Yerkazan, "Gûta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme," 287-292. Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla, Aḫmed b. Ḥayder'in dile getirdiği Saḫbâ Köyü'ne dair klasik kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.

⁷² Mehdî'nin zuhur ettiğinde 40, 50 veya 60 yaşlarında olacağını dile getiren rivayetler vardır. Bkz. Nu'aym b. Ḥammâd, *Kitâbu'l-Fiten*, 364-367. Bununla birlikte 40'lı veyahut 30-40 arası bir yaşta zuhur edebileceği hususu daha çok öne çıkmıştır. Bkz. Muḫammed b. Rasûl el-Berzenci, *el-İşâ'a li-Eşrâti's-Sâ'a*, 176-179.

veya iki sene sonra Habeş kavsi ortaya çıkacaktır. Habeş ve Sūdānlılardan 300 bin kişilik bir ordu bir araya gelecek ve Fir‘avn’ın hazinelerinin kendilerine zahir olacağı bir köye gelinceye kadar Fuştā‘a doğru ilerleyecek, hazineyi çıkaracak ve “biz bundan daha büyük bir ganimet daha elde edemedik.” deyip geri döneceklerdir. Mısır ve Şam ehli onları takip edecek ve akabinde onlarla karşı karşıya gelecek, bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir edecek, ganimetleri de geri alacaklardır.

Mısır’ın fiten ve melahim literatüründe kıyamet sürecinde saldırılara maruz kalıp yok edilecek ülkeler arasında gösterildiği bilinmektedir.⁷³ Aḥmed b. Ḥayder’in paylaştığı bilgiler de esasen kehanet literatürünün önemli bir figürü olan Nu‘aym b. Ḥammād’ın (ö. 228/843) *Kitābu’l-Fiten* isimli eserinden alıntılanmış bir rivayetin⁷⁴ yorumlanarak aktarımından ibarettir. Rivayetin orijinal metninde Mısır’ın dört bir yandan yapılacak saldırılarla helak olacağı belirtilmiştir. Buna göre ilk olarak Mısır’a Türk saldırısı söz konusu olacaktır. Bunun akabinde Mısır, sırasıyla Rum, Endülüs ve en son olarak da Habeş-Sudan taraflarından bir tasallut girişimine maruz kalacaktır. Aḥmed b. Ḥayder, ilgili rivayeti ana iskeletini bozmamakla birlikte, kısmen yorumlayarak eserine derç etmiş ve Mehdī’nin Mısır’da vuku bulacak dört *ḳavsten* (zaferden/seferden/saldırıdan) sonra ortaya çıkacağını belirtmiştir. Ona göre Mısır’ın Eyyübilerden sonra Memlüklerin eline geçmesi ile kehanetin Türklerle ilgili kısmı gerçekleşmiştir. Mısır’ın Sultan 1. Selim tarafından fethedilmesi ve böylelikle son ‘Abbāsī halifesinin ortadan kaldırılıp Memlüklerin siyasi varlıklarına son verilmesi ile kehanetin Rum kısmı da vuku bulmuştur. Rum kehanetini temellendirirken, Sultan 1. Selim için er-Rūmī nitelemesini kullanıyor oluşu da dikkat çekicidir. Geriye kalan son iki *ḳavsten* olan Endülüs ve Habeş *ḳavsleri* de kısa bir süre içerisinde vuku bulacaktır ki, bunlar da gerçekleştiğinde Mehdī’nin zuhuru için gerekli şartlar artık tamamlanmış olacaktır.

Aḥmed b. Ḥayder’in başka birçok rivayet arasından neden Mısır’ı merkeze alan bir kehaneti eserine aldığı da üzerinde bir miktar durmayı gerektirmektedir. Zira kıyamet literatüründe Mısır’ın yanında başka birçok İslam şehri saldırıya uğrayıp harap edilecek beldeler arasında sayılmaktadır.⁷⁵ Hatta Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır ile ilgili rivayeti alıntılıdığı

⁷³ David B. Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 80.

⁷⁴ Nu‘aym b. Ḥammād, *Kitābu’l-Fiten*, 668.

⁷⁵ Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, 80.

Nu‘aym b. Hammād’ın eserinde Mekke,⁷⁶ Basra,⁷⁷ Şam,⁷⁸ Irak⁷⁹ gibi başka birçok İslam şehri kıyamet başlamadan önceki süreçlerde bir şekilde helake uğrayacak yerler arasında zikredilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır ile ilgili rivayeti tercih edip onu eserinin merkezine yerleştirmesi bölgenin Osmanlı kıyamet yazınında elde ettiği yer ile yakından alakalı olmalıdır. Zira Mısır’ın, Sultan 1. Selīm tarafından ele geçirilmesi bu sultana Osmanlı kıyamet literatüründe başlangıç noktası olarak tanımlanabilecek merkezî bir konum kazandırmıştır. Şafevilerle yapılan çatışmalar ve sürecin sonunda kazanılan başarılar da Sultan 1. Selīm’e bu rolün yakıştırılmasında önemli rol oynamıştır. Bu rolün yansımaları hem *eş-Şeceratu’n-Nu‘māniyye* hem de *Miftāḥu’l-Cifri’l-Cāmi‘* adlı eserler üzerinden gelişen literatürde açıkça izlenebilmektedir. Bu iki eser esas itibarıyla Mısır merkeze alınarak kaleme alınan eserlerdir ve bunlar etrafında gelişen gelenekte Sultan 1. Selīm’e atfedilen rol oldukça belirgindir.⁸⁰ Aḥmed b. Ḥayder’in Mısır’ın harap edilmesi ile ilişkili rivayeti yorumlaması da bu zemin üzerinden gerçekleşmiştir. Zira Nu‘aym b. Hammād’ın yaşadığı dönem göz önüne alındığında rivayette geçen Türk ibaresi ile Orta Asya’da yaşayan Türklerin, Rüm ifadesi ile de Bizans’ın kastedilmiş olması gerekmektedir. Ancak Aḥmed b. Ḥayder, her iki ifadeyi de Osmanlı’yı merkeze alarak yorumlamakta ve Mısır’a yönelik saldırıları helak olmaktan ziyade bir fetih girişimi olarak yansıtmaktadır. Onun yorumuna göre Mısır’a yönelik “Türk kavsi” ifadesi ile ilk olarak Memlûklerin bölgeyi Eyyübîlerden alışı kastedilmektedir. Aynı şekilde “Rüm kavsi” ifadesi de Sultan 1. Selīm’in Mercidābig’ta zafer kazanarak bölgeyi ele geçirmesine hamledilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder, Nu‘aym b. Hammād’ın rivayetinde üçüncü sırada zikredilen Endülüs kavşinden bahsederken bir ara cümle ile Endülüs ahalisinin Mısır’a saldırı için büyük gemiler hazırladığını ifade etmekte ve Allah’ın Endülüs ahalisine karşı Müslümanlara zafer bahşetmesini bir temenni sadedinde dile getirmektedir. Onun bu ifadeleri de Nu‘aym b. Hammād’ın kitabındaki orijinal rivayetin dönemin tarihsel şartları eşliğinde yorumlanarak aktarılmasına güzel bir örnektir.

⁷⁶ Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 671.

⁷⁷ Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 237.

⁷⁸ Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 243.

⁷⁹ Nu‘aym b. Hammād, *Kitābu’l-Fiten*, 248.

⁸⁰ eş-Şafedi [?], *Şerḥu’s-Şecerati’n-Nu‘māniyye fi’d-Devleti’l-‘Osmāniyye* (Çorum Hasan Paşa İl Halk, 1253), v. 2b-3b, 15a.

Sonuç

Ahmed b. Hayder'in mehdilik risalesi, her şeyden önce, alimlerin biyografilerinin nasıl inşa edileceği noktasında yaygın bir şekilde gözlemlenen bir sorunun varlığına işaret etmektedir. Akademik araştırmalarda genellikle başvurulan yöntem, tarihsel bir şahsiyetin günümüze intikal eden eserleri vasıtasıyla en fazla kalıcı etki bıraktığı tespit edilebilen yönünün, onun biyografisinin inşasında bir öncül olarak alınmasıdır. Ne var ki ilk bakışta gayet normal gelebilecek bu yaklaşım, kişilerin çok yönlü ve renkli hayatlarının tekilleştirilmesi gibi bir sorunu beraberinde getirmektedir. Zira böylesi bir yaklaşımda kişilerin bir şekilde öne çıkan ya da çıkarılan yönü ya da yönleri bir turnusol kağıdı işlevi görebilmekte, bu yüzden de gerçekte onlara ait olan ilave başka vasıflar tereddütsüz bir şekilde elenebilmektedir. Bunun yol açtığı en büyük sorun ise tarihsel şahsiyetlerin, tek bir yönü uğruna diğer yönlerinden kolayca vazgeçilebilmesidir. Düşünce geleneğimizde kalıcı ve çok yönlü etki bırakmış birçok ismin, bu noktada parçacı bir okumaya konu olduğu, tekilleştirilmiş ve bağlamlar üstü bir portreye hapsedildiği görülebilmektedir. Ahmed b. Hayder bu bakımdan dikkat çekici bir örnek konumundadır. Zira nitelikli bir medrese tahsili almış, akli ilimler alanındaki yetkinliği ile temayüz etmiş ve bu çerçevede etki gücü yüksek metinler ortaya koymuş birisi olarak Ahmed b. Hayder'in, Mehdî'nin zuhuru meselesini İbnu'l-'Arabî'ye nispet edilen bir *cifri* istihracı çerçevesinde ele alması ilk tahlilde tuhaf görünmektedir. Ne var ki bunun tuhaf olarak algılanması, gerçekten tuhaf oluşundan değil, ona bir kelam alimi olması üzerinden atfedilen tekil kimlikten kaynaklanmaktadır. Ahmed b. Hayder'in mehdilik konulu bu risalesinin varlığından haberdar olmasaydık muhtemelen onun *cifr* istihracı ile ilgilenmiş olabileceği ihtimalini hiç mümkün göremezdik. Oysaki risale, bize, onun zihin ve tasavvur dünyasının farklı bir yönünü görebilmemize imkan tanıyan yeni bir pencere açmakta ve böylelikle entelektüel biyografisine yeni bir parça eklenmiş olmaktadır.

Ahmed b. Hayder'in risalesi, aynı zamanda çeşitli *cifr* hesaplamalarından hareketle kıyamet öncesi sürece ve bu kapsamda Mehdî'nin zuhuruna yönelik ilginin yüzeysel ve marjinal bir ilgi olmadığından da dolaylı bir göstergesi konumundadır. Zira mevcut durumda, bu konularda *cifr*, ebced veya *keşf* gibi yöntemler üzerinden söylem ortaya koymak, genel bir geçerliliği olmayan tekil bireysel tutumlar olarak görülmekte, bu yönde faaliyette bulunanların ise nitelikli eğitim almış ulemadan ziyade nispeten sınırlı eğitim görmüş kimseler olduğu

düşünülmektedir. Halbuki böylesi bir tutum, ulema tarafından da pekala sahiplenilebilmektedir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi ise bu açıdan ayrıca önemlidir. Hatta onunkine benzer başka metinler bütüncül bir bakış açısıyla ele alındığında, tarih boyunca *cifr* veya *keşf* gibi yöntemlere müracaat ederek söylem ortaya koyma yönündeki tutumun popüler kültürün üyelerinden ziyade elit çevrelerin ve ciddi ilim adamlarının uhdesinde gelişmiş olduğunu söylemek mümkündür.⁸¹ Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, ulemanın dahi çevresinde teneffüs edilen iklimden uzak kalamayacağını örneklemektedir.

Aḥmed b. Ḥayder'in risalesinin önemsenmesi gereken bir başka yönü, kıyamet süreçleri ve bu çerçevede Mehdî'nin zuhuru etrafında şekillenen beklentinin ve bunun ürettiği gerilimin nasıl dinamik bir mahiyete sahip olduğunu ve sonraki nesillere nasıl kolaylıkla aktarabildiğini örnekliyor oluşudur. 1000 yıl hesaplamaları çerçevesinde Sultan 1. Selim ve Sultan 1. Süleymân dönemlerinde zirveye çıkan kıyamet öngörülerini, kehanetler boşa çıksa bile asla sönümlenmemiş, bilakis daha güçlü bir şekilde mümkün olan en kısa zamana transfer edilmiştir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi bunun hangi kurucu isimler etrafında ve ne türden argümanlar çerçevesinde gerçekleştirildiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada bir hususu daha vurgulamakta fayda vardır: 10./16. yüzyıldan sonra, kıyamet süreci ve Mehdî'nin zuhuru merkezli tartışmalarda es-Suyûtî'nin *el-Keşf* isimli risalesinin artık başat bir rolü söz konusudur. Es-Suyûtî, dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Muhammed ile birlikte son 1000 yıllık sürecin başladığı yönündeki genel kabulü, esas aldığı bazı rivayet tarikleri üzerinden en az 500 yıl daha genişletmiştir. Bu durum, hicrî milenyum anlayışı üzerinden 10./16. yüzyıl sonunda gerçekleşmesi öngörülen beklentilerin sonraki yüzyıllara kolaylıkla taşınabilmesine imkan tanımıştır. Es-Suyûtî'nin *el-Keşf*'inin bu noktada gerçekten de adına yakışır bir misyon üstlendiği ve gerçekliğin yeniden kurulabilmesinin perdesini açtığı söylenebilir. Aḥmed b. Ḥayder'in risalesi, bunun kayda değer bir örneği konumundadır.

⁸¹ Erken dönem Anadolu'sunun düşünce dünyasına hasrettiği kitabında "Kıyamet Düşüncesi ve Siyasi Elit" şeklinde bir başlık açıp 13. ve 14. yüzyıldaki kıyametçi düşünceyi analiz eden Peacock, ilgili metinleri analiz ettikten sonra benzer bir sonuca ulaşmış ve apokaliptik metin üretme işinin dindar halk kitlelerinden ziyade entelektüel elitlere ve saray çevrelerine ait olduğunu vurgulamıştır. Bkz. A. C. S. Peacock, *Moğol Anadolu'sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*, 301. Onun bu kanaatine katıldığımızı bu vesileyle belirtmek isteriz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:	Yazarlar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The authors declared that there is no conflict of interest.
Finansal Destek / Grant Support:	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.
Yazar Katkıları / Author Contributions:	Eyüp Öztürk %50, Mehmet Kalaycı %50

KAYNAKÇA

- ‘Abdurrahmân Hibri Efendi. *Defter-i Aḥbâr*. Beyazıt Kütüphanesi-Veliyyüddin Efendi, no. 2418, 1b-73b.
- ‘Aḍududdīn el-İcī, Ebū’l-Faḍl ‘Abdurrahmân b. Aḥmed. *Şerḥu Muḥtaşari’l-Muntehâ*, Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 1b-63b.
- Aḥmed b. Ḥayder, el-Ḥarīrī el-Kürdī el-Ḥuseynābādī. *Risāle fī Beyāni Silsileti’l-Fuḍalâ*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 196b-197a.
- Aḥmed b. Ḥayder, el-Ḥarīrī el-Kürdī el-Ḥuseynābādī. *el-Muḥākemât*. Süleymaniye Kütüphanesi-Laleli, no. 723, v. 127b-207b; Süleymaniye Kütüphanesi-Nafiz Paşa, no. 782, v. 1b-69a; Süleymaniye Kütüphanesi-Yusuf Ağa, no.281, v. 122b-191b; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 1350, v. 1b-82a; Amasya Beyazıt Kütüphanesi-Bayazıt, no. 1715, 69b-155a; Beyazıt Kütüphanesi-Beyazıt, no. 9186, v. 57b-152b; Bursa İnebey Kütüphanesi-Orhan, no. 781, v. 21b-59b; Milli Kütüphane-Nevşehir Gülşehir Karavezir İlçe Halk, no. 167, v. 37b-170a; Milli Kütüphane-Nevşehir Damad İbrahim, no. 386, v. 1b-73a; Milli Kütüphane-Tokat İl Halk, no. 267, 102b-175a.
- el-Bayṭâr, ‘Abdurrezzāk. *Ḥilyetu’l-Beşer fī Tārīhi’l-Ḳarni’s-Şāliş ‘Aşer*. Tah. Muḥammed Behce el-Bayṭâr. 3 c. Beyrut: Dāru Şādir, 1993.
- el-Berbīr, es-Seyyid Aḥmed. *Risāle fī’l-Mehdī*. Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud, no. 2330, v. 39a-40a.
- el-Berzencī, Muḥammed b. Rasūl. *el-İşā’a li-Eşrāṭi’s-Sā’a*. Tah. Muḥammed Zekeriyyâ el-Ḳandehlevī. Beyrut: Dāru’l-Minhâc, 1426/2005.
- el-Bişṭāmī, ‘Abdurrahmân b. Muḥammed el-Anṭākī. *Miftāḥu’l-Cifri’l-Cāmi’ [ed-Durru’l-Munazzam fī’s-Sirri’l-A’zam]*. Köprülü Kütüphanesi-Hacı Ahmed Paşa, no. 166, v. 1b-110a.
- Blake, Stephen P. *Erken Modern İslam’da Zaman: Safevî, Babürlü ve Osmanlı İmparatorluklarında Takvim, Tören ve Kronoloji*. Çev. Ercan Ertürk. İstanbul: Alfa, 2017.
- Cook, David B. *Studies in Muslim Apocalyptic*. New Jersey: The Darwin Press, 2002.
- Daḥlân, Aḥmed b. Zeynī. *el-Futūḥātu’l-İslāmiyye ba’de Muḍiyi’l-Futūḥāti’n-Nebeviyye*. 2 c. Kahire: Maṭba’atu’l-Ḥaseniyyeti’l-Mışriyye, 1323.
- Du Loir, Clausier. *Du Loir Seyahatnamesi*. Çev. Mustafa Daş. İstanbul: Yeditepe, 2021.
- Emecen, Feridun. “İbrahim.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 21:274-281.
- Evliya Çelebi. *Seyahatname (Tıpkıbasım)*. Haz. Seyit Ali Kahraman. 6 c. Ankara: TTK Yayınları, 2013.

- Ferik Ahmet Muhtar Paşa. *Disiplin Yahut İnzibât-ı Askerî*. Askerî Müze Kütüphanesi, no. 70.
- 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): 18-90.
- Fleischer, Cornell H. "Mehdi Olarak Kanuni: Sultan Süleyman Döneminde İmparatorluk İmgesinin Oluşturulması." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 15-39. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Fleischer, Cornell H. "Gölgelerin Gölgeleri: 1530'ların İstanbul'unda Siyasette Kehanet." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 73-89. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Fleischer, Cornell H. "Saraydaki Kâhin: Remmâl Haydar ve Sultan Süleyman." *Saraydaki Kâhin: 15 ve 16. Yüzyıllarda Osmanlı Sarayında Kehanet*. Çev. Ayla Ortaç, içinde 57-71. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2022.
- Gallagher, Eugene V. "Millennialism, Scripture and Tradition." *Oxford Handbook of Millennialism*. Ed. Cathy Wessinger, içinde 133-149. New York: Oxford University Press, 2011.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Mekkî. *el-Kavlu'l-Muhtasar fî 'Alâmâti'l-Mehdiyyi'l-Muntazar*. Tah. Muşafâ 'Aşûr. Kahire: Mektebetu'l-Çur'ân, ty.
- İbrâhîm Faşîh, İbnu's-Seyyid Sibgatullâh el-Hayderî el-Bağdâdî. *'Unvânu'l-Mecd fî Beyâni Aĥvâli Bağdât ve'l-Başra ve'n-Necd*. By: Dâru'l-Ĥikme, 1419/1998.
- İbrâhîm Faşîh, İbnu's-Seyyid Sibgatullâh el-Hayderî el-Bağdâdî. "es-Silsiletu'l-Hayderiyye," tah. Ma'n Ĥamdân, *ez-Zehâ'ir* 6-7 (1422/2001): 137-198.
- Kalaycı, Mehmet. "Tâcuddîn el-Kürdî Gerçekte Tâcuddîn es-Sultânyüki Olabilir mi? Biyo-Bibliyografik Veriler Işığında Beylikler Dönemi İlim Hayatına Dair Bir Tahlil." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63:2 (2022): 483-556.
- Kalaycı, Mehmet ve Muzaffer Tan. "Bir 16. Yüzyıl Osmanlı Aliminin Peşinde: Zeyrekzâde Emrullâh Mehmed Efendi ve Otobiyografik Anlatıları." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021): 1-90.
- Kâtip Çelebi. *Fezleke*. Haz. Zeynep Aycibin. 2 c. İstanbul: Çamlıca, 2016.
- Kavak, Abdulcebbar. "Safevîlerin Şiileştirme Siyasetinin Mağduru Olan Bir Aile: Haydarîler ve Irak'taki Faaliyetleri." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018): 37-54.
- Kyle, R. "Millennialism and Apocalypticism." *Dictionary of Contemporary Religion in the Western World*. Ed. Christopher Partridge, içinde 27-30. Illinois: Intervarsity Press, 2002.
- el-Çonevî [?]. *Şerhu's-Şecerati'n-Nu'mâniyye fî'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi-Halet Efendi, no. 625, v. 1b-22b.
- Mirzâcân eş-Şirâzî, Ĥabîbullâh b. 'Abdillâh. *Hâşiye 'alâ Mebâĥişi'l-Umûri'l-'Âmme*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 64b-147b.
- Mirzâcân eş-Şirâzî, Ĥabîbullâh b. 'Abdillâh. *Ta'likât 'alâ Ta'likâti'l-Risâleti'l-Çadîme*. Süleymaniye Kütüphanesi-Carullah, no. 474, v. 148b-196a.

- Muderris, ‘Abdulkerim Muḥammed. *‘Ulemā’unā fī Ḥidmeti’l-‘İlm ve’d-Dīn*. Bağdat: Dāru’l-Ḥurriyye li’ṭ-Ṭibā’a, 1983.
- Mu’eyyedzāde ‘Abdurrahmān Efendi. *Mecmū’atu’l-Fetāvā*, Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 2038, v. 1b-291a; Süleymaniye Kütüphanesi-Esad Efendi, no. 947, 1b-237b; Köprülü Kütüphanesi-Fazıl Ahmed, no. 691, 1b-224a.
- el-Muḥibbī, Muḥammed Emīn b. Faḍlillāh el-Ḥamevī. *Ḥulāṣatu’l-Eşer fī A’yāni’l-Ḳarni’l-Ḥādī ‘Aşer*. Beyrut: Dāru Şādır, ty.
- Na’imā Muştafa Efendi. *Ravḍatu’l-Huseyn fī Ḥulāṣati Aḥbāri’l-Ḥāfikayn*. Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttab, no. 617, 439 v.; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi-Hacı Selim Ağa, no. 772, 593 v.; Atıf Efendi Kütüphanesi-Atıf Efendi, no. 1858, 557 v.; Ragıp Paşa Kütüphanesi-Ragıp Paşa, no. 996, 630 v., Süleymaniye Kütüphanesi-Hamidiye, no. 916, 516 v.; Süleymaniye Kütüphanesi-Murad Molla, no. 1444, 389 v.; Manisa Kütüphanesi-Manisa İl Halk, no. 5057, 306 v.; Milli Kütüphane-Milli Kütüphane Yazmalar, no. B 476, 601 v.; *Târih-i Na’imā*. Haz. Mehmet İpşirli. Ankara: TTK Yayınları, 2007.
- Niyazî-i Mısrî. *Niyazî-i Mısrî’nin Hatıraları*. Haz. Halil Çeçen. İstanbul: Dergah, 2014.
- Nu’aym b. Ḥammād. *Kitābu’l-Fiten*. Tah. Semir b. Emīn ez-Zuheyrī, Kahire: Mektebetu’t-Tevḥīd, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar. “Osmanlı Devleti ve İbn ‘Arabîcilik.” *Osmanlı Araştırmaları* 59 (2022): 1-29.
- Öztürk, Eyüp. *II. Abdülhamid Döneminde Bir Mehdilik İddiası: Halepli Bir Köylünün Sıra Dışı Hikayesi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019.
- Öztürk, Eyüp. “Osmanlı Mehdilik Literatürü.” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15:29 (2017): 375-407.
- Peacock, Andrew C. S. *Moğol Anadolu’sunda İslam, Edebiyat ve Toplum*. Çev. Renan Akman. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Peacock, Andrew C. S. “Two Sufis of Ilkhanid Anatolia and their Patrons: Notes on the Works of Mu’ayyid al-Din Jandi and Da’ud al-Qaysari.” *Cultural Encounters in Anatolia in the Medieval Period: The Ilkhanids in Anatolia Symposium Proceedings*. Ed. Alev Ayaokur ve Defne Karakaya, içinde 11-28. Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM Yayınları, 2019.
- Râşid Mehmed Efendi. *Târih-i Râşid ve Zeyli*. Haz. Abdülkerim Özcan, Yunus Uğur, Baki Çakır ve Ahmet Zeki İzgöer. İstanbul: Klasik, 2013.
- eş-Şafedî [?]. *Şerḥu’s-Şecerati’n-Nu’māniyye fī’d-Devleti’l-‘Oşmāniyye*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no. 1253, 25 v.
- Schwarz, Florian. “Writing in the margins of empires - the Ḥusaynābādī family of scholiasts in the Ottoman-Şafawid borderlands.” *Buchkultur im Nahen Osten des 17. und 18. Jahrhunderts*. Ed. Tobias Heinzelmann ve Henning Sievert, içinde 151-199. Bern: Peter Lang, 2010.
- Smith, M. “al-Biṣṭāmī, ‘Abd al-Rahmān.” *Encyclopedia of Islam: Second Edition (EI2)*, 1:1248.

- es-Suyûti, Celâluddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Ḥudayrî. *el-Kesf ‘an Mucâvezeti’l-Ummeti’l-Elf*. Tah. Câsim b. Muhammed b. Muhelhil el-Yâsîn. el-Kuveyt: Dârü’d-Da’ve li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1987.
- eş-Şerîf b. es-Seyyid Muhammed. *Tercumetu Miftâhu’l-Cifrî’l-Câmi’ [ed-Durru’l-Munazzam fi’s-Sirri’l-A’zam]*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi-Bağdad Köşkü, no. 374, v. 1b-229a; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi-Nadir Eserler, no. 6624, v. 1b-199b; Süleymaniye Kütüphanesi-Hafid Efendi, no. 179, v. 1b-196b.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi’u’l-Fuzalâ’*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2018.
- Tabor, James D. “Ancient Jewish and Early Christian Millennialism.” *Oxford Handbook of Millennialism*. Ed. Cathy Wessinger, içinde 252-266. New York: Oxford University Press, 2011.
- Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şekâ’iku’n-Nu’mâniyye fi Ulemâ’i’d-Devleti’l-Osmâniyye*. Haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Uşşâkîzâde İbrâhîm Hasîb Efendi. *Zeyl-i Şakâ’ik*. Haz. Ramazan Ekinci. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Vecîhî Ḥâsen Efendi. *Târîḫ-i Vecîhî*. Nuruosmaniye Kütüphanesi-Nuruosmaniye, no. 3198, 109 v.
- Yerkazan, Hasan. “Gûta ile İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme.” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17:34 (2018): 265-298.
- Yurdagür, Metin. “Cefr.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 7:215-218.
- ez-Zigetvârî, ‘Alâ’uddîn ‘Alî Dede. *Muhâdaratu’l-Evâ’il ve Musâmeratu’l-Evâḫir*. Bulak: el-Maṭba’atu’l-Mîriyye, 1300.
- Zulâlî Efendi. *Mehdîlik Hakkında Bir Risâle*. Süleymaniye Kütüphanesi-Yazma Bağışlar, no. 7554, v. 44a-b.

Ek-1: Risalenin Arapça Metni

بسم لله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة⁸² والسلام على محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد؛ فقد نقل عن بعض الجفّارين: أنّه استخرج عن جفر الشيخ محي الدين العربي إذا انقرض السيئات وأتصل الميمات بقي الأمر كيباض الميم أو كصدر اللّيم، ونقل عن بعضهم أنّه استخرج من الجفر المذكور دائرة فيها سلاطين العثمانيّة. ووقع إبراهيم الذي هو وليّ الأمر في زماننا سنة ست وخمسين وألف في آخرها محيطاً بها وإذا ضاق الأمر اتّسع. وقالوا: الموسّع هو المهدي ولا يتجاوز عن سبعين، وهو غلط إن كان المراد ظهوره، وإن كان المراد ولادته كما قال بعضهم: إنّهُ يلد في سنة تسع وخمسين، فمحتمل على ما سيظهر لك مما يأتي.

ونقل عن بعضهم: إذا تمّ الثلثان فقد ظهر المهدي، وهو أيضاً محتمل تقريباً كما أن ما استخرجنا من الجفر المذكور بحسب ما غلب على ظنّنا محتمل أيضاً، وهو ولادة المهدي في ألف وست وخمسين، وظهوره في ألف وأربعة وتسعين ويلائم ما وقع في الجفر من ظهور المهدي بعد تسعة بعد السليم أي تسعة ملوك أو تسعة قرون، والثاني منافٍ لما سأنقل، فالظاهر هو الأول. وخروج الأصبه والقحطاني والجهرمي والسفباني يكون في فترات وفترة بعد التسعة، وقيل: المهدي والله أعلم.

وهذه الكلمات ممّا لا ينبغي أن يعتمد عليها إلا بحسب الاحتمال ولكن سأنقل لك عن بعض الأكابر في أشراف الساعة على سبيل الاختصار ما يصح أن يعتمد عليها. قال العلامة السيوطي في رسالة الكشف عن مجاوزة هذه الأمة الألف الذي دلّت عليه الآثار: "أنّ مدّة هذه الأمة تزيد على ألف، ولا تبلغ الزيادة عليها خمسمائة سنة. وذلك لأنّه ورد من طرقٍ أن مدّة الدنيا سبعة آلاف سنة، وأن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في آخر الألف السادسة، وورد أن الدجال يخرج على رأس مائة فينزل عيسى عليه السلام فيقتله ثم يمكث في الأرض

⁸² في الأصل: "الصلاة"

أربعين سنة، وأنّ الناس يمكنون بعد طلوع الشمس من مغربها مائة وعشرين سنة، وأنّ بين النفتين أربعين سنة."

هذا ما قاله حين ما كان باقياً من الألف مائة سنة وستان لرد من توهم في زمانه قيام القيامة بعد تمام الألف، فأقول: لا يتوهم أحد أنّه بعد تمام هذه المائة التي نحن فيها، وهي المائة الواقعة بعد الألف تقوم⁸³ القيامة بل يحتمل خروج الدجال حينئذٍ، فإن اتّفق خروجه حينئذٍ فتبقى⁸⁴ الدنيا بعده مائتي سنة المشار إليها، وزيادة بما بين خروج الدجال وطلوع الشمس من مغربها، ولا ندري كم هو، ويظهر المهدي قبل خروج الدجال بسبع سنين.

ومن آياته الكبرى ظهور السفيناني، واستخلافه الأرض المقدسة من بئرة الفرة إلى غرسه، وهو في زماننا سنة ألف وست وخمسين لم يظهر، وإن زعم بعض الجقارين أنّه الآن موجود، وقد يأتي إلى مدينة دمشق لبيع الحطب والتين. وسمعت عن بعض من أهل الغوطة من قرية سقبا المشهورة خروجه عنها أنّه نقل عن بعض المشايخ أنّه بقي إلى ظهوره سبع عشرة سنة، وهو محتمل والله أعلم.

ومنها: ظهور الأقواس الأربعة التي يرى بها فسطاط المسلمين يعني مصر، فظهر قوس الأتراك وهو استيلاء قنوز وملك عز الدين عليها بعد انقراض دولة الأيوبيين رحمهم الله، وبعد الأتراك انتقلت⁸⁵ الدولة إلى برقوق وملك ظاهر بيبرس، وسائر الجراكسة إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم وهو قنسو الغوري، فظهر عليه سليم الرومي وتقاتلا في مرج الدابغ، فغلب السليم عليه لخيانة حاكم الشام وحلب مع السلطان الغوري، وضرب المدافع على جامع سلطان حسن الجركسى، وقتل فيها كثيراً من الجراكسة وغيرهم وخليفة من العباسية كان عبد الجراكسة. فهذا هو قوس الأروام، وسيظهر إن شاء الله تعالى القوسين الآخرين، قوس أندلس وهو أن أهل أندلس يهتأون مراكز عظيمة، فينصر الله المسلمين

⁸³ في الأصل: "يقوم"

⁸⁴ في الأصل: "فيبقى"

⁸⁵ في الأصل: "انتقل"

على أهل أندلس، ثم بعد سنة أو سنتين يظهر قوس الحبشة، وهو أن ثلاثمائة⁸⁶ ألف من الحبش والسودان يجمعون فيقصدون الفسطاط حتى يأتون إلى قرية فيظهر لهم خزائن فرعون، فيخرجونها ويقولون: ما يحصل لنا غنيمة أعظم من هذا، فيرجعون ويتبع ورائهم أهل مصر والشام فيلاقونهم ويقتلونهم ويأسرونهم ويأخذون منهم الغنائم.

فيقرب ظهور المهدي وينتظرونه الناس في كل يوم، وإن لم يتفق خروج الدجال بعد تمام هذه المائة فيتأخر إلى تمام المائة الثانية، ولا يتأخر إلى تمام الثالثة، إذ يلزم بلوغ الزيادة خمسمائة بل أزيد، وهو خلاف ما تقرر في الآثار على ما بينته العلامة السيوطي، واكتفيت به عن ذكر ما يدل على ما ذكرنا ههنا.

وسنون مكث عيسى عليه السلام في غاية الوسعة والأمان حتى أن من زرع مدّاً ولو بلا حراثة يأخذ سبعمائة قدّاً، والوحوش والسباع يدورون في الأسواق من غير إيذاء، وأما ما بعد طلوع الشمس من مغربها إلى النفخة الأولى فالناس يتهاجون فيه كأمثال الحمر ويرفع القرآن والأحكام.

تمت الرسالة لأستاذنا أحمد افندي الشهير بحيدر زاده الحريري عفى عنهما الباري

⁸⁶ في الأصل: "ثلثمائة"

Ek-2: Risalenin Tercümesi

Ḥamd âlemlerin Rabb'i olan Allah'a aittir. Şalât ve selâm Hz. Muhammed'e, ailesine ve aşhâbının hepsine olsun.

İmdi;

Cifr ilmiyle uğraşan bazı kimselerin, Şeyh Muhyiddin İbnu'l-'Arabî'nin *cifri* hakkında "kötülükler ortadan kalkıp da *mîm*ler birleştiğinde vaziyet *mîm* harfinin [ortasındaki] beyazlık veya pinti insanın göğsü gibi olacaktır." şeklinde bir çıkarımda bulunduğu nakledilmiştir. Bazılarından gelen nakillere göre ise söz konusu *cifr*den kasıt, içinde Osmanlı sultanlarının bulunduğu bir dairedir; içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında yönetimi elinde bulunduran İbrâhîm bu dairenin en sonunda ve hepsini kapsayacak şekilde yer almaktadır. [Ayrıca] vaziyet ne zaman sıkışırsa [bir şekilde] genişler [ilkesi gereği], genişletecek olanın Mehdî olduğunu, bunun da [10]70'leri aşmayacağını söylemişlerdir. Bununla şayet onun zuhuru kastediliyorsa bu yanlıştır; yok eğer bazılarından dediği gibi onun [10]59 (1649-1650) yılında dünyaya geleceği anlamında doğumu kastediliyorsa bu, aşağıda sana göstereceğimiz üzere ihtimal dahilindedir. Bazılarından gelen nakillere göre ise üçte iki⁸⁷ tamamlandığında Mehdî ortaya çıkacaktır; bu da yakın bir ihtimaldir. Söz konusu *cifr*den bizim zann-ı galibimiz doğrultusunda ulaştığımız ve Mehdî'nin doğumunun 1056'da (1646-1647), zuhurunun da 1094'te (1682-1683) gerçekleşeceği şeklindeki çıkarımımız da bir ihtimaldir. Üstelik söz konusu *cifr*de yer alan hususlar, Mehdî'nin zuhurunun Selim'den sonraki dokuzun akabinde gerçekleşeceği kanaati ile de örtüşmektedir ki buradaki dokuzdan kasıt ya dokuz hükümdardır ya da dokuz asırdır. İkinci ihtimal nakledeceğim şeylerle muvafık değildir. Dolayısıyla açık olan birinci ihtimaldir. el-Eşhab'ın, el-Ḳaḥṭânî'nin, el-Curhumî'nin ve es-Sufyânî'nin ortaya çıkışları dokuzdan sonraki fetret sürecinde ve belirli aralıklarla gerçekleşecektir; [Bunların] Mehdî'den sonra da ortaya çıkacağı da söylenmiştir. En doğrusunu Allah bilir.

Bunlar ancak ihtimal kabilinden itimat edilmesi gereken sözlerdir. Bununla birlikte sana, kıyamet alametleri hakkında güvenilebilecek hususları büyük bir alimden özet olarak nakledeceğim. 'Allâme es-Suyûtî rivayetler üzerinden temellendirdiği *el-Keşf 'an Mucâvezeti Hâzihi'l-Ummeti'l-Elf* isimli risalesinde şunları söylemiştir:

⁸⁷ Metinde "الثلاثان" şeklinde geçen bu ifade ile tam olarak ne ifade edilmek istendiği anlaşılamamaktadır; ancak sıyakı ve sibakı göz önünde bulundurulduğunda bunun "bu asrın üçte ikisi" şeklinde anlaşılması muhtemeldir.

Bu ümmetin ömrü 1000 seneden fazla olacak ancak bu fazlalık 500 yıla varmayacaktır. Zira dünyanın ömrünün 7000 yıl olduğu ve Hz. Peygamber'in 6000 yılının sonunda gönderildiği konusunda farklı kanallardan gelen rivayetler söz konusudur. Yine bu noktadaki bir rivayete göre Deccāl yüzyıl başında ortaya çıkacak, akabinde 'İsā nüzul edecek ve Deccāl'i öldürdükten sonra yeryüzünde 40 yıl kalacaktır. İnsanlar güneş batıdan doğduktan sonra 120 yıl (daha) kalacaktır. Sura iki üfleme arasındaki süre de 40 yıldır.

Bu ifadeler onun (es-Suyūṭī'nin) 1000 yılın tamamlanmasına 102 yıl kala, 1000 yıl dolduğunda kıyametin kopacağı zannına kapılan kendi zamanındaki birisine itiraz sadedinde dile getirdiği hususlardır. Ben [Ahmed b. Hayder] derim ki; hiç kimse içinde bulunduğumuz ve 1000 yılından sonraki yüzyıl olan bu yüzyıl tamamlandıktan sonra kıyametin kopacağını vehmetmesin. Ancak belki Deccāl'in ortaya çıkışının o tarihte olması mümkündür. Şayet onun ortaya çıkışı bu tarihte gerçekleşirse o zaman dünya, işaret edildiği üzere, bundan sonra 200 yıl daha kalacaktır. Deccāl'in ortaya çıkışı ile güneşin batıdan doğuşunun arasındaki fazlalığın ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Mehdī ise Deccāl'den 7 sene önce ortaya çıkacaktır.

Kıyametin büyük alametlerinden biri es-Sufyānī'nin zuhuru ve Fırat'ın doğduğu yerden battığı yere kadar bütün mukaddes toprakları ele geçirmesidir. Her ne kadar *Cifr* ehli, es-Sufyānī'nin halihazırda var olduğunu, tahta ve incir satmak için Şam şehrine gelmek üzere olduğunu iddia etmişse de o içinde bulunduğumuz 1056 (1646-1647) yılında henüz zuhur etmemiştir. es-Sufyānī'nin çıkacağı yer olarak meşhur olan Saḫbā Köyü'nün bağlı olduğu Ğūṭa bölgesi ahalisine mensup birisinden duyduğuma göre, bir şeyhten onun zuhuruna 17 sene kaldığı bilgisi nakledilmiştir. Bu, ihtimal dahilindedir. En doğrusunu Allah bilir.

Bir başka kıyamet alameti de Müslümanların Fuşṭāṭ'ında yani Mısır'da görülecek olan dört *ḳavstir* (kehanet/saldırı/felaket). Türklerle ilgili *ḳavs* gerçekleşmiştir; bu da Ḳutūz ve Melik 'İzzuddīn'in, Eyyübiler - Allah onlara rahmet etsin- Devleti'nin yıkılışından sonra Mısır'ı ele geçirmesidir. Türklerden sonra devlet, Berḳūḳ ve Melik Zāhir Baybars'a ve hükümleri sona erinceye kadar diğer Çerkeslere intikal etti ki bunların sonuncusu Ḳansu el-Ġavrī'dir. Selīm er-Rūmī onun üzerine yürümüş ve ikisi Mercī'd-Dābiğ'ta savaşmıştır. Selīm, el-Ġavrī'nin maiyetindeki Şam ve Halep hakimlerinin ona ihaneti sayesinde galip gelmiştir. Toplar, Sultan Ḥasen el-Çerkesī Camii'ni dövmüş ve orada Çerkeslerden ve diğerlerinden çok sayıda

kişi ölmüştür ki bunlar arasında Çerkeslerin tutsağı durumundaki ‘Abbāsî halifesi de yer almaktadır. İşte bu da Rūmlara dair *ķavstir*. Diğer iki *ķavs* de inşallah gerçekleşecektir. Bunlardan ilki Endülüs *ķavs*idir; öyle ki Endülüs ahalisi [İspanyollar] büyük gemiler hazırlamaktadırlar. Allah Müslümanlara, Endülüs ahalisine karşı zafer bahşetsin. Bundan bir veya iki sene sonra Hābeş *ķavs*i ortaya çıkacaktır. Hābeş ve Sūdānlılardan 300 bin kişilik bir ordu bir araya gelecek ve Fir‘avn’ın hazinelerinin kendilerine zahir olacağı bir köye gelinceye kadar Fuşṭāt’a doğru ilerleyecek, hazineyi çıkaracak ve “Biz bundan daha büyük bir ganimet daha elde edemedik.” deyip geri döneceklerdir. Mısır ve Şam ehli onları takip edecek ve akabinde onlarla karşı karşıya gelecek, bir kısmını öldürüp bir kısmını da esir edecek, ganimetleri de geri alacaklardır.

Mehdî’nin zuhuru artık yaklaştı ve insanlar her gün onu bekliyorlar. Şayet Deccāl’in ortaya çıkışı bu yüzyılın bitiminden sonra olmazsa ikinci yüzyılın bitimine kadar tehir edilir. Ancak üçüncü yüzyılın bitimine kadar geciktirilmez, çünkü o zaman ziyadenin 500’e varması hatta aşması gerekir ki bu, ‘Allāme es-Suyūṭî’nin beyan ettiği rivayetlerdeki gerçeklere aykırıdır. Ben ondan, sadece burada zikrettiklerimize delalet eden şeyleri aktarmakla yetindim.

‘İsā ‘aleyhi’s-selāmın kalacağı yıllarda ferahlık ve güven son raddede olacaktır. Öyle ki, bir ölçek tahıl eken bir kişi, toprağı sürmese bile 700 katı fazlalıkta mahsul elde edecektir. Vahşi ve yırtıcı hayvanlar kimseye bir zarar vermeden sokaklarda dolaşacaktır. Ne var ki güneşin batıdan doğmasından sura birinci üfleme kadarki sürede insanlar eşekler gibi bir kargaşa içinde yaşayacak, Kur’an ve hükümler ilga edilecektir.

Üstadımız Hāyderzāde olarak meşhur olan Aḥmed Efendi el-Ḥarīrî’nin risalesi tamamlandı. Allah ondan ve babasından razı olsun.

و لولا حراية تأخذ سبعة مدا والوحش السباع يدور في الاسواق من غير انبياء واما ما يوجد
من نزهة التي في الاول فالكس تبارجته في كل حال آخر وبيع القرآن والاصحاح
مسلسلا كاسترا وانما قدر التمر كقدره في الجود
عقبة البار

