



**T.C.**

**NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİH ANA BİLİM DALI**

**TÜRK-İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MEHDİLİK: OSMANLI  
DEVLETİ'NDE ŞAHKULU ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Mihriban ARTAN

Danışman

Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE

NEVŞEHİR

Şubat 2022



**T.C.**

**NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TARİH ANA BİLİM DALI**

**TÜRK-İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE MEHDİLİK: OSMANLI  
DEVLETİ'NDE ŞAHKULU ÖRNEĞİ**

Doktora Tezi

Mihriban ARTAN

Danışman

Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE

NEVŞEHİR

Şubat 2022

## **BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI**

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

### **Tezi Hazırlayan**

Mihriban ARTAN

## TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK

“Türk-İslam Düşüncesinde Mehdîlik: Osmanlı Devleti’nde Şahkulu Örneği” adlı Doktora tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Yazım Kılavuzu’na uygun olarak hazırlanmıştır.

Tezi Hazırlayan

Mihriban ARTAN

Danışman

Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE

Tarih Anabilim Dalı Başkanı

Prof. Dr. Lütfi Gürkan GÖKÇEK

## KABUL VE ONAY SAYFASI

Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE danışmanlığında Mihriban ARTAN tarafından hazırlanan “Türk-İslam Düşüncesinde Mehdilik: Osmanlı Devleti’nde Şahkulu Örneği” adlı bu çalışma, jürimiz tarafından Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalında Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

...../...../..... (Tez savunma tarihi)

### JÜRİ

Danışman: Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE

Üye: Prof. Dr. Haşim ŞAHİN

Üye: Doç. Dr. Bülent AKIN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Rümeysa KARS

### İMZA

### ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun ...../...../..... tarih ve .....sayılı Kararı ile onaylanmıştır.

...../...../.....

Enstitü Müdürü

# TÜRK-İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MEHDİLİK: OSMANLI DEVLETİ'NDE ŞAHKULU ÖRNEĞİ

Mihriban ARTAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, Şubat 2022

Danışman: Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE

## ÖZET

Tarih boyunca Kurtarıcı tasavvurunun gücünden yararlanmak isteyen pek çok kişinin kendini “Kurtarıcı” ilan ettiği görülmüştür. Birçok siyasî oluşum, dinî/tasavvufî zümre ve mezhep mensupları bağlı olduğu topluluğun liderini Kurtarıcı olarak kabul etmişlerdir. Bu kurtarıcıların rakip olarak gördükleri mevcut iktidarlar, siyasal akımlar ve inanışlar da kötülüğün temsili halini almıştır. Böylece aralarında bir rekabet gelişmiştir. Bu güçlerin gayesi, karşılarındaki rakip oluşumları bertaraf edip kendilerini hâkim konuma yükseltmek olmuştur. Söz konusu durum çoğu dinde, inançta ve kültürde benzer nitelikler taşımaktadır. İslam kültüründe de benzer öğelerin olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmada Kurtarıcı tasavvuru ve bu tasavvurun kahramanları olan Kurtarıcıların tarihsel süreç içerisinde hangi din ve kültürde görüldüğüne bakılmıştır. Tezimizin konusu itibariyle İslam kültüründe özellikle Kızılbaş toplumunda Şah İsmail ve Şahkulu örneğinde nasıl tezahür ettiği ve siyasallaştığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu doğrultuda İslam düşünce ve kültür tarihinde Mehdî tasavvurunun teşekkülündeki etkenlerin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Mehdî tasavvurunun İslami fırkalardaki tezahürü dönemin kaynakları ışığında kapsamlı bir şekilde araştırılmıştır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nde Mehdî tasavvurunun tarihsel arka planı ve Kızılbaş Mehdîliğinin teşekkülündeki etkenler etraflıca incelenmiştir. Şah İsmail'in ve Osmanlı sultanlarının birbirini bertaraf etmek, karizmalarını güçlendirmek için Mehdîliği siyasal bir güç olarak nasıl kullandıklarına da bakılmıştır. Nihayetinde ise

tüm bu süreçler dikkate alınarak Mehdîliğin Şahkulu örneğinde vücut bulması irdelenmiştir.

“Kurtarıcı tasavvuru” ilkin makro tarih metoduyla ele alınıp daha sonra mikro tarih metodu çerçevesinde Şahkulu örneği üzerinden Kızılbaş gruplarında yaptırım gücü aydınlatılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken Kurtarıcı tasavvurunun disipliner bir konu olduğu düşünüldüğü için konuya tematik olarak yaklaşmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kurtarıcı, Mehdî, Kızılbaş, Şahkulu, Şah İsmail, Osmanlı Devleti



**MAHDILIK IN TURKISH-ISLAMIC THOUGHT: THE EXAMPLE OF  
ŞAHKULU IN THE OTTOMAN STATE**

**Mihriban ARTAN**

**Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Institute of Social Sciences**

**Department of History, Ph.D. Thesis, February 2022**

**Supervisor: Assoc. Dr. Metin Ziya KÖSE**

**ABSTRACT**

Throughout history, it has been seen that many people who want to benefit from the power of the Savior vision have declared themselves as “Saviors”. Members of many political formations, religious/sufistic groups and sects have accepted the leader of the community to which they belong as the Savior. The current governments, political movements and beliefs, which these saviors see as rivals, have also become the representation of evil. Thus, a rivalry developed between them. The aim of these forces was to eliminate the rival formations against them and raise themselves to a dominant position. This situation has similar characteristics in most religions, beliefs and cultures. We see that there are similar elements in Islamic culture. In this study, the conception of the Savior and in which religion and culture the Saviors, who are the heroes of this vision, were seen in the historical process were examined. In terms of the subject of our thesis, it has been tried to reveal how it manifests and politicizes in the Islamic culture, especially in the Kizilbash society, in the example of Shah Ismail and Şahkulu.

In this direction, it has been tried to determine the factors in the formation of the Mahdi imagination in the history of Islamic thought and culture. The manifestation of the concept of the Mahdi in Islamic sects has been extensively researched in the light of the sources of the period. In addition, the historical background of the Mahdi conception in the Ottoman Empire and the factors in the formation of the Kızılbaş Mahdism were examined in detail. It has also been looked at how Shah Ismail and the Ottoman sultans used Mahdism as a political force in order to eliminate each



other and strengthen their charisma. Finally, taking into account all these processes, the embodiment of Mahdism in the example of Şahkulu has been examined.

The “savior imagination” was first handled with the macro-history method, and then the power of sanction in the Kızılbaş groups was tried to be clarified through the example of Şahkulu within the framework of the micro-history method. While doing this, the subject has been approached thematically, since it is thought that the concept of savior is a disciplinary subject.

**Keywords:** Savior, Mahdi, Qizilbash, Şahkulu, Shah Ismail, Ottoman Empire



## İÇİNDEKİLER

<b>BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI</b> .....	<b>I</b>
<b>TEZ YAZIM KILAVUZUNA UYGUNLUK</b> .....	<b>II</b>
<b>KABUL VE ONAY SAYFASI</b> .....	<b>III</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>IV</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>VI</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>VIII</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>XI</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>XVI</b>
<b>HARİTALAR LİSTESİ</b> .....	<b>XVIII</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
1. Konunun Takdimi .....	1
2. Araştırmanın Yöntemi .....	6
2.1. Kurtarıcı Tasavvuruna Tematik Yaklaşım .....	7
2.1.1. Filolojik Yaklaşım .....	8
2.1.2. Tarihsel Yaklaşım .....	9
2.1.3. Teolojik Yaklaşım .....	10
2.1.4. Sosyolojik Yaklaşım .....	11
2.1.5. Psikolojik Yaklaşım .....	12
3. Kavramsal Çerçeve .....	14
3.1. Kızılbaş .....	14
3.2. Alevi .....	17
3.3. Şîa .....	22
3.4. Rec'at/Gaybet .....	23
3.5. Mehdî .....	23

4. Literatür Değerlendirmesi .....	26
5. İslamiyet Öncesi İnançlarda-Dinlerde Kurtarıcı Tasavvuru .....	38
5.1. Mitolojik ve Ütopik Olarak Kurtarıcı Tasavvuru.....	38
5.2. Tarihte İlk Bilinen Kurtarıcı Figürler ve Zuhur Ettiği Medeniyetler .....	43
5.3. İslam Öncesi İnançlarda ve Dinlerde Kurtarıcı Tasavvuru .....	46
5.3.1. Budizm İncasında Kurtarıcı Tasavvuru.....	47
5.3.2. Hinduizm İncasında Kurtarıcı Tasavvuru .....	50
5.3.3. Zerdüştilik İncasında Kurtarıcı Tasavvuru.....	53
5.3.4. Yahudilikte Kurtarıcı Tasavvuru .....	58
5.3.5. Hristiyanlıkta Kurtarıcı Tasavvuru .....	64

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **İSLAM DÜŞÜNCE VE KÜLTÜR TARİHİNDE KURTARICI (MEHDÎ) TASAVVURUNUN TEZAHÜRÜ .....**

1.1. Mehdî'nin Soy, Hüküm Süreceği Zaman ve Özellikleri .....	70
1.2. Mehdî'nin Alametleri ve Yapacağı İşler .....	72
1.3. Mehdî Tasavvurunun Teşekkülündeki Etkenler.....	76
1.3.1. İslam'ın Devraldığı Dinî Miras ve Etkileşim Unsurları .....	77
1.3.2. Mehdî Tasavvurunun Oluşmasında Gnostik Düşüncesinin Etkisi .....	83
1.3.3. İslam'ın Yayıldığı Coğrafi Havzadaki Dinî, Kültürel ve Mitolojik Unsurların Etkileri .....	87
1.3.4. Dört Halife Dönemindeki Siyasî Olayların ve Sosyopsikolojik Unsurların Etkisi.....	91
1.4. Mehdî Tasavvurunun İslamî Fırkalarda Tezahürü .....	100
1.4.1. Erken Şîf Fırkalarda ve Şîa'da Mehdî Tasavvuru.....	100
1.4.2. Ehl-i Sünnet Grupları Arasında Mehdî Tasavvuru.....	109

1.4.3. Diğer İslamî Akımlar Arasında Mehdî Tasavvuru .....	113
1.5. Tasavvufta Mehdîlik Anlayışı .....	116

## İKİNCİ BÖLÜM

### OSMANLI DEVLETİ'NDE MEHDÎ TASAVVURUNUN TARİHSEL ARKA PLANI VE KIZILBAŞ MEHDİLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜ .....

2.1. Osmanlıların Devraldığı Miras ve Tarihsel Unsurlar/Olaylar .....	127
2.1.1. Anadolu'nun Türk-İslam Kültürüyle Sentezlenmesi (XI-XIV. Yüzyılları).....	127
2.1.1.1. Moğol İstilasından Önceki Süreç .....	127
2.1.1.2. Moğol İstilasından Sonraki Süreç .....	129
2.1.2. Babaîler Ayaklanması ve Mehdîlik: Anadolu'ya Yansımaları.....	138
2.1.3. Hurûfliğin Osmanlı Coğrafyasına Yansımaları .....	144
2.1.4. Ön-Kızılbaş Gruplarda İsmâilî Tesirler, İzler veyahut Varsayımlar ....	150
2.2. Anadolu Türkmenlerinin Erdebil Tekkesiyle İlişkisi .....	157
2.3. Kızılbaş Mehdîliğinin Oluşumu: Şah İsmail'in Mehdîliği .....	166
2.4. XVI. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı Sultanlarının Dinî-Siyasî Kimliğinin Oluşumu ve Mehdîlik .....	175

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞAHKULU AYAKLANMASI VE BİR SLOGAN OLARAK “MEHDİLİK”. 183

3.1. Şahkulu'nun Kimliği ve Safevîlerle İlişkisi .....	183
3.2. Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri .....	186
3.2.1. Otorite Boşluğundan Kaynaklanan Sebepler .....	186
3.2.2. Sosyoekonomik Sebepler .....	190
3.2.3. Siyasî/İdeolojik Sebepler ve Safevîlerle İlişkisi .....	193
3.3. Şahkulu Ayaklanması'nın Dinî Yönü ve “Mehdîlik” Söylemi .....	197

3.4. Şahkulu Ayaklanması.....	203
3.4.1. Şahkulu Ayaklanması'nın Başlaması .....	203
3.4.2. Şahkulu Ayaklanması'nın Seyri .....	206
3.4.3. Osmanlı Devleti'nin Vahameti ve Hadım Ali Paşa'nın Serdarlığı.....	212
3.5. Şahkulu Ayaklanması'nın Doğurduğu Sonuçlar .....	220
3.5.1. Osmanlı Devleti Açısından Doğurduğu Sonuçlar .....	220
3.5.2. Safevîler ve Kızılbaşlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar.....	224
<b>SONUÇ.....</b>	<b>230</b>
<b>SÖZLÜK.....</b>	<b>235</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>242</b>
<b>EKLER.....</b>	<b>270</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>281</b>

## ÖNSÖZ

Gerek semavî dinlerde gerek millî/beşerî inanışlarda, bilhassa da toplumların zor durumda olduğu dönemlerde, topluma refahı, zenginliği vaat eden ve çoğu kez de doğaüstü alandan güç aldığını söyleyen birtakım liderler ortaya çıkmıştır. Bu liderler geleceğe dair umutları olan kişilerin sesi olmuş ve bunların etrafına büyük kitleler toplanmıştır. Tarihsel süreç içerisinde bu minvalde gelişen “Kurtarıcı tasavvuru” kültürden kültüre intikal etmiş ve kendine has bir takım mistik karakterlerle şekillenmiştir. Esasında Türk-İslam düşüncesinde ve özellikle üzerinde durduğumuz “Kızılbaş toplumunda” görülen Kurtarıcı/Mehdî tasavvuru da bu aktarımın mirasından başka bir şey değildir. Sosyoekonomik sıkıntıların baş gösterdiği ve toplumun çıkmazda olduğu anda zuhur eden Kurtarıcı liderin karizmatik yönü daha önceki liderlerden farksızdır. Şahkulu örneğinde görüldüğü üzere ütopyik bir düzeni -zenginliğin, bolluğun, refahın, huzurun, barışın- vaat etmesiyle başlayan hareketler özü itibarıyla siyasî hedefler içermektedir. Bu tez çalışmasında dönemin kronikleri, arşiv vesikaları, yabancı seyyahların notları, hadis kitapları ve tasavvuf kaynakları doğrultusunda İslam kültür havzasının müstakil bir yorumu olan Kızılbaşlığa ve Kızılbaş topluluklarına intikal eden Kurtarıcı/Mehdî tasavvuru analiz edilmeye çalışılmıştır.

Tezin başlamasından nihayete ermesine kadar birçok kıymetli insanın maddî ve manevî desteğini gördüm. Öncelikle tez aşamasında kıymetli bilgi, birikim ve tecrübeleriyle bana yol gösteren, her koşulda gerek okul içinde gerek okul dışında bana destek olan pek kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE’ye; ilgisini, önerilerini göstermekten hiçbir zaman kaçınmayan, sabırla beni dinleyen, değerli fikirlerini benle paylaşmaktan mutluluk duyan ve Farsça kaynaklar hususunda desteğini esirgemeyen Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü Müdürü Dr. Öğr. Üyesi İlgar BAHARLU’ya; tezimin konusunu belirlememde bana kıymetli zamanını ayıran ve kaynak öneren Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK’a teşekkürü borç bilirim.

Prof. Dr. Haşim ŞAHİN’e, Prof. Dr. Ali AVCU’ya, Prof. Dr. Ali YAMAN’a, Dr. Öğr. Üyesi Rümeyya KARS’a, Dr. Öğr. Üyesi Hulusi YILMAZ’a, Doç. Dr. Bülent AKIN’a, Doç. Dr. İncinur Atik GÜRBÜZ’e, Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Tunç ŞEN’e, Dr. David COTTER’e kaynak, fikir, öneri ve yardımlarından dolayı müteşekkirim.

Arapça çevirilerde sabırla bana destek olan Arapça Öğretmeni Sema CENNET'e; Farsça çeviriler için yardımcı olan tercüman Taymaz TÜRKOĞLU'na; Osmanlı Türkçesi hususunda bana destek olan Telhan ASLAN'a; dilbilgisi noktasında yardımlarını esirgemeyen Türkçe Öğretmeni Gamze Nur KURT'a; tezimi eleştirel bir gözle okuyan ve destek olan Alevilik Araştırmaları Uzmanı Hasan ÇELİK'e; yazım aşamasında dostlukları, önerileri ile yanımda olup güç veren ancak isimlerini tekrardan zikredeceğim Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ÇEKİÇ'e, Gamze Nur KURT'a, Hasan ÇELİK'e, Hüseyin ÇELİK'e; haritalarımı tasarlamak konusunda bana destek olan Mimar Fatih ÇEKİÇ'e; tezimi bitirmem için burs imkânı sağlayan, desteklerini esirgemeyen sayın Prof. Dr. Semih AKTEKİN'e, Prof. Dr. Mustafa SARIBIYIK'a muhabbet dolu ve sonsuz teşekkürler. Ayrıca Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Kütüphanesinin nezaketli çalışanlarına özellikle ince fikirli Gülhan ATILGAN, eşi Osman ATILGAN, güler yüzlü Hatice ÇÖLYEN'e; Milli Kütüphane, İSAM, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi ve Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi çalışanlarına; Bilgi İşlem Daire Başkanı Cem ÖZTÜRK'e, Donanım ve Teknik Destek Şube Müdürü Tuna AYDIN'a; Nevşehir Sosyal Bilimler Enstitü çalışanlarına bilhassa prosedür işlemlerindeki yardımlarından ötürü Habip İDİZ'e, tüm resmi süreçlerimde benimle olan yardımlarını esirgemeyen Mehmet SALLANBAŞ'a ve Aysu DEMİRELLİ'ye teşekkürlerimi sunarım.

Bu meşakkatli ve bir o kadar da keyifli olan tez yazım sürecinde maddî ve manevî olarak beni hiçbir zaman yalnız bırakmayan kardeşim Gökmen ARTAN'a, nişanlım Veysi OK'a; beni hayata yeniden bağlayan sevgili kardeşim Görkem ARTAN'a; eğitim hayatım boyunca bana inanan ve desteklerini esirgemeyen Deniz ARTAN'a, dayımın eşi Akbeg ARTAN'a; her konuda yanımda olan, dualarını hiç bir zaman esirgemeyen Fatma KAHRAMAN teyzeme, Elmas DEMİR ve ailesine; tezimi basmamda bana sponsor olan Murat CAN'a; iyisiyle kötüsüyle yanımda olan cefâkeş annem Türkan'a canı gönülden teşekkür ederim.

## KISALTMALAR

ABD	: Anabilim Dalı
b.	: bin
bkz.	: bakınız
c.c.	: celle celaluhu
çev.	: çeviren
Ed.	: Edition
ed.	: editör
H.	: Hicrî
haz.	: hazırlayan
H.z.	: Hazret
İA.	: İslâm Ansiklopedisi
m.	: miladî
neşr.	: neşreden
ö.	: ölüm tarihi
sad.	: sadeleştiren
SBE.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: tahkik
trans.	: translator
trc.	: tercüme
TSMA.	: Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri



Vol. : Volume

Vols. : Volumes

vrk. : varak

yy. : yüz yıl



## HARİTALAR LİSTESİ

<b>Harita 4.1.:</b> Şahkulu Ayaklanması'nın Zuhur Ettiği Teke-ili Bölgesi.....	206
<b>Harita 4.2.:</b> Şahkulu'nun Teke-ili Bölgesinden Bursa-Manisa Önlerine Kadar İlerlemesi.....	214
<b>Harita 4.3.:</b> Bursa'nın Önlerine Kadar İlerleyen Şahkulu'nun Konya Üzerine Hareket Etmesi.....	215
<b>Harita 4.4.:</b> İsyancıların Sivas-Erzincan-Tebriz İstikametine Doğru Yol Alması..	219
<b>Harita 4.5.:</b> İsyan Sonra Hamid-ili ve Teke-ili Yörenden Tebriz'e Doğru Başlayan Türkmen Göçü.....	228

# GİRİŞ

## 1.Konunun Takdimi

İnsanoğlu tarih boyunca yaşadığı coğrafyadan, iklimden ve sosyal olaylardan sürekli etkilenmiştir. En çok etkilendiği sahalardan biri de inanç hususudur. Bu etkileşimin sonucu olarak birçok dinde görülen “Kurtarıcı tasavvuru” iyiliğin ve kötülüğün mücadelesinde tanrısal bir güç şeklinde çeşitli dinlerde farklı tezahürlerde ortaya çıksa da benzer misyonlarla kendini göstermiştir. Bu bağlamda Maniheizm, Mecûsilik, Hristiyanlık, Yahudilik ve İslam açısından “beklenen Kurtarıcının” birçok noktada benzer öğelerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Orta Doğu’da zuhur eden dinî gruplarda ve kültürlerde görülen bu “Kurtarıcı tasavvuru” zamanla güçlü bir inanca dönüşüp kültürden kültüre tevarüs etmiştir. Müslümanların Mezopotamya coğrafyasına hâkim olmasıyla söz konusu inancın İslam kültürüne intikal etmesine imkân tanımıştır. Kurtarıcı tasavvuru farklı kültürden, birçok eski dinden ve modern anlayışlara kadar pek çok çevrede varlığını sürdüren bir itikâd olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Çoğu inançta benzer öğeleri olan Kurtarıcı tasavvuru, çeşitli din ve kültürler aracılığıyla İslam dinine de geçmiştir. Ehl-i Beyt taraftarlarının yaşadıkları zulümlerin son bulacağı yolundaki vaatler de eklenince bu düşünceye yabancı olmayan henüz Müslüman olmuş kitlelerin zihninde tekrar canlanmıştır.

Müslümanlar arasında belirginleşen Mehdî düşüncesi İslam’ın hâkim olduğu coğrafyalara çeşitli vasıtalarla yayılmıştır. Mehdî tasavvuru kısa sürede Türk-İslam medeniyetinde de -özellikle XVI. yüzyılın güçlü Türk-İslam devletleri olan Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlüler arasında- yer edinmiştir.

Anadolu coğrafyasında da vücut bulan Mehdî tasavvuru kısa sürede Türkmenler (Kızılbaşlar) arasında taraftar bulmuştur. XVI. yüzyılda Anadolu coğrafyasında ortaya çıkan Kızılbaş ayaklanmalarının temel sloganı olmuştur. 1511 yılında vuku bulan Şahkulu Ayaklanması bu ayaklanmalardan ilkiydi. Şahkulu, Mehdî düşüncesine yabancı olmayan kitlelerle harekete geçmiş, onlara refahı, zenginliği ve manevî bir kurtuluğu müjdelemiştir. Osmanlı Devleti’ni güç duruma sokmuş, defalarca Osmanlı ordusunu bozguna uğratmış ve Osmanlı’nın üst rütbeli

komutanlarını da öldürmüştür. Osmanlı saltanatının kendisine ait olduğunu iddia ederek Mehdîliği bir siyasî araç olarak kullandığı tarihî vesikalara yansımıştır.

Gerek diğer dinler ve kültürlerde gerek İslam kültüründe görülen Kurtarıcı inancına dair pek çok araştırmacı Kurtarıcı inancı üzerine tezler yapmış ve eserler kaleme almıştır. Ancak Türk-İslam medeniyeti içerisinde teşekkül eden Kızılbaş gruplarındaki Mehdîliğe dair henüz bir tez çalışması yapılmamıştır. Kızılbaş Mehdîliğine dair yapılan çalışmalara bakıldığında konunun makale düzeyinde incelendiği görülmektedir. Konuyla ilgili yapılan kayda değer çalışma ise İlgar Baharlı tarafından yapılmıştır. Baharlı'nun kitabında Şah İsmail'in meşruiyet kaynağı olan Mehdîlik meselesi üzerinde etraflıca durulmuştur.<sup>1</sup>

Bunun dışında Osmanlı'da Kızılbaş Mehdîliğine dair müstakil bir çalışmanın olmadığı ancak Mehdîlik ile ilgili birkaç çalışma da satır aralarında Kızılbaş Mehdîliğine değindiği gözlemlenmiştir. Ahmet Yaşar Ocak tarafından ise kurtarıcı tasavvuruna tasavvufî, dinî ve siyasî boyutu dikkate alınarak birtakım çalışmalar kaleme alınmıştır.<sup>2</sup>

Diğer çalışmalar ise Osmanlı Devleti'nde Mehdîliğe dair literatür/veri analizi,<sup>3</sup> Mehdîliğin sosyolojik boyutu,<sup>4</sup> Mehdî kavramının Osmanlı döneminde hangi edebi metinlerde nasıl geçtiği,<sup>5</sup> Mehdî tasavvurunun Osmanlı toplumunda nasıl algılandığı,<sup>6</sup> Şah İsmail'in Mehdîliği'nin meşruiyeti: Türkmenlere-Şahkulu'ya sirayeti<sup>7</sup> ve hicrî bin yılına tekabül eden Mehdî'nin geleceği düşüncesinin

<sup>1</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., İlgar Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021, 85-97.

<sup>2</sup> Ahmet Yaşar Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayıncılık, 2021.; Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**, 1. Baskı, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

<sup>3</sup> Eyüp Baş, Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler, **Dini Araştırmalar**, Cilt 7, Sayı 21, 2005, 163-178.; Eyüp Öztürk, Osmanlı Mehdîlik Literatürü, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt 15, Sayı 29, 2017, 375-407.

<sup>4</sup> Ali Coşkun, Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 20, 2001, 115-143.; Ali Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dinî "Kurtuluş" Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 1996.

<sup>5</sup> İncinur Atik Gürbüz; Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 89, 2019, 11-41.

<sup>6</sup> Mahmut Çınar, Osmanlı Halklarının Mehdîlik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları, **Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]**, Cilt XIV, Sayı 1, 2016, 216-239.

<sup>7</sup> Erika Glassen, Schah Ismâ'îl, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen? **Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, Vol. 121, No 1, 1971, 61-69.; Denison Ross, The

Osmanlı'ya ve Osmanlı sultanlarına nasıl yansıdığı<sup>8</sup> üzerinde kaleme alınmış makalelerden ibarettir.

Türk-İslam düşüncesinde ve Kızılbaş Mehdîliğine dair müstakil bir çalışmanın olmayışı, çalışmamızın özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu hususta daha önce herhangi bir çalışma yapılmamış olması bilgi toplama hususunda bizi hayli zorlamıştır. Mehdîliğin gerek yabancı gerek Müslüman araştırmacıların dikkatini çeken bir konu olması ve ortaya çıkan Mehdîlik hareketleriyle birlikte her dönemde tekrar tekrar ele alınması, bir hayli yekûn tutan kaynak literatürünün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Kızılbaş Mehdîliğinin boyutu ise Kurtarıcı inancına ve İslamî fırkalardaki Mehdî düşüncesine başka pencereden bakmamıza, perspektifimizi genişletmemize neden olmuştur. Kızılbaş teolojisinin oluşumunda etkili olan mistik inançlar, coğrafi unsurlar, İslam'ın ilk döneminde zuhur eden siyasî-psikolojik etkenler, bu inancın Osmanlı-Safevî çatışmasında siyasallaşması ve ilk dönem Safevî şahlarının (Şah İsmail) meşruiyet kaynağını teşkil etmesi gibi durumlar kaynak yelpazemizi ve konuya bakış açımızı genişletmiştir.

Çalışmamızın amacı daha önce çalışılmamış olan Türk-İslam medeniyetinin ve Kızılbaş Mehdîliğinin tarihsel arka planını ve Şahkulu Ayaklanması'na sirayeti hususunu aydınlatmaktır. Tez çalışmamızın bu hususta önemli bir eksikliği tamamlayacağı kanaatini taşımaktayız.

Çalışmamızın siyasî/coğrafi sınırlarını İslam'ın doğduğu, bir müddet sonra kendi inanç havzasına aldığı alanlar ve özellikle Türkmenlerin yaşadığı Anadolu coğrafyası oluşturacaktır. Bu coğrafi alanlarda bulunan dinî grupların, kültürlerin, felsefî akımların neler olduğu, tüm bunların İslam diniyle etkileşimlerinin hangi yönde ve nasıl gerçekleştiği, Anadolu coğrafyasına intikali ve Kızılbaş gruplarına tevarüsü hususlarına bakılacaktır.

---

Early Years of Shāh Isma'īl, Founder of the Şafavī Dynasty, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, April 1896, 249-340.

<sup>8</sup> Barbara Flemming, Sāhib-kirān und Mahdī: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans, **In Between the Danube and the Caucasus**, György Kara (ed.), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1987, 43-62.; Cornell H. Fleischer, A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, 61, 2018, 18-90.; Cornell H. Fleischer, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Cilt 7, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, 149-161.

Çalışmamızın tarihsel kapsamı ise tezin bölümlerine göre farklılık arz etmektedir. Mehdîliğin İslam öncesi arka planını anlatmak için girişte milattan önceki sürece, Hristiyanlığın doğduğu ve yayıldığı dönemlere atıfta bulunmuştur. Mehdîliğin İslam düşünce ve kültürüne girişini anlatmak için birinci bölümde İslam'ın teşekkülü (610), Dört Halife zamanı (632-661) ile Muhtâr es-Sekafi'nin liderliğinde başlayan isyana (685) kadar olan dönemden özellikle bahsedilmiştir. İkinci ve üçüncü bölüm ise Anadolu coğrafyasında ve Türkmen (Kızılbaş) gruplarında Mehdîliğinin nasıl belirginleştiği anlatılmaktadır. Bu bölümlerde dikkat ettiğimiz zaman aralığı ise Babaîler İsyanı ile (1239-1240) Mehdî düşüncesinin temellerinin atıldığı dönemdir. Bu dönemden itibaren başlayan süreç ve Şahkulu Ayaklanması'nın zuhur ettiği 1511 yılına kadar gelişen olaylar ve etkileşim unsurları titizlikle irdelenmiştir.

Yukarıda zikredilen tüm bu noktalara etraflıca bakmak, konuyu bütünsel olarak kavramak açısından büyük bir öneme haizdir. Kızılbaş gruplarında görülen Mehdî düşüncesinin kökenlerini tespit etmek için “erken Şîî, Sünnî, Osmanlı ve Safevî kaynaklarından” istifade edilmiştir. Bu itibarla Mehdî düşüncesinin teşekkülündeki unsurlar söz konusu kaynaklar doğrultusunda aydınlatılmaya çalışılacaktır.

Tez çalışmamızın bazı temel soruları olacak ve bu sorular çerçevesinde Mehdî düşüncesinin kökenlerine dair birtakım çıkarımlarda bulunup Türk-İslam düşüncesi çerçevesinde Kızılbaş Mehdîliğinin teşekkülü hususu aydınlatılmaya çalışılacaktır.

- Kurtarıcı tasavvuru siyasî bir araç mıdır?
- Beşerî ve ilahî dinlerde görülen “Kurtarıcı tasavvurunun” İslam kültürüne sirayeti nasıl olmuştur?
- İslam dininin yayıldığı coğrafi sahada mevcut olan gnostik/irfânî gibi felsefî akımlarda görülen “Kurtarıcı tasavvuru” İslamî fırkalarda (özellikle İsmâîlîler’de) görülen Kurtarıcı tasavvuruyla nasıl bir benzerlik göstermektedir?
- İslam dininin devraldığı kültürel, mitolojik ve dinî unsurlar/inançlar Mehdî tasavvurunu nasıl etkilemiştir?
- Hz. Muhammed’in vefatından sonra görülen siyasî, toplumsal, psikolojik ve ferdî gelişmeler Ehl-i Beyt ve taraftarlarında geleceğe dair kurtuluş düşüncesinin ve Kurtarıcı inancının teşekkülünde nasıl yön vermiştir?

- İslam'ın geniş bir alana yayılmasıyla Mehdî düşüncesi nasıl bir yapıya bürünmüştür?
- İslam'ın Anadolu coğrafyasına yayılmasıyla Mehdî tasavvuru ilk defa ne zaman görülmüştür?
- Mehdî tasavvurlu bir ayaklanma olan Babaîler Ayaklanması'nın tabanını hangi kitleler oluşturmuştur? Şahkulu Ayaklanması'nın tabanıyla nasıl bir ilişkisi olmuştur?
- Anadolu'daki Türkmenlere Mehdî tasavvuru nasıl yansımıştır?
- Hurûfliğin, Kızılbaş Mehdîliğinin teşekkülüne katkıları nelerdir?
- İsmâîlilerdeki Mehdî düşüncesinin Anadolu'ya ve Kızılbaşlara sirayeti nasıl olmuştur?
- Anadolu Türkmenlerinin Mehdîsi Şah İsmail midir?
- Şah İsmail'in meşruiyet kaynaklarından olan Mehdî sıfatı Anadolu Türkmenlerini nasıl etkilemiştir?
- Şah İsmail Mehdî vasfına hangi kanalla sahip olmuştur?
- Mehdîlik Şah İsmail'in iktidarını güçlü kılmak için kullandığı bir araç mıdır?
- Şah İsmail'in bir Kurtarıcı olarak görülmesi Osmanlı sultanlarını neden bir karşı savunmaya zorlamıştır? Osmanlı sultanları neden sahipkıran, kutup, Mehdî ünvanlarını kullanmıştır?
- XVI. yüzyılın güçlü Türk-İslam devletleri olan Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlülerde Mehdî tasavvuru neden bir siyasî araç olarak kullanılmıştır?
- Hicri bin yılı Mehdî düşüncesini nasıl etkilemiştir?
- Şahkulu Mehdî sloganını nasıl kullanmıştır?
- Şahkulu Şah İsmail'in Mehdî sıfatını karizmasını güçlü kılmak için nasıl kullanmıştır?
- Şahkulu Ayaklanması dinî bir ayaklanma mıdır?
- Şahkulu kısa sürede Kızılbaşları ve Sünnîleri etrafında nasıl toplayabilmiştir?

- Şahkulu, Mehdîliği iktidara giden yolda bir araç olarak nasıl kullanmıştır?
- Şahkulu Ayaklanması Osmanlılar, Kızılbaşlar ve Safevîler için ne gibi sorunlar doğurmuştur?
- Kızılbaş Mehdîliğinin oluşumunu etkileyen dinî, kültürel, siyasî, ekonomik unsurlar nelerdir? Bu unsurlar ayaklanmalara nasıl yön vermiştir?
- Şahkulu Ayaklanması'ndan sonra Anadolu'da görülen Kızılbaş Ayaklanmaların temel söylemi neden Mehdîlik olmuştur?

Tez çalışmamızın temel sorularını teşkil eden söz konusu tüm bu soruların cevapları çalışmada ayrıntılı bir şekilde verilecektir.

## **1. Araştırmanın Yöntemi**

Bu tez çalışmasında İslam öncesi dinlerde, inançlarda Kurtarıcı tasavvuruna; İslam düşünce ve kültür tarihinde Mehdî tasavvuruna; Osmanlı Devleti'nde, Kızılbaş gruplarında ve nihayetinde Şahkulu örneğindeki Kurtarıcı tasavvuruna dair ilgili olabileceğini düşündüğümüz çalışmalara gücümüz nispetince ulaşmaya çalıştık. Kurtarıcı/Mehdî tasavvurunun gerek batılı araştırmacıların, Şîa'nın, Ehl-i Sünnet'in gündeminde yer alması gerekse hadis, dinler tarihi, mezhepler tarihi, kelam, tasavvuf, sosyoloji, psikoloji, tarih, dilbilimi gibi birden fazla disiplinin konuyla ilgilenmesi, konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Bu durum Kurtarıcı/Mehdî tasavvuruna multidisipliner bir şekilde yaklaşma gerekliliğini doğurmuştur.

Türk-İslam medeniyetinde ve Kızılbaş gruplardaki Mehdîliğinin tarihsel süreç içerisinde oluşumunu inceleyen bu çalışma tarihsel veriler ve örnekler ışığında ortaya konulmuştur. Bununla birlikte betimleyici bir metot ile araştırmamız objektif bir bakış açısıyla desteklenmiştir. Diğer taraftan bu araştırma döneme ait literatür taramasına, belge incelemesine ve multidisipliner bir çalışma olduğundan başka disiplinlerin kaynaklarına dayalı bir araştırmadır. Bu nedenle araştırma yürütülürken daha çok dinler tarihinin ana kaynakları, İslam'ın ana kaynakları ve doküman incelemesi yolu tercih edilmiştir. Bu bağlamda döneme ait Osmanlı tarihçilerinin yazmış olduğu ilk elden yazma eserler, arşiv belgeleri, tahrir kayıtları, raporlar,



mektuplar, seyahatnameler, döneme ait diğer kaynaklar ve Safevî tarihiyle ilgili kaynaklar taranmıştır.

Araştırmada toplanan kaynaklar mukayeseli ve betimsel bir analiz yaklaşımı kullanılarak çözümlenmiş; toplanan kaynak ve uygulanan yöntemlerle genelde Türk-İslam medeniyetinde özelde ise Kızılbaş Mehdîliği Şahkulu örneklemini üzerinden birtakım tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Mehdîlik incelenirken tarihî arka planı, Türk-İslam medeniyetinde teşekkülü şeklinde sınıflandırılarak fikir-hadise irtibatı çerçevesinde metodolojik bir usul tercih edilmiştir.

Şahkulu Ayaklanması incelenirken ayrıca ayaklanmanın liderinin kimliği irdelenmiştir. Döneme ait kaynaklar çerçevesinde ayaklanmayı doğuran ideolojik zemin, sosyoekonomik vaziyet, ayaklanmanın ortaya çıktığı dönem ve bölge, ayaklanma liderinin karizmatik şahsiyeti ve ayaklanmaya katılan zümreler hakkında mukayeseler-tahliller yapılarak olaylar anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Kurtarıcı tasavvuru ve Kızılbaş Mehdîliğinin tarihsel arka planı, teşekkül süreci, doğduğu ortam, etkileşim unsurları ve mensupları ana kaynaklardan hareketle zaman-mekân unsuru dikkat edilerek fikir-hadise irtibatı kapsamında betimleyici, mukayeseli, tarafsız bir gözle, anlayıcı-yorumlayıcı ve tematik bir yaklaşımla bütüncül olarak ele alınmıştır.

## **2.1. Kurtarıcı Tasavvuruna Tematik Yaklaşım**

Toplumsal düzenin temel unsurlarından biri olan din, insanoğlunun hayatının tüm alanına nüfuz etmiş durumdadır. Din, toplumlarda ve uygarlıklarda umut vadeden, onları geliştiren, sosyal hayatın ilerleyişini ve şekillenmesini sağlayan bir nizamdır. Dinlerdeki kurtuluş inancı toplumsal düzen bağlamında önem arz etmekte ve toplumda geleceğe dair bir umut oluşturmaktadır. Bu umut toplumu anarşiden kurtaracak bir şahsiyetin gelmesiyle gerçekleşecektir.<sup>9</sup> Geleceğe dair kurtuluş beklentisi dinlerin temel niteliklerinden biridir. Bu inanç çoğu dinde açıkça formüle

---

<sup>9</sup> Umudun sosyolojisinin toplumdaki beklentileri hususunda ayrıntılı bilgi için bkz., Henri Desroche, **The Sociology of Hope**, 1st Ed., Carol Martin Sperry (trans.), London: Routledge & K. Paul, 1979.

edilmiş durumdadır. Çoğu dinî düşüncelerin merkezinde yer alan kurtuluş inancı birçok bilim dalının temel araştırma konularından birini teşkil etmektedir.<sup>10</sup>

Bu sebeple tezimizin ana konusu olan “Kurtarıcı inancı”, sadece tarih disiplini çerçevesinden değil birçok disiplinin müşterek tecrübelerinden istifade edilerek kaleme alındı. Konuya filolojik, tarihsel, teolojik, sosyolojik ve psikolojik olarak yaklaşılmıştır.

### 2.1.1. Filolojik Yaklaşım

İnsanlık tarihi incelendiğinde ve sosyal bilimlerin tarihsel hafızaları göz önünde bulundurulacak olursa, “Kurtarıcı tasavvuru ve algısına” çoğu din ve kültürde rastlanılmaktadır. Bu algının bir yansıması olan Kurtarıcı hüviyetine bürünmüş “karizmatik”<sup>11</sup> liderler; doğdukları kültürel havzanın sınırları içerisinde hareket etmekle kalmamış, diğer kültürlerin havzalarından seçtikleri semboller, mitolojik unsurlar ve dinî motifleri ya bünyesine almışlar ya da kendi misyonlarına uyacak şekilde söz konusu unsurları peyder pey kullanmışlardır. Bazen peygamber ve nebi iddiasıyla sadece kültürel alanda değil dinî alanın tamamında hüküm sürmeyi ve liderlik algısı yaratmayı amaç edinmişlerdir. Senkretik ve eklektik bir tasavvur olan Kurtarıcı inancı görüldüğü toplumda misyon itibariyle benzer öğelere sahip olmasına rağmen din, inanç ve coğrafyalarda farklı isimlerle zikredilmiştir. Bunlar; Muhteşem İsa, Praşai Siva, Mesîh, Saoşyant, Kalki, Maitreya, Mehdî, Janus, Alako ve Ae-oina Kamui gibi farklı isimlerle anılan benzer görevleri ve vaatleri olan mistik şahsiyetlerdir.

Tezimizde tüm bu isimleri kapsayan bir hipernim (hypernym) kavram olan “Kurtarıcı” ibaresi kullanılmıştır. Yukarıda zikrettiğimiz Kurtarıcı figürler çalışmamızda kimi zaman mensup olduğu inancın ve kültürün vermiş olduğu isimlerle anıldı kimi zaman da bir hipernim kavram olan Kurtarıcı ibaresi kullanıldı.

---

<sup>10</sup> Fuat Aydın, Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi), **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, PESA, Sayı 1, 2015, 71.

<sup>11</sup> Max Weber, Kurtuluş dinlerinde karizma kavramını şöyle tanımlamıştır; Kurtuluş dinlerinde aranan bir özellik olan Karizma, dinde kurtuluş için önemli bir etkidir. Bu kurtuluşu gerçekleştirecek olan kurtarıcı şahsiyetlerin “karizma” kavramını edinmesi ve yaşam biçiminde tezahür ettirmesi gerekir. Weber, **Sociology of Religion**, 150.

İslam kültüründe yer edinen Mehdî kavramı için de şemsiye bir kavram olan “Kurtarıcı” tabiri yer yer kullanıldı.

### 2.1.2. Tarihsel Yaklaşım

Kurtarıcı inancını tarihsel bir yaklaşımla değerlendirdiğimizde bu inancın kökenine dair öngörülebilir bulunmamız ve tarih boyunca ortaya çıkmış olan kurtarıcı tiplerini anlamamız kolaylaşacaktır. Kurtarıcı inancına tarihsel bir hadise olarak yaklaşıldığında geçmişteki olayların birbirinin tekerrürü olduğu yer, zaman ve mekânın farklı olduğu görülmektedir. Çoğu tarihî vakalarda olduğu gibi Kurtarıcı tasavvurlu hareketlerde birbirini taklit etmiştir.

İnsanoğlunun refahını sağlayacak ve sıkıntılı zamanlarda kendisini kurtaracak bir Kurtarıcı lider beklemek pek çok dinî grup ve inançta sürekli görülmüştür. Bu beklentiye paralel olarak Kurtarıcı şahsiyetlerden yardım isteme olgusu da gündeme gelmiştir. Dinler Tarihi araştırmaları, farklı zihindeki Kurtarıcıların çeşitliliğini tarihî bir olgu olarak gözler önüne sermektedir. Gelecekte bir Kurtarıcı liderin geleceği ümidi günümüzün ve geçmişin dinlerinde-inançlarında görüldüğü gibi ilkel kabile dinlerinde de izlerine rastlanılmaktadır. Bu tasavvur, tarihin çeşitli evrelerinde dinî-siyasî hareketlerin büyük bir enerji kaynağını teşkil etmektedir.<sup>12</sup>

Hemen hemen bütün dinî inançlarda Kurtarıcı düşüncesinin görülmesi bu tasavvurun dinlerin tarih boyunca geliştirdiği ortak bir fenomeni olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Kurtarıcı inancına tarihsel bir yaklaşımla bakmak gerekmektedir. Ayrıca Kurtarıcı inancının nerede, ne zaman, hangi toplumda zuhur ettiği, kendinden sonra Kurtarıcı olarak görülen kişilere nasıl tevarüs ettiği de tarihsel kaynaklar vasıtasıyla gün yüzüne çıkarılmıştır.

---

<sup>12</sup> Ömer Faruk Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, **Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştayı**, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), İstanbul: Kuramer, 2017, 43.

### 2.1.3. Teolojik Yaklaşım

Dinlerde ve dinî gruplardaki Kurtarıcı inancı “kurtuluş teolojisi”<sup>13</sup> adı altında değerlendirilmekte olan bir husustur. Bu bağlamda Kurtarıcı inancına teolojik yaklaşım ile kurtuluş teolojisine yaklaşım arasında sıkı bir bağ vardır.

Hristiyan Kurtuluş Teolojisi’ne göre “Kurtarıcı Tanrı’nın dünyada baskı, zulüm ve köleliğin arttığı bir dönemde insanlığı bu vahşetten kurtarmak üzere oğlu Hz. İsa’yı göndermiştir.”<sup>14</sup> Kurtuluş teologlarından olan rahip Gustavo Guti rrez’e göre kurtuluş inancı; ezilen halklar ve sosyoekonomik sıkıntı yaşayan sınıflarda yoğun bir Şekilde görülmekte ve gerçek özgürlüğe kademeli olarak ulaŐmasını sağlamaktadır. Kurtuluş inancı, İncil’de görülmekte ve Mesih kurtuluşu getiren karizmatik kişi olarak sunulmaktadır. Kurtarıcı İsa, insanı adaletsizliğin, zulmün her türlü aksamasından ve günahtan kurtarıp insanı gerçekten  zg r kılacak bir Kurtarıcı tiptir. Hz. İsa kurtuluşu gerçekleştirecek Kurtarıcı Mesih/Tanrı olarak görülmüştür.<sup>15</sup> Bütün insanların kurtuluşu, Kurtarıcı Mesih  zerine odaklanmıŐtır.<sup>16</sup> Mesih eskatolojiler yoluyla bu dünyada gelecekteki bir devrime işaret ederek adil bir eŐitleme sağlamak için bir üzüm olarak görülmüştür. Bu Şekilde eskatolojik süreçler bu dünyanın politik ve sosyal dönüŐümü haline gelmiştir.<sup>17</sup>

Max Weber, kurtuluş kavramını rahip Gustavo Guti rrez gibi sadece baskı, acı ve sosyoekonomik sıkıntı yaşayan gruplarda aramak tek başına yeterli olmadığını söylemektedir.<sup>18</sup> Ona göre kurtuluşun kendisi bu dünyada kendisinden önce gölge düşüren bir süreç biçimini aldığında yaşamın yürütülmesi için en geniş kapsamlı

---

<sup>13</sup> “Kurtuluş Teolojisi’nin Gustavo Guti rrez isimli Peru’lu bir Cizvit rahibin 1971’de Teologia de la Liberaci n ismiyle neŐredilen kitabıyla başladığı görüŐü olduğa yaygın olmasına rağmen, aslında Kolombiya’nın baŐkenti Bogota yakınlardaki Medell n adlı Şehirde yapılan Latin Amerikalı piskoposlar konferansında delegelerin fakirlerin içinde buldukları kötü Őartların iyileŐtirilmesi gerektiğine dair yaptıkları tartışmaların Guti rrez’i etkilemiŐ olması da mümkündür. Detaylar ne olursa olsun asıl önemli nokta, Kurtuluş Teolojisi’nin tabiat ve menşei bakımından Latin Amerika’nın içinde bulunduğu sosyo-ekonomik ve siyasal Őartların bir ürünü olmasıdır.” Ayrıntılı bilgi için bkz., Ali Murat Yel, Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler, **DİVAN**, Sayı 5, 1998, 42-43.

<sup>14</sup> Yel, Geleneğin Bozulması: Kurtuluş Teolojisi ve Cizvitler, 43.; Coşkun, **Osmanlı Dönemi D n  “Kurtuluş” Hareketleri  zerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 152.

<sup>15</sup> Gustavo Guti rrez, **A theology of Liberation “History, Politics and Salvation”**, 1st Ed., Sister Caridad Inda and John Eagleson (trans./ed.), New York: Scm Press Ltd, 1973, 36-37.

<sup>16</sup> Guti rrez, **A theology of Liberation “History, Politics and Salvation”**, 149.

<sup>17</sup> Max Weber, **Sociology of Religion**, 1st Ed., Ephraim Fischhoff (trans.), London: Methuen & Co Ltd., 1965, 139.

<sup>18</sup> Weber, **Sociology of Religion**, 148.

sonuçlara sahiptir.<sup>19</sup> Kurtuluş düşüncesi ve Kurtarıcı tasavvuru genellikle toplumsal grupların devlete karşı siyasal güçlerini, ekonomik özgürlüklerini kaybettiklerinde ortaya çıkmaktadır.<sup>20</sup>

Kurtuluş teolojisiyle bağlantılı olan Kurtarıcı inancına teolojik bir perspektiften yaklaşıldığı zaman dinlerde görülen Kurtarıcıdan nasıl beklentilerin olduğu ve farklılıkların neler olduğu da orta çıkmaktadır. Bu tarz düşüncedeki hareketler kendi dinî özelliklerine, ihtiyaçlarına göre şekillenmekte ve görüldüğü toplumun mistik kültürünü de yansıtmaktadır. Olayı teolojik olarak değerlendirmek toplumun Kurtarıcıdan beklentilerini, isteklerini, inancını, benimsedikleri mitleri, zihin dünyasındaki kültleri de anlamamızı kolaylaştırır.

#### **2.1.4. Sosyolojik Yaklaşım**

İnsanlık tarihi boyunca dinler-inançlar gerek insan eliyle gerek ilahî vasıtalarla insanlar için birtakım normlar ortaya koymuş ve bu kurallara uyulması için de birtakım yaptırımlar geliştirmişlerdir. Herhangi bir dinî inanca mensup olan insanlar; bireysel ve toplumsal yaşamlarında dinin zorunluluklarını yerine getirmek durumundadırlar. Din sadece bireyler arasındaki ilişkileri düzene koymakla kalmaz tabiatüstü, mistik olaylarla bireyler arasındaki ilişkileri de düzene koyar ve teolojik bir dayanak oluşturur. Din ve toplum arasındaki bu ilişki her dönemde görülmektedir. Söz konusu ilişki din sosyolojinin ana konusunu teşkil etmektedir. Din ve toplum arasındaki ilişki Kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmalarda bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmalar incelendiğinde olaya sosyolojik bir perspektiften bakmak elzemdir. Zira olayların sadece dinî veya siyasî olmadığı, toplumsal gelişmenin bir neticesi olduğu tarih boyunca zuhur eden hadiselerde tüm çıplaklığıyla görülmektedir.

Toplumun içinde olduğu zor koşullar özellikle ekonomik sıkıntılar; geleceğe dair umutların ekilmesine ve umudun yeşermesine öncülük eden Kurtarıcı liderlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu liderlerin topluma vaatleri toplumun umudunu diri tutmuştur. Toplumlar bu Kurtarıcı vasıflı liderler öncülüğünde mevcut durumdan kurtulmanın mümkün olacağına inanmışlardır. Bu kitleler görünürde her ne kadar

---

<sup>19</sup> Weber, **Sociology of Religion**, 150.

<sup>20</sup> Weber, **Sociology of Religion**, 122.

dinî bir cemaat kisvesiyle hareket etseler de temelde sosyoekonomik sıkıntılar yaşayan kişilerden müteşekkildir. Bu bağlamda gerek İslam öncesi dinlerde ve inançlarda gerek İslam kültüründe, İslamî fırkalarda ve Kızılbaşlarda söz konusu Kurtarıcı-Mehdî ayaklanmalarına sosyolojik bir yaklaşımla bakılmalıdır.

Kurtarıcı tasavvurunu sosyolojik açıdan ele alan Max Weber'e göre kurtuluş eksenli toplumsal hareketler orta sınıfta, köylülerde ve seçkinlerde olmak üzere tüm insanlarda görülmektedir.<sup>21</sup> Bu tarz vakalar sosyolojik açıdan incelendiği zaman toplumun sosyoekonomik vaziyeti, sosyal hayat, devletin ekonomik durumu hakkında fikir vermektedir.

Tarih boyunca bu düşünce çerçevesinde uygun dinî, kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal ortamlarda, kendilerinin kutsal bir misyonu olduğunu söyleyen Kurtarıcı liderler etraflarına kitleleri cezbetmek sureti ile birçok Kurtarıcı tasavvurlu hareketler gerçekleşmiştir. Bu hareketler çoğu zaman dinî veyahut ahlaki yönün ötesinde toplumsal veya siyasal kisveli karaktere bürünmekten de geri durmamıştır. Üstelik bazı örneklerde dinî veya ahlaki nedenler ön planda olmaksızın hareketlerin tam anlamıyla siyasal, toplumsal ve sosyoekonomik şekillere, ütopyalara dönüştükleri sıklıkla görülmektedir. Her halükârda, sosyolojik bağlamda toplumsal kurtuluş düşüncesi, ideali ve hareketleri toplumsal değişim süreçleriyle doğrudan ilişkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>22</sup>

### 2.1.5. Psikolojik Yaklaşım

Bir dinde kurtuluş ve Kurtarıcı inancına sahip kişi ve toplulukların kişisel davranışlarını normal ve anormal diye kategorize eden “psikoloji bilimine” paralel olarak “dinî psikoloji” de bu bağlamda kişilerin davranışlarını normal ve anormal dinî davranışlar şeklinde ikiye ayırmıştır. Dinde normal davranış, “genellikle onun fonksiyonları içerisinde kalan”, anormal davranış ise “dindar insanın bu fonksiyonları aşan ve onun dışına sarkan davranışları” olarak tanımlanmaktadır.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Weber, **Sociology of Religion**, 103.

<sup>22</sup> Ünver Günay, **Din Sosyolojisi**, 14. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2017, 502-503.

<sup>23</sup> Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 141-142.

Dinin kendi görevi içinde kalan her belirtisi normaldir. Dindar kişinin kendi dinî yaşayışını, anlayışını, dinî görevlerini aşan, başka yönlerde sarkan her belirtisi de normal dışı (anormal) davranışlardır. Ayrıca normal belirtilerin aşırı/coşkun yönleri de vardır ki bunlara normal dışı demeyip normalüstü (sür-normal) denmektedir. Bu iki tezahürü birbirinden ayıran özellik ise coşkunluk ve taşkınlık arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Coşkunluk, ruhun sıkı çalışmasıdır. Taşkınlık ise yukarıda da belirtildiği gibi yıkıcı veyahut çökük durumudur. Genellikle normalüstü sayılan mistisizm, ruhî tamamlama (in- tégration) için kişinin yaptığı bir nevi (action) dir. Bu nevi (action) kırılınca kişi derunîleşip, içine kapanır.<sup>24</sup>

Bu bağlamda din psikolojisinde dinî davranış; sıkı bir ruhî zindelik içerisinde coşkun bir şekilde yapılıyorsa bu bir “normalüstü” (sür-normal) davranış olarak kabul edilmektedir. Eğer o dinî davranış ruhî bir yıkılma ve çöküş içerisinde taşkın bir vaziyette yapılıyorsa bu da bir “normal-dışı” (anormal) davranış olarak tanımlanmaktadır.<sup>25</sup>

Din psikolojisi bağlamında elde edilen bulgulardan anlaşıldığı üzere kendilerinin Kurtarıcı olduğunu iddia eden şahsiyetler, yeniden dinî ihya etmek için gönderildiklerini söylerler. Bu stereotipler insanları kurtarmak maksadıyla Allah tarafından gönderildiğini iddia ederler. Din psikolojisinde bu tipler paranoyak olarak zaman zaman etraflarında debil ve isteriklerden inançlı bir topluluk toplayarak topluluk içinde huzursuzluk oluşturabilmekte. Nitekim deliran aktif rolünde olan hastanın etrafında deliran pasiflerden oluşan bir kitle oluşmaktadır.<sup>26</sup> Bu deliran pasif kitle, geleceğe dair bir kurtuluş umudunu taşıyan kişileri teşkil etmektedir. Bunlar deliran aktif olan bir karizmatik şahsiyet önderliğinde ihtilal başlatıp kurtuluşu umut ederler.<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Neda Armaner, **Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler**, 1. Baskı, Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973, 100.

<sup>25</sup> Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 142.

<sup>26</sup> Armaner, **Psikopatoloji’de Dinî Belirtiler**, 131.

<sup>27</sup> Max Weber, Kurtuluş dinlerinde karizma kavramını şöyle tanımlamıştır; Kurtuluş dinlerinde aranan bir özellik olan Karizma, dinde kurtuluş için önemli bir etkidir. Bu kurtuluşu gerçekleştirecek olan Kurtarıcı şahsiyetlerin “karizma” kavramını edinmesi ve yaşam biçiminde tezahür ettirmesi gerekir. Weber, **Sociology of Religion**, 150.

Armaner'in tabiriyle "deliran aktif şahsiyetler" (Kurtarıcı) önderliğinde gerçekleşecek olan kurtuluş inancı, çoğu dinde karizmatik bir lider önderliğinde gerçekleşecektir.

Görüldüğü üzere dinî davranış biçimleri her yerde sosyal bir olay ve olgu olarak görülmektedir. İnsanların karakter ve kişiliklerin oluşumunda dinî düşüncelerin, insan psikolojisinin büyük bir etkisi vardır. Bu yüzden Kurtarıcı tasavvuruna psikolojik açıdan yaklaşmak olayları başlatan liderlerin ve bu liderler etrafında toplanan kitlelerin zihin dünyasını anlamamızı kolaylaştırmaktadır. Böylece kendini Kurtarıcı ilan eden liderlerin psikolojik olarak nasıl olduğu ve kendilerini gerçekten Kurtarıcı olarak görüp görmediği daha net bir biçimde anlaşılır. Ancak kendini Kurtarıcı ilan eden liderlerin çoğunluğunun siyasî hedefler doğrultusunda hareket ettiği de bilinmektedir. Fakat psikolojik olarak çökmüş, bir kurtuluş arayışında olan, ütopyik bir yaşam arzulayan kitleler için aynı durum söz konusu değildir. Bu kitleler psikolojik bakış açısıyla bir kurtarıcının gelmesine hazır gruplardan müteşekkildir.

### **3. Kavramsal Çerçeve**

Kurtarıcı tasavvuru çok boyutlu ve birçok disiplinden istifade edilerek incelenmesi gereken bir konu olduğu için tezimizde oldukça fazla terim kavram kullanılmıştır. Bu kavramların kullanıldığı dönemde ihtiva ettiği anlam ile günümüzde kullanılan anlamları farklılık arz etmektedir. Bu yüzden tezimizde kullandığımız kavramların birkaç tanesi burada açıklanacaktır. Ancak multidisipliner bir çalışma yapmanın vermiş olduğu kavram zenginliğinden dolayı çalışmanın sonuna bir kavram sözlüğü de eklenecektir.

#### **3.1.Kızılbaş**

Kızılbaş adlandırması, siyasî ve ideolojik bir anlam içermesi sebebiyle Kalenderî, Haydarî, Hurûfî, Babaî, Vefaî, Abdal ve Işık adlandırmalarından farklı bir yerde durmaktadır. Her ne kadar Alevi inancına mensup topluluklar tarafından Kızılbaş sözcüğünün kökeni, Hz. Muhammed ile Ali b. Ebû Tâlib arasında geçen menkıbevî anlatmalara ya da Muaaviye ile Ali b. Ebû Tâlib arasında gerçekleşen Siffin Savaşı'nda Ali b. Ebû Tâlib taraftarlarının başlarına kırmızı sarık sarmaları



rivayetine dayandırılrsa da tarihî kayıtlarda bu adlandırmanın Alevilerle ilgili olarak kullanımına XV. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır.<sup>28</sup>

Ayrıca XI. ve XV. yüzyıllar arasında, çeşitli coğrafyalarda gerçekleşen İslam öncesi inançlarla harmanlanmış birçok bâtını ve heterodoks hareketin, “kızıl/kırmızı elbise giyenler” anlamında “muhammara” ya da “bâtıniyeye muhammara” şeklinde adlandırıldıkları bilinmektedir.<sup>29</sup>

“Kızıl ve baş” kelimelerinden teşekkül eden Kızılbaş sözcüğü Türklerin giydikleri, “Kızıl Börk” ile ilişkilendirildiği de görülür. Kızılbaş sözcüğü eski Türk geleneğinin devamı olarak “kızıl börk” giymelerine kadar dayandırılmaktadır.<sup>30</sup>

Osman Bey için “başına kırmızı çuhadan yapılmış Çağatayî tarzında Horasanî taç giyerdi.” Venedik-Ceneviz kaynaklarında “Kızılörk Othman” şeklinde söz edilmiştir. Orhan Gazi için de “kızıl börk, börkleri kızıl olduğu” şeklinde ifadeler kaynaklarda geçmektedir.<sup>31</sup> Tezimizde kullandığımız Kızılbaş kavram gibi siyasî bir mana taşımamaktaydı.

Görüldüğü üzere Kızılbaş kavramı, başlangıçta bir başlık türünü ve bir zümreyi temsil ediyorken XV. yüzyılının sonlarından itibaren farklılık arz etmeye başlamış ve artık belli bir sosyal veya dinî grubu nitelemek için kullanılan siyasî bir kavram olmuştur. Özellikle Safevîyye Tarikatı’nın devletleşme aşamasında vuku bulan Osmanlı-Safevî rekabeti sürecinde Kızılbaş kavramına farklı manalar yüklenmiştir.

Bu çalışmada kullandığımız Kızılbaş kavramı, Şah İsmail’in babası olan Şeyh Haydar döneminde “Tâc-ı Haydarî” diye adlandırılan “on iki dilimli kızıl tacın” müritlerine giydirilmesiyle kullanılan kavramdır. Şeyh Haydar’ın ve müritlerinin başlarına taktıkları “on iki dilimli taç”, On İki İmâmı temsil etmektedir. Nitekim

---

<sup>28</sup> Mehmet Ersal, **Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği**, 1. Baskı, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2016, 23-24.

<sup>29</sup> Abdülbâki Gölpınarlı, Kızılbaş, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, 789.; Bülent Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 1. Baskı, Kitabevi, İstanbul: 2020, 37.

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Eşref Doğan ve Hasan Çelik, **Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı**, 1. Baskı, İstanbul: Kriter Yayınları, 2022, 14-15.; Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 37.; Mehmet Eröz, **Türkiye’de Alevilik Bektaşilik**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, 81.

<sup>31</sup> Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 38.

Şehy Haydar ile birlikte Safevîyye Tarikatı mensuplarına taktığı bu taçtan dolayı Kızılbaş olarak anılmışlardır.<sup>32</sup>

Kızılbaş ismi başlangıçta Şeyh Haydar'ın taraftarlarını içine alan sınırlı tabanı oluştururken oğlu Şah İsmail'in faaliyetleri ve propagandaları sonucu çok geniş bir topluluğu kapsar hale gelmiş, bu topluluk Kızılbaş ismini iftiharla benimsemiştir. Safevî Devleti'nin kurulması ile Kızılbaş kavramı, devlet bünyesinde bulunan kurucu unsurlardan olan "Türk yahut Türkmen" daha sonra ise mülkî idarede ağırlıklı olarak muharip gücü oluşturması bakımından "askeri aristokrasi" manasında kullanılmıştır. Böylece Kızılbaş oymakları, "tavâif-i Kızılbaş", emirler "ümerâ-yi Kızılbaş", ordu "leşker-i Kızılbaş ve Gaziyân-i Kızılbaş", hükümdar "padişâh-ı Kızılbaş", devlet "devlet-i Kızılbaş", hâkim olunan ülke ise "ülke-i Kızılbaş" adlarıyla anılmıştır.<sup>33</sup>

Osmanlı-Safevî siyasî mücadelesi şiddetlenince Kızılbaş kavramı belirli bir zümre ve dinî bir grubu temsil eden siyasî bir kavrama evrilmiştir. Belirli bir dinî grubu temsil eden ve siyasî bir mana kazanan Kızılbaş kavramı Osmanlı-Safevî çekişmesinin artmasının bir sonucu olarak zamanla siyasî anlamını aşmış devlete muhalif, ayaklanmacı, dinden çıkmış, doğru yoldan sapmış vb. anlamlara gelen farklı kavramları içine alacak bir şekle bürünmüştür.<sup>34</sup> Şahkulu Ayaklanması ile Kızılbaşlar Osmanlı Devleti için siyasî bir tehdit unsuru olmuştur. Nitekim ayaklanmadan sonra Kızılbaşlara yönelik fetvaların verilmeye başlanması<sup>35</sup> ve Yavuz Sultan Selim'in padişah olması Kızılbaşlar için ciddi sorunlar doğuracaktır.

---

<sup>32</sup> Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 109-110.

<sup>33</sup> Cihat Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**, 2. Baskı, Ankara: Gece Kitaplığı, 2017, 33.; Faruk Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, 1. Baskı, Ankara: Güven Matbaası, 1976, 150.

<sup>34</sup> Kızılbaş kavramı için bkz., Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır - Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 37-49.; Kemalpaşazâde, **Tevârih-i Âl-i Osmân VIII. Defter**, 1. Baskı, Ahmet Uğur (haz.), Ankara: TTK Basımevi, 1997, 210.; Ersal, **Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği**, 21-25.; İlyas Üzüm, **Kızılbaş, TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002, 546-557.

<sup>35</sup> Kızılbaşlara yönelik 16. yüzyıldan itibaren verilen fetvalar için bkz., Muhammed Ali Özkan, **Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi (16.-17. Yüzyıllar)**, (Yüksek Lisans Tezi), Niğde: Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi SBE, 2018.

### 3.2.Alevi

Alevi kavramının “Sünnî ve Şîî grupların dışında bâtinî bir İslam yorumu ya da heterodoks<sup>36</sup> toplulukların mensup olduğu inanç sistemi” şeklindeki muhtevasını ne zaman kazandığı ve bu muhtevanın kapsamının zaman içerisinde genişleyerek Nusayrî, Caferî ve Şîî grupları içerisine alan bir hipernim kavram haline geldiği hususuna değinmeden önce, kavramın tarihsel süreç içerisindeki oluşum ve gelişimine özellikle de İslam tarihi açısından bakmakta fayda vardır.

Sözlük anlamı “Ali b. Ebû Tâlib’e mensup” ve “Ali b. Ebû Tâlib taraftarı olan kimse”<sup>37</sup> olan Alevi kavramı, İslam tarihinde “Ali b. Ebû Tâlib soyundan gelenler” manasında kullanılmıştır. Alevi kavramı, İslam tarihinde “siyasî, tasavvufî ve itikâdî” anlamlarda da kullanıla gelmiştir. Alevi terimini, “Ali b. Ebû Tâlib’e bağlılık noktasında birleşen çeşitli dinî ve siyasî gruplar için kullanılan bir terim” şeklinde açıklayan Ahmet Yaşar Ocak, sözcüğün terim olarak kazandığı anlamları “Soybilimsel Anlam”, “Siyasî Anlam”, “İnançsal Anlam” ve “Tasavvufî Anlam” başlıkları altında açıklar.<sup>38</sup>

Ali b. Ebû Tâlib soyundan, oğulları Hasan, Hüseyin, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ömer ve Abbas vasıtasıyla gelenlere Alevi denilmiştir.<sup>39</sup> Emevîler’in son dönemlerinden itibaren Ali b. Ebû Tâlib’in soyundan gelenler, özellikle Hasan ve Hüseyin’in neslinden olanlar için şerif, seyyid, emîr gibi lakaplar yanında Alevi

---

<sup>36</sup> Çalışmamızda kullandığımız “heterodoks” sözcüğü Bülent Akın’ın ifadesiyle “dönemin dinî ve siyasî otoritesi tarafından kabul gören ve tanınan Sünnî ve Şii inancına dâhil edilen mezhep ve tarikatlar dışında kalan ve yine bu otoriteler tarafından ilgili tarikat ve mezheplerden sapmış olarak nitelendirilen, ancak mensuplarının kendilerini gerçek İslam’ın sufi ve dervişleri olarak tanımladıkları tarihî Horasan, tarihî Azerbaycan, İran, Irak ve Suriye üzerinden Anadolu ve Balkanlara kadar uzanan coğrafyada yaşayan ezoterik topluluklara verilen üst adlandırma” anlamıyla kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için Bülent Akın, Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik ile İlişkileri, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı 24, 2021, 146.; Yani “Heterodoks” sözcüğü Sünnî veya Şîî İslam şeriatının dışında kalan ve kendilerini geçmişten bu yana “Sır, Bâtin ve Hakikat” kavramları çatısı altında tanımlayan Kalenderî, Haydarî, Cavlaki, Şemsi, Babaî, Işık, Torlak, Abdal, Kızılbaş, Rafizi, Bektaşî ve nihayet bugünkü hipernim adlandırmayla “Alevî” olarak adlandırılan toplulukların genelini kapsayan bir terim olarak kullanılmıştır. Heterodoks kavramı için bkz., Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 14.

<sup>37</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik), **Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü**, Ahmet Yaşar Ocak (ed.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009, 19.

<sup>38</sup> Ocak, Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik), 19-22.

<sup>39</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Alevi, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt 2, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989, 368-369.

nisbesi de kullanılmaya başlamış ve bu husus daha sonraki devirlerde devam etmiştir. Günümüzde de aynı nesle bağlı olanlar bu nisbeyi kullanmaktadır.<sup>40</sup>

Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı* adlı sözlüğünde, ‘Aleviyân sözcüğünün karşılığı olarak “Evlad-ı İmam Ali radiyallahuanh”tır. Halen sâdât ve şürefa itlak olunur”<sup>41</sup> şeklindeki izahıyla Ali b. Ebû Tâlib soyundan gelen “seyyid ve şerif” kimselere Alevi denildiğini ve bu kullanımın halen sürdüğünü belirtir.

Emevî ve Abbâsî devirlerinde iktidara karşı Ali b. Ebû Tâlib soyuna mensup çevrelerde beliren hareketlerde Alevi nisbesi kendini göstermiş, fakat bazen de Ali b. Ebû Tâlib soyula hiçbir bağı bulunmayan çevreler, sadece hareketlerine nüfuz ve yaygınlık kazandırmak amacıyla yani meşruiyet kaynağı olarak kendilerini Aleviliğe nisbet etmişlerdir. Hicri 255 (m. 869) yılında Basra’da zuhur eden “Zenc İhtilâli” bu durumun bariz bir örneğini teşkil eder.<sup>42</sup>

İslâm siyasî tarihinde ise bu terim ilk defa hilâfet sorununun zuhur ettiği dönemde kullanılmaya başlamıştır. Hz. Muhammed’in vefatını müteakip ortaya çıkan ve üçüncü halifenin (Osman b. Affan ö. 656) öldürülmesinden sonra da şiddetlenen hilâfet tartışmalarında Ali b. Ebû Tâlib tarafını tutanlara “el-Aleviyye” veya “şîatü Ali” (Ali b. Ebû Tâlib’e bağlı olanlar, Ali b. Ebû Tâlib taraftarları), bunların karşısındaki gruplara da “el-Ömeriyye”, “el-Osmâniyye” (Ömer ve Osman’a, dolayısıyla Ebû Bekir’e bağlı olanlar) denilmiştir. Bu anlamıyla Alevi terimi Ali b. Ebû Tâlib taraftarlarından oluşan siyasî topluluğu ifade eder. İlerleyen dönemlerde çeşitli mahallî ya da müstakil devletlerin kendilerini “Ali b. Ebû Tâlib soyundan” göstermek için Alevi nisbesini kullandıkları bilinmektedir. Diğer taraftan Alevi teriminin XI. yüzyıldan itibaren oluşan “Kâdiriyye ve Rifâiyye tarikatları” gibi bazı tasavvufî tarikatların ortak ismi olarak da kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Şîa içerisinde yer alan “Zeydiyye, İsnâ‘aşeriyye, Beyâniyye, İsmâiliyye ve Bâtıniyye” mensupları da Alevi olarak adlandırılmışlardır.<sup>43</sup>

Günümüzde dahi Alevi teriminin İran başta olmak üzere Suudi Arabistan, Mısır ve Yemen’de Ali b. Ebû Tâlib soyundan gelen ve Ali b. Ebû Tâlib’e mensup olan

---

<sup>40</sup> Ocak, Alevi, 369.

<sup>41</sup> Mütercim Asım Efendi, *Burhan-ı Katı*, Mürsel Öztürk-Derya Örs (haz.), İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009, 18.

<sup>42</sup> Ocak, Alevi, 369.

<sup>43</sup> Ocak, Alevi, 369.

kimseleri adlandırmada kullanıldığı ve bu yönüyle de heterodoks toplulukları isimlendirmekte kullanılan anlamı dışında, yaygın bir kullanıma sahip olduğu bilinmektedir. Alevi teriminin, XIX. yüzyıl başlarına kadar Osmanlı arşiv belgelerinde de bu anlamıyla kullanıldığı araştırmacılar tarafından ileri sürülmektedir.<sup>44</sup> Bu yönüyle Alevi kavramının yukarıda sıraladığımız anlamları dışında kalan heterodoks İslam inancına mensup toplulukların adlandırılmasını kapsayan kullanımının son iki yüzyıl içerisinde olduğu hususunda araştırmacıların birçoğu hemfikirdir. Bu yaygın görüşe göre tarihî süreç içerisinde “Kalenderî, Haydarî, Şemsi, Camii, Abdal, Işık, Torlak, Rafizi, Kızılbaş ya da Bektaşî gibi isimlerle anılan ve en çok Kızılbaş ya da Bektaşî olarak adlandırılan bu topluluklar, XIX. yüzyıldan itibaren kapsayıcı ve şemsiye bir kavram olarak ‘Alevi’ terimi ile adlandırılmaya başlanmış ve bu adlandırma diğerlerine göre daha ılımlı ve makul olduğundan söz konusu topluluklar tarafından da kısa sürede benimsenmiştir.”<sup>45</sup>

Alevi teriminin II. Mahmud döneminde Rumeli Bektaşî tekkelerinin kapatılmasıyla ilgili 2 Eylül 1826 tarihli Hatt-ı Hümayun’da yukarıda sözünü ettiğimiz Kızılbaş toplulukları kapsayan anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Buna göre, “Kezalik bu guruh-ı alevi ve revafız birer takrib arazi-i miriyeyi zapt ve birer zaviye ittihaz ve vakfiyeler tertib ile menafını kendülerine hasr ile ibadullahı idlal itmekliği itibar itmiş” yani, “bunun gibi bu Alevi ve Rafizîler yakınlık kurarak birer devlet arazisine el koyup buraya zaviye yapmışlar, birer de vakfiye uydurmuşlar; böylece kulların hakkını yemeye yönelmişledir” şeklindeki ifadelerle doğrudan Kızılbaş ve Bektaşî zümrelerin adlandırıldığı anlaşılmaktadır.<sup>46</sup>

Osmanlı Devleti’nde Alevi kavramı ilk olarak 1455 yılında düzenlenmiş olan Çepnilerin yerleşik bulunduğu Ordu’ya ait bir tahrir defterinde geçmektedir.<sup>47</sup> Yine

---

<sup>44</sup> Abdülkadir Sezgin, *Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri*, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 6, 1998, 52.; Ali Yaman, *Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi*, 1. Baskı, İstanbul: Nokta Kitap, 2011: 21.; Akın, *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-*, 52.

<sup>45</sup> Akın, *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail’in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-*, 52-53.

<sup>46</sup> Söz konusu belge hakkında bilgi için bkz., Ersal, *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*, 10.

<sup>47</sup> Bu tarihlerde, Ordu ve civarında yerleşik bulunan Çepni topluluklarının, Kızılbaş inancına mensup olduğu hususunda birçok kaynaktan bilgi mevcuttur. Çepnilerin yerleşik bulunduğu bu mahali kapsayan söz konusu tahrir defterinde, XIX. yüzyıla kadar Ordu’nun idari merkezi olan Bayramlı’nın adı, “Bölük-i Niyabet-i Ordu bi-ismi Alevî”; 1485’teki tahrir defteri kaydında ise aynı yerleşim birimi, “Bölük-i Niyabet-i Ordu nam-ı diğer Alevî” şeklinde geçmektedir. Yöredeki

Osmanlı Devleti'nin sınırları içerisindeki Amasya, Çorum, Turhal, İskilip, Zile, Osmancık, Gümüş, Ortapara, Katar, Artukabad, Mecitözü, Hüseyinabad, Karahisar-ı Demirli ve Koca muhitlerinde Kızılbaş ve mülhidler yerleşik buldukları dönemin kaynaklarında mevcuttur. Bu yörelerde yaşayan söz konusu Kızılbaş toplulukları, XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarından itibaren Safevîler ile sürekli iş birliği içerisinde olmuş ve Şahkulu, Şah Veli, Nur Ali Halife, Baba Zünnun, Söklünoğlu Musa ve Kalender Çelebi isyanlarında da yer almışlardır. Bu bölgede Sivas'a ait Yörük defterinde, Ulu Yörük Türkmenlerine tabii Tatlılardan bahsedilirken “Kışlak-ı Çakalcalu tabi-i Tat Alevî” ve “Kışlak-ı Hacılar tabi-i Tat Alevî der-hududu karye-i Karacaöz” ifadeleri kullanılmıştır. Yine aynı yörede, Ulu Yörük Türkmenlerine tabii Kiranpa bölüğüyle ilgili bilgi verilirken de “Der-mezra-i Akpınar tabi-i Tat Alevî” kaydına yer verilmiştir. Bu kayıtları takip eden 1553 ve 1579 yıllarına ait kayıtlarda da bu topluluktan “Tat Alevî” şeklinde söz edilmiştir.<sup>48</sup>

Tapu tahrir kayıtlarının yanı sıra XVI. yüzyıla ait bazı kaynaklarında da “Alevî” kavramının heterodoks Kızılbaş toplulukları karşılayacak manada kullanıldığı görülmektedir. Celalzâde Salih Çelebi'nin “Tarih-i Sultan Süleyman” adlı eserinde, Alevî sözcüğünün günümüz anlamıyla Salih Çelebi tarafından XVI. yüzyılda kullanıldığını bariz bir şekilde görmekteyiz.<sup>49</sup> “Tarih-i Sultan Süleyman” adlı eserde Alevî kavramı, Kızılbaş sözcüğüyle eş anlamlı olarak heterodoks İslam'a mensup toplulukları tanımlamak için kullanılmıştır.

Salih Çelebi'nin 1528 yılında kaleme alınan “Tarih-i Sultan Süleyman” adlı eserin nüshasında Alevî kavramı şöyle geçmektedir: “Meğer pâdişâhımız -e‘azza'llâhü ensârahû- hazretleri mukaddemâ bu sefer-i hümâyûna [177a] doğrulup arâzî-i ba‘îde-i diyâr-ı küffâra müteveccih olduğın işidicek tâ'ife-i Zül-kadrlü içinden Şehsuvâr oğlu tevâbi'inden ba'zı müfsidler ki sâbıkâ mastûr olan üzre tîğ-ı âb-dârile anun âteş-i fitne vü fesâdı muntafi kılımcak anlar birer bucağa sinüp kalmışlaridi. O zamândan bu çağa gelince âteş-i kînile cesedleri biryân, dîde-i hasedleri giryânidi. Kemîn-i kînden mecâl isterleridi ki alev gibi baş kalduralar, ‘alevîler gibi tarîk-ı hakkdan taşra

---

Kızılbaşlar hakkında “cemaat-ı Alevî” ifadesinin kullanımı ilerleyen yıllarda da devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sadullah Gülten, Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler, **Alevilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı 11, 2016, 29-35.

<sup>48</sup> Gülten, Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler, 35-38.

<sup>49</sup> Seyid Ali Topal, **Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri**, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2008, 80.

çıkardı. Nev'-i fırsat bulıcak bî-ihyâr hased-i âteş-bârların ızhâra sa'y eylediler. İçlerinde olan boylardan çok kimesne ıdlâl itmişleridi. Tamâm bir niçe bin Türkmân-ı bed-gümânile derûn-ı vilâyetden hurûc evc-i ısyâna urûc eylediler. Karaman Beğlerbeğisi üzerine yürüdiler.”<sup>50</sup> Sözcüğün buradaki kullanımını Kızılbaş kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılan Kalenderî, Haydarî, Babaî, Vefaî, Işık, Abdal, Torlak ve Bektaşî gibi isimlerle adlandırılan heterodoks Türkmen toplulukları kapsamaktadır.

Hayâlî Bey'in<sup>51</sup> divanında da Alevi sözcüğü XV ve XVI. yüzyılda heterodoks Türkmen toplulukları için kullanılmıştır. Hayâlî Bey'in divanında Alevi sözcüğü şu beyitlerde geçmektedir: “Çihresinde görüben lem'î nur-i Nebevî / Bir yalın yüzlü ışık şevkine oldum 'Alevi.”<sup>52</sup> “Pîr-i fetîle-ser deyu şem'a mürîd olup / Pervâneler eder 'aleviler gibi semâ.”<sup>53</sup> Tüm bu veriler ışığında, Alevi sözcüğünün, XV. yüzyıldan itibaren Kalenderî, Haydarî, Abdal, Torlak, Işık, Kızılbaş, Bektaşî gibi adlandırmaları kapsayan ve onlarla eş anlamlı olarak kullanılan bir terim olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Akın'a göre Alevi sözcüğünün, “Ali b. Ebû Tâlib Soylu, Ali b. Ebû Tâlib soyundan gelenler” ya da “Ali b. Ebû Tâlib taraftarları ya da sempatizanları” şeklindeki eski ve yaygın anlamlarından dolayı, dönemin Sünnî inancına mensup iktidarları muhtemelen söz konusu heterodoks toplulukları ve Kızılbaş Türkmenleri adlandırmada bu sözcüğü yaygın olarak kullanmamayı tercih etmişlerdir. Dönemin ve sonraki yüzyılların dinî, siyasî ve sosyal durumu göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşün hiç de uzak bir olasılık olmadığı görülecektir. Ancak yukarıda sıraladığımız bilgi ve belgelerden de anlaşıldığı üzere Alevi adlandırması, XVI. yüzyılın başlarında heterodoks toplulukları adlandırmada kullanılan Kalenderî, Haydarî, Abdal, Işık, Torlak, Rafizi, Kızılbaş ve Bektaşî gibi adlandırmalarla aynı ya

<sup>50</sup> Topal, **Celalzâde Salih Çelebi'nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri**, 356-357.

<sup>51</sup> Hayâlî Bey (ö. 964/1556-57) için bkz., Cemal Kurnaz, Hayâlî Bey, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 17, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 5-7.

<sup>52</sup> Nihat Tarlan, **Hayâlî Bey Dîvânı**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945, 449.

<sup>53</sup> Tarlan, **Hayâlî Bey Dîvânı**, 222. “Alevi sözcüğüyle adlandırılan bu topluluğun semâ ettiği vurgusu, sözcüğün Kızılbaş sözcüğü ve kapsadığı diğer adlandırmalarla aynı anlamda kullanıldığını göstermektedir. Ayrıca beytin kaleme alındığı dönemde, Alevi sözcüğüyle adlandırılan Seyyid, Şîf ya da İsmailî gibi 'Ali b. Ebû Tâlib taraftarı ve sempatizanı' toplulukların sema ritüeliyle bir ilgilerinin olmadığı, bu ritüelin yukarıda adı geçen heterodoks zümrelere ve Kızılbaş topluluklara ait bir ritüel ve ibadet biçimi olduğunu belirtmemizde fayda vardır.” Ayrıntılar için bkz., Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 58.

da bu terimleri kapsayan bir anlamda kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>54</sup>

### 3.3.Şîa

Tezimizde kullandığımız Şîa kavramı günümüz Şîa kavramıyla farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Tezimizde kullandığımız Şîa kavramının muhteva bakımından en isabetli şekliyle ele alan İlgar Baharlu olmuştur. Aleviliğin terminolojisinin doğru kullanılmasına özen gösteren Baharlu'ya göre “Tebriz, Konya ve Bağdat ekseninde Türk-Türkmen devletleri için Safevîlerin birinci döneminin sonu ve ikinci döneminin başlarına kadar Şîa kavramını<sup>55</sup> kullanarak bu devletleri XVI. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan Şeriatçı Şîa'nın selefleri gibi göstermek anakronik bir hatadır. Bahsi geçen coğrafyada zikredilen devletler için kroniklerde kullanılan Şîa kavramı ve Şîilik tanımı bir hipernim (hypernym) dir. Şîa kavramı ortodoks düşüncenin karşısında kullanılan bir kavramdır. Dolayısıyla Şîilik, dönem kaynaklarında mezhepsel bir formülizasyon olmaktan ziyade düşünsel bir perspektiftir. Dahası, dönem Şîiliği ile günümüz Şîiliği arasında dramatik farklılıklar görülmektedir. Yani Gali Şîilik ile günümüzdeki fikhî ve şer'î Şîilik arasındaki ayrım o dönem itibari ile yoktur. Nitekim fikhî ve şer'î Şîa ile Gâli Şîiliği, iki ayrı inanç sistemi ya da fikhî düzen olarak göstermek doğru olmayacaktır. Sonuç olarak tasavvufî Şîî, Gâli Şîî, müfrid Şîî ve Şîî terimleri bir tür halk inancı sistemi halinde ortaya çıkmış ve kullanılmıştır.”<sup>56</sup> Tezimizde Şîî ve Şîa'dan bahsedilirken yukarıdaki tanımlama temel alınmıştır. Çünkü ilk Şîî, Aşırı Şîîlerde Mehdîliği anlatırken Şeriatçı Şîa'dan ziyade Gâli Şîa'dan bahsedilmiştir.

---

<sup>54</sup> Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 59.

<sup>55</sup> Alevi/Kızılbaş kavramı Şîa kavramından farklıdır. Aralarındaki benzerlik On İki İmâm ve Hz. Ali kültüründen ibarettir. Bu benzerlik ise heterodoks Türkmen topluluklarının Seyyidlik-Ocak-Veli ilişkisi içerisinde Peygamber soyu ve velâyet inancı ile bu eksende oluşan veli kültüne verdikleri değerle ilgili bir durumdur. Ayrıntılı bilgi için bkz., Akın, **Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-**, 43-45.

<sup>56</sup> Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 200-201.



### 3.4.Rec’at/Gaybet

Cahiliyye dönemi Arapları tarafından bilinen rec’at kavramı sözlükte “dönmek, geri gelmek” anlamındaki rücu’ kökünden gelmekte olup mastar ismi olan rec’at ise “geri dönüş” demektir; kelime Türkçe’ye “ric’at” olarak geçmiştir. Yeni bir kimse beklemek yerine ölen ama ölmediğine inanılan bir kişinin yeniden dönüşü, geliş şekline algılanmaya başlanmıştır. İslam dinin tarihsel sürecinde de benzer şekilde bir seyir gözlemlenmektedir. Rec’at düşüncesi, bir insanın ya da bazı insanların öldükten sonra bir kereliğine bu dünyaya yeniden dönmesidir. Bu dönüş kıyamete yakın yani kıyametin kopuşundan önce olacaktır. Gaybet fikri ise “insanın bilgisinin dışında kalmak, duyularla algılanmamak, gizlenmek” anlamındaki (ğ-y-b) kökünden gelmektedir. Sözlükte “kaybolmak, gizlenmek” manasına gelir. Özellikle İmâmiye fırkasında yaygın olarak görülmektedir. İsnâşeriyye Şîa’sının müstakil bir fırka olarak gelişmesiyle rec’at kavramı ayrı bir anlam kazanmış ve “imâmlar ile onlara zulmedenlerin kıyamet kopmasından önce diriltilip yeniden dünyaya gelmesi” şeklinde tanımlanmıştır. Hicrî III. yüzyılın sonlarında teşekkül etmeye başlayan İmâmiyye Şîa’sı tarafından da bu düşünce sahiplenilmiş ve bir ilave daha yapılarak On İkinci İmâm’ın dönüşüyle birleştirilmiştir.<sup>57</sup> Tezimizde kullandığımız Rec’at ve Gaybet fikri İslam’da ilk olarak Ali b. Ebû Tâlib sonra onun oğlu Muhammed el-Hanefîyye’ye binaen zuhur etmiştir. Bir müddet sonra Ehl-i Beyt ve taraftarlarının ansızın ölen imâmları için de düşünülmüştür. Böylece rec’at ve gaybet fikri Mehdî inancıyla özdeşleşmeye başlamıştır.

### 3.5.Mehdî

İslam kültüründe ileride gelecek olan Kurtarıcı tasavvuru tamamıyla soyut bir mesele olmayıp kökeni diğer kültür ve dinlerin mirası ile paylaşılan önemli bir meseledir. Bu tasavvur bir bakıma tarihte görülen bazı dinî-siyasî hareketlerin güç kaynağını

---

<sup>57</sup> Özkan Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam’ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**, 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2019, 36-37.; Ayrıca bkz., Halil İbrahim Bulut, Şii Firkalarda Gaybet ve Ric’at İnancı, **İslâmiyât Dergisi**, VIII, 2004, 140.; Cemil Hakyemez, **Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi**, 2. Baskı, Ankara: TDV Yayın Matbaacılık, 2016, 28-32.; Harun Doğan, **Şii Mezheplerde Rec’at Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi), Konya: Selçuk Üniversitesi SBE, 2004, 34.; İlyas Üzümlü, Recat, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 34, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 504.; Mehmet Akkuş, Gaybet, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 409-410.

oluşturmaktadır. Mehdî kavramının muhtevasındaki “Âhir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık” gibi temel özellikleri değişmemek ile birlikte içinde bulunduğu dinin niteliklerine göre ayrıntılarda farklılıklar arz etmektedir. Bu kavramı tanımlayan kelimeler diğer din ve dillere göre değişkenlik göstermektedir.<sup>58</sup> İslam kültürüne de yansıyan bu inanç Mehdî kavramıyla karşımıza çıkmaktadır.

Mehdî kavramı Arapça lisanından “h-d-y” (هدى) kökünden gelmektedir ve bu kavram “Doğru yolda olan” manasında kullanılmıştır.<sup>59</sup> Sözlükte “Doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamında kullanılan bir sıfat olup “Hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi” anlamına da gelmektedir. Ayrıca Mehdî kavramı daha sonra kendisine Allah tarafından yol gösterilen, yani şahsi ve hususi bir tarzda Allah’ın hidayetine nail olan anlamını almıştır.<sup>60</sup> Böylece ahir zamanda gelmesi müjdelenen şahıs da bu isimle anılmıştır. Terim olarak, “Allah’ın doğru yola erdirdiği kişi” manasına gelen Mehdî sözcüğü, İslâm öncesi Arap toplumunda kullanılmış olup bu kavramla “iyiye ve hayra götüren kişiler” kastedilmiştir. İslâmiyetin zuhuruyla da dinî bir hüviyet kazanarak “İmana götüren” kişi şeklinde yorumlanmıştır.<sup>61</sup> Mehdî kavramının ıstılah anlamı ise kıyametten önce gelecek zulüm ve haksızlıkların yaygınlaştığı dönemde yeryüzünü adaletiyle dolduracak olan, Hz. Muhammed’in müjdelediği kişi olarak tanımlanmaktadır. Başka bir anlamda Mehdî; İslâmî vahyin yeryüzündeki toplumlar için bir norm olacağı, âdil bir sosyal düzen, baskı ve zulümden uzak bir dünya oluşturarak insanlığa hakiki ve bozulmamış rehberliği getirecek olan arı ve duru bir inancı yeniden hâkim kılmak için izinden gelenlerin arzularını somutlaştıran karizmatik bir şahsiyettir.<sup>62</sup>

Mehdî kavramı, İslam kültüründe Kurtarıcı hüviyetiyle anlam kazanmadan önce tıpkı Yahudilikteki Mesîh telakkisinde görüldüğü gibi siyasî ve dinî liderleri ifade etmek için kullanılmıştır. Mehdî kelimesi İslam’ın ilk dönemlerde bazı şahsiyetler için özellikle bir “Şeref” unvanı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu anlamda Hz.

---

<sup>58</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, Mehdî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 28, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 69, 371.

<sup>59</sup> Serdar Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, 1. Baskı, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, 545.

<sup>60</sup> Sarıkçıoğlu, Mehdi, 369.

<sup>61</sup> Cemil Hakyemez, Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt III, Sayı 5, 2004/1, 128.; Hend Mustafa el-Zalıtî, **İslam Akâidinde Mehdilik Fikri**, (Yüksek Lisans Tezi), Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi SBE, 2017, 8.

<sup>62</sup> Ahmet Ağırakça, Mehdi, **Şamil İslam Ansiklopedisi**, Ahmet Ağırakça (ed.), Cilt 5, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2000, 149.

Muhammed'in şairi olarak bilinen sahâbî Hassân b. Sâbit bir kasidesinde Hz. Peygamber'i Mehdî olarak nitelendirmiştir. Yine kaynaklarda "Saygı" anlamında "ilk dört halife" için de "El-Hulefâu'r-Râşidûn el-Mehdîyyûn" ifadesi kullanılmıştır. Daha sonra Kerbela'da şehid edilen Hz. Hüseyin için de Süleyman b. Surad yaptığı bir duada "Allahım şehid oğlu şehid, Mehdî oğlu Mehdî Hüseyin'e rahmet et" demiştir. Burada Hz. Hüseyin için bu unvan sadece bir saygı belirtisi olarak kullanılmıştır. Emevî halifelerinden Hişam da Mehdî unvanını kullanmıştır. Bir başka rivayete göre Hz. Peygamber'in sahabelerden biri için dua ettiğinde Allah'ın onu Mehdîler seviyesine yükseltmesini istediği söylenmektedir.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi İslam'ın ilk dönemlerinde Mehdî kelimesinin kullanımı daha çok saygın, önder, şerefli, seçkin bir kişi anlamında kullanılmıştır.

Ancak Mehdî kavramı gitgide insanlığı doğru yola iletmesi için "Allah tarafından seçilmiş ve gerçeğe ulaştırılmış kimse" manasını ifade etmeye başlamıştır. Mehdî unvanı, muhtevasını değiştirerek Kurtarıcı manasında kullanılmıştır. Mehdî kelimesinin teolojik anlamda Kurtarıcı manasında ilk kullanılışının Muhtâr es-Sekâfî'ye ait olduğu söylenmektedir. Muhammed el-Hanefîyye'nin taraftarı olarak 685 yılında Kûfe'de isyan ettiğinde, Muhammed el-Hanefîyye'nin halife olması gerektiğini iddia ederek hakkında ilahî Kurtarıcı anlamında Mehdî ismini kullanmıştır.<sup>64</sup> Mehdî unvanı zamanla Ehl-i Beyt çatısından çıkarak yeryüzünü cevr ve zulümle nasıl doldurulmuşsa öylece adaletle dolduracak olan kurtarıcının sıfatı olmuştur.<sup>65</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de ise hidâyet kökünden türeyen isim ve fiil kalıbında birçok sözcük bulunmak ile birlikte Mehdî kavramı yer almamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de görülen "hidayet" kavramı genelde Allah'a, Kur'ân-ı Kerîm'e ve Hz. Muhammed'e nisbet edilmekte ayrıca "İnsanın hidayeti benimsemesi" manasında da kullanılmaktadır.<sup>66</sup> Ancak Kurtarıcı Mehdî'nin geleceğini iddia eden gruplar Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı

---

<sup>63</sup> Cengiz Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 1. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2003, 136.; Mustafa Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 1. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995, 33.; Zeki Sarıtoprak, *The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach*, **Islamic Studies**, Vol. 41, No 4, 2002, 652.; Hakyemez, Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine, 128.

<sup>64</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 34.

<sup>65</sup> Gerlof Van Vloten, **Emevi Devrinde Arab Hâkimiyyeyi, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, 2. Baskı, Mehmed Said Hatiboğlu (çev.), Ankara: OTTO, 2017, 103.

<sup>66</sup> Yusuf Şevki Yavuz, Mehdi, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 28, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 371.

ayetleri kendi görüş ve düşünceleri çerçevesinde tevil etmişlerdir. Örneğin Ra'd Sûresi'ndeki "Her kavmin içinde bir yol gösteren vardır"<sup>67</sup> ve Nûr Sûresi'nde "Allah içinizden, iman edip de salih ameller işleyenlere, kendilerinden önce geçenleri egemen kıldığı gibi onları da yeryüzünde mutlaka egemen kılacağına, onlar için hoşnut ve rıza olduğu dinlerini iyice yerleştireceğine, yaşadıkları korkularının ardından kendilerini mutlaka emniyete kavuşturacağına dair vaatte bulunmuştur."<sup>68</sup> Söz konusu ayetler, Mehdî tasavvurunun fikrinin Kur'an-ı Kerîm'de bulunduğunu iddia edenlerin delilleri olmuştur.

#### 4. Literatür Değerlendirmesi

"Türk-İslam Düşüncesinde Mehdîlik: Osmanlı Devleti'nde Şahkulu Örneği" adlı doktora tez çalışmamız için geniş bir yelpazede kaynak taraması yaptık. Literatür değerlendirmesi başlığı adı altında kullandığımız ana kaynaklar, arşiv belgeleri ve araştırma eserleri hakkında özet bir bilgi vereceğiz.

Girişte Kurtarıcı tasavvurunun tarihsel süreç içerisinde oluşumu, kültürden kültüre aktarımına ve etkileşimine dair başta ana kaynak olmak üzere konuyla ilgili çalışmaları olan araştırmacılardan gücümüz nispetince istifade etmeye çalıştık.

Bu araştırmacıların bazıları şunlardır: Joachim Wach,<sup>69</sup> C. W. Emmet,<sup>70</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu,<sup>71</sup> Fuat Aydın,<sup>72</sup> Hugo Gressmann,<sup>73</sup> Emil Abegg,<sup>74</sup> Ali İhsan Yitik,<sup>75</sup> Ernst Leumann,<sup>76</sup> Cemil Kutlutürk,<sup>77</sup> Şinasi Gündüz,<sup>78</sup> Mahmut Çınar,<sup>79</sup> Pierre

<sup>67</sup> **Kur'an-ı Kerim Meâli**, Ra'd Sûresi, 7, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.

<sup>68</sup> **Kur'an-ı Kerim**, Nur Sûresi, 55.

<sup>69</sup> Joachim Wach, Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 15, Ali Coşkun (çev.), 1997, 249-261.

<sup>70</sup> C. W. Emmet, Messiah, **Encyclopaedia of Religion and Ethics**, Vol. 8, James Hastings (ed.), New York: Charles Scribner's Sons, 1916, 570-581.

<sup>71</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, Mecusi Dininde Mehdi İnancı, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 7, 1986, 1-7.; Ekrem Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 1. Baskı, Samsun: Sidre Yayınları, 1997.; Ekrem Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1980, 77-90.

<sup>72</sup> Aydın, Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi), 71-101.

<sup>73</sup> Hugo Gressmann, **Der Messias**, 1st Ed., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929.

<sup>74</sup> Emil Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 1st Ed., Leipzig/Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1928.

<sup>75</sup> Ali İhsan Yitik, Budizm, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010. 307-355.; Ali İhsan Yitik, Hinduizm, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 277-305.

<sup>76</sup> Ernst Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 1st Ed., Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1919.

Gibert,<sup>80</sup> Jacques Waardenburg,<sup>81</sup> Ethem Ruhi Fıġlalı,<sup>82</sup> Armand Abécassis,<sup>83</sup> Moritz Zobel,<sup>84</sup> Julius H. Greenstone,<sup>85</sup> Joseph Klausner,<sup>86</sup> Felicien Challaye<sup>87</sup> ve Cengiz Batuk<sup>88</sup> gibi bazı araştırmacıların kitap ve makalelerinden yararlanmışır. Girişte yukarıdaki araştırmacıların çalışmaları dışında ansiklopedi maddeleri, bildiriler, tezler ve makalelerden de istifade edilmiştir.

“İslam Düşünce ve Kültür Tarihinde Kurtarıcı (Mehdî) Tasavvurunun Tezahürü” adlı birinci bölümde İslamî kaynaklara öncelik verilmiştir. Mehdî tasavvurunu tarihsel süreç içerisinde doğru tanımlamak için İslam’ın zuhurunu ve dönemin siyasî olaylarını yakından incelemek gerekmektedir. Bu sebeple Mehdîlik ile ilgili geçen yüzyıllar içinde yaşanan gelişmeler, dönüşümler hakkında ipucu veren birincil kaynaklara ve bu kaynakları açıklayan ikincil kaynaklara da başvurduk. İslam tarihinde, Mehdîlik olgusunun ilk olarak muhalif kitlelerde karşılık bulması ve tekâmülünü zaman içerisinde tamamlaması sonucunda Şîî gruplarında (Ehl-i Beyt taraftarlarında) daha erken dönemde görülmesine neden olmuştur. Ayrıca bu sebeple Mehdîlik ile ilgili Şîî gruplarının kaleme aldığı eser sayısı da fazla olmuştur. Her ne kadar zaman zaman Emevî ve Abbasî halifeleri Mehdîliği taraftar kazanmak amacıyla sahiplenmeye çalışsa da genel olarak Sünnîliğin gündemine girmesi ve bu

---

<sup>77</sup> Cemil Kutlutürk, Hint Dinleri, **Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2019, 182-232.; Cemil Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadiyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, **Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.), Sivas: 2018, 89-100.

<sup>78</sup> Şinasi Gündüz, Mecûsîlik, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 28, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2003, 279-284.; Şinasi Gündüz, Mecûsîlik, **Yaşayan Dünya Dinleri**, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 507-527.

<sup>79</sup> Mahmut Çınar, Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları, **Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.), Sivas: 2018, 175-190.

<sup>80</sup> Pierre Gibert, Création, Histoire Et Salut: Le Rapport des Origines de l’univers dans la Bible Aux Origines de l’histoire d’Israël,, **Création et salut**, Adolphe Gesché et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l’Université Saint-Louis, 1989, 63-79.

<sup>81</sup> Jacques Waardenburg, Mesîh, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 29, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 306-309.

<sup>82</sup> Ethem Ruhi Fıġlalı, Mesih ve Mehdi İnanıcı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 1, Cilt 25, 1982, 179-214.

<sup>83</sup> Armand Abécassis, Projet Hébraïque Et Attente Juive, **Le retour du Christ**, Charles Perrot et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l’Université Saint-Louis, 1983, 30-42.

<sup>84</sup> Moritz Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 1st Ed., Berlin: Schocken Verlag-Jvdischer Buchverlag, 1938.

<sup>85</sup> Julius H. Greenstone, **The Messiah Idea in Jewish History**, 1st Ed., Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1906.

<sup>86</sup> Joseph Klausner, **Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten**, 1st Ed., Berlin: Poppelauer, 1904.

<sup>87</sup> Felicien Challaye, **Dinler Tarihi**, 1. Baskı, Semih Tiryakioġlu (çev.), İstanbul: Varlık Yayınları, 1998.

<sup>88</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoġu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**.

minvalde eserlerin kaleme alınması nispeten daha geç bir zamana tekabül etmektedir. Bu nedenle İslam kültüründe görülen Mehdî tasavvuruna ait ilk kaynaklar Şîî (erken Şîîler, Aşırı Şîîler) görüşteki âlimlere aittir. İlâveten Ehl-i Sünnet kaynaklarından da istifade ettik. Bu kaynakların bazıları şunlardır:

Tezimizde kullandığımız İslam'ın ilk dönemi hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlayan, Mehdî tasavvuru hakkında gerek doğrudan gerek satır aralarında bilgiler ihtiva eden Şîî ve Sünnî kaynaklar; el-Kummî ve en-Nevbahtî'nin Kitâbu'l Malâlât ve'l-Fırak,<sup>89</sup> İbn Bâbeveyh el-Kummî "Şeyh Sadûk'un" (381/991), Risâletu'l-î'tikadâtî'l-İmâmiyye ve Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me,<sup>90</sup> et-Tûsî'nin Kitâbü'l-Gaybe,<sup>91</sup> İbn Hazm'ın, El-Fasl,<sup>92</sup> el-Bağdâdî, El-Fark Beyne'el-Fırak,<sup>93</sup> el-Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn,<sup>94</sup> eş-Şehristânî, el-Milel ve'n Nihal,<sup>95</sup> Taberî, Tarih-i Taberî,<sup>96</sup> İbn Haldun'nun Mukaddime<sup>97</sup> ve el-Heytemî'nin el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar<sup>98</sup> gibi eserler başvurduğumuz başlıca kaynaklarımızdandır.

Sünnî âlimlerce Mehdî hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir ifade yoktur. Bu konudaki malzeme genellikle rivayetlerden gelmektedir. Bu sebeple çalışmamızda temel hadis kaynaklarından yararlanılmıştır. Bu kaynaklar; Buhârî'nin Sahîh-i Buhârî

<sup>89</sup> el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar: Kitâbu'l Malâlât ve'l-Fırak**, 1. Baskı, Hasan Onat vd. (çev.) Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

<sup>90</sup> Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî "Şeyh Sadûk" (381/991), **Risâletu'l-î'tikadâtî'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)**, 1. Baskı, Ethem Ruhi Fığlalı (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî, **Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me**, 1. Baskı, Ali Ekber el-Gaffârî (neşr.), Tahran: Mektebetü'l-Sadûk, 1390.

<sup>91</sup> Şeyhü't-Tâ'ife Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 1. Baskı, eş-Şeyh İbâdullah et-Tehrânî ve eş-Şeyh Alî Ahmed Nâsîh (thk.), Kum: Müessesetü'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye, 1417.

<sup>92</sup> İbn Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Cilt 3, Halil İbrahim Bulut (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

<sup>93</sup> El-İmâm Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 1. Baskı, Ethem Ruhi Fığlalı (çev.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.

<sup>94</sup> Ebû'l Hasen el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 1. Baskı, Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005.

<sup>95</sup> Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, Muharrem Tan (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2014.

<sup>96</sup> Ebû Cafer Muhammed bin Cerir'üt-Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 3, 1. Baskı, M. Faruk Gürtunca (çev.), İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2000.

<sup>97</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, 15. Baskı, Süleyman Uludağ (çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

<sup>98</sup> Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Mekki el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, Mustafa Aşur (thk.), Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, (tarihsiz).

Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi,<sup>99</sup> Ebû Dâvud'un Sünen-i Ebû Dâvud - Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"-,<sup>100</sup> Tirmizî'nin Sünen-i Tirmizî Tercemesi'dir.<sup>101</sup>

Ayrıca bazı mutasavvıfların kaynaklarından da yararlanılmıştır. Dâvûd el-Kayserî,<sup>102</sup> Hucvirî,<sup>103</sup> Hakîm et-Tirmizî,<sup>104</sup> İsmail Hakkı Bursevî,<sup>105</sup> Sadreddin Konevî<sup>106</sup> ve İbnü'l-Arabî<sup>107</sup> bunların başlıcalarıdır.

Konuyla ilgili önemli çalışmalar yapan araştırmacılardan da istifade edilmiştir. Bu araştırmacıların bazıları şunlardır; el-Muttaki,<sup>108</sup> Kâmil Süleyman,<sup>109</sup> Cevad Ali,<sup>110</sup> Ignaz Goldziher,<sup>111</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr,<sup>112</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî,<sup>113</sup> Muhammed Rıza Tahirî Babadi ve Mecid Takizâde Rahmetabadi,<sup>114</sup> Ayatollah

<sup>99</sup> Buhârî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, Kâmil Miras, (Mütercim)**, Cilt 9, 12. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

<sup>100</sup> Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as-Sicistânî, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"-**, 2. Baskı, Ahmet Necati Yeniel ve Hüseyin Kayapınar (Trc.), İstanbul: Şamil Yayınevi, 2015.

<sup>101</sup> Tirmizî'li Ebu İsa Muhammed bin İsa bin Serve (209-279), **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Cilt 4, 1. Baskı, Osman Zeki Mollamehmetoğlu (çev.), İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, 1972.

<sup>102</sup> Dâvûd el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi, (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)**, 1. Baskı, Mehmet Bayrakdar (çev.), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

<sup>103</sup> Hucvirî Ali b. Osman Cüllabî, **Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi**, 1. Baskı, Süleyman Uludağ (haz.), İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.

<sup>104</sup> Hakîm et-Tirmizî, **Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu/Velayet-Nübüvvet Tartışması**, 3. Baskı, Salih Çift (haz.), İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.

<sup>105</sup> İsmail Hakkı Bursevî, **Şerhi Şuabi'l-İman (İmanın Şubelerinin Şerhi)**, 1. Baskı, İlhami Ulaş (sad.), İstanbul: Osmanlı Yayınevi, 1344/1977.

<sup>106</sup> Sadreddin Konevî, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları, el-Fükûk fî esrârı müstenidâti hikemi'l-fusûs**, 3. Baskı, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

<sup>107</sup> İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye "Mehdî Risalesi"**, 1. Baskı, Ekrem Demirli (trc.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

<sup>108</sup> Ali bin Hüsameddin el Muttaki, **Celâleddin Suyutî'nin Tasnifinden Hadisler, "Ahir Zaman Mehdisinin Alâmetleri"**, 1. Baskı, Müşerref Gözcü (çev.), İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.

<sup>109</sup> Kâmil Süleyman, **Yevmü'l-Halâs fî Zilli'l-Ka'imi'l-Mehdî aleyhisselam**, 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kitab'l-Lübnan, 1991.

<sup>110</sup> Cevad Ali, **el-Mehdî Muntazar inde's-şiatu'l-isneyn 'aşeriyye**, 1. Baskı, Köln: Menşuratu'l-Cemel, 2005.

<sup>111</sup> Ignaz Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 1. Baskı, Muhammed Yusuf Musa, Abdülazîz Abdülhak, Ali Hasan Abdülkadir (trc.), Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1946.

<sup>112</sup> Muhammed Bâkır es-Sadr, **Bahs Havle'l-Mehdî**, 3. Baskı, Beyrut: Dârü't-teârûf li'l-Matbuât, 1981.

<sup>113</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Akli**, 2. Baskı, Vecdi Akyüz (çev.), İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2001.

<sup>114</sup> Muhammed Rıza Tahirî Babadi ve Mecid Takizâde Rahmetabadi, **Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî'nin Konuşmaları İmam Mehdi ve Zuhur**, 1. Baskı, İsmail Bendiderya ve Şaduman Bendiderya (çev.), İstanbul: Tesnim Yayınları, 2015.

İbrahim Amini,<sup>115</sup> Halil İbrahim Bulut,<sup>116</sup> Mustafa Öz,<sup>117</sup> Zeki Sarıtoprak,<sup>118</sup> Gerlof Van Vloten,<sup>119</sup> Yusuf Şevki Yavuz,<sup>120</sup> Mahmut Çınar,<sup>121</sup> Khurshaid Mazharul Haque Nomani,<sup>122</sup> Muhammed b. Ahmet b. İsmail el-Mukaddem,<sup>123</sup> Özkan Şimşek,<sup>124</sup> Cemil Hakyemez,<sup>125</sup> İrfan Abdülhamid,<sup>126</sup> Avni İlhan,<sup>127</sup> Ali Avcu,<sup>128</sup> Giovanni Floramo,<sup>129</sup> Fuat Aydın,<sup>130</sup> Mircea Eliade,<sup>131</sup> W. Montgomery Watt,<sup>132</sup> Melhem Cumhur,<sup>133</sup> Hasan Onat,<sup>134</sup> Ethem Ruhi Fırlalı,<sup>135</sup> Ayşe Atıcı Arayancan,<sup>136</sup> Farhad

---

<sup>115</sup> Ayatollah İbrahim Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 2nd Ed., Abdülaziz Sachedina (trans.), Kum: Ansariyan Publications, 2000.

<sup>116</sup> Bulut, Şii Firkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı, 139-156.

<sup>117</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**.

<sup>118</sup> Sarıtoprak, The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach, 651-674.

<sup>119</sup> Vloten, **Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeyi, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**.

<sup>120</sup> Yavuz, Mehdî, 371-374.

<sup>121</sup> Mahmut Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 2. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

<sup>122</sup> Khurshaid Mazharul Haque Nomani, The Teachings of Mahdism and Its Capability for Theorizing as a Doctrine, **The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine**, Qum: Bright Future Institute, 2006, 97-102.

<sup>123</sup> Muhammed b. Ahmet b. İsmail el-Mukaddem, **Mehdi Hurafe Değil, Gerçek**, 1. Baskı, Mustafa Öztürk (çev.), İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2011.

<sup>124</sup> Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**.

<sup>125</sup> Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi**.

<sup>126</sup> İrfan Abdülhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, 1. Baskı, M. Saim Yeprem (çev.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

<sup>127</sup> Avni İlhan, **Mehdilik**, 1. Baskı, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1976.; Avni İlhan, Şîa'da Usulu'd-Din, **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İstanbul: 1993, 409-433.

<sup>128</sup> Ali Avcu, **Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, 1. Baskı, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.; Ali Avcu, Gnostik "Kurtarıcı Bilgi" (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, **Mezhep Araştırmaları Dergisi** 12, Sayı 2, 2019, 319-352.; Ali Avcu, **İslam'ı İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa**, 1. Baskı, Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

<sup>129</sup> Giovanni Floramo, **Gnostisizm Tarihi**, 1. Baskı, Selma Aygül Baş ve Bilal Baş (çev.), İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

<sup>130</sup> Fuat Aydın, Sır Dinlerinde Kurtuluş, (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm), **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 8, 2003, 189-198.

<sup>131</sup> Mircea Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, 1. Baskı, Ali Berkay (çev.), İstanbul: Kabalıcı Yayınlar, 2003.

<sup>132</sup> W. Montgomery Watt, Shi'ism under the Umayyads, **Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, No. 3/4, 1960, 158-172.; W. Montgomery Watt, The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi'ism, **The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation**, Samuel George and Frederick Brandon (ed.), London; Manchester University Press, 1963, 191-205.; W. Montgomery Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, 3. Baskı, Ethem Ruhi Fırlalı (çev.), Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.

<sup>133</sup> Melhem Cumhur, **İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, 1. Baskı, Ayşe Meral (çev.), İstanbul: Anka Yayınları, 2002.

<sup>134</sup> Hasan Onat, **Emevi Devri Şii Hareketi ve Günümüz Şiiliği**, 4. Baskı, Ankara: Endülüs Yayınları, 1993.

<sup>135</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, **İmâmiyye Şîası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, 1. Baskı, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.; Ethem Rûhi Fırlalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, 1. Baskı, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1980.

<sup>136</sup> Ayşe Atıcı Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâîlîleri"**, 6. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2020.; Ayşe Atıcı Arayancan, **Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler**, 2. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.



Daftary,<sup>137</sup> Heinz Halm,<sup>138</sup> Bernard Lewis,<sup>139</sup> Zahide Ay,<sup>140</sup> Abdulaziz Abdulhussein Sachedina,<sup>141</sup> Ekrem Demirli,<sup>142</sup> Özkan Öztürk,<sup>143</sup> Ahmet Yaşar Ocak,<sup>144</sup> Hayrettin Yücesoy,<sup>145</sup> Julius Welhausen,<sup>146</sup> Muhammed Ali Yıldız<sup>147</sup> ve bir çok araştırmacının eserlerinden yararlandık.

“Osmanlı Devleti’nde Mehdî Tasavvurunun Tarihsel Arka Planı ve Kızılbaş Mehdîliğinin Teşekkülü” adlı ikinci bölümde ise Kızılbaş Mehdîliğinin zeminini sağlayan tarihsel unsurlar irdelenmiştir. Bu bağlamda öncelikle Kızılbaş grupların teolojisine etki eden tarihsel olaylar, gruplar ve kişiler üzerinde durulmuştur. Yine Şah İsmail’in ve Osmanlı Padişahlarının dinî kimliklerinin tebaaları üzerindeki etkisi araştırılmıştır. Bunu yaparken olabildiğince birincil kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu hususta uzman olan araştırmacıların çalışmaları da oldukça yol gösterici olmuştur.

---

<sup>137</sup> Farhad Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 1. Baskı, Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.; Farhad Daftary, **Şii İslam Tarihi**, 2. Baskı, Ahmet Fethi (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.

<sup>138</sup> Heinz Halm, **Haşhaşiler: Gizli Bir Örgütün Tarihi**, 1. Baskı, Atilla Dirim (çev.), İstanbul: Runik Kitap, 2020.; Heinz Halm, **Şiiler**, 1. Baskı, Muhammet Mertek (çev.), İstanbul: Runik Kitap, 2020.

<sup>139</sup> Bernard Lewis, **Haşhaşiler: İslam’da Radikal Bir Tarikat**, 7. Baskı, Kemal Sarısözen (çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.

<sup>140</sup> Zahide Ay, **Nasır-ı Hüsvrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. Yüzyıllar)**, 1. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.; Zahide Ay, **Ortaçağ İrani’nda ve Anadolu’sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**, 1. Baskı, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.

<sup>141</sup> Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **Islamic Messianism “The Idea of Mahdi in Twelver Shi’ism”**, 1. Baskı, New York: State University of New York Press, 1981.

<sup>142</sup> Ekrem Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü’l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

<sup>143</sup> Özkan Öztürk, Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı, **Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştayı**, İstanbul: Kuramer, 2017, 221-261.

<sup>144</sup> Ahmet Yaşar Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 7. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.; Ahmet Yaşar Ocak, Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesiyânik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler, **Toplum ve Bilim**, 2000, 48-57.; Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**.

<sup>145</sup> Hayrettin Yücesoy, **Ortaçağ İslâm’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti - Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-**, 1. Baskı, Ahmet Demirhan (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

<sup>146</sup> Julius Welhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Muhalefet Partileri**, 1. Baskı, Fikret İşıltan (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1989.

<sup>147</sup> Muhammed Ali Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, **Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.), Sivas: 2018, 465-482.; Muhammed Ali Yıldız, Tasavvufta Mehdilik, **Turkish Studies**, Vol. 13/2, Winter 2018, 653-667.

İkinci bölümü oluştururken istifade ettiğimiz birincil kaynaklar şunlardır: Anonim kaynaklardan Vilâyet-nâme,<sup>148</sup> Târîh-i Kızılbaşîyye,<sup>149</sup> Tarih-i Kızılbaşan,<sup>150</sup> Âlem Ârâ-yı Şah İsmail<sup>151</sup> Haniwaldanus Anonimi<sup>152</sup> ve Venedikli seyyahların Seyahatnâmeleri<sup>153</sup> kullanılmıştır. Anonim kaynaklar dışında Kızılbaşlığın teşekkülü, teolojisi özellikle Mehdî tasavvurunun oluşumu ve Anadolu’da vücut bulma sürecini anlatırken döneme ışık tutan aşağıdaki ana kaynaklardan da yararlanılmıştır. Aşıkpaşazâde’nin Tevârîh-i Âl-i Osmân,<sup>154</sup> Ahmet Eflâkî’nin Âriflerin Menkıbeleri,<sup>155</sup> Elvan Çelebi’nin Nâme-i Kudsi & Menâkıbu’l-Kudsiyye,<sup>156</sup> İbn Bîbî’nin Anadolu Selçukî Devleti Tarihi,<sup>157</sup> Fazlullah Esterâbâdî’nin Câvidân-Nâme,<sup>158</sup> Seyyid Nesîmî’nin, Mukaddimetü’l-Hakâyık,<sup>159</sup> Abdüllatif Kazvinî’nin Safevî Tarihi,<sup>160</sup> Hândmîr’in Tarih-i Habib’üs-Siyer,<sup>161</sup> Şeyh Hüseyin Abdâl’in Silsilet’ün-Neseb,<sup>162</sup> İskender Bey Türkeman’ın Âlem Ârâ-yı Abbâsî,<sup>163</sup> Hasan-ı

<sup>148</sup> Anonim, **Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî**, 1. Baskı, Abdülbâki Gölpinarlı (haz.), İstanbul: İnkılâp Yayınevi, 1958.

<sup>149</sup> Anonim, **Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbaşîyye)**, 1. Baskı, Şefaattin Deniz-Hasan Asadi (trc.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.

<sup>150</sup> Anonim, **Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-**, 3. Baskı, Tufan Gündüz (trc.), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2019,

<sup>151</sup> Anonim, **Âlem Ârâ-yı Şah İsmail**, 1. Baskı, A. Muntazır Saip (ed.), Tahran: Büngah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitap, 1970.

<sup>152</sup> Richard F. Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi’ne Göre Sultan Bayezid-i Velî**, 1. Baskı, Necdet Öztürk (çev.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.

<sup>153</sup> **Uzun Hasan- FâtiH Mücadelesi Döneminde Doğu’da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini’nin Seyahatnâmleri**, 5. Baskı, Tufan Gündüz (çev.), İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2021.; **Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Şahlar: Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D’Alessandri’nin Seyahatnâmeleri**, 4. Baskı, Tufan Gündüz (çev.), İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2021.

<sup>154</sup> Aşıkpaşazâde, **Tevârîh-i Âl-i Osmân**, 1. Baskı, Âlî Bey (neşr.), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.

<sup>155</sup> Ahmet Eflâkî, **Âriflerin Menkıbeleri**, 2. Baskı, Cilt 1, Tahsin Yazıcı (çev.), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

<sup>156</sup> Elvan Çelebi, **Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) & Menâkıbu’l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 1. Baskı, Merol Tulum (haz.), Konya: Çizgi Kitapevi, 2017.

<sup>157</sup> İbn Bîbî, **Anadolu Selçukî Devleti Tarihi: İbni Bibi’nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden**, 1. Baskı, M. Nuri Gencosman (çev.), Ankara: Uzluk Basımevi, 1941.

<sup>158</sup> Fazlullah Esterâbâdî, **Câvidân-Nâme “Dürr-i Yetim İsim Terçimesi”**, 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık, 2012.

<sup>159</sup> Seyyid Nesîmî, **Hakikatlere Giriş (Mukaddimetü’l-Hakâyık)**, 2. Baskı, İstanbul: Revak Kitapevi, 2017.

<sup>160</sup> Abdüllatif Kazvinî, **Safevî Tarihi**, 1. Baskı, Hamidreza Mohemmednejad (haz.), Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011

<sup>161</sup> Hândmîr, **Tarih-i Habib’üs-Siyer**, C. Hümâyî (ed.), Vol. IV, Tahran: Hayyam, 2002.

<sup>162</sup> Şeyh Hüseyin Abdâl, **Silsilet’ün-Neseb**, 1. Baskı, Berlin: İnan-şehr, 1924.

<sup>163</sup> İskender Bey Türkeman, **Âlem Ârâ-yı Abbâsî**, 1. Baskı, İrec Afşâr (ed.), Vols. I-II, Tahran: Emir Kebir, 1973.

Rumlu'nun Ahsenü't-Tevârih,<sup>164</sup> Honcî'nin Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî,<sup>165</sup> Oruç Bey'in Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler,<sup>166</sup> Şeyh Safî Buyruğu,<sup>167</sup> Şah İsmail'in Dîvânî,<sup>168</sup> Lütfî Paşa'nın Tevârih-i Âl-i Osmân,<sup>169</sup> Firdevsî-i Rumî'nin Kutb-Nâme,<sup>170</sup> Ahmed Paşa'nın Divanı,<sup>171</sup> Mevlana İsa'nın Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât,<sup>172</sup> İbn-i Kemal'in Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter, III. Defter, IV. Defter, X. Defter, VII. Defter, VIII. Defterinden<sup>173</sup> istifade edilmiştir.

İkinci bölümde birincil kaynaklara ilaveten bize yardımcı olan ikincil kaynakları yazan araştırmacıların kitap ve makalelerinden de yararlandık. Bu araştırmacılar şunlardır: İlgar Baharlı,<sup>174</sup> Cihat Aydoğmuşoğlu,<sup>175</sup> V. Minorsky,<sup>176</sup> Ahmet Yaşar Ocak,<sup>177</sup> S. M. Hüseyinî-zâde,<sup>178</sup> Stephen P. Blake,<sup>179</sup> Barbara Flemming,<sup>180</sup> Cornell

<sup>164</sup> Hasan-ı Rumlu, **Ahsenü't-Tevârih**, 2. Baskı, Mürsel Öztürk (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020.

<sup>165</sup> Fazlullah bin Rûzbehân Honcî İsfahanî, **Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân**, M. E. Aşık (ed.), Tahran: Miras-i Mektub, 2004.

<sup>166</sup> Oruç Bey (Don Juan), **Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler**, 1. Baskı, Leyla Aksüt Kuzucular (çev.), Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2014.

<sup>167</sup> Şeyh Safî, **Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Buyruğu**, 1. Baskı, Doğan Kaplan (haz.), Ankara: TDV Yayınları, 2015.

<sup>168</sup> Şah İsmail, **Hatâyî Dîvânî**, 1. Baskı, Muhsin Macit (haz.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

<sup>169</sup> Lütfî Paşa, **Tevârih-i Âl-i Osmân**, 1. Baskı, Matbaa-yı Âmire (neşr.), İstanbul, 1341.

<sup>170</sup> Firdevsî-i Rumî, **Kutb-Nâme**, 2. Baskı, İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

<sup>171</sup> Ahmed Paşa, **Ahmed Paşa Divanı**, 1. Baskı, Ali Nihat Tarlan (haz.), Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

<sup>172</sup> Mevlana İsa, **Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât (45b)**, müstensih Mehmed Hakkı el-Kâtib, telif H. 1012, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, No. Y/0240-3

<sup>173</sup> İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter**, 1. Baskı, Şerafettin Turan (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter**; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter**, 2. Baskı, Şerafettin Turan (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, III. Defter**, 1. Baskı, Abdullah Satun (haz.), İstanbul: Çamlıca Basımevi, 2014.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, IV. Defter**, 1. Baskı, Koji İmazawa (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, VII. Defter**, Şerafettin Turan (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

<sup>174</sup> Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**.

<sup>175</sup> Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**.

<sup>176</sup> V. Minorsky, The Poetry of Shâh Ismâ'il I, **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, Vol. 10, No 4, 1942.

<sup>177</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**; Ahmet Yaşar Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihi Kısaca Bir Bakış, **Belleten**, Cilt 64, Sayı 239, 2000, 129-159.; Ahmet Yaşar Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 4. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.; Ahmet Yaşar Ocak, **La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII Siecle**, 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.; Ahmet Yaşar Ocak, Zâviyeler: Dînî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme, **Varlık Dergisi**, XII, 1978, 247-270.; Ahmet Yaşar Ocak, **Babaîler İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-**, 9. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.; Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999.; Ahmet Yaşar Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 2.

H. Fleischer,<sup>181</sup> Özkan Öztürk,<sup>182</sup> M Sifatgöl,<sup>183</sup> Erika Glassen,<sup>184</sup> A. Newman,<sup>185</sup> Michel M. Mazzaoui,<sup>186</sup> Tufan Gündüz,<sup>187</sup> Roger Mervyn Savory,<sup>188</sup> Walther Hinz,<sup>189</sup> M. Sâdık Vicdânî,<sup>190</sup> Hulusi Yılmaz,<sup>191</sup> Ahmed Rıfki,<sup>192</sup> Ahmet Refik,<sup>193</sup> Osman Turan,<sup>194</sup> Rudi Paul Lindner,<sup>195</sup> Faruk Sümer,<sup>196</sup> Wilfred Madelung,<sup>197</sup>

---

Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.; Ahmet Yaşar Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri -Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri-**, 13. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.; Ahmet Yaşar Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)**, 1. Baskı, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2011.

<sup>178</sup> S. M. Hüseyinî-zâde, **Muhakkık Kerekî ve Devlet-i Safevî**, Faslnâme-yi İlmi Pejuhişi-yi Ulum-ı Siyasi, 2002.

<sup>179</sup> Stephen P. Blake, **Erken Modern İslamda Zaman**, 1. Baskı, Ercan Ertürk (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.; Stephen P. Blake, Time as Apocalypse: Millenarian Movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires, **Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu /08-11 Ekim 2015 Konya**, II. Cilt, Bilal Kuşpınar (ed.), İstanbul: Bilir Matbacılık, 2016, 19-36.

<sup>180</sup> Flemming, Sâhib-kirân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans, 43-62.

<sup>181</sup> Fleischer, A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, 18-90.; Fleischer, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, 149-161.

<sup>182</sup> Özkan Öztürk, **Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri**, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.

<sup>183</sup> M. Sifatgöl, **Sahtar-ı Nihat ve Endişe-yi Dini der İran-ı Asr-ı Safevî (Tarih-i Tahavvulat-ı Dini-yi İaran der Sedeha-yı Dehüm ta Devazdehüm-i Kamerî)**, 2. Baskı, Tahran: Müessese-yi Hademat Ferhengi-yi Resa, 2011.

<sup>184</sup> Glassen, Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?, 61-69.

<sup>185</sup> A. Newman, **İran-ı Asr-ı Safevî, Nevzâi-yi İmparatori-yi İran**, 1. Baskı, B. Kerimi (trans.), Tahran: Neşr-i Nakd-ı Efkâr, 2014.

<sup>186</sup> Michel M. Mazzaoui, **The Origins of Safawids; Shi'ism, Sûfism and the Gulât**, (Freiburger Islamstudien, Bd. III.), 1. Baskı, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1972.

<sup>187</sup> Tufan Gündüz, **Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"**, 4. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2015.

<sup>188</sup> Roger Mervyn Savory, **Iran Under The Safavids**, 1st Ed., London: Cambridge University Press, 1980.

<sup>189</sup> Walther Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi**, 2. Baskı, Tefik Bıyıklıoğlu (çev.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

<sup>190</sup> M. Sâdık Vicdânî, **Hurufilik ve Bektaşilik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?**, 2. Baskı, İsmail Güleç (haz.), İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

<sup>191</sup> Hulusi Yılmaz, Nizarî İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, **Karadeniz Araştırmaları**, Cilt 6, Sayı 22, 2009, 123-133.; Hulusi Yılmaz, Nizarî İsmailileri, Hurufi ve Bektaşî İlişkisi Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme, **Cappadocia Journal**, Vol. 7, Mayıs 2016, 48-65.

<sup>192</sup> Ahmed Rıfki, **Bektâşî Sırrı I-II**, 1. Baskı, Mahmut Yücer (haz.), Kesit Yayınları, 2013.

<sup>193</sup> Ahmet Refik, **On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik**, 1. Baskı, Ankara: La Kitapevi, 2017.

<sup>194</sup> Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 20. Basım, İstanbul: Ötügen Yayınları, 2016, 119.

<sup>195</sup> Rudi Paul Lindner, **Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar**, 2. Baskı, Müfit Günay (çev.), Ankara: İmge Kitap Evi, 2020.

<sup>196</sup> Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**; Faruk Sümer, Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?, **Belleten**, Cilt 24, Sayı 96, Ankara: 1960, 567-594.

<sup>197</sup> Wilfred Madelung, The Westward Migration of Hanefi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centruies, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 43, Sayı 2, Ankara: 2002, 41-55.

Claude Cahen,<sup>198</sup> Ömer Lütfi Barkan,<sup>199</sup> Franz Babinger ve M. Fuad Köprülü,<sup>200</sup> Resul Ay,<sup>201</sup> Rıza Yıldırım,<sup>202</sup> Ayfer Karakaya-Stump,<sup>203</sup> Haşim Şahin,<sup>204</sup> Zahide Ay,<sup>205</sup> Shahzad Bashir,<sup>206</sup> Fatih Usluer,<sup>207</sup> M. Fuad Köprülü<sup>208</sup> ve Michel M. Mazzaoui'nin<sup>209</sup> çalışmalarından bir hayli yararlanmışır.

“Şahkulu Ayaklanması ve Bir Slogan Olarak ‘Mehdîlik’” adlı üçüncü bölümde dönemin kroniklerine ve arşiv kaynaklarına ağırlık verdik. Bunun dışında yardımcı kaynaklardan da istifade ettik.

Araştırmamızda kullandığımız belli başlı Osmanlı kronikleri şunlardır: Rumlu Hasan'ın Ahsenü't Tevarih,<sup>210</sup> Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512),<sup>211</sup> Celâlzâde

---

<sup>198</sup> Claude Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, 6. Baskı, Erol Üyepazarcı (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2020.

<sup>199</sup> Ömer Lütfi Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, **İnsan & İnsan**, Sayı 5, Yaz, 2015, 5-37.

<sup>200</sup> Franz Babinger ve Fuad Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 1. Baskı, Ragıp Hulusi (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

<sup>201</sup> Resul Ay, **Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar**, 1. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

<sup>202</sup> Rıza Yıldırım, **Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultana Bektaşiliğın Doğuşu**, 1. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.; Rıza Yıldırım, **Aleviliğın Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğının Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)**, 2. Baskı, Barış Yıldırım (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

<sup>203</sup> Ayfer Karakaya-Stump, **The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community (Edinburgh Studies on the Ottoman Empire)**, 1st Ed., Great Britain: Edinburgh University Press, 2019.; Ayfer Karakaya-Stump, **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık “Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek”**, 1. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

<sup>204</sup> Haşim Şahin, **Dervişler ve Sufi Çevreler, “Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler”**, 3. Baskı, İstanbul: Kitapyayınevi, 2018.; Haşim Şahin, **Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler**, 1. Baskı, İstanbul: Erdem Yayınları, 2021.; Haşim Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler “Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)”**, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

<sup>205</sup> Zahide Ay, 13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâilik Boyutu, **Akademik İncelemeler Dergisi**, Cilt 11, Sayı 2, 2016, 1-22.

<sup>206</sup> Shahzad Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 1. Baskı, Ahmet Tunç Şen (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

<sup>207</sup> Fatih Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 2. Baskı, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2014.

<sup>208</sup> Fuat Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 7. Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.; Fuat Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, 4. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.

<sup>209</sup> Michel M. Mazzaoui, **Peydayış-i Devlet-i Safevî**, 2nd Ed., Yakup Ajend (çev.), Tahran: Neşr-i Güstereh, 2010.

<sup>210</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)**, 1. Baskı, Cevat Cevan (çev.), Ankara: Ardıç Yayınları, 2004.

<sup>211</sup> **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 1. Baskı, Necdet Öztürk (haz.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2000.

Mustafa'nın Selimnâme,<sup>212</sup> Hoca Sadeddin Efendi'nin Tâcü't-Tevârîh,<sup>213</sup> Gelibolulu Mustafa Âli'nin Künhü'l-Ahbâr,<sup>214</sup> Çelebi Hadîdî'nin Hadîdî Tarihi (1285-1523),<sup>215</sup> İdrîs-i Bidlîsî'nin Selim Şah-Nâme,<sup>216</sup> Münecimbaşı'nın Sahai fu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar,<sup>217</sup> Solak-zâde Mehmet Hemdemî Çelebî'nin Solak-zâde Tarihi,<sup>218</sup> İshâk Çelebi'nin Selimnâme<sup>219</sup> ve Şerefhan Bitlisî'nin Şerefname<sup>220</sup> adlı kronikler konuyu aydınlığa kavuşturmamıza yardımcı kaynaklardır.

Dönemin tarihçilerinin gözünde Şahkulu Ayaklanması'nın sebepleri, sonucu ve Şahkulu'nun Mehdîlik davası anlamaya çalışılmıştır. Osmanlı kronikleri dışında o dönemin sosyal, siyasî, ekonomik yapısı hakkında bize ipucu veren arşiv vesikaları, raporlar ve defterlerden de istifade edilmiştir. Özellikle Şahkulu Ayaklanması'nın seyrini merkeze bildiren raporlar oldukça yol gösterici olmuştur.<sup>221</sup>

Üçüncü bölümde başlıca kronikler ve arşiv kaynakları dışında önemli gördüğümüz araştırmacıların kaynakları da kullanılmıştır. Bu araştırmacıların misalleri Reşat Öngören,<sup>222</sup> İsmail Hamî Danişmend,<sup>223</sup> H. Erdem Çıpa,<sup>224</sup> Çağatay Uluçay,<sup>225</sup>

<sup>212</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 1. Baskı, Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

<sup>213</sup> Hoca Sadeddin Efendi, **Tâcü't-Tevârîh**, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kol., No: 3041.

<sup>214</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Künhü'l-Ahbâr**, 1. Baskı, Ali Çavuşoğlu (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

<sup>215</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, 2. Baskı, Necdet Öztürk (haz.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2015.

<sup>216</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 1. Baskı, Hicabi Kırlangıç (haz.), Ankara: Hece Yayınları, 2016.

<sup>217</sup> Münecimbaşı, **Sahai fu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Kol., No: 4046.

<sup>218</sup> Solak-zâde Mehmet Hemdemî Çelebî, **Solak-zâde Tarihi**, Cilt I, 1. Baskı, Vahid Çabuk (haz.), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1989.

<sup>219</sup> İshâk Çelebi, **Selimnâme**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttab Kol., No: 655.

<sup>220</sup> Şerefhan Bitlisî, **Şerefname Osmanlı-İran Tarihi**, 2. Baskı, Cilt II, Osman Aslanoğlu (çev.), İstanbul: Nûbihar, 2014.

<sup>221</sup> **II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri**, İlhan Şahin ve Feridun Emecen (haz.), İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1994, hüküm nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454.; (Tokapı Sarayı Müzesi Arşivi) **TSMA**, E 6321.; **TSMA**, E 2829.; **TSMA**, E 3062.; **TSMA**, E 5035.; **TSMA**, E 5451.; **TSMA**, E 5590.; **TSMA**, E 5877.; **TSMA**, E 5881.; **TSMA**, E 6187.; **TSMA**, E 6352.; **TSMA**, E 6636.; **TSMA**, E 6664.

<sup>222</sup> Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)**, 4. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

<sup>223</sup> İsmail Hamî Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi: m. 1258-1512: h. 656-918**, 1. Baskı, Cilt I. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

<sup>224</sup> H. Erdem Çıpa, **Yavuz'u Yaratmak Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza**, 1. Baskı, Zeynep Rona (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2019, 71.; H. Erdem Çıpa, **Yavuz'un Kavgası I. Selim'in Saltanat Mücadelesi**, 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

<sup>225</sup> Çağatay Uluçay, Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?, **İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi**, Sayı 6/9, 1954, 53-90.

Selahattin Tansel,<sup>226</sup> Ahmet Yaşar Ocak,<sup>227</sup> Ahmed Refik,<sup>228</sup> Ahmet Uğur,<sup>229</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı,<sup>230</sup> Saim Savaş,<sup>231</sup> Ümit Erkan<sup>232</sup> ve Denison Ross'dur.<sup>233</sup> Konuyla ilgili önemli çalışmalar yapan bu araştırmacıların eserleri tezimizi yazmada bize yardımcı olan ikincil kaynakları oluşturmaktadır. Ayrıca Şahkulu ile ilgili yapılan çalışmalar da incelendi.<sup>234</sup> Yapılan çalışmaların eksikleri ortaya konuldu. Tez çalışmamızda bu çalışmaların eksikleri göz önüne alınarak farklı olarak Şahkulu Ayaklanması'nı Mehdî tasavvuru çerçevesinde değerlendik.

Hazırladığımız tez multidisipliner bir çalışma olduğundan dolayı zengin bir literatür külliyatı oluşmuştur. Konuyu aydınlığa kavuşturmak için ulaştığımız kaynaklar arasında sözlükler<sup>235</sup> ve kutsal kitaplar<sup>236</sup> da vardır. Son olarak literatür değerlendirme kısmında vermediğimiz konuyla ilgili olan birçok müelliften ve eserden çalışmamızı zihnimize yoğurabilmek açısından faydalandığımızı belirtmek isteriz.

<sup>226</sup> Selahattin Tansel, **Yavuz Sultan Selim**, 1. Baskı, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.

<sup>227</sup> Ahmet Yaşar Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyenik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, **V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990, 817-831.

<sup>228</sup> Ahmed Refik, Anadolu'da Dinî Kıyâmlar Karabıyıkoglu, Nur Ali, Celâli, **Anadolu Mecmuası**, Sayı 4, 1340, 121-124.; Refik, **On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik**.

<sup>229</sup> Ahmet Uğur, **The Reign of Sultan Selim I in The Light of The Selim-nâme Literature**, 1st Ed., Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985.

<sup>230</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, 5. Baskı, Cilt 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

<sup>231</sup> Saim Savaş, **XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik**, 2. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

<sup>232</sup> Ümit Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 1. Baskı, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

<sup>233</sup> Ross, The Early Years of Shâh Isma'îl, Founder of the Şafavî Dynasty, 249-340.

<sup>234</sup> Mihriban Artan, Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri, **Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi**, Sayı 19, 2019, 285-312.; Şahabettin Tekindağ, Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, Cilt 3, 1967, 34-39.; Feridun Emecen, Şahkulu Baba Tekeli, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 38, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 284-286.; Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 102-143.; Refik, Anadolu'da Dinî Kıyâmlar Karabıyıkoglu, Nur Ali, Celâli, 121-124.

<sup>235</sup> Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**.; Mütercim Asım Efendi, **Burhan-ı Katı**.; Korhan Kaya, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1997.

<sup>236</sup> **Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)**, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2011.; **Kur'an-ı Kerim Meâli**.; Darmesteter James, **Zerdüştilerin Kutsal Metinleri**, 1. Baskı, Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl (çev.), Diyarbakır: Avesta Yayınları, 2012.; Korhan Kaya, **Budistlerin Kutsal Kitapları**, 1. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 1998.; Korhan Kaya, **Bhagavadgîtâ, Hinduların Kutsal Kitabı**, 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2001.

## 5. İslamiyet Öncesi İnançlarda-Dinlerde Kurtarıcı Tasavvuru

### 5.1.Mitolojik ve Ütopik Olarak Kurtarıcı Tasavvuru

Mit kavramının anlamları sosyal bilimlerde şöyle geçmektedir: Türkçede “Geleneksel olarak yayılan ya da toplumun hayal gücü etkisiyle biçim değiştiren; tanrı, tanrıça, evrenin doğuşu ile ilgili imgesel, alegorik bir anlatımı olan halk öyküsü.” Tarihte “Tarih öncesi tanrıların serüvenlerini anlatan öykü” olarak tanımlanmıştır. Felsefe tanımına göre mit: “Tanrılar, kahramanlar, önceki çağların olayları üzerine anlatılan masallar, öykülerdir” ve “söylence” sözcüğüyle karşılanır. Etnolojide ise “Tanrıların, insanların, kahramanların ve evrenin yaratılışının yanı sıra ilk günahı, ilk ölümü, tufanı, tanrıların insanları nasıl cezalandırdıklarını; ikinci planda ise avcılığın ve hayvancılığın başlangıcını, bitkilerden nasıl yararlandığını, ateşin ilk kez elde edilmesini, cinsel hayatın başlangıcını, ilk ailenin, törenlerin ve toplumsal kurumların ortaya çıkışını konu edinen, bunları destansı ve şiirli bir dille anlatan, çoğu zaman kutsal sayılan öyküler” olarak tanımlanmaktadır. Mit kelimesi İngilizce’de “myth”, Fransızca’da “mythe”, İtalyanca’da “mito”, Almanca’da “mythe”, Osmanlıca’da “ustûre ve esâtîr”, Yunanca’da “mythos” olarak geçmektedir. Mit bilimine ise Mitoloji yani İlm-i Esâtîr, Ustûriyat, Mythologia, Mythologie denir.<sup>237</sup>

Eliade’ye göre Arkaik toplumlarda yaşandığı biçimiyle mit konusunda genel olarak şunlar söylenebilir: “1. Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur; 2. Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal (çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir; 3. Mit her zaman için bir ‘yaratılışla’ ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini ya da bir davranışın, bir kurumun, bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; 4. İnsan miti bilmekle nesnelere ‘kökenini’ de bilir, bu nedenle de nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada ‘dıştan’, ‘soyut’ bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz biçimde ‘yaşanan’ bir bilgi söz konusudur; 5. Şu ya da bu biçimde insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden

<sup>237</sup> Kaya, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, 15.



gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine irmek anlamında ‘yaşar’. Kısacası mitler Dünya’nın, insanın ve yaşamın doğaüstü bir kökeni ve öyküsü bulunduğunu, bu öykünün de anlamlı, değerli ve örnek gösterilecek nitelikte olduğunu ortaya koyar.<sup>238</sup>

Mitoloji temel olarak Teogoni “Tanrıların Oluşumu”, Kozmogoni “Evrenin Oluşumu”, Antropogoni “İnsanın Oluşumu” ve Eskatoloji “Dünyanın Sonu” olmak üzere dört önemli konuda inceleme yapar.<sup>239</sup> Pek çok anlam ihtiva eden mitoloji dünya, dünya ile insanın kökeni ve insanı çevreleyen tabiat gibi hususlarda belli bir izahat getirmektedir.<sup>240</sup>

Evrenin yok oluşu, evrenin sonunu hazırlayan olaylar, insanlığın gelecekteki vaziyeti, kıyametten sonra yaşam ve insanlığın kurtuluşa ermesi, ilahî cezaya çarptırılmaları gibi hususları işleyen mitlere “eskatoloji mitleri”<sup>241</sup> denilir. Genel olarak kozmik manada mevcut düzenin sonunun gelmesi gibi son şeyleri ifade eden doktrinlere “eskatoloji” denilmektedir. Eskatolojik inançlar ise dünyevî yaşamın ideal bir düzene ulaşacak şekilde bir restorasyonunu ifade eder. Mitler arasında en büyük grubu “eskatoloji mitleri” teşkil etmektedir. Özellikle Yahudiliğin ve Hristiyanlığın karakteristik bir ögesini oluşturmaktadır.<sup>242</sup>

Eskatoloji mitleri, muhtevasına göre kendi aralarında farklı bölümlere ayrılmaktadır. Bunlar arasında en önemlilerinden biri “dünyanın sonunda gelecek olan Kurtarıcı” beklentisidir. “Beklenen Kurtarıcı” toplumda yaşanan haksızlığa, adaletsizliğe ve zulümlere son vereceğine ve toplumu adalet ve huzura kavuşturacaktır. Nihayetinde Kurtarıcının dünyadaki kaosa son verip ahenkli bir düzen kuracağına inanılır.<sup>243</sup> Bu

---

<sup>238</sup> Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, Sema Rifat (çev.), 2. Baskı, İstanbul: Om Yayınevi, 2001, 28-29.

<sup>239</sup> Kaya, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, 15-16.; Mehmet Zafer İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2015, 17.

<sup>240</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 15.

<sup>241</sup> Mitolojik eskatolojinin yorumu hakkında detaylı bilgi için bkz., Cengiz Batuk ve Emir Kuşcu, **Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu**, Ankara: Eskiye Yayınları, 2013, 175-185.

<sup>242</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 29.

<sup>243</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 30.

bağlamda Tanrısal öyküler olarak bilinen mitler/mitoslar, Kurtarıcı algısının yoğun olarak görüldüğü alanlardan birini teşkil etmektedir.<sup>244</sup>

Toplumların kolektif hafızalarındaki mitlere göre zor zamanlarda gelecek olan “Kurtarıcı” kahramanlar vardır.<sup>245</sup> Genel olarak mitler, Kurtarıcının faaliyetlerini belirli motifler çerçevesinden, örneğin hem kaosa hem de bir yaratığa karşı savaş, yaratma, yeni yaratmaya iştirak, göğe çıkış, gökten iniş, üzüntü ve acı çekme gibi motifler ile anlatılmaktadır.<sup>246</sup> Bir gün muhakkak gelip kötülük ve adaletsizliği yok edeceğine, düzen ve barış ortamını sağlayacağına inanılan bu Kurtarıcı kahramanlar, Sabilik’te “Praşai Siva”,<sup>247</sup> Maniheizm’de “Muhteşem İsa”,<sup>248</sup> Budizm’de “Maitreya”,<sup>249</sup> Yahudilik ve Hristiyanlıkta “Mesih”,<sup>250</sup> Hinduizm’de “Kalki”,<sup>251</sup> Zerdüştlük’te “Saoşyant”,<sup>252</sup> nihayetinde İslam’da da “Mehdi”,<sup>253</sup> figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. İlkel toplumlardan olan Yeni Gine toplumunda da bir

<sup>244</sup> Necati Sümer, Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri, **Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.), Sivas: 2018, 211.

<sup>245</sup> Sümer, Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri, 211.

<sup>246</sup> Wach, Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi, 252.; Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dini “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 69.

<sup>247</sup> “Dünyanın sonunun geleceği bu son devirde, Sabii geleneğine göre bir Kurtarıcı belirecektir. Sabii kutsal literatüründe ‘son savaşçı’ veya ‘son kral’ adı verilen Praşai Siva gelmesi beklenen yeryüzünü her türlü kötülükten arındıracak kişidir. Onun gelmesiyle dünya bütün kötülüklerden kurtulacaktır.” Ayrıntılı bilgi için bkz., Sümer, Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri, 213.

<sup>248</sup> “Maniheist mitolojiye göre dünyanın sonuna doğru Muhteşem İsa, Işık Zihni (Manuhmed) adı verilen varlığa Kurtarıcılık görevini verecektir. Bu varlık, dünyanın sonuna kadar insanların ruhlarına girecek ve onları kötülük yapmama konusunda uyaracaktır.” Ayrıntılı bilgi için bkz., Sümer, Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri, 213.

<sup>249</sup> Buda kendisinin dini tamamlayamadığını, ondan sonra Maitreya adlı kimsenin gelip dini tamamlayacağını ifade etmiştir. Bu durum Budist toplumlarda bir Kurtarıcı inancını oluşturmuştur. Bu gelecek Buda inancı ile ilgili eskatolojik ümitler bir çeşit mistik “Budist Kurtarıcı” figürünü oluşturmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz., Günay Tümer, Budizm, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 357.

<sup>250</sup> “Mesih” kavramı normalde bir kral olarak kabul edilen, özel anlamda olacak olan olağanüstü bir kişinin gelmesini ima eder. Mesih, Tanrı tarafından gönderilmiş ve bağışlanmış kişidir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Emmet, Messiah, 570.

<sup>251</sup> “Kalki (Kalkin ‘beyaz at’): Kali çağının sonunda beyaz bir atın üstünde oturur biçimde gözükecektir. Kötülere cezasını verip, yaratılışı yenileyecektir.” Ayrıntılı bilgi için bkz., Kaya, **Hint Mitolojisi Sözlüğü**, 170.

<sup>252</sup> Saoşyant kelimesi “Kurtarıcı, yol gösterici” manalarında kullanılmıştır. Saoşyant yeryüzüne incek, kötülerle mücadele edecek ve sonunda muzaffer olup dünyadaki düzeni yeniden inşa edecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz., İskender Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, **Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.) Sivas: 2018, 164.

<sup>253</sup> Mehdi kavramı, sözlükte “doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup “hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi” demektir. Sarıkçıoğlu, Mehdi, 369.

Kurtarıcı inancı ve “Mensren” adlı bir Kurtarıcı figürünü görmekteyiz.<sup>254</sup> İlkel toplumlarda bulunan bu inanç “kargo kültü”<sup>255</sup> beklentisini doğurmuştur.

Yunan mitolojisinde ise ön plana çıkan Kurtarıcı şahsiyet “Prometheus”tur. Prometheus, Tanrı Zeus’tan ateşi çalarak insanları kurtarmıştır. Yunan mitoslarındaki diğer bir Kurtarıcı motifi “Perseus”tur. Perseus, kurtarıcı vasfı ve kahramanlığıyla öne çıkan bir figürdür.<sup>256</sup>

Roma mitolojisinde kurtarıcı niteliğinde olduğu bilinen “Janus” (Yunancası olmayan bir Roma tanrısı) adında bir tanrı vardır. Kurtarıcı Janus, Roma şehrinin inşasında ve kurtulmasında büyük rol oynamıştır.<sup>257</sup> Çingene mitolojisinde Hristiyanlıktaki Mesih figürüne benzer “Alako”,<sup>258</sup> Japon mitolojisinde ise “Ae-oina Kamui” adlı bir kurtarıcı vardır.<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> Mensren adlı Kurtarıcıya inananlar onun dinlerini ihya etmek için ve hazine dolu bir gemiyle geleceğini düşünürler. Kuzey Amerika yerlileri de bekledikleri Kurtarıcının bir dans ayini esnasında görüleceğine inanırlar. Amerika yerlileri ibadet esnasında bol bol dans etmeleri ve eğlenmeleri gerektiğine inanırlar. Bu yerliler arasında Mehdi inanç ve hareketlerin genel adına Ghost-Danc deyimini kullanırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz., Sarıkçıoğlu, *Mecusi Dininde Mehdi İnancı*, 2.; Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, 13.

<sup>255</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Peter Lawrence, *Cargo Cults*, **Encyclopedia of Religion**, Lindsay Jones (ed.), NewYork: Thomson Gale, 2005.

<sup>256</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Sümer, *Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri*, 211-212.; Ayrıca bkz., Joseph Campbell, **Batı Mitolojisi, Tanrı'nın Maskeleri**, 1. Baskı, Kudret Emiroğlu (çev.), İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları, 1995, 135.

<sup>257</sup> Evelyn Wolfson, **Roman Mythology**, 1st Ed., Berkeley: Enslow Publishers, 2002, 15-16; Sümer, *Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri*, 212.

<sup>258</sup> “Mitosa göre Çingenelerin Yüce Tanrısı Baro Devel, insanlara oğlu Dundra’yı insan kılığında bazı gizli yasaları yayması için gönderir. Dundra, bir müddet insanları bilgilendirme görevi yapar. O, görevini tamamladıktan sonra Hristiyanlıkta İsa Mesih’in gökyüzüne çıkmasına benzer şekilde babasının krallığına yani aya yükselir. O günden sonra Dundra, küçülen ay anlamında Alako ismini alır. Özellikle Norveç Çingene kabileleri, Hristiyanlar ve Türklerle savaştıklarında Alako’nun aydan gelip kendilerini kurtaracağını düşünürler. Bu yüzden evlerinde onu ifade eden semboller bulundurlar. Onlarda, Zafer Tanrısı Alako’nun avuç içi büyüklüğünde bir resmi olur. Burada, Kurtarıcı sağ elinde kalem, sol elinde bir kılıç bulundurur şekilde ayakta tasvir edilmiştir. Çingeneler bu resmin önünde evlilik merasimlerini yapar ve çocuklarını vaftiz ederler.” Sümer, *Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri*, 212-213.

<sup>259</sup> “İnsanlara tarımı ve hayvanları evcilleştirmeyi öğreten bu mitolojik şahıs, elinde alevler saçan bir mızrakla resmedilir. Kamui, elindeki bu mızrakla düşmanlarını ve büyülü canavarları alt eder. O, sadece Japonlar değil bütün insanlık için savaşan bir kahramandır. Mitolojiye göre, Japon kabileleri defalarca savaş ve kıtlıkla yüz yüze kalmış ve her seferinde bu Kurtarıcı yardımlarına koşmuştur. Dolayısıyla Ae-oina Kamui, mitoslarda savaş, kıtlık ve felaket gibi zamanlarda Japonları kurtaran bir kahraman olarak ön plana çıkar.” Sümer, *Mehdilik Düşüncesine Temel Oluşturma Bağlamında İlkel Kabilelerde ve Mitolojide Kurtuluş Motifleri*, 213.

Eskatoloji mitlerinin Kurtarıcı inancını ilgilendiren başka bir tezahürü ise Tanrı'nın krallığı inancında görünmektedir. Bu inanç ana hatları itibariyle Yahudilik inancında doğmuş ve bu dinî kültürde gelişmiştir. Yahudiler tarih boyunca pek çok zorlukla mücadele etmişlerdir. Örneğin istila, savaş, sürgün ve dinî mabetlerinin yıkımı gibi bir milletin bilinçaltında derin tesirler bırakan olaylarla karşı karşıya gelmişlerdir. Zorlu süreçler yaşayan ve sürekli esaret altında yaşamak zorunda kalan Yahudiler, zamanla kendilerini selamete kavuşturacak bir kahraman (Kurtarıcı) ve bir kurtuluş umuduna ihtiyaç duymuşlar.<sup>260</sup> Yahudi apokaliptik beklentilerinde, Mesîhsel bir krallık beklentisi önemli rol oynamaktadır.<sup>261</sup> Daha çok İsrailoğulları ile bir ilahî krallık beklentisine karşılık gelen bu tasavvur, Hristiyanlığa intikal ederken genişlemiştir. Yeryüzünün çoğunluğunu ilgilendiren özellikle Hz. İsa'nın baş yargıç olarak ikinci dönüşü (parousia) ve bunu müteakip bir dizi olaylar silsilesinin yaşanması ile eski ve mevcut düzenin yok olarak kurtlar ile kuzuların barış içinde yaşayabileceği sakin, kavgasız ve adil bir düzenin kurulacağı inancına dönüşmüştür.<sup>262</sup>

Eskatolojik mitlerde görülen başka bir özellik de dünyanın sonunda kötü güçlerin veya bunların sembolü olan şeytanın iyiliğe ve adalete engel olacağına inanılmaktadır. Buna göre dünyanın sonunda kötülük ve iyilik güçleri arasında bir savaş vuku bulacaktır.<sup>263</sup> Mesîh'in "Antikrist, Gog ve Magog"<sup>264</sup> ile yapılacağı düşünülen nihai savaş (Armagedon) beklentisi, eskatolojik mitlerin ihtiva ettiği ana konulardan birisidir. Bir başka eskatolojik mit fenomeni de yaşanmış sonu gelmiş dünyanın son bir baharını yaşayacağına dair "altın çağ" beklentisidir. Bu mite göre Hristiyanlıkta dünyanın nihai sonunda Kurtarıcı Mesîh'in gelmesiyle görülecek

---

<sup>260</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 31.

<sup>261</sup> Batuk ve Kuşcu, **Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu**, 184.

<sup>262</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 31-32.

<sup>263</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 32.

<sup>264</sup> Gog ve Magog hakkında detaylı bilgi için bkz., Andrew Runni Anderson, **Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations**, 1st Ed., Medieval Academy of America, 2013.; Andrew Gow, Gog and Magog On Mappaemundi and Early Printed World Maps: Orientalizing Ethnography in the Apocalyptic Tradition, **Journal of Early Modern History**, Vol. 2, Issue 1, 1998, 61-88; Muhammad Ali, The Antichrist and Gog and Magog Paperback, **Ahamiyya Anjuman Ishaat Islam**, U.S.E., 1992. Gog ve Magog'un İslam inancındaki karşılığı Ye'cüc ve Me'cüc'dür. Ye'cüc ve Me'cüc hakkında detaylı bilgi için bkz., İlyas Çelebi, Ye'cüc ve Me'cüc, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, İstanbul: 2013, Diyanet Vakfı Yayınları, 373-375.

kurulacak mutlak bir mutluluk devrine dair bu inanç “binyılcılık” olarak belirmektedir.<sup>265</sup>

Tarihsel süreç içerisinde Mitolojik vasıflara sahip olan Kurtarıcı şahsiyetlerin özellikle Yakın Doğu dinlerinde olduğu görülmüştür.<sup>266</sup> Ayrıca kendilerine Kurtarıcı payesi verilen mitolojik özelliklere sahip olan tarihî şahsiyetler olan Kurtarıcılar da görülmektedir. Bu Kurtarıcı gruplar içinde Geç Antik Dönemde Tyana’lı Apollonius, Pythagoras, Simon Magnus, Abonoteichos’lu Alexander de vardır. Aydın’a göre bu Kurtarıcılar gibi Zerdüş, Mani ve Hz. Muhammed de birçok mistik ve kurtuluş öğretisiyle kendi taraftarlarınca peygamberlikten kurtarıcılığa dönüştürülmüştür.<sup>267</sup>

Taraftarları tarafından mitolojik özellikleri olan bu tarihî/dinî şahsiyetler etrafında gelişen, büyüyen ve sonra mitolojiye dönüşen birtakım şahsiyetler de vardır. Mitolojinin gelişmesiyle Vairocana, Amida/Amithaba, Avalokitesvara, Majusri ve Maitreya gibi şahsiyetlerde tarihî olan her şeyi yok etmiştir. Söz konusu kurtarıcılardan eski mistik şahsiyetler ile birlikte kendisinden tevarüs ettikleri tarihî bir şahsiyet olan Buda Guetama’yı çok az bir şekilde ayırt edilebilmektedir. Hz. Muhammed’in doğumunda yaşananlar, Ay’ı ikiye bölmesi ve miraç hadisesi onu bazı kesimlerce Kurtarıcı kültürünün önemli bir şahsiyeti haline dönüştürmüştür. Ehl-i Beyt ve taraftarlarına göre de Ali b. Ebû Tâlib’in bir Kurtarıcı haline geldiğini velâyetin ondan nesline aktarıldığını görmekteyiz. Bu itikâdî durum Gnostisizmin renkli Kurtarıcıları için de söz konusudur. Gnostikler; Pistis Sophia, Basilides, Valentinus ve Mani’nin kristolojilerinde olduğu gibi tarihî Hz. İsa’dan çok sayıda efsanevî şahsiyetler tevarüs etmiştir.<sup>268</sup>

## 5.2.Tarihte İlk Bilinen Kurtarıcı Figürler ve Zuhur Ettiği Medeniyetler

Tarihte çok fazla Kurtarıcı tipi görülmektedir. Bunlardan biri siyasî görevi olan Kurtarıcı olup mevcut düzene karşı dinî bir ihtilal oluşturmak için faaliyet gösteren bir kral, idareci, âlim ve belli kesimlerce değer gören karizmatik kişilerdir. Söz

---

<sup>265</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hıristiyanlık Örneği**, 32.

<sup>266</sup> Yakın Doğu dinlerinde mitolojik özellikte olan Kurtarıcı şahsiyetler için bkz., Aydın, *Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)*, 92-93.

<sup>267</sup> Aydın, *Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)*, 93.

<sup>268</sup> Aydın, *Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)*, 93.; Wach, *Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi*, 251.; Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 68-69.

konusu karizmatik liderler tarihin her döneminde görülmüştür. Bu tarz eylemler tarihte birçok defa görülmüştür ve bunlara dair söylenceler mevcuttur.

Tarih boyunca ilkel dinlerde çok çeşitli ve hatırı sayılır ölçüde benzerlikler taşıyan mistik tarihî Kurtarıcı şahsiyetler ve Kurtarıcı anlayışlarının varlığı görülmektedir. Bu Kurtarıcılar toplumu yoksunluktan, talihsizlikten kurtarıp onları ferahlatıp ve yardım eden biri olarak görülmüştür. Ayrıca ölümsüzlüğü getiren biri olarak da tasvir edilmiştir. Kurtarıcı genellikle ya bir insan ya bir hayvan ya da bir tanrı olarak tecelli etmektedir. Kurtarıcı olan tarihî şahsiyetler, bir kurtuluş mesajıyla gelip öldükten sonra taraftarlarınca kendilerine Kurtarıcı payesi verilen kişilerdir.<sup>269</sup> Bu şahsiyetlerin ilk olarak nerede ve ne zaman zuhur ettiği hakkında net bir bilgiye ulaşılmamıştır. Yine de kurtuluş dinlerinin temel inancı olan “Kurtarıcı” figürünün menşei hakkında bazı görüşler vardır. Bu görüşleri tarihsel açıdan ele almakta fayda vardır.

Alfred Jeremias’e göre Kurtarıcı inancı ilk defa Sümerlilerde ortaya çıkmış, sonra ise Babilliler ve Mısırlılar arasında gelişmeye devam etmiştir. Bu iki vasıtayla dünyaya yayılmıştır. Alfred Jeremias, Kurtarıcı tasavvurunun izlerini Sümerlilerde, Babillilerde rastlamanın mümkün olduğunu söylemiş ve diğer dinlerdeki Kurtarıcılarının doğuşu ile bağlantılar kurmuştur. Jeremias’a göre toplumsal anarşinin başladığı bir dönemde halkın beklediği kurtuluş, Tanrı’nın kendisi veyahut göndereceği bir hükümdar kanalıyla gerçekleşecekti. Kurtarıcının dünyayı tekrar düzeltereği düşüncesi Mezopotamya’da yaygın bir inançtı. Akadların kralı I. Sargon (MÖ. 2350 yılları) kendini beklenen Kurtarıcı lider olarak ilan etmiş ve halka kendi hakkında birtakım efsaneler söyletmişti. Yine aynı şekilde Babil Kralı Hamurabi de (MÖ. 1728-1686) “beklenen Kurtarıcının kendisi olduğunu ve Tanrı Şamaş’ın oğlu olarak dünyaya geldiğini söyleyerek; ülkede adaleti hâkim kılmayı, kötülerini ve zâlimleri yok etmeyi” görev olarak üstlenmiştir. Kral Hamurabi’nin taraftarları kralın vefatından sonra onun tekrar geri dönmesini beklemişlerdi.<sup>270</sup>

Mezopotamya coğrafyasında başlayan Kurtarıcı inancı, MÖ. 2000 yıllarında Mısır coğrafyasını tesiri altına almıştır. MÖ. 1950 yılından kalma bir papirüs metninde Kral, Snefru kâhinine Mısır’ın geleceğini sorduğunda kâhin; “ilk zamanın giderek

<sup>269</sup> Wach, *Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi*, 250-251.; Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dini “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 67-68.

<sup>270</sup> Sarıçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvuru**, 16.

kötüleceğini, Mısır'ın başına birçok felâket geleceğini, nihayet Güneyden Ameni isimli bir hükümdar çıkarak Mısır'ın kaderini değiştireceğini ve adaleti hâkim kılacağını” haber vermiştir.<sup>271</sup>

Jeremias'a göre Kurtarıcı inancı Mısır'dan İsrailoğullarına, Babil'den günümüz İran'dan Hindistan coğrafyasına kadar geçmiştir. Bu bağlamda baktığımızda daha önce Çin'de bir hidayetçi inanç görünmezken Budizm'in Çin coğrafyasına yayılmasından sonra Konfüçyanizm'de ve Orta Asya coğrafyasında bir Kurtarıcı tasavvuru görülmüştür.<sup>272</sup> Eski Çin şiir koleksiyonları olan Shu Ching'da (Dökümanlar Kitabı) ve Shih Ching (Şiirler Kitabı) bir Kurtarıcı inancı görülmektedir. Bu inanca göre “Tanrı Ti'en, Shang Hanedan'ının son kralı zamanında Çin halkının çektiği sıkıntıları ve acıları görünce onları bu sıkıntı ve acılardan kurtarmaya karar verir. Bu göreve uygun, güçlü ve erdemli birini arar; Chou Klanın başkanı Fa'yı bulur. Onu çağırır ve Shang hanedanını devirme görevini ona verir. Onu yardım eder ve erdemli bir yönetici olarak Çin halkının başına getirir.”<sup>273</sup>

W. Staerk ise Jeremias'ın Kurtarıcı inancının menşei üzerindeki görüşüne itiraz etmemek ile beraber kurtarıcı olarak beklenen Mesîh inancının Yahudilik inancına Mısır coğrafyasından değil, Mecûsîlikten geçtiğini ileri sürmektedir. Staerk'e göre bu etkileşim, Yahudilerin Mecûsîlik inancındaki Kurtarıcı inancı olduğu gibi benimsemeyip inancın ilk elementlerini alarak ve kendi inanç sistemi içinde harmanlayarak geliştirmiştir.<sup>274</sup>

Hugo Gressmann ise “Der Messias” adlı çalışmasında Yahudilerin kurtarıcı Mesîh inancını Amurrilerden almış olabileceği fikrini ileri sürmüştür. Yahudi halkı Amurrilerden ilk hükümdar inancını almıştır. Bu durum Yahudilik içindeki Kurtarıcı Mesîh düşüncesini ortaya çıkarmıştır.<sup>275</sup>

---

<sup>271</sup> Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvuru**, 16-17.

<sup>272</sup> Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvuru**, 16-17.

<sup>273</sup> Aydın, **Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi)**, 92.

<sup>274</sup> Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 17.

<sup>275</sup> Detaylı bilgi için bkz., Gressmann, **Der Messias**, 230-231.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 17-18.

Emil Abegg'e göre ise Hinduizm'de Kurtarıcı inancı menşei Tanrı Vishnu'nun avatarası inancına,<sup>276</sup> Budizm'deki gelecekte bir Buda'nın geleceği düşüncesine,<sup>277</sup> Mecûsîlikteki Kurtarıcı inancının menşei ise Avesta'nın kutsal dörtlüklerini oluşturan Gathalar'a dayanmaktadır.<sup>278</sup>

İlahî bir din olan Yahudilikteki Kurtarıcı inancı; Kenan, Mısır, Babil, İran dinleri, mitolojilerinin etki ve izlerini taşıdığı gibi ilahî bir din olan Hristiyanlıktaki Helenistik inançlar, mitolojiler ve doğunun gizem (sır) dinleriyle felsefelerinden etkilenmekten kendini koruyamamıştır. Hristiyanlık inancın müntesipleri başta Pagan komşuların mitoslarını kabul etmese de bu inançlar sonradan bir şekilde dine sızmış ve Kurtarıcı inancında kendisinden önceki dinlere kıyasla bir benzerlik oluşturmuştur.<sup>279</sup>

İslamî Kurtarıcı telakisi ise Batı Kurtarıcı düşüncesiyle makul ölçüde karşılaştırılabilir. Pasif bir beklenti, aktif bir başkaldırı hem kentsel hem de köylü hareketlerinde görülmektedir. Bu hareketler genel bir İslamî güvence ile yeryüzünde evrensel bir adalet ve toplumsal bir refah beklentilerinden doğmaktadır. Ayrıca İslam kültüründeki Kurtarıcı telakkisi ideal bir devleti harekete geçirecek olan kişi olarak da tasavvur edilmektedir.<sup>280</sup>

Dinlerde ve inançlarda görülen Kurtarıcı tasavvurunun kökleri hakkındaki diğer bir görüşe göre ise söz konusu inanç her dinin kendi kültürü içinde psikolojik, sosyolojik, tarihî şartlarına göre ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Bir dindeki Kurtarıcı inancının diğer dindeki Kurtarıcı inancına etkisi yoktur.<sup>281</sup> Ancak tarihsel süreç içerisinde zuhur eden dinlerde ve inançlarda önemli bir yer tutan Kurtarıcı tasavvurunun ilk olarak nerede ve hangi inançta görüldüğü net değildir. Ancak etkileşim halinde olan toplumlar arasında sıklıkla görüldüğü müşahade edilmiştir. Bu da gösteriyor ki Kurtarıcı inancı toplumdan topluma tevarüs ederek her dinin kendi

---

<sup>276</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 241.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 18.; Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 56.

<sup>277</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 145.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 18.; Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 56.

<sup>278</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 203.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 18.

<sup>279</sup> İnanlar, **Din-Mitos İlişkisi: Hristiyanlık Örneği**, 47.

<sup>280</sup> Marshall G. S. Hodgson, A Note on the Millennium in Islam, **Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study**, Sylvia L. Thrupp (ed.), The Hague: Mouton & CO, 1962, 218.

<sup>281</sup> Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 18.



tarihî, kültürü, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre harmanlanıp muhtevasını oluşturmuştur.

### 5.3.İslam Öncesi İnançlarda ve Dinlerde Kurtarıcı Tasavvuru

İnsanların zulme uğramaları onları zulme karşı koruyacak bir Kurtarıcı tasavvurunu düşündürmeye sevk etmiştir. Çünkü çoğu inançta beklenen Kurtarıcıların insanlar arasındaki haksızlığı ve zulümü sona erdirip adaleti ve sükûneti yayacak olmasıyla bir ilişki mevcuttur. Böylece ideal bir yönetimi sağlaması düşüncesi hâkimdir. Bu tasavvur İslam'dan önceki din ve inançlarda oldukça yaygındır. İslamî Kurtarıcı düşüncesini daha iyi anlayabilmek ve aralarındaki ortak öğeleri görebilmek için İslam'dan önceki bazı din ve inançlarda Kurtarıcı inancının nasıl olduğuna bakmakta fayda vardır.

#### 5.3.1. Budizm İnancında Kurtarıcı Tasavvuru

Budizm<sup>282</sup> MÖ. 6. yüzyılda Kuzey Hindistan'da Siddharta Gautama Sakyamuni'nin öğretileri bağlamında gelişen bir inanç sistemini ifade eder.<sup>283</sup> Budizm kelimesi ise Buda'nın kurduğu dinin ismi olarak kullanılmaktadır. Asya'da Budist toplumların yaşadığı ülkelerde bu din "Buda-Sasana" yani "Buda şâkirtliği, Buda disiplini" diye adlandırılır.<sup>284</sup> Budizm, "Brahman şekilciliğine ve kast sistemine karşı çıkan, soyut metafizik tartışmaları bir yana bırakarak duyguları dizginleme, ahlâken temizlenme, insanları eşit görme, insanlara ve diğer canlılara sevgi ve şefkat duyma gibi ilkelere dayanan bir inanç sistemidir."<sup>285</sup> Diğer din ve inanç sistemlerinde olduğu gibi bu inanç sisteminde de gelecekte zuhur etmesi beklenen bir Kurtarıcı inancı mevcuttur.

Pek çok dinde, inançta ve kültürde görülen Kurtarıcı inancı Budizm'de farklı bir isimle tecelli etmiştir.<sup>286</sup> Budizm'de gelmesi beklenen Kurtarıcı "Maitreya" (Metteyya) olarak isimlendirilir. Sanskritçe'de "Maytri" kelimesinden türemiş olup kelimesinin kökü "dostluk, merhamet" manasına gelir. "Metteyya" kelimesi ise

---

<sup>282</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Rahul Sankrityayan vd., **Budizm ve Felsefe**, Sibel Özbudun (çev.), İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.; Yitik, Budizm.

<sup>283</sup> Yitik, Budizm, 307.

<sup>284</sup> Tümer, Budizm, 352.

<sup>285</sup> Tümer, Budizm, 352.

<sup>286</sup> Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, 77.; Tümer, Budizm, 352.

“sevimli, merhametli” gibi anlamlara gelir. Bunlara ilaveten kelime “takdis olunmuş, mesut” manalarını da ihtiva eder. Esas olarak (Metteyya) Maitreya, Budizm’in beklediği Kurtarıcının soyadıdır. Asıl adı ise “yenilmez, şefaatçi” anlamlarına gelen “Ayita”dır.<sup>287</sup>

Buda, kendisinin dini tamamlayamadığını, ondan sonra Maitreya adlı kimsenin (Kurtarıcı) gelip dini tamamlayacağını ifade etmiştir. Bu durum Budist toplumlarda bir Kurtarıcı inancını oluşturmuştur. Bu gelecek Buda inancı ile ilgili eskatolojik ümitler bir çeşit mistik “Budist Kurtarıcı” figürünü oluşturmuştur. Bu inanç günümüzde bile Budist toplumlarda önemli bir dinî konuyu teşkil etmektedir.<sup>288</sup>

Budist metinlerinde Maitreya’nın geleceğiyle ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

“Ananda, mukaddes kişiye şöyle dedi:

“Sen gittiğin zaman bize kim öğretecek?” Ve mukaddes kişi cevapladı:

“Ben yeryüzüne gelen ilk Buda değilim, son da olmayacağım. Zaman içinde dünyaya bir başka Buda gelecek. Bu kişi kutsal, tam anlamıyla aydınlatılmış ve davranışları hikmet dolu bir kişidir. Hayırlı, kâinatı bilen ve eşi olmayan bir önderdir. Meleklerin ve ölümlülerin efendisidir. Size, benim de öğrettiğim şu ebedi hakikati açıklayacaktır. Dinini ve amacını bildirecektir. Benim şimdi ilan ettiğim şekilde en mükemmel ve saf dinî hayatı ilan edecektir. Onun şakirtlerinin sayısı binlerce olacaktır. Oysa benimki yüzlercedir.”

Ananda sordu: “Onu nasıl bileceğiz?”

Mukaddes kişi cevapladı: “O Maitreya olarak bilinecek...”<sup>289</sup>

Kurtarıcı Maitreya “Tuşita göğünde” yaşamakta ve oradakilere Budizmi öğretmektedir.<sup>290</sup> Maitreya’nın zamanı geldiğinde bugünkü Behares şehrinin yerinde

---

<sup>287</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 116, 149.; Carl Friedrich Koeppen, **Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung**, 1st Ed., Berlin: Ferdinand Schneider, 1857, 327.; Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 45.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 14.; Tümer, Budizm, 357.; Sarıkçioğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda’dan Bir Rivayet, 77.

<sup>288</sup> Tümer, Budizm, 357.

<sup>289</sup> A. H. Vidarthi ve U. Ali, **Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed**, 1. Baskı, Kemal Karataş (çev.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, 91-92. Detaylı bilgi için bkz., Vidarthi ve Ali, **Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed**, 91-94.

<sup>290</sup> Sarıkçioğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda’dan Bir Rivayet, 80.

kurulacak olan Ketumati şehrinde doğacaktır.<sup>291</sup> Düşünceye göre Maitreya'nın ruhu pek çok kez tenasüh aracılığıyla yeryüzüne gelmiştir.<sup>292</sup> Maitreya'nın ruhu son olarak Buda Şakyamuni<sup>293</sup> zamanında dünyaya gelmiş ve Buda'nın öğrencileri arasında yer almıştır.<sup>294</sup>

Maitreya, Katumati şehri hükümdarı Sankha'nın başrahibi olan Brahmayu<sup>295</sup> ve karısı Brahmavati'nin erkek çocuğu olarak dünyaya gelecektir.<sup>296</sup> Asil bir Brahman ailenin çocuğu olarak doğacaktır.<sup>297</sup> Vücudunda 32 büyük, pek çok da küçük Buda'lık işaretleri vardır.<sup>298</sup> Maitreya, bütün ilimleri ve doğru yolu bilen büyük bir Buda'dır. O Tanrıların ve insanların Kurtarıcısı olan yüce bir figürdür.<sup>299</sup> Maitreya hakkında Buda Sakyamuni'nin açıklamasında da Maitreya'nın insanüstü özelliklerinin olduğunu görmekteyiz.<sup>300</sup>

Budist toplumların inançlarına göre dünya her gün kötüye doğru gitmektedir. Bu kötü gidişat ilerleyecek, ahlaksız bir ortam oluşacaktır. Liyakatsiz bir dönem yaşanacaktır. Dünyayı öfke, cehalet ve sapıklık dolduracaktır.<sup>301</sup> Din adamı olmak isteyen öğrenci bulunmayacak, kutsal yazılar manevîyatını kaybedecektir. Tabiatın düzeni bozulacak; mevsimler zamansız olduğu için ekinler büyümeyecektir.<sup>302</sup> Doğanın dengesi değiştiği gibi insan ömrü ve insan tabiatında da değişiklikler olacaktır. Erken evlilikler ve erken ölümler yaşanacaktır.<sup>303</sup> İnsan hayatı yaşanmaz bir hale gelecek; düşmanlıklar, savaşlar artacaktır.<sup>304</sup> Böyle bir durumda insanoğlunun kurtuluşunun Kurtarıcı Maitreya vasıtasıyla gerçekleşeceğine

---

<sup>291</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 151.; Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, 80.

<sup>292</sup> Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 45.

<sup>293</sup> Buda Şakyamuni hakkında detaylı bilgi için bkz., Hüsamettin Karataş, Sakyamuni Buda'nın Tarihsel Kişiliği ve Öğretisinin Yeni Bir Din Haline Geliş Süreci, **Dini Araştırmalar**, Sayı 42, Cilt 16, Ocak-Haziran 2013, 129-142.; Nikkyo Niwono, **Shakyamuni Buddha**, 1st Ed., Tokyo: Published by Kosei P.Co., 1959.

<sup>294</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 178.

<sup>295</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 156.

<sup>296</sup> Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, 80.

<sup>297</sup> Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 45.; Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 166.

<sup>298</sup> Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 240, 248.

<sup>299</sup> Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, 80.

<sup>300</sup> Ayrıntılar için bkz., Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda'dan Bir Rivayet, 82-92.

<sup>301</sup> Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 233.

<sup>302</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 179.

<sup>303</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 149.

<sup>304</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 150.

inanılmaktadır.<sup>305</sup> Mistik Kurtarıcı Maitreya teselli ettikten sonra birçok insana önderlik edecek ve onlara neşe getirecektir.<sup>306</sup>

Maitreya Devri hakkındaki mevcut rivayetlere göre onun zamanında dünyada bolluk, artacak, savaş ve kıtlık görülmecektir. Yağmur zamanında yağacak, nehirlerin ve kaynakların suları sekiz kat daha artacaktır. Akan su lezzetli ve aynı zamanda çeşitli hastalıklara şifa olacaktır. İnsanlar her zaman birbirlerine karşı şefkatli olacak ve dua edecekler; barış ve nezakete sahip alçakgönüllü insanlar olacaklardır. Mavi, kırmızı, beyaz ve renkli lotus çiçekleri büyüyecektir. Havuzların dört tarafında dört mücevherden oluşan merdivenler olacaktır. Kuğular, ördekler, tavus kuşu, papağanlar; diğer tüm güzel, uyumlu kuşlar da orada bulunacaktır. Yağmur ve çiy doğru zamanda gelecektir. Tahıllar büyüyecek, yabancı otlar yok olacaktır. Bir insan oturduğunda yedi kez hasat edebilecektir.<sup>307</sup> Budizm’de beklenen Kurtarıcının zuhuruyla refah bir hayat, bolluk ve bereket görülecektir. İnsanların istediği ideal hayatı vaat eden Kurtarıcı tüm alametleriyle Budizm’de görülmektedir.

Kurtarıcı tasavvurunun Budizm inancına nasıl geçtiğine dair iki farklı görüş vardır; ilk olarak Mezopotamya coğrafyası, İran ve Hindistan kanalıyla Budizm inancına geçtiği ve dinin özelliğine göre şekillendiği anlayışı mevcuttur. İkincisi ise bu inancın sosyal ve psikolojik sebepler ile dinin kendi içinde doğup geliştiği ihtimalidir.<sup>308</sup> Yukarıda bahsedildiği gibi Budizm senkretik bir din olduğu için her iki görüşün de doğru olduğu söylenebilir.

### 5.3.2. Hinduizm İnancında Kurtarıcı Tasavvuru

Hint alt kıtası dinî ve kültürel çeşitlilik bakımında dünyanın en zengin bölgelerinden biridir. Hint dinlerinden olan Hinduizm<sup>309</sup> gibi Budizm, Sihizm ve Caynizm inançları

---

<sup>305</sup> Walter Ruben, **Eski Metinlere Göre Budizm, “Budacılığın Diyalektik Yorumu”,** Lütfü Bozkurt (çev.), İstanbul: Okyanus Yayınları, 2000, 149.; Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 233.

<sup>306</sup> Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 233.

<sup>307</sup> Leumann, **Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten**, 229.

<sup>308</sup> Sarıkçıoğlu, Buda Dininde Mehdi İnancı ve Buda’dan Bir Rivayet, 77.

<sup>309</sup> Hinduizm ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Ali İhsan Yitik, **Doğu Dinleri**, 1. Baskı, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.; Cemil Kutlutürk, **Hinduizm’de Avatar İnancı**, 1. Baskı, Ankara: Otto Yayınları, 2017.; G. D. Bond, Theravâda Buddhism’s Meditations on Death and Symbolism of Initiatory Death, **History of Religions** 19/3, 1980, 237-258.; M. Dhavamony, Meaning of Death in Hinduism, **Studia Missionalia**, 31, 1982, 325-366.; M. Dhavamony, Hindu Eschatology, **Studia Missionalia**, 32, 1983, 143-180.; Kaya, **Budistlerin Kutsal Kitapları**.

da bu topraklarda doğmuştur.<sup>310</sup> Bu inanç sistemleri arasında tarihî açısından en eski geleneğin Hinduizm inancı olduğu söylenebilir. Kendi mensuplarınca o “sanatadharma” veya “dharma” olarak adlandırılır. Ayrıca dünyanın yaratılışında insanın dünyada huzurlu bir hayat yaşayabilmesi için Tanrı tarafından tavsiye edilen ve tesis edilen bir yol olarak da kabul edilir.<sup>311</sup>

Modern dönemlerde Hinduizm inancı evrensel bir din kisvesine bürünme eğilimi göstermiştir. Günümüzde Hinduizm büyük ölçüde “Brahmanizm kısmen de Budizm, Paganizm ve Jainizm” gibi Hindistan’ın yerel dinî inançlarının sentezi mahiyetinde bir dinî sistem görünümündedir.<sup>312</sup>

Hinduizm’de önemli bir inanış olan “Avatar”<sup>313</sup> Sanskrit literatüründe Tanrıların ya da metafizik varlıkların belirli amaçlara hizmet etmek için hayvan veya insan suretinde yeryüzüne inişlerini ifade eder. Bu kavram özellikle Tanrı Vishnu ile ilişkilendirilir. Onun aldığı şekli ya da bedensel formu ifade eder. Kutsal metinler, Avatarların net sayısı konusunda farklı bilgiler ihtiva etmesiyle birlikte Hindu inancında genelde “on avatar” olduğu düşüncesi hâkimdir.<sup>314</sup> Hinduizm’in din ve mitolojisinde büyük öneme sahip olan Tanrı Vishnu’nun, on temel bedenlenme yani avatar vardır. Bunlar; “balık, kaplumbağa, domuz, aslan-insan, cüce, baltalı Rama, Rama, Krishna, Buddha ve gelecekte ortaya çıkacak Kalkindir.” İlk üç avatar hayvan, dördüncü avatar hayvandan insana geçiş aşaması, beşincisi ise küçük insan, altıncı avatardan itibaren tam anlamı ile insandır. Bu on temel bedenleme (avatar) Hinduizm inancındaki reenkarnasyon inancıyla uygun bir sıralamadır.<sup>315</sup> Hinduizm inancına göre Tanrı Vishnu, insanoğlunun dinî öğretiyi nasıl takip etmesi, nasıl yaşaması ve yaşadığı olaylar karşısında nasıl tavır alması gerektiğini öğrenmek için

---

<sup>310</sup> Kutlutürk, Hint Dinleri, 182.

<sup>311</sup> Yitik, Hinduizm, 277.

<sup>312</sup> Kürşat Demirci, Hinduizm, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 18, İstanbul: 1998, Diyanet Vakfı Yayınları, 112-116.

<sup>313</sup> Avatâra genellikle Vishnu’ya atfedilir. Bunlar, dharma tehlikede olduğunda dünyamıza inen ve müdahale eden Godhead’in özel tezahürleridir. Kötülük ve adaletsizlik, iyilik ya da adalet üzerinde hüküm sürdüğünde, sosyal ve ritüel ayrımcılıkların cehaleti karışıklığa ve kargaşaya neden olduğunda avatâra, insanları iyilikten korumak ve kötülüğü cezalandırmak, iyileştirmek için müdahale eder. Şiddete veya kan dökülmesine başvurmadan evren yeniden düzenlenir. Jacques Scheuer, *Mort, Renaissance Et Libération Selon L'hindouisme Et Le Bouddhisme, Réincarnation, Immortalité, Résurrection*, Louis-Vincent Thomas et al. (ed.), Presses de l’Université Saint-Louis, 1988, 59.

<sup>314</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 92.

<sup>315</sup> Kaya, **Bhagavadgītā, Hinduların Kutsal Kitabı**, 16.

belli zamanlarda beden alır.<sup>316</sup> Avatar formuna bürünen Tanrı, beden alıp beşerî eylemlerde bulunarak insanlara örnek olur ve insanlara hayatın gerçek anlamını açıklar. Bundan dolayı başta “Rama” ve “Krishna” olmak üzere Avatarlar, Hindularca rol model alınması gereken mistik varlıklar olarak görülür.<sup>317</sup>

Hindu dinî inancına göre bugüne kadar on avartadan dokuzu ortaya çıkmış, onuncu Avatar olan “Kalki” ise henüz zuhur etmemiştir. Hinduizm’de beklenen son Avatar, dünyanın son devirlerinde geleceği düşünülen “Kalki”dir.<sup>318</sup> Kalki kelimesi Arya literatürünün bir ürünüdür. Kalki kavramı için bazen “Kalkin” bazen de “Kalkih” kavramı kullanılmaktadır.<sup>319</sup> Bu kavram, “günahı yok eden ve kötülüğe son veren” anlamını ihtiva etmektedir.<sup>320</sup> Kalki kavramı bu bağlamda bir Kurtarıcıyı temsil etmektedir. Yine Kalki kavramının tarihî bir kavram olduğu da söylenebilir. Nitekim yukarıda da zikredildiği gibi Kalki Tanrı Vishnu’nun son Avatarını temsil ettiği için tarihî bir mahiyette de sahiptir.<sup>321</sup>

Hindulara göre avatar inancının temel özelliklerinden biri beklenen Kurtarıcı figürüyle ilişkili olmasıdır. Hindu inancına göre Kurtarıcı olan “Kalki”, Kali Dönemi’nin (Kali Yuga) sonunda ortaya çıkacaktır.<sup>322</sup> Kalki, beyaz at üzerinde, silahlı ve etrafına korku saçan bir atlı olarak tasvir edilmektedir.<sup>323</sup> İnanca göre Tanrı Vishnu kötülüğün arttığı, adaletsizliğin baş gösterdiği ve dinî yozlaşmanın üst düzeye ulaştığı ahir zamanda “Kalki” olarak bedenleşecek ve insanlığı bu kaostan kurtarmaya gelecektir. Bu dönemde cehalet, dünyaya hâkim olacak; insanlık Tanrı’dan ve onun öğretilerinden habersiz kalacaklardır. İnsanlar dünyevî işlerle meşgul olup bu dünyadaki asıl görevlerini unutacaklardır. Dinî ve felsefî problemleri tartışamayacak seviyede olacaklar ve dinî prensipleri uygulayamayacaklardır. Toplumda adak sunma teknikleri unutulacak, bu konuda ehil kişi sayısı yok denecek kadar azalacaktır.<sup>324</sup> Yeryüzünde adalet, refah, huzur ve dinî değerler gün geçtikçe azalacak ve sahtecilik, dolandırıcılık artacaktır. İnsanlara insan oldukları için değil, maddî durumuna ve kıyafetlerinin kalitesine göre saygı gösterilecektir. Liyakat göz

<sup>316</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 92.

<sup>317</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 93.

<sup>318</sup> Harman, Beklenen Kurtarıcı İncanın İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 44.

<sup>319</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 57.

<sup>320</sup> Kutlutürk, Hint Dinleri, 192.

<sup>321</sup> Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 14.

<sup>322</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 93.

<sup>323</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 64-65.

<sup>324</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 93.

ardı edilecek, maddî olarak güçlü olanlar önemli konumlara getirilecektir. Aile arasındaki sevgi ve sadakat bağı iyice zayıflayacaktır. Artık evlilikler çoğunlukla maddî beklentiler üzerine kurulacaktır. İnsanlar doğruyu söylemekten ve haklı kişinin yanında olmaktan korkar bir hâl alacaktır. Nihayetinde toplumda büyük bir buhran yaşanacaktır.<sup>325</sup> Böyle bir ortamda Tanrı Vishnu, dünyadaki her türlü kötülüğü temizlemek ve insanlığı içine düştüğü bu sıkıntılı durumdan kurtarmak üzere “Kalki Avatari” olarak zuhur edecektir.<sup>326</sup>

Kurtarıcı Kalki zuhur ettikten sonra hükümdarlık tacını giyecek, bir hükümdar/lider olarak savaflara katılacak ve düşmanları ile mücadele edecek,<sup>327</sup> ayrıca kaybolan ve değişen dinî öğretiyi yeniden ortaya koyacaktır.<sup>328</sup>

Hindu toplumunda Kurtarıcı inancının “bedenleşme doktrininin gelişim sürecini ve bu doktrine yüklenen anlamı doğrudan etkilediğini” görmekteyiz.<sup>329</sup> Hint toplumunda dinî, sosyal ve siyasî yaşantıda meydana gelen çöküntüler Hindular arasında Kurtarıcı fikrinin canlanmasında etkili olmuştur. Nitekim onlar içlerinden çıkacak bir liderin, Hint dinî değerlerini yeniden canlandıracağına ve yabancıların etkisini kıracağına inanmışlardır. Bunun bir sonucu olarak toplumda önemli görülen şahsiyetler veya liderler bazı kesimlerce Kurtarıcı olarak görülmüştür.<sup>330</sup>

### 5.3.3. Zerdüştilik İncasında Kurtarıcı Tasavvuru

Zerdüştilik, “Zerdüş’ün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Bu din, Sâsânîler zamanında yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Mecî’den (Mecûş) hareketle İslâm kaynaklarında ‘Mecûsilik’, Batı kaynaklarında Zerdüş’ün isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle ‘Mazdeizm’, ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle de ‘Ateşperestlik’ olarak bilinir.”<sup>331</sup> Zerdüştilik “Eski İran kökenli bir dinsel gelenektir. Bu inanç

<sup>325</sup> Kutlutürk, Hint Dinleri, 192.

<sup>326</sup> Kutlutürk, Mehdilik Düşüncesi Bağlamında Kadıyanilik Üzerinde Hinduizm’in Tesirleri, 93.

<sup>327</sup> Harman, Beklenen Kurtarıcı İncasının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 44.; Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 79.

<sup>328</sup> Abegg, **Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt**, 112.

<sup>329</sup> Cemil Kutlutürk, **Hinduizmde Avatara İncası**, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2014, 201.

<sup>330</sup> Kutlutürk, Hint Dinleri, 192.

<sup>331</sup> Gündüz, Mecûsilik, (2003) 279.

sistemi büyük ölçüde bağlılarını kaybetmiş olsa da Zerdüştlük bugün hâlâ yaşayan bir din olarak varlığını devam ettirmektedir. İran’da yaşayan Gabarlarla Hindistan ve dünyanın çeşitli bölgelerinde yaşayan Parsiler bazı konularda çeşitli yorum farklılıklarıyla birlikte Zerdüşti inanç ve öğretilerine bağlılıklarını sürdürmektedirler.”<sup>332</sup>

Zerdüştilerde kurtarıcı kavramı için Avesta’da “Saoşyant”<sup>333</sup> kelimesi kullanılır. Pehlevice ise “Soşyans, Suşans ya da Soyusuş”<sup>334</sup> olarak ifade edilir. Zerdüşti inancına göre “Saoşyant” ile ilgili haberler Zerdüşt’ün açıklamalarına dayanır. Mukaddes kitapları ise Avesta’nın çekirdeği sayılan Gathalar’da “Saoşyant” tabiri genellikle “yardımcı, Kurtarıcı”<sup>335</sup> manalarında bir Gatha ayetinde de “ıstılah”<sup>336</sup> anlamına yakın bir manada kullanılır. Yine “Saoşyant” tabirinin “âlim adam, bilge kişi”<sup>337</sup> anlamında da kullanıldığını görmekteyiz, Pehlevice eserlerde “Kurtarıcı, yol gösterici”<sup>338</sup> manalarında kullanılmışlardır. Ayrıca Saoşyant tabiri “fayda” anlamına gelen bir kelimeden türemiş olup “maddî dünyaya fayda sağlaması”<sup>339</sup> manasıyla da kullanılır.

Yeryüzüne incek, kötülerle mücadele edecek ve sonunda muvaffak olup dünyadaki düzeni yeniden tesis edecek olan “Saoşyant” hakkındaki bilgiler oldukça dikkat çekicidir. “Ahura Mazda”<sup>340</sup> ile “Ehrimen”<sup>341</sup> arasındaki savaşın başlamasından

<sup>332</sup> Gündüz, Mecûsîlik, (2010) 507.

<sup>333</sup> “Bu Kurtarıcı direkt olarak Zerdüşt’ün bir torunu olarak gölde korunmuş tohumundan olacak ve göle banyo yapmaya gelen bakire bir kadından doğacaktır. Kurtarıcıların her biri mucizevi işaretler ve belirtileri kendilerinde bulunduracaklar. Bu sebeple Kansava gölünün yanında Tanrı Dağı’nda yaşayan bir topluluk, her yıl Nevruz ve Mihrican’da kızlarını bu göle yıkanmaya gönderirler. Soyu Zerdüşt’ün soyuna ulaşan bakire 15 yaşında bir kız burada yıkanacak ve o sudan bir yudum içerek hamile kalacak. Bu inanca istinaden Zerdüştilerin her yıl Mihrican bayramında genç kızları bu göle yıkanmaları ve Saoşyant’a hamile kalmaları için gönderdikleri belirtilir. Bazı kızlar da Hindistan sınırı yakınlarında bir suya girerek Saoşyant’a hamile kalmaya çalışırlar.” Detaylı bilgi için bkz., Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 167-168.

<sup>334</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 164.

<sup>335</sup> James, **Zerdüştilerin Kutsal Metinleri**, Yasna IX, 2/Yasna LXX, 4.; Sarıkçıoğlu, Mecusi Dininde Mehdi İnancı, 2.

<sup>336</sup> Sarıkçıoğlu, Mecusi Dininde Mehdi İnancı, 2.; Fatih Topaloğlu, Şia’daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, **Mehdilik Sempozyumu Bildirileri**, Mehmet Tıraşçı vd. (ed.), Sivas: 2018, 109.

<sup>337</sup> Çınar, Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları, 181.

<sup>338</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 164.

<sup>339</sup> Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 46.; Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 164.

<sup>340</sup> Ahuramazda, Mecûsîlikte iyiliğin temsilcisi olan tanrıdır. Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta’nın dili olan Eski Farsça’da Ahuramazda diye tanımlanmıştır. Daha sonra Orta Farsça’da (Pehlevîce) Uhurmezde (Hurmezd), Hurmüzd, Yeni Farsça’da Urmezde, Batı’da Ohrmazd veya Ormazd, İslâm



sonra dünya düzeni bozulacaktır. Mecûsî inancına göre "...dünyanın gidişatı, varoluştan kıyamete kadar süre açısından birbirine eşit dört devre ayrılan 12.000 yıl olarak hesaplanır. Bu dört devirden sonuncusunda Zerdüşt peygamber olarak yeryüzüne gönderilmiştir."<sup>342</sup> Zerdüşt'ten sonra dünyada ahlak bozulduğu zaman işte o zaman Ahuramazda, Zerdüşt'ün bir gölde saklanmış tohumlarıyla gölde orada yıkanan bir bâkireyi hamile bırakacaktır. Bu kızın oğlu da bir peygamber olarak, kısa bir zaman içinde dünyadaki düzeni tesis edecektir. Bu peygamberden yaklaşık bin yıl sonra yine böyle mucizevî bir doğum ile ikincisi, ondan bin yıl sonra da bir üçüncüsü ve sonuncusu gelecektir.<sup>343</sup> Bu gelecek olan üç kurtarıcıdan sonuncusuyla kıyamet gerçekleşecektir. Birinci kurtarıcı Saoşyant'ın ismi "Ukhşyat Ereta" olup "kutsal yasayı destekleyen" anlamına gelmektedir. Bugünkü Farsça'da onun adı "Huşidar" ya da "Uşidar"dır. Pehlevicesi "Hurşitder" veya "Uşiter" olarak ifade edilir. İkinci Saoşyant olan "Ukhşyat Nemingah" ise "dua ve övgüyü yayan kişi" anlamındadır. Günümüzde ki adı "Uşider mah" veya "Huşider mah"dır. Pehlevicede karşılığı ise "Hurşit mah" ve "Uşiter mah" olan "ibadeti (namaz) yayan" anlamındadır. Üçüncü Saoşyant olan "Astavat Ereta" ise "kutsal yasayı yayan ve egemen kılan kişi" anlamına gelir.<sup>344</sup>

Birinci kurtarıcı "Huşidar"ın gelmesinden önce dünyada zulüm, fitne, fesat artacak, hastalıklar artacak, yazları soğuk olacak, çocuk ölümleri çok sık olacak; ateş, su ve bitkiler kirlenecektir. Kurtarıcı Huşidar'ın yardımcısı olarak da Kayaniyanların soyundan "Peşudan" gelecek ve insanlara mutluluk getirecektir. Huşidar, bu süreçte Mecûsîliği yükseltip dünyaya mutluluk verecektir. 150 yıl boyunca dünyaya adalet ve mutluluk hâkim olacaktır. İnsanlar Ehrimeni, Huşidar'a şikâyet edecek ve Huşidar

---

kaynaklarında ise Hürmüz şeklini almıştır. Hürmüz ya da Ahuramazda mutlak ilim ve kudret sahibi, aydınlığın, nurun ve hikmetin ruhu olup mükemmel bir varlıktır. Mustafa Sinanoğlu, Hürmüz, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 18, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, 495.

<sup>341</sup> "Ahura Mazda'nın karşısında olan Angra Mainyu (Ehrimen), yani yalancı şeytan ile yardımcıları bulunmaktadır. İyilik ve kötülüğün aynı kaynaktan çıkamayacağını ileri süren Zerdüşt, iyiliği Ahura Mazda'ya, kötülüğü ise Ehrimen'e bağlamaktadır." Ali Erbaş, Zerdüştilik'te Din Anlayışı, **Dinler Tarihi Araştırmaları-II** Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2000, 274-275.

<sup>342</sup> Gündüz, Mecûsîlik, 2003, 282.

<sup>343</sup> Topaloğlu, Şia'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, 111.

<sup>344</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 168.

ise Tanrı'ya dua edecek ve insanları Ehrimen'e karşı silahlandırarak ve onları bu kötülükten kurtaracaktır. Böylece yeryüzü kötülüklerden kurtulacaktır.<sup>345</sup>

Huşidar'dan sonra tekrar Ehrimen dünya düzenini bozacak, tekrardan her açıdan dünyada bozulmalar olacaktır. Bin yılının bitmesine 30 yıl kala yine aynı aileden 15 yaşında genç bir kız gölde yıkanacak, gölden bir yudum su içecek ve hamile kalacaktır. Dokuz ay sonra ikinci kurtarıcı olan "Huşidar mah" doğacaktır. Kurtarıcı "Huşidar mah" 30 yaşına vardığında Tanrı ile konuşarak Mecûsîlerin elçiliği görevi ile görevlendirilecektir. Huşider mah; Ehrimen ve onun kötü yaratıklarına karşı mücadelede bulunacak ve onları yok edecektir. "Huşider mah" Ehrimen'in tüm kötülüğüne karşı mücadele edecek, kötülükleri ortadan kaldıracaktır.<sup>346</sup>

Nihayetinde yer ve zaman üçüncü kurtarıcıya hazırlanacak ve üçüncü kurtarıcı gelecektir. Bazı kaynaklarda Saoşyant dünyaya gelmeden önce onun geleceğine işaret eden çok fazla alametin zuhur edeceği yazılmaktadır. Saoşyant dünyaya gelmeden önce dünyada çok sayıda yalan ve kötülük görülecektir, ahlaksızlık ve küfür hızla yayılacaktır. Horasan bölgesinden birçok küfür ehli günümüz İran coğrafyasına saldırarak çoğu şeyi yakıp yıkacaktır. Hâkimiyet ve güç İranlı olmayan köle ve barbarlara geçecektir. Barbarlar olarak da "Türk, Roma ve Arap" gibi milletleri kabul edilmektedir. Bu dönemde şan ve şöhret, güvenlik ve refah, nehirler ve su kaynakları İranlıların elinden çıkacak, yeryüzü yarılacak, insanlar dünyevi zenginliklere aldanacaklardır.<sup>347</sup>

İnsanların birbirine hürmeti, sadakati ve güveni ortadan kalkacak, aile bireyleri birbirine yabancılaşacak, birçok mezhep türeyerek ve dine zarar verecektir. Tabiat değişecek, toprak verimsizleşecek, ekinler büyümeyecektir. İnsanoğlu bedenlen küçülecek, yetenekleri ve güçleri azalacaktır. Nihayetinde Dicle Nehri bölgesinden Romalı bir halk ortaya çıkacaktır. Bunların askerleri başlarında külah ve kızıl silah taşıyacaklardır. Tüm bu alametlerden sonra güneş kararacak, ardı kesilmeyen zelzeleler birbirini takip edecek, ülkede felaket ve fakirlik hâkim olacaktır.

---

<sup>345</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 169.

<sup>346</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 169-170.

<sup>347</sup> Topaloğlu, Şia'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, 111.

Saoşyant'ın zuhurundan önce tıp bilimi ileri bir seviyede olacak, ölümler zorlaşacak, insanlar birbirine bıçak saplasalar bile ölmeyecek seviyeye gelecekler.<sup>348</sup>

Zerdüştlere ait bazı kaynaklarda ise son Kurtarıcı Saoşyant'ın gelmesine yakın bazı olumlu durumların yaşanacağı şeklinde bilgiler mevcuttur. Bunlar şöyle sıralanmıştır: Ağaçlar yaprak dökmez, bitkiler kurumaz, her yerde sevinç olur. Bu dönemde insanlar çok fazla acıkmaz üç gün boyunca bir parça ekmekle yetinirler. Et yemeyi bırakıp, bitki ve sütle beslenirler, suyla yetinirler. Bu dönemde genellikle maddî beslenmeden ziyade manevî beslenmeye yönelik bir dönüş olur. Son kurtarıcı, gerçek Saoşyant'ın gelmesinden 10 yıl önce ise kimsenin gıdaya ihtiyacı kalmayacak, açlık tamamen bitecek, insanlar artık yemeye ve içmeye ihtiyaç duymayacaklar. İnsanların kalpleri her türlü günahahtan ve kirden temizlenir, insanlar artık nuranî varlıklara dönüşürler. Dünya bu seviyeye ulaştığında nihayetinde Saoşyant'ın yaratılış dönemi başlar.<sup>349</sup>

Bir kurtarıcı olarak zuhur edecek olan “Saoşyant”, Zerdüştlere göre Zerdüş'tün soyundan gelen üstün niteliklere sahip olan bir insan olarak tasavvur edilmektedir. Zerdüş'tün soyundan olan ve bâkire birinden doğacağına inanılmaktadır.<sup>350</sup> Üçüncü kurtarıcı olan Saoşyant'ı, diğer kurtarıcıları doğuran kızlar ile aynı aileden bir kız doğuracaktır. Kansava Gölün'de aynı yerde genç bir kız yıkanacak ve bir yudum su içerek Zerdüş'tün tohumundan hamile kalacaktır.<sup>351</sup>

Nihayet dokuz ay sonra dünyaya gelen “Saoşyant”, 30 yaşına girince Ahura Mazda ile konuşma feyzine ulaşır ve risalet görevini alır.<sup>352</sup> Ayrıca Saoşyant 30 yaşına girince güneş 30 gün ve 30 gece göğün ortasında duracak ve daha sonra kararlaştırılan yere geri dönecektir. Saoşyant'ın vücudu etrafında güneş gibi nur saçacak ve o dört tarafını altı gözle görecektir.<sup>353</sup> Altı göz onun nurunu her yöne yayarken, Onun nurundan Ehrimen yok olur.<sup>354</sup> Saoşyant'a Zerdüştlüğün kutsal kitabı “Avesta” rehber olacaktır. Saoşyant, Zerdüş'tün öğretilerini öğrenecek,

---

<sup>348</sup> Sarıkcıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 44-45.; Topaloğlu, Şia'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, 112.

<sup>349</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 170-171.

<sup>350</sup> Gündüz, Mecûsîlik, 282.; Harman, Beklenen Kurtarıcı İnancının İslam Öncesi Dinî Arka Planı, 46.

<sup>351</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 171.

<sup>352</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 171.

<sup>353</sup> Topaloğlu, Şia'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, 112.

<sup>354</sup> Oymak, Zerdüştlükteki Mehdi İnancı Üzerine Değerlendirmeler, 171

kötülük ve yalanlarla mücadele edecektir. Güçlü bir hükümdar olacak tüm dünyayı hâkimiyeti altına alacaktır. Ülkesini ilahî kanunlara göre yönetecek, insanların tabiatını değiştirecek, ihtiyarlığı, hastalıkları ve ölümü dünyadan kaldıracaktır. O, rahiplerin en yükseği en bilgilisi olarak insanlara Ahuramazda dinini öğretecektir. Zamanın bitimine elli yedi yıl kala şeytanî varlıkların sonu olacak ve nihayetinde hâkimiyeti Ahuramazda'ya devredecektir. Sonra bunu haşır ve hesap günü takip edecektir. Saoşyant'ın gelişi hem yeniden elde edilen özgürlüğün hem de yeryüzündeki insanca düzenin zaferi olacaktır. Saoşyant veya Zerdüşt tüm kötülüklerden temizlenmiş dünyada bir ayin yapacak ve böylece dünya ebedî mutluluğa erişmiş olacaktır.<sup>355</sup>

#### 5.3.4. Yahudilikte Kurtarıcı Tasavvuru

Yahudilik,<sup>356</sup> İbrâhîmî geleneğine sıkıca bağlı monoteist din ailesi içinde yer almaktadır ve bu ailenin en eski halkasını teşkil etmektedir. Bu inanç, iç dinamizmi açısından hem evrensel hem millî unsurlar taşımaktadır. “Yahudilik inanç sistemi kapsamında bir din olmanın ötesinde daha çok bir hayat tarzını ve teolojik/etnik kimliği ifade etmektedir. Aynı dinî geleneğe mensubiyetleri sebebiyle Hristiyanlık ve İslâm ile ortak kutsal coğrafyaya ve karşılıklı etkileşimlerin görüldüğü ortak tarihî tecrübeye sahip olan Yahudilik pek çok teolojik, etik ve pratik kural noktasında bu dinlerle benzerlik göstermektedir. Ortak kutsal kitap literatürü (Ahd-i Atîk), seçilmişlik ve kurtuluş kavramları bakımından Hristiyanlığa, tek Tanrı inancı, dinî hukuk ve pratiğe yönelik vurgu ile vahiy inancı bakımından İslâm'a yakın durmaktadır.”<sup>357</sup>

Beklenen Kurtarıcı inancı birçok dinin, kültürün, inancın ortak ögesi olduğu gibi Yahudilikte de görülmektedir. Yahudi inancına göre kurtuluş nazariyesi Mesîh sayesinde gerçekleşecektir. Yahudilerde kurtuluş fikri, ilk olarak ya tatmin edici olmayan ya da tehlikeli olarak deneyimlenen bir gerçekliği ima etmektedir. Başka bir deyişle; varlığında, vicdanında ve etrafındaki dünyada bir memnuniyetsizlik ya da

<sup>355</sup> Topaloğlu, Şia'daki Mehdi İnancının Zerdüştlükle İlişkisi, 111-112.

<sup>356</sup> Yahudilik ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., L. W. Schwarz, **Great Ages and Ideas of the Jewish People**, 1st Ed., New York: 1956.; D. Rudavsky, **Modern Jewish Religious Movements: A History of Emancipation and Adjustment**, 1st Ed., New York: 1979.

<sup>357</sup> Salime Leyla Gürkan, Yahudilik, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 187.

tehlike hissediyorsam, ondan kurtulma ihtiyacı hissediyorumdur. Bu yüzden daha fazla bir şeye ihtiyaç vardır. Bu da Yahudi inancında tam olarak bir kurtuluşun talep edildiği anlamına gelmektedir.<sup>358</sup> Bu kurtuluş ümidi İsrâiloğullarını içinde bulunduğu zor dönemlerde Kurtarıcı fikrine yöneltmiştir. Bu Kurtarıcı da Mesîh olmuştur. Onlara göre Mesîh, İsrâiloğullarını esaretten kurtarıp kutsal topraklara ve Tanrı'ya döndürecektir.<sup>359</sup>

Yahudi inancında Kurtarıcı Mesîh'in geleceğine dair ümitler; Tanrı'nın İsrâiloğullarıyla yaptığı ahidleşmede onlara verdiği söze, Yahudilerin kutsal kitabında bulunan ve ileride geleceği müjdelenen mistik kurtarıcı imajına dayanmaktadır.<sup>360</sup> Yahudilere göre bir Kurtarıcı tarafından düşmanlarının boyunduruğundan kurtulup Filistin topraklarında siyasî ve dinî özgürlüklerini yeniden kazanmak gayesiyle eski ihtişamlarına kavuşacaklardı. Bu bekleyiş ikinci mâbed döneminin sonlarından itibaren Yahudi inancının önemli bir ögesi haline gelmiş<sup>361</sup> ve böylece Yahudilik kurtarıcı düşüncesinin bulunduğu en eski semavî din mahiyetine bürünmüştür.<sup>362</sup>

İsrailoğulları "...tarihlerindeki olumsuzluklar ve başka ülkelerin egemenliği altında kalmaları; Tanrı'nın seçilmiş kavmi olma inancı ve bu nitelemeye uymayan şartlar, ayrıca İran kaynaklı Kurtarıcı fikri, onları Tanrı'nın ilahî düzeni yeniden tesis etmek ve kendilerini hak ettikleri itibara yeniden kavuşturmak için bir Mesîh-kral göndereceği fikrine götürmüştür. Mâbedin ikinci defa yıkılması ile Mesîhî kurtuluş fikri daha da kuvvetlenmiştir."<sup>363</sup> Nihayetinde Kurtarıcı Mesîh dünyanın sonuna doğru zuhur etmesi beklenen İsrâiloğullarının Kurtarıcı lideri ve Yahve'nin krallığının kurucusu olan "ideal kralı" ifade etmektedir.<sup>364</sup>

---

<sup>358</sup> Gibert, *Création, Histoire Et Salut: Le Rapport des Origines de l'univers dans la Bible Aux Origines de l'histoire d'Israël*, 66.

<sup>359</sup> Gibert, *Création, Histoire Et Salut: Le Rapport des Origines de l'univers dans la Bible Aux Origines de l'histoire d'Israël*, 71.

<sup>360</sup> Waardenburg, *Mesîh*, 307.

<sup>361</sup> Ömer Faruk Harman, Yahudilik, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 43, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 205.

<sup>362</sup> Faruk Gün, Mehdilik İnancı Üzerine Bir İnceleme, **Artuklu Akademi**, Sayı 1, Cilt 4, 2017, 104.

<sup>363</sup> Harman, *Yahudilik*, 206.

<sup>364</sup> Waardenburg, *Mesîh*, 307.

Yahudi inancında Kurtarıcı olan ideal kralı ifade eden Mesîh kavramı<sup>365</sup> Latince'ye "Christus", Grekçe'ye "Christos" olarak geçmiştir.<sup>366</sup> Arapça'ya ise Ârâmîce "Meşîha" (Mshihâ) veya İbrânîce "Mâşiah" (Mâshîah)'dan geçmiştir.<sup>367</sup> Sâmi dillerde müşterek olan kelimenin fiil kökü Arapça lisanında "Meseha", Asur dilinde "Maşâhu" olup; elle sıvazlamak, el sürmek, boyutunu anlamak için eli bir şeyin üzerine koymak, yağla meshetmek, yağ sürmek,<sup>368</sup> silinmiş, temiz, günahlardan arınmış, meshedilmiş, siddîk "tereddütsüz inanan", ölçmek, yürüyen, seyahat eden anlamlarına gelir. Ayrıca peygamber İsa b. Meryem sıfatı olarak da kullanılmıştır.<sup>369</sup> Bu kavrama anlam çerçevesinde baktığımızda bir gelecek duygusuna rastlamayız.<sup>370</sup>

Eski Ahid'de "Maşiah" kelimesi Neviim'de 20, Ketuvim'de 14 ve Tevrat'ta 4 olmak<sup>371</sup> üzere bu terim Kutsal Kitapta toplam 38 kez geçmektedir.<sup>372</sup> Mesîh kavramı normalde bir kral olarak kabul edilen, özel anlamda olacak olan olağanüstü bir kişinin gelmesini ima eder. Mesîh, Tanrı tarafından gönderilmiş ve bağışlanmış kişidir.<sup>373</sup> Başlangıçta Mesîh tâbiri, temelde Tanrı tarafından özel bir kuvvet ile ve dinî bir görevle teçhiz edilmiş dinî kişiyi yani bir kâhin<sup>374</sup> ve Yahudi Kralları için kullanırken,<sup>375</sup> daha sonraları rahipler<sup>376</sup> ve başrahipler<sup>377</sup> için de kullanılmaya başlanmıştır.

"Mesîh" kelimesi Yahudilerin kutsal kitabında özellikle kralları ifade etmektedir. Doğu toplumlarında eskiden kralların kutsal olduğuna, halkın yönetimi ve kurtuluşu için ilahî bir güçle donatıldığına inanılıyordu. Bu inanç bazı ritüeller ile ortaya konuyordu ki bunların en önemlilerinden biri de kralların "yağla mesh edilme" işlemiydi. Bu yağla mesh edilme ritüeli "kralın Tanrı'nın ruhu tarafından

---

<sup>365</sup> Mesîh kavramının anlam serüvenine dair ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Selim Yılmaz, An Overview of the Adventure of Meaning of Concept of Messiah within the Covenant Tradition, **Journal of Religious Inquiries**, ULUM: 1/1, July 2018, 85-101.

<sup>366</sup> Waardenburg, Mesîh, 306.

<sup>367</sup> Emmet, Messiah, 571.

<sup>368</sup> Waardenburg, Mesîh, 306.

<sup>369</sup> Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnanç Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 179.; Mutçalı, **Arapça-Türkçe Sözlük**, 833.

<sup>370</sup> Abécassis, Projet Hébraïque Et Attente Juive, 30.

<sup>371</sup> Waardenburg, Mesîh, 306.

<sup>372</sup> Abécassis, Projet Hébraïque Et Attente Juive, 30.

<sup>373</sup> Emmet, Messiah, 570.

<sup>374</sup> **Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)**, Levililer, 4/3, 5, 16.

<sup>375</sup> I. Samuel, 2/10; 10/1; 12/3.; I. Krallar, 1/39-45; 19/16.

<sup>376</sup> Levililer, 4/3-5-16; 8/30.; Mısır'dan Çıkış, 29/21.

<sup>377</sup> Mısır'dan Çıkış, 29/7.; Levililer, 4/3, 6/15, 21/10

kuşatılmasını ve onun vekili oluşunu” simgeliyordu.<sup>378</sup> Yahudilik inancında kralların yağla mesh edilmesine; Tanrı tarafından gönderilmiş, hayat verici ilahî bir güç olarak kabul edilmektedir.<sup>379</sup> Böylece bir kralın mesh edilmesiyle kral herkesçe dinen saygı gösterilen kutsal lider olurdu.<sup>380</sup>

Yahudilik’teki Mesîh fikri çok kadim ve köklü bir inanç olup Yahudi âmentüsünün ana unsurlarından birini teşkil etmektedir. Hem Eski Ahid’de bulunan ve farklı kişiler tarafından izah edilen ileride gelecek Kurtarıcı müjdesi hem de Yahudilerin seçkin halk oldukları inancı ve bu inanç ile çelişen tarihî olaylar onlarda mistik bir kurtarıcı düşüncesini gelirtirmiştir. Yahudi inancına göre beklenen Kurtarıcı olan Mesîh henüz gelmemiştir.<sup>381</sup> Kurtarıcı inancı, Yahudi tarihinde birçok Mesîh’in tezahür etmesine neden olmuştur. Bu durum “Mesîh’i beklemek, hesap ve nihâî hüküm haktr.” şeklinde bir kurtarıcı inancı haline getirilmiştir.<sup>382</sup>

Yahudi inancının belirli bir niteliği de umuttur. Herkes tanrının İsrailoğullarına büyüklük ve mutluluk vereceği zamanı umutla beklemektedir. Kurtarıcı Mesîhi bekleme umudu Yahudi inancının en derin ve en özgün yönlerinden biridir. Mesîh çoğu zaman Yahudi kavminin maddî ve politik zaferini sağlayan büyük bir kral, güçlü bir lider olarak da düşünülmektedir.<sup>383</sup> Mesîh’in geliş zamanı İsrailoğullarının diğer uluslar gibi yurtlarında barış içinde yaşadıkları zamanı temsil eder.<sup>384</sup>

Kral Saul’un ölümünden sonra Tanrı’nın ebedî olarak Dâvûd’un soyuna yardım etmesi, onun soyunu güçlendireceğini belirtmesi ve onun soyuna ayrıcalık tanınmasıyla Mesîh kelimesi “Dâvûd’un krallık soyunun temsilcisi” anlamını kazanmıştır. Ayrıca Dâvûd’un tahta vâris olan oğlu için de Mesîh kelimesi kullanılmıştır.<sup>385</sup>

Eski Ahid’in redaksiyon işlemi bittiğinde ise (MÖ. 220) Mesîh kelimesi artık yaşayan bir kral için kullanılmamaya başlamıştır. Bu kavram İsrâil hükümlerini yeniden tesis etmek, adaletli bir toplum oluşturmak ve insanları kurtarmak amacı ile gelecekte gelmesi beklenen Kurtarıcı kral için kullanılmaya başlanmıştır. Böylece

<sup>378</sup> Waardenburg, Mesîh, 306-307.

<sup>379</sup> I. Samuel, 16/13.

<sup>380</sup> I. Samuel, 16/6; 24/7.

<sup>381</sup> Waardenburg, Mesîh, 306.

<sup>382</sup> Fiğlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 181.

<sup>383</sup> Challaye **Dinler Tarihi**, 135-136.

<sup>384</sup> Perrot, La Venue du Seigneur, 24

<sup>385</sup> Waardenburg, Mesîh, 307.; Harman, Yahudilik, 206.

beklenen Kurtarıcı Mesîh zamanın sonunda zuhur edecek eskatolojik bir figür halini almıştır.<sup>386</sup>

Hız. İsa zamanında Yahudiler'deki Kurtarıcı Mesîh tasavvurunu iki kategoride ele almak mümkündür. Birincisi millî ve politik beklentileri ihtiva etmektedir. Beklenen Kurtarıcı Mesîh, "Kral Dâvûd'un soyundan ve krallık idealine uygun olacaktır." İkincisi ise "Eski Ahid'de politik bir şahsiyeti olmayan ve insanoğlu denen bir kurtarıcının gelişiyile alâkalıdır. İnsan tarzında tasvir edilen bu mitolojik Kurtarıcı, apokaliptik eserlerde seçilmiş biri ve tabiatüstü bir şahsiyet olarak yer almaktadır. Yahudilik inancında bu tür Kurtarıcı Mesîhî fikirlerin oluşmasında Kitâb-ı Mukaddes metinlerinin özel yorumları ya da apokaliptik vizyonculara gelen vahiy tecrübesi etkili olmuştur. Öyle görünüyor ki MÖ. III. asırdan itibaren Yahudilerdeki Kurtarıcı beklentileri daha eskatolojik bir mahiyete bürünmüştür.<sup>387</sup> Yahudilerdeki Mesîh inancı özellikle baskı ve zulümün arttığı dönemlerde daha da artmış ve birçok kişinin Mesîh iddiası ile ortaya çıktığı görülmüştür.<sup>388</sup>

Yahudilerce dünya devirleri ve tarih anlayışı, zamanın bir doğrultu boyunca akıp gitmesi şeklindedir. Dünya süresi bittiğinde sonunda Mesîh zuhur edecektir.<sup>389</sup> Yahudi inancına göre Kurtarıcı Mesîh,<sup>390</sup> Davud soyundan biri olacak ve Betlehem'de doğacaktır.<sup>391</sup> Mesîh, Tanrı tarafından verilen görevin yerine getirilmesi için gelecek olan kişidir.<sup>392</sup> Bu kişi Tanrı tarafından bir iş ve işlev için seçilir ve peygamber, rahip, yüksek rahip veya kral olarak daimî hizmetkârlık görevi vardır.<sup>393</sup>

---

<sup>386</sup> Waardenburg, Mesîh, 307.

<sup>387</sup> Waardenburg, Mesîh, 307.

<sup>388</sup> Harman, Yahudilik, 206.

<sup>389</sup> Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 20-21. "Dünyanın sonunda beklenen kıyamet de akan zamanın sonunda meydana gelecektir. Hatırasını yaşadıkları evvel zamanın saadet devri, âhir zamanda aynen tekrar etmemekle beraber kendisine has yeni bir saadet devri gerçekleşecektir. Bu saadet devri doğrudan doğruya Mesîhin tezahürüne bağlıdır; dünyanın sonuna kadar devam edip kıyametle son bulur. Yahudi âlimlerine göre, haftanın yedi gün olduğu gibi dünyanın genel ömrü de her günü bin sene olan yedi gündür." Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 21.

<sup>390</sup> Mesîh için pek çok isim düşünülmüştür. "İmmanuel, Şilo, Yinnon, Hanina" isimleri kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz.; Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 61,73. "Zemah, Nehira, Ananî ve Adonay" gibi isimler de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 93, 97. Yine Mesîh'in Betlehem'de doğduğu ve isminin "Menahem" olduğu da söylenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Gressmann, **Der Messias**, 459.

<sup>391</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 11.; Sarıkçıoğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 61.

<sup>392</sup> Abécassis, *Projet Hébraïque Et Attente Juive*, 31.

<sup>393</sup> Abécassis, *Projet Hébraïque Et Attente Juive*, 31.



Yahudi inancına göre Mesîh döneminin başlangıcında her türlü sıkıntı, doğal afetler, ahlaksızlık ve inançsızlık görülecektir. Mesîh'in zuhur edeceği dönem yaklaştığında utanmazlık artacak ve enflasyon keskin bir şekilde yükselecektir. Toplumda sapkınlık artacak, âlimlerin bilgeliği itibarsızlaştırılacak ve günahtan korkmaz olunacaktır. Toplum dinî değerlerinden uzaklaşacak, doğruluğa önem verilmeyecektir. Güzel şeyler özlenecek, genç insanlar yaşlılara saygı göstermeyecek aksine büyükler küçüklere saygı gösterecektir. Aile içinde bir anarşi başlayacaktır.<sup>394</sup> Büyük ekonomik buhranlar görülecek, her yerde bir taşkınlık ve sapkınlık olacaktır.<sup>395</sup> Felâketler birbirini kovalayacak, hastalıklar, savaşlar ve pahalılık insanları kaosa sürükleyecektir. Dünyada verimli araziler azalacak, çölleşme başlayacaktır.<sup>396</sup>

Yahudilerce dünyanın ömrü en az 4250 veya 4291 yıl olacağına inanıldığı için beklenen Kurtarıcı olan Mesîh devrinin de bu tarihlerden sonra başlayacağına inanılmaktadır.<sup>397</sup> Hahamların tahminlerine göre ise Mesîh MS. 240 veya 471 yılında gelecekti. Bazı kimseler ise bu tarihlere itiraz etmiş üç şeyin beklenmedik bir zamanda geleceğini söylemişlerdir. Bunlar: Akrep, bir keşif (bir hazine ve benzeri) ve Mesîh'dir.<sup>398</sup> Yine de Mesîh'in zuhur edeceği ayı ve günü hesaplamak eksik olmuştur. Yahudi inancına göre Kurtarıcı Mesîh 14 Nisan gecesinde gelecektir. Çünkü Allah İsrailoğullarını Mısır esaretinden bu ayda ve bugünde kurtarmıştır.<sup>399</sup> Beklenen dönemlerin çoğu geçtiğinde ve Mesîh ortaya çıkmadığında Rabbiler bu tür hesaplamalardan caymış ve Mesîh'in gelişini halkın yaptığı kötülöklere bağlamıştır. Hatta bir Rabbi, Mesîh tarihinde spekülasyon yapanlar üzerine lanet bile ilan etmiştir.<sup>400</sup>

---

<sup>394</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 29-30.; Ayrıca bkz., Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 30.

<sup>395</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 32.

<sup>396</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 33.

<sup>397</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Greenstone, **The Messiah Idea in Jewish History**, 104-105, 109.; Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 70-71.; Klausner, **Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten**, 29.

<sup>398</sup> Klausner, **Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten**, 29-30.

<sup>399</sup> Klausner, **Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten**, 32.

<sup>400</sup> Greenstone, **The Messiah Idea in Jewish History**, 105.

Beklenen kurtarıcının zuhur edeceği düşünölen her tarihin yaklaşması halk arasında genel heyecan yaratmıştır ve sürekli var olan umutlarını diri tutmuştur.<sup>401</sup> Yahudilerce Mesîh geldiği zaman çöllerden sular fişkırarak, bozkır alanlarda ırmaklar akacaktır.<sup>402</sup> Mesîh'in zuhur edeceği o kutsal günde dağlarda tatlı şarap damlayacak, tepelerden süt akacaktır. Tanrı meyve ağaçlarının ve tarlaların verimini en üst düzeye çıkaracaktır. Sürgünden dönen İsrailoğulları için bolca meyvelerini sunulacaktır. Fiziksel rahatsızlıklar ve hastalıklar kalkacak, sağır insanlar tekrar duyacak, körler de görecek, kekemelik kalmayacak insanlar akıcı ve net bir şekilde konuşacaktır.<sup>403</sup>

Tanrı rahmetini Davud evi üzerine indirecektir. Tanrı evini Sion'a kuracak, Kurtarıcı Mesîh Galile'den gelerek Sion'un bulunduğu Kudüs şehrini başkent edinecektir. Kudüs başkent olduktan sonra güzel cennet bahçeleriyle dolacak, hatta ilahî bir güç ile Kudüs şehrinin sahili olacaktır. Bu şehrin etrafını 12 kapısı bulunan ateşten bir sur ile çevirecektir. Bu ateş şehre girmek isteyen düşmanları yok edecektir. Kudüs şehri inci ve mücevherlerle süslenecektir.<sup>404</sup> Şehirdeki caddeler, sokaklar, surlar ve evler mücevherlerden inşa edilecektir. Kudüs'te Tanrı'nın ebedi gücü şehrin üzerinde parlatacak ve şehirde ışık kaynağı olan güneş ve aya ihtiyaç kalmayacaktır.<sup>405</sup> Ülkede bir huzur hâkim olacaktır. Kudüs ve tüm çevresi cennet bahçelerine dönüşecektir. Kurtarıcı Mesîh, Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek ve diğer din mensuplarını hâkimiyeti altına alacaktır.<sup>406</sup>

Yahudilerin inancına göre Kurtarıcı olan Mesîh'in dönemi genel olarak 400 yıl sürecek ve bu süre Mesîh'in ölümüyle son bulacaktır.<sup>407</sup> Başka bir düşünceye göre ise Mesîh döneminin 2.000 yıl süreceği fakat bu sürenin insanların günahları

---

<sup>401</sup> Greenstone, **The Messiah Idea in Jewish History**, 109.

<sup>402</sup> Yeşaya, 35/6.

<sup>403</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 15.

<sup>404</sup> Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 52-53.

<sup>405</sup> Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 20-21.

<sup>406</sup> Gün, **Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme**, 104.

<sup>407</sup> Klausner, **Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten**, 28.; Zobel, **Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch**, 70.; Sarıkçioğlu, **Dinlerde Mehdi Tasavvurları**, 34.

yüzünden bir kısmı iptal edilmiştir.<sup>408</sup> Bu hususta bir görüş birliğine varmak mümkün değildir. Ancak Kurtarıcı Mesih'in ölümünden sonra bütün insanlık ölecektir. Dünya yedi gün boyunca sessizlik içinde kalacak, yeryüzünde hiçbir canlı bulunmayacak ve nihayetinde hesap günü gelecektir.<sup>409</sup>

### 5.3.5. Hristiyanlıkta Kurtarıcı Tasavvuru

Hristiyanlık, MS. I. yüzyılda ortaya çıkan ve günümüzde iki milyarı aşkın bağlısıyla dünyanın en yaygın dinsel geleneği olan bir inanç sistemidir.<sup>410</sup> Hristiyanlık inancının doğduğu zemine baktığımızda birçok medeniyet görülmektedir. Hristiyanlığın ortaya çıktığı Filistin coğrafyası MÖ. I. yüzyıldan itibaren hızlı bir şekilde Helen kültürünün etkisinde kalmıştı. Ancak Filistin coğrafyasındaki bu Helenleşmeyi sadece bir Grekleşme olarak düşünmemek gerekir. Çünkü Helenistik kültür, Anadolu'dan Hindistan'a kadar uzanan geniş bir coğrafyanın sentezidir.<sup>411</sup> Ayrıca Yahudilik, Grek, Roma ve Pagan kültürleri olarak adlandırılabilen bu kültür modelleri Hristiyanlığın yayıldığı coğrafyada yaşayan başka kesimleri oluşturmaktadır.<sup>412</sup> Hristiyan inancının bünyesinde gelişip kurumsallaşan Roma İmparatorluğu, dinsel bakımdan çoğulcu bir yapıya sahipti. İmparatorluğun bünyesinde etkin olan Ortadoğu kökenli olan mistik dinler oldukça yaygındı. Roma İmparatorluğu'nun gizemli dinlerle senkretik bir etkileşim içine girip bazı inançları birbirlerinden ödünç almışlar ve zamanla bu dinlerin ortak özelliklerini taşımışlardır.<sup>413</sup> Challaye bu kültürel sentezi şöyle ifade etmektedir; "Doğu gizemciliğinin, Yahudi Mesihçiliğinin, Yunan düşüncesinin ve Roma evrenselciliğinin kavşak yerinde ortaya Hristiyanlık çıkmaktadır."<sup>414</sup>

Bu kültürel sentezin sonucunda ortaya çıkan ortak özelliklerin en başlıcası şüphesiz "ölen ve dirilen Kurtarıcı Tanrı motifi" gelmekteydi. Mistik dinlerde Kurtarıcı olan Tanrı'nın ölümüne ve yeniden dirilmesine iştirak ederek ölümsüzlüğe ulaşacaklarına

---

<sup>408</sup> Klausner, *Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten*, 28.; Zobel, *Gottes Gesalbter, Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch*, 70.; Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish History*, 104.

<sup>409</sup> Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, 36.

<sup>410</sup> Mahmut Aydın, Hristiyanlık, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Şinasi Gündüz (ed.), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010, 77.

<sup>411</sup> Demirci, Hristiyanlık, 329.

<sup>412</sup> Demirci, Hristiyanlık, 330.

<sup>413</sup> Aydın, Hristiyanlık, 77.

<sup>414</sup> Challaye, *Dinler Tarihi*, 175.

inanmaktaydılar. Ölen ve dirilen “Kurtarıcı Tanrı motifi” bağlamında ifade edilen bu mistik dinlerle Hristiyanlığın enkarnasyon ya da tenleşme, kefarete ve teslis gibi temel doktrinlerinin senkretik bir yapıyı oluşturduğunu söyleyebiliriz.<sup>415</sup>

“İdeal kral ve Kurtarıcı anlamında bir Mesîh<sup>416</sup> beklentisinin, İsrailoğulları arasında görülmeden önce Mısır’da yaygın bir inanç olduğu bilinmektedir. İsrailoğullarının ilk iki kralı olan Saul ve Davud atanmak/takdis edilmek suretiyle krallığa yükseltilmişti. Baskı, zulüm gören ve işgale uğrayan sonraki nesiller sürgün döneminde Davud’u ideal kral olarak görüp onun soyundan gelecek ve İsrailoğullarını baskı ve zulümden kurtaracak Davud dönemindeki muhteşem krallığı tekrar kuracak Tanrı tarafından takdis edilmiş bir kurtarıcı Mesîh/kralı beklemeye başlamışlardı. Yunan-Roma idaresi altında özellikle de MS I. ve II. yüzyıllarda bu Mesîh beklentisi öyle güçlü bir hâle geldi ki bu dönemde pek çok Mesîh ortaya çıktı. İşte Hz. İsa, böyle bir dönemde ortaya çıktığı için taraftarlarınca bir Mesîh olarak görülmüştür.”<sup>417</sup> Görüldüğü üzere Hristiyanlıktaki Kurtarıcı inancının arkaik köklerini incelemek hususunda teolojik, tarihî ve mitolojik unsurlar oldukça önemlidir.

Hristiyanlık, İsa Mesîh anlayışı üzerine temellenen bir anlayışa sahiptir. Ana fikri ise Yeni Ahid’de bulunan bu anlayışa göre İsa Mesîh hem Tanrı’nın oğlu hem de insanlığın kurtarıcısıdır. Tanrı insanlığı günahattan kurtarmak üzere oğlunu dünyaya göndermiştir.<sup>418</sup> İsa Mesîh, ilahî adaleti yürürlüğe koyacak şekilde insanoğlunun kurtarışının sembolü olarak önce onu çarmıha gerilmiş, sonra da ölümlerden kıyam ederek Baba’nın (Tanrı) yanındaki yerini almıştır. Hristiyan inancının temelinde bulunan bu doktrin, Hristiyan teolojisi içerisinde harmanlanarak değişik fikirlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> Aydın, Hristiyanlık, 77.

<sup>416</sup> Hristiyanlık inancındaki Mesîhçilik, İncil ve teolojik yönelimli akademisyenler için olduğu gibi sosyal-bilimsel genelleme için de kavramsal olarak önemlidir. Mesîh Kurtarıcı olarak gelecek olan şahsiyetin ismidir. Toplumsal olarak her alanda bozulmaların görüldüğü bir dönemde Kurtarıcı Mesîh ortaya çıkacaktır. Ayrıntılar için bkz., G. W. Trompf, Millenarism: History, Sociology, and Cross-Cultural Analysis, **The Journal of Religious History**, Vol. 24, Issue 1, February 2000, 108.

<sup>417</sup> Aydın, Hristiyanlık, 78.

<sup>418</sup> İsa Mesîh’in doğumuyla ilgili ilahî kitaplar detaylı bilgiler ihtiva etmektedir. İncil ve Kur’ân-ı Kerim’e göre İsa Mesîh bakire Meryem’den ve içine üflenen kutsal ruhtan olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz., **Kur’an-ı Kerim Meâli**, Âl-i İmran, 45-46-47.; Kutsal Kitap, Luka; 2/7.

<sup>419</sup> Demirci, Hristiyanlık, 328-329.

İsa Mesîh tüm düşmanlarını bertaraf edene kadar hüküm sürecektir.<sup>420</sup> Kötülükler yok edilip, şeytani şeyler ve şeytan bertaraf edilecektir. Zamanın sonunda Tanrı'nın ve insanın düşmanı devrilecektir.<sup>421</sup> Bu durum Tanrı'nın hem bilgeliğinin hem de gücünün derinliğinin ve büyüklüğünün seçkin bir göstergesi olacaktır.<sup>422</sup>

Pavlus, Romalılara mektubunda İsa Mesîh'ten bahsetmiştir. Pavlus mektubunda ilk olarak İsa Mesîh'in Davut'un soyundan olduğunu fakat kutsallık ruhu açısından Tanrı'nın oğlu olduğunu söylemektedir.<sup>423</sup> Pavlus, ayrıca teolojisinin en önemli unsurlarından biri olan günah unsurunu da açıklamaktadır. Ona göre bütün insanlık, günah ile imtihan edilmektedir ve bu durumdan tek bir kurtuluş yolu vardır ki bu da İsa Mesîh'e inanmaktır. Zira Pavlus'a göre insan, günah işlemiş ve Tanrı'nın yüceliğinden yoksun kalmıştır. Bu günahahtan kurtulmanın yolu ise İsa Mesîh'e inanmaktır. Nitekim "Tanrı Mesîhi, kanıyla günahları bağışlatan ve imanla benimsenen kurban olarak sunmuştur." Sonuç olarak bütün insanların kurtuluşu ancak İsa Mesîh ile gerçekleşebilecektir.<sup>424</sup> İsa Mesîh'in gökten indirilişi, Tanrı'nın insanların kurtuluşu için sunulan bir armağanıdır.<sup>425</sup>

Pavlus'a göre Tanrı, insanlara olan sevgisinden dolayı kendi öz oğlunu insanlar için feda etmiştir. Fakat İsa ölmemiş ve Tanrı olan babasının sağ tarafında oturmaktadır. Bütün bu fedakârlık hikâyesinin tek nedeni ve açıklaması ise Tanrı'nın insanlara olan sevgisi ile açıklanmaktadır.<sup>426</sup> Yine Pavlus'a göre Hristiyanların kaybedecekleri ve boşuna harcayacakları zamanları yoktur. Çünkü İsa Mesîh'in gelişi yaklaşmıştır. Hristiyan inancına göre İsa Mesîh, ilk olarak Meryem'den doğduğu zaman dünyaya gelmiştir. İkinci gelişi ise Tanrı'nın hükümranlığını ve krallığını yerleştirmek için bir kurtarıcı olarak gerçekleşecektir.<sup>427</sup>

Mesîh'in gelişi ve onun zamanı şöyle ifade edilmektedir; "Lorda tek bir gün bin yıl ve bin yıl bir gün gibidir. Rab vaatlerini yerine getirmek için hızlıdır, bazıları geç

---

<sup>420</sup> William Wollaston Pym, **Thoughts on Millenarianis**, 1st Ed., London: J. Nisbet and co., 1841, 18-19.

<sup>421</sup> Pym, **Thoughts on Millenarianis**, 23.

<sup>422</sup> Pym, **Thoughts on Millenarianis**, 24.

<sup>423</sup> Eduart Caka, **Pavlus'un Mektupları**, (Yüksek Lisans Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi SBE, 2009, 52.

<sup>424</sup> Caka, **Pavlus'un Mektupları**, 53.

<sup>425</sup> Caka, **Pavlus'un Mektupları**, 57.

<sup>426</sup> Caka, **Pavlus'un Mektupları**, 56.

<sup>427</sup> Caka, **Pavlus'un Mektupları**, 59.

kaldığını iddia eder, ama o size karşı sabırlıdır, bazılarının yok olmasını istemez, ama hepsinin dönüştürülmesini ister. Rab'bin günü bir hırsız gibi gelecek ...”<sup>428</sup>

Yahudi ve Hristiyan topluluklarına göre Mesîh zamanı geldiğinde dünyaya uygun şekilde geri döneceğine inanıyordu.<sup>429</sup> Yahudilik ve Hristiyanlık arasında farklı bir kurtuluş kavramına sahip olmalarından kaynaklanan Mesîhçiliğe ilişkin temel bir farklılık vardır. “Yahudilik, her zaman ve her yerde kurtuluşu, tarih sahnesinde ve Yahudi topluluğunun kalbinde gerçekleşmesi gereken bir kamusal olay olarak kısaca görünür bir şekilde gelmesi gereken ve olmadan düşünülemez bir olay olarak görmüştür. (...) Buna karşılık Hristiyanlık; kurtuluşu manevî, görünmez bir alanda meydana gelen ve ruhta oynayan bir olay olarak görür.”<sup>430</sup> Yani Yahudiler, Mesîh olarak yeni bir şahsın gelmesini bekler iken Hristiyanlar ise Meryem oğlu İsa'nın rec'at'ine yani geri dönüşüne inanmaktadırlar. Bu rec'at için süre kırk gün ile dünyanın son gününe kadar değişiklik göstermektedir.<sup>431</sup> Yahudiler gelecek olan bir kurtarıcı beklediğini söylerken Hristiyanlar ise zaten gelmiş olan bir kurtarıcıya inanmaktadır.<sup>432</sup> Bu hususta birçok tartışma bulunmaktadır.<sup>433</sup>

Mesîh'in dönüşü umutla beklenir ve zamanın sonundan geleceğine inanılır.<sup>434</sup> Mesîh'in geri dönüşünden önce birçok felaket yaşanacaktır. Bu talihsizlikler arasında Deccal'in tezahürü de olmalıdır. Deccal insanları baştan çıkaracak ve ona direnen herkese acımasızca zulmedecek. Bu duruma sadece Mesîh'in müdahalesi ile son verebilir. Mesîh kesin olarak zafer kazanacak ve nihayetinde iyilik ebedi olarak devam edecektir. Kötüler de benzer bir şekilde cezalandırılacaktır. Hristiyan eskatolojisine göre Mesîh'in dönüşü mutlaka büyük zulüm yani Deccal'in

---

<sup>428</sup> Perrot, La Venue du Seigneur, 18.

<sup>429</sup> Perrot, La Venue du Seigneur, 24.

<sup>430</sup> Bernard Lauret, Messianisme Et Christologie Sont-İls Compatibles?, **Juifs et chrétiens: Un vis-à-vis permanent**, Bernard Dupuy et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1988, 123-124.

<sup>431</sup> Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 182.

<sup>432</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Lauret, Messianisme Et Christologie Sont-İls Compatibles?, 123-125.

<sup>433</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Jean Mouson, Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament **De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu, Jésus Christ, fils de Dieu**, Albert Dondeyne et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1981, 30-69.

<sup>434</sup> Bernard Sesboüé, Le Retour Du Christ Dans L'économie De La Foi Chrétienne, **Le retour du Christ**, Charles Perrot et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1983, 93.; Jean Séguy, Sociologie De L'attente, **Le retour du Christ**, Charles Perrot et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1983, 45.

saltanatından önce olacaktır.<sup>435</sup> İsa Mesîh ile gerçek bir kurtuluş mümkün olacaktır. Mesîh'in dönüşü insanlara dirilişin kapılarını açacaktır.<sup>436</sup>

Hristiyanlıkta eskatolojik sonsuzluk enkarnasyonun; yaşamın, ölümün ve Mesîh'in dirilişinin gizemiyle kesin olarak işaretlenmiştir.<sup>437</sup> Teolojik olarak Mesîh'in kişiliği yaratılış dinamiğinden çıkar. Hristiyan inancında Mesîh, bir yaratılışı itiraf eder ve aynı mantık içinde özellikleri eskatolojik olan bir figürü temsil etmektedir.<sup>438</sup> Hristiyanlara göre "İsa Mesîh'in başında bulunacağı ilahî devlet ve Mesîh'in saltanatı bin sene sürecektir."<sup>439</sup> Eskatolojik peygamber olan İsa, Tanrı'nın nihai elçisidir.<sup>440</sup> İsa gerçekte normal bir insan değil, insan şekline girmiş ilahî bir ruhtur.<sup>441</sup> Hristiyan inancına göre Mesîh'in gelmesiyle ilkin korkunç afetler olacak sonra yeniden bir doğuş gelecektir. Ölüler dirilip İsa Mesîh tarafından yargılanacak; yepyeni bir dünya kurulacak ve İsa, Tanrı'nın sağına oturmuş vaziyette bu dünyayı yönetecektir.<sup>442</sup>

---

<sup>435</sup> Séguy, *Sociologie De L'attente*, 45.

<sup>436</sup> Sesboué, *Le Retour Du Christ Dans L'économie De La Foi Chrétienne*, 97.

<sup>437</sup> Sesboué, *Le Retour Du Christ Dans L'économie De La Foi Chrétienne*, 102.

<sup>438</sup> Pierre Gisel, *Un salut inscrit en création, Création et salut*, Adolphe Gesché et al. (ed.), Bruxelles: Presses de l'Université Saint-Louis, 1989, 103.

<sup>439</sup> Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, 34.

<sup>440</sup> Mouson, *Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament*, 36.

<sup>441</sup> Sarıkçioğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, 66.

<sup>442</sup> Challaye *Dinler Tarihi*, 178.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İSLAM DÜŞÜNCE VE KÜLTÜR TARİHİNDE KURTARICI (MEHDÎ) TASAVVURUNUN TEZAHÜRÜ

#### 1.1. Mehdî'nin Soyu, Hüküm Süreceği Zaman ve Özellikleri

Mehdî ile ilgili hadislere ve kitaplara baktığımızda Mehdî'nin kimin soyundan geleceğine dair rivayetlerin birbirini tutmadığı görülmektedir. Hadis ve kitaplar ışığında Mehdî, Hz. Muhammed'in ve Hz. Fatma'nın soyundandır. Yine kaynaklarda Ehl-i Beyt'ten, Abdulmuttalib çocuklarından, Muhammed ümmetinden, halifenin oğullarından, Medine ehlinden olup Mekke'ye kaçan bir adam olduğu da söylenmektedir.<sup>443</sup> Mehdî'nin ismi Hz. Muhammed'in ismine denktir. Başka bir

---

<sup>443</sup> Mehdî'nin soyu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ümmü Seleme şöyle demiştir: Resulullah'a şöyle buyururken işittim: "Mehdî benim ailemden, Fatıma'nın oğullarındandır." Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4284, 147.; Ebu Said El Hudri'den rivayet edildiğine göre Resulullah şöyle buyurmuştur: "Mehdî ben (im neslim) dendir. O açık alınlı ve ince burunludur. Dünyayı zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir." (Ahmed, b. Hanbel II-291, III-17) Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4285, 149.; Ali b. Ebû Tâlib'den; Resulullah (SAV)'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. "Dünyanın ömründen sadece bir gün kalsa bile, Allah (c.c.) benim Ehl-i Beyt'imden bir adam gönderecektir. O dünyayı, (daha önce) zulümle olduğu gibi, adaletle dolduracaktır." Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4283, 146.; Resulullah'ın hanımı Ümmü Seleme'den Resulullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. "...Halife olan zat (Mehdî) malı taksim edecek. İnsanlardan bir kısmı, Peygamberlerinin Sünneti ile amel edecek, İslamiyet yeryüzüne tamamen yerleşecek..." Ebu Davud der ki: "Bazıları Hişam'dan rivayetle, "dokuz sene" bazıları da "yedi sene" dedi. Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4286, 151.; Abdullah'dan rivayet edilmiştir, dedi ki: Rasûlullah şöyle buyurdu: "Ehl-i beytimden ismi ismime mutabik olan bir kişi Arablara malik oluncaya kadar dünya sona ermeyecektir." Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2331, Cilt 4, 91.; Abdullah'dan rivayet edilmiştir: Rasûlullah buyurdu ki: "Ehl-i beytimden ismi ismime mutabik olan bir kişi başa geçecektir." Asım diyor ki: Ebû Salih, Ebû Hüreyre'nin şöyle dediğini bize bildirdi: "Dünyanın ancak bir günlük ömrü kalmış olsa, onun başa geçmesi için Cenâb-i Allah o günü behemehal uzatır." Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2332, Cilt 4, 91-92.; Ebû Saîd El-Hudri'den rivayet edilmiştir; dedi ki: Peygamberimizden sonra bir hâdise baş göstermesinden korktuk ve Rasûlullah'a sorduk. Buyurdu ki: "Ümmetimde Mehdî vardır;



rivayete göre de ismi Ahmet olacaktır. Babasının ismi de Peygamberin babasının ismi olacaktır. Yani Mehdî'nin ismi Muhammed b. Abdullah olmalıydı.<sup>444</sup> Görüldüğü üzere Mehdî'nin soyunda olduğu gibi ismi hususunda da şaibe vardır.

Mehdî'nin şekil özellikleri de kaynaklarda şöyle tasvir edilmiştir: Mehdî geniş açık alınlıdır, ince kavisli bir burnuna sahip ve dişleri de aralıklıdır.<sup>445</sup> Mehdî esmer tenli, orta boylu, gür sakallı, yüzünde bir beni olan ve omzunda peygamberlik mührünü taşıyan biridir.<sup>446</sup>

Mehdî'nin hüküm sereceği yıllar da muhtelifdir. Mehdînin hüküm süreceği yıllar kaynaklara şu şekilde yansımıştır. Mehdî dünyada 7, 5, 8, 9, 14, 19, 20, 24, 30, 39, 40, 50 veya 51 sene hüküm sürecektir.<sup>447</sup> Yeryüzünde haksızlık ve zulümün

---

çıkacak ve beş veya yedi veya dokuz yıl yaşayacaktır.” Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2333, Cilt 4, 92-93.; el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 27, 33.; Ahmed ibn-i Hacer-i (Heytemi), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 1. Baskı, Müşerref Gözcü (çev.), İstanbul: Kahraman Neşriyat Kitapevi, 2002, 19, 24.; İmâm Ahmed, Müsned'de şöyle demiştir: Bize Muhammed b. Ca'fer, ona Avf, Ebu's-Siddik en- Naci'den, o da Ebu Said el-Hudri radiyallahu anh yoluyla Allah Rasûlü sallallahu aleyhi ve sellem'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Yeryüzü zulüm ve düşmanlıkla dolmadıkça kıyamet kopmayacaktır. Sonra benim soyumdan -ya da ehl-i beytimden- bir adam çıkacak; zulüm ve düşmanlıkla dolmuş olan yeryüzünü adaletle dolduracaktır.” el-Mukaddem, **Mehdi Hurafe Değil, Gerçek**, 39-40.; İbn Haldun, **Mukaddime**, 581.

<sup>444</sup> Mehdî'nin ismi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz., el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 27, 33.; ibn-i Hacer-i (Heytemi), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 19, 23.; Abdullah'dan rivayet edilmiştir, dedi ki: Rasûlüllah şöyle buyurdu: “Ehl-i beytimden ismi ismime mutabik olan bir kişi Arablara malik oluncaya kadar dünya sona ermeyecektir.” Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2331, Cilt 4, 91.; Abdullah'dan rivayet edilmiştir: Rasûlüllah buyurdu ki: “Ehl-i beytimden ismi ismime mutabik olan bir kişi başa geçecektir.” **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2332, Cilt 4, 92.; Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4282, 144.; Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4290, 158.; Süleyman, **Yevmü'l-Halâs fî Zillî'l-Ka'imi'l-Mehdî aleyhisselam**, 286-287.; et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 17.

<sup>445</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 27.; ibn-i Hacer-i (Heytemi), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 19.; “O açık alınlı ve ince burunludur.” Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4285, 149.

<sup>446</sup> Mehmet Ali Durmuş, **Mehdi Hadislerinin Tedkiki**. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2000, 31.

<sup>447</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 27, 30.; ibn-i Hacer-i (Heytemi), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 19, 21.; “Ümmetimde Mehdî vardır; çıkacak ve beş veya yedi veya dokuz yaşayacaktır.” Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2333, Cilt 4, 92-93.; “Dünyayı zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir.” **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4285, 149.; Ebu Davud derki: “Bazıları Hişam'dan rivayetle, “dokuz sene” bazıları da “yedi sene” dedi. Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4286, 151.; Durmuş, **Mehdi Hadislerinin Tedkiki**, 32.

yayılmasından sonra Mehdî'nin bu yıllar boyunca yeryüzünü hak ve adaletle dolduracağına inanılmaktadır.<sup>448</sup>

## 1.2. Mehdî'nin Alâmetleri ve Yapacağı İşler

Mehdî'nin "Ahir zamanda" zuhur edeceği kıyamet alâmetlerinden biridir. Müslümanlar arasında ahir zamanda Ehli Beyt'ten bir adam zuhur edecek, dini güçlendirecek, adaleti izhar edeceğine dair güçlü bir inanç vardır. Müslümanlar ona tabi olacak, o İslam ülkelerine hükmedecek olan kurtarıcı Mehdî'dir.<sup>449</sup> Hadis kitaplarında dünyanın ömrü bir gün tek kalsa bile Allah o günü uzatacak ve ahir zamanda Mehdî'yi mutlaka göndereceği yazılmaktadır.<sup>450</sup> Mehdî'nin çıkmasından sonra birtakım alâmetler görülecektir. Bu alâmetlerin genel olarak şunlar olduğu söylenebilir:

Emevî ve Abbâsiler arasındaki ihtilafların ve saltanatlarının ortadan kalkması, peygamberlik iddiasında bulunan altmış yalancının ortaya çıkması, İmâm'ı gördüklerini iddia eden on iki kişinin ortaya çıkması, ihtilafların, ayrılıkların, savaşların çoğalması, Kûfe'nin Süfyani tarafından kuşatılması, Kûfe ahâlisinden yetmiş bin bakirenin esir edilmesi, Kûfe'den yüz bin kişinin Süfyani'ye karşı çıkması, güneşin renklenmesi, doğudan bir ateşin zuhuru, Kûfe mescidinin duvarlarının yıkılması, kuyruklu yıldızın ortaya çıkması, fakirliğin artması,<sup>451</sup> muhtelif zelzelelerin olması,<sup>452</sup> anarşi ve kaos ortamının oluşması,<sup>453</sup> Meryem oğlu

<sup>448</sup> El-Zalîtnî, **İslam Akâidinde Mehdilik Fikri**, 24.

<sup>449</sup> Durmuş, **Mehdi Hadislerinin Tedkiki**, 35.

<sup>450</sup> Dünyanın ancak bir günlük ömrü kalmış olsa, onun başa geçmesi için Cenâb-i Allah o günü behemehal uzatır." Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2332, Cilt 4, 91-92.; "Dünyanın ömründen sadece bir gün kalsa bile, Allah (c.c.) benim Ehl-i Beyt'imden bir adam gönderecektir." Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"-**, Hadis No: 4283, 146.; "Dünyadan bir gün bile kalsa, Allahü Teâla o günü uzatıp benim Ehli Beyt'imden birisini dünyaya hâkim kılmak için gönderecektir." el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 33.; ibn-i Hacer-i (Heytemî), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 24.

<sup>451</sup> Mehdî'nin soyu, zuhuru, alâmetleri, faaliyetleri ve hâkimiyeti için bkz., Öz, İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı, 77-83.; el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 27-84.; ibn-i Hacer-i (Heytemî), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 19-76.; Babadi ve Rahmetabadi, **Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî'nin Konuşmaları İmam Mehdî ve Zuhur**, 45-56.

<sup>452</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 28.; ibn-i Hacer-i (Heytemî), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 20.

İsa'nın yeryüzüne inmesi,<sup>454</sup> Mehdî çıkmadan önce güneş ve ay tutulmasının olması<sup>455</sup> sonrasında ise Güneş'in bir mucize olarak doğması gibi onun gelişinin haber veren pek çok işaretten söz edilmiştir. Bunlardan başka Mehdî'nin yerin altından sütunlar gibi gizli hazinelerini çıkartması, Fırat Nehri'nin sularının altından bir dağda yok olması gibi oldukça ilgi çekici alametleri de zikredilmektedir. Zamanı geldiğinde Beytül Makdis'e başı üstünde bir melek olduğu halde iner. Melek "Bu Mehdî'dir. O'na tabi olun." diye seslenir. Yanında Hz. Muhammed'in muzaffer bayrağı vardır. Bayrağın üzerinde "Allah için biat" yazılmaktadır.<sup>456</sup> Mehdî'nin bu bayrağı dikişsizdir, siyah renkli, kare şeklindedir. Peygamberin vefatından sonra hiç açılmamış ancak Mehdî çıkınca bayrak açılacaktır. Yine Uhud Savaşı'nda Peygamberin giydiği gömleği giyecek, Peygamber'in sarığını başına takacak ve elinde kılıcı olacaktır.<sup>457</sup>

Kurtarıcı bir figür olan Mehdî, Sünnî ve Şîî hadis külliyatlarında çoğu özellikleri ortaktır. Bu fikrin her iki gelenekte de vurgulanması gerçeği büyük olasılıkla Ali b. Ebû Tâlib'in ölümünden sonra teolojik ve siyasî krizin bir sonucu olarak ortaya çıkan erken bir eskatolojik beklentiye işaret etmektedir.<sup>458</sup> Şîî ve Sünnî kaynaklar Mehdî adıyla geçen ve kaybolduktan sonra ortaya çıkacak olan eskatolojik kurtarıcının yapacaklarına dair aşağıdaki bilgileri vermektedir.

Şîî inancına göre Mehdî temel bir inanç prensibidir. Mehdî dünyayı kurtarmak ve adaletle doldurmak için zamanın sonunda gelecektir.<sup>459</sup> Zulüm ile dolu olan dünya, o geldikten sonra adaletle dolup taşacaktır. Yerde ve gökte, herkes ondan razı olacaktır.<sup>460</sup> Şîî âlimi olan Mutahharî'ye göre dünyevî olayların normal bir şekilde

---

<sup>453</sup> Hüseyin Sûzençî, Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri, **Mecelleye İlmî**, Sayı 33, Tahran: Pejuheşiye Kabasat, 1383 H. Ş, 74.; Saritoprak, The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach, 659.

<sup>454</sup> El-Kummî "Şeyh Sadûk" (381/991), **Risâletu'l-i'tikadâti'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)**, 69.

<sup>455</sup> Nomani, The Teachings of Mahdism and Its Capability for Theorizing as a Doctrine, 98.

<sup>456</sup> Durmuş, **Mehdi Hadislerinin Tedkiki**, 36-37.

<sup>457</sup> Süleyman, **Yevmü'l-Halâs fî Zillî'l-Ka'imi'l-Mehdî aleyhisselam**, 288.

<sup>458</sup> Anthony McRoy, The Mahdi, The Messiah, The Antichrist: Justice and Sacred Violence, **The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine**, Qum: Bright Future Institute, 2006, 71.

<sup>459</sup> Saritoprak, The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach, 656.

<sup>460</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâti'l-Mehdî el-Muntazar**, 28.; ibn-i Hacer-i (Heytemi), **Beklenen Mehdi'nin Alâmetleri**, **El-kavlu'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 20.

yolunda gitmesi için mutlaka gizli bir yardıma ihtiyaç vardır.<sup>461</sup> Eğer hakikat ve doğruluk yok olursa söz konusu gizli veya yardımcı el, hakikati kurtarmak için ortaya çıkacaktır.<sup>462</sup> Bu gizli kişi kurtarıcı Mehdî olarak zuhur edecektir.<sup>463</sup> Yani Mehdî dünya zulümle dolduktan sonra<sup>464</sup> bu zulme ve kaos ortamına son vererek mazlumlara yardımcı olacaktır.<sup>465</sup> “Mehdî ortaya çıktığı zaman, Meryem oğlu İsa yeryüzüne inecek ve Mehdî’nin arkasında namaz kılacaktır.”<sup>466</sup> Mehdî adaletsizlik ve zulümle dolmuş olan yeryüzünü adalet ve eşitlikle dolduracaktır.<sup>467</sup> Nihayetinde Mehdî’nin zuhurundan sonra özlem duyulan Şîî devleti kurulacaktır.<sup>468</sup>

Kısa süre sonra Mehdî neredeyse doğaüstü bir kişilik olarak algılanmış ve kılıcı ile çok kısa bir sürede yeryüzünde adalet kurabilecek vasıfları olan bir kurtarıcıya dönüşmüştür.<sup>469</sup> Mehdî’nin görevi tüm İslam dünyasını hem siyasî hem de sosyal olarak güçlendirmek ve toplumsal sorunları çözenin yanı sıra barış, güvenlik ve refahı sağlamaktır. Mehdî dünyanın tamamına İslam’ın öğretilerini yayacaktır. Çekişmeler ile parçalanmış, adaletsiz, sefil ve zorba dünyayı; huzur, barış, adalet, erdem ve doğruluk bahçesine dönüştüreceklerdir.<sup>470</sup> İnsanlar uzun zamandır özledikleri gerçek mutluluğa, huzura ve güvenliğe kavuşacaklardır.<sup>471</sup> Mehdî’nin ortaya çıkışıyla adalet ve eşitlik yeniden sağlanacak, tüm maddî ve siyasî adaletsizlikler ortadan kaldırılacaktır.<sup>472</sup> Şeyh Sadûk’un ifadesiyle Mehdî, “...zulüm ve adaletsizlikle dolmuş bulunan yeryüzünü eşitlik ve adâletle dolduracak olandır. Allah’ın, yeryüzünde ezan okunmayan bir tek yer kalmayınca ve din bütünüyle Yüce Allah’ın oluncaya kadar, onun elleriyle yeryüzünün doğuları ve batılarını fethedeceği şahıstır. Allah’ın çıkardığı kimsedir.”<sup>473</sup>

<sup>461</sup> Sûzençî, Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri, 69.

<sup>462</sup> Sûzençî, Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri, 71.

<sup>463</sup> Sûzençî, Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri, 74.

<sup>464</sup> Hüseyin Sûzençî, Üstad Mutahharî’nin Düşüncesinde Mehdevviyet ve İntizâr, **Misbah İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi**, Sayı 15, 2019, 52.

<sup>465</sup> Sûzençî, Üstad Mutahharî’nin Düşüncesinde Mehdevviyet ve İntizâr, 54-55.

<sup>466</sup> El-Kummî, **Risâletu’l-i’tikadâtî’l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)**, 69.

<sup>467</sup> El-Kummî, **Risâletu’l-i’tikadâtî’l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)**, 111.

<sup>468</sup> Cevad Ali, **el-Mehdî Muntazar inde’ş-şiatu’l-isneyn ‘aşeriyye**, 92.

<sup>469</sup> Saritoprak, The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach, 654.

<sup>470</sup> Phiroz A. Poonawalla, Mahdism Doctrine, **The Selective Articles of The Second International Conference of Madism Doctrine**, Qum: Bright Future Institute, 2006, 15-16.

<sup>471</sup> Poonawalla, Mahdism Doctrine, 18.

<sup>472</sup> Zuhail Al-Haq, Spiritual Dimensions of Mahdism in the Modern Age, **The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine**, Qum: Bright Future Institute, 2006, 54.

<sup>473</sup> El-Kummî, **Risâletu’l-i’tikadâtî’l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)**, 111.

Sünnî gruplarda ise Mehdî'nin yapacaklarıyla ilgili genellikle şu hususlar ön plana çıkmıştır: Mehdî, kıyamet kopmadan önce Hz. Muhammed'in ailesinden bir kişi zuhur edecek ve Mekke'de Mehdî olduğunu ilan edecektir. Mehdî'nin idaresi yedi yıl sürecektir. Bu zaman zarfında zulme son verip yeryüzünü adalet ile dolduracak, barışın, adaletin ve tüm insanlığın tüm dünyaya egemen olmasını ve herkesin Müslüman olmasını sağlayacak ve dini kuvvetlendirecektir. Sonra Hz. İsa gökten Şam Emevî Camii'nin doğu tarafındaki beyaz minareye inerek Deccal'i öldürecek ya da Hz. İsa Mehdî'nin zuhuruyla beraber inip Deccal'i öldürmesine yardım edecektir.<sup>474</sup> Daha sonra Mehdî idaresini Hz. İsa'ya bırakmak isteyecek ancak o bu isteği kabul etmeyerek Mehdî'nin arkasında namaza duracaktır. Mehdî, Yahudi ve Hristiyanları İslâm dinine davet edecek, kendisine inanmayanları da öldürecektir.<sup>475</sup>

Mehdî dünya malını eşit bir şekilde insanlara dağıtacaktır. İnsanlara dağıtım yaparken saymadan herkese bolca verecektir. Bu sayede Muhammed ümmetinin gönlü zenginlikle dolacaktır. Mehdî'nin adaleti her yeri kaplayacaktır. Onun döneminde, ümmetin gerek iyileri ve gerekse de kötülerini pek çok nimetlere sahip olacaktır. Çok yağmur yağacak ancak bir damlası bile boşa gitmeyecektir. Toprak tek bir tohum istemeden bereketli ve verimli olacaktır.<sup>476</sup> İnsanlardan bir kısmı Hz. Muhammed'in sünnetiyle amel edecek, İslam dinî yeryüzüne tamamen yerleşecektir.<sup>477</sup> Sonuç olarak Mehdî dünyayı adaletle dolduracaktır.<sup>478</sup>

Mehdî yalnızca adaleti tesis etmekle kalmayacak aynı zamanda ekonomik hayatın ve toplumunun refahının da artmasına yardımcı olacaktır. Yahudi ve Hristiyanlarda olduğu gibi dünyanın bir tür cennete dönüşmesi bin yıl sürmese de kısa bir süre için bu gerçekleşecektir.<sup>479</sup> Kıtıkların yerini bolluk, adaletsizliğin yerine adalet olacaktır.

---

<sup>474</sup> İbni Haldun, **Mukaddime**, 581.; Muhammed Cihat Oruç, **Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, (Yüksek Lisans Tezi), Şırnak: Şırnak Üniversitesi SBE, 2016, 42.

<sup>475</sup> Oruç, **Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 42.

<sup>476</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâti'l-Mehdî el-Muntazar**, 29-31.; İbn-i Hacer-i (Heytemî), **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 20-21.

<sup>477</sup> Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4286, 151.

<sup>478</sup> Et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 17.; Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri "Kitâbü'l Mehdî"**-, Hadis No: 4285, 149, Hadis No: 4283, 146.

<sup>479</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 139.

Ahlaksızlığın ahlakla, çatışmanın barış ve güvenlikle sonuçlanacak İslam ahlakının yer aldığı kutsal bir çağ olan “Altın Çağ” yaşanacaktır.<sup>480</sup>

Mehdî'nin zuhurundan sonra Mehdî'nin yapacağı işlerin arasında birtakım siyasî faaliyetler de olacaktır. Rivayetlere ve hadislere göre Mehdî'nin fethedeceği bazı yerler söz konusudur. Bu şehirler; Konstantiniyye, Roma, Deylem,<sup>481</sup> Endülüs Yarımadası, Antakya, Altın Kilise,<sup>482</sup> Kudüs, Kayser ve Hindistan'dır. Ayrıca Mehdî, Türklere karşı da savaşarak onları etkisiz ve zararsız hale getirecektir.<sup>483</sup> O, yeryüzünde ezan okunmayan bir tek yer kalmayınca ve din bütünüyle Allah'ın oluncaya kadar tüm doğu ve batıyı fethedecektir.<sup>484</sup> Görüldüğü üzere İslam kültüründe de görülen kurtarıcı diğer din ve inançlarda olduğu gibi bir ütopyayı (ideal bir yaşam ve gelecek) vaat eden bir lider şekline bürünmüştür.

### 1.3. Mehdî Tasavvurunun Teşekkülündeki Etkenler

Dinler tarihi çalışmaları, tarihen müsbet bir vâkıa olarak ilk çağlardan beri var olan toplumlarda kurtarıcı inancının çok yaygın olduğunu göstermektedir.<sup>485</sup> Yapılan haksızlıklar, baskılar, zulümler, adaletin olmaması gibi durumlar kurtarıcı inancının ivme kazanmasına neden olmuştur. Bütün din ve inançlarda kurtarıcı beklentisinin en yoğun olduğu dönem, o din mensuplarının en fazla zulüm gördükleri ve acı çektikleri dönemlerdir.<sup>486</sup> Bu dönemlerde kurtarıcı idealiyle vuku bulan toplumsal hareketler meydana gelmiştir. Söz konusu fikri ihtiva eden hareketler genelde zülüme ve haksızlığa uğramış grupların, içinde buldukları bozuk düzenin ve adaletsizliğin ortadan kaldırılmasını, adaletsizlik ve zulmün bulunmadığı ideal bir düzenin tesisini temin edecek ilahî bir kurtarıcının geleceği beklentisi içinde olan kitleler tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>487</sup> Dinlerin ve kültürlerin sürekli bir etkileşim içinde oldukları durumu göz önünde bulundurulsa insanlık tarihinde kurtarıcı tasavvurunun dinlerde

<sup>480</sup> Nomani, *The Teachings of Mahdism and Its Capability for Theorizing as a Doctrine*, 101.

<sup>481</sup> El-Heytemî, *el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar*, 34.; ibn-i Hacer-i (Heytemi), *Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlu'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar*, 24.; Durmuş, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, 34-35.; Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, 139.

<sup>482</sup> Durmuş, *Mehdi Hadislerinin Tedkiki*, 35.

<sup>483</sup> Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, 139.

<sup>484</sup> El-Kummî, *Risâletü'l-i'tikadâtî'l-İmâmiyye (Şii-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, 111.

<sup>485</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 3. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, 46.

<sup>486</sup> Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları*, 145.

<sup>487</sup> Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası*, 46.

müşterek bazı hususları paylaştıkları gözden kaçmayacaktır. Bu sebeple İslamî Kurtarıcı olan Mehdî'nin İslam kültürüne tamamen Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer inançlardan geçtiğini ya da bu inançlardan etkilenmediğini söylemek eksik olacaktır. İslam'daki bu tasavvurun teşekkülünü sağlayan birden fazla etkileşim unsuru mevcuttur. Bu unsurlar; İslam'ın kendi iç dinamikleri, İslam'ın devraldığı kültür, dönemin siyasî olayları, sosyopsikolojik sebepler ve yayıldığı coğrafi havzada mevcut olan felsefî akımlar olduğu söylenebilir.

### 1.3.1. İslam'ın Devraldığı Dinî Miras ve Etkileşim Unsurları

Kıyametten önce bir kurtarıcı liderin geleceğine yönelik tabulaşan “Kurtarıcı inancı”, Orta Doğu dinlerinin çoğunda olduğu gibi İslam'ın yorumlanış biçimlerinde de mevcuttur. Bu yorumlara göre dünyanın sonuna doğru yeryüzünde siyasî, ahlakî ve toplumsal alanda bozukluklar artacak, dinsizlik dünyaya hâkim olacaktır ki bu durum diğer dinsel geleneklerde birçok örneği görülen bir kaos ortamıdır. Böyle bir dönemde kaos ortamına son veren ve kötülöklere karşı mücadele edeceği “beklenen bir Kurtarıcı” ortaya çıkacaktır.<sup>488</sup> Bu inanç Maniheizmde, Mecûsilikte, Yahudilikte ve Hristiyanlıkta bariz bir şekilde rastlanmaktadır. Aynı zamanda tüm bu inançlarda kaos ortamında belirecek bir kurtarıcı tasavvuru söz konusudur.<sup>489</sup> Girişte bu hususlar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştı.

Kurtarıcı inancının menşesine dair birtakım çıkarımlar yapıldığında, bu tasavvurun kökeni genelde Sümer, Pers ve Bâbillere dayandırılmaktadır. Daha sonraki din ve kültürlerle bu vasıtalarla intikal ettiği belirtilmektedir. Pers, Sümer ve Bâbillere dayanan kurtarıcı tasavvurunun Yahudi dinsel geleneği ve özellikle eskatolojik inançlarıyla benzerlik göstermesi<sup>490</sup> bu tasavvurun kültürel etkileşim sonucunda diğer din ve kültürlerle tevarüs ettiğini göstermektedir. Nitekim Yahudi inancındaki Mesîh tasavvurunun özellikle Babil Sürgünü'nden sonra eskatolojik bir hal alması İran mitolojisinin etkisinde kaldığının bir işaretidir. O süreçte İsrailoğulları Perslerin

<sup>488</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 128-129.

<sup>489</sup> Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 195.; Süleyman Uludağ, **İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, 1. Baskı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1992, 434.

<sup>490</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 65.; Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 37.

hükümleraltığı altına girmişler ve onların kültürü ile yakın temasa geçmişlerdi.<sup>491</sup> Bu kültürel etkileşimin neticesinde “Kurtarıcı inancı” Yahudilerin zihin dünyasında da filizlenmiştir. Kendilerine yurtlarını, istiklallerini ve eski hâkim konumlarını geri verecek bir kurtarıcının ortaya çıkacağına inanarak onu büyük bir umut ile beklemişlerdir.<sup>492</sup>

Hristiyanlık ise kurtarıcı düşüncesinin oldukça fazla olduğu bir coğrafyada ve dönemde tarih sahnesine çıkmıştır. Bu durum Hristiyanlığın şekillenmesinde fazlasıyla önemli bir etken olmuştur. Kurtarıcı motifi Hristiyan inancında daha merkezî bir role bürünmüş ve en başa yerleştirilmiştir. Hristiyanlıktaki Mesîh, bir yönü ile Kurtarıcı-Tanrı’dır. “Kurtarıcı-Tanrı” inancı ise yalnızca Hristiyanlığa has ve onun diğer dinsel geleneklerden ayıran önemli bir özellik değildir. Kurtarıcı (Saviour) motifiyle ilgili gelenekler hemen hemen dünyanın çoğu bölgesinde görülmekle birlikte özelde Hristiyanlığın doğması ile Orta Doğu’da yaygın bir biçimde görülen önemli motiflerden biridir.<sup>493</sup> Görüldüğü üzere aynı coğrafi muntıkada yaşayan ve etkileşim halinde olan birçok din ve inançların takipçileri, kurtarıcı inancına sahip ve ilahî koruma altında böyle bir lider figürünün zuhurunu umut ile beklemişlerdir. Neticede bu akide Müslümanlarca da benimsenmiş, İslamî Kurtarıcı Mehdî umutla beklenen bir figür şeklini almıştır.<sup>494</sup>

Mehdî nazariyesinin menşesine dair bir görüşe göre Mehdîlik İslam dinine muhalefet eden bazı mezhepler aracılığı ile Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsilik<sup>495</sup> ve Maniheizm kanalıyla Müslümanlar arasında yayılmıştır.<sup>496</sup> Bazı araştırmacılar ise bu tasavvurun Mezopotamya mitolojisinden Yahudi ve Hristiyan toplumlarına tevarüs ettiğini, Müslümanlara ise bu iki yoldan sirayet ettiğini söylemektedir.<sup>497</sup> Ayrıca bazı araştırmacılar da “Mehdî” kelimesini “Mesîh” kavramının İslamileştirilmiş izahı olarak tanımlamaktadır.<sup>498</sup> Bir kısım araştırmacı ise dinlerde görülen kurtarıcı tasavvurundan bahsederken Müslüman toplumunda bulunan Mehdî fikri Hristiyanlık ve Yahudilikteki Mesîh düşüncesinin karşılığı olduğunu izah etmekte, çoğu zaman

<sup>491</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 70.

<sup>492</sup> Uludağ, **İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, 434.

<sup>493</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 110-111.

<sup>494</sup> Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 53.

<sup>495</sup> İbn Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, 442.

<sup>496</sup> Yavuz, Mehdî, 372.

<sup>497</sup> Ahmet Yaşar Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler**, 1. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, 35.

<sup>498</sup> Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslam’ın Macerası**, 46.



ise Müslümanların Mehdî anlayışını Mesîh anlayışına benzeterek yorumlamaktadır. Mehdî fikri Ehl-i Beyt fırkalarından başka bazı İslamî fırkalarda da görülmekle beraber Rec'at düşüncesi ile bağlantılı olarak Ehl-i Beyt'te özellikle de Şîa'da merkezî bir konumdadır.<sup>499</sup> “Gaybet ve Rec'at”<sup>500</sup> düşünceleri ile diğer dinî geleneklerde mevcut olan “Kurtarıcı düşüncesinin” İslam toplumlarında tezahür eden şekliyle hem Mehdî hem de Mesîh boyutuyla yakından irtibatlıdır. Bir yönüyle “Gaybet ve Rec'at inancı” Kurtarıcı inancının ilk iki basamağını teşkil etmektedir.<sup>501</sup>

Müslümanlardaki Kurtarıcı/Mehdî tasavvurunun; Yahudilik ve Hristiyanlıktan İslam toplumuna tevarüs etmiş<sup>502</sup> olan Rec'at fikrinden ve eski Şark inançlarından geldiği düşünülmektedir. Rec'at düşüncesi eski ve yaygın Docetism<sup>503</sup> inancıyla ilişkilidir.<sup>504</sup> Docetism'de kurtarıcı, “gerçek olmayan fakat sadece zâhirî bir görünümle cismanî ya da beşerî bir bedene bürünmektedir.”<sup>505</sup> Bu inanç esasında bir Yahudi ve Hristiyan akidesidir.<sup>506</sup> Akideye göre Yahudiler İlya (İlyâs)'nın göğe yükseldiğine, dünyanın sonunda adaletin bir timsali olarak geri döneceğine inanırlardı.<sup>507</sup> Yahudilerin bu tesiri ilk önce Hristiyanlıkta filizlendi. Bu düşünce Hristiyanlarca Hz. İsa'nın ikinci defa geri geleceği inancına uygulandı. Sonra bu metalar İslam inancına sevk edildi. Bu akide Şîa'da görülen “gizli imâmlar” inancıyla büyük bir benzerlik

<sup>499</sup> Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**, 33-34.

<sup>500</sup> Gaybet ve Rec'at düşüncesi için bkz., Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**, 36-37.; Ayrıca bkz., Bulut, Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı, 140.; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi**, 28-32.; Doğan, **Şii Mezheplerde Rec'at Anlayışı**, 34.; Üzüm, Recat, 504.; Akkuş, Gaybet, 409-410.

<sup>501</sup> Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**, 36.

<sup>502</sup> Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Cilt 3, 442.

<sup>503</sup> Docetizm kelime manası olarak sanıdır. Docistlere göre “Mesîhin beşer niteliğiyle, realitede maddî bir varlığı yoktur. Onun beşerî hayatı, doğumu, vaftiz edilmesi vs. hepsi insanların vehmi olup onlara öyle görünmüştür. O hakikatte çarmıha gerilmemiştir. Çarmıha gerilen Mesîh'in düşmanlarından biriydi. Mesîh gizlenmiştir ve gelecekte tekrar geri dönecektir.” Bkz., Abdülhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, 69.; Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 293.; Şimşek, **Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları; İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı**, 37.; Docetizm için ayrıca bkz., Michael Slusser, Docetism: a Historical Definition, **The Second Century**, Issue 1, 1981, 163-172.; Jerry McCant, The Gospel of Peter: Docetism Reconsidered, **New Testament Studies**, Issue 30, 1984, 258-273.

<sup>504</sup> Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 199.

<sup>505</sup> Wach, Din ve Felsefede Kurtuluş Düşüncesi, 251.; Coşkun, **Osmanlı Dönemi Dinî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, 69.; Aydın, Dinlerde Kurtuluş Anlayışı (Teorik Bir Giriş Denemesi), 91.; Bulut, Şii Fırkalarda Gaybet ve Ric'at İnancı, 142.

<sup>506</sup> Fığlalı, Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 199.

<sup>507</sup> Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 49.

göstermektedir.<sup>508</sup> Nitekim Şîî fırkalarındaki “Rec’at inancının” Mesîh düşüncesinden kaynaklandığını, Docetism inancının özellikle aşırı Şîî çevrelerde benimsendiği veya bazen Ali b. Ebû Tâlib bazen de onun neslinden gelen imâmların şahıslarında kendi önderlerine mâl edildiği görülmektedir. Şîa’nın aşırı fırkaları (gulât, extremists), Hristiyanlıktaki Mesîh’in yerine Ali b. Ebû Tâlib’i ya da imâmlarını ikame etmişlerdir. Her iki düşüncede de zâhirî bir ölüm söz konusudur. Mesîh de Mehdî de aynı şekilde gizlenmiştir. Bir gün geri dönecektir.<sup>509</sup> İslam kültüründe görülen Mehdî tasavvuru bu minvalde düşünülmüştür. Mehdî’nin yokluğu tıpkı Hz. İsa’nın (Mesîh) yokluğu gibidir.<sup>510</sup> Sonuç olarak “tarih boyunca zuhur eden kurtarıcı tipolojileri ve geleceğe dair umutlar, toplumdan topluma farklılıklar gösterse de aynı gaye ile bir bekleyişi işaret etmektedir.”<sup>511</sup>

Hristiyan ve Yahudi inancına göre göklere çıkmış olup tekrar geri geleceği hakkında haber bulunan Hz. İlyâs ve İdrîs gibi peygamberlerin olması, Müslümanlarda da benzer inançların oluşması dinler arasında bazı etkileşimlerin olduğuna delalet etmektedir. İlahî kitapların bazı peygamberler ile ilgili vermiş olduğu malumatlar<sup>512</sup> ile İsa, İlyâs, İdrîs ve Hızır gibi bazı peygamber veya şahsiyetlerin gaybete gönderildikleri görüşleri ilk Müslümanlar tarafından kabul görmüştür. Zamanla bu tür beklentilere odaklanan bazı Müslümanlar, “bedenen çürümezlikle ilgili efsaneler ve Mi’rac Olayı” gibi hadiselerin de etkisi ile dikkatlerini Hz. Muhammed’in ailesinden Kurtarıcı olarak bekledikleri kişilerin üzerine yoğunlaştırmışlardır. Mehdî’nin alametleriyle Hristiyan Kurtarıcı (Mesîh) alametlerinin benzemesi bu etkileşim ihtimalini güçlendirmektedir.<sup>513</sup>

Gaybet düşüncesinin İslamî fırkalarda yer bulmasına sebep olan başka bir faktör ise eski İran inancıdır. Günümüz İran coğrafyasında yaşayan insanların birçoğunun erken dönemde Müslüman olması sonucunda orada mevcut olan “eski dinî, kültürel miras ve edebî eserler” vasıtasıyla İslam’a girmiştir. Netice olarak Şîîlerde gaybet

<sup>508</sup> İlhan, **Mehdîlik**, 37.

<sup>509</sup> Şimşek, **Mehdîlik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları; İslam’ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı**, 38.; Abdülhamîd, **İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, 38.

<sup>510</sup> Et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 169-170.

<sup>511</sup> Metin Ziya Köse ve Mihriban Artan, Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru: 610-765 Yılları Arasında Köken ve Etkiye Dair Tespitler, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı 98, 2021, 175.

<sup>512</sup> Kutsal kitaplarda bu hususta verilen bilgiler için aşağıdaki ayetlere bkz., **Kur’an-ı Kerim**, Kehf Sûresi, 65.; Nisâ Sûresi, 156, 158, 159; A’râf Sûresi, 142, 143.; **Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)**, Matta, 17/10-12; II. Kırallar, 2/1-12; Malaki, 4/5-6; Tevkîn, 5/24.

<sup>513</sup> Hakyemez, **Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi**, 43-45.

düşüncesi her ne kadar kendine has birtakım unsurlardan teşekkül etmişse de “Hristiyanlık, Yahudilik ve eski İran dinlerinin” bu fikrin oluşum aşamasını desteklediği ileri sürülebilir.<sup>514</sup>

Kurtarıcı tasavvurunun mihenk taşı olan “Rec’at” düşüncesinin İslam’ı benimsemiş bazı Yahudi asıllı kişiler tarafından İslam’a intikal ettirildiği de iddia edilmektedir. Bu savın savunucuları Abdullah b. Sebe’nin fikirlerini kanıt gösterirler. Nitekim Rec’at düşüncesinin Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe tarafından ilk defa dile getirildiğini dönemin kaynaklarından (Şîî ve Sünnî) izlerine rastlamak mümkündür.<sup>515</sup> Ancak bu kaynaklardaki Abdullah b. Sebe ile ilgili anlatıların problemli olduğu da görülmektedir.<sup>516</sup>

Şîî ve Sünnî kaynaklardaki rivayetlere göre Abdullah b. Sebe ilkin Rec’at fikrini Hz. Muhammed’e tatbik ederek şöyle demiştir: “Hz. İsa yine cihana geri gelecektir. Böylesi Müslümanlara da gerektir. Nitekim Hz. Muhammed de geri dönecektir.” Abdullah b. Sebe taraftarlarına ilk olarak re’cat fikri aşıladıktan sonra her peygamberin bir veziri/yardımcısı vardır. Bizim Peygamberimizin veziri/yardımcısı ise Ali b. Ebû Tâlib’dir.<sup>517</sup> Yahudi düşüncesinde Hz. Musa’nın halifesi Yuşa b. Nûn; İslam da ise Hz. Muhammed’in halifesi Ali b. Ebû Tâlib’dir. Halifelik hep onunla devam edecektir.<sup>518</sup>

<sup>514</sup> Hakyemez, **Şîa’da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi**, 44-45

<sup>515</sup> El-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne’el-Fırak)**, 1991, 177-179.; el-Eş’arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü’l İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn**, 46.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 145-146.; İbn Haldun, **Mukaddime**, 435.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar: Kitâbu’l Makâlât ve’l-Fırak**, 95-100.; Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Cilt 3, 442, 448.

<sup>516</sup> “Abdullah b. Sebe” araştırmacıları şaşırtan bir şahsiyet olmuştur. Dönemin kaynaklarında bu şahsiyetin gerçekten yaşayıp yaşamadığı, ne zaman ve nerede yaşadığı hakkında çelişkili bilgiler bulunmaktadır. Kaynaklarda Yahudi asıllı olup Halife Osman zamanında Müslüman olduğu kaydedilir. Ayrıca bazı kaynaklarda İbnu’s-Sevda olarak geçtiği de zikredilmektedir. Fakat gerek Sünnî ve gerekse Şîî kaynaklarda, onun Ali b. Ebû Tâlib hakkında aşırı fikirler öne sürdüğü hususunda kaydedilen bilgiler ittifak halindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne’el-Fırak)**, 177-179.; el-Eş’arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü’l İslâmiyyîn ve İhtilafu’l-Musallîn**, 46.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 145-146.; İbn Haldun, **Mukaddime**, 435.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar: Kitâbu’l Makâlât ve’l-Fırak**, 95-100.; Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Cilt 3, 442,448.; el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 273-285.; İlhan, **Mehdîlik**, 42.; Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 52.

<sup>517</sup> Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 3, 555-556.

<sup>518</sup> Abdülhamîd, **İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, 33.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 145.; Welhaussen, **İslamiyetin İlk Devrinde Muhalefet Partileri**, 151.

Abdullah b. Sebe, sonraları ilkin Ali b. Ebû Tâlib'in bir peygamber olduğunu iddia etmiş, sonra ise onun bir ilâh olduğunu ileri sürece kadar aşırıya gitmiştir. Kûfe'deki Ali b. Ebû Tâlib'in yandaşlarını bu fikre davet etmiştir.<sup>519</sup> Daha sonra Hz. Muhammed'e tatbik ettiği gaybet fikrini Ali b. Ebû Tâlib'e intikal ettirmiştir. Halife Ali b. Ebû Tâlib'in öldürülme (661) haberi kendisine ulaştığında şöyle demiştir: “Şayet sizler, Ali b. Ebû Tâlib'in başını yetmiş bohça içerisinde bize getirseniz de biz onun öldüğünü tasdik etmeyiz. O, yeryüzü zulümle dolu olduğu gibi adaletle doluncaya kadar ölmeyecektir.”<sup>520</sup> Öldürülenin Ali b. Ebû Tâlib'in olmadığını, onun ancak insanlara Ali b. Ebû Tâlib suretinde gösterilen Şeytan olduğunu iddia etmiştir. Ali b. Ebû Tâlib'in, Hz. İsa'nın göğe çıkışı gibi göğe çıktığını öne sürmüş ve şöyle demiş: “Yahudiler ve Hristiyanların İsa'nın öldürülmesi iddialarında yalan söyleyişleri gibi Navâsıb ve Havâric de Ali b. Ebû Tâlib'in öldürülmesi iddialarında yalan söylemişlerdir. Yahudiler ve Hristiyanlar, İsa'ya benzeyen çarmlı gerilmiş bir şahıs görmüşler. Aynı şekilde Ali b. Ebû Tâlib'in öldürüldüğünü söyleyenler de tıpkı İsa gibi Ali b. Ebû Tâlib'e benzeyen birinin öldürüldüğünü görmüşler ve onun Ali b. Ebû Tâlib olduğuna inanmışlardır. O ise göğe çıkmıştır. Dünyaya incek ve düşmanlarından intikam alacaktır.”<sup>521</sup>

Abdullah b. Sebe bu iddialarını Halife Ali b. Ebû Tâlib'in (ö. 661) ölümünden sonra dillendirmeye başlamış ve bir müddet sonra kendisine inanan bir cemaat oluşturmuştu. “Tevakkuf, Gaybet, Rec'at” gibi fikirler ilk olarak bu cemaatten çıkmıştır.<sup>522</sup> İbn Haldun Halife Ali b. Ebû Tâlib'in ölümünü inkâr eden gruplar hakkında ve yaşanan hadislere binaen şöyle der: “Şîi taifelerin içinde bir grup vardır ki 'aşırılar' (gulât, extremists) diye isimlendirilirler. Bunlar söz konusu imâmların ulûhiyetine inanmak suretiyle akıl ve imâm sınırlarını aşmışlar. Onlara göre imâmlar ulûhiyet sıfatlarını taşıyan insan ya da ilahdır. Bunlar imâmın beşerî zatına hulul etmiştir. Hulul düşüncesi ise Hristiyan inancındaki Hz. İsa hususundaki görüşlere

---

<sup>519</sup> Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 177. Ayrıca bkz., Abdullah b. Sebe'nin Ali b. Ebû Tâlib için “Sen sen! (Yani sen ilahsın) dediğini zikrederler.” el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 46.; “Abdullah b. Sebe, Ali'nin ilah olduğunu imâ etmiştir.” eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve'n Nihal”**, 145.

<sup>520</sup> Hazm, **El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi**, Cilt 3, 448. Ayrıca bkz., el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 178.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîi Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 99.

<sup>521</sup> El-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 177.

<sup>522</sup> Eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve'n Nihal”**, 146.

benzemektedir.”<sup>523</sup> Rivayetlere göre Abdullah b. Sebe tarafından rec’at fikrinin Şif gruplara uyarlanması ve bunu her yerde dillendirmesi, Ali b. Ebû Tâlib taraftarları arasında bu fikrin yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.

Ethem Ruhi Fığlalı’ya göre “Rec’at akidesinin kaynağı eski Şark toplumlarının kurtarıcı bekleme akidesi ile yakından ilgilidir.”<sup>524</sup> Julius Wellhausen ise Abdullah b. Sebe’ye atfedilen “Rec’at doktrinin eski Şark kültüründen değil de daha çok Yahudi menşeli olduğu” yönünde görüş beyan etmektedir.<sup>525</sup>

İslam kültüründeki Kurtarıcı (Mehdî) motifi, yukarıda zikredilen bilgiler doğrultusunda bu inancın Orta Doğu’da tezahür eden din ve inançlardaki kurtarıcı tasavvurunun bir uzantısı olduğunu söylemek mümkündür. İslam’ın Orta Doğu kültürleri ile diyaloga geçtiği Hicrî I. yüzyıldan itibaren Mehdî kavramının literatüre girmesi bunun en önemli kanıtıdır. Fakat İslam geleneğindeki Kurtarıcı Mehdî inancının diğer inançlardaki Kurtarıcı figürleri ile aynı olduğunu söylemek oldukça zordur. Orta Doğu mitoslarıyla İslamî unsurlar birleşerek bir anlamda İslamî bir hüviyet kazanmıştır.<sup>526</sup> Tüm bu görüşlere istinaden İslam toplumunda görülen Kurtarıcı (Mehdî) inancının teşekkülünde Orta Doğu dinlerinin etkisi hayli büyüktür. Yine bu yorumlara göre çoğu kültür ve medeniyet benzer kanaldan beslenerek doğal bir etkileşimle “beklenen Kurtarıcı yargısına” varmıştır. Kurtarıcı fikri etrafında yapılan değerlendirmelerin büyük ekseriyetle birbirine benzemesi bu savı destekler mahiyettedir.<sup>527</sup>

### 1.3.2. Mehdî Tasavvurunun Oluşmasında Gnostik Düşüncesinin Etkisi

Gnostisizmin<sup>528</sup> ilk olarak Hristiyanlıktan doğmuş bir dinî akım olduğu ileri sürülse de yeni yapılan birtakım araştırmalar bunların Hristiyanlık’tan çok önce mevcut

<sup>523</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, 435.

<sup>524</sup> Fığlalı, **Mesih ve Mehdi İnancı Üzerine**, (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış), 200.

<sup>525</sup> Wellhausen, **İslamiyetin İlk Devrinde Muhalefet Partileri**, 149-150.

<sup>526</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 143-144.

<sup>527</sup> Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdilik**, 37.

<sup>528</sup> Gnostisizme adını veren gnosis “bilgi” anlamına gelen Yunanca bir kelimedir. Buradaki bilgi; akıl ve iradeden ziyade bu bilgi kutsal bir mahiyet arz etmektedir, ayrıca metafizik ve mistik bir sezgi yoluyla Tanrı’nın ilişkisel ve deneyimsel bilgisi kastedilmektedir. Kaynağı ve kökeni ilahî nur âlemdir. Gnostisizm, doğrudan kutsal ilhamın bir neticesi olarak seçilen kişiye verilen sezgisel bilgi ya da Gnosis’i elde etmeye vurgu yapan bilgi ve kurtuluş öğretisi anlamını ihtiva etmektedir. Gnostisizmin karşılığı olarak modern Arapçada “irfânîyye” kelimesi kullanılmaktadır. Bu kavram, tanrıyı, dinî, evreni ve dünyevî bakımdan meydana gelen her türlü

olduğunu ortaya koymuştur. Bu akımın Helenistik Dönemi'nin başlarından itibaren var olduğu düşünülmektedir. Batılı dinler tarihi uzmanları, “Gnostik/İrfânî anlayışın” Yahudilik ve Hristiyanlık başta olmak üzere Sabiilik, Budizm, Hinduizm, Maniheizm, İslam ve Kathar kültüründe karşılaşılan genel bir fenomen olduğu görüşündedirler.<sup>529</sup> Gnostikler diğer insanlardan farklı olarak kendilerinin “Gnosise” ya da “gizli bilgiye” sahip olduklarını ve bu bilgiye sahip olmadan kurtuluşun mümkün olmayacağına inanmaktadırlar.<sup>530</sup> Onlara göre “yaratıcıdan gelen bu gizli bilgi ontolojik olarak maddî olmayan ilahî âlemden geldiği için Bâtınî/Ezoterik bir mahiyet arz eder.”<sup>531</sup> Bu nedenledir ki onlar, ibadetler başta olmak üzere “dinin Zâhirî boyutunu Bâtınî bir yoruma tabi tutmuşlardır.”<sup>532</sup>

Gnostisizm, Düalizm üzerine temellendirilmiş “kurtuluş ideali” olan bir felsefî inanç veya düşünce olarak da tanımlanabilir. Gnostikler, kendilerini kurtulması gereken bir hapisanede mahkûm olarak görürler.<sup>533</sup> Bu kurtuluş ancak Gnostik kurtarıcı bilgi ile mümkün olacaktır.<sup>534</sup> Avcu'ya göre “Gnostik gruplar, kurtarıcı bilgiyi elde edip kurtulabilecek olan bir örgütlü yapı olarak ortaya çıkmaktadır. Gnostik gruba dâhil olanların kutsiyeti ve seçilmişliği iki açıdan sağlama alınmaktadır: Bir taraftan onların kurtuluş için yaratıcı tarafından özellikle seçildiklerine vurgu yapılmaktadır. Diğer yandan ise Maniheizm'de olduğu gibi insanlığın kurtarılması idealine vurgu yapılarak kutsal bir görev bilinci aşılanmaktadır. Gnostik birey, kendisini kurtarıcı tarafından seçilmiş bir grubun liderleri öncülüğünde özel bir misyonla

---

husus/vaka hakkında elde edilen bilginin kaynağının duyu ve akla dayanmaksızın keşif ve ilhama dayandığını belirten hem mistik hem de felsefî akımı ifade etmektedir. Gnostisizm kelimesi, Orta Çağ'da ortaya çıkmış ve belli bir dinî-felsefî grubu tanımlamak üzere modern dönemde üretilmiştir. Ayrıca Gnostisizm bugünden geçmişe bakarak tarihin belli bir noktasını anlama çabasının ürünü olan bir kavramdır. Bu kavram “Özel bir elit grup için rezerve edilmiş ilahî sırların bilgisi” olarak tanımlanmıştır. Bkz. Harun Işık, Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi, **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt (ed.), Malatya: 25-27 Mayıs 2012, 29-30.; Ömer Mahir Alper, İrfaniyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 22, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, 444-445.; Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 324.

<sup>529</sup> Alper, İrfaniyye, 445; Işık, Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi, 33.

<sup>530</sup> Şinasi Gündüz, Pavlus Teolojisinde Gnostik Unsurlar, **Dini Araştırmalar Dergisi**, Ocak-Nisan, 2000, Cilt 2, Sayı 6, 59.; Işık, Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel Gelişimi, 37.; Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 325.

<sup>531</sup> Floramo, **Gnostisizm Tarihi**, 270.; Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 325.

<sup>532</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 325.

<sup>533</sup> Aydın, Sır Dinlerinde Kurtuluş, (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm), 196.

<sup>534</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 325.

görevlendirilmiş ve hem kendisinin hem de insanlığın kurtuluşunu gerçekleştirecek bir birey olarak görmektedir.”<sup>535</sup>

Gnostik, her türlü fiziki varlığı anlamsız ve boş görmesinin bir sonucu olarak “kurtarıcı bilgi Gnosise” ihtiyaç duyacaktır. Bu ihtiyaç, Gnostiğe yaratıcıdan bir Kurtarıcı lider (redeemer) göndermesi ile sonuçlanacaktır.<sup>536</sup> İlahî âlemden gelen kurtarıcı bilgi Gnosis’in mahiyeti, özü itibariyle ruha aslî vatanını hatırlatacak birtakım bilgi bütünlüğünden başka bir şey değildir. Ruh, Gnosis sayesinde aslî vatanını ve “bu âleme niçin düştüğünü idrak” ettiğinde kurtuluşu için gerekli olan bilgilere ulaşmış olacaktır. Kişinin bu bilgilere kendi duyuşsal yetileri ile ulaşması mümkün değildir. Bu nedenle ona bu bilgileri verecek bir kurtarıcıya gerek vardır.<sup>537</sup>

Görüldüğü üzere “Gnostisizm’de kurtuluş ve kurtarıcı inancı mevcuttur. Gnostik inanca sahip olan gruplar ve onların etkileşim halinde olduğu Orta Doğu dinlerinde de bir kurtarıcı akidesi görülmektedir. Söz konusu din ve inançların Orta Doğu kökenli olması gösteriyor ki buradaki toplumlar dinî ve kültürel açıdan bu anlayış ile yakın temas halindedir. Bu kültürel temas ve devralınan teolojik miras, İslam dini için de kaçınılmaz etkileşim unsurlarını teşkil etmektedir.”<sup>538</sup>

Halife Ömer b. Hattab Dönemi (634-644) ile İslam hâkimiyeti Arap yarımadasından çıkarak Filistin, Mısır, İran, Irak, Suriye ve Afrika’ya kadar ulaşmıştı. Bu geniş coğrafyada birçok etnik grup, din, mezhep, felsefî akım mevcuttu. Bunların tamamı Müslümanların hâkim olduğu coğrafyanın sınırları dâhilinde kalmıştı.<sup>539</sup> Bu coğrafyalarda bazı “Gnostik-Yarı Gnostik din ve mezhepler” de mevcuttu.<sup>540</sup> “İslam’ın nüfuz ettiği coğrafi havzadaki dinî, kültürel, felsefî unsurlar zamanla İslam geleneğiyle etkileşim içinde olmuştur. Nitekim felsefî bir akım olan Gnostisizmin de

---

<sup>535</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 328-329.

<sup>536</sup> Eliade, **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**, 422.; Floramo, **Gnostisizm Tarihi**, 48.; Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 329.

<sup>537</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 329.; Floramo, **Gnostisizm Tarihi**, 100.; Mehmet Alıcı, Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni, **Milel ve Nihal** 7/3, Eylül-Aralık 2010, 157.

<sup>538</sup> Köse ve Artan, Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru: 610-765 Yılları Arasında Köken ve Etkiye Dair Tespitler, 178.

<sup>539</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 321.

<sup>540</sup> Avcu, **Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, 94.

İslam dinine etkisi olmuş ve İslamî fırkalarda görülen kurtarıcı inancı bağlamında benzerlik göstermiştir.”<sup>541</sup>

İslam inancında Gnostiğin/irfânîliğin tezahür ettiği önemli alanlardan biri “sûfi irfânîlikle” yakın ilişki içinde bulunan “Şîî ve İsmâîlî” düşüncedir.<sup>542</sup> Gnostik unsurlar aşırı Şîî çevrelerde yer edinmişti. Aşırı Şîîlerin geliştirdiği edebiyat Gnostik ve senkretik bir yapı arz etmekteydi. İsmâîlîlik genel olarak aşırı Şîîlerin siyasî ve kültürel zemini üzerinde zuhur etti ve ilkin kullandığı ana unsurlar aşırı Şîîlerin ürettikleri ile sınırlı oldu.<sup>543</sup> Ancak İsmâîlîler, aşırı Şîîlerin dağınık olan malzemesini sistematik hale getirerek iç bütünlüğünü sağlayıp tutarlı ve savunulabilir bir öğretiyeye dönüştürdüler. Bu bağlamda İsmâîlîlerin öğretisi, paradigması, epistemolojisi, kavramları ve genel hatları aşırı Şîîlere dayanıyordu. Doğal olarak onların öğretileri de aşırı Şîîlerde olduğu gibi Gnostik bakış açısının tesiri altındaydı. İsmâîlîlerin kurtarıcı bilgi olarak gördükleri bâtın anlayışlarına bakıldığında Gnostik bir epistemolojinin ana hatlarıyla kabul edildiği görülmektedir. “Onlar Düalist anlayışlarının bir gereği olarak Zâhir-Bâtın ayrımı yapmışlar ve iki farklı gerçeklikten hareket etmişlerdir. Bu ayrımında Zâhir, mutlak hakikat içermeyen bir bilgi türü olarak tanımlanırken Bâtın kişiyi kurtuluşa erdirecek olan kurtarıcı bilgi şeklinde takdim edilmiştir. Gnostik epistemolojiye uygun olarak İsmâîlîlik’te Zâhir, bir bilgi kaynağı olarak yeterli görülmemiş ve Bâtın ikinci bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir. Bu iki bilgi türü ontolojik ayrıma tabi tutularak Bâtın, bu âleme ait olmayan ilahî kaynaklı bilgiyi, Zâhir ise içinde yaşadığımız evrene ait bilgiyi tanımlamak üzere kullanılmıştır.”<sup>544</sup>

İsmâîlîlere göre bilginin iki önemli türünden birisi olan Zâhir ontolojik olarak maddî âleme aittir. İnsanlığı kurtaracak olan ilahî âlemin ilmüne sadece bu bilgiyle ulaşmak mümkün olmayacaktır. Oysa Bâtın, ilahî âlemden maddî âleme gönderilmiş olan kutsal ve kurtarıcı bir bilgidir. İsmâîlîler Gnostisizmde olduğu gibi Bâtınî kurtarıcı bir bilgi olarak görmüşler ve kendilerinin de bu kurtarıcı bilgiye sahip oldukları görüşünü ileri sürmüşlerdir. Onlara göre kurtarıcı bilgi daima Bâtınî bir karakter arz

---

<sup>541</sup> Köse ve Artan, Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru: 610-765 Yılları Arasında Köken ve Etkiyeye Dair Tespitler, 179.

<sup>542</sup> Alper, İrfaniyye, 445.

<sup>543</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 334-335.; Avcu, **Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, 138-152.

<sup>544</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik’teki Tezahürleri, 335.; Geniş bilgi için bkz., Avcu, **Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**, 138-152.



eder ve bu bilgi Zâhirde gizlenmiş olarak yeryüzüne gönderilir.<sup>545</sup> İsmâîlîler kurtuluşa ermenin yegâne yolunun seçkin İsmâîlî cemaatine katılmakla başlayacağını öne sürmüşlerdir. Onlar kendilerini, kurtuluşa erecek ve kurtarıcı Mehdî'nin zuhurunu hızlandıracak, insanlığın kurtuluşu için gerekli uygun ortamı sağlayacak olan özel bir topluluk olarak görmüşlerdir.<sup>546</sup> Gnostik anlayışta olduğu gibi İsmâîlîlik'te de kurtarıcı Bâtınî bilgiye kişinin kendi başına ulaşması mümkün değildir. Bu doğrultuda İsmâîlîlerin imâmet sistemi olarak adlandırabileceğimiz teferruatlı bir anlayışı geliştirdiği görülmektedir. Gnostik düşünceyle uyumlu olarak kurtarıcı bilginin açığa çıkmasını sağlayan imâmların yaratıcı tarafından seçildiği ve sıradan İsmâîlî bireylerin kurtulabilmek için onlara bağlanmak zorunda oldukları kararı alınmıştır.<sup>547</sup> Tüm bunlar gösteriyor ki İslamî fırkalarda görülen kurtarıcı tasavvurunun kökenlerine ilahî ve millî dinlerin katkısı olduğu gibi felsefî bir akım olan Gnostik anlayışının unsurları da etki etmiştir.

### 1.3.3. İslam'ın Yayıldığı Coğrafi Havzadaki Dinî, Kültürel ve Mitolojik Unsurların Etkileri

Mehdî tasavvurunun teşekkülünde bazı eski inanç ve felsefî akımların etkisinin görülmesi dışında başka hususlara da dikkat çekmek gerekmektedir. Diğer pek çok faktörün yanı sıra söz konusu fikrin teşekkülünde sosyokültürel ve mitolojik unsurların etkisi de görülmektedir. Öyleyse bu unsurlar Mehdî tasavvurunun tarihsel arka planını aydınlatmak açısından önem arz etmektedir.

Mehdî tasavvuru İslam dinine belirli birtakım tarihsel saikler ile nüfuz etmiştir. Bunda erken İslam tarihinde fetihlerle İslam toplumuna entegre olan “Mevâlî'nin”,<sup>548</sup>

<sup>545</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 336-337.

<sup>546</sup> Avcu, Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri, 338.; Geniş bilgi için bkz., Ali Avcu, **Horasan-Maveraünnehir'de İsmaililik**, 2. Baskı, İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018, 284-290.

<sup>547</sup> Avcu, **Gnostik “Kurtarıcı Bilgi” (Gnosis) Anlayışı ve İsmaililik'teki Tezahürleri**, 340.

<sup>548</sup> Arap olmayan Müslüman halklar için kullanılan bir terimdir. “Erken Şiîliğin ana merkezi olan Güney Irak'ta, Arap fethi sırasındaki nüfus ağırlıklı olarak Arami idi, ancak Pers toprak ağaları ve memurlarından oluşan bir üst tabaka vardı. Birkaç bölgede köylüler, Müslümanlara Perslere karşı yardım etmişlerdir. Dolayısıyla, bu bölgedeki pek çok mevâlî'nin Arami (ve ayrıca Hristiyan) kökenli olduğu varsayılmaktadır. Önde gelen pek çok bilginin mevâlî olması, şüphesiz Irak'taki önemli Hristiyan okullarının varlığıyla bağlantılıdır. Şiîlerin daha eski Hristiyanlık öncesi fikirlere olan benzerliği, Şiî mezheplerinin birçok taraftarının daha yakın zamandan ziyade eski topraklardan (ve ona asimile edilen kişilerden) geldiğini gösterir.” Watt, Shi'ism under the Umayyads, 64.

mistik ve dinî kültürünün yakından ilgilisi bulunmaktaydı. Şifliğin teolojisi ve fikhî teşekkül ederken bunda Mısırlı, Suriyeli ve İranlı mevâlînin varisi olduğu Orta Doğu, Mısır ve bilhassa Mezopotamya mitolojisinin etkileri mevcuttu. Nitekim ilk Şifilerdeki Mehdî akidesinin temeli bu mitolojik kültürden beslenmekteydi.<sup>549</sup> Bu bağlamda Mehdî tasavvurunda yabancı kültürlerin yani dışarıdan gelen tesirlerin etkisinin fazla olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>550</sup> Ancak bu durumun tek başına yetersiz kalacağı da açıktır.

Dinlerdeki kurtarıcı akidesinin tarihsel gelişim seyrinde etkili olan dinî-kültürel ve mitolojik unsurlar İslam tasavvufunda da etkili oldu. Tasavvuf sadece “Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet ahlâkî ile yaşayarak kendini mâsivâdan (dünya ve mâ-fihâ) tecrid edip yalnızca Allah’a ve Allah sevgisine adanmak” şeklinde anlaşılmalıdır. Kurumsallaşmış, teorileşmiş tasavvuf İslam fetihlerinin sonucunda İslam dışı mistik kültürün kalıntılarını barındırmaktaydı. Nitekim ilk büyük mutasavvıfların çoğu Arap coğrafyasının, yani İslam’ın klasik coğrafyası Hicaz’ın dışında ortaya çıktı. Yine birçoğu; birkaç göbek öncesinden Mecûsi, Maniheist veya Budist ailelerden gelmekteydi. Günümüzde Hicaz mıntıkasında tasavvufu görmek mümkün değildir. Ayrıca pek çok tasavvufî teoriyi ve terimi yalnızca Kur’ân-ı Kerîm’e dayanarak açıklamak oldukça zordur. Bu yüzden kurtarıcı tasavvuru hususundaki izahları anlayabilmek için birçok hadis uydurulmuştur.<sup>551</sup> Bu gerçek, Mehdî tasavvurunun kökenlerini sadece İslam’ın ana toprağı olan Arabistan coğrafyasında değil fetihlerle İslam toplumuna entegre olan mevâlînin mistik ve mitolojik kültürlerinde aranması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu ise bir “İslam Mitolojisi” daha doğrusu “İslamileşmiş mitoloji” kavramını ortaya çıkarmaktadır. Bu durum Araplaşmış veya etnik kökenlerini koruyabilmiş tarihsel unsurların bir hakikati olarak değerlendirilmelidir.<sup>552</sup>

Şifilerin ilk ricali güneyli Yemen Araplarıydı. Bu coğrafya ilk Şifilerin çekirdeğini teşkil eden Arap kabilelerinden oluşmakta idi. Yemen hükümdarlığı tevarüs yoluyla elde edilen hükümdar sülâlelerinin memleketidir. Söz konusu coğrafyanın hâkimi

---

Mevâlî için ayrıca bkz., İsmail Yiğit, “Mevâlî” **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 29, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, 424-426.

<sup>549</sup> Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler**, 38.

<sup>550</sup> Ayrıntılar için bkz., Yavuz, Mehdî, 372.; İlhan, **Mehdîlik**, 37.

<sup>551</sup> İlgili hadis ve değerlendirmeler için bkz., Çınar, **Tarihte ve Günümüzde Mehdîlik**, 47-48.

<sup>552</sup> Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler**, 38.

olan Araplar, bin yıl boyunca kralların bir hanedan ilkesine göre birbirini takip ettiği ve insanüstü niteliklere sahip oldukları kabul edilen eski bir uygarlık ülkesinden geliyorlardı. VII. yüzyıl Arapları kişisel krallık deneyimine sahip olmasalar bile karizmatik liderlere dayanan bir medeniyetin ülkesinden gelmiş ve bir şekilde devam eden gelenekten etkilenmişlerdi.<sup>553</sup>

Bu dönemde zuhur eden bir kurtarıcı ya da karizmatik bir lidere duyulan özlem siyasetle bağlantılı olarak gelişmiştir.<sup>554</sup> Watt bu hususla ilgili görüşünü şöyle ifade etmektedir: “İslam’ın veraset yoluyla hükümdarlığı/halifelîği desteklememiş olması, onların hükümdarlığı mukaddes sayan güney Araplarından oluşu, bizi bu hususta geçmişlerinin tesiri bulunduğu inancına sevk etmektedir.”<sup>555</sup> Watt, Şîî anlayışlarının Arap taşıyıcılardan Fars kültürüne geçişini incelerken İslam öncesi dönemlerde başlamış olan iki kültürü dikkate almak gerektiğini söylemektedir. Nitekim Güneyli Araplar ve Persler arasında bir kültürel etkileşim söz konusudur. Güney Arabistan’daki Perslerin Araplaşmaları gibi oradaki Arapların da Perslerden etkilendiği söylenebilir.<sup>556</sup> Şîîlerin Fars kültüründen önemli ölçüde etkilendiği görüşünü destekleyen birçok delil bulunmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri Şîîliğin ilk dönem merkezi olan Kûfe’ye Yemen bölgesinden gelen ve Pers kültürünün etkisinde kalan Arapların rolüdür. Çünkü Yemen, İslam’dan önce çok uzun yıllar Perslilerin din ve kültürünün etkisi altında yaşamıştır. Bu nedenle Yemenli Arapların zihinlerinde ve kalplerinde eski Fars/Pers din ve düşüncesinin derin izleri bulunmaktadır. Kûfe’ye geldiklerinde de bunları yeni dinî anlayışlarıyla birleştirerek Pers (Fars)-Şîî inancından oluşan senkretik dinî düşünceler teşekkül etmişlerdir.<sup>557</sup> Bu düşüncelerden biri de Kurtarıcı inancıdır.

---

<sup>553</sup> Watt, Shi’ism under the Umayyads, 161.; Ayrıntılar için bkz., “Müslüman fetihlerinin ilk dalgasını izleyen kargaşada, Arapların belirli kesimleri arasında, ağırlıklı olarak Güney Arabistanlılar arasında, insan boyutundan daha büyük bir kurtarıcı için derin bir özlem vardı. Yaşam biçimlerindeki hızlı değişiklikleri izleyen bir güvensizlik çağında, insanların yüzyıllardır Güney Arabistan medeniyetine rehberlik etmiş olan ilahî kralların çağdaş bir eşdeğerini aramaya dönmeleri doğal olacaktır. Döndükleri ilk gerçek kişi, Hz. Muhammed’in kuzeni ve damadı Ali b. Ebû Tâlib idi.” Watt, The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi’ism, 191.

<sup>554</sup> Watt, The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi’ism, 191-192.

<sup>555</sup> Abdülhamîd, **İslâm’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları**, 36.

<sup>556</sup> Watt, Shi’ism under the Umayyads, 165.

<sup>557</sup> Topaloğlu, Şîa’nın İran Kültüründen Etkilendiği Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme, 37-38.

Mehdî tasavvurunun İslamî bir forma dönüştürülme aşamasını anlamak için Kûfe'nin yerleşimcileri başta olmak üzere İslam toplumunda yaşanan büyük dinî ve sosyal değişime kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Kûfe, Mezopotamya'daki eski kültür merkezlerinden olan Hire ve Babil'e yakın bir bölgede kurulmuştur. 638 yılında Sa'd b. Ebû Vakkâs tarafından şehir haline getirilmiş, kısa bir süre sonra da Halife Ali b. Ebû Tâlib'in tercihiyle 656'da başşehir yapılmıştır. Şehrin kurulduğu coğrafya, İslam öncesi dönemde karakterlerini büyük oranda Mecûsi, Yahudi ve Hristiyan grupların belirlediği kabilelerin yaşadığı bir yerdi.<sup>558</sup> Bunlar arasında fikrî olarak çatışmalar oluyordu. Kûfe'de dışarıdan gelen fikirlerin yayılmasına müsait bir ortam tesis edilmişti. Ayrıca bu şehir mühim bir kültür merkezi idi. Yunan felsefî düşünceleri aydın sınıflar arasında yayılmış, felsefî akımların etkisiyle itikâdî şüphe çoğalmış, İslamiyet'e ait bazı dinî görüşler bu şehirde tenkide tabî tutulmuştur. Kûfe muhiti aynı zamanda cehaletin, hurafelerin, mitolojinin yayıldığı, hatta bazı eski putperestlik inançlarının halk arasında yaşadığı görülen kozmopolit bir kentti. Bu durum orada yaşayanları menfaatleri doğrultusunda inançlarını bile terk edebilecek duruma getirmişti. Zira Kûfe'de birçok fikir ve görüş mevcuttu. Bunlar sürekli bir çekişme içindeydiler.<sup>559</sup> Nitekim Mehdi tasavvurunun İslam kültürüne yerleşmesinde ve yayılmasında Şiîlerin merkezi olan Kûfe'nin sosyal yapısının rolü büyük olduğu ileri sürülebilir. Kûfeli gruplar çoğunluğu Yemen'den gelen diğer dinî azınlıklarla birleşerek bölgedeki iktidar muhalif hareketlerde bulundular. İlk olarak Halife Ali b. Ebû Tâlib ile Muâviye arasındaki mücadelede (Sıffin Savaşı-657) Ali b. Ebû Tâlib'in yanında yer alan bölge sakinleri, daha sonra Emevî iktidarına muhalefetin önde gelenleri olarak bu özelliklerini 767'ye kadar devam ettirdiler.<sup>560</sup>

Çoğunluğu Ali b. Ebû Tâlib taraftarı olan bu muhalif kitleler özellikle siyasal iktidara karşı kurtarıcı liderler olarak bekledikleri bazı kişilerin başarılı olamamalarından kaynaklanan hayal kırıklığıyla birlikte aşırı fikirlere yönelmeye başladılar. Şiîlik adı altında ait oldukları din, felsefe ve kültür havzalarına ait motifleri İslam'a sokarak imâmlarını meşrulaştırma yoluna gittiler. Böylece gaybet, vasîlik, Mehdîlik,

---

<sup>558</sup> Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 39.

<sup>559</sup> Abdülhamid, *İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâilîğin İcyüzü)*, 48-49.

<sup>560</sup> Abdülhamid, *İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâilîğin İcyüzü)*, 48-49.; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 39-40.

masumiyet, rec'at, bedâ, takıyye gibi bazı fikirler geliştirdiler.<sup>561</sup> İlk Şifler olarak adlandırılan bu kişiler, Halife Ali b. Ebû Tâlib ve diğer imâmlara duydukları aşırı sevgi ve muhaliflerine karşı olumsuz düşüncelerinin etkisiyle onlar hakkında çeşitli efsaneler geliştirerek neredeyse her birine ilahî özellikler isnat ettiler.<sup>562</sup> Nitekim Şiîliğin oluşumu ve doğası tam olarak kavrandığı zaman Mehdî özleminin ve Mehdî tohumunun bu itikada uygun bir ortamda atıldığı görülecektir.<sup>563</sup>

#### **1.3.4. Dört Halife Dönemindeki Siyasî Olayların ve Sosyopsikolojik Unsurların Etkisi**

Dinlerdeki kurtarıcı inancına bakıldığında hepsinin ortak özelliği aynı veya yakın coğrafi havzada ortaya çıkmalarıdır. Bu yakınlıktan dolayı kültürel, dinî ve felsefi açıdan bir etkileşim kaçınılmazdı. Bazı Müslümanlar tarafından inanılan Mehdî tasavvuru tıpkı diğer dinlerdeki gibi birtakım iç ve dış etkileşim unsurlarının neticesi olarak zuhur etmiştir. Mehdî tasavvurunun dış etkileşim unsurlarını yukarıda etraflıca ele aldık. Bu başlık adı altında iç faktörlerin bu tasavvurun oluşmasındaki etkisi üzerinde durulacaktır.

İslam tarihinde iktidar mücadeleleri sırasında başarısız olan ya da iktidarının gücünü korumak isteyen gruplar tarafından kurtarıcı inancı bir savunma mekanizması<sup>564</sup> olarak zuhur eden bir iç faktör konumunda oldu. Tam bu noktada İslam dünyasında siyasî olayların nasıl toplumsal bir olaya dönüştüğü ve bu durumun insanların psikolojisinde nasıl bir kurtarıcı tasavvuru oluşturduğu üzerine durulacaktır. Nitekim İslam dünyasındaki Mehdî inancının zuhur etmesinde etkili olan iç sebeplerden biri hilâfet sorununun doğurduğu sosyopsikolojik unsurlardır.

Hz. Muhammed hayatta iken dinî ve dünyevî otoriteyi bizzat kendisi temsil etmiştir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra Halife Ebu Bekir (632-634), Halife Ömer b. Hattab (634-644) ve Halife Osman b. Affan (644-656) dönemlerinde izlenen siyaset, İslam dünyasında iç karışıklıkların çıkmasına neden olmuştur. Ardından Halife

---

<sup>561</sup> Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 40.

<sup>562</sup> Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi*, 45-46.

<sup>563</sup> Goldziher, *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm*, 195.

<sup>564</sup> Yavuz, Mehdî, 372.

Osman b. Affan'ın bir isyan hareketi sonunda öldürülmesi,<sup>565</sup> o dönemde meydana gelen savaşlar,<sup>566</sup> Halife Ali b. Ebû Tâlib'in öldürülmesi (656-661),<sup>567</sup> Hasan b. Ali'nin akıbeti (669),<sup>568</sup> İslam tarihine dramatik bir vaka olarak geçen Kerbela Olayı (680)<sup>569</sup> ve nihayetinde Emevîlerin baskıcı tutumu (661-750) Müslümanlar arasında kabul görmeyip bir müddet sonra onlarda hoşnutsuzluğa ve kırgınlığa neden olmuştur. Sosyal, siyasî ve toplumsal alanda meydana gelen buhranların yaşandığı bu dönemde Ehl-i Beyt taraftarları kurtuluşu Mehdî tasavvuruna sarılmakta bulmuştur. Daha sonra Ehl-i Sünnet taraftarları da bu tasavvuru gerek politik ve gerekse başka sebeplerden ötürü değişik türleriyle benimsemiştir.

Mehdî tasavvurunda, İslam toplumunda Hz. Muhammed'den sonra zuhur eden siyasî kavga, çekişmelerin ve iktidar mücadelelerinin etkisi oldukça fazladır.<sup>570</sup> Hz. Muhammed'in ölümünden sonra<sup>571</sup> zuhur eden hilafet meselesinde Ehl-i Beyt taraftarları "Halife Ali b. Ebû Tâlib'in yol gösterici ve sonuç olarak muhaliflerinin hatalı olduğuna karar verdi."<sup>572</sup> Halife Ali b. Ebû Tâlib'in beklenmedik bir zamanda

<sup>565</sup> Halife Osman'ın öldürülmesine dair bkz., Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 3, 556-567.; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, 14.

<sup>566</sup> Mu'âviye'nin İsyanı, Hz. Â'îşe, Talha ve Zübeyir'in İsyanı, Cemal Harbi, Siffin Savaşı, Hakem Olayı ve Harîci İsyanı için bkz., Ahmet Akbulut, **Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı-**, 7. Baskı, Ankara: OTTO, 2019, 174-208.

<sup>567</sup> Halife Ali b. Ebû Tâlib'in halifelik dönemi ve öldürülmesine dair bkz., Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 4, 65-72.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 91-92.; İbn Hazm, **el-Fasl**, Cilt 3, 448.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'l-Fırak)**, 177.

<sup>568</sup> Hz. Hasan'ın akıbeti için bkz., Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 4, 79-80.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 93.; Watt, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri**, 33-34.

<sup>569</sup> Hz. Hüseyin ve Kerbela hadisesi için bkz., Taberî, **Tarih-i Taberî**, Cilt 4, 100-115.; el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 91-92.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 108.; Watt, *Shi'ism under the Umayyads* 158.; W. Montgomery Watt, *The Conception of the Charismatic Community in Islam*, **Numen** 7, No 1, 1960, 77.; D. S. Margoliouth, Mahdi, **Encyclopedia of Religion and Ethics**, James Hastings (ed.), Vol. VIII, New York; T. & T. Clark, 1916, 336.; Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 50.; Mehmet Azimli, **Hz. Ali Neslinin İsyancıları-X. YY'a Kadar Şiî Hareketleri-**, 2. Baskı, Konya: Çizgi Yayınevi, 2013, 20.

<sup>570</sup> Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 142.

<sup>571</sup> Hz. Peygamber'in ölümünden sonra Halife Ömer'in onun ölmediğini Hz. Musa gibi Rabbi'ne gittiğini ve geri döneceğini haykırması o dönem halkının kolektif hafızasında Mehdî tasavvurunun ne kadar canlı olduğunun bir kanıtıdır. Halife Ebû Bekir, Peygamberin Kur'ân-ı Kerim'de buyurulduğu üzere beşer olduğunu, hakikaten vefat ettiğini, ancak Allah'ın ezeli ve ebedi olduğunu belirten konuşmasından sonra Peygamberin öldüğü kabul edilmiştir. Yücesoy, **Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti -Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-**, 43-44. Ancak bu düşünce çok geçmeden Ali b. Ebû Tâlib'e intikal edilmiştir. Bunun temelinde yatan sebeplerde Gadir-i Hum'da Ali b. Ebû Tâlib'in tayin edildiği ve Ali b. Ebû Tâlib'in halifeliğinin gaspedildiği düşüncesini müteakiben yaşanan siyasî çekişmeler, iktidar mücadeleleri oldukça etkili olmuştur.

<sup>572</sup> Watt, *Shi'ism under the Umayyads*, 160.

öldürülmesi (661) haberi taraftarlarınca büyük bir şaşkınlığa sebebiyet vermişti. Zira Kûfe'den çok uzakta bulunan bu insanlar, yeryüzünde evrensel adaleti gerçekleştireceğini bekledikleri imâmın öldürülmesi haberine dayanamamış, bu sebeple realiteden uzak birtakım düşüncelere kapılmışlardır.<sup>573</sup> Yaşanan hadiseler sonucunda Ehl-i Beyt taraftarları istediği başarıyı elde edememiş ve en önemlisi de beklenmedik zamanda lider gördükleri şahsiyetlerin ölmesi onlarda “gizli imâm” anlayışını geliştirmişti.<sup>574</sup> Peygamberin ölümünden sonra Ehl-i Beyt ve destekçileri baskı altında kalmıştı. Kerbela Olayı'ndan sonra bu baskıcı koşullar altında Ehl-i Beyt taraftarlarının yaşamlarının zorlaşması neticesinde bir kurtuluş umudu doğmuştur.<sup>575</sup> Ehl-i Beyt taraftarları karşılaştığı zor durumlar karşısında boyun eğmeyip aksine sosyal çevrelerini değiştirmeye çalışmış ve istenen değişikliği başaramadıklarında, ideal toplumsal düzenin hayalini gerçekleştirmek için kurtarıcı bir figür olan Mehdî'yi dört gözle beklemişlerdi.<sup>576</sup>

Hz. Hüseyin'in aile efradıyla birlikte öldürülmesinden sonra Şîîlerin ileri gelenleri, hilafetin elden gidişini ve bütün bu olayların Şîî taraftarlarını ye'se düşürdüğünü gördüler. Gruplarının dağılmasından ciddi şekilde endişelendiler. Bunun üzerine idarenin tekrar kendi ellerine geçip Benî Ümeyye'nin yıkılacağını yaymaya başladılar. Emevî Devleti'ni (661-750) zayıflatmak ve yıkmak için gizli gizli çalışıp taraftarlarını çoğalttılar. Fakat bu gizli çalışmalar onları istenilen sonuca ulaştırmayınca bu gruplar gizlice de olsa etrafında toplanacak bir lidere ihtiyaç duydu. Bu liderin bir halife olduğu telkini işe yaramayınca o zaman liderlerine dinî bir sıfat verdiler. Taraftarlarına “O imâmdır, masumdur” dediler. “Emevîlerin zaferi geçicidir. Onları mutlak bir yenilgi beklemektedir.” şeklinde vaatlerde bulundular. İlk Şîîlerin ileri gelenleri hilâfetin elden gidişini kabullenemediler. Daha sonra hilafetin veya idarenin er ya da geç kendilerine geçeceğine dair düşünceleri onlarda ileride gelecek bir kurtarıcı fikrine dönüştü. Zira bu tarz bir düşünüş avamın zihninde var olan “karizmatik lider kavramı” anlayışına uygundur.<sup>577</sup> Nitekim çoğu Halife Ali b. Ebû Tâlib'i karizmatik halef olarak görüyordu ve ondaki karizma onun torunlarından bazılarına aktarılıyordu. Ne yazık ki ilk günlerde imâm veya lider

<sup>573</sup> El-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe**, 205.

<sup>574</sup> Watt, *The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi'ism*, 193.

<sup>575</sup> Amini, **Al-Imam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 50-51.

<sup>576</sup> Sarıtoprak, *The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach*, 673.

<sup>577</sup> Watt, *The Conception of the Charismatic Community in Islam*, 77.; İlhan, **Mehdîlik**, 38.

olarak seçtikleri kişilerin neredeyse tamamı büyük bir siyasî yeterliliğe sahip değildi ve Ehl-i Beyt grupları birçok parçaya bölündü.<sup>578</sup>

Sonuç olarak Ehl-i Beyt taraftarları kurtuluş için herhangi bir umut ışığı aradılar. Açıkçası bu koşullar onları ilahî olarak atanmış kurtarıcıya, Mehdî'ye olan inancı tam olarak kabul etmeye hazırladı. Şiddetli bir şekilde hayal kırıklığına uğramış ve iktidar güçleri altında zulme uğradıklarına inanan ilk Şiîler, son derece rahatlatıcı olduğunu düşündükleri Mehdî inancını buldular ve yürekte kabul ettiler. Onu yavaş yavaş süslediler ve fikir mevcut karmaşıklığına ulaşana kadar ayrıntılarını da eklediler.<sup>579</sup>

İslam'ı kabul eden bazı Yahudiler, ilahî olarak işlenen Mesîhlere olan inançlarını yaymak için durumdan yararlandılar.<sup>580</sup> Yukarıda denildiği üzere ilk olarak Yahudi asıllı bir dönme olduğu söylenen Abdullah b. Sebe tarafından ortaya atılan rec'at fikri Ehl-i Beyt taraftarlarınca kabul edilmiştir. Daha sonra bu fikir eskatolojik kurtarıcı kisvesine bürünmüş ve önce Ehl-i Beyt taraftarlarınca, sonra toplumun genelinde bir kurtarıcı umuduna dönüşmüştür.

Bu konuda önemli olan başka bir figür ise İslam dinini benimseyen ve Medine'de yaşayan Yahudi Ka'b al-Ahbar idi. Bu kişinin Mehdî ile ilgili eskatolojik olaylara dayanan bazı gelenekleri anlattığı söylenir. Ayrıca Ka'b al-Ahbar'ın Muhammed el-Hanefîye için Mehdî dediği de ifade edilir. Bu referans Mehdî inancının tarihsel kökenlerinin Ka'b al-Ahbar ve İslam dinini benimsemiş olan diğer bazı Yahudi asıllı kişiler aracılığı ile İslam'a taşındığı hususundaki kanıyı kuvvetlendirmektedir.<sup>581</sup> Bu kanılardan yola çıkarak Emevîler ve Abbâsiler döneminde Yahudilikten aktarılan bazı metinlerde yer alan Mehdî'ye ilişkin rivayetler hadis şeklinde uydurulmuştur. Bu insanlar menkıbevi Mehdî rivayetlerini İslam coğrafyasında bir nakkaş gibi ilmik ilmik işleyip halkın zihinlerine adeta kazımışlardır.<sup>582</sup> Böylece Mehdî tasavvurunun ilk temelleri bu dönemde atılmakla beraber Mehdî tasavvuru zamanla dinî/siyasî ve

---

<sup>578</sup> Watt, *The Conception of the Charismatic Community in Islam*, 78.

<sup>579</sup> Amini, *Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity*, 50-51.

<sup>580</sup> Amini, *Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity*, 51.

<sup>581</sup> Sarıtoprak, *The Mahdî Tradition in Islam: A Social-Cognitive Approach*, 664.

<sup>582</sup> Durmuş, *Haberlerin Ağında Mehdi*, 175.; Gün, *Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme*, 106.



eskatolojik/apokaliptik bir kisveye bürünerek çerçevesi değiştirilmiş ve muhkem bir inanç haline dönüşmüştür.<sup>583</sup>

Tüm bu yaşananlar İslam dünyasını büyük bir çıkmaza götürmüştü. Kimileri bu durumdan yararlanarak arzularını gerçekleştirmek için çeşitli girişimlerde bulunmuş kimileri ise yaşananları fevkalade bir şekilde kendi ihtiraslarına alet etmişti. Mehdî tasavvurunda başat rol oynayan ve Mehdî kavramını kurtarıcı manasında ilk kullanan Muhtâr es-Sekafî gibi şahsiyetler bu yaşananlarda politik bir tavır sergileyerek çeşitli faaliyetlerde bulunmuştur.

Bundan sonra ilk Şîiler tarafından birçok iddia ortaya atılmıştır. Mehdî inancı, halifelüğün Halife Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunan gruplar arasında yayılmıştır. Muhtâr es-Sekafî 685'te Kûfe'de isyan ettiğinde Muhammed el-Hanefîyye'nin halife olması gerektiğini ileri sürerek, Mehdî unvanını ilk olarak onun için kullanmıştır.<sup>584</sup>

Muhtâr es-Sekafî liderlik arzusu ile değişik politikalar izledi.<sup>585</sup> Tevvâbûn (tövbe edenler) Hareketine<sup>586</sup> katılan kimseleri ve Şîileri toplayarak çeşitli siyasî olayları ve yaşananları sebep göstererek Emevîlere karşı isyanı başlatıp Hz. Hüseyin'i öldürenlerden intikam almak istedi. Bunu yaparken fevkalade bir siyaset güttü. Kendisinin Halife Ali b. Ebû Tâlib'in oğlu Muhammed el-Hanefîyye'nin adına hareket ettiğini, Muhammed el-Hanefîyye'nin elçisi ve yardımcısı olduğunu iddia etti. Beraberinde getirdiği mektupları halka gösterdi.<sup>587</sup> Daha sonra halkı bir gece evinde topladı ve şu konuşmayı yaptı: "Mehdî ve vasi Muhammed el-Hanefîyye beni size emîn, vezîr, seçici ve emir olarak gönderdi. Mülhidlerle savaşmamı, Ehl-i Beyti'nin öcünü almamı, zayıfları korumamı emretti."<sup>588</sup>

Es-Sakafî tüm bu hazırlıklarından sonra harekete geçti ve nihayet Emevîlerin elindeki Kûfe'yi ele geçirdi. Daha sonra Kûfe'de kurduğu orduyla Emevîlerin ordusunu yendi ve ordu komutanı olan Hz. Hüseyin'in katili, eski Kûfe valisi

<sup>583</sup> Çınar, D.İ.B. Din İşleri Yüksek Kurulu'na Sorulan Sorular Bağlamında Mehdilik, 111.

<sup>584</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 34.

<sup>585</sup> Azimli, **Hz. Ali Neslinin İsyancıları-X. YY'a Kadar Şîi Hareketler-**, 21.

<sup>586</sup> Tevvâbûn (tövbe edenler) Hareketi için bkz., İsmail Yiğit, Tevvâbûn, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 41, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 49-50.

<sup>587</sup> Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 25.; Azimli, **Hz. Ali Neslinin İsyancıları-X. YY'a Kadar Şîi Hareketler-**, 22.

<sup>588</sup> El-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 338.

Ubeydullah b. Ziyad'ı öldürdü.<sup>589</sup> Es-Sakafi'nin de içinde olduğu Keysâniyye'ye bağlı bir grup, Halife Ali b. Ebû Tâlib'in oğlu Muhammed el-Hanefîyye'nin "Mehdî" olduğunu,<sup>590</sup> binaenaleyh hakikatte imâmın bu zat olduğunu ileri sürüp insanları ona çağırdı. Muhammed el-Hanefîyye (700) belirsiz bir şekilde vefat ettiğinde ise onun taraftarlarından olan Keysâniyyeler; İmâm el-Mehdî'nin ölmediğine, Mekke ile Medine arasında bulunan Radvâ Dağı'nda saklandığına, yanında su ve bal pınarının aktığına ve rızkını onlardan aldığına inandılar. Sağında ve solunda çıkış, geliş ve kıyam vaktine dek onu bekleyen iki aslan olduğunu ve zamanı geldiğinde ortaya çıkacağını iddia ettiler.<sup>591</sup>

Muhammed el-Hanefîyye'nin öldürülmesinden korkulduğu için kaybolduğu söylenmiştir. Bu kayboluş ile Allah onu öldürmekten kurtarmıştır. "Hz. Muhammed'in bir keresinde halktan gizlendiği gibi onun da gizlenmesi vacip oldu" şeklinde yorumlarla Muhammed el-Hanefîyye'nin kayboluşunu dinî metalarla açıklamaya çalışmışlardı. Hz. Muhammed'in mağarada saklanmasının asıl sebebi onu korumak olduğu gibi İmâm el-Mehdî'nin kayboluşu da bu minvalde düşünülmüştür.<sup>592</sup> Ayrıca Peygamberin, Muhammed el-Hanefîyye'nin yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduracak olan kişi olarak müjdelendiğine inanmaya başlamışlardı.<sup>593</sup>

<sup>589</sup> Azimli, **Hz. Ali Neslinin İsyancıları-X. YY'a Kadar Şiî Hareketleri**-, 22.

<sup>590</sup> Muhammed el-Hanefîyye'nin Keysâniyye fırkası tarafından "Mehdî" olarak kabul edildiği hususunda bkz., el-Kummî, **Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me**, 32.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 122.; el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 49-50.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 31-40.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 111-113.; Watt, **The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi'ism**, 193.

<sup>591</sup> Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 31, 32, 34.; Margoliouth, **Mahdi** 336.; el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe**, 205.; el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 369.; Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 184.

<sup>592</sup> Et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 90-91.

<sup>593</sup> Ayrıntılar için bkz., et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 17.; Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 184.; Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.; Margoliouth, **Mahdi** 336.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 31, 32, 34.; el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe**, 205.; el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 369.

Peygamber tarafından Mehdî'yi müjdelediği söylenen bazı hadisler vardır. Bu hadislerden birine örnek verecek olursak; Ebû Saîd El-Hudrî'den rivayet edilmiştir; dedi ki: "İnsan ona gelecek ve "ey Mehdî! bana da ver, bana da ver!" diyecek; Mehdî de onun esvabını taşıya bildiği kadar dolduracaktır." gibi hadisleri delil gösterirler. **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadi Numarası: 2333, Cilt 4, 92-93. Hz. Muhammed'in Mehdî'nin kendi soyundan geleceğini söylediği rivayetler için bkz., et-Tûsî, **Kitâbü'l-Gaybe**, 178-188.; Süleyman, **Yevmü'l-Halâs fi Zillî'l-Ka'imi'l-Mehdî**

Dahası nasıl ki Kur'ân-ı Kerîm, Mesîh'i Yahudilerin öldürmediği ama onlara benzettiğini belirtmişse,<sup>594</sup> nasıl ki Abdullah b. Sebe, Halife Ali b. Ebû Tâlib'in ölmediğini, döneceğini iddia etmişse Muhammed el-Hanefîyye'nin yandaşları da böyle bir yol seçmişlerdir. Bu da gösteriyor ki "Mehdî tasavvuru", dinî bir düşünceden ziyade bozgun ve çöküşü reddetmenin, ümide sarılmanın aracı olmuştur. Bazı insanlar beklentilerini ümitlerini kişilere veyahut sembollere bağlar. Çeşitli kabilelere mensup ümitsiz Araplara umut kapısını açan Muhtâr es-Sekafî'nin başlattığı hareket, bu gruplarda kendi beklentilerinin dürtüsüyle Mehdî eliyle kurtuluş ümidini geliştirmiştir. Silah gücüyle savaşmayan bu kabileler sembol ve mitoloji gücüyle kaynağı ister Yahudilik ister Hermetizm, isterse Putperestlik olsun sarılmaya yardımcı olan bütün düşünce ve savların gücüyle savaşmışlardı. Zulüm bütün zamanlarda aynıdır, kurtuluş ümidi bütün çağlarda aynıdır. Bu her zaman için bozguna uğrayan zayıfların, muzaffer güçlülerin akılcılığıyla karşılaşan akıldışılığıdır.<sup>595</sup> Nitekim tarih boyunca görülen kurtarıcı tasavvuru her kesimden insanın kalbinde ortak bir umut kaynağını oluşturmayı başarmıştır.<sup>596</sup>

Sonuç olarak Kerbela'dan önce dağılık halde bulunan Halife Ali b. Ebû Tâlib yanlıları bu olayla birlikte saflarını sıklaştırmış ve Şîlik kalplere nüfuz etmiş ve ruhlarda derin bir inanç haline dönüşmüştür.<sup>597</sup> Bu inanç beraberinde kurtuluş umudunu da güçlendirmiştir. Şîî şairler tarafından kaleme alınan şiirlerde umudun nasıl filizlendiği net bir şekilde görülmektedir.<sup>598</sup> Ehl-i Beyt'in taraftarları arasında

---

**aleyhisselam**, 41-45, 281-284.; el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 26-43.; ibn-i Hacer-i, **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri**, **El-kavlü'l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy'il muntazar**, 19-33.; el Muttaki, **Celâleddin Suyutî'nin Tasnifinden Hadisler**, "**Ahir Zaman Mehdîsinin Alâmetleri**", 9-11. Bu hususta birçok hadis mevcuttur. Çalışmamızın kapsamı dışına çıkmamak için hadisler meselesine değinilmeyecektir. Bu husus ayrı bir çalışmada ele alınması gereken meşakkatli ve bir o kadar da önemli bir konudur.

<sup>594</sup> **Kur'an-ı Kerim**, Nisâ Sûresi, 156, 158, 159.

<sup>595</sup> El-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 367.

<sup>596</sup> Babadi ve Rahmetabadi, **Ayetullah Seyyid Ali Hameneî'nin Konuşmaları İmam Mehdi ve Zuhur**, 27.

<sup>597</sup> Azimli, **Hz. Ali Neslinin İsyancıları-X. YY'a Kadar Şîî Hareketler-**, 20.

<sup>598</sup> Bir şiirin ana konusu o toplumun duygu ve düşünceleri hakkında bilgi vermektedir. Şîî şairleri Mehdî tasavvurunu şiirlerinde sıkça ele almışlardır. Söz konusu tasavvurun toplumun zihninde ve edebiyatında nasıl bir yer edindiğini anlamız için birkaç şiirden örnek vermekte fayda vardır. Seyyid b. Muhammed Himyari Mehdî tasavvurunu ve umudu şiirlerinde konu edinmiştir. Örneğin;

"Ey Radvâ vadisi!

Oradaki neden görünmüyor?

Sen yakın olmana rağmen ne zamana kadar gizli kalacaksın?

Nuh'un yaşına eşit bir süre bizden uzak kalırsa dönüşünden ümitsiz kalmayız."

Bu husus ile ilgili diğer şiirler için bkz., el-Kummî, **Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me**, 32-33.

hâkimiyeti ele geçirecekleri yönündeki umutlar ve telkinler ileride gelecek bir kurtarıcı fikrini gündend güne daha da güçlü kılmıştır. İlk Şiîler, Mehdî'yi ileride gelecek bir Şiî hükümetinin sembolü olarak kullanırken sonrakiler bunu gerçek manada anladılar. Böylece Mehdî'yi beklemek inanç esası haline geldi. Nihayetinde Mehdî'ye birçok vasıflar verildi. Hakkında birçok rivayet aktarıldı.<sup>599</sup>

Halife Ali b. Ebû Tâlib ve ailesinin karşılaştığı haksızlıklar neticesinde ortaya çıkan kurtarıcı inancı taraftarlarının zihinlerinde güçlenerek canlandı. Yaşanan hadiselerden sonra Mehdî tasavvuru Şiîler tarafından geliştirildi. Şiî ilkelerinin temeline oturtuldu.<sup>600</sup> Şiîlere göre dünyadaki olayların eşit bir şekilde yolunda gitmesi için gizli bir yardıma ihtiyaç vardır.<sup>601</sup> Eğer doğruluk ve hakikat yok olursa söz konusu gizli el hakikati kurtarmak için ortaya çıkacaktır.<sup>602</sup> Bu gizli el beklenen kurtarıcının elinden başka bir el değildir. "Bu ilahî/gizli şahsiyet, dünyanın dört bir köşesine İslam'ın öğretilerini yayacaktır. Çekişmelerle parçalanmış, sefil, adaletsiz ve zorba dünyayı barış, adalet ve huzur, erdem ve doğruluk bahçesine dönüştürecek."<sup>603</sup> Onun döneminde barış, adalet ve sadakat; zulüm, baskı ve aldatmaca karşısında nihaî zafere ulaşacaktır. Herkes yeryüzü nimetlerinden tamamen yararlanacaktır. Servet yönünden insanlar eşit olacaktır. Zina, faiz, içki, hıyanet ve hırsızlık gibi ahlaki bozukluklar ortadan kalkacaktır. İnsan ve tabiat arasında tam bir uyum söz konusu olacak<sup>604</sup> şeklindeki düşünceler Şiîlerce Mehdî tasavvurunun temeline oturtulmuştur.

---

Şair Kuseyyîr Mehdî için şöyle der;  
"Dikkat! İmâmlar Kureyş'tendir.  
Hakk'ın velileri dördtür ve yekdiğerine eşittirler,  
Ali, üç de oğlu,  
Gizli değildir ki, bunlar torunlardır,  
Birisi imanın ve ihsanın kökü olan torundur,  
Diğeri, Kerbelâ'nın kaybettiği torundur,  
Üçüncüsü ölümü tatmaz, tâ ki,  
Önünde bir sancak, orduyu komuta ede,  
Kaybolmuştur, bir süre insanlar içinde görülmez,  
Radva'da yanında bal ve su vardır."

Bu şiir için bkz., İbn Haldun, **Mukaddime**, 435.; el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 50-51.

<sup>599</sup> İlhan, **Mehdîlik**, 39.

<sup>600</sup> Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 196.

<sup>601</sup> Sûzençî, **Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri**, 69.

<sup>602</sup> Sûzençî, **Mehdevviyet ve İntizar der Endişeye Şehid Motehheri**, 71.

<sup>603</sup> Poonawalla, **Mahdism Doctrine**, 16.

<sup>604</sup> Şehid Ayetullah Murtaza Mutahhari, **Tarih Felsefesi Açısından Mehdi (a.s.) Kıyamı**, 1. Baskı, Muhammed Toprak (çev.), Tahran: İslâmi Tebliğ Teşkilatı, 1985, 83-84.

Peygamber tarafından söylendiği iddia edilen bazı hadisler ileri sürülerek toplumun zihninde Mehdî tasavvurunun diri kalması da hedeflenmiştir. Bir hadise göre “Yeryüzü zulüm ve düşmanlıkla dolduktan sonra mutlaka Ehl-i Beyt’imden birisi çıkar. Ve nasıl daha önce zulüm ve düşmanlıkla doluydu O dünyayı adaletle doldurur.”<sup>605</sup> Hz. Fatıma’dan nakledildiği söylenen hadise göre “Beni peygamber olarak gönderen Allah’a yemin ederim ki şu ümmetin Mehdîsi, senin iki oğlun olan Hasan ve Hüseyin’den olacaktır.”<sup>606</sup> Ayrıca başka bir hadiste “Kaim Mehdî benim evlatlarımdandır. İsmi, ismimdir. Künyesi, künyemdir. Yaratılış ve ahlak olarak insanlardan en çok bana benzeyendir”<sup>607</sup> gibi söylemler Şîîler tarafından referans gösterilerek bir kurtarıcının geleceğine inanılmış ve bu kurtarıcının Ehl-i Beyt’ten olacağı düşüncesi benimsenmiştir.

VII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mehdî tasavvuru ilkin Şîîler olmak üzere Sünnî Müslümanlar arasında da görülmeye başlamıştır. Genel anlamda günahları yok edecek, İslam’ın hâkimiyetini yeniden tesis edecek, adaleti ve barışı geri getirecek olan Mehdî bekleyişi Müslümanların inanç dünyasına yerleşmiştir.<sup>608</sup> Önce Şîîler sonra Emevîler ve Abbâsiler arasında görülen Mehdî inancı, IX. yüzyılda hadis rivayetlerinin toplanıp kayda geçirilmesi ile Sünnîler arasında da kabul görmüştür. Erken dönem Sünnî kaynaklarında Mehdî inancına hiç değinilmemiş ancak geç dönemde fiten ve melâhim türü eserlerde Mehdîlik konusuna az da olsa değinilmiştir.<sup>609</sup> Böylece Mehdî tasavvuru sadece Şîîlerde değil Sünnîlerde de görülen bir düşünce olmuştur. Fakat aralarında farklılıklar söz konusudur.<sup>610</sup>

Söz konusu tasavvura inananlar Kur’ân-ı Kerîm’de Mehdî’nin geleceğine delâlet eden bir ayet bulamayınca hadise sığınmak zorunda kaldılar. Bu yüzden birçok hadis uydurdular ve cemiyete yaydılar. Bu fikrin ortaya çıkması ile hadislerin başlaması arasında iki asırlık bir zaman geçmiştir. Yine de bu zaman zarfında fikir adamakıllı

---

<sup>605</sup> Söz konusu hususta nakledilen hadis için bkz., el Muttaki, **Celâleddin Suyutî’nin Tasnifinden Hadisler, “Ahir Zaman Mehdîsinin Alâmetleri”**, 11.

<sup>606</sup> El-Heytemî, **el-Kavlü’l-muhtasar fî ‘alâmâtî’l-Mehdî el-Muntazar**, 27.; ibn-i Hacer-i, **Beklenen Mehdî’nin Alâmetleri, El-kavlü’l muhtasar fî alâmât-il mehdîyy’il muntazar**, 19.

<sup>607</sup> Süleyman, **Yevmü’l-Halâs fî Zillî’l-Ka’imi’l-Mehdî aleyhisselam**, 42.

<sup>608</sup> Poonawalla, **Mahdism Doctrine**, 16.; Yavuz, **Mehdî**, 371.

<sup>609</sup> Yavuz, **Mehdî**, 371-372.

<sup>610</sup> Babadi ve Rahmetabadi, **Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî’nin Konuşmaları İmam Mehdi ve Zuhur**, 29.

gelişmiş ve bazı hadis kitaplarına sızma imkânı bulabilmiştir. Çünkü henüz bu devirde hadisler tam manasıyla kritiğe tabi tutulup ayıklanmamıştı.<sup>611</sup>

Görüldüğü üzere Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarlarını korumaya çalışan siyasî zümreler tarafından ortaya atılan önce aşırı Şîa, ardından da mutedil Şîa ve Sünnî mezhepler tarafından kabul edilen sonradan İslam âlemine mal edilen ve siyasî kökeni ağır basan bir inançtır.<sup>612</sup>

#### **1.4. Mehdî Tasavvurunun İslamî Fırkalarda Tezahürü**

##### **1.4.1. Erken Şîî Fırkalarda ve Şîa'da Mehdî Tasavvuru**

İslam tarihinin ilk döneminde yaşananlar Mehdî fikrinin önemini ve zuhurunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere Peygamberin ölümünden sonra Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi ve sonraki süreçte yaşananlar, ilk Şîîleri ye'se düşürmüştür. Bu hazin durum onlarda, yaşadıkları acılara son verecek bir kurtarıcı fikrinin oluşmasına sebep olmuştur. Yaşananlar Erken Şîî fırkalarda ve Şîa'da Mehdî tasavvurunun güçlü bir itikada dönüşmesine sebep olmuştur. Bu nedenle burada Mehdî düşüncesinin Şîî itikadına da nasıl evirildiğine ve Şîî fırkalarda nasıl farklı karakterler kazanarak zuhur ettiğine kısaca değinilecektir.

Mehdî tasavvuru hemen her Şîî fırkada görülmekle birlikte özellikle Mehdî'nin kimliği hakkındaki düşünceler farklılık göstermektedir. Şîîlikte Mehdî tasavvurunun imâmet, gaybet ve rec'at kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Bu kavramların Mehdî tasavvuru ile nasıl ilişkilendirildiğini ve Mehdî fikrini nasıl şekillendiğini dönemin olaylarıyla mukayeseli bir şekilde açıklamaya çalışacağız.

Tarihsel akış içerisinde, Gadîr-i Hum ve bunu müteakiben yaşanan halifelik çekişmeleriyle dönemin siyasî atmosferi, erken Şîî fırkalarınca velâyetin yalnızca Ali b. Ebû Tâlib'e ve O'nun soyundan gelen yani halifelik/imâmlik hakları ellerinden alınmış kişilere ait olduğu inancının gelişmesine yol açmıştır.<sup>613</sup> Şîî gruplarca Hz.

<sup>611</sup> Abdülhamid, **İslâma Yönelen Yıkıcı Haraketler (Bâbîlik ve Bahâiliğin İcyüzü)**, 49.

<sup>612</sup> Gün, Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme, 107.

<sup>613</sup> Abdulaziz Sachedina, Allah'ın Vefsi ve Peygamber'in Vasfisi: Oniki İmamcı Şîî İnancında Ali b. Ebû Tâlib, **Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali**, 1. Baskı, Ahmet Yaşar Ocak (haz.), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2005, 5-6. Peygamber'den Ali b. Ebû Tâlib'e velâyetin

Peygamber Veda Haccı dönüşü Ali b. Ebû Tâlib'i vasi tayin etmek için Gadîr-i Hum denilen yerde konaklamıştır. Bu bağlamda Gadîr-i Hum Ali b. Ebû Tâlib'in imâmeti açısından Şîî gruplar nezdinde tarihî önem taşıyan bir yerdir.<sup>614</sup>

Şîîler için imâmın statüsü, her ikisini de Allah'ın seçmesi açısından Peygamberinkiyle aynıdır. Allah, Muhammed'i peygamber olarak Ali'yi de imâm olarak seçmiştir. Alî ve Fâtımâ'nın soyundan imâmeti, yanılmaz siyasî, dinî ve ilmî otorite olarak kurmuştur. İlahî ilhamla her imâm, halefini seçer. Bu öğretinin ışığında Ashâb'ın (birkaçı hariç), Peygamber'in Ali'yi resmen ümmetin başına seçmiş olduğunu gösteren vasiyetini (Gadîr-i Hum Olayı) yerine getirmeyi reddetmesi Şîîlere göre bunların İslâm'ı inkâr ettikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır.<sup>615</sup>

Yaşanan olumsuz hadiseler Ali b. Ebû Tâlib'in karizmatik bir lider/imâm olarak görülmesine ve karizmanın ondan torunlarına geçeceğini düşündürmüştür. Bu durum karizmanın Hz. Muhammed'in torunlarına Ali b. Ebû Tâlib vasıtasıyla geçtiği anlamına geliyordu. Bu inanca sahip olan halk kesimi ilk Şîî gruplarını teşkil etmekteydi. Bunların imâm veya lider olarak seçtikleri kişilerin çoğunun siyasî yeterliliğe sahip olamaması zamanla Şîîlerin birçok parçaya bölünmesine neden oldu.<sup>616</sup> Parçalanmış Şîî gruplarına göre "İmâm, Peygamber'in göz ardı edemeyeceği ve sıradan insanlara emanet veya taahhüt edemeyeceği dinin dayanağıdır." Bu nedenle ilk Şîîlerin ısrar ettiği husus topluluktaki en yüksek otoritenin tek bir adamın elinde olması gerekliydi.<sup>617</sup> "İmâmet, avamın seçimi ve atamasıyla belirlenecek türden sosyal maslahata dayalı bir husus değil aksine dinin temel esaslarından biridir."<sup>618</sup>

Goldziher, Şîîlikteki imâmet meselesini şöyle ifade etmektedir: Her dönemin imâmı, ilahî hakikat ve Allah'ın kendisine bahşettiği olağanüstü yanılmazlık niteliğine

---

geçişine dair ayrıntılı bilgi için bkz., Sachedina, Allah'ın Velîsi ve Peygamber'in Vasîsi: Oniki İmamcı Şîî İnancında Ali b. Ebû Tâlib, 3-23.

<sup>614</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, Gadîr-i Hum, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 13, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996, 279-280.; A. Cafer Sübhanî, **Velâyet Nuru İmam Ali**, 1. Baskı, Zeynep Çatar vd. (çev.), İstanbul: Kevser Yayınları, 2015, 121-128.; Sadullah Gülten, **Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkıbeler**, 1. Baskı, İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2020, 58-60.

<sup>615</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Cumhuriyet, **İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, 200-201.

<sup>616</sup> Watt, *The Conception of the Charismatic Community in Islam*, 78.

<sup>617</sup> Watt, *Shi'ism under the Umayyads*, 160.

<sup>618</sup> Eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 121.; Şehristânî, **Milel ve Nihal, İslâm Kelâmı ve Mezhepleri**, 1. Baskı, Mustafa Öz (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, 201.

sahiptir. Her çağ için bir imâmın varlığı gerekli ve vazgeçilmez bir konudur çünkü böyle bir hidayet ve bu ilahî ilimler için müsaade edilen bir imâm olmadan ilahî kanun ve ilahî hidayete ulaşılamaz. Bu niteliklere sahip Peygamber'in soyundan gelen üyelere miras yoluyla aktarılır.<sup>619</sup> Şiîlere göre İmâmlık dünyevî ve ruhanî olarak iki alana bölünmüştür. İmâm'ın dünyevî otoritesinin, iktidardaki hanedan tarafından gasp edildiği fakat ruhanî-ahlakî otoritenin, Hüccetullah (Allah'ın varlığının kanıtı) olan ve Veliyyullah sıfatıyla kendisine inananlara ruhanî rehberlik etmekle görevlendirilmiş İmâm'da kaldığı kabul edilmiştir.<sup>620</sup>

Daha önce de bahsettiğimiz üzere dönemin siyasî olayları ve Ehl-i Beyt taraftarlarının imâm olarak gördükleri kişilerin beklenmedik ölümleri onların imâmlarının ölmediği düşüncesine yani Mehdî olduklarına inandırmıştır. Mehdî tasavvuru bağlamında gaybet fikriyle imâmların ölmediğine, bir süreliğine gözden kaybolduklarına, kıyamete yakın bir zamanda tekrar görüneceklerine inanılır. Gaybet, kaybolan imâmın gizliliğini ifade ederken zamanla Kurtarıcı/Mehdî tasavvuru iç içe geçmiştir. Hemen her Şiî fırkanın gizli bir imâmı vardır. O da beklenen Kurtarıcı olan Mehdî'dir. "Bu gizli imâmlar, görünen imâmlarda bulunan bütün dinî sıfatları kendilerinde bulundurmaktadırlar. Bu gizlilik bir gün mutlaka son bulacaktır. O ilahî bir yardımla meydana çıkacaktır. Gizli imâmın zuhuru sadece dünyayı zulüm ve haksızlıklardan kurtarıp temizlemek manasını taşımaz. O aynı zamanda muhtelif hükümdarlar eliyle çok çeşitli haksızlıklara uğratılan Ehl-i Beyt'i de zafere ulaştıracaktır."<sup>621</sup> İmâmet meselesinin Mehdîlik ile yakın ilgisinin yanında imâmın konumu hakkında Şiî fırkaları arasında birçok görüş ayrılığının yaşanmasına ve fırkanın doğmasına neden olmuştur.<sup>622</sup> Gizli İmâm'a inanç, Şiîlerin tüm kollarına hâkim bir düşüncedir ve son imâmlar tarafından değerlendirilen imâmın ölümsüzlüğüne inanmak esastır. Şiî gruplar Mehdî tasavvurunu destekleyen uydurma hadislerle gizli imâmın bir gün yeniden ortaya çıkacağına da inanmaktadırlar.<sup>623</sup>

Şiî fırkalarında Mehdî'yi bekleme inancında ittifak, geliş şekillerinde ise ihtilaf görülmektedir. Mehdî bazılarına göre gelecekte bir şahsiyet iken bazılarına göre ise

---

<sup>619</sup> Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 176.

<sup>620</sup> Sachedina, Allah'ın Velîsi ve Peygamber'in Vasîsi: Oniki İmamcı Şiî İnancında Ali b. Ebî Tâlib, 5-6.

<sup>621</sup> İlhan, **Mehdîlik**, 65.

<sup>622</sup> Eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 122.; Şehristanî, **Milel ve Nihal-İslam Kelâmı ve Mezhepleri**, 201.

<sup>623</sup> Goldziher, **el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm**, 191.



rec'at ile yeniden gelecek bir tarihî şahsiyet ya da varlığını beşer bedenlerinde devam ettiren ilahî bir ruhtur. Şîlerde Mehdî'nin zuhuru Ehl-i Sünnet'teki Mehdî tasavvurunun aksine genellikle normal bir doğumla değil geri dönüş (rec'at) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Mehdî tasavvuru için rec'at kavramını bu bağlamda anlamak önem arz etmektedir. "Daha önce insanlar arasında yaşamış dinî ve siyasî lider, kendisine ihtiyaç duyulduğu veya kendisine vaat edildiği zamanda dünyaya Mehdî olarak tekrar gönderilecektir. Aşırı sevgi ile rec'atı beklenen Mehdî'nin insan olduğu, onların da ölecekleri unutulmuş, ölümlerine önce şüphe ile bakılmış daha sonra ise tekrar dönecekleri iddia edilmiştir."<sup>624</sup> Bazı grupların liderlerinin aslında ölmediği, insanlardan gizlendiği, bir müddet sonra geri döneceği ve olumlu yönde bazı icraatler gerçekleştireceği şeklinde özetlenebilecek bir paradigmaya sahip olduğu görülmektedir.<sup>625</sup> Bunlardan birisi erken Şîiler olan Gulât-ı Şîa'dır. Gulât-ı Şîa'nın en temel özelliklerinden birisi, imâmet/Mehdî eksenli sosyopolitik bir anlayış geliştirmesi ve bu anlayışını Ortadoğu'nun senkretik kültürüyle teolojik bir zemine oturtmasıdır.<sup>626</sup> Nihayetinde Gulât-ı Şîa mensupları oluşan imâmet/Mehdî eksenli sosyopolitik anlayışla Mehdî tasavvurunu oluşturdular.

Erken Şîî fırkalarda (Gulât-ı Şîa'da)<sup>627</sup> Mehdî oldukları iddia edilen bazı kişilerden aşağıda kısaca bahsedilecektir. Şîî tarihindeki ilk Mehdîlik nazariyesinin Ali b. Ebû Tâlib ile ilgili olduğu söylenmektedir. Sebeiyye denilen ve Abdullah b. Sebe'ye mensup olduğu rivayet edilen bir grup aşırıcular Allah'ın ruhunun Hz. Muhammed'e onun ölümünden sonra da Ali b. Ebû Tâlib'e intikal ettiğini iddia ederek, Ali b. Ebû Tâlib'in ilahlığına hükmetmişlerdir. Yine bunlar Ali b. Ebû Tâlib'in Mehdî olduğunu, bütün yeryüzüne sahip olmadan önce ölmeyeceği ve öldürülemeyeceğini ileri sürmüştür. Ayrıca âsâsıyla Arab'ı te'dib edinceye ve zulüm ile haksızlıkla dolmuş olan dünyayı adalet ve iyilikle dolduruncaya kadar da ölmeyeceğini iddia

<sup>624</sup> Onat, **Emevi Devri Şîî Hareketi ve Günümüz Şîîliği**, 110-117.; Gün, Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme, 104.

<sup>625</sup> Şimşek, **Mehdîlik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnancı-**, 36.

<sup>626</sup> Avcu, **İslam'ı İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa**, 330.

<sup>627</sup> "Gâlî, Gulât, Gulât-ı Şîa ve Gâlî Şîa" kavramları günümüz İran Devleti'nin resmi dini olan şeriatçı Şîa'dan farklıdır. Bu kavramlardan olan "Gâlî" anlam olarak Ali b. Ebû Tâlib ve çocukları hakkında abartılı yorum ve düşüncelere sahip olan kişileri kastetmektedir. "Gulât" ise mülhit ve bâtinî olarak tanımlanmaktadır. "Gâlî Şîa" da Allah'ın Ali b. Ebû Tâlib, kimi imâmlar ve önderlerin vücudunda hulul etmesine inananları ifade etmektedir. Daha çok Şîa'ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar için bu kavramlar kullanılmıştır. Gâlî, Gulât, Gulât-ı Şîa ve Gâlî Şîa kavramları günümüz kelimâ, fikhî ve şeriatlandırılan Şîa ile bakımlı değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 168-169.

etmiştir. İlahî bir parçanın Ali b. Ebû Tâlib’de ve onun halefleri olan imâmlarda tecelli ettiğine inanmıştır.<sup>628</sup>

İkinci Mehdîlik nazariyesi ise Muhammed b. el-Hanefiyye ile ilgiliydi. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin Mehdî olduğunu savunan lider Gulât-ı Şîa’nın ilk öncülerinden olan Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi idi. O ve takipçileri olan Keysâniyye mensuplarının düşüncelerine göre Muhammed b. el-Hanefiyye ölmemiştir. O gizlenmiştir ve bir gün yanlışları düzeltmek, adaleti tesis etmek için Radvâ Dağı’ndan Mehdî olarak geri dönecektir.<sup>629</sup> Böylece Mehdî kavramı Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi ile birlikte eskatolojik halâskârla (kurtarıcı) özdeşleşmeye başlamıştır.<sup>630</sup> Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi hareketi ile imâmet merkezli bir anlayış daha net bir şekilde ortaya konulmuştur.<sup>631</sup>

Keysâniyye fırkası, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin imâmet mücâdelesine girişmesinden sonra ihtilafa düşmüş ve Keysâniyye’nin içinde oluşan gruplar kendine göre bir fikir geliştirmiştir.<sup>632</sup> İlk olarak Muhammed b. el-Hanefiyye’den sonra oğlu Ebû Hâşim Abdullâh’ın Şîilerin yeni bir lideri olarak ortaya çıkması üzerine, Muhammed b. el-Hanefiyye’nin Mehdîliğine bakış gerilemeye başlamış ve babasının gerçekleştiremediğini Ebû Hâşim’in gerçekleştireceğine dair büyük umutlar doğmaya başlamıştır. Ancak Ebû Hâşim’in de başarıya ulaşmadan vefat etmesiyle kriz tekrar ortaya çıkmıştır. Onun taraftarları olan Hâşimiyye fırkasına mensup olanlar çeşitli kollara ayrılmıştır. Bir kısmı onun ölümüne iman ederken bir

<sup>628</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîi Fırkalar: Kitâbu’l Makâlât ve’l-Fırak**, 98-99.; el-Eş’arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri (Makâlâtul-İslâmiyyin ve ihtilafu’l-musallin)**, 46.; Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 37.; Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 137.; Vloten, **Emevi Devrinde Arab Hâkimiyyeyi, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, 75-76.

<sup>629</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 38.; Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 137.; Watt, **The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi’ism**, 193.; Ayrıca bkz., Amini, **Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.; el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ’dan Velâyet-i Fakihe**, 205.; Watt, **The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi’ism**, 194.; el-Câbirî, **Arap-İslâm Siyasal Aklı**, 368.; Goldziher, **el-Akide ve’s-Şeria fi’l-İslâm**, 176.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 124.; Onat, **Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, 107-108.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîi Fırkalar: Kitâbu’l Makâlât ve’l-Fırak**, 109-115.; Fiğlalı, **İmâmiyye Şiası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, 141.; Watt, **Shi’ism under the Umayyads**, 162.

<sup>630</sup> Yücesoy, **Ortaçağ İslâm’ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti -Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-**, 46.

<sup>631</sup> Avcu, **İslam’ı İlk Marjinaleri Gulat-ı Şîa**, 330.

<sup>632</sup> Eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 124. Keysâniyye fırkası için bkz., eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: “el-Milel ve’n Nihal”**, 125-128.

kısmı da onun Râdva Dağı'nda gizlendiğine, kaybolduğuna, beklenen kurtarıcı Mehdî olduğuna ve ölmediğine inanmıştır.<sup>633</sup>

Gulât-ı Şîa'dan olan Beyan b. Semân<sup>634</sup> taraftarları da Ebu Hâşim'in Mehdî olarak döneceğine inanıyordu.<sup>635</sup> Ayrıca Beyan b. Semân ile Muğire b. Said el-İclî'ye<sup>636</sup> Ali b. Ebû Tâlib'den cüz-i ilahî hulul etmiş ve tenasüh yolu ile kendisine kadar geldiğine de inanmaktaydılar.<sup>637</sup>

Ebû Kerb'ed-Darîr ve ona tâbi olanların oluşturduğu Keysâniyye'nin kollarından ve Gulât-ı Şîa'dan olan bir fırka Kerbiyye fırkası; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Mehdîliğinin ana gövdesini oluşturan grupları teşkil etmektedir. Bunlara göre imâmet Ali b. Ebû Tâlib'den Muhammed b. el-Hanefiyye intikal etmiştir. O ölmemiştir, gizlenmiştir. Zamanı gelince zuhur edecektir.<sup>638</sup>

Zeydiyye'den<sup>639</sup> bir grup, Abdullah b. Hasan'ın el-Mansûr zamanında ayaklanan ve bu ayaklanma sonucunda şehit edilen iki oğlu Muhammed ile İbrahim'in imâmetlerini kabul etmişlerdir. Ayrıca imâmın iki ayrı yere aynı anda hükmetmesi de caiz görülmüştür.<sup>640</sup>

<sup>633</sup> El-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe**, 206. Ayrıca bkz., Vloten, **Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeyi, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar**, 78.; Yücesoy, **Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti -Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-**, 52.

<sup>634</sup> Aşırı Şîi gruplarından Beyâniyye'nin kurucusu olan Beyan b. Seman (ö.119/737) için bkz., Şerafettin Gölcük, Beyan b. Seman, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 28.

<sup>635</sup> Yücesoy, **Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti -Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti-**, 53.

<sup>636</sup> Aşırı Şîi fırkalarından Muğiriyye'nin kurucusu olan Muğire Said el-İclî (ö.119/737) için bkz., Şerafettin Gölcük, Beyan b. Seman, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 6, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992, 29.

<sup>637</sup> İlhan, **Mehdîlik**, 50-51.

<sup>638</sup> Avcu, **İslâm'ı İlk Marjinalleri Gulat-ı Şîa**, 334.

<sup>639</sup> Zeydiyye'de İmâmlık söz konusu olmakla beraber daha ılımlı bir Şîi fırkasıdır. Zeydiyye fırkası için bkz., Şehristânî, **Milel ve Nihal, İslam Kelâmı ve Mezhepleri**, 213-214.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 128.; İsa Doğan, **Ali Evladı İçin Silaha Sarılan İlk Fırka Zeydiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri**, 1. Baskı, Samsun: Kardeş Matbası, 1996, 49.; Yusuf Gökâl, Zeydiyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 44, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2013, 328.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 26-30.; el-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîi Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 179-185.; el-Eş'arî, **İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn**, 85-90.; İbrahim Bayram, Zeydiyye Fırkası'nın Mehdîlik Anlayışı, **Mezhep Araştırmaları Dergisi** 10, Sayı 2, Güz 2017, 353-388.

<sup>640</sup> Eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 128. Zeydiyye için bkz., eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 128-134.

Mehdî tasavvuru daha sonra sırasıyla İsnâaşeriyye'nin 12 imâmına ve İsmâililere mal edildiğini görmekteyiz. Yine İsnâaşeriyye ve İsmâiliyye'nin imâmları dışında bazı gruplarca da onların çocukları kayıp imâm olarak kabul edilmiş ve beklenen Mehdî iddia edilmiştir.

Örneğin Muhammed Bâkır'ın ölümünden sonra iki gruba ayrılan Şîflerin bir kısmı, Medine'de 145/762 de isyan eden ve Abbasîler tarafından öldürülen Muhammed en-Nefsû'z-Zekiyye'nin imâmetini ve Mehdîliğini kabul etmiş, onun Mekke civarlarında el-Alemiyye denilen bir dağda ikamet ettiğini, zamanı gelince zuhur edip yeryüzüne adaleti hâkim kılacağına inanmışlardır. Yine beşinci İmâm Muhammed Bakır'ın (ö.53/731) tayiniyle imâm olan oğlu altıncı imâm Ca'fer es-Sâdık'ın (148/765) ölümünden sonra altı gruba ayrılan mensupları içinde Nâvûsiyye denilen bir zümreye göre Ca'fer es-Sadık yaşamaktadır. Ortaya çıkıp iktidar sahibi olana kadar ölmeyecektir. İnsanlara, Ca'fer suretinde biri gösterilmiş ve ölen kişinin o olmadığı söylenmiştir.<sup>641</sup>

İsmâiliyye kolunun oluşumunda da yine imâmın kim olacağı üzerine yaşanan ihtilaflar etkili olmuştur. İmâm Câ'fer-i Sâdık'ın (ö. 765) taraftarları onun soyu ile imâmetin devam edeceğini ileri sürdüler. Onun oğlu İsmâil b. Câ'fer'in de sonraki (ö. 755-56) imâm olacağını söylediler. Ancak İsmâil b. Câ'fer'in babasından önce vefat etmesi nedeniyle bu kez İsmâil b. Câ'fer'in en büyük oğlu olan Muhammad b. İsmâil'i (ö. 795) imâmları olarak tanıdılar. Bu noktada İsmâil b. Câ'fer'in ölümünü kabul edenlere "Mübârekiyye" denilmiştir. Onlara göre İsmâil b. Câfer ölmüştür, imâmet onun oğlu yedinci imâm olan Muhammed b. İsmâil ile devam edecektir. İmâm Câ'fer-i Sâdık'ın vefatından sonra Mübârekiyye mensupları, Muhammed b. İsmâil'i kendilerine imâm seçtiler. İmâmiyye Şîa'sının büyük çoğunluğu tarafından imâm olarak kabul edilen amcası İmâm Musa Kazım'a tabi olmadılar. Mübârekiyye mensupları, Muhammed b. İsmâil'in ölümünden sonra iki kola ayrıldılar. Mübârekiyye gruplarının çoğu, Muhammed b. İsmâil'in ölümünü inkâr etti ve "Beklenen Mehdî" unvanı ile onun geri dönüşünü beklemeye başladılar. Muhammed b. İsmâil'in ölümünü kabul edenlere ise "Karâmîta" (Karmatîler) denildi. Bunlar

---

<sup>641</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 38.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 46.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 138.; Amini, **Al-Imam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.

imâmetin imâmlar tarafından devam edeceği kanısında olanlardır.<sup>642</sup> Bunlara karşı olanlar ise Fatimî Devleti (Fatimî İsmâîlîleri) idi. Bundan sonra oluşan bir diğer İsmâîli kol ise Hasan Sabbah'ın öncülüğünü yaptığı Nizârililer (Nizârî İsmâîlîleri) ve onlara tepki olarak ortaya çıkan Musta'iler (Musta'li İsmâîlîleri)'dir.<sup>643</sup>

Nizârî İsmâîlîleri, Hasan Sabbah liderliğinde Fatimîlerden siyasî, fikrî ve doktrinel bir kopuşun sonucunda teşekkül etmiştir. Bu kopuş neticesine İsmâîlîler yukarıda zikrettiğimiz gibi artık Musta'iler ve Nizârililer olarak iki kola bölünmüştür. Musta'iler, Nizârî İsmâîlîlerden ayrılarak ayrı bir grup oluşturdular.<sup>644</sup> İsmâîlîlerdeki bu ayrılıkların temelinde diğer fırkalar gibi şüphesiz imâmın konumu ve gaybet meselesi olmuştur.

Vâkıfiyye grupları nazarında ise yedinci imâm Musa el-Kâzım (ö. 799) Mehdî'dir. Bağlıları onun ölmediğine, gizlenmiş Mehdî olduğuna, doğu-batı hâkimi olacağına ve yeryüzünü adaletle dolduracağına inanmışlardır.<sup>645</sup>

Bir kısım Şîî grupları da onuncu imâm Ali en-Nakî (ö. 868) hayattayken ölen oğlu Muhammed b. Ali en-Nakî'in imâmetini ve Mehdîliğini iddia etmişlerdir. Bir Şîî grubu olan en-Nefisiyye de Ali en-Nakî hayatta iken ölen oğlu Muhammed'in imâmet emanetlerini diğer oğlu Ca'fer'e vermek üzere bakıcısı Nefis'e verdiğini,

<sup>642</sup> El-Kummî ve en-Nevbahtî, **Şîî Fırkalar: Kitâbu'l Makâlât ve'l-Fırak**, 196-208. Ayrıca bkz., el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 47.; eş-Şehristânî, **Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"**, 139-140.; Watt, **The Muslim Yearning for a Saviour: Aspects of Early Abbasid Shi'ism**, 198.; Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 39.; Amini, **Al-Imam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.

<sup>643</sup> Çeşitli kollara ayrılan İlk İsmâîlîlerin oluşum süreci ve kolları için bkz., Ayşe Atıcı, **Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtinî Hareketi (Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri ) (1090-1157)**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2005.; Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizârî İsmâîlîleri"**; Arayancan, **Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler**; Daftary, **İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri**; Daftary, **Şîî İslam Tarihi**; Halm, **Haşhaşiler: Gizli Bir Örgütün Tarihi**; Lewis, **Haşhaşiler: İslam'da Radikal Bir Tarikat**; Ay, **Nasır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedaşşan İsmâîlîleri (10.-15. Yüzyıllar)**; Ay, **Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmâîlîliği (13-15. Yüzyıllar)**; Avcu, **Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**; Mustafa Öz ve Mustafa Muhammed eş-Şek'a, **İsmâîliyye, TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 23, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 128-133.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 47.; Abdülhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, 44-54.; Fığlalı, **Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri**, 97-107.; Haldun, **Mukaddime**, 438.

<sup>644</sup> Arayancan, **Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler**, 14.; Daftary, **İsmâîlîler: Tarihleri ve Öğretileri**, 372.

<sup>645</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 34-35, 39.; Amini, **Al-Imam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity**, 33.; el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakihe**, 290.; Batuk, **Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları**, 138.

onun da Ca'fer'e teslim ettiğini iddia ederler. Bu grup, onuncu imâmın diğer oğlunu yani Ca'fer b. Ali en-Nakî'nin el-Kâim el-Mehdî olduğunu iddia etmiştir.<sup>646</sup>

Bir süre için kaybolup zuhur edeceğine inanılan On Birinci İmâm Hasan el-Askerî de bazı gruplar tarafından Mehdî olarak kabul edilmiştir.<sup>647</sup> Şiîler için ilahî otoritenin Ali b. Ebû Tâlib'den sırasıyla ikinci ve üçüncü İmâm olan oğulları Hasan ve Hüseyin'e geçtiğine inanmaktalar. Bu çizgi bir dizi lider boyunca devam etmiştir. Ve nihayetinde On İkinci İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874) ile son bulmuştur.<sup>648</sup>

Şiî fırkaların her birinin Mehdîsi içinde şüphesiz en meşhûru ve tesirlisi ise İsnâaşeriyye kolunun Mehdîsi İmâm Hasan el-Askerî'nin beş yaşındaki oğlu On İkinci İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'dır.<sup>649</sup> İmâmlar şiddetli siyasî baskıya maruz kaldıkları için, canlarını korumayı düşünmek zorunda kalmışlardır. On birinci imâm da oğlunu korumak zorunda kalmıştır.<sup>650</sup> Babası İmâm Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra evlerindeki serdab'a girerek gözden kaybolduğu söylenmektedir.<sup>651</sup> Bu rivayetler, İmâmiye taraftarlarında gaybet fikri için bir temel dayanak sağlamaktadır. İmâmiye düşüncesine göre On İkinci İmâma inanmak dinin esaslarındandır. Dünyanın rehbersiz yani imânsız olamayacağına inanırlar. İmâmiye taraftarlarına göre son imâmı belirleyen de Allah'tır.<sup>652</sup> Onlara göre Mehdînin çıkışının pek çok alametleri gerçekleşmiştir. Sadece Süfyani'nin (İslâm Deccalı) zuhuru ve güneşin batıdan

<sup>646</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 39.

<sup>647</sup> Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 39.

<sup>648</sup> Nomani, *The Teachings of Mahdism and Its Capability for Theorizing as a Doctrine*, 101.

<sup>649</sup> On İkinci İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar için bkz., Halm, **Şiîler**, 27-28.; Sachedina, **Islamic Messianism "The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism"**, 39-77.

<sup>650</sup> Cevad Ali, **el-Mehdî Muntazar inde's-şiatu'l-isneyn 'aşeriyye**, 93.

<sup>651</sup> Fığlalı, **İmâmiyye Şiası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, 171-172.; Sachedina, **Islamic Messianism "The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism"**, 109-149.; İlhan, **Şia'da Usulu'd-Din**, 424. İmâm Hasan el-Askerî öldüğünde Abbâsi idarecileri imâmlarının soyunu ortadan kaldırmaya karar vermişlerdir. Bunun üzerine bütün Ehl-i Beyt kadınlarının hamile olup olmadıklarını araştırmak için muayeneye tabi tutup, en ufak bir şüphe üzerine bazı kadınları iki sene hapis yatırmışlardır. Bu durumda İmâm Muhammed b. el-Hasan'ın ortaya çıkması uygun değildir. Bu birinci gaybet yani (874-941) "küçük gaybet" (el-gaybetü's-suğrâ) döneminde işler elçiler-sefirler yolu ile yapılmıştır. İkinci gaybet 941 yılından bugüne kadar devam eden "büyük gaybet" (el-gaybe- tü'l-kübrâ) dönemidir. Allah Teâlâ'nın çıkışına yeniden izin vereceği güne kadar sürecektir. Gün, Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme, 116.; İlhan, **Mehdîlik**, 70-75.; Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 40.; Halm, **Şiîler**, 28.

<sup>652</sup> Cevad Ali, **el-Mehdî Muntazar inde's-şiatu'l-isneyn 'aşeriyye**, 93.

doğuşu gibi bazı alametler kalmıştır. On İkinci İmâm zuhur ettiğinde dünyanın hükümdarı olacak ve Allah'ın gerçek krallığını kuracaktır. Ancak o hâlen sağdır ve kıyâmetten önce Mehdî sıfatıyla ortaya çıkacak zulüm ile dolmuş dünyayı adaletle dolduracaktır.<sup>653</sup>

#### **1.4.2. Ehl-i Sünnet Grupları Arasında Mehdî Tasavvuru**

Ehl-i Sünnet gruplarına göre Mehdî tasavvuru Allah'a, peygambere, kadere iman gibi İslam'ın temel inanç esasları arasında bulunmaz. Dolayısıyla Mehdî tasavvuru Ehl-i Beyt fırkalarında dinin esası olarak görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet'te tecelli etmemiştir. Yani Mehdî'ye inanmayanlar dinî dairenin dışına çıkmış olmamaktadır. Bu tasavvur, tartışmaların yoğunlaştığı V. yüzyıldan itibaren Sünnîlerce konuşulmaya, VIII. yüzyıldan itibaren ise ferî bir husus olarak kelâm kitaplarında yer almaktadır.<sup>654</sup>

“Şîî Fırkalarında Mehdî Tasavvuru” adlı başlıkta söz konusu inancın bazı kavramlar çerçevesinde şekillendiğini etraflıca ele almıştık. Bu kavramlardan olan “İmâm” teorisi ile her fırkanın imâmının nasıl bir kurtarıcıya dönüştüğünü de zikretmiştik. Şîî fırkalarında imâm bir kurtarıcı iken olan Ehl-i Sünnet'te ise “imâm, insanların din ve dünyasını korumakla yükümlü kişidir. Dünyadan kastedilen insanların yararına olan canlarının korunması gibi görevlerin ifa edilmesi için gerekli tedbirlerin alınmasıdır. Dinin korunması ile de namaz, oruç ve zekât gibi dinî ritüellerin takibinin yanı sıra olumsuz durumların engellenme çabası amaçlanmaktadır. Ehl-i Sünnet'te halife hata yapmaya elverişli sıradan bir insan iken Ehl-i Beyt fırkalarında durum farklılık arz etmektedir. Onlara göre imâm hata yapmaz, o bir kurtarıcıdır.”<sup>655</sup>

İslam'ın ilk asırlarında telif edilmiş muteber, Sünnî akaid ve kelâm kitaplarında müspet veya menfî yönüyle Mehdîliğin ele alınmadığı görülmektedir. Bir bakıma bu doğal bir süreçtir. Zira Mehdîlik netice itibarıyla “imâm” ve “imâmet” ile doğrudan doğruya ilgili ve imâmet konusunun bir parçası olduğunu daha önce zikretmiştik. Ehl-i Beyt ve Ehl-i Sünnet'te imâmın görevleri farklılık arz ettiği gibi bu bağlamda

---

<sup>653</sup> Fığlalı, **İmâmiyye Şiası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri**, 171-172.; İlhan, **Şia'da Usulu'd-Din**, 424.; Gün, **Mehdîlik İnancı Üzerine Bir İnceleme**, 116.; İlhan, **Mehdîlik**, 70-75; Öz, **İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı**, 40.; Halm, **Şiiler**, 28.; Cevad Ali, **el-Mehdî Muntazar inde's-şiatu'l-isneyn 'aşeriyye**, 92.

<sup>654</sup> El-Zalıtî, **İslam Akâidinde Mehdîlik Fikri**, 41.

<sup>655</sup> Rami Mahmud, **Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelâmî Açıdan İsmâîlî İnanç Sistemi**, 1. Baskı, İstanbul: Post Yayınları, 2020, 210.

imâmet meselesinde de farklılıklar görülmektedir. İmâmet; “Ehl-i Sünnet’e göre fîru’a (fıkıhla ilgili konulara) ait bir meseledir. Daha sonraları imâmet konusunda bazı gruplar arasında farklı inançlar ortaya çıkınca bilhassa Râfîzî ve Hâricî fırkalar tarafından aşırı iddialarda bulunulup İslam’ın ana kaidelerinden uzaklaşmaya götürecek derecede saplantıları yaygınlaşınca kelamcılar imâmet konusunu kelamın konuları arasına aldılar. Nitekim aynı sebepten dolayı sonraları akaid âlimleri eserlerinin son kısımlarına imâmet ve Mehdîlik konularını eklemişlerdir.”<sup>656</sup>

Görüldüğü üzere Ehl-i Beyt gruplarında olduğunun aksine Ehl-i Sünnet gruplarında imâmın konumu ve ondan beklenenler bir kurtarıcı fikrini çağrıştırmamaktadır. Bu da Ehl-i Sünnet gruplarının Mehdîliği bir inanç esası olarak kabul etmediklerini göstermektedir. Mehdîliği kabul eden gruplar ise ilgili hadis rivayetlerini baz alarak ve bunların bir cemaat aracılığıyla nakledildiğini iddia ederek Mehdî’nin zuhurunu “kıyamet alametlerinden” biri olarak kabul etmekte. Mehdîliği reddedenler ise Mehdîliğe dair Kur’ân-ı Kerîm’de doğrudan bir işaret olmadığını, zayıf/uydurma hadislerde bu tasavvurun olduğunu ve bu hadisler içerisinde de çelişkiler bulunduğunu ifade ederler.<sup>657</sup> Ehl-i Sünnet’te Mehdîliği kabul edenler Sünnî Hadis âlimlerinin Mehdîlik ile ilgili hadislerini referans göstermekte. Bu hadislere baktığımızda ise Sünnî gruplar temelde Mehdî tasavvurunu Şîî gruplarından farklı bir şekilde algılayıp yorumladıkları görülmektedir. Sünnî Hadis âlimlerinin yazdıkları eserlerde Mehdî’nin zuhuru ve alametleri ile ilgili Ehl-i Beyt’ten farklı olarak birçok hadis mevcuttur.<sup>658</sup>

Sünnîlere göre “İslam toplumunda zulmün ve baskının giderek arttığı ya da inananların imanî bir zaafa uğramaya başladığı dönemde ortaya çıkıp ihya hareketini başlatacak tüm şahsiyetler Mehdî’dir. Ayrıca ahir zamanda kıyamet kopmadan önce genellikle Hz. İsa ile özdeşleştirilen bir kimsenin çıkıp yeryüzünde adil bir düzen ve yönetim kuracağına da Sünnî çoğunluk tarafından inanılmaktadır.”<sup>659</sup> Bir diğer fark

---

<sup>656</sup> İlhan, **Mehdîlik**, 85.; Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 41.

<sup>657</sup> El-Zalıtî, **İslam Akâidinde Mehdîlik Fikri**, 41.

<sup>658</sup> Kitaplarında Mehdî hakkında hadis tahrîc etmiş ya da eser zikretmiş olan imâmlar ve konu hakkında müstakil kitap yazan âlimler için bkz., Muhammed Ahmet İsmail El-Mukaddem, **Ehli-sünnette Beklenen Mehdi**, 1. Baskı, Uğur Pekcan (çev.), İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2010, 67-76.

<sup>659</sup> El-Zalıtî, **İslam Akâidinde Mehdîlik Fikri**, 41.



ise Mehdîliği kabul eden Sünnîlerde olayların baş aktörü Hz. İsa iken Şîî fırkalarda özellikle İmâmiyye’de olduğu gibi imâm Mehdî figürü ön planda durmaktadır.<sup>660</sup>

Bazı Sünnî hadis âlimlerine göre ahir zamanda geleceği düşünülen kurtarıcı Mehdî figürü Kur’ân-ı Kerîm’de geçmemekte ve hadisler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Bununla birlikte birçoğu da Mehdî’nin kavram olarak Kur’ân’da geçtiği düşüncesini savunmaktadır. Onlara göre Kur’ân birçok ıslahatçıdan bahsetmektedir. Başka bir deyişle sembolize ettiği düşünce itibariyle Kur’ân’da geçmediği söylenebilir. Kur’ân’da insanları kötülüklerden kurtaran karanlık zamanlarda nur götüren birtakım şahıslar ve gruplar mevzubahis edilmiştir.<sup>661</sup> Kur’ân’da Mehdî kelimesi değil de anlam itibariyle hidayete ermek bağlamında bir kurtuluştan bahsetmek mümkündür. Örneğin Kur’ân’ın bazı ayetleri hidayete ermiş kimselerden bahsetmektedir.<sup>662</sup> Kur’ân’ın bu ayetlerine istinat ederek bu fikirlerini kuvvetlendirmeye çalışmaktadırlar. Mehdî’nin kavram olarak Kur’ân’da zikredildiğini savunan bir kısım muasır yazarlar, “Her kavim içinde bir yol gösteren vardır.”<sup>663</sup> ayetini emare göstermektedirler.

Hadis ve Kur’ân-ı Kerîm ışığında Ehl-i Sünnet Mehdîsi ile ilgili yapılan değerlendirmelerin yanı sıra çoğu ilahiyatçı da bu konu hakkında araştırmalar yapmış, Mehdî’nin tabiatını ve zuhurunu tanımlayan -hadislerden farksız- üç temel ilke üzerinde hemfikir olmuşlar. Birincisi pek çok geleneğe göre yeryüzünde kaos hüküm sürecek ve anarşi ile dolu olacaktır. Nihayetinde dünyanın sonu geldiğinde Mehdî zuhur edecektir. İkincisi Mehdî, Altın Çağ’ı müjdelemektedir. Mehdî dinî öğretileri yeniden canlandırarak dünyaya düzeni yeniden sağlamayı amaçlamaktadır. Üçüncü ilke ise geleneklerin Mehdî’nin spesifik olarak kim olduğuna dair daha kesin kavramsallaştırmalar sağladığına dair kabul gören görüş etrafında dönmektedir. Mehdî’nin nerede çıkacağı ve neye benzeyeceği gibi konularla ilgilidir.<sup>664</sup>

İbn Haldun Mehdîlik hakkında şunları söylemektedir: “Ahir zamanda mutlaka Ehl-i beyt’ten bir adam çıkar, dini te’yid eder, adâleti hâkim kılar, Müslümanlar kendisine

---

<sup>660</sup> Hz. İsa’nın On İkinci İmâmın arakasında namaz kılacağı, ona tabi olacağına dair bkz., Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali ibn Bâbeveyn, **Risaletu'l-i'tikâdati'l-imâmiyye**, 1. Baskı, Ethem Ruhi Fıglalı (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, 112.

<sup>661</sup> Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 43.

<sup>662</sup> Hidayete ermiş kişiler hakkında şu ayetlere bkz., **Kur’an-ı Kerim Meâli**, Araf 7/178.; İsrâ 17/97.; Kehf, 18/17.

<sup>663</sup> **Kur’an-ı Kerim Meâli**, Ra’d 13/7.

<sup>664</sup> Nomani, *The Teachings of Mahdism and Its Capability for Theorizing as a Doctrine*, 100-101.

tâbi olur, bütün İslâm memleketlerini hâkimiyeti altına alır ve ona Mehdî ismi verilir. Deccal'ın çıkışı ve ondan sonra sahih bir hadisle sabit olan eşrat-ı saatin (kıyamet alâmetlerinin) vukuu, onu takiben meydana gelir. Mehdînin zuhurundan sonra İsa iner ve Deccal'ı katleder veya İsa, Mehdî'nin zuhuru ile beraber iner ve Deccal'ın katli hususunda ona destek olur. İsa, namazda Mehdî'ye tabi olur.”<sup>665</sup>

Nakledilen Sünnî hadis âlimlerine göre tasvir edilen Mehdî'nin ismi, Muhammed b. Abdullah'tır. Kendisi Ehl-i Beyt'ten ve Hz. Fatıma'nın soyundandır. Kemerli, yumru burunlu ve açık alınlıdır. Allah, zulüm ve haksızlık ile dolan yeryüzünü Mehdî vasıtasıyla bir gecede ıslah eder. Nitekim yeryüzü adalet ve hak ile dolar. Hilafeti beş, yedi, dokuz sene sürer.<sup>666</sup> Bazı rivayetlerde İsa b. Meryem ona tabi olacak bazısında ise İsa ile Mehdî aynı kişidir.<sup>667</sup> Mehdî çıktığı vakit yeryüzündeki

<sup>665</sup> İbn Haldun, **Mukaddime**, 581.

<sup>666</sup> Ebû Saîd El-Hudrî'den rivayet edilmiştir.; dedi ki: Peygamberimizden sonra bir hâdise baş göstermesinden korktuk ve Rasûlullah'a sorduk. Buyurdu ki: “Ümmetimde Mehdî vardır; çıkacak ve beş veya yedi veya dokuz yaşayacaktır.” Tirmizî, **Sünen-i Tirmizî Tercemesi**, Hadis Numarası: 2333, Cilt 4, 92-93.; Ebu Said El Hudrî'den rivayet edildiğine göre, Resulullah şöyle buyurmuştur: “Mehdî ben (im neslim) dendir. O açık alınlı ve ince burunludur. Dünyayı zulümle dolduğu gibi adaletle dolduracak ve yedi sene hüküm sürecektir.” (Ahmed, b. Hanbel II-291, III-17) Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4285, 149.; Ali b. Ebû Tâlib'den; Resulullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. “Dünyanın ömründen sadece bir gün kalsa bile, Allah (c.c.) benim Ehl-i Beyt'imden bir adam gönderecektir. O dünyayı, (daha önce) zulümle olduğu gibi, Adaletle dolduracaktır.” Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4283, 146.; Resulullah'ın hanımı Ümmü Seleme'den Resulullah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir. “...Halife olan zat (Mehdî) malı taksim edecek. İnsanlardan bir kısmı, Peygamberlerinin Sünneti ile amel edecek, İslamiyet yeryüzüne tamamen yerleşecek...” Ebu Davud derki: “Bazıları Hişam'dan rivayetle, “dokuz sene” bazıları da “yedi sene” dedi. Ebû Dâvud, **Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-**, Hadis No: 4286, 151.

<sup>667</sup> Kitaplarında Mehdî hakkında hadis tahrîc etmiş bazı Sünnî İslam Âlimlerine göre Hz. İsa figürü hakkındaki hadislere bakınız. Ebu Hureyre'den rivayete göre Resulullah: “İbni Meryem gökten sizin yanınıza indiği zaman devlet reisiniz kendinizden, namazda imâmınız olduğu (İsa da imâmınıza iktida ettiği) halde bakalım nasıl olursunuz?” buyurmuştur. Buhârî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Hadis No: 1406, Cilt 9, 1993, 182.; Yine Ebu Hureyre'den Resulullah şöyle buyurdu dediği rivayet edilmiştir: “Hayatım yed inde olan Allah'a yemin ederim ki, muhakkak yakında İbn-i Meryem, Muhammed ümmeti arasında (Muhammedi) bir hakim-i adil olarak (gökten yere) inecektir. (O) salibi (Nasarayı) kıracak, hınzır katl edecek, (zımmilerden) cizyeyi kaldıracak, mal çoğalacak hatta kimse mal kabul etmez olacak.” Buhârî, **Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi**, Hadis No: 1018, Cilt 6, 532.

Ahmed İbn-i Hacer-i Mekki de **El-Kavlü'l Muhtasar fî Alâmât-il Mehdîyy-il Muntazar** adlı eserinde Hz. İsa hakkında şu bilgileri vermiştir: “İsa, namazını Hz. Mehdî'nin arkasında kılacaktır. İsa, semâdan nüzul edecek ve onun emirliğini itiraf edecektir. İsa'ya, 'Bize namaz kıldır' denilecek, ancak O, 'Emir sizin içinizdedir' karşılığını vererek, 'Bu, Allah'ın ümmeti Muhammed'e bir ikramıdır' diyecektir. Hz. Mehdî, bu ümmetin vasatı, Hz. İsa da âhiri olacaktır. Vasattan kastedilen, Mehdî'nin Hz. İsa'dan çok az bir süre önce geleceğini ifade etmek içindir. Hz. İsa da ondan hemen sonra geldiği için âhir olarak vasıflandırılmıştır.” İbn-i Hacer-i **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l Muhtasar fî Alâmât-il Mehdîyy'il Muntazar**, 24.; el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmât-il-Mehdî el-Muntazar**, 33-34.

meyveler, sebzeler ve bütün nebatat bolca biter. Allah bolca yağmur verir. Hayvan sürüleri, koyun, sığır, deve vb. çoğalır. İslam ümmeti muazzam bir şekilde büyür ve çoğalır. Mehdî'nin döneminde hiçbir zaman bulunmayan nimetler bulunur. Mal ve mülk o kadar çoğalır ki saymaya başa çıkılmaz ve muktedir olunmaz.<sup>668</sup> Hadislerden anlayacağımız üzere söz konusu Mehdî âdil bir halifeyi müjdeler ve topluma refahı vaat eder.

Sonuç olarak Ehl-i Sünnete göre Mehdîlik; "...yeryüzünde yaygınlaşan düşmanlık, zulüm ve haksızlıklardan sonra selamet, emanet ve adaleti yayacak, ahir zamanda çıkacak, doğacak müceddid ve raşit halifedir. Allah, Hz. Peygamber'in vefatından sonra hak ve adaleti ikame eden Hulefâ-yi Râşidîni daha sonra ise yine ümmet içinde adaleti tesis eden halife ve emirler bahşetmiştir. Bunlar dini desteklemiş bidat ve hurafeleri iptal, zulmü bertaraf etmişlerdir." Hadisler doğrultusunda Mehdî, Hz. Muhammed'in de ifade ettiği gibi ahir zamanda Ehl-i Beyt'ten biri olarak çıkacaktır. O, birçok ülkeye hükmedecek, yeryüzünde adaleti sağlayacaktır. O, kıyametin büyük ve küçük alametlerinin arasındadır.<sup>669</sup>

### 1.4.3. Diğer İslamî Akımlar Arasında Mehdî Tasavvuru

Kurtarıcı tasavvuru dinler tarihinin ortak paydası olarak görülmektedir. Çoğu din ve kültürde görülen bu inanç, İslam kültürüne de sirayet etmiş ve zamanla güçlü bir tasavvur haline gelerek İslamî fırkalarda kendine has liderler etrafında teşekkül eden bir inanç haline dönüşmüştür. Şîî fırkalarında temel bir inanç haline gelmiş iken Ehl-i Sünnet grupları arasında da bir kıyamet alameti olarak algılanmıştır. Bu inanç,

---

"Hz. Mehdî, müminlerle beraber Beytül Mukaddes'te sabah namazı kılarken o sırada nüzul eden İsa'yı takdim edecek ve Hz. İsa, ellerini onun omuzlarına koyarak 'Namazın kaameti senin için getirilmiş, bu yüzden sen kıldır' diyecek ve nihayet Hz. Mehdî İsa ve müminlere imâm olarak namazı kıldıracaktır. Peygamber Efendimiz Hz. İsa, saçlarından sanki sular damlıyormuş gibi bir halde nüzul edecek, Hz. Mehdî ona, 'Ya İsa, geç de bize namaz kıldır' dediğinde, Hz. İsa 'Kaamet senin için getirilmiş' diyecek ve benim evlâtlarımın birisinin arkasında namaz kılacaktır" buyurmuştur. el-Heytemî, **el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâtî'l-Mehdî el-Muntazar**, 34.; ibn-i Hacer-i, **Beklenen Mehdî'nin Alâmetleri, El-kavlü'l Muhtasar fî Alâmât-il Mehdîyy'il Muntazar**, 25.

<sup>668</sup> El-Mukaddem, **Ehli Sünnette Beklenen Mehdi**, 40.; Mehdî'nin zuhuruyla birlikte görülecek bolluk ve bereket için aşağıdaki hadise bkz., Ebu Said el-Hudrî radiyallahu anh'ın rivayet ettiği bir hadiste Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem şöyle buyuruyor: "Ümmetimin son zamanlarında Mehdî ortaya çıkar. Allah, onu (n zamanında) bol yağmurla (insanları) sular ve yeryüzü de bitkilerini çıkarır. O, malı eşit olarak dağıtır. Sürüler çoğalır. Ümmet güçlenir. O, yedi ya da sekiz yıl yaşar." el-Mukaddem, **Mehdi Hurafe Değil, Gerçek**, 39.

<sup>669</sup> El-Zalıtî, **İslam Akâidinde Mehdilik Fikri**, 47.

zamanla oluşan diğer İslamî fırkalarda ve cemaatlerde de görülmüştür. Bu başlık adı altında diğer İslamî fırkalardan birkaç tanesine kısaca değinilecektir.

İlk Hâricîlerden<sup>670</sup> olan İbâdiyye hariç birçoğu yok olmuş ve İbâdiyye ise günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Adını, kurucusu olduğu varsayılan Beni Murra b. Ubey b. Rahd el-Ehnef b. Kays oğullarından olan Abdullah b. İbâd b. Salebe et-Temîmi'den almıştır. İbâdiyye düşüncesi Hakem Olayı'ndan günümüze kadar gelen İslâmî bir fırkadır. Hâricîlerden bir bölümünü oluştururlar. Çünkü İbâdiyyeler de Hâricîler gibi Hakem Olayı'nı kabul etmemiştir. Ali b. Ebû Tâlib'in hükmünden çıkmışlar, Kureyşlileri halife olarak kabul etmemişler ve sevmedikleri hoşlanmadıkları imâma karşı çıkmayı caiz görmüşlerdir. İbâdiyyelik konusunda en önemli husus onların inancında Mehdî'nin kim olduğudur?<sup>671</sup> İbâdiyye, Abdullah b. İbâd'ın imâmlığı hakkında görüş birliğine varmıştır.<sup>672</sup> Görüldüğü üzere çoğu İslamî fırkalarda olduğu gibi İbâdiyyelikte de bir kurtarıcı tasavvuru vardır.<sup>673</sup>

İslamî bir fırka olan Selefiyye'nin,<sup>674</sup> Mehdîliğe bakışı ise daha çok "Kur'ân-ı Kerîm ve hadis literatüründeki Mehdî ile ilgili bilgilere" istinat edilmektedir. Selefiyye hadis âlimleri, Şîilerden farklı da olsa ahir zamanda bir Mehdî'nin geleceğine inanmışlardır. "Onların telakkisine göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri olan Mehdî, Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak Medine'de doğacak, Mekke'de Mehdîliğini ilân edecektir. Adı Muhammed b. Abdullah'tır. İlahî emirleri hayata geçirecek, sünnetleri ihya edip bidatları ortadan kaldıracaktır. Mehdî başta Cebrail ve Mikail olmak üzere meleklerden oluşan orduların da desteğiyle dünyanın tamamına hâkim olan bir devlet kuracak; Tevrat ve İncil'in asıllarını bulup Ehl-i Kitabın Müslüman olmasını sağlayacak, zulmü kaldırıp

---

<sup>670</sup> Dinî ve siyasî konulardaki aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan bir fırka olan Hâricîler için bkz., Ethem Ruhi Fıglalı, Hâricîler, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 169-175.; Azmî M. S. al-Sâlihî ve Mustafa Öz, Hâricîler-Kültür ve Edebiyat, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 16, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, 175-178.

<sup>671</sup> El-Zalıtñî, **İslam Akâidinde Mehdilik Fikri**, 38-39.

<sup>672</sup> El-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 74.

<sup>673</sup> Oruç, **Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 58-59.; el-Zalıtñî, **İslam Akâidinde Mehdilik Fikri**, 39-40.

<sup>674</sup> İtikadî konularda Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet'in lafzına bağlı olan ve te'vili kabul etmeyen ekol olan Selefiyye için bkz., M. Sait Özervarlı, Selefiyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 36, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, 399-402.

adaleti tesis edecek, devrinde herkes zenginleşecek, barış ortamını gerçekleştirip düşmanlıkları sona erdirecektir.”<sup>675</sup>

Bahâlik ve Bâbîlik<sup>676</sup> XIX. yüzyılda İran’da özellikle Şîî grupları arasında gelişmiştir. Mirza Ali Muhammed’in kurucusu olduğu Bahâliğin arka planında İmâmiyye fırkasının tasavvufî bir yorumu niteliğindeki Şeyhiyye<sup>677</sup> tarikatı yatmaktadır. Mirza Ali Muhammed, Şeyhiyye tarikatının önderi olan Kazım Reştî’nin vefatından sonra geleceğini haber verdiği Mehdî görüşünü merkeze alarak üç aşamalı bir süreçte hareketini kurdu.<sup>678</sup> “Mirza Ali Muhammed 23 Mayıs 1844 tarihinde; önce kendisinin beklenen Mehdî’ye açılan bab, hemen arkasından aynı senenin sonbaharında hac için gittiği Mekke’de veya Maskat’ta sadece bab değil bizzat ‘Beklenen Mehdî’ (el- Mehdîyyü’l-muntazar) olduğunu ilân etmiştir.”<sup>679</sup> Nihayet yeni bir dinle gönderilen bir peygamber olduğunu ileri sürmüştür. Onun vefatı üzerine Bâbîlik içerisinde bölünme yaşanmıştır. Ancak taraftarların pek çoğu “Bahauallah” olarak isimlendirilen Mirza Hüseyin Ali’ye tabi olmuş ve hareket bundan sonra “Bahâlik” olarak anılmaya başlanmıştır.<sup>680</sup> Mirza Hüseyin Ali başa geçince Mehdîlik iddialarını ileri sürmüştür. Kendisinin dünyadaki var olan tüm kutsal kitaplarda vaat edilen yüce öğretici, bütün milletlere vaat edilen kimse olduğunu, “Bab’ın önceden haber verdiği ‘men yezirullah’ yani Allah’ın ortaya çıkaracağı kimse” olduğunu iddia etmiştir.<sup>681</sup>

Kadiyanîlik’te Mehdîlik tasavvuru Mirza Gulam Ahmed’in, 1885 yılından itibaren birtakım özelliklere sahip olduğunu, Allah tarafından kendisinin bir takım ilahî görevler ile donatıldığını ileri sürmesi ile başlamıştır. Gulâm Ahmed müceddid, Mesîh, Mehdî olduğunu ileri sürmüştü. Gulâm Ahmed, 2 Kasım 1904 tarihinde

<sup>675</sup> Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 54.

<sup>676</sup> “Bahâlik İran’da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezheptir. Bahâliğin tarihi, İsnâaşeriyye fırkası içinde doğan ve Şeyhiyye diye adlandırılan tasavvufî hareketin mahsulü sayılan Bâbîlik ile başlar.” Ethem Ruhi Fığlalı, Bahâlik, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 464.; Bahâlik ve Bâbîlik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Fığlalı, Bahâlik, 464-468.

<sup>677</sup> Ahmed el-Ahsâî’nin (ö. 1241/1826) düşünceleri etrafında teşekkül eden, sonraları Keşfiyye olarak da anılan İmâmî-İsnâaşerî temelli dinî-kelâmî ekol olan Şeyhiyye hakkında bkz., Mustafa Öz, Şeyhiyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 39, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 84-86.

<sup>678</sup> Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 107.

<sup>679</sup> Fığlalı, Bahâlik, 465.

<sup>680</sup> Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 107.

<sup>681</sup> Fığlalı, Bahâlik, 465.

Siyâlkût'ta kendisinin Müslüman ve Hristiyanlar için "Mehdî ve Mesîh" olduğunu; Hindular için de Vedalar döneminde Tanrı Vishnu'nun iki şahsiyetinden biri ve insanın Tanrı'yı tanımanın aracı olan "Krişna-Avatar" olduğunu ilân etmişti.<sup>682</sup>

### 1.5. Tasavvufta Mehdîlik Anlayışı

Tasavvuf anlayışında Mehdî'nin neden âhir zamanda geleceğini kavramak için "Zamanın gayeliliği" ve "Hatmiyyet fikrini" bilmek gerekir. Sûfilere göre "Zaman" dâirevî/döngüsel bir gerçekliktir. "Döngüsellik" bir noktadan başlayan hareketin başladığı noktada bitmesi veya yeni bir dönüşe başlaması demektir. Dolayısı ile sûfilere göre hareketin ölçüsü olan "zaman", bir düz çizgi şekli yerine bir daire oluşturacak şekilde başladığı nokta ile birleşir. "Gâye" ise zaman içinde hareket eden varlığın kemâline ulaşmasıdır. Bu durumda hareket eksiklikten kemâle doğru gider. "Dâirevî ve gâyesel zaman anlayışı" sebebi ile kemâl, son olduğu gibi aynı zamanda da başlangıçtır. Çünkü sonuçta ortaya çıkan şey başlangıçta saklıdır. Ağaç ve çekirdek örneğinde olduğu gibi içerisinde ağacın gizli "bâtın" olduğu bir çekirdek başlangıçtır, "zâhir" olunca ağaç ortaya çıkar. Ağaçtan murad ise zaten çekirdektir.<sup>683</sup>

İbnü'l-Arabî bu durumu "Hatmiyyet" kavramı ile açıklar. İbnü'l-Arabî'ye göre dünyada varlık mertebelerinde bulunan tüm mevcûdların bir nihai sonu vardır ki bu onların bitişi yani "hatemidir". Çünkü dünyanın bir başlangıcı olduğu gibi sonu vardır. Dünyada bulunan her şey de dünyanın niteliğine göre yaratılmıştır. Bu durum türler için de geçerlidir. "Âlemdeki bütün türlerin belirli bir süre hükmü geçerli olup her biri bir hatem ile son bulur. Bu hatem, o türün gâyesi ve kemâlini ifade eder. Dolayısıyla da varlığın ve hakikatin devrî olmasının sonucu olarak her mevcûdun bir hatemi vardır. Bu hatmiyyetle her varlığın sonu, başına varır."<sup>684</sup>

---

<sup>682</sup> Oruç, **Mehdîlik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması**, 115-119.; Ethem Ruhi Fırlalı, Kâdiyânîlik, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 24, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, 138. Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) tarafından kurulan dinî hareket olan Kâdiyânîlik'te ki Mehdî tasavvuru için bkz., Ethem Ruhi Fırlalı, **Kadiyanîlik**, 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994, 47-58.; Ebûl A'lâ el-Mevdudî, **İslâm Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezhep- Kadiyanîlik Nedir?** 1. Baskı, Ahsen Batur (çev.), İstanbul: İhya Yayınları, 1975, 155-167.; Ahmet Yöntem, Kadiyanîlik Bağlamında Mehdîlik, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt 13, Sayı 24, 2011, 175-191.

<sup>683</sup> Demirli, **İslam Metafizisinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, 32-33.; Öztürk, **Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı**, 252.

<sup>684</sup> Öztürk, **Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı**, 252.

Hız. Muhammed'in şahsında hüküm koyucu "nübüvvet mertebesi" son bulunca o mertebenin altındaki "velâyet mertebesi" döngüsel zamân içinde kemâline ulaşır ve o mertebenin dâirevî hareketi bir "Velî"<sup>685</sup> ile tamamlanır. Nübüvvet, tarihin kemale erdiği bir dönemde son bulduğu gibi velâyet de marifetin kemâli ile son bulur. Bu sebeple nebiliğin hatmi, nebinin bânında bulunan velâyetinin başlangıcıdır. Hız. Muhammed'den sonra "marifet, velâyet" şeklinde devam edecektir.<sup>686</sup> Bu velâyet ise son velî yani "Hatmü'l-Evliyâ"<sup>687</sup> olan Mehdî ile sona erer. "Velâyetin hatminden sonra Muhammedî kapsayıcı velâyete mazhar olacak başka bir velî gelmez. Sadece başka nebilerin velâyetinin izinde Hız. Muhammed'e tabî velîler gelebilir."<sup>688</sup>

<sup>685</sup> Dâvûd el-Kayserî'ye göre Velînin tanımı, görevleri ve mertebesi için bkz., "Velîlik, yakınlık demek olan "velî"den türemiştir. Deyim olarak velîlik, Allah'a yakınlık ve ilahî ahlâkla ahlâklanma demektir. Genel ve öz olarak iki kısma ayrılır. Genel velîlik, Allah'ın: "Allah, inananların dostudur şâmildir. Özel velîlik, Allah'da yok olan ve O'nun ile yeniden var olan kimseye ait bir özelliktir. O halde velî, beşerî sıfatları yok olmuş ve ilahî sıfatlarla sıfatlanma ile yeniden var olmuş kimsedir. Nübüvvet (peygamberlik) Allah'ın Zâhir ismindendir. Velîlik ise Bâtın ismindendir. O halde velîlik, nübüvvetin bânını; nübüvvet de onun zâhiridir. Bunun için her nebî, velidir; fakat her velî, nebî değildir. Nebî, bânına taalluk eden velîliği yönünden istidâdının istediğini Allah'dan alıcı olduğu gibi, zâhire taalluk eden nübüvveti yönünden de ümmetine tebliğ edicidir. Nebî, nübüvveti olmayan velîden daha şerefli. Eğer nebînin velîlik ciheti nübüvvet cihetinden daha şerefli ise, o zamân velîliğin ciheti Hakk'a nübüvvetinin ciheti halka yönelik demektir. Nebî ve velînin her biri vasıtalı veya vasıtasız olarak İlahî Hazrat'tan gizli mânâları alan ve kendisine inananlara onlardan haber verendir. Ancak velînin zıddına nebî aldığı haberleri tebliğ etmekle görevli, emredilen ve yasaklanan her şeyle hükmedicidir. Velî, ister nebînin aldığı Allah'dan alabilen büyük velîlerden olsun, ister olmasın, zâhir yönünden nebîye tâbi olması gerekir. Evliyalardan Kutb, İki İmâm, Dörtler, yedi iklimi idareyle görevli Yedi Budelâ (Abdâl) ve onların devamı Üç yüz altmışlar gibi zamâna bağlı olmayanlar vardır ki, eksiksiz ve fazlasız Kıyâmet Günü'ne kadar (silsilevî olarak) devam ederler." Dâvûd el-Kayserî, **Vahdet-i Vücûd Felsefesi, (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)**, 290-291. Velî kavramı için ayrıca bkz., Hucvirî, **Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi**, 327.

<sup>686</sup> Ahmet Yaşar Ocak, "velâyet teorisinin" İslâm'ın kendisinde olan bir inanç olmadığını, tarihsel süreç içerisinde harmanlanan bir sentezin ürünü olduğunu ve IX. yüzyılda görüldüğünü, Kur'ân-ı Kerim'de ki velî, evliya yani velâyetten kasıt ile tasavvuftaki velî, evliya ile hiçbir ilgisinin olmadığını tarihsel kaynaklar ışığında ortaya koymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 35-43, 101-103. Velâyet kavramı için ayrıca bkz., Hucvirî **Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi**, 326-327.

<sup>687</sup> Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) tasavvuf tarihinde peygamberlik ve velîlik konusunu ilk defa geniş olarak ele alıp incelediği eseri "Hatmü'l-Evliyâ" da Hatemü'l-Evliya (son velî) hakkında bilgi ihtiva etmektedir. Bkz., Hakîm et-Tirmizî, **Hatmu'l-Evliya Velîliğin Sonu/Velâyet-Nübüvvet Tartışması**, 113-118, 141-146, 203-206.; "Hatemü'l-Evliya" için ayrıca bkz., Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 476.; Yıldız, Tasavvufta Mehdilik, 653 - 667.; Sönmez Kutlu, Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dinî Hareketlerde Mehdilik Tipolojileri, **Beklenen Kurtarıcı İnanıcı Çalıştayı**, Yusuf Şevki Yavuz (ed.), İstanbul: Kuramer, 2017, 323-324.; Seyyid Sâlih Halhâlî, **Mâsumlar'ın Bâtınî Hakikatleri [Menâkıb-ı Eimme-i İsnâ Aşeriyye]**, Muhyiddin ibn Arabî **[Şerh-i Menâkıb]**, 1. Baskı, Aliye Söğüt (çev.), İstanbul: Revak Kitabevi, 2020, 153-155.

<sup>688</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 476-477.; Yıldız, Tasavvufta Mehdilik, 660-661.; Öztürk,

Bursevî'ye göre velâyeti tamamlayan Hatmü'l-Evliyâ (son velî) olan üç kişi vardır. Umumi hilafet (hilâfet-i amme) ve kuşatıcı velîlik (velâyet-i şâmîle) onlarla sona erer. “Biri kevnî devrin sonu olan Hz. İsa, diğeri Muhâmedî hilâfetin hatemi olan Mehdî, sonuncusu Muhammedî devrin ortasında zuhûr etmiş olan İbnü'l-Arabî'dir. Kâinatın sonuna yaklaştığında varlık düzleminde hilâfet, hidayet, velâyet Hz. İsa ve Mehdî'nin hatmiyyeti ile son bulacaktır.”<sup>689</sup> Mutasavvıflar genelde Ali b. Ebû Tâlib'i, Mehdî'yi ve Hz. İsa'yı Hatmü'l-Evliyâ (son velî) olarak görmekteler. Bazı kâmil mutasavvıflara da hatmü'l-evliyâ yani son velî lakabıyla hitap edildiği görülmektedir.<sup>690</sup>

İbnü'l Arabî'nin Mehdî yorumundan etkilenen, Vahdet-i Vücûd düşüncesinin İbnü'l-Arabî'den sonraki en önemli temsilcisi olan Sadrettin Konevî'nin<sup>691</sup> “Risâletü'l-Mehdî” adlı eserinde de Mehdî Muhammedî, Hâşimî olan zâhirî halifelerin hatemi olarak anılmıştır. Mehdî, Ali b. Ebû Tâlib'den gelen velâyet ve hilâfete dair çevrimi tamamlayacak ve bunu zamanın sonunda tekrar nübüvvetteki ilkelere bağlayacak bir köprü olarak değerlendirilmiştir. Bu anlamda Mehdî, Ali b. Ebû Tâlib ve Hz. İsa arasını tekrar düğümleyecek bir ölçüt olmuştur. Velâyete dair bütün nispetler de Ali b. Ebû Tâlib'de gizli olarak değerlendirilmiştir.<sup>692</sup>

Tasavvuf geleneğinin önde gelen mutasavvıfları, Mehdî tasavvuruyla ilgili görüş ve düşüncelerinde konuyla bağlantılı hadis rivayetlerinin yanında tasavvufî yöntem ve metotlarla Mehdîlik tasavvurunu zenginleştirmiş, bazı tasavvufî kavramlar vasıtasıyla da bu konuda daha detaylı görüş ve düşünceler beyan etmişlerdir.<sup>693</sup> Ortaya çıkan bu kavramlardan biri olan “Kutup”<sup>694</sup> kavramıyla Mehdî kavramı iç içe

---

Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı, 253.; Demirli, **İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği**, 45-60.

<sup>689</sup> Öztürk, Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı, 254.

<sup>690</sup> Örneğin İbnü'l Arabî'ye “Hâtemül-Velâyetil-Muhammediyye” denilmiştir. Halhâlî, **Mâsumlar'ın Bâtınî Hakikatleri [Menâkıb-ı Eimme-i İsnâ Aşeriyye], Muhyiddin ibn Arabî [Şerh-i Menâkıb]**, 153.

<sup>691</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ekrem Demirli, Sadreddin Konevî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, 420-425.

<sup>692</sup> Öztürk, Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı, 253-254.

<sup>693</sup> Yıldız, İrfani Geleneğe Mehdîlik Tasavvuru ve Mehdîlik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 481.

<sup>694</sup> Tasavvufta Kutub “velîler zümresinin başkanı, dünyanın ve âlemin mânevî yöneticisi olduğuna inanılan en büyük velî” mânasında kullanılmış, onun işgal ettiği makama da kutbiyyet denilmiştir. Ayrıca kutbun yönetimi altında bulunduğu inanılan çeşitli velî gruplarının her birinin başkanına da kutub adı verilir. Ayrıntılı bkz., Süleyman Ateş, Kutub, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 26, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, 498-499.; “Çok genel ve yüzeysel bir tanımla kutup, bir piramide benzetebileceğimiz velâyet sisteminde teorik olarak, tabandan



geçmiş, tasavvuf geleneğinin en meşhur kavramlarından biridir. Zira misyonu gereği Mehdî, tasvir edilen nitelikleri doğrultusunda “âhir zamanın Kutbu’l Aktabı” misyonuyla görev icra edecek ve “evliyalar/velîler zincirinin son halkası” olarak “Hatmü’l-Evliyâ” kimliğiyle bu silsile içinde zincirin son halkası niteliğinde yerini alacaktır.<sup>695</sup> Mehdî’nin kabullenilir ve peşinden gidilir ilahî bir şahsiyet olarak görülmesini ve ona karizmatik bir hüviyet verilmesini sağlayan durum tasavvufun Velâyet Teorisiyle çok yakından ilişkilidir. İslam kültüründeki Mehdîlik meselesinin tasavvuf sonrası dönemde Velâyet Teorisi ve Kutup kavramıyla sıkı sıkıya bağlantılı olduğu müşahede edilmiştir. Kutup unvanı zamanla Mehdî’nin Kutup kimliğine işaret eden ve o kimliği fevkalade takviye eden inanılabilirliğini, karizmasını güçlendirecek kadar önemli bir kavram olmuştur. Bu bağlamda asırlardır İslam toplumlarında yaşanan gerçek dünyadan soyutlayıp bir yönüyle sanal bir dünyaya yönlendiren Velâyet Teorisinin bir ürünü olarak tasavvufun neredeyse olmazsa olmazı haline gelen ve aynı zamanda Mehdî kavramı ile özdeşleşen “Kutup Teorisini”<sup>696</sup> kavramak tasavvufta Mehdî tasavvurunu doğru yorumlamamızı sağlayacaktır.

Tasavvufun temel doktrinini oluşturan velâyet teorisiyle sıkı sıkıya bağlantılı olan Kutup kavramı ilk olarak XI. yüzyılın sûfî müelliflerinden Hucvîrî’nin Keşfü’l-Mahcûb eserinde söz konusu edilmiştir. Hucvîrî eserinde Velâyet/Vilâyet Teorisini tartışırken ve velî kavramını açıklarken büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî’nin sözleri ile Kutup kavramından da bahseder. Bazen “Gavs” (yardım) kelimesi ile aynı anlamda kullanılmakta, bazen de “Sâhibü’l-Vakt veya Sâhibü’z-Zaman” (yahut

---

tepeye doğru sayıları orantılı olarak azalan ve genel tanımıyla Ricâlü’l-gayb (Gayb Erenleri) denilmekte olup, sahip olduklarına inanılan özel manevî güçlerden dolayı değişik unvanlarla (abdâl, nücebâ, nukabâ vb.) anılan velîlerin üstünde, piramidin tepe noktasındaki tek büyük velînin unvanıdır. Ama piramitteki her grubun başındaki velîye de zamanla kutup denmiştir. Kutb’un tasavvuf terminolojisinde diğer iki karşılığı da “ahlaken ve dinen olgun insan” diye safça anlamlandırılan İnsan-ı kâmil ve Gavs (Yardım) dır. Kutup; Kutbu’l-vakt, Kutb-i âlem, Kutb-i cihan, Kutb-i zaman, Kutb-i evliya vb. neredeyse sayısız terkipler halinde de kullanılır. Bu unvanlar neden önemlidir? Çünkü bunların her birinin kullanılış biçimi ve metin çerçevesi, kullanıldıkları coğrafyadaki eski mitolojik kültüre işaret ediyor. Zamanla velâyet sistemi içinde velî gruplarının başındakiler kutb diye anılmaya başlayınca tepedeki büyük velî kutbü’l-aktab olarak vasıflandırılmıştır. Bu, tarikatlarda, her tarikat şeyhinin kutup olarak kabulü ile başlayan bir süreçtir. Böylece zamanla her tarikat kendi pîrini veya şeyhini kutbü’l-aktab olarak nitelermeye başlamıştır.” Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 40.

<sup>695</sup> Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 479.

<sup>696</sup> Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 26-29, 39-40.

Sâhib-Zaman) kelimeleriyle ifade edilip “İnsan-ı Kâmil” kavramı ile de özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da uzun uzadıya açıklanmıştır.<sup>697</sup> Tarikatların yayılmasıyla Kutup anlayışı değişerek zamanla her tarikatın başındakine de Kutup denilmeye başlanmıştır. Tarikatların XI. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında iyice yaygınlaşmasıyla Velâyet Sistemi içinde velî gruplarının başındakiler Kutup/Kutp; tepedeki büyük velîlere ise “Kutbü’l-Aktâb” denilmiştir.<sup>698</sup> Ayrıca Hakîm-i Tirmizî’nin tek bir velî değil her dönemde var olacak Hâtemü’l-Evliyâ dediği kavramdan gelişen Kutup Teorisi, uzun bir gelişim süreci sonunda onun gerçek varisi olan İbnü’l-Arabî ile doruk noktasına ulaşmıştır.<sup>699</sup>

İbnü’l Arabî’ye göre “Kutub, Allah’ın her dem âlemdeki nazargâhıdır. O, İsrâfil’in kalbi üzeredir.” Muhakkik Şerîf Cürçânî’ye göre ise “Kutup Allah’ın her zamanda nazargâhı olan tek ferttir. Ona kendi katından en büyük tılsımı bahşetmiştir. O âleme, âlemin bâtinî ve zâhirî âyânına, tıpkı ruhun bedene sirâyeti gibi sirâyet etmiştir.” En büyük kutbiyet, “Kutbul-Aktâb: Kutupların Kutpu” mertebesidir ve o, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin bâtınıdır. Bu da ancak verâsetle ve sağlam bir bağla/silsileyle mümkündür. Nübüvvet Hâtemi’nin bâtını üzere olan kişi dışında hiç kimse velâyetin hâtemi ve kutupların kutpu olamaz.<sup>700</sup>

İbnü’l-Arabî ve birçok sûfî, Kutup’tan bahsederken onun velâyet mertebelerinin (Ricâlü’l-Gayb) en tepesinde ve Allah’ın isimlerini, sıfatlarını temsil eden hatta onların kendinde tecelli ettiği velîyi kastediyorlar. İnsan-ı Kâmil ise birden fazla olabilir ama bunlar arasından sadece “Kutup” mevkiine geçebilir. Kutup aynı zamanda bir İnsan-ı Kâmil’dir fakat her İnsan-ı Kâmil bir Kutup olamaz. Yani Ricâlü’l-Gayb’ın her mertebesindeki velîler birer İnsan-ı Kâmil’dir ancak Kutup onların en tepesindeki tek velîdir.<sup>701</sup> Kısaca “Kutup anlayışı, Velâyet Teorisine göre

---

<sup>697</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 339.; Hakîm et-Tirmizî, **Hatmu’l Evliya Veliliğın Sonu/Velayet-Nübüvvet Tartışması**, 105-122, 141-147, 203-206.; Hucvirî, **Keşfu’l-mahcûb Hakikat Bilgisi**, 326-327.

<sup>698</sup> Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 258.; Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 339-340.; Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 40.

<sup>699</sup> Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 272.

<sup>700</sup> Halhâlî, **Mâsumlar’ın Bâtinî Hakikatleri [Menâkıb-ı Eimme-i İsnâ Aşeriyye]**, Muhyiddin İbn Arabî [Şerh-i Menâkıb], 141-142.

<sup>701</sup> Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 265-266.

bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren velîler piramidinin tepe noktasındaki şahsiyettir.” Kutup olan kişi, kâinatta maddî-manevî her türlü tasarruf hakkına sahip ve Allah’ın adına kâinatı yöneten en büyük velîlerdir.<sup>702</sup>

Mutasavvıfların nazarında Mehdî tasavvuru ile ilişkili olan ve bu bağlamda derinlemesine incelenmesi gereken bir mertebe olan Kutup; manevî derecesi büyük, velî bir kul ve âlemin ruhu olarak değerlendirilir. Herkeste Kutup olabilme özelliği vardır. Ama bunu gerçekleştirebilmek çok az kişiye nasip olur. “Mutlak, bağımsız yetki ve güç sahibi yalnızca Allah’tır. Kutup da Hz. Muhammed gibi bir kuldür. Allah değildir. Kısaca Kutup tasarruf sahibi ve bu tasarrufu kader-i ilahî dışında kullanamayan bir Allah dostudur.”<sup>703</sup>

Ayrıca Kutup kavramıyla Hz. Muhammed’in sadece peygamber olduğu değil Allah tarafından kâinatın düzenini sağlayan görevli olduğu da anlatılmak istenmektedir. O velîler zümresinin başı (Ricâlü’l Gayb); kaainatın yönetici olan en büyük velîydi, makamı ise Kutbiyettir.<sup>704</sup> Bursevî bu hususta şöyle demiştir: “Hz. Peygamberin biri nübüvvet ve diğeri de velâyet nuru olmak üzere iki hakiki nuru vardır. Öldükten sonra birinci nurun zâhire taalluk eden mertebesi şeriatı mutahhare da kalmıştır. Bu anlamda o halen ümmet-i merhûmesi arasında yaşamaktadır. Bu nedenle başka nebi gelmeyecektir. Zira O, diri ve şeriatı bâki olandır. Bâtınla alakalı mertebesi ise Hakikat-i Muhammediyye ile dir. Velâyet nuru Nübüvvet nurunun batınıdır ve Kutbü’l Aktâb hazretleri ile de veran eder. Kutuptan başka evliyada bu nurdan istifade eder. Zira kutup feyiz vasıtasıdır. Enbiya nuru asli nur, evliya nuru fer’i nurdur.”<sup>705</sup>

Sadrettin Konevî de Hz. Muhammed âhir zamanda gelecek olan Mehdî’nin hilafetinin ve hükmünün genelliğine, Allah’ın vasıtasız halifesi olduğuna işaret

---

<sup>702</sup> Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 339-340.

<sup>703</sup> Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 477.

<sup>704</sup> **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 258.; Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 39-40.

<sup>705</sup> Bursevî, **Şerhi Şuabi’l-İman (İmanın Şubelerinin Şerhi)**, 163-165.

etmiştir.<sup>706</sup> Konevî'ye göre âhir zamanda Hz. İsa, Deccâl ile savaşıacaktır. Çünkü Deccâl, dünya hakikatının ve Hakk'ın ondaki hükmünün mazhârıdır. Bu savaşın sonucunda Hz. İsa'nın Deccâl'i helak edecek ve bu helak da Beytu'l-Makdis'de "Lud" kapısında gerçekleşecektir.<sup>707</sup> İbnü'l Arabî'yi takip eden mutasavvıflar da Mehdî tasavvuruyla ilgili benzer görüş ve yorumlar beyan etmiştir. Yine aynı şekilde Mehdîlik ile ilgili hadislerin Sadreddin Konevî ve diğer mutasavvıfları da etkilediğini söylemek mümkündür.

Kutup-Mehdî özdeşliği XII. yüzyıldan sonra sûfî çevrelerde işlevsel hale bürünmüş, Mehdîler daima "Kutbü'l-Âlem" ve "Kutbü'l-Aktab" gibi unvanlarla anılmışlardır. Ahmet Yaşar Ocak'a göre bu dönemden itibaren Mehdîlerin karizmalarını oluşturan ana faktör bu "Kutbiyyet Statüsü"dür. Selçuklu ve Osmanlı Dönemi'nde zuhur eden hareketlerin başındaki liderlerin çoğunun "sûfî liderler" olduğu da bu cümledendir. Misalleri; Baba İlyas-ı Horasânî, Baba İshak, Şeyh Bedreddin, Torlak Kemal, Börklüce Mustafa, Baba Zünnûn, Şahkulu, Şah Kalender gibi sûfî liderleri teşkil etmektedir. Bu hareketlerin liderlerinde Ocak'a göre Kutup kavramının Mehdî kavramıyla özdeşleşmesi meselesi hiç şüphesiz onların işte bu sûfî kimlikleri ile alakalıdır. Bu hareketlerin tarihi konusunda Kutup kavramı büyük önem arz etmektedir. Çünkü gerek bu hareketlerin Mehdîci ideolojik arka planındaki gerekse sahneye konulup sevk ve idare edilmesindeki rolü önem arz etmektedir. Nitekim onlar zamanla Allah'ın mazharı, kâinat nizamının kendileriyle kaim olduğu kısaca "Yarı Tanrı" statüsündeki şahsiyetlere dönüşmüşlerdir. Bu algı onların müridleri üzerinde fevkalade etkili olmaktadır. O insanlar buna çok kuvvetle iman ettiklerinden dolayı onların bir işareti ile kolaylıkla harekete geçmektedirler.<sup>708</sup> Mehdîci hareketlerin genel itibarıyla sûfî çevreler içinden zuhur ettiğini hatta ayaklanmanın tabanının bu çevrelerce oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla söz konusu Mehdîci hareketlerin liderleri de sûfî kisveli kimseler olup büyük ölçüde bu çevrelerin mensubu olmuştur.

Yukarıda bahsi geçen sûfî liderlerin temsil ettiği kimlik, tasavvufun Velâyet Teorisi ve Kutup telâkkisiyle yakın ilişki içindedir. Mehdîlik iddiasına yakından bakıldığı

---

<sup>706</sup> Sadreddin Konevî, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları, el-Fükûk fi esrârı müstenidâti hikemî'l-fusûs**, 138-139.

<sup>707</sup> Konevî, **Fusûsü'l-Hikem'in Sırları, el-Fükûk fi esrârı müstenidâti hikemî'l-fusûs**, 105.

<sup>708</sup> Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 42-43.

zaman bu telâkki ile çok yakından ilgili olduğu görülmektedir. Yani bir Mehdî kimliğiyle ve propagandasıyla ortaya atılan sûfî kisveli her hareket liderinin aynı zamanda kendini “kutup” olarak gördüğü ve bağlıları tarafından da öyle kabul edilip inanıldığı söylenebilir.<sup>709</sup>

İbnü'l Arabî'nin İnsan-ı Kâmil temelli Ricâlü'l-Gayb denilen “İnsanüstü görünmez velîler” kadrosunun en üst mertebesi olan Kutup Teorisi Anadolu Selçuklu ve Osmanlı mutasavvıflarınca benimsenmiştir ve ayaklanmalarda merkezi bir rol oynamıştır. Bu anlayış daha sonra XVI. yüzyılda farklı bir boyut olarak Osmanlı sultanlarının unvanı olarak da kullanılmıştır.<sup>710</sup>

Tasavvuf anlayışında Mehdî tasavvuru hakkında son olarak şunlar söylenebilir: Mutasavvıflarda görülen kurtarıcı Mehdî fikri hadis rivayetleri çerçevesinde şekillenmiştir. Mutasavvıflar bu noktada hadis rivayetlerinin tenkidi hususuna pek değinmeden girmeden var olan hadis rivayetlerini tasavvufî açıdan yorumlama gayreti içine girmişlerdir. Mehdîyle ilgili hadis rivayetlerinin sembolik manalar ve remizler içermesi, mutasavvıfları ve özellikle İbnü'l Arabî'nin bu konuda söz söylemesi sonraki mutasavvıfları teşvik etmiştir. İbnü'l Arabî, “Mehdî'yi Vahdet-i Vücut düşüncesi içinde anlamlandırmaya çalışmış ayrıca Mehdî'nin sosyal işlevi yanında Muhammedî hakikatleri kendisinde barındıran ve âhir zamanda onun bu hakikatlerinin temsilcisi görevini icra edeceğini savunmuştur.” Tasavvufta beklenen Mehdî tasavvuru bu minvalde düşünülmüş ve mutasavvıflar genelde İbnü'l Arabî'nin Mehdîlik ile ilgili bu düşüncelerini takip etmişlerdir.<sup>711</sup> İbnü'l Arabî ise Mehdîlik ile ilgili uzun uzun yazılar kaleme almış ve gelecek olan Mehdî'nin Sünnî ve Şîî hadislerinin tasvir ettiği niteliklere sahip Mehdî'den farksız olduğunu belirtmiştir. İbnü'l Arabî'nin zihin dünyasında beklenen Mehdî'nin özellikleri, zuhuru ve alametleri özetle şöyledir: Mehdî'nin adı Hz. Muhammed'in adına benzer olacak ve Mehdî, peygamberin soyundan yani Ehl-i Beyt'ten olacaktır. O; açık alınlı, kemerli bir buruna sahiptir. Malı eşit dağıtacak, halka eşit davranacaktır. 5, 7 veya 9 yıl

---

<sup>709</sup> Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası**, 49.; Ocak, Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdiçi (Mesiyanik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler, 54.; Ocak, **Selçuklular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler**, 29-30.

<sup>710</sup> Ayrıntılı bilgiler için bkz., Ocak, **Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım**, 282-300, 400-415.

<sup>711</sup> Öztürk, **Tasavvuf Kültüründe Beklenen Kurtarıcı İnancı**, 224.; Yıldız, İrfani Gelenekte Mehdilik Tasavvuru ve Mehdilik Kavramının İzdüşümü Olarak Kutup Kavramı, 473.; Yıldız, **Tasavvufta Mehdilik**, 659.

hüküm sürecektir. Bu zaman zarfında peygamberin izini sürecektir ve hata yapmayacaktır. Mehdî, İslam'a ruhunu yeniden üfleyecektir. Zilletten sonra İslam'ı yeniden izzete kavuşturacaktır. Mehdî geldiğinde cizyeyi kaldıracaktır. Zulmü ortadan kaldırıp dini ikame edecektir. İbnü'l Arabî'ye göre Mehdî insanları kılıç ile Allah'a, doğruluğa, adalete davet edecektir. Mehdî sözünün eri güvenilir bir kişi olacaktır. Ne söz veriyse onu yapacaktır. Mehdî düşkün ve acizlere yardım edecektir. Hak işlerde zayıflara yardımcı olacaktır. Mehdî kendisine gelen misafire bolca ikramlarda bulunacaktır. Mehdî tüm hayvanların dilini bilecek, onun adaleti insanların ve cinlerin hepsine sirayet edecektir. Mehdî'nin hakikat ve keşif ehlinde ona yardım eden ve davasını ikame eden vezirleri olacaktır. Onlar Mehdî'nin davetini uygulayıp kendisine yardım eden ve memleketin yüklerini taşıyan vezirler olacaktır. Bu vezirler, Allah'ın yüklediği sorumlulukta Mehdî'ye yardım edecekler. Hz. İsa, Şam'ın doğusunda Mehrudiyin denilen bir noktada iki meleğe yaslanmış bir halde inecektir. Meleklerden biri sağında diğeri solunda olacaktır. Onun başından inci gibi su damlar, sanki hamamdan çıkmış gibi terlediği görülecektir. İnsanlar o esnada ikindi namazı kılacaktır. İmâm Mehdî; Hz. İsa'ya makamını verecek, Hz. İsa öne geçerek insanlara Hz. Peygamber'in sünnetine göre namaz kıldıracaktır. Haçı kırarak ve domuzu öldürecek.<sup>712</sup> Görüldüğü üzere Mehdî ile ilgili hadislerdeki rivayetlerin çoğu İbnü'l Arabî tarafından kabul görülmüş ve derinden etkilenmiştir.

Alevi düşünce ve tasavvufunda da Mehdî, belli dönemlerde ortaya çıkan kişiler değil bireylerin kendi tasavvufi seyrindeki Mehdî ile buluşması yani velâyet nuruna yetişmesi anlamına gelir. Mehdî düşüncesi bu hususta don-ba-don yani yeniden zuhur, devir nazariyesi, velâyet nuru çerçevesinde teşekkül etmiştir diyebiliriz.

Bülent Akın don-ba-don, devir nazariyesini şöyle izah etmektedir: O'na göre "Aleviliğin bâtınî yönünün 'devir' ve 'zuhur' anlayışı esaslı bir yapıya sahip olduğu görülür. Zuhur, devrin doğasında vardır. Devreden her şey zuhur edecek, yani yeniden ortaya çıkacaktır. Bu yeniden zuhur ise devreden varlığın fizikî ya da fizik ötesi oluşuna bağlı olarak somut ya da soyut olabilir. Zuhurun Alevi inancında, devir nazariyesi bağlamında yorumlanan ilk anlamı, velîlerin ete kemiğe bürünmüş olarak yeni bir donda (bedende) ortaya çıkışları şeklinde karşımıza çıkar. İkinci olarak Hızır ile ilgili anlatılarda çokça karşılaştığımız gibi rüyada, bâtın âleminde ya da mana

<sup>712</sup> İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye "Mehdî Risalesi"**, 91-94.; Detaylı bilgi için bkz. İbn Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye "Mehdî Risalesi"**, 91-134.

ile madde arası şeklinde tasvir edilen bir âlemde gerçekleşen zuhur söz konusudur. Diğer taraftan ritüellerde, mitin canlandırılması ve anlamlandırılması aracılığıyla ilk yaratılış ve oluş anına dönmek suretiyle üçüncü bir zuhurun gerçekleştiğiyle karşılaşılır. Aslında bu üçüncü tür zuhurda, gerçekleştirilen cem ritüeli aracılığıyla ilk icracılar olan Kırklar'ın gelip ritüele iştirak etmesi söz konusudur. Mit tanımlarında yer alan 'mitin icra edildiği ilk âna dönme' kuralı, ilk ânda gerçekleştirilen kutsal icranın ve icracıların içerisinde bulunulan zaman ve mekânda ortaya çıkmaları, yani zuhur etmeleri şeklinde karşımıza çıkar. Burada her iki koşulda da ritüel icracılarının içerisinde buldukları zaman ve mekân ile ilk icranın gerçekleştiği kutsal zaman ve mekânın birleştiği bir ân söz konusu olur ki, bu da ilk icranın ve icracıların bâtinî olarak zuhur ettiği anlamını taşır. Ete Kemiğe Bürünen Kırklar başlığı altında, kimlikleri hakkında tespitlerde bulunduğumuz Kırklar Cemi mensubu olduğuna inanılan Peygamber yakınları ve sahabelerin, cem ritüelinde belli hizmetlerin pirleri olarak kabul görmelerinin yanında, bazı yöre ve ocaklarda bu hizmet pirlерinin On İki İmamlar ya da başka velîler olarak farklılık gösterdiklerine tanık olunur. İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum, Alevi inanç sistemi içerisinde 'don-ba-don' yani 'yeniden zuhur' kavramıyla açıklanır. Miraç'ta Peygamber'in içlerine dâhil olduğu Kırklar'ın varlığı, aslında Ali b. Ebû Tâlib'in varlığından ibarettir. Ali b. Ebû Tâlib'in varlığı ise zâhir bir bedenden ziyade velâyet nurudur. Bu nurun her devirde, çeşitli suretlerde zuhur ettiğine inanılır.”<sup>713</sup>

Akın'a göre “Alevi inancında, nübüvvet ve velâyet nurunun yeryüzünde birlikte zuhur etmesinden sonra, nübüvvet tamamlanmış ve velâyetin devamlılığı müjdelenmiştir. Bundan sonra velâyet nurunu taşıyan velîlerin zuhur edeceği kabul edilir. Bu velîlerin sayısı ve sınırı belirtilmemiştir. Ancak velîlerin birinin kırk, kırkının bir ya da sonraki dönemlerdeki metinlerde birinin bin, binin bir olduğuna yönelik söylem, velâyet nurunun kudretiyle ilgilidir. Velâyet nurunun vahdette kesreti, kesrette vahdeti yansıtan bu yapısı değişime ve dönüşüme, dolayısıyla da güncellemeye açık süreklilik arz eden bir sisteme işaret eder. Bu nedenle mutasavvif âlimlerin Ricâlü'l- Gayb hiyerarşisini velâyet anlayışı üzerine inşa ettikleri görülür. Gaib, yani bilinmeyen ya da gizli olan bu velîlerin görünmez oluşları cismanî varlıklarının, yani bedenlerinin olmadığı anlamına gelmez. Aksine velâyet nurunun

<sup>713</sup> Bülent Akın, **Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar**, 1. Baskı, İstanbul: Kitabevi, 2020, 211-212.

her devirde çeşitli donlarda (bedenlerde) zuhurları söz konusudur. Alevilikte Hacı Bektaş Veli'nin, Ali b. Ebû Tâlib'in yeniden zuhuru olduğu inancı tam da bununla ilgilidir. Aslında zuhur eden Ali b. Ebû Tâlib'in fiziksel varlığı değil, temsil ettiği velâyet nurudur. Velâyetnâme'de tıpkı Ali b. Ebû Tâlib'in etrafında toplanan Kırklar gibi Hacı Bektaş Veli'nin etrafında da yaşadığı dönemdeki erenlerin (velîlerin) toplandığına tanık olunur. Alevi literatüründe bu zuhurların gizli ya da açık farklı zaman ve farklı mekânlarda tekrarlarını çokça görmek mümkündür.<sup>714</sup> Yine “taş-kaya-duvar yürütme” gibi keramet motifi etrafında şekillenen anlatıların Alevilik bağlamında anlam çözümlenmesi velâyet nuru ve devir nazariyesi hususunda oldukça önemli ve üzerinde durulması gereken konulardır.<sup>715</sup>



---

<sup>714</sup> Akın, **Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar**, 213.

<sup>715</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Bülent Akın, Alevi-Bektaşî İnancında Taş-Kaya-Duvar Yürütme Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi, **Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) -I**, Bülent Akın (ed.), Çanakkale: Paradigma Yayınları, 2020, 187-229.



## İKİNCİ BÖLÜM

### OSMANLI DEVLETİ'NDE MEHDÎ TASAVVURUNUN TARİHSEL ARKA PLANI VE KIZILBAŞ MEHDÎLİĞİNİN TEŞEKKÜLÜ

#### 2.1.Osmanlıların Devraldığı Miras ve Tarihsel Unsurlar/Olaylar

##### 2.1.1. XI-XIV. Yüzyılları Arasında Anadolu'nun Türk-İslam Kültürüyle Sentezlenmesi

###### 2.1.1.1.Moğol İstilasından Önceki Süreç

Anadolu toprakları eski çağlardan beri siyasal, toplumsal, etnik, demografik, dinî ve kültürel bağlamda çok önemli ve köklü değişimlere maruz kalmıştır. Yoğun bir Helenistik kültür çağının arkasından Roma hâkimiyetini tanımış, peşinden III. yüzyıldan itibaren başlayan bir Hristiyanlaşma dönemine girmiş, nihayet Doğu Roma (Bizans) İmparatorluğu'nun hâkimiyeti başlamıştı. XII. yüzyıla kadar tamamıyla bu imparatorluğun toprakları olmuştu.<sup>716</sup>

Anadolu'ya ilk Türk akınları Çağrı Bey'in yeni bir yurt bulma amacıyla 1029-1045 yılları arasında Doğu Anadolu'ya yaptığı keşif seferiyle başladı. Bu keşifleri, 1028 yılında Gazneli Mahmud'a mağlup olan Arslan Yabgu'ya bağlı Oğuzların 1029'da tarihî Azerbaycan coğrafyası üzerinden Bizans sınırlarına girmeleri ve Diyarbakır

---

<sup>716</sup> Ocak, *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)*, 26.

havalisine kadar gelmeleri takip etti.<sup>717</sup> Anadolu, Arslan Yabgu için çok daha farklı bir anlam taşıyordu. Zira Anadolu toprakları onlar için siyasî hâkimiyetin merkezi olan yurt konumunda idi.<sup>718</sup>

İlk Türkmen akınlarından sonra Selçukluların artık düzenli olarak Anadolu'nun fethine giriştikleri müşahede edilmektedir.<sup>719</sup> Tuğrul Bey, Alp Arslan ve Melik Şah zamanında Türkistan'dan tarihî Horasan, İran, Irak ve tarihî Azerbaycan coğrafyası istikametinde ilerleyen göç dalgaları Anadolu'ya sevk edilmiş ve bu Bizans beldesi yurt haline getirilmişti.<sup>720</sup>

Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan Malazgirt Savaşı'na kadar süren otuz yıllık dönem (1040-1071) Türklerin Anadolu'ya keşif yapması ve buranın yurt edilmesi hususunda önemli bir zaman dilimini teşkil etmektedir. Öncesinde yapılan keşifler göz ardı edilmemekle birlikte bu dönem gibi tarihî bir mana taşımamaktadır.<sup>721</sup> 1071 yılından itibaren Türkmenler için son derece cazip olan Anadolu coğrafyasına yapacakları akınların önündeki son engel artık kalkmıştır.<sup>722</sup> Nitekim Malazgirt Meydan Savaşı (26 Ağustos 1071) ile Anadolu'nun kapıları tamamıyla Türklere açılmış ve böylece Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması için bir dönüm noktası olmuştur.<sup>723</sup> Artık XII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu coğrafyasının daha sistematik bir şekilde yeni bir sosyokültürel, dinî, siyasal ve etnik değişime tanık olduğunu, Türkleşme ve Müslümanlaşma sürecine girdiğini söyleyebiliriz.

Değişim sürecinin aktörleri, Orta Asya'daki yoğun siyasal çalkantıların yerlerinden oynattığı ve çoğunluğu henüz Müslüman olmuş, Anadolu'ya gelen Türkmen denilen

---

<sup>717</sup> Ali Öngül, **Selçuklular Tarihi 1 –Büyük Selçuklular, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları-**, 3. Baskı, İstanbul: Çamlıca, 2016, 19.

<sup>718</sup> Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler “Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)”**, 52.

<sup>719</sup> Öngül, **Selçuklular Tarihi 1 –Büyük Selçuklular, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları-**, 22.

<sup>720</sup> Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 119.

<sup>721</sup> Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 278.

<sup>722</sup> Lindner, **Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar**, 47-48.

<sup>723</sup> Öngül, **Selçuklular Tarihi 1 –Büyük Selçuklular, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları-**, 58-68.; Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 178-187.; Tobias Nünlist, **Sufismus und Futuwwa, Schutz und Andacht im Islam: Dokumente in Rollenform aus dem 14.-19. Jh, Series: Islamic History and Civilization**, Vol. 175, Brill, 2020, 68.

Oğuz Türkleriydi.<sup>724</sup> 1071 Malazgirt savaşından sonra bu topraklara önce İran Selçuklu yönetimiyle geçinemeyen Türkmenler geldiler ve burada yeni bazı küçük devletler/beylikler kurdular.<sup>725</sup>

Anadolu'nun farklı coğrafyalarındaki bu devletlerin en güçlüsü ve devamlısı, Büyük Selçuklu hanedanının akrabası Kutalmış oğlu Süleyman Şah'ın kurduğu Anadolu Selçuklu Devleti (1075-1308) idi. Anadolu Selçuklu Devleti Anadolu'nun yüzlerce yıldan beri süregelen etnik, dinî ve mistik çehresini çok derinden değiştiren bir dönemin siyasal hâkimiyet simgesi oldu.<sup>726</sup> Türkmenlerin peş peşe bu yeni topraklara gelip yerleşmeleri, Anadolu'nun hem etnik yapısına yeni unsurlar ekledi, hem de bu coğrafyada III. yüzyıldan beri var olan Hristiyan nüfus yapısını önemli ölçüde değiştirecek yeni bir dini (Müslümanlığı) getirdi. Bu dinin yayılmasında önyak olanlar ise İslam dininin öncüleri ve propagandacıları olan “Abdal”, “Sultan”, “Baba”, “Dede” lakaplı “Yerleşimci (kolonizatör) Türkmen Şeyhleri ve Dervişleri” olmuştur.<sup>727</sup>

#### 2.1.1.2. Moğol İstilasından Sonraki Süreç

Moğol istilası 1218'lerden itibaren ilk etkilerini Mâverâünnehir, takiben Hârezm ve İran'da göstermiş, XIII. yüzyıla kadar bu alanlara iyice yayılan ve gelişen çeşitli tarikat zümrelerine mensup, Türkmen dervişlerin de içinde bulunduğu pek çok dinî ve etnik grubun yer değiştirmesine sebep olmuştu. Bunlardan bazıları Hindistan istikametine giderken bazıları Azerbaycan, Hârezm ve Horasan üzerinden Sûriye, Irak, Mısır ve nihayetinde Anadolu topraklarına geldiler.<sup>728</sup> Anadolu'da Türkmen nüfusunun yoğunlaşmasının temel sebebi bu coğrafyanın ganimete ve yerleşmeye çok müsait olmasıydı. Diğer bir sebep ise Büyük Selçuklu Devleti'nin sayıları

<sup>724</sup> Sümer, Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?, 571-572.; Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)**, 26.

<sup>725</sup> Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)**, 26.

<sup>726</sup> Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, 280-281.; Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)**, 26.

<sup>727</sup> Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emirci Sultan (13. Yüzyıl)**, 27.

<sup>728</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, 57.

giderek artan Türkmen nüfusu karşısında endişeye kapılması nedeniyle bu kitleleri planlı bir şekilde devlet merkezinden uzak olan Anadolu coğrafyasına göndermek istemesiydi.<sup>729</sup> Bu durum süreklilik kazanmış ve Selçuklular Türkmenlerin göç akışını teşvik edici faaliyetlerde bulunmuştur. Böylece XIII. yüzyıl boyunca Anadolu coğrafyası hız kesmeyen bir göçe ev sahipliği etmiştir.<sup>730</sup> Köseadağ Savaşı'ndan (1243) sonra Moğolların Anadolu'ya girmesi sonucunda Türkmen dervişleri Anadolu'nun batısına doğru hareket ederek bölgenin Türkleşmesi ve İslamlaşmasında öncü rol oynamıştır.<sup>731</sup>

Dervişlerden ve faaliyetlerinden ilk defa Fuat Köprülü ayrıntılı bir şekilde bahsetmiştir.<sup>732</sup> Ömer Lütfi Barkan ise söz konusu dervişleri “Kolonizatör Türk Dervişleri” ismiyle kavramlaştırmıştır. Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” adlı çalışmasında bu kavrama yoğunlaşmaktadır. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunun sosyal, siyasî ve iktisâdî niteliklerinin anlaşılması hususunda bu çalışma oldukça önemlidir.<sup>733</sup>

Türkmen dervişlerinin XII ve XIII. yüzyılda Anadolu topraklarına gelmesiyle burada gelişen tasavvuf, Türkmenler arasında kuvvetli taraftarlar buldu.<sup>734</sup>

Derviş grupları Türkmen oymaklarının hem dinî lideri hem yöneticisi olan ve yerleştikleri yerlerdeki hayatlarını tanzim etmekteydiler. Aynı zamanda henüz yeni yurt edindikleri topraklarda, beraberlerindeki Türkmenlerin düzenli bir hayat kurmasında başat rol oynamaktaydılar. Onların karizması, yönetme ve teşkilatlanma yetenekleri sayesinde ki bu kalabalıklar yeni hayatlarına kısa sürede ayak uydurabildiler. Günlük yaşantıdaki dikkate değer toplumsal rollerinin yanında etkili olan bir diğer vasıfları ise dinî sıfatlarıydı. Ahmet Yaşar Ocak'ın ifade ettiği gibi

---

<sup>729</sup> Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler “Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)”**, 53-54.

<sup>730</sup> Madelung, *The Westward Migration of Hanefi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries*, 43.

<sup>731</sup> Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, 235-283.; Nünlist, *Sufismus und Futuwwa*, 73.; Moğolların Anadolu'ya gelmesi ve Moğol dönemi hakkında detaylı olarak bkz., Cahen, **Osmanlılardan Önce Anadolu**, 2020.

<sup>732</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**.

<sup>733</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Barkan, *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, 5-37.

<sup>734</sup> Nünlist, *Sufismus und Futuwwa*, 73.

“Onlar Anadolu’ya hiç şüphesiz geldikleri yerlerdeki birtakım sûfi tarikatların temsilcileri olarak geldiler.”<sup>735</sup>

Göçler neticesinde Anadolu’da faaliyet gösteren derviş grupları tarikat ve meşrep itibariyle çok fazla çeşitlilik göstermiş ve bunun sonucunda Anadolu’da birçok tekke kurulmuştur. Yerleşik dervişler, güçlü bir tasavvuf cereyanı uyandırmaya muvaffak olmuştur. Bunlar arasında İran, Mısır, Irak ve Suriye’den gelmiş birtakım mutasavvıflar olduğu gibi Mâverâünnehir ve Horasan Türkleri arasında yetişmiş birçok derviş de vardı. Moğol İstilasından sonra Türkistan ve İran’dan, Hârizm’den birçok mutasavvıf batıdaki İslâm memleketlerine ve Anadolu’ya yerleşmiş, birçok tarikat kurmuşlardı.<sup>736</sup> Tarikatların serpilip gelişmesi, ağırlıklı olarak XIII. yüzyıldan itibaren tarikat temsilcilerinin, halifelerinin ya da yeni tarikat kurucusu olarak zuhur eden şeyhlerin karizmatik şahsiyetleri etrafında kişisel ve gönüllülük esasına dayalı zümreleşme süreci ile yakından ilişkilidir. Zaman zaman tarikat kimliğinin ötesinde doğrudan şeyhe bağlı bir zümreleşme hali de mevcuttu. Dolayısıyla Anadolu’da tarikat mensubiyetinden çok, müntesibi olduğu şeyhin adıyla anılan çok sayıda derviş grubuna rastlanır.<sup>737</sup> Bu grupların çoğunun Fuad Köprülü’nün çalışmalarının etkisiyle Yesevîler, Kalenderîler ve Haydarîler olduğu kabul edildi.

Anadolu’ya gelen dervişler arasında en büyük ekseriyeti Kalenderîye zümresine ve onun Haydariyye gibi başlıca şubelerine mensup Haydarî denilen dervişler oluşturmaktaydı. Ancak Köprülü daha çok Yesevîler üzerinde durdu ve Horasan Erenlerini Ahmed Yesevî geleneğini Anadolu’ya taşıyan sûfiler olarak tanımladı. Hacı Bektaş Velî’nin de bu sûfilerden olup Ahmed Yesevî’nin izinden giden ve XIII. yüzyılda Anadolu’da yetişen mutasavvıflardan biri olabileceğini ifade etti.<sup>738</sup>

Vilâyetnâme’de Hacı Bektâş-ı Velî’nin, Ahmed Yesevî’nin mürid ve halifelerinden ya da Ahmed Yesevî’nin talebesi olduğu ileri sürülen Lokman Perende’nin müridi

---

<sup>735</sup> Ocak, **Ortaçağ Anadolu’sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)**, 33-34.

<sup>736</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 200. Ayrıca bkz., Babinger ve Köprülü, **Anadolu’da İslâmiyet**, 49-50.; “Türkistan’dan, Hârizm’den, Horasan’dan, Suriye ve Irak’tan Anadolu’ya gelen dervişler arasında Yesevî’ye tarikatına mensup birçok kimseler bulunmaktadır.” Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 205.

<sup>737</sup> Ay, **Anadolu’da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar**, 16.

<sup>738</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 48-54, 110-113, 203, 337-338.; Babinger ve Köprülü, **Anadolu’da İslâmiyet**, 49-50.

olduğu bahsi mevcuttur.<sup>739</sup> Ancak kaynaklarda Hacı Bektaş Velî'nin Horasan'dan geldiğini fakat Yesevî tarikatı değil de Vefâî geleneği çerçevesinde değerlendirmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>740</sup>

Aşıkpaşazâde, Eflâkî ve Elvan Çelebi de yer alan bu söylem bazı araştırmacıları Hacı Bektaş-ı Velî'nin Horasan'lı olduğu ancak Vefaîlerden geldiği düşüncesine sevk etmiştir. Ayfer Karakaya-Stump Hacı Bektaş-ı Velî'yi bu bağlamda Vefaîliğe dayandırmaktadır.<sup>741</sup> Baba Resul'un has halifesi olarak kabul görülen Hacı Bektaş'ın Babaî İsyânı sonrasında Vefâî ve Babaî dervişlerinin takibata uğramaları nedeniyle Yesevî gelenek içinde gösterilen, Baba İlyas Horasânî'ye bağlı bir Vefâî dervişi olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>742</sup> Gerek Irak merkezli gerek Horasan merkezli olan ve Anadolu'ya gelen bu dervişler vasıtasıyla Anadolu'da senkretik unsurlarla karakterize edilmiş bir İslam teşekkül etmiştir.<sup>743</sup>

Çoğunlukla Köprülü'nün çalışmalarının etkisiyle birçok bilim insanı Anadolu'ya gelen Horasan Erenlerinin Yesevî, Haydarî Vefâiyye, Bektaşî ve Kalenderî olduğunu ve bunların heterodoks denilen sûfi gruplarını teşkil ettiğini kabul ettiler. İlgar Baharlı bu toplulukların Kızılbaşların oluşum sürecindeki gruplar olduğunu ifade ederek onlar için şemsiye bir kavram olan Ön-Kızılbaş<sup>744</sup> kavramını kullanmaktadır.

Baharlı'nun ifadesiyle Ön-Kızılbaş grupları diğer Türk aşiretleriyle birlikte Anadolu'nun ücra köşelerine kadar yayılmış ve Anadolu'ya gelerek o bölgelerin

<sup>739</sup> Anonim, **Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî**, 16, 19.

<sup>740</sup> Vilâyetnâme'ye göre daha önce yazılmış eski ve müteber kaynakları kalame alan Aşıkpaşazâde Hacı Bektaş-ı Velî ve kardeşi Menteşe'nin Horasan'dan geldiğini ancak Baba İlyas'a intisap ettiğini, onun müridi olduklarını ve kardeşi Menteşe'nin isyanda öldürüldüğünü söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Aşıkpaşazâde, **Tevârih-i Âl-i Osmân**, 204.

Eflâkî ise Hacı Bektaş Velî'yi, Baba İlyas-ı Horasânî'nin haslarından olup Rum ülkesinde yaşayan keramet sahibi olan bir şahsiyet olarak tanımlar. Ayrıntılı bilgi için bkz., Eflâkî, **Âriflerin Menkıbeleri**, Cilt 1, 411-412, 539-540.

Aynı şekilde Elvan Çelebi de Hacı Bektaş Velî'nin Baba İlyas-ı Horasânî zaviyesine gidip gelenlerden biri olduğundan bahsetmektedir. Ancak onun müridi ve halifesi olduğuna dair net bilgi vermemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Çelebi, **Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) & Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 113b-114a.

<sup>741</sup> Ayfer Karakaya Hacı Bektaş-ı Velî'nin Irak merkezli bir ekolden geldiği düşüncesindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Karakaya-Stump, **Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık "Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek"**; Karakaya-Stump, **The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community (Edinburgh Studies on the Ottoman Empire)**, 149, 151-155.

<sup>742</sup> Şahin, **Dervişler ve Sufi Çevreler, "Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler"**, 73.; Nejdî Tosun, Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, Sayı 31, 2013, 113.

<sup>743</sup> Nünlist, **Sufismus und Futuwwa**, 69-70.

<sup>744</sup> Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 181.

yurtlaşmasına önemli katkı sağlamışlardır. Ayrıca tasavvufun zihnî oluşumunun - mistik ve metafizik düşüncenin- temellerini de atmışlardır. Bazı müntesipleri ise müstakil olarak şehirlerde ikamet etmişlerdir. Anadolu Selçuklu ve Beylikler Dönemi'nde yüzyılların birikimi Horasân ekolünün tasavvuf anlayışı, bunlar arasında şekillenmiş ve nihayetinde Osmanlı Devleti'ne tevarüs etmiştir.<sup>745</sup>

Dervişlerin Müslümanlık anlayışları Fuad Köprülü'ye göre şöyledir: Türk aşiretleri umumiyet ile Müslüman olmakla beraber her türlü taassuptan bağımsız ve eski kavmî ananelerinin zâhirî Müslümanlık cilâsına boyanmış bir Müslümanlık söz konusudur. Türk aşiretleri Alevi ve heterodoks Türkmen babalarının manevî nüfuzu altında idiler. Göçebe aşiretlerin yerleşik halk ile aralarındaki iktisadî ve içtimaî farklılıklardan dolayı dinî zihniyetleri de onlardan çok farklıdır.<sup>746</sup>

Ömer Lütfî Barkan'ın ifadesine göre dervişler, İslamî anlayışlarının yanında eski inançlarıyla birlikte yeni birtakım dinî cereyanları Anadolu'ya getirmişlerdir. Eski dinî adap ve erkânını, örf ve âdetlerini de unutmamışlardı. Dervişler, yerleştikleri yerlerde hanedan tesis etmiş soy ve mevkî sahibi mühim şahsiyetler haline gelmişlerdi. Din ve cihan telâkkileri, eski Türk devletlerinden gelen göçmen kitlelerinin getirdiği din ve cihan telâkkileriyle aynıdır. Bu unsurlar sayesinde Anadolu'da ayrı bir teşkilât ve an'aneyle sahip insan yığınlarıyla beraber onların getirdiği dinî ve mistik cereyanların kaynaşmasıyla bir Türk-İslam sentezi oluşmuştur.<sup>747</sup>

Ahmet Yaşar Ocak ise IX. ve X. yüzyılda Orta Asya'da farklı bölgelerdeki Türk zümreleri arasında kabul görmeye başladığı zaman İslamiyyet'in birbirinden farklı sosyokültürel ortama göre nitelikler kazandığını açıklar. Şehirli ahâli medreselerde öğretilen ve işlenen kitabî esaslara dayalı bir İslâm anlayışını yani devletin resmî desteğini sağlayan Sünnî Müslümanlığı benimsemişti. Göçebe Türkmenler ise kendilerine İranlı ve Türk sûfiler tarafından getirilen, eski inançlarıyla benzeşen

---

<sup>745</sup> Yıldırım, **Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultana Bektaşiliğin Doğuşu**, 82-94.; Faik Bulut, **Horasan'dan Nasıl Geldik? Alevilerin Yol Hiâyesi**, 4. Baskı, İstanbul: Kor Kitap, 2018, 273-285.; Eyüp Öztürk, **Velilik ile Delilik Arasında İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler**, 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, 88-97.; Ay, **Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar**, 19, 53-67.; Mustafa Altunkaya, Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri, **International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, Vol. 11/2 Winter 2016, 127-128, 131.

<sup>746</sup> Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, 47-48.

<sup>747</sup> Barkan, **İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler**, 12.

mistik bir Müslümanlık anlayışını kabul etmişlerdi. Kısa zamanda geleneksel inanç yapılarının rengini alan bu yaklaşım, Sünnî Müslümanlıktan birçok bakımlardan farklıydı. Bu tarz, Türk göçleri ile beraber XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya da girmiş ve birtakım popüler sûfi çevreleri temsil eden Türkmen babaları etrafında inkişaf etmeye başlamıştı. “Türkmenler, birçok yönüyle Sünnî İslâm'a, dolayısıyla şehirli ve bir kısım köylü yerleşik halkın İslâm anlayışına uymayan bir Müslümanlık anlayışını taşıyorlardı.”<sup>748</sup>

Türkmen babalarına bağlı göçebe halkla yerleşik halk arasında dinsel anlayış farklılığı net bir şekilde kendini göstermiştir. Konar-göçer Türkmenler ile yerleşik hayata geçmiş Türklerin farklı hayat tarzları ve sebep olduğu sosyal zıtlaşma doğal olarak iki zümre arasında karşılıklı bir horlanma ve düşmanlığa yol açmıştır. Dinsel, kültürel ve yaşam tarzındaki farklar, ekonomik farkların ortaya çıkmasına da sebebiyet vermiştir. Aynı vaziyet heterodoks grupların başında bulunan Türkmen babalarının, göçebe ve yarı göçebe yaşam tarzının doğal sonucu olarak birer aşiret reisi olma özelliklerini de kuvvetlendirmişti.<sup>749</sup>

Aşiretlerin hem dinî hem siyasî reisleri olan muhtelif tarikat çevrelerine mensup Türkmen babaları (Kolonizatör Türk Dervişleri), münasip gördükleri noktalara kendi aileleri ve kabileleri, halkından oluşan müridleriyle yerleşiyor ve zâviyeler kuruyorlardı. Bu tür dervişler, şehirlerdeki zaviye ve tekkelerde zikir ile ve diğer tasavvufî uygulamalarla meşgul olan veya “elinde asa, belinde teber sürekli dolaşan seyyah ve dilenci dervişlerden farklı olarak, bir cemaatin ya da oymağın reisi sıfatıyla köyler kurar, evlatları ve akrabalarıyla birlikte yaşam sürerlerdi.” Onların günlük yaşantıdaki toplumsal rollerinin yanında, etkili olmalarını sağlayan temel faktör şüphesiz sahip oldukları dinî kimlikleri ve karizmaları idi. Dede Garkın, Hacı Bektaş, Emîrci Sultan ve daha birçokları böyle idiler. Bu vaziyet, Türkmen baba ve dedelerinin, o kadar kalabalık kitleleri nasıl kolayca harekete geçirebildiklerinin cevabını da vermektedir. Şeyhler, kabilelerinin üstündeki güçlerini hem dünyevî hem de dinî işlerindeki konumlarına borçluydular. Açtıkları zaviyelerde, çevrelerindeki hayatın maddî ve mânevî yönleri ile meşgul oluyorlardı. Zâviyeleri, Anadolu

<sup>748</sup> Ocak, **Babaîler İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-**, 66-67.

<sup>749</sup> Ocak, **Babaîler İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-**, 62-65.; Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)**, 37.; Ay, 13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâilik Boyutu, 5.



Selçuklu Devleti tarafından resmen tescil edilmiş vakıf arazileri üzerinde bulunuyor, bizzat kendileri tarafından ekilip biçiliyordu. Selçuklu vezirleri, devlet adamları ve zenginlerin yaptırdıkları birçok zaviye olduğu gibi devlet tarafından belli miktarlarda maaş bağlanıyordu. Yeni fethedilen boş ve uygun arazilerin iskânını temin için devlet onlara ayrıca her türlü vergiden muafiyet gibi önemli bir imtiyaz da tanıyordu.<sup>750</sup>

Bu derviş ve şeyhler dışında gerek Moğol istilasının zorlaması gerekse Anadolu'nun siyasî ve sosyal şartlarının cazibesi nedeniyle çeşitli bölgelerden pek çok tasavvuf erbabı Anadolu'ya gelip yerleşmiştir. XIII. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'ya özellikle değişik tasavvuf mekteplerine bağlı bazı Sünnî gruplar da gelmişlerdi. Bunlar fethedilen topraklara yerleşip müritleriyle beraber zaviyeler açmışlardı. Hârzem, Horasan, Mâverâüneh, Azerbaycan ve Suriye'den göç eden bu derviş ve şeyhler büyük ekseriyetle Türk olmakla beraber aralarında Fars veya Arap asıllı olanlar da mevcuttu. Bunlar arasında, tasavvuf tarihine âbide isimler halinde mâl olmuş büyük şahsiyetler de bulunmaktadır. Konya'da, "Vahdet-i Vücûd" felsefesinin zirve ismi İbnül Arabî; onun önde gelen öğrencisi Sadreddîn-i Konevî, Evhadüddîn-i Kirmânî, Sa'deddîn-i Fergânî, Müeyyidüddîn-i Cendî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî; Tokat'ta Lemeât sahibi Fahreddîn-i Irâkî; Sivas'ta Mirsâdü'l-İbâd sahibi Necmeddîn-i Dâye ve yine Suluca Karahöyük'te Hacı Bektaş-ı Velî XIII. yüzyılda Anadolu'da yetişen önemli mutasavvıflardı. Anadolu coğrafyasında sadece göçerlerin değil de gelişmiş yerleşik kültür çevrelerden gelen grupların olduğunu da görmekteyiz. Bunlar tabiatıyla kendilerine uygun olan şehirlerde yerleşmekteydiler. Şihâbeddîn Sühreverdî mensupları, Necmeddîn Kübrâ taraftarları olan bu şeyhlerin muhatapları daha çok yüksek bürokratlar, aydın kesimler ve özellikle esnaf-tüccar takımındı.<sup>751</sup>

---

<sup>750</sup> Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)**, 37-38.; Ocak, *Zâviyeler: Dînî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme*, 254-255.; Ay, **Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar**, 17.; Barkan, *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler*, 11-12.

<sup>751</sup> Anadolu Selçuklu sahsında XIII. yüzyılda yetişen önemli mutasavvıflar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler "Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)"**, 57-82.; Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 200-203.; Osman Türer, *Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, Ahmet Yaşar Ocak (ed.), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2005, 220.; Ocak, *Zâviyeler: Dînî, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme*, 254-255.; Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda**

Bunlar Sünnî teolojik, kültürel ve kurumsal geleneğin kentlerde kuvvetlenmesine katkıda bulunmuşlardır. Yine Anadolu Selçuklu Devleti'nin ihtiyaç duyduğu yetişmiş insan potansiyelini karşılamaya büyük oranda katkı sağlamışlardır.<sup>752</sup> Sühreverdîlik, Kübrevîlik ve Melâmîlik gibi yüksek zümre tarikatlarına mensup olan şeyhler Kayseri, Konya, Tokat ve Amasya'yı kapsayacak şekilde Orta Anadolu'nun önemli kültür merkezlerine yerleşerek zaviyelerinde faaliyetlerini sürdürmüştü.<sup>753</sup> Ocak'a göre "...bunların her biri geldiği yerin fikir cereyanlarının etkisi altında olduğundan XIII. yüzyılda Anadolu değişik tasavvuf akımlarının kaynaştığı ve yeni sistemlerin ortaya çıktığı renkli bir coğrafya olmuştu."<sup>754</sup>

Moğol istilası başlayınca İran, Azerbaycan ve Türkistan şehirlerinden pek çok esnaf ve sanatkâr Harezm, Horasan, Rey, Buhara ve Hoy gibi şehirlerden Anadolu'ya göç etmişlerdi. Bunlardan biri olan "Ahi Evran", Ahi zümrelerini organize ederek teşkilatlı hale getiren isim olmuştur.<sup>755</sup> İdare teşkilâtının henüz inkişaf etmemiş olduğu o devirlerde, küçük kasabalarda mahallî halk idaresini temsil etmişlerdir. Büyük bir ihtimalle, Sultan I. İzzettin Keykavus'un fütüvvet teşkilatına girmesinden sonra Anadolu'nun merkezlerinde kuvvetlenmişlerdir.<sup>756</sup>

Anadolu'da fütüvvet teşkilatı Ahilik adı altında yayılmış ve bilhassa esnaf arasında çok itibar ve rağbet görmüştür. Yine âlimler, zanaatkârlar, mutasavvıflar ve halktan pek çok kimse bunlara dâhil olmuştur. Ahiler, Sultan Alaeddin Keykubad'ın vefatından kısa bir süre sonra başlayan Moğollar ile mücadelede aktif bir rol üstlenmiştir. Bir anlamda toplumsal direnişin sembolü hâline gelmişlerdi. Moğol istilası sırasında kaybolan nizâm Ahi reisleri tarafından yeniden sağlanmıştır.<sup>757</sup>

Ahîlerin ileri gelenleri arasında Osman Gâzî'nin kayın pederi Şeyh Edebâlî de bulunmaktaydı. Osmanlı Beyliğinin devletinin temeli atılırken kurucuları Ahîlik'ten

---

**İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl), 38.**

<sup>752</sup> Ay, 13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmaili Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâilik Boyutu, 4.; Ayrıca bkz., Madelung, The Westward Migration of Hanefi Scholars from Central Asia in the 11th to 13th Centuries, 41-55.; Sümer, Anadolu'ya Yalnız Göçebe Türkler mi Geldi?, 567-594.; Ali Ertuğrul, İmam Ebü Hamid el-Gazzali'nin Anadolu'daki Torunları, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt, XVI, Sayı 2, 2012, 667-688.

<sup>753</sup> Ocak, **Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)**, 38-39.; Ocak, Zâviyeler: Dîni, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme, 254-255.

<sup>754</sup> Ocak, Zâviyeler: Dîni, Sosyal ve Kültürel Tarih Açısından Bir Deneme, 255.

<sup>755</sup> Şahin, **Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler**, 20.

<sup>756</sup> Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, 91.

<sup>757</sup> Şahin, **Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler**, 19.

ve “Şeyh Edebâlî, Ahî Hasan, Ahî Mahmûd, Candarlı Kara Halîl” gibi Ahî reislerinin nüfuzundan yararlanmışlardır.<sup>758</sup> Ahiler, Osmanlıların kurulduğu Kuzey Anadolu topraklarına yayılıp buralarda kurdukları zaviyelerde topluma hizmet etmekteydiler. Şahin’e göre “Osmanlı Beyliği’nin Bizans Devleti’nin tam sınırında kurulması, gaza anlayışının çok güçlü olması, yeni ele geçirilen yerlerin Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması fikri, Ahilerin bu bölgede yoğun olarak toplanmasının başlıca nedeniydi. Köylerde, kasabalarda, ıssız dağ başlarında veya büyük şehirlerde kurulan Ahi zaviyeleri, hâlihazırdaki yerleşmelerin gelişimine önemli katkı sağladığı gibi kurdukları yeni zaviyeler vasıtasıyla yeni köylerin meydana getirilmesinde de başroldeydi.”<sup>759</sup>

Âşıkpaşazâde’nin Ahîyân-ı Rûm (Anadolu Ahîleri)<sup>760</sup> dediği bu teşkilât, XIII. yüzyılın ikinci yarısından XV. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu’nun kültürel ve sosyal yaşamında önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Ahîlik; usûl, âdâb ve erkânlarında çeşitli açılardan Mevlevîlik, Bektâşîlik ve Halvetilik gibi tarîkatlarla alâkası olan bir teşkilâttir.<sup>761</sup>

Âşıkpaşazâde Ahîyân-ı Rûm teşkilâtından başka Gâziyân-ı Rûm (Anadolu Gâzileri veya Alperenler), Bacıyân-ı Rûm ve Abdalân-ı Rûm (Anadolu Abdalları) adlı zümrelerden de bahsetmektedir.<sup>762</sup> Bu dinî-tasavvufî zümreleri XIII. ve XIV. yüzyıl Anadolu’sunda faaliyet gösteren tasavvuf akımları arasında zikretmek gerekir. Abdalân-ı Rûm Anadolu’nun kırsal kesimlerindeki Türkmen kabileleri arasında faaliyet gösteren ve Haydarî, Kalenderî, Hurûfî vb. meşreblere mensup heterodoks dervişlerin oluşturduğu bir teşkilâttir. Baba İlyâs-ı Horasanî’ye nisbetle “Babaîler” diye de meşhur olmuşlardır. “Abdal” veya “Baba” ismini taşıyan bu dervişlere “Horasan Erenleri” de denilmektedir.<sup>763</sup> Bu zümreye mensup olan ve Osmanlı’nın kuruluşunda öncü rol oynayan Osman ve Orhan Bey döneminde yaşayan Şeyh Edebalı, Kumral Abdal ve Bursa fethine katılan Geyikli Baba, Dûğlu Baba, Abdal Mûsâ ve Abdal Murad gibi dervişlere sultanlar tarafından büyük önem verilmiştir.<sup>764</sup>

<sup>758</sup> Türer, Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı, 221.

<sup>759</sup> Şahin, **Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler**, 36-37.

<sup>760</sup> Aşıkpaşazâde, **Tevârîh-i Âl-i Osmân**, 204.

<sup>761</sup> Türer, Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı, 221.

<sup>762</sup> Aşıkpaşazâde, **Tevârîh-i Âl-i Osmân**, 204.

<sup>763</sup> Türer, Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı, 221-222.

<sup>764</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Şahin, **Dervişler, Fakihler, Gaziler “Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)”**, 96-116.

Osmanlı döneminden önce faaliyetlerini yürüten bu dinî zümreler ve tarikatlar, Osmanlı tasavvufu üzerinde derin bir etki yaratmış ve onun bel kemiğini oluşturmuştur. Görüldüğü üzere Osmanlı tasavvufu, esas itibariyle Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi'nden tevarüs etmiştir.<sup>765</sup> Sûfî göç dalgaları arasında birçok tasavvuf mektebine ve meşrebine mensup muhtelif zümreler, yeni yerleştikleri yerlerdeki tasavvufî ve dinî yapıyı büyük ölçüde etkilemiştir.<sup>766</sup>

Sonuç olarak XI-XIV. yüzyılları arasında Anadolu'nun Türk-İslam kültürüyle sentezlenmesi buraya yapılan göçlerin bir neticesidir. Göçler Anadolu'nun dinî ve etnik çehresini büyük ölçüde değiştirmiş ve senkretik bir yapıya evrilmesini sağlamıştır. Köprülü'ye göre XIII. yüzyıldan XVI. yüzyılın sonlarına kadar Anadolu'nun dinî hayatı çok mühim bir tedkik sâhası mertebesindedir. Yunus Emre'den başlayarak birçok büyük mutasavvıf ve mutasavvıf-şâir yetiştiren bu muhitte; Kızılbaşlık, Kalenderîlik, Haydarîlik, Bektaşîlik, Hurûfilik, Babaîlik, Abdallık adı altında birçok mezhep ve tarikat teşekkül etmiş ve yayılmıştır. Osmanlı Devleti'nde Babailer hâdisesinin tekerrürü şeklinde, Şeyh Bedreddin taraftarları ayaklanmıştır. Sonraki zamanlarda yine aynı mahiyette dinî-siyasî ayaklanmalar ile münferit ayaklanmalar çıkmıştır. Şahkulu Ayaklanması bu ayaklanmalara gösterilebilecek bir örnektir. XI-XIV. yüzyıllar arasında Anadolu ve Anadolu'nun yeni sakinleri olan dervişler/Türkler zaman zaman buhranlı bir hayat geçirmişlerdir. Anadolu'da yeni itikâdlar, kurtarıcılar (Mehdîler) ve onlar uğrunda canını vermeyi göze alacak birçok mürid yetişmiştir.<sup>767</sup> Anadolu'nun Türk-İslam kültürüyle sentezlenmesi sonucunda ortaya çıkan yeni itikâdî anlayış merkez ile taşra arasında sürekli çekişme sebebi olmuştur. Bu durum birçok ayaklanmayı beraberinde getirmiştir.

### **2.1.2. Babaîler Ayaklanması ve Mehdîlik: Anadolu'da Yansımaları**

Babaîler İsyanı, içinde kısmen yerli halktan bir kesim bulunmakla beraber, büyük çoğunluğu Anadolu'da yaşayan Selçuklu tebaası olan heterodoks İslâm anlayışına mensup Türkmen kitesinin gerçekleştireceği büyük bir toplumsal harekettir. Adını

<sup>765</sup> Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 174.

<sup>766</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfilik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)**, 57.; Nünlist, *Sufismus und Futuwwa*, 73.

<sup>767</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 337-338.

isyana liderlik eden Amasya'da bulunan Baba İlyas-ı Horasânî ve Kefersud'da onun halifesi olan Baba İshak isimli iki şeyhten almaktadır. Her ikisi de XIII. yüzyıl Orta Doğu'sunda özellikle Irak, İran ve Anadolu'da büyük bir yaygınlığa sahip "Vefâiye tarikatına"<sup>768</sup> mensup idiler.<sup>769</sup> Baba İlyas-ı Horasânî, Anadolu'ya göç yoluyla gelen, Amasya yakınında Çat köyüne yerleşmiş ilk heterodoks cereyanların temelini atan Türkmen şeyhlerinden biriydi.<sup>770</sup> Baba İshak ise Babaî İsyanı'nı, Baba İlyas-ı Horasânî adına yöneten Türkmen şeyhi idi.<sup>771</sup>

Anadolu tarihinde oldukça mühim bir hadise olan Babaîler İsyanı, II. Gıyaseddin Keyhusrev zamanında Türkmen şeyhlerin telkin ve propagandalarıyla birçok taraftar toplayarak Selçuklu Devleti'ne karşı tertip edilmişti. Kalenderî, Haydarî gibi adlarla zâhirî bir tasavvuf kisvesi altında Türkmen boyları arasında fikirlerini neşreden bu babaların Anadolu'da yaptıkları ilk dinî-siyasî hareket bu idi. Selçukluların o zamanki siyasî zaafından faydalanarak ziyadesiyle nüfuz kazanmışlardı.<sup>772</sup>

II. Gıyaseddin Keyhusrev idaresinin yarattığı ciddî toplumsal ve ekonomik rahatsızlıklar yukarıda zikredilen kitleleri çok zor durumda bırakmıştı. Horlanmış, ezilmiş bu kimseler zamanı gelince kendilerini bu durumdan kurtarmak ile görevlendirilmiş, ilahî yetki sahibi, karizmatik bir şahsiyetin zuhuruna kuvvetle inanıp bir "İlahî kurtarıcı" beklemişlerdi. Bu kitleler arasında yaygın ve güçlü bir olgu olan Mehdî tasavvuru Babaî Ayaklanması'nda ideolojik bir araç olarak kullanılmıştır. Baskı altında kalmış ve çeşitli sosyal-iktisadî zorluklar içinde

<sup>768</sup> Anadolu'daki bazı sosyal-dinî hareketlerde önemli rol oynayan Vefâiyye tarikatının kurucusu Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî'dir. Vefâiliğin Anadolu'daki temsilcisi ise Dede Garkın'dır. Ondan sonraki Anadolu'daki en önemli temsilcisi Baba İlyas-ı Horasânî'dir. Vefâiyye tarikatı için bkz., Ahmet Yaşar Ocak, Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 10, İstanbul: 1994, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 347-348.

<sup>769</sup> Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 136.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 76.

<sup>770</sup> Çelebi, **Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) & Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 9a, 21a, 34b.; Ocak, **Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı**, 117-138.; Ahmet Yaşar Ocak, Baba İlyas, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 368.; Ocak, **La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII Siecle**, 50-51.; Hamza Aksüt, **Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)**, 1. Baskı, Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2006, 49-65.

<sup>771</sup> Çelebi, **Nâme-i Kudsi (Kutsal Kitap) & Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 30b-33b.; Ocak, **Babaîler İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı**, 109-116, 146-149.; Ahmet Yaşar Ocak, Baba İshak, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 368-369.; Aksüt, **Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)**, 66-75.

<sup>772</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 207.; Babinger ve Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 51.; Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, 48.

bunalmış Türkmen kitleleri, kendisini bir Mehdî hüviyetiyle onlara tanıtan Baba İlyas-ı Horasânî'yi Mehdî olarak görmeye başlamışlardır. Bu yüzden ona “Baba Resul” de denilmiştir. Baba İlyas-ı Horasânî Tanrı tarafından gönderilmiş, ilahî yetkilerle donatılmış kurtarıcı (Mehdî) kimliğiyle bu gruplara bir dünya cenneti vaat etmişti. O'nun yaptığı bu propagandaya birçok kişi büyük bir istekle katılmış ve ayaklanmışlardı.<sup>773</sup>

Halife Baba İshak'ın doğrudan yönettiği bu isyan hareketi, Güney Doğu ve Orta Anadolu'da hızlıca gelişmiştir. Kefersud'dan Adıyaman, Malatya ve civarına, Amasya'dan Çorum, Tokat, Sivas ve bugünkü Yozgat muhitine, oradan da Kırşehir yakınlarına kadar yayılmıştır. Babaîler Selçuklu güçlerini tam on iki defa yenilgiye uğratmıştır. Nihayetinde ancak paralı Frank askerleri kullanılarak Kırşehir yakınlarındaki Malya Ovası'nda Babaîler ağır bir yenilgiye uğratılmış ve katliama tabi tutulmuşlardır. Sağ kalıp yakalanabilenler, Konya'ya götürülmüş; kaçabilenler ise etrafa, uzak mıntikalara dağılıp saklanmışlardır. Ayaklanmada başat rol oynayan Baba İlyas-ı Horasânî Amasya'da, Baba İshak ise Malya Savaşı'nda öldürülmüştür.<sup>774</sup>

Malya Savaşı'nın akabinde ölümden kurtulabilen Babaî dervişleri, 1246'daki Moğol işgaliyle beraber baskı altında kalmadan, daha rahat bir ortamda yaşayabilmek ümidi ile özellikle Bizans sınır mıntıklarında kurulan Aydınoğlu, Menteşeoğlu ve Osmanlı Beylikleri gibi uc beyliklerine gittiler ve oralarda hem fetihlere katıldılar hem de dinî görüşlerini yaydılar. Müridleri ile birlikte XIV. ve XV. yüzyıllarda Rumeli'deki fetihlere katılarak bizzat Osmanlı Devleti'nin yayılmasına katkıda bulundular. Bunun

---

<sup>773</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ocak, **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Alt Yapısı**, 150-165.; Ocak, **Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış**, 136.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 76.; Ahmet Yaşar Ocak, **Babaîlik, TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 373.

<sup>774</sup> Ocak, **Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Alt Yapısı**, 150-165.; Ocak, **Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış**, 136-137.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 76-77.; Ahmet Yaşar Ocak, **Babaîlik, TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 4, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, 373.; Malya Savaşı için bkz., Çelebi, **Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) & Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 35b-39a.

karşılığında kendilerine Osmanlı sultanları tarafından toprak bağışlandı, vergi muafiyeti tanındı, vakıflar tesis edilip zaviye ve tekkeler yaptırıldı.<sup>775</sup>

XIV. yüzyılın başlarına rastlayan bu zaman zarfında Babaî dervişleri artık halk arasında “Rum Abdalları” olarak anılmaktaydılar. Onlar kim olduklarını soranlara “Baba İlyas müridiyim, Seyyid Ebu'l-Vefâ tarikinden” cevabını veriyorlardı. Böylece Baba İlyas-ı Horasânî'nin adını henüz unutmadıklarını gösteriyorlardı. Bu dervişler, XIV. yüzyıl Anadolu'sunda güçlü bir heterodoks İslâm cereyanı oluşturdular. Başka bir deyişle bugünün çoğu “Alevi dedesi”, “Rum Abdalları” denilen bu şeyhlerin ve dervişlerin torunlarıdır.<sup>776</sup> Ömer Lütfi Barkan “Kolonizator Türk Dervişleri” isimli makalesinde bu şeyhlerin ve dervişlerin Osmanlı topraklarının hemen her yerinde olduklarını ve zaviyeler kurduklarını arşiv kayıtları doğrultusunda ortaya koymaktadır.<sup>777</sup>

Ocak'a göre “her ne kadar Baba İlyas-ı Horasânî'nin çevresinde toplanan Vefâî, Yesevî, Kalenderî ve Haydarî Türkmen dervişlerinden pek çoğunun katıldığı bu isyan hedefine ulaşamadı ise de bu başarısızlık, kurtulabilen taraftarları sıkı bir dayanışmanın içine soktu. Baba İlyas-ı Horasânî'nin daha hayattayken kutsallaşan şahsiyeti zamanla farklı dinî inanç ve telakkileri birleştirici hale koyarak bir senkretik dinî-tasavvufî hareketin merkezi oldu. Babaîlik adı verilen bu akım Türkmenler arasında doğduğu ve onlara hitap ettiği için sosyal, dinî ve kültürel yapılarına uygun bir mahiyet ortaya koymuştur. Bu mahiyet, Türkmenler henüz Müslüman oldukları, yeni dini özümseyecek yeterli zamana sahip bulunmadıkları, eski inanç ve geleneklerinin tesiri büyük ölçüde devam ettiği için genellikle Sünnîliğe uymayan bir yapıyı yansıtıyordu.”<sup>778</sup>

Babaîler Ayaklanması'ndan itibaren Osmanlı Devleti'ne kadar Anadolu'da ortaya çıkan bütün dinî-siyasî kıyamalarda/isyanlarda daima bu Türkmen şeyhleri (dervişler/babalar) ön planda bulundular.<sup>779</sup> Babaîler İsyanı daha sonraki süreçte

---

<sup>775</sup> Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 138, 140.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 78, 80.

<sup>776</sup> Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 138, 140.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 78, 80.

<sup>777</sup> Barkan, İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, 5-37.

<sup>778</sup> Ocak, Babaîlik, 374.

<sup>779</sup> Babinger ve Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 49.

Şeyh Bedrettin Ayaklanması'nın toplumsal tabanının oluşmasında, Kızılbaşlık ve Bektâşilik gibi taifelerin teşekkülünde oldukça önemli rol oynadı.<sup>780</sup>

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde merkezî yönetime karşı birçok toplumsal hareket yahut isyan zuhur etmiştir. Ancak bahsi geçen iki tanesi, Sünnî İslâm dışı çevreleri toparlayarak kendilerinden sonra uzantıları günümüze kadar süren büyük kitlesel inanç hareketlerine dönüşebilmişlerdir. Bunlardan ilki, Anadolu Selçuklu Devleti zamanında,1239-1240 yılında Anadolu'da vuku bulan Babaîler İsyanı idi. İkinci ise Osmanlı Devleti zamanında,1416 yılında Balkanlar'da zuhur eden Şeyh Bedreddin Ayaklanması olmuştur. Her iki hadise Aleviliğin oluşması için gerekli altyapıyı hazırlamıştır. Ocak'a göre Anadolu'da ortaya çıkan Kızılbaşlık olgusunu harekete geçiren ilk büyük ve mühim olay olan Babaîler İsyanının mahiyet ve niteliğini iyi kavramak, Kızılbaşlığın anlaşılması için oldukça önemlidir.<sup>781</sup> Köprülü'ye göre bu isyanın "Anadolu fikir tarihinde çok mühim bir yeri vardır."<sup>782</sup> Nitekim Babaîler İsyanı asıl fonksiyonunu ayaklanma bastırıldıktan sonra icra etmiş, isyanın harekete geçirdiği gruplar, Anadolu'da bundan sonraki mezhebî ve tasavvufî bütün Sünnî İslâm dışı hareketler için en elverişli sosyal kitleyi teşkil etmiştir. Ocak'ın ifadesiyle "Alevilik ve Bektaşılık bu miras üzerinde doğup geliştirecektir."<sup>783</sup>

Tekke yöresinde büyük bir isyan çıkaran Türkmen babası olan Şahkulu Baba Teke-ili'nin başlattığı hareket de Babaîler Ayaklanması'nın bir uzantısı mahiyetindedir. Özellikle ayaklanmanın tabanını aynı kitlelerin oluşturması ve ayaklanmaya destek veren kişilerin geniş bir coğrafî dağılım göstermesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.<sup>784</sup> Zira Türkmenler arasında eski anelerine bağımlılıklarından dolayı kuvvetle yerleşmiş olan bâtinîye itikâdları Baba İshak'ın idamından sonra başta Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere Türkmen babaları tarafından neşr ve tamim edilerek asırlarca devam etmiştir. Şeyh Bedreddin Ayaklanması'nın ve diğer Kızılbaş grupların

<sup>780</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 208-209.

<sup>781</sup> Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 135.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 75-76.

<sup>782</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 207.; Babinger ve Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 51.; Köprülü, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu**, 48.

<sup>783</sup> Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 77-78.; Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 137.

<sup>784</sup> Ayrıntılar için bkz., Artan, Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri, 285-312.; Tekindağ, Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı, 34-39.; Emecen, Şahkulu Baba Tekeli, 284-286.; Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 102-143.



tabanının Babaî gruplardan oluşması da bundandır. Fuad Köprülü'nün ifade ettiği gibi “bugünkü Tahtacılar, Çepniler yani Anadolu Kızılbaşları da bunlardan ibarettir. Karaman beylerinin siyasî sebeplerden başka bu Türkmenlerle samimî münasebetleri ve ayaklanmalara destek vermesi de Babai isyanına kadar dayanmakla birlikte ‘bir alaka-i mezhebiyenin olduğu ihtimalini ortaya koymaktadır.’”<sup>785</sup>

Baba İlyas-ı Horasânî'nin denemiş olduğu Mehdî propagandası daha sonra Şeyh Bedreddin'den başlamak üzere çoğu Kızılbaş hareketlerine ve ele alacağımız Şahkulu Ayaklanmasına sirayet eden dinî görünümlü siyasî bir araç olarak kullanılmıştır.

Daha önce bahsedildiği üzere Ocak, Kızılbaş Türkmen şeyhlerinin temsil ettiği Mehdî kimliği tasavvufun “Velâyet Teorisi” ve “Kutp” telâkisiyle yakından ilişkilendirmiştir. Ona göre Mehdîlik iddiası bu telâkki ile çok yakından ilgilidir. Yani bir Mehdî kimliği ve propagandası ile ortaya atılan sûfî kisveli her hareket lideri aynı zamanda kendini “Kutp” olarak görürler. Bağlıları arasında da öyle kabul edilir ve ona inanılır.<sup>786</sup> Yine Ocak'a göre Türkmen şeyleri bu kimlikleri ile ilginç bir propaganda yöntemi uygulamış ve bu sayede taraftarları üzerindeki karizmatik etkiyi arttırarak onları ikna etmeyi başarabilmişlerdir. “Bu şeyhlerin, isyan veya kıyam hareketine girişmeden önce bir mağaraya çekilerek uzunca bir süre inziva hayatı yaşayıp riyazetle meşgul oldukları, bu esnada Tanrı'dan aldıklarını iddia ettikleri mesajla harekete geçip propaganda başlattıkları ve taraftarlarını siyasal iktidar aleyhine ayaklanmaya çağırdıkları değişmez bir süreç olarak göze çarpmaktadır.”<sup>787</sup>

İbni Bibi, Elvan Çelebi ve Fuad Köprülü Babaîler İsyanı'ndan bahsederken Baba İlyas-ı Horasânî'nin nasıl örgütlendiğini, mağaraya nasıl çekildiğini ve karizmasını güçlendirmek için Mehdî propagandasını nasıl kullandığından bahsederler.<sup>788</sup> Daha

---

<sup>785</sup> Babinger ve Köprülü, **Anadolu'da İslâmiyet**, 52.

<sup>786</sup> Ocak, Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesihanik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler, 51-52.; Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası**, 49.

<sup>787</sup> Ocak, Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesihanik) Hareketlerinin İdeolojik Arka Planı Üzerine Bazı Düşünceler, 51.; Ocak, **Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası**, 49.

<sup>788</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Selçuknâme'sinde Babaîler isyanı şöyle geçmektedir: “bir takım cahil köylüleri başına toplayarak dervişlik ve dindarlık yolu ile onları telkin ederlerdi. Bir müddet geçtikten sonra etrafında birçok kalabalık toplandı, ona murid oldular, kerametlerine inandılar. Bir gün halk arasından ansızın gaip oldu.” İsyandan önce köylere, şehirlere, müritler gönderilmiş, halka Sultan Gıyasettin'in yaşam tarzı ve hareketleri kötülenmişti. Bu gibi telkinlerle halkı kendine ısındırmış, gönüllerde kendisine yüksek sevgi ve saygı kazanmıştı. Müritlerinden birini Kefersud tarafına, bir başkasını da Maraş cihetine göndermişti. Bunlara “falan gün ve falan saatte kendisine sevgi ve bağlılık gösterenlerin atlarına binerek sultan

sonra benzer süreçler, imgeler ve propagandalar Anadolu’da zuhur edecek çoğu Kızılbaş ayaklanmasında görülecektir.

### 2.1.3. Hurûfilîğin Osmanlı Coğrafyasında Yansımaları

Timur’un saltanatı döneminde (1370-1405) Hârizm, Azerbaycan, İran ve Irak bölgeleri çeşitli tarikat ve şeyhleri yaygın şekilde faaliyet göstermekteydiler. İlim ve tarikat ehline değer veren Emir Timur’un hoşgörüsü bunların faaliyetini kolaylaştırmaktaydı. Böyle bir kültür atmosferinde Fazlullah-ı Hurûfî,<sup>789</sup> bâtinî şeyhlerinden olan ve Serbedârîlerle birlikte Horasan’da isyanlara karışan Şeyh Hasan-ı Cûrî (ö. 743/1342-43) ve onun halifelerinin tesiri ile sistemini kurmaya, akîdesini yaymaya çalışmıştır.<sup>790</sup> Zamanla Hurûfilik, Fazlullah-ı Hurûfî’nin bâtinî düşünce temeliyle sistemleştirdiği fırkanın özel ismi haline gelmiştir. Fazlullah-ı Hurûfî’nin eski İran dinlerinin kalıntılarını, Mûsevîlik, Hristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizm’e ait inanç ve anlayışları İslâmî bir cila altında harmanlayarak merkezi Esterâbâd olmak üzere İran’da kurduğu Hurûfilik, taraftarlarınca senkretik mistik bir mezhep veya din olarak görülmüştür.<sup>791</sup> Kısaca Hurûfilik, “eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen

---

Gıyasettin ülkesindeki şehir ve kasabaların fethine yürümleri için emir vermelerini tembîh etti.” Bu iki mürit, o iki vilayete gitmiş, telkinlerini bütün aşiretlere, köylere, Türk hanlarına yaymışlardır. Babanın adını işiten ve kendisiyle birlikle hareket edenler birçok ganimetlere konacak, ona uymak istemeyenler ise hiç aman verilmeden öldürülecekti. İbn Bîbî, **Anadolu Selçukî Devleti Tarihi: İbni Bibî’nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden**, 207-208.; “Amasya civarında bir mağarada bir velî hayat-ı i’tikâfî geçirmekte ve halkı Sultan Gıyaseddin-i Selçukî aleyhine teşvik etmekte idi.” Babinger ve Köprülü, **Anadolu’da İslâmiyet**, 51.; Çelebi, **Nâme-i Kudî (Kutsal Kitap) & Menâkıbu’l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)**, 12b-17a, 18b-20b, 29a-32b.

<sup>789</sup> Fazlullah-ı Hurûfî (ö. 796/1394) için bkz., Hüsamettin Aksu, Fazlullah-ı Hurûfî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 12, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, 277-279.; Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**.; Hasan Hüseyin Ballı, **Hurûfilîğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî**, 1. Baskı, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.; Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**.

<sup>790</sup> Aksu, Hurûfilik, 408.

<sup>791</sup> Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 12-15.; Abdülbâki Gölpınarlı, **Hurûfilik Metinleri Kataloğu**, 1. Baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1973, 18-20.; Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15. - 17. Yüzyıllar)**, 7. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, 184.; Ahmet Cihat Haksever ve Gülsemin Kütük, **Tasavvufta İlm-i Hurûf ve 14. Asırda Hurûfilik**, **Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri II**, Murat Demirkol vd. (ed.), Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2020, 19.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 83.

anlayışa dayanmaktadır.” Ayrıca İslâm dünyasında bâtinî düşüncelerin ışığında Fazlullah-ı Hurûfî tarafından bir fırka haline de getirilmiştir.

Fazlullah-ı Hurûfî önce rüyaları yorumlamasıyla şöhret kazanmıştır. Sonra bir mağarada inzivaya çekilmiştir.<sup>792</sup> Kıyameti, Mehdî'nin zuhurunu, Hz. İsa'nın inişini, güneşin batıdan doğmasını, cenneti ve cehennemi te'vîl edip bunu harflere tatbik etmiştir. Hurûfîlerce kâinatın devri, üç esas üzerindedir: “Nübüvvet, İmâmet ve Ulûhiyet”. Nübüvvet, Âdem Peygamber ile başlamış, kemâlini Hz. Muhammed'de bulmuştur. Peygamberden sonra Ali b. Ebû Tâlib ile İmâmet Devri başlamış, On birinci İmâm Hasan el-Askerî ile bu devir de bitmiştir. Mehdî olan Fazlullah-ı Hurûfî'nin zuhuruyla Ulûhiyet Devri başlamıştır.

Bütün peygamberler, Fazlullah-ı Hurûfî'nin şahidi, yâni tanığı ve müjdecisidir. Fazlullah-ı Hurûfî son Zuhûr olacaktır. İmâmet ise Ali b. Ebû Tâlib'de kemâlini bulmuş, onun soyundan gelen imâmlarda bu kemâl zâhir olmuştur. Ali ve soyundan gelen imâmlardan İmâm Hasan el-Askerî ile “İmâmet Devri” bitmiş, “Gaybet Devri” başlamıştır. Son İmâm olan Mehdî ile “Ulûhiyet Devri” başlamıştır. Mehdî, Fazlullah-ı Hurûfî'dir ve ondan sonra başka bir zuhur olmayacağına göre her kemâl sahibi ona uymakla kemâle erebilir. Musevîlerin bekledikleri Mesîh, Hristiyanların gökten ineceğini söyledikleri İsa Mesîh ve İslam kültüründe görülen Mehdî, Fazlullah-ı Hurûfî'dir.<sup>793</sup> Fazlullah-ı Hurûfî hem Mehdî'nin hem de Mesîh'in aynı kişi olduğunu “İsa aleyhi's-selâmın zuhurunda ki Mehdî'dir.” cümlesiyle belirtmektedir.<sup>794</sup> Böylece hem İslam hem Yahudi hem de Hristiyan kültüründe görülen kurtarıcı figürünün çıkarlarına uyan özelliklerini kendine uyarlayabilme imkânının zeminini de oluşturmuştur.

Senkretik bir anlayış olan Hurûfîlik, bir yandan Yahudilikten, Hristiyanlıktan, bir yandan da Müslümanlıktan faydalanmış, mistik inançlarından beslenmiştir. Hurûfîler imâmeti ve bilhassa Ali b. Ebû Tâlib'den İmâm Hasan el-Askerî'ye kadar olanları tanımaktadır. Mehdî'nin gaybetine ve zuhuruna inanmakla Şîa'dan müteessir olan Hurûfîlik, Mehdî'nin âhir zamanda doğacağını kabul etmekle Sünnîlikten de faydalanmıştır.<sup>795</sup> Fazlullah ile başlayan ve takipçileriyle devam eden Hurûfîlik, Ehl-i

<sup>792</sup> Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, 7.

<sup>793</sup> Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, 19-20.

<sup>794</sup> Esterâbâdî, **Câvidân-Nâme “Dürr-i Yetim İsim Terçimesi”**, 490.; Hurûfîlikte Mehdî-Mesîh inancı için bkz., Usluer, **Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 363-374.

<sup>795</sup> Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, 19-20.; Ballı, **Hurûfîliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî**, 131-132.; Usluer, **Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 162.

Sünnet ve Şîa'dan mülhem bazı unsurları yapısında barındıran güçlü itikâdî bir zümre olmayı başarmıştır.

Hurûfliğin temel akidesini Fazlullah-ı Hurûfî'nin Allah'ın mazharı olduğu, yani Allah'ın onun bedeninde görüntülediği ve kıyamet gününe yakın bir zamanda Müslümanları, Hristiyanları ve Mûsevîleri kurtaracak Mehdî olduğu şeklinde özetlemek mümkündür.<sup>796</sup>

Timur İmparatorluğu'nun en ihtişamlı döneminde ortaya çıkan Fazlullah-ı Hurûfî'nin (ö.1394) faaliyetleri yasaklanıp Timur'un oğlu Miranşah tarafından idam edilince, Hurûfî diye anılan taraftarları sıkı bir takibata uğratılmıştı.<sup>797</sup> Hurûflerin önemli liderlerinden olan Ahmed Lûr, 1427'de Timur Sultanı Şahruh Mirza'ya (ö.1447) karşı giriştiği başarısız suikast hareketinden sonra öldürülmüştü. Bu hadiseden sonra pek çok Hurûfî müridi yakalanıp öldürülmüş ve cesetleri yakılmıştı. 1467'de ise Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı Tebriz'de bizzat Fazlullah'ın kızının ve Yusuf adlı hurûfinin başını çektiği bir kıyam hareketi şiddetle bastırılmış ve beş yüz yakın taraftarı ile birlikte yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı.<sup>798</sup>

Hurûfler söz konusu coğrafyada tutunamayınca Fazlullah'ın düşünce mirası daha geniş sınırlara ulaşmıştır. Hindistan, İran ve Osmanlı coğrafyasında, özellikle de Balkanlarda ve Anadolu'da hızlıca yayılmaya imkânı bulmuştur.<sup>799</sup> Hurûflere karşı başlatılan takibat ve katliamdan sonra onların büyük çoğunluğunun Anadolu topraklarına sığındıkları bilinmektedir. Hurûfler buradan Rumeli topraklarına geçerek Balkanlardaki önemli şehirlerinde faaliyetlerini sürdürdüler. Bazı sûfî tarikat ve cemaatlere intisap ederek kendilerini gizlemeyi, inançlarını da yaymayı başardılar. XV-XVIII. yüzyıllarda Hurûflerin faaliyet gösterdikleri merkezler: Rumeli'de Tatarpazarcığı, Varna, Arnavutluk, Filibe, Ahyolu ve Ergirikası; Anadolu'da Akçahisar, Eskişehir, Sivas, İstanbul, Tire ve daha bazı Orta ve Batı Anadolu'nun şehir ve kasabaları ve Mısır'da İskenderiye olmuştur. Bu bölgeler kısa zamanda

---

<sup>796</sup> Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 187.; Fazlullah-ı Hurûfî'nin Mehdiliği bir siyasî hırs olarak kullandığına dair bkz., Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 35-36.

<sup>797</sup> Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 20.

<sup>798</sup> Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 184.; Gölpinarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 26-27.; Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 45.; Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 21-23.

<sup>799</sup> Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 99-110.

hüviyetlerini çok iyi gizleyen Hurûfî propagandacılarla dolmuştu.<sup>800</sup> Abdülbâki Gölpınarlı'ya göre İran'dan uzaklaşan Hurûfîler Anadolu ve Rumeli'yi kendilerine bir sığınak görüp oralara hicret etmişlerdi.<sup>801</sup>

Hurûfî akidesi Anadolu'da özellikle Bektaşiler, Kızılbaşlar arasında yaygınlık kazanmıştır. Bu düşüncüyü Anadolu'ya taşıyan Hurûfî halifeler olmuştur. Fazlullah-ı Hurûfî'nin baş halifesi olan Aliyyu'l A'lâ (ö.1419) bunlardan biridir. Aliyyu'l A'lâ, Anadolu'ya geçip Hacı Bektaş Tekke'sinde Bektaşilere Hurûfîliği telkin ettiği söylenmektedir.<sup>802</sup> Hurufiliğin Anadolu'da yayılmasında, Rumeli'ye geçmesinde, Mir Şerîf'in (ö.?) ve Nesîmi'nin (ö. 1417[?]) tesiri ise oldukça önemlidir. Mîr Şerîf'in ve kardeşinin Anadolu'ya Fazlullah-ı Hurûfî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok Hurûfî kitapları getirdiği, Fazlullah'ın önde gelen halifelerinden Nesîmî'nin ise çok geniş boyutlu bir propaganda yürüttüğü, hatta bir ara Ankara'ya gelerek Hacı Bayrâm-ı Velî ile görüşmeye çalıştığı söylenmektedir. Hurûflik, Bektaşîlere de benzer suretle ve bunlar vasıtasıyla sirayet etmiştir. Nitekim Nesîmi'nin Bektaşîlerce kendilerinden sayılması Alevilerce de yedi büyük şairden biri olarak görülmesi de Hurûfîlerle bir etkileşimin olduğuna ışık tutmaktadır.<sup>803</sup>

Anadolu'da daha çok divanı ile tanınan Nesîmî, Mukaddimetü'l-Hakâyık eseriyle Hurûfîliğin Anadolu'ya yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>804</sup> Anadolu'da uzun zaman kalan ve birçok yeri ziyaret eden Nesîmî'nin orada birçok halife yetiştirdiği muhakkaktır. Bu halifeler çok sistemli ve başarılı propaganda faaliyetleri yürütmüşlerdir.

Hurûfîler o kadar güçlenmiş ki XV. yüzyılda saraya kadar nüfuz edecek bir kudret kazanmışlardı.<sup>805</sup> Hurûfîlerin Fatih Sultan Mehmed devrinde saraya kadar girmiş olmaları onların çok sistemli ve başarılı bir propaganda faaliyeti yürüttüklerini

---

<sup>800</sup> Aksu, Hurûflik, 410-411.; Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 31-32.; Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 184.

<sup>801</sup> Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 27.

<sup>802</sup> Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 24.

<sup>803</sup> Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 27-28.

Hurûfîliği ile tanınan mutasavvıf şair Nesîmî için bkz., A. Azmi Bilgin, Nesîmî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 3-5.; İlyas Üzüm, Nesîmî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 5-6.; Özer Şenödeyici, **Nesîmî ve Hurufilik Kitabı -Makaleler, Şiir Şerhleri, Orijinal Metin Örnekleri-**, 1. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, 2015.

<sup>804</sup> Nesîmî, **Hakikatlere Giriş (Mukaddimetü'l-Hakâyık)**, 3-57.

<sup>805</sup> Usluer, **Hurufilik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren**, 24-25.; Gölpınarlı, **Hurûflik Metinleri Kataloğu**, 28.

göstermektedir. Dönemin müftüsü ile Sadrazam Mahmud Paşa, Hurûfî liderinin hulûl inancına sahip olduğu hususunda II. Mehmed'i bilgilendirmişlerdir. Hurûflerin gerçek niyetleri açığa çıkmış ve ikna edilen sultanın emri ile Hurûfler yakalanmıştır. Fahreddîn-i Acemî Edirne'de o zaman Yeni Cami diye bilinen Üç Şerefeli Cami'de ahâliyi toplayarak Hurûflerin düşüncelerini, inançlarını ve yaptıklarını anlatmıştı. Camide yapılan muhakemede Hurûflerin “zındık ve mülhid” oldukları, bu yüzden siyaset edilmeleri, cesetlerinin ise yakılmasına karar verilmiştir.<sup>806</sup>

Bu olay, Osmanlı coğrafyasında Hurûflerin XVI. Yüzyıldan itibaren sürececek olan sıkı takibatlarının ve ölüm cezasına muhatap tutulmalarının başlangıcı olmuştur. “Muhtelif kayıtlardan, XVI. yüzyılda Anadolu ve Rumeli'deki şehir ve kasabalarda ‘Işık’ (Tâife-i Işıkiyân) adı verilen Hurûflerin sık sık takibatının yapıldığını, zendeka ve ilhadı sabit görülen pek çok Hurûfînin idam olunarak cesetlerinin yakıldığına dair” emirnâmeler gönderilmiştir.<sup>807</sup>

Hurûflerin çabalarının çoğu başarısızlıkla sonuçlansa da Karakoyunlu Cihanşah ve Osmanlı Sultanı II. Mehmet dönemlerinde faaliyetleri dikkatlice düşünülmesi gereken bir ayrıntıdır. Bu durum Hurûflerin ne kadar etkili olduğunu ve birçok kişiye tesir etmeyi başardığını, onların üst kademedeki kişilerce bilinmesinden anlaşılmaktadır.<sup>808</sup>

XVI. yüzyılda Hurûfler arasında özellikle Kalenderîlerin başı çektiği görülmektedir. Bunlar arasında, Varna merkez olmak üzere Rumeli'de oldukça geniş bir mıntıkada faaliyet gösteren, Fatih Sultan Mehmed döneminin bilinen Kalenderî şeyhi Otman Baba, tipik bir örnek olarak mutlaka zikredilmelidir. Otman Baba; Abdal Musa, Kaygusuz Abdal ve Sultan Şücâaddin gibi bir Kalenderî şeyhidir. O; Melâmî, Hurûfî ve Şîî düşüncelere de yabancı değildir. Rumeli'deki fetihlere gazilerle birlikte katılmış, onlardan çoğu kendisine mürid olmuştur. “Tüm takibat ve cezalara rağmen muhtelif sûfî çevrelere mensup olup Hurûfîlik inançlarının propagandasını yapan pek çok kimsenin bulunduğu, bunlar arasında özellikle Balkanlar'da faaliyet gösteren

---

<sup>806</sup> Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 185-186.; Şenödeyici, **Nesîmî ve Hurufîlik Kitabı -Makaleler, Şiir Şerhleri, Orijinal Metin Örnekleri-**, 201.; Fazlullah-ı Hurûfî'nin düşünce mirasının Sultan Mehmed üzerindeki etkisi ve ulemanın buna tepki hakkında ayrıca bkz., Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufîlik**, 97-98.

<sup>807</sup> Baki Öz, **Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri**, 3. Baskı, İstanbul: Can Yayınları, 1997, 54, 62.; Refik, **On Altıncı Asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik**, 62.; Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 186.; Gölpınarlı, **Hurûfîlik Metinleri Kataloğu**, 32.

<sup>808</sup> Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufîlik**, 98.

Râfi'î ve Usûlî gibi XVI. yüzyılın tanınmış bazı şairlerinin mevcudiyeti dikkati çekmektedir.<sup>809</sup>

Hurûfluk bütün tenkil hareketlerine rağmen XVI-XVII. yüzyıllarda Bektaşîliğin içinde varlığını devam ettirmiştir. Bir yandan yayılmaya bir yandan da taraftar yetiştirmeye çalışmıştır.<sup>810</sup> Osmanlı kültürü, sanatı, siyasî ve içtimaî hayatı üzerinde de Hurûflerinin önemli tesirleri olmuştur. Hurûfî inançları bir yandan Bektaşîler aracılığı ile Yeniçeriler üzerinde etkili iken öte yandan Bektaşîler ve Kalenderîler aracılığıyla halk arasında taraftar bulmuştur. Hurûfluk, bilhassa İslâmiyet'i yeni kabul eden Balkanlar'daki yerli halk arasında yayılma eğilimi göstermiştir.<sup>811</sup>

Hurûflüğün XV ve XVI. yüzyıllar boyunca Anadolu ve Rumeli dâhil Osmanlı topraklarındaki etkisi oldukça mühimdir. Çünkü bizzat Şeyh Bedreddin'den başlayarak gerek ulema arasında gerekse birtakım sûfî çevrelerde değişik tezahürlerde ortaya çıkan “zındıklık ve mülhidlik” eğilimlerinin inanç boyutunun, Hurûflüğün hem “Ulûhiyyet” kavramıyla hem de “Mehdîlik” anlayışıyla sıkı sıkıya bağlantısı mevcuttur.<sup>812</sup>

Hurûflukteki Allah'ın insan bedenine “Hulûl ettiğine” dair bu kuvvetli inanç, Anadolu ve Rumeli'de bir kısım Bayrâmî Melâmîleri'ni, Kalenderîleri -bu kanalla Bektaşîliği- ve bazı Halvetiyye çevrelerini etkilediği gibi konumuz açısından önemli olan Kızılbaşlık teolojisinde zaten var olan bu inancı daha da kuvvetlendirmiştir. Bir kısım ulema çevrelerine -Molla Kâbız ve Hakîm İshak benzeri ulemaya- çok büyük tesirleri olmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere bu derin etki Osmanlı coğrafyasında çok gizli ve fakat yaygın bir şekilde yüzyıllar boyunca sürüp gidecektir.<sup>813</sup>

Kızılbaşlarda Mehdi tasavvuru hulul ve tenasüh çerçevesinde şekil almış bir inanç halinde görülmekteydi. Hurûflukte de yoğun bir şekilde görülen bu iki bakış açısı Kızılbaşların beklediği Mehdi ile aynı kişi değildir. Hurûflere göre âhir zamanda

---

<sup>809</sup> Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 186-187.; Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri - Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri-**, 44-45.

<sup>810</sup> Bektaşî geleneğinde Hurûflüğe yakın olan halifeler için bkz., Gölpınarlı, **Hurûfluk Metinleri Kataloğu**, 29-30.

<sup>811</sup> Aksu, Hurûfluk, 411.; Hurûfluk ve Bektaşîlik arasındaki benzerlikler ve farklar için bkz., Vicdânî, **Hurufilik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?**, 2017.; Rıfki, **Bektaşî Sırrı I-II**, 40-45.

<sup>812</sup> Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 183-184.

<sup>813</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)**, 187-188.; Ocak, **Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış**, 144.

gelecek olan Mehdî Fazlullah-ı Hurûfî'dir. Kızılbaşlar ise Şah İsmail'in tarihî sahneye çıkışından itibaren onu Mehdî olarak görmüştür. Müritlerinin gözlerinde Fazlullah ve Şah İsmail'in konumları birbirine bir hayli benzerlik göstermekteydi. Şah İsmail güçlü askeri ve dinî lider vasıflarıyla takipçilerinin sarsılmaz sadakatini sağlamıştı. O yalnızca bir sûfî mürşit değildi. Emrindeki Kızılbaşlar için O, Allah'ın yeryüzündeki tecessümüydü. Bu bağlamda Şah İsmail muhtemelen Fazlullah'ın bazı görüşlerine aşınaydı. Şah İsmail'in şiirleri her şeyden önce kendi dinî ve siyasî iddialarının dışı vurumu olduğu için onu Fazlullah'ın takipçisi olarak değerlendirmek pek mümkün değildir. Yine de Şah İsmail'in kendi dinî-siyasî kimliğini oluştururken coğrafi ve fikrî yakınlıktan dolayı Fazlullah'ın bazı görüşlerinden etkilenmiş olabileceği ihtimali oldukça kuvvetlidir.<sup>814</sup>

#### 2.1.4. Ön-Kızılbaş Gruplarda İsmâilî Tesirler, İzler veyahut Varsayımlar

İsmâilîlik'te Mehdî tasavvurunun teşekkül aşamasında ortaya çıkan ve çeşitli kollara ayrılan ilk İsmâilîliğin teşekkül aşamasından sonra yayılma süreci iki şekilde gerçekleşmiştir. Birincisi Karmatî hareketi (Karmatîler) ve Fatımî İsmâilîleri (Fatımî Devleti); ikincisi ise Hasan Sabbah'ın öncülüğünü yaptığı Nizâri İsmâilîleri ve Nizâri İsmâilîlerine bir tepki olarak zuhur eden Musta'li İsmâilîleri'dir.<sup>815</sup>

Nizâri İsmâilîliği, Hasan Sabbah liderliğinde Fatımîlerden siyasî, fikrî ve doktrinel bir kopuşun sonucunda teşekkül etmiş ve İsmâilîler; Musta'iler ve Nizârililer olarak iki kola bölünmüştür.<sup>816</sup> Bu başlık adı altında Ön-Kızılbaş gruplar ve Anadolu'yu tesiri altına alan veya etkilediği tahmin edilen Nizâri İsmâilîleri üzerinde durulacaktır.

<sup>814</sup> Bashir, **Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik**, 101.

<sup>815</sup> Çeşitli kollara ayrılan İlk İsmâilîlerin oluşum süreci ve kolları için bkz., Atıcı, **Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Bâtinî Hareketi (Hasan Sabbah İle İlk Halefleri ve İran Nizârî İsmâilîleri ) (1090-1157)**.; Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizârî İsmâilîleri"**.; Arayancan, **Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler**.; Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**.; Daftary, **Şii İslam Tarihi**.; Halm, **Haşhaşiler: Gizli Bir Örgütün Tarihi**.; Lewis, **Haşhaşiler: İslam'da Radikal Bir Tarikat**.; Ay, **Nasır-ı Hüsrev ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. Yüzyıllar)**.; Ay, **Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'su'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**.; Avcu, **Karmatiliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci**.; Öz ve eş-Şek'a, **İsmâiliyye**, 128-133.; el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)**, 47.; Abdülhamid, **İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları**, 44-54.; Fıglalı, **Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri**, 7-107.; Haldun, **Mukaddime**, 438.

<sup>816</sup> Arayancan, **Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler**, 14.; Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 372.



Nizâri İsmâîlîlerin Anadolu'ya etkilerine değinmeden önce tarihsel süreç içerisinde bir dinî oluşum olarak karşımıza çıkan Nizâri İsmâîlîler ile ilgili kısaca şunları söylemek mümkündür: Hasan Sabbah, İran'da İsmâîli bir dâi olarak faaliyet göstermiştir. Alamut Kalesi'nin alınmasıyla İran ve Suriye'de Nizâri İsmâîlîliğin temeli atılmıştır. Kısa bir süre zarfında İran ve Suriye coğrafyasında gelişip önemli bir siyasî güç haline gelmişlerdir. Nizâri İsmâîlîleri, dâiler vasıtasıyla propagandalarını yaparlardı. Bir yandan sağlam kaleler ele geçirmeye çalışmışlar bir yandan da çeşitli bölge yöneticileriyle iş birliği yapma girişiminde bulunmuşlardı.<sup>817</sup> İran'da Nizâri İsmâîlîleri güçlü askeri potansiyele sahip olsa da uzun süren mücadelelerin neticesinde zayıflamıştı. Çünkü Moğol istilası belirirken Nizâri İsmâîlîleri İran'da onlar ile mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu mücadele Nizâri İsmâîlîlerinin sonunu getirmişti. Suriye'deki İsmâîlîler de Eyyubîler, Haçlılar, Tapınak Şövalyeleri ve Hospitaller ile mücadele etmek zorunda kalmıştı.<sup>818</sup> Moğol saldırılarından sonra küçülen ve dağılan Nizâri İsmâîlîleri, birçok farklı coğrafyada dinsel azınlık olarak varlığını sürdürmek zorunda kalmıştı. Suriye, İran, Afganistan, Orta Asya ve Güney Asya bölgesinde gizlice yaşamlarını devam ettirmişlerdi.<sup>819</sup> Burada dikkat çeken husus Türk-İslam nüfusunun bu coğrafyalarda yoğun bir şekilde mevcut olmasıdır. Daftary'e göre Nizâri İsmâîlîleri farklı zamanlarda ve farklı biçimlerde takıyye yapmak zorunda kalmışlardır. İnançlarını gizlemelerinin yanı sıra Sünnî, tasavvufî, On iki İmâmcı ve Hindu kisvesine de bürünmüşlerdir.<sup>820</sup> Böylece farklı biçimlerde ifa edilen takıyye, Anadolu'ya göçler yoluyla intikal eden dinî tasavvuru ve tasavvufu etkilediği veyahut onlardan etkilendiği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

Alamût sonrası Nizâri İsmâîlîlerinin imâmlık silsilesini devam ettiren Şemseddin Muhammed'in 1310 yılında ölümünden sonra İran Nizâri İsmâîlîleri onun küçük oğlu Kâsım Şah'ı imâm olarak kabul ederken, Suriye Nizâri İsmâîlîleri büyük oğlu Mümîn Şah'ı imâm olarak kabul etmiştir. Bu durum Nizâri İsmâîlîlerin içinde ciddi bir kopuşa neden olmuştur. Sonuç olarak imâm ailesi içindeki veraset anlaşmazlığı

---

<sup>817</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 397, 459-460.; Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâîlîleri"**, 113.

<sup>818</sup> Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâîlîleri"**, 129.; Ayrıca bkz., Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 460-461, 608.; Daftary, **Şii İslam Tarihi**, Halm, **Haşhaşiler: Gizli Bir Örgütün Tarihi**, 84-92.

<sup>819</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 161.; Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâîlîleri"**, 109.

<sup>820</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 610.; Daftary, **Şii İslam Tarihi**, 174.

Nizârîleri iki rakip hizbe bölmüştü: Muhammedşahiler (Mümîni) ve Kasımşahiler. İhtilâfa düşen Nizârîler arasında çoğunluğu teşkil eden Kasımşahi imâmları, tarihî Azerbaycan coğrafyasında faaliyet gösterdiler. 1426 yılında onun ölümünden sonra imâm olan Muhammed b. İslam Şah, Nizârî merkezini Kum şehrine yeniden taşımıştır. 1464 yılından sonra ise merkezlerini Enducan'a<sup>821</sup> taşıyarak bölgeye kesin bir şekilde yerleşmiştir. Alamût'un düşüşünden sonra oluşan bu farklı kollar (Muhammedşahiler ve Kasımşahiler) Akkoyunlu ve Safevî coğrafyasında da faaliyet göstermişlerdir. Ancak eskisi gibi açık bir şekilde davranma imkânı bulamamışlardır. Hayatta kalma mücadelesi verirken çözümünü yaşadıkları bölgedeki tasavvufî zümrelere karışmakta bulmuşlardır.<sup>822</sup>

Nizârî İsmâîlîliğin tarihsel süreç içerisindeki seyri yukarıda izah ettiğimiz gibi olmuştur. Bununla bağlantılı olarak tasavvufî açıdan etkili oldukları sahada Nizârî İsmâîlîlerinin etkileşim içinde oldukları oluşumların neler olduğunu ortaya koymak yararlı olacaktır. Ayrıca Nizârî İsmâîlîlerin Anadolu tasavvufu ve Kızılbaşlarla bir yakınlığının olup olmadığına bakmakta fayda vardır.

İran'da yaşayan Nizârî İsmâîlîleriyle tasavvuf arasındaki kaynaşma Alamut sonrası erken döneme dayanır.<sup>823</sup> İran'da yaşayan Nizârîler Alamut sonrası faaliyetlerini Deyleman'a, Lahican'ın güneyine ve Gilan'ın en büyük yörelerinden biri olan Sefidrud'un doğusuna düşen dağlık bölgeye yoğunlaştırdı.<sup>824</sup> Bu bölge, tasavvuf açısından oldukça önemli olmakla birlikte aynı zamanda Kızılbaş teolojisinin oluşumunda başat rol oynayan Safevîye Tarikatı ve bu tarikat şeyhlerinin, sûfîlerinin de faaliyet alanıydı.

İran'da birçok tarikat Alamut sonrası erken dönemde kurulmuştu. Bu süreç içerisinde İran coğrafyasında Nizârîlerin yakın ilişki geliştirdiği bazı tarikatlar şunlardır: Nîmetullâhiyye, Hurûfiyye, Noktaviyye ve Safevîyye'dir. İsmâîlîler bu tasavvufî zümreleri doğrudan tesiri altına almıştır. Nizârî İsmâîlîleri gibi Bâtîni tevil yöntemini kullanan sûfî şeyhleri giderek artan biçimde genel olarak İsmâîlîlere atfedilen

---

<sup>821</sup> Nizârî İsmâîlîlerin tekrar tarih sahnesine çıktığı, "Encüdan dirilişi" diye de adlandırılan önemli bir dönemdir. Ayrıntılar için bkz., Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 611-612.; Daftary, **Şii İslam Tarihi**, 177-180.

<sup>822</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 611-612, 626.; Daftary, **Şii İslam Tarihi**, 175-176.; Arayancan, **Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizârî İsmâîlîleri"**, 129, 135-137.; Mustafa Öz, Nizâriyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 33, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, 200.

<sup>823</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 632.

<sup>824</sup> Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, 626.

düşünceleri benimsemeye başlamıştır.<sup>825</sup> Tasavvufi zümrelerle yakın ilişkiler içinde olan Nizârî İsmâîlîlerin Kasımşahi imâmları, Safevî Devleti'nin kuruluşuyla davet faaliyetlerini daha açık bir şekilde yürütmüşlerdir.<sup>826</sup>

Nizârî İsmâîlîlerin meskûn olduğu Horasan ve İran bölgeleri uzun dönemde hem Büyük Selçuklu Devleti hem de küçük Türk beyliklerin hüküm sürdüğü bir yerdir. Dolayısıyla bu bölge Anadolu'ya yerleşecek Türkmenlerin birkaç asır boyunca sürecek olan göç yolu üzerinde olması nedeniyle bir etkileşimin olmasını kaçınılmaz kılmıştır. Hakikaten İsmâîlîler “Kuzey İran'da, Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde Türkmenler arasında bulunmuşlar; kendi inançlarını bu kitleler arasında yaymışlardır. Türkmenler, Bâtınılığı basit ve uygulanabilir prensipler itibarıyla şeriat hükümlerinden daha uygun bulduklarından, kabulde fazla zorlanmamışlardır. Böylece batıya doğru gelen (Anadolu'ya) Türkmen kitleleri arasında bâtını inançlar yayılmaya başlamış bu vesileyle Anadolu'ya intikal etmiştir.”<sup>827</sup> Yine Anadolu Türkmenlerinin Safevîye tarikatına bağlılığı, uzun yıllar boyunca Erdebil Tekkesine gidip gelmeleri<sup>828</sup> gerek Anadolu'daki gerekse de İran coğrafyasındaki dinî akımların ve tasavvufun birbiriyle tanışmasına ve bir etkileşim içerisinde olmalarına olanak sağlamıştır.<sup>829</sup>

Bâtıniye (İsmâîlîler) akideleri İslam dünyasında ve bilhassa Anadolu ile çok sıkı maddî ve manevî bağları olan Suriye'de de etkili olmuştur.<sup>830</sup> Nizârî İsmâîlîlerin yerleşim bölgelerinden biri olan Suriye, Türkmenlerin de yurdu durumundaydı. Özellikle “Şamlu Türkleri” kışın Suriye bölgesini kışlak olarak, yazın da

---

<sup>825</sup> Nizârî İsmâîlîlerin Alamut'tan sonra hangi tasavvufi zümrelerle ilişkileri olduğu ve hangi akımları tesiri altına aldığına dair ayrıntılı bilgi için bkz., Daftary, **İsmailîler: Tarihleri ve Öğretileri**, 618-638.; Ay, **Ortaçağ İrani'nde ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**, 81-120.; Yılmaz, Nizârî İsmaililiği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 126.

<sup>826</sup> Daftary, **İsmailîler: Tarihleri ve Öğretileri**, 612.

<sup>827</sup> Yılmaz, Nizârî İsmaililiği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 125.

<sup>828</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 98-115.

<sup>829</sup> Safevî Devleti'nin kurulmasından sonra Şah İsmail'in “beklenen Kurtarıcı”, “Mehdî” gibi sıfatlarla ortaya çıkması İsmaililiğin en temel prensiplerinden olan “hulul” ve “tenasüh” anlayışını çağrıştıran “Mehdî” anlayışıyla örtüşmektedir. Bu anlayış On İki İmâmcı Şiilik'ten ziyade İsmaililiğin kabul ettiği bir inanç biçimidir. Anadolu'daki Kızılbaşlar, bu inançlara sıkı sıkı bağlıdır. Ocak'a göre bu durum Şah İsmail'in İsmaililiğin tesiri altında kalması şeklinde izah edilmelidir. Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 31-33.; Ay, **Ortaçağ İrani'nde ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**, 133, 110-111.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi, Makaleler-Araştırmalar**, 351.

<sup>830</sup> Köprülü, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, 205, 206, 207.

Anadolu'nun Kızılıрмаğa kadar olan bölgeleri yaylak olarak kullanmaktaydılar.<sup>831</sup> Bu bölgeyi, Türkmenlerin sadece sosyal hayat alanları değil, siyasî olarak da var olma mücadelesine girdikleri bir muhit olarak düşünecek olursak; İsmâîlîliğin Ön-Kızılbaşları etkilemesi kaçınılmaz bir tarihî vakıa olarak değerlendirebiliriz. Nizârî İsmâîlîleri siyasî varlıklarını 160 yıldan fazla bir süre Büyük Selçuklu Devleti'nin topraklarında müstakil bir güç olarak sürdürmüş ve bir çeşit misyonerlik yöntemi ile bunu yayma gayretinde olmuşlardır.<sup>832</sup>

Yılmaz, Nizârî İsmâîlîlerin merkezlerinin Kuzey İran olmasına rağmen pek çok yerde özellikle de Suriye, İran ve Azerbaycan coğrafyasında etkili propagandalar yapmış olduklarını belirtir. Anadolu'nun bu propagandalardan muaf olduğunu düşünmenin anlamsız olduğunu ifade eder.<sup>833</sup> Ayrıca Anadolu Kızılbaş ve Bektaşî gruplarındaki “hulul, tenasüh, ahiret inançları ve kadın-erkek toplu ibadet” biçimlerindeki benzerliğe dikkat çeker. Tevhid ve ahiret inancının İsmâîlîlikten geçen “Hulul” ve “Tenasüh” inanışlarıyla şekillendiğini de ilave eder. Özellikle Babagân Bektaşîlerinin hem inanç hem de daha belirgin bir biçimde namazla ilgili yorumları, Nizârî İsmâîlîliğinin etkisini net bir şekilde göstermektedir. Nizârî İsmâîlîlerin namaz yorumu ile Babagân Bektaşîlerinin namaz yorumu arasındaki benzerlikler vakit, şekil ve içerik olarak da benzeşmektedir. Nizârî İsmâîlîleri ve Anadolu Kızılbaşları iki farklı coğrafyada yaşamalarına rağmen inanç ve itikatlarında şaşırtıcı benzerlikler bulunmaktadır. Yılmaz'a göre bu benzerlik, Türkler ile Nizârî İsmâîlîlerin Horasan, Suriye, İran gibi bölgelerde birlikte yaşamalarından ileri gelmektedir.<sup>834</sup>

Ahmet Yaşar Ocak Suriye bölgesinde öteden beri yaygın bulunan Nizârî İsmâîlîlerin Anadolu'yu derinden etkileyen Vefâiyye tarikatına etkilerini vurgulamaktadır. Nitekim Nizârî İsmâîlîleri bu kanalla Anadolu'daki tasavvuf zümrelerine tesir etmişlerdir. Vefâiliğin merkez yayılma alanının Irak ve Suriye olduğu gibi burada

---

<sup>831</sup> “Şamlular yazın Sivas'ın güneyindeki Uzun-Yayla'da, kışın Haleb-Ayntab (Gaziantep) arasında yaşayan ve Osmanlı devrinde Halep Türkmenleri denilen oymakların umumi adıdır.” Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, 47-48.

<sup>832</sup> Yılmaz, Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 125-126.

<sup>833</sup> Yılmaz, Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 126.

<sup>834</sup> Yılmaz, Nizârî İsmâîlîleri, Hurufî ve Bektaşî İlişkisi Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme, 63.; Yılmaz, Nizârî İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 130-132.

eskiden beri Müslüman olmuş Kürtler ile XI. yüzyıldan itibaren Türkmen grupları da mevcuttu. Buralarda Nizâri İsmâîlîliğinin çok faal olduğu bilinmektedir. Ocak, bilhassa XIII. yüzyıldan itibaren Kürt ve Türkmen grupları arasında yaygın olan Vefâîliğin İsmâîlîlikle teması olabileceği düşüncesindedir. Alamut'un düşüşünden sonra Nizâri İsmâîlîleri sığınak olarak kendilerine kırsal kesimlerde yaşayan sûfi çevreleri seçmişlerdi. Vefâîliğin de onlar için bu sığınak yerlerinden biri olduğunu, dolayısı ile böyle bir temasın hiç de uzak bir ihtimal olmadığını açıklamaktadır. Vefâîlik, XIII. yüzyılda Baba İlyas ve Baba İshak ile beraber "İhtilalci bir Mehdîlik ideolojisiyle" ortaya atılmış ve Anadolu tarihinin en büyük, en kapsamlı ve daha sonra zuhur eden diğer ayaklanmalara tesir edecek kadar büyük öneme sahiptir.<sup>835</sup> Burada dikkatli olunması gereken husus ise İsmâîlîlikte de "İhtilalci Mehdîlik" gibi bir yanının olmasıdır. Babailer Ayaklanmasında "İhtilalci Mehdîlik" ideolojisinin olması ve Baba İlyas'ın bir Vefâî şeyhi olması, söz konusu etkilerin hangi kanalla Türkmenler arasında yayıldığı konusunda ipucu sunmaktadır.<sup>836</sup> Ocak gibi Yılmaz ve Ay da İsmâîlî etkilerin Vefâîyye koluyla Anadolu'ya sirayet ettiği görüşünü desteklemektedirler.<sup>837</sup>

Nizâri İsmâîlîleri'nin Türkmenlere ve Anadolu'ya tesir ettiğine dair bir diğer kanal ise Ay'ın vurguladığı Hurûflîktir. İsmâîlîlikten geniş ölçüde etkilenen bir tarikat olan Hurûflîğin kurucusu Fazlullah-ı Hurûfî'nin idamının ardından, hayatta kalan yandaşlarının önemli bir kısmı Anadolu'ya sığınmıştı ve Nesîmî sayesinde Hurûflîlik Anadolu'daki popüler tasavvufî zümreler arasına nüfuz etmişti.<sup>838</sup> Yakın ilişki içinde

---

<sup>835</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım), **Bellekten**, Cilt 70, Sayı 257, 2006, 147-148. Ocak'a göre Babailer ayaklanmasından sonra Osmanlı Devleti'nde ihtilalci Mehdîlik ideolojisiyle görülen ilk büyük ayaklanma olan Şeyh Bedreddin İsyanı gelmektedir. Bu problemin Osmanlı dönemindeki uzantısı, XVI. yüzyılda, II. Bayezid, Yavuz Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemlerinde Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen çevrelerinde Osmanlı merkezi yönetimine karşı girişilen bir yarım düzine kadar ayaklanmaları teşkil etmektedir. Hazırlanışından tatbik sahasına konulmasına kadar, bu isyanların da aynı şekilde ihtilalci bir Mehdîlik ideolojisi etrafında olgunlaşmıştır. Bu tür bir ihtilalci Mehdî ideolojisi, İmâmiyye Şifliği'nden çok Nizari İsmâîlîliği ile bağdaşmaktadır. Ocak, Türkiye Selçukluları Döneminde ve Sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâîyye) (Türkiye Popüler Tasavvuf Tarihine Farklı Bir Yaklaşım), 148.

<sup>836</sup> Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 349-350.; Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 29.

<sup>837</sup> Ay, 13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma Sürecindeki İsmâîlî Etkiler ve Bu Etkilerdeki Vefâîlik Boyutu, 12, 17-18.; Yılmaz, Nizari İsmâîlîleri, Hurufî ve Bektaşî İlişkisi Bağlamında Anadolu Aleviliğine İlişkin Yeni Bir Değerlendirme, 63.

<sup>838</sup> Ay, **Ortaçağ İnan'ında ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmâîlîliği (13-15. Yüzyıllar)**, 131-132.; Ayrıca bkz., Yılmaz, Nizari İsmâîlîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler, 126-127.

olan Nizâri İsmâîlîlerin Anadolu sahasına sızmasının Hurûfluk kanalıyla olma ihtimali yüksektir. Nitekim tasavvufî zümrelerle ilişkisi açısından oldukça önemli bir yer işgal eden Hurûfluk, İran'da etkisiz hale geldikten sonra bile Anadolu'da ve Rumeli'de kendine yeni destekçiler bulacak, hatta Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve devletleşme dönemi heterodoks hareketlerin birçoğuna da kaynaklık edecektir.<sup>839</sup>

Alamut sonrası İran ve Anadolu'da görülen her türlü heterodoks hareketin özünde “Vahdet-i vücudun vahdet-i mevcuda” (panteizme) evirilen bir yorum görülmektedir. Bu İsmâîlî teolojisinin temel taşı olan “imâm” kavramının tasavvufî yorumu sayabileceğimiz “Kutup” yahut “İnsan-ı Kâmil” kavramı, “Vahdet-i vücudun vahdet-i mevcuda” (panteizm) dönüşmüş biçimiyle birleşti. Popüler tasavvuf zümrelerince derinden benimsenen bu İsmâîlî yorum, Hurûfler kanalıyla XIII. yüzyıl sonrası Anadolu'ya aktarılmıştır. Nitekim bu bakış açısı Anadolu coğrafyasındaki heterodoks hareketlerin mahiyetini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Hurûfliğin panteist bir tanrısallık iddiası gütmesi ise İsmâîlîlikte önemli ölçüde yer alan çevrimsel tarih, tenasüh ve hulul gibi inançları bünyesinde taşıdığını göstermektedir.<sup>840</sup>

Son olarak Ön-Kızılbaş gruplarında ve Anadolu coğrafyasında İsmâîlî tesirlerin hangi kanalla ve hangi benzerliklerin olduğu hususunda şunları söylemek mümkündür. Ocak, Nizâri İsmâîlîlerin propagandası olan “Davet” yöntemiyle Safevî Devleti'nin Osmanlı coğrafyasında uyguladığı “Davet” ya da “Da'ilik” propagandası arasındaki benzerliğe dikkat çekmekte ve bu husus üzerinde durulması gerektiğini söylemektedir.<sup>841</sup>

“Hulul” ve “Tenasüh” inançları Kızılbaşlarda mevcut olduğu gibi Nizâri İsmâîlîlerin de inanç anlayışlarının temellerindedir. On İki İmâmcı bir anlayışa sahip olan Kızılbaşlarda hulul ve tenasüh inancının Nizâri İsmâîlîlerden geçmiş olma ihtimali yüksektir.<sup>842</sup> Nizâri İsmâîlîleri ile Safevîyye tarikatı mensupları aynı coğrafi havzada yaşadılar. Şah İsmail döneminde aynı devlet çatısı altında olmalarından ötürü inançsal olarak iki tarikatın karşılıklı etkileşim halinde olması kaçınılmazdı. Aynı

<sup>839</sup> Ay, **Ortaçağ İran'ında ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**, 93.

<sup>840</sup> Ay, **Ortaçağ İran'ında ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)**, 130, 157.

<sup>841</sup> Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 31.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 351.

<sup>842</sup> Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 31.; Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 352.

anlayışın Anadolu'ya göç eden Türkmenler vasıtasıyla tevarüs ettirilmiş olması çoğu din ve kültürün arasındaki etkileşimden farksız bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Devleti'nde Mehdî tasavvurunun tarihsel arka planı Babaîler ile birlikte başlayıp Şeyh Bedreddin ile şekillenmiştir. Takip eden süreçte ise Hurûfî-İsmâilî etkileri ile senkretik bir boyut kazanmıştır. Bu tarihsel sürecin önemli bir aktörü olan Hurûfîler ve İsmâilîler, Osmanlı sahasında etkili bir propaganda gerçekleştirmişlerdi. Kurtarıcı tasavvuru Babaîlerde, Hurûfîlerde, İsmâilîlerde ortak öge olarak görülmektedir. Bu grupların Osmanlı toplumunun, kültürünün ve nihayetinde inancının teşekkülünde etkisi sanılandan fazla olmuştur. Nitekim aynı coğrafyada yaşamaları ve Osmanlı'nın bu inanç silsilesinin yer aldığı bir muhitte kurulması, gelişmesi neticesinde Osmanlı toplumunda kurtarıcı inancına yönelik bir anlayışın belirmesi şaşırtıcı değildir. Osmanlı toplumunda özellikle Türkmenler arasında çokça kabul gören Mehdî tasavvuru bu tarihsel etkisini artırarak Kızılbaş ayaklanmalarında önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca Sünnî kesimde de bu inancın bir takım dinî-siyasî karşılığı ortaya çıkmıştır.

## 2.2. Anadolu Türkmenlerinin Erdebil Tekkesiyle İlişkisi

Zâhid-i Geylânî'in vefatından sonra Şeyh Safî (ö. 735/1334)<sup>843</sup> tarafından Zâhidiyye Tarikatı "Safevîyye Tarikatı"<sup>844</sup> olarak isimlendirilmiş ve onun tarafından yönetilmeye başlamıştır.<sup>845</sup> Tarikatın temelleri Şeyh Safî tarafından atılmıştır. XIV. yüzyılın başlarında hızlıca büyüyen Safevîyye Tarikatı, yayıldığı sahalarda büyük destekçiler bulmuştur.

---

<sup>843</sup> Safevî tarihçisi Kazvinî'ye göre Şeyh Safî'nin soyu İmâm Musa Kazım'a dayanmaktadır. Bu vasıta ile "velâyet silsilesi, bu tabakanın yüce dedeleri, Sûflîlik mürşidi, tarikat sultanı, hakikatin delili, hakikatin kutbu ve dünyanın temeli olan Şeyh Safiyü'l-hakki ve'd-din Ebu İshak'a bağlanır." Kazvinî, Şeyh Safî'yi zamanın gavsî (Allah'ın velisi) ve kutbu, halkın ve müritlerinin mürşidi Kâmili olarak tanımlıyor. Şeyh Zahid'in silsilesi ise büyük şeyhler aracılığı ile Ali b. Ebû Tâlib'e dayandırılır. Kazvinî, **Safevî Tarihi**, 19-20.

<sup>844</sup> Şeyh Safî 1276-77 yılında 25 yaşında iken Geylan bölgesinde bulunan 60 yaşındaki Şeyh Zahid'in müridi olmuştur. Şeyh Zahid vefatından önce Şeyh Safî'yi Zahidiyye tarikatının önderi olarak seçmiş ve Şeyh Safî bu tarikatı Şeyh Zahid'in manevî rehberliğini yapmaya başlamıştır. Şeyh Zahid'in (ö.1301) ölümüyle Zahidiyye tarikatı artık Safevîyye Tarikatı olarak isimlendirilmeye başlanmıştır. Savory, **Iran Under The Safavids**, 6, 8.; Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi**, 6.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 98.

<sup>845</sup> Reşat Öngören, Safeviyye, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 35, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008 460-462.

Tarikatın Türkmen gruplarla ilişkisi bağlamında Anadolu coğrafyasıyla kurulan temas oldukça önemlidir. Zira bu temas, Anadolu Türkmenlerinin Safevîyye Tarikatı'nın müntesipleri olmasına vesile olacaktır. Tarikatın halifeleri sistemli ve düzenli bir şekilde Erdebil'den civar bölgelere, Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'ın ise çeşitli bölgelerine gönderilmiştir. İslam'ı henüz kabul eden Suriye ve Doğu Anadolu'daki Türkmenlerin büyük çoğunluğu Safevîyye Tarikatı'na bağlanmış ve bunlar gelecekte Safevî ordusunu teşkil etmiştir. Safevîyye Tarikatı'nın Anadolu'daki Türkmen müritleriyle teması böylece Şeyh Safî ile başlamıştır. Şeyh döneminde Anadolu dışında tarikatın başka coğrafyalara yayıldığı görülmektedir. Bunun en iyi kanıtı ise Şeyh Safî döneminde İlhanlı emirlerinden olan Emir Çobân ile Şeyh arasında geçen diyalogda Emir Çobân'ın, Şeyhin müritlerinin sayıca fazla olduğunu, müritlerin Amuderya'dan (Ceyhun) Mısır'a, Hürmüz'den Babü'l-ebvab'a (Derbend) kadar yayıldığını söylemesidir. Müritler Şeyhlerinin sesini yaymak için uğraşmış ve nihayetinde bu çabaları karşılıksız kalmamış, Şeyh Safî kısa sürede ünlenmiş İlhanlılar tarafında da hürmet gören bir zat olmuştur.<sup>846</sup>

Anadolu Türkmenleriyle Safevîyye Tarikatı arasında başlayan temas ve tarikatın mürit sayısından Hândmîr şöyle bahseder: “Şeyh Safî dört tarafta bulunan tâifelerin (oymakların) daveti için halifeler gönderdi. Kısa bir zaman içerisinde Şeyh'in kerametleri haberi doğu ve batıya yayıldı ve meşhur oldu. Bütün bölgelerden insanlar Erdebil'e akın ettiler. Öyle ki gelenler Erdebil'e sığmıyorlardı.” Irak-ı Arap ve Acem, Azerbaycan ve Anadolu'dan gelen insan sayısının çokluğundan Erdebil'de cami ve ibadet yerlerinde yer bulunmaz olmuş.<sup>847</sup> Kısa sürede büyüyen bu tarikat Türkmenler için cazibeli bir dinî merkez haline gelmiştir.

Baharlu'ya göre Anadolu'daki Türkmenlerin Şeyh Safî döneminde her yıl düzenli bir şekilde Erdebil Tekkesi'ne gitmeleri sonucunda Osmanlı-Safevî arasındaki çekişmenin ilk tohumları atılmış oluyordu.<sup>848</sup>

Şeyh Safî'den sonra Şeyh Sadreddin tarikatın başına geçmiştir. Bu dönemin kargaşa ve zorluklarına rağmen Safevîyye Tarikatı'nın müritleri çoğalmaya devam etmiştir. Şeyh Sadreddin (1390) vefatından önce yerini Hâce Ali'ye bırakmıştır. Hâce Ali

<sup>846</sup> Savory, *Iran Under The Safavids*, 10-11.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 100.

<sup>847</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Hândmîr, *Tarih-i Habib'üs-Siyer*, Vol. IV, 418.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 99.

<sup>848</sup> Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 100.



1391-92'den 1427'ye kadar tekkenin başında bulunmuştur. Hâce Ali döneminde Safevîyye Tarikatı'nın müritleri oldukça artmıştır. Yine bu dönemde tarikat ekonomik açıdan oldukça güçlenmiştir. Bunun temel sebebi ise Emir Timur ile Hâce Ali arasındaki münasebetler ve yapılan üç görüşmedir. Timur'un Ankara Savaşı'ndan sonra 1404 yılında Erdebil'de gerçekleştirdiği üçüncü görüşme sonuçları itibariyle daha mühimdir. Bu görüşme Anadolu Türkmenlerinin Safevîyye Tarikatı ile ilişkisi açısından bazı sonuçlar doğurduğundan oldukça önemlidir.<sup>849</sup>

Emir Timur, ilkin Hâce Ali'nin kerametlerine inanmamaktaydı. Ancak zamanla Şeyhin kerametlerine tanıklık edince kendisinden bir talepte bulunmasını istemiştir. Hâce Ali bu talebe karşılık Timur'un Ankara Savaşı'nda Anadolu'dan esir olarak Türkistan'a götürmek istediği Türkmenlerin serbest bırakılmasını ve kendisine verilmesini istemiştir. Emir Timur, şeyhin bu talebini kabul edip beraberinde getirdiği Türkmenleri Erdebil'de "Gence Beyül" mezarının yakınına iskân etmiştir. Böylece "Rumlu Sûfilere" olarak tanımlanan bu esirler artık serbest olup Safevîyye Tarikatı'nın sûfi ve müritlerini teşkil etmiştir.<sup>850</sup>

Savory, Anonim Tarih-i İsmail eserine atıfta bulunarak Timur'un bu esir Türkmenler hakkında Anadolu emirlerine bir mektup yazdığını ifade eder. Mektupta; Emir Timur, şeyhe verdiği Rumuların Safevîyye sûfilere olduğunu, nerede olurlarsa olsun bunların ezilmemesini ve mürşitlerini ziyaret etmelerinin engellenmemesini istemektedir. Ayrıca bunların vergiden muaf tutulması da emredilmektedir. Yine bu dönemde Timur; Erdebil, Hemedan ve İsfahan civarındaki birçok tarlayı ve köyü satın alıp, Erdebil Tekkesi'ne vakıf olarak tahsis etmiştir. Görüldüğü üzere Safevîyye Tarikatı, Hâce Ali zamanında Anadolu Türkmenleri ile mürit ilişkisi açısından oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca zikredilmesi kaçınılmaz olan bir diğer gelişme ise Kızılbaş teolojisinin oluşumu için en önemli olaylarından biri olan "On İki İmânilik düşüncesinin" belirgin bir şekilde Kızılbaşlarda görülmesidir.<sup>851</sup>

---

<sup>849</sup> Mazzaoui, *Peydayiş-i Devlet-i Safevî*, 129.; Savory, *Iran Under The Safavids*, 13.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 101-102.

<sup>850</sup> Abdâl, *Silsilet'ün-Neseb*, 48.; Türkeman, *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*, 16.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 102.; Ayrıca bak., Savory, *Iran Under The Safavids*, 14.; Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, 9.

<sup>851</sup> Savory, *Iran Under The Safavids*, 13-14.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 102-103.

Hâce Ali'nin 1427'de vefatından sonra Şeyh İbrahim (Şeyh Şah) Safevîyye Tarikatı'nın başına geçmiştir. Şeyh İbrahim döneminde halifeler aracılığıyla etraftaki müritlerin faaliyetleri ve propaganda hareketleri devam etmiştir. Bu dönemde Erdebil Tekkesi'ne insanların akın akın gelişleri devam etmiştir.<sup>852</sup>

Şeyh Cüneyd döneminde Safevîyye Tarikatı yeni bir dönüşüm yaşamıştır. Şeyh Cüneyd'in silahlanarak "Gaza" ve "Cihad" anlayışıyla hareket etmeye başlamıştır. Söz konusu şeyh döneminde tarikatın müritleri "Gaza" ve "Cihad" düşüncesiyle savaşçılık ruhuna sahip olmuştur.<sup>853</sup> Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah, Cüneyd'in Erdebil'de yirmi bin kişilik bir ordu topladığını ve batıdan Belh ve Buhara'ya kadar yayılan coğrafyada müritlerinin olduğu duyunca bundan rahatsız olup Cüneyd'den Erdebil'i terk etmesini istemiştir.<sup>854</sup> Ayrıca Şeyh İbrahim'in oğlu Şeyh Cüneyd'e karşı Cüneyd'in amcası Cafer'i desteklemiştir.<sup>855</sup>

Erdebil'i terk etmek zorunda kalan Şeyh Cüneyd Anadolu'ya girmiştir. Osmanlı Sultanı II. Murad'a hediyeler göndermiştir. Ancak Sultan Vezir Halil Paşa ile istişare ettikten sonra hediyeleri getiren müride; Cüneyd'e verilmek üzere 200 duka altını, kendisiyle birlikte gelen dervişlere de 1000 akçe vererek şeyhin ve müritlerin kendi devletinin sınırları içerisinde bulunmamaları kararını bildirmiştir. Aşıkpaşazâde bu gelişmeyi II. Murad'ın "Bir tahta iki padişah sığmaz." diyerek Şeyh Cüneyd'i reddettiği şeklinde kaydetmiştir. Bu muvaffakiyetsizlik üzerine Şeyh Cüneyd, Osmanlı ülkesini terk ederek Anadolu'da Konya merkezli olan Karamanoğulları ile irtibata geçmiştir. Bir müddet burada kaldıysa da kendisini kabul etmiş olan tekkenin şeyhi Sünnî mezhebindeki Abdüllatif ile yaptığı dinî münakaşalar neticesinde Konya'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Toros dağlarında yaşayan Varsak Türkmenleri arasında taraftar edinmek maksadıyla buraya doğru hareket etmiştir. Karamanoğlu İbrahim Bey, Şeyh Cüneyd'i tehdit olarak görmüş olmalı ki Varsak aşiret reisinden onu tutuklamasını istemiştir.<sup>856</sup> Şeyh Cüneyd Anadolu'daki bu

---

<sup>852</sup> Türkeman, *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*, 17.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 103.

<sup>853</sup> Savory, *Iran Under The Safavids*, 16.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 103.

<sup>854</sup> Anonim, *Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*, 22-24.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 103.

<sup>855</sup> Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârîh*, 393-394.

<sup>856</sup> Aşıkpaşazâde, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, 264-267.; Ayrıca bkz., Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, 17-18.

faaliyetleri esnasında birçok mürit toplamıştır. Safevî Devleti kurulunca bu kişiler devletin insan kaynağını teşkil etmiştir.<sup>857</sup>

Şeyh Cüneyd Anadolu'dan siyasî bir destek alamayınca Suriye'ye gitmiştir. Suriye hâkimleri şeyhi bir tehdit olarak görmelerinden dolayı ona sıcak davranmamışlardır. Bu sırada Cihanşah ile arası kötü olan Akkoyunlu Sultanı Uzun Hasan, Şeyh Cüneyd'e mektup göndererek onu Diyarbakır'a davet etmiştir. Şeyh bu davet üzerine Diyarbakır'a gitmiştir. Uzun Hasan şeyhi kabul etmiştir. Şeyh, Akkoyunlu Sultanının kız kardeşi Hatice Begüm ile evlenmiştir.<sup>858</sup>

Cüneyd, 1460 yılında on bin kişilik müridinden meydana gelmiş olan bir orduyla<sup>859</sup> Gürcistan Çerkezleri ve Şirvan üzerine düzenlediği seferde atılan ok ile ölünce Anadolu Türkmenleri şeyhlerinin ölümünü kabul etmeyip ona birtakım ulûhiyetler atfetmişlerdir. Cüneyd'e "İlah", oğluna ise "İbn-i Allah" derlerdi. Gözleriyle Cüneyd'in öldüğünü gördüğü halde "Hüve'l-hay la ilahe illa hüve" (O diri ve canlıdır. Oda başka ilah yoktur.) diyerek onun ölmediğini ileri sürmüşlerdir.<sup>860</sup>

Cüneyd'in savaş meydanında ölümü Safevîyye Tarikatı'nın ve bu tarikata bağlı müritlerinin yolunu değiştirmedir. Tarihî Azerbaycan, Anadolu ve Suriye'de bulunan müritler ve bunların başında yer alan halifeler Cüneyd'in oğlu ve Uzun Hasan'ın yeğeni olan yeni şeyh olarak gördükleri Haydar'ın etrafına toplandılar.<sup>861</sup> Kazvinî'nin ifadesiyle "Sultan Haydar Hazretleri, yüce pederinin yerine velâyet ve irşad postuna oturdu. İnananlar ve müridler zümresi o Hazretin kutlu yönetimini benimsediler"<sup>862</sup>

"Her taraftan babasının halifeleri etrafına toplandılar ve onun ulûhiyet mertebesinde olduğuna şahadet verdiler. Ayrıca Anadolu'daki müritlerin kesafetini ve itaatini

---

<sup>857</sup> Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**, 31.

<sup>858</sup> Honcî İsfahanî, **Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân**, 259.; Abdâl, **Silsilet'ün-Neseb**, 67.; Hasan-ı Rumlu, **Ahsenü't-Tevârîh**, 394-395.; Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi**, 26-27.; Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**, 29.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 104.

<sup>859</sup> Hasan-ı Rumlu 12.000 kişilik bir ordu ile hareket ettiğini söyler. Ayrıntılar için bkz., **Ahsenü't-Tevârîh**, 395.

<sup>860</sup> Hasan-ı Rumlu, **Ahsenü't-Tevârîh**, 395.; Savory, **Iran Under The Safavids**, 17.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 104. Ayrıca bkz., Honcî İsfahanî, **Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân**, 265.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 104-105.

<sup>861</sup> Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 105.

<sup>862</sup> Kazvinî, **Safevî Tarihi**, 26.

gören Haydar mektebi bırakıp merkebe bindi, kalemi bırakıp hançere sarıldı. Her taraftan cahil insanlar Erdebil'e akın ettiler ve sonuç olarak Şeyh de babası gibi Şirvan memleketini ele geçirmeyi kafasına koydu.”<sup>863</sup> Hasan-ı Rumlu da benzer şekilde Şeyh Haydar'ın Şirvan'a giderek o diyarı almayı kafasına taktığını ve her taraftan toplanan müritlerle harekete geçtiğini belirtmektedir. Gerçekten de Şeyh Haydar Şirvan memleketine üç sefer düzenlemiştir.<sup>864</sup>

Şeyh Haydar döneminde gerçekleşen ve Safevîyye Tarikatı'nın tarihî gelişimini önemli bir ölçüde etkileyen olaylardan bir diğeri ise Şeyh Haydar'ın Akkoyunlu sultanının kızı 'Âlemşah Begüm (Halime Begüm-Marta) ile evlenmesidir.<sup>865</sup>

Şeyh Haydar zamanında gerçekleşen ve aynı zamanda Safevî Devleti'nin bir simgesi haline gelerek tarikatın yüceltilmesinde önemli rol oynayan bir diğer gelişme de “Şeyh Haydar tarafından müritlerin diğer coğrafyalarda tanınmalarını sağlayacak ve aynı zamanda ideolojilerini temsil edecek ‘On iki dilimli tacın’ icadıdır.” Şeyh Haydar'ın gördüğü rüya üzerine sûfilere “Tac-ı Haydarî” diye anılan on iki dilimli tacı başlarına koymalarını istedi ve bundan söz konusu sûfiler “Kızılbaş”<sup>866</sup> denildi.<sup>867</sup>

Şeyh Haydar'ın vefatından sonra sûfiler Erdebil'de toplanıp ve Sultan Ali'yi yeni şeyh ona biat ettiler. Şeyh Haydar'ın ölümünü duyan sûfiler ise onun intikamını almak için her taraftan Erdebil'e geldiler. Bu gelişmeler üzere Akkoyunlu Sultanı Yakub kısa süre içinde çok sayıda sûfinin toplanmasını ve intikama kalkışmalarından çekindiği için Sultan Ali'yi, kardeşlerini (İbrahim ile İsmail) ve anneleri Halime Begüm'ü tutuklayıp Şiraz'a gönderdi. Sultan Ali Mirza dört buçuk yıl tutsak kaldı ve sonra Akkoyunlu şehzâdesi Rüstem Mirza tarafından kurtarıldı. Azerbaycan'a

---

<sup>863</sup> Honcî İsfahanî, **Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân**, 265-266.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 105.

<sup>864</sup> Hasan-ı Rumlu, **Ahsenü't-Tevârîh**, 579, 582, 583-585.

<sup>865</sup> Oruç Bey, **Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler**, 125.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 108.; Hinz, **Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi**, 63.

<sup>866</sup> Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte Kızılbaş ismi, devlet bünyesinde kurucu unsuru teşkil etmesi bakımından “Türk yahut Türkmen” ve daha sonraları mülkî idarede ağırlıklı olarak muharip gücü teşkil etmesi bakımından “askeri aristokrasi” anlamında kullanılmıştır. Böylece Kızılbaş oymakları, “tavâif-i Kızılbaş”, emirler “ümerâ-yi Kızılbaş”, ordu “leşker-i Kızılbaş”, hükümdar “padişâh-ı Kızılbaş”, devlet “devlet-i Kızılbaş”, hâkim olunan ülke ise “ülke-i Kızılbaş” adlarıyla anılmıştır. Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**, 33.

<sup>867</sup> Anonim, **Âlem Ârâ-yı Şah İsmail**, 26.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 109.

getirilerek Sultan Yakub'un oğlu Baysungur aleyhine kışkırtıldı. Sultan Ali'nin taraftarları yapılan savaştan galip çıktı.<sup>868</sup>

Sultan Ali, Erdebil'e giderek tekkeyi yeniden canlandırdı. Sûfiler tekrardan Erdebil'e toplandılar. Bir araya gelen kalabalığın haberini alan Rüstem Mirza, Sultan Ali'nin isyanından çekinerek Safevî müritleriyle irtibatlarını kısıtlamak amacı ile tekrar Haydar'ın üç oğlunu yanında alıkoydu. Sultan Ali gözetim altına alındı. Kızılbaş sûfilerden kimsenin onun yanında kalmasına izin verilmedi. Buna rağmen sûfiler yine şeyhlerini görmeye gelirlerdi. Bu durumdan karşısında endişeye kapılan Rüstem Mirza, Sultan Ali'yi öldürmeye karar verdi. Öldürüleceğini bilen Sultan Ali, Kızılbaş sûfilere yanına çağırarak tacını ve hırkasını İsmail Mirza'ya giydirdi. Müritlerinden yedi kişiyi seçerek İsmail ile birlikte Erdebil'e gitmelerini istedi. Kendisi de Rüstem Mirza'nın gönderdiği ordu ile girdiği çatışma sonucunda hayatını kaybetti.<sup>869</sup>

Böylece Kızılbaşlar iktidar yolunda üçüncü defa olarak şeyhlerini kaybetmiş oldular. Bu durumda onların dağılmaları beklenirken tam aksine küçük yaştaki İsmail'in etrafına toplanıp ona biat edip ve onu şeyhleri olarak benimsediler. Daha önce Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'da olduğu gibi onun vücudunu da kutsal kabul ettiler. Bu durum onlardaki, Ehl-i Beyt'ten gelen imâmetin Safevî şeyhlerinin çocuklarına tevarüs ettiği inancından kaynaklanıyordu.<sup>870</sup>

Mirza İsmail'in hurucuna kadar Türkmenlerden oluşan sûfiyye büyükleri (ümera-yı sûfiyye) onu ve kardeşi Mirza İbrahim'i Geylan eyaleti<sup>871</sup> Lahican şehrinde Mirza Ali Kârkiyâ'nın koruması altına verdiler. Orada dört buçuk yıl koruma altında kaldılar. Mirza Ali Kârkiyâ, İsmail'i korumanın yanı sıra aynı zamanda onun eğitim ve talimiyle de ilgilenmiştir. Mirza İsmail bu zaman zarfında Farsça, Arapça ve Kur'an öğrenmiştir. Akkoyunlu şehzâdeleri arasındaki savaşlar devlete güç

---

<sup>868</sup> Hândmîr, *Tarih-i Habib'üs-Siyer*, Vol. IV, 435-436, 439-440.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 110-111. Ayrıca bkz., Hasan-ı Rumlu, *Ahsenü't-Tevârih*, 585.

<sup>869</sup> Hândmîr, *Tarih-i Habib'üs-Siyer*, Vol. IV, 440-441.; Türkeman, *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*, 23-24). Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 111.

<sup>870</sup> Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2013, 38.

<sup>871</sup> Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 115.

kaybettirince İsmail'e fırsat doğmuştur. Bu müsait ortam İsmail'in taarruzunu kolaylaştıracak bir fırsat olmuştur.<sup>872</sup>

Mirza İsmail, Mirza Ali Kârkiyâ'nın yanında aldığı eğitim sonrasında Geylan'dan ayrılarak Erdebil tarafına gelmiş ve oradan da Azerbaycan ve Erzincan'a hareket etmiştir. Orada müritlerini toplamış ve ordusunu teşkil etmiştir. Bu orduyu oluşturmak için Ustaclu, Şamlu, Tekeli, Kaçar, Karacadağ, Dulkadirli, Varsak, Rumlu, Afşar, Musullu<sup>873</sup> aşiretlerinden ve başka yerden de müritler toplamıştır.<sup>874</sup> Nihayetinde büyük ekseriyetle Türkmenlerden müteşekkil olan bir ordu oluşturmuştur.

Türkmenlerden oluşan yaklaşık yedi bin kişilik olan bu ordu aynı zamanda Safevî Tarikatı'nın mürit kitlesinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Sarıkaya Kurultayı'nda (1500) oluşan bu ordunun Türkmenleri bir yıl sonra (1501) kurulacak olan devletin çekirdeğini oluşturmaktaydı. Anonim bir Şah İsmail Tarihi'nde Erzincan'daki bu kurultayda Kızılbaşların nasıl toplandığını şöyle anlatır:

“İsmail Erzincan'a vardıkdan sonra kabile şefleri ve İmâm'ın [İmâm Ali] ailesinin Suriye'den, Anadolu'dan, Karaman'dan ve Erzincan civarındaki bölgelerden önde gelen sûfileri ve halifeleri şahın yanına gelmişti. Gün geçtikçe gazilerin sayısı artıyordu. Farklı bölgelerden sûfiler geldiğinde, aşiretler toplandı ve Şamlu, Ustaclu, Rumlu, Tekelu, Dulkadir, Afşar, Varsak kabileleri ve Karacadağ'dan sûfiler, obasından 200 adamıyla Muhammed Bey Ustaclu ve klanından 300 adamıyla Abdi Bey Şamlu soylu ayakları öpme şerefine sahip olmuşlardı. Sahip-kıran onların arasında aynı duyguya ve amaca sahip yedi bin genç sûfiyi seçti.”<sup>875</sup>

Hanivaldanus Anonimi İsmail'in takipçilerinin etnik yapısı ve inançları hakkında şu detayları vermektedir: Ona göre göçebe Anadolu Türkmenleri ve diğer başka grupların hepsi kitleler halinde İsmail'in bayrağı altında toplanmıştı. Anonim yazarımız İsmail'in taraftarlarının Anadolu Türkmenlerinin arasında bu kadar

---

<sup>872</sup> Yıldırım, **Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)**, 231.; Cengiz Yıldım, **Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti**, Ankara: Dorlion Yayınları, 2020, 93.

<sup>873</sup> Safevî Devleti'nin kuruluşunda rolü olan Türkmenler için bakınız., Anonim, **Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbaşiyeye)**, 19-25, 37-47, 65-78.; Anonim, **Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-**, 21-27, 41-54, 75-94.; Gündüz, **Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"**, 148, 158, 170.

<sup>874</sup> Kazvinî, **Safevî Tarihi**, 29-30, 31.

<sup>875</sup> Yıldırım, **Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)**, 260-261.

yaygınlaşmasının nedenini itikâdî açıdan onun öğretileri olduğuna işaret eder. Ona göre göçebe bir hayat yaşayan bu insanların İsmail'e destek vermesinin nedeni yeni dinin rahat kurallarına karşı kayıtsız olmuş olmalarıydı. Anadolu Türkmenleri arasında dinin katı kurallarına karşı kayıtsızlık öyle bir dereceye ulaşmıştı ki namaz ve orucu bile terk etmişlerdi. Bu sebepten dolayı Osmanlı vilayetlerinden çok sayıda insanın Şah İsmail'in etrafında toplandığını söylemektedir.<sup>876</sup>

Anonim yazarımızın işaret ettiği dinî hususlardan önce Anadolu Türkmenlerinin Safevîyye Tarikatı ile ilk teması ve tarikatın bel kemiğini oluşturan mürit kitlesini nasıl ve hangi dönemde teşkil ettiğine bakmak lazım gelir. Bu bağa yukarıda etraflıca değinilmiştir. Ancak Türkmenlerin Safevîyye Tarikatı ile yakın ilişki içinde olmasında elbette dinî yakınlığın bir etkisinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat bu bağın Şah İsmail'den çok önce kurulduğunu da unutmamak gerekir. Şah İsmail'in hurucu biriken bu insan potansiyelini açığa çıkarmış ve bir devlet ile taçlandırılmıştır.

Kurulan Safevî Devleti'nin Şahı Şah İsmail, Türkmen bir oymak olan Musullu oymağının kızı Tâclu Hanım ile evlenmiştir. Kendisine destek veren yetenekli Türk boy ve aşiretlerinin mensuplarına devlet kademesinde birtakım mevkilere getirmiştir. Hulâsaten kurulan Safevî Devleti'nin ordusunun temelini onu destekleyen Kızılbaz Türkmenlerin oymaklarındaki yetenekli süvarilerden oluşması Türkmenler ile Safevîyye Tarikatı arasındaki geçmişten beri süregelen ilişkinin bir göstergesidir.<sup>877</sup> Şah İsmail Safevî Devleti'ni kurduğunda yaptığı en büyük icraatı ise bu dönemde On İki İmâmlığı resmî mezhep olarak ilan etmiş olmasıdır.<sup>878</sup>

Son olarak Buharlu'nun ifadesiyle “Şeyh Safî'den Şah İsmail'e kadar gün geçtikçe büyüyen ve güçlenen bir tarikat söz konusudur. Bu tarikat zaman içerisinde Suriye'den Kafkasya'ya Horasan'dan Anadolu ve Irak'a kadar büyük bir coğrafyada kalabalık bir mürit kitlesine ulaşmıştır. Ancak söz konusu tarikat içinde şeyh ve müritler arasındaki ilişki ilerleyen zamanlarda sadece manevî ve inançsal bir ilişki olmakla kalmayıp aynı zamanda dünyevî ve siyasî amaçlar etrafında oluşan ve büyüyen bir ilişki hâline gelmiştir. Dahası organize bir askeri hareket mahiyetine

<sup>876</sup> Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî**, 45.

<sup>877</sup> Aydoğmuşoğlu, **Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)**, 48.

<sup>878</sup> Oruç Bey, **Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler**, 127-128.; Kazvinî, **Safevî Tarihi**, 34.

bürünmüştür. Nitekim bu mürit kitlesi Safevî Devleti'nin ortaya çıkışında esas rolü oynamıştır.”<sup>879</sup>

### **2.3.Kızılbaş Mehdîliğinin Oluşumu: Şah İsmail'in Mehdîliği**

Çok eski tarihlere dayanan kurtarıcı fikrinin toplumdan topluma, inançtan inanca tevarüs etmiş kadim bir tasavvur olduğunu girişte etraflıca incelenmiş ve birinci bölümde ise bu fikrin İslam'a hangi vasıtalarla intikal ettiğine dair tespitler yapılmıştır. İslam kültüründe var olan kurtarıcı tasavvurunun Mehdî figürüyle tezahür ettiği görülmüştür. Ancak kurtarıcı olan Mehdî'nin kim olacağı hususunda İslamî fırkalarda farklılıklar mevcuttur. Özellikle erken Şîî fırkalarda (Gulât-ı Şîa) envai çeşit Mehdî tasavvurunun nitelikleri birinci bölümde ayrıntılı bir biçimde tartışılmıştır.

Safevîyye Tarikatı'ndaki Mehdî düşüncesi tarikatın Şîî fırkası olan İsnâaşeriyye'deki Mehdî düşüncesine yakınlığından dolayı benzer özellikler etrafında şekillenmiştir. Tarikatın İsnâaşeriyye düşüncesine temâyülü tarikat üyelerinin Mehdî tasavvuruna yabancı olmadığını göstermektedir. Burada daha önce üzerinde pek durulmayan bir husus olan Kızılbaş gruplarda beklenen kurtarıcı Mehdî'nin kim olduğu ve bu düşüncenin Kızılbaşlarda nasıl teşekkül ettiği ele alınacaktır. Kızılbaşlarda Mehdî tasavvurunu ele alırken Şah İsmail'den önceki tarikatın şeyhlerinde bu düşüncenin bulunup bulunmadığına ve Kızılbaşların zihin dünyasındaki kurtarıcının/Mehdî'nin Şah İsmail'in şahsında nasıl birleştiğine bakılacaktır. İlaveten Şah İsmail'in bu tasavvuru meşruiyet kaynağı olarak kullanıp kullanmadığı da irdelenecektir.

XVI. yüzyılda Şah İsmail'e atfedilmeden önce Safevîyye Tarikatı'nın kurucusu Şeyh Safî döneminde Mehdî tasavvurunun izlerine rastlanmaktadır. Şeyh Safî buyruğunda beklenen Mehdî'nin On İkinci İmâm Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar olduğuna inanılmaktaydı.<sup>880</sup> Yine Hâce Ali zamanında da On

<sup>879</sup> Baharlı, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 111-112.

<sup>880</sup> Aşağıdaki dörtlükte görüldüğü üzere Şeyh Safî beklenen Mehdî'nin Muhammed Mehdî olduğunu şöyle ifade etmektedir.

“Mehdî-i sâhib-i zamânsın Hâdî-i ins u melek  
Hatm-i cümle evliyâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh  
Nâm ile el-Hâs behrâm Ya Muhammed Mehdî sen  
Hiç fark-ı âl-i abâsın Şâh-ı Dehmaz pîr-i şâh.”

Şeyh Safî, **Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Buyruğu**, 217.



İki İmâmilik düşüncesi belirgin bir şekilde mevcuttu.<sup>881</sup> Şeyh Haydar ile de On İki İmâmi düşüncesi, tarikatın dinî ideolojisinin oluşumu açısından oldukça önemlidir. Zira Şeyh Haydar tarafından ideolojilerini temsil edecek on iki dilimli tac (Tac-ı Haydarî) icat edilmiştir.<sup>882</sup> Tacın on iki dilimli olması inançlarının gerekliliğindedir. Şah İsmail ile birlikte daha önceden olgunlaşmaya başlayan On İki İmâmi düşüncesi yeni devletin resmî mezhebi olmuştur.<sup>883</sup>

On İki İmâmilik düşüncesine sahip olan Safevîyye Tarikatı'nın zihin dünyasında bir Mehdî tasavvurunun varlığı ve yakın zamanda onun gelmesini beklemeleri netice itibarıyla benimsedikleri inancın sonucudur. Bu düşüncenin oluşumunda Safevîlerin kurulduğu coğrafyadaki Mehdî tasavvurunun gerek eski dinler/inançlar gerekse İslamî fırkalarından etkilenmesi doğal bir süreçtir. Yukarıda bahsedildiği üzere On İki İmâmi düşüncesi etrafında bir ideoloji oluşturan Safevî Şeyhleri Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ı kurtarıcı olarak görmüşlerdir. Ancak Safevîyye Tarikatı'nın müritleri zamanla kendi Şeyhlerini (Şehy Haydar, Şeyh Cüneyd ve Şah İsmail'i) birer Kurtarıcı/Mehdî/Tanrı olarak benimsemişlerdir. Bu hususta Akkoyunlu sarayında yetişen dönemin tarihçisi olan Honcî ile yabancı seyyah ve elçilerin kaleme aldıkları dikkate değer bilgiler içermektedir. Nitekim kaydedilenler, tarikatın müritlerinin şeyhlerine bakışlarına dair ipuçları vermektedir.

Türkmen müritler Şeyh Cüneyd'e ilahî bir varlık gözüyle bakmaktaydı. Cüneyd'in ölümünden sonra Haydar'ın etrafına birçok Rumlu toplandı. Onlar Cüneyd'e "İlah", oğluna ise "İbn-i Allah" derlerdi. Cüneyd'in öldüğünü görmelerine rağmen "Hüve'l-hay la ilahe illa hüve" demektedirler. Kimse Cüneyd'in öldüğünü kabul etmemişti. Türkmen müritlere göre Cüneyd ölümsüz idi ve ölümüyle hiçbir noksana uğramazdı. Şeyh Haydar eğer müritlerinin canını isteseydi derhal verirlerdi.<sup>884</sup>

Venedikli elçi Caterino Zeno da Şeyh Haydar için şu ifadeleri kullanmaktadır: "Şeyh Haydar'ın etrafında toplanan taraftarları öylesine umutluydular ki herkes onu 'Evliyaullah' ve neredeyse ilahî bir varlık olarak tasavvur ediyorlardı." Zeno Şeyh

---

<sup>881</sup> Savory, *Iran Under The Safavids*, 13.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 103.

<sup>882</sup> Anonim, *Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*, 26.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 109.

<sup>883</sup> Oruç Bey, *Elçilik Katibininin Kaleminden Safeviler*, 127-128.; Kazvinî, *Safevî Tarihi*, 34.

<sup>884</sup> Honcî, *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân*, 264-265.; Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 105.

Haydar'a Türkmenlerin atfedilen bu ulûhiyetten etkilenmiş olmalı ki onu "İslamiyet'te Ali'nin Ömer'den daha makul olduğu esasına dayalı yeni bir akımın tebliği ile 'Velî', 'Hoca' veya 'Peygamber' diye anmak" gerektiğini söylemektedir.<sup>885</sup>

Mazzaoui'nin ifadelerine göre Safevîyye Tarikatı'nın takipçileri "Şeyh Cüneyd'i Tanrı (ilah) ve oğlu Haydar'ı Tanrı'nın Oğlu (ibn-Allah) olarak adlandırıldılar." ve şeyhlerinin ölümünü kabul etmediler. Şah İsmail ile bu düşünce muhkemleşerek, onun için "Kendisi Allah'a bağlıydı, ama şimdi dünyada ortaya çıktı (zuhur etti)." şeklinde ifadeler kullandılar. Türkmenlerin şeyhlerine atfettikleri bu kutsal konumu daha sonra On İki İmâm düşüncesindeki gayb imâma dayandırdılar.<sup>886</sup> Şah İsmail'in "Mehdîlik iddiası ve Tanrılık" meselesini Şeyh Cüneyd ve Haydar döneminde Kızılbaş sûfilerce başlayan tutumun doğal bir sonucudur.<sup>887</sup> Baharlu'nun ifade ettiği gibi Safevîyye Tarikatı'nın sûfi müritlerinin nezdinde onların şah ve şeyhleri ulûhiyet mertebesine yükselmiş varlıklar olarak kabul edilmiştir. Doğal olarak bu bakış açısı bilahare şahların masumiyet meselesini şekillendirecektir.<sup>888</sup> Görüldüğü üzere Türkmenler Şah İsmail'den önce de Safevîyye Tarikatı'nın şeyhlerini "Tanrı ve Kurtarıcı" olarak görmüştür. Şah İsmail ile şeyhlerine atfettikleri bu ulûhiyet anlayışını güçlü bir şekilde devam ettirmişlerdir.

Venedikli tüccarlar Tebriz'de bulduklarında Türkmenlerin Şah İsmail'e birtakım ulûhiyetler atfettiklerini şöyle kaydetmişlerdir: Şah'ın müritleri ona tapıyordu. Pek çoğu zırh ve cevşen olmadan savaşıyorlar ve önderlerinin yolunda ölmekten memnunlar. Yarı çıplak vücutla savaş meydanına gidiyorlar ve "Şeyh!.. Şeyh!" diye bağırıyorlar. Onu peygamber olarak görüp onun ölmeyeceğine inanırlardı.<sup>889</sup> Diğer bir Venedikli seyyah da Şah İsmail için şunları kaleme almıştır: "Bu Sûfi'yi ülkesinin halkı özellikle pek çoğu zırhı olmadan savaşa giden ve İsmail'in kendilerini koruyacağı beklentisi içinde olan sipahileri sanki Tanrı gibi seviyor, yüceltiyor ve saygı gösteriyor. Aynı şekilde zırhsız ve cevşensiz savaşa giden başkaları da var. Onlar İsmail'in yolunda ölmekten memnunlar. Bu yüzden bağrıları açık bir şekilde

---

<sup>885</sup> Uzun Hasan- Fâtih Mücadelesi Döneminde Doğu'da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnâmleri, 48-49.

<sup>886</sup> Mazzaoui, *The Origins of Safawids; Shi'ism, Sûfism and the Gulât*, 73.

<sup>887</sup> Mazzaoui, *Peydayiş-i Devlet-i Safevî*, 152.

<sup>888</sup> Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 113.

<sup>889</sup> *Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Şahlar: Giovanni Maria Angiolello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D'Allessandri'nin Seyahatnâmeleri*, 93-94.

en öne çıkarlar ve ‘Şeyh!... Şeyh!’ diye bağırırlar. Tanrının adını bütün İran’da unutmuş ve sadece İsmail’in adını akıllarına koymuşlardır. Eğer birisi bindiği attan yere düşse veya yaya olsa Şeyh’ten başka hiçbir Tanrı’dan yardım istemiyorlar. Onun adını iki türlü yad ediyorlar (Tanrı ve Peygamber). Müslümanlar (Sünnî): ‘Lâ ilahe illâ Allah Muhammeden resulullah’ derken onlar ‘Lâ ilahe illâ Allah İsmail veliyyullah’ diyorlar. Bundan başka bütün ahali özellikle sipahileri İsmail’i ‘Ebedî’ saymaktadır.”<sup>890</sup>

Şah İsmail dönemine ve Safevî Devleti’nin kuruluşuna tanıklık eden Abdü’l-latif Kazvin ise Şah İsmail ve dedelerinden şöyle bahseder: O, “şahlar şahı, Allah’ın nuru ve burhanıdır. Şah İsmail’in dedeleri de velâyet, keramet ve hidayet sahibiydiler. Âlem halkı daima onların irşad nuruyla ve terbiyesiyle aydınlanıyor ve doğru yolu buluyordu.”<sup>891</sup> Safevî Şahları ve özellikle Şah İsmail’e atfedilen tanrısallık, kutsallık ve kurtarıcılık gibi misyonlar haliyle birtakım siyasî hedeflerle şekil almıştır. Nihayetinde Şah İsmail bu tasavvuru fevkalade bir şekilde meşruiyet kaynağı haline getirerek kullanmıştır. Bu bağlamda Şah İsmail’in meşruiyetinin kaynağı olarak bilinen Safevî Tarikatı’nın “Şeyhliği” ve devletin “Şah’ı” olma faktörünün dışında karizmasını oluşturan güçlü bir diğer özellik de Mehdîlik olmuştur. Yani Safevî Şeyhi olan Şah İsmail, İsnâaşerî düşüncesindeki Mehdî’nin temsilcisi ve “İmâm-ı Zâhir” olarak görülmüştür.<sup>892</sup>

Şah İsmail’in Mehdîliği siyasî hedefleri için kullanması birçok araştırmacının dikkatini çekmiştir. Genel olarak çağdaş araştırmacılar (Minorski’nin görüşleri üzerine) Şah İsmail’in Kızılbaşlar nezdindeki dinsel konumunu inşa etmiştir. O’na göre Kızılbaş tasavvurunda Allah’ın zatı Ali b. Ebû Tâlib’de zuhur etmiş (Ali b. Ebû Tâlib Allah’ın nurudur.) ve Şah İsmail’de yeryüzüne ilahî bir nur (Ali’nin özü) olarak inmiştir. Böylece bu ilahî nur imâmet ile Şah İsmail’in şahsında birleştirilir ve İsmail Tanrı’nın nuru, mührü olarak dünyaya gelir. Minorski “I. Şah İsmail’in Şiirleri” adlı makalesinde Şah İsmail’in kendisini böyle tanımladığını, kendisine

---

<sup>890</sup> Seyyahların Gözüyle Sultanlar ve Şahlar: Giovanni Maria Angioiello, Venedikli Bir Tüccar ve Vincenzo D’Alessandri’nin Seyahatnâmeleri, 214-215.

<sup>891</sup> Kazvinî, Safevî Tarihi, 22-23.

<sup>892</sup> Savory, Iran Under The Safavids, 2.; Newman, İran-ı asr-ı Safevî, Nevzâi-yi İmparatori-yi İran, 39.; Baharlu, Şah’ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık, 86-87.

“Velî Şah/Şah-ı Velâyet” dediğini ve Ali’nin soyundan geldiği için de gurur duyduğunu kaydeder.<sup>893</sup>

Şah İsmail’in ilahî nuru, velâyeti ve Mehdîliği iki yolla aldığına dair bazı görüşler vardır. İspanakçı Paşazâde imâmetin İmâm Musa el Kazım vasıtasıyla Şah İsmail’e intikal ettiğini belirtip onun tarikatından bahsederken şöyle demiştir: “...Bunların itikadına göre Allah’ın ulûhiyetinin bir parçası Ali b. Ebû Tâlib’de hulûl etmiştir ve bu sebepten o, Hayber’in kapısını kaldırmayı başarmıştır. Ali b. Ebû Tâlib’den sonra aynı kuvvet Seyyid’üş-Şüheda’ya (Hz. Hüseyin’e) ondan da Zeynü’l- Âbidin’e, İmâm Muhammed Bakır’a ve İmâm Cafer Sadık’a ve Ebü’l-Sadat İmâm Musa el Kazım’a ve ondan sonra Şeyh Safi’üd-Din’in yüce dedesi olan İmâm Ebu-Muhammed el-Kasım Hamza’ya ulaşmıştır. Ancak İmâm Ebu-Muhammed el-Kasım Hamza’dan sonra imâmet kesilmiş ve şeyhliğe dönüşerek Ahmed el-Arabi’ye ve ondan ise Celalü’l-Hak Haydar-ı Sâni’de hulûl etmiştir. Celalü’l-Hak bu gücü zâhir etsin istemiş ancak Hakk tarafından o seviyede icazeti olmadığı için bu işi yapamamıştır. Hazret-i Şah İsmail zuhur edince güzel tanrının izni ile öncelikle ata ve babalarının katillerinden intikam almış ve sonra hak mezhebini yaygınlaştırmıştır. Ancak o büyük insandan sonra din âlimlerinin hilesi sonucu insanlar yine karanlığa düşmüşler” der.<sup>894</sup>

Şah İsmail’in ilahî nuru, velâyeti ve Mehdîliği aldığına ikinci yol ise genel kabul gören ve Şah İsmail’in deyişlerinde görebildiğimiz On İkinci İmâm’a dayandırılmaktadır. Ancak bu hususta yazarlar ihtilaf halindedirler. Kimisi On İkinci İmâm’ın Şah İsmail’de zuhur ettiğini yani Şah İsmail’in On İkinci İmâm adına yeryüzüne geldiğini kimisi ise Şah İsmail’in beklenen Mehdî/Tanrı olduğunu ileri sürmektedir. Hangi görüş kabul edilirse edilsin; Şah İsmail’in Türkmenlerin (Kızılbaşların) zihin dünyasında bir kurtarıcı Mehdî olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.

Erika Glassen, anonim bir kaynağa atıfta bulunarak Şah İsmail’in dinî konumunu (Mehdîlik meselesini) şöyle açıklamaya çalışmıştır: Söylendiği gibi Şah İsmail ne Tanrı ne peygamber ne de Mehdî; O sadece On İkinci İmâm Mehdî’nin zuhuruna kadar belli dönemlerde kaos zamanlarında ortaya çıkan ve haksızlığa uğrayan

<sup>893</sup> Minorsky, The Poetry of Shâh Ismâ'il I, 1025a -1026a.

<sup>894</sup> M. A. İspanakçı Paşazâde, **İnkilab-ı İslam Beyn'el-Havas ve'l-Avam**, 1. Baskı, Kum: Delil, 2001, 36.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 195.

mazlumların haklarını koruyan kurtarıcılardan sadece biridir. Yani Şah İsmail On İkinci İmâm değil, onun yeryüzündeki temsilcisidir. O, On İkinci İmâm Mehdî adına harekete geçmiş ve gücünü de bu bağlantıdan almıştır. Ona göre bir kurtarıcı bekleyen Türkmenler (Kızılbaşlar) Şah İsmail’i zulme son verecek “İmâm Mehdî’nin kılıcı olarak görmekte” ve bu yüzden destek vermektedirler. Bu da Şahların On İkinci İmâm’ın vekili konumuna geldiğinin bir göstergesidir. Ancak nihai kurtuluş en sonunda İmâm Mehdî’nin bizzat zuhuru ile gerçekleşecektir.<sup>895</sup> Söz konusu Anonim kaynakta geçtiği üzere Hasan Halife Teke-ili’nin müridi Dede Muhammed’in Şahkulu tarafından haca gönderilmesi, yolda yaşadıkları ve anlattığı hikâyede On İkinci İmâm’ın Şah İsmail’e “Ey İsmail, senin hurucunun zamanı geldi” diyerek, ona kendi kılıcını kuşatmış, Şah İsmail’in hançerini de dervişe vermiştir.<sup>896</sup>

XVI. yüzyılda yazıldığı söylenen bu Anonim kaynağın yazarı ve buradaki hikâyeye inanan Kızılbaş Türkmenlerin kolektif hafızasının bir yansıması olduğunu söylemek mümkündür. Bu minvalde düşünüldüğünde kılıç kuşanma ve On İkinci İmâm’ın Şah İsmail’e “Ey İsmail, senin hurucunun zamanı geldi” diyerek onu müjdelemesi, onun müridleri nezdinde On İkinci İmâmın habercisi ve geçici vekili olduğuna inanıldığını göstermektedir.

Bu hususta Şah İsmail’in deyişleri oldukça önem arz etmektedir. Zira Şah’ın kendi konumunu nasıl tanımladığını onun deyişlerinde görmek mümkündür.<sup>897</sup> Şah İsmail aşağıdaki nefeste söz konusu hikâyede de geçtiği üzere On İkinci İmâm’dan aldığı emanetleri ve misyonunu şöyle özetlemiştir:

“Bu şah-ı pür-kerem sahib-nazardur/Velâyetdür yakın nur-ı basardur

Kuşansa gaziler seyf ü silahı/Münafık canına havf u hatardur

Yezidün leşkeri yüz min olursa/Velâyet leşkerinden bir yeterdür

<sup>895</sup> Glassen, Schah Ismâ‘il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen? 69.

<sup>896</sup> Glassen, Schah Ismâ‘il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen? 68.

<sup>897</sup> Şah İsmail aşağıdaki deyişte nesebinden ve imâmın özellikleri de On İkinci İmâmın yolunda olduğunu şöyle ifade etmiştir:

“Yakın bil kim Hüdâîdür Hatâyî/Muhammed Mustafaîdür Hatâyî  
Safî nesli Cüneyd ü Haydar oğlu/Aliyyü'l-Murtazaîdür Hatâyî  
Hasan ışkına meydana gelüpdür/Hüseyn-i Kerbelâîdür Hatâyî  
İmâm Zeynü'l-'ibad Bakır u Cafer/Kazım Musa Rızaîdür Hatâyî  
Muhammed Takidür Ali Naki hem/Hasan Asker likaîdür Hatâyî  
Muhammed Mehdî-i sahib-zamanun/ İşıgünde gedaîdür Hatâyî  
Velîkin ad ile Şah İsmâîldür/Tahallusı Hatâyîdür Hatâyî”  
Şah İsmail, **Hatâyî Dîvânı**, 556.

Münafık leşkeri bir gazi görse/Koyun kim gördi kurd andan beterdür  
İşaret kıldugınca bir nazar şah/Öninde Şemr ü Mervan der-be-derdür  
Nişanı ol güneş tal'atlu şahun/Başında tac u belinde kemerdür  
Olar kim çihl tendür sırr-ı kudret/Anı ârif bilür ince haberdür<sup>898</sup>

Şah İsmail kendisini Hz. Muhammed'in dinini yeniden ihya etmek için geldiğini ve bu dinin gizli sırlarını taşıyan Ali b. Ebû Tâlib'in esrarına sahip olarak görmektedir.

“Açaram din-i Muhammed mezheb-i Ca'fer yakın  
La feta illa Ali bu sırr-ı pinhan mendedür<sup>899</sup>

Şah İsmail'in şiirlerinde Ali b. Ebû Tâlib ideal bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. Ali b. Ebû Tâlib âdeta Şah İsmail'in suretinde yeryüzüne tekrar inmiştir. Şah İsmail birçok şiirinde Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelmenin övücünü dile getirmiştir:

“Server-i Merdan Alinün aliyem evladıyam  
Zü'l-fekar u tac u Döldül Kanberem şan mendedür<sup>900</sup>

Şah İsmail'in Divan'ında satır aralarında Şah'ın kendisini Muhammed Mehdî'nin vekili, İslam dinini ihya edecek kişi ve yer yer Mehdî olduğunu belirten ifadeler görmektediriz. İran Safevî tarihçilerinden olan Mansur Sıfatgöl ise Şah İsmail'in On İkinci İmâm'ın yeryüzündeki vekili olduğu düşüncesini reddetmiştir. Ona göre Safevî şahları Mehdî'nin temsilcisi/vekili konumunu hiçbir zaman istememişler ya da elde edememişlerdi. Sıfatgöl, Şah Tahmasb ile İsnâaşerî fakihî Şeyh Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali bin el-Hüseyn bin Ali el-Kerekî el-Âmilî'nin (ö. 940/1534)<sup>901</sup> görüşmesinde Tahmasb'ın O'na “Kayıp İmâmın Temsilcisi” şeklinde hitap etmesine işaret ederek Safevîler'de bu makamın din adamları için kullanıldığını iddia etmiştir. Sıfatgöl'e göre Safevîler saltanatını hiçbir zaman Mehdî'nin vekâlet meselesine dayandırmamışlar, aksine başka yollarla yükseltmeye çalışmışlardır.<sup>902</sup>

<sup>898</sup> Şah İsmail, **Hatâyî Divânı**, 292.

<sup>899</sup> Şah İsmail, **Hatâyî Divânı**, 299.

<sup>900</sup> Şah İsmail, **Hatâyî Divânı**, 299

<sup>901</sup> Muhakkık-ı Sâni Kerekî, İmâmiyye mezhebinin müceddidlerinden sayılan Şifî âlimidir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Cengiz Kallek, Muhakkık-ı Sâni Kerekî, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 25, Ankara: 2002, 280-282.

<sup>902</sup> Sıfatgöl, **Sahtar-ı Nihat ve Endişe-yi Dini der İran-ı Asr-ı Safevî (Tarih-i Tahavvulat-ı Dini-yi İaran der Sedeha-yı Dehüm ta Devazdehüm-i Kamerî**, 78.; Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 87.

Sıfatgöl'ün bu fikrini kabul etmeyen Baharlu, bu konunun aydınlığa kavuşması için Arap dünyasından Safevî sarayına giren ilk İsnâaşerî fakihi olan Kerekî'nin saraya gelişi ve Şah İsmail ile münasebetinin dikkatli bir şekilde ele alınmasının gerektiğini söylemektedir. Böylece bir taraftan devleti kuran Şah İsmail'in meşruiyet meselesi aydınlığa kavuşacak diğer taraftan ise Birinci Dönem<sup>903</sup> Safevî Devleti'nin dinî atmosferi ve bu atmosferin daha sonraki süreçte geçirdiği dönüşümleri görmenin mümkün olacağını ifade etmektedir.<sup>904</sup>

Newman, Muhakkık-ı Sâni Kerekî'nin Safevî sarayında bulunan ilk fakih olduğunu ve Safevî sarayı ile irtibatının 1504-1505 yıllarından başlamış olduğunu belirtmektedir.<sup>905</sup> Bu irtibat Kerekî'nin Şah İsmail'in davetinden önce Safevîlerle bağlantısı olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Kerekî, 1510-1515 yılları arasında Şah İsmail'in davetiyle Safevî sarayına gelmiş ve Şah İsmail O'na yıllık yetmiş bin dinar tahsis etmiştir.<sup>906</sup> Kerekî Birinci Dönem Safevî Devleti sarayındayken, Şah İsmail için "İmâm el- Kâmil" (Zâhir imâm) ve "Sultan'ül-Âdil" sıfatını kullanılmasını onaylamış ve bu unvanları kendisi de kullanmıştır. Benzer unvanların kullanımı Şah İsmail'in "On İkinci İmâm" olarak tanıtılmasıyla paralel olarak devam etmiştir.<sup>907</sup>

Baharlu, Sıfatgöl'ün "Safevî sultanlarının hiçbir zaman Mehdî'nin naipliğini istememiş veya elde edememişler" şeklindeki iddiasını kabul etmemekte ve Safevî Devleti'nin kurucusu olan Şah İsmail için geçerli olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre Sıfatgöl'ün, delil olarak gösterdiği Tahmasb ile Ali Kerekî'nin arasında geçen diyalog, Tahmasb'ın hükümdarlığının II. Döneminde, Tahmasb tarafından yapılan birtakım reformlardan sonra gerçekleşmiştir.<sup>908</sup> Yine Sıfatgöl'ün ortaya attığı fikir, Şah İsmail döneminin tamamı, Tahmasb döneminin yaklaşık 1530 yıllarına kadarki dönemi için geçerli olmayıp, Safevî tarihinin ikinci dönemini için geçerlidir. Ayrıca Şah İsmail, "Mehdîlik makamı" veya "On İkinci Zâhir İmâm" konumunu meşruiyet

---

<sup>903</sup> Safevîlerin birinci dönemi 1501-1532 tarihleri arasını kapsamaktadır. Bu dönemde Şîa –en azından Safevî coğrafyasında- fikhî temelleri oturmuş bir mezhep durumunda değildir. Şîa'nın fikhî temellerini kurma gayretleri Safevîlerin "İkinci Döneminden" itibaren başlayacaktır. Safevîlerin "İkinci Dönemi" ise 1532 yılında sonra başlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 83.

<sup>904</sup> Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 87.

<sup>905</sup> Newman, **İran-ı asr-ı Safevî, Nevzâi-yi İmparatori-yi İran**, 51.

<sup>906</sup> Hüseyinî-zâde, Muhakkık Kerekî ve Devlet-i Safevî, 83.; Kallek, Muhakkık-ı Sâni Kerekî, 280.

<sup>907</sup> Newman, **İran-ı asr-ı Safevî, Nevzâi-yi İmparatori-yi İran**, 51-52.

<sup>908</sup> Baharlu, **Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık**, 177.

kaynağı olarak kullanmıştır. Hatta Safevîlerin seyyidlik iddiasında bulunmaları, kendileriyle imâmlar arasındaki kan bağıını göstermek ve bunun sonucunda imâmlarının mirasçısı olarak görünüp Mehdîlik iddiasını güçlendirmeye yönelik bir tutumdur. Bu suretle Şah İsmail, Türkmen tarikatlarında görülen vaat edilmiş bir karakterin yanı sıra daha geniş kapsamlı olan ve bütün inanç ve dinî sistemleri içine alan kurtarıcılık vasfına Mehdîlik sayesinde sahip olmuştur.<sup>909</sup>

Baharlu'nun ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğu Şah İsmail'in meşruiyet kaynakları, onun güçlü bir karizmaya sahip olmasını sağlamıştır. Şah İsmail bu üç (Mehdîlik, seyyidlik ve mürşid-i kâmillik) ögeyi bir arada kullanarak kendi meşruiyetini rakip güçler karşısında ispatlamak istemiştir. Örneğin; Muşşaiyye tarikatının kurucusu Muhammed bin Fella, Mehdîlik, ulûhiyet ve seyyidlik iddiasında bulunarak bölgede silah ve savaşa dayalı otorite elde etmeyi başarmıştır. Ayrıca günümüz İran'ın doğusunda, Horasan ve Maveraünnehir'de önemli bir güç ve nüfuz sahibi olan Nurbahşiyye tarikatının Mehdîlik ve seyyidlik kavramları etrafında ulûhiyet içerikli bir Gâlf Şîa tarikatı olduğu bilinmektedir.<sup>910</sup>

Yine bölgede faaliyet gösteren Hurûflik, Kübreviyye ve Nimetullahî tarikatlarının da var olması o coğrafyada Mehdîlik söyleminin ne denli önemli bir siyasî araç olarak kullanıldığının bir yansımasıdır. Şah İsmail'in devletine rakip mahiyette ve aynı söylemler üzerinden hareket eden bu oluşumlar karşısında "Mehdîlik" ve "Seyyidlik" meselesine yaklaşımı bu hususa ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Nitekim Şah İsmail aynı söylemleri kullanarak bir taraftan kendi müritleri üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek, diğer taraftan karşı tarafın mürit kitleleri içinde nüfuz kazanmak amacını güderken, nihai olarak rakiplerini siyasî alandan temizleyebilmek için bir meşruiyet zemini hazırlamak niyetinde olmuştur. Bütün bu söylenenlerden yola çıkarak Şah İsmail, Mehdîlik ve seyyidlik anlayışını rakip tarikatlara karşı kullanmıştır. Ayrıca mürşid-i kâmillik faktörünü ise kendi müritleri ve hatta Osmanlı topraklarına bulunan mürit kitleler arasında yaymaya çalışmıştır.<sup>911</sup>

Osmanlı kaynaklarında da Şah İsmail'in taraftarlarınca Mehdî olarak görüldüğü zikredilir. Örneğin Lütü Paşa, Şah İsmail'e "Mehdî-i Sâhib-Zamân" denildiğini

<sup>909</sup> Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 90-91.

<sup>910</sup> Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 97.

<sup>911</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Baharlu, *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık*, 97-98.



kaydetmiştir.<sup>912</sup> Fakat Şah İsmail'in bu unvanı kullanması yalnız Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenlerin inancına yönelik bir iddia olmanın ötesinde Flemming, Fleischer, Blake ve Ocak'ın tespit ettikleri gibi o dönem İslam kamuoyu içinde çok yaygın bin yıl beklentisi psikolojisi içinde İslam dünyasına yönelik bir meydan okumanın tezahüründen başka bir şey değildi.

Ocak'a göre Şah İsmail'in Anadolu'daki propagandası, ideolojik muhtevası başlıca şu esaslar üzerine oluşturmuştur: Çok güçlü Mehdî tasavvuruna sahip propagandasının muhatabı olan kitlelere çok başarılı bir biçimde mesajını ulaştırmıştır. Beklenen Mehdî'nin kendisi olduğunu, onları Osmanlı'nın zulmünden kurtarmak üzere geldiğini beyan etmiştir.<sup>913</sup> Yine Şah İsmail'in propaganda için kullandığı yöntemlere gelince, onun bu propagandasının gerek ideolojik muhteva gerekse yöntem itibarıyla bir zamanlar Baba İlyas-ı Horasanî'nin Babaîler İsyanı'nda kullanılan propagandaya çok benzediğini ifade etmiştir. Ayrıca tıpkı Baba İlyas'ın Anadolu Selçuklu yönetimini doğru yoldan ve adalet esaslarından çıkmak ve zulme sapmakla suçladığı ve kendisinin bu haksız düzeni doğru yola sokmakla görevli olduğunu da açıklamıştır. Son olarak Şah İsmail'in Osmanlı düzenini kendince mahkûm etmiş olduğunu ve yalnızca kendisinin adaleti getireceği düşüncesinde olduğunu da belirtmiştir.<sup>914</sup>

#### **2.4. XVI. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Osmanlı Sultanlarının Dinî-Siyasî Kimliğinin Oluşumu ve Mehdîlik**

Osmanlı padişahları dinî-siyasî karizmalarını artırmak için kökleri çok eskiye dayanan ve İslam ile şekillenen “Zıllu'llahi fi'l-Arz, el-Müeyyed min İndillah, Müceddid, Sahib-Kıran, Mehdî-i Sahib-Zaman ve Kutup” gibi unvanlar kullanmışlardır.<sup>915</sup> Ocak'a göre bunlar sultanların otoritesini halk nazarında ki meşruiyetini tasdik eden unvanlardır.<sup>916</sup> Söz konusu kavramlar sultanların dinî-siyasî karizmasını artıran ve bir kurtarıcıya atfedilen anlamlar ihtiva ettiği gibi gerek halk

<sup>912</sup> Lütfî Paşa, **Tevârih-i Âl-i Osmân**, 12.

<sup>913</sup> Ocak, Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış, 149.

<sup>914</sup> Ocak, **Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi**, 88.

<sup>915</sup> Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı padişahlarının siyasî-dinî karizmalarını artıran kavramları “Zıllu'llahi fi'l-Arz, el-Müeyyed min İndillah, Sahib-Kıran, Mehdî-i Sahib-Zaman ve Kutup” olarak belirlemiştir. Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam “Bir İmparatorluk Bir Din”**, 115-139.

<sup>916</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam “Bir İmparatorluk Bir Din”**, 124.

gerekse dönemin kaynakları nezdinde bir kurtarıcı vasfına sahip olduğunu göstermektedir.

Osmanlı Sultanlarının daha ziyade dinî-siyasî otoritesini simgeleyen bu kavramlar XVI. yüzyıl kaynaklarında sıklıkla geçmektedir. Mesela Osmanlı Devleti'nin kuruluş dönemi sultanları için bile "Sahib-Kıran" ve "Kutup" gibi unvanlar kullanılmıştır.<sup>917</sup> Buna mukabil bahsi geçen unvanlar XVI. yüzyılla birlikte II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman için daha sıklıkla yer almıştır. XVI. yüzyılda Mehdî, Kutup, Sahib-Kıran gibi unvanların padişahlara verilmesi bu dönemde İslam kamuoyunu etkisi altına alan kıyamet ve bin yıl beklentisi ortamından da kaynaklanmaktadır.<sup>918</sup>

Osmanlı Sultanları arasında "Kutup"<sup>919</sup> unvanının ilk olarak II. Bayezid için kullanıldığı kabul edilmektedir. Daha sonra bu kavram Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman için de kullanılmıştır. II. Bayezid için ilk kullanan kişi dönemin şairlerinden olan Firdevsî-i Rumî'dir. Şair "Kutb-Nâme" adlı eserinde sultana büyük bir manevî değer atfederek onu dönemin "Kutbu" ve "Kutbu'l-Aktâb" olarak görmüştür.<sup>920</sup> Yine Ahmed Paşa Divan'ında II. Bayezid için şu beyitleri kaleme almıştır:<sup>921</sup> "Zıll-ı Yezdân âfitâb-ı taht Sultân Bâyezid/ Mehdî-i devr-i zamân ü dâver-i rûy-i zemin".<sup>922</sup> Bu beyitlerden de anlaşılacağı üzere Ahmed Paşa, II.

<sup>917</sup> XVI. Yüzyılda İbn-i Kemal'in kaleme aldığı *Tevârih-i Âl-i Osman*, II. Defter'inde Osman Gazi için "sâhib-kırân-ı zaman", "kutb", III. Defter'inde I. Murad, Yıldırım Bayezid ve Fatih Mehmed için "Hazret-i Sâhib-kıran," "Sâhib-kıran-ı zaman", IV. Defter'inde ise Yıldırım Bayezid'e "Sâhib-kırân-ı Kâyûs- sevket," "Sâhib-kırân-ı cihân," "Sâhib-kırân-ı kâm-kâr Yıldırım Han", VII. Defter'de Fatih Mehmed için "sâhib-kırân-ı zaman Sultan Mehmed Han" kavramlarını kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter**, 1.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, III. Defter**, 8, 54, 58.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, IV. Defter**, 19, 165, 179.; İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, VII. Defter**, 1, 61.

<sup>918</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**, 132.

<sup>919</sup> Kutup kavramı Osmanlı tasavvuf dünyasında ve özellikle de İbnü'l Arabî geleneğinde çokça vurgulanan ve siyasî literatürde ideal sultan profilinin temelini oluşturan ve siyaset düşüncesine dair meselelerde devamlı tedavülde bulunan bir kavramdır. Özellikle Osmanlı tasavvufî siyaset anlayışında zâhirî sultanın mertebe olarak üzerinde bulunan ve varlık, bilgi ve fiiller alanının gerçek hâkimi sayılan kutup, siyaset alanında da mutlak tasarrufu sembolize eden en üst ara-varlık durumudur. Öztürk, **Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri**, 208-209.

<sup>920</sup> "Bu zemânun kutbunu anla cedîd

Şâh Sultan Âl-i Osman Bâyezîd"

Bu beyitlerden de görüldüğü üzere II. Bayezid dönemin kutbu olarak görülmüştür. Firdevsî-i Rumî, **Kutb-Nâme**, 29, 33.

<sup>921</sup> Günay Kut, Bursalı Ahmed Paşa, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 111-112.

<sup>922</sup> Ahmed Paşa, **Ahmed Paşa Divanı**, 76.

Bayezid'i Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, dünyanın hükümdarı, tahtın güneşi ve zamanın Mehdîsi olarak zikretmiştir.<sup>923</sup>

Yine Ahmed-i Rıdvân,<sup>924</sup> 1508/1509 yılında tamamladığı dönemin dinî ve ahlakî yapısını anlatan “Rıdvâniyye” adlı mesnevisinin kırk dördüncü bölümünde II. Bayezid'in adaletli yönetimine vurgu yaparak onun köhne dünyayı yenileyerek Mehdî'nin önüne geçtiğine işaret etmektedir.<sup>925</sup> Ayrıca Mehdî'nin İslam dininin hükümlerini dünyada yeniden hâkim kılacağı inancına gönderme yaparak II. Bayezid'in dini ihya ettiğini belirtmiştir.<sup>926</sup>

İbn-i Kemal'in Tevârih-i Âl-i Osman VIII. Defter'inde ise II. Bayezid için “Sâhib-Kırân-ı Cihan/Sâhib-Kırân”<sup>927</sup> denilmiştir. Yine İbn-i Kemal, X. Defter'inde Yavuz Sultan Selim için de “Sâhib-Kırân-ı Âlem” unvanını kullanmıştır.<sup>928</sup>

Lütfi Paşa ise Tevârîh-i Âl-i Osmân eserinin girişinde I. Selim'i bir müceddid (din ihyacı) olarak tanımlamıştır. Semerkant ulamasının Çaldıran Savaşı'ndan sonra I. Selim'i tebrik etmek için yazdığı iki mektuba da yer vermiştir. Mektuplarda I. Selim için “Mehdî-i Sâhib Zamân ve Mehdî-i Âhir Zamân” sıfatları kullanılmıştır.<sup>929</sup> Ocak'a göre Şah İsmail'in kendisini Mehdî ve Kutbu'l-Aktâb ilan etmesi aynı dönemde Osmanlı sultanı olan Yavuz Selim'e de yakıştırılan benzeri unvanlar ile misliyle karşılık bulmuştur.<sup>930</sup>

Mevlana İsa, Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta çıkışını anlatırken onun için bu kez “Zamânun Hüsrev-i Sâhib-Kırânı”<sup>931</sup> der, devamındaki beyitlerde onun efsanevi hükümdarlar olan Hüsrev, Nuşirevan, Kubad, Tahmuras, İsfendiyar ve İskender'den

<sup>923</sup> Gürbüz; Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları, 31.

<sup>924</sup> II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman devirlerinde yaşamış, defterdarlık ve sancak beyliği yapmış olan Ahmed-i Rıdvân için bkz., İsmail Ünver, Ahmed Rıdvân, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt 2, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989, 123-124.

<sup>925</sup> Nebi Yılmaz, **Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, 2006, 2, 7.

<sup>926</sup> “Adl ile köhne ribâtı kıldı nev/Mehdî-i devrâna oldı pîş-rev  
Mustafâ'nuñ kıldı ihyâ dînini/Âlemi adliyle kıldı nev-bahâr”

Yılmaz, **Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi**, vrk. 80b., beyit 1703-1704/ vrk. 81a., beyit 1705.

<sup>927</sup> İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter**, 2, 110, 118.

<sup>928</sup> İbn-i Kemal, **Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter**, 10.

<sup>929</sup> Lütfi Paşa, **Tevârîh-i Âl-i Osmân**, 12-13.

<sup>930</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam “Bir İmparatorluk Bir Din”**, 131.

<sup>931</sup> Mevlana İsa, **Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât (45b)**, vrk. 90a., beyit 2493.

daha büyük olduğunu söyler.<sup>932</sup> Ayrıca Mehdî, Kutup, Mehdî-i Sâhib-i Zamân, Mehdî-i Sâhib-Kırân unvanlarını da ona atfeder.<sup>933</sup>

XVI. yüzyılla birlikte Osmanlı sultanlarına atfedilen söz konusu kavramlar, onların dinî-siyasî karizmasını artırmıştır. Bununla birlikte unvanların kullanılması dikkat edilirse bir tesadüften ziyade daha çok hicrî bin yılının yaklaşması ile yakından ilişkiliydi. Bu sebepten olsa gerek Osmanlılar bu dönemde devletin ideolojisinin gelişimi çerçevesinde dünyanın sonu ve Mehdî beklentisiyle bir bağlantı kurmuştur.<sup>934</sup> İslam devletlerinin liderlerinin Mehdî olarak görülmesi, büyük kavuşum ve hicrî bin yılda beklenen kıyamet alametleriyle zamansal olarak örtüşmesi halk nezdinde bir Mehdî'nin geleceğine dair düşünceyi her daim canlı tutmuştur.

Bir diğer önemli sebep ise İslam dünyasında XVI. yüzyılın kronolojik bir dönüm noktası olmasıydı. Bu dönemde bir yandan Büyük Kavuşum (Jüpiter ve Saturn gezegenleri) 1583'te meydana gelirken diğer yandan ilk bin yıl Hicret Devri bu yüzyılda yani 1 Muharrem 1000/19 Ekim 1591'de sona erecekti. Nadir görülen bu birleşim haliyle XVI. yüzyılda kıyamet düşüncesini diri tuttu. İslamî geleneğe göre kıyametin kopacağına dair inanış bir kurtarıcı beklentisine sebep olmuştur. Kurtarıcı tasavvurunun temelinde yatan temel düşünce eski düzenin çökeceğine, yeni bir adalet dünyasına ve refahın yakında ortaya çıkacağına inanılmasıydı. Kurtarıcının geleceğine dair kronolojik ya da astronomik tahminler ve işaretler XVI. yüzyılı işaret etmekteydi. Bu yüzyılın beklenen figürü ise Müceddid (Yenileyici) idi. Müceddid, esasen yozlaşmış geleneği ıslah etmeye veya yenilemeye çağrılan dinî bir figürdü. Yüzyıllar boyunca bu unvan çeşitli hak sahipleri tarafından kullanılmıştır.<sup>935</sup>

Mehdî/kurtarıcı düşüncesi XVI. yüzyılın diğer İslam devletlerinde de sıkça görülen ve tartışılan bir mesele olmuştur. Bu dönemde Bâbürlüler ve Safevî Devletleri'nde

<sup>932</sup> Detaylı bilgi için bkz., Mevlana İsa, **Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât**, v. 90a., 2493-2498 arası beyitler.

<sup>933</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlana İsa, **Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât**.

<sup>934</sup> İslam'da milenyum zaman algısını çalışan araştırmacı Stephen P. Blake bu hususu ayrıntılı olarak ele almıştır. Ona göre iktidara giden yolda kullanılan Mehdî figürü Osmanlılar, Safevîler ve Bâbürlülerde eş zamanlı Kurtarıcı fikrini yaygın bir metafor olarak kullanmasının astronomik (büyük kavuşum) ve H.1000 yıl kıyamet beklentisinin de etkisi olmuştur. Osmanlı, Safevî ve Bâbürlülerde Mehdî tasavvuruna dair ayrıntılı bilgi için bkz., Blake, **Erken Modern İslamda Zaman**; Blake, *Time as Apocalypse: Millenarian Movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires*, 19-36.

<sup>935</sup> Blake, *Time as Apocalypse: Millenarian Movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires*, 20.

bin yıl kargaşası dönemi tartışmaları yaşanmıştır. İki bin yıllık olayın uyuşması nedeniyle -Jüpiter ve Satürn'ün Büyük Kavuşumu dönüşü ve ilk milenyumun sonu-Safevî ve Bâbürlülerde bir kıyamet atmosferi tasavvuruyla hızlıca yayıldı. Blake'ye göre her imparatorluk bu olaylara kendi siyasî çıkarları doğrultusunda baktı ve bu durumu kullandı. Ancak Anadolu'da XVI. yüzyılın ilk yarısında birçok milenyum/Mehdîci/ihtilalci denilecek isyanlar da görülmüştür. Şahkulu Ayaklanması büyük ekseriyetle siyasî çıkarlar doğrultusunda zuhur eden bu vakalardan sadece birisiydi.<sup>936</sup>

Ocak, Sahib-Kıran, Kutup ve Mehdî'den oluşan üç unvanın kullanımına Osmanlı, Safevî ve Bâbürlü sahasında XVI. yüzyıl başlarından itibaren rastlanmasının bir tesadüften ibaret olmayacağını ifade etmektedir. Önemli birtakım siyasal gelişmelere dikkat çekerek "Sahib-Kıran, Mehdî-i Sahib-Zaman ve Kutup" unvanlarını kullanan ve birbirine komşu üç ayrı devletin hükümdarları tarafından ortaya atılmasının ve dönemlerinin entelektüellerinin metinlerinde seslendirilmesinin bir tesadüf olamayacağını tartışmaktadır.<sup>937</sup> Ona göre XVI. yüzyılda güçlenen egemenliklerini yaymak ve birbiriyle rekabet etme durumunda bulunan Osmanlı padişahlarının, Şah İsmail'in ve Ekber Şah'ın söz konusu unvanları kullanmaları tamamıyla etraflarına karşı bir meydan okuma, üstünlük iddia etme psikolojilerinden kaynaklanmaktadır. Bu üç devletin hükümdarlarında eşzamanlı olarak kullanılmaya başlayan bu unvanlar şüphesiz her birinin kendi hâkimiyet alanlarında ve çevrelerindeki yeni gelişmelerin tesiriyle hükümdarlık anlayışlarında meydana gelen evrensellik (cihangirlik ve cihanşümullük) iddia ve idealleriyle çok yakından ilgilidir. Yanlarındaki müverrihler, onların iddia ve ideallerini besleyici ve geliştirici bu unvanları kullanmaları, söz konusu hükümdarların psikolojilerine çok uygun düşmekte ve hükümdarlarca

---

<sup>936</sup> Blake, *Time as Apocalypse: Millenarian Movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires*, 28, 32.

<sup>937</sup> Ona göre Sahib-Kıran, Kutup ve Mehdî'den oluşan üç unvanın kullanımına Osmanlı, Safevî ve Bâbürlülerin sahasında XVI. yüzyıl başlarından itibaren rastlanmasının sebeplerini şöyle izah etmektedir: "1) Bu yüzyıl başında İran'da yeni kurulan Safevî devleti, batıda Sünnî Osmanlılar, doğuda Sünnî Özbek Şeyban Hanlığı arasında Şîî ideolojiyi tercih etmiş genç bir devlet olarak kendine bir hayat ve egemenlik alanı açmaya çalışmaktadır. 2) Bu genç Şîî devletin güçlü bir dinî ideolojiye dayanan meydan okumalarına karşı Osmanlı devleti ise, Anadolu topraklarında Kızılbaş Türkmenler tarafından çıkarılan bir seri ayaklanmayla baş etme çabasıdadır. 3) Hindistan'da Ekber Şah kurmayı hayal ettiği yeni Dîn-i İlâhî'yi başarıya ulaştırmak için çabalamaktadır." Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**, 124.

benimsenmekteydi. Bu unvanlar devletlerarası yazışmalarda bol bol kullanılarak bir meşruiyet kaynağı olmuştur.<sup>938</sup>

XVI. yüzyıl, İslam dünyasının geçirmekte olduğu değişim sürecine, bu değişimin toplumda hâsıl ettiği dünyanın sonu beklentisine ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu ile Safevî Devleti arasındaki karşılıklı siyasal ve ideolojik meydan okuma zamanına rastlaması da dikkate değerdir.<sup>939</sup> Nitekim Osmanlı Sultanları bu kavramları tıpkı diğer İslam devletlerinin (Safevîler ve Bâbürlüler) liderleri gibi meşruiyet kaynağı olarak kullanacaktır.

Osmanlı Sultanlarının Mehdîliği özellikle batılı araştırmacıların da dikkatini çekmiştir. Bu hususta Barbara Flemming ve Cornell H. Fleischer'in çalışmaları oldukça dikkate değerdir.<sup>940</sup> Ancak bu konuda yapılan bazı araştırmalar dışında nedense fazla eğilim gösterilmemiştir.<sup>941</sup> Fleischer, Müslümanların İstanbul'u (Roma) fethi Müslüman apokaliptik geleneklerinden biriydi. İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı Devleti'nin XVI. yüzyılda doğuda ve batıda büyük başarılar elde etmesi, büyük bir coğrafyaya yayılması halkın zihin dünyasında kıyametin ve Mehdî'nin zuhurunun yakın olduğu düşüncesi iyice belirlediğini ifade etmektedir.<sup>942</sup>

Bu yüzyılda İslam coğrafyasında hicrî bin yılının neden olduğu karışıklığa ve halkın beklentilerine cevaben birtakım risaleler kaleme alınmıştır. Halkın hicrî bin yılda kıyametin kopacağına dair düşüncelerine, sorunlarına çözüm ve cevap bulma çabasıyla Süyûfî (1445-1505) Mehdîlik üzerine risale yazmıştır. Onun yaşadığı dönem Mehdî beklentisinin yoğun olduğu bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu

---

<sup>938</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**, 125

<sup>939</sup> Ocak, **Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"**, 115.

<sup>940</sup> Flemming, Sâhib-kirân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans, 43-62.; Fleischer, A Mediterranean Apocalypse: Prophecies of Empire in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, 18-90.; Fleischer, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, 149-161.

<sup>941</sup> Baş, Binyılçılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi ile İlgili Bazı Veriler, 163 - 178.; Öztürk, Osmanlı Mehdilik Literatürü, 375-407.; Gürbüz, Osmanlı Metinlerinde Mehdi Tasavvurları, 11-41.; Çınar, Osmanlı Halklarının Mehdîlik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları, 216-239.; Coşkun, Osmanlı Dönemi Dinî Kurtuluş Hareketlerinin Sosyolojisi, 115-143.

<sup>942</sup> Fleischer, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, 151.

yüzden halkın sorularına cevap mahiyetinde Mehdîlik ile ilgili daha birçok eser de yazmıştır.<sup>943</sup>

Osmanlı Devleti'nin en parlak dönemi olarak bilinen Kanuni Sultan Süleyman döneminde bu düşünce daha da belirginleşecektir. Fleischer'e göre Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta geçişiyle kendisinin hukuk konusundaki mükemmelliği ve evrensel geçerliliğe sahip olması gerektiği üzerine durmasının dünyanın sonu düşüncesiyle ilgisi vardır. Kanuni bu yönetim tavrıyla "Dünyayı adaletle dolu hale getiren Mehdî yönetici olduğunu" göstermeyi hedeflemiştir.<sup>944</sup> Kanuni Sultan Süleyman'ın dönemine tanıklık eden kadı Mevlana İsa "Câmi'ü'l-Meknûnât" adlı eserinde O'na "Mehdî" yakıştırması yapacak kadar önem atfetmiştir. Eserin bir bölümü, Padişah'ın Mehdîliği iddiası etrafında şekillenmiştir ve kıyametin yaklaştığına dair mesajlarla doludur.<sup>945</sup>

Hicrî bininci yılın yaklaşması ve birtakım siyasî çekişmelerden ötürü gerek müverrihler gerekse halk tarafından sultanlara birtakım dinî-siyasî kavramları yakıştırmak zor olmamıştır. Ayrıca XVI. yüzyılda İslam devletlerinde görülen Mehdî beklentisini doğuran etkenler sadece toplumsal anlamdaki sıkıntılardan kaynaklanmamış aynı zamanda bu yüzyılı işaret eden dinî metinlerde geçen kıyametin kopacağı beklentisiyle de alakalıydı.

Sonuç olarak Orta Doğu'da zuhur eden Kurtarıcı tasavvuru yüzyıllarca süren bir gelenek haline geldiğini söylemek mümkündür. Bu düşünce etrafında birtakım hikâyeler oluşturulmuş ve çaresiz olan insanlara sunulmuştur. Geleceğe dair umut besleyenler bu düşüncüyü diri tutmuş ve kendinden sonrakilere aktarmıştır. Hangi dinde, kültürde, etnik yapıda olursa olsun beklenen Kurtarıcı onlar için umut

---

<sup>943</sup> Süyûtî H. 1000 yılda kıyametin kopup kopmayacağına dair sorulan sorulara cevap olarak Mehdî'nin zuhuruyla meydana gelecek olan alametlerin henüz gerçekleşmemiş olmasından dünyanın ömrünün uzatıldığını söylemektedir. Ama dünyanın ömrü 1500 yılı aşmayacaktır. O'na göre kusuratlar aynı bin yıla yuvarlanabilir ama bir yıl bile fazla olamaz. Ayrıntılı bilgi için bkz., Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, **el-Keşfü an mucavezeti'l-ummeti'l-elfi fi hurûci'l-Mehdî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi: 594.; vrk. 2a-5b.; Öztürk, Osmanlı Mehdilik Literatürü, 385-386.; Baş, Binyılcılık ve Osmanlı Toplumunda Hicrî Milenyum Kıyamet Beklentisi İle İlgili Bazı Veriler, 172.; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî'nin Mehdîlik ile ilgili eserlerine bkz., **el-Arfu'l-verdî fi'l-ahbâri'l-Mehdî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttâb:1157.; **el-Keşfü an mucavezeti'l-ummeti'l-elfi fi hurûci'l-Mehdî**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi: 594.; **Risâle fi Mecîi'l-Mehdî**, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Adana İl Halk Kütüphanesi, No: 10127/4.

<sup>944</sup> Fleischer, Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi, 153.

<sup>945</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Mevlana İsa, **Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât (45b)**.

kaynağını teşkil etmiştir. En eski dinlerden XVI. yüzyılda İslam devletlerine kadar durum hep aynı olmuştur. Bir takım eskatolojik düşünceler çerçevesinde gelişen İslamî Kurtarıcı (Mehdî) düşüncesi zuhurundan itibaren mazlumlar için bir kurtuluş kapısı; liderler için ise menfî amacına hizmet eden bir siyasî araç olmuştur. Özellikle hicrî bin yılın yaklaşmasıyla XVI. yüzyıl İslam devletlerinde bu tasavvur halkın zihninde belirginleşmiş; ayrıca karizmasını artmak, iktidarını güçlendirmek, karşı dinî/siyasî güçleri bertaraf etmek isteyenlerin de vazgeçilmezi olmuştur. İktidarını elde tutmak isteyenler için siyasî bir araç olan Mehdîlik anlayışının kullanılması, bu düşüncenin halkın kolektif hafızasında ne denli diri olduğuna da kaynaklık etmektedir.





## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞAHKULU AYAKLANMASI VE BİR SLOGAN OLARAK “MEHDİLİK”

#### 3.1.Şahkulu'nun Kimliği ve Safevîlerle İlişkisi

Şahkulu, Kızılbaş Hasan Halife'nin oğludur. Hasan Halife ise Safevîlerin müridi idi. Hasan Halife bir defa Şeyh Cüneyd'e iki defa da Şeyh Haydar'a hizmet etmiştir. Anlatıya göre Şehy Haydar onu kırk dervişle birlikte çilehaneye göndermiş ve kırk günün sonunda diğer dervişler erzaklarını bitirmiş ancak Hasan Halife hiç dokunmadan şeyhe geri vermiştir. Bunun üzerine Şeyh Haydar onu Teke-ili'ne göndermiştir. Hasan Halife Teke-ili'ne gittiğinde orada birçok keramet göstermiş ve etrafına birçok mürit toplamıştır. Hasan Halife vefat edince onun yerine ilahî sırlara vakıf, harikulade hallere sahip olduğuna inanılan oğlu “Baba Şahkulu” geçmiştir.<sup>946</sup>

Şahkulu ve babası hakkında verilen bilgilerin aynısını Rumlu Hasan da zikretmektedir.<sup>947</sup> O, Şahkulu için “Baba” ifadesini kullanmaktadır.<sup>948</sup> Bu önemli bir ayrıntıdır. Çünkü Şahkulu taraftarlarınca “Baba” olarak görülmesi taraftarları nezdinde güçlü bir karizmaya sahip olduğunun göstergesidir.

Anonim Osmanlı Kroniği benzer şekilde Şahkulu'nun Hasan Halife'nin oğlu olduğunu kaydetmektedir. Şahkulu ve babası Teke-ili'nde bir mağarada ibadetle meşgul olup ünlendiği yazmaktadır. Kaynağa göre; Şahkulu ve Şeyh Hasan Halife'nin ününü duyan II. Bayezid, onlara her sene 6-7 bin akçe sadaka

<sup>946</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ross, The Early Years of Shâh Isma'il, Founder of the Şafavî Dynasty, 328.; Glassen, Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?, 66.

<sup>947</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)**, 157-158.

<sup>948</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)**, 154.

vermekteydi.<sup>949</sup> Bu bilgi başka kaynaklarda mevcut değilse de Safevî Devleti'nin Osmanlı Devleti için dinî bir tehdit unsuru olarak ortaya çıkmasından önce II. Bayezid'in bütün tarikatlara eşit mesafede durduğu ve onlara destek olduğu bilinmektedir.<sup>950</sup> Nitekim II. Bayezid; tasavvufî yönü ağır basan, şeyhlerle arası iyi olan “Velî, Sofu” gibi vasıflarla anılan bir padişah idi.<sup>951</sup>

Osmanlı müellifleri Şahkulu'ndan bahsederken benzer ifadeler kullanırlar. Şahkulu'nu ve ayaklanmayı devlet yanlısı bir bakış açısıyla değerlendirdiler. Osmanlı müelliflerinin Şahkulu hakkında kaleme aldığı bilgiler aşağıdaki gibidir.

Celâlzâde Mustafa, Şahkulu'nu anlatırken onun “Teke-ili vilâyetinden bir bedbâht-ı sernigün bir dalaletşiar müfsid-i fesadmeşhun var imiş ismine Şeytan Kulu dirlermiş bir mağarada sakin, tarik-i şerre salık, bir kuhsar-ı mezelletmedarda mutavattın hizane-i fesada malik” olduğunu söylemiştir. Celâlzâde Mustafa'nın bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere bir mağarada kalan Şahkulu kötü bahtlı şansız, bozgunculuk çıkaran, sapık ve kötülük yolunda giden biri olarak tasvir edilmiştir.<sup>952</sup> Hoca Sadeddin Celâlzâde Mustafa gibi Şahkulu'nu “Şeytan Kulu” denilen bir eşkıya olarak nitelemiştir.<sup>953</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, Şahkulu'nun “Karabıyıkoglu” diye anıldığını, Teke-ili sancağının Elmalı köyünün sakini, Hasan Halife'nin oğlu ve sâhib-zuhûr olarak görülen Şah İsmail'in halifesi olduğunu söylemektedir.<sup>954</sup> Çelebi Hadîdî, Şahkulu'dan şöyle bahsetmektedir: “Teke-ili'nde meger kim Şeh-kulu nâm/Varımış bir harâmi zişt-i fercâm/Kızılbaş ehline ol bâş olmuş/Harâmi, râfızı evbâş olmuş.” ifadeleriyle Şahkulu'nu Teke-ili'nden çıkan Kızılbaşlara baş olan bir harami olarak tanımlamaktadır.<sup>955</sup> İdrîs-i Bidlîsî Şahkulu'nu sapık ve çirkin Kızılbaş Şahı'na bağlı Teke-ili'nde zuhur eden biri olduğunu kaydeder.<sup>956</sup> Anonim Osmanlı Kroniği'nde ise Şahkulu, Kızılbaş Hasan Halife'nin oğlu olup Teke-ili'ne bağlı Kızılkaya mevkiinde yaşayan Şah İsmail'in bir halifesiydi.<sup>957</sup>

---

<sup>949</sup> Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512), 139.

<sup>950</sup> Emecen, Şahkulu Baba Tekeli, 284.

<sup>951</sup> Öngören, Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl), 245-247, 256-260.

<sup>952</sup> Celâl-zâde Mustafa, Selim-nâme, 297-298.

<sup>953</sup> Hoca Sadeddin Efendi, Tâcü't-Tevârih, vrk. 405b-406a.

<sup>954</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, Kühü'l-Ahbâr, vrk. 198a.

<sup>955</sup> Çelebi Hadîdî, Hadîdî Tarihi (1285-1523), vrk. 170a.

<sup>956</sup> İdrîs-i Bidlîsî, Selim Şah-Nâme, 120.

<sup>957</sup> Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512), 139.

Müneccimbaşı onu Mülhid,<sup>958</sup> Solakzâde ise Teke-ili sancağında Elmalu köyünün sakinlerinden olup “Karabıyıkoglu” ve “Şeytankulu” lakabıyla bilinen bir şeyh olduğunu açıklar.<sup>959</sup>

Osmanlı müelliflerinin Şahkulu için vermiş olduğu benzer bilgiler arşiv vesikalarında da geçmektedir. Vesikalarda Şahkulu'nun şahsiyetinden veya ona nispet edilen adlandırmaların yanında hangi bölgede yaşadığına dair de bilgiler verilmektedir. Bir vesikaya göre “Erdebil Tekkesi'nin halifelerinden Şeyh Hasan Halife'nin oğlu olduğu ve Antalya'ya bağlı Düdenbaşı'nda ikamet ettiğinden” bahsedilmektedir.<sup>960</sup> Yine başka bir vesikada ise “Şahkulu'nun Antalya yakınlarında Yalınlu adlı bir köyde doğduğundan ve orada yaşadığından” söz edilmektedir.<sup>961</sup>

Görüldüğü üzere Şahkulu ve Hasan Halife'nin Safevîyye Tarikatı'na bağlılığından dolayı Osmanlı kaynakları onlarla ilgili genel bir kanı olarak olumsuz ve katı bir yaklaşım sergilemektedirler. Ne var ki bu isyanın boyutu ve iştirakçileri göz önünde bulundurulduğu zaman bilhassa konargöçer Türkmen zümrelerin nezdinde söz konusu kişilerin “Baba, Halife” gibi manevî payelere sahip olan kişiler olarak görülmelerinden dolayı da onlara büyük bir saygı duyulmakta ve değer verilmekteydi.

Şahkulu'nun soy silsilesine, eğitim ve yaşam tarzına ve ailesine dair yukarıda zikrettiğimiz birkaç genel bilginin haricinde detaylı bir bilgiye sahip değiliz. Ancak müşterek kaynaklar Şahkulu'nun Antalya yakınlarında bir mevkide,<sup>962</sup> çoğunlukla Teke-ili'nin Korkuteli ilçesine bağlı olan Yalınlıköy civarında bir mağarada inzivaya çekildiğine işaret edilmektedir.<sup>963</sup> Ayrıca Şahkulu, ailesinin gözetiminde, kendi köyündeki Erdebil müritleri arasında kalarak, çocukluğundan itibaren Kızılbaş

<sup>958</sup> Münecimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.

<sup>959</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 445.

<sup>960</sup> “...Şimdiye değin bu civarda olan Erdebil halifelerinden Hasan Halife nam kimesnenin Şahkulu nam bir oğlu zuhur bulunup Antalya kurbunda Dudenbaşı nam mevzide temekkün edüb ve bu diyarda olan Erdebil halkı ona etba' edüb emirane bir ali divanhane ve evler ve matbahunu verub ittifakla memlekete hükmetmeğe kasd eyleyicek...” Ayrıntı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6321.

<sup>961</sup> “...Filibe Sancağı Beyi Sofi Şahkulu'nun casusu Pir Ahmed namın ettiği ikrarın beyanıdır ki zikr olunur ve Şahkulu Antalya kurbunda Yalınlu nam karyenin yanında bir mağarada olurdu ve mevludu dahi ol karyedeydi...” Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6636.

<sup>962</sup> Dönemin kaynaklarına göre Şahkulu'nun Antalya'da (Teke-ili bölgesinde) yaşadığı kesin olarak bilinmekle birlikte hangi mevkide yaşadığı konusunda bir netlik yoktur. Kaynaklarda Şahkulu Yalınlu, Düdenbaşı, Kızılkaya veya Elmalu'da yaşayan bir şeyhtir.

<sup>963</sup> Emecen, Şahkulu Baba Tekeli, 284.

kültürüyle büyümüş, Kızılbaş inancını benimsemiş, cesur ve zeki biri olduğuna dair genel rivayetler de mevcuttur.<sup>964</sup>

### **3.2. Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri**

Şahkulu Ayaklanması'nın ortaya çıkmasında birçok sebep etkili olmuştur. Çoğunlukla dinî mezhepsel nedenlere dayandırılmakla birlikte bu ayaklanmanın ortaya çıkışında belirleyici olan başka faktörler de mevcuttur. Bu tarz ayaklanmalar siyasî sorunlardan, ekonomik nedenlerden ve kaotik ortamdaki beslenmiştir. Bu sebepler ayaklanmalara uygun ortam sağlamış ve büyük kitleleri etrafında toplamıştır.

Dönemin kaynaklarından ve arşiv belgelerinden yararlanarak Şahkulu Ayaklanması'nın sebepleri tespit edilmeye çalışılacaktır. Zira 1511 yılının Mart ayından Temmuz sonlarına kadar süren, Teke-ili sancağında başlayan Osmanlı güçlerini uğrattığı hezimetin ve halk üzerinde yarattığı tahribatın boyutları, Şahkulu Ayaklanması'nın genişlemesinin rastlantısal olmadığını ve birçok nedenin bir araya gelmesinden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

#### **3.2.1. Otorite Boşluğundan Kaynaklanan Sebepler**

Flemming, XVI. yüzyılda ortaya çıkan kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmalar ve ayaklanma tabanını oluşturan kitleler, kendilerini dinî ayaklanmalar olarak sunsalar bile bunların otorite boşluğunun bir neticesi ve büyük ölçüde ardı arkası kesilmeyen savaşların bir sonucu olduğunu vurgulanmaktadır. Osmanlı Devleti'nde Anadolu coğrafyasında vuku bulan diğer Kızılbaş ayaklanmaları gibi Şahkulu kıyamı da bu ayaklanmalardan biri hatta ilki idi. Flemming'e göre tarih boyunca yaşanan savaşlar ve savaşların beraberinde getirdiği şiddet, zulüm eski çağlarda olduğu gibi İslam dünyası ve Osmanlı İmparatorluğu'nda da geleceğe dair kurtarıcı beklentilerinin üreme alanını oluşturmuştu. Kaos ortamı, düzensizlik ve iktidarsızlık gibi sorunlar dünyanın sonunun yakın olduğu düşüncesini doğurmuş ve bu da kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmaların sebeplerinden birini teşkil etmiştir.<sup>965</sup> XVI. yüzyılın başlarında

<sup>964</sup> Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi: m. 1258-1512: h. 656-918**, 413.

<sup>965</sup> Barbara Flemming, "Sâhib-kirân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans", **In Between the Danube and the Caucasus**, György Kara (ed.), Budapest: Akadémiai Kiadó: 1987, 44.

ortaya çıkan Şahkulu Ayaklanması'nın nispeten düzensizliğin, iktidarsızlığın ve kaotik bir ortamın olduğu dönemde zuhur etmesi Flemming'in söylemlerini doğrular niteliktedir.

XVI. yüzyılın başlarında Anadolu halkı doğal afetlerden, kıtlıklardan ve salgın hastalıklardan oldukça etkilenmişti. Bu durum toplumda bir huzursuzluğu doğurmuştu. Güvensizlik ve kötü yönetim, yaşlanan Sultan II. Bayezid'in hastalığı, şehzâdelerinin taht kavgaları, vezirlerinin başarısızlığı ve keyfi tutumları gerilimi daha da artırmıştı.<sup>966</sup> İşte böyle bir ortamda zuhur eden Şahkulu, mevcut siyasi vaziyetin müsait olmasını fırsat bilip harekete geçmiştir. Nitekim Osmanlı Devleti'nde görülen otorite boşluğunun söz konusu ayaklanmanın zuhurunda büyük bir etkiye sahip olduğunu Osmanlı kroniklerinde net bir şekilde görebilmekteyiz.

Osmanlı müelliflerinden Müneccimbaşı, “Şehzâdeler arasındaki taht kavgaları, II. Bayezid'in sağlığının yerinde olmaması, devlet işlerinin vezirlerin elinde olması, idareyi ellerinde bulunduran vezirlerin ve devlet adamlarının reayaya (halka) karşı adaletsizce bir tutum sergileyip rüşvet almaları, tımarların rüşvetle ve gelişigüzel dağıtılması sonucunda merkezi otoritenin zayıfladığını ve bu durumun Şahkulu Ayaklanması'na zemin hazırladığını” iddia etmiştir.<sup>967</sup> Yine Osmanlı müelliflerinden olan Solakzâde, “İktidar mücadelesinden kaynaklı oluşan otorite boşluğunun Şahkulu Ayaklanması'na zemin oluşturduğunu” kaydetmiştir.<sup>968</sup>

Şahkulu Ayaklanmasından bahseden Gelibolulu Mustafa Âli ve Celâl-zâde Mustafa ise Bayezid'in şehzâdelerinin sancaklarını terk etmesi ve taht mücadelesine girişmeleri neticesinde Şahkulu'na uygun ortamın oluştuğunu ve bu durumun ayaklanmanın zuhuruna neden olduğunu vurgulamışlardır. Özellikle Teke-ili bölgesinde bulunan Şehzâde Korkud'un sancağını terk ederek Saruhan'a gitmesiyle ayaklanmanın patlak vermesi söz konusu hadisenin otorite boşluğunun bir sonucu olarak değerlendirmemize vesile olacak önemli bir etken olmuştur.<sup>969</sup>

Gelibolulu Mustafa Âli otorite boşluğundan kaynaklanan iktidar mücadelesi ve şehzâdelerin sancağını terk etmesini şöyle ifade eder: “Şehzâde Sultan Korkud haffet

---

<sup>966</sup> Flemming, “Sâhib-kirân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans”, 44.

<sup>967</sup> Müneccimbaşı, **Sahaifu'l-Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.

<sup>968</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 444-445.

<sup>969</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühü'l-Ahbâr**, vrk. 198a.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 297-298.; Tekindağ, Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı, 38.

akilla ibn-i vakit olanlar gibi harekâ-ı nâ-mahdûd idüp Hazret-i Hudâvendigâr'un Sultân Ahmed cânibine meyl-î tâminî ve biraderi Sultan Selîm'in Kefe sahilinden Rumili'ne geçüp nasb-ı a'lâm ittügünü işitti, haffet-î dimâg peydâ eyleyüp bir gice Antalya'dan göçdü Saruhan Sancağı'na varup sadr-ı hükümete geçdi etrafında olan fesad miyan-ı şebbe sefer etmesini bazı nâsezâ ahvale duyurdular.<sup>970</sup> Özellikle Şehzâde Korkud'un sancağından aniden ayrılması toplumda II. Bayezid'in öldüğü düşüncesini doğurmuştur. Şahkulu ve taraftarları bu durumu fırsat bilip harekete geçmişler.<sup>971</sup>

Şahkulu'nun mevcut durumdan faydalanmak istediğini dönemin diğer bir kaynağının şu ifadelerinden anlamaktayız. "...Sultan Bayezid nikris hastalığından yatıyor, bütün bedenini ve uzuvlarını kullanmaktan mahrumdur. Oğulları, kardeş sevgisi geleneğine aykırı olarak birbirlerine karşı düşmanlık yapmaktadırlar. Bu arada devletin gücü nifak ve iç savaşlar yüzünden sarsıldı ve onların saltanatı daha uzun süre devam edemez. Allah dünyada yeni bir devlet kurmak için elime gökten bir kılıç verdi. Bu yüzden buraya gelin ve hükümdarınız olarak beni (Şahkulu) takip edin. Size büyük bir servet ve refah sağlayacak ve sizi mutlu edeceğim."<sup>972</sup> Görüldüğü üzere Osmanlı şehzâdelerin taht kavgası ve II. Beyazid'in sağlık problemlerinden dolayı devlet işlerinden epeyce uzaklaşması Şahkulu'nu harekete geçiren önemli bir faktör olmuştur.

II. Bayezid, saltanatının son dönemlerinde devlet idaresinde etkisiz kalıp, iradesini vezirlere teslim etmiştir. Bunun neticesinde de devlet adamlarının merkezi yönetimin gücünü zayıf düşüren kötü tutumları ve II. Bayezid'in oğulları arasındaki taht kavgaları gibi meydana gelen birçok hadise, devletin özellikle de taşra eyaletlerindeki kontrol mekanizmasını ve merkezi otoritenin bu eyaletler üzerindeki yönetim etkisini zayıflatmıştır. Dolayısıyla II. Bayezid, bahsi edilen vezirlerce adeta "psikolojik bir seranın" içerisine hapsedilmiş, merkezi otoritenin giderek bozulması ve ülkenin bir yönetim zaafına sürüklenmesi gibi idari işleyişi ve düzeni bozan gelişmelerden bîhaber bırakılmıştı.<sup>973</sup> Nitekim ayaklanmanın zuhur ettiği dönem Osmanlılar için son derece çalkantılı bir dönemi teşkil etmektedir. Bu dönemde

<sup>970</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühû'l-Ahbâr*, vrk. 198a.

<sup>971</sup> Çıpa, *Yavuz'u Yaratmak Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza*, 71.; Çıpa, *Yavuz'un Kavgası I. Selim'in Saltanat Mücadelesi*, 47.

<sup>972</sup> Kreutel, *Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, 49.

<sup>973</sup> Artan, *Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri*, 297.

hükümdar, devlet işlerini ikinci planda tuttu. Buna mukabil din ve kültür hareketlerine çok önem verdi. Devlet işlerini sadrazama ve divana bıraktı. Bu hâl, devlet adamlarının liyakatsızlıkları nedeniyle adaletsizlik ve haksızlıklara yol açtı. Bilhassa padişahın yönetiminin son yıllarında haksızlıklar ve zulümler gözle görülür; elle tutulur hale geldi.<sup>974</sup>

Merkezi otoritenin güç kaybetmesi toplumsal, ekonomik, siyasî ve diğer alanlara da menfî olarak sirayet etmiştir. II. Bayezid'in devlet işlerinden elini çekmesi sonucunda toplumda birçok olumsuz hadise yaşanmıştır. Reayanın sosyal hayatında geriye doğru ve süreklilik arz eden bir gidişat yaşanmıştır. Ahlakî açıdan bir çöküşün ve yozlaşmanın da bu dönemde yaşandığı ifade edilmektedir.<sup>975</sup>

Osmanlı Devleti'nin merkezileşme stratejisinin sonucu olarak eski Türk-Müslüman ailelerinden gelen taşralı sipahiler; tımarlarını resmî görevlilere, onların mahiyetindekilere veya başka Hristiyan asıllı sipahilere kaptırmıştır.<sup>976</sup> Bu dönemde görülen merkezi otorite boşluğu tımar sistemindeki bozulmayı iyice arttırmıştır. Tımarların gelişi güzel ve rüşvetle verilmesi sonucunda tımarlı sipahilerin çoğu tımarsız kalmış ve karınlarını doyurabilmek için başka yollara başvurmuşlardır.<sup>977</sup> Nitekim tımarsız kalan sipahiler, sıkıntılarını dinleyen ve bu sıkıntıları giderecek yönde çözüm üretecek resmî muhataplar bulamayınca, Şahkulu Ayaklanması'na büyük kitleler (Sünnî-Kızılbaş) halinde katılıp ayaklanmanın daha geniş toplumsal tabakalara yayılmasına ve kaotik bir ortamın doğmasına neden olmuşlardır.<sup>978</sup>

Merkezi idarenin zayıflamasına paralel olarak devletin taşradaki otoritesi de gün geçtikçe zayıflamış ve merkezi yönetim itibar kaybına uğramıştır. Dönemin müşterek kaynaklarına yansıdığı kadarıyla merkezdeki kaos eyaletlere de sirayet etmiştir. Kütahya Beylerbeyi'nin rahat içerisinde olup işlerini yapmaması, eyalet askerlerinin beyler gibi davranması Osmanlı Devleti'nde yaşanan otorite boşluğunun ve yönetim zaafının en büyük göstergelerindendir. Çelebi Hadîdî, "Kütahya bölgesindeki idarecilerin ve askerlerin tutumlarını sevmeyen reayanın, isyan eden Kızılbaş

---

<sup>974</sup> Uluçay, Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu? 54.

<sup>975</sup> Tansel, **Yavuz Sultan Selim**, 21-29.

<sup>976</sup> Çıpa, **Yavuz'u Yaratmak Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza**, 69-70.

<sup>977</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Tansel, **Yavuz Sultan Selim**, 21-29.

<sup>978</sup> Artan, Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri, 297.

kitlelerine karşı herhangi bir direnme göstermeyip onlara destek olduğu”<sup>979</sup> görüşündedir. Bu davranış biçimi de “toplumsal memnuniyetsizliğin” halk arasında nasıl yaygınlaştığının ve karşılık bulduğunun bir işareti olarak yorumlanabilir.

Osmanlı tarihçilerinin ortak söylemlerinden anlaşıldığına göre “taht mücadelesi ve otorite boşluğu” Şahkulu Ayaklanması’nın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en güçlü sebeplerden biri olmuştur. Şahkulu isyanının otorite boşluğunun ve taht kavgalarının yaşandığı bir dönemde meydana gelmesi, “isyan için uygun bir sosyal zeminin oluşmasının beklendiği” şeklinde ki bir kanaati güçlendirmektedir. Ancak merkezi yönetimdeki yetersizlikten oluşan bu sosyal zemine “psikolojik bir havza” yarattığı da göz ardı edilmemelidir.

### 3.2.2. Sosyoekonomik Sebepler

Şahkulu Ayaklanması’nın zuhurunda ve geniş bir alana yayılmasında etkili olan sosyoekonomik sebeplerin temelinde merkezi devletin, taşradaki yöneticilerin ve tımarlı sipahilerin tutumları oldukça belirleyici olmuştur.

Osmanlı Devleti’nde XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan merkezileşme eğilimleri göçebe ve yarı göçebe kesimleri menfî manada etkilemiştir. Nitekim eskiden beri süregelen yaşamlarına alışmış, sürekli hareket halinde olan, vergi vermeyen ve devletin merkezileşme politikasına adapte olamayan, yerleşik hayata geçmek istemeyen Türkmen zümrelerini derinden rahatsız etmişti.<sup>980</sup> Konargöçer Türkmen zümrelerde XV. yüzyılın ikinci yarısında başlayan merkezileşme sürecine paralel olarak sosyoekonomik sıkıntılar ortaya çıkmıştır.<sup>981</sup> Merkezi yönetimin bu zümreleri yerleşik hayata geçmeye zorlayarak daha çok vergi tahsil yoluna gitmesi, bu maksatla tayin edilen kısmen devşirme kökenli taşra yöneticilerinin tavizsiz tutumları, onlarla devletin arasını açmaya kâfi gelmiştir. Yöneticilerin çoğunluğunun daha ziyade kendi çıkarlarını garantiye alma çabaları yanında bu zümrelerin hayat tarzlarını, gelenek-göreneklerini ve inançlarına sıcak bakmadıkları bilinmektedir.<sup>982</sup>

II. Bayezid, saltanatının son dönemlerinde devlet işleri ile ilgilenmemiş, vezirlere ve devlet görevlilerine fazla güvenmesinden ve otoritesini büyük oranda onların

<sup>979</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 170a.

<sup>980</sup> Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesiyani Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, 820.

<sup>981</sup> Ocak, **Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 125.

<sup>982</sup> Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesiyani Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, 820.



kullanımına devretmesinden dolayı ülkede olan bitenden habersiz kalmıştır. Onlar da bu durumu fırsat bilerek, kendi çıkarları doğrultusunda merkezde ikamet eden reyanın mallarını alıp rüşvet ile iş görmeye başlamışlardır. Taşrada ise tımarlı sipahilerin tımarlarının ellerinden alınmasından dolayı işsiz sipahiler büyük kitleleri oluşturmuş ve ardi arkası kesilmeyen birçok sosyoekonomik sorunlar yaşatmıştır.<sup>983</sup> Böyle bir ortamda Türkmen zümrelere refahı, serveti vadeden ve Tanrı tarafından Halife/Kurtarıcı yetkisinin kendisine verildiğini iddia eden<sup>984</sup> bir liderin zuhuru onlara son derece cazibeli gelmiştir.

Ali bin Abdülkerim Halife'nin Yavuz Sultan Selim'e sunmuş olduğu ve II. Bayezid döneminde yaşanmış olan sorunların temeline işaret eden raporda; Kadıların fukaranın hakkını yemeye başladığını, ölen bir kimsenin servetinin kadılar, naibler, yabancı tanıklar ve müteseyyidler arasında yağmalandığı yazılmıştır. Bu dönemde; toplumda dengeler bozulmuş, bir taraftan yoksulluk içinde kıvranan halk kitlesi, öte taraftan çok müreffeh bir zümre ortaya çıkmıştır. Ali bin Abdülkerim Halife raporunda reyanın bu zor durumunu şöyle açıklamıştır: "...biri tokluktan öle, biri yokluktan öle...". Ayrıca bu dönemde II. Bayezid, sadece İstanbul ve Edirne'deki bilgin ve âlimlere önem vermiştir. Anadolu ile ilgilenmediği için oradaki sosyoekonomik sıkıntıların baş gösterdiğinden de bîhaber kalmıştır. Yine raporda II. Bayezid'i eleştirerek onun sadece İstanbul ve Edirne'nin padişahıymış gibi hareket ettiğini belirtmiştir. Rapora göre II. Bayezid'in son döneminde adaletin tesis edilmediği, rüşvetin arttığı, merkezi otoritenin zayıfladığı ve sosyoekonomik sorunların baş gösterdiği açıklanmıştır. Ayrıca reyanın birçok ağır vergi ödediğinden dolayı artık vergi verecek maddî gücünün kalmadığından bahsedilmiştir. Yine vergilerin toplanmasında birçok yolsuzluğun olduğu ifade edilerek II. Bayezid döneminde ortaya çıkan huzursuzlukların temeline vurgu yapılmıştır.<sup>985</sup> Bu rapor, II. Bayezid'in son dönemlerinde sosyoekonomik hayatın ne denli kötü olduğuna değindiği gibi buna paralel olarak Anadolu'da yolsuzluğun ve rüşvetin ne denli arttığına işaret etmektedir. Böyle bir ortamda zuhur eden Şahkulu'nun halkın

---

<sup>983</sup> Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevarîh*, vrk. 406a.

<sup>984</sup> Kreutel, *Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)*, 49.

<sup>985</sup> Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, 21-23.

Ali b. Abdülkerim Halife'nin söz konusu raporu Selehattin Tansel'in "Yavuz Sultan Selim" adlı kitabında 20-30 sayfaları arasında detaylı bir şekilde anlatılmıştır.

gözünde kendilerini buldukları kötü durumdan kurtaracak “Kurtarıcı/Mehdî” olarak görülmesi gayet olağan bir durumdur.

Sosyoekonomik sıkıntılardan dolayı merkezi idarenin uyguladığı baskılara karşı koyan zümreler sadece Kızılbaş-Türkmenler değil aynı zamanda kimi haksızlıklara uğradıklarını da düşünen Sünnî köylüler ve tımarlı sipahilerdir. O halde bu isyanda Kızılbaşları ve Sünnîleri bir araya getiren ortak sebeplerden biri sosyoekonomik faktörler olduğu söylenebilir.<sup>986</sup> Arşiv belgelerinde, “ayaklanmada reyanın Kızılbaşlardan ziyade tımarsız kalan sipahilerden zarar gördüğünün”<sup>987</sup> kaydedilmesi sosyoekonomik sorunlar yaşayan kitlelerin bu ayaklanmanın tabanını büyük ekseriyetle oluşturdukları yönündeki kanıyı da doğrular niteliktedir.

Şahkulu Ayaklanması'nın kısa sürede genişleyip Anadolu'yu tehdit etmesinde tımarları ellerinden alınan Teke-ili sipahilerin rolü oldukça büyüktür.<sup>988</sup> İshak Çelebi, Selimnâme adlı eserinde Şahkulu Ayaklanması'nın kısa sürede büyük bir güç haline gelme sebebini şu ifadelerle belirtmiştir: “...Sipahi taifesi bu dertle bimar olup tımandan kalmışlardı, tevatür-i alam-ı rüzgârla bir nicesi can u cihandan bizar olup varup ol müfsidlere mülhak olmakla madde-i fesad hadden ziyade olmuşdı.”<sup>989</sup> Yine kadı kullarının, kadı oğullarının, tüccarların, mehter ve seyis gibi hizmetkârların haksız yere zulüm ederek tımarlı sipahilerin ellerindeki tımarları aldığı da belgelere yansımıştır. Arşiv vesikalarından anlaşıldığı üzere iktidardan memnun olmayan Teke-ili tımarlı sipahileri çoğu zaman Şahkulu'nun en sadık taraftarı olup ayaklanmada önemli bir kitleyi oluşturmuşlardır.<sup>990</sup> Diğer bir belgede de

<sup>986</sup> Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 127.

<sup>987</sup> “...askerin içinde sipahi taifesinden çok adam vardır ekser fesadları eden anlardır hisara üşüb hisara çok muzayika vermişlerdir hisar cenginde çağırub söylerlermiş...” Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6187.

<sup>988</sup> Tekindağ, Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı, 35.; Arşiv belgelerine Teke-ili sipahilerin Şahkulu'nun yanında yer alması şöyle yansımaktadır: “...vilâyet-i Teke'nin ekseri sipahileri bile onlara mütabaat edüb zaman-ı kalilde bir iki bin melâlin cem' olub mezkûr bedbaht ki reisleri Şahkulu'dur...” Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 2829.

<sup>989</sup> İshâk Çelebi, **Selimnâme**, vrk. 18a.

<sup>990</sup> “...düşman günden güne ziyade olub fesadın artırmaktadır. Askerin içinde sipahi taifesinden çok adam vardır ekser fesadları eden anlardır. Hisara üşüb hisara çok muzayika vermişlerdir. Hisar cenginde çağırub söylerlermiş ki bir dahi tımar satarlar mı tımarımızı satun alı cemi rızkımız tükendi. Tımar almağa deve gerek at gerek mal gerekdir, yoldaşa tımar yoktur kanda maldar etrak taifesi varsa bazargan varsa bazarganoğulları varsa kadıoğulları mütevellioğulları varsa kadı kulları varsa ribahorlar varsa cümlesi ehli tımar oldular paşanın ne kadar aşçısı, seyisi, mehteri ve saîr hüddamı varsa cümlesi ehli tımar oldular yoldaşa dirlik kalmadı. Görsünler imdi timarı na-mahalle verüb sipahî taifesine zulm itmegün ne fitneler ve ne fesadlar zahîr oldu ve dahi neler zahîr olsa gerektir deyu türlü türlü mühmelatlar söylemişlerdir. Sipahî

Şahkulu'nun Kütahya önlerinde Anadolu Beylerbeyi Karagöz Ahmed Paşa ile yaptığı savaşta kendisine tımarlı sipahilerinin yardımcı olduğu kaydedilmiştir.<sup>991</sup> Şahkulu'nun taraftarlarının geri kalan kısmı ise Teke-ili dağlarının yoksul köylülerinden oluşmaktadır.<sup>992</sup>

Flemming'e göre XVI. yüzyılda zuhur eden kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmalar; otorite boşluğunun bir sonucu olan sosyoekonomik sorunlarla birleşip büyük kitleleri etrafına toplamıştır. Düzensizlik, fitne ve dünyanın sonunun yakın olduğu düşüncesi bu tarz ayaklanmaların sebeplerinden biri olmuştur. Bu tür görüşler dünyanın sonundan önce daha iyi bir düzen ve yönetim için sosyoekonomik sorunlara son verecek başka bir kurtarıcı, lider, iktidar değişikliğinin gerçekleşeceği beklentisiyle birleştirilmektedir.<sup>993</sup> Nitekim Şahkulu'nun zuhur ettiği dönemde böyle bir atmosferin var olması, kendisini kurtarıcı olarak sunması tesadüfi bir durum olmadığını gösterir. Onun son derece planlı bir ayaklanmaya giriştiğini, ayrıca ayaklanma tabanını oluşturacak kişilerin sosyoekonomik vaziyetini çözümleyerek kullandığını söylemek mümkündür. Böyle bir ortamda adaletli olacağını, malı eşit dağıtacağını, taraftarlarına refahı vaad edeceğini ilan etmesi kurtarıcı lider vasfının bir neticesidir.

### 3.2.3. Siyasî/İdeolojik Sebepler ve Safevîlerle İlişkisi

Şah İsmail'in uyguladığı politikalar aracılığıyla Anadolu'daki Türkmenlerin sempatisini kazanıp, onların siyasî ve manevî lideri olmasının yarattığı psikolojik iklim, Osmanlılarla Safevîler arasında ideolojik bir mücadelenin doğmasına da neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin kendi tebaası olan Türkmen zümrelerine karşı uyguladığı ve çoğu kez de adaletsiz bir boyutta uygulanan sürgün, iskân, vergi siyaseti, bu Türkmenlerin Şah İsmail ile yakınlaşmalarını sağlamış, Şah'ı büyük bir

---

taifesinden gayri askeri cimri şekildir... giyecekleri hor ve hakirdir atlusuda mukabil olursa ziyade dayanmaz..." Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6187.; Ayrıca bkz., **TSMA**, E 2829.

<sup>991</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., "...sipahilerden ibtida tanışıkda kimler vardı, diyecek; Çakıroğullarından üç nefer kimesne vardı. Biri dahi Kızıl oğlu, biri dahi Köle oğlu, biri dahi Mehmed Bey derler..." **TSMA**, E 5035.

<sup>992</sup> Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 149.

<sup>993</sup> Flemming, "Sâhib-kirân und Mahdî: Türkische Endzeiterwartungen im ersten Jahrzehnt der Regierung Suleymans", 44.

kurtarıcı ve pirleri olarak görmelerine vesile olmuştur.<sup>994</sup> Bu durum, “Başları Şah’a bağlı ama gövdeleri Osmanlı yurdunda olan, Şah İsmail’e karşı derin bir sevgi besleyen ve el altından da onun taraftarı/müridi olmayı tercih etmiş büyük kitlelerin doğmasına neden olmuştur” şeklinde de yorumlanabilir.

Bu husus ilerleyen süreçte Osmanlı yönetiminin bazı girişimlerde bulunmasına neden olmuştur. Nitekim II. Bayezid, Türkmenlerin Erdebil Tekkesi’ne sürekli gittiğini ve Anadolu’ya Halife-Sûfi unvanlı bazı kişilerin (misyoner) düzenli olarak geldiğini görünce birtakım siyasî girişimde bulunmuştur. Bunlar oldukça sert olmuştur. Anadolu’da faaliyet gösteren sûfiler casus muamelesi görmüş ve tespit edildiklerinde derhal hayatlarına son verilmiştir. Osmanlı yöneticilerinin rüşvetle bu sûfilerin Anadolu’da faaliyet göstermelerine ve Türkmenlerin Erdebil Tekkesi’ne gitmesine göz yummamaları için bunları tespit eden kişilerin onların malına sahip olma hakkı verilmiştir.<sup>995</sup> Sıkı takibata uğrayan ve iskâna zorlanan bu kitleler ile Osmanlılar arasındaki siyasî ayrışma her geçen gün daha da artmıştır.

Kızılbaş temayüllü hareketlerin artmasının birden çok sebebi olsa da yetkin Kızılbaş liderleri son derece ustaca davranıp devletin en zayıf olduğu, halkın devlete küstüğü veya küstürüldüğü anlarda devreye girmişlerdir. Ekonomik sorunların, kaosun baş gösterdiği dönemleri iyi tahlil edip refahın, zenginliğin bol olacağı yeni bir düzeni, devleti vaat edip büyük kitleleri etraflarına toplamayı başaramışlardır. Bu noktada Kızılbaş liderler birtakım propaganda usullerini kullanıp asıl amaçları olan ideolojik hedefleri doğrultusunda hareket etmişlerdir.

Osmanlı idaresinde bu tarz ayaklanmaların Safevîlerle ilişkilendirildiği hatta bizzat onlar tarafından desteklendiği düşüncesi hâkim olmuştur. Ancak bu tarz hareketlerin çıkış nedenlerini yalnızca Safevîlere bağlamamak gerekir. Nitekim Şahkulu, başlangıçta Şah İsmail adına hareket ettiğini söylese bile daha sonra böyle bir söylemden vazgeçmiş kendi başına hareket etmiştir. Şahkulu Ayaklanması’nın doğrudan doğruya Safevîler tarafından çıkarıldığı iddiası ile olaylara katılanların Safevî taraftarlığı taşıması farklı şeylerdir.<sup>996</sup> Bu bağlamda Şahkulu Ayaklanması’na

---

<sup>994</sup> Halil İnalçık, *Devlet-i Aliye, “Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-ı”*, 49. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, 135-136.

<sup>995</sup> Anadolu’daki Kızılbaş Halifeler ve Sûfiler hakkında verilen kararlar için bkz., **II. Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri**, hüküm nr. 27, 71, 111, 281, 330, 453, 454.

<sup>996</sup> Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesihyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, 822-823.

destek veren Osmanlı Devleti'nin tebaası olan Türkmenlerin, Safevî Devleti'ne karşı sempati beklemesi Safevîlerin ayaklanmaya destek olduğunu gösteremez. Ancak ayaklanan kitlenin en azından belli bir kısmının Safevîlere büyük bir sempati beslediği gerçeği de göz ardı edilmemelidir.<sup>997</sup> Bu durum kanaatimizce tabîdir çünkü Osmanlı Devleti'nin tebaası olan Türkmenlerin kendi devletlerine karşı ayaklanmaları, tam da o sırada Osmanlı Devleti'nin rakibi olan başka bir gücün desteğini aramalarına ve almalarına neden olacaktır. Hele bu gücün kendi dinî anlayışlarına daha yakın olması bu yönelimi kaçınılmaz kılmıştır.

Şahkulu Türkmenlerin Şah İsmail'e olan bağlılığını ve onu "Sâhib-Zuhûr"<sup>998</sup> olarak görmelerini, bununla birlikte Şah İsmail'in "Halifesi" sıfatını çıkarları doğrultusunda son derece zeki bir biçimde kullanmıştır. Hatta ayaklanmanın belli bir safhasında Şah İsmail'in öldüğünü, velâyetinin kendisine geçtiğini, beklenen kurtarıcı Mehdî'nin kendisi olduğunu<sup>999</sup> beyan ederek Şah'a bağlı Türkmenlerin desteğini almaya çalışmıştır.

Şahkulu kıyamının siyasî hedefleri oldukça belirgindir. Onun siyasî ve ideolojik hedefler doğrultusunda birtakım idealleri olduğunu Haniwaldanus Anonimi'nde geçen "Şimdiye kadar Allah'ın Osmanlılara bahsettiği saadetin artık süresi dolduğundan bunu, benim ağzımdan duyayınız diye sizi böyle bir toplantıya davet etmeye karar verdim. Şimdi onların devleti hitam buldu ve bu yüzden bizi büyük değişiklikler beklemektedir. ...Devletin gücü nifak ve iç savaşlar yüzünden sarsıldı ve onların saltanatı daha uzun süre devam edemez. Allah dünyada yeni bir devlet kurmak için elime gökten bir kılıç verdi. Bu yüzden buraya gelin ve hükümdarınız olarak beni takip edin. Size büyük bir servet ve refah sağlayacak ve sizi mutlu edeceğim."<sup>1000</sup> şeklindeki ifadelerinde görmekteyiz. Bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere onun Mehdîliğin gücüne sığınarak bir takım siyasî ve ideolojik hedefleri olduğu anlaşılmaktadır.

Osmanlı müaliflerinden olan Celâl-zâde Mustafa, Şahkulu'nun yaradılışında idarecilik arzusu bulunduğunu;<sup>1001</sup> Gelibolulu Mustafa Âli'nin de Şahkulu'nun

<sup>997</sup> Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi, 126.

<sup>998</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühü'l-Ahbâr**, vrk. 198a.

<sup>999</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 2829.; **TSMA**, E 6187.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 445.

<sup>1000</sup> Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 49.

<sup>1001</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 298.

“Devlet ve saltanat benimdir”<sup>1002</sup> diyerek huruç ettiğini kaydetmesi onun siyasî hedeflerle hareket ettiğini göstermektedir.

Şahkulu'nun siyasî hedefler gözeterek ayaklanma öncesinde Anadolu, Trakya ve Teke-ili bölgesinde muhtelif tarzda propaganda yapması onun ayaklanmasının siyasî yönüne işaret etmektedir. Yine Filibe Sancakbeyi Pir Ahmed'in yakalanması ve yapılan sorgulamada Şahkulu'nun siyasî emellerinin olduğunu beyan etmesi de dikkat çekmektedir.<sup>1003</sup> Son olarak incelediğimiz bir vesikada yer alan şu ifadeler Şahkulu'nun söylemleriyle doğrudan Osmanlı saltanatını hedef aldığına kuvvetli bir delildir. “...Şah öldü onun velâyeti bana değdi memleket benimdir...”<sup>1004</sup>

Şahkulu'nun ele geçirdiği yerlere kendi adamlarını beylerbeyi, sancakbeyi ve subaşı tayin etmesi de Osmanlı yönetimini doğrudan hedef aldığını ve kendi idaresini kurmak istediğinin başka bir kanıtıdır.<sup>1005</sup> Arşiv kaynaklarına bu durum “...mezkûr bedbaht ki reisleri Şahkuludur amirâne hareket edip kimin beylerbeyi edinip kimine yer yer subaşılık verüb...” şeklinde kaydedilmiştir.<sup>1006</sup>

Esasında bir devlet kurup hükümdar olarak başına geçmek gibi bir arzusu olan Şahkulu kendini âdeta bir kurtarıcı olarak takdim etmiştir. Çoğu kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmada olduğu gibi göstermelik bir yöntem olan ilahî bir gücün desteğini alması gibi birtakım söylemlerde bulunması rastlantı değildir. Çünkü onun esas amacı siyasîdir. Siyasî hedeflerine ulaşmak için Allah'ın onun yeni bir devlet kurmak için eline gökten bir kılıç verdiğini iddia etmesi de karizmasını artırmak için kullandığı bir çeşit propagandadır. Bu söylemleriyle halkı etrafına toplayarak kuracağı devletin lideri olabilmeyi hedeflemiştir.

Nihayet ayaklanmanın sebepleri büyük ekseriyetle sosyoekonomik rahatsızlıklardan ve otorite boşluğundan kaynaklansa da çoğu kurtarıcı tasavvurlu ayaklanmada olduğu gibi bu ayaklanmada Mehdilik ideolojisinin kitleleri yönlendirmedeki rolü büyük olmuştur. İşte bu noktada söz konusu siyasî hareketin ideolojik yönü devreye girmiştir. Şahkulu, Mehdî ideolojisini fevkalade bir şekilde kullanmış ve büyük kitleleri etrafında toplayabilmiştir.

---

<sup>1002</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühû'l-Ahbâr**, vrk. 198a.

<sup>1003</sup> Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6636.

<sup>1004</sup> **TSMA**, E 6187.

<sup>1005</sup> İshâk Çelebi, **Selimmâme**, vrk. 18b.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârîh**, vrk. 406a.

<sup>1006</sup> **TSMA**, E 2829.

### 3.3. Şahkulu Ayaklanması'nın Dinî Yönü ve "Mehdîlik" Söylemi

Şahkulu'nun Kızılbaşlık düşüncesine bağlı olması ve ayaklanmayı oluşturan grupların çoğunluğunun Kızılbaş gruplardan müteşekkil olması ayaklanmanın dinî bir ayaklanma olarak düşünülmesine neden olmuştur. Ancak eldeki verilere bakıldığında söz konusu ayaklanmaya sadece Kızılbaş-Sünnî çatışması düzleminde bakmak yanlış olacak ve yüzeysel kalacaktır. Ayaklanmaya katılanların daha çok ekonomik beklentileri olan Kızılbaş ve Sünnîlerden meydana gelmesi buna iyi bir örnektir. Kızılbaş kitlelerin ayaklanmaya katılması Kızılbaş-Sünnî mezhep çatışmasının bir delili sayılmayacağı gibi yoksul Sünnî köylülerin ve topraksız kalan tımarlı sipahilerin müdahilliği Şahkulu Ayaklanması'nın sadece teolojik sebeplere bağlanamayacağına gösterilecek bir kanıttır. Ancak ayaklanmanın dinî yönünü yansıtan "Ayaklanmanın sloganı olan Mehdî tasavvuru" oldukça önemlidir.

İslam'ın ilk bin yılına girilirken kurtarıcı Mehdî kehanetine özel bir önem atfedilmiştir. Mehdîlik iddiasıyla muhtelif simalar zuhur etmiştir. Mehdî şahsiyeti, tarih boyunca dogmatik veya anakronistik bir liderliği canlandırmada yoksunluktan, sosyal marjinalikten boğulan baskı altında tutulan kitleleri harekete geçirmede, inananlara yardım etmek için dinî ve ideolojik desteği sağlamada mistik bir işlev görmüştür.<sup>1007</sup> Şahkulu bu misyonları kendinde barındıran bir lider olarak ortaya çıkmıştır.

Mehdî tasavvurlu ayaklanmalar; genellikle kendilerini dinî/siyasî veya ekonomik baskı altında hisseden toplumlarda "İlahî bir kurtarıcı" hüviyetinde ortaya çıkan ve bir lider kültürünün etrafında şekillenen, merkezi otoriteye karşı girişilen ve çoğu kez de silahlı mücadeleler şeklinde tezahür etmektedir. XVI. yüzyılın başlarında söz konusu ayaklanmaya egemen olan Mehdîlik ideolojisinin Türkmen zümrelerine yabancı olmadığını ve Türkmen zümrelerinin Anadolu'da Mehdîlik ideolojisiyle başlattığı ilk ayaklanmanın Babaî İsyanı olduğunu ikinci bölümde belirtmiştik. Şahkulu'nun Mehdîlik ideolojisi, Babaî İsyanı'na kadar götürülebilir.

Sümer'e göre Şahkulu ayaklanması dinî inanç ve davranışları, taraftarları üzerindeki hudutsuz nüfuzu ve Osmanlı askerinin onun manevî kuvvetinden korkmaları

---

<sup>1007</sup> Douglas S. Crow, İslamî Mesihçilik, **Mesih'i Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler - Temel Giriş Metinleri-**, Ali Coşkun (çev.), İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, 72, 74.

bakımından Babaîler İsyanı ile doğrudan mukayese edilebilir.<sup>1008</sup> Özellikle Orta Anadolu’da zuhur etmesi, aynı tebaanın ayaklanmaya öncülük etmesi, ayaklanma liderlerinin Mehdîlik sloganı ile karizmatik vasfı ve sosyoekonomik sorunların baş gösterdiği bir dönemde zuhur etmesi aralarındaki benzerliğe işaret etmektedir.

Ocak’ın ifade ettiği gibi söz konusu ayaklanmalar benzer sosyal rahatsızlıklardan kaynaklanmaktaydı. Öyle ki XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu’da yaşayan konar-göçer aşiretlerin, bazı köylülerin ve tımarlı sipahilerin maruz kaldığı sosyal-iktisadi sıkıntılar ve mahallî idarecilerin baskılarından dolayı benzer nitelikteki ayaklanmalar zuhur etmiştir. Şahkulu Ayaklanması bunlardan sadece biri ve Şahkulu “Mehdî” sloganını ayaklanmaya yön veren bir araç olarak kullanmıştır. İki ayaklanma arasındaki benzerlik tarihin aynı şartlar altında tekrarından başka bir şey olmadığını gösterir.<sup>1009</sup>

Erkan da Babaîler ve Şeyh Bedreddin’e kadar dayanan Mehdî tasavvuruna hiçte yabancı olmayan Türkmenlerin bu inancını Şahkulu’nun fevkalade bir şekilde kendi siyasî çıkarları için kullandığını söylemektedir.<sup>1010</sup>

Şahkulu’nun büyük kitleleri kolaylıkla harekete geçirmek için Mehdî sloganını siyasî bir argüman olarak kullanması dönemin kaynaklarından da net bir şekilde takip edilebilmektedir. Böylece geçmişteki bu benzerliği dikkate aldığımızda Şahkulu Ayaklanması ve daha sonra Kızılbaş liderler önderliğinde zuhur eden Mehdî tasavvurlu ayaklanmaları sadece Safevî Devleti’nin propagandasıyla oluşmuş bir ideolojinin sonucu olarak değerlendirmek yanlış olacaktır.

Mehdî ideolojisi ile zuhur eden ayaklanmalarının genel sloganı “Allah’ın kılıcına sahip oldukları ve ona tâbi olanların kısa sürede Yezid’in saltanatını ele geçireceği” şeklinde olmuştur.<sup>1011</sup> Bu sloganı Şahkulu’nda da net bir şekilde görmekteyiz. Şahkulu kendisine “Gökten bir kılıç indiğini”<sup>1012</sup> iddia ederek meşruiyetini tanrısal-göksel bir güce dayandırmıştır. Böyle bir güç ile taraftarları üzerinde karizmasını artıracağına inanmıştır.

---

<sup>1008</sup> Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, 34.

<sup>1009</sup> Ocak, **Babaîler İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-**, 185-187.

<sup>1010</sup> Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı’da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 172-178.

<sup>1011</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Ocak, **Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi**, 125.; Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Mesihanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, 822.; Ocak, **Babaîler İsyanı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-**, 185-187.

<sup>1012</sup> Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi’ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 49.



Solakzâde, Şahkulu'nun karizmatik şahsiyetiyle ilgili olarak "Bana erenlerden işaret olmuştur, hâlâ ortaya çıkmış olan Şah İsmail'in halifesiyim" dediğini kaydeder.<sup>1013</sup> Bu söylemlerle Şahkulu çok kısa sürede binlerce insanı toplayacak mistik bir dayanak oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca kendisini "Allah'ın kılıcına sahip Mehdî" olarak tanıtan Şahkulu'na taraftarlarının "Baba,<sup>1014</sup> Peygamber, Allah<sup>1015</sup> ve Mehdî"<sup>1016</sup> diye hitap etmesi taraftarları arasında ona ayrı bir saygınlık kazandırmıştır. Şahkulu bazen kendisinin Mehdî olduğunu bazen de Şah İsmail'in öldüğünü, velâyetinin ona geçtiğini iddia ederek karizmatik şahsiyetini sürekli güçlendirmiştir.<sup>1017</sup> Esasında Şahkulu'nun bu tutumu yalnızca dinî değil aynı zamanda siyasî bir amaç güttüğünü de gösterir.<sup>1018</sup> Şah İsmail'e sempati duyan Türkmenlerin dinsel yaklaşımlarının incelikleri ustaca kullanarak onların desteğini almaya çalışması dinî/mezhebi nitelikleri siyasî hedeflerine ulaşmak için bir araç olarak nasıl kullanıldığının en iyi açıklamasıdır.

Şahkulu Ayaklanmasında görüldüğü üzere bir lider figürüne bağlanan "Umut" ve "Kurtarıcı" inancı çoğu toplumda daha önceden zuhur eden isyanlarda görülen ortak bir olgudur. İsyanlara katılan toplulukların nezdinde liderlerin ilahî misyonu, bu hareketlere ivme kazandırmaktadır. Liderleri için sınırsız fedakârlık yapma ve canından vazgeçme gibi arzuları vardır. Kızılbaşların Şeyhleri için savaşma istekleri ve ölme cesaretleri tam da bu arzularından kaynaklanmaktadır. Türkmenlerin bu bağlılığı benzer şekilde Şah İsmail'in zafere ulaşmasına yardım eden büyük bir faktördür.<sup>1019</sup>

Glassen, anonim kaynakta geçen rivayete dayanarak Şah İsmail'in bu meşruiyet kaynağını On İkinci İmâm'dan aldığını söylemektedir. Glassen'e göre Şah İsmail'in kendisi ne bir Tanrı ne de bir peygamberdir. O, On İkinci İmâm'ın habercisi ve

<sup>1013</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 445.

<sup>1014</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 154-155.; Ross, *The Early Years of Shâh Isma'il, Founder of the Şafavî Dynasty*, 328-329.

<sup>1015</sup> İncelediğimiz bir belgede Şahkulu'nun taraftarı olan "...Salih Fakîh nam kimesne mezbur Şahkulu için halka telkin edip haşa Allah budur ve Peygamber budur ve surr-î hesab bunun önünde olsa gerektir. Buna itaat etmeyen kimesne imansız gider..." dediği kaydedilmiştir. Şahkulu'nun müritlerinin bu inancı onun karizmatik lider vasfını artırmış ve kısa sürede güçlenmesine yardımcı olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6321.

<sup>1016</sup> Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 2829.

<sup>1017</sup> "...memleket bizimdir deyu mühmelat söyler gâh Mehdîlik davasının ider gâh Şah öldü onun velâyeti bana değdi memleket benimdir deyu gah birkaç günlük ömrüm vardır memleket benimdir deyu birbirine muhalif kelimat ider...", Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6187.

<sup>1018</sup> Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 176-177.

<sup>1019</sup> Glassen, *Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?*, 65.

geçici temsilcidir. Meşruiyeti ve başarıları On İkinci İmâm'ın kendisine verdiği nimete dayanmaktadır.<sup>1020</sup>

<sup>1020</sup> Anlatıya göre Derviş Dede Muhammed, Mekke çöllerinde Sahib-i Zaman (On İkinci İmâm Muhammed Mehdî) huzurunda İsmail'i nasıl gördüğünü şöyle anlatmaktadır: (Dede Muhammed Teke ili ile Rum İli arasında yaşamış olan Hasan Halife Teke-ili'nin müritlerinden temiz hayatlı bir derviş idi. Kendisi de bir derviş olan Hasan Halife Safevîlerin müridi idi. O bir defa Sultan Cüneyd iki defa da Sultan Haydar'a hizmet etmişti. Sultan Haydar onu kırk dervişle beraber bir kap su ve bir dilim ekmekle çilehaneye göndermişti. 40 günlük süre dolup çilelerini tamamladıklarında diğer dervişlerin hepsinin erzaklarını bitirdiği görüldü. Ancak Hasan Halife kendisine verilen erzaka hiç dokunmadan getirip Hazret'e (Haydar'a) teslim etti. Bunun üzerine Sultan Haydar onu Teke-ili'ne (Halife olarak) geri gönderdi. Bu arda İsmail'in yakında ortaya çıkacağına dair müjdeyi de verdi. Hasan Halife Teke-ili'ne döndüğünde birçok keramet gösterdi ve sūflere, İsmail'in yakında huruc edeceğini müjdeledi. Hasan Halife bu dünyayı terk ederken tahtını kendisi gibi ilahî sırlara vakıf ve harikulade hallere sahip oğlu Baba Şahkulu'na bıraktı. Ona bir "ablak" vererek şöyle dedi: "907 yılında Mürşidimiz (Şah İsmail) Tebriz'de İran tahtına çıkacak. Bu (ablak) bana O'na ulaştırmak üzere verilmiş bir emanettir, kendisine benim selamlarımla ver!" Bundan sonra Şahkulu belirlenen zamanı beklemeye koyuldu. 905 (1499-1500) yılında Dede Muhammed, Baba Şahkulu'ndan hac için izin istedi. Şahkulu kendisine söyle dedi: "İzin veriyorum, git. Fakat Mekke'de haccını tamamladıktan sonra kutsal âstâneleri (imâmın mezarlarını) de ziyaret edecek ve sonra da Tebriz'e gideceksin. Senin oraya varışının ilk gününde saflık ve güzelliğin çocuklarından birisinin zamanı gelmiş olacak. O, para bastırıp adına hutbe okutarak padişah olacak. Sen onu Tebriz meydanında cirit oynarken bulacaksın. Ona yaklaş, selamımı söyle ve tacına iliştmek üzere bu ablak'ı ona ver!" Dede Muhammed emaneti aldı ve Mekke'ye doğru yola çıktı. Mekke'de tavafını tamamlayıp Medine'yi ziyaret ettikten sonra Bağdat'a doğru yola çıktı. Medine ve Bağdat arasında kervandan ayrı düşüp uyuyakaldı. Uyandığında kervandan hiçbir iz yoktu. Üç gün boyunca açlık ve susuzluktan bitkin düşene kadar çölde dolaşıp durdu. Öğle güneşinin tam tepede olduğu bir anda bir Arap gencinin kendisine doğru yaklaştığını gördü. Genç ona şöyle seslendi: "Ey derviş kalk, zira sen güzel işlenmiş topraklardan çok uzak değilsin." Derviş elleriyle hareket edecek dermanının olmadığını işaret etti. Bunun üzerine genç elinden tuttu. Gencin elinden tutmasıyla beraber dervişin gücü yerine geldi. Derviş kalktı ve gençle beraber bir tepeye doğru yöneldiler. Tepeye çıkıp etrafa baktıklarında gözlerinin görebildiği yere kadar bitkiler, çiçekler, güller, laleler, altın süslemeli çadırlar ve ipek sayvanlarla dolu bir ova gördüler. Derviş arkadaşına dönerek şöyle dedi: "Ey Arap delikanlı, Mekke ile Nef arasında bir çölde bulunduğumuz halde kimse böyle bir yer görmemiştir. Burası neresidir? Ve bu çadır ve sarayların efendisi kimdir?" Arap "yakında öğreneceksin" dedi. Bunun üzerine derviş Arap gencin yanında yürümeye devam etti. Kubbesinin parlaklığı güneşi ve ayı gölgede bırakan bir saraya geldiler. İçeri girdiler. Dervişin hiç görmediği güzellikte bir mekândı burası. Altın tahtlar yan yana dizilmişti. Bunların birisinde yüzü bir peçe ile örtülmüş bir oturuyordu. Dede Muhammed elini göğsüne koyarak onu selamladı. O da selamını alıp oturmasını işaret etti ve dervişe yemek getirilmesini emretti. Bunlar dervişin daha önce yediği yemeklerin hiçbirisine benzemiyordu. Ayrıca soğuk su getirdiler ki Dede Muhammed daha önce hiç böyle taze ve rahatlatıcı bir su içmemişti. Yemeğini bitirir bitirmez birinin girdiğini gördü. On dört yaşlarında, kızıl saçlı, beyaz yüzlü, siyah-gri gözlü, kafasında kızıl bir taç olan bir genç oğlan getirdiler. (Oğlan) içeri girince selam verdi ve huzurda durdu. Yüzü örtülü genç "Ey İsmail, senin hurucunun zamanı geldi" dedi. Oğlan cevap verdi: "Emir ve hüküm hazret-i zatınıza aittir." O zaman Hazret "ileri gel" dedi. Oğlan ilerledi. Hazret kemerini tutup üç defa havaya kaldırdı ve yere bıraktı. Sonra kendi mübarek elleriyle kemerini sikilaştırdı ve tacını alıp havaya kaldırdı ve geri kafasına koydu. O (İsmail) bir Kürt hançeri kuşanmış vaziyetteydi. Hazret onu çıkardı ve dervişe atarak "bunu muhafaza et, zira bu sana daha çok yakışır" dedi. Sonra hizmetçilerine kendi kılıcını getirmelerini söyledi ve bu kılıcı kendi elleriyle çocuğa kuşattı. Sonra çocuğa "artık ayrılabilirsin" dedi. Fatıha suresini okuduktan sonra çocuğu onu buraya getiren iki ya da üç adama emanet etti. Onlar çocuğu alıp çıktıklarında, derviş getiren Arap'a onu kervanına geri götürmesi için işaret etti. Arap derviş kervana yetirip "işte bu senin ayrıldığın kervandır dedi." Ayrıntılı bilgi için bkz., Ross, The Early Years of Shâh

Müslümanların zihin dünyasında yatan kurtarıcı bekleme tasavvuru Kızılbaş gruplarında Şah İsmail'in şahsında vücut bulmuştur. On İkinci İmâm'a atfedilen onun kılıç kuşanması söylemi; Kızılbaşları, zaten şeyhleri olarak gördükleri Şah İsmail'e yöneltmeye ve onu desteklemelerine yol açmıştır. Böylece Şah İsmail'in meşruiyet kaynağını güçlendirmiştir. Neticede On İkinci İmâm'ın yeryüzündeki temsilciliği/velâyeti Şah İsmail ile devam etmiştir. Ancak Şah İsmail, bu zincirin sadece bir halkasını oluşturmaktadır. Nihayetinde On İkinci İmâm'ın dönüşüyle dünya nihai kurtuluşa erecektir.<sup>1021</sup>

Benzer şekilde Şahkulu da Türkmenler nezdinde bu zincirin bir halkası olarak görülmüştür. Şahkulu'nun "Şah İsmail öldü, velâyeti bana geçti, gökyüzünden bana kılıç indirildi, erenlerden işaret geldi" gibi söylemleri etrafına büyük kitleleri toplama gayretinin bir yolu olarak etkili bir şekilde kullanılmıştır. Nitekim Şahkulu bu durumu o dönemin Kızılbaş topluluklarının kolektif hafızasında var olan kurtarıcı inancının bir yansıması olarak görüldüğünü çok iyi bilmekteydi. Şahkulu'nun bu propagandasının dayanağı aşağıda anlatılan rivayet ile ilişkilendirilebilir.

Rivayete göre Hasan Halife Teke-ili'ne döndüğünde ölmeden önce oğlu Şahkulu'na bir "Ablak" vererek şöyle dedi: "907 yılında (1501-1502) Mürşidimiz (Şah İsmail) Tebriz'de İran tahtına çıkacak. Bu (ablak) bana O'na ulaştırmak üzere verilmiş bir emanettir, kendisine benim selamlarımla ver!". Hasan Halife öldüğünde yerine oğlu Şahkulu Teke-ili bölgesindeki Safevî halifesi olmuştur. 905 (1499-1500) yılında Derviş Dede Muhammed, Şahkulu'ndan hac için izin istemiştir. Şahkulu kendisine şöyle dedi: "İzin veriyorum, git. Fakat Mekke'de haccını tamamladıktan sonra kutsal âstâneleri (imâmların mezarlarını) de ziyaret edecek ve sonra da Tebriz'e gideceksin. Senin oraya varışının ilk gününde saflık ve güzelliğin çocuklarından birisinin zamanı gelmiş olacak. O, para bastırıp adına hutbe okutarak padişah olacak. Sen onu Tebriz meydanında cirit oynarken bulacaksın. Ona yaklaş, selamımı söyle ve tacına iliştmek üzere bu ablağı ona ver!". Dede Muhammed emaneti almış ve Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Mekke'de tavafını tamamlayıp Medine'yi ziyaret ettikten sonra Bağdat'a doğru yola çıkmıştır. Yolda uyuyakalıp kervanı kaçırmıştır.<sup>1022</sup> Bu esnada

---

İsmâ'il, Founder of the Şafavî Dynasty, 326-333.; Glassen, Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?, 65-69.

<sup>1021</sup> Glassen, Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?, 69.

<sup>1022</sup> Ross, The Early Years of Shâh Ismâ'il, Founder of the Şafavî Dynasty, 328-329.; Glassen, Schah Ismâ'il, Ein Mahdî Der Anatolischen Turkmenen?, 65-66.

birtakım olaylara şahit olmuştur. Şah İsmail'in hurucuna, On İkinci İmâm'ın Şah İsmail'e kılıç kuşatmasına tanıklık etmiştir. Ayrıca On İkinci İmâm, Şah İsmail üzerindeki kılıcı/hançeri çıkararak dervişe uzatıp "Bunu muhafaza et, zira bu sana daha çok yakışır" deyip ona vermiştir.<sup>1023</sup>

Söz konusu anlatının tarihsel bir niteliğinin olup olmamasından ziyade o dönemki Kızılbaş toplumunun kolektif hafızasının yansımaları göstermesi açısından önemi büyüktür. On İkinci İmâm'ın Şah İsmail'in kılıcı veya hançerini Derviş Dede Muhammed'e vermiş, ona daha çok yakıştığını söylemiş ve ki bu vasıta ile Şah'ın kılıcı veya hançeri Teke-ili bölgesindeki Türkmen müritlerine gönderilmiştir. Bu husus Şahkulu Ayaklanması'nın halk katında meşruiyeti açısından dikkate değer bir menkıbedir. Çünkü Şahkulu ayaklanma esnasında Şah İsmail'in öldüğü, velâyetinin kendisine geçtiği ve yine kendisine gökten kılıç geldiği tarzındaki söylemleri bilinçli bir şekilde kullanmıştır. Bu hikâyeye inananlar için Şahkulu'nun söylemleri son derece etkili bir slogan olmuştur. Çünkü pirlere olarak gördükleri Şah'ın velâyetinin Şahkulu'na geçmesi ayaklanmaya katılan Türkmenler için liderlerinden gelen bir nevi işaretidir.

Erdebil Tekkesi ile bağlantıları olan Teke-ili Türkmenlerinin Şahkulu Ayaklanması'na destek vermesi Şahkulu'nun Erdebil Tekkesi'ne bağlı bir Kızılbaş sûfî olmasıyla da yakından ilişkilidir. Şahkulu'nun Şah İsmail'in öldüğünü, velâyetinin ona geçtiğini ve onun halifesi olduğu tarzındaki propagandası Şah'a bağlı olan Türkmenlerin Şahkulu'nun etrafında toplanmasına neden olan bir diğer faktördür.<sup>1024</sup>

Şahkulu'nun Mehdî olduğuna dair bu söylemleri ve karizmatik lider vasfı taraftarları arasında çokça destek bulmasını sağlamıştır. Öyleyse Şahkulu Ayaklanması bir mezhep çatışmasından ziyade ayaklanmacılar nezdinde Mehdî söyleminin ön planda tutulduğu bir kıyam niteliği taşımaktadır. Ancak ayaklanmanın lideri olan Şahkulu ve Türkmenlerin Kızılbaş olması, Şah İsmail'e olan bağın ortaya konması açısından ehemmiyetlidir. Sonuçta bu bir dinsel yönelimden ibarettir.

---

<sup>1023</sup> Ross, *The Early Years of Shâh Isma'îl, Founder of the Safavî Dynasty*, 330-331.

<sup>1024</sup> Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi: m. 1258-1512: h. 656-918*, 413.; TSMA, E 6187.; Solak-zâde, *Solak-zâde Tarihi*, 445.

Ayaklanmanın nedenlerinin tartışıldığı bu kısımda sonuç olarak şunlar söylenebilir: Şahkulu Ayaklanması Osmanlı'nın gerek siyasî gerek ekonomik ve gerekse dâhili gelişmeler açısından zor zamanlar geçirdiği bir dönemde ortaya çıkmıştır. Şahkulu bundan istifade ederek kendine muhatap bulup dertlerini anlatamayan işsiz sipahileri, yoksul köylüleri ve Türkmenleri kısa sürede etrafında toplamıştır. Onun kullandığı Mehdîlik söylemi ise yaşadığı sıkıntılardan kurtulacağına inanan sıkıntılı zümrelerin manevîyatını güçlendirmiş ve ayaklanmanın kısa sürede geniş bir coğrafyaya yayılmasına neden olmuştur. Sünnî kesimlerin ayaklanmaya destek vermesi hem bahsi geçen sorunların hem de hicrî bininci yılın İslam dünyasının genelinde oluşturduğu beklentilerin bir neticesi olarak değerlendirilmelidir.

Nitekim İstanbul'da gerçekleşen 1509'daki büyük zelzeleden sonra Şahkulu'nun söylemleriyle kıyamet vaktinin geldiği düşüncesi halk üzerindeki etkisini giderek artırmıştır.<sup>1025</sup>

### **3.4.Şahkulu Ayaklanması**

#### **3.4.1. Şahkulu Ayaklanması'nın Başlaması**

Babaî Ayaklanması'ndan sonra Anadolu'da vuku bulan ikinci büyük isyan olan Şahkulu Ayaklanması gelişim süreci itibariyle gelişigüzel tertiplenmiş bir isyan değildir. Aksine Şahkulu'nun faaliyetlerinden, siyasî hedeflerinden ve propagandasından anlaşıldığı üzere son derece planlı bir girişim olduğu açıktır. Ayrıca hazırlanması ve uygulanması açısından Babaîler Ayaklanmasını andıran bu ayaklanma hem Osmanlı Kızılbaşlarının hem de Osmanlı saltanatının kaderini değiştirecek kadar etkili sonuçlar doğuran bir kalkışma olmuştur.

Ayaklanmanın seyri ve Osmanlı Devleti'nin durumu hakkında arşiv belgeleri ve kronikler oldukça ayrıntılı bilgi vermektedir. Bu bilgiler doğrultusunda ayaklanmanın zuhuru, seyri, yayıldığı alan ve Osmanlı Devleti'nin durumu aşağıdaki gibi olmuştur.

Şahkulu ayaklanmadan önce Serez (Siruz; Serres, Yunanistan), Selanik, Filibe (Plovdiv, Bulgaristan), Sofya (Bulgaristan), Dobnice, Zağra Yenice (Nova Zagora, Bulgaristan) ve birçok başka yerde bulunan Kızılbaş halifelere Safer, İmâm oğlu,

---

<sup>1025</sup> Emecen, Şahkulu Baba Tekeli, 285.

Taceddin ve Pir Ahmed adlı dört casus (müridi) vasıtasıyla yirmişer kâğıttan oluşan mektuplar göndermiştir.<sup>1026</sup> Arşiv belgelerinde görüldüğü üzere Şahkulu ayaklanmadan evvel gizliden teşkilatlanma ve propaganda faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu noktada casusun mektuptaki ifadeleri oldukça önemlidir. Zira ayaklanmanın alt yapısını (toplumsal tabanını) oluşturma girişiminde bulunan Şahkulu'nun bu tutumu ayaklanmayı planlı bir şekilde tertiplelediğini ve uygun zamanı beklediğini göstermektedir. Ancak Şahkulu'nun yanında Anadolu sipahileri yer aldığı halde Rumeli sipahilerinin olmaması onun Balkanlardaki girişiminin başarısız olmasının bir nedeni olarak ileri sürülebilir. Nitekim Şahkulu Ayaklanması yalnızca Anadolu coğrafyasında çeşitli alanlara yayılma imkânı bulabilmiştir.

Şahkulu casusları vasıtasıyla ayaklanma faaliyetlerini sürdürürken ve sürekli toplantılar düzenlerken Sultan II. Bayezid ise şehzadeleri arasındaki tahta geçme mücadelesine tanıklık etmekteydi. Devlet işlerinden el çekerek kendi yetkilerini vezirlerin ellerine teslim edip onların dürüstlüklerine fazlasıyla güvenerek gelişen olaylardan ve ülkenin düzenini bozan gelişmelerden habersizdi. Özellikle tımarlı sipahiler tımarsız kalıp zor koşullar altında yaşadıklarından karınlarını doyurabilmek için çoğu eşkıyaya yoldaş olmuş bu vaziyet ayaklananları güçlendirmiş ve baş gösteren fesadın genişlemesine neden olmuştur.<sup>1027</sup>

Böyle bir ortamı fırsata çeviren Şahkulu'nun ayaklanmadan önce Kapulukaya'da Döşeme Derbendi'nde sık sık toplantılar yaptığı Şehzâde Korkud'un adamlarının tuttuğu raporlara yansımıştır.<sup>1028</sup> Bu toplantılar devam ederken bir gün Subaşı Hasan

<sup>1026</sup> "Filibe Sancağı Beyi Sûfî Şahkulu'nun casusu Pir Ahmed namın ettüğü ikrarın beyanıdır ki; zikr olunur ve Şahkulu Antalya kurbunda Yalınlu nâm karyenin yanında bir mağarada olurdu. Ve mevlûdu dahi ol karyede idi. Ve sen orda iken Şahkulu'nun yarar ademi kimler idi; deyicek, biri Safer ve biri İmâmoğlu nâm kimesnelerdir. Ve sen Şahkulu'nun yanından ne vakit gitdün deyü sual olacak, geçen yılın Safer ayında gitdüm, kaç kişiydiniz deyü sual olucak, dört kişiydik dedi. Her birimize yirmişer kağıd verdi, ol kimesnelerin adları nedir diyecek, biri Safer ve biri İmâmoğlu ve biri Taceddin ve biri dahi mezkûr Pir Ahmed. Ve bunlar nereye vardılar deyu diyecek Safer Siroz'a vardı ve İmâmoğlu Selaniğe vardı ve Taceddin Zağra Yenicesi'ne vardı. Mezkûr Pir Ahmed Filibe'de İmâret mahallesinde Kara Habib nâm halifeye kağıd virdüm, mezkûr Kara Habib İmâret-i mezkurde müsteiddir ve Sofya'da Taceddin ve Şuçâ ve Şeyh Çelebi ve mezkûrun imâmı Muhyiddin Halifelere kağıdlar virdüm ve Dobnica'da Ercanlı Halifeye kağıd virdüm ve esabım ve bazı kağıdlarım Ercanlı Halifede emanet kodum ve Dobnice nahiyesinde Resullu nâm karyede Alay Beyi Yusuf bin Muhammed ve Edhemi Muhammed nâm halifelere kağıdlar virdüm ve Banacuk nâm karyede Tımar eri İlyas Halife'ye kağıd virdüm ve Beratlı nâm karyenin İmâm Muhyiddin nâm halifeye kağıd virdüm." Belge için bkz., **TSMA**, E 6636.

<sup>1027</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 406a; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 154.

<sup>1028</sup> "...Sultan Korkud tâle bakahudan gelen Soff'nin kable'l örf ettüğü ikrarın beyânıdır ki; zikrolunur memleket hâfîdir fırsat bizimdir gelin cemi memleketi zabt edelim yürüdüler Kapulukaya'da Döşeme Derbendinde cem' olup dört beş gün oturdular. Sonra etrafa dağılıp

Bey onlara ani bir baskın yapmıştır. Bu baskın esnasında 20 kişi yakalanmıştır.<sup>1029</sup> Fakat Şahkulu, baskın esnasında olağanüstü bir şekilde gözden kaybolup kaçmayı başarmıştır.<sup>1030</sup>

Saltanat mücadelesinde olan şehzâdelerin Teke-ili'nden uzak olmasından dolayı cesaret toplayan Şahkulu, Subaşı Hasan Bey'in baskınından sonra birkaç gün gözden kaybolup yine müritlerine ve sipahilere haber salıp yanına çağırmıştır. Sipahilerin dışındaki her birinin dış görünüşleri çok kötüydü. Yoksul, üstü başı düzgün olmayan insan topluluğu Şahkulu'nun etrafına toplanmıştı.<sup>1031</sup>

Şahkulu Şehzâde Korkud'un Antalya'dan ayrılmasından sonra 400-500 kişi ile birlikte Yenice Derbendi'ne geldi. O esnada Manisa'ya doğru giden Korkud'un adamlarına saldırdı. Çakırcıbaşı Nasuh'un kızını, Yazıcı Kemal'in iki oğlunu ve yirmiden fazla askeri öldürüp mallarını almıştır. Çakırcıbaşı'nın hatununu, Kâtip Kemal'in kızını ve o bölgede bulunan bazı hatunları dağa kaçırıp ve onları esir etmişlerdir.<sup>1032</sup> Daha sonra Şehzâde Korkud'un otağına saldırmış,<sup>1033</sup> böylece Şahkulu Ayaklanması fiili olarak başlamıştır.

---

yerağa ve aziğa mukayyed oldular sipahiden ibtida tanışıkda kimler vardı, deyicek. Çakır oğlanlarından üç nefer kimesne vardı: Bir dahi Kızıloğlu bir dahi Köleoğlu bir dahi Muhammed Bey derler yanında mukarribleri kimlerdir deyicek Dede Ali'si ve Hızır nam kimesnelerdir. Ne kadar zamandır bunlar tanışık ederler deyicek dahi Sultan Korkud tale bakahu sancağında iken..." Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 5035.

<sup>1029</sup> "...Şahkulu ele girmeyüp musahiplerinden yirmi nefer mikdarı kimesne ele gelub tutulub hapsolundu...". Belge için bkz., **TSMA**, E 6321.

<sup>1030</sup> "...amma bilmeyiz ki sihri mi vardur teshir-i cin mi bilir her ne defa da adam sıymış ise uğraş olmadan sınıb kaçmışdır...". Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6187.

<sup>1031</sup> "...sipahi taifesinden gayri askeri gayet cimri şekildir üzerindeki hor ve hakirdir kiyacıları hor ve hakirdir...". Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6187.

<sup>1032</sup> "...Şahkulu gaybet ettikten sonra Yenice Derbendi'ne varub kendinin etbandan dört beş yüz nefer kimesne cem' edip yola durub Çakırcıbaşı Nasuh bendenuzun hatunu ve oğlancıkları ve halkınuzdan ve şehirliden nice cem'i kesir göçüb gider iken zikr olunan Erdebil halkı mezkûrları basub mezkûr Çakırcıbaşı'nın kızcağzını ve Yazıcı Kemal kulunuzun iki oğlancığın ve yirmi neferden ziyade müslimanları enva-î ezalarla katledüb malların alub Çakırcıbaşı'nın hatununu ve Katib Kemal'in kızı ve bazı hatunları alub dağa çıkarub esir etmişlerdir...". Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 6321.

<sup>1033</sup> "...Sultanım hazretlerinin otağı göçüb Evdekiyeye varıcak basup almak kasd edicek...". Belgenin tamamı için bkz., **TSMA**, E 6321.

**Harita 4.1. Şahkulu Ayaklanması'nın Zuhur Ettiği Teke-ili Bölgesi**



### 3.4.2. Şahkulu Ayaklanması'nın Seyri

Şahkulu Ayaklanması'nın başlamasıyla Antalya Subaşısı Hasan Bey ve Şehzâde Korkud'un defterdarı halk arasından yaklaşık 300 bin kişilik bir kuvvet toplamış ve bu kuvvetle Şahkulu'nun üzerine gitmişlerdi. İki taraf arasında başlayan savaşta Osmanlı askerlerinin bir kısmının Şahkulu tarafına geçmesiyle Osmanlılar mağlûbiyete uğramıştır. 500 civarı Osmanlı askeri savaş esnasında ölmüştür. Kalanlar ise hisara sığınıp kapıları kapatıp ve derhal durumun ehemmiyetini bildirerek yardım istemişlerdir. Şahkulu taraftarları Osmanlılardan katılan sipahilerle sayıca üstün duruma gelmiştir. Daha sonra ise diğer çadırları yağmalamış, defterdarın önemli bazı hizmetkârlarını ve sultanın hayli kullarını öldürmüşlerdi. Defterdar, beklediği yardım zamanında gelmezse hisarın elden gideceğini ve geri kalan adalarını da öldüreceklerini raporla Şehzâde'ye bildirmiştir.<sup>1034</sup>

Yardımanın gecikmesiyle Şehzâde Korkud'un Subaşısı Hasan Bey ve defterdarı tekrar adam toplayıp harekete geçmiştir. Yenice mevkiinde birkez daha savaş olmuştur.

<sup>1034</sup> Bu savaşı Şehzâde Korkud'un defterdarı Şehzâde'ye yazdığı mektubunda şöyle dile getiriyor; "...sabıkda olan sofiller hadisesinden sonra yine galebeleri zuhura gelub bu bendenuz subaşısıyla şehirden vesair etraf ve nevahiden üç binden ziyade âdem cem' edub mukabele olundukta bize muavenet suretinde asker olan bazı sipahilerden ve gayri kura halkından anlara tabi olub bizim askeri ortaya alub askerden beş yüz mikdarı kimesneyi şehid eylediler. Asker münhezim olub dönüb kaleye gelünub hisar kapusun yaptırıldılar ve subaşı bendenuzu bizden dönen ve cem' olan melunlar ortaya alub birkaç yerde yareleyüp üzerine kullarınız üşüb elf cehilde halas eylediler. Bilfiil hisarı yaptırub taşra âdem çıkmak ihtimali yoktur. Zira bizden karışanlarla ol melun ziyade kuvvet tutup cemi' çadırlarınızı ve esbabınızı alub ve bu bendenuzun bazı hizmetkarlarını ve sultanımın hayli kullarını vesair askerden bunca kimesneyi şehid eylediler. ...Der-i devlete arz olunmağa tehir olunursa veya adam eklenürse hisar elden gider. Bin ayak bir ayak üzere gelmiştir..." Belge için bkz., **T SMA**, E 6321.



Ancak Antalya Subaşı Hasan Bey birçok yerinden yaralanmış, defterdarın ise başını almıştır. İki defa yapılan savaşta yaklaşık olarak 500'e yakın kişi ölmüştür.<sup>1035</sup> Son savaşta Osmanlı kuvvetleri bozguna uğratılmış ve hisarın kapılarını kapayarak yardım gelene kadar Antalya şehri müdafaaya başlamıştır. Antalya kadısı bu vahim durum karşısında birtakım tedbirler almakla birlikte Şehzâde Korkud'tan acil yardım istemek zorunda kalmıştır. Yenice Derbendi'nde olan Şahkulu taraftarları ise tımarlı sipahilerin ve Sünnî halkın onlara katılmasıyla günden güne sayılarını artırmaya başlamıştır.<sup>1036</sup>

Celâl-zâde Mustafa'ya göre Şehzâde Ahmed'in Amasya'dan Karaman'a gelmesini işiten Şehzâde Korkud'un Teke-ili sancağını terk edip askerleriyle Saruhan vilayetinin merkezi olan Manisa şehrine gitmesini fırsat bilen Şahkulu'nun ayaklanmasını şu sözlerle ifade etmektedir: "...Şehzâdelerin hareket ve ayaklanmalarını duyup görür ki ülke boş, koruyucu yok. Saltanat alanında kimse görünmez, süvâri yok. Yaratılışında idarecilik arzusu galip görünür. Durmayıp, hemen çevresinde bulunan bozguncularla kalkıp ayaklandı. Şeytan'ın bayraklarını kaldırıp sahtekâr İblîsin sancaklarını açtı."<sup>1037</sup>

Merkeze gönderilen bir rapora göre Şahkulu'nun Antalya'dan Kütahya'ya kadar önüne gelen kuvvetleri silip süpürdüğünü, ortalığı yakıp yıktığını görmekteyiz.<sup>1038</sup> Çoluk çocuk demeden on binden fazla insan katledildiği; koyun, sığır, kedi, tavuk demeden hayvanlar dahi telef edildiği<sup>1039</sup> ve köylünün mahsulü toplanarak yakıldığı

<sup>1035</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Uluçay, Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?, 65.

<sup>1036</sup> "...Sünnî tayifesinden cem'i kesir ile mezkûr Erdebil tayifesinden men itmek için Yenice'ye vardukta bunlarla mukadele ve muharebe idub Erdebil taifesinden ve bunlardan nice kimesne maktul olup Erdebil halkından kesilmiş baş getirüp ve bir diri kimesne getürdüler. Salbolundu. Mezkûr tayife Yenice'de durup yevmen fe yevmen mütezayiddir kasıdları memleketi yangına almaktır. Hayla bunda nefir-i am olmuştur... Zira bizden karışanlarla ol melun ziyade kuvvet tutup ..." Ayrıntılı bilgi için bkz., **T SMA**, E 6321.

<sup>1037</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-Nâme**, 297-298.

<sup>1038</sup> "...şimdiki halde bu diyarda olan Erdebil halifelerinden Hasan Halife nam kimesnenin Şahkulu nam bir oğlu zuhur bulunup Antalya'da Dudenbaşı nam mevzide temekkün edip ve bu diyarda olan halk ona etba edip emirane bir ali divanhane ve evler ve matbahunu verip ittifakla memlekete hükmetmeğe kâd eyleyicek Subaşı Hasan bendenüz gönderilip...". Ayrıntılı bilgi için bkz., **T SMA**, E 6321.

<sup>1039</sup> "...ricalden ve avrattan ve etfalden onbinden ziyade nefis katl olunmuştur efvah-i ricalden havf ziyade mübalağa ederler hasil-ı kelim bir gün o günden memleketin ahvaline tedarik gerekdir inayet gerekdir asıl Kızılbaş kendi gelse bu kadar afet olmazdı kenduden eşedir bu zalim uğradığı yerlerde ricalden ve avrattan ve etfalden her ne bulursa kırar hatta maslahatından ziyade koyun ve sığır olsa cümlesi kırar kediyi kırar tavuğu kırar ...Çavuş İskender bendeniz cümleye vakıftır mahfiyece teftiş oluna cengin evvelinden aharına cemî' ahvale vakıftır takrir eyleye çok namus eksikliği oldu ve memleket halkı hususen Kütahya şehirlisi rızıkların yağmalamışlardır kurtaramamışlardır Müslümanların halleri gayet mükedder olmuştur hayf olmuştur her ne zaman inayet olunursa bir gün o günden inayet oluna Çavuş

beyan edilmektedir.<sup>1040</sup> Halkın Kızılbaşlardan ziyade onlara katılan sipahilerin zulmünden perişan olduğu da açıklanmaktadır.<sup>1041</sup>

Celâl-zâde Mustafa Türkmenlerden başka ne kadar levent, kötü adam ve açığız varsa ayaklanıp ülkeyi zulüm ve işkenceyle doldurduğunu söylemektedir. Ülkenin içinde olduğu durumu şu mısralarla ifade etmektedir:

“Âlemin padişahı hiç görünmüyor, hepsi de işi gücü bırakmışlar.

Düzenin kapısı açık kalıp, malını haramiler almış.

Şeri’atın adı dilde hiç anılmayıp, şeri’at bardağı toprağa dökülmüş.”<sup>1042</sup>

Kısa sürede büyük bir güç haline gelen etrafına hem Kızılbaşları hem de Sünnîleri toplayan Şahkulu ayaklanma boyunca kendisinin bazen Mehdî bazen de Şah İsmail’in ölmesi nedeniyle velâyetinin ona geçtiğini iddia ederek memleketin kendisine ve yandaşlarına ait olduğu iddiasıyla hareket ediyordu.<sup>1043</sup> Öyle ki yakalanıp hapsedilen Şahkulu taraftarlarından olan Salih Fakih’in halka telkinlerde bulunup Şahkulu için “...Allah budur ve Peygamber budur ve sur-i hesap bunun önünde olsa gerektir buna itaat etmeyen imansız gider...” dediği tutanaklarda görülmektedir.<sup>1044</sup> Şahkulu’nun bu söylemleri ve taraftarınca ona atfedilen bu insanüstü özellikler onun karizmasını güçlendirmiş ve onu kısa sürede büyük bir güç haline getirmiştir.

Şahkulu ilerledikçe kuvvetleri de sürekli artıyordu. Fakir köylüler, halifeler, tımarlı sipahiler Şahkulu’nun saflarına katılıyorlardı. Dönemin kaynaklarına göre Şahkulu, Mehdî lider sıfatıyla ele geçirdiği yerlerde amirane hareket edip yanına gelenlerden kimini beylerbeyi kimini de subaşı tayin ediyordu. Saflarına geçmeyenleri küçük büyük demeden kılıçtan geçiyordu. Halkın mal ve eşyaları yağma ediliyordu.

---

İskender kulun makul kulunuzdur cemi’ zarir ihfa buyurulmağa sıhhat oluna itimal oluna...”. Detaylı bilgi için bkz., **T SMA**, E 6187.

<sup>1040</sup> “...Kütahyada talan ettiği esbabı mahbube kalicalar vesair esbab her ne var ise cem’ edip oda yakmış hâsil şerh olunur zalim değildir ve bazı ahval ve bazı kelimat vardır yazmak edep olmadığı sebepten yazılmadı...”. Ayrıntılı bilgi için bkz., **T SMA**, E 6187.

<sup>1041</sup> “...ekser fesadlara ikdamlar ettiren sipahilerdir ve Müslümanlar askerinden olan sipahilerden yoldaşlık gelmedi dahi artık dahi olsa fiilerinden yoldaşlık emin olunmağa sonradan malum olur şimdi onun vakti değildir hemen zalimin define inayet gerektir meded gerektir derman gerektir...” **T SMA**, E 6187.

<sup>1042</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-Nâme**, 298.

<sup>1043</sup> “...dergâh-ı muallamadır cemi’ âlem halkına avaze yapmışlardır ki zerdalu vaktinde Şah dahi gelse gerektir memleket bizindir deyu mühmelat söyler gâh Mehdîlik davasın ider gâh Şah öldü onun velâyeti bana değdi memleket benimdir deyu gâh birkaç günlük ömrüm vardır memleket benimdir deyu birbirine muhalif kelimat ider...” Belgenin tamamı için bkz., **T SMA**, E 6187.

<sup>1044</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., **T SMA**, E 6321.

İsyancılara katılmayan halk ise Şahkulu taraftarlarına fazla dayanamayıp kaçmaktaydı.<sup>1045</sup>

Osmanlı Devleti'nin içinde olduğu durum Osmanlı kroniklerinde aşağıdaki mısralarla dile getirilmiştir.

“Oldı eshâb-ı fesâdâta imâm  
Didi hep birdir helâl ile haram  
Gâret itti her diyârı bî hisâp  
Köyleri kıldı hârab ender harâb  
Didi câhil kulundur fi'li-i nikâh  
Oldı her ‘avret rızâsıyla mübâh.”<sup>1046</sup>

Şehzâde Korkud'un menfî durumu merkeze haber vermesi üzerine Osmanlı Devleti telaşa düştü. Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa, Amasya Sancak Beyi Şehzâde Ahmed ve Niğde Sancak Beyi Sultan Mehmet bu mesele ile ilgilenmek için görevlendirildi.<sup>1047</sup>

Şahkulu, Karagöz Ahmet Paşa komutasında hazırlanan ordunun toparlanmasına meydan vermeden orduya saldırdı ve orduyu bozguna uğrattı.<sup>1048</sup> Celâl-zâde Mustafa'ya göre Karagöz Paşa “...düşmanı hafife alıp, onu zayıf ve hakir gördü” bu yüzdendir ki bir başarı elde edilemedi.<sup>1049</sup> Daha sonra Şahkulu İstanos/Korkuteli'ne doğru ilerlemiş, orada önüne geleni helak etmiş ve Elmalu'ya geçmiştir. Kendisini bekleyen iki bine yakın askerle savaşmış ve askerlerin çoğu öldürülmüştü. Elmalu'da kendisine katılmayan halkın mallarını yağmalamış, mescit ve zaviyeleri yakmış, buldukları Kur'an-ı Kerim ve kitapları ayaklar altına alarak tahrip etmişti. Mehdîlik davasını devam ettirip “...Memleket bizimdir...” diyerek Hamit Sancağından

<sup>1045</sup> “...zaman-ı kalilde bir iki bin melain cem' olup mezkûr bedbaht ki reisleri Şahkulu'dur. Amirane hareket edib kimin beylerbeyi edinib kimine yer yer subaşılık verüb bu üzere dimağları fesada varub sancak kaldırıp vilayet-i Teke'nin tabi' olmiyan köylerin ve kendilerin garet edüb yakup ve yıkup malin ve menalin alub kendulere yarayan ehlin ve iyalin alub esir edib yaramıyanı heman kılıçtan geçirüb bu tarik ile havf u haşyet bırakub kimesne önüne durmayub kangı tarafa azmederse Müslümanlar dağılub kalan cibale perakende olup...” **T SMA**, E 2829.; Ayrıca bkz., İshâk Çelebi, **Selimnâme**, vrk. 18b.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 406a.; Müneccimbaşı, **Sahaifu'l-Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.

<sup>1046</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Künhü'l-Ahbâr**, vrk. 198a.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 445.

<sup>1047</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 120-121.; Refik, Anadolu'da Dinî Kiyamlar Karabıykoğlu, Nur Ali, Celâlî, 122.; İshâk Çelebi, **Selimnâme**, vrk. 18b.; Gelibolulu Mustafa Âli, **Künhü'l-Ahbâr**, vrk. 198a-198b.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 299.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 406a.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 445-446.; Müneccimbaşı, **Sahaifu'l-Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.

<sup>1048</sup> Refik, Anadolu'da Dinî Kiyamlar Karabıykoğlu, Nur Ali, Celâlî, 112.

<sup>1049</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 299.

Göhlhisar üzerine yürümüş, Göhlhisar kadısını yakalatıp elli bin akçesini alıp sonra onu öldürüp cesedini paramparça etmiştir. Belgeye yansıdığı kadarıyla burayı yakıp yıktıktan sonra Burdur'a doğru ilerlemiştir. Yolda Karagöz Paşa'nın, Nokta adlı kişinin kumandasında gönderdiği beş yüz civarı askerden oluşan kuvvetlerinin çoğunu Burdur civarında öldürdükten sonra şehre girmiş ve ağır tahribat yapmıştır.<sup>1050</sup>

Şahkulu ve ordusu Karagöz Paşa'nın gönderdiği iki bin kişilik kuvveti<sup>1051</sup> yendikten sonra Kütahya'da bulunan Karagöz Paşa üzerine yürümüştür. Keçiborlu, Sandıklı, Keçişiçanlı, Ulusiçanlı ve Altıntaş bölgesi ile Yahşi Bey'in evlerini yıkarak Kütahya'ya gelmiş, Ziğara nam köye konmuştur.<sup>1052</sup> Çelebi Hadîdî, bu sırada Kütahya Beylerbeyi'nin rahat içerisinde olup işlerini yapmadığını, askerlerin ise

---

<sup>1050</sup> "...kasaba-i İstanos'u basup anı dahi hemçunan ihrak ve harap rızkın ve malın alup mübalağa Müslimanları helak edüp Elmalu'ya azimet edüp anda dahi bir iki bin askerler cem' olub darurmuş buluşub anları dahi sıyub mübalağa taifesin şehid eyleyüb ve Elmalu'yu dahi kezalik vurub malın ve rızkın alub kendulara yaramıyanı kırub Müslimanların ehl u iyallerine bir vechile hakaret etmiştir ki demek olmaz ve şehri dahi yer yer oda koyub mescidleri ve zaviyeleri bile yakmıştır ve haşa buldukları Kelamullahı ve kitabları oda vurub tabanlayup mahvederlermiş varup Teke'nin tamam kaydın gördükden sonra mezkur bedbaht Mehdîlik davasın edüp bundan sonra memleket bizimdir deyu dava edüb andan göçüb Hamid Sancağı'na duhul edüb Göhlhisar üzerine düşüb geldiği gibi fi'l-hal hisarı alub kadısın dutub elli bin akçesin aldıktan sonra enva'-i ceza ile katledüp meyyitin derpare eyleyüb dört köşede asup ve subaşısın bile öldürüp ekabirden ve ayandan mübalağa adem kılıçtan geçirüb kalede ve etrafında bulduğu kurada rızkı garet edüb ve köylerini yakub andan Burdur'a yürüyüb ol canibde dahi bir iki bin asker var imiş ve dört beş yüz sipahiyle beglerbegi lalamin Nokta nam ademi gelmiş imiş buluşub anları dahi sıyub mübaağa adem şehid edüb ve mezkur lalamin ademin yıkub alub azim hakaret etdükten sonra Burdur'u basup anı dahi bir vechile hakaret etmiştir. Kaabil-i vasif değildir Ehl-i İslâm'ın ehl-ü iyali ellerinde esir Burdur'dan öte Isparta ve Eğirdir deyu haber alınır..." **TSMA**, E 2829.; "...ol cengi nerede ettiler deyicek Kapulukaya'da Döşeme Derbendi'nde Antalya halkı Sultan Korkud tâle bakahu defterdarıyla cenk ettiler andan kalktılar Elmalu'ya vardılar. Yakıp harap ettiler andan kalkub Göhlhisar'a vardılar yakıp harap ettiler andan kalkub Burdur'a vardılar yakıp harap ettiler..." **TSMA**, E 5035.; Ayrıca bkz., Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârîh**, vrk. 406a.; Müneccimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 299.

<sup>1051</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 170a.

<sup>1052</sup> "...şimdiki halde bu bendeniz işbu muharremu'l haramının yirmiüçüncü günü Banaz nam mahale gelüb ol gün Kütahya'dan evamir geldi beglerbegi zidet mealiye hazretleri Kızılbaş denen melain ile mukabele olup beglerbegi hazretlerinin nice olduğu bilmeyüz deyu haber verdiler. Ve mezkûr melain sabıkan Sanduklu'yu andan Kiçi Siçanlı'yu andan Ulu Siçanlı'yu ve Yahşi Beyin evlerini ve andan sonra Altuntaşı ihrak idüb badehu ma'rekeden sonra Kütahya'yı Yakup heliya andan gidip Ziğara nam köye gelüb kondular ve âdem gönderip Kütahya canibine varub tafahhus olundu. Müşarunileyh beglerbegi hazretlerinin nice olduğu sahih haberi alınmadı. Bu bendeniz dahi düşmana karib mahalde geziyoruz ve ne mahale varacağımız bilmeyiz ve dergâh-ı muallaya mahfi olmaya ki mezkûr taifeyi hafif addetmek olmaz ve durmayub her gün yanlarına eşirradan adam cem oluyor ve vilayetin halkı inkılab üzerinde olub kimesneye itimad değildir. Velhasıl bu melunları sair e'daya kıyas etmelü değildir. Emindir ki bu babda dergâh-ı mualladan fermân-ı Âlî ne vecihle sadır olursa buyurula ki ana göre âmel olasuz ve illa baki ferman dergâh-ı muâllamanındır ve'd-dua...". Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 5881.

beyler gibi olduğunu, idarecileri sevmeyen halkın ise Haricî ve Râfîzîlere karşı herhangi bir direnme göstermediğini kaydeder.<sup>1053</sup>

Şahkulu Kütahya'da dolaşıp ve Sandıklı önünde iki gün dinlendikten sonra 22 Nisan 1511'de Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa ile nihayet karşı karşıya geldiler. İki tarafın karşılaşmasında çok kanlı bir savaş meydana geldi. Karagöz Paşa'nın ordusundan çok kişi öldü. Daha sonra Karagöz Paşa bu durum karşısında bin kadar Anadolu sipahisiyle tekrar Şahkulu'nun ordusu üzerine yürüdü. Kütahya önünde iki ordu karşı karşıya geldi. Bu çatışmada da çok fazla kan döküldü.<sup>1054</sup>

Şahkulu'nun çoğu taraftarı bu savaşta öldürüldü ve ordusu yağmalandı. Şahkulu taraftarlarıyla birlikte dağa kaçtı. İlgili raporda bu savaşın sonucu şöyle geçmektedir: "...hisarın kapısı açıldı hayli adam çıkıp Sofinin ordusunu yağma ettiler, cenkte olan sipahi dönüp yağmaya meşgul Beglerbegi yalnız kaldı. Sofî gördü ki Beglerbegi yalnız kaldı. Sofî dönüp geri beyleri üzerine yürüyüp Beglerbegi sardılar. Beglerbegi kaçtı kovup ardından yitüp tuttular Sofîye getirdiler. Sofî dahi odasını hali edip ol Teke-ili sipahileriyle tanışık edip boynun urup sonra kazığa urdılar..." Raporda görüldüğü üzere Osmanlılar bu savaşta üstün durumda iken Kütahya halkının ganimet için şehrin kapılarını açarak dışarı çıkmaları Beylerbeyi Karagöz Paşa'nın yalnız kalmasına neden olmuş ve bu durum Şahkulu'nun işine yaramıştır. Şahkulu, Beylerbeyini yakalayıp öldürmüş<sup>1055</sup> ve Karagöz Paşa'nın askerlerinin yanlarında bulunan tüm malları yağmalanmıştır.<sup>1056</sup>

<sup>1053</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 170a.; Ayrıca bkz., **T SMA**, E 5881.

<sup>1054</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârîh**, vrk. 406b.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 299.

<sup>1055</sup> "...ondan Keçiborluya vardılar Sofî olanı gelip tabi oldu Sofî olmayanı çıkıp kaçtı ondan Sanduklıya vardılar Sofî olan gelip tabi oldu Sofî olmayan çıkıp kaçtı. Sanduklıdan alayın bağlayıp Kütahya'ya geldi iki gün oturak oldu iki günden sonra Beglerbegi geldi. Kuşluk vaktinde buluşup cenk eyledi. İlk cenkte Beglerbegi Sofî sıyup dağıtıp yüzün dağa tutup kaçtı hayli Sofî toprağa düştü dağıldıktan sonra hisarın kapısı açıldı hayli adam çıkıp Sofinin ordusunu yağma ettiler cenkte olan sipahi dönüp yağmaya meşgul Beglerbegi yalnız kaldı. Sofî gördü ki Beglerbegi yalnız kaldı Sofî dönüp geri beyleri üzerine yürüyüp Beglerbegi sardılar Beglerbegi kaçtı kovup ardından yitüp tuttular Sofîye getirdiler Sofî dahi odasını hali edip ol Teke-eli sipahileriyle tanışık edip boynun urup sonra kazığa urdılar sonra demire sarup üç kişiyi ocağa pişirdiler. Ol kişiler ne kişilerdir sorucak bilmezem dedi sonra şehri yaktilar ..." Karagöz Paşa ile Şahkulu arasında geçen bu savaşa dair ayrıntılı bilgi için bkz., **T SMA**, E 5035.; Ayrıca bkz., İshâk Çelebi, **Selimmâme**, vrk. 19b.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 300.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârîh**, vrk. 406b.; Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühü'l-Ahbâr**, vrk. 198b.; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahseñü't Tevârih)**, 154.; İdrîs-i Bidlîsî, Karagöz Paşa'nın asılarak katledildiğini kaydeder. Ayrıca bkz., İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 120.

<sup>1056</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 170a.; Celâl-zâde Mustafa da Karagöz Paşa'yı öldürmeden önce üzerindeki "...altın kılıcını, cevher ve değerli taşlarla süslü hançerini ve diğer pahası ağır alet ve takımlarını..." soyduklarını söylemektedir. Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 300. Ayrıca bkz., İshâk Çelebi, **Selimmâme**, vrk. 19b.

### 3.4.3. Osmanlı Devleti'nin Vahameti ve Hadım Ali Paşa'nın Serdarlığı

Şahkulu ve ordusu Karagöz Paşa'ya karşı kazandığı başarıdan sonra Kütahya kalesini kuşatmıştır. Şehri barış yoluyla ele geçirmeye çalışmış ancak Kütahya halkı onlara şehri vermeyeceğini sert ve kesin bir şekilde söyleyince isyancılar şehri yakıp yıkmıştır.<sup>1057</sup>

Bu haber Edirne'de bulunan Padişah, saray erbabı ve divan azaları üzerinde önemli tesir yaratmıştır. Böylece Sadrazam Hadım Ali Paşa, bir grup askerle Şahkulu üzerine serdar tayin olunmuştur.<sup>1058</sup> Hasan-ı Rumlu Hadım Ali Paşa'nın elli bin kişilik bir ordu ile Baba'nın (Şahkulu) üzerine gönderildiğini yazmaktadır.<sup>1059</sup> Hoca Sadeddin'e göre Ali Paşa bu olaylardan Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa'yı sorumlu tutmuş ve beylerbeylerinin yüreksizliğinden kaynaklı olduğunu ifade etmiştir.<sup>1060</sup>

II. Bayezid birtakım tedbirler almaya çalışırken Şahkulu da hız kesmeden yeni yerler ele geçirip etrafta korku saçmaya devam ediyordu. Şahkulu Karagöz Paşa ile yaptığı savaştaki başarısından sonra Saruhan Sancak Beyi Şehzâde Korkud üzerine yürümeye karar vermiştir. Şehzâde Korkud, Hasan Ağa'yı serdar yapmış ve yardımına gelen diğer sancak beyleriyle Şahkulu ve ordusunu Alaşehir ovasında karşılamıştır. Şahkulu ile yine büyük bir savaş meydana gelmiştir. Bu savaşta Osmanlı güçleri yenilmiş, Hasan Ağa ve sancak beyleri öldürülmüştür. Şehzâde Korkud ise kaçarak Manisa Kalesi'ne sığınmıştır.<sup>1061</sup>

1511 yılı Osmanlı Devleti için birçok açıdan kritik bir dönemi teşkil etmekteydi. Nitekim Osmanlı Devleti bir yandan şehzâdelerin taht mücadelesi bir yandan da Orta Anadolu'nun büyük bir alanına yayılan Şahkulu Ayaklanması ile mücadele etmek zorundaydı. II. Bayezid'in ise olaylara tam yerinde müdahale etmek yerine büyük

<sup>1057</sup> İshâk Çelebi, **Selimnâme**, vrk. 19b.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 406b.

<sup>1058</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 120.; Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 171a-171b.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 302.; Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühû'l-Ahbâr**, vrk. 198b.

<sup>1059</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 154.

<sup>1060</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 407a.

<sup>1061</sup> "... Haliyen Teke-ili'nin bagileri Beylerbeyi inhizamından sonra göçüp Sultan Korkud üzerine varub anlar dahi Hasan Ağa'yı askerine reis edüb Alaşehir ovasında buluşup azim mukatele olub anları dahi sıyup kırub ve mezkûr Hasan Ağayı katledüb bir kaç sancak beyleri dahi düşüb Sultan Korkud dahi kaçub Manisa Kalesi'ne varub bi'l-fiil memleketi yıka yaka Bursa'ya geliyor iki günedegin Yeniçeriden ve gayriden mu'in ve zâhir ve mededci erişmezse memleket bi't-tamam elden gitmiştir azim aduvdür beylerbeyinin vesayir sancak beylerinin hazinelerine ve cebecuslarına ve silahlarına malik olmuştur...". Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 5451.

zelzeleden<sup>1062</sup> sonra çoğunlukla Edirne’de kalması ayaklanmanın daha da büyümesine sebebiyet vermektedir.

Şehzâde Korkud gibi Şehzâde Yavuz da sancağını terk etmiş, Kefe’ye gitmişti.<sup>1063</sup>

Şahkulu’nun yakalanması için görevlendirilen Şehzâde Ahmed ise sancağında değildi. Bu süreçte Şehzâde Ahmed’in Amasya’dan ayrılması Şahkulu’nun zaferler kazanarak ilerlemesine neden olmuştu.

Sadrazam Ali Paşa Edirne’den hareket ederek Bursa üzerinden Kütahya’ya doğru ilerledi. Bu arada Şahkulu da boş durmayıp halifelerine, sipahi ve idarecilere haberler gönderiyordu. Aralarında Şehzâde Ahmed’in oğlu Şehzâde Murad ve Karaman Beylerbeyi Şehinşah’ın da olduğu idarecilerin bir kısmını kendi tarafına geçirmişti. Haydar Paşa Padişah’a bir arz göndererek mülhîd, müfsîd ve şiddetli kâfir olan Kızılbaşların şehzâdeyi kendi taraflarına çektiğini ve Karaman’ın elden gittiğini derhal bu önemli meselenin çözülmesi gerektiğini bildirdi.<sup>1064</sup>

Şahkulu kendinden emin bir şekilde Bursa’ya doğru hareket etmiştir. Ancak saldırıya geçmeden önce II. Bayezid’in hayatta olup olmadığını anlamaya çalışmıştır. Bursa’ya varmadan Padişah’ın sağ olduğunu, büyük bir ordunun Edirne’den geldiğini duyunca şehre saldırmaya çekinmiştir. Padişah’ın öldüğünü sık sık dile getiren Şahkulu, askerlerinin bu haberle dağılmasından korkmuş olmalı ki geri adım atmıştır. Ellerinde sağlam bir kale ve sığınak olmadığı için saldırının kendi zararlarına olacağını söyleyip ordusu ile geri çekilmiştir. Şahkulu destekçisi olan

<sup>1062</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühü’l-Ahbâr**, vrk. 183b.

<sup>1063</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 172a.

<sup>1064</sup> “Sultanım hazretlerinin hak-u pay-î arz bende ki budur ki; Fenayî ve Dellak İbrahim dimekle maruf mezhepsiz mülhîdler ve müfsîdler ve kafirun-i eşedler şehzâde hazretlerini bi’l külliye idlal edip tarikden tabiattan çıkardılar. Hatta bir derecedir ki an karibi’z-zaman mahzulin ve melunin Kızılbaş cemaatinin hazelehumu’llahu Teâla ve şehzâde nin ittifakları bunun üzerine olmuşdur ki Şehzâde onlara yahud onlar Şehzâde ye mülakat olalar zamir-i münir-i cihan aranızda mestur olmayup bir türlü dahi mülâhaza buyurulmaya öyle olsa sultanım hazretlerine vacib ve lazımdır ki bu maslahatı sair mühim mesalihe kıyas etmeyip cemi mesalihten akdem ve ehem bilüp ta’cil ale’t-ta’cil devlet u saadetle bu canibe gelüp her ne tarikle def’ ve men’ mümkün ise def’ etmege ikdâm oluna bi’l-lahî’l-azim memleketi Karaman heman elden çıkmıştır. Bir an ve bir lahza tevakkuf caiz değildir. Şöylece mülâhaza buyurula baki garaibin ve fesadın nihayeti yoktur inşallah onlar dahi hak-i pay-i şerifinize olmaya baki Sultanım Hazretlerinin hak-î pay-î şeriflerine ilam hacet değildir. Ömr-ü devlet baki b’ad Abdüküm el-muhlis Haydaru’l fâkir”. Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 5590.; “...şimdiki halde Rum vilayetinin Kızılbaş macerası ve oğlu Sultan Murad’ın ahvali hususiyün bu bendemiz Ruma gönderilmek üzere kâd olunacak nagağ imtihan etmek manası var ola deyu tevehhüm olunmağın zikr olan hizmete gitmeğe rıza göstermemiştim”. Şehzâde Murad’ın ahvalini anlatan belgenin tamamı için bkz., **TSMA**, E 5877.; Şehzâde Murad’ın Kızılbaş oluşunu ve sonraki faaliyetleri için bkz., Reha Bilge, **1514 Yavuz Selim ve Şah İsmail -Türkler, Türkmenler ve Fraslar-**, 2. Baskı, İstanbul: Giza Yayınları, 2011, 227-232.

Şehzâde Şehinşah'ın hâkim olduğu Konya'yı almaya karar vermiş ve askerleri ile oraya doğru hareket etmiştir.<sup>1065</sup>

#### Harita 4.2. Şahkulu'nun Teke-ili Bölgesinden Bursa-Manisa Önlerine Kadar İlerlemesi



Bu süreçte Serdar Veziriazam Hadım Ali Paşa, Bursa'dan hızlıca ilerleyerek Ankara'da kendini bekleyen Şehzâde Ahmed ile birleşti. Büyük bir ordu ile "Haricî-Rafizî" taifenin üzerine doğru hareket edildi.<sup>1066</sup> Bu sırada Şahkulu Kızılkaya'ya yerleşti. Hadım Ali Paşa 15 Haziran 1511'de Kızılkaya önüne geldi. Sözü edilen bölgenin bir yanı Karaman diyarına bitişik olmasından dolayı bölgenin korunma ve savunma işini Karaman ülkesi beyi olan Şehzâde Sultan Şehinşah'ın lalası Haydar Bey'e bırakıldı. Haydar Bey, Kayseri beyi ve bir sancak beyinden oluşan iki bin sipahi ile birlikte bu yörenin korunmasını üstlendi. Diğer tarafı ise Ali Paşa merkez

<sup>1065</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 407a.; Müneccimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l- Asar**, vrk. 436b.; İshâk Çelebi, Şahkulu'nun içinde bulunduğu bu durumu bu şekilde aktarmaktadır; "...kendülere reis olan Şahkulu didikleri pis-i pür telebüb, bunların bi-tevakkuf Bursa canibine gitmelerini tecviz etmeyüb Hazret-i Hüdavendigar'ın keyfiyet-i ahvaline vukuf kask eyledi canib-i ehl-i İslâm'dan dil aluB Padişah-ı din-i penahın sıhhat-ı vücudun bilicek kendüden geçüb la ya'kil oldu..."; Ayrıca bkz., İshâk Çelebi, **Selimmâme**, vrk. 20b.

<sup>1066</sup> İdris-i Bidlîsi, **Selim Şah-Nâme**, 120.; Celâl-zâde Nişancı'da **Me'âşir-i Selim Hân** adlı eserinde Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın Anadolu'ya geçerek Şehzâde Ahmed'e katıldığı yazılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Uğur, **The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature**, 169.



kuvvetleriyle çevirip elindeki birliklerle bir süre bu durumu korudu. Kuşatma otuz sekiz gün sürdü.<sup>1067</sup>

Kuşatma esnasında Şahkulu ve ordusu yiyecek sıkıntısı çekmeye başlamış ve bir gece çadırlarını, yorgun at ve develerini geride bırakıp kaçmışlardı. Sadrazam Hadım Ali Paşa Şahkulu'nun peşinden gitmiştir. Bunu fark eden Şahkulu hızlıca Döşeme Derbendi'nden geçmeye çalışmıştır. Onların geçmesine izin vermek istemeyen Haydar Paşa'yı Karaman yolunda öldürmüştür. Şahkulu, Sadrazamdan Hadım Ali Paşa'nın onu takip ettiğini bildiği için Konya'yı kuşatmaktan çekinip Beyşehir önünde konaklamıştır.<sup>1068</sup> Ali Paşa ise Şahkulu'nun Kızılkaya'dan uzaklaştığını görünce saltanat naipliğini desteklediği Şehzâde Ahmed'i tehlikeye atmamak için yalnız gitmeye karar vermiştir.<sup>1069</sup>

**Harita 4.3. Bursa'nın Önlere Kadar İlerleyen Şahkulu'nun Konya Üzerine Hareket Etmesi**



<sup>1067</sup>Gelibolulu Mustafa Âli, *Kühü'l-Ahbâr*, vrk. 198b.; Solak-zâde, *Solak-zâde Tarihi*, 453.; Refik, *Anadolu'da Dinî Kıymlar Karabıyıkoglu*, Nur Ali, Celâlî, 123.

<sup>1068</sup>Hoca Sadeddin, *Tâcü't-Tevârih*, vrk. 411a.; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr fi Vekayii'l-Asar*, vrk. 438a.

<sup>1069</sup>Celâl-zâde Mustafa, *Selim-nâme*, 305.; Uğur, *The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature*, 182.

Hadım Ali Paşa, dört bin sipahi ve dört bin yeniçeri birliğini toplayıp harekete geçmeden önce Anadolu beylerine sıkı buyruklar göndererek onları toplanma alanına davet etmiştir. Paşa ordusunda herhangi bir taraf değişme ihtimaline karşı yanında bulunan askerlere ve sonradan Anadolu'dan katılan beylere bahşişler vermiştir.<sup>1070</sup> Ayrıca Şahkulu ile aralarındaki mesafenin fazla açılmasından dolayı Kızılkaya'da 500 civarı at toplatmıştır. Bu atlara binen yeniçeriler ile orada bulunan atlı Rumeli, Anadolu Karaman askerleri ve Şehzâde Ahmed'in oğlu Ali ile birlikte Şahkulu'nun peşine düşmüştür. Diğer yaya kuvvetleri ise Şehzâde Ahmed'in yanında kalmıştır.<sup>1071</sup> Bu süreçte yeniçeriler ile geride kalan Şehzâde Ahmed, Hisardağı'na sığınan Şahkulu'nun üç bine yakın taraftarını kılıçtan geçirmiştir. Ali Paşa, şehzâdenin Karahisar'a gelmesini isteyince Ahmed oraya gitmiştir.<sup>1072</sup> Ali Paşa 14 günlük bir takipten sonra Temmuz 1511'de Sivas yakınlarındaki Çubuk mevki "Gökhan veya Gökçay"<sup>1073</sup> civarında Şahkulu ile karşılaştı.<sup>1074</sup> Rumlu Hasan'ın ifadesiyle Baba

<sup>1070</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 407b.; Müneccimbaşı'da dört bin sipahi ve bin yeniçeri olarak geçmektedir. Bkz., Müneccimbaşı, **Sahâifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436b.

<sup>1071</sup> "...iki üç merhale kalınca kasıdları mukabele ve mukatele idi hattâ Kızılkaya ki düşman-ı din ü devletin makarr-ı şakaveti idi. Andan göçüb İncirli'ya gelüb derbendi almak tedbiri iken askerin çokluğunu görerek kaçtığı dört beş bin miktar kefere-i fecereden eşed eşrar ehli iyalleriyle Kuhisar'da sarblanup reis-i iblis gerdarları bir kaç bin piyade ve süvari ile Döşeme Derbendi'nden geçtiği istima' olunub asâkir-i mansure ile işbu mübarek rebüülevvel ayının on sekizinde mezkûr Kızılkaya önünde nüzul vaki' olub yeniçeri taifesini atlandırub düşman-ı mahzul ardınca ılgamak tedbirinde iken Karaman lalasından mektup gelüb ol müfsidun derbendden geçüb Karaman deyu 'ılam ettiği sebebden ılgamaktan feragat olunub perakende olanları ele getürmek tedbiri alunub ertesi gün taraf be taraf fevc fevc adem gönderilüb ertesi ki mah-ı mezkur yirminci günüdür tekrar ulak gelüb ol bidin Beyşehri önünde oturur deyu haber getürdüğü sebebden ol mikdar mesafati yaya ile ılgamak mümkün olmamağın bu muhibhiniz ılgamağa ikdam edicek lalam hazretleri yaya ile oturup siz ılgamak kat'a caiz değildir. Başım gitmesini ihtiyar ederim siz teveccüh ettiğünuze rıza vermezem dedi yeniçeri dahi bunca mesafati yayak ılgamak müteazzirdir ve cümlemize eşer ve yarar atda bulmak mümkün değildir. İmdi biz gidemiyecek bu muhibleri için dahi gitmek olmaz elbette komazuz bizimle olmak gerek dedikleri sebepten lalam hazretleri Ali tale bakahu ile kapu halkı ve Anadolu askeri yevm-i mezkurda ılgayup..." Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 2667.; Ayrıca bkz., Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 411a.

<sup>1072</sup> "...Badehu bu muhibleri Hisardağı dimekle puhte ki suubetle meşhurdu ol bi-dinin bazı feceresi ana sığınmışlar imiş ve andan gayri bir nice puhtelerin fethine birkaç gün tevakkuf edüb bi inayeti'l-lahi teala Hüdevendigâr devletinde feth olunub cümle puhteler ve perakende dağlarda tutulan üç bin miktarı Kızılbaş melain kılıçtan geçtikten sonra merhumun mektubu gelüb sabıka varduğu yoldan avdet edüb Karahisara gelüb bizim halimiz düşmanla bertaraf olunca anda tevakkuf idi. Karşı birbirimiz ile mektublaşub ahvalden habir olasuz dedüğü sebebden Karahisar'a gelinüp ihtiyari tevakkuf olunup..." Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 3062.

<sup>1073</sup> İdrîs-i Bidlîsî ve Hoca Sadeddin'de Gökçay olarak geçmektedir. Bkz., İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 411a.; Solakzâde'de Gökhan diye geçmektedir. Bkz., Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 453.

<sup>1074</sup> "...işbu Rebiülahir ayının on altıncı gecesinde bazı yeniçeriler gelüb vakayı anlatırlar on dört gün ılgayup mah-ı mezkûrun beşinde şenbe gün Sivas kurbunda Çubuk nam mevzide mülakat fırsatı vaki olup..." Ayrıntılı bilgi için bkz., **TSMA**, E 3062.

(Şahkulu) ordusunun ön saflarında bin Habeşistanlı genç asker yerleştirmişti.<sup>1075</sup> Paşa'nın sipahileri ve gönüllüleri ise savaş daha başlamadan kaçmışlar.<sup>1076</sup> Şahkulu ve kuvvetleri, Paşa'nın az bir kuvvetle saldırıya geçtiğini görünce kaçacakları yerde direnmeye başladılar. Aralarında süren savaş neticesinde Hadım Ali Paşa göğsüne aldığı bir okla<sup>1077</sup> öldü.<sup>1078</sup> Rumlu Hasan'nın Osmanlı ordusunun kaçışını ve

<sup>1075</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 154.

<sup>1076</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühû'l -Ahbâr**, 198b-199a.; "...Tarihsiz, imza yerinde mim yazan mektuptan: ...inha oldur ki bu hayinler zulümleriyle ibadullahı payimal ettikten sonra izzet-i saltanatı bi'l-küllîye ref' eylediler heman hasma mukabil oldukları gibi yirmi otuz adam düşmeden bular firar olmuş Kangırudan ve Engirüdan bir ahada yara yetişmemiştir tamam malum oldu ve rumdan bir kimesneye ok düşmemiş...". **TSMA**, E 6352.

<sup>1077</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Safevî tarihçilerinden Rumlu Hasan eserinde kesici bir kılıç darbesi ve mızrakla öldürüldüğünden bahsedilmektedir. Bkz., Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.

<sup>1078</sup> "...takdir-i rabbani ile merhum Paşa lalam mertebe-i şehadet bulduğu malum oldu..." Belgenin tamamı için bkz., **TSMA**, E 3062.; "...heman Ali Paşa merhum ol kadar cenk etmiş ki cenkte kimesne üzerine dönüp varmamış. Eğer Ali Paşa üzerine beşyüz adam dönmüş olaydı hasmı aldıydı derler ve Sultan Alaaddin'in cengin acep söylerler üç gün melahide sancağını yakmış ve bunun atına seğırtmişler ve yine at çekmişler ahar görmüşler ki alurlar kaçırılmışlar melahide şehzâde idüğünü sonra bilmişler ardınca hayli kovmuşlar elhamduli'llah halas bulmuş şunları koyup kaçmak Hüdavendigâr koyup kaçmak değildir. Bu ne rüsvalıktır nedir gayret-i din ve gayret-i saltanat bi'l-küllîye yere depildi gitti yerler ve gökler inlediler ibadullahın duaları arşdan geçti bu melunlar neleri varsa vardılar ol melunlara verdiler geldiler halkın her nesin bulurlarsa alyordular iş elden gitti dahi ne vakte değin uyurlar uyanası olmadı şu işleri eden türktür ve birkaç beglerbegi elinden diğerleri hun olmuş kimselerdir..." Bkz., **TSMA**, E 6352.; Ayrıca bkz., Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 411a.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 306.; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.; Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühû'l-Ahbâr**, vrk. 199a.; Uğur, **The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature**, 183.

Bu savaşın neticesinde Hadım Ali Paşa'nın öldürülmesi dönemin kaynaklarına şöyle yansımıştır:

"Kazaya vermiş idi çünkü rızâyı/Deraguş eyledi tîr-i kazâyı

Edip a'dâ ile ceng-i keşâkeş/Şehîd oldu velî âhir Alf-ves"

Bkz., Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 454.

"Kaçmayı bir anda kalmaya çevirdiler/Keskin kılıç kınını boşaltıverdiler

Hücuma geçtiler ol dem Müslümanlara/Savaş ateşi alevlendi bu arada

İki yandan da öyle bir girişildi ki/Yere serildi kızıl döşemeler sanki

Nice gazi düşerdi ol dem bu döseğe/Kılıçlar ışık idi bunlar san pervane

Gerçi toprağa düştü ne de çok Kızılbaş/Yaturdu yerde nice bin başsız Kızılbaş

Ama pek fazla idi düşman bil sayıca/Paşa anuncün iremedi amacına

Vazgeçüp dünyada her türlü emelinden/Seçenek dizginlerin kaptırdı elinden

İki üç kez girdi o cenge tek başına/Ölüm haberin alı verdi okuyla

Pek çok çaba gösterüp sürdürdü savaşı/Kınında komadıydı eşsiz kılıcı

Âlî örneği girdi uğraş alanına/İndi kara perde bulandı gökler toza

İdüp kılıcı düşmenin özünü çak/Nice pis mirdarı okuyla itti helak

Kadere çoktan Paşa virmişti başını/Böylece kucakladı kaderin okını

Can alıcı ok birden dokundu göğsüne/Karanu gice oldu gün baht gözüne

Yer yer Paşamız düşman ile idüb cengi/Gör şehid oldu en sonunda Âlî gibi

Âlî'nin dostlarıyız dirken ol lanetlikler/Âlî'yi öldürmeye bunca çaba ettiler

Sevgiden dostluktan ururken bunca lafi/Âlî'ye çektiler kanlı kızıl nacağı

Âlî de küskün ol kötülük eyleyenden/Soylu olan kaçır hilekârın övgüsünden."

Şiir için bkz., Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 411a-411b.

vahametini ifade ettiği şu sözlerde görmekteyiz: “Rûm atlıları kıyametten saptılar kaçış yoluna”<sup>1079</sup>

Bu savaşta Yeniçerilerden yüz yetmiş kişi öldü, beş yüz tüfekçi, yeniçeri ve kapı halkının atlarının çoğu telef oldu.<sup>1080</sup> İdrîs-i Bidlîsî, bu savaşın kaybedilmesinin sebebini Karamanlı askerlerinin sadakatsizliğinden ve Ali Paşa'nın akılsızlığından kaynaklı olduğunu söylemektedir.<sup>1081</sup> Gelibolulu Mustafa Âli de aynı şekilde Karamanlı askerlerin ihanetinden dolayı tam başarı sağlanamadığını iddia etmektedir.<sup>1082</sup> Celâl-zâde Mustafa ise Ali Paşa ve diğer arkadaşlarının durumu ciddiye almaması ve Şehzâde Ahmed'in tahta geçmesiyle ilgilendiklerinden başarısız olduğunu söylemektedir.<sup>1083</sup>

Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın Şahkulu ile yaptığı savaşta yenilmesinin neticesinde askeri güçleri dağılmış, Şahkulu'nun taraftarları savaşı kazanarak, Sivas'taki Hafik Kalesi'ne girmişlerdir. Hacı Mustafa adlı bir kişi dağılan Osmanlı kuvvetlerini, kapı halkını ve çevreden topladığı kuvvetleriyle birlikte Şahkulu'nu takip etmiş ve iki taraf arasında bir savaş daha meydana gelmiştir. Bu savaşta da Şahkulu'nun öldüğü söylenmektedir. Ancak nasıl öldürüldüğüne dair bir netlik yoktur.<sup>1084</sup>

<sup>1079</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.

<sup>1080</sup> “...Hudavendigâr sağ olsun mahfi olmayaki atlandırıp gönderilen beş yüz tüfekçi Yeniçeriden üç yüz otuz neferin atları kalup yüz yetmiş nefer merhum Paşa ile kalup ve bile giden Kapu Halkının dahi ekserisinin atları kalmış sayir askerinin dahi ahvali bu minval üzere olup koşulan askerinin bazı Konya'da ve bazı perakende bazı yerlerde kalup imdi eğer ol Şeytan Kulu dedikleri lain düştüğü vaki ise huve'l-matlub-i ila cehennem ve bi'sel-mesir ve eğer düşmeyüb zir u inhizam azre şark tarafına çıkup gitti dahi gitmediği takdirce beher hal onun defi ne ile olur. Anadolu askerinin hod hali ne derece muhtel olduğu malumları olmuştur zira ki Anadolu'nun kadimleri vesayir yararları gitti. Yerlerine müselleme ve yaya reaya ve gayri bihamiyyet kimesneler nasbolunup Anadolu askeri askerlikten gitmiştir deyu istima olunurda içlerine girmekle hakikat ı halleri müşahede edildi...” Bkz., **TSMA**, E 3062.

<sup>1081</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.

<sup>1082</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Kühû'l-Ahbâr**, vrk. 198b.

<sup>1083</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 303.

<sup>1084</sup> “...şimdiki halde Kızılbaş melahid bunda Sivas kurbünde. Hafik Kalesi'ne konup göçtükten sonra bu bendeniz halkımız ile ve şehirluden bir mikdar bulunan atlı ve katırlı âdemler cem' edüp üç yüzden artuk âdem olup ardlarına düşüp yukarıdan çıkınca kondukların göçtüklerin irakdan gözliyerek gittik hatta şol kadar oldu ki Sivas nahiyesinde Yenice nam kariyede aşikârı olup görünüp alay bağladık bir kaç âdemlerimiz ileri varup anlardan dahi çıkup orada hayli ok savaş dahi oldu bizi gördüğü vakit hayli vehmedüp karışup göçünü döndürüp alay bağladı ardından mübalağa asker yetiştirdi mülhaza etti gördü ki nesne yok çekildi gitti yürüyüverdi... bu yerlere zerrece ziyani dokunmadı Çithan'a değin ardınca gittik hazır helva idi elden çıktı gitti iş Allah'ındır ne diyelim amma aralarında reisleri olan Şahkulu Halife dedikleri mülhide cenkde tüfenk dokundu öldü deyu mesavi dahi var imiş...” Bkz., **TSMA**, E 6664.; Ayrıca Müneccimbaşı, Şahkulu'nun savaş sırasında kaybolduğunu, ölü veya diri olduğuna dair bir bilginin olmadığını kaydetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Müneccimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 438a.; Rumlu Hasan ise bu savaşta Şahkulu'nun öldüğünü kaydetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.; Solak-zâde de Şahkulu'nun savaş sırasında öldüğünü söyler. Ayrıntılı bilgi için bkz., Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 454.;

Harita 4.4. İsyancıların Sivas-Erzincan-Tebriz İstikametine Doğru Yol Alması



Şahkulu'nun Sivas dolaylarında öldürülmesinden sonra onun taraftarları önce Erzincan'a<sup>1085</sup> oradan da Tebriz'e doğru hareket ederek Şah İsmail'e iltica etmek istemişlerdir.<sup>1086</sup> Ayaklanmacılar yolda büyük bir kervanla karşılaşmış ve bin kadar kervancıyı öldürüp onların mallarını gasp etmişlerdir. Şahkulu'nun taraftarları geçtikleri yerlere büyük zararlar vererek, yağmalar yapmış ve nihayetinde de Tebriz'e varmışlardır.<sup>1087</sup> Şah İsmail'e iltica eden kişi sayısının kaynakların müşterek ifadelerince on beş bin kişi civarında olduğu söylenmektedir. Bu kişilerden lider

Kreutel, Şahkulu'nun ölmeyip Şah İsmail'in yanına gittiğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 53.

<sup>1085</sup> "...şimdiki halde Erzincan'a can attı, gitti..." Söz konusu husus hadise için bkz., **T SMA**, E 6664.

<sup>1086</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Münecimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 438a.; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.; Şerephan Bitlisî, **Şerefname Osmanlı-İran Tarihi**, Cilt II, 139.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.; **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.; Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 52.; Uluçay, **Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?**, 73.

<sup>1087</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Münecimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 438a.; **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.; İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.; Şerephan Bitlisî, **Şerefname Osmanlı-İran Tarihi**, Cilt II, 139.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.; Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 52.

olanların, Şahkulu'nun daha önceden aldığı yerlere vezir, beylerbeyi ve sultan olarak atadığı kişiler olduğu bilinmektedir.<sup>1088</sup>

### **3.5. Şahkulu Ayaklanması'nın Doğurduğu Sonuçlar**

XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da görülen Mehdî tasavvurlu hareketler; gerçek anlamda Mehdî yönelimli bir hareket veya mezhep mücadelesi niteliği taşımamaktadır. Şahkulu Ayaklanması II. Bayezid'in son döneminde geçici bir çözüme yaşayan Osmanlı Devleti'nin sosyoekonomik yapısındaki hızlı değişimlerle beraber baskı yoluna sapan Osmanlı merkezî yönetimine karşı bir tepki hareketiydi.<sup>1089</sup> Ayrıca kıyametin kopacağına dair kehanetlerin olması söz konusu ayaklanmalara yol açacak düşünceleri beslemiştir. 1511 yılında Mart-Temmuz aylarında vuku bulan ayaklanma; Osmanlılar, Safevîler ve Kızılbaşlar için tarihî mahiyeti olan birtakım sonuçlar doğurmuştur.

#### **3.5.1. Şahkulu Ayaklanması'nın Osmanlı Devleti Açısından Doğurduğu Sonuçlar**

II. Bayezid'in gerek hastalığı gerekse yaşlılığından dolayı son dönemlerinde devlet işlerinden uzaklaşması birçok sorunu ortaya çıkarmıştır. Şahkulu'nun bu ortamdan istifade ederek ayaklanmayı organize etmesi ve ilk fırsatta ayaklanması dönemin kaynaklarına bariz bir şekilde yansımıştır.

Ayaklanmanın başlamasında şehzadeler arasındaki taht mücadelesi etkili olduğu gibi Şehzâde Korkud'un Şahkulu'nun hareketlenmesine karşı kayıtsız kalması ayaklanmanın yayılmasına neden olmuştur.<sup>1090</sup> Buna mukabil bu ayaklanmanın neticesinde Şehzâde Ahmed'in almış olduğu zarar çok daha belirgindi. İlk olarak Şehzâde Ahmed'in oğlu Şehzâde Murad'ın Kızılbaşlara katılması Ahmed'in Osmanlı Devleti'nin sultanı olması açısından olumsuz bir algı oluşturmuştur. Şehzâde

---

<sup>1088</sup> Baki Öz, **Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları**, İstanbul: Ant Yayınları, 1992, 172.; Erkan, **16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları**, 167.; Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, 33.

<sup>1089</sup> Ocak, XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesihyanik Hareketlerinin Bir Tahlil Denemesi, 825.

<sup>1090</sup> Gelibolulu Mustafa Âli, **Künhü'l-Ahbâr**, vrk. 198a.; Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 297-298.; Münecimbaş, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 436a.; Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 49.

Ahmed'in siyasî açıdan yetkin olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Şehzâde Ahmed ayaklanma karşısında pasif kalmış, aldığı tedbirlerin yetersiz kaldığı görülmüştür.<sup>1091</sup>

Ayaklanmanın en önemli sonuçlarından biri Osmanlı Devleti'nin tahtının kaderinin tayin edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ayaklanmayı bastırmakla görevli olan Şehzâde Ahmed'in ve en büyük destekçisi olan Hadım Ali Paşa'nın ayaklanmayı bastırmasındaki başarısızlığı onun saltanat mücadelesini kaybetmesine neden olmuştur. Esasında Hadım Ali Paşa Anadolu'ya büyük bir yetki ile gönderilmesinin sebebi sadece ayaklanmacıları ortadan kaldırmak için değil aynı zamanda Şehzâde Ahmed'i tahta getirmektir. Hoca Sadeddin ve Münecimbaşı, Hadım Ali Paşa'nın bu sefere çıkmasının gerçek amacının Şehzâde Ahmed ile buluşarak onu tahta geçirmek için hazırlıklarını yapmak ve ayaklanmayı bastırdıktan sonra onu iş başına getirmek olduğunu söylemektedirler.<sup>1092</sup> Celâl-zâde Mustafa da "...gece gündüz düşünce ve niyetleri Sultan Ahmed'i getirip padişah etmek"<sup>1093</sup> olduğunu ileri sürmektedir. Celâl-zâde Nişancı ile Solak-zâde'nin de Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın amacının Şahkulu Ayaklanması'nı başarıyla bastırdıktan sonra Şehzâde Ahmed'i tahtın vârisi olarak İstanbul'a götürmek olduğunu iddia etmekte. Celâl-zâde Nişancı, Me'âşir-i Selîm Hân adlı eserinde bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Ülke tam bir kargaşa içindeydi cahil ve bencil olan vezir buna bir şey yapmadı. Ahmed'i padişah yapmak istediler. Bu isyanı amaçlarına ulaşmak için mükemmel bir bahaneye çevirdiler.<sup>1094</sup> Solak-zâde ise II. Bayezid'in "...hemen Ahmed Han'ımı getirin tahtı ve tacı sahibine teslim edeyim..."<sup>1095</sup> dediğini kaydeder. Görüldüğü üzere II. Bayezid ve Sadrazam Hadım Ali Paşa bu süreçte Şehzâde Ahmed'i desteklemişlerdir.

---

<sup>1091</sup> "...Badehu bu muhibleri Hisardağı dimekle puhte ki suubetle meşhurdu ol bi-dinin bazı feceresi ana sığınmışlar imiş ve andan gayri bir nice puhtelerin fethine birkaç gün tevakkuf edüp bi inayeti'l-lahi teala Hüdevendigâr devletinde feth olunup cümle puhteler ve perakende dağlarda tutulan üç bin miktarı Kızılbaş melain kılıçtan geçtikten sonra merhumun mektubu gelüp sabıka varduğu yoldan avdet edüp Karahisara gelüp bizim halimiz düşmanla bertaraf olunca anda tevakkuf idi. Karşu birbirimiz ile mektublaşup ahvalden habir olasuz dedüğü sebebden Karahisar'a gelinüp ihtiyari tevakkuf olunup..." Bkz., **T SMA**, E 3062.

<sup>1092</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 407a.; Münecimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 438a.

<sup>1093</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 302-303.

<sup>1094</sup> Uğur, **The Reign od Sultan Selîm I in the Light of the Selîm-nâme Literature**, 169.

<sup>1095</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 447.

Şehzâde Ahmed'i payitahta getirmek için Sadrazam Hadım Ali Paşa dört bin yeniçeri ve dört bin kapu halkıyla Anadolu'ya doğru yola çıktı ve Ahmed'e katıldı.<sup>1096</sup> Böylece Şehzâde Ahmed kolaylıkla imparatorluk tahtını ele geçirecekti. Zira babasının vekil-i mutlakı ve serdar olan Hadım Ali Paşa onu destekleyerek saltanatı ona garanti ediyordu.

Şehzâde Ahmed askerlere; "Hiç şüphesiz saltanat bana mukarrer olmuştur. Önce biat ve teb'iyet edenlere in'âm ve ihsânım çok olacak ve onlar hiçbir şeyden esirgenmeyeceklerdir." demekteydi. Ancak askerler onun bu teklifine aldırış etmeyip "Mâdem ki pâdişâhımız hayattadır. Bizler hiçbirinize biat etmeyiz. Etmemizde mümkün değildir." diye cevap vermişlerdi.<sup>1097</sup> Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sadrazam Ali Paşa'nın tüm çabalarına rağmen askerler Şehzâde Ahmed'in serdarlığını kabul etmemiştir. Aynı şekilde "Sultanımız II. Bayezid hayatta iken Şehzâde'ye biat etmeyeceklerini" söylemişlerdi.<sup>1098</sup>

Esasında askerler özellikle yeniçeriler Şehzâde Selim'i sultan olarak görmek istiyorlardı. Bu durum Şehzâde Ahmed'in umudunun kırılmasına neden olmuştu.<sup>1099</sup> İsyanı bastırmaya memur edilen Şehzâde Ahmed'in isyanı bastırmadaki başarısızlığı ve ona biat etmeyen yeniçerilere tutumu onun halkın ve ordunun gözünden düşmesine neden olmuştur. Şehzâde Ahmet, Anadolu'daki isyancıları temizlemek yerine Afyon'da oturarak duruma seyirci kalmıştı. Şehzâde Ahmed'in bu tutumu halkın ve askerlerin Şehzâde Selim'e olan ilgisini ve sevgisini artırmıştır.<sup>1100</sup>

Şehzâde Ahmed'in en büyük destekçisi olan Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın Şahkulu ile yaptığı savaşta asker sayısının fazlalığına ve üstün niteliğine rağmen yenilmesi ve canından olması (2 Temmuz 1511) Şehzâde'nin tahta geçme ihtimalini tamamen yok eden sebeplerden en önemlisi olmuştur. Bu durum ayaklanmanın Osmanlı Devleti için doğurduğu en önemli sonuçlardan biridir.

Yeniçeriler Şehzâde Ahmed'in tahta geçeceğini duyunca Hadım Ali Paşa'nın yardım talebine geç yanıt vermesini eleştirerek, sadrazamın ölümünden onu sorumlu

---

<sup>1096</sup> Celâl-zâde Mustafa, **Selim-nâme**, 303.; Uğur, **The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature**, 169.

<sup>1097</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 453.

<sup>1098</sup> Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 51.

<sup>1099</sup> Çelebi Hadîdî, **Hadîdî Tarihi (1285-1523)**, vrk. 175a-175b.; Müneccimbaşı, **Sahai fu'l-Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 440a.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 452-453.

<sup>1100</sup> Uluçay, **Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?**, 73-74.



tutmuşlar. Ürkek ve rahatına düşkün biri olduğu için Osmanlı sultanlığına layık görmemişler. Onların gözlerinde Şehzâde Selim Osmanlı saltanatına daha çok layıktı.<sup>1101</sup>

Siyasî açıdan Şehzâde Korkud ve Ahmed'e zarar veren ayaklanma Şehzâde Selim'in tahta geçmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Şehzâde Selim'in en büyük düşmanı olarak bellediği Safevî Devleti ve halifelerine karşı başlatacağı hareket, kardeşleri karşısında ona meşruiyet kazandırmıştır.<sup>1102</sup>

Ayaklanma Osmanlı Devleti açısından daha farklı sonuçlar da doğurdu. Her şeyden evvel devlet otoritesi zayıfladı. II. Bayezid'in yaşlılık ve hastalık nedeniyle yetersizliği anlaşıldı. Şehzadeler arasındaki taht kavgası hızlandı. Yine askerler ayaklanma esnasında taraflarını belirlediler ve padişahlık adayı olarak Selim'i desteklemeye başladılar.

Geniş bir alana yayılan Şahkulu ayaklanması Osmanlı merkezi otoritesini ve ekonomisini olumsuz bir şekilde etkilemiştir. Ziraî ve iktisadî hayatta mevcut olan sarsıntılar daha da artmıştır. Birçok şehirde yağma ve talan yapılmıştır. Binlerce ev yakılıp birçok insan esir edilmiş ve birçok yer tahrip edilmiştir.<sup>1103</sup> Bu ayaklanmayla Anadolu bir müddet karışıklık içinde kalmıştır. Nitekim ayaklanma büyük bir alanda yayılım göstermiştir. Osmanlılar açısından sonuçları ağır olmuştur.

İdrîs-i Bidlîsî'ye göre bu ayaklanma esnasında her iki taraftan elli bin insan ölmüştür.<sup>1104</sup> Diğer kaynaklarda böyle bir rakama rastlanmasa da bu rakam abartılı olsa bile ayaklanmada her iki taraftan pek çok kişi öldüğü de bir gerçektir.

Ayaklanmanın Osmanlılar açısından en önemli sonuçlarından biri ise askerî açıdan yetersiz olduğunun ortaya çıkmasıdır. Bir rapora göre Anadolu askerinin ahvali şu şekilde yansıtılmıştır: "...Anadolu askerinin hod hali ne derece muhtel olduğu malumları olmuştur. Zira ki Anadolu'nun kadimleri vesayir yararları gitti, yerlerine müsellemler ve yaya reaya ve gayrı bi-hamiyyet kimesneler nasbolunup Anadolu askeri

---

<sup>1101</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 459.

<sup>1102</sup> Çıpa, **Yavuz'u Yaratmak Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza**, 74.; Çıpa, **Yavuz'un Kavgası I. Selim'in Saltanat Mücadelesi**, 53.

<sup>1103</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 454.; İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Sümer, **Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)**, 34.

<sup>1104</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.

askerlikten gitmiştir deyu istima olunurda içlerine girmekle hakikat-ı halleri müşahede edildi...”<sup>1105</sup>

Osmanlı paşalarının, sadrazamının ve şehzadelerin bastıramadığı söz konusu ayaklanma her ne kadar hedefine ulaşamadıysa da Osmanlı Devleti’nde birçok kişinin özellikle üst düzey idarecinin öldürülmesine de neden olmuştur. Şahkulu’nun ne kadar güçlü olduğunu gösteren bu durum isyancıların Anadolu vilayetlerini tahrip etmeleri ve devlete verdiği zararlar açısından Şahkulu ile taraftarları için kuşkusuz bir zaferdi.

Esasında bütün bu olumsuz neticeler devleti yeniden organize edilmesinde işe yaramıştır. Öyle ki kabiliyetli Anadolu askerlerinin yerine kabiliyetsiz kişilerin askerlik yaptığı anlaşıldığından Selim Dönemi’nde gerek askeri gerekse ekonomik alanda birtakım tedbirleri ve yenilikleri beraberinde getirecektir. Selim başa geçtiğinde II. Bayezid Dönemi’nde devletin eksiklerini tespit edip önlemler alacaktır.<sup>1106</sup> Ayrıca tahta çıkan Selim’in fetih yönünü Doğu’ya çevirmesi Osmanlılar açısından olumlu bir siyaset ve gelişme fırsatı da yaratacaktır. Nitekim Safevî gibi güçlü bir devletin gücünü kıracaktır.

### **3.5.2. Şahkulu Ayaklanması’nın Safevîler ve Kızılbaşlar Açısından Doğurduğu Sonuçlar**

Şahkulu’nun ölmesinden sonra kuvvetleri dağılmış, ayaklanma son bulmuştur. Söz konusu ayaklanma Safevîler ve Kızılbaşlar için de son derece önemli sonuçlar doğurmuştur.

---

<sup>1105</sup> “...Hudavendigâr sağ olsun mahfî olmayı atlandırıp gönderilen beş yüz tüfekçi Yeniçeriden üç yüz otuz neferin atları kalup yüz yetmiş nefer merhum Paşa ile kalup ve bile giden Kapu halkının dahi ekserisinin atları kalmış sayır askerinin dahi ahvali bu minval üzere olup koşulan askerinin bazı Konya’da ve bazı perakende bazı yerlerde kalup imdi eğer ol Şeytan Kulu dedikleri lain düştüğü vaki ise huve’l-matlub-i ila cehennem ve bi’sel-mesir ve eğer düşmeyüb zir u inhizam azre şark tarafına çıkup gitti dahi gitmedüğü takdirce beher hal onun defi ne ile olur. Anadolu askerinin hod hali ne derece muhtel olduğu malumları olmuştur. Zira ki Anadolu’nun kadimleri vesayir yararları gitti yerlerine müselleme ve yaya reaya ve gayrı bi-hamiyyet kimesneler nasbolunup Anadolu askeri askerlikten gitmiştir deyu istima olunurda içlerine girmekle hakikat-ı halleri müşahede edildi...” Detaylı bilgi için bkz., **TSMA**, E 3062.

<sup>1106</sup> Ali bin Abdülkerim Halife’nin Sultan Selim’e sunduğu II. Bayezid Dönemi’nde yaşanan sorunlara işaret eden raporu Selehattin Tansel’in “Yavuz Sultan Selim” adlı kitabında 20-30 sayfaları arasında geçmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Tansel, **Yavuz Sultan Selim**, 20-30.

Şahkulu'nun ölmesinden sonra taraftarları Erzincan'a<sup>1107</sup> oradan da Tebriz'e doğru hareket ederek Şah İsmail'e iltica etmek istemişlerdir.<sup>1108</sup> Solak-zâde'ye göre bunlar Tebriz'e vardıklarında “Şâh İsmail ile mülakat eylediler. Şah bunları birbirlerinden ayırmak için her bölüğü kendi kumandanlarından birisine tâyin eyledi ve ziyâfet etmelerini ferman buyurdu. Hepsini bu yolla birbirinden ayırarak üçüncü gün yüksek bir ziyâfet yaptınlar diye tedarikler gördü. Geniş meydanda iki büyük kazanı su ile doldurarak altına ateşler yaktırdı. Sular kaynadı. Görenler bu kazanların yemek pişirmek için hazırlandığını zannediyorlardı.”<sup>1109</sup>

Solak-zâde de geçtiği üzere Şahkulu taraftarlarının Şah İsmail'in yanına gidişi ve aralarındaki muhabbet aşağıdaki gibi olmuştur:

Şah İsmail: -“Babalığım Sultan Bayezid Han hazretlerinin himâyesi altında bunca zamandan beri ehl-i ayalin ile âsûde hal iken neden gerekti ki onun itâatinden yüz çevirerek üzerine huruç eylediniz”.

Serdarlar: -“Bayezid Han gayet ihtiyar ve zayıf, hasta mizaçlı olup ihtiyarlığının âfetini almış, işlerin tedbirinden kalmıştır. Devletinin dizginlerini vezirlerine teslim eylemekle memlekete ihtilâl vâki' olmuştur. Reâyâ ve berâyâ ayakaltında pâyimâl oldu. Zulümlerine tahammül edemeyerek bu sûreti ihtiyâr ettik. Özellikle şah hazretlerinin dergâhına yüz sürmek ve olgun güzelliğini görmek sonsuz arzumuz idi. Allah'a hamdolsun, ayağının tozuna yüz sürdük” dedi.

Şah İsmail: -“Ya memleketi yakıp yıkarak harap etmek neye lâzım idi?”

Serdarlar: -“Çeke geldiğimiz zulümlerin intikâmını almak içindir. Ayrıca ahbablarımızın yanımızda çoğalmasını vesile yapmak için yağma ve garete ikdâm eyledik.”

Şah İsmail: “Bu cevap da mâkul değildir. Mâkul olduğu takdirde, bu tarafa yalnız mertlik davası ile muhabbet edersiniz. Ya Sultan Bayezid Han ile aramızda babalık ve oğulluk ittifakı var idiği mâlumunuz idi. Onların memleketlerine hisâret verip bu tarafa büyük ihânet olduğunu neden hoş mülâhaza eylemediniz. Farz edelim ki bu

---

<sup>1107</sup> “...şimdiki halde Erzincan'a can attı, gitti...” Belge için bkz., TSMA, E 6664.

<sup>1108</sup> İdrîs-i Bidlîsî, **Selim Şah-Nâme**, 121.; Müneccimbaşı, **Sahaifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar**, vrk. 438a; Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.; Şerefhan Bitlisî, **Şerefname Osmanlı-İran Tarihi**, Cilt II, 139.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.; **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.; Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 52.; Uluçay, **Yavuz Sultan Selim Nasıl Padişah Oldu?**, 73.

<sup>1109</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.

hususta günâhınız yokmuş. Bizim kervanımıza ve bezirgânlarımıza taarruz etmenin sebebi nedir? Tüccara tecavüz ve taarruz eylemek, yol kesmek amelidir. Senin fi'lin sözüne mutabık ve sözlerin de birbirine muvafık değildir.”<sup>1110</sup>

Şahkulu'nun has adamları Şah İsmail'in yanına gittiklerinde Şah'dan bekledikleri tepkiyi görmemişlerdir. Zira bu isyan Şah İsmail'in siyasasına ters düşmekte idi. Çünkü Şah İsmail Osmanlı Devleti'nin düşmanlığını henüz kazanmak istemiyordu.

Şah İsmail gelen askerleri birbirlerinden ayırmak için onar yirmişer şekilde bölmüş ve her bölüğe kendi kumandanlarından birisini tayin etmiştir.<sup>1111</sup> Böylece isyancıların güçlerini dağıtıp parçalamıştır. Üçüncü gün meydanın ortasında büyük bir ateş yakarak üzerine koyduğu iki büyük kazandan birini ayaklanmadan kurtulanların başbuğları, diğerini de kışkırtıcı vezirleri için hazırlatmıştır. Osmanlı tarih kaynaklarına göre Şah İsmail, isyancıların liderleri ile görüştüktan sonra onları kazanda kaynattığı söylenir.<sup>1112</sup> Şah İsmail'e iltica eden kişilerin akıbeti hakkında bazı kaynaklarda aşağıdaki bilgiler verilmektedir.

Anonim Osmanlı Kroniği'nde Şah İsmail Tebriz'e gelenlerin liderlerini öldürdüğü kaydedilmektedir. Ancak nasıl öldürüldüklerinden bahsedilmez.<sup>1113</sup> Safevî tarihçisi Rumlu Hasan şöyle söylemektedir: “Teke-ili sûfiler padişah alayına katıldılar niyaz ile onurlandılar. Hazret (Şah İsmail), tüccarları öldürdükleri gerekçesiyle onların komutanlarını cezalandırdı ve askerleri emirler arasında bölüştürerek hizmetine aldı.”<sup>1114</sup>

Haniwaldanus Anonimi'ne göre ise Şahkulu ölmeyip Ustachoğlu ile birlikte Şah İsmail'e iltica etmiş ve dostane ilişkileri devam etmiştir. İsyancıardan kimse cezalandırılmamış hatta Ustachoğlu'na sancak bile verilmiştir.<sup>1115</sup> Ancak bu bilgiye ne Osmanlı ne de Safevî kaynaklarında rastlanmamaktadır.

Kaynakların genelinde bu ayaklanmadan sonra Kızılbaş liderleri yolda sebep oldukları kervan basma ve soygundan dolayı Şah İsmail tarafından ölümle

---

<sup>1110</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455-456. Şah İsmail ile isyancıların arasında geçen diyalog için bkz., **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.; Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 412b.

<sup>1111</sup> Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.; **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.

<sup>1112</sup> Hoca Sadeddin, **Tâcü't-Tevârih**, vrk. 412a-412b.; Solak-zâde, **Solak-zâde Tarihi**, 455.

<sup>1113</sup> **Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)**, 141.

<sup>1114</sup> Rumlu Hasan, **Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevârih)**, 155.

<sup>1115</sup> Kreutel, **Haniwaldanus Anonimi'ne göre Sultan Bayezid-i Veli (1481-1512)**, 53.

cezalandırıldığı yazmaktadır. Ancak öldürme şeklinde bir netlik yoktur. Uzunçarşılı'ya göre Şah İsmail ticareti ve tüccarı korumaya önem verdiği için dolayı bu olaya sebep olan Kızılbaşların ileri gelenlerini öldürtmüştü.<sup>1116</sup>

Öz'e göre ise II. Bayezid'in son dönemlerinde meydana gelen otorite boşluğundan dolayı Şah İsmail Anadolu'da rahat bir şekilde siyasî propaganda ve çeşitli faaliyetler göstermiş ve hatırı sayılır oranda da taraftar toplamıştır. Ancak bilinen bir gerçekliktir ki; Şah İsmail bu süreçte bu tarz ayaklanmalar istemiyordu. Çünkü olası bir ayaklanma ve kaos ortamı onun faaliyetlerine engel oluşturacaktı. Bu nedenle Şahkulu Ayaklanması, Şah İsmail'in o zamanki politikalarına ters düştüğünden dolayı ve kendisi de bu tarz eylemlere karşı olumsuz bir tavır sergilediği için destek bulmak için Şah İsmail'e yani Tebriz'e gelen bu kişilerin birçoğunu öldürtmüştür. Nitekim Şah İsmail'in düşündüğü gibi bu ayaklanmadan sonra Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara karşı sıkı tedbirler aldığı da görülecektir.<sup>1117</sup> Şah'ın uzun vadede düşündüğü ve geliştirdiği siyasî stratejide bu isyan neticesinde yürütülemediği ve Osmanlı'nın Kızılbaş politikaları çok daha katı bir hâle dönüşmüştür.

Dönemin siyasetini ve düzenini hedef alan Şahkulu Ayaklanması daha sonraki süreçte Kızılbaşlara yönelik fetvaların verilmesine de sebep olacaktır. Bu da ayaklanmanın en önemli sonuçlarından birini teşkil etmektedir. Nitekim bu ayaklanmayla Osmanlı Devleti ile Kızılbaş Türkmenler arasındaki ilişki onarılamayacak şekilde kopmuştur. Şahkulu Ayaklanması'ndan sonra şeyhülislamın vereceği fetvalarla Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara karşı sürdüreceği mücadele resmî bir mahiyet kazanacaktır.<sup>1118</sup> Kızılbaşların katline dair fermanların bu isyanla birlikte verilmeye başlanması da bu durumu kanıtlar niteliktedir.<sup>1119</sup>

Bu husus Kızılbaşlar için ciddi bir tehlike oluşturduğundan Safevî Devleti'ne iltica eden Türkmen sayısı artacaktır. Anadolu'daki Kızılbaşlar yaşadığı sorunlara karşı Safevîleri hep bir kurtarıcı olarak görecektir. Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara karşı sert tutumu beraberinde Anadolu'da bir dizi ayaklanmanın zuhuna neden olacaktır. Şahkulu Ayaklanması'ndan sonra Anadolu'daki Kızılbaşlar; Osmanlılar ve Safevîler arasındaki rekabetin büyümesine neden olacaktır.

<sup>1116</sup> Uzunçarşılı, **Osmanlı Tarihi**, Cilt 2, 231.

<sup>1117</sup> Öz, **Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları**, 172.

<sup>1118</sup> Artan, Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri, 309.

<sup>1119</sup> Nuran Koyuncu, **Osmanlı Devleti'nde Şia Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar İran Tebaasıyla Evlenme Yasağı**, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitapevi, 2014, 73.



uyguladığı muhtelif siyaset idi. Bu sebeptendir ki Türkmenler; tekrar cezalandırılmamak ve istemedikleri bir yaşam sürmemek için pirleri olarak gördükleri Şah İsmail'e sığındılar.<sup>1122</sup> Şah İsmail'in Türkmenlerin kurtarıcısı (Mehdî) olarak görülmesi de onların Şah'a teveccüh etmelerinin bir diğer nedenidir. Şahkulu Ayaklanması'ndan sonra Türkmenlerin zihin dünyasındaki kurtarıcı tasavvuru daha da belirginleşmiştir. Takip eden süreçte Kızılbaş ayaklanmalarında bu düşünce kitleleri toplamada önemli bir faktör olmuştur.

Sonuç olarak ayaklanma Kızılbaşların tarihî seyrini değiştirecek kadar önemli neticeler doğurmuştur. Şahkulu Ayaklanması'nın Kızılbaşlar ve Safevîler açısından önemli bir yanı şehzâdeliği boyunca Trabzon'dan Şah İsmail'i ve Kızılbaşları yakından takip eden onların siyaseti için son derece tehlike arz eden Şehzâde Selim'in başa gelmesiydi.<sup>1123</sup> Şehzâde Ahmed'in taht planıyla meşgul olması, isyanı bastırmak için emrindeki birlikleri yeterince kullanmaması, halkın ve askerlerin gözünde düşmesine ve Şehzâde Selim'i tahta yakıştırmalarına neden olmuştur.<sup>1124</sup> Şehzade Selim'in saltana gelmesiyle Kızılbaşlar ve Safevîler için adeta bir yıkım başlayacaktır. Ayaklanmanın Safevî ve Kızılbaşlar için belki en önemli sonuçlarından biri Selim'in tahta geçmesiydi.

Ayaklanma Kızılbaş Mehdîliğinin teşekkülü açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Şahkulu Ayaklanması ile Anadolu Kızılbaşlarında Mehdî tasavvurunun bu yüzyılda tam olarak oturduğunu söylemek mümkündür. Bu yüzyılda zuhur edecek Mehdî tasavvurlu hareketlerin ilki olan Şahkulu Ayaklanması kendisinden sonraki ayaklanmalara da zemin hazırlaması açısından önemlidir. Bu ayaklanmadan sonra Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş gruplarına tutumu onları Osmanlı'nın zulmünden kurtarmayı vaat eden birtakım kurtarıcı liderlerin zuhur etmesine neden olacaktır.

---

<sup>1122</sup> Artan, Osmanlı Arşiv Kaynakları Çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın Sebepleri, 309.

<sup>1123</sup> Said Amir Arjomand, Religious Extremism (Ghuluww), Şûfism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722, Journal of Asian History, Vol. 15, no 1, 1981, 4.

<sup>1124</sup> Uğur, **The Reign of Sultan Selim I in the Light of the Selim-nâme Literature**, 166.

## SONUÇ

Kadim dönemlerden günümüze kadar gelen Kurtarıcı inancı; toplumları içinde buldukları sıkıntılı durumdan çekip alacak, huzuru ve refahı müjdeleyecek, zulüme ve haksızlığa son verecek, yeryüzünde adaleti tesis edecek birinin geleceği yönündeki düşünceler çerçevesinde gelişmiştir. Tarih boyunca var olan kurtarıcı tasavvuru birçok dinde ve kültürde görülen temel kabullerden biri olmuştur. Bu şahsiyetlerin ilk olarak nerede ve ne zaman zuhur ettiği hakkında net bir bilgiye ulaşılmamıştır. Ancak bu inancın eklektik/senkretik bir yapısının olduğunu ve her dinin/inancın kendi kültürü içinde tarihî, psikolojik, sosyolojik ve ekonomik şartlarına göre ortaya çıktığını, geliştiğini söylemek mümkündür. Özellikle etkileşim halinde olan toplumlar arasında sıklıkla görüldüğü müşahede edilmiştir. Bu da gösteriyor ki kurtarıcı tasavvuru, toplumdaki topluma tevarüs etmiş ve her dinin şartlarına göre harmanlanıp muhtevasını oluşturmuş bir düşünce tarzıdır.

Hinduizm, Sabilik, Maniheizm, Mecûsilik, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi din ve inançların yanı sıra Sümerler, Antik Mısır, Mayalar ve Aztekler gibi dünyanın farklı bölgelerindeki çeşitli uygarlıklarda “Beklenen Kurtarıcı” olarak düşünülen figürlerin hem siyasî hem de dinî faaliyetlerle dünyevî/uhrevî saadeti gerçekleştirecek kişiler olduğuna inanılmış ve umutla beklenilmiştir. Genellikle insanların karşı kaldıkları kriz dönemlerinde kurtarıcı düşüncesi filizlenmiş ve bu tasavvuru paylaşan çevreler çeşitli arayışlara girmiştir. Kurtarıcı tasavvuru görülen din ve milletlerin çoğunda bu düşüncenin dinî-siyasî/ideolojik yönünün ağır basması ve iktidara giden yolda araç olarak kullanılmasıdır.

Kurtarıcı tasavvuru diğer dinî inançlarda olduğu gibi İslam kültüründe de yer bulmuştur. İslam dini, Arabistan’ın Hicaz bölgesinde doğmasına rağmen kısa sürede Arap yarımadasından Türkistan’a, İran’a, Anadolu’ya ve Kuzey Afrika’ya kadar yayılmıştır. Bu coğrafyalara yerleşen Müslümanlar hâkim olduğu bölgelerdeki kültürlerle etkileşim içine girmiştir. Bunun neticesinde İslam toplumunda birçok alanda büyük gelişmeler görülmüştür. Müslümanların hâkim olduğu kimi coğrafyalardaki önceki sosyokültürel faktörler beraberinde yeni dinî yorum ve anlayışlar getirmiştir. Bunlar zamanla dinin inanç esasları ve ibadet şekilleri konusundaki farklılaşmalara zemin hazırlamıştır. Bu farklılaşmanın yorum eksenlerinden biri, “Kurtarıcı (Mehdî)” tasavvuru veya algısıdır. Kültürlerin ve



dinlerin sürekli bir etkileşim içinde olduğu gerçeği göz önünde tutulursa insanlık tarihinde kurtarıcı tasavvurunun dinlerde müşterek bir düşünce olduğu dikkatten kaçmayacaktır. Bu yüzden İslamî formun kurtarıcı algısı; müşterek adlandırması olan Mehdî ve Mehdîlik tasavvurunun İslam kültürüne tamamen Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer inançlardan geçtiğini ya da tam tersi olarak bu inançlardan etkilenmediğini söylemek eksik kalacaktır. Her iki bakış açısının etkisinden de söz edilebilir. Ayrıca iki yönlü işleyen bu sosyal faktörlerin yanı sıra İslam'daki kurtarıcı tasavvurunun oluşumunu sağlayan birçok etkileşim unsuru ve sosyolojik zemin de mevcuttur. Bu unsurların başında İslam'ın kendi iç dinamikleri, dönemin siyasî olayları, sosyopsikolojik sebepler, İslam'ın devraldığı kültür ve yayıldığı coğrafi havzada mevcut olan felsefî akımlar gelmektedir.

Pek çok etkileşim unsurunun vasıtasıyla muhtevasını oluşturan Mehdî tasavvurunun ilk temelleri Hz. Muhammed'in ölümünden sonra meydana gelen siyasî ve sosyal karışıklıklar esnasında zuhur etmiştir. Böyle bir ortamın ürünü olan Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarlarını korumaya çalışan siyasî zümreler tarafından ortaya atılmıştır. Önce Aşırı Şîa, ardından mutedil Şîa ve Sünnî mezhepler tarafından kabul edilen sonradan İslam'a mal edilen ve siyasî kökeni ağır basan bir inançtır.

İslam kültüründe yer bulan Mehdî tasavvuru İslam'ın doğduğu ve ilk yayıldığı coğrafya dışına hızlıca yayılım göstermiştir. Bu çalışmanın konusu itibariyle önemli olan Anadolu (Türk) coğrafyasında da hızlıca vücut bulmuştur. Mehdî tasavvurunun Anadolu coğrafyasında belirgin bir şekilde görülmesinin en somut örneği Babaîlere kadar dayanmaktadır. Babaîler İsyanı Anadolu'da zuhur eden ilk Mehdî tasavvurlu ayaklanma olduğu söylenmektedir. Bu ayaklanmanın dayanağını oluşturan Türkmenler yaklaşık üç yüz yıl sonra vuku bulan Şahkulu Ayaklanması'nın tabanını oluşturan kitlelerle de teolojik ve yaşam şekilleri/koşulları açısından benzerlik göstermektedir.

Mehdî düşüncesinin Anadolu'ya taşınmasında birçok bâtinî zümrenin etkisi olmuştur. Babaîler dışında İsmâîliler ve Hurûfîlerin Anadolu'daki Türkmenlerle yakın temas halinde bulunması ve aralarında bir takım itikâdî benzerliklerin olması Türkmenlerdeki (Kızılbaş) Mehdî düşüncesini geliştirmiştir. Şîa'daki Mehdî algısı da Türkmen (Kızılbaş) Mehdîliği açısından oldukça önemlidir. Çünkü On İki İmâm

(İsnâaşeriyye) düşüncesi etrafında bir ideoloji oluşturan Safevî Şeyhleri Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ı Kurtarıcı (Mehdî) olarak görmüşlerdir. Bu durum Safevîyye Tarikatı'nın müritleri olan Türkmenlerin zihin dünyasındaki Kurtarıcı fikrinin belirginleşmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim Kızılbaşların Mehdî teolojisi ve kurtarıcı soy düşüncesi diğer dinî ve etnik gruplarda olduğu gibi bir kutlu soya dayandırılmıştır.

İsnâaşeriyye düşüncesine sahip olan Safevîyye Tarikatı'nın zihin dünyasında bir Mehdî tasavvurunun varlığı ve yakın zamanda onun gelmesini beklemeleri Safevîlerin benimsedikleri inancın sonucu olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Safevîlerde kurtarıcı düşüncesinin oluşumunda tarikatın kurulduğu coğrafyada gerek eski dinler/inançlar gerekse İslamî fırkalarda Mehdî tasavvurunun bulunması oldukça etkili olmuştur.

Zaman içerisinde Safevîyye Tarikatı'nın müritlerinin kendi şeyhlerini (Şeyh Haydar, Şeyh Cüneyd ve Şah İsmail'i) birer kurtarıcı/Mehdî/Tanrı olarak kabul etmeleri onların zihnindeki kurtarıcı algısını da değiştirmiştir. Şah İsmail ile birlikte Kızılbaşların kolektif hafızasındaki kurtarıcı somut bir lider olarak zuhur etmiştir. Anadolu Türkmenlerinin (Kızılbaşların) Şah İsmail'i Mehdî olarak görmeleri elbette beraberinde bir takım siyasî sorunları da doğurmuştur. İlk olarak Osmanlı Devleti'nin tebaası olan Kızılbaşların Safevîlere itikâdî olarak geçmişten beri bağlı olmaları ve devletin lideri Şah İsmail'i Mehdî olarak görmeleri doğal olarak Osmanlı Devleti'ni rahatsız edip birtakım tedbirler almasına yol açmıştır.

Şah İsmail'in Mehdîliğine karşılık Osmanlı padişahları bir takım dinî-siyasî kökenli unvanlar kullanmıştır. Sultanların Zıllu'llahi fi'l-Arz, el-Müeyyed min İndillah, Müceddid, Sahib-Kıran, Mehdî-i Sahib-Zaman ve Kutup gibi unvanlar kullanmaları onların karizmasını arttırmış ve rakip güçleri bertaraf etmek için birer araç olmuştur. Bu kavramlar Şah İsmail'e karşı sultanların otoritesini halk nazarındaki meşruiyetini tasdik eden unvanlardır. Yine sultanların dinî-siyasî karizmasını artıran ve bir kurtarıcıya atfedilen anlamlar ihtiva etmektedirler.

XVI. yüzyılda İslam dünyasında Şah İsmail'in, Osmanlı sultanlarının ve diğer İslam devletlerinin (Bâbürlüler gibi) dinî-siyasî kimliklerini oluşturma çabasının hicrî bin yılına denk gelmesi kıyametin kopacağına dair beklentilerin bir ürünü olmuştur. Bu doğrultuda Mehdî'nin geleceğine inanan Müslüman toplumların liderlerinin bu

yüzyılda kendilerini topluma beklenen Mehdî olarak sunması hiç de şaşırtıcı değildir. Liderler bu sıfatı rakip devletlerin gücünü bertaraf etmek ve iktidarlarını sağlamlaştırmak için bir araç olarak kullanmıştır. Bunun tarihte sayısız örneği olup Şahkulu da bunlardan biridir. Şahkulu iktidarı ele geçirmek için zihin dünyasında Mehdî tasavvuru olan kişileri kendi hedefleri doğrultusunda aynı çatı altında toplamayı başarmıştır. Özellikle Şah İsmail'in Türkmenlerin nazarındaki sıfatını fevkalade bir şekilde kullanarak karizmasını güçlendirmiştir. Nitekim Kızılbaş Mehdîliğinin tarihsel arka planı ve Şahkulu örneğiyle ilgili olarak aşağıdaki değerlendirmelerde bulunmak mümkündür.

Tarih boyunca farklı din ve kültürlerde görülen Kurtarıcı tasavvuru esasında hep aynı mantığa hizmet etmiştir. İslam dünyasında Muhtar b. Ebu Ubeyd es-Sakafi tarafından başlatılan ilk Mehdîlik hareketinin aynı doğrultuda siyasî amaçlı yani iktidarı ele geçirmek için tasarlanmış bilinçli bir hareket olduğu ve daha sonra İslam dünyasında görülen diğer Mehdîci ayaklanmalarından farksız olduğu saptanmıştır.

Mehdî tasavvurunun Ehl-i Sünnet taraftarlarınca çok sonra benimsenmesi ve Sünnî liderler (Osmanlılar, Bâbürlüler vb.) tarafından siyasî amaçla kullanılması göstermektedir ki bu fikir iktidarı ele geçirmek isteyenlerin bir aracı olmuştur. Bu fikre yabancı olmayan halkın zihin dünyasında yatan Kurtarıcı fikri canlılığını hep diri tutmuştur. Bu da iktidar arzusu içinde olan kişilerin işini kolaylaştırmış ve çok kısa sürede binlerce kişiyi etraflarında toplamalarını sağlamıştır. Yani İslam tarihinde iktidar mücadeleleri sırasında başarısız olan ya da iktidarının gücünü korumak isteyen gruplar tarafından Kurtarıcı inancı bir savunma mekanizması olmuştur.

Şahkulu siyasî hedefleri doğrultusunda ve iktidara giden yolda Mehdîliği bir araç olarak kullanmış, kısa süre içerisinde büyük bir güce ulaşmıştır. Şahkulu Ayaklanması'ndan sonra Türkmenlerin zihin dünyasındaki Kurtarıcı tasavvuru belirginleşmiştir. Daha sonraki süreçte Kızılbaş ayaklanmalarında bu düşünce kitleleri organize etmede önemli bir faktör olmuştur. Ayaklanma Kızılbaş Mehdîliğinin teşekkülü açısından da önemli sonuçlar doğurmuştur. Bu ayaklanmadan sonra Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıl boyunca zuhur eden Kızılbaş ayaklanmaların çoğunun temel söylemi "Mehdî tasavvuru" olmuştur. Şahkulu Ayaklanması ile Anadolu Kızılbaşlarında Mehdî düşüncesinin bu yüzyılda tam olarak oturduğunu söylemek mümkündür.

Bu ayaklanma sadece Mehdîliğin Kızılbaş zümrelerde belirginleşmesini sağlamamış Kızılbaşlığın tarihî seyrini değiştirecek önemli sonuçlar da doğurmuştur. Şahkulu Ayaklanması'nın Kızılbaşlar ve Safevîler açısından bir diğer mühim sonucu Şah İsmail'i ve Kızılbaşları yakından takip eden ve onların siyasetinin muhtevasını tahlil etmiş olan Selim'in tahta çıkmasıydı. Şehzâde Ahmed'in taht planıyla meşgul olması, isyanı bastırmak için emrindeki askerleri yeterince kullanmaması onu saltanat mücadelesinde başarısız kılmış ve Şehzade Selim yeni Osmanlı padişahı olmuştur.

Şehzade Selim'in devletin idaresini ele almasıyla Kızılbaşlar ve Safevîler için politik açıdan menfî bir süreç başlayacaktır. Selim'in Safevî politikası, fetih yönünü Doğu'ya çevirmesi Osmanlılar açısından olumlu bir siyaset ve yayılma; Sefevîler ve Türkmenler için ise bir güç kaybı olacaktır. Böylece ayaklanmanın Safevî ve Kızılbaşlar için belki en önemli sonuçlarından biri Selim'in tahta çıkması olmuştur.

Ayaklanmanın Osmanlılar açısından da bazı mühim sonuçları olmuştur. Osmanlı Devleti'nde birçok kişinin özellikle üst düzey idarecilerin öldürülmesine neden olmuştur. Bu durum Şahkulu'nun ne denli güçlendiğinin bir göstergesidir. Ayrıca isyancıların Anadolu vilayetlerini tahrip etmeleri ve devlete verdiği zararlar Şahkulu ile taraftarları için kuşkusuz bir zafer olsa da ayaklanmanın görüldüğü yerlerde her bakımdan menfî bir görünümün zuhur etmesine sebebiyet vermiştir.

Sonuç olarak Mehdîlik ve benzeri kurtarıcı fikirlerine dair inançlar, insanoğlunun tarihi boyunca hep var olmuş, bundan sonra da var olacaktır. Değişen tek şey zaman ve mekân olacaktır. Bu tasavvur farklı kisvelere bürünerek farklı zamanlarda ve farklı gruplara hizmet eden “özü itibarıyla siyasî amaçlı olan fakat dinî görünümlü bir kült olarak” varlığını sürdürecektir.

## SÖZLÜK

**Abdalân-ı Rûm:** Abdalân-ı Rûm, Anadolu'ya gelen 4 adet derviş topluluğundan biridir. Abdalân-ı Rûm topluluğu, yapılmakta olan fetihlerin kazanılmasında büyük bir rol oynamıştır. Yapılmakta olan fetihler sadece silah ve savaş yolu ile gerçekleşmemiştir. Abdalân-ı Rûm derviş topluluğunun görevi, fethedilecek olan bölgeye askerler gitmeden önce bölgede yaşamakta olan insanların gönüllerini kazanmaya çalışmaktır. Bu nedenle gönüllü olan insanlara derviş anlamına gelmekte olan Abdal ya da Abdalân-ı Rûm denilmektedir.

**Ae-oina Kamui:** Japon mitolojisinde Ae-oina Kamui isimli bir kurtarıcı vardır. Mitolojiye göre Japon kabileleri defalarca savaş ve kıtlıkla yüz yüze kalmış ve her seferinde bu kurtarıcı yardımlarına koşmuştur. Dolayısıyla Ae-oina Kamui, mitoslarda savaş, kıtlık ve felaket gibi zamanlarda Japonları kurtaran bir kahraman olarak ön plana çıkar.

**Ahd-i Atîk:** Yahudi kutsal kitabına Ahd-i Atîk (Eski Ahid) denilmektedir.

**Ahîlik:** XIII. yüzyılda Anadolu'da görülmeye başlayan ve bir süre sonra Osmanlı Devleti'nin kurulmasında önemli rol oynayan dinî-içtimaî teşkilâttir.

**Âhir Zaman** (Son devir): Çeşitli dinlerde kıyamet öncesinde alametlerle kendisini belli edeceği belirtilen zaman dilimi, dünyanın son günleri demektir. Eskatolojide değişik din veya inançlarda dünya veya evrenin son günleri veya kıyamet kopmadan önceki zaman dilimidir.

**Ahiyân-ı Rûm:** Anadolu'da 4 derviş topluluğu arasından esnaflıkla uğraşan derviş topluluğudur.

**Ahura Mazda:** Ahura Mazda eski Pers İmparatorluğu resmi dini Zerdüştlüğün, kötülük ilkesi ya da Tanrı'sı olan Ehrimen'le sürekli bir mücadele ya da savaş hali içinde olmakla birlikte, Zerdüşçü iyimserliğin bir ifadesi olarak sonunda mutlak bir zafer kazanacak olan baş tanrısı, iyilik ilkesidir.

**Alako:** Çingene mitolojisinde "Alako", "Ay" demektir. Ayrıca ayın kutsallığına ilişkin oluşmuş kültü anlatmak için kullanılan kelimedir.

**Altın Çağ:** Türk mitolojisinde, halk inancında ve toplumsal felsefede mükemmel dünya ideali. (Devr-i saadet).

**Antropogoni (İnsanın Oluşumu):** İnsanların nereden ve nasıl geldiğini anlatan mitlerdir.

**Apokaliptik:** Apokaliptik kelimesi kıyametle ilgili olan demektir. Distopya sözcüğü ile yakın anlamlı olan bu kelime, son ve önlenemez felaket anlamında da kullanılır.

**Avatar:** Hint mitolojisine göre tanrıların yeryüzüne indiklerinde büründükleri şekillerdir.

**Avesta:** Eski Orta Doğu inancı olan Zerdüştlüğün kutsal kitabıdır.

**Babil Sürgünü:** Yahudi tarihinde Babil Sürgünü veya Babil Esareti, MÖ. 6. yüzyılda Antik Yehuda Krallığının Neo-Babil İmparatorluğu tarafından yenilgiye uğratılmasının ardından Yahudilerin esir düşüp topluca Babil'e sürüldüğü bir esaret dönemidir.

**Bâbîlik:** İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezheptir.

**Bâciyân-ı Rûm:** Anadolu'da 4 derviş topluluğu arasından kadınların oluşturduğu derviş topluluğudur. Yani XIII. yüzyılda Anadolu'da kadınların oluşturduğu ileri sürülen bir teşkilâttir.

**Bahâîlik:** İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezheptir.

**Bâtın:** Gizli olmak; bilmek, bir şeyin iç yüzüne ve bir kimsenin sırlarına vâkıf olmak mânalarına gelir.

**Bedâ:** Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimidir.

**Beytül Makdis (Mescid-i Aksa/Kudsüs):** 3 semavî din için de kutsal sayılan ortak mekândır. Mescid-i Aksa Kudüs kentinin Eski Şehir kısmında yer alır ve İslamiyet dinindeki en önemli üçüncü kutsal mekân sayılır.

**Binyılcılık:** Belirli tipteki dinsel hareketlerin üyeleri tarafından benimsenen, yakın gelecekte yeni bir çağın gelişini gösterecek olan yıkıcı değişmelerin gerçekleşeceği biçimindeki inançlardır.

**Budizm:** Budizm, bugün dünya üzerinde yaklaşık 500 milyonu aşkın inananı bulunan bir dindir.

**Caynizm:** Jainizm, Cainizm veya Caynizm geleneksel anlamda Jain Dharma olarak bilinen Güney Asya kökenli din ve felsefedir.

**Cihâd:** Nefisle mücadele, İslâm'ı tebliğ ve düşmanla savaşma anlamında kullanılan terimdir.

**Deccal:** İslam eskatolojisine göre âhir zamanda, Mesîh'in (İsa) ikinci kez yeryüzüne gelmesinden önce insanları dinî inancından saptırarak kötülüğe ve sapkınlığa yöneltecek bir akımı, ideolojiyi ve onu kuran kişi veya kişileri belirtmek için kullanılan kavramdır.

**Doketizm (Docetism):** Doketizm İsa'nın yeryüzündeki yaşamı boyunca gerçek ya da doğal bir bedeni olmadığını, bedeninin yalnızca bir görüntüden ibaret olduğunu öne süren öğretidir.

**Ehl-i Beyt:** Hz. Peygamber'in neslinden ve yakınlarından olanlara verilen ad şeklinde ifade edilir. Bunlar; Hz. Muhammed'in bizzat kendisi de olmak üzere Ali b. Ebû Tâlib, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.

**Ehl-i Sünnet:** Peygamber Hz. Muhammed'in yaptıkları ve söylediklerine uyanlardır.

**Ehrimen:** Zerdüştlük inanisinde kötülük ve karanlıkları temsil eder. Zerdüştlüğün ifade ettiği mutlak ikicilikte, iyilik ilkesi ya da tanrısı olan Ahura Mazda ile sürekli bir mücadele ya da savaş hali içinde bulunan kötülük ilkesi ya da tanrısıdır.

**Ekastoloji:** Eskatoloji "son" anlamına gelen teoloji terimidir. İnsanlığın nihai kaderi veya dünya tarihini sonuçlandıran olaylar, daha kaba bir tabirle dünyanın sonu ile ilgilenir.

**Eskatoloji:** İnsanın ve dünyanın geleceğini konu edinen mitlerdir.

**Gaybet:** Sözlükte "bir şeyin bir başka şey içinde kaybolması, kişinin kendini kaybetmesi" gibi mânalara gelen gaybet, tasavvuf terimi olarak "sâlikin vârid ve ilhamın tesiriyle kendinden geçerek dış dünya ile ilgili şuurunu kaybetmesi" anlamına gelir.

**Gaziyân-ı Rûm:** Anadolu'da 4 derviş topluluğu arasından savaşmak ile görevlendirilmiş olan derviş topluluğudur. Gazi ünvanı ile anılmakta olan bu

topluluk, belirli amaçları bulunmakta olan bir topluluktur. Cihat ve gaza anlayışı, Gaziyân-ı Rûm topluluğu için hem bir yaşam biçimi hem de gelecek için olmazsa olmazlar arasında bulunmakta olan bir anlayıştır.

**Gnostisizm:** Terim, eski Yunanca'daki “sezgi veya tefekkür yoluyla edinilebilen bilgi” anlamındaki “gnosis” sözcüğünden türetilmiştir.

**Gulât:** Daha çok Şîa'ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar için kullanılmıştır.

**Halvetiyye:** Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-98) nisbet edilen İslâm dünyasının en yaygın tarikattır.

**Hermetizm:** Antik Mısır'da yaşamış bilge Hermes Trismegistus'un öğretisidir.

**Hinduizm:** Birçok tanrısı bulunan ve insanların öldükten sonra yeniden dirileceğini öne süren, tarihsel olarak Brahmanizm'den daha sonra ortaya çıkmış olmakla birlikte niteliği yönünden ondan daha katı olan Hindistan'a özgü bir dindir.

**Hulefâ-yi Râşidîn Dönemi:** İslâm tarihinde Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'e biat edilmesiyle başlayan, daha sonra Hz. Ömer ve Osman'ın hilâfetleriyle sürüp Ali b. Ebû Tâlib ile sona eren döneme Hulefâ-yi Râşidîn Devri denilir.

**Hulûl:** İlahî, zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamında bir terimdir.

**İbâdiyye:** Hâricî fırkalarının en mutedili ve günümüze ulaşan tek koludur.

**İrfâniyye:** Sözlükte “bilmek, tanımak, kavramak” anlamına gelen irfân kelimesinden nisbet ekiyle oluşturulan İrfâniyye, Yunanca “bilgi” mânasındaki gnosisten türetilen gnostisizm karşılığında modern Arapça'da kullanılan bir terimdir. Başta Tanrı olmak üzere varlık ve olaylarla dinî konulara dair gerçek ve derunî bilginin duyu verilerine, akıl yürütmeye veya burhanî kanıtlamalara dayanmaksızın sadece keşif ve ilham yoluyla elde edilebileceğini ileri süren mistik ve felsefî akımı ifade etmektedir.

**Kâdiyânîlik:** Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) tarafından kurulan dinî harekettir.

**Kalki:** Hinduizm'de gelmesi beklenen kurtarıcıdır.



**Karmatîler:** Aşırı Şîî İsmâiliyye mezhebine mensup bir zümrelerdir.

**Kerbîyye:** Ebû Kerb ed-Darîr (ö. I./VII. yüzyılın sonları) tarafından kurulan ve Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini kabul edip onun ölmediğini ileri süren Keysâniyye fırkasıdır.

**Keysâniyye:** Muhammed b. Hanefiyye'nin imâm ve Mehdî olduğunu iddia eden ilk aşırı Şîî grupların ortak adıdır.

**Kozmogoni:** Evrenin nasıl oluştuğunu anlatan mitlerdir.

**Krişna:** Krişna yaygın Hint geleneğine göre Vishnu'nun sekizinci avatarıdır ve ona Vishnu'nun bir avatarı olarak tapılır.

**Maitreya:** Dünyanın sonunda, Tuşitaların göğünden inecek ve dünyayı yeniden kurarak kurtaracaktır.

**Maniheizm:** Mani tarafından kurulmuş ve kısa sürede hızla geniş bir coğrafyaya yayılmış büyük bir dindir.

**Mazdeizm:** Mazdekçilik ya da mazdekizm, İranlı Zerdüş'tin din adamı Mazdek'in düşünce felsefesine verilen isimdir. Mazdekizm, İsa'dan sonra 5. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan insan eşitliği ve mal ortaklığını savunan bir akım olarak bilinmektedir.

**Mecûsilik:** Zerdüş'tün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir.

**Mehdî:** İslam kültüründe kıyâmet gününden önce ortaya çıkarak insanları dine döndürüp mutluluğa kavuşturacağına inanılan kişidir.

**Mesîh:** Hz. İsa'nın adlarından biridir. Yahudi ve Hristiyan inancına göre beklenen kurtarıcıdır.

**Mestûr:** İsmâiliyye'de gizli imâmı ifade eden bir terimdir.

**Mevâlî:** Arap olmayan müslüman halklar için kullanılan bir terimdir.

**Mit:** Mitler, doğa güçlerini ve doğaüstü yaratıkları temsil eden, insanın doğa, toplum ve evrenle ilişkilerini anlamlandırmada kullandığı hayal ürünü öykülerdir. Mitin simgesel, insanüstü veya kutsal bir yönü vardır.

**Mitoloji:** Mitleri konu alan, doğuşlarını araştıran, anlamlarını inceleyen yorumlayan bilim dalıdır.

**Mitos:** Yunancada söz, öykü anlamına gelir. Söylenen ve duyulan sözdür. Yani anlatıla gelen masal, öykü ve efsane anlamına gelir.

**Mübârekiyye:** İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 138/755-56 [?]) kölesi Mübârek'e nisbet edilen, İsmâil'in babasından önce öldüğünü ve imâmetin çocuklarına intikal ettiğini ileri süren fırkadır.

**Nâvûsiyye:** Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünden (148/765) sonra, onun hayatta bulunduğunu ve ortaya çıkıp dünyaya hâkim olacağını iddia eden Basralı Nâvûs isimli şahsın mensuplarına verilen addır.

**Nizâriyye:** İsmâiliyye mezhebinin günümüze kadar gelen en önemli koludur.

**Paganizm:** Paganizm, kökenleri dünyanın kadim doğa dinlerine uzanan bir inanç biçimi ve bu dinlerin genel adıdır. Bu dinlere mensup kişilere pagan denir.

**Praşai Siva:** Son savaşçı ve kurtarıcıdır.

**Rec'at:** Sözlükte “dönmek, geri gelmek” mânasındaki rücû kökünden masdar ismi olan rec'at “geri dönüş” demektir. Kelime Türkçe'ye ric'at şeklinde geçmiştir.

**Sanskrit:** Sanskrit, Hint-Avrupa dil ailesinin Hint-İran koluna bağlı bir dildir.

**Saoşyant:** Mecusilerin beklediği kurtarıcıdır.

**Semavî:** Günümüzde bu sözcük daha çok tek Tanrılı üç büyük dini tanımlamak için kullanılır. Semavî dinler; İslam, Hristiyanlık ve Yahudiliktir.

**Sihizm:** Hint yarımadasının Pencap bölgesinde MS. 15. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan tek tanrılı bir dindir.

**Süfyânî:** Emevî hânedanının Ebû Süfyân'ın soyundan gelen ilk üç halifesinin mensup olduğu koludur.

**Şeyhiyye:** Ahmed el-Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) düşünceleri etrafında teşekkül eden, sonraları Keşfiyye olarak da anılan İmâmî-İsnâaşerî temelli dinî-kelâmî ekoldür.

**Takkiye:** Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terimdir.

**Tenâsüh:** Ruh göçünü ifade eden bir terimdir.

**Teogoni:** Tanrıların nereden geldiğini anlatan mitlerdir.

**Tevakkuf:** Hadis terminolojisinde teâruz halinde olan hadisler arasındaki ihtilâfi gidermek amacıyla başvurulmuş yolların son aşamasını ifade eder.

**Tevvâbîn:** Ehl-i Beyt'e büyük sevgi besleyen Müslümanları derinden etkileyen Kerbelâ Vak'ası, Ali b. Ebû Tâlib'in ve oğullarının haklarını arama iddiasıyla ortaya çıkan ve Şîliğin zuhuruna zemin hazırlayan bazı hareketlerin temelini oluşturmuştur. Kerbelâ Vak'ası yüzünden I. Yezîd'e ve yönetimine karşı düşmanlık besleyen grupların başında Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ettikten sonra ona yardım etmeyen Kûfeli taraftarları gelir. Hüseyin'e karşı dürüst davranmadıkları için büyük pişmanlık duyan ve işledikleri bu günahı ancak onu şehit edenleri ve onlara emir verenleri öldürmekle kurtulabileceklerine inanan bu gruba Tevvâbîn (tövbe edenler) denilmiştir.

**Ulûhiyet:** Tanrılık veya Allahlık vasfı demektir.

**Vâkife:** İmâmın gerçekte ölmeyip tekrar dünyaya döneceğini ileri sürerek bir sonraki imâmın imâmetini kabul etmeyen Şîî gruplarına verilen addır. Genelde, Şîa mezhebinde mensup bulunduğu imâmın ölümünün ardından onun ölmeyip gaybete girdiği, tekrar ortaya çıkarak imâmet görevini sürdüreceği düşüncesini benimseyen ve onun yerine geçecek imâmı kabul etmeyenleri ifade eder.

**Vefâiyye:** Zeyniyye tarikatının Şeyh Vefâ diye tanınan Muslihuddin Mustafa Efendi'ye (ö. 896/1491) nisbet edilen koludur.

**Zâhir:** Açık lafızların en alt derecesini belirten fıkıh usulü terimi; bâtının zıddı, varlık ve görünen yüzü, nasların literal anlamı için kullanılan genel bir kavramdır.

## KAYNAKÇA

### I. Arşiv Vesikaları

*Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi* (TSMA), E 6321.; E 2829.; E 3062.; E 5035.; E 5451.; E 5590.; E 5877.; E 5881.; E 6187.; E 6352.; E 6636.; E 6664.

### II. Ana Kaynaklar

Abdüllatif Kazvinî (2011) *Safevî Tarihi*, haz. Hamidreza Mohemmednejad. (Ankara, Birleşik Yayınevi).

Ahkâm Defteri, II. *Bâyezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri* (1994), haz. Şahin İ. ve Feridun E (İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı).

Ahmed İbn-i Hacer-i (Heytemi) (2002) *Beklenen Mehdi'nin Alâmetleri, El-kavlu'l muhtasar fi alâmât-il mehdîyy'il muntazar*, çev. Müşerref Gözcü. (İstanbul, Kahraman Neşriyat Kitapevi).

Ahmed Paşa (1992) *Ahmed Paşa Divanı*, haz. Ali Nihat Tarlan. (Ankara, Akçağ Yayınları).

Ahmet Eflâkî (1989) *Âriflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı. Cilt 1, (İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları).

Anonim (1958) *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı. (İstanbul, İnkîlap Yayınevi).

Anonim (1970) *Âlem Ârâ-yı Şah İsmail*, ed. A. Muntazır Saip. (Tahran, Bûngah-ı Tercüme ve Neşr-i Kitap).

Anonim (2000) *Anonim Osmanlı Kroniği (1299-1512)*, haz. Necdet Öztürk. (İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı).

Anonim (2015) *Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbaşîyye)*, trc. Şefaattin Deniz-Hasan Asadi. (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları).

Anonim (2019) *Kızılbaşlar Tarihi -Tarih-i Kızılbaşan-*, trc. Tufan Gündüz. (İstanbul, Yeditepe Yayınları).

- Aşıkpaşazâde (1332) *Tevârih-i Âl-i Osmân*, neşr. Âlî Bey. (İstanbul, Matbaa-i Âmire).
- Buhârî (1993) *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Hadis No: 1406, çev. Kâmil Miras. Cilt 9, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları).
- Bursevî İ. H (1977) *Şerhi Şuabi'l-İman (İmanın Şubelerinin Şerhi)*, sad. İlhami Ulaş. (İstanbul, Osmanlı Yayınevi).
- Celâl-zâde Mustafa (1990) *Selim-nâme*, haz. Ahmet Uğur ve Mustafa Çuhadar. (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları).
- Çelebi Hadîdî (2015) *Hadîdî Tarihi (1285-1523)*, haz. Necdet Öztürk. (İstanbul, Bilge Kültür Sanat Yayınları).
- Darmesteter J (2012) *Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay ve İbrahim Bingöl. (Diyarbakır, Avesta Yayınları).
- Dâvûd el-Kayserî (2012) *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)*, çev. Mehmet Bayrakdar. (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları).
- Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî (1390) *Kemâlî'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, neşr. Ali Ekber el-Gaffârî, (Tahran, Mektebetü'l-Sadûk).
- Ebû Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî “Şeyh Sadûk” (381/991) (1978), *Risâletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. (Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi).
- Ebû Cafer Muhammed bin Cerir'üt-Taberî (2000) *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca. Cilt 3, (İstanbul, Sağlam Yayınevi).
- Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as-Sicistânî (2015) *Sünen-i Ebû Dâvud -Âhir Zâman Hadîsleri “Kitâbü'l Mehdî”-*, Hadis No: 4284, trc. Ahmet Necati Yeniel ve Hüseyin Kayapınar. (İstanbul, Şamil Yayınevi).
- Ebû'l Hasen el-Eş'arî (2005) *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlâtü'l İslâmiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. (İstanbul, Kabalcı Yayınevi).

- Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hacer el-Mekki el-Heytemî, *el-Kavlü'l-muhtasar fî 'alâmâti'l-Mehdî el-Muntazar*, thk. Mustafa Aşur. (Kahire, Mektebetü'l-Kur'ân).
- Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-Keşfü an mucavezeti'l-ummeti'l-elfi fî hurûci'l-Mehdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Kol., No: 594.
- El-İmâm Ebû Mansûr Abdulkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî (1991) *Mezhepler Arasındaki Farklar (El-Fark Beyne'el-Fırak)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları).
- El-Kummî ve en-Nevbahtî (2004) *Şii Fırkalar: Kitâbu'l Malâlât ve'l-Fırak*, çev. Hasan Onat vd. (Ankara, Ankara Okulu Yayınları).
- Elvan Çelebi (2017) *Nâme-i Kudsî (Kutsal Kitap) & Menâkıbu'l-Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*, haz. Mertol Tulum. (İstanbul, Çizgi Kitapevi).
- Fazlullah bin Rûzbehân Honcî İsfahanî (2004) *Tarih-i Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükmrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zuhur-i Safevîyân*, ed. M. E. Aşık. (Tahran, Miras-i Mektub).
- Fazlullah Esterâbâdî (2012) *Câvidân-Nâme "Dürr-i Yetîm İsim Terçimesi"*, haz. Fatih Usluer. (İstanbul, Kabalcı Yayıncılık).
- Firdevsî-i Rumî (2011) *Kutb-Nâme*, haz. İbrahim Olgun ve İsmet Parmaksızoğlu. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi).
- Gelibolulu Mustafa Âli (2019) *Künhü'l-Ahbâr*, haz. Ali Çavuşoğlu (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Hakîm et-Tirmizî (2018) *Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu/Velayet-Nübüvvet Tartışması*, haz. Salih Çift. (İstanbul, İnsan Yayınları).
- Hândmîr (2002) *Tarih-i Habib'üs-Siyer*, ed. C. Hümâyî. Vol. IV, (Tahran, Hayyam).
- Hasan-ı Rumlu (2020) *Ahsenü't-Tevârih*, çev. Mürsel Öztürk. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Hayalî Bey (1945) *Hayalî Bey Dîvânı*, haz. Nihat Tarlan. (İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları).

- Hoca Sadeddin Efendi *Tâcü't-Tevârih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kol., No: 3041.
- Hucvirî Ali b. Osman Cüllabî (1982) *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ. (İstanbul, Dergâh Yayınları).
- İbn Bîbî (1941) *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi: İbni Bibi'nin Farsça Muhtasar Selçuknâmesinden*, çev. M. Nuri Gencosman. (Ankara, Uzluk Basımevi).
- İbn Haldun (2017) *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ. (İstanbul, Degâh Yayınları).
- İbn Hazm (2017) *El-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut. Cilt 3, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı).
- İbn-i Kemal (1991) *Tevârih-i Âl-i Osman, II. Defter*, haz. Şerafettin Turan. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İbn-i Kemal (1991) *Tevârih-i Âl-i Osman, VII. Defter*, haz. Şerafettin Turan. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İbn-i Kemal (1996) *Tevârih-i Âl-i Osman, X. Defter*, haz. Şerafettin Turan. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İbn-i Kemal (1997) *Tevârih-i Âl-i Osman, VIII. Defter*, haz. Ahmet Uğur (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İbn-i Kemal (2000) *Tevârih-i Âl-i Osman, IV. Defter*, haz. Koji İmazawa. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- İbn-i Kemal (2014) *Tevârih-i Âl-i Osman, III. Defter*, haz. Abdullah Satun. (İstanbul, Çamlıca Basımevi).
- İbnü'l-Arabî (2017) *Fütûhât-ı Mekkiyye "Mehdî Risalesi"*, trc. Ekrem Demirli. (Litera Yayıncılık, İstanbul).
- İdrîs-i Bidlîsî (2016) *Selim Şah-Nâme*, haz. Hicabi Kırlangıç. (Ankara, Hece Yayınları).
- İshâk Çelebi *Selîmnâme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulküttab Kol., No: 655.
- İskender Bey Türkeman (1973) *Âlem Ârâ-yı Abbâsî*, ed. İrec Afşâr. Vols. I-II, (Tahran, Emir Kebir).
- Kur'an-ı Kerim Meâli* (2009) (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı).

- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (2011) (İstanbul, Yeni Yaşam Yayınları).
- Lütfi Paşa (1341) *Tevârih-i Âl-i Osmân*, (İstanbul, neşr. Matbaa-yı Âmire).
- Mevlana İsa, *Kitâbu Câmi'u'l-Meknûnât (45b)*, müstensih Mehmed Hakkı el-Kâtib, telif H. 1012, Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi, No. Y/0240-3.
- Muhammed bin Abdülkerim eş-Şehristânî (2014) *Dinler ve Mezhepler Tarihi: "el-Milel ve'n Nihal"*, çev. Muharrem Tan (İstanbul, Kabalcı Yayınevi).
- Müneccimbaşı, *Sahâifu'l- Ahbâr fi Vekayii'l-Asar*, Süleymaniye Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi Kol., No: 4046.
- Oruç Bey (Don Juan) (2014) *Elçilik Katibinin Kaleminden Safeviler*, çev. Leyla Aksüt Kuzucular. (Ankara, Yurt Kitap Yayınları).
- Richard F. Kreutel (1997) *Haniwaldanus Anonimi'ne Göre Sultan Bayezid-i Velî*, çev. Necdet Öztürk. (İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı).
- Rumlu Hasan (2004) *Şah İsmail Tarihi (Ahsenü't Tevarih)*, çev. Cevat Cevan. (Ankara, Ardıç Yayınları).
- Sadreddin Konevî (2009) *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları, el-Fükûk fi esrârı müstenidâti hikemi'l-fusûs*, çev. Ekrem Demirli. (İstanbul, İz Yayıncılık).
- Seyyid Nesîmî (2017) *Hakikatlere Giriş (Mukaddimetü'l-Hakâyık)* (İstanbul, Revak Kitapevi).
- Solak-zâde Mehmet Hemdemî Çelebî (1989) *Solak-zâde Tarihi*, haz. Vahid Çabuk. Cilt I, (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları).
- Şah İsmail (2017) *Hatâyî Dîvânı*, haz. Muhsin Macit. (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları).
- Şehristânî (2016) *Milel ve Nihal, İslam Kelâmı ve Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz. (İstanbul, Litera Yayıncılık).
- Şerefhan Bitlisî (2014) *Şerefname Osmanlı-İran Tarihi*, çev. Osman Aslanoğlu. Cilt II, (İstanbul, Nûbihar).
- Şeyh Hüseyin Abdâl (1924) *Silsilet'ün-Neseb* (Berlin, İran-şehr).



Şeyh Saduk Ebu Cafer Muhammed b. Ali ibn Bâbeveyn (1978) *Risaletu'l-i'tikâdati'l-imâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı. (Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları).

Şeyh Safî (2015) *Alevî-Bektaşî Klasikleri-Şeyh Safî Buyruğu*, haz. Doğan Kaplan (Ankara, TDV Yayınları).

Şeyhü't-Tâ'ife Ebî Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî (1417) *Kitâbü'l-Gaybe*, thk. eş-Şeyh İbâdullah et-Tehrânî ve eş-Şeyh Alî Ahmed Nâsîh. (Kum, Müessesetü'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye).

Tirmizî'li Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Serve (1972) *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Hadis Numarası: 2331, çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu. Cilt 4, (İstanbul, Yunus Emre Yayınevi).

*Uzun Hasan- Fâtiş Mücadelesi Döneminde Doğu'da Venedik Elçileri: Caterino Zeno ve Ambrogio Contarini'nin Seyahatnâmleri* (2021) çev. Tufan Gündüz. (İstanbul, Yeditepe Yayınevi).

### III. Araştırma Kaynaklar

Abdülhamid İ (2014) *İslamda İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem. (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları).

Abdülhamid M (1973) *İslâma Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbilik ve Bahâiliğin İçyüzü)*, çev. Saim Yeprem ve Hasan Güleç. (Ankara, Diyanet İşleri Bakanlığı Yayınları)

Abegg E (1928) *Der Messiasglaube in Indien und Iran, Auf Grund der Quellen Dargestellt* (Leipzig/Berlin, Walter de Gruyter & Co).

Ahmed R (2013) *Bektâşî Sırrı I-II*, haz. Mahmut Yücer. (İstanbul, Kesit Yayınları).

Akbulut A (2019) *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası -Alevi Sünni Ayrışmasının Arka Planı-* (Ankara, OTTO).

Akın A (2020) *Mitten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili Kırklar*, (İstanbul, Kitabevi).

- Akın B (2020) *Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır -Tarih, İnanç, Kimlik, Ocaklar ve Ritüeller-* (İstanbul, Kitabevi).
- Aksüt H (2006) *Mezopotamya'dan Anadolu'ya Alevi Erenlerin İlk Savaşı (1240)* (Ankara, Yurt Kitap Yayınları).
- Amini A. İ (2000) *Al-İmam Al-Mahdi: The Just Leader of Humanity*, trans. Abdülaziz Sachedina. (Kum, Ansariyan Publications).
- Arayancan A. A (2010) *Haşhaşiler Efsaneler ve Gerçekler* (İstanbul, Yeditepe Yayınevi).
- Arayancan A. A (2020) *Hasan Sabbâh ve Alamût "Nizâri İsmâîlîleri"* (İstanbul, Yeditepe Yayınevi).
- Armaner N (1973) *Psikopatoloji'de Dinî Belirtiler*, (Ankara, Demirbaş Yayınları).
- Avcu A (2011) *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları).
- Avcu A (2018) *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik* (İstanbul, Marmara Akademi Yayınları).
- Avcu A (2020) *İslam'ı İlk Marjinalleri Gulat-ın Şia* (Ankara, Fecr Yayınları).
- Ay R (2014) *Anadolu'da Derviş ve Toplum: 13-15. Yüzyıllar* (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Ay Z (2012) *Ortaçağ İrani'nda ve Anadolu'su'nda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmaililiği (13-15. Yüzyıllar)* (İstanbul, Önsöz Yayıncılık).
- Ay Z (2014) *Nasır-ı Hüseyin ve Sonrasında Bedahşan İsmailileri (10.-15. Yüzyıllar)* (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Aydoğmuşoğlu C (2017) *Safevi Devleti Tarihi (1501-1736)* (Ankara, Gece Kitaplığı).
- Azimli M (2013) *Hız. Ali Neslinin İsyancıları- X. YY'a Kadar Şii Hareketler-* (Konya, Çizgi Yayınevi).
- Babadi M. R. T ve Rahmetabadi M. T (2015) *Ayetullah Seyyid Ali Hamaneî'nin Konuşmaları İmam Mehdi ve Zuhur*, çev. İsmail Bendiderya ve Şaduman Bendiderya (İstanbul, Tesnim Yayınları).

- Babinger F ve Köprülü F (1996) *Anadolu'da İslâmiyet*, çev. Ragıp Hulusi (İstanbul, İnsan Yayınları).
- Baharlı İ (2021) *Şah'ın Bahçesinde Şah İsmail Öncesi ve Sonrası Kızılbaşlık* (İstanbul, Kitabevi Yayınları).
- Ballı H. H (2013) *Hurûfiliğin Doğuşu ve Fazlullah Hurûfî* (İstanbul, Hikmetevi Yayınları).
- Bashir S (2013) *Fazlullah Esterabâdî ve Hurufilik*, çev. Ahmet Tunç Şen. (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Batuk C (2003) *Tarihin Sonunu Beklemek, Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitosları* (İstanbul, İz Yayınları).
- Batuk C ve Kuşcu E (2013) *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, (Ankara, Eskiye Yayınları).
- Bilge R (2011) *1514 Yavuz Selim ve Şah İsmail -Türkler, Türkmenler ve Fraslar-*, (İstanbul, Giza Yayınları).
- Blake S. P (2017) *Erken Modern İslamda Zaman*, çev. Ercan Ertürk. (İstanbul, Alfa Yayınları).
- Bulut F (2018) *Horasan'dan Nasıl Geldik? Alevilerin Yol Hiâyesi* (İstanbul, Kor Kitap).
- Cahen C (2020) *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı. (İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları).
- Campbell J (1995) *Batı Mitolojisi -Tanrı'nın Maskeleri-*, çev. Kudret Emiroğlu. (İstanbul, İmge Kitapevi Yayınları).
- Cevad A (2005) *el-Mehdî Muntazar inde'ş-şiatu'l-isneyn 'aşeriyye* (Köln, Menşuratu'l- Cemel).
- Challaye F (1998) *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu. (İstanbul, Varlık Yayınları).
- Cumhur M (2002) *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral. (İstanbul, Anka Yayınları).
- Çınar M (2016) *Tarihte ve Günümüzde Mehdilik* (İstanbul, Rağbet Yayınları).

- Çıpa H. E (2019) *Yavuz'u Yaratmak Osmanlı Dünyasında Saltanat Veraseti Meşruiyet ve Tarihi Hafıza*, çev. Zeynep Rona. (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Çıpa H. E (2020) *Yavuz'un Kavgası I. Selim'in Saltanat Mücadelesi* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları).
- Daftary F (2017) *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul, Alfa Yayınları).
- Daftary F (2020) *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi. (İstanbul, Alfa Yayınları).
- Danişmend İ. H (1971) *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi: m. 1258-1512: h. 656-918*, Cilt I. (İstanbul, Türkiye Yayınevi).
- Demirli E (2009) *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği* (İstanbul, Kabalıcı Yayınevi).
- Desroche H (1979) *The Sociology of Hope*, trans. Carol Martin Sperry. (London, Routledge & K. Paul).
- Doğan E ve Çelik H (2022) *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*, (İstanbul, Kriter Yayınları).
- Ebûl A'lâ el-Mevdudî (1975) *İslâm Tarihinde İlk Defa Resmen Din Dışı İlan Edilen Mezhep- Kadıyanilik Nedir?* çev. Ahsen Batur. (İstanbul, İhya Yayınları).
- El Muttaki A. bin H (1986) *Celâleddin Suyutî'nin Tasnifinden Hadisler, "Ahir Zaman Mehdisinin Alâmetleri"*, çev. Müşerref Gözcü. (İstanbul, Gonca Yayınevi).
- El-Câbirî M. Â (2001) *Arap-İslâm Siyasal Akli*, çev. Vecdi Akyüz. (İstanbul, Kitapevi Yayınları).
- Eliade M (2001) *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat. (İstanbul, Om Yayınevi).
- Eliade M (2003) *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkay. (İstanbul, Kabalıcı Yayınları).
- El-Kâtib A (2005) *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâ'dan Velâyet-i Fakîhe*, çev. Mehmet Yolcu, (Ankara, Avrasya Yayınları).
- El-Mukaddem M. A. İ (2010) *Ehlisünnette Beklenen Mehdi*, çev. Uğur Pekcan. (İstanbul, Kitap Dünyası Yayınları).

- El-Mukaddem M. A. İ (2011) *Mehdi Hurafe Değil, Gerçek*, çev. Mustafa Öztürk. (İstanbul, Guraba Yayıncılık).
- Erbaş A (2000) *Zerdüştilik'te Din Anlayışı, Dinler Tarihi Araştırmaları-II* (Ankara, Dinler Tarihi Derneği Yayınları).
- Erkan Ü (2016) *16. Yüzyılda Osmanlı'da Kızılbaş Ayaklanmaları* (Ankara, Araştırma Yayınları).
- Eröz M (1990) *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*. (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları).
- Ersal M (2016) *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği* (Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları).
- Fığlalı E. R (1980) *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri* (İstanbul, Fakülteler Matbaası).
- Fığlalı E. R (1984) *İmâmiyye Şîası (Câferiyye Mezhebi) Doğuşu, Gelişmesi ve Görüşleri* (İstanbul, Selçuk Yayınları).
- Floram G (2005) *Gnostisizm Tarihi*, çev. Selma Aygül Baş ve Bilal Baş. (İstanbul, Litera Yayınları).
- Goldziher I (1946) *el-Akide ve's-şeria fi'l-İslâm*, trc. Muhammed Yusuf Musa vd. (Beyrut, Dârü'r-Raidi'l-Arabi).
- Gölpınarlı A (1973) *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi).
- Greenstone J. H (1906) *The Messiah Idea in Jewish History* (Philadelphia, Jewish Publication Society of America).
- Gressmann H (1929) *Der Messias*, (Göttigen, Vandenhoeck & Ruprecht).
- Gutiérrez G (1973) *A theology of Liberation "History, Politics and Salvation"*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson. (New York: Scm Press Ltd).
- Gülten S (2020) *Türklerin Hz. Ali'si Destanlar, Efsaneler, Menkibeler* (İstanbul, Yeditepe Yayınları).
- Günay Ü (2017) *Din Sosyolojisi* (İstanbul, İnsan Yayınları).
- Gündüz T (2013) *Son Kızılbaş Şah İsmail* (İstanbul, Yeditepe Yayınevi).

- Gündüz T (2015) *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri, "Bozulus Türkmenleri 1540-1640"* (İstanbul, Yeditepe Yayınları).
- Hakyemez C (2016) *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdi* (Ankara, TDV Yayın Matbaacılık).
- Halhâlî S. S (2020), *Mâsumlar'ın Bâtınî Hakikatleri [Menâkıb-ı Eimme-i İsnâ Aşeriyye], Muhyiddin ibn Arabî [Şerh-i Menâkıb]*, çev. Aliye Söğüt. (İstanbul, Revak Kitabevi).
- Halm H (2020) *Haşhaşiler: Gizli Bir Örgütün Tarihi*, çev. Atilla Dirim. (İstanbul, Runik Kitap).
- Halm H (2020) *Şiiler*, çev. Muhammet Mertek. (İstanbul, Runik Kitap).
- Hinz W (1992) *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd: XV. yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tefik Bıyıklıoğlu (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi).
- Hodgson M G S (1962) *A Note on the Millennium in Islam, Millennial Dreams in Action: Essays in Comparative Study*, ed. Sylvia L. Thrupp. (The Hague, Mouton & CO).
- İlhan A (1976) *Mehdilik* (İstanbul, Kaynak Yayınları).
- İnalçık H (1994) *Devlet-i Aliye "Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-ı"* (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları).
- Karakaya-Stump A (2016) *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık "Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek"* (İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları).
- Karakaya-Stump A (2019) *The Kizilbash-Alevis in Ottoman Anatolia: Sufism, Politics and Community (Edinburgh Studies on the Ottoman Empire)* (Great Britain, Edinburgh University Press).
- Kaya K (2001) *Bhagavadgītā, Hinduların Kutsal Kitabı* (Ankara, Dost Kitapevi).
- Klausner J (1904) *Die Messianischen Vorstellungen des Jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten* (Berlin, Poppelauer).

- Koeppen C. F (1857) *Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung* (Berlin, Ferdinand Schneider).
- Es-Sadr M. B (1981) *Bahs Havle 'l-Mehdi* (Beyrut, Dârü't-teârûf li'l-Matbuât).
- Ispanakçı Paşazâde M. A (2001) *İnkilab-ı İslam Beyn'el-Havas ve'l-Avam* (Kum, Delîl)
- Koyuncu N (2014) *Osmanlı Devleti'nde Şia Safevî Taraftarlarına Uygulanan Cezai Yaptırımlar İran Tebaasıyla Evlenme Yasağı* (Konya, Çizgi Kitapevi).
- Köprülü F (1991) *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Köprülü F (1991) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları).
- Leumann E (1919) *Maitreya-samiti das Zukunftsideal der Buddhisten* (Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner).
- Lewis B (2017) *Haşhaşiler: İslam'da Radikal Bir Tarikat*, çev. Kemal Sarısözen. (İstanbul, Kapı Yayınları).
- Lindner R. P *Ortaçağ Anadolu'sunda Göçebeler ve Osmanlılar*, çev. Müfit Günay, (Ankara, İmge Kitap Evi).
- Mahmud R (2020) *Fâtımîler Döneminde Siyasî ve İdeolojik Bir Yapılanma: Kelamî Açıdan İsmâilî İnanç Sistem* (İstanbul, Post Yayınları).
- Mazzaoui M. M (1972) *The Origins of Safawids; Shi'ism, Sûfism and the Gulât* (Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH).
- Mazzaoui M. M (2010) *Peydayiş-i Devlet-i Safevî*, trans. Yakub Ajend. (Tahran, Neşr-i Güstereh).
- Mutahhari Ş. A. M (1985) *Tarih Felsefesi Açısından Mehdi (a.s.) Kıyamı*, çev. Muhammed Toprak. (Tahran, İslâmî Tebliğ Teşkilatı).
- Newman A (2014) *İran-ı asr-ı Safevî, Nevzâi-yi İmparatori-yi İran*, trans. B. Kerimi. (Tahran, Neşr-i Nakd-ı Efkâr).
- Ocak A. Y (2015) *Türkiye Sosyal Tarihinde İslam'ın Macerası* (İstanbul, Timaş Yayınları).

- Ocak A. Y (2016) *Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)*, (İstanbul, Timaş Yayınları).
- Ocak A. Y (1989) *La Revolte De Baba Resul Ou La Formation De L'Heterrodoxie Musulmane En Anatolie Au XIII Siecle* (Ankara, Türk Tarih Kurumu).
- Ocak A. Y (1999) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi).
- Ocak A. Y (2011) *Ortaçağ Anadolu'sunda İki Büyük Yerleşimci (Kolonizatör) Derviş Yahut Vefâiyye ve Yeseviyye Gerçeği: Dede Garkın & Emîrci Sultan (13. Yüzyıl)* (Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırmaları Merkezi Yayınları).
- Ocak A. Y (2012) *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi* (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Ocak A. Y (2016) *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Selçuklu Dönemi, -Babaîler İsyânından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış-* (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Ocak A. Y (2016) *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17. Yüzyıllar)* (İstanbul, Timaş Yayınları).
- Ocak A. Y (2017) *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler* (İstanbul, Timaş Yayınları).
- Ocak A. Y (2018) *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri -Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri-* (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Ocak A. Y (2020) *Babaîler İsyânı -Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı-* (İstanbul, Dergâh Yayınları).
- Ocak A. Y (2021) *Osmanlı İmparatorluğu ve İslam "Bir İmparatorluk Bir Din"* (İstanbul, Alfa Yayınları).
- Ocak A. Y (2021) *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri: Tarihsel-Sosyolojik ve Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul, Alfa Yayıncılık).



- Onat H (1993) *Emevi Devri Şii Hareketi ve Günümüz Şiiliği* (Ankara, Endülüs Yayınları).
- Öngören R (2016) *Osmanlılar'da Tasavvuf Anadolu'da Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)* (İstanbul, İz Yayıncılık).
- Öngül A (2016) *Selçuklular Tarihi I –Büyük Selçuklular, Irak, Kirman ve Suriye Selçukluları-* (İstanbul, Çamlıca Yayınları).
- Öz B (1992) *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları* (İstanbul, Ant Yayınları).
- Öz B (1997) *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri* (İstanbul, Can Yayınları).
- Öz M (1995) *İmâmiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları).
- Öztürk E (2016) *Velilik ile Delilik Arasında İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler* (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Öztürk Ö (2015) *Siyaset ve Tasavvuf Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri* (İstanbul, Dergâh Yayınları).
- Pym W. W (1841) *Thoughts on Millenarianis* (London: J. Nisbet and co.,).
- Vicdânî M. S (2017) *Hurufîlik ve Bektaşîlik Ne İdiler ve Nasıl Kaynaştılar?* haz. İsmail Güleç, (İstanbul, İz Yayıncılık).
- Refik A (2017) *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşîlik* (Ankara, La Kitapevi).
- Ruben W (2000) *Eski Metinlere Göre Budizm "Budacılığın Diyalektik Yorumu"*, çev. Lütfü Bozkurt. (İstanbul, Okyanus Yayınları).
- Sachedina A. A (1981) *Islamic Messianism "The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism"* (New York, State University of New York Press).
- Sarıkcıoğlu E (1997) *Dinlerde Mehdi Tasavvurları* (Samsun, Sidre Yayınları).
- Savaş S (2018) *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları).
- Savory R. M (1980) *Iran Under The Safavids* (London, Cambridge University Press).

- Sıfatgöl M (2011) *Sahtar-ı Nihat ve Endişe-yi Dini der İran-ı Asr-ı Safevî (Tarih-i Tahavvülât-ı Dini-yi İaran der Sedeha-yı Dehüm ta Devazdehüm-i Kamerî* (Tahran, Müessesese-yi Hademat Ferhengi-yi Resa).
- Sübhanî A. C (2015) *Velâyet Nuru İmam Ali*, çev.Zeynep Çatar vd. (İstanbul, Kevser Yayınları).
- Süleyman K (1991) *Yevmü'l-Halâs fî Zilli'l-Ka'imi'l-Mehdî aleyhisselam* (Beyrut, Dârü'l- Kitab'l-Lübnan).
- Sümer F (1976) *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü (Şah İsmail ile Halefleri ve Anadolu Türkleri)* (Ankara, Güven Matbaası).
- Şahin H (2018) *Dervişler ve Sufi Çevreler "Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler"* (İstanbul, Kitap Yayınevi).
- Şahin H (2020) *Dervişler, Fakihler, Gaziler "Erken Osmanlı Döneminde Dinî Zümreler (1300-1400)"* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları).
- Şahin H (2021) *Adalet, Dürüstlük ve Bereketin Temsilcisi Ahiler* (İstanbul, Erdem Yayınları).
- Şenödeyici Ö (2015) *Nesîmî ve Hurufîlik Kitabı -Makaleler, Şiir Şerhleri, Orijinal Metin Örnekleri-* (İstanbul, Kesit Yayınları).
- Şimşek Ö (2019) *Mehdilik ve Nüzul-i İsa Tartışmaları, -İslam'ın Klasik Çağında Eskatolojik Kurtarıcı İnanç-* (Ankara, Fecr Yayınları).
- Tansel S (1969) *Yavuz Sultan Selim* (Ankara, Milli Eğitim Basımevi).
- Turan O (2016) *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti* (İstanbul, Ötüken Yayınları).
- Uğur A (1985) *The Reign od Sultan Selîm I in the Light of the Selîm-nâme Literature* (Berlin, Klaus Schwarz Verlag).
- Uludağ S (1992) *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler* (İstanbul, Marifet Yayınları).
- Usluer F (2014) *Hurufîlik: İlk Elden Kaynaklarla Doğuşundan İtibaren* (İstanbul, Kabalcı Yayınları).

- Uzunçarşılı İ. H (2011) *Osmanlı Tarihi Cilt 2* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi).
- Vidyarthi A. H ve U. Ali (1994) *Doğu Kutsal Metinlerinde Hz. Muhammed*, çev. Kemal Karataş. (İstanbul, İnsan Yayınları).
- Vloten G. V (2017) *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeyi, Şîa ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, çev. Mehmed Said Hatiboğlu. (Ankara, OTTO).
- Watt W. M (2010) *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı. (Ankara, Sarkaç Yayınları).
- Weber M (1965) *Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff (London, Methuen & Co Ltd.,).
- Welhausen J (1989) *İslamiyetin İlk Devrinde Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi).
- Wolfson E (2002) *Roman Mythology* (Berkeley, Enslow Publishers).
- Yaman A (2011) *Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi* (İstanbul, Nokta Kitap).
- Yıldım C (2020) *Şah İsmail Safevî Kızılbaş Devleti* (Ankara, Dorlion Yayınları).
- Yıldırım R (2018) *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*, çev. Barış Yıldırım. (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Yıldırım R (2019) *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultana Bektaşiliğın Doğuşu* (İstanbul, İletişim Yayınları).
- Yücesoy H (2009) *Ortaçağ İslâm'ında Mesihçi İnançlar ve İmparatorluk Siyaseti – Dokuzuncu Yüzyılın Başlarında Abbâsî Hilafeti*, çev. Ahmet Demirhan. (İstanbul, Klasik Yayınları).
- Zobel M (1938) *Gottes Gesalbter; Der Messias Und Die Messianische Zeit in Talmud Und Kidrasch* (Berlin, Schocken Verlag-Jvdischer Buchverlag).

#### **IV. Makale ve Bildiriler**

- Abécassis A (1983) *Projet hébraïque et attente juive. Le retour du Christ*, ed. Charles Perrot et al. 30-42.

- Akın B (2020) Alevi-Bektaşî İncancında Taş-Kaya-Duvar Yürütme Motifi Etrafında Oluşan Anlatılar Üzerine Bir Anlam Çözümlemesi, *Ritüelleri ve Anlatılarıyla Kutsal Mekânlar (Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneği) -I*, ed. Bülent Akın. Çanakkale, Paradigma Yayınları, 187-229.
- Akın B (2021) Melamet Hırkası Giyenler: 17. Yüzyıl Öncesinde Heterodoks Türk Derviş Topluluklarının Adlandırılması ve Alevilik ile İlişkileri, *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 24: 141-170.
- Al-Haq Z (2006) Spiritual dimensions of Mahdism in the Modern Age. *The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine*, Qum, Bright Future İnstitute, 53-58.
- Alıcı M (2010) Nag Hammadi literatüründe gnostik kozmogoni. *Milel ve Nihal*, 7(3): 145-165.
- Altunkaya M (2016) Horasân tasavvuf ekolü ve özellikleri, *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(2): 127-148.
- Arjomand S. A (1981) Religious extremism (ghuluww), Şûfîsm and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722. *Journal of Asian History*, 15(1): 1-35.
- Artan M (2019) Osmanlı arşiv kaynakları çerçevesinde Şahkulu Ayaklanması'nın sebepleri. *Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Dergisi*, 19: 285-312.
- Atik G İ (2019) Osmanlı metinlerinde Mehdi tasavvurları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 89: 11-41.
- Avcu A (2019) Gnostik “kurtarıcı bilgi” (gnosis) anlayışı ve İsmaililik'teki tezahürleri”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 12(2): 319-352.
- Ay Z (2016) 13. Yüzyılda Anadolu'nun İslamlaşma sürecindeki İsmaili etkiler ve bu etkilerdeki Vefâilik boyutu. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 11(2): 1-22.
- Aydın F (2003) Sır dinlerinde kurtuluş (Orfizim, Mitraizm ve Gnostizm). *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8: 189-198.
- Aydın F (2015) Dinlerde kurtuluş anlayışı (teorik bir giriş denemesi). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1: 71-101.

- Aydın M (2010) Hristiyanlık. *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 78-102.
- Barkan Ö. L (2015) İstila devirlerinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler. *İnsan & İnsan*, 5: 5-37.
- Baş E (2005) Binyılcılık ve Osmanlı toplumunda hicrî milenyum kıyamet beklentisi ile ilgili bazı veriler. *Dini Araştırmalar*, 7(21): 163-178.
- Blake S. P (2016) Time as apocalypse: millenarian movements in the Safavid, Mughal, and Ottoman Empires. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu/08-11 Ekim 2015 Konya*, ed. Bilal Kuşpınar. II. Cilt, İstanbul, Bilir Matbacılık, 19-36.
- Bulut H. İ (2004) Şii firkalarda gaybet ve ric'at inancı. *İslâmiyât Dergisi*, 8: 139-156.
- Coşkun A (2001) Osmanlı dönemi dinî kurtuluş hareketlerinin sosyolojisi. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi)*, 20: 115-143.
- Crow D. S (2003) İslamî Mesihçilik. *Mesih'i Beklerken Mesihçi ve Millenarist Hareketler- Temel Giriş Metinleri-*, çev. Ali Coşkun. İstanbul, Rağbet Yayınları, 65-75.
- Çınar M (2016) “Osmanlı Halklarının Mehdîlik Algısı ve Müslüman Tebaa Tarafından Bu Alanda Yazılan Eserler Bağlamında Kurtarıcı Beklentisinin Sosyo-Politik Bağlantıları”. *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 14(1): 216-239.
- Çınar M (2018) Sosyo-psikolojik bir beklenti olarak Mehdîliğin teolojik dayanakları. *Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 175-190.
- Fığlalı E. R (1982) Mesih ve Mehdi inancı üzerine (mezhepler tarihi açısından bir bakış). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 25(1): 179-214.
- Fleischer C. H (2018) A mediterranean apocalypse: prophecies of empire in the fifteenth and sixteenth centuries. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61: 18-90.

- Flemming B (1987) Sāhib-kirān und Mahdī: Türkische endzeiterwartungen im ersten jahrzehnt der regierung Suleymans. *In Between the Danube and the Caucasus*, ed. György Kara. Budapest, Akadémiai Kiadó 43-62.
- Gibert P (1989) Création, histoire et salut: Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël. *Création et salut*, ed. Adolphe GESCHÉ et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 63-79.
- Gisel P (1989) Un salut inscrit en création. *Création et salut*, ed. Adolphe Gesché, et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 94-126.
- Glassen E (1971) Schah Ismā'il, ein Mahdī der Anatolischen Turkmenen?. *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 121(1): 61-69.
- Gülten S (2016) Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 11: 27-41.
- Gün F (2017) Mehdilik inancı üzerine bir inceleme. *Artuklu Akademi*, 4(1): 99-130.
- Gündüz Ş (2000) Pavlus teolojisinde Gnostik unsurlar. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6(2): 51-75.
- Gündüz Ş (2010) Mecûsîlik. *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 507-527.
- Haksever A. C, Kütük G (2020) Tasavvufta ilm-i hurûf ve 14. asırda Hurûfilik. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelem ve Tasavvuf Sempozyumu Bildirileri II*, ed. Murat Demirkol vd. Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 9-24.
- Hakyemez C (2004) Mehdi düşüncesinin itikadileşmesi üzerine. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3(5): 127-144.
- Harman Ö. F (2017) Beklenen kurtarıcı inancının İslam öncesi dinî arka planı. *Beklenen Kurtarıcı İnancı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, Kuramer, 41-60.
- Hüseynî-zâde S. M (2002) Muhakkık Kerekî ve Devlet-i Safevî, *Faslnâme-yi İlmi Pejuhişi-yi Ulum-ı Siyasi*, 82-102.

- Işık H (2012) Gnostisizmin genel teolojik arka planı ve tarihsel gelişimi. *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu 25-27 Mayıs*, ed. Hulusi Arslan ve Mustafa Bozkurt. Malatya, 29-45.
- İlhan A (1993) Şia'da Usulu'd-Din. *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, 409-433.
- Köse M Z ve Artan M (2021) Müslümanlar Nezdinde Mehdi Tasavvuru: 610-765 Yılları Arasında Köken ve Etkiye Dair Tespitler. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2021 98: 171-196.
- Kutlu S (2017) Beklenen kurtarıcı inancına dayalı siyasi ve dinî hareketlerde Mehdilik tipolojileri. *Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştayı*, ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul, Kuramer, 291-351.
- Kutlutürk C (2018) Mehdilik düşüncesi bağlamında Kadıyanilik üzerinde Hinduizm'in tesirleri. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 89-100.
- Kutlutürk C (2019) Hint dinleri. *Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. İstanbul, Milet Nihal Yayınları, 182-232.
- Lauret B (1988) Messianisme et Christologie Sont-İls compatibles?. *Juifs et chrétiens: Un vis-à-vis permanent*, ed. Bernard Dupuy et al. 123-158.
- Madelung W (2002) The westward migration of Hanefi scholars from central Asia in the 11th to 13th centuries. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43 (2): 41-55.
- Mcroy A (2006) The Mahdi, the Messiah, the antichrist: Justice and Sacred violence. *The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine*, Qum, Bright Future İnstitute, 69-96.
- Minorsky V (1942) The poetry of Shâh Ismâ'il I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 10(4): 1006a-1053a.
- Mouson J (1981) Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament. *De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu, Jésus Christ, fils de Dieu*, ed. Albert Dondeyne et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 30-69.

- Nomani K. M. H (2006) The teachings of Mahdism and its capability for theorizing as a doctrine. *The Selective of the Second International Conference of the Mahdiism Doctrine*, Qum, Bright Future Institute, 97-102.
- Nünlist T (2020) Sufismus und futuwwa. *Schutz und Andacht im Islam: Dokumente in Rollenform aus dem 14.–19. Jh* (Series: Islamic History and Civilization), Brill, 175: 65–141.
- Ocak A. Y (1978) Zâviyeler: dînî, sosyal ve kültürel tarih açısından bir deneme. *Varlık Dergisi*, 12: 247-270.
- Ocak A. Y (1990) XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesiyani hareketlerinin bir tahlil denemesi, *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 817-831.
- Ocak A. Y (2000) Babaîler isyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin doğuş ve gelişim tarihine kısa bir bakış. *Bellekten*, 64(239): 129-159.
- Ocak A. Y (2000) Kutb ve isyan: Osmanlı Mehdcî (Mesiyani) hareketlerinin ideolojik arka planı üzerine bazı düşünceler. *Toplum ve Bilim*, 48-57.
- Ocak A. Y (2006) Türkiye Selçukluları döneminde ve sonrasında Vefâî Tarikatı (Vefâiyye) (Türkiye popüler tasavvuf tarihine farklı bir yaklaşım). *Bellekten*, 70(257): 119-154.
- Ocak A. Y (2009) Tarihsel terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik). *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 14-23.
- Oymak İ (2018) Zerdüştlükteki Mehdi inancı üzerine değerlendirmeler. *Mehdilik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 159-174.
- Öztürk E (2017) Osmanlı Mehdilik literatürü, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 15(29): 375-407.
- Öztürk Ö (2017) Tasavvuf kültüründe beklenen kurtarıcı inancı. *Beklenen Kurtarıcı İnancı Çalıştayı*, İstanbul, Kuramer, 221-261.



- Poonawalla P. A (2006) Mahdism doctrine. *The Selective Articles of The Second International Conference of Madism Doctirine*, Qum, Bright Future Institute, 13-36.
- Refik A (1340) Anadolu'da dinî kıymlar Karabıyıkoglu, Nur Ali, Celâli. *Anadolu Mecmuası*, 4: 121-124.
- Ross E. D (1896) The early years of Shâh Isma'îl, founder of the Şafavî Dynasty. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge University Press, 249-340.
- Sachedina A (2005) Allah'ın Velîsi ve Peygamber'in Vasîsi: Oniki İmamcı Şîî İnancında Ali b. Ebî Tâlib. *Tarihten Teolojiye: İslam İnançlarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak. İstanbul, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 3-24.
- Sarıkcıoğlu E (1980) Buda dininde Mehdi inancı ve Buda'dan bir rivayet. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 77-90.
- Sarıkcıoğlu E (1986) Mecusi dininde Mehdi inancı. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7: 1-7.
- Sarıtoprak Z (2002) The Mahdî tradition in Islam: a social-cognitive approach. *Islamic Studies*, 41(4): 651-674.
- Scheuer J (1988) Mort, Renaissance Et Libération Selon L'hindouisme Et Le Bouddhisme. *Réincarnation, Immortalité, Résurrection*, ed. Louis-Vincent Thomas, et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 50-66.
- Séguy J (1983) Sociologie de L'attente. *Le retour du Christ*. ed. Charles Perrot et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 43-63.
- Sesboüé B (1983) Le retour du Christ dans L'économie de la foi Chrétienne. *Le retour du Christ*, ed. Charles Perrot et al. Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 76-105.
- Sezgin A (1998) Alevilik Çalışmalarında Usûl ve Osmanlı Arşiv Belgeleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 6: 49-58.
- Sûzençî H (1983) Mehdevviyet ve intizar der endişeye Şehid Motehheri. *Mecelleye İlmî*, Tahran, Pejuheşiye Kabasat, 33: 61-80.

- Sûzençi H (2019) Üstad Mutahharî'nin düşüncesinde Mehdeviyet ve intizâr. *Misbah İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 15: 43-58.
- Sümer F (1960) Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?. *Belleten*, 24(96): 567-594.
- Sümer N (2018) Mehdilik düşüncesine temel oluşturma bağlamında ilkel kabilelerde ve mitolojide kurtuluş motifleri. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 207-216.
- Tekindağ Ş (1967) Şah Kulu Baba Tekeli İsyanı. *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 3: 34-39.
- Topaloğlu F (2011) Şia'nın İran kültüründen etkilendiği düşüncesi üzerine bir değerlendirme. *Milel ve Nihal Dergisi (Caferilik Özel Sayısı)*, 8(3): 31-45.
- Topaloğlu F (2018) Şia'daki Mehdi inancının Zerdüştlükle ilişkisi. *Mehdilik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 101-116.
- Tosun N (2013) Yûnus Emre Rifâî, Hacı Bektaş Vefâî. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 31: 109-115.
- Trompf G. W (2000) Millenarism: history, sociology and cross-cultural analysis. *The Journal of Religious History*, 24(1): 103-124.
- Türer O (2005) Osmanlı Anadolu'sunda tarikatların genel dağılımı. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler: Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara, Türk Tarih Kurumu, 207-246.
- Uluçay Ç (1954) Yavuz Sultan Selim nasıl padişah oldu?. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 6(9): 53-90.
- Wach J (1997) Din ve felsefede kurtuluş düşüncesi. çev. Ali Coşkun. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15: 249-261.
- Watt W. M (1960) Shi'ism under the Umayyads. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 3(4): 158-172.
- Watt W. M (1963) The Muslim yearning for a Saviour: Aspects of early Abbasid Shi'ism. *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of*

*Salvation*, ed. Samuel George and Frederick Brandon. London, Manchester University Press, 191-205.

Watt W. M (1960) The conception of the Charismatic community in Islam. *Numen* 7, 1: 77-90.

Yel A. M (1998) Geleneğin bozulması: kurtuluş teolojisi ve Cizvitler, *Divan*, 5: 33-55.

Yıldız M A (2018) İrfani gelenekte Mehdilik tasavvuru ve Mehdilik kavramının izdüşümü olarak kutup kavramı. *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri 29-30 Eylül*, ed. Mehmet Tıraşçı vd. Sivas, 465-482.

Yıldız M. A (2018) Tasavvufta Mehdilik. *Turkish Studies*, 13(2): 653-667.

Yılmaz H (2009) Nizari İsmailîliği ve Alevilik: iki farklı dinî idrakte benzeşen yorumlar üzerine değerlendirmeler. *Karadeniz Araştırmaları*, 6(22): 123-133.

Yılmaz H (2016) Nizari İsmailileri, Hurufî ve Bektaşî ilişkisi bağlamında Anadolu Aleviliğine ilişkin yeni bir değerlendirme. *Cappadocia Journal*, 7: 48-65.

Yitik A. İ (2010) Budizm. *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 307-355.

Yitik A. İ (2010) Hinduizm. *Yaşayan Dünya Dinleri*, ed. Şinasi Gündüz. Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 277-305.

Yöntem A (2011) Kadiyânîlik bağlamında Mehdilik. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(24): 175-191.

## **V. Ansiklopedi Maddeleri**

Ağırakça A (2000) *Mehdi Şamil İslam Ansiklopedisi*, Cilt 5, (İstanbul, Dergâh Yayınları).

Akkuş M (1996) *Gaybet* TDV İA, Cilt 13, (İstanbul, TDV Yayınları).

Aksu H (1995) *Fazlullah-ı Hurûfî* TDV İA, Cilt 12, (İstanbul, TDV Yayınları).

Aksu H (1998) *Hurûfîlik* TDV İA, Cilt 18, (İstanbul, TDV Yayınları).

Alper Ö M (2000) *İrfaniyye* TDV İA, Cilt 22, (İstanbul, TDV Yayınları).

- Ateş S (2002) *Kutub* TDV İA, Cilt 26, (Ankara, TDV Yayınları).
- Bilgin A A (2007) *Nesîmî* TDV İA, Cilt 33, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Demirci K (1998) *Hinduizm* TDV İA, Cilt 18, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Demirli E (2008) *Sadreddin Konevî* TDV İA, Cilt 35, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Emecen F (2010) *Şahkulu Baba Tekeli*, TDV İA, Cilt 38, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Emmet C W (1916) *Messiah* Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume 8, (New York: Charles Scribner's Sons).
- Fığlalı E. R (1991) *Bahâilik* TDV İA, Cilt 4, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Fığlalı E. R (1994) *Kadiyanilik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları)
- Fığlalı E. R (1996) *Gadîr-i Hum*, TDV İA, Cilt 13, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Fığlalı E. R (2001) *Kâdiyânîlik* TDV İA, Cilt 24, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Fleischer C. H (1999) *Mehdi ve Binyıl: Osmanlı Emperyal İdeolojisinin Gelişimi* Osmanlı Ansiklopedisi, Cilt 7, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları).
- Gölpınarlı A (1977) *Kızılbaş* İA, Cilt 6, (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi).
- Gündüz Ş (2003) *Mecûsîlik* TDV İA, Cilt 28, (Ankara, TDV Yayınları).
- Gürkan S. L (2013) *Yahudilik* TDV İA, Cilt 43, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Harman Ö. F (2013) *Yahudilik*, TDV İA, Cilt 43, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Kallek C (2002) *Muhakkık-ı Sâni Kerekî*, TDV İA, Cilt 25, (Ankara, TDV Yayınları).
- Karaca B (2002) *Safevi Devleti'nin Ortaya Çıkışı ve II. Bayezid Dönemi Osmanlı-Safevi İlişkileri* Türkler, Cilt 9, (Ankara, Yeni Türkiye Yayınları).
- Kurnaz C (1998) *Hayâlî Bey* TDV İA, Cilt 17, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Kut G (1989) *Bursalı Ahmed Paşa*, TDV İA, Cilt 2, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Margoliouth D. S (1916) *Mahdi* Encycpedia of Religion and Ethics, Volume 8, (New York, T. & T. Clark)
- Ocak A. Y (1989) *Alevi*, TDV İA, Cilt 2, (Ankara: TDV Yayınları).
- Ocak A. Y (1991) *Baba İlyas* TDV İA, Cilt 4, (İstanbul, TDV Yayınları).

- Ocak A. Y (1991) *Baba İshak* TDV İA, Cilt 4, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Ocak A. Y (1991) *Babaîlik* TDV İA, Cilt 4, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Ocak A. Y (1994) *Ebü'l-Vefâ el-Bağdâdî* TDV İA, Cilt 10, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Öngören R (2008) *Safeviyye* TDV İA, Cilt 35, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Öz M (2007) *Nizâriyye* TDV İA, Cilt 33, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Öz M ve eş-Şek'a M. M (2001) *İsmâiliyye*, TDV İA, Cilt 23, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Sarıkçıoğlu E (2003) *Mehdî* TDV İA, Cilt 28, (Ankara, TDV Yayınları).
- Sinanoğlu M (1998) *Hürmüz* TDV İA, Cilt 18, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Tümer G (1992) *Budizm* TDV İA, Cilt 6, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Ünver İ (1989) *Ahmed Rıdvan* TDV İA, Cilt 2, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Üzüm İ (2007) *Nesîmî* TDV İA, Cilt 33, (İstanbul, TDV Yayınları).
- Üzüm İ (2007), *Rec'at*, TDV İA, Cilt 34, (Ankara, TDV Yayınları).
- Waardenburg J (2004) *Mesîh* TDV İA, Cilt 29, (Ankara, TDV Yayınları).
- Yavuz Y. Ş (2003) *Mehdî* TDV İA, Cilt 28, (Ankara, TDV Yayınları).
- Yiğit İ (2004) *Mevâlî* TDV İA, Cilt 29, (Ankara, TDV Yayınları).
- Yiğit İ (2012) *Tevvâbîn* TDV İA, Cilt 41, (İstanbul, TDV Yayınları).

## **VI. Tezler**

- Atıcı A (2005) Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda bâtinî hareketi (Hasan Sabbah ile ilk halefleri ve İran Nizârî İsmâîlîleri) (1090-1157). Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Caka E (2009) Pavlus'un mektupları. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Bursa.

- Coşkun A (1996) Osmanlı Dönemi Dînî “Kurtuluş” Hareketleri Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul.
- Doğan H (2004) Şii Mezheplerde Rec’at Anlayışı. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Konya.
- Durmuş M. A (2000) Mehdi Hadislerinin Tedkiki. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara.
- el-Zalıtî H. M (2017) İslam Akâidinde Mehdilik Fikri. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kastamonu.
- İnanlar M. Z (2015) Din-mitos ilişkisi: Hıristiyanlık Örneği. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Kutlutürk C (2014) Hinduizmde Avatara İnancı. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Oruç M. C (2016) Mehdilik Düşüncesinin İslam Mezheplerindeki Yansıması. Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Şırnak.
- Özkan M. A (2018) Fetvalar ve Belgeler Işığında Osmanlıda Kızılbaşlık Meselesi (16.-17. yüzyıllar). Yüksek Lisans Tezi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı, Niğde.
- Topal S. A (2008) Celalzâde Salih Çelebi’nin Tarih-i Sultan Süleyman İsimli Eseri. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, Ankara.
- Yılmaz N (2006) Ahmed-i Rıdvân ve Rıdvâniyyesi. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Ankara.

## **VII. Sözlükler**

- Mutçalı S (1995) *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul, Dağarcık Yayınları).

Mütercim Asım Efendi (2009) *Burhan-ı Katı*, haz. Mürsel Öztürk-Derya Örs,  
(İstanbul, Türk Dil Kurumu Yayınları).

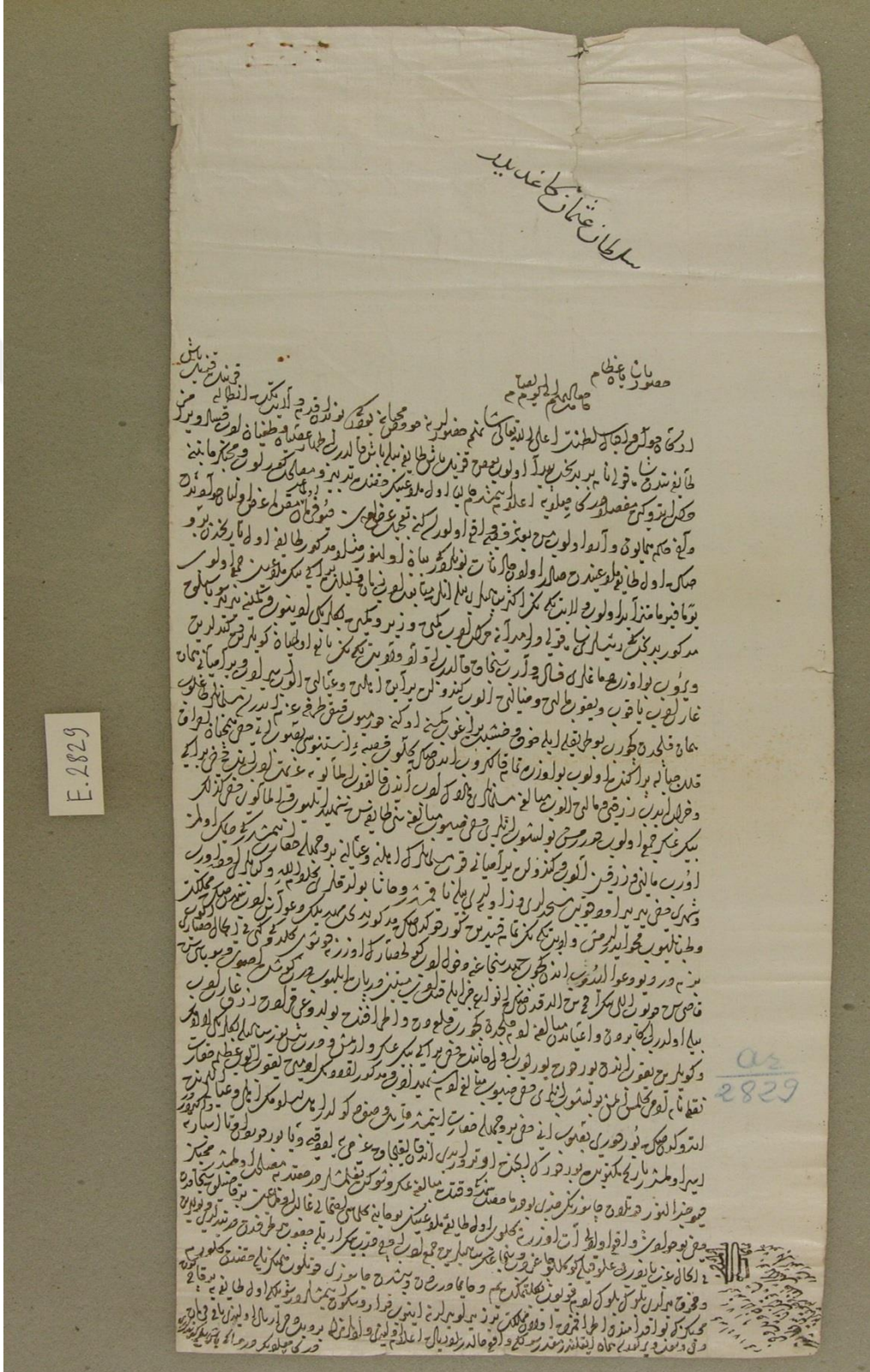
Kaya K (1997) *Hint Mitolojisi Sözlüğü* (Ankara, İmge Kitabevi Yayınları).







EK 2: Şehzâde Osman'ın Şahkulu'nun yaptıklarını anlattığı 16 Nisan 1511 tarihli raporu (TSMA E 2829).



**EK 3:** Şahkulu'nun Keçiborlu, Sandıklı, Keçisicanlı, Ulusiçanlı, Altıntaş'ı yakıp yıktıktan sonra Kütahya'ya geldiğini anlatan tarihsiz arıza (TSMA E 5881).

ملو

5881

درگاه معلایه و بارگاه اعلیایه رفیقان علائق السعول للعلل و موضوعات بوردت شهر کماله پیشین کوز  
بیتولم اطام آینه یارم بوجی کوه پاناز نام محل کلوب اوله کوه لکامبه ده لومار کلدی بیکر  
ریتت معالیه قضاوتی قضاوتی بن دیا و معلایه له مقابل لوب بیکر بیکر قضاوتی بن اوله و بنی بنروزه قضاوتی  
و بیکر و مژدور معلایه با بقا منه قوی انزه کچمچانوی انزه اوله سپانوی و بیس بیکر اوله و واره  
آلوه طاش لوان لوب بوج موله و هکن لکامبه یاقوب حایله انزه لوب زینخ نام کویه کویه  
و لوم کونرب لکامبه حایله و لوب بیکر لولدی قار اید بیکر بیکر قضاوتی بن اوله و بیس بیکر  
و یوبن کوز صفی و شنه قریب بیکر کن بودر و نه حکم در بیکر بیکر بلیروزه و در معلایه  
حین اولیه نام کوز طایفه صیف حد آتار اولمز و طو بیس بیکر کوه یا ناره انزه لوب لوم جمع  
اولبور و اولدی قلیق لبقایب لوزن اولوب کسینه لعمال و کلدی لکامبه معلایه  
سای لعدلیه لکامبه کلدی امید و بوج و رکا جعله قبا لانه و بهام معلایه  
بیور لکامبه کون عامل اوله و ز و لقا با قنا و رکا جعله بندر دارعا  
العم  
لکامبه

TSMA-E 750/57

**TSMA.E.0750**



**EK 5: Yakalanan Filibe Sancağı Beyi Pir Ahmed'in Şahkulu'nun Balkanlarda da teşkilatlanmaya çalıştığını gösteren ifadesi (TSMA E 6636).**

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

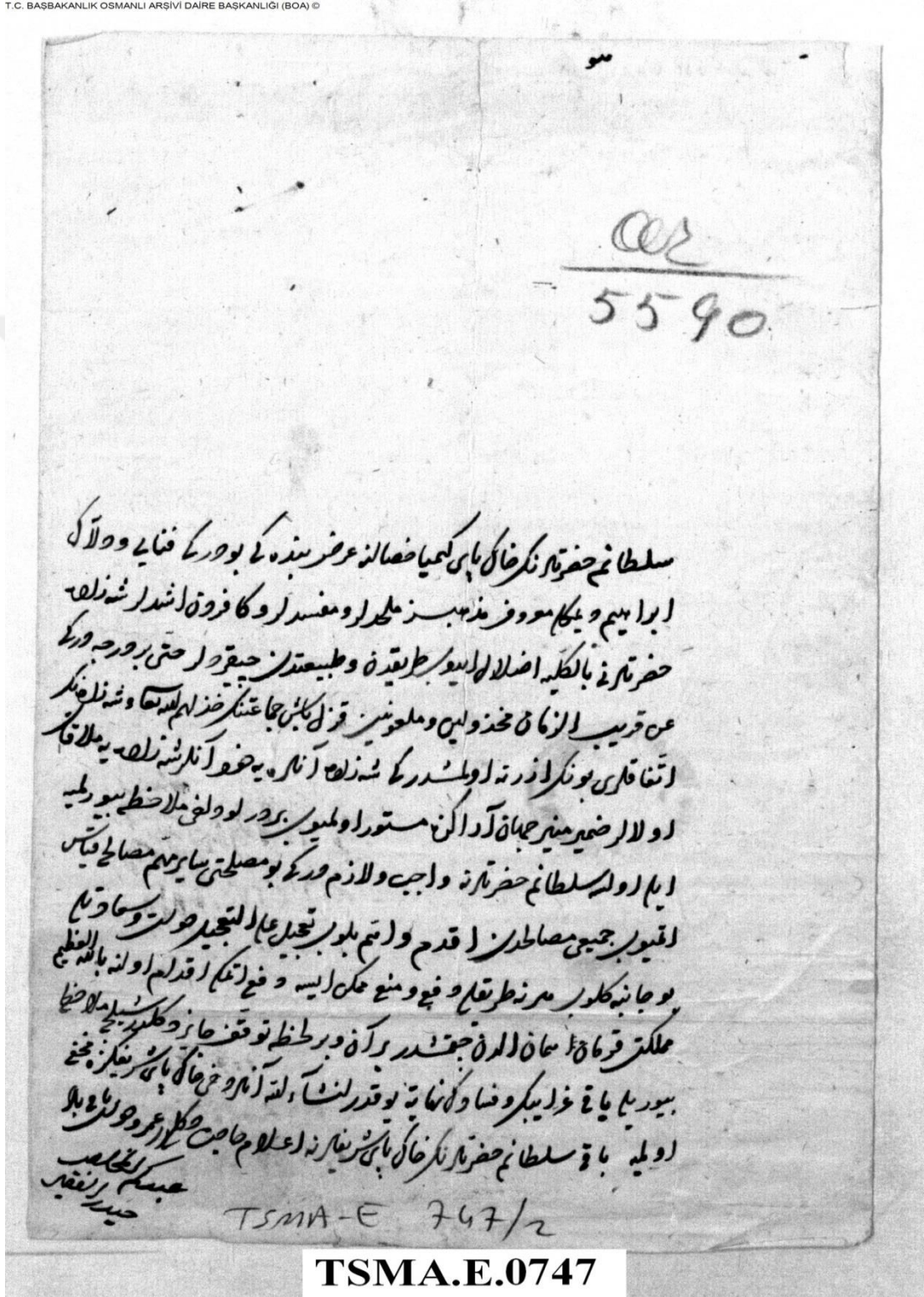
فلیه سبجائی بکی صوفی شاه قولینت جاسوس پیر احمد نامت ایلک اوزارک بنیانده رکیز  
اولونوز و شاه قولی اذکاریه قریبده یالکونام قریبه نکت یاننده بر معارده اولوندی برودی  
دیخی اول قریبه دما دی و سن اولنده ایلکن شاه قولینت یاد راده میسی لکرایدی دیحیات  
صفر و بری ایام اوغلی نام کیشلر دوز و سن شاه قولینت یاننده نه وقت لیدک دیوسال  
اولیجی کچن یات صفر انیده کتدم بی کیشیلکوز دیوسال اولیجی درت کیشیلک دیدی  
هر برمو زنی بکرم شه کاغذ و بریدی اول کیشلرک اولری بلدر دیحیات بری صفر و بری  
ایام اوغلی و بری تاج الدین و بری دیخی مذکور پیر احمد و بولمزیه و زید بولدیو  
دیحیات صفر سیروز و ردی و ایام اوغلی سلاتیکه و ردی و تاج الدین زعم  
یکجه سنه و ردی مذکور پیر احمد فلیه ده عارت محله سنده فرجیب نام خلیفه کتدم  
و بردم مذکور فرجیب عارت مذکورده مستعد دوز و صوفیه ده تاج الدین و سبجائی  
و شیخ بجلی و مذکورک ایام محی الدین خلیفه کرم کاغذ و بریدم و د فیلده ارجانی  
خلیفه کرم کاغذ و بریدم و استیبار و بعض کاغذ کرم ارجانی خلیفه امانت قودم  
و ذیحجه تاجیه سنده رسولی نام قریبه دما لای بکی یوسف بن محمد و ادھی غلناه  
خلیفه کرم کاغذ لرو بریدم و یانه جت نام قریبه ده یباداری ایلسن خلیفه  
کاغذ و بریدم و بریلی نام قریبه نکت ایام محی الدین نام خلیفه کاغذ و بریدم

TSMA-E 759/55

TSMA.E.0759

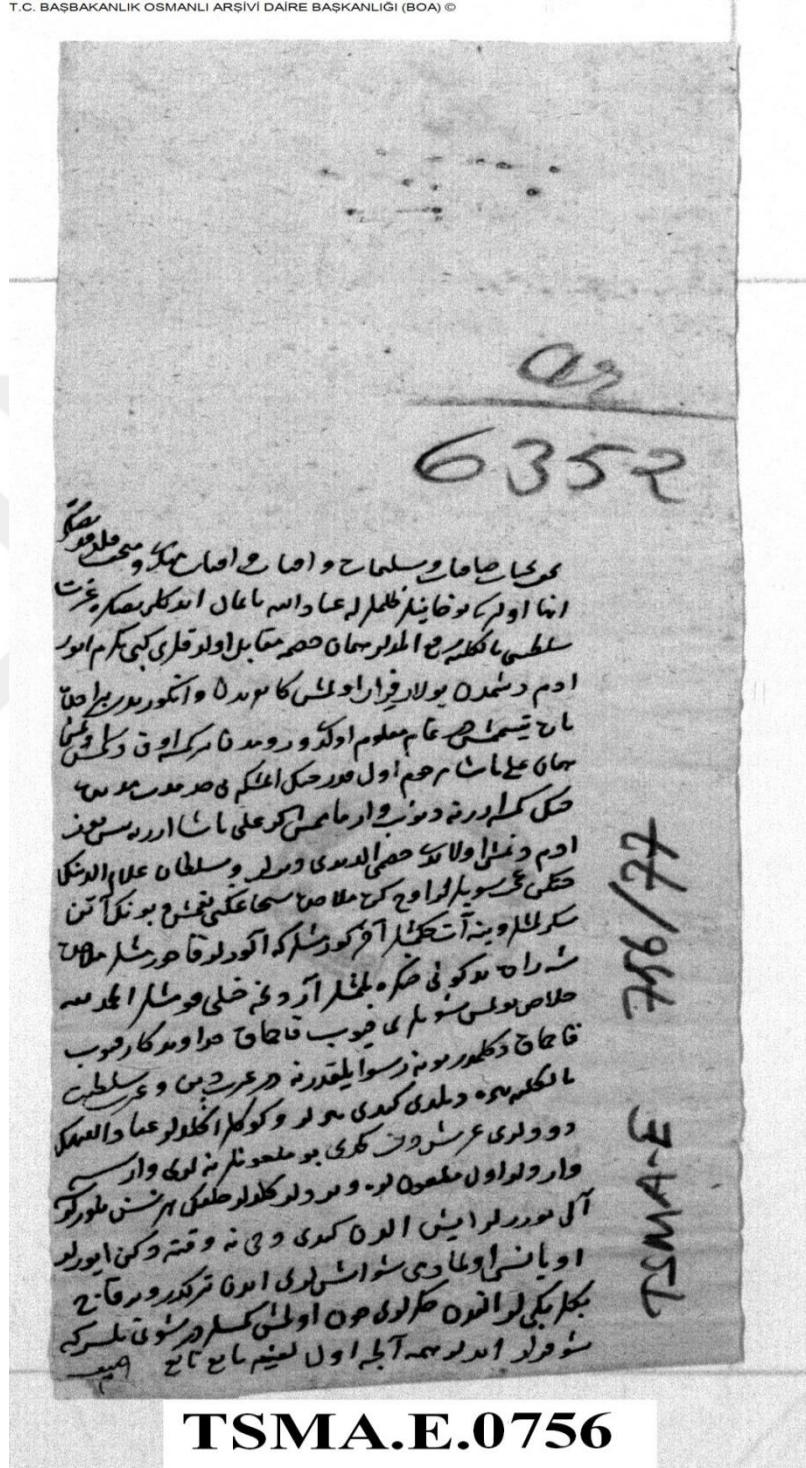
EK 6: Şehzâde Murad'ın Kızılbaşlarla birlikte hareket etmesi, Karaman'ın elden çıkmasını II. Bâyezid'e bildiren raporun surreti (TSMA E 5590).

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



**EK 7:** Sadrazam Hadım Ali Paşa'nın Şahkulu ile savaşını ve şehadetini anlatan tarihsiz mektubun sureti (TSMA E 6352).

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©



**EK 8:** Şahkulu'nun isyanını, ele geçirdiği yerleri ve Beylerbeyi ile savaşını anlatan tarihsiz belge (TSMA E 5035).

Or  
5035

سلطان قورقود خان بقاء دن کلن صوفینت قبل العرف انک اوارک بیان دزی  
 ذر او کوز مملکت خالید قومت برتند کملک جین مملکت کینطاید لوم یوردیلر  
 قپلوقیاده دو کمه درو بند - بیخ الوی درت بیس کون اوزدیلمشکر  
 اطرافه طاعلوب برآغه وازینه مقید اولدی سیب هیدن ایتدا طاعلوب کلمن  
 واردی دیکت چاق اوغلا نلرندن اوج نعر کشته واردی برداچی قول اوغلی  
 بردی کوله اوغلی بردی محمدیات درکر یا تید غایب مقربلی کلودر دیکت  
 دد علی سی وحقیر تاه کشلردر معیارر ما ندز بولر طاعلوب اوزر دیکت دلیج  
 سلطان قورقود خان بقاء سنج غنیه ایکن اون جنل نه برده ایلر یلر دیکت  
 قپلوقیاده دو کمه درو بند انکالیته خلق سلطان قورقود خان بقاء دقتور دیکه  
 جنک ایتدیلمشکر او دن قانقور انالییه ودرکر یعوب خراب ایلر اوندن  
 قانقور لولصاره وازدرکر یعوب خراب ایلر اوندن قانقور بوم ودرکر  
 یعوب خراب ایلر اوندن کچی بوزلیه ودرکر صوفی اولای کلوب تابع اولد  
 صوفی اولیای چقوب چلی اوندن صاند قلیه ودرکر صوفی اولان کلوب تابع  
 اولدی صوفی اولیای چقوب چلی صاند قلیدن کین بقیوب کین هیته به  
 کلدی اکی کون اوزر ایلر اوندن صکره بکلر ککی کلدی قوشلر و قیند  
 بوشوی جنک ایلر ایلک جنکله بکلر ککی صوفی صیوب طاعلوب بوزر طاع  
 لمقوب چلی صوفی طاعوبه دوشدی طاعلوبدن صکره حصارت قوشی  
 اچلی خلی اده چقوب صوفینت اوزدوسی بقاء ایلر جنکله اولات  
 سیاهی دقوب بقاء به مشون بکلر ککی یالکر کلدی صوفی بوردیکه بکلر ککی  
 یالکر کلدی صوفی دقوب کورد بکلر ککی اوزر نه بوردی بکلر ککی صید بکلر ککی  
 قچلی قوی ارددن بوب طوبدلر صوفیه کورد بکلر ککی صوفی داچی اودا سی  
 خالی ادین اول تکه اکی سیاهی بکلر ککی طاعلوب اوب بوبن اوزر کملر ککی  
 اوزر کملر ککی صکره صکره اوج کچی اوجا غه بوزدر اول کینلر نه کینلر  
 صوجن بکلر ککی صکره شری بکلر ککی بکلر ککی بکلر ککی جنک شری قید عوزده

TSMA-E 714/10

TSMA.E.0714

**EK 9:** Şahkulu'nun Mehdî olduğunu, Şah İsmail'in öldüğünü, onun velâyetinin kendisine geçtiğini, Osmanlı Devleti'nin kendilerinin olduğunu ifade eden tarihsiz belge (TSMA E 6187).

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

6187 سو بد کاغذ در اول معسک احوالن عرض ایدر  
ولکر بو قدر آدمه بولو شولوق نامعقول ائکین بخون بولو شولوی دیوبوبیلدی منع اولوقن قصور قالدی بولو شولامنه جوقی لولندیلر  
منع اولندی چاره اولدی بو قصور جمع بیله اولکنسجا کاک و بریا شولوق کوزک معلن اریر واکر بولو شولامنه سبب ندر حکرکیم  
دیوبوبیلدی تنیش اولو خیاقی معلن اولور محمد کمال مملکت خراب اولدی رعایانک احوال خرابچه مملکتک تارکنه عنایت ککر  
دشمن کونفا کونه زیاد اولوب فساد ارتور قدر در عسکرک لایجیند سپاه طایفه سنون جوقی اقم واکر اکثر فسادوی لیدن اولور  
حصار لوشوب حصار جوق مضایقه پرش لور حصار جنگدن چاغوبر سولیلر ایشن کیم بولوقن تیار صانار لری تیار صانوی ائی ائی  
جمع رتقن دو کندی تیار آغده دوه کرک ات کرک مال ککر بولدا شه تیار یوقه قند مالدار اتراک طایفه نین باران بازار کان وار  
بازار کان اوغوللار وارن قاض اوغوللار سنوقی اوغوللار وارن قاض قوللار وارن ربا خوار وارن جماسی ایلر تیار اولدی لری باش کاک  
آنجیسین سانیس مهتر و سایر ضرامی وارن جماسی ایلر تیار اولدی لری بولدا شه دیرک قالدی کور سونلر احدی تیار ناخله و کوب  
سپاه طایفه سنه ظلم ایتکلر نه قنده لوقه فساد لرام اولدی ووقی نه لرام اولسا ککر دیور لور لو سملار لری سولیلر لور  
سپاه طایفه سنون غیر عسکر فایت جمر شکلر اوزننون خور و حقیر کیمیا جک لوی خور و حقیر اولوس جوقی قصاب اولور  
اولسا زیاد طیانغز لابلز که سوسی واردر قصیری جین می بیلور هر نه دفعه آق صینیش ایس اوغراش اولمادت  
صینور باجش در ضروب اولدن بو بوده دکن غالب بود که رجا لدا و عورتدن و اطفا لردا اون بکدن زیاد فوس  
قند اولوش در افواه رجا لدا خوف زیاد مبالغه ایدر حاصل کلیم بکون اولکندن مملکتک احوالنه تارکنه ککر عنایت ککر  
احوال قول باش ککدو کلسه بو قدر آفت اولنکر کندیون ائدر بو ظالم اوغرادوغن یلر رجا لدا و عورتدن و اطفا لردا  
هر نه بولور قیر حین کدیو مملکتلر زیاد قویون و صف اولسا جماسی قیر لور کدیو قیر تاوغن قیر  
کوناسیه تالک اندو که اسباب خیر تایلر و ایدر سار هر نه وارن جمع ایدر اوده یا قش حاصل شرح اولور ظالم  
د بعضی احوال و بعضی کلمات واردر یا زلمق اوده اولدی سببنا یازمک چاوشا ککدن بند کوز جلیه واقعه مخفی تنیش اولن  
جنگ اولندن لغنه جمع لهواله واقعه در تعیر ایلید جوق نامور کلسوکل اولدی و مملکت تعلق خصصه کوناسیه شهر لوسی  
رزا قالک عیالتن لور قدر نار ماشلور در مملکتک حالک غایت ککر ایش در صیف اولور هر نه در مان غایت  
اولنور بکون اولکندن غایت اولن چاوش لکندن تارکنه معقول قولکوز جمع خبریز ایشنا جور لغنه حمت اولنه ایشمال اولن  
ما و ماه مملکتک جمع عام خلقنه لوزنه یا پیش لور که نردالو و قشتر شاه دخی کلسه ککر مملکت نیرج دیو  
سملوت لوستولور کاه مهر لاق دعویون ایدر کاه شاه اولن ائتوک ولایت یا کاک و ککر مملکت بفر دیر کاه بز قاک ککر  
عمر واردر مملکت بفر دیو بر بونه مخالف کلات لیدر اکثر فساد لردا لردن سپاه لور  
و سملار عسکرک لور سپاه لردا بولدا لوق ککر دخی لرتوق دخی اولسا فعل لردن بولدا لوق ایش  
اولنور صکرک معلن اولور شکر ائتوک و قش ککر ماه ظالمک دفعه عنایت ککر صکر ککر ککر

TSMA-E 754/105

TSMA.E.0754





**EK 11:** Şahkulu'nun Karagöz Paşa'yı yendikten sonra Şehzâde Korkud ve Hasan Ağa'yı yenmesi ve Manisa önlerine kadar ilerlemesini anlatan belge (TSMA E 5451).

T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA) ©

بسم الله الرحمن الرحيم  
 بعد از فتح و غلبه  
 در تمام بلاد مغرب و اجناد الی یوم  
 کما صفا فاضل فرعون تا بعد از الصاف و اهدا و احوال ملک معلوم  
 در حال حاضر ایالتی بکار یکی انترامدن صاک کجور سلطان قوروق  
 اورزنی و اورزنی و اورزنی حسن اغای عسکره رئیس لیدورج الیشراوف  
 بولشور عظیم متاعا اولوب آناری صفی صیور قوروق و مذکور صفی  
 صفی قوروق و قوروق و قوروق و قوروق و قوروق و قوروق  
 تا چو عیستنا قلیمه و اورزنی بالفعال ملک باقی بق و وریا کلیدور  
 الی کونه و کین بکچیدن و غیرندن معنی و طهر و مدوجی ارشیر  
 عظیم کلشن در شیدا و کین تا میض صفی و کولدی نه قدره  
 و اعلام اولندی ایمان اولندی بعد البعم تا میض قطعاً جا یز  
 و کولدر ای کونه و کین معین و اولدی لیر تمام اولمش در  
 سغله بلنه بعد لوفنی ملاحظه اولیمه کولدی نه صد ۹۱۷  
 الداری العیال الاحل  
 لعل الشاک الی یوم  
 TSMA.E 745/35

**TSMA.E.0745**