

Askıya Alınmış Sûflük –Sudan Mehdîsi ve Sûfler–*

R. Sean O'fahey**
(çev. Kadir Gömbeyaz)***

Sûfler ile, daha iyi bir tanımlamanın yokluğu sebebiyle kullanılmak durumunda kalınan bir ifade olarak, “sûfi olmayan müslümanlar” arasındaki çekişme neredeyse İslâm kadar eskidir. Bu yazı, bu çekişmenin başka bir vechesini değil daha ziyade “sûfi-menşeli bir Mehdî” (*a Sufi-turned-Mahdi*) ile onu destekleyen, ses çıkarmayan veya muhalefet eden kişiler arasındaki girift ilişkileri analiz etmektedir. Bunun aktörleri, dini dünyası belirgin bir şekilde sûflük, ama gitgide “fikri” (*intellectual*) veya belki daha iyi bir ifadeyle “nasçı” (*scriptural*)¹ olmaktan “popüler” olmaya doğru seyreden bir sûflük olan Kuzey Sudanlı Müslümanlar idi. Bu yazı şöyle bir teze sahiptir: Mehdîci devrim ve devlet krizi boyunca (1881-98) Sudanlı Müslümanların çoğu, belki de ekseriyeti birtakım inançlarını, pratiklerini ve bağlılıklarını –kendi sûfi kimliklerini–, bir başka şey yani Mehdî'ye duydukları inanç uğruna, “askıya aldılar”. Kitchener ve onun savaş makinesi tarafından Mehdîyye'nin heyecanının yerle bir edilmesiyle, asla tamamıyla eskisi gibi olmasa da sessizce önceki durumlarına geri döndüler.

Sudan'daki Mısır yönetimine karşı Sudan Mehdîsi Muhammed Ahmed b. Abdullah'ın (1844-85) önderlik ettiği ayaklanma XIX. yüzyıl İslâm tarihinin sarsıcı değişimlerinden biriydi. Başarı ile sonuçlanan bu ayaklanma, Nil Nehri boyunca başka bir İslâm kimliği ve varlığı yaratmak veya onu güçlü kılmak suretiyle –ki bu husus bugün de önemini koruyan bir vakiydir– Nil Vadisi'ndeki Mısır hakimiyetini sürekli bir biçimde zayıflattı;² “Afrika'nın Parçalara Ayrılmasında”³ başat bir faktör oldu ve

* “Sufism in Suspense: The Sudanese Mahdi and the Sufis”, *Islamic Mysticism Contested* (ed. Frederick De Jong & Bernd Radtke), Leiden 1999, s. 267-282.

** Prof., University of Bergen, Norveç.

*** Araş. Gör., Uludağ Ü. İlahiyat Fakültesi. (kgombeyaz@uludag.edu.tr)

¹ Albrecht Hofheinz'dan ödünç aldığım bir terim. Onun doktora tezi bkz. *Internalizing Islam. Shaykh Muhammad Majdhûb, scriptural Islam and local context in early nineteenth-century Sudan*, University of Bergen 1996.

² Mehdîyye'nin gerek siyasi gerekse de tarihçilik [historiography] açısından Mısır-Sudan ilişkilerindeki uzun süreli ehemmiyeti için bkz. Gabriel R. Warburg, *Historical Discord in the Nile Valley* (London 1992). Ayrıca bkz. aynı yazar, “From Revolution to Conservatism: some aspects of Mahdist ideology and politics in the Sudan”, *Der Islam* LXX (1993), s. 88-111.

özellikle birkaç on yıllık süre boyunca İngilizlerin bölgeye yönelik tavırlarını belirledi. Müslüman dünyası içerisinde de el-Afgânî ve Muhammed Abduh gibi aktivistlere esin kaynağı oldu; Mekke'deki Şâfîî *mişfîi* Ahmed Zeynî Dahlân (ö. 1886) [احمد زيني دحلان] gibi köklü şahsiyetlerce tartışılan bir konu haline geldi ve Kuzey Nijerya'da İngilizlere karşı İslâmî direniş için bir model teşkil etti.⁴

Mehdî, Sudan'ın çok özel bir sûfi çevresinin ürünü olan bir sûfi idi; bu sebeple hem ayaklanmanın hem de onun ortaya çıkardığı devletin fikrî ve siyasî tarihi, Müslüman sûfi kimlikler ile sûflik-ötesi [supra-sufi]* veya sûflik-dışı [extra-sufi] diye nitelenebilecek kimlikler arasındaki girift ve ilginç etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu etkileşim, Haziran 1989'dan beri ülkenin fiili iktidarı olan *Millî İslâmî Hareketi*'nin (NIF [National Islamic Front]: *el-Hareketü'l-kavmiyyetü'l-İslâmiyye*) hem kendi dahili hem de uluslararası şartları açısından, günümüzdeki tecrübesi ile benzerlikler arz etmektedir. Mehdiyye ve NIF özel bir Sudan gerçeğinden, Müslüman dünyaya ve dışındakilere uygulanabilecek evrensel bir İslâmî *dine* ulaşmaya çalıştılar/çalışıyorlar. Mehdiyye ve NIF, XIX. yüzyılın Arapça konuşan Müslüman dünyasındaki sûfliğin çoğunluğunun belirgin niteliği olan "ce vague piétisme dont s'accommoderait le néo-hanbalisme"den [yeni-Hanbelilikle uyum arzedenden belirsiz bir dindarlık] fazlasıyla uzak Afrika sûfi İslâm'ının belli bir anlatımı içinde köklerini bulan bir "çoşku hâli"⁵ [enthusiasm] üzerine kuruluydu/kuruludur.⁶

³ Mehdi Sudan'ının diplomatik önemi daha geniş bir bağlamda G. N. Sanderson'un eserinde analiz edilmiştir: *England, Europe and the Upper Nile, 1882-1889* (Edinburgh 1965).

⁴ el-Afgânî'nin görüşleri hakkında bkz. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamâl al-Dîn "al-Afghânî"* (Berkeley 1972), s. 229-46; Dahlân için bkz. Heather J. Sharkey, "Ahmad Zaynî Dahlân's *al-Futuhât al-İslâmiyya*: a contemporary view of the Sudanese Mahdî", *Sudanica Africa. A Journal of Historical Sources* V (1994), s. 67-76. Nijerya ile münasebeti ve Mehdiyye'nin daha geniş içerimleri için bkz. Saburi Biobaku and Muhammed al-Hajj, "The Sudanese Mahdiyya and the Niger-Chad Region", I. M. Lewis (ed.), *Islam in Tropical Africa* içinde (London 1966), s. 425-41 ve Thomas Hodgkin, "Mahdism, Messianism and Marxism in its African setting", Yusuf Fadl Hasan (ed.), *Sudan in Africa* içinde (Hartum 1972), s. 109-27.

* Metin boyunca köşeli parantez içerisinde yazılanlar çevirisi yapılan kelime(ler)i göstermektedir veya cümlelerin anlamını tam olarak vermek üzere tarafımızdan ilave edilmiştir. Yine bazı özel isimlerin Türkçe'deki ifade ediliş biçimleri verildikten sonra eklenen köşeli parantezlerde, kelimenin metinde verilen İngilizce yazılış biçimleri ile buna ilaveten Arapça orijinal hâlleri de verilmiştir. Ayrıca italik yazılan kelimeler yazarın tercihidir ve çoğu zaman bunlar Arapça ifadelerden oluşur. (çev. notu)

⁵ Son dönemlerdeki Sudan ziyaretlerimde (1993, 1994 ve 1995), NIF liderleri ve destekçilerindeki "muzaffer" tonla yüzyüze geldim. Benzer bir tarzda, Hasan et-Turâbî'nin adlandırdığı şekliyle, *et-Tecribetü'l-İslâmiyye* "İslâmî tecrübe" bilinçli bir şekilde Sudan'ın İslâmî geçmişinden faydalanmaktadır. Nitekim bir yandan (ailenin bugünkü başı ve Ümmet Partisi'nin (the Umma Party) siyasî lideri es-Sâdık el-Mehdî'nin hak iddialarını sınırlandırmak için) Mehdi'nin, öte yandan da gerçek devlet kurucusu olarak taltif edilen el-Halife'nin rolü önemsiz gösterilmektedir. Aynı şekilde NIF daha küçük sûfi gruplara yakın durmaya özen göstermekte ve yayın organları onların NIF toplantılarına ve törenlerine katılmalarını daima haber yapmaktadır. Bunun karşısında, Demokratik Birlikçi Parti

Mehdî'nin aile kökenleri ve ailenin güneye doğru göç hikayesi etrafındaki nisbî kapalılık, Muhammed Ahmed'in, kendini ilan edişinden evvelki kariyerini hem süfi yapılanmaya bir "dalış" [break into] girişiminin hem de halkına yönelik Mısırlı sömürge yönetiminin önerdiği yeni ekonomik fırsatların şekillendirdiği "yeni bir adam" olduğunu göstermektedir.⁷

Mehdî'nin ailesi kendilerinin XV. yüzyılda Mısır'dan Dunkula [Dongola/دنگلة] bölgesine göç eden *esrâf* olduklarını iddia ettiler ve böylece Denâkile [Danaqila/دناقلة] (tekili Dunkulevî) "oldular", yani Müslümanlaşmış Nübye dili [Nubian] konuşanlar. Ailenin bir kısmının XIX. yüzyılın başlarına kadar mukaddes kişiler [holy men]* şeklinde en azından yerel bir üne haiz oldukları görünmektedir; nitekim onun en yakın atalarından biri olan Muhammed v. (=veled/oğul)** Sâttî [ساتي], *tip* ve *bikmette* [felsefede] uzmandı ve Semmâniyye [Sammâniyya/السمانية] *tarikâtını* Sudan'a soker Ahmed et-Tayyib v. el-Beşîr'in (ö. 1824) *mürîd* idi.⁸ O, daha sonra kendi memleketi Hendek'te [al-Khandaq] liderlik ettiği Hatmiyye'ye

[Democratic Unionist Party] isimli partileriyle onların siyasi muhalifi olmaları dolayısıyla Hatmiyye [the Khatmiyya] Mehdiyye'nin olduğu kadar NIF'in de düşmanıdır.

⁶ Michel Chodkiewicz, Kitap Tanıtımı: Einar Thomassen & Bernd Radtke (ed.), *The Letters of Ahmad ibn Idris* (Londra 1993), *Studia Islamica* IXXX (1994), s. 169-170.

⁷ Mehdî hakkında yapılmış tek akademik biyografik çalışma Muhammed Saîd el-Kaddâl'in *el-İmâmü'l-Mehdî, Muhammed Ahmed b. Abdullah 1844-1885* (Beyrut 1992) adlı eseridir (Bu aslında *el-İmâmü'l-Mehdî, Levha li sâ'iri's-Sûdânî* (Hartum ts.) olarak yayımlanan daha önceki eserin ikinci baskısıdır). Ben de, Mehdî'nin arkaplanı ve erken dönem hayatına dair "İzhardan Önce: Sudanlı Mehdî'nin Tahsili [Before the Manifestation: the education of the Sudanese Mahdî]" şeklinde yayımlanacak yeni kaynaklara dayanan detaylı bir inceleme hazırlıyorum.

* Kuzey ve Batı Afrika'daki Müslüman topluluklarda kendilerine büyük saygı gösterilen ve *Fakî* (Din bilgini anlamında Fakîh kelimesinin bozulmuş hali, çoğulu fukarâ: aslında fukarâ, fakîr kelimesinin çoğuludur. Ancak Sudan Arapçasında hem fakîh hem de fakîr kelimelerinin çoğulu fukarâ şeklindedir) diye adlandırılan bu kişiler, genel olarak coğrafyada etkin olan tarikatlerden birine mensup olup, kabilesine veya kendisine uyanlara dinî ve dünyevî rehberlik yaparlar. Bunlarda başkalarında olmayan ilâhî bir güç (*bereket*) olduğuna inanılır. Bu güç sayesinde hastaların şifa bulduğunu düşünürler. Ayrıca bunlar, isim verme, sünnet, düğün, cenaze gibi önemli olaylarda İslâmî ritüelleri yönetirler. Bu kişiler Türkiye'de özellikle kırsal kesimlerde kendilerine *şeyh* veya *şih* denilen kişilere benzemektedirler.

** Arapça'daki oğlu anlamını karşılamak üzere metinde "v" (=veled) şeklinde gösterilen ifade genellikle literatürde "b." (=bin) şeklinde gösterilmektedir. Sudan'a dair eserlerde her iki şekildeki kullanıma rastlanmaktadır. "b." kullanımı daha yaygın olsa da metne sadık kalmak adına "v." şeklindeki kullanım tercih edilecektir.

⁸ Semmâniyye hakkında ister genel ister Sudan özelinde olsun müstakil bir çalışma yoktur, halbuki Muhammed b. Abdülkerîm es-Semmân'ın (ö. 1775) Hindistan, Güneydoğu Asya ve Sudanlı talebeleri sayesinde XVIII. yüzyılın geç dönemlerindeki Müslüman dünyasının "yeni", belki de neo-süfliliğinde çok etkili bir şahsiyet olduğu gittikçe âşikâr hale gelmektedir. es-Semmân'ın yazıları ve Sudan Semmâniyye'si hakkında R.S. O'Fahey ve diğerleri, *The Writings of Eastern Sudanic Africa to c. 1900, Arabic Literature of Africa* adlı eserin birinci cildi olarak, ed. J.O. Hunwick ve R.S. O'Fahey (Leiden 1994) [Bundan sonra *ALA I* şeklinde] s. 91-122. Semmân'ın daha geniş etkisi ile alakalı benim şu çalışmama bkz. "Sudanese Islam in a global context: three examples", içinde Awad al-Sid al-Kersani ve Ali Salih Karrar (ed.), *Sudanese Sufi Studies* (yakında çıkacak).

[ختمية] katıldı. Türbesi halen ziyaret edilebilen Dunkula'da vefat etti.⁹ Muhammed v. Sâttî, Mehdi'nin kariyerinde çok önemli olacak olan Semmâniyye ile ailevi bağlantısını böylece başlatmış oldu.

Ailesinden gelen nakle göre Muhammed Ahmed, Recep 1260/Temmuz-Ağustos 1844'de doğdu.¹⁰ Tam da doğduğu sıralarda, ailenin onun mensup olduğu kanadı, yerel yönetici Ved Numeyrî¹¹ ile bir tartışmaya karışmıştı ve babası Abdullah güneye gitmeye karar vermişti. Mehdi'nin babası bir tekne inşa ustası idi ki bu, avcı, pazar komisyoncusu, balıkçı ve gemici olanlarının yanısıra, Denâkile'nin, güneye doğru dağılışlarında neredeyse tekelleştikleri ticaretlerden biriydi.

Ailenin Mehdi'nin mensup olduğu kanadının, zanaatkarlığın çok da ötesinde bir konuma sahip olmadığı, fakat bazı sebeplerden dolayı Muhammed Ahmed'in, o dönemde âdet olduğu üzere bir *halvette* [khalwa] veya Kur'an kursunda nispeten kısa bir dönem kalışının dışında dinî bir eğitimin/kariyerin peşinde koşmayı tercih ettiği veya ailesi tarafından bu yönde teşvik edildiği sonucuna varmak makul görünüyor.¹² Mehdi'nin entellektüel formasyonunun üç aşamalı olduğu görülebilir: mahallî mukaddes kişiler –ki bunlar yalnızca ismen bilinen tanınmamış şahıslardır– ile geçen çocukluk eğitimi; gelenekçi olarak bilinen ancak yeni fikirlerden de etkilenen iki önemli merkez Kütrânc¹³ [كترانج] ve Berber'de uzun ikamet dönemleri ve bir Semmâni talibi ve şeyhi olarak –kendisini ilan edişine kadar– geçen nihai bir teşekkül dönemi. Bu, detaylara inmeyi gerektirecek bir husus değildir, ancak bu üç aşama XVIII. ve XIX. yüzyıl Sudan İslâm'ındaki değişimleri örneklemektedir –kırsal mukaddes sülaleler; yarı-kentli, soy-temelli öğretim merkezleri ve neo-sûfi hiyerarşik merkezîyetçilik.¹⁴ Bu aşamalar aynı zamanda “yeni simalar”ın da değişen imkânlardan yararlanabildiğini göstermektedir.¹⁵

⁹ Abdu'l-Mahmûd Nûru'd-Dâim, *Ezâhîru'r-riyâz fi menâkibi'l-ârif billâh eş-Şeyh Ahmed et-Tayyib* (Kahire 1954), s. 337'de bu hususta bir bilgi mevcuttur.

¹⁰ Mehdi'nin oğlu Seyyid Abdurrahman el-Mehdi'den gelen rivayet için bkz. eş-Şâtîr Buseylî Abdü'l-Celîl, *Meâlimu târîhi Sûdân vâdi'n-Nîl* (Kahire 1955), s. 196.

¹¹ Ved Numeyrî, tarihin cilvelerinden biri olarak, yönetimi boyunca (1969-85) Mehdiçilerle çatışmaların hakim olduğu eski devlet Başkanı Ca'fer en-Numeyrî'nin atasıydı.

¹² Kur'an kursunun (*halvet* veya *mesîd*) rolü hakkında bkz. et-Tayyib Muhammed et-Tayyib, *el-Mesîd* (Hartum 1975).

¹³ “Geleneksel” kutsal bir statü ile yeni fikirlere açık oluşu birleştiren önemli mukaddes bir ailenin, *Âlu İsâ el-Ensârî*, merkezi. Bkz. ALA I, s. 14-17 ve İzzüddîn el-Emîn, *Karyetü Kütrânc ve âsârûha'l-ilmî fi's-Sûdân* (Hartum 1975).

¹⁴ Bu, çok karmaşık süreçleri bir araya getirmektedir. İtibarlı kişiler ve *turuk* [tarikatlar] ile ilgili bu gelişmeleri iki çalışma birbirini tamamlayıcı bir tarzda incelemektedir: Ali Salih Karrar, *The Sufi Brotherhoods in the Sudan* (Londra 1993) ve Neil McHugh, *Holy men of the Blue Nile: The Making of an Arab-Islamic Community in the Nilotic Sudan 1500-1850* (Evanston 1994). Bu argüman Hofheinz'ın tezinde bir aşama daha ileriye taşınmıştır (bkz. yukarıda 1 nolü dipnot). Sudan'ın sosyo-ekonomik şartları Jay Spaulding'in *The Heroic Age in Sinnâr*

1861’de Muhammed Ahmed, Ahmed ‘et-Tayyib’in torunlarından biri olan Muhammed eş-Şerif b. Nûru’d-Dâim’in (ö. 1908) *mürîdâ* oldu. Muhammed eş-Şerif, kendisine, Semmâniyye’nin bir şeyhi olarak, müstakillen tâlim icâzeti verinceye dek onunla yedi yıl çalıştı.¹⁶ 1870’de Muhammed Ahmed, tekne inşa ustası kardeşlerinin, kereste bolluğu ve güneydeki su yoluyla yapılan ticaret açısından stratejik konumu sebebiyle yerleştikleri Beyaz Nil’in üzerinde yer alan Âbâ adasına taşındı. Muhammed Ahmed’in yerel kabileler arasındaki artan popülaritesinin onu Muhammed eş-Şerif ile bir yol ayrımına getirdiği görülmektedir. Bir nakle göre, aralarındaki çekişme Muhammed eş-Şerif’in oğullarından birinin sünnetinde, eş-Şerif’in, Muhammed Ahmed’in şiddetle karşı çıktığı raks etmeye izin verince son raddeye ulaşmış oldu. Eski hocası “Dunkulevî insan görünümünde bir şeytandır” şeklindeki aşağılayıcı deyişi sarfederek onu halkasının dışına attı.¹⁷

Muhammed Ahmed, tipik süfi usulüne muvafık olarak, kendisine başka bir uygun Semmânî şeyhi bulmak suretiyle buna cevap verdi. Bu şeyhin ilerlemiş yaşı da, gelecekteki yükselişi açısından onu elverişli hale getirmekteydi. Böylece o, bu kez Mavi Nil üzerinde yer alan el-Müsellemiyye’li [al-Masallamiyya/المسلمية] el-Kureşî v. ez-Zeyn’e (ö. 1878) bağlanmış oldu.¹⁸ Yalnızca ismen şeyhi olan bu zatın öldüğü yıl, Muhammed Ahmed Kürdufân’a [Kordofan=كردفان] bir ziyarette bulundu. Burası onun, din, ticaret ve kabile liderleri arasında çok sayıda bağlantılar gerçekleştirdiği anlaşılan Beyaz Nil’in batısındaki bir yerleşim yeri idi. Her ne kadar elli yılı aşkın bir zamandan sonra yazılmış olsa da elimizde bu ziyaretle alakalı bir tanığın rivayeti mevcuttur. Burada Muhammed Ahmed, esasen Semmânî *zikerin* bir parçası olan “*hüve’l-kayyûm, hüve’l-kayyûm, Allâhu’l-kayyûm*” şeklinde yeni bir *zikir* ge-

(East Lansing 1985) isimli eserinde incelenirken, daha geniş neo-süffî durum da R.S. O’Fahey ve Bernd Radtke’nin “Neo-Sufism Reconsidered” *Der Islam* IXX (1993), s. 52-87 isimli makalesinde ele alınmıştır. Sudan’ın, XIX. yüzyıldaki dinî, sosyo-ekonomik ve siyasî açıdan bütüncül bir tahlili ileride gerçekleştirilmeyi bekleyen bir hedef olarak durmaktadır.

¹⁵ “Mehdî ve akrabası Halife Muhammed Şerif *esrâftan* olduklarını iddia etseler de, eski zamanlarda oluşmuş daha büyük dinî zümrelerden herhangi birine mensup değillerdi”, P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East* (Londra 1973), s. 144.

¹⁶ Mehdî’nin yazılarının yakın zamanda gerçekleştirilen neşri (*el-Âsârü’l-kâmile li’l-imâm el-Mehdî*, ed. Muhammed İbrahîm Ebû Selîm, VII cilt, Hartum 1990-94 (bundan böyle *Âsâr*) içindeki ilk belge, Mehdî’den Sirâcüddîn b. Ahmed el-Cüneyd isimli birine verilmiş 1292/1875-76 tarihli bir icâzetir: *Âsâr*, I, s. 47-52.

¹⁷ Bu kısa ve yetersiz özetin gerisinde, var olduğu bilinen tüm kaynaklara, özellikle de Semmâniyye’ye ait yazılara hâlâ tamamıyla ulaşamamış, içinden çıkılması güç tarih malzemesi yatmaktadır. P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (2. Bsk. Oxford 1970), s. 46-48 en açık inceleme olarak durmaktadır. Holt, Muhammed Ahmed’in “tutuculuk”u [fundamentalizm] ile Muhammed eş-Şerif’in Sudan süffiliğinin “hoşgörüsü”nü dolaylı bir şekilde karşılaştırır; ben şimdilik bu çekişmeyi “köklü adam” a karşı “yeni bir adam” şeklinde bir kuşak çatışması olarak görmeyi tercih ediyorum, ancak her hâlükârda hakkında kesin bir yargıya varabileceğimiz çok az şey bilmekteyiz.

¹⁸ el-Kureşî hakkında bkz. McHugh, *Holy men of the Blue Nile*, s. 140.

tiren, bu dünyanın beyhudedeliklerinden vazgeçmeyi telkin eden mukaddes ve bilgili bir sâfi olarak resmedilmiştir.¹⁹ Kürdûfân Mehdî devriminin beşiği olacaktır.

el-Kureşî'nin ölümünden kısa bir süre sonra, Muhammed Ahmed, kendi "Stalin"i ile, yani Batı Sudanlı mukaddes zat, Abdullâh b. Muhammed Kerrâr b. Ali, diğer bir ifadeyle 1899'da Mehdî Devleti'nin ve kendisinin ortadan kaldırılışına dek ileride devleti yönetecek güçlü bir adam olan Halife ile karşılaştı. Halife, genellikle, Sudanlı ve Batılı tarih kaynaklarında büyükbaş hayvancılıkla uğraşan göçebelere veya Darfur'un Bakkâre'sinden [البقارة] olan* "Batılı" bir yabancı, *işârâtü's-sâa* yani "[kıyamet] saatinin alametleri"ne ve *el-Mehdîyyü'l-muntazar*'ın gelişine kafasını takmış, kısmen Batı Afrikalı Fulânî [الفلاني] kökene sahip, okuma yazması zayıf bir *fakîr* olarak resmedilmektedir.²⁰ Şimdiye dek Muhammed Ahmed ile Abdullâhî arasındaki Semmânî bağlantı gözden kaçırılmıştır. Abdullâhî'nin babası Muhammed Kerrâr'ın, Ahmed et-Tayyib'in öğrencisi ve Darfur'daki Sâni Kerev'da [ساني كرو] vefat etmiş olan Muhammed b. Mûsâ eş-Şekitâbî tarafından Semmânîyye'ye kabul edildiği söylenmektedir.²¹

Bir açıdan ve başlangıçtaki aşamaları ile ilk aktörleri bakımından Mehdî devrimi neredeyse bir Semmânîyye *komplosu* [coniuratio] olarak tanımlanabilir.

Mehdî niçin bu kadar başarılı oldu? Devrimin sebepleri başka bir yerde tartışılmıştır,²² ancak âşikâr olan bir noktanın burada vurgulanması gerekir; "yeni" bir Kuzey Sudan İslâmî kimliğin sömürge idaresinin (1820-85) hemen evvelinde veya

¹⁹ Bkz. Salih Muhammed Nur, *A Critical Edition of the Memoirs of Yûsuf Mikhâ'il* (Doktora Tezi, University of London 1963), s. 62-68 (ing. çev). Arapça metni yakın zamanlarda *Müzekkirâtu Yûsuf Mikâil an evâhiri'l-ahdi't-Türkî ve'l-Mehdiyye bi's-Sûdân* (Londra tsz.) adıyla neşredilmiştir.

* Bakkâre veya göçebe sığır çobanları, VIII. yüzyılda Mısır'dan Sudan'ın doğusundaki Çad Gölü ile Beyaz Nil arasındaki bölgeye gelen Arap ya da Araplaşmış kabilelere verilen isimdir. Hartum'da Mehdî'ye destek olmuşlardır. Halife Abdullâhî de bunlardan birisidir. (çev. notu)

²⁰ Viviane Amina Yagi, tıpkı Kramer'ın daha ihtiyatlı bir üslupta yaptığı gibi, Halife'nin bir "ilim hamisi" [patron of learning] olarak revizyonist bir portresini sunmaktadır (*Le Khalîfa Abdullâhi, sa Vie et sa Politique* (Doktora tezi, Université Paul Valéry, Montpellier 1990; krş. Robert S. Kramer, *Holy City on the Nile: Omdurman, 1885-1898* (Doktora Tezi, Northwestern University 1991). Holt, temel görüş olarak kabul edilebilecek şu kanaati arzeder "Abdullâhî, kendisinin yerleşikler arasında hoyrat bir yabaninin izlerini taşıdığı farkında idi." *Studies*, s. 144.

²¹ Nûru'd-Dâim, *Ezâhîru'r-riyâz*, s. 327-28. Abdulmahmûd Nûru'd-Dâim büyük ihtimalle tanıyor olmasına rağmen Muhammed Kerrâr'ın kimliğine dair hiçbir imada bulunmaz. Viviane Yagi, yayımlanmamış bir çalışmada, sözlü kaynaklardan hareketle Semmânîyye-Halife bağlantısını, Halife'nin dedesi Ali'yi, Semmânîyye'nin Darfur'daki reisi olarak tasvir etmek suretiyle bir nesil daha geriye taşımaktadır (*Silhouettes Mahdistes*, yayımlanmamış nüsha -Dr. Yagi'ye bu nüsha için çok müteşekkirim).

²² Holt'un veciz genel bakışı temel olma özelliğini sürdürmektedir, *Mahdist State*, s. 32-44. Sosyo-ekonomik huzursuzluğun daha derin kökleri incelenmiştir: Anders Björkelo, *Prelude to the Mahdiyya, Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885* içinde (Cambridge 1989).

bu süreç içinde ortaya çıkmış olması, Mehdî'nin kendi amaçları için kullanabileceği müşterek bir söylemi var etti. Kentli tüccar bir orta sınıfın gelişmesi, “neo-sûfî” *turukun* [tarikatlerin] (Hatmiyye, Reşîdiyye, İsmâiliyye, Ticâniyye ve İdrîsiyye) ortaya çıkışı, Arapça'nın hem bir eğitim dili hem de halk mâneviyatının şiir (*medâib*) yoluyla ifade aracı olarak daha çok ve daha akıcı biçimde kullanılması gibi hususların tamamı, Mehdî'nin mesajının ma'kes bulabildiği bir saha oluşturdu.²³ Ve bu saha ciddi oranda sûfî idi; Mısır'ın Ezher-eğitimi yerel bir *ulemâ* sınıfını buraya aşılama şeklindeki sömürgeci girişimleri başarısız oldu. Zaten sömürge ortamının oluşturduğu dinî yapının önemli bir kısmı oldukça istekli bir şekilde Mehdî'ye katılacaktır.

Sudan'ın mukaddes kişileri Mehdî-fikri ile ilgiliydiler ve bu hususta eserler kaleme almışlardı. Nitekim, Hatmiyye *tarikatının* kurucusu Muhammed Osmân el-Mîrganî'nin (ö. 1852) bir öğrencisi olan ve Kürdûfân'ın merkezinde müstakil bir tarikatı, İsmâiliyye'yi kuran İsmâil el-Velî (1792/3-1863) bu konu üzerine üç ilmi eser yazmıştı.²⁴ Aynı şekilde kızkardeşi, Mehdî'nin en yüksek rütbeli komutanı Abdurrahman v. en-Nücûmî (ö. 1889) ile evlenecek olan Kâdirî şeyhi İbrahim v. el-Kebbâsi (ö. 1869-70), *el-Mehdiyyü'l-muntazâr* isimli bir kitap yazmıştı.²⁵ Ben burada Sudan'ın mukaddes kişilerinin zamanın sonuna karşı ilgili olmaya başlamalarının yalnızca XIX. yüzyılda sömürge idaresinin altındayken gerçekleştiğini iddia etmiyorum. Zaten NIF'in bugünkü lideri Hasan et-Turâbî, hacdayken Mehdîliğini ilan eden ve “Hayatımı Halil'le (Halil b. İshak'ın *muhtasar* hali) boşa harcamışım” diye açıklama yapan Hamed en-Nahlân “Veddü't-Turâbî”nin (ö. 1116/1704-5) soyundan gelmektedir.²⁶ Ancak zihinlerin Mehdî fikriyle meşguliyetinin kesinlikle XIX. yüzyılda daha da artmış olduğu görünüyor; bu hiç şüphesiz baskıcı bir sömürge idaresinin varlığıyla bağlantılıdır.

Mehdî fikri ile kast edilenin ne olduğu halen bir araştırma konusudur. Sudan'daki Mehdî devrimine dair, büyük ihtimalle hacılar ve Hicaz'a gelen diğer kişilerden gelen rivayetlere dayanan değerlendirmesinde seçkin Şâfiî ilahiyatçı Ahmed

²³ McHugh, *Holy men of the Blue Nile*, s. 1-32'de bu sürecin tarihsel anlatımını, hem yeni Arap Müslüman kimliği ve hem de onun doğal sonucu olarak yeni bir geçmişe duyulan ihtiyacı ortaya koyar. XIX. yüzyılın hem akademik hem de popüler anlamda edebî canlanması da kayda geçirilmiştir, *ALA*, I.

²⁴ Bunlar: 1. *el-Beyânü'l-kâmil fi ma'rifeti'l-kevkebi'l-fâdîlî'l-imâmî'l-mehdî ve'l-hatimî ş-şâmil li esrârî't-tâli' ve'n-nâzil*, 2. *Câmiu'l-meâni'l-kelimi'l-vecîzi'n-nazm fi ma'rifeti seyyidi'l-mehdî ve'l-hatim*, 3. *el-Lâmu'l-bâdî an keşfi hakîkati'l-hatim ve'l-imâmî'l-hâdî...* Bu üç eserin hepsi, yazarın Mısır sömürge yönetimi ile bazı sıkıntılar yaşadığı bir zamanda 1239/1823-24'de tamamlanmıştır. el-Velî'nin yazıları ve teosofisi hakkında bkz. *ALA*, I, s. 228-37; Bernd Radtke, “Lehrer-Schüler-Enkel”, *Oriens*, XXXIII (1992), s. 106-119 ve aynı yazar, “İsmâ'îl al-Walî, Ein sudanesischer Theosoph des 19. Jahrhunderts” *Der Islam*, LXXII (1995), s. 148-55. İsmâiliyye'nin genel bir tarihi için bkz. Mahmoud Abdalla İbrahim, *The History of the Ismâ'iliyya Tariqa in the Sudan: 1792-1914* (Doktora Tezi, University of London 1980).

²⁵ *ALA*, I, s. 282.

²⁶ McHugh, *Holy men of the Blue Nile*, s. 102-3.

Zeynî Dahlân, ilahî olarak yönlendirilen bir ıslahatçı olan, burada hemen hemen *müceddide* karşılık gelen *Mehdî* ile “o beklenen Mehdî”, *el-Mehdiyyü'l-muntazar* arasında bir ayrıma gider. O, Muhammed Ahmed'in ilkinin tam bir örneği olabileceği ama kesinlikle ikincisi olmayacağı yorumunu yapar.²⁷ el-Mîrganî'nin de, benzer bir tarzda Mehdî fikri ile alakalı ince ayırım içeren bir anlayışa sahip olduğu görünmektedir. Nitekim kendi konumuyla alakalı konuşmasında:

Mührün manası dört türlüdür: ilki Peygamberliğin mührü, ikincisi Mehdîliğin mührü, üçüncüsü benim mührüm (yani Muhammed Osmân) ve dördüncüsü de kendisinden sonra hiçbir *velîn*in gelmeyeceği kişinin mührüdür.²⁸

Fakat itikadî ayrıntıları ne olursa olsun, XIX. yüzyılın mukaddes kişileri arasında *indirâsü'l-İslâm* “İslâm'ın yok oluşu”, zamanın sonu gibi duygular, bir felaket beklentisi mevcuttu.²⁹ Bu fikirlerin ne kadar yaygın olduğu henüz araştırılmamıştır, fakat açıktır ki, Sudan'ın eğitimli sınıfları, sûfi ulemâ/mukaddes kişiler, bu gibi fikirlerle meşgul idiler.³⁰ Ve Mehdî'nin ilk yöneldiği kişiler –kendi sınıfı– mukaddes kişilerdi.

Derinlemesine araştırılmayı bekleyen daha teknik bir soru, İbnü'l-Arabî'nin Sudan'ın “yeni” Müslüman bilinci üzerindeki etkisidir.³¹ Dolaylı kanıtlar göstermektedir ki, bu etki hatırı sayılır derecededir ve hiçbir yerde Mehdî'nin söyleminden daha belirgin değildir.

Rebîü's-Sânî/Mart 1881'deki resmî ilanı ile Hartum'un ele geçirilişinden altı ay sonra Haziran 1885'teki ölümü arasında, Mehdî, devrimin sebep olduğu teorik ve pratik pek çok meseleye dair binin üzerinde mektup, ilan (*menşûr*), uyarı (*inzâr*), müşahede [vision] (*hadra*) ve karar yazdı veya dikte ettirdi.

Tahmin edileceği gibi, bildiri ve menşurların ilk turu Semmânî ve diğer önde gelen sûfi şeyhlerine gönderildi. Bunlarda Mehdî, Kur'an, *Hadis* ve diğer birtakım referans-metinleri [proof-texts] kullanarak Mehdîliğini bildirmekte, Mısır sömürge idaresini ve onların Sudanlı işbirlikçilerini *kâfir*ler olarak nitelemekte ve bu ilanı alan

²⁷ Sharkey, “Ahmad Zaynî Dahlân”, s. 72.

²⁸ Cafer es-Sâdık el-Mîrganî, *Risâletü'l-hatm fi ba'di'l-mübeşşirât, er-Resâilü'l-Mîrganiyye* içinde (Kahire 1979), s. 109-20; Radtke, “Lehrer”, s. 104.

²⁹ Daha fazlası için benim yazıma bkz. “Islamic Hegemonies in the Sudan”, Louis Brenbelirginer (ed.), *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* içinde (Londra 1993), s. 28, 30 numaralı not.

³⁰ Yine modern zamanlarla paralellikler dikkat çekicidir. (Mehdî'nin ailesinin hayat hikayesinde örneklendiği gibi) XIX. yüzyılda Mısır sömürge yönetiminin Sudan'da sebep olduğu karışıklıklar, fakat aynı zamanda da fırsatlar, çağdaş Sudanlı –ve diğer– Müslüman entellektüellerin ikileleriyle paralellikler arzedebilir. Farklı metaforları bir arada düşünürsek, Londra bir Sodom olabilir, fakat en azından ilkinde özgürce [düşüncelerinizi] açıklayabilirsiniz.

³¹ O'Fahey ve Radtke, “Neo-Sufism Reconsidered”, s. 71-73.

kişileri Kürdûfan'daki Cebelü Kadîr'e (=Mâse[ماسة]) *hicret* hususunda kendisine icabet etmeye davet etmektedir. İlk mektuplarda, Peygamber'le yaşadığı müşahedeler (*badra*) veya Holt'un tercih ettiği şekliyle karşılıklı konuşmalar, sıklıkla Sudan'ın geçmişteki ve o anki meşhur sûflerine göndermelerde bulunarak, onun statüsüne meşruiyet kazandırmaktadır. Nitekim, Peygamber'le gerçekleştirilen müşahedeye dayalı bir konuşmanın akabinde, bu konuşmanın aktörlerinden biri olan Halife Abdullâhî, Cezîre* Haleviyyîn'inden Muhammed et-Tayyib el-Beşîr'e 1 Şa'ban 1298/29 Haziran 1881'de yazılan bir yazıda –ki bu, ilk bildirilerden biridir– şöyle devam eder:

“Sonra Şeyh Abdullâhî dedi ki: Ey Şeyh et-Tayyib el-Beşîr!³² Biz şeyhimizin Mehdîliğine inanyoruz, fakat insanlar inanmıyorlar.” Şeyh et-Tayyib cevap verdi, “Şeyhinizin doğum zamanından beri *bâtın ve hakikat ehli* onun Mehdî olduğunu bilmektedir. Kırk gün geçtikten sonra bitkiler ve kayalar onun Mehdî olduğunu bildiler. Sûfî yolu *et-tarîka*, tevazu (*el-züll*), pişmanlık (*el-inkisâr*), az yemek (*killetü't-taâm*), az içmek (*killetü's-şerâb*), sabır ve mübarek insanları ziyaretten (*ziyâretü's-sâdât*) oluşur.³³ Ve bunlar altı tanedir. Aynı şekilde Mehdîlik de altı (nitelik)tir; savaşmak (*el-harb*), sebat (*el-hazm*), kararlılık (*el-'azm*), Allah'a güvenmek (*et-tevekkül*), Allah'a dayanmak (*el-i'timâd ala'llâh*) ve onun öngörülerinin gerçekleşmesidir (*ittifâku'l-kavl*). Ve bu on iki husus ondan başka hiçbir kimsede bir araya gelmemiştir.”³⁴

Özellikle Sudan dışında Sokoto'daki [سوكوتو]** Hayâtû b. Saîd veya Senûsiyye *tarikat*inin lideri Muhammed el-Mehdî es-Senûsi gibi liderlere hitap eden diğer menşurlarda sûfliğin bazı önemli isimleri anılmaktadır; nitekim bir referans-metni İbnü'l-Arabî ile Ahmed b. İdrîs'i (ö. 1837) biraraya getirir:

“Gaybın anahtarları O'nun katındadır; O'ndan başkası onları bilmez (En'âm, 6/59).” Şeyh Muhyiddîn ibnü'l-Arabî, Allah ondan razı olsun, dedi ki, “Mehdî'nin kim olduğuna dair bilgi tıpkı (yeniden dirilme) saatinin bilgisi gibidir, ki onu ancak Allah Teâlâ bilir (*ilmü'l-Mehdî ke-ilmî's-sâ'a ve lâ ya'lemu's-sâ'a illa'llâh te'âlâ*).”³⁵ Ve efendim [seyyidî] şeyh Ahmed b. İdrîs, Allah ondan

* Beyaz ve Mavi Nil arasındaki yer.

³² Ahmed et-Tayyib v. el-Beşîr.

³³ Muhakkik Ebû Selîm burada şu hususa dikkat çeker, “Mehdî mübarek zatların türbelerine ziyaret etmeyi yasaklamadı, fakat emretmedi de. Nitekim, Hartum'a giderlerken, Halife Abdullâhî'ye babasının mezarını ziyaret etmesini emretti, fakat daha sonra bu gibi ziyaretlerinin ihtilafa (*fitne*) götürebilecek bir adet olduğundan korkarak bu emrini iptal etti”, *Âsâr*, I, s. 78, 8 nolu dipnot.

³⁴ *Âsâr*, I, s. 78-79 (76-81); ayrıca bkz. Holt, *Mahdist State*, s. 105.

** Nijerya'nın kuzeybatı ucundaki bir şehir.

³⁵ Bu pasaj, Mehdî'nin yazılarında İbnü'l-Arabî'nin ismen zikredildiği ve akabinde her zaman İbn İdrîs'ten yapılmış bir alıntının yer aldığı tek yerdir, ki Mehdî'nin bu alıntıyı, Sudan İslâm'ı üzerinde derin, şumüllü bir etki bıraktığı gibi birçok Sudanlı öğrencisi de bulunan İbn

razi olsun, dedi ki, "Allah ehlinin (*ehlullâh*) on dört kitabı Mehdi hakkında yalan söylemiştir." O daha sonra şöyle dedi, "O, onlara malum olmayan bir yerden ve onların inkar edeceği bir durumda ortaya çıkacaktır".³⁶

Mehdi'nin yazılarının kapsamlı bir incelemesi henüz yapılmış değil, mamafih gelecekte yapılacak böyle bir faaliyet, Ebû Selîm'in yedi ciltlik neşrinin yayımlanmasıyla daha da kolaylaşmış oldu. Bu *kuşliyyatın* [corpus] içerisinde İbnü'l-Arabî'ye yalnızca bir tane açık atıf yapılmış olmasına rağmen, benim izlenimim Mehdi'nin dilinin, aslında İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinden ciddi ölçüde etkilenmiş olduğu şeklindedir. Bunun, onun kendisine icabet çağrılarının ilk hararetinin geçmesinden sonra ilgisini ganimet, "inançsızların" (yani Mehdi-karşıtı Müslümanlar) hanımlarının durumu ve bunun gibi daha sıradan konulara hasretmeye başladığı mektuplarında değil de, daha ziyade vaazlarında ve "sohbet"lerinde (*mecâlis*)³⁷ daha bariz bir şekilde açığa çıktığı görünmektedir.³⁸ Mehdi'nin yazılarını bu denli görkemli ve eşsiz kılan şey, onların tamamının süregiden bir devrimin ortasında, "dimdik ayakta" [on the hoof] iken üretilmiş olmasıdır.³⁹

Mehdi'nin kendisini ilan edişi tabii olarak *tarikâtlere* ve *mezhepler*i değersiz ve hükümsüz hale getirdi. Bu, Mehdi'nin onların ilgasını emretmesinin gerekçesi idi. 1304/1883-84'de, önde gelen iki mukaddes kişi Muhammed el-Emîn Def'ullâh ve Hâmid Muhammed Sulfâb'a [سلفاب] yazdığı bir mektupta, adım adım gerekçelerini serdede.⁴⁰ O, *tarikâtlere* [brotherhood] ve [dinî] okulları [schools] [sahip olduğu]

İdrîs'in kendisine ait olan veya ondan nakledilen bir metinden yaptığını göstermektedir. Daha fazla bilgi için bana ait olan şu esere bkz. *Enigmatic Saint. Ahmad b. Idris and the Idrisi Tradition* (Londra 1990). Chodkiewicz bunu aslında el-Kâşânî'den, *Te'vilât* (Beirut 1968) II, s. 460 ("mais publiés sour le nom d'Ibn Arabî" [fakat İbn Arabî ismi altında]) yapılmış bir alıntı olarak tanımlar; bkz. Michel Chodkiewicz, *Un Océan sans Rivage* (Paris 1992), s. 166, 37 nolu not. Burası yazarın, Mehdi'nin İbnü'l-Arabî'nin "kayıp" büyük *tefsirine* ulaşmış olup olamayacağı hakkında yorumda bulunduğu bir yerdir.

³⁶ Bu pasaj, farklı şekillerde, birçok bildiriye görünmektedir; bunlar *Âsâr*, I, s. 92-93 ("Onun sevgili ...ne"); I, s. 98 (Def'ullah Bakavî); I, s. 137 ("Onun sevgili ...ne"); I, s. 141 (Kuzey Darfur kabileleri); I, s. 163 (Muhammed el-Emîn el-Hindî); I, s. 213 (Hayâtü b. Saîd); I, s. 337 (Muhammed el-Mehdi es-Senûsî) ve I, s. 341 (Muhammed el-Mehdi es-Senûsî). İbn İdrîs'ten yapılmış bu pasajın izine, onun erişebildiğim yazılarının hiç birinde rastlayamadım, fakat bu, pekala İbn İdrîs'in öğrencisi İbrahim er-Reşîd'in bir öğrencisi olan, mürsitlik yapan [taught] ve daha sonra da Mehdi'ye katılan Abdullâhî ed-Dufârî (ö. 1908) gibi bir şahıs vasıtasıyla şifahî olarak Mehdi'ye aktarılmış olabilir; bkz. Kerrar, *Sufi Brotherhood*, s. 110-13.

³⁷ *Âsâr*, VI. ve VII. ciltler.

³⁸ Bkz. Holt, *Mahdist State*, s. 128-32.

³⁹ Bu görkem, hiç de azımsanmayacak derecede, şu gerçekte yatmaktadır: Çağdaş İslâmcılar, Hasan et-Turâbî'nin *Kazâyâ't-tecdîd*'inde (Hartum 1991) yaptığı gibi yeni durumlar karşısında *içtihâda* başvurulması ve bunun gibi şeylere duyulan ihtiyacı çoğunlukla teorik bağlamda konuşurken, Mehdi'nin yazıları bunu tam anlamıyla bir devrim hali içerisinde gerçekleştirilen sıra dışı bir zihnin dört yıllık kaydını sunmaktadır.

⁴⁰ *Âsâr*, III, s. 319-20.

yetkiyle ilga etmiştir; aslına bakılırsa Mehdî'nin kendisini filen ilan etmesinden önce, bu okulların ve tarikatlerin mensupları onları ilga edeceği gerçeğinin farkındaydılar. Zaten o, insanlara, şayet liderleri Mehdî zamanında yaşamış olsalardı bizzat kendilerinin tanımayacak oldukları bu okulları ve tarikatleri terk etmelerini emretmiştir. Son olarak, yazdığı herkese verdiği temel bir emri tekrarlar, buna göre, onlara düşen şey yolu, *mezhebi*, Kitab ve Sünnet olan kişiye yani kendisine hicret etmektir.

Bunun aktif siyasete nasıl aktarıldığı çok daha rahat bir şekilde belgelenmektedir. Mehdî Devleti'nin merkezi, *el-Buk'atu't-tâbire*, "Temiz yer", yani Ümm Durman'da [Omdurman/ام درمان] tarikatlerin *eşkeâr* ve *evrâd* katı bir şekilde artık yüksek sesle icra edilmedi. Zaman zaman uyarılar yayımlandı: 17 Şevval 1305/27 Haziran 1888'de Halife, Kesselâ [Kassala/كسلا]* halkına, Hatmiyye'ye olan bağlılıklarını sona erdirmelerini söyleyen bir yazı yazdı –ancak bu, itikadî bir karar olmaktan ziyade Hatmiyye'nin Mısırlılara olan desteğine yönelik verilmiş politik bir emir olarak yorumlanabilir. Daha farklı bir açıklama da, Hatmiyye'nin Ümm Durman'daki önde gelen bir Rikâbî [ركابي] (köklü saygın bir soy) üyesi tarafından Robert Kramer'a yapılmıştı:

Mehdiyye yönetimi boyunca, tüm sûfi *evrâd*ının yerini herkes tarafından içtenlikle okunmakta olan Mehdî'nin *râtibi*⁴¹ [راتب] aldı; [devletin] yeniden ele geçirilmesi (ve *râtib*in yasadışı ilan edilmesi)nden sonra insanlar kendi başlangıçtaki sûfi uygulamalarına geri döndüler. Bu, hem hiçbir şekilsel, yapısal değişimin olmadığını –*râtib* sûfi *evrâd*ın yerini tutan bir şey olarak algılandığı için Mehdiyye yönetimi boyunca Rikâbî Hatmiyye'nin *halîfesi*, aynı zamanda onların *emîr*leri idi; hem de nihâî olarak, "hepsi aynı amaca, yani Allah'a kulluğa götüren araçlar" oldukları için inançta herhangi bir değişimin olmadığını göstermektedir.⁴²

Bundaki muğlaklığın, Mehdiyye ile *süfîyye* arasındaki ilişkinin belirgin niteliği olduğu anlaşılmaktadır. Aslına bakılırsa Mehdî'nin çoğu zaman bizzat kendisinin tutarsızlık sergilediği görülür; 17 Rebiu's-sâni 1302/4 Şubat 1885'te, büyük Kâdirî şeyhi İdris v. el-Erbâb'ın (ö. 1650 civ.) soyundan gelenlere hitaben Alî Hamed Berekât'ı babasının yerine "hidayet yolu" (*tarîku'l-hudâ*) için *halîfe* olarak atadığını yazmıştı –bu, mektubun alıcıları tarafından muhtemelen yazarının anladığı şekilde anlaşılmamıştır.⁴³

* Kesselâ, Sudan'ın kuzeydoğusundaki aynı isimli vilayetinin başşehridir.

⁴¹ *Râtib*in metni *Âsâr*, VI, s. 36-70. Bunu *râtib* hakkında yazılmış çeşitli yazılar takip etmektedir; daha fazlası için bkz. ALA, I, s. 328-30.

⁴² Kramer, *Holy City*, s. 156-57.

⁴³ *Âsâr*, IV, s. 285. Başka bir yerde, o, açıkça tarikatlerin varlığını kabul eder, nitekim Kâdirî şeyhi el-Ubeyd v. Bedr'in (ö. 1884) Def'ullah diye bir öğrencisine yazdığı yazısında, onu "yol ehli"nden (*ehlu't-tarîka*) biri olarak adlandırmaktadır; a.e., II, s. 70.

Holt, “devrimi başlatan ve önderlik eden din adamlarının türedi kişiler olduğu”na dikkat çeker ve bir başka yerde yerli sûfiler ile Ezher tesirindeki *ulemâ* arasındaki bir ayrımı, bir kimlik krizini tasvir eder.⁴⁴ Bu, muhtemelen çok daha karmaşık bir durum. Holt’un ifadesine göre, bunun klasik örneği, İsmâil el-Velî’nin oğlu, Ezherî yolu seçen, Mehdî’nin iddialarına karşı bir kınama yazan ve memleketi Kürdûfân’da Mehdîcilere karşı girdiği bir çatışmada ölen Ahmed el-Ezherî’dir (ö. 1882),⁴⁵ ki bu çatışmada, Mehdîye’ye katılan ve devletin yokoluşuna kadar Halife’nin yakın bir danışmanı olarak kalan kardeşi Muhammed el-Mekkî’nin (ö. 1906) karşısında yer almıştı.⁴⁶

Diğerleri için durum muhtemelen biraz daha belirsizdi. Burada zihnimde olan kişiler, Mehdî ve Halife’nin etrafında yer alan kilit noktadaki entellektüeller olarak nitelenebilecek, Mehdî’nin bir *sîretini* [hayat hikayesini] yazan İsmâil b. Abdülkâdir el-Kürdûfânî (ö. 1897); Mehdî’yle ilgili âyet temelli bir savunuyu yazan Hüseyin v. ez-Zehrâ (ö. 1895) ve aynı şekilde Mehdî’ye dair genişletilmiş bir savunuyu (268 sayfalık bir taşbaskı) yazan Hasan el-Abbâdî (ö. 1907) gibi isimlerdir ki, bunların ilk ikisi el-Ezher’de öğrenim görmüştü. Her ne kadar cevaplanması imkansız olsa da ortaya çıkan bir soru, Hâşimâb [هاشماب] ve Âlu Haccâz [آل الحجاز] ailelerinin de ilave edilebileceği bu entellektüel grubun içinde gerçek Mehdîcilerin mi yoksa daha ziyade kendilerini kitlelerle buluşturacak bir ideolojiye bağlanmak suretiyle çıkarları uyuşmuş “milliyetçiler”in mi bulunduğu.⁴⁷ Bunlardan biri, *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı eserinde modern anlamda *Sudânîyyin* [Sudanlılar] ve *Ümmetün Sudanîyyetün* [Sudan Ümmeti] tabirlerini, görünüşe bakılırsa Sudan edebiyatında ilk defa kullanan Hüseyin v. ez-Zehrâ idi.⁴⁸

Yine ilgi çekici olan bir husus da, Mehdî ve Halife’nin etrafındaki bu kilit noktadaki entellektüellerin bir kısmının, Mehdî devletinin İngilizler tarafından 1898’de yıkılmasıyla nasıl da kolay bir şekilde bağlılık değiştirdikleridir. Hasan el-Abbâdî, İngiliz-Mısır ortak sömürge yönetimine bir kadı olarak hizmet ederken, Mehdîye yönetimi boyunca sekreter veya kadı olarak görev yapan, Hâşimâb aile-

⁴⁴ Holt, *Studies*, s. 144 ve 127. “Nitekim orada, Hatmiyye’nin yakın bağlantılarının bulunduğu resmî dinî yapı ile inancı itibarıyla, tanınan *ulemâ*dan daha az orta yolda, fakat hâlâ Sudanlıların çoğunluğu için son derece güçlü bir cazibeye sahip olan daha yaşlı yerli Müslüman liderliği arasında bir gruplaşma ihtimali gelişti”.

⁴⁵ Bkz. *ALA*, I, s. 239-41 ve orada verilen referanslar.

⁴⁶ *ALA*, I, s. 237-39.

⁴⁷ Burada kendisine değinilen tüm kişiler hakkındaki biyografiler ve bibliyografyalar da *ALA* I’de görülebilir.

⁴⁸ Bkz. Rudolph Peters, “Islam and the legitimation of power: the Mahdi-revolt in the Sudan”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, supplement v, XI. *Deutscher Orientalistentag vom 24. Bis 29 März 1980*, s. 409-20. XIX. yüzyıl Sudan dokümanlarında “Sudânî” kelimesi genellikle “siyahlar”a, onların köle oldukları veya en azından köleleştirilebilir oldukları varsayımına işaret eder.

sinden Ebu'l-Kâsım b. Ahmed b. Hâşim (ö. 1934) ve kardeşi et-Tayyib (ö. 1924) de yeni kafir rejime sadakatle hizmet etti, tıpkı Müddessir b. İbrahim el-Haccâz (ö. 1937) gibi.⁴⁹ Müddessir, aslında değişken bir kariyere sahipti; Hicaz'da öğrenim gördükten sonra Mehdi'ye bağlandı ve onun *Râtibinin* taşbaskısı için orijinal kopyayı kaleme alan baş katibi oldu. Devletin Yeniden Elegeçirilişinden [the Reconquest] sonra, İngilizler tarafından Efendi İslâm'ının [Effendi Islam] "güvenli", yani devrimci olmayan bir modelini kurmak için oluşturulan, fakat aynı zamanda Haziran 1926'da Mekke'de düzenlenen İslâm Dünyası Kongresi'nde aktif bir heyet olan "Ulemâ Kurulu" nun bir üyesi oldu.⁵⁰

Dikkat çekici bir şey olarak, Hâşimâb kardeşler ve Müddessir el-Haccâz, Mehdiyye'den önce, Veddü'l-Âliye olarak bilinen Moritanyalı Ticânî misyoner Muhammed b. el-Muhtar el-Şinkîti [الشنقيطي] (ö. 1881-82) vasıtasıyla Ticânîyye'ye bağlanmışlardı. Mehdiyye boyunca onların Ticânîyye'ye olan bağlılıkları adeta "askıda" idi; Mehdiyye ortadan kaldırılınca, Hâşimâb kardeşler ve Müddessir, Ümm Durman'da bir Ticânî *zâviyesi* kurmak için hemen harekete geçti. Onlar, 1901'de yine aynı şehirde kadıları, *me'zûmları* [nikah ve boşanma memuru] vb. yetiştirmek üzere (bugünkü Ümm Durman İslâm Üniversitesi'nin nüvesi) *el-Ma'bedü'l-ilmî*'yi kurmak için de benzer şekilde süratli davrandılar.⁵¹

Bağlılıklarda görülen bu değişimlerin aynısı şairler arasında da görülebilir. XIX. yüzyıl Kuzey Sudan'da Peygamber ve çeşitli süfi şeyhlere söylenmiş övgü dolu şiirlerin artışına şahit oldu.⁵² Mehdiyye boyunca bu edebî tür, Mehdi'ye methiyeler söylemeye hasredildi: Aslında Mehdi'nin, bir askeri seferi sırasında, bu şiirlerin en meşhurlarından biri olan, Muhammed Ömer el-Bennâ'ya ait ve *el-Harbu sabrun* "Savaş sabırdır" şeklinde başlayan bir şiiri bizzat kendisinin söylediği nakledilmiştir.⁵³ Nitekim Kâdirî şeyhi Ümm Dubbânî el-Ubeyd v. Bedr'in bir takipçisi olan Ahmed b. Süleyman (ö. 1919) şeyhini öven şiirler yazdı. Tıpkı şeyhi gibi o da, ken-

⁴⁹ Biyografiler vs. için bkz. ALA I. Ortak sömürge yönetiminin erken dönemlerinde yaşamış bu ilk nesil ve en yakın halefleri hakkında bkz. Heather J. Sharkey, *Colonialism and the Culture of Nationalism in the Northern Sudan, 1898-1956* (Doktora Tezi, Princeton 1998).

⁵⁰ Onun kariyeri hakkında bkz. ALA, I, s. 293-97. Müddessir, kariyeri araştırılmaya fazlasıyla degecek ilginç bir kişiliktir. Hartum'daki Millî Arşiv Dairesi'nde (National Records Office) ve torunu Müddessir Meczûb Müddessir'in Ümm Durman'daki kütüphanesinde bolca kaynak bulunmaktadır.

⁵¹ Mehdiyye'nin hemen sonrasında Sudan'daki İslâmî kurumlar ve düşünceyi fazlasıyla aydınlatan iki çalışma, Muhammed el-Mübârek Abdullah, *Maa't-ta'limi'd-dîni fi's-Sûdân*, I (tümü yayımlanmış) (Kahire 1972) ve Muhammed Süleyman, *Devru'l-Ezher fi's-Sûdân*, (Kahire 1984).

⁵² ALA, I, s. 73-90 bu gelişmeyi kaydetmektedir.

⁵³ Muhammed Abdurrahim, *Nefesâtü'l-yerâ' fi'l-âdâb ve't-tarih ve'l-ictimâ'* (Hartum 1936), I, (hepsi yayımlanmış), 100; daha fazlası için bkz. ALA, I, s. 339. Mehdiyye'de şiirin rolü hakkında bkz. Heather J. Sharkey, "Mahdist Oral Praise Poetry", *Sudanica Africa. A Journal of Historical Sources* v (1994), s. 95-110.

disine övgü dolu şiirler kaleme aldığı Mehdi'nin ateşli bir taraftarı idi; Mehdiye'den sonra ise Ümmü Dübbân'a ve geleneksel tarzda *medâih* [methiyeler] yazmaya geri döndü.⁵⁴ Ahmed v. Sa'd (ö. 1926 civ.) belki de, Mehdi'ye katılan ve onu öven şiirler yazan birkaç şairden en çok bilinenidir; gerçekten Mehdi, ona *medâih* [methiyeler] yazma yetkisi verdiği bir yazı yazmıştı (9 Recep 1301/5 Mayıs 1884).⁵⁵ Mehdiye'den sonra, Mehdiçi şiirlerini gizledi ve daha önceki temalarına geri döndü.

Şiir aynı zamanda Mehdi'ye karşı da kullanılmıştır. Onun eski şeyhi Muhammed eş-Şerîf, Mısırlı Vali Abdülkâdir Hilmî Paşa (vali, 1882-83) tarafından Mehdi'yi *mütemehdî* [yalancı mehdi] olarak itham etmek üzere yazması konusunda ikna edildi; ortaya çıkan uzun *kasîde* hükümetin taşbaskı matbaasında basıldı. Onun eksiksiz hiçbir kopyası şu an mevcut değildir, fakat bugüne ulaşan parçalar, onun yoldan çıkmış öğrencisine karşı oldukça öfke doludur.⁵⁶ Fakat Muhammed eş-Şerîf sonraları Mehdi'ye bağlanmıştı.

Mısırlı ve Sudanlı *ulemâ* tarafından idarecilerin baskısı altında yazılmış, Mehdi'yi itham eden çeşitli mektuplara –Ahmed el-Ezherî itaate teşvik eden *en-Nasîhatü'l-âmmé li ehlil-İslâm an muhâlefeti'l-bukkkâm ve'l-burûc an tâati'l-imâm*⁵⁷ adlı bir eser yazdı, ki burada imam Osmanlı Sultan'ıdır– ilaveten sömürgeci rejim de sûfi muhalefeti seferber etmek için çabaladı. Onların en önemli müttefiki, Mehdi'nin başarısız bir şekilde davasına kazanmaya çalıştığı, Hatmiye *tarîkatinin* liderleri olan Mîrganî [ميرغني] ailesi idi.⁵⁸ 1885'de Muhammed Osmân el-Mîrganî'nin torunu Muhammed Sırru'l-Hâtim (ö. 1916) Hartum'un düşmesinden sonra bile en seçkin takipçilerine hâlâ açıkça taş baskılı çağrılar gönderiyordu. Bunlardan (yazarının Mısır'da olduğu zamanlara ait) 8 Zülka'de 1302/19 Ağustos 1885 tarihli ve önde gelen Kuzey Sudanlı bir tüccar Abdullah Hamza Bey'e hitap eden bir tanesi günümüze ulaşmıştır. O, [burada] Mehdi'yi şeriata, İslâm toplumuna ve insanî merhamete (*eş-şefakatü'l-insânîyye*) karşı söz dinlemez biri olarak betimler; Zira Mısır Hidivi *bilâfeti-i nebevîyyenin* (yani Osmanlı Sultanının) vekili idi ve o, yani Abdullah Hamza, [mektubun burasında] muhatabının gelir kaynağına yönelik daha doğrudan bir hitap kullanılarak, “Mısır'dan Fellâte topraklarına” ticaret yaptığı için barışa ihtiyaç duy-

⁵⁴ ALA, I, s. 80-81.

⁵⁵ *Âsâr*, II, s. 36.

⁵⁶ Muhammed İbrahim Ebû Selîm, *el-Hareketü'l-Mehdiyye fi's-Sûdân* (Hartum 1989), s. 51-52; ayrıca bkz. ALA, I, s. 118.

⁵⁷ Bkz. Robert Kramer, “An Annotated Translation of the Letter of Ahmad al-Azharî in Denunciation of the Sudanese Mahdi”, (Master Tezi, University of Chicago 1984).

⁵⁸ 13 Muharrem 1301/14 Kasım 1883 tarihli bir mektupta, Mehdi, Ebû Bekr Ca'fer el-Mîrganî'ye, onların kendisine yönelik entrikalarının farkında olduğunu, fakat bununla birlikte şayet kendisine bağlanırlarsa onlara bir bağışlanma imkanı sunduğunu yazar; *Âsâr*, II, s. 32-34. Daha fazlası için bkz. Holt, *Mahdist State*, s. 83.

maktaydı. Yazılış tarihinde, her ne kadar kalması ve kendisine bağlanması için Mehdî'den daha önce şahsî bir çağrı almış olsa da sözkonusu tüccar gerçekten de Mısır'ın güvenli ortamına doğru yol almaktaydı.⁵⁹

Mehdî'nin Sudan dışında kendisine çağrıda bulunduğu tek önemli sûfî kişi, yeni dinî/siyasî düzeni içerisinde Osman'ın [Osman b. Affân] halifelliğini kendisine önerdiği Senûsiyye *tarikat*inin lideri Muhammed el-Mehdî es-Senûsî'dir (ö. 1902).⁶⁰ Ancak hiçbir cevap alamamıştır.

İngilizler yönetimi ele geçirince, buna Sudanlılardan çok çeşitli cevaplar geldi. Bazıları neyin yanlış gittiğini anlamaya çalıştı, sessizce bu hususta *risâle*ler kaleme aldı ve bu tip faaliyetlerin yasaklandığı Yeniden Ele Geçirilişten yaklaşık yirmi beş yıl boyunca evlerinde gizlice *râtib* okudular.⁶¹ Diğerleri hiçbiri çok sayıda taraftar bulmayan küçük çaplı ayaklanmalara giriştiler, fakat İngilizlerin, Yeniden Ele Geçirilişten sonraki yirmi yıllık bir süre boyunca abartılmış *nebi İsa* ve benzeri korkuları olacaktı.⁶² Kuzeyde nehir bölgesindeki Sudanlıların çoğunluğu, Mehdîci yayılmanın muhtemel herhangi bir yeniden canlanışına karşı tarikatleri bir siper olarak gören İngilizler tarafından teşvik edilen, önceki tasavvufî bağlılıklarına geri döndüler –zira önceki bağlılıklarının askıya alınması sona ermişti–. Tek bir örnek vermek gerekirse, Halife'nin en yakın danışmanlarından biri fakat aynı zamanda Mehdîyye boyunca askıda kalan İsmâiliyye *tarikat*ının başı olan Muhammed el-Mekki, 1898'den sonra *tarikat*ini yeniden kurmak üzere usulca Kürdûfân'daki evine döndü. Gerçekten de yirminci yüzyılın başları, yeni kentsel düzenlemeler içerisinde *tarikat*lerin yeniden yeşerişine şahit olmuştu.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra İngilizler tarafından Mehdî ailesi ve takipçilerine, dinî ve daha sonra siyasî bir hareket olarak yeniden ortaya çıkma izni verilince teşkilat ve mahiyet bakımından bir *tarikate* benzemeye başladılar. Bazı Mehdîciler bundan hoşnut değiller(di); özellikle Darfur'da yaşayan diğerleri itikadî uyuşmalarını

⁵⁹ Mektup, Bergen koleksiyonu içerisinde NI 298.15/26^a'dır. Abdullah Hamza Bey hakkında bkz. Björkelo, *Prelude to the Mahdiyya*, s. 124-30 ve Muhammed el-Mîrganî hakkında ALA, I, s. 200-1. Mehdî'den gelen 22 Şa'ban 1302/6 Haziran 1885 tarihli mektup, *Âsâr* içinde II, s. 169-70.

⁶⁰ Bkz. Holt, *Mahdist State*, s. 113.

⁶¹ Neyin yanlış gittiğini anlamaya çalışın ve sürükleyici bir okuma imkanı sunan bu Mehdî-sonrası eserlerden bir kısmı Muhammed İbrahim Ebû Selîm'in *el-Husûme beyne'l-Mehdî ve'l-ulemâ* (yakında çıkacak) kitabında yayımlanacaktır. Bir örnek olarak bkz. Muhammed İbrahim Ebû Selîm ve Knut S. Vikør, "The man who believed in the Mahdi", *Sudanic Africa. A Journal of Historical Sources* II (1991), s. 29-52. Mehdî'nin *râtib*ine konulan yasak etkin olarak 1925'te geçersiz kılındı. Aynı yıl İngiliz İstihbarat Müdürü "...*Râtibe* hesabı katılmayan bir durum olarak inançların zararsız hem de gelişen doğası nazar-ı dikkate alındığında, onun satışını yasaklamak makul veya mümkün görünmemektedir" (National Records Office, Hartum, Intelligence, 7/1/3) şeklinde bir yorumda bulunmuştu.

⁶² Bkz. Alexander Solon Cudsi, "Sudanese Resistance to British Rule, 1900-1920" (Master Tezi, University of Khartoum 1969).

bir nevi nihaî olarak askıya almak suretiyle Ticâniyye'ye olan bağlılıkları ile Mehdîcilere, bugünkü Ümmet Partisi'ne desteklerini birleştirdiler.⁶³

Kuzey Sudanlılar, bir nesil boyunca kendi sûfi kimliklerini Mehdîcilik lehine askıya aldılar veya basturdılar; artık ne Mehdîcilik ne de sûfilik asla aynı olamayacaktı.⁶⁴

⁶³ Bu, Darfur'da birkaç yılı aşkın bir süre zarfında gerçekleştirilen gözlemlere dayanmaktadır. Çoğu Ticânî olan haber kaynaklarımın bazıları 1970'lerde şöyle demişlerdi, "Biz Ümmet'e oy verdik, fakat *râtib* okumadık". Darfur'a yakın zamanda (1993) yaptığım bir ziyarette, NIF karşısındaki en önemli duruşun, Mehdîcilerden ziyade Senegalli Ticânî şeyh İbrahim Niyâs'ın [Niasse/نياس] (ö. 1975) bir koluna bağlı yenilenmiş bir Ticâniyye'den geldiği izlenimi edindim.

⁶⁴ Bu, benim Mehdî çalışmalarına dair ilk yazımdır; hocam Prof. P. M. Holt'a olan fikri anlamda borcumu itiraf etmek isterim.