

**MEMLÛKLAR DÖNEMİ MİSİR'INDA SÛFİLER  
VE TASAVVUF ALEYHTARLARI**

**Taraflar ve Kurumsal Çevre Üzerine Bir İnceleme\***

*Th. Emil HOMERIN*

*Salih ÇİFT\*\**

**ÖZET**

*Memlûklar döneminde Mısır'da yaşayan müslümanların büyük çoğunluğu genel olarak tasavvufî düşünceye yakın duruyorlardı. Ancak belli sûfi tipleri ve özellikle bazı sûfiler sıkça tenkid ediliyor ve bunların bir kısmı da cezalandırılıyordu. Bu çalışmada sûfiler ve tasavvuf aleyhtarları arasındaki çatışma ele alınacak, tarafların farklı konumları tespit edilecek, nispeten önemli bazı konu ve kişilere ışık tutulmaya çalışılacaktır. Her iki grup arasında vuku bulan polemiklere, vakıf kayıtlarına, sûfiler ve tasavvuf aleyhtarları arasındaki çatışmanın ekonomik ve kurumsal sebeplerine işaret eden diğer kaynaklara dikkat çekilecektir.*

**SUMMARY**

**Sufis and Their Opponents in Mamluk Egypt**

*Many aspects of Islamic Mysticism were acceptable to the vast majority of Muslims in Mamluk Egypt, but particular sufis and types of sufis were often the target of criticism and censure. This paper will survey the scale of conflicts between sufis and their opponents, map out their various positions, and highlight some of the more important issues and personalities involved. It plans to pay special attention to the polemics issuing from both sides, as well as to waqf documents and other sources which suggest possible institutional and economic causes underlying struggles between sufis and their critics.*

Kahire'nin İslâmî mîmarisi, insana bir güven duygusu verir.<sup>1</sup> Ortaçağda bir çok İslam şehrinin harap olmasına yol açan ölümcül deprem ve yangın felaketlerine maruz kalmasına rağmen Kahire, bunlardan az hasarla kurtulmuştur. Bugün hala Fustat'ın su kanallarının ve el-Hakîm'in muhteşem camisinin izlerini görebilmekteyiz. Ayrıca, Süleyman Paşa'nın küçük, sakin mabediyle birlikte Mehmet Ali'nin, Osmanlı'nın gücüne meydan okuyan heybetli camisini barındıran Selahaddin'in kalesine girebilmekteyiz.

Kalâûn, en-Nâsır Muhammed ve Sultan Hasan gibi heybetli camilerden, Berkûk, Baybars ve Kâitbay'dan kalma alabildiğine geniş külliyele kadar, Memlûklar dönemine ait kubbeli binaların ilk anda bıraktıkları intiba, güvenlik ve hakimiyet duygusudur. Daha yakından bakan biri, Selahaddin'in duvarlarının Haçlı seferlerinin izlerini taşıdığını, en-Nâsır Muhammed Camii'nin buradaki Moğol varlığını belgelediğini, Sultan Hasan Camii ve medresesinin de "Kara Ölüm"den kalma bir maddi mirası temsil ettiğini görecektir.<sup>2</sup>

Açlık veya böcek istilası korkusu -gerçek ya da hayalî- Memlûk toplumunun dikkat çeken özelliği idi. Bu vakalar genellikle gerçekleşiyordu fakat en mahvedici olanlar Moğol istilası ve veba salgınıydı. Bu felaketlerin tekerrürü düşünüldüğünde, Allah kendisine inananları bu iki belayla imtihan ediyor olmalıydı. Bu sıkıntılar, yalnızca hayatta kalmak için dua eden halk yığınlarından, güç ve hakimiyetini sürdürmek isteyen Memlûklar'ın üst tabakasında yer alanlara değin herkes tarafından müştereken yaşıyordu.<sup>3</sup>

Memlûklar döneminde cereyan eden dînî meselelerle ilgili bu buhranlar oldukça çetindi. Yukarıda zikredilen iki tehlike de özellikle insanları teselli etmeye ve bu karmaşayı savuşturmaya çalışan ulemaya çok ağır geliyordu. Gerçekten de, doğru yoldan sapmış olanlara karşı Allah'dan

---

\* Bu makale, 'Sufis and Their Detractors in Mamluk Egypt. A Survey of Protagonists and Institutional Settings' adıyla, Frederick de Jong ve Bernd Radtke'nin editörlüğünü yaptığı *Islamic Mysticism Contested*, Leiden 1999, adlı eserin, 225-248. sayfaları arasında yayınlanmıştır.

\*\* Araş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Ruth Zoe Ost, Daniel Beaumont ve William Scott Green'e bu yazının müsveddelerini okuyup, yararlı tavsiyelerde buldukları için teşekkür ederim.

<sup>2</sup> Bk. Doris Behrens-Abouseif, *The Islamic Architecture of Cairo*, Leiden 1989; Richard Parker, R. Sabin ve C. Williams, *Islamic Monuments of Cairo: A Practical Guide*, Kahire 1985. Büyük ölçüde mahkum Haçlılar tarafından inşa edilen Selahaddin'in duvarlarının yapımı ve daha büyük olan kale hakkında geniş açıklama için bk. *Architecture*, s. 78-85 ve *Monuments*, s. 233-245; Moğollar tarafından getirilen ve en-Nâsır Muhammed ait yapılarda görülen özellikler hakkında bk. *Architecture*, s. 108-110; *Monuments* 201-202, 267. 1348 yılındaki "Kara Ölüm" kurbanlarından yönetimce tahsil edilen paralarla yaptırılan Sultan Hasan Kompleksi için bk. *Architecture*, s. 122-128; *Monuments*, s. 76-83.

<sup>3</sup> Moğol etkisi hakkında bk. *El*, VII, s. 230-235. Veba hakkında bk. Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East*, Princeton 1997, tashihli 2. bs. 1979.

yardım dilemek ve her şeyi Allah'ın iradesine uygun bir şekilde tesis etmeleri gerektiği ümidiyle insanlara dosdoğru rehberlik etmek onların görevidir. Bireysel, ekonomik ve siyasi ayrıcalıklar, bir çok dîni ihtilaf ve tartışmanın ortaya çıkmasında, iman ve ibadetle ilgili meseleler yanında önemli etkenlerdir. Bununla birlikte, tartışma konusu her ne olursa olsun, kurtuluşun bireysel değil, bütün İslam toplumuna şamil olması gerektiğine dair endişe ve ısrar daima mevcuttu.<sup>4</sup>

Bu sorun ve tartışmaların bir bölümünün tasavvufun unsurları ile ilgili olması şaşırtıcı değildir. Çünkü tasavvuf Memlûk kültüründe oldukça yaygındı ve zaten yüzyıllardan beri Mısır'da mevcuttu. On üçüncü yüzyıla kadar, bizzat sūfi terimi dîni teşkilat içindeki meşrû bir mesleğe işaret ediyordu. Bu gerçek bile tek başına, Memlûk toplumunda dîni hayatın, Ehl-i Sünnet'le karşıtları veya sūfilerle sūfi olmayanlar arasındaki kutuplaşmaya sahne olduğu şeklindeki beyanları yalanlamaktadır. Memlûklar döneminde, tasavvufun müslümanların hayatındaki ehemmiyetinin ulemâ tarafından nadiren sorgulandığı gerçeği dikkate alındığında, bu şekilde iki kutuplu bir din modelinin İslam'ın çok önemli unsurlarını ve tasavvuf geleneğini, iyi eğitim görmüş asil bir toplumun inancıyla bağdaşmayan sıradan bir halk inancına indirgemek anlamına gelir.<sup>5</sup>

Bununla birlikte, tasavvufun birçok yönü müslümanların geneli tarafından kabul görünürken, belli bir mutasavvıf tipi, inanç ve uygulamalarıyla sık sık eleştiri ve suçlamaya hedef oluyordu. Bu eleştirilerin birçoğu, aslında tehdidin dîni yetki ile ilgili olduğu yönündeydi. Her ne kadar *Kur'ân* ve Sünnet, İslam akidesi ve fıkhnın esas kaynağı durumunda ise de yüzyıllar boyunca müslümanlar çok değişik yollarla ayet ve hadisleri yorumlamış ve ayrıntılara inmişlerdir. Bireysel ilham ve mükâşefe, bu çabaya kendine has katkıyı yapmıştır. Fakat bu tür bir tecrübeye verilen değer ve atfedilen yetki farklılık arz ediyordu. Bazı âlimlere göre, tasavvufi tecrübe bireysel

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili olarak özellikle bk. Dols, *Black Death*, s. 109-121, 281-302; aynı yazar, 'al-Manbijî's Report of the Plague: A Treatise on the Plague of 764-765/1362-1364 in the Middle East', in Daniel William (ed), *The Black Death: Impact of the Fourteenth-Century Plague*, Binghampton 1982, s.65-75. Moğol tehdidi için bk. gelecek bölüm s. 231.

<sup>5</sup> Aslında, "Ehl-i sünnet" (ortodokxy) teriminin tam bir tanımı yoktur; bk. Alexander Knysh, 'Orthodoxy and Heresy in Medieval Islam; An Essay in Reassessment', *Muslim World LXXXIII*, 1993, s. 48-67. İki tabaka modeli ve bunun İslam'daki uygulaması için bk. Th. Emil Homerin, 'Umar Ibn al-Fârid, A Saint of Mamluk and Ottoman Egypt', Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst içinde, *Manifestations of Sainthood in Islam*, İstanbul 1993, s. 85-94, özellikle 93-94; ayrıca bk. Boaz Shosan, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge 1993, s. 67-78. Fetihden, Memlûklar dönemine kadar Mısır'daki sūfilerle ilgili kısa bir inceleme için bk. Celâleddin es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhire*, Kahire 1903, I, s. 243-253; II, s. 155-164. Bu eser Abdüllatif Hamza'nın, Eyyübî ve Memlûklar dönemi Mısır'ındaki tasavvufi hayatla ilgili bilgi verdiği *el-Hareketü'l-fikriyye fî Mısır fî'l-asreyni'l-Eyyübî ve'l-Memlûki'l-evvel* adlı kitabının başlıca kaynağıdır, Kahire 1945(?), s. 95-146, özellikle s. 104-112.

olduğundan sınırlı bir değere sahiptir. Bu tecrübeler, İslam'ın temel inançlarını destekledikleri oranda, inanç ve duygu gücüyle beraber iman telkininde buldukları için değer kazanmıştır. Bununla birlikte, diğer âlimler, sūfiyi Allah'la sıkı bir aşk ilişkisine sokacak bu tasavvufi söylemlere daha fazla değer vermişlerdi. Onlara göre, tasavvufi tecrübe ahlakî arınma ve marifet için temel bir kaynaktı. Aynı şekilde bu, müslümanların dînî hayatları açısından da servet niteliğinde idi.

Şu halde, daha ziyade, tasavvufî tecrübenin içeriği ve değeri başka güvenilir kaynaklarla karşılaştırıldığında, sūfiler ve sūfi olmayan alimler arasında bu derece zıtlama olmadığı sonuç olarak söylenebilir. Buna karşılık, tasavvufun kendine özgü fikir, ibadet ve uygulamaları -velilere duyulan aşırı saygı gibi- ve bunların İslam hukuku ve genel ahlakî kurallar açısından doğruluk dereceleri hakkında bir dizi görüşler vardı. Bu durum, sırasında, bireysel dindarlık ve sosyal davranış modelleri ve mevcut dînî eğitimin muhtemel örnekleri hakkında benzer bir esnekliği aksettirmiştir.<sup>6</sup>

Doğal olarak, Memlûk toplumu içerisindeki tasavvufî düşünce, uygulama ve dervişlerin konum ve güçleri zaman geçtikçe ve şartlar değiştikçe çeşitleniyordu. Bütün bunlar aynı zamanda, sosyal, ekonomik ve siyasî anlayışları da yansıtıyordu. Açıkça dînî müesseseler, Memlûklar'ın asker elitinin korumasına kesin olarak bağlıydı. Binaenaleyh, bu elitin inanç, amaç ve muharrikleri, sūfiler üzerinde oldukça etkiliydi. Fakat daha fakir halk yığınları kendi mevcudiyetlerini ve ihtiyaçlarını hissettiriyorlardı. Bu iki grubun dînî tartışmalardaki etkileri, tartışılan konularda, alanlarda ve kullanılan dilde görülebilir. Memlûk topraklarında yaşayan sūfiler ve muhaliflerinin tartışmalarının sonuçlarında da aynı durum söz konusudur.

Siyasî meşrûiyet ve askerî teşkilat bakımından Memlûk dünyası, yine din sınırları içinde, daha önceki Zengî ve Eyyûbîler dönemindeki gelişmelerin doğrudan varisi durumundaydı.<sup>7</sup> XII. ve XIII. yüzyıllarda tasavvufî hayatın merkezinde yer alan yorumlar birkaç isim ve mesele etrafında yoğunlaşıyordu. Bu kişi ve konular, daha sonraki yüzyıllarda varlığını sürdüren tasavvuf anlayışına esas şeklini vermişlerdir. Bu isimler arasında, marifet ve hakikat hakkında düşünüp yazan Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) en önde gelendir. Onun düalistik olmayan ilâhiyatı (theosophy), bütün varlıkların tek ve zorunlu olan hakikatin zâhirî

---

<sup>6</sup> Bu konularla ilgili genel bir değerlendirme için bk. Steven T. Katz, 'The Conservative Character of Mystical Experience', *Mysticism and Religious Traditions*, ed. S.T. Katz, Oxford 1983, içinde, s. 3-60.

<sup>7</sup> Memlûklar döneminin dînî hayatı hakkında genel bir değerlendirme için bk. 'Some Glimpses of Religious Life During the Later Mamluk Period', *Islamic Studies*, IV, (1965) s. 353-392. Ayrıca aynı yazarın, 'Sufismus und Heiligenverehrung im Spätmittelalterlichen Ägypten', in Erich Graf (ed.), *Festschrift für W. Caskel*, Leiden 1968, s. 274-289; Donald P. Little, 'Religion Under the Mamluks', *Muslim World XXIII* (1983), s. 165-181.

görüntülerinden ibaret bulunduğu, bundan dolayı da mutlak değil izâfî bir varlığa sahip olduğunu ileri sürmektedir. Bu gerçeği kavramak ve hakiki vahdeti anlamak için samimi sâlik kendini zahmetli bir ruhsal ve ahlakî arınma hayatına (riyazet) adanmalıdır.<sup>8</sup>

Aralarında Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ve Afifüddin Tilimsânî'nin de bulunduğu, İbn Arabî'nin bir grup müridi, onun tasavvufî öğretisini içeren eserlerini şerh etmişler ve bu muhtelif teozofik yorumlar daha sonraları “vahdet-i vücûd” veya “varlık birliği” başlığı altında ifade edilmişti. Bu anlayışı benimseyenler, *Kur'ân*'ı ve İslam'ı kendi tasavvufî inanç ve deneyimlerinin ışığı altında okuyup yorumlamışlar ve sonuçta yaptıkları yorumlar ve getirdikleri fikirler İslam alemi üzerinde en büyük entelektüel güç olmuştur.<sup>9</sup>

Konevî, Tilimsânî ve diğer mutasavvıflar, Eyyûbîler döneminin ikinci önemli ismi, Arap şair Ömer İbnü'l-Fârız (ö. 632/1235)'in eserlerinde vücûdî kavramları bulup çıkarmaya çalışmışlardır. Fakat, bu şairin, İbn Arabî'nin öğretisini bildiğine dair güvenilir bir delil mevcut değildir. İbnü'l-Fârız'ın dili, tasavvufî ve vahdetçi bir hayat anlayışını yansıtmaktadır. Çağdaşları İbnü'l-Fârız'ı, dönemin en büyük şairi olarak kabul etmişler ve onun dilinin, Memlûklar dönemi Arap şiir dili üzerindeki en etkin güç olduğunu belirtmişlerdir. Dahası, onun şiirlerinden ikisi -*Hamriyye* ve muazzam *Tâiyyetü'l-kübrâ*- tasavvuf literatürünün klasikleri durumuna gelmiştir. Vücûdî yorumcular, bu her iki şiiri, İbn Arabî'nin öğretilerini anlatırken araç olarak kullanmışlardır.<sup>10</sup>

Diğer iki ünlü Mısırlı mutasavvıf, Ebu'l-Hasan eş-Şâzelî (ö. 656/1258) ve Seyyid Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276), dönemin daha da önemli iki eğilimini temsil ederler. Bunların her ikisi de hem sûfilere ve hem de tasavvufî hayatın dışındaki müslümanlara yönelik kendi özel usul ve uygulamalarını geliştirmiş olan farklı iki tarikatın kurucusudurlar.<sup>11</sup> Bunlar ve diğer tarikatlar İslam toplumunun her katmanında yer alan müslümanlar arasında yaygındı. İbnü'l-Fârız ve İbn Arabî ile birlikte Şâzelî ve Bedevî de, istimdad edildiğinde bereket ve şefaati umulan, Allah'ın velî kulları arasında sayılmaya başlanmışlardı.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> İbn Arabî için bk. *EI*, III, s. 707-711; C. Addas, *Quest for the Red Sulphur*, Cambridge 1993; William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989.

<sup>9</sup> *EI*, VIII, s. 753-755; *EI*, birinci bs. IV, s. 766; ayrıca bk. William Chittick, 'The Five Presences: From al-Qûnavî to al-Qaysarî', *Muslim World* XXII, 1982, s.107-128.

<sup>10</sup> Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint: Ibn al-Fârîd, His Verse, and His Shrine*, Columbia 1994 ve özellikle s.26-32 şiir üzerine yazılan erken dönem şerhleri hakkındadır.

<sup>11</sup> *EI*, birinci bs. II, s. 280-281; *EI*, VII, s. 246-249; J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, özellikle s.44-50; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975, s. 228-258.

<sup>12</sup> Velâyet ve İslam velileri hakkında bk. Schimmel, *Dimensions*, s. 199-213; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, terc. ve ed. S.M. Stern ve C.R. Barber, Londra 1967-71, II, s.

Tarikatlar ve velî kültü ile birlikte, zâviye, ribat veya hangâh denilen yeni bir müessese daha ortaya çıkmıştır. Zâviyeler, genelde bir toplantı yeri, bazan da şeyh ve müridler için bir meskendi. Bunlar, normalde küçük çapta, bağış yoluyla kurulmuş ve çoğunlukla bir şeyhin veya tarikatın adıyla anılan mekanlardı. Buna karşın ribat ve hangâhlar –bu iki terim genellikle aynı anlamda kullanılır- daha sağlam yapılar olarak inşa edilmekte ve sûfiler için misafirhane hizmeti görmekteydi. Bu yapılar, orada yaşayan veya misafir olarak gelen sûfilerin kalabilecekleri oda, daire ve cemaatle ibadet edebilecekleri mekanları ihtiva edecek şekilde inşa ediliyordu. Memlûk dönemine ait belgelerde ribat terimi fakir ve yaşlıların ikamet ettikleri yer şeklinde tanımlanmaktadır. Hangâh ise, tamamiyle sûfilere özel mekanlar olarak takdim edilmektedir.<sup>13</sup>

Esas kaynağı ve ilk dönemdeki fonksiyonları ne olursa olsun, hangâhların XII. yüzyıla kadar, Zengî ve Eyyûbîler'in Sünnî inancı destekleme gayretlerine ideolojik ve kurumsal anlamda hizmet etmiş oldukları görünmektedir. Bu anlamıyla hangâh, esas olarak meşru müfredata uygun olarak yüksek düzeyde eğitim veren medreseye paralel bir kurum olmaktadır. Medrese, akîde ve fikhin temsilciliğini üstlenirken, hangâh, doğru inanç, ibadet, tefekkür, dua ve ruhsal arınmayla ilgili hususlarda medreseye benzer bir rol üstlenmekteydi.<sup>14</sup>

Sûfilerin ve hangâhlarının desteklenmesinin önemli bir sebebi, sahip oldukları manevî gücün farkına varılması olsa gerektir. Haçlılar'a karşı yapılacak bir savaşın hazırlıkları sırasında Zengî sultanı Nureddin Mahmud'a (541-569/1146-1174), sûfilere ve diğer dîni cemaatlere ayrılan paranın kendilerine verilmeyip muharebe gereçleri için kullanılması tavsiye edilmişti. Bir rivayete göre Nureddin bu teklifi kesinlikle reddetmiş ve şöyle demişti:

“Allah adına yemin ederim ki, onların aracılığı olmaksızın zafer kazanmayı umamam. Çünkü onlar, aranızdaki zayıflara yardım edip güç veriyorlar. Ben yatağında uyurken, benim için, hedeften

---

254-341; *EI*, muhtelif cildler, Wali; Frederick M. Denny, ‘God’s Friends: the Sanctity of Persons in Islam’, Richard Kieckhefer ve George D. Bond edisyonu içinde, *Sainthood*, Berkeley 1988, s. 69-97; Micel Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Paris 1986; Jane I. Smith ve Yvonne Y. Hadda, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, Albany 1981, s. 183-191, 241-243; John Alden Williams, *Themes of Islamic Civilization*, Berkeley 1971, s. 307-370; Christopher S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous. Ziyâra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden 1999.

<sup>13</sup> Donald P. Little, ‘The Nature of Khânqâhs, Ribats and Zâviyâs Under the Mamluks’, Wael b. Hallaq ve Donald P. Little edisyonu içinde, *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden 1991, s. 91-105; Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khânqâh*, Berlin 1988, özellikle 1019; *EI*, IV, s. 1025-1026; IV, s. 433-434.

<sup>14</sup> Hamza el-Hareke, s. 104-107; *EI*, IV, s. 1025-1026; Fernandes, *Khânqâh*, s. 20-22; P.M. Holt, *The Age of the Crusades*, Londra 1986, s. 80.

sapmayan oklarla savaşıyor şu halkın nafakasını kesip, attığı okun hedefe varıp varmayacağı belli olmayan bir başkasına nasıl verebilirim?”<sup>15</sup>

Benzer bir şekilde, Selahaddin Kahire’de saltanatını ilan ettiğinde birkaç medrese kurmuş ve 569/1174 yılında Mısır’daki ilk hangâh olan Dâru saîdi’s-süedâ’yı açmıştı. “Salâhiyye” olarak da bilinen bu hangâh, dışarıdan gelen 300 kadar sûfinin ağırlandığı bir misafîrhane olarak da hizmet veriyordu. Selahaddin ve halefleri kendilerinden önce Mısır’a yerleşmiş olan dindar kesimin önde gelenlerini de destekliyorlardı.<sup>16</sup> Fakat onun, sûfilere ve diğer cemaatleri destekleme gayreti yeni bir dînî yapı veya belki de Şîî ve Hıristiyan unsurların bulaşmadığı Sünnî bir ideoloji oluşturmaya çalıştığını akla getirmektedir. Durum her ne olursa olsun, Selahaddin’in hangâhı, tasavvufî hareketlerin başlıca merkezi ve daha sonraki zamanlarda ise torunları Sünnî İslâm’ın savunucusu konumuna gelecek olan Memlûklar’ın de prototipi olmuştu.<sup>17</sup>

Aziz Louis komutasında gerçekleştirilen Haçlı saldırısı (647-649/1249-1250) ve müteakiben Moğol istilası (657-658/1259-1260) ile karşı karşıya geldiklerinde Memlûklar yani “köle” askerler selefleri olan Eyyubîler’i izleyerek Mısır, Suriye ve Hicaz’ı hakimiyetleri altına aldılar. Memlûklar, imanın müdafileri oldukları gibi aynı zamanda din ve sanatın da en büyük destekleyicisi olmuşlardır. Memlûk güçleri, 1258 yılında, halifenin başkenti olan Bağdat da dahil olmak üzere İslâm dünyasının büyük bölümünü tahrip eden Moğollar’a karşı sürekli mücadelede bulunmuştur. Bu son olay müslümanlar açısından eşi görülmemiş bir yıkım olmuştu. Kalabalık gruplar halindeki putperestler yüzyıllardır müslümanlara ait olan toprakları amansız bir şekilde istila etmişlerdi. Müslümanlar aileleri ile birlikte Moğollar’dan kaçmış ve dindaşları olan Memlûklar’ın koruması altına girmek umuduyla Suriye ve Mısır’a gitmişlerdi.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Hamza el-Hareke, s. 106, Eyûbî vakanüvis İbn Vâsıl’dan (ö.696/1298) nakletmiştir. Nureddin’in sûfilere, hangâhlarına ve diğer dînî gruplara desteği hakkında bk. Muhammed b. Vâsıl, *Mufârricu’l-kurûb fi ahbâri benî Eyyûb*, ed. Cemalüddin eş-Şeyyâl, Kahire 1957, I, s. 263-286, özellikle s. 281-284; İbnü’l-Esîr, *el-Kamil fi’t-Târih*, Beyrut 1979, XI, s. 404-405.

<sup>16</sup> Fernandes, *Khânqâh*, s. 21-25; Trimmingham, *Orders*, s. 18-20; Ahmed el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve’l-i’tibâr bi zikri’l-hitât ve’l-âsâr*, Bağdat 1970, II, s. 415-416.

<sup>17</sup> Hamza el-Hareke, s. 106-107; Stephen R. Humphreys, ‘The Expressive Intent of Mamluk Architecture in Cairo’, *Studia Islamica* XXXV, 1972, s. 69-119, özellikle s. 78-87, 93-94; Holt, *Crusades*, s. 78-81, özellikle 50-51, yazar burada, 566/1171 yılında Selahaddin’in, Sadreddin el-Hezebânî adlı bir kürt kadıyı, Mısır’ın Sünnî başkadılığına atadığını söylemektedir. Ayrıca bk. Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*, Princeton 1992, s. 130-132.

<sup>18</sup> Memlûk hanedanının daha ziyade siyasi tarihi hakkında bk. Holt, *Crusades; EI*, VI, s. 314-331; VII, s. 165-177; Bahri dönemi (1250-1382) ile ilgili detaylı bilgi için bk. Robert Irwin, *The Middle Ages in the Middle East*, Londra 1986; Burcî dönemi (1383-1517) ile ilgili bk. Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians: The Last Mamluk Sultans and Egypt’s*

Muhacirler arasında Ahmed b. Teymiyye'nin ailesi de bulunuyordu. Ünlü bir Hanbelî fakihî olan İbn Teymiyye (ö. 728/1328) İslam'a tehdit olarak gördüğü şeylere karşı gayretli bir şekilde mücadele vermiştir. O, Moğollar'a karşı olduğu gibi, çeşitli vesilelerle Hıristiyan ve Şifler'e karşı yapılan cihadlara çağrıda bulunmuş ve bunlardan bir kaçına da bizzat katılmıştı. İslam toplumunu zayıf ve savunmasız bir konuma düşürdüğüne inandığı, dinde yenilik yapmaya (bid'atlere) şiddetle karşı çıkmıştı.<sup>19</sup>

İbn Teymiyye, genel olarak İttihad ve İttihadiyye başlığı altında zikrettiği hulûl ve ittihad inançlarının, İslam toplumunun en tehlikeli dâhilî hastalıklarına sebep olduğu kanaatindedir. Esas itibarıyla aynı olan (örneğin suyun suyla karışması), veya birbirinden farklı fakat ayırt edilemez olan (süte karışmış su gibi) iki veya daha fazla şeyin birliği ya da birleşmesini çağrıştıran bu iki terim, mistik birliği ifade etmek için aynı anlamda kullanılmışlardır. Diğer bazı muhafazakâr müslümanlara benzer biçimde, İbn Teymiyye de, ilâhî olanla beşerî olanın birliğine inanmayı "hulûl", yani Allah'ın insan bedenine yerleşmesi, olarak addediyordu. Tahmin edileceği gibi, Hıristiyanlık'la ilişkilendirilerek, hulûlü anımsatan inanç ve öğretiler müslümanların çoğunluğu tarafından politeizmin bir türü gibi görülmüştür. Diğer taraftan, mutasavvıfların çoğunluğu buradaki birliğin mecazî olduğunu savunmuşlardır. Çünkü (onlara göre) gerçekte var olan sadece Allah'tır. Bundan dolayı, ne hulûl ve ne de ittihad değil, ancak, vahdet, tevhid veya vahdet-i vücûddan söz edilebilir.<sup>20</sup>

İbn Teymiyye, bu ve benzeri anlayışların, tevhide dayalı dinin, üzerine bina edildiği Allah-insan ayırımını ortadan kaldırdığını iddia etmiştir. Bundan dolayı, birçok tasavvufî eseri ve müelliflerini, vahdet-i vücûdu benimsedikleri gerekçesiyle suçlarken açık sözlü ve katı davranmıştır. Bu vahdetçiler, ister cahilliklerinden, isterse itaatsizliklerinden olsun, *Kur'ân* ve *Sünnet*'te belirtilen ve fıkıh tarafından da açıklanan Allah'ın hakikatinden sapmayı pervasızca teşvik etmişlerdir.<sup>21</sup>

---

*Waning as a Great Power*, Albany 1994. Memlûklar'ın sosyal, politik ve dîni müesseseleriyle ilgili daha fazla bilgi için bk. Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge 1967; Susan J. Staffa, *Conquest and Fusion: The Social Evolution of Cairo, 642-1850*, Leiden 1977, özellikle s. 84-226.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye'nin hayatı ve ilgili bibliyografya için bk. *EI*, III, s. 951-955.

<sup>20</sup> Bu terimlerin anlamları, kullanım biçimleri ve bağlamlarına göre değişiklik arz edebilmektedir; bk. *EI*, III, s. 570-571; IV, s. 282-283.

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, vahdet-i vücûd ve taraftarları aleyhinde çok sayıda reddiye yazmıştır. Bunlardan bazıları, M. Reşid Rıza'nın editörlüğünde basılan *Mecmuatü'r-resâil ve'l-mesâil* adlı eserinde mevcuttur, Kahire 1922-1930; yeni baskı, Beyrut 1983; Bu reddiyeler: *fi İbtâli vahdati'l-vücûd*, I, s. 75-131; *Kitâbu şeyhi'l-İslam ile'l-ârifî billahî's-şeyh Nasr el-Menbîcî*, I, s. 169-190; *Hakikatü mehebi'l-ittihâdiyyîn*, IV, s. 3-114. Diğer çalışmalar ve İbn Teymiyye'nin felsefî tasavvuf hakkındaki görüşleri ile ilgili olarak bk. Muammer Ömer Memon, *İbn Taymiyya's Struggle Against Popular Religion*, The Hague 1976, özellikle s. 24-46; Abdülhak Ensârî, 'İbn Taymiyya's Criticism of Sufism', *Islam and the Modern Age*, August 1984, s. 147-156; ayrıca bk. Fritz Meier, 'Das Sauberste



İbn Teymiye, cedel ve belagat gayesiyle sık sık soyut ve karmaşık tasavvufî öğretileri kaba bir panteizme indirgerken, aynı zamanda sûfîlerin şahsiyetlerine de saldırmaktaydı. O, örneğin, İbn Seb'in'i (ö. 669/1270) samimi müslümanlardan çok putperest Hindûlar'a yakın biri olarak takdim eder. İbn Teymiyye, Tilimsânî'ye yönelik kırıcı sataşmalarının birinde; çağdaşı olan, kendisinden yaşlı bu sûfinin, tamamıyla vahdet-i vücûd anlayışına dayanarak aile içi cinsel ilişkinin meşrû olduğunu açıkladığını iddia etmiştir.<sup>22</sup>

Bununla birlikte, İbn Teymiyye, başka bir çok yerde vahdet-i vücûdçular arasında dikkatli ayırmalar yapar. Bu da onun, sûfîlerin fikirlerini ve eserlerinin içeriğini iyi kavradığını yansıtmaktadır. Üstelik o, İbn Arabî'nin, vahdet-i vücûd hususunda diğerleri kadar ısrarcı olmadığını belirtir. Ayrıca onu, fıkha olan saygısından ve tasavvuf yolundaki dikkatinden dolayı da övgüyle anar.<sup>23</sup> Bütün bunlara rağmen, İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin öğretilerinin altında yatan ittihad doktrinine müsamahalı davranamazdı. Ona göre, İbn Arabî'nin *Fûsûsu'l-hikem*'i ve *Kur'ân* üzerindeki tasavvufî yorumları özellikle çirkindi. Zira bunlarda, Allah'ın son vahyinin asıl mesajına yeterince dikkatli yaklaşılmadığı, hatta tahrif edildiği görülmektedir. İbn Arabî ve diğerlerinin *Kur'ân* ve gerçek İslam hususundaki bu âşikâr ihmalleri inançsızlığa ve ahlak dışı uygulamalara kapıyı sonuna kadar açmıştır.<sup>24</sup> Dahası, bu kötü vahdet ve fenâ öğretileri, genellikle İbnü'l-Fârız'ın şiirleri gibi mükemmel bir formda İslam'ın gerçek yorumu olarak ilerleyip yaygınlık kazandığından, bunların toplum üzerindeki etkileri hem devamlı ve hem de gizli gizli olan bir şeydi.<sup>25</sup>

İbn Teymiyye, herhangi bir işbirliği ve uzlaşmayı reddederek, vahdet-i vücûdçulara karşı çıkmanın, müslümanların Moğollar'la cihadıyla mukayese edilebileceğini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Bu açıklamanın genel niteliği, hitabet ve cedel amacına matuf olduğu izlenimini uyandırmakla beraber, İbn Teymiye'nin her iki gruba olan derin nefretini de yansıtmaktadır. Gerçekten

---

über die Vorbestimmung. Ein Stück Ibn Taymiyya', Saeculum XXXII, 1981, s. 74 v.d. Yine Fritz Meier tarafından yayımlanan, *Bausteine, Ausgewählte zur Islamwissenschaft*, I-III, İstanbul-Stuttgart 1992, II, s. 696 v.d.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, I, s. 183-188; IV, 27; ayrıca bk. Memon, *Struggle*, s. 30-31, 43-44; Ensârî, *Criticism*, s. 149.

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, I, s. 183; I, s. 179-182; Ensârî, *Criticism*, s. 148-149; Menon, *Struggle*, s. 35-46.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, IV, s. 49-50, 66-67, 88-94, 103-104; I, s. 103-111, 180-182; ayrıca bk. Memon, *Struggle*, s. 43-44, 51. İbn Teymiyye'nin Kur'ân tefsirindeki yeri hakkında bk. Norman Calder, *Tafsir from Tabarî to Ibn Kathîr*, in G.R. Hawting and Abdulkadir A. Şerif, *Approaches to the Qur'ân*, Londra 1993, s. 101-140, özellikle 130-133.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, I, s. 130-131; I, s. 97; I, s. 185-186.

<sup>26</sup> İbn Teymiyye'nin, İbn Arabî taraftarı ve sultan Baybars el-Caşnigir'in dinî konulardaki danışmanı Nasr el-Menbîcî'ye (708-709/1309-1310) yazdığı bir mektupta bulunabilir.

de, vahdet-i vücûd fikrini savunanlar hakkındaki kanaatlerini ortaya koyan bir açıklamasında İbn Teymiyye şöyle söylemektedir:

“Çoğu zaman, onların hayat tarzlarının şöhretinin, Moğol istilasının ve şeriatın yok edilmesinin başlıca sebebi olduğunu ve yine onların, kendisini Tanrı ilan edecek olan, tek gözlü Deccal’in öncülere olduklarını düşünmüşümdür.”<sup>27</sup>

Bu yaklaşım göz önüne alındığında, İbn Teymiyye’nin bidatlere karşı katı ve sürekli olan tavrı daha kolay anlaşılabilir. Spekülatif tasavvufu toptan reddetmesine rağmen İbn Teymiyye, tasavvufi tecrübe ve seyr u sülûkun bireysel inanç için faydalı olduğunu açıkça kabul etmiştir. *Kur’ân*’ın zâhiri mesajına ve Sünnet’e mutabık olmaları şartıyla ilham ve zevk, Allah’a itaat etmek amacıyla müminlerin samimi olarak ifa ettikleri amellerinde meşru addedilebilirdi. Böyle bir temellendirme gerekliydi, çünkü dalaletle düşmüş biri veya bir Hristiyan için de mistik tecrübe ve vecd hali söz konusu olabilir.<sup>28</sup> Şu halde, İbn Teymiyye’nin kanaatine göre, ancak ilahî vahiy ve Muhammedî Sünnet’ten kaynaklanması gereken dînî hakikat ve doğru rehberliğin garantisi asla bu tür tecrübeler olamaz. Bu temelden hareketle İbn Teymiyye, sûfilere üç gruba ayırır: Aydınlanmış (marifet sahibi) sûfiler, hangâhlardaki sıradan ve samimi sûfiler ve sadece görünüşte sûfi olanlar. Bu son grup içerisinde şarlatanlar ve müslümanları saptıran diğer kötü insanlar vardır. İbn Teymiyye, aktif bir şekilde bunlara ve uygulamalarına tıpkı vahdet-i vücûdçulara olduğu gibi kararlılıkla karşı çıkmıştır. Fakat o, bu “sahtekarları”, kendilerini Allah’a adayan ve O’nu gerçekten seven samimi sûfiler arasında saymamıştır:

“Sûfilere gelince, onlar Allah aşkını vurguladılar. Bu, onların katında diğer bütün meselelerden daha öndedir. Tarikleri temelde, irade ve aşk esasına dayalıdır. *Kur’ân*, Sünnet ve selefın anlayışına uygun olarak, ilk zamanlarda ve daha sonraları yaşayan sûfi şeyhlerin, sözlerinde Allah aşkını vurguladıkları bilinmektedir.”<sup>29</sup>

İbn Teymiyye, Memlûklar’ın ilk dönemlerinde sûfilerin inanç ve uygulamalarını eleştiren ne ilk ve ne de son kişidir. Fakat o, en sistematik olan, düşüncelerini doğru ifade edebilen, ayrıca reform ve kısıtlama yanlılarının sesini duyuran kişiydi. Onun, daha sonra yaşayan âlimler üzerindeki etkisi çok kuvvetliydi. Fakat bu, onun, ulemanın çoğunluğuna

<sup>27</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, I, s. 186.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *MRM*, I, s. 189; ayrıca bk. Th. Emil Homerin, ‘İbn Taymiyya’s al-Sûfiya wa al-fukarâ’, *Arabica* XXXII 1985, s. 219-244; Ensârî, *Criticism*, s. 147-156, özellikle 151-152.

<sup>29</sup> Homerin, *İbn Taymiyya*, s. 237; T. Michel tarafından tercüme edilen ‘İbn Taymiyya’s Sharh on the Futûh al-ghayb of Abd al-Qâdir al-Jilânî’, *Hamdard Islamicus* IV, s. 2, 57. Ayrıca bk. *MRM*, I, s. 133-155; Memon, *Struggle*, s. 62-66. Memlûk dönemi dînî hareketleri için bk. Shoshan, *Popular Culture* 9, s. 76-77; Laoidus, *Cities*, s. 104-107, 180-183; ayrıca bk. Little, *Religion*, s. 175-178.

veya müslümanların geneline etki ettiği anlamına gelmemektedir. İbn Arabî ve spekülâtif tasavvufu benimseyen diğer sûfîlerin yönetici ve dindar elit arasında oldukça önemli destekçileri vardı. Öyle ki, İbn Teymiyye, birkaç defa bunların gazabına uğramıştı. Dahası, İbn Teymiyye'nin şevk ve samimiyeti çoğu kimse tarafından takdir edilirken, dînî meselelerdeki katılığı onu, aralarında ünlü Şâzelî şeyhi İbn Ataullah'ın (ö. 709/1309) da bulunduğu bazı itibarlı sûfîlerle karşı karşıya getirmişti. Bu olay, İbn Teymiyye'nin, yaygın velâyet anlayışını ısrarla ve açıktan şirk olarak itham etmesi ile birlikte halkın öfkesini kazanmasına ve sonunda hapsedilmesine neden olmuştu.<sup>30</sup>

Memlûklar döneminde yaşayan ve vahdet-i vücûdu reddeden diğer bir ünlü âlim, meşhur tarihçi İbn Haldun (ö. 808/1406)'dur. Hukukçu ve Malikî kadısı olan İbn Haldun'a "toplumun menfaatini korumak" gerekçesiyle -İbn Arabî, Tilimsânî, İbnü'l- Fârız ve bu sonuncunun özellikle *Taiyyetü'l-kübrâ*'sı gibi- vahdet-i vücûda dair eserlerin imha edilmesini salık verdiği yakıştırmasında bulunulmuştur.<sup>31</sup> Tasavvuf üzerine, akla dayalı ve duyarlı bir müzakeresinde, İbn Haldun'un vahdetçi düşüncelere karşı çıkışında olduğu gibi, İbn Teymiyye'nin bu hüküm üzerindeki etkisi de açıktır. Bununla birlikte, *Mukaddime*'de yer alan bu ikinci açıklama hakkında önemli olan husus, İbn Haldun'un tasavvufu açıkça "İslam'dan kaynaklanan şer'i ilimlerden biri (mine'l- ulûmi'- şer'iyyeti'l- hâdise fi'l- mille) olarak tanımlamasıdır.<sup>32</sup>

İbn Haldun, sûfîlerin riyazet ve kendilerini Allah'a adama gibi özelliklerinin ilk müslümanların genel karakteristiği olduğunu belirtir. Fakat sonraki nesiller dünyevî şeylere gittikçe çok daha fazla meyletmeye başladı; öyle ki ibadetlere samimi bir şekilde yönelen çok az sayıda müslüman kaldı. Bu dindar insanlar zamanla "sûfî" olarak anılmaya başladılar.<sup>33</sup> Zamanla, İslam düşüncesi sistematize edilmeye başlayınca, İslam düşünürleri de, fakih, mütekellim, müfessir ve mutasavvıf olmak üzere belli alanlarda

<sup>30</sup> *EI*, III, s. 951-955; Memon, *Struggle*, s. 51-57, 82-85; Shoshan, *Popular Culture*, s. 12-16,67-69; ayrıca bk. Donald P. Little, 'Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose?', *Studia Islamica* XII, 1975, s. 93-111; Niels Henrik Olesen, *Culte des Saints et Pelerinages Chez Ibn Taymiyya*, Paris 1991. Memlûklar döneminde tasavvuf ve sûfîler hakkındaki diğer eleştiriler ve tartışmalar için bk. İdris b. Baydakîn et-Turkumânî ( 8/14 yy. ilk dönemleri); *Kitâbu'l-lüma' fi'l-havâdis ve'l-bida'*, ed. Subhi Lebîb, Wiesbaden 1986, özellikle s. 76-96, 138-148; Muhammed b. el-Hacc el-Abderî (ö. 737/1336), *el-Medhal*, Kahire ts. III, s. 26-218, özellikle 93-147; Homerin, *Arab Poet*, s. 30-32, 39-44; Shoshan, *Popular Culture*, s. 68-69.

<sup>31</sup> Bk. İbrahim el-Bikâî, *Tenbihu'l-gabi ila tekfiri İbn Arabî*, ed. Abdurrahman el-Vekîl, Kahire 1953, s. 165-168; Salih el-Makbelî (ö. 1108/1696), *el-Alemu's-şâmih*, Kahire 1910, s. 500. Ayrıca bk. İbn Haldun, *Şifâu's-sâil*, ed. Ignace Abdo Halife, Beyrut 1959, özellikle s. 50 v.d.; M. Perlman, 'İbn Haldun on Sufism', *Bibliotheca Orientalis* XVII, 1960, s. 222-223; Franz Rosenthal, *The Muqaddima*, 2. bs. Princeton 1967, s. 29-67.

<sup>32</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, Beyrut ts. s. 467; Rosenthal, *Translation*, III, s. 76.

<sup>33</sup> a.g.e. s. 467-468; Rosenthal, III, s. 76-77.

uzmanlaşmaya başlamışlardır. Fakihlerin, fıkıh ve fikhın ilkeleriyle alakalı eserler meydana getirmeleri gibi, sūfîler de tasavvuf, vecd halleri ve samimi müslümanı Allah'a yaklaştıracak kaide ve uygulamalarla ilgili kitaplar yazmışlardır. Böylece, sūfîler kendilerine özgü bir terminoloji ve hayat tarzını geliştirmişler, bu da zamanla farklı tasavvufî bir disiplinin oluşmasına yol açmıştır.<sup>34</sup>

İbn Haldun, açıkça, tasavvufu, aynı paralelde gelişen diğer önemli dînî sahalara tamamlayıcısı olarak mütalaa etmektedir. Aslında İbn Haldun, ilk dönem tasavvufuyla aşırı Şiilik arasında karşılıklı fikir alışverişinin olduğunu iddia etmiştir. Bu durum, her ikisinin rûhânî hiyerarşi ve silsileleriyle ilgili tartışmalarından da kolayca anlaşılır. Son zamanlarda bazı sūfîlerce ortaya atılan felsefî ve vahdet-i vücûdçu iddialar gibi, İbn Haldun bu doktrinleri de fazlasıyla şüpheyle karşılar. "Keşf" iddiaları gibi, diğer beyanlarının da kanıtlanamaz olduğunu söyler. Ona göre, aslında, söylediklerinin doğruluğunu ispat etme imkanı olmadığından, onları kendi hallerine terk etmek yapılacak en doğru iştir.<sup>35</sup>

İbn Teymiyye'ye yakın bir tavrı benimseyen İbn Haldun, tasavvufî tecrübenin değer ve gerçekliğinin *Kur'ân*, Sünnet ve icmâdan hareketle ortaya konulabileceğini savunur. Böyle bir karşılaştırma gerçekten de gereklidir. Çünkü, sıkı riyazetler yapıp oruç tutan, zikreden, Hıristiyan, Hindu ve diğer gayr-ı müslim zâhidler de mistik deneyimler yaşayıp keşf sahibi olabilir ve hata görünmeyen alemlere dalabilirler. Bununla birlikte, sözü edilen bu insanlar, doğru inançtan uzak oldukları için, yaşadıkları mistik tecrübe ve haller de aynı şekilde güvenilemezdir.<sup>36</sup>

Bütün bu çekincelerine rağmen, İbn Haldun, İbn Teymiyye'den ayrılarak tasavvuf ilminin, müslümanın dînî hayatı ve hakiki mutluluğu için gerekli olduğunu söyler:

"Sūfîler, tevhid ve irfan ehlinin sahip olduğu zevki elde edebilmek için bütün arzularını Allah'a ve O'na yakınlaşmaya yöneltirler. Açlık ve tefekkür gayretlerine rağmen sūfîler ancak zikir ile tatmin olurlar ki bununla birlikte onların bu eğitime olan bağlılığı gerçekleşir. Ruh, zikir ile beslenirse Allah'ın bilgisine yakınlaşır. Oysa zikir olmaksızın ancak şeytana yakın olunur."<sup>37</sup>

İbn Haldun'un ifadeleri, hem mistik bir gelenek ve hem de kendine has eğitim programıyla bir akademik araştırma sahası olarak tasavvufun, İslam geleneği içerisinde saygın bir konumunun olduğunu göstergesidir. Diğer dînî ilimlerde olduğu gibi, tasavvuf ilmini öğrenme arzusu duyan kişi yeterli seviyeye gelinceye değin çok uzun yıllar boyunca bu alanın

<sup>34</sup> a.g.e. s. 469; Rosenthal, III, s. 79-80.

<sup>35</sup> a.g.e. s. 470-485; Rosenthal, III, s. 87-103.

<sup>36</sup> a.g.e. s. 470, 108-109; Rosenthal, III, s. 82; I, s. 221-222.

<sup>37</sup> a.g.e. s. 109, 474; Rosenthal, I, s. 222; III, s. 100.

hocalarının (şeyhlerin) eğitiminden geçmesi gerekir. Tasavvufun son derece kişisel ve tecrübi öğeleri göz önüne alındığında, sadece tasavvufu öğrenmek isteyenler için değil fakat aynı zamanda nasıl sûfi olunacağını bilmek isteyenler için de şeyh-mürîd ilişkisinin zaruri olduğu görülür.<sup>38</sup> Tarikatlar, tasavvufî öğreti, halvet, tefekkür ve zikir gibi uygulamalardan oluşan toplu bir hayat içerisinde bireysel şeyh-mürîd ilişkisi şeklinde bir eğitimi mümkün kılmışlardır.<sup>39</sup>

Tasavvufî terbiye için şeyh ve tarikat birinci dereceden önemi haiz olmasına rağmen eğitim mekanları (tekke, zâviye) böyle değildi. Zâviye ve hangâhlar bu tür bir eğitimin verildiği yaygın mekanlardı. Bazan da vakıflar, öğrencilere barınma imkanı ve maaş temin ediyor ve-veya hem çalışıp, hem de okuyabilmelerini mümkün kılan programlar sunuyorlardı. Fakat şeyhler, tıpkı dönemin diğer âlimleri gibi, camilerde, medreselerde ve öğrencilerin toplanabileceği evlerde de eğitim veriyorlardı. Bu şekildeki kurumsal bir belirsizlik ortaçağ İslam eğitim sisteminin esnek karakterinin bir sonucuydu. Ciddi öğrenciler, normalde Şâzelî tasavvufu veya Şâfiî fıkıhı gibi belli bir alanda yoğunlaşırken, diğer dînî ilimlerle ilgili genel bir eğitim de alıyorlardı.<sup>40</sup>

Benzer bir esneklik dînî makamların işgali hususunda da kolayca fark edilebilmektedir. Eğitim ve yönetimle ilgili bir çok makam uygun şartlara ve-veya siyasî desteğe sahip olan sûfilere açıktı. Öte yandan, az sayıdaki tasavvufî eser, uzmanı olmasa bile herhangi birini, birkaç farklı dalda tasavvuf sahasındaki meslekler için, bir makama uygun görebiliyordu. Müslüman halk arasında yaygın olan hocalık, vaizlik ve müftülük gibi meslek dallarından, emir ve sultanların manevi konulardaki danışmanlığı tarzındaki daha özel dînî mevkilere kadar bir dizi fırsat mevcuttu. Hayatta olan birkaç şeyh, hayır duaları için elde edilmeye çalışılıyordu. Bereket ve keramet kavramları da velayet kavramıyla ilişkilendiriliyordu.<sup>41</sup>

Bu dönemde, büyük olasılıkla, sûfilerin istihdam edildiği en geniş alanlar hangâhlardı. Bunların en az yirmi tanesi Memlûklar'ın desteğiyle

<sup>38</sup> Memlûklar dönemi, hoca-talebe (şeyh-mürîd) ilişkileriyle ilgili olarak bk. Berkey, *Knowledge*, s. 21-43, özellikle s. 26-27; Perlman, *Ibn Haldun*, s. 22.

<sup>39</sup> Schimmel, *Dimensions*, s. 228-258; Trimmingham, *Orders*, s. 1-30.

<sup>40</sup> Berkey, *Knowledge*, s. 44-60, 74; Fernandes, *Khanqâh*, s. 13-16. İbn Haldun sıra dışı bir alim olsa da, Mâlikî fıkıhında üstad olup, tasavvuf ilmini öğrenmesi noktasında istisna değildir. Öte yandan, Şâzelî şeyhi İbn Atâullah da Mâlikî fıkıhını tahsil etmekteydi. Anlamlı bir şekilde, İbn Atâullah başlangıçta şer'î ilimleri tahsil etmeye niyetlendiğinde, arkadaşları, eğer din âlimi olmak istiyorsa tasavvufla bu denli fazla ilgilenmemesi uyarısında bulunmuşlardı; bk. Victor Danner, *Ibn Atâ Allah: The Book of Wisdom*, New York 1978, s. 23-27.

<sup>41</sup> Örnek olarak bk. Shoshan, *Popular Culture*, s. 9-22, 76-77; Lapidus, *Cities*, s. 107-115, 135-137; Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*, Princeton 1981, s. 221-223; Berkey, *Knowledge*, s. 90, 118, 125, 195; Fernandes, *Khanqâh*, s. 96-97, 101-104; Holt, *Crusades*, s. 151-152.

inşâ ve vakfedilmişti. Hangâhların hepsi uygun şekilde faaliyet göstermeseler de, makul bir tahmine göre, XIV. yüzyılın herhangi bir döneminde hangâhlarda yüzlerce sûfi barınıyor olmalıydı. Yiyecek ve konaklama imkanlarından faydalanmalarının yanı sıra bu sûfiler, düzenli olarak aylık maaş alıyor, bazan yiyecek, giyecek ve para türünden hediyeleri de kabul ediyorlardı. Hangâh'ın sakinleri, imamlık yapmak, *Kur'ân* okumak gibi özel dîni görevleri îfa etmek veya hangâhla ilgili yemek ve temizlik gibi dünyevî hizmetleri yerine getirmek suretiyle gelirlerini artırabilmekteydiler. Doğal olarak, şeyh veya -daha sonraları- şeyhu'ş-şuyûh gibi üst düzey yöneticilik makamları özellikle kârlı mevkilerdi. Bu durum, ihtisas alanları ne olursa olsun, dindar elit arasında mücadele sebebi olmaktaydı.<sup>42</sup>

Siyasî açıdan bakılınca, Memlûklar'ın hangâhlara olan bu desteği, şüphesiz sûfileri ve vakıflardan yararlanan diğer dîni müessese mensuplarını etki altına almayı gaye ediniyordu. Bununla birlikte, emir ve sultanlar, dîni ve estetik gayelerle, hangâhlarda icra edilen âyinlere daha sık devam ediyorlardı. Sultanlar, salgın hastalık v.b. dönemlerde, özellikle çöldeki hangâhlara manevî güç ve sığınma mekanı olarak yönelmek durumunda kalıyorlardı.<sup>43</sup> Durum her ne olursa olsun, "vazîfetü't-tasavvuf" yani sûfinin görevleri diye bilinen vakıfla ilgili işlere ek olarak bu hizmetler de sûfiler tarafından îfa ediliyordu. Bu vazife, "huzûr" yani, sûfilerin topluca gerçekleştirdikleri cemaat halinde *Kur'ân* okuma ve diğer ibadetlerdi. Bu görev o denli önem taşıyordu ki, bütün sûfilerin kesinlikle ve düzenli olarak katılmaları gerekiyordu. Vakıf tarafından şart koşulan, ilim tahsili ve diğer etkinlikler de "huzûr" çerçevesinde ikinci dereceden önemli faaliyetler olarak gerçekleştiriliyordu.<sup>44</sup>

<sup>42</sup> Fernandes, *Khanqâh*, s. 20-68; Muhammed M. Emin, *el-Evkâf ve'l-hayâtü'l-ictimâiyye fi'l-Mısr: H. 648-923/ M. 1250-1517*, Kahire 1980, s. 204-208; ayrıca bk. Homerin, *Arab Poet*, s. 151-152.

<sup>43</sup> Salgın hastalık baş gösterdiğinde, bu hangâha sığınan birkaç sultan bilinmektedir. Bununla birlikte bu onlara herhangi bir koruma sağlamamıştır. Yine de, Kahire'nin dışında, çölde hangâh inşâ etmenin bir sebebi de bu durum olmalıdır; bk. Dols, *Black Death*, s. 157, 167, 248-250; Fernandes, *Khanqâh*, s. 104-108; Schimmel, *Religious Life*, s. 376-380. Mamafih, sultanlar, en azından, bu muhteşem çöl hangâhlarıyla İslam'ın o topraklar üzerindeki üstün pozisyonunun yanında Memlûklar'ın güç ve otoritelerini mimari ifadeyle göstermek istemişlerdir; bk. Humphreys, *Expressive Intent*, s. 83, 90-91, 117-119, özellikle 91; L. Fernandes, 'Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya', *Annales Islamologiques XVIII*, 1981, s. 144-145, yazar burada daha da ileri giderek, en azından bir çöl hangâhının -Babars'ın (824-841/ 1421-147)- şehirlerdeki kalabalığı azaltma politikasının bir parçası olduğunu söyler. Ne var ki bu iddia inandırıcı değildir. Çünkü, 1348-1350 yıllarında vuku bulan veba salgınını izleyen yıllarda Kahire'nin nüfusu sürekli olarak azalmış ve XVI. yüzyılın sonuna kadar da artmamıştır; bk. Dols, *Black Death*, özellikle s. 183-185.

<sup>44</sup> Emin, *el-Evkâf*, s. 208-210; *Khanqâh*, s. 18, 54-58, s. 119, 37 nolu dipnot; Berkey, *Knowledge*, s. 59-60, 79-81, 84-85.

“Huzûr”un bu merkezî konumu ve önemi, hangâhların büyük çoğunluğunun ve Memlûklar tarafından vakfedilen diğer dînî yapıların ekserisinin, buraların bânilerinin türbelerinin ve –veya- bunların yakınlarının mezarlarının bu binalar içerisinde ya da yanında bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu dînî vakıflar aracılığıyla Memlûk yöneticileri, mezarlarını dînî faaliyetler ve dindar insanlarla kuşatmayı amaçlıyorlardı. Bu sayede, vakfın kurucusu ve ailesi, çevrelerinden yayılacak olan rahmet ve bereketten faydalanabileceklerdi.<sup>45</sup> Oldukça dağınık ve tesadüfi oluşunun aksine bu bereket, “huzûr”un, üzerine yoğunlaşılacak ve düzenli olarak beklenen faydasıydı. Hakikaten, bir çok vakıf hangâhının en başta gelen özelliği Huzûr âyininin gerçekleştirilmesi yanında, bu âyinin ne zaman icra edileceğini belirlemeleri ve *Kur’ân*’dan belli sûrelerin okunup, dua edilmesini de şart koşuyor olmalarıydı.

Beş vakit namazdan birinin veya bir kaçının hemen ardından derhal zikir meclisleri oluşturulur, Âyetü’l-kürsî, İhlâs, Fâtihâ ve Muavvezetân diye bilinen son iki sûre ile Bakarâ sûresinin başı ve sonundan oluşan *Kur’ân*’ın belli bölümleri okunurdu. Duâlar; zikir, tevhid, tehlil, salâvât ve istiğfardan oluşan bir kombinasyondur. *Kur’ân*’dan tilavet edilen bölümler ve yapılan duâların sevabı, bu meclisin faziletinin ve ilâhi bereketin alıcısı olarak isimlendirilen vakfın kurucusu ve ailesine ithaf edilirdi.<sup>46</sup>

Vakfiyenin dili, bunların gelişigüzel ve rasgele seçilmiş alıntı ve ifadeler olmadığına işaret ediyordu. Aksine, bunlar niyaz ve dua üzerine bina edilmiş, genellikle de ölümle ilgili olan yakarışlardan oluşmaktaydılar. Bu dualar, Memlûklar dönemine ait, ölüm ve âhiret hayatına dair yazılmış birkaç popüler risaleden çıkarılmıştır. Bu risaleler, vakfiyede özellikle belirtilen, ölüye yardım noktasında en etkili olduğu kabul edilen, belli *Kur’ân* ayetlerini ve duaları zikretmektedir. *Kur’ân*’dan okunan bu bölümler ve ölümle ilgili duaların, ölümlerin kabir azabını hafifleteceğine ve geçmişte işledikleri kötü amelleri telafi edeceğine ve böylece de mahşer gününde ölünün, arınmış olarak cennete gireceğine inanılıyordu.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Humphreys, *Expressive Intent*, s. 112-119; Berkey, *Knowledge*, s. 143-146. Elbette ki, vakfi denetleyen, vâkıfın yakınları ve hayırseverlerle, siyasi sâikler ve ekonomik mülahazalarla vakıflar arsında ilişki söz konusudur; bk. Emin, *el-Evkâf*, s. 68-98; Carl F. Petry, ‘A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period’, *Muslim World LXXIII*, 1983, s. 182-207, özellikle 190-195; Fernandes, *Khanqâh*, s. 4-9; Berkey, *Knowledge*, s. 134-142.

<sup>46</sup> Bu işlerden bazıları için bk. Fernandes, *Khanqâh*, s. 54-58; Emin, *el-Evkâf*, s. 211-216. Huzûr âyinde okunan dualar, virdler ve gerçekleştirilen diğer faaliyetler hakkında şu eserde bilgi bulunabilir: Muhammed el-Asyûtî (ö. 813/1410), *Cevâhiru’l-ukûd*, ed. Muhammed Hâmid el-Fikî, Kahire 1955, I, s. 356-359, yazar bu bilgileri, burada, hangâhın vakfiyesinin gereği olduğunu belirterek nakleder; bk. Little, *Khanqâhs*, s. 98-99.

<sup>47</sup> Bk. Muhammed el-Kurtûbî (ö. 681/1273), *et-Tezkire fî ahvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âhira*, Kahire 1986, I, s. 118-131; Celâlüddin Suyûtî (839-911/1445-1505) *Şerhu’s-sudûr bi şerhi’l-mevtâ ve’l-kubûr*, ed. Muhammed Hasan el-Hımsî, Beyrut 1986, s. 406, 409, 411-412, 416-421, 424; *EI*, II, s. 617-618. Fonksiyonu açısından, hangâh, çarpıcı bir şekilde

O dönemde huzur, zühd yaşantıları ve bu tür vird ve zikirlerinden dolayı, müsbet manevi neticelere ulaşmayı en iyi başarabilecek kişiler olarak addedilen hangâhtaki sûfilere tahsis edilen çok önemli bir görevdi. Fakat, sûfilerin duaları yalnızca ölümlere mahsus değildi. Bu dualar aynı zamanda, özellikle kıtlık ve salgın hastalık dönemlerinde, pek yakında kendilerinin de ölümler arasında sayılma korkusunu yaşayan müslümanlara da adanmıştı. Bu olağanüstü durumlar sırasında, sûfiler ve diğer dînî cemaatler özel ayin ve ibadetler için bir araya geliyorlardı. Bununla birlikte, bu ayinler, Allah'ın, kullarını sınamasını önlemeyebiliyordu. Ancak, en azından, halkın büyük bir bölümünün ve bireylerin yaşadığı, kurtuluş ve hayatta kalma endişesini yatıştırıyordu.<sup>48</sup>

Huzur'un Memlûk toplumundaki dînî önemi ve hangâhların adet ve büyüklükleri göz önüne alındığında, standart ve uygulamadaki yanlışları eleştiren dînî kurum mensuplarının buraları yakın müşahade altında tutmaları şaşırtıcı değildir. Bununla birlikte şu da vurgulanmalıdır ki, bu kurumların meşruiyet ve misyonu nadiren gündeme geliyordu. İbn Teymiyye gibi tenkidçi bir âlim, başkaları adına dua edilmesini ve hangâhlardaki "erzak sûfilerini" onaylıyordu. Ancak, şeriate ve tasavvufun genel âdâbına uymaları, bidatlerden ve zenginlik peşinde koşmaktan uzak durmaları şartıyla bu onayı veriyordu,<sup>49</sup> fakat bu noktada bir sorun vardı.

Vakfiyeler ve Memlûklar dönemine ait diğer kaynaklar, tasavvuf mesleğinin, ciddi miktarlarda maddi kazanç sağlama hususunda vasıta olabileceğine işaret etmektedirler. Elbette, herhangi bir dînî kurumla ilgili böyle çıkarıcı bir kullanım ve uygulama çirkin addediliyordu. Fakirliği temel prensip kabul eden tasavvufa, böyle kaba ve ikiyüzlü bir yaklaşım, özellikle, cüretkardır. Memlûklar döneminde yaşayan ve bu tür kaba saldırıları alenen onaylamadığını belirten bir çok saygın âlim vardı. Bunlardan biri de ünlü âlim ve biyografi yazarı Tacüddin es-Sübki' (ö. 771/1370) dir.<sup>50</sup>

Bir Şâfiî fakih ve kadısı olan ve tasavvufî dindarlığıyla bilinen es-Sübki, sûfilere kötü isimler takanları sahtekar olmakla itham ediyordu.

---

orta çağ İngiltere'sinin küçük dua kiliselerine -All Souls College gibi- benzer. Bunlar da aynı dönemde, ölü ve diriler adına, onları Araf'tan kurtarmak amacını ifade etmek üzere, kral ve kraliçeler tarafından inşa ettirilmiştir. Ortaçağdaki küçük kiliseler için bk. T.S.R. Boase, *Death in the Middle Ages*, Londra 1972, s. 59-69.

<sup>48</sup> Örnek olarak bk. Dols, *Black Death*, s. 236-255, özellikle 248-253; Fernandes, *Khânqâh*, s. 42, 106-108; Petry, *Protectors*, s. 105.

<sup>49</sup> Homerin, *Ibn Taymiyya*, s. 233-243; *EI*, II, s. 617. Hanbelî alim İbnu'l-Cevzî (597/1200) bu konuda farklı düşünmektedir. O, bunları ahlak dışı davranış ve uygulamalar olarak itham etmekle kalmamış, ayrıca bu kurumların başlangıçtan itibaren birer bidat ve şeytanın aldatmaları arasında sûfilerin hayalleri olduğunu savunmuştur. İbnu'l-Cevzî, *Telbisu İblis*, Kahire, ts. s. 169-170.

<sup>50</sup> Sübki için bk. Ömer Kehhale, *Mu'cemu'l-müellifin*, Dımeşk 1957, VI, s. 225-226. Hangâhlardaki sûfilere yapılan diğer eleştiriler için bk. Fernandes, *Khânqâh*, s. 11, 96-103; Schimmel, *Glimpses*, s. 379-380.



Sûfilerin bulaşabilecekleri, zenginlik, güç veya şöhret gibi dünyevî işlerin sınırlarını saptamak için, yakından irdeleme siyasetinin savunuculuğunu yaparak, reformu aklına koymuş olan es-Sübki, hangâhlar ve buraların sakinleriyle ilgili bir devrimde ısrar ediyordu. es-Sübki'ye göre, tasavvufî bir yaşantı gayesiyle, yalnızca asgari gereksinimlerini karşılamak kaydıyla, bir sûfi herhangi bir hangâhta yaşayabilir. Düzenli ibadet ve riyazetten uzak, sırf rızık temini maksadıyla bu mekanlara girenlere gelince, bunların hangâhlardan kovulması gerekir: “Bu yalancılar –yalnızca görüntüde sûfi olanlar- vakıf sakinlerinin hakiki sûfiler olmaları gerektiği şartını ihlal etmişlerdir.” es-Sübki, hangâh sakinlerinin çoğunun, hangâhları sahtekarlık, haşhaş kullanma ve maddî menfaatleri için kullanan işe yaramaz miskinler kategorisine girdiğine inanmaktadır. Bu sahtekarlar ne kadar çabuk deşifre edilir ve bu mekanlardan kovulurlarsa, hangâhlar ve kendilerini tamamen Allah'a adanmış bir şekilde yerine getiren oradaki samimi ihvan için o kadar iyi olur.<sup>51</sup>

es-Sübki'nin eleştirisi, bir bütün olarak dindar kesime yöneltilen, mal ve şöhret tutkusu suçlamaları bağlamında okunmalıdır. es-Sübki ayrıca, aynı anda birden fazla makamı işgal etme tarzında, ulema arasında yaygın olan geleneği de eleştirmiştir. Gerçekten de, birkaç vakfiye, vakıf tarafından istihdam edilen sûfiler arasında da bu tür uygulamayı yasaklamıştır.<sup>52</sup> Bu, es-Sübki'nin ifadeleri ve Memlûk dînî teşkilatının diğer mensupları ile birlikte bir dereceye kadar, Memlûk iktidarının son yüz elli yılında ekonomideki keskin düşüşün etkilerini yansıtmaktadır. 1348-49'daki “Kara Ölüm” Mısır ve Suriye halkını mahvetmiş, sonraki asırlarda üst üste gelen veba dalgaları da ekonominin kısa sürede düzelenmeyeceğini göstermiştir. Dahası, her ne kadar Moğollar artık bir tehlike oluşturmuyorsa da, Memlûk sultanları vebadan ölen köle-askerlerinin yerini doldurmak ve genellikle Suriye ve Anadolu gibi uzaktaki topraklarına yapılacak dış tehditleri önlemek için ağır vergiler çıkarmışlardır.<sup>53</sup>

On dördüncü yüzyılın sonlarında ve on beşinci yüzyılda yeni ve mîmarî açıdan etkileyici çok sayıda hangâh vakfedilmişti; fakat Memlûklar'ın genel olarak sûfilere ve diğer dînî meslek gruplarına sağladığı maddî destek muhtemelen çok azalmıştı. Bazı hangâhlar medreselerle birleştirilirken bazıları da harap olmuştu. Dînî meslek dallarında çalışanların ücretleri genellikle, ya azaltılıyor, ya da geciktiriliyordu. Bunun yanında, dînen zaruri addedilen “huzur” âyini sûfiler tarafından icra ediliyordu. Fakat bu, gittikçe daha ekonomik bir hal almaya başlamıştı. Cami ve türbeden oluşan külliyeler bu dönemde Memlûklar tarafından desteklenmiştir.

<sup>51</sup> Tacuddin es-Sübki, *Muidü'n-niam ve mübidü'n-nikam*, ed. David Myhrman, Leiden 1908, s. 171-180, özellikle, s. 178-179; es-Sübki, bu sahtekarlara başkaları tarafından yapılan eleştirileri de nakleder.

<sup>52</sup> Berkey, *Knowledge*, s. 182-188, 31-33; Fernandes, *Khânqâh*, s. 24-27, 28, 31, 34, 38, 44-45; aynı yazarın ‘Three Sûfi Foundations’ s. 151.

<sup>53</sup> Dols, *Black Death*, s. 178-231, 261-280; Petry, *Civilian Elite*, s. 19-36; Petry, *Protectors*.

Sûfilere, hizmetlerinin bedeli ödense de onlar, kalacak yer ve yiyecek kabul etmiyorlardı. Sûfiler, başka bir yerde cemaat halinde tasavvufî bir hayat ve ikametgah aradıklarından, bu durum, o dönemde, nispeten küçük ve bundan dolayı daha ucuz zaviyelerdeki belli bir artışı kısmen açıklayabilir.<sup>54</sup>

On beşinci yüzyıldaki genel ekonomik çöküş, hiç şüphesiz, rekabet ve gerilimi artırmak suretiyle dînî teşkilatı etkilemiştir. Çünkü bireyler, buldukları makamları muhafaza veya yenilerini elde etmek amacıyla mücadele ediyorlardı. Münakaşalar her zaman farklı konularda cereyan ediyor ve belli dönemlerde tasavvufî düşünce ve hayat tarzı etrafında yoğunlaşıyordu. Birkaç tartışmanın odağında vahdet-i vücûdun konumu, tasavvufî tevillerin (tefsirlerin, yorumların) meşruiyeti ve tasavvufî tecrübe ile velâyet anlayışının İslam'daki yeri bulunuyordu. İbn Teymiyye ve diğer tasavvuf aleyhtarlarının en azından bir asır önce farkına vardıkları gibi, bu konular, onların her şeyi bağlayıcı (kuşatıcı) nihâî bir hüküm ortaya koyma teşebbüslerine karşı zorlu bir mukavemete sebep oluyordu. Tasavvufî tecrübe ve veliler, ilmî araştırmanın büyük ölçüde ötesinde olan, manevî (rûhî) güce doğrudan ulaşmayı teklif ederlerken, vahdet anlayışı ve tasavvufî yorumlar da varlığın basit bir lafzî hakikat olduğunu reddediyordu. Ancak, bu tür karmaşık teolojik konulardaki tartışmalar yalnız ilmî boyutta kalmıyordu. Onlar, tartışmaları kaçınılmaz bir şekilde, İbrahim el-Bikâî'nin durumunda olduğu gibi tehlikenin fazlasıyla artabileceği dünyevî sahalara kaydırıyorlardı.<sup>55</sup>

Kâitbay, 872/1468 yılında iktidara geldiğinde, boş bir hazine ve Osmanlılar'ın desteklediği, Elbistan'ın Dulkadirli beyi Şahsuvar'a (ö. 876/1471) yönelik zorlu bir savaş durumuyla karşı karşıya gelmişti. Kâitbay süratle, halktan zorla yardım toplamaya ve mümkün olduğunca çok para ve malı bu sefer için tahsis etmeye girişmişti. Savaşın finansmanıya ilgili bu programın yanı sıra Kâitbay, ulemanın tasarruflarına el koymuş, ücretlerini kesmiş ve alacaklarını da iptal etmişti. Hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde,

<sup>54</sup> Fernandes, *Khanqah*, s. 37-46, 111-113; yine aynı yazarın, 'Some Aspects of the Zawiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest' *Annales Islamologiques* XIX 1983, s. 9-17; Doris Behrens-Abouseif, 'Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions' *Annales Islamologiques* XXI 1985, s. 73-93, özellikle s. 81-93; D. Behrens-Abouseif ve L. Fernandes, 'Sufi Architecture in the Early Ottoman Period', *Annales Islamologiques* XX 1984, s. 103-114. XIX. yüzyılın sonlarında, hangahların ekonomik açıdan gerilemeleriyle ilgili bir örnek ve dînî gruplar arasındaki tartışmalar hakkında, Celalüddin es-Suyûtî'nin, Baybarsiyye hangahında şeyhlik yaparken 906/1501'de karıştığı bir olayla ilgili olarak bk. E. M. Sartain, *Jalal al-Din al-Suyuti*, Cambridge 1975, I, s. 94-102, 127-128.

<sup>55</sup> Bu dönemin tartışmaları ve bazı meselelerle ilgili olarak bk. Homerin, *Arab Poet*, s. 31, 55-60, 67; Alexander Knysh, 'Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition', *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, ed. S. Hirtenstein ve M. Tiernan, isimli eserin içinde, Rockport 1993, s. 307-327. Ayrıca bk. Hüseyin b. el-Ahdel (ö. 855/1451), *Keşfu'l-gita an hakâiki't-tevhid*, ed. Ahmed b. Mahmud, Tunus 1964, özellikle giriş bölümü, s. 13-16; Sartain, *es-Suyuti*, s. 53-60.

bu dönemde Kâitbay'ın uğraştığı hâricî sorunlara, kanunsuzluğa ve çok pahalıya mal olan ve 874/1469-70 yılındaki bir veba salgınının daha da şiddetlendirdiği dâhilî bir sorun eşlik etmişti. Bu tarihler aynı zamanda, İbnü'l- Fârız'la ilgili bir tartışmanın Kahire'de başlayıp yayıldığı yıllardır.<sup>56</sup>

Mısırlı müslümanların çoğu için İbnü'l- Fârız, kültürel ve dînî bir timsal haline gelmiş ve türbesi her sınıftan insanın ziyaret ettiği bir mekan halini almıştı. Son dönemlerde birkaç Memlûk emîri bu türbe için vakıflar tahsis etmişlerdi. Bu vakıfların gelirleri ile, kubbeli bir türbe inşa edilmesi, buraya türbedar tayini, sûfilerin barınabilecekleri bir zâviye yapılması ve mevlid âyini veya “veliler günü” için gerekli harcamaların karşılanması vasiyet edilmişti.<sup>57</sup> Şiddetli ekonomik sıkıntının yaşandığı bir dönemde, tasavvufa olan bu ilgi, muhtemelen, zaten iktidarın gelir politikasına ve İbnü'l- Fârız'ın şiirlerine öfke duymakta olan ulemayı rahatsız etmişti.

*Tâiyyetü'l- kübrâ*'nın vahdet-i vücûdçu yorumunu içeren bir risalenin ortaya çıkışının ardından, birkaç din âlimi vahdet-i vücûdu ve İbnü'l- Fârız'ın, Allah için dişil zamir ve ifadeler kullanmasını şiddetle eleştiren açıklamalarda bulunmuşlardı. İbnü'l- Fârız'a karşı çıkanlar içerisinde dînî sahalarda görev yapmakta olan kıdemli kişiler de vardı. Bunlar arasında, Hanefî başkadısı Muhammed İbnü'ş-Şihne (ö. 890/1485) ve aynı zamanda sûfi olan Hanbelî başkadısı İzzuddin el-Kinanî (ö. 876/1471) de vardı. Ancak esas lider konumunda, muhtemelen tartışmanın muharriki de olan Şâfiî âlim İbrahim el-Bikâî (ö. 885/1480) bulunuyordu.

Birkaç tahrik edici hücumunda el-Bikâî, İbnü'l- Fârız ve taraftarlarını İbn Arabî'nin muakkibi olmakla itham etmişti. Ona göre, bu kişilerin mutlak vahdete olan inançları, Hâlik ile mahluk arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktadır. Bu ise İslam'ın temelini yıkmak demektir. el-Bikâî, *Tâiyyetü'l- kübrâ*'dan bazı şiirleri iktibas ederek, bunlardan hareketle İbnü'l- Fârız'ı, Tanrı-insan birliğine ve ittihada inanma ve *Kurân* ile Sünnet'in zâhirî anlamlarını çarpıtmakla itham etmiştir. Dahası, el-Bikâî, bu şiirin mecazî yorum ve tevillerinin yapılmasını yasaklamış, eğer onda şeriatle çelişen herhangi bir husus var ise bu sembol, mecaz ve diğer özel terimlerin zikredilmemesi gerektiğini iddia etmiştir. Şayet bu tür yorumlara izin verilecek olursa, Hıristiyanlar ve Yahudiler kafirlikle nitelenemeyecek, toplumun ahlakı da altüst olacaktır. el-Bikâî, bu tartışmayı sona erdirmek isteyenleri, ahlaken çirkin olan şeylere, özellikle de İbn Arabî ve İbnü'l- Fârız'ın sapık fikirlerine karşı mücadele etmelerini salık vererek, uyarıyordu. Ona göre, İbnü'l- Fârız'ı açıktan açığa öven veya onun bir veli olduğu fikrini savunmaya kalkışanlar cahil, sapık, ya da zındıktırlar. İbnü'l- Fârız ve onu gibiler hırsızlardan çok daha kötülerdir. Zira hırsızlar, insanların maddi

<sup>56</sup> Bk. Homerin, *Arab Poet*, s. 60-75, sözü edilen tartışma ile ilgili ayrıntılı bilgi burada mevcuttur.

<sup>57</sup> Th. Emil Homerin, 'The Domes Shrine of Ibn al-Farid', *Annales Islamologiques* XXV-XXVI, 1989-90, s. 125-130.

varlıklarını çalarken, bunlar insanları saptırmak suretiyle, sahip oldukları manevî şeyleri çalmaktadırlar.<sup>58</sup>

el-Bikâî'nin, İbnü'l- Fâriz ve İbn Arabî hakkındaki, taraftarlarıyla birlikte zındık oldukları tarzındaki hükmü, kendi meslektaşlarından çoğunu rahatsız etmişti. Bunların bir düzineden fazlası açıkça şairi savunmuşlar ve aralarında ünlü âlim Celâlüddin es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) de bulunduğu bazıları el-Bikâî'yi tekzip eden risaleler kaleme almışlardı. Onların kanaatine göre, İbnü'l- Fâriz gibi aydınlanmış ârifler, vahdet hali neticesinde elde edilen tecrübî bir bilgiye (marifet) ulaşmışlardır. İbnü'l- Fâriz'a karşı olanlar bu derin tecrübenin hakikatini ve onun neticesi olan keşf halini anlayamazlar. Bu zâhir ehli gerçek âriflerin söylediklerini ve yazdıklarını değerlendirme konumunda değillerdir. İbnü'l- Fâriz, kendisine isnad edilen her şeyden uzaktır. Onun şiirleri okunmalı ve kabri de ziyaret edilmelidir. el-Bikâî ve onun gibi dar görüşlülere gelince, onlar yalnızca kendilerine zarar vermişlerdir.<sup>59</sup>

el-Bikâî, muhaliflerine, yalancı ve zındık şeklinde hitap etmiş ve İbrahim el-Matbûlî'nin (ö. 877/1472) de desteğini almıştı. Yiyecek fiyatlarının aşırı derecede yükseldiği bir dönemde, kendi çiftliğinde sûfilere barındırıp beslediğinden dolayı sûfiler tarafından sevilen bir şahıs olan el-Matbûlî, İbnü'l- Fâriz'a şu sözleriyle karşı çıkmıştı: “O ve onun gibiler dünyayı yaygaraya boğdular. Onların hiçbirine bir sineğin burnu kadar dahi ilâhî bilgi verilmemiştir.”<sup>60</sup> Fakat, İbnü'l- Fâriz'ın taraftarları yılmadılar ve el-Bikâî'yi ve yandaşlarını ağır sözler içeren şiir bombardımanına tuttular. Onlar bu şiirleri İbnü'l- Fâriz'ın türbesine de asarak herkesin okumasını sağladılar. Bu şiirlerden bir tanesi şöyledir.<sup>61</sup>

Ömer İbnü'l- Fâriz, yegâne ârif,  
Bütün düşünceler onun huzurunda yetersiz,

<sup>58</sup> Homerin, *Arab Poet*, s. 62-64. el-Bikâî'nin bu konuyla ilgili en önemli eseri: *Savâbu'l-cevâb li's-sâili'l-mürtâbi'l-muâriz'il-mücâdil fi küfri İbni'l-Fârid*, yazma, Leiden Or. 2040, 39a-64a. el-Bikâî konuyla ilgili iki reddiye daha kaleme almıştır: *Kitâbu'n-nâtik bi's-savâbi'l-fârid li tekfiri İbni'l-Fârid*, yazma, Oxford, Bodleian Library, Arabici I, 68-69 (Marsh. 642) 48b-292b; *er-Reddü'l-kâşif li murâdi ehli'l-ittihâd*, yazma, Or. Leiden 2040, 64a-190b. el-Bikâî, İbnü'l- Fâriz'ı iki reddiyesinde daha eleştirmiştir ki, bunlarda esas hedefi ittihadçılar ve özellikle de İbn Arabî'dir: *Tenbîhu'l-gabî ilâ tekfiri İbn Arabî; Tahzîru'l-ibâd min ehli'l-inâd*. Her iki eser de Abdurrahman el-Vekil tarafından yayımlanmıştır, Kahire 1953.

<sup>59</sup> Homerin, *Arab Poet*, s. 64-65; Celâlüddin es-Suyûtî, *Kamu'l-muâriz fi nusreti İbni'l-Fâriz*, Abdülhâlik Mahmud Abdülhâlik'in edisyonunu yaptığı, *Celâlüddin es-Suyûtî ve't-tasavvufu'l-İslâmî* isimli eserin içerisinde, Kahire 1987, s. 48-102.

<sup>60</sup> Abdülvahhab Şârânî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Kahire 1965, I, s. 77-80; ayrıca bk. Schimmel, 'Religious Life', s. 380-381.

<sup>61</sup> Muhammed b. İyâs, *Bedâiu'z-zuhûr fi vakâii'd-duhûr*, ed. Muhammed Mustafa, Kahire 1984, III, s. 47-49. Bu şiirin sahibi, Muhammed b. Kansuh b. Sâdik'tir. Öncelikle, XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlarında saray şairi olan bu şahıs için bk. Kehhale, *Mu'cem*, XI, s. 148-149.

Hiç kimse onu yeremez, bir aptaldan başka,  
Öyleyse, aptaldan yüz çevir; Ömer'le mutlu ol!

Yedi aydan fazla bir süreyle ortalığı kasıp kavuran bu karşılıklı hakaret ve husumetin merkezinde İbnü'l- Fâriz'la ilgili tartışma ile tasavvufî düşünce ve hayat tarzı bulunuyorsa da İbnü'l- Fâriz'la ilgili olan daha öne çıkıyor gibiydi. Kâitbay'ın iktidarı döneminde başlayan siyasi ve ekonomik kriz muhafazakar dindar kesimde, bidatlere karşı baskı uygulanmasını ve müttakî dedelerinin dönemindeki İslam anlayışına dönülmesini talep etme şeklinde bir karşılık buldu. İbnü'l- Fâriz taraftarları daha hoşgörülü, daha kuşatıcı bir İslam anlayışına sahip olsalar da, bu anlaşmazlık, sûfilerle fakihler (şer'î otorite) arasında vuku bulan bir çatışma değildi. Çünkü, aynı zamanda dört büyük mezhebin mensubu olan sûfilerle, fakih ve kadılar diğer yandan bu tartışmanın iki tarafını temsil ediyorlardı. Eski husumetler ve kişisel hesaplaşmalar, bu çatışmada muhakkak ki birer etkendi ve bunun yanında kuşak çatışması da önemli bir rol üstlenmiş olmalıydı.

Bu çatışma döneminde, İbnü'l- Fâriz'ın başlıca muhalifleri 60'lı yaşlarında ya da daha yaşlı olan âlimlerdi. Buna karşın, İbnü'l- Fâriz'ın taraftarlarının büyük çoğunluğu 25-45 yaşları arasında bulunuyor ve bir sonraki neslin dînî meslek dallarının kıdemli temsilcileri durumundaydılar. İbnü'l- Fâriz eksenli bu tartışma, o dönemde, genç-yaşlı herkes tarafından kendi çıkarları doğrultusunda kullanılıyor olabilirdi. Gerçekten de, el-Bikâî'nin çağdaşlarından bir kaçı, onun, şöhret ve makam için bu tartışmayı başlatıp sürdürmüş olabileceğini ima etmişlerdir.<sup>62</sup>

Şayet durum böyleyse, el-Bikâî, meselenin siyasi boyutlarını yanlış değerlendirmiştir. İmparatorluktaki istikrarsızlık ve bozuk ekonomi göz önüne alındığında, Kâitbay, zaten tehlikede olan konumunu daha da sarsabilecek olan dînî çatışmanın sürmesine katlanabilecek durumda değildi. Dahası, el-Bikâî, Kâitbay'ın en güvendiği emirlerinden olan Berkuk en-Nâsırî'yi (ö. 877/1472) tehdit etmek suretiyle Kâitbay'a meydan okumuş oluyordu. en-Nâsırî, İbnü'l- Fâriz'ın türbesinin hamilerindendi. Çatışma döneminde, vakfın gözetimini bu şahıs üstlenmişti. el-Bikâî'nin zındıklık suçlaması türbeyle alakadar olan Berkuk ve diğerlerini de işin içine sokmuştu. Kâitbay, en çok güvendiği emirlerinden birine, birkaç yaşlı âlimin ihtilafından dolayı düşmanlık beslenmesine tahammül gösterebilecek durumda değildi.<sup>63</sup>

Bundan dolayı Kâitbay sorunu güç kullanarak çözmüştür. Meşrû bir hükme dayanılarak İbnü'l- Fâriz ve taraftarlarının zındıklık ve sapkınlık ithamlarından temize çıkarılmalarıyla birlikte Kâitbay, çatışma döneminde İbnü'l- Fâriz'a karşı çıkan kıdemli ulemayı yerlerinden uzaklaştırdı. Daha

<sup>62</sup> Bk. Homerin, *Arab Poet*, s. 65-69.

<sup>63</sup> a.g.e. s. 60-62, 68-73; Petry, *Protectors*, özellikle, Kâitbay dönemi ekonomik ve siyasi problemleriyle ilgili olarak, s. 42-46.

sonra Kâitbay, bu âlimlerin kullandıkları makamları ve eşyalarını İbnü'l-Fârız'ın genç taraftarlarına vermişti. Yeni sultan, dînî hiyerarşiyi kendi lehine olacak şekilde yeni baştan düzenlerken, önceki dönemdeki münakaşaları çok yararlı bulmuş olmalıdır.<sup>64</sup>

el-Bikâî'ye gelince, o tamamen gözden düşmüş ve birkaç yıl sonra Memlûk emirleri tarafından idam edilme noktasına kadar düşmüş ve Dimeşk'e sürülmüştü. Nihayet, el-Bikâî tasavvufî düşünce ve hayat tarzını kısıtlamaya yönelik radikal çabalarının başarısızlığa mahkûm olduğunu anladı. Ulemanın ekseriyetini, Memlûk emirlerini, bizzat sultanın kendisini ve halkın büyük bir bölümünü karşılarına almakla el-Bikâî ve müttetikleri kendilerini savunulamaz bir pozisyonda buldular. Yaklaşık iki asır önceki İbn Teymiyye gibi, bunlar da, güçlü ve yaygın bir biçimde varlığını sürdüren tasavvufa karşı, bunun da ötesinde sûfilerin halkla olan dînî, siyasî ve kültürel uyumlarına karşı sonuçsuz bir mukavemette bulunmuşlardı.

---

<sup>64</sup> bk. Homerin, *Arab Poet*, s. 73-75.