

Müslüman Ruhları Korumak: Memlük Topraklarında Hangâh ve Sûflilerin Vazifesi*

Thomas Emil HOMERIN¹

Çev: Hediye Sümeýra KORKMAZ²

ORIGINAL ARTICLE: Homerin, T.H. (1999). Saving Muslim Souls: The Khânqâh and the Sufi Duty in Mamluk Lands. *Mamluk Studies Review*, 3, 59-83.

I

Bir dizi topluluk ve ritüel unsurları, “sofra mekânı” veya “okuma mekânı” anlamlarını taşıyan Farsça *hangâh* teriminde toplanmıştır. İslâm öncesi dönemde bu kelime başka anlamlara sahip olsa da Müslüman hangâhının ilk olarak İran’ın kuzeybatısında, Horasan bölgesinde ortaya çıktığı görülmektedir. Burada hangâhlar kimi zaman bir medrese veya fıkıh kurumu olarak hizmet vermiş, çoğunlukla da mistik eğilimi olan kişilerin buluşma mekânı olmuştur.³ Bahsettiğimiz son işleviyle hangâh, hayatını Allah’a ibadete adanmak isteyen Müslümanların cemaat yaşamına yönelik ilkeler tesis eden Ebû Saîd ibn Eb’îl-Hayr (357-440/967-1049) ile ilişkilendirilmiştir. Altıncı/on ikinci yüzyılın sonlarında kaleme alınan ve sûfî biyografilerine yer verilen *Esrâru’t-tevhîd*’e göre, Ebû Saîd bu bölgede yüzlerce hangâhı kurmuş veya ziyaret etmiştir. Ebû Saîd, sohbet ederek ve ders vererek bir hangâhtan diğerine seyahat etmiş, öğretilerini yaymaları için seçtiği müritlerine yeni hangâhlar inşa etme yetkisi vermiştir.⁴

* Makalenin yayınlandığı *Mamluk Studies Review* dergisinden, makale çevirisinin yayınlanması için yazar tarafından izin alınmıştır.

¹ Professor of Religion in the Department of Religion & Classics at the University of Rochester, USA.

² Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, TÜRKİYE.
hediyesumeyrakorkmaz@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6071-8538

Articles in *Theosophia* are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

³ Bkz. Jacqueline Chabbi, “Khânqâh,” *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., 4:1025-26; Richard Bulliet, *The Patricians of Nishapur* (Cambridge, Mass., 1972), 250-51; ve Muhsin Kiyâni, *Târikh-i Khânqâh dar Irân* (Tehran, 1990), 123-60. Hangâhlar ve erken dönem sûfî toplulukları hakkında genel bir izlenim için bkz. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders of Islam* (Oxford, 1971), özellikle 5-11, 17-23, 168-72; ve ayrıca Bruce B. Lawrence, “Khânqâh,” *Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), 8:278-79 ve Marcia K. Hermansen, “Khânqâh,” *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (Oxford, 1995), 2:415-17.

⁴ Esrâr hakkında bir çalışma ve çevirisi için bkz. John O’Kane, *The Secrets of God’s Mystical Oneness* (New York, 1992). Ebû Saîd ve kuralları hakkında daha detaylı bilgi için bkz. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (1921; reprint,

Esrâr'da bahsi geçen hangâhlar, genellikle buldukları konumla veya hangâhta ikamet edip dersler veren şeyhle irtibatlı olarak isimlendirilmiştir. Yönetici kesim tarafından inşa edilen ve kırk dervişe kadar yaşam alanı temin edecek genişlikte olan birkaç büyük kurumun varlığı bilinse de bu erken dönem hangâhlarının çoğu, sûflerin toplanacağı ortak bir meclis, mescit olarak hizmet veren bir oda ve hangâh sâkinleriyle ziyaretçilerin kalacakları birkaç odadan müteşekkil bir evden ibaret olmuştur.⁵ *Esrâr*, ne yazık ki, belirli bir hangâhtaki yaşam düzeni hakkında bize detaylı bilgi vermez. Muhtemelen çoğunlukla bir sûfî şeyhi, belki bazı öğrenci ve müritleriyle birlikte burada ikamet ediyordu; fakat bu tarz toplulukların ortalama sayıları, bekar olmaları gerekip gerekmediği, geniş aileleriyle ve başka kurumlarla ilişkileri hakkında oldukça sınırlı bir bilgiye sahibiz.⁶ *Esrâr* yine de açık bir şekilde bu erken dönem sûfî hangâhlarını ilim, tefekkür ve toplu ibadet merkezleri olarak tanımlar; bu mekânlarda mütemadiyen Kuran tilavetleri gerçekleştirilmiş ve -en azından bir örnekte- bir hangâh aynı zamanda mübarek bir emanete de ev sahipliği yapabilmıştır. Ebû Saîd, bir müridine yeşil yün hırkasını yeni hangâhında "sancak" olarak kullanması için vermiş ve zaman içerisinde insanlar, vebadan ve yaklaşmakta olan diğer felaketlerden kendilerini koruyacağına inanarak bu kıyafet parçasına saygı duymuşlar ve onu ziyaret etmek için sıklıkla hangâha gelmişlerdir.⁷

Ne var ki, *Esrâr*'ın da tasdik ettiği gibi, dönemin bütün hangâhları tasavvuf etrafında şekillenmemiştir; kimi fakihler ve kelimciler de kendi hangâhlarını kurmuştur.⁸ Hatta han gibi bazı paralel kurumlar dahi bu dönemde şehir dışından gelen ilim talebeleri için konaklama mekânı işlevi görmüş, bu amaca binaen özellikle camilerin yanına inşa edilmiş ve önemli âlimler bu mekânlarda dersler vermiştir. Zaman içerisinde bu hanlar şerî ilimlerin okutulduğu farklı medreselere veya giderek sûfî karakter kazanan hangâh külliyelerine dahil edilmiştir.⁹ Fakat, boyutları veya odak noktaları ne olursa olsun, hangâhların temelde kuruluş amacı yolculara konaklama imkânı sağlamaktı. Gerçi bazı konuklar, Ebû Saîd'e gösterilen cömert misafirperverlikten pay alamamışlardır. Meşhur Farisî sûfî Ali el-Hucvirî (ö. 465/1072) Horasan'da, hangâhta ikâmet eden herkesin dindar bir sûfî olmadığını bize hatırlatacak oldukça farklı bir deneyim yaşamıştır:

Bir gece, bu ülkede bir köye ulaştım ve bu köyün içerisinde sûflük iddiasında bulunan kimselerin kaldığı bir hangâh vardı. Üzerimde koyu mavi bir cüppe vardı ... tıpkı sünnette tarif edildiği gibi, fakat yanımda sûflere nispet edilen eşyalardan hiçbir şey yoktu. ... sadece bir değneğim ve deri bir su şişem vardı. ... beni tanımayan bu sûfler beni oldukça hor gördüler. Onlar sadece benim dış görünüşümü değerlendirdiler ve birbirlerine "Bu bizden biri değil" dediler. Bu dediklerinde haklılık payları vardı: ben onlardan biri değildim fakat geceyi orada geçirmek zorundaydım. Beni bir çatıda ağırladılar, kendileri de benimkinin üstünde yer alan bir çatıdaldı. Ben onların ziyafet çektiği yemeklerin kokusunu burnuma çekerken, onlar bana rengi yeşile

Cambridge, 1967), 1-76, özellikle 46, ve Kiyani, *İran*, 187-93. Ayrıca bkz. H. Ritter, "Abu Sa'id," *EI2* 1:145-47, ve Fritz Meier, *Abu Sa'id-i-Abi l-Hayr (357-440/967-1049): Wirklichkeit und Legende* (Leiden, 1976).

⁵ O'Kane, *Secrets*, 89, 111, 191, 230, 253, 276, 280, 308, 336, 345.

⁶ *Esrâr*'da Ebû Saîd'in, döneminin ne kadar kötüye gittiğini belirten şu sözü aktarılır; "kimsenin hangâhta bir seneden fazla kalmaya güç yetiremeyeceği zamanlar yaklaşıyor..." O'Kane, *Secrets*, 336. Dönemin tartışmalı konusu olan sûflerin bekarlığı hakkındaki bir çalışma için bkz. 'Ali al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*, edisyon ve çeviri R. A. Nicholson, 2nd ed. (London, 1936), 360-66.

⁷ O'Kane, *Secrets*, 227-28, ve ayrıca bkz. 111, 191-92, 230-31, 253, 336, 345.

⁸ A.g.e., 410-11, ve Bulliet, *Patricians*, 250-51.

⁹ J. Pedersen ve George Makdisi, "Madrasa," *EI2*, 5:1123-34, özellikle 1124-25, ve Makdisi, *The Rise of Colleges* (Edinburgh, 1981), 23-24.

dönmüş kuru bir ekmek verdiler. Tüm bu zaman boyunca bana çatıdan alaycı bakışlar atıyorlardı. Yemeklerini bitirdiklerinde, kendi hallerinden ne kadar memnun olduklarını ve beni ne kadar hakir gördüklerini gösterircesine, üzerime yedikleri karpuzların kabuklarını atmaya başladılar. Kalbimden şöyle geçirdim: "Ey Allahım, onlar senin dostlarının elbiselerini giyiyor olmasalardı, ben onların bu hallerine asla tahammül etmezdim."¹⁰

Beşinci-altıncı/on birinci-on ikinci yüzyıllar boyunca hangâhlar, Arapça bir terim olan ribâtın yaygın olduğu Selçuk sultanlarının yönetimindeki Bağdat'ın Batı kıyısı boyunca ve İran'da yayılmıştır.¹¹ Selçuklular aktif bir şekilde Sünnî İslam'ı desteklemiş ve yönetici kesim bu misyonu taşıyan vakıflar, Kuran ve hadis okulları, medrese ve ribâtlar inşa ettirmiştir. Şüphesiz bu kurumların açılış amaçlarından biri, Sünnî İslam'ı, halifeyi ve Selçuklu sultanlığını tehdit etme potansiyeli taşıyan İsmailî Şia ve Kerrâmiyye gibi bazı siyasî-dinî oluşumların önünü kesmektir.¹² Fakat özellikle medrese ve ribâtlar, Abbâsî hilafetiyle aralarında devam eden siyasî rekabette Selçuklular için himaye kaynağı olmuştur. Halifeler, Bağdat'taki farklı mezheplere ait camilerin idaresini üstlenirken, Selçuklular, medrese ve ribât gibi yeni kurumlar inşa etmek ve bu dinî yapıların mensuplarını desteklemek suretiyle kendilerinin halifenin "koruyucusu" ve nihayetinde İslam aleminin yöneticisi olma davalarındaki konumlarını güçlendirmiş ve bu durumun meşruiyetini sağlamıştır.¹³

O halde, Bağdat'taki ilk üç ribâtın Horasan'dan gelen Selçuklu taraftarı dâîler tarafından kurulması ve akabinde de bu ribâtların çoğunlukla Selçukluların desteklediği sûfi şeyhler tarafından yönetilmeleri sürpriz olmayacaktır.¹⁴ Bu ribâtların çoğu spesifik olarak sûfilere ve âyinlerine mekân sağlamak için inşa edilmişken diğer bölgelerdeki ribâtların yöneticilerinde ve faaliyetlerinde özellikle tasavvufî bir yönelim görülmez; yani altıncı/on ikinci yüzyılın ortaları boyunca ribâtlar yalnızca sûfilere hasredilen kurumlar değildir. Bu durumun sebeplerinden biri, ribâtların sûfilere bir mansıp tayin etmek suretiyle sûfilerin mükafatlandırılması iken, bir diğer gerekçe de fakih veya mezhep imamı olmadıkları için kârlı medrese pozisyonlarına atanacak kalifiyede olmayan diğer din adamlarını ve vâizleri ribâtlarda görevlendirerek ödüllendirmektir. Bu şekilde, bahsedilen yüzyılın sonuna doğru Selçukluların merkezî kontrol ve hakimiyeti zayıflamaya başladığında bile ribâtlar desteklenmeye devam etmiştir. Diğer vakıf kuruluşlarına benzer olarak ribâtlar yönetici kesimin servetine siper olmuş ve böylece özellikle siyasî istikrarsızlık zamanlarında bir himaye kaynağını muhafaza etmiştir.¹⁵

Bağdat'ta kontrolü yeniden ele alan Abbâsî halifeleri, Zengîler'in ve daha sonra Eyyûbîlerin de yapacağı gibi bu kurumların ana hâmileleri olmuştur. Suriye ve Filistin'de Selçukluların halefleri olan

¹⁰ R. A. Nicholson, *Kashf*, 69.

¹¹ Jacqueline Chabbi, "La fonction du *ribat*, a Baghdad du cinquieme siecle au debut du septieme siecle," *Revue des etudes islamiques* 42 (1974):101-21, ve Kiyani, *İran*, 162-250.

¹² C. E. Bosworth, "Saldjukids," *EI2*, 8:936-59, özellikle 951-52, ve "Karramiyya," *EI2*, 4:667-69. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 6-8, 16-17.

¹³ Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1128; Makdisi, *Colleges*, 10-14, 27-34; ve Chabbi, "Fonction," 107-9. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 7-8, ve Carl W. Ernst, *Eternal Garden* (Albany, 1992), 14-15.

¹⁴ Chabbi, "Fonction," 101-12. Benzer şekilde, Eşarî kelamcısı ve Selçuklu sultanlığının ana kuramcısı Ebû Hamid el-Gazâlî (ö. 505/1111), Nizamiye medreselerinde büyük bir mertebeye ödüllendirilmişti; bkz. Bosworth, "Saldjukids," 950, ve Ernst, *Garden*, 15.

¹⁵ Chabbi, "Fonction," 112-16. Ayrıca bkz. Jacqueline Chabbi, "Ribât," *EI2*, 8:493-506, ve Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1128.

Zengîler ve Eyyûbîler, özellikle Hristiyanlar adına Kutsal Toprakları ve Kudüs'ü geri alma çabasında olan Haçlılara karşı Sünnî İslâm'ı desteklemeye devam etmiştir. Bu durum, ribâtları desteklemenin yukarıda sayılan amaçlarından siyasî meşruiyet elde etmek, şahsî serveti korumak ve himaye elde etmeye ek olarak başka bir zorlayıcı sâikin daha altını çizmektedir; manevî güce erişmek. Dindar Müslümanların mucizevî bir şekilde kâfir hasımlarını yendiklerine dair hikayelerin çoğalmas ve bu durumun efsanevî bir hale bürünmesiyle, zâhidler, sûfler ve veliler kriz zamanlarında manevî yardım için aranan isimler haline gelmiştir. Bir tarihçiye göre, Zengî sultanı Nûreddin Mahmud'un (hükümdarlığı 541-69/1146-74) danışmanları bir defasında kendisini zahidlere, sûflere ve diğer din adamlarına ayırdığı maddî ödeneği, Haçlılarla savaşıyor ve fena bir halde yıpranan Müslüman ordusuna destek olarak kullanması için zorlamıştır. Fakat Nûreddin onları azarlamış ve şu sözlerle kendisini ifade etmiştir:

Allah aşkına, ben, aranızdaki güçsüzleri ayakta tutup koruyan kimselerin haricinde bir zafer bekleyemem. Ben yatağında uyurken benim için uyanıp kalıp asla ıskalamayan oklarla benim için savaşıyor kişilerin ücretini keserek, bu miktarı oklarının ıskalayıp ıskalamayacağı bile belli olmayan kişiler için nasıl harcaabilirim?¹⁶

Nûreddin ve diğer yöneticiler sûfleri manevî destekleyicileri, cihat teşebbüslerinde bir nevi mistik taraftarları olarak görmüş olabilirler. Bu perspektiften, bir "tehlikeye karşı koruma" veya "sınır garnizonu" anlamında kullanılan ribât terimi mantıklı görünse de ribâtların sûfi askerler için manastır tarzı bir işlev gördüğüne dair elimizde bir kanıt yoktur.¹⁷ Aslında, Zengî ve Eyyûbî dönemi ribâtları genellikle şehir içlerinde yer almış ve Spartalı örneklerinden çok farklı bir şekilde mükemmel özelliklere sahip olabilmıştır: Seyyah İbn Cübeyr'in (539-613/1144-1217), 580/1184'te Dımaşk'e uğradığı zaman not ettiği gibi:

Ribâtlara gelince, onlara burada hangâh denilir, onlar burada çok sayıdadır ve sûflere tahsis edilmiştir. Onlar, içlerinden sular akan, seyretmesi en güzel, cömert harcamalar yapılan saraylardır. Bu kurumlarda yaşayan sûfler bu ülkenin sultanları gibidir; Allah onların dünyevî ihtiyaçlarını karşılamış ve bundan daha fazlasını da vermiş, kendisine ibadet etmeleri için onların zihinlerini hayat gâilesinden ârî kılarak, cennetin saraylarını anımsatan bu saraylarda onları ağırlandırmıştır! Allah'ın lütfu sayesinde bu talihli ve bahtiyar sûfler, hem bu dünyanın hem de diğer dünyanın nimetlerine nâil olmuşlardır.¹⁸

İbn Cübeyr, bir saraydan dönüştürüldükten sonra bahçe ilave edilen ve Nûreddin tarafından sûflere tahsis edilen kendi gördüğü en şaşılahtan bahsetmektedir. Bu tarz hangâhlarda sûfler hassas ruhların tasavvufî vecde ulaştıkları coşkulu semâ meclisleri düzenlemişlerdir. İbn Cübeyr metnin devamında bu sûfleri, soylu bir yolun takipçileri ve dinî hizmete adanmış, hayranlık duyulması bir hayat tarzına sahip kimseler olarak tanımlamıştır.¹⁹

¹⁶ Muhammed İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kurûb fi Ahbari Benî Eyyûb*, ed. Cemaleddin al-Şayyal (Kahire, 1957), 1:136. Nûreddin'in, sûfleri ve hangâhların da kapsayan dini sınıfı himayesi hakkında bkz. a.g.e., 263-86, özellikle 281-84, ve Ali İbn Muhammed İbn Kesîr, *al-Kâmil fi't-târih* (Beirut, 1979), 11:404-5. Ayrıca bkz. Abdullatif Hamza, *al-Harake al-Fikriyye fi Mısır fi al-Asrayn al-Eyyûbî ve-el-Memlûkî el-Evvel* (Kahire, 1945?), 104-10, ve P. M. Holt, *The Age of the Crusades* (London, 1986), 80.

¹⁷ Bkz. Chabbi, "Ribât," 493-506.

¹⁸ Muhammed İbn Cübeyr, *Rihletü İbn Cübeyr* (Beirut, 1979), 256-57. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 9-10.

¹⁹ İbn Cübeyr, *Rihle*, 257. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 169, Nûreddin'in 543/1148 yılında inşa ettirdiği, bu defa Halep'te bulunan bir diğer hangâhın tasviri.

İbn Cübeyr'in sûfiler ve hangâhları hakkında oldukça olumlu düşüncelere sahip olmasına rağmen diğer bazı daha muhafazakâr Müslümanlar, bu gösterişli çevre ve burada olup bitenlere karşı menfi bir tavır takınmıştır. İbn Cübeyr'in çağdaşı Hanbelî âlimi İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ribâtları, bekârlığı teşvik etmekle peygamberin evliliğe dair sünnetinin aksi yönüne giderek Hristiyanları taklit eden zararlı bidatler olmakla suçlamıştır. Fakat tüm suçlamaları bundan ibaret değildir:

Yeni ortaya çıkan sûfi grupların, maişetlerini temin etmek için çalışmak yerine ribâtlarda dolaştıklarını, burada yiyip içmekle, şarkı ve dansla meşgul olduklarını, dünyevî kazanç sağlamak için hiçbir zorbadan yardım istemekten çekinmediklerini ve vergi toplayıcılarından bile hediye kabul etmek konusunda tereddüt etmediklerini görüyoruz! Onların ribâtlarının çoğu, yasa dışı mülklerini vakfeden zorbalardan inşâ edilmiştir. ... Sûfilerin hayatı, mutfak, yemek ve soğuk su etrafında dönüyor ... zamanlarının çoğunu ise eğlenceli sohbetlerle ve soyluları ziyaret ederek geçiriyorlar. ...²⁰

Altıncı/on ikinci yüzyılın sonuna doğru, ribâtların namına ve sâkinlerine dair belirgin görüş farklılıklarına sahip olmalarına rağmen hem İbnü'l-Cevzî hem de İbn Cübeyr bu kurumun neredeyse tamamen sûfilerle ilişkili olduğunu konusunda hemfikirdir. Bu durumun nedenlerinden biri, zayıflamış hilafet otoritesinin vadesini uzatmak ve hilafetin meşruiyetini sağlamak için Abbâsî halifesi Nâsır li-Dînillâh'ın (hükümdarlığı 575-622/1180-1225) fütüvvet teşkilatına ve sûfi tarikatlarına yaptığı istikrarlı katkılarıdır. Sünnî ve Şîî Müslümanları tekrar tek bir yöneticinin altında birleştirme çabasıyla Nâsır kendisini, Allah ve insanlar arasında ilahî bir seçimle konumlandırılmış bir "aracı" (vasıta) olarak göstermek için tasavvufî kavramların ve benzetmelerin yardımına başvurmuştur. Bu görüşlerinde en büyük yandaşı ve propagandacısı, aynı zamanda Nâsır'ın danışmanı ve elçisi olan meşhur Sûfi Ömer el-Sühreverdî (539-632/1145-1234) olmuştur.²¹

Ömer'in ailesinin tasavvufu, özellikle de kurumsal yönüyle uzun zamandır bağlantısı vardır; bu dönemde büyük amcası Bağdat'taki ilk ribâtlardan birinin yöneticisidir, amcası ve aynı zamanda manevî rehberi Ebû Necîb (490-563/1097-1168) ise kendi ribâtını kurmuş ve Selçuklu yönetimine verdiği destek karşılığında eriştiği himaye altında olmanın tadını çıkarıyordu. Ömer ise bunun aksine, Selçukluların düşüş dönemi boyunca kendisine birer bahçe ve hamamla tamamlanmış bir ribât sunan patronu Abbâsî halifesi Nâsır'a sadakatini sunmuştur. Ömer'in hangâh hayatıyla ilgili kapsamlı tecrübesi, sûfi cemaatlerin tasavvufî eğitimini ve ibadet hayatını düzenleme ihtiyacını ve aynı zamanda Hucvirî ve İbnü'l-Cevzî tarafından bahsedilen suiistimalleri engellemek gerektiğini kuvvetli bir şekilde fark etmesini sağlamıştır.²²

Bunun üzerine Ömer, amcasının özlü bir şekilde kaleme aldığı *Âdâbü'l-mürîdîn* eserinin üzerine inşa ederek, ribâtlardaki yaşam da dahil olmak üzere özellikle sûfi cemaat hayatıyla ilgili konulara işaret eden meşhur sûfi risalesi *Avârifü'l-maârif*ini yazmıştır. Bu eserinde, sınırlarda savaştan mücahitlerle bir benzerlik kurduğu ribâtlardaki dindar sûfileri methetmiş; sûfilerin Allah'a ettikleri dua ve ibadetleri, mücahitlerin bütün Müslümanlar adına bozgun ve ıstıraplarla mücadele etmek için

²⁰ Abdurrahman İbn Cevzî, *Telbîsü'l-iblis* (Cairo), 169-70. Ayrıca bkz. Leonor Fernandes, *The Evolution of a Sufi Institution in Mamluk Egypt: The Khanqah* (Berlin, 1988), 10-12, ve Ernst, *Garden*, 16-17.

²¹ Angelika Hartmann, "al-Nasîr li-Din Allah," *EI2*, 7:996-1003, özellikle 998-1000, ve Chabbi, "Fonction," 116-21. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 7-14; Julian Baldick, *Mystical Islam* (New York, 1989), 72-75; ve Ernst, *Garden*, 15.

²² Bkz. Menahem Milson'un kaleme aldığı giriş metni, Abu Najib al-Suhrawardî's *A Sufi Rule for Novices* (Cambridge, Mass., 1975), 10-16, ve Trimmingham, *Orders*, 33-37.

kullandıkları silahlarla eşleştirmiş; ribâtlarda yaşayan sûflerin örnek davranışları ve hayırlı amelleri sayesinde Müslüman topraklarına tekrar manevî bereket getirdiklerini söylemiştir.²³

Fakat Ömer *Avârif*'te, ribât sûflerinin İslam düşmanlarını savuşturmadaki güçlerine olan inancına rağmen bu konu üzerinde durmamıştır, ki bu husus Nûreddin Zengî dahil hükümdarların da açıkça dikkatini çekmişti. Bunun yerine Ömer, dikkatini tasavvufun kurumsal ilkelerine yöneltmiştir: sûflerin bencil tabiatlarına karşı gerçekleştirdikleri, kendi nefislerine yönelik bir cihada. Bu mücadeleyi akılda tutarak, Ömer takipçilerine birkaç esas mevzuda talimat verir; bunlar arasında manevî rehberin nitelikleri, çeşitli ruhanî hâl ve makamlar, semâ ve zikir meclislerinin uygulanışı vardır. Fakat Ömer bu konular ve diğer bahisler boyunca Müslümanların maneviyatını beslemek ve ruhî yaşamını geliştirmek için cemaatin merkezi rolüne olan inancını hiç kaybetmemiştir.²⁴

Ömer el-Sühreverdî'nin tasavvuf yoluna ve cemaate gösterdiği özen, çoğunlukla İran'ın doğusunda, Hint alt kıtasında ve tüm İslam dünyasında yayılan ve serpilerek kendi tarikatının başarısının bir kanıtıdır. Bu bölgelerde, büyük ölçüde *Avârif*'in prensip ve talimatlarına dayanarak hangâhlar inşa edilmiş ve genellikle belirli bir tasavvufî tarikatın, çoğunlukla Ömer'e ait Sühreverdîye veya Çiştîye gibi diğer bazı tarikatların öğretilerine göre bu hangâhlar organize edilmiştir. Tarikatlar genellikle üst yönetimin desteğini kabul edip etmemek konusunda farklılaşsalar da neredeyse hepsi kendi kurallarına dayanarak kıdemli mensuplarının önderliğinde hangâhlar inşa etmiştir.²⁵ Ancak, Memlûk topraklarındaki hangâhlar bundan farklı bir yol izleyecek, sultan ve güçlü emirler tarafından inşa edilen hangâhların kuralları da onlar tarafından koyulacaktır.

II

Memlûkler, kendilerinden önceki Eyyûbî yöneticilerin numunelerini ortaya koyduğu hangâh hâmilliğini sürdürdüler; özellikle önlerindeki önemli bir model Kahire'deki Saîdü's-süedâ veya Salâhiyye'ydi. 569/1174 yılında Eyyûbî devletinin kurucusu Selâhaddîn tarafından inşa edilen bu cömert yapı Mısır'ın ilk hangâhiydi ve öncelik yabancı bölgelerden gelenlere verilmek üzere üç yüz kadar sûfnin konaklamasına izin verecek şekilde düzenlenmişti.²⁶ Selâhaddîn, Kahire'nin Sünnî dinî yapısını ve şerî âlimlerini desteklemek üzere benzer şekilde birkaç medrese de kurdu ve bu kurumlarda da yüksek pozisyonları Mısırlı olmayan kişilerle doldurdu.²⁷ Bu şekilde pozisyonlara yabancı Sünnî âlimlerin tercih edilmesi, Selâhaddîn'e ve onun Eyyûbî haleflerine sadık bir seçkin dinî grubun gelişmesini sağlamış olabilir. Buna ek olarak, Eyyûbî yöneticilerin hangâhlara ve madreselere sağladıkları destek, altıncı/on ikinci yüzyılda Mısır ve Suriye'de oldukça yaygın olan Şii ve Hristiyan unsurlarından temizlenmiş bir Sünnî ideolojiyi de beslemiştir. Medreseler Sünnî fikhını ve akidesini

²³ Ömer el-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Kahire, 1973), 99-101.

²⁴ A.g.e., özellikle 99-159, 364-400. Ayrıca bkz. Trimmingham, *Orders*, 13-14, ve Baldick, *Mystical Islam*, 71-75.

²⁵ Bkz. K. A. Nizami, "Some Aspects of *Khanqah* Life in Medieval India," *Studia Islamica* 7 (1957): 51-69; Trimmingham, *Orders*, 64-65, 21-23; ve Ernst, *Garden*, 15-17, 89, 132.

²⁶ Ahmed el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve-el-'tibâr bi-zikr al-Hitat ve-el-Âsâr* (Bağdat, 1970), 2:415-16; Fernandes, *Khanqah*, 21-25; Asım Muhammad Rızık, *Hankavât al-Sûfiyye fi Mısır* (Kahire, 1997), 1:127-58; ve Trimmingham, *Orders*, 18-20.

²⁷ 566/1171 yılında, Selâhaddîn Kürt kadısı Sadreddin el-Hezbânî'yi Mısır kâdilkudâtı ilan etti; P. M. Holt, *Crusades*, 50-51; ayrıca bkz. Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, 1994), 54.

yeniden tesis etmeyi hedeflerken, hangâhlar da sahih itikadı, ritüelleri ve manevî uygulamaları yaymak için adeta bir dindarlık merkezi işlevi görmüşlerdir.²⁸

Eyyübîlerin şuurlu mirasçıları, erken dönem Memlûk sultanları I. Baybars (hükümdarlığı 658-76/1260-77) ve Kalâvûn (hükümdarlığı 678-89/1279-90) mevcut hangâh-medrese sistemini aktif bir şekilde desteklemişler, prestijli bir kurum olan Saîdü's-süedâ Hangâhı'na şeyhüşşüyûh tayin etmişlerdir. Bu şeyhler genellikle birtakım imtiyazlara sahip eğitilmiş kişilerden oluşmuştur, Farisî sûfî ve şerî âlim Şemseddin el-Eykî (631-97/1234-98) ve ondan sonra 687/1288 yılında şeyhüşşüyûh olan, kâdulkudât ve Kalâvûn'un veziri Abdurrahman İbn Bintü'l-Eazz (ö. 695/1296) bunlar arasındadır. Şeyhüşşüyûh görevini devralan bu kişiler hangâhta kalacak "eğitilmiş ve nezih" sûfîleri seçiyorlar, sûfîlerin haftalık Cuma namazı icra etmek için oluşturdukları kafîleye öncülük ediyorlar, namazlara, Kuran tilavetine ve günlük rutinin büyük bir kısmını oluşturan zikir meclislerine nezaret ediyorlardı.²⁹

Dahası, I. Baybars, Kalâvûn ve emirleri de medrese, ribât ve zâviyeler inşa etmiştir. Zâviyeler genellikle ribâtlardan daha mütevazî ölçekte yapılmış ve daha düşük vakıf gelirine sahip olmuşlar, çoğunlukla bir grup öğrenci ve burada ikamet eden bir öğretmen için buluşma mekânı olarak hizmet vermişlerdir. Birkaç zâviye ise velilerin türbeleriyle ilişkili olmuş ve bu tür zâviyelerde müritler ile daha deneyimli sûfîler ilim tahsil etmiş, inzivaya çekilmiş, zikir ve semâ gibi âyinlere katılabilmişlerdir. Zâviyeler sıklıkla orada ikamet eden belirli bir veli veya şeyh ile isimlendirilmiştir, I. Baybars'ın manevî rehberi Hızır al-Mihrânî'nin (ö. 676/1277) zâviyesi gibi. Fakat, bir sûfî şeyhinin cami ve medreselerde ders verebildiği gibi fıkıh, hadis veya diğer alanlardan Sünnî âlimler de zâviyelerde çalışabiliyordu.³⁰

Memlûkler dönemindeki bir grup zâviye muhtaç kimseler için düşkûnlerevi olarak hizmet vermiş, bir örnekte bir zâviye Habeşli hadımlar için kullanılmış ve çoğunlukla yabancı sûfîler ile zahitler için inşa edilmişse de zâviyeler giderek belirli sûfî tarikatların merkezi olmuşlardır. Benzer şekilde erken dönem Memlûk ribâtları çoğunlukla daha geniş konaklama imkânları sunmuş, sakinlerinin günlük ihtiyaçlarını karşılayarak ve onlara kişisel hücreler tedarik ederek hem burada ikamet eden hem de seyyah sûfîleri ağırlamıştır. Mısır'da yaşlı veya dul kadınlara hizmet vermesi için

²⁸ R. Stephen Humphreys, "The Expressive Intent of Mamluk Architecture in Cairo," *Studia Islamica* 35 (1972): 69-119, özellikle 78-87, 93-94; Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (Princeton, 1992), 130-32; ve Muhammad M. Amin, *el-Evkâf ve-el-Hayat el-İctimâiyye fi Mısır, 648-923 H./1250-1517 M.* (Kahire, 1980), 204. Ayrıca bkz. Chamberlain, *Knowledge*, 54-57; Holt, *Crusades*, 78-81; Hamza, *el-Hareke*, 104-7; Chabbi, "Khankah," 1025-26; ve Fernandes, *Khanqah*, 20-22.

²⁹ Makrizî, *Hitat*, 2:415, ve hem bu sûfîler hem de oradaki diğer sûfîler için bkz. *el-Mukaffa el-Kebir*, ed. Muhammed Ya'lavî (Beyrut, 1991), 5:99, 105, 173, 447, 450-51, 573, 660, 694; 6:39, 130, 365, 466; 7:109-10, 236, 529; ayrıca bkz. Rızk, *Hankavât*, 1:139-41. Kaytbay'ın Saîdü's-süedâ Hangâhı'na 684/1285'te Eykî'yi şeyhüşşüyûh olarak tayin etmesi hakkında bkz. Muhammed İbn el-Furat, *Tarihu Ibn el-Furat*, ed. Qustantin Zurayq and Najla' 'Izz al-Din (Beyrut, 1939), 8:29-32.

³⁰ Makrizî, *Hitat*, 2:230-35. Makrizî'nin kayıtlarına göre, Memlûk dönemi zâviyeleri Horasan'daki erken dönem hangâhlarına benzemektedir. Ayrıca bkz. Leonor Fernandes, "The Zawiya in Cairo," *Annales islamologiques* 18 (1982): 116-21, ve yine onun *Khanqah*, 13-16; Holt, *Crusades*, 151-52; Layla 'Ali Ibrahim, "The Zawiya of Shaih Zain ad-Din Yusuf in Cairo," *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 34 (1978): 79-110; Sheila S. Blair, "Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century," *Muqarnas* 7 (1990): 35-49; Th. Emil Homerin, "Umar İbn al-Farid, A Saint of Mamluk and Ottoman Egypt," in *Manifestations of Sainthood in Islam*, ed. Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (Istanbul, 1993), 85-94; ve Berkey, *Knowledge*, 56-60.

en az sekiz ribât vakfedilmiştir ve I. Baybars'ın kız kardeşinin inşa ettirdiği de dahil olmak üzere, bunlardan iki tanesi iyi tabiatlı kadınlara dinî konularda vaaz ve eğitim vermekle görevli kadın şeyhalar için kurulmuştur.³¹ Zengî ve Eyyûbî dönemlerindeki öncülleri gibi erken dönem Memlûk ribât ve hangâhları, medrese ve zâviyelerle birlikte Sünnî İslâm'ın manevî, akidevî ve ubudiyet cihetlerinden desteklemeyi amaçlayan, temelde sûfî kuruluşlardır.³²

Fakat, Memlûk belgelerinde kullanılan ribât teriminin yaşlı ve muhtaç kimselere kalacak yer imkânı sağlayan mekânlara, hangâhın ise sûfleri ağırlayan daha geniş kurumlara işaret ettiği görülmektedir.³³ Terminolojideki bu artan belirginlik, Kalâvûn'un oğlu Nâsır Muhammed'in saltanatını açıkça gasp eden II. Baybars'ın (h. 708-9/1309-10) vakfiye belgesinde aşikardır. II. Baybars ihtiyaç sahibi yüz kişi için bir ribât inşa edilmesi amacıyla bağışta bulunmuş ve daha önce kendi hizmetinde bulunmuş emekli Memlûk askerlerine burada kalmaları için öncelik tanımıştır. Memlûkler tarafından inşa edilen ilk hangâh olma vasfını taşıyan bu kurum için II. Baybars, Selâhaddîn'in Saîdü's-süedâ'sını model almış ve burada ikamet edecek hangâh sakinlerinin yüz tanesinin bekar olması suretiyle toplamda dört yüz sûfiye kadar hizmet verecek şekilde hangâhı kurmuştur. Yine yabancı sûflere öncelik verilse de Sünnî olmaları, tasavvuf ve tarikat âdâbına riayet etmeleri koşuluyla bu hangâh Mısırlılar için de ulaşılabilir olmuştur.³⁴

Bununla birlikte II. Baybars'ın hangâhı, Selâhaddîn'in hangâhından çok temel bir noktada ayrılıyordu: bu hangâhın bünyesinde, kurucusunun türbesi de bulunuyordu. Eyyûbî döneminin erken evrelerinde vâkıfın türbesi, vakfettiği hangâh, ribât medrese, dârülhadis veya dârülkur'ân gibi dinî kurumlardan birinin içinde veya çevresinde olurdu.³⁵ Benzer şekilde Memlûklerin yönetim kademesinden birkaç seçkin kişi de türbeleri için miras bıraktıkları sermaye ile aynı zamanda bir medreseyi yada bir dârülkur'ânı desteklemişler veya daha mütevazı bir miktar ayırarak kârfler tutmuşlar ve böylelikle türbede icra edilen dinî vecibeler sayesinde müteveffanın ruhuna ilahî

³¹ Makrizî, *Hitat*, 2:427-28, 454, ve bkz. Fernandes, *Khanqah*, 10-16; "Zawiya"; ve Berkey, *Knowledge*, 174. Dımaşk'ta kadınlar için kurulan ribatlar için bkz. Abdulkadir el-Nuaymî, *el-Dâris fi Târih al-Medâris*, ed. Ja'far al-Hasani (reprint, Kahire, 1988), 2:193 (no. 188), 194 (nos. 197-98, 203-4), ve Louis Pouzet, *Damas au viie/xiiiie siecle: Vie et structures religieuses d'une metropole islamique* (Beirut, 1991), 211.

³² Özellikle bkz. Donald P. Little, "The Nature of *Khanqahs*, *Ribats*, and *Zawiyahs* under the Mamluks," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Wael B. Hallaq and Donald P. Little (Leiden, 1991), 91-105, özellikle 99-104; ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 1:159-207, ve Eric Geoffroy, *Le Soufisme en Egypte et en Syrie* (Damascus, 1995), 165-75. Dımaşk'taki bu kurumlar için bkz. el-Nuaymî, *el-Dâris*, 2:139-91 (*hangâhlar*), 192-96 (*ribâtlar*), 196-221 (*zâviyeler*), ve Pouzet, *Damas*, 208-11, 446-47; Kudüs ve el-Halil için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *el-Uns al-Celîl bi-Târih al-Kuds ve-el-Halil* (Amman, 1973), 2:23-48, 79, 89, 294, 325-27, 377-81.

³³ Bkz. Little, "*Khanqahs*," 91-105; Amin, *al-Awqaf*, 219-22; Fernandes, *Khanqah*, 10-19; ve Chabbi, "Khankah," 433-34.

³⁴ Leonor Fernandes, "The Foundation of Baybars al-Jashankir: Its Waqf, History, and Architecture," *Muqarnas* 4 (1987): 21-42, özellikle 24-34, vakıf kaydından kayıtlarla birlikte, 39-40; ayrıca bkz. *Khanqah*, 25-29, ve Rızık, *Hankavât*, 1:211-46.

³⁵ Örneğin Dımaşk'ta, Nuaymî, *el-Dâris*, 1:97 (no. 19), 530-31 (no. 109); 2:150 (no. 165), 164-65 (no. 172), 169 (no. 177), 178 (no. 181), 243 (no. 259), 268 (no. 284), 277 (no. 297). Kahire'deki örnekler için bkz. Doris Behrens-Abouseif, "The *Mahmal* Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court," *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 87-96, özellikle 87-89, Sultan Sâlih Necmeddin Eyyûb'ün (ö. 647/1249) ve karısı Şecerü'd-dür'ün (ö. 655/1257) türbe kompleksi hakkında. Selâhaddin kendi inşa ettirdiği Saîdü's-süedâ Hangâhı'nda defnedilmemiş olmasına rağmen burada kalan sûfler onun ruhu için günlük olarak dua etmekteydiler; bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:415. Ayrıca bkz. Humphreys, "Expressive Intent," 114-15.

ikramların ulaşmasını ummuşlardır.³⁶ Bu sebeple, kurucunun mülk üzerine defnedilmesi Memlûk hangâhları için belirleyici ve sık rastlanan bir özellik olmuştur. Bu hangâhlarda kurucu kişi genellikle kendi türbesini akrabalarının mezarlarıyla birlikte mekâna yerleştirmiş ve bu mezarların yanında icra ettikleri dinî ritüellere karşılık sûflere onları cömert bir şekilde destekleyecek bağışlar sağlayarak kendisinin ve sevdiği kişilerin rahmet ve berekete erişmelerini ümit etmiştir. Sonuç olarak, iki yüz yıl boyunca Memlûk seçkinleri Kahire ve Dımaşk başkentlerinin içinde veya çevresinde otuz beşten fazla hangâh kurmuşlar, bunların hepsi aynı anda işler durumda olmasa da on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla ulaşan süre boyunca bu hangâhlar muhakkak yüzlerce sûfiyi desteklemiştir.³⁷

Vakfiye kayıtlarına göre hangâh sûflerine oldukça geniş imkanlar tanınabilmişti; hangâhta ikamet eden sûfler, günlük olarak büyük porsiyonlarda ikram edilen ekmek ve eti kapsayan yemek ile konaklama hakkı kazanıyordu.³⁸ Hangâhla ilişkisi olan fakat burada ikamet etmeyen sûflerle beraber hangâh sûfleri de aylık nakit maaş alıyor, tatiller ve bazı özel günlerde yemek, para veya kıyafetten oluşan hediyeler kazanıyordu. Hangâhta ikamet eden sûfler, Kuran tilaveti ve imamlık gibi dinî veya aşıcılık ve temizlikçilik gibi daha dünyevî vazifeleri yerine getirerek ek bir ücret de kazanabiliyorlardı. Bir sûfi olarak istihdam edilmek, kişiye kesinlikle ailesinin geçimini temin edecek miktarda kazanç sağlayabiliyordu. Sûflerin aileleri ise çoğunlukla hangâhın etrafında veya nadir de olsa içinde yaşama imkanına sahipti.³⁹

Bununla birlikte Nâsır Muhammed'in (hükümdarlığı 693-741/1293-1341, bazı kesintilerle) Siryâkûs'taki hangâhı ve kuzey Kahire'deki Berkûk (hükümdarlığı 784-801/1382-99), Barsbây (hükümdarlığı 824-41/1421-37) ve Kaytbay (hükümdarlığı 872-901/1468-96) gibi sultanların inşa ettirdiği birkaç Memlûk hangâhı, genellikle bir cami, medrese, dârülkur'ân, ribât ve/veya zâviyeden oluşan daha geniş külliyelerin birer parçası olmuşlardır. Yani bu kurumlar, yüzlerce yeni dinî mansıp yaratmaya ek olarak külliyelerin fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak üzere içlerinde mühendisler, işçiler, fizikçiler, su taşıyıcıları, gıda tedarikçileri ve kasapların dahil olduğu önemli bir sayıda destekleyici

³⁶ Humphreys, "Expressive Intent," 112-19; John Alden Williams, "Urbanization and Monument Construction in Mamluk Cairo," *Muqarnas* 2 (1984): 33-46, özellikle 38-40; Berkey, *Knowledge*, 143-46; Chamberlain, *Knowledge*, 55-56; ve al-Nuaymî, *Dâris*, 2:223 (no. 234), 240 (no. 254), 258 (nos. 278-79), 260-61 (nos. 282, 284), 274-75 (no. 294), 287-88 (nos. 298-99), 291-92 (no. 304).

³⁷ Bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:416-27; Nuaymî, *Dâris*, 2:141-43 (no. 161), 161-63 (no. 167), 166-69 (nos. 173, 174, 176), 173-74 (no. 179), 188-95 (nos. 183-85); ve Fernandes, *Khanqah*, 20. Birkaç Memlûk dönemi ribâtında aynı zamanda kurucularının türbeleri de bulunmaktadır; Kahire'deki örnekleri için bkz. Makrizî, *Hitat*, 2:428 (Ribât al-Hazin) ve 430 (Ribât al-'Ala'i); Kudüs için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *Üns*, 2:42 (Ribât 'Ala' al-Din), ve Dımaşk'taki örnekler için bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:193 (no. 187).

³⁸ Bu vakıfların yayınlanmış kısmî parçaları için bkz. Muhammed Muhammed Emin, *Vesâikü Vakf al-Sultan al-Nasir Muhammed ibn Kalavun* (Kahire, 1982), özellikle 58-120 Siryakus için; Emin, *Evkâf*, 210-16 (Baybars el-Câşangir, Kaytbay, el-Gavrî ve diğerlerinden iktibaslar ile), 173-85 (Cemâleddin el-Ustâdâr), 186-91 (Barsbay); "Baybars al-Jashankir," 39-40; ve Felicitas Jaritz, "Auszuge aus der Stiftungsurkunde des Sultans Barquq," *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe* 4 (1982): 117-29.

³⁹ Fernandes, *Khanqah*, 20-68, ve Emin, *Evkâf*, 204-8, 216. Sultan Nâsır Muhammed'in Siryâkûs'taki vakfında, şeyhüşşuyûhun ailesinin de tesis içinde kalmasını sağlayacak şekilde düzenlemeler yapılmış, ayrıca evli sûflerin de ihtiyaçları karşılanmıştır; bkz. Emin, *Vesâik*, 75, 78, ve John Alden Williams, "The Khanqah of Siryâqus: A Mamluk Royal Religious Foundation," in *In Quest of an Islamic Humanism*, ed. Arnold H. Green (Cairo, 1984), 111-14. Ayrıca bkz. İbn Battuta, *Rihletü İbn Battuta* (Beyrut, 1987), 56.

personel de istihdam etmişler ve bu külliye hangâh duvarlarının içinde ve dışında giderek büyüyen geniş bir nüfusun merkezi haline getirmiştir.⁴⁰

En mütevazi hangâhın vakfiye gelirleri bile oldukça zengin olabiliyordu, bu yüzden vakfın en yüksek yönetim pozisyonu olan nâzırlık, genellikle vâkıfın bir akrabasına veya yakın bir arkadaşına verilmiş; benzer şekilde, oldukça kârlı ve prestijli mansıpları temsil eden şeyh ve şeyhüşşüyûhlar da çoğunlukla vâkıfın gözdeleri arasından seçilmiştir. Gıpta ile bakılan bu mansıplar, hâmîlerini desteklemekte birbirleriyle yarışan din âlimleri arasında rekabet odağı olmuştur. Bu sayede Memlûkler sahih dini savundukları ve destekledikleri için takdir görmüş, kendi yönetim haklarına dinî meşruiyet kazandırmış ve bunun karşılığında sultanlar, hangâhlarda kendi yönetimleri altında çalışan dinî mansıp sahiplerini onurlandırmak adına çeşitli merasim ve törenler düzenlemiştir. Dolayısıyla, Memlûklerin hangâh hâmîliği açıkça siyasî bir niteliğe sahipti; sultan ve emirler, dinî vakıflardan kazanç sağlayan sûfler ve diğer dinî mansıplara sahip üyeler üzerinde nüfuz sahibi olma gayesi taşımışlardır.⁴¹ Buna ek olarak, sultanlar bazen Memlûk siyasî hizipleri arasındaki isyan veya çekişme zamanlarında kendi inşa ettirdikleri hangâhlarına çekilmiştir. Büyük ebattaki ribât ve hangâhların sâkinleri ve personelinin sayısı birkaç yüz kişiyi bulabildiğinden bu kurumlar, kurucularının arkasında geniş bir destek birliği olarak görülmüştür.⁴²

Yukarıda bahsedilen siyasî ve ekonomik etkenlere rağmen, Memlûk âyânı aynı zamanda cemaatle birlikte ibadet etmek, Kuran ve hadis kıraatlerini dinlemek, semâ ve zikir meclislerinden oluşan sûfi âyinlerine iştirak etmek gibi manevî ve estetik nedenlerle de sıklıkla hangâhlarda bulunmuşlardır. Veba salgını zamanlarında sultan ve emirler yine manevî kuvvet kazanma ve sığınma mekânı olarak hangâhlara, özellikle de Kahire'nin dışında, çöldeki hangâhlara rağbet etmişlerdir.⁴³ Memlûkler bu heybetli çöl hangâhlarını muhakkak İslâm'ın gücüne ve kendi otoritelerine mimarî tanıklar olarak hizmet etmeleri için tasarlamışlardı, ancak ölümcül veba salgınları da Memlûklerin Kahire dışındaki inşa faaliyetleri için muhtemelen başka bir teşvik sağlamıştır. Örneğin Sultan Barsbay, Kahire merkezinde hali hazırda bir hangâh inşa ettirmiş olmasına rağmen 832/1429 yılında baş gösteren veba salgınının akabinde çölde ikinci bir hangâh kompleksinin inşasını başlatmıştır.⁴⁴

⁴⁰ Emin, *Vesâik*, 58-120; Williams, "Sıryaqus," 109-19; Fernandes, *Khanqah*, özellikle 47-94; "Three Sufi Foundations in a 15th Century Waqfiyya," *Annales islamologiques* 18 (1981): 141-56, 216; ve Doris Behrens-Abouseif, "Al-Nas'ir Muhammad and al-Ashraf Qaytbay—Patrons of Urbanism," in *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid, and Mamluk Eras*, ed. Urbain Vermeulen and Daniel De Smet (Leuven, 1995), 267-84; ayrıca bkz. Rızk, *Hankavât*, özellikle c. 2.

⁴¹ Emin, *Evkâf*, 69-98, 204-8; Carl F. Petry, "A Paradox of Patronage during the Later Mamluk Period," *Muslim World* 73 (1983): 182-207, özellikle 190-95; Fernandes, *Khanqah*, 4-9, 20, 51-54, 60-63, 103-4; Williams, "Urbanization," 40; ve Berkey, *Knowledge*, 134-42. Ayrıca bkz. Th. Emil Homerin, *From Arab Poet to Muslim Saint* (Columbia, South Carolina, 1994), 39-44.

⁴² Bkz. Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 38; *Khanqah*, 104-5; ve Boaz Shoshan, *Popular Culture in Medieval Cairo* (Cambridge, 1993), 9-22, özellikle 16-19.

⁴³ Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (1977; 2nd printing with corrections, Princeton, 1979), 157, 167, 248-50, ve Fernandes, *Khanqah*, 104-8.

⁴⁴ Humphreys, "Expressive Intent," 83, 90-91, 117-19, özellikle 91, n. 2. Leonor Fernandes Baybars'ın çölde inşa ettirdiği hangâhının, şehir kalabalığını rahatlatmak için aldığı bilinçli bir tedbir olduğunu iddia eder (Fernandes, "Three Sufi Foundations," 144-45). Fakat şu noktaya dikkat edilmelidir ki, Kahire'nin nüfusu Kara Veba'yı takip eden bir yüzyıl boyunca çarpıcı bir şekilde azalmıştır. Bu durum ise, nüfus onuncu/on altıncı yüzyıla kadar eski halini almadığından

Hangâhın saydığımız birçok işlevi, sûfilere vakfiye şartı olarak tanımlanan en büyük görevlerinin altındaydı: *vazîfetü't-tasavvuf*. "Sûfi vazifesi" veya "sûfi sorumluluğu" olarak adlandırabileceğimiz *huzûr*, sûfilerin toplu ibadetleri ve Kuran kıraatleri için günlük buluşmalarını ifade etmektedir. Hangâhta kalan her sûfi huzûr meclislerine katılmakla yükümlü olmuş ve bu meclislerde titizlikle yoklama alınmıştır.⁴⁵ Huzûr meclisleri, vakıf gelirleriyle desteklenen hangâhtaki eğitim faaliyetlerinin ve gerçekleştirilen diğer aktivitelerin de bu görevin etrafında düzenlenmesini sağlayacak kadar merkezî bir yere ve öneme sahipti. Huzûr meclislerinin önemi kurucu kişinin, dinî kurum ve aktiviteleri destekleyerek ilahî mükafat kazanmaya yönelik istekleriyle doğrudan bağlantılıydı. Bağışladığı vakıflar sayesinde elde edilen bereketin yanında, bağış yapan kişi genellikle düzenli ve amaca odaklanmış bir şekilde icra edilen huzûr meclislerinin bereketinden de faydalanıyordu. Aslında, pek çok hangâhın vakfiye kaydı sadece huzûr meclislerine katılmayı şart koşmamış, bunun yanında bu meclis için tayin edilen vakti, mecliste okunacak duaların bir kısmını ve Kuran'dan okunacak sureleri de belirtmiştir.

Meclisler neredeyse değişmez bir şekilde günlük beş vakit farz namazlardan birinin akabinde başlamıştır. Kuran'dan okunması gereken sureler arasında "Fâtiha suresi", "Âyete'l-kürsî" ile birlikte "Bakara" suresinin başı ve sonu, "İhlas" ve "Muâvizeteyn" olarak bilinen, Allah'tan korunma dileyen son iki sure yer almıştır. Tekrarlardan oluşan ve zikir ismi verilen dualar; Allah'a hamdetmek (temhîd) ve onun yüceliğini (tekbîr), ihtişamını (tesbîh) ve teklîğini (tehlîl) ikrar etmenin ardından Hz. Muhammed'e övgüler ve Allah'tan bağışlanma dilemekten (istiğfar) oluşmuştur. Bu dualar ve Kuran tilaveti, ölü veya diri olmaları fark etmeksizin bağışçının ve ailesinin adına gerçekleştirilmiştir, ki onlar her bir meclisten elde edilen rahmet ve bereketten en çok istifade eden kişiler olarak görülmüştür.⁴⁶

Vakfiye kayıtlarında huzûr meclislerine ve bu ritüelin devamlılığına verilen özel itina, bu tilavetlerin ve duaların gelişigüzel seçimler olmadığını, bilakis yaygın olarak kabul gören nafîle zikir ve dualardan oluştuklarını gösterir.⁴⁷ Bu durum, Memlûk döneminde kaleme alınan ve geniş bir rağbet gören vefat, ölüm ve ahiret hayatına dair birkaç el yazması ile de doğrulanmıştır. Nitekim bu yazmalarda da hangâh vakfiyelerinde belirtilenlerle tamamen aynı Kuran sureleri ve duaların yer aldığı görülür. Bu duaların ve Kuran tilavetlerinin ölünün arkasından okunduğu takdirde onların

dolayı, muhtemelen şehrin kalabalık mevkilerini hafifletmiş olmalıdır; bkz Williams, "Urbanization," 40-42, ve Dols, *Black Death*, özellikle 183-85.

⁴⁵ Emin, *Evkâf*, 208-10; Fernandes, *Khanqah*, 18, 54-58, 119 n. 37; Little, "*Khanqahs*," 101-2; ve Berkey, *Knowledge*, 59-60, 79-81, 84-85. Bu akademisyenlerin ve diğerlerinin huzûrdan "sûfilerin" görevi olarak bahsetmesine karşın, huzûrun işlevi ve Memlûk dinî yaşamındaki konumu, benim bildiğim kadarıyla, törenlerin birkaç kısa tarifinin ötesinde araştırılmamıştır.

⁴⁶ Huzûrun Arapça vakfiye kayıtlarındaki tasvirleri için bkz. n. 36, özellikle Emin, *Evkâf*, 211-16, ve aynı kişinin, *Vesâik*, 75, 78-79, 110-11. Ayrıca bkz. İbn Battuta, *Rihle*, 56-57; Fernandes, *Khanqah*, 54-58; Little, "*Khanqahs*," 98; ve Berkey, *Knowledge*, 60, n. 37. Huzûru oluşturan bu dua ve kıraatlerin bir kısmı ve bunların genel olarak Müslümanların ibadet hayatındaki önemi için bkz. Constance E. Padwick, *Muslim Devotions* (London, 1961), özellikle xxiv-xxvii, 12-22, 33-36, 65-93, 108-17, 126-36, 198-207.

⁴⁷ Bu huzûr meclislerinde icra edilen kıraatlerin, duaların ve ilgili faaliyetlerin standart olduğuna dair kanıt şuradan bulunabilir: Muhammed el-Asyutî, *Cevâhiru'l-Ukûd*, ed. Muhammed Hamid el-Fıkkî (Kahire, 1955), 1:356-59, burada hem erkek hem kadınların hangâh vakfiyelerinin kurallarında onlardan bahseder; ayrıca bkz. Little, "*Khanqahs*," 98-102. Dua hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Padwick, *Devotions*, esp. 12-13, ve Louis Gardet, "Du'a," *EI2*, 2:617-18.

kabir azabını dindireceğine, geçmiş günahlarını telafi edeceğine, ve böylece hesap gününde cennete girmek için derecesini yükselteceğine inanılmıştır.⁴⁸

Buna karşın huzûr meclisleri yalnızca ölümler için düzenlenmemiştir; yaşayanlar da vefat edenlerle aynı bereketi paylaşmıştır. Huzûr meclisleri, kurucu vâkifa ve akrabalarına hem bu dünya hem de ahiret hayatında fayda sağlamış, aynı zamanda elde edilen bereketin bir kısmı da ölü veya diri bütün Müslümanlara günlük olarak bağışlanmıştır. Dahası, hangâh türbelerine ek olarak diğer dinî kurumlarda da aynı şekilde ecrinin önce kurucuya, sonra akrabalarına ve son olarak da bütün Müslümanlara gönderildiği huzûr meclisleri düzenlenmiştir. Son bahsettiğimiz, hangâh dışındaki kurumlarda gerçekleştirilen huzûr meclislerinde icralar, sûfi olmaları şart olmayan uzman Kuran ve hadis kârifleri tarafından gerçekleştiriliyordu ki bu da huzûr meclislerinin ne içeriğinin ne de ritüelin kendisinin katılımcıların bilhassa sûfi olmasını gerektirecek tasavvufî bir karaktere sahip olmadığını göstermektedir.⁴⁹ Ne var ki huzûr meclisleri yine de çoğunluk tarafından hangâh sûflerinin görevi olarak tanınmış; onların dindarlığı, zikir ve duaları da içeren tasavvufî pratikleri ile Allah'ın rahmetine aracı olduklarını düşündükleri için tasavvufla yakından ilişkilendirilmiştir.⁵⁰

Bunların yanında, sûfler günlük olarak icra edilen huzûr meclislerine ek olarak hangâh dışında diğer dinî kurumların mensuplarıyla özellikle kıtlık ve veba gibi zor zamanlarda özel hizmet sunmak ve dua etmek üzere buluşmuştur. Ki bu felaketler bazı hangâhların kapatılmasına dahi sebep olmuştur.⁵¹ 749/1348-49 yılında gerçekleşen ilk kara veba, sonrasındaki iki yüzyıl boyunca devam eden veba ve kıtlık dalgaları, Mısır ve Suriye'nin ekonomisini ve nüfusunu harap etmiştir. Sultanlar, vebalar yüzünden ölen köle askerlerin tedariklerini yenilemek ve özellikle de Osmanlıların imparatorluklarını sağlamlaştırıp genişletmek üzere kuzeyde Suriye ve Anadolu'da giderek artan işgal tehdidini savuşturmak için ağır vergiler koymak zorunda kalmıştır.⁵² Sonuç olarak, dinî mansıplar için ayrılan bütçe zaman zaman kesilmiş veya geciktirilmiş ve birçok dinî kurum da viran hale gelmiştir. Yine de dokuzuncu/on beşinci yüzyılda hala birkaç Memlük sultanı yeni ve mimarî olarak etkileyici hangâh kompleksleri inşa etmiştir. Bu yeni hangâh inşaları, kimi zaman evvelki hangâhların vakıf gelirlerinin yeni projeye aktarılması pahasına gerçekleştirilmiştir. Eski hangâhların birçoğu faaliyetlerine devam etseler de boyutları ve verdikleri hizmet bakımından önemli ölçüde küçülmüşler veya medreselerle birleştirilmişlerdir. Tabi ki dinî faaliyetlerin esas

⁴⁸ Muhammed el-Kurtubî (ö. 681/1273), *el-Tezkire fi Ahvâl el-Mevtâ ve-Umûr el-Âhire* (Kahire, 1986), 1:118-31; Celâleddin el-Suyûtî (839-911/1445-1505), *Şerh el-Sudûr bi-Şerh Hâl el-Mevtâ ve-el-Kubûr*, ed. Muhammed Hasan al-Himsî (Beirut, 1986), 406, 409, 411-12, 416-21, 424.

⁴⁹ Asyutî çeşitli vakıfların günlük meclislerinin standart bir parçası olarak Kuran, hadis ve dualardan bahseder; *Cevâhir*, 1:330-31, 335 (Cuma camileri), 1:348 (Darü'l-Kuranlar), 1:367 (camilerde okunan Kuran vakfı), 1:367-68 (Mevlid için okunan Kuran vakfı), 1:370 (hadis okuma vakıfları); ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 2:587.

⁵⁰ Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-61, 365-66. Ayrıca bkz. Berkey, *Knowledge*, 59-60, ve Makrizî, *Hitat*, 2:426 (Baybars) Medreselerde gerçekleştirilen huzûr meclisleri örnekleri için; ve Emin, *Vesâik*, câmide gerçekleştirilen bir örnek için; sûfler, gerçekleştirilen bu meclislerin çoğuna katılmışlardır.

⁵¹ Örneğin, Dols, *Black Death*, 236-55, özellikle 248-53; Fernandes, *Khanqah*, 42, 106-8; ve Carl F. Petry, *Protectors or Praetorians? The Last Mamluk Sultans and Egypt's Waning as a Great Power* (Albany, 1994), 105. Ayrıca Makrizî'nin 806/1404 yılında Nil nehrinin sularının düştüğü ve yıkıcı bir kuraklık yaşandığına dair kayıtları için bkz. *Kitâb el-Sülûk li-Ma'rîfet Düvel el-Mülûk*, ed. Sa'id 'Abdülfettah 'Aşur (Kahire, 1970-73), 3:3:1110.

⁵² Dols, *Black Death*, 178-231, 261-80; Williams, "Urbanization," 41-44; Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton, 1981), 19-36; *Protectors*, özellikle 102-30.

parçalarından biri olarak görülen huzûr meclisleri, imparatorluk boyunca gerek medrese-hangâhlarda, gerek camilerde veya geç dönem Memlûkler tarafından inşa edilen diğer dinî kurumlarda icra edilmeye devam etmiştir. Sûfler çoğunlukla bu hizmetleri karşılığında ücret almışlar, fakat her zaman bir odaya ve makama sahip olamamışlardır.⁵³ Giderek küçülen ve değersizleşen hangâhlardan farklı bir mekânda tasavvufî cemaat yaşamı arayışında olan sûfler düşünüldüğünde, bu durum, etnik özellikler taşıyan ve belirli bir tarikata bağlılık üzerine kurulan zâviyelerin sayısında bu dönemde gerçekleşen artışı anlamamıza yardımcı olacaktır.⁵⁴

III

Arap mücahit ve şair Usame b. Munkiz (488-584/1095-1188) Haçlı Seferleri esnasında bir grup Hristiyan keşişe rastlamıştır. Onların dindarlıkları ve Hristiyanlığa adanmış halleri onu derinden etkilemiş, fakat sonrasında hangâh sûfleri arasında da benzer bir adanmışlığı görmek yüreğine su serpmiştir. Usame'nin bu iki deneyimi betimleyen açık ifadeleri, Hristiyan manastırı ve sûfi hangâhları arasında yapılan en erken tarihli karşılaştırmalardandır.⁵⁵ Her iki topluluk da genellikle mübarek bir şahsiyet veya onun öğrencileri etrafında toplanmış ve mensuplarını dünyevî meşgalelerden uzak tutarak bir cemaatle birlikte yaşanan dinî hayata dahil etmiştir. Manastır ve hangâhlar aynı zamanda ibadeti, tefekkürü ve daha geniş bir topluluğa katkı sağlayacak eğitim faaliyetleri ile tüm inananlara dua etmeyi teşvik etmiştir. Sonuç olarak, çoğu manastır ve hangâh, sundukları manevî destek karşılığında siyasî nüfuz arayışında olan yönetici kesimin cömert ikramlarına mazhar olmuştur. Yine de keşişler ve sûfler bu mekanlarda çoğunlukla kendi kurallarını koymuş ve buna mukabil olarak kendi kurumlarını kendileri yönetmiştir.⁵⁶

Yine de Memlûk hangâhları bu modele uymamaktadır, çünkü kurucu sultan ya da emir, inşa ettiği hangâhın kurallarını da kendisi belirlemiş, bunun için dindar vakıflar için oluşturulan oldukça geniş yasal parametreleri esas almıştır. Resmi vakfiye kayıtları hangâhın yalnızca mimarî ve ekonomik detaylarını belirtmemiş, fakat aynı zamanda şeyh tayini, istihdam edilecek sûfi sayısı, onlar için tayin edilen dinî ve din dışı görevler, kurumda devamlılık şartları ve hangâhtan ayrılmak için izin verilen müddet ile birlikte medenî durum, köken ve hangâh dışında çalışmanın yasaklanmasını kapsayan diğer kısıtlamalara da yer vermiştir. Bunun yanında, bahsedilen kurallar belirli bir tarikata

⁵³ Kahire'deki belirli birkaç hangâhın kaderi için, bkz. Makrizî, *Hıtat*, 2:416 (Saîd el-Suedâ), 417 (Baybars II), 421 (Şeyhû ve Caybuğa), 422 (Bundukdâriyye), 423-24 (Baktemur), 425 (Kavsûn), and 426 (Alaaddin Taybars [ö. 719/1319] Hangâhı, ki huzûr meclisleri hangâhın 707/1307'deki kuruluşundan itibaren devam etmişti. Fakat 806/1404'teki feci kuraklıktan sonra hangâh harabeye dönmüş ve huzûr meclisleri de sonunda 814/1412 yılında emirin medresesine taşınmıştır. Ayrıca bkz. Rızık, *Hankavât*, 2:748-49, 774-75.

⁵⁴ Fernandes, *Khanqah*, 37-46, 111-13, ve yine onun "Some Aspects of the Zawiya in Egypt at the Eve of the Ottoman Conquest," *Annales islamologiques* 19 (1983): 9-17; Doris Behrens-Abouseif, "The Takiyyat Ibrahim al-Kulshani in Cairo," *Muqarnas* 5 (1988): 43-60, özellikle 44-45, 51-54, 57-58; ve onun "Change in Function and Form of Mamluk Religious Institutions," *Annales islamologiques* 21 (1985): 73-93, özellikle 81-93; Doris Behrens-Abouseif and Leonor Fernandes, "Sufi Architecture in the Early Ottoman Period," *Annales islamologiques* 20 (1984): 103-14; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-75.

⁵⁵ Francesco Gabrieli, *Arab Historians of the Crusades* (Berkeley, 1957; 1984 reprint ed.), 83-84.

⁵⁶ Bkz. F. E. Peters, *Judaism, Christianity, and Islam* (Princeton, 1990), 3:123-85, Peters burada Üsâme b. Munkiz'in münzevi yaşamlara dair karşılaştırmasını Hucvirî, İbn Cübeyr, İbn Battuta ve diğerlerinden aldığı alıntılarla özenli bir şekilde sunmuştur. Ayrıca bkz. Bernard McGinn, "Monasticism," *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York, 1987), 10:44-50; Trimmingham, *Orders*, 166-72; ve Baldick, *Mystical Islam*, 59-60, 72-75.

has olmasa da bu koşulları sağlayan sûfilerin geleneksel sûfi adabına riayet etmeleri ve dört Sünnî mezhepten birini takip etmeleri gerektiği vakıf belgelerinde açıkça ortaya koyulmuştur.⁵⁷

Memlûkler ekonomik, siyasî ve dinî açıdan fayda sağlamayı umdukları hangâhlara hakim olmayı açıkça arzulamıştır ve bu yüzden birçok akademisyen de Memlûk hangâhlarını “resmî” ve “kurumsal” tasavvufun tecessüm etmiş hali olarak nitelendirmektedir. Bu perspektiften, hangâh çalışmalarında öncü olan Leonor Fernandes, Memlûklerin sûfi öğretilerini ve ritüellerini kontrol altında tutmasalar da bu gelişmeleri izlemek için hangâhlar üzerindeki kontrollerini bir araç olarak tasarladıklarını öne sürmüştü ve Sünnî bir mezhebe mensubiyetin hangâhta ikamet etmek için belirlenen temel kriter olmasına dikkat çekmiştir. Fakat Fernandes ve bu görüşü savunan diğerleri, hangâhları zâviyelerdeki “popüler” dinin karşısında duran “Ortodoks tasavvufun” devlet destekli kaleleri olarak değerlendirme konusunda oldukça ileri gitmişlerdir.⁵⁸

Memlûkler muhakkak vakfın seçkin dini âlimler üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak hangâhları kurmuştur, fakat bu Memlûkler tarafından desteklenen diğer dinî kuruluşlardan farklı değildir. Bunun yanında, bu vakıfların tamamen devlet politikası gözetilerek yapıldığına dair elimizde çok az kanıt vardır, hangâhların Memlûklü kurucuları tarafından isimlendirildiği ve yönetildiği gerçeği ise daha çok bireysel veya şahsî bir amacı akla getirmektedir.⁵⁹ Çoğu zâviye ise bunun aksine yeni üyeleri kabul eden, eğiten, ritüelleri ve takip edilecek kuralları belirleyen bir şeyhin veya bir tarikatın kontrolü altında olmuştur.⁶⁰ Yine de tarihçi Makrîzî (769-845/1367-1441) Kahire'nin zâviyelerinden bahsederken sıklıkla bu kurumların da çoğunluğu aynı zamanda sûfi olan saygın Sünnî âlimlere hizmet etmeye kendilerini adayan Memlûkler tarafından kurulduğunu söylemektedir.⁶¹ Makrîzî'nin istisna tuttuğu iki büyük zâviye, sünneti ihlal etmekle suçlanan Kalenderîlerin ve Şîî eğilimi olduğu iddia edilen Yûnusiyye fırkasının zâviyeleridir. Bu durum, dönemin Sünnî İslam'ının Şiilik ve militan Hıristiyanlığa karşı olduğu kadar, bir tür popüler veya "sapkın" tasavvuf akımlarına da karşıt olduğu şeklindeki kritik gerçeğin altını çizmektedir.⁶²

Tabii ki, toplumsal veya siyasî huzursuzluğa yol açabileceği için sultanlar zâviye, hangâh veya başka herhangi bir yerdeki sapkın dinî pratiklere nadiren müsamaha göstermiştir.⁶³ Belki de bu

⁵⁷ Emin, *Evkâf*, 210-18, ve Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 39. Ayrıca bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:357; Little, "*Khanqahs*," 98; ve Fernandes, *Khanqah*, 170. Mezhep aidiyeti konusunda zaman zaman istisnalar yapılmış olabilir, çünkü Emir Yunus'un Dimaşk'taki hangâhı ve Sultan Berkuk'un Devâdar'ı görünüşe göre hangâh şeyhinin ve sûfilerinin Hanefî mezhebine mensup olmasını talep ediyordu. (Nuaymî, *Dâris*, 2:189-90 [no. 184]).

⁵⁸ Örneğin, Fernandes, *Khanqah*, 1-2, 17-18, 96-103; "Three Sufi Foundations," 141, 150; "Baybars al-Jashankir," 21, 34; Behrens-Abouseif, "Change in Function," 84-85, 92; ve Little, "*Khanqahs*," 94-95, 99. Ayrıca bkz. Chabbi, "Khankah," 1026; Hermansen, "Khanqah," 415-17; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-75.

⁵⁹ Memlûk vakıflarının bireysel yapısı hakkında daha fazla bilgi için bkz. Berkey, *Knowledge*, 132-34.

⁶⁰ Bkz. Fernandes, *Khanqah*, 13-20, 96-104; "Zawiya"; ve "Three Sufi Foundations," 141, 150, 155-69. Ayrıca bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:360-63, ve Little, "*Khanqahs*," 102-4.

⁶¹ Makrîzî, *Hitat*, 2:430-36. Dimaşk'taki saygın Sünnî zâviyeleri ve şeyhleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:196-222, ve Pouzet, *Damas*, 446-47, ve çoğunun Eyyûbî ve Memlûk emirleri tarafından kurulduğu Kudüs ve el-Halil şehirlerindeki zâviyeler için bkz. Mucîrüddin el-Hanbelî, *Üns*, 2:23-48, 78-80.

⁶² Bkz. John E. Woods, review of *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ikhanid War, 1260-1281*, by Reuven Amitai-Preiss, *Mamluk Studies Review* 1 (1997): 133; ve Makrîzî, *Hitat*, 2:432-35. Makrîzî burada 761/1359 yılında Sultan Hasan'ın kalenderîlerin sakallarını kesmelerini, yabancı, Farişî kıyafetler giymelerini sünnete karşı olduğu gerekçesiyle yasakladığını kaydeder; ayrıca bkz. Nuaymî, *Dâris*, 2:209-18, ve Fernandes, *Khanqah*, 102.

⁶³ Birkaç örnek için bkz. Shoshan, *Popular Culture*, 9, 18-19.

yüzden dolayı Memlûkler döneminin kimi din adamları hangâh sakinlerinin sıkı bir denetimden geçmesi gerektiğini savunmuştur. Hangâh şeyhleri dışında mukim sûflerin önde gelen âlimler veya meşhur manevî liderler olması beklenmiyordu.⁶⁴ Aslında muhafazakâr Hanbelî âlim İbn Teymiye (661-728/1262-1328) büyük sûfi şeyhlerinin nadiren bir hangâha ihtiyaç duyduklarını, mezkûr hangâhların ise yönetimin maddî desteğini alan sûflerin mekânı olduğunu belirtmiş ve bu grubu "sûfiyyetü'l-erzâk" olarak adlandırmıştır. Bu usta sûfler şeriata uymak, sûfi adabına riayet etmek, dinî vazifelerini yerine getirmek ve hırs başta olmak üzere bencil davranışların tamamından kaçınmak zorundalardır.⁶⁵

Benzer şekilde Şâfiî kadı Tâceddîn es-Sübki (727-71/1327-70) hangâhta kalan birkaç kişinin burayı kolay bir yaşam sürmek amacıyla tercih ettiğini bildiği için, özellikle mukim sûflerin zahidane bir hayat sürüp sürmedikleri hakkında endişelenmiştir. Hangâhta kalan bazı kimselerin tembel asalaklar olduğunu söylemiş, haşhaş çekmeye ve diğer haram işlere adanmış kirli hayatlarını gizlemek için sûfi taklidi yapan diğer sahtekarlarla birlikte bu kişilerin hangâhtan atılmaları gerektiğini savunmuştur.⁶⁶ Fakat Sübkî'nin eleştirileri ve diğer Memlûk dönemi dinî otoriteleri tarafından yapılan bu eleştiriler, tasavvufa karşı bir hücum olarak okunmamalıdır. Onlar, münferit sûfleri veya belirli bir grubun uygulamalarını eleştirirken tasavvufun dinî yaşama olumlu katkılarını veya zâviye ve hangâhların Müslüman toplumdaki önemli rolünü ikrar etmekte neredeyse tamamen hemfikirdir.⁶⁷

Hangâh, zâviye ve bu bağlamda medresenin birbirinden farklarına gelince, onlar üstlendikleri Sünnî misyon açısından değil, çoğunlukla boyutları ve odak noktaları bakımından farklılaşmıştır. Özellikle Memlûk döneminde medrese ve hangâhın da katılmasıyla bu kurumlar arasında dikkate değer bir oranda örtüşme olmuştur. Ama çoğunlukla, medresenin müfredatı fıkıh iken, zâviyelerdeki şeyhler itikadî inançları ve tasavvuf âyinlerini öğretmiştir. Hangâhlardaki kıdemli şeyhler, himayeleri altındaki daha genç mensuplara tasavvufî konularda nasihatte bulunmuşlar, bazen de vakfiyede fıkıh, hadis ve arada tefsir ve kelam gibi tasavvuf dışındaki diğer dinî ilimleri öğretmeleri için de kendilerine ayrıca maaş tayin edilmiştir.⁶⁸ Hangâh vakfiyelerine göre hangâh sakinlerinin eğitimsiz müritler değil de Sünnî sûfler olmaları istenirken, tecrit (halvet) gibi belirli sûfi kurallarına, öğretilerine veya ritüellerine yapılan atıflar bu vakfiyelerde neredeyse hiçbir zaman yer almaz. Sûfi öğretileri ve bireysel tecritler kesinlikle hangâh hayatının bir parçasıdır, fakat bu hangâhın tek

⁶⁴ Örneğin Makrizî, yedinci-sekizinci/on üçüncü-on dördüncü yüzyıllarda Saîdü's-süedâ Hangâhı'nda kalan yüzlerce sûfiden ancak bir düzine kadarına ismen atıfta bulunur; bkz. n. 27.

⁶⁵ Th. Emil Homerin, "Ibn Taymiya's *al-Sûfiyah wa-al-fuqara'*," *Arabica* 32 (1985): 219-44, özellikle 233.

⁶⁶ Tâceddîn el-Subkî, *Mu'îd el-Ni'am ve-Mubîd el-Nikâm*, ed. David Myhrman (Leiden, 1908), 171-80, özellikle 178-79; ayrıca bkz. Makdisi, *Colleges*, 177-79, ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-71.

⁶⁷ Bkz. Th. Emil Homerin, "Sufism and Its Detractors in Mamluk Egypt: A Survey of Protagonists and Institutional Settings," forthcoming in *Islamic Mysticism Contested*, ed. Frederick De Jong and Bernd Radtke (Leiden); Trimmingham, *Orders*, 19-21; ve Geoffroy, *Soufisme*, 170-87.

⁶⁸ Bkz. Subkî, *Mu'îd*, 176-78; Makdisi, *Colleges*, 216; Behrens-Abouseif, "Change in Function," 81-93; Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-59; Little, "Khanqahs," 99; Berkey, *Knowledge*, 44-60, 74; Emin, *Evkâf*, 237-39, 253; Fernandes, *Khanqah*, 16; "Three Sufi Foundations," 152; Pedersen ve Makdisi, "Madrasa," 1129; ve Rızık, *Hankavât*, 1:247, 257-70, 315-38; 2:438-500, 545-47, 612-18, 636-38, 657.

misyonu değildir.⁶⁹ Bunun yerine vakfiye kayıtlarında yer alan hangâhlardaki esas “sûfi vazifesi”, her gün toplu bir şekilde icra edilen huzûr meclisleridir.

O halde, işlevsel açıdan Memlûk zâviyeleri Hristiyan manastırlarını hatırlatırken, hangâhların ise orta çağ İngiltere’sinde ölümlerin ruhları için dua edilen ve ilahi okunan şapeller (chantry) ile daha yakın bir çizgiye sahip olduğu görülmektedir. Hangâhlarla yaklaşık aynı dönemde varlıklı ve soylu kişiler tarafından kurulan şapellerde, ölü veya diri bütün Hristiyanlar adına onları araftan kurtarmak için âyinler okunmuştur. Memlûk hangâhları gibi şapeller de kurucu kişi, kurucunun akrabaları ve nihayet tüm Hristiyanlara adanan bereketi güvence altına almak adına kalıcı olarak vakfedilmiştir. Hangâhlara kıyasla çoğu şapel daha mütevazı yapıda inşa edilmiş ve kurucusunun isteğine binaen burada günlük âyinler okuyan birkaç rahibi desteklemiştir. Ayrıca vakfiyeler, rahiplerin ikametini sağlamanın yanı sıra genellikle bağımsız bir şapelin inşası ve bakımı için de ödenek ayırmış; bazı vakfiyeler ise fakirler için sadaka, ilköğretim düzeyindeki eğitime destek ya da kolejdaki öğrenci rahipler için burs imkânı sağlamıştır.⁷⁰

İngiliz şapelleri de özel bağışlarla, çoğunlukla şahsî mülklerle desteklenmiştir. Kurucu, âyin okumak için tayin ettiği rahiplerde olduğu gibi, vakfın denetlemek üzere nâzır olarak da genellikle bir akrabası veya yakın arkadaşını tayin etmiştir. Kurucular bunlara ek olarak, kalacak yer, dinî ve din dışı vazifeler, âyinlerin sözleri, zaman ve mekânı, âyinlere zorunlu katılım ve mazeretli izinler gibi rahiplerin şapellerde istihdam edilme koşullarını; diğer çalışma biçimleriyle ilgili düzenlemeleri ve rahiplerin kadınlarla ilişkilerindeki kısıtlamaları belirlemiş ve olası cariye edinme gibi meselelere de karar vermiştir.⁷¹

Memlûk hangâhları gibi, İngiliz şapelleri de kurucularına önemli bir himaye ve destek kaynağı sağlayarak, soylu kurucularının dinî ve seküler alanlardaki gücünü tasdik etmişlerdir. Fakat bencil amaçlarla şapel vakfedenler de olmuş ve bu durum dikkatlerden kaçmamıştır; dinî reformcu John Wycliffe (1320-84) şapel kurumunu, maddî varlıklarını sadece cennetten arsa almak için harcayan zenginlerin manevî gurur göstergelerinin yalnızca başka bir örneği olmakla itham etmiştir. Kilise görevlileri de zaman zaman gevşek davranışlara eğilimli vasat rahiplerinden dolayı şapelleri eleştirmiştir. Başpiskopos Islip 1362’de, Müslüman çağdaşı el-Sübkî’nin şarlatan sûflerin ahlakî kusurlarına karşı duyduğu öfkenin bir benzerini, bazı şapel rahipleri için dile getirmiştir; onları "fahiş maaşlarla şımartılmakla, taşkınlıklarını kusmuk ve şehvetle boşaltmakla, ahlaksızlıkla hezeyanlar geçirmekle ve sonunda kendilerini şarap uçurumunda boğmakla" suçlamıştır.⁷² Bu eleştiriler bir yana, Reformdan önce birkaç orta çağ Hristiyan’ı bizatihi şapellerin önemini sorgulamıştı, hem de çok iyi bir sebebe dayanarak: araf. Kurucularının ekonomik, siyasî veya yardımseverliğe dayanan

⁶⁹ Bkz. Asyutî, *Cevâhir*, 1:357-59; Little, "Khanqahs," 97-99; ve Doris Behrens-Abouseif, "An Unlisted Dome of the Fifteenth Century: The Dome of Zawiyat al-Damirda" *Annales islamologiques* 18 (1982): 105-15, özellikle 112.

⁷⁰ K. L. Wood-Leigh, *Perpetual Chantries in Britain* (Cambridge, 1965), 2-5, 34-54, 143, 177-79, 210-11, 269; Alan Kreider, *English Chantries: The Road to Dissolution* (Cambridge, Mass., 1979), 26-46; ve T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages* (London, 1972), 59-69.

⁷¹ Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 65, 95, 140-45, 154, 186, 195-97, 242-89, ve Kreider, *English Chantries*, 26-46.

⁷² Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 190, 209-11, ve Kreider, *English Chantries*, 26-30.

amaçları ne olursa olsun, bir şapel kurmayı teşvik eden en önemli sebep, ruhun araftaki acılarından kurtulması ideali olmuştur.⁷³

Hristiyan arafı, temelini kutsal kitapta Paul'un "ateş herkesin ne tür bir iş yaptığını test edecek" sözleriyle ifade ettiği 1. Korintliler, 3:13'ten alır. Erken Hristiyan babaları tarafından üzerinde durulduğu gibi, bu arınma ateşi cehenneminkinden farklıdır; o bir ceza olabileceği gibi belki de hesap gününden önce ve ölümlerinden sonra günahkarları temizleyecektir. Origenes'e (185-254) göre, araftaki cezalandırma herkes için nihai kurtuluşu garantiliyordu, fakat Augustinus'un (354-430) da olduğu bir grup buna karşı çıkmıştır. Augustinus, insanlığı ölümden sonraki kaderlerine göre dört gruba ayırmıştır. İlk olarak, doğrudan cehenneme gidecek imansızlar ve onların karşıtı olarak kutsanmış şehitler, azizler ve hızlıca cennete girecek olan salih kişiler yer alır. Bu ikisinin arasında birtakım iyiliklerde bulunan fakat bunların kurtuluş için yeterli olmadığı, dolayısıyla yoğunluğu daha az bir ateşle cezalandırılacak günahkârlar ve son olarak, arafta günahlarını temizleyecek ateşten sonra cennete girebilecek olan, fakat kurtuluşa ermek için yardıma muhtaç haldeki günahkârlar vardır.⁷⁴

Augustinus'un kategorisine dayanarak, Hristiyan arınma ve şefaahat öğretisi gelişimini sürdürmüş ve nihayet on ikinci yüzyılın sonunda belirgin, mekânsal bir kavramla birleşmiştir. Buna göre, arafta, sonsuz yaşamlarına hazırlık olarak geçmiş günahları için cezalandırılan pek çok ölü vardır, fakat onların araftaki bekleyişleri yaşayanların dindar çabalarıyla yumuşatılabilir ve hatta bu süre kısaltılabilir niteliktedir. Yaşayanların ölümler adına ettikleri dua, tuttıkları oruç ve verdikleri sadaka gibi yaptıkları bütün hayırlı amellerin müteveffaya yardım ettiğine inanılmıştır; özellikle de bu ameller sevdiği kimseler tarafından yerine getirilmişse.⁷⁵ Dahası, üçüncü yüzyıl kadar erken bir dönemde, ölü Hristiyanların ruhlarına teselli olması için Aşai Rabbani Âyini verilmiş ve sonrasında Papa Büyük Gregorius (590-604) günahkârları araf ateşinden kurtarmak için âyin okunmasına izin vermiştir. Doğal olarak bir süre sonra, doğru akide ve iyi ameller kurtuluş için şart olarak görülmeyle birlikte birçok Hristiyan, rahiplerin kendi adlarına ettikleri duaların ve kalabalıklar tarafından icra edilen âyinlerle elde edilen şefaahatlerin, arafın dehşetini yatıştırmak ve sonsuz yaşamı güvence altına almak için bireysel dindarlıklarından daha etkili olduğuna inanmaya başlamıştır. Sonuç olarak papaz dışındaki halk dokuzuncu yüzyıldan itibaren ölümler için düzenli olarak hizmetlerde bulunan kilise ve manastırlara sadaka ve kurban vermeye başlamıştır.⁷⁶

Fakat bağışçıların manastırlar ve kiliseler üzerindeki kontrolü oldukça sınırlı olmuştur, bu kurumların rutin ve ritüelleri uzun zamandır kilise otoriteleri veya bir dinî mezhep tarafından belirlenmekteydi. Dahası, bu kurumlarda gerçekleştirilen âyinler ve dualar genellikle toplu bir şekilde bütün Hristiyan ruhlarının iyiliği için okunurken, zamanla daha az sayıda kişinin ruhuna daha çok âyin okumanın daha etkili olacağına dair nicel bir denklem kurulmuştur. Böylece, onuncu veya

⁷³ Wood-Leigh, *Perpetual Chantry*, 189-90, 303-6. Ayrıca bkz. Kreider, *English Chantries*, 40.

⁷⁴ Hristiyanlıkta araf ve şefaahat kavramlarının kullanımları hakkında harika bir çalışma için bkz. Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*, translated by Arthur Goldhammer (Chicago, 1984), özellikle 4-12, 52-95.

⁷⁵ A.g.e., 154-59, 275-77, ve Kreider, *English Chantries*, 40-42.

⁷⁶ Le Goff, *Purgatory*, 102-7, 274-75; Wood-Leigh, *Perpetual Chantry*, 3-6, 303-6; ve Kreider, *English Chantries*, 40-42, 86-87.

on birinci yüzyılın başlangıcı itibariyle şapel, maddî bakımdan güç yetirebilenler için ilgi çekici, bireysel bir alternatif olarak ortaya çıkmıştır. Tabii Wycliffe'ın net bir şekilde belirttiği gibi, şapel kurucuları ekseriyetle kendi ruhları ve akrabalarının ruhları için endişelenmiştir; şapellerin vakfiye kayıtları elde edilen manevî bereketlerin paylaşılması gerektiğini ısrarlı bir şekilde şart koşsa da bu dağıtım eşit olmamış, kutsanmış olanların payının alınan kutsama miktarıyla doğru orantılı olarak arttığına inanılmıştır.⁷⁷

Yine de toplumun büyük bir kısmı, görünüşe göre bu biraz sulandırılmış dualar sayesinde kutsanmış hissetmiştir, nitekim benzer şekilde faaliyet halindeki şapel kurumlarının desteklediği faaliyetler ve aldıkları önemli miktardaki sadakalar da bu hissi destekler mahiyettedir. On altıncı yüzyılın başlangıcında, iki yüz civarında olduğu tahmin edilen aktif şapel vardır ve bu şapellerde hem rahipler hem de günlük yaşamın idamesi ve kurumdaki işlerin yapılması için kilise dışından kişiler istihdam edilmiştir. Fakat bir müddet sonra birçok şapel ya harap olmuş ya da dağılmıştır. Memlûk hangâhlarına benzer bir şekilde şapellerin çoğu nihayetinde, veba ve diğer doğal felaketler, kötü yönetim veya vakfiyelere doğrudan el konulması gibi sebepler neticesinde bağışların azalmasıyla kapatılmıştır.⁷⁸

Daha sonra, 1545'te VIII. Henry bütün şapelleri kapattırması ve bütün rahiplerini emekliye ayırmıştır. Henry, Fransa ile olan savaşı için kemerleri sıkışırken, geniş toprak parçaları ile zengin mal varlığını bünyesinde barındıran manastırlar, şapeller ve diğer Katolik kurumları, henüz yeni din değiştirmiş bu kral için kolay hedefler olmuştur. Sürpriz olmayan bir şekilde, bu hareketlerini Protestanların arafı reddetmesine dayandırarak meşru kılmıştır. Luther ve diğer Protestanlar, araf inancının kutsal metinle zayıf bir bağının olması ve bir kişinin, başka insanların işlediği salih ameller sayesinde cennete girebileceği şeklindeki sapkın inançları önermesinden dolayı araf inancına şiddetle karşı çıkmıştır. Onlar arafı hükümsüz kılarak, Katolik kilisesinin şefaathçi rolünü baltalamış ve Henry'nin şapellere son vermesi için yol açmışlardır.⁷⁹

İngiliz şapellerinin dramatik düşüşüne kıyasla Memlûk hangâhları çok daha hafif bir geçiş süreci yaşamıştır. Fakat bu kurum da benzer şekilde dokuzuncu/on beşinci yüzyılda genellikle ekonomik sıkıntılardan kaynaklanan bir değişim sürecine girmiş, yukarıda bahsedildiği gibi siyasete rağmen toplumda kendi rolünü oynamaya devam etmiştir. 923/1517 yılında imparatorluk Osmanlılara yenildiğinde Osmanlılar, Sünnî Müslümanlar olarak kendilerinden önceki Memlûk topraklarındaki dinî vakıf kurumlarını desteklemeye devam etmişlerdir. Fakat çok az Osmanlı yöneticisi veya emiri bu topraklarda yeni bir hangâh inşa etmek için hatırı sayılır miktarda bütçe ayırmaya istekli davranmıştır, belki de bu tür yatırımlarını ve mezarlarını imparatorluk başkenti olan İstanbul topraklarına ayırmayı uygun görmüşlerdi.⁸⁰ Sebep her ne olursa olsun hangâhların düşüşü, şapellerde olduğu gibi dinî inançtaki büyük bir değişikliğe dayanmamıştır. Yine de bu önemli farka

⁷⁷ Wood-Leigh, *Perpetual Chantries*, 5, 34-35, 154, 289, 304-10.

⁷⁸ A.g.e., 93, 125-29, 194-95, 314 ve Kreider, *English Chantries*, 89.

⁷⁹ Kreider, *English Chantries*, 93-208.

⁸⁰ Doris Behrens-Abouseif buna istisna olarak, bir Osmanlı valisi olan Mahmud Paşa'nın, 975/1568'de Kahire'de mukim olmayan altmış sûflerin günlük huzûr meclisi icra edeceği bir caminin yanına bir türbe inşa ettiğine dikkat çekmiştir. ("Takiyyat Ibrahim al-Kulshani," 43-60, özellikle 44). Ayrıca bkz. Chabbi, "Khankah," 1026.

rağmen İngiliz şapeli ve Memlûk hangâhı kuruluş, yönetim ve ekonomik durum açısından çarpıcı benzerlikler taşımaktadır.

Daha da önemlisi, iki kurum da dinî anlayışları bakımından benzer bir şefaath inancı taşımakta ve bu durum sadece şapellerde değil hangâhlarda da araf inancının merkezîyetini vurgulamaktadır. Yeni Ahit'in bazı bölümlerine benzeyen bir manayla, Kuran da her insanın ebedi kaderini öğreneceği bir hesap günü hakkında uyarılmaktadır. Bazı durumlarda Müslümanlar o günün hızla yaklaştığına dair korkuya kapılmışlardır; Memlûk dönemi boyunca da en az iki kere, Moğol saldırıları ve veba salgını ile dünyanın sonunun geleceği konusunda insanları uyaran kişiler olmuştur.⁸¹ Fakat normalde o günün yakın bir gelecekte olduğu düşünülmemiş ve Müslümanlar, yeniden dirilişten önce ölümlerinin durumunu ve bir araf mekanının olasılığını merak etmişlerdir.⁸²

Kimi müfessirler, Kuran'ın bazı ayetlerinde bir nevi araf sürecine dair imalar bulmuşlardır, özellikle 9:101: "... Onları iki defa cezalandıracağız, ayrıca çok büyük bir azaba itilecekler." ayetinde. Bununla birlikte, Müslümanların günahların cezasını çekip temizlenmeye dair inançları çoğunlukla hadislerden türemiştir ve bu hadisler genellikle *azâbu'l-kabr* yani "kabir azabı" başlığı altında birleştirilmiştir.⁸³ İkinci/sekizinci yüzyıl kadar erken bir dönemden itibaren Müslüman akidesi yeni vefat eden bir kişinin kabirde bir sorgu sürecinden geçeceğini iddia eder. Eğer müteveffa tek Allah'a ve Hz. Muhammed'in onun peygamberi olduğuna olan inancına şehadet getirebilirse, bu kişi sonunda cennete girebilecektir, fakat bunu yapamazsa, hesap gününde cehennemde atılmadan önce kabirde azap çekecektir. Yine geçmiş günahların cezası, cennete gidecek Müslümanları da beklemektedir ancak bu cezanın ne dereceye kadar kabirde veya cehennemde çekileceğine dair farklı görüşler vardır.⁸⁴

Augustinus'u hatırlatan bir tutumla, mütekellim Ebû Hamid al-Gazâlî (450-505/1058-1111) insanları dört gruba ayırmıştır: lanetlenenler, ceza çekenler, kurtuluşa erenler ve muzaffer olanlar. Lanetlenmiş olan imansız kafirler ve dünyanın cazibesine kapılanlar cehennemde imha edilecekken, şehitleri ve sevgilerini yalnızca Allah'a yönelten büyük arifleri ifade eden muzaffer olanlar, cennetin en yüksek mertebelerine erişecektir. Daha düşük kademe ve statüde olan kurtulanlar, cennetin nimetlerine erişmek için müteveffanın bir yaşam süren ve ölümlerinden önce günahlarından tövbe eden kişilerdir. Cezalandırılanlara (muazzebûn) gelince, onlar Allah'a inanmakla birlikte bencil heveslerini takip ederek büyük veya küçük günahlar işlemiş ve pişman olup tövbe etmedikleri bu davranışlar onların inançlarını kirletmiştir. Sonuç olarak, bu kişiler ölümden sonra ve hesap gününden önce cehennemdeki ıstırapları işledikleri suçlarla eşit olacak şekilde cezalandırılacaklardır. Gazâlî, bu son grubun çoğunluğunun diğer insanlara zulmettiğini ve bu nedenle ölümden sonra zulmedenlerin yaptıkları zulüm karşısında zulme uğrayanların günahlarını

⁸¹ Bkz. Ahmed b. Teymiyye, *Mecmuatü'r-resâir ve-el-Mesâ'il*, ed. Muhammed Raşid Rida (Kahire, 1922-30; reprint, Beyrut, 1983), 1:186, ve Dols, *Black Death*, 243-45.

⁸² Bkz. Jane Idleman Smith and Yvonne Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany, 1981), 34-36, ve Le Goff, *Purgatory*, 12-13.

⁸³ A. J. Wensinck ve A. S. Tritton, "Adhab al-Kabr," *EI2*, 1:186-87; Ragnar Eklund, *Life Between Death and Resurrection According to Islam* (Uppsala, 1941), 72-92; ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 24-59.

⁸⁴ Eklund, *Life*, 86-87, ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 33-49.

alacaklarını ve buna mukabil olarak da zulme uğrayanların, kendilerine zulmeden kişilerin sevaplarını alacağını ekler.⁸⁵

Gazâlî ile benzer şekilde Memlûk dönemi boyunca Kurtubî (ö. 681/1273) ile Suyûtî (839-911/1445-1505) dahil birçok Müslüman âlim, ölünün geçmiş günahlarına mukabil çekeceği kabir azabını tartışmıştır. Bu yazarların esas amacı, yaşayanları hala zamanları varken kendi gidişatlarını düzeltmeleri için hararetle ikaz etmek ve böylece dünyadaki herhangi bir acının çok ötesindeki ahiret azabından onları sakındırmaktır. Fakat onların araf teorisi aynı zamanda ilahî adalet ile sonsuz lanet dışındaki cezalandırmayla ilgili teolojik sorunları da çözmüş ve daha da önemlisi, bu araf bölgesi birçok günahkara ikinci bir şans daha sunmuştur. Buna göre en günahkâr mümin bile Hz. Muhammed'in hesap gününde bütün Müslümanlara şefaatiyle sonunda kurtulabilecektir.⁸⁶ Bunun da ötesinde, bu son anda gerçekleşen ve herkesi kapsayan şefaatin de öncesinde Allah, peygamberlere, dindarlara, ulemaya ve bunların dışında kendi seçtiği herkese akrabaları, arkadaşları ve tanıdıklarına şefaet etme hakkı vermektedir. Bu kişiler tarafından müteveffanın arkasından yapılan ibadetler, sadakalar ve diğer dindar aktiviteler, ölünün araftaki cezasının şiddetini ve müddetini önemli bir miktarda düşürme gücüne sahiptir. Bu müdahalede bulunma hakkı, yaşayanlara, vefat eden sevdikleri adına şefaatte bulunma ve karşılığında da sıra kendilerine geldiğinde başkalarından yardım görme ümidi vermiştir.⁸⁷

Şefaet pratikleri arasında Kuran kıraati uzun arayla en etkili yol olarak görülmüştür, özellikle 1., 112-114. sureler ve ikinci cüzün başının çok kuvvetli olduğuna inanılmıştır.⁸⁸ Önceden gördüğümüz gibi, Kuran'dan okunan bu kısımlar, hangâhlarda ve diğer Memlûk dinî kurumlarında gerçekleştirilen huzûr meclislerinde okunan kısımlarla aynıdır. İslâm'da, rahipler sınıfı tarafından okunan âyinlerin bir karşılığı yoksa da Kuran tilaveti ve sûfler tarafından okunan zikirler bu sınıfla ilginç bir paralellik sunar. Ek olarak, günlük icra edilen huzûr meclisleri ve bu meclislerden elde edilen mükafat bağışlanırken kurucu kişinin adıyla başlanıp bütün Müslümanları anarak sona erdirmek, orta çağ Müslümanlarının da orta çağ Hristiyanları gibi bu duaların manevî gücü ve etkililiği hakkında niceliksel olarak düşündüklerini göstermektedir. Bu aynı zamanda, hangâhta istihdam edilen çok sayıdaki sûfnin durumunu da açıklayabilir, gerçi bunun için daha sosyolojik bir sebep de olabilir.

Toplu olarak bakıldığında, İngiliz şapelleri ve Memlûk hangâhları, binalarının farklılaşan boyutlarına rağmen birkaç bin kişiyi destekleyebilmiştir. On altıncı yüzyıl itibarıyla İngiltere ve İskoçya boyunca geniş bir alanda yayılan, her biri bir veya iki rahip barındıran en az iki bin küçük şapel vardır. Soyluların ailelerini ve yaşam tarzlarını yansıtacak şekilde kurdukları şapellerde genellikle kurucunun akrabalarından veya arkadaşlarından biri rahip olarak görevlendirilmiş ve bu

⁸⁵ Ebû Hamid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâ-u 'Ulûm el-Din* (Kahire, 1957), 1:24-30. Ayrıca bkz., *The Remembrance of Death and the Afterlife*, çeviren T. J. Winter (Cambridge, 1989), xxii.

⁸⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 4:433-578, özellikle 483-86, ve Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 135-44; Kurtubî, *Tezkire*, 1:173-86, 189-215, 330-43; Suyûtî, *Şerh*, 212, 245-51. Ayrıca bkz. Eklund, *Life*, 1-53, ve Smith ve Haddad, *Understanding*, 33-48.

⁸⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 4:509, ve 4:473-77; Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 210, ve 111-20; Kurtubî, *Tezkire*, 1:118-29; ve Suyûtî, *Şerh*, 404-15. Ayrıca bkz. Eklund, *Life*, 7; Smith ve Haddad, *Understanding*, 27, 59; ve Le Goff, *Purgatory*, 5, 156, 173, 227-29.

⁸⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 4:476; Winter'in çevirisi, *Remembrance*, 117; Kurtubî, *Tezkire*, 1:118-29; ve Suyûtî, *Şerh*, 416-19.

binalar aile mülkleri üzerine inşa edilmiştir. Memlûklerde ise aksine bu binalar Kahire ve Dımaşk gibi büyük şehir merkezlerinde yoğunlaşmıştır ve muhtemelen yetmişten daha az sayıda hangâh inşa etmelerine rağmen, bunların çoğu yüze kadar mukim sûfiyi destekleyebilecek büyüklüktedir. Bu büyük gruplar genelde farklı ülkelerden gelen bekar sûfilerden oluşmakta ve onların kışla benzeri ikametgahları ise Memlûklü hâmîlerinin hayatını yansıtmaktadır; öyle ki onlar da ailelerinden uzakta genç köleler olarak bir toplulukla beraber eğitilmek ve yetiştirilmek üzere Mısır'a ihraç edilmişlerdir.

Bununla birlikte, tıpkı hevesli Memlûk emirlerinin Memlûk askerlerinden oluşan kişisel birliklerini toplaması gibi, bir sultan veya güçlü bir emir de kendi adına hangâh bağışlayarak bir sûfiler birliğinin kendisi için dua etmesini sağlamıştır. Bu dualar ve diğer ritüellerle birlikte sûfiler hâmîlerine henüz hayattayken yardımcı olabilmış ve sonrasında, hâmînin ölümünün ardından onu ve sevdiklerini kabir azabından ve cehennem ateşinden kurtarmaya çabalamışlardır. Hangâh sûfilerinin bu kadar önemli bir dinî misyona sahip olduklarını gördükten sonra, hüküm süren sultanın kendi rakibinin hangâhını ortadan kaldırdığını öğrenmek sürpriz olmayacaktır. Sultanlar genellikle kendi projelerine bütçe sağlamak için mevcut dinî kuruluşların vakıflarına el koysa da bir hangâha el koymanın daha farklı, daha az materyal olan sebepleri vardır.

709/1310 yılında Nâsır Muhammed ibn Kalâvûn sultan olarak iktidara döndüğünde, daha önce kendisinden iktidarı gasp eden II. Baybars'ı sadece boğdurmakla kalmayıp, aynı zamanda hangâhını kapatmış ve hangâh binasının kitabesinde isminin geçtiği yazıları kazıtmıştır. On beş yıl sonra Sultan Nâsır Siryâkûs'taki kendi heybetli hangâh külliyesini tamamladıktan sonra, II. Baybars'ın hangâhının yeniden açılmasına ancak 725/1325 yılında izin vermiştir.⁸⁹ Bununla birlikte Sultan Nâsır böylesine uzun bir müddet boyunca bu hangâhı kapalı tutarak, henüz vefat etmiş kişinin ruhuna yardım edeceğine inanılan dua ve bereketten rakibini mahrum bırakmış ve böylece belki de II. Baybars'a hem bu dünyada hem de diğer dünyada işkence etmeye niyetlenmiştir.⁹⁰

Bu olayın gösterdiği gibi, hangâhlar Memlûk sultanları için hayatî önem taşımıştır. Fakat bu kurumlar devlet destekli bir takım "ortodoks tasavvufun" menzilleri de değildir. Gördüğümüz gibi, tasavvuf öğretisi ve uygulamalarının telkin edilmesi hangâhların esas işlevi olmamıştır; bu misyon yine Memlûkler tarafından desteklenen başka bir kurumda, belirli sûfi tarikatlarının zâviyelerinde giderek artan bir oranla işlenmiştir. Bunun yerine, hangâhlar öncelikle dindar sûfilerin şefaati gibi hayatî bir görevi üstlenebildikleri yerler olarak Memlûklere şapellere benzer şekilde hizmet etmiştir. Daha erken zamanlarda, ölümsüzlük arayışı içinde piramitleri yükselten Mısır'ın firavunları gibi, Memlûk sultanları da sonsuz yaşamlarını teminat altına almak için kendi hangâhlarını inşa etmiştir.

⁸⁹ Makrizî, *Hitat*, 2:417, Fernandes, "Baybars al-Jashankir," 36-38; Williams, "Siryâqus," 116; Berkey, *Knowledge*, 132-33; ve Rızık, *Hankavât*, 1:215.

⁹⁰ Benzer şekilde, Nâsır Muhammed'in naibi Kavsun sultanın 741/1341'deki ölümünden sonra tahtı ele geçirme girişiminde, halk Nâsır'ın bir varisini tercih etti ve Kavsun'un hangâhını yağmaladı; Shoshan, *Popular Culture*, 54; Rızık, *Hankavât*, 1:276. Ayrıca bkz. Berkey, *Knowledge*, 133-34 ve Chamberlain, *Knowledge*, 56, şöhret ve sermaye gibi sebeplerle sultanların dini vakıflara el koyması ve/veya itibarsızlaştırmasının diğer örnekleri için.