

## Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*

China: The Pennsylvania State University Press, 2003, 134 s.

Fatih BAYRAM\*

Gerek Anadolu Selçuklu Devleti'nde, gerekse Beylikler döneminde Anadolu'da şehir dokusunda zâviyelerin önemli bir yer tuttuğunu; hem o dönemlere ait kaynaklardan hem de günümüze kadar gelebilmiş olan eserlerden öğrenmekteyiz. Bu zâviyeler aynı zamanda devlet adamlarının, sanatkârların, dervişlerin, ilim yolcularının ve tâcirlerin ortak eseri idi ve *kadîm* medeniyetin ayrılmaz bir parçasıydı. XX. asırda Fuat Köprülü, Ömer Lütfi Barkan ve Abdülbaki Gölpınarlı gibi tarihçilerin öncülük ettiği Sûfilik literatüründe, zâviyelerin şehir hayatındaki rolüne işaret edilmekle birlikte bu konuda yapılan çalışmaların çoğu genel bir tabloyu resmetmektedir. İki yıl önce Ethel Sara Wolper tarafından Sivas, Tokat ve Amasya şehirlerinde XIII. asrın ortası ile XIV. asrın ortası arasında yaklaşık bir asırlık zaman diliminde inşa edilen zâviyeleri ele alan bir kitabın yayınlanmış olması; hem şehir tarihçiliği hem de Sûfilik literatürü açısından sevindirici bir gelişmedir.

Sara Wolper, kitabının giriş bölümünde “dervish lodge” kavramı üzerinde duruyor ve bunun değişik bölgelerde *hankâh*, *zâviye*, *dârü's-siyyâde*, *dârü's-sulâha*, *buk'a* ve *imâret* anlamlarına gelebileceğini belirtiyor.<sup>1</sup> Biz, Wolper'in kitabında geçen “dervish lodge” tâbirinin karşılığı olarak, Osmanlı evkaf defterlerinde en yaygın kullanım olan “zâviye” terimini kullandık. Büyük zâviye yapıları için ise, mutad olduğu üzere “hani-kâh” terimini kullandık.

Sara Wolper, kitabının giriş bölümünde, Osmanlı öncesi Anadolu Sûfililiğinin temel meseleleri üzerinde duruyor. Wolper, haklı olarak Osmanlı öncesi Sûfililiğinin başka araştırma alanlarına eklenmediğini belirtiyor ve bu alanın müstakil bir araştırma alanı oluşturmadığından yakınıyor. Wolper'e göre, Osmanlı öncesi Sûfilik çalışmaları, “Osmanlı'nın doğuşu”, “Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi” ve “Tarikatların gelişmesi” gibi konuların gölgesinde kalmıştır.<sup>2</sup>

Yazar, Osmanlı öncesi Anadolu Sûfililiği bağlamında özellikle Fuat Köprülü üzerinde durmaktadır. Wolper; Köprülü'nün, eserlerinde, özellikle Malazgirt sonrası Anado-

\* Bilkent Üniversitesi Tarih Bölümü Doktora Öğrencisi.

1 Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*, China: The Pennsylvania State University Press, 2003, s. 4.

2 A.g.e, s. 5.

lu'ya akın eden göçebe Türkmen kabileleri üzerinde durduğunu belirtmektedir. Köprülü'ye göre; pagan Türkmenleri, Şamanizm'den izler taşıyan "Türk tarzı İslam"a yönelenler, "Baba"lardır.<sup>3</sup> Wolper; Köprülü'nün asıl gâyesinin, Sûfilîğin önemini vurgulamaktan ziyâde, Osmanlı'nın Orta Asya orijinli olduğunu göstermek olduğunu iddia etmektedir.<sup>4</sup> Yazar; Köprülü'nün yazılarının, Osmanlı Devleti'nin İran ve Yunan orijinini öne süren Avrupalı tarihçilere karşı bir tepkinin ürünü olduğunu ifade etmekte ve Anadolu'daki çok sayıda Hıristiyan'ın rolünü görmezden geldiğini ifade etmektedir.<sup>5</sup> Yazar; burada, ismen zikretmese de, Gibbons'un Osmanlı'nın kuruluşu ile ilgili tezine atıfta bulunmaktadır. Burada, ayrıca Köprülü'nün Gibbons eleştirisinde yalnız olmadığını da belirtmek gerekir. Yine bir Avrupalı tarihçi olan Paul Wittek de Gibbons'un tezine şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>6</sup>

Wolper'in Köprülü'ye yönelttiği önemli eleştirilerden biri de, Anadolu'daki Müslümanları iki sınıfa ayırmasıdır. Köprülü'ye göre bir sınıf heteredoks, köylü ve aşağı sınıftan; diğeri sınıf da, ortodoks, şehirli ve eğitilmiş sınıftan müteşekkildi. Wolper'e göre; Köprülü, heterodoks grubun kökenini Ahmed Yesevî'ye dayandırmaktadır. Köprülü'nün nazarında ortodoks grubun temsilcileri ise, Necmüddin Râzî, Bahâüddin Veled ve Sadrüddin Konevî gibi mutasavvıflardır. Köprülü, ayrıca bu mutasavvıfları linguistik açıdan sınıflandırmaktadır. Ahmed Yesevî Türk geleneğini temsil ederken, Necmüddin Râzî ve Bahâüddin Veled Fârsî geleneği, İbn-i Arabî'nin üvey oğlu Sadrüddin Konevî ise Arap geleneğini temsil etmekteydi.<sup>7</sup> Wolper, Ömer Lütfi Barkan'ın "İstîlâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler"<sup>8</sup> ve Semavi Eyice'nin "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimâ'î Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler"<sup>9</sup> adlı makalelerinin Köprülü'nün tezinin devamı olduğu görüşündedir. Yazara göre, Eyice ve daha sonraki sanat tarihçileri Köprülü'nün tezini çürütmek şöyle dursun, onu istihkâm etmişlerdir.

Yazara göre, Köprülü/Barkan/Eyice tezinin temel sorunu popüler veya heterodoks derviş grupları ile ortodoks İslâm'ı benimseyenler arasında kesin bir çizgi çizmeleridir. Köprülü'nün Şaman gelenekle İslamlaşma arasındaki sürekliliğe işaret eden tezi; Ahmet Karamustafa, Reuven Amitai-Preiss ve Devin DeWeese tarafından tenkîde tâbi tutulmuştur.<sup>10</sup> Artık Sûfilik literatüründe yüksek tabaka ve alt tabaka arasında kesin

3 *A.g.e.*, s. 5.

4 "Köprülü had used mystics to stress the Central Asian origin of the Ottomans", *a.g.e.*, s. 5.

5 *A.g.e.*, s. 5.

6 Osmanlı'nın kuruluşu tartışmaları için bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley: University of California Press, 1995.

7 Wolper, *Cities and Saints...*, s. 5.

8 Ö. Lütfi Barkan, "İstîlâ Devrinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, 1942, sy. 2, s. 279-304.

9 Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İctimâ'î Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1963, sy. 23, s. 1-80.

10 *Cities and Saints...*, s. 6. Bkz. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period, 1200-1550*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1994; Reuven Amitai-Preiss, "Sufis and Shamans: Some Remarks on the Islamization of the Mongols in the Ilkhanate", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1999, c. XL, sy. 1, s. 27-46; Devin DeWeese, "The Mashâ'ikh-i Turk and the Khojagân: Rethinking the Links Between the Yasavî and Naqshbandî Sufi Traditions", *Journal of Islamic Studies*, 1996, c. VII, sy. 2, s. 180-207.

çizgiler çizmek şöyle dursun, yüksek sınıf-alt sınıf ifadesi de geçerliliğini büyük ölçüde yitirmiştir. Gerçekten de, yazarın Karamustafa, Amitai-Preiss ve DeWeese'in katkılarına yaptığı vurgu, kanaatimizce yerindedir. Ancak burada *Annales* ekolünün tarihçiliğe yüklediği yeni anlamların katkısını da göz ardı etmemek gerekir. XX. yüzyılın ikinci yarısında tarih yazımına damgasını vuran bu ekol, Sûfilik tarihi ile ilgili araştırmalara da yeni açılımlar getirmiştir.

Wolper'in XIII. yüzyıl ile ilgili Sûfilik literatürüne yönelttiği önemli eleştirilerden birisi de, bu yüzyılın tarikatların teşekkül ettiği bir zaman dilimi olarak ele alınmasıdır. Yazara göre; bu yanlış, büyük ölçüde *Âşıkpaşazâde Tarihi'*nden kaynaklanmıştır. XV. asır tarihçisi olan Âşıkpaşazâde; XIII. asır dervişlerinden bahsederken, onların XV. asırda olduğu gibi değişik tarikatlar etrafında kümelendikleri zehâbına kapılmıştır.<sup>11</sup> Halbuki, XIII. asır dervişlerinin âdiyeti bir tarikata yönelik değildi. XIII. yüzyılda dervişlerin âdiyet hissini belirleyen tarikatlar değil, zâviye yapılarıydı.<sup>12</sup> Yazar, derviş kimliğinin teşekkülünde zâviyenin mekansal boyutunu esas almaktadır. Kervansaraylar şehirden uzak mekânlarda yer alırken zâviyeler genellikle şehrin hududunda mevzîlenmekte ve böylelikle şehrin sahasını genişletmekteydi.<sup>13</sup> Şehrin girizgâhında yer alan zâviye, medenî dervişin âdiyet hissinde merkezî rol üstleniyordu. Dinsel alanla seküler alanı buluşturan zâviyeler, aynı zamanda, şehir hayatı için "yeni sınırlar" inşa etmekteydi.<sup>14</sup> Yazar, zâviyelerin yalnızca şehir içindeki rolüne değil zâviyelerin şehirler arası rolüne de dikkat çekmektedir. Ona göre; bir şehirdeki zâviye, ticaret ve göç yoluyla diğer şehirlerdeki zâviyelere bağlanıyordu.<sup>15</sup> Osmanlı *evkaf* defterlerine baktığımızda Wolper'in haklılığı ortaya çıkıyor. Osmanlı öncesi vakıfların da zikredildiği bu defterlerde farklı şehirlerde aynı adı taşıyan zâviyelere rastlamak mümkündür. Örneğin, Konya, Bursa, Erzurum ve Edirne gibi önemli ticaret yolları üzerinde bulunan şehirlerde Kâzerûnî zâviyelerinin bulunması bir rastlantı değildir.

Wolper, zâviyelerin literatürde genelde kurumsal açıdan ele alındığını, zâviye mimarisinin birkaç istisnâ dışında ihmal edildiğini belirtiyor. Bu ihmâlin Osmanlı öncesi zâviyelerle ilgili kaynak eksikliğinden ileri geldiğini vurgulayan yazar; zâviyelerin en önemli özelliklerinden birisinin de, dış dünyadaki insanlara kapılarını açmaları olduğunu belirtiyor. Yazar, ayrıca, zâviye mimarisinin zâviyenin fonksiyonuna ve müdâvimlerinin dünyasına ışık tuttuğuna işaret etmektedir.

Eserin temel konusunu, daha önce de belirttiğimiz gibi, XIII. asrın ikinci yarısından XIV. asrın ikinci yarısına kadar olan dönemde Sivas, Tokat ve Amasya şehirlerinde inşa edilen zâviye-hankâhlar teşkil etmektedir. Yaklaşık yüz yıllık süre zarfında birer ticaret şehri olan Sivas, Tokat ve Amasya'da en azından onbeş zâviye-hânîkâhın inşa edildiğini bilmekteyiz.<sup>16</sup> Halbuki, XIII. asır ortasından önce bu üç şehirde, sadece dört zâviye-hânîkâh bulunmaktaydı.<sup>17</sup>

11 *Cities and Saints...*, s. 6-7.

12 *A.g.e.*, s. 13.

13 "Unlike caravansarays, which were usually located outside cities, dervish lodges were usually placed in a city's border areas, extending the city radius, altering the city's pattern of space", *Cities and Saints...*, s. 59.

14 *Cities and Saints...*, s. 59.

15 *A.g.e.*, s. 98.

16 *A.g.e.*, s. 1.

17 *A.g.e.*, s. 7.

Yazar, XIII. asrın ikinci yarısında Sivas, Tokat ve Amasya şehirlerinde zâviyelerin giderek medreselerden bağımsız yapılar hâlini aldığını belirtmektedir. 1240-1275 yılları arasında bu şehirlerde, zâviyeler, medreselerin yanında inşa edilirken; 1275-1300 yılları arasında zâviyeler, medreselerden ayrı müstakil yapı arz ediyordu.<sup>18</sup> Wolper'e göre bu mekânsal ayrışma, fonksiyonel ayrışmayı da beraberinde getirmekteydi. Medreselerin aksine çeşitli meslek erbâbını, hattâ çeşitli din mensuplarını zâviyede görmek mümkündü.

Yazar; özellikle bu dönemde, zâviye inşâsının neden yaygınlık kazandığı meselesi üzerinde de durmaktadır. XIII. yüzyılda Sivas, Tokat ve Amasya şehirleri, İran ve Orta Asya'dan göç almaya başlamıştı. Bunun yanı sıra, bu şehirlerde yabana atılmayacak derecede Hıristiyan nüfusu mevcuttu. Bu iki meydan okuma karşısında, bu şehirlerin idarecilerinin başvurdukları yol, zâviye eksenli bir hayat tarzıydı. Kitabın asıl maksadı da, bu şehirlerde görülen dinî ve kültürel dönüşümde zâviyelerin rolünü incelemektir. Wolper, böyle bir çabanın ancak farklı gibi görünmekle birlikte birbiriyle ilintili olan üç temel alanı mezceden bir yaklaşımla anlam kazanabileceği inancındadır. Bu üç temel alan şunlardır: İslam mimarisi tarihi, Osmanlı öncesi Anadolu tarihi ve Tasavvuf tarihi.<sup>19</sup>

Wolper, özellikle Köseadağ Savaşından sonra Anadolu Selçuklu Devleti'nin merkezî otoritesinin zayıflamasıyla birlikte, *emîr*lerin mülk edinmelerinin kolaylaştığını belirtmektedir. Yazar; *emîr*lerin de hem kendilerine hem de kendi soyundan gelenlere dâimî bir gelir kaynağı temin etmek amacıyla *mülkleri vakıflaştırma* yoluna gittiklerini belirtmektedir. Mülkleri vakfa dönüştürme hareketinin, özellikle, 1277 yılından sonra yoğunlaştığına dikkat çeken yazar; bunun, Moğol idâresinin 1277 yılından sonra eski Selçuk *iktâ*larını ihyâ etme girişimine karşı takip edilen bir yol olduğunu vurgulamaktadır. Emîrler bilinçli olarak zâviye inşâsına yönelmişlerdir. Anadolu'da en çok zâviye 1277-1300 yılları arasında inşa edilmiştir.<sup>20</sup> Örneğin, Tokat'ta 11 yıl içinde üç zâviye inşa edilmiştir: Şemseddin bin Hüseyin (1288), Halife Gâzî (1299) ve Sünbül Baba (1298-1299).<sup>21</sup>

Wolper'in, Moğol istilâsı döneminde zâviye inşâsının neden yoğunlaştığı meselesini tartışırken serdettiği düşünceler, büyük ölçüde Köprülü ile paralellik arz etmektedir. Ancak Wolper; Anadolu'da, Müslüman halk üzerinde Moğol istilâsının sebep olduğu bedbinlik ve buhran duygusu üzerinde durmamakta, daha çok maddî sebepler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Wolper'a göre, emîrlerin zâviye inşâsını tercih etmelerinin bir nedeni de, zâviye inşâsının câmi ve medrese inşâsına göre daha ucuz oluşudur. Ayrıca şeyhlere tahsis edilen maaş, müderrislerden daha düşüktü.<sup>22</sup> Öte yandan, Köprülü maddî nedenleri göz ardı etmemekle birlikte, emîrlerin ya da beylerin zâviye inşâ etmesinin derûnî nedenleri üzerinde de durmaktadır:

Siyâsî merkeziyet, I. Alâeddin Keykubâd'dan sonra tamamiyle bozulmuş; dâhilî ve râset kavgaları, Moğol istilâsı, Rumlar ve Ermenilerle harpler, Anadolu'nun refah ve

18 A.g.e., s. 59.

19 A.g.e., s. 3.

20 A.g.e., s. 26.

21 A.g.e., s. 26.

22 A.g.e. 26-27.

âsâyîşini mahvetmişti. Sosyal düzenin yokluğunu gören, devamlı karışıklıklardan bıkmış ezilmiş olan halk, kendilerine bu dünyada nasip olmayan saadeti âhirette temin için tekkelere, şeyhlere koştuktan başka bir çare bulamıyorlardı. Mahallî geçici hâkimiyetler teminine uğraşan beyler de, halkın bu umûmî temâyülüne uyarak, şeyhlerin maddî ve mânevî nüfûzundan istifâde için her tarafa tekkeler, zâviyeler yaptırıyorlar ve onlara zengin vakıflar ayırıyorlardı. İşte, bütün bu sosyal âmillerin tesiri altında Anadolu'nun şeyhler, babalar yetiştirmeye ne kadar elverişli olduğu kolayca anlaşılır. Esasen, o devirde yetişen evliyanın menkabeleri hakkında yazılmış birtakım eserlerle sâir tarihî kaynaklar da, bu husûsu kuvvet ve kesinlikle te'yid eylemektedir.<sup>23</sup>

Kitaptaki en önemli argümanlardan birisi de, zâviyelerin hedef kitlesinin diğer İslâmî yapılara nazaran çok daha çeşitli oluşudur. Zâviyelerin bir "sosyal entegrasyon" merkezi olduğu argümanı, daha önce, Marshall G. S. Hodgson tarafından da vurgulanmıştı.<sup>24</sup> Benzer düşüncelerin Sûfilik literatüründe sıkça dile getirildiğini görmek mümkündür. Wolper; dervişler, sanatkârlar ve tâcirler arasındaki ilişkiyi zâviye kitâbelerinden örnekler sunarak açıklamaktadır.<sup>25</sup> Ancak, Wolper'in İbrahim Hakkı Konyalı'nın *Konya Tarihi* adlı kitabından yaptığı alıntıda önemli bir hatâ söz konusudur. Wolper, Konya'da bulunan Mes'ud bin Şerefşah Hânîkâhı'nın 637 H. (1239) tarihli kitâbesinde, Konyalı'ya dayanarak bu hânîkâhın sûfilere ve tâcirlere vakfedildiğini yazmaktadır.<sup>26</sup> Kitabın notlarına baktığımızda bu alıntının *Konya Tarihi* adlı kitabın Yeni Kitap Yayınları tarafından yayınlanan 1964 tarihli baskısının esas alındığını görüyoruz.<sup>27</sup> Belki de, Wolper'in hatâsı 1964 tarihli nüshadan kaynaklanmaktadır. Aynı kitabın Enes Kitap Sarayı tarafından daha sonra bilâ-tarih yayınlanan nüshasında bu hânîkâhın sûfilere ve fakihlere vakfedildiği yazılmaktadır. Kanatimizce bir hânîkâhın ticaretle meşgul olan kişilere vakfedilmesi pek uygun düşmemektedir. Fıkıh ilminde söz sâhibi fakihlere vakfedilmesi daha ma'kûl görünmektedir. Ayrıca, bir hânîkâhın hem sûfilere hem de fakihlere vakfedilmesi, Wolper tarafından sıkça vurgulanan medrese-zâviye mücâdelesinin gerçekliği husûsunda zihinlerde soru işareti bırakmaktadır.

Wolper'e göre; zâviyelerin önemli özelliklerinden birisi de, Müslümanlarla Hıristiyanların kaynaştığı zemin olmasıdır. Kitabın diğer bölümlerine nazaran, yazarın Hıristiyanlıkla Bektâşîlik arasındaki benzerliklere işaret ettiği bölüm, detaylandırılmamış argümanlar zincirinden oluşmaktadır.<sup>28</sup> Yazarın Barak Baba ve Baba İlyas örneğinden yola çıkarak, dervişler için çoğu zaman Hıristiyanlığın "bozuk İslam"la "gerçek mistik yol" arasında bir geçiş görevi gördüğü şeklindeki genellemesine katılmak

23 M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Orhan F. Köprülü (ed.), Ankara: Akçağ Yayınları, 2003, s. 203-204.

24 Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization*, c. II, The Expansion of Islam in the Middle Periods, The University of Chicago Press, 1977, s. 213.

25 *Cities and Saints...*, s. 76.

26 *A.g.e.*, s. 76.

27 *A.g.e.*, s. 115.

28 *A.g.e.*, s. 79.

mümkün değildir.<sup>29</sup> Bu değerlendirme bizi, ister istemez, Osmanlı'nın kuruluş tartışmalarına götürmekte ve bize literatürde artık pek de kâle alınmayan Gibbons'un tezi- ni anımsatmaktadır.

Kitabın güçlü yanlarından birisi de, Anadolu Selçuklu Devleti'nde hânedâna mensup kadınların zâviye inşâsına yaptıkları katkının kitâbeler ışığında vurgulanmasıdır. Yazar, çeşitli zâviye kitâbelerinden yola çıkarak, kadınların hânedan politikasındaki rolü üzerinde durmaktadır. Bu bölümden yola çıkarak Osmanlı'da saray kadınlarının hânedânın idâmesinde oynadıkları rol ile Selçuklu saray kadınlarının hânedân politikasındaki rolleri karşılaştırılabilir.

Her ne kadar söz konusu çalışma; zengin notlarla bezenmiş olsa da, notların kitabın sonunda yer alması üslûbu akıcı olan kitabın akıcı bir şekilde okunmasına mâni olmaktadır. Yazarın faydalandığı kaynaklar arasında menâkıbnâmeler, vakfiyeler ve kitâbeler önemli bir yer tutmaktadır. Bibliyografya kısmında ikinci derecede kaynaklar da ayrıntılı bir şekilde zikredilmiştir. Wolper'in kullandığı kaynaklar son derece çeşitli olsa da, bibliyografyada zâviyelerle ilgili önemli çalışmaları olan Mustafa Kara'nın zikredilmemiş olması önemli bir eksikliklerdir.

Wolper'in eseri, kullanılan zengin kaynaklar yönünden ve bu kaynaklara değişik bir okuyuş getirmesi açısından literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Mistik düşünce- nin yeniden ivme kazandığı günümüzde, XIII. asrın mistik şehirlerine yeni bir ilgi- nin uyanması gayet doğaldır. Bu ilginin Anadolu'nun diğer şehirlerinin tarihine de ışık tutacağını ümit etmekteyiz.

29 "For dervishes Christianity was often seen as a transitional phase between a corrupt Is- lam and the true mystical path.", *a.g.e.*, s. 81.