

SÛFÎLERİN  
TARİHİNE  
FARKLI  
BİR BAKIŞ  
DENEMESİ

Alexander  
Knysh

Çeviren:  
Ömer Saruhanlıođlu

**NI**  
NEFES  
tarih



## İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE ÇEVİRİYE SUNUŞ.....	13
İTHAF.....	15
GİRİŞ.....	17

### BÖLÜM 1

TASAVVUF NASIL VE NİÇİN ORTAYA ÇIKTI?.....	41
Yazılı Kaynaklar ve Önceki Geçerli Örnekler .....	41
Neden Böyle Oldu? “Mizaç” Tartışması.....	48
Kökenlerin Çetin Meselesi .....	51
Motivasyon Meselesi: Tasavvuf Bir Kaçış ve Pasif Tepki mi? .....	57
Farklılaşma: Viri Religiosi.....	60
Dini Virtüöзите Sahiplerinin Dinginci Başkaldırısı mı? .....	62
Birleşik Bir Cevap .....	63
“Yaratıcı Muhayyileler”in Buluşma Noktası Olarak Tasavvuf.....	67
Sonuç .....	72

### BÖLÜM 2

TASAVVUF İSMİ NEREDEN GELİYOR? .....	73
Tasavvufun Farklı Tanımlarından Doğan Ön Yargı Polemikleri.....	73
Tasavvuf ve İrfan.....	75
“Metinlere İnanırız”.....	82
Velâyet/Vilâyet Mücadelesi .....	86
Tasavvuf ve Allah Dostları İnanıcı.....	89
Tasavvuf ve Gizli (Okült) İlimler .....	103
Prensip Olarak Tasavvufun Nesnel Bir Tanımı Yapılabilir mi?.....	109
Deneme Amaçlı (İşlevselci) Bir Tarif Denemesi .....	111

### BÖLÜM 3

<b>SÖYLEMLER</b> .....	115
Söylem mi, Gelenek mi?.....	115
Mistik İlham, Tefekkür ve Dilin Kaynağı Olarak Kur'an ve Hadis .....	118
Mistik Tevil ve Tefsirin Başlangıcı .....	124
Sûfî Tefsir Söyleminin Belirleyici İşareti Olarak Ayrıcalıklı Vahiy Bilgisine Dair İddialar.....	129
Mistik Tecrübenin Mihenk Taşı ve Yansıması Olarak Kur'an.....	144
Vahdet Metafiziği ve Bilgi Sistemi: İbnü'l-Arabî ve Okulu .....	147
Necmeddin Kübrâ ve Kübrevî Tefsir Ekolü.....	171
Ekberî Kisvesinde Şîî Tevili.....	174
Bugün Sûfî Tefsiri: New Age Çağında Eski Konular ve İddialar .....	178
Sonuç .....	193

### BÖLÜM 4

<b>KARŞILAŞTIRMALI TASAVVUF</b> .....	199
Ortak Helenistik Maya .....	199
Sûfî Kozmolojik Psikolojisinin Öncüleri ve Benzerleri .....	199
Genel Tespitler .....	214

### BÖLÜM 5

<b>UYGULAMALAR, DAVRANIŞ KALIPLARI (ETHOS), CEMAATLER VE LİDERLER</b> .....	219
Sûfî Uygulamalarının Temeli Olarak Âdab .....	219
Amel ve Uygulamaları Meczaz Yoluyla Anlatmak .....	231
Mürşitler ve Müritleri.....	238
Şeyh-Mürîr İlişkisinin Kavramsallaştırılması.....	241
Sûfî Liderler ve İddiaları.....	260
Tasavvuf Tarihinde Çöküş Tezi .....	261
Dünyayı Reddediş Mistisizmine Karşı Dünya İçi Çilecilik.....	270
Genel Tespitler .....	275

### BÖLÜM 6

<b>TASAVVUFUN SON DÖNEM SEYRİ: SÛFÎ-SELEFÎ ÇATIŞMASININ ARDINDA YATAN SEBEPLER</b> .....	277
“Müslümanların Toplumsal Düzeninin” Temel Dayanağı Olarak Tasavvuf..	280
Yaklaşan Modernite: Suçlanan Tasavvuf.....	284

Savaş Meydanında Selefî İtikadı .....	289
Sûfîler ve Sûfî Karşıtları .....	295
Dağıstan ve Çeçenistan.....	303
Geçmişin Ağırlığı, Yeni ve Eski İslâm'ın Çatışması.....	324
Hadramut: Kabile Ayrıcalıklarıyla Eşitlik Talebi Arasında .....	333
Darü'l Hadis'e Karşı Darü'l Mustafa: Sahihlik Arayışı .....	337
Sûfîler ve Devlet.....	352
Hülâsa.....	354
<b>SON SÖZ.....</b>	<b>361</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>365</b>
<b>GENEL DİZİN .....</b>	<b>397</b>

## GİRİŞ

*Tanımı itibariyle olaylar, süreçler, yapılar ve bu gibi şeyleri kapsayan geçmiş, artık kavranamaz olarak kabul edilince bilinç ve söylem düzeyinde “hayali” bir biçimden başka nasıl temsil edilebilir?*

Hayden White, *The Content of the Form*  
(*Biçimin İçeriği*)

Bu kitap tasavvuf hakkındadır. Tasavvuf, İslâm dininin ilk gelişim yıllarında ortaya çıkan ve ardından amel, akîde, sanat yönlerinden ve kurumsal bakımlardan pek çok biçime ayrılmış zühdî-mistik akımdır. Tasavvufun içinde barındırdığı çeşitlilik hem içeriden hem dışarıdan yapılan değerlendirmelerin sayısını bu ölçüde arttırmıştır. Bunlar mâkul, dışarıdan, nesnel eleştirel değerlendirmelerden duygusal bir coşkuyla yapılan tarafgir savunmacı değerlendirmelere kadar uzanır. Tasavvuf fenomeninin bizzat kendisiyle ve birbirinden tamamen farklı entelektüel ve dinî gündeme sahip muhtelif aktörler tarafından kavramsallaştırılmasıyla ilgili bu çalışmamız sadece tasavvufa dair değil, daha genel olarak insanoğlunun dinî muhayyilesiyle ilgili pek çok şeyi açığa çıkartacaktır. Bizi burada, bu muhayyilenin ardında yatan şey ilgilendirmiyor. Bunun incelemesini ve takdirini inananlara, filozoflara ve teologlara bırakıyoruz.

Amacımız tasavvufun nasıl tahayyül edildiğini ve “içeridekiler” söz konusu olduğu kadarıyla, başlangıçtan bugüne kadar farklı grup ve aktörlerin bu muhayyileden yola çıkarak nasıl davrandıklarını araştırmak. Meseleye yaklaşırken kısmen Hayden White'nin (d. 1928) tarihi, bir tahayyül ve hikâyelendirme<sup>1</sup> [*emplotment*] ürünü ve so-

1 Hayden White, David Carr'ı takiben hikâyelendirme [*emplotment*] kavramını şöyle tanımlar: “Tarihçinin, eğer uğraşmayacak olsa anlatı-dışı bir *muhteva* olarak kalacak olan bir anlatı *biçimini* keyfi olarak, dilediği gibi şekle sokması... Bu şekilde tasarlandığında tarihçinin anlatısı kendisine mahsus bir söylem, lafzi bir biçimlendirme sürecinin sonucu ve ürünüdür”, yani “aynı olaya dair hikâyelerin nitelermeler, temalaştırmalar ve hikâyelendirme gibi muhtelif anlatı teknikleri” kullanarak

nucu olarak açıklayan yukarıdaki ifadesinden ilham aldık. İslâm içindeki zühdi-mistik hareketlerde sürekli ortaya çıkan tarihsel farklılaşmaların içeridekiler ve dışarıdakiler tarafından tahayyül edilmesi ve hikâyelendirilmesi, bunlarla ilgili yeni yeni ortaya çıkan ince farkları keşfetmemizi mümkün kılıyor. Tahayyül ve hikâyelendirme süreci, tasavvuf fenomenini, mensuplarının söz ile fiillerini açıklamaya, kavramsallaştırmaya uğraşan mevcut toplumların değişen kültürel, toplumsal ve estetik varsayımlarını da açığa çıkartıyor. Bu kolektif muhayyile faaliyetinin bir kısmını (mesela, akademik olan ya da olmayan Oryantalistleri, Müslüman toplumlar üzerine çalışan gayrimüslim antropologları ya da köktenci Müslümanları/Selefleri<sup>2</sup>) diğerinin lehine hesaba katmamak ya da meşru kabul etmemek tasavvuf ve İslâm anlayışımızı kaçınılmaz olarak zayıflatacaktır.<sup>3</sup> Bunun da ötesinde, ilerideki bölümlerde açıklanacağı üzere İslâm'daki zühdi-mistik akımlar tarif edilirken, farklı entelektüel çerçeveye, arka plana sahip aktörler ve bazen de birbirinin zıddı metodolojiler, amaçlar, birbirlerinin söylemlerini desteklemekte ve çoğu zaman inanılmaz olduğu kadar karmaşık, şaşırtıcı, aydınlatıcı bir epistemolojik yapı oluşturmaktadır.<sup>4</sup>

Bazı postmodern<sup>5</sup> eleştirel tarihçilerin ikna edici bir biçimde ileri sürdüğü gibi “tarih her zaman birileri için tarihtir ve o birileri de

---

yaratıcı bir biçimde yeniden biçimlendirilmesi; White, hikâyelendirmenin işlevini özellikle hakikatin bizzat bir parçası olan karmaşıklığı, dağınıklığı ve kaosu giderip ona kendi başına sahip olmadığı ve olamayacağı bir tutarlılık kazandırmak olduğunu söyler; bkz. Hayden White, *The Fiction of Narrative*, ed. Robert Doran (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2010), 279-82; krş. a.g.e., 273-92.

- 2 Müslüman köktenciler olarak adlandırılan gruplar için kullanılan “selefi” kelimesi (seleflerin peşinden giden), tasavvufu İslâm'ın içinden çıkan ve tel'in edilecek bir “bid'at” olarak gören reddedenlerin kendi isimlendirmesidir. Seleflerin tasavvufla ilgili eleştirileri bu kitabın son bölümünde incelenecektir.
- 3 Hz. Muhammed'le ilgili içeridekilerin ve dışarıdakilerin bakışlarının karşılıklı etkileşimiyle ilgili benzer bir yaklaşımı Kecia Ali, *Lives of Muhammad* kitabında ele almıştır (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014) 2-3 ve 103-13.
- 4 Andres Christmann, “Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of “Islamic Sufizm in Postcolonial Egypt”, *Religion, Language and Power* içinde, ed. Nile Green ve Mary Searle-Chatterjee (Londra: Routledge, 2008), 57; Christmann burada Richard King'in “Hindu mistisizmi” ve “Budist mistisizmi”ne dair Batılı kavramlarla ilgili eleştirel değerlendirmesine cevap verir, tartışma daha sonra da devam eder.
- 5 “Postmodern” kavramının konumuzla ilgisi bakımından tanımı için bkz. Keith Jenkins, *On “What Is History?” From Carr and Elton to Rorty and White* (Londra:

geçmişin kendisi olamaz, zîra mâzînin bir kendiliği yoktur.”<sup>6</sup> Bütün tarihçiler gibi tasavvuf tarihçileri de tarafsız gözlemciler değildir; her zaman “dünyanın bir yerinde dururlar ve orasıyla meşguldürler, ona hayranlık duyarlar, orasıyla hayrete düşer ya da dehşete kapılırlar.”<sup>7</sup> Dünyaya karşı duydukları fazlasıyla insanî (ve insancıl) “özenle”<sup>8</sup> harekete geçen tasavvuf tarihçileri “kendi başlarına kalsalar geçmişin münferit ifadeleri ve/veya sıradan kayıtları olarak kalacak olayları muazzam hayalî anlatılara dönüştürürler.”<sup>9</sup> Başka bir ifadeyle, bütün tarihçiler gibi tasavvuf tilmizleri de ilgilendikleri meselelerle ilgili birbirine benzemez olayları ve ifadeleri kendi anladıkları şekilde aktarmak için hikâyelendirmekle meşgulken belki de bize belli bir ahlâk dersi vermektedirler. Hâl böyle olunca da kendi hikâye anlatımlarına ayırlamaz, derin bir tutkuyla bağlanırlar.<sup>10</sup> Tarihçinin olayları, ifadeleri, tarihleri ve aktörleri düzenleme faaliyeti –genellikle kayıtlarda, edebî çalışmalarda ya da diğer tarihî belgelerde özel bir kurgu ya da mantık gözetmeden yapılan tarifler– belli bir amaca matuftur: Bu birbirine benzemeyen tarihsel kanıtlara bir “anlam birliği” yüklemek.<sup>11</sup> Bu ham tarihsel kanıtların tarih anlatımına hikâye edilerek nasıl dönüştüğü bir muammadır. Hayden White, bütün bu ham kanıtların bir tarih yazımına dönüşmesini, anlamları söylemsel bir topluluktan diğerine tercüme etmeyi ya da “aktarmayı” hedefleyen, “her zaman için simgesel bir biçim”, bir “*alegori*” olduğunu ileri sürerek daha ziyade edebî terimlerle ele alır.<sup>12</sup> Tarih yazımının aslen edebî bir nitelik arz ettiği konusunda White ile hemfikir olmamız

---

Routledge, 1995), 6-10; Jenkins’e göre “postmodernizm”in alâmetifârikası modernist-burjuvazinin genel olarak “kesinlik”, pozitivizm, nesnellik ve özcülüğe (*essentialism*) özellikle de tarih yazımında dair üst-anlatıma karşı duyulan şüphe dir.

6 Jenkins, *On “What Is History?”*, 22.

7 Martin Heidegger’ in (1889-1976) belirttiği gibi; bkz. Graham Harman, *Heidegger Explained: From Phenomenon to Thing* (Chicago: Open Court, 2007), 29.

8 Martin Heidegger bu kavramın olumsuz yönünü öne çıkarmaya meyyaldır; tarihçilerin insanın varoluşunun derinlerinde yatan en aslı kökleri bulma pahasına gözü kapalı biçimde dünyanın dışsal ayrıntılarına gömülmüş olmalarını hatalı bulur, bkz. a.g.e., 69-70 ve 173-74.

9 Jenkins, *On “What Is History?”*, 23.

10 Harman, *Heidegger*, 32-35.

11 Jenkins, *On “What Is History?”*, 24.

12 A.g.e., ve Hayden White, *The Content of the Form* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987), 12.

gerekmese de bu ham tarihsel kanıtların bir hikâyeye dönüştürülmesindeki başarının veya başarısızlığın, nihayetinde belli bir tarihsel görüşün üretildiği toplumda yaşayanların entelektüel ve kültürel tercihlerinin yankılanmasına veya eksikliğine bağlı olduğunu reddedemeyiz.<sup>13</sup> Aynı şey kuşkusuz bir edebiyat çalışmaları için de geçerlidir.

Carl Ernst'ün, tasavvuf hakkındaki ufuk açıcı eserinde tasavvuf ile ilgili modern Batılı anlayışı “on sekizinci yüzyıl sonu Avrupalı Oryantalist akademik görüşün bir icadı” olarak sunmasının sebebi, muhtemelen Batılı (“burjuva”) tarih yazımını mükemmel bir kurgu olarak kavramsallaştıran bu postmodern ruhtur.<sup>14</sup> Batılı entelektüel paradigmaları sarsma hedefi güden bu sözün daha önceki çalışmalara uzanan köklerini akılda tutarak Ernst'ün bu yapısökümcü<sup>15</sup> ifa-

13 Jenkins, *On “What Is History?”*, 25.

14 Carl Ernst, “İkinci Baskıya Önsöz”, *Eternal Garden: Mysticism, History, and Poltics at South Asian Sufi Center*, yeni önsözle 2. baskı (Delhi, Oxford University Press, 2004), ve Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala, 1997), 9 ve 147; Ernst'ün Oryantalistlerin tasavvufu kavramsallaştırmalarıyla ilgili çekinceleleri için bkz. *The Shambhala Guide*, 1-18; Ernst'ün Batılı Oryantalistlerin tasavvufun “icad edilmiş” doğası söylemiyle ilgili ifadesi Robert Rozeznal tarafından da *Islamic Sufism Unbound: Politics and Piety in Twenty-First-Century Pakistan* kitabında tekrarlanmıştır, (New York: Palgrave Macmillan, 2007), 13. İlginç bir biçimde Rozeznal'ın kitabı baştan sona, en azından bizim kanaatimize göre, Ernst'ün “tasavvufun icadının” yegâne sorumlusunun Batılı Oryantalistler olduğu şeklindeki sorunlu düşüncesini ortaya koymaktadır. Rozeznal'ın kitabında incelenen süfiler, tasavvufun icat edilmesi ve yeniden icat edilmesi süreçlerine en azından bir Oryantalistin yapageldiği kadar faal bir şekilde dahil olmaktadır. Dahası kendi çerçevesini oluştururken Batılı tasavvuf kavramsallaştırmalarını da bolca kullanmaktadırlar. Ernst ve Rozeznal'ın bu noktayı teslim etmemesi, Batılı akademisyenlerin, her şeyi ve herkesi muhtelif aktörler tarafından eleştirel bakış sahibi postmodern araştırmacıların keşfedip yapısöküme uğratması için özel olarak oluşturulmuş “muhayyel kurgular” olarak görme konusundaki karşı konulmaz eğilimlerinden başka bir şekilde açıklanamaz. “Asıl” süfi kaynaklarında (mesela bkz. Reynold Nicholson, “A Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism”, *JRAS* (1906): 303-48 ve bizzat Ernst'ün *The Shambhala Guide*, 23) indirgemeci, keyfi, nâtamam ya da doğrudan doğruya yanlış yönlendirici tasavvuf tariflerinin bolca mevcut olması ve sürekli olarak aşağılanan bu Oryantalistlerin yaptıkları tek şeyin bu tanımları kendi Batılı okurlarının diline ve muhayyilesine aktarmak olduğu gerçeği, bize göre Saidci eleştiri çerçevesinde Carl Ernst ve arkadaşlarının onlara izafe ettiği kasıtlı icat ve tahrif suçundan masun kılmaktadır; yine aynı konuyla ilgili Batıda Budizm ve Hinduizm kavramlarına dair eleştirel inceleme için bkz. Richard King'in *Orientalism and Religion* (London: Routledge, 1999); krş. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 16-21 ve devamı.

15 Aslen Heidegger tarafından ortaya konulan ve Jacques Derrida (1930-2004) tarafından alınıp geliştirildiği anlamda, bkz. Harman, *Heidegger*, 174; Umberto Eco, *The Limits of Interpretation* (Bloomington: Indiana University Press, 1994), 34-37 ve 41.



desine bir ihtiyat kaydı düşmemiz uygun olur.<sup>16</sup> Tasavvuf ne kadar kurmaca ve hayalî olarak kurgulanıp hikâyelendirilmiş olursa olsun takipçileri, muarızları ve geleneğin içinden ve dışından araştırmacıları için gerçek bir şeydi ve öyle olmaya da devam ediyor. İslâm'ın “klasik çağındaki” (milâdî dokuzdan on üçüncü yüzyıla kadar) sûfîlerin tasavvuf üzerine Arapça, Farsça, Türkçe ve İslâm'ın “diğer dillerinde” yazıp söyledikleri, genellikle eleştirel bakışlı Doğulu ve Batılı Avrupalılar tarafından olduğu kadar Rus Oryantalistler tarafından da büyük bir titizlikle kendi kültürlerinin dillerine tercüme edildi. Süreç içinde Oryantalistler orijinal sûfî düşünce ve uygulamalarını *kaçınılmaz olarak* kendi toplumlarında kavranabilecek zihinsel kodlara aktardılar.<sup>17</sup> Aynı şey hukuk, kelâm ya da Peygamber'in hayatı (*sîret*) gibi diğer İslâmî olgular için de geçerlidir.<sup>18</sup>

- 
- 16 Genel olarak Batılı entelektüel paradigmanın yaygın ve kabul görmüş eleştirel gelişimi, özel olarak da bunun İslâm ve Müslüman toplumlarına uygulanması için bkz. bizim Muhammed Selama ile ilgili araştırmamız, *Islam, Orientalism and Intellectual History: Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldun* (Londra: I.B. Tauris, 2011), *Der Islam* 90, no.1 (3013): 197-202; benzer Oryantalist ve Batı karşıtı söylemler Batı akademi dünyasında ve internette bolca mevcuttur, bununla ilgili bolca örnek için bkz. Wael Hallaq'ın “*On Orientalism, Self Consciousness, and History*”, *Islamic Law and Society* 18 (2011): 387-439, ve Masuzawa, *Invention of World Religions*, 172-21 ve 2. kısım ve devamı; özellikle İslâm'la ilgili bkz. a.g.e. bölüm 6.
- 17 Tipik bir örnek olarak onuncu ile on üçüncü yüzyıllar arasındaki en önemli sûfî eserleri hazırlayıp İslâm dünyasındaki ve Batıdaki okurlara sunan Reynold Nicholson'un (1868-1945) tasavvuf çalışmaları akademik çalışmalara çok değerli katkılar olarak zikredilebilir; bunların hem Batılı araştırmacılar hem de (ister sûfî olsun isterse olmasın) Müslümanlar tarafından hâlâ kullanılıyor olması Nicholson'un sûfî düşünce ve davranış kalıplarını temsil eden örnekler olarak seçtiği metinlerin kişisel tercih ve inançlarından bağımsız olarak konuyla ilgi duyanların hepsi tarafından kabul edildiğini göstermektedir. Nicholson'un hayatı ve çalışmalarıyla ilgili olarak bkz. Arthur Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (Londra: Allen and Unwin, 1960), 5. bölüm, “The Dervish”; Arberry'in bizzat kendisi üstadın değerli bir öğrencisiydi; bkz. Arberry, 6. bölüm, “The Disciple.” Alman araştırmacılar Helmut Ritter (1892-1971) ile Richard Gramlich (1925-2006) Rus meslektaşları Vladimir Zhukovskii (1858-1918), Aleksandr Schmidt (1871-1939) ve Evgenii Bertels (1890-1957) de İslâm alan araştırmalarına çok değerli katkılar sunmuştur. Fransa'da tasavvuf büyük ölçüde Louis Massignon (1883-1962), Marijan Molé (1924-1963) ve Henry Corbin (1903-1978) sayesinde bilinip sevilmiştir. Bunların ve diğer pek çok Oryantalistin akademik çalışmaları olmasaydı tartışmasız, tasavvuf anlayışımız bugün olduğundan çok daha zayıf olurdu.
- 18 Mesela, Georges Anawati'nin Lindsay Jones'in editörlüğünde *Encyclopedia of Religion*'da (Detroit, MI: Macmillan, 2005), 5059-69 “Kelâm” ve Richard Frank'ın “The Science of Kalam”, *Arabic Science and Philosophy* 2 (1992): 7-37 İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Mukaddime*'sindeki Kelâm bölümü tam olarak yer alır; bkz. Franz Ro-



Bize göre, İslâm'ın sözünü Avrupalı kültürlerin dillerine aktarmak Avrupalı entelektüellerin girift, çok yönlü, yabancı bir kültürü ve dinî anlayıp başkalarına aktarma arzularından kaynaklanan son derece doğal bir süreçti. Belli bir dönemin Avrupalı ve Rus okur kitlesi tarafından anlaşılıp benimsenmesi için İslâm'ın, tasavvuf da dahil olmak üzere farklı eğilimlerinin tanımlanması, tasnif edilmesi ve hedef kitle için anlaşılabilir bir zihinsel çerçevede sunulması gerekliydi. Tasavvufu kendi terminolojisiyle, yani sayısız sûfî mürşidin ve müridin kullanıldığı şekilde sunmak Avrupalı ve Rus İslâm araştırmacıları için söz konusu değildi. Birincisi, tasavvuf ve sûfîlerle ilgili modern ve modern öncesi dönemlerde mutlak kabul görmüş, coğrafi anlamda bölgeler üstü ve kuşatıcı bir üst anlatı yoktu. Kuşkusuz tasavvufu ilgili birçok kitap ve hatta sûfî bakış açısıyla<sup>19</sup> düzenlenmiş silsileler tarihi vardı. Ancak bunlar sosyal, kültürel ve dilsel bakımlardan doğdukları bölgelere mahsuslardı ve dahası İslâm'ın içinde son derece çeşitlenmiş olan sûfî akımları tek başlarına temsil edecek durumda değillerdi. Sûfî yazarların ve üstatların kendi seleflerinden bahsetmeleri, onların düşünce ve uygulamalarının şeceresini göstermekle birlikte tasavvufun zaman ve mekân içinde nasıl, ne zaman ve niçin doğup geliştiğine dair kapsayıcı bir tablo sunmaz. İkincisi; daha önce belirtildiği gibi, sûfî öğretileri ve biyografiler Batı dillerine sadece sözlük anlamlarıyla tercüme edildiğinde şüphe yok ki Batılı okurlar tarafından rağbet görmemiştir. Batılı Oryantalistlerin, ortalama bir Avrupalı entelektüelin anlayıp kendi kültürel, zihinsel evreni ve hayat tecrübesiyle irtibatlandırabileceği genel bir tasavvuf anlayışı “ıcat etmelerini” ya da daha doğrusu tahayyül edip hikâyelendirmelerini gerektiren sebep işte bu olmuştur.

Avrupalı okurlar için tasavvufu ilgili tutarlı ve anlaşılabilir bir hikâyeye örerken on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın başlarına kadar “Oryantal disiplinler”in önde gelen uzmanları öncelikle sûfî metinleri toplayıp düzenlemek ve notlandırmak gibi çok zahmetli bir işe girişmek zorunda kaldılar. Bu zihinsel ön hazırlık çalışmasını

senthall tercümesi *Ibn Khaldun: The Muqaddimah; An Introduction to History*, 3 cilt. (New York: Pantheon Books, 1958), 3:34-75; Hz. Muhammed'in Batılı ve Müslüman okurların değişen beklenti ve ihtiyaçlarına göre farklılaşan imajı ile ilgili bkz. Ali, *Lives of Muhammad*, bölüm 1-2 ve devamı.

19 Bkz. *IE3*, Ebu'fazl Allâme girişi ve Alexander Knysht, *Islam in Historical Perspective* (Upper Saddle River, NY: Prentice Hall, 2011), 386 ve içindeki atıflar.



tamamladıktan sonradır ki, bugünkü Oryantalist eleştirilerinin çatısını oluşturan bazı genel gözlemler yapma cesaretini gösterebildiler.<sup>20</sup> Nihayet, bu kitap boyunca göreceğimiz gibi, tasavvufa yakın ya da mesafeli duran Orta Çağ ve modern dönemden Müslüman yazarlar da onu yücelterek ya da normal dışı sayarak İslâm geleneğini bütününden ayırmaya yöneldiler. Bu yüzden, Carl Ernst'un yaptığı gibi<sup>21</sup> Batılıları aynı şeyle sorumlu tutmak büyük İslâm mistiği İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) mülhem bir benzetmeyle durumu tek gözle görmek olacaktır.<sup>22</sup>

Sonuç itibariyle, konuyla ilgili bir nebze bilgi sahibi olan için şu nokta âşikârdır ki, Oryantalist ön yargılara meyiletmenin<sup>23</sup> geçmişte olduğu gibi bugün de sûfilerin düşünce ve uygulamalarıyla ilgili bizzat kendi ön yargılarına yönelmekten ne daha az ne de daha çok keskin olduğu söylenebilir. Eskiden olduğu gibi bugün de içeriden ve dışarıdan bütün yazarlar eşit derece ve ölçüde kendi iktidar ilişkilerine, kültürel ve sosyal kabullerine ve “dayatmacı (söylemsel) uygulamalarına”<sup>24</sup> gömülmüştür. (Mesela fıkıh ve kelâm gibi alanlardaki) zihinsel çabayı savunan Müslüman âlimlerin yaptığı gibi sûfî üstatlar da İslâm'daki zühd ve takvâya yönelik belli mistik kavramları bir araya getirerek bunu yegâne doğru ve ana akım anlayış olarak sunmaya gayret etmişlerdir.<sup>25</sup> Tasavvuf hakkındaki görüşleri bu kitabın ilerideki bölümlerinde detaylı olarak incelenecek olan Müslümanlar arasındaki tasavvuf karşıtları için de aynı tarafgirlik tartışmasız ve açık bir biçimde söz konusudur. Böyle olunca tasavvufa karşı Er-

20 Bkz. Ernst, *Shambhala Guide*, 1. bölüm; Christmann, “Reclaiming Mysticism”, 58-64 ve Alexander Knysh, “Histography of Sufi Studies in West and Russia”, *Pis'mennye pamiatniki Vostoka (Doğunun Yazılı Abideleri)* 1, no. 4 (2006):206-38.

21 Bkz. Ernst, *Shambhala Guide*, 8-18.

22 William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Alabany: State University of New York Press, 1990), 362-64.

23 Ernst, *Shambhala Guide*, 16 ve daha yakın tarihte *The Cambridge Companion to Sufism*, editör Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015) 125-126, 131, 147-49 ve devamı içinde Lloyd Ridgeon'un “Mysticism in Medieval Islam”.

24 King, *Orientalism*, 185.

25 Tipik bir modern örnek olarak bkz. Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam* (Oxford University Press, 2015), 115-22; (Sûfî kaynaklarından toplanmış) modern öncesi örnekler Alexander Knysh'in *Islamic Mysticism: A Short History* eserinde ele alınıyor, 2. baskı (Leiden: E.J. Brill, 2010), 116-49.



nst'ün mümkün olduğunu îmâ ettiği “tarafsız ve özgün” bakışın<sup>26</sup> nasıl bir şey olduğunu merak etmemek elde değil.<sup>27</sup> Sonuçta mesele, kimin ön yargılarının –sûfî geleneğinin içindekilerinin mi yoksa dışındakilerinin mi– tercihe şayan (ya da daha az rahatsız edici) olduğu noktasına dayanıyor. Bu çalışmada bu soruya bazı cevaplar verilmeye çalışılacak.

Tekrarlamak gerekirse, 19. ve 20. yüzyılın başında Avrupalı ve Rus Oryantalistlerin yaptığı şey, Müslüman toplumların muhtelif evrileme aşamalarında ortaya çıkan çok sayıda sûfî ve sûfî karşıtı tartışmaları okurlarına yeniden sunmak olmuştur ve bunu çeşitli derecelerde başarılı ve isabetli bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Sûfîlerin metinleri üzerinde çalışan Avrupalılar<sup>28</sup> (Avrupa'nın aydınlanma ruhu ile uyumlu olan) bu eğitici hedefi gerçekleştirirken kendi kaynaklarından gelen gizlenmiş olan ve olmayan ön yargıları özenle koruyup yeniden ürettiler.<sup>29</sup> Bunu yaparken bir yandan da orijinal İslâm kaynakları tercümelerine kendi entelektüel tercihlerini ve dünya görüşlerinin oluşturduğu kanaatleri eklediler.<sup>30</sup> Son dönem eleştirel Oryantalizm çalışmalarından da açıkça anlaşılacağı gibi,<sup>31</sup> Batılı

26 Ernst, *Shambhala Guide*, 26-31.

27 Ernst'ün bizzat kendi eseri olan *Shambhala Guide* bu tarafsızlığa yönelik takdire şayan bir çabadır, ancak denemeler ve aydınlatıcı tespitler toplamı olarak bu muazzam ve girift görüşü haklı çıkartma bakımından oldukça üstünlüktedir (ya da Hayden White'nin tabiriyle “tropikal”).

28 “Historiography” çalışmamızda da belirttiğimiz gibi tasavvuf hakkındaki görüşlerin çoğu son zamanlara kadar ağırlıklı olarak yazılı metinlere dayanıyordu.

29 Aydınlatıcı fakat biraz zoraki bir benzerlik Batı ülkelerindeki Sovyet çalışmalarında da kurulabilir. Bu konunun öncüleri çözümlerini dayandırdıkları kaynaklara olan bağlılıklarını sadâkatle koruyup tekrarlamışlardır, mesela bkz. Susan Gross Solomon editör, *Beyond Sovietology: Essays in Politics and History* (Londra: Routledge, 1993) ve Michael Cox, editör, *Rethinking the Soviet Collapse: Sovietology, the Death of Communism and the New Russia* (Londra: Pinter, 1998).

30 Avrupalı araştırmacıların İslâm'daki belli bir akımı temsil eden metinleri tercih etmeleri doğal olarak normlarla ve ana akımla ilgili kendi ön kabullerini yansıtmıştır. Yakın zamanlarda, Müslüman entelektüel geleneğini kapsamlı bir biçimde yeniden örneklendirerek İslâm'da yeni norm ve ölçüler oluşturma çabası için bkz. Shahab Ahmed, *What Is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), bütün kitap.

31 Özellikle Talal Asad, Richard King ve Tomoko Masuzawa; Alman Yahudileri bağlamında “Yahudi dininin” icadı ile ilgili bkz. Leora Batnitzki, *How Judaism Became a Religion?* (Princeton, NY: Princeton University Press, 2011); Sufizm açısından bkz. Lloyd Ridgeton “Mysticism in Medieval Islam”, *The Cambridge Companions to Sufism* içinde, editör Llyod Ridgeton (Cambridge: Cambridge



araştırmacıların ön yargılarını büyük ölçüde kullandıkları analitik kategoriler biçimlendirmişti, zîra bu kategoriler kendilerine ait belirli jeneolojilerle birlikte hususi sosyokültürel yapılarıdır.<sup>32</sup> Bu nedenle Hıristiyan Avrupa'nın kendine mahsus tecrübesi üzerine yükselmiş olan “din” kavramı, büyük ölçüde “başka dinleri” incelemek için aslî ölçü ya da paradigma” olarak kabul edildi.<sup>33</sup> Aynı şey, bizim tasavvuf-la ilgili çalışmamızla doğrudan ilgili olan “mistisizm” ve “rasyonel/ irrasyonel”<sup>34</sup> gibi kategoriler için de geçerlidir. Doğu ve batı toplumları arasındaki kültürel ve sosyal hassasiyetlerde görülen muazzam farklılıklardan dolayı, Avrupalıların İbrahimî olmayan Hint ve Uzak Doğu dinleriyle ilgili kategorileri çok daha sorunludur.<sup>35</sup>

Bunun yanı sıra, Edward Said ve birçok takipçisinin de göstermiş olduğu gibi 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında bazı Oryantalistler gerçekten de Avrupa'nın Müslüman topraklarını sömürgeleştirmesini kolaylaştırmaya ve meşrulaştırmaya yönelik gizli ve açık siyâsî ve politik bir ajandayı takip etmişlerdir.<sup>36</sup> Mesela Avrupalı ve Rus sömürü yönetimlerinin hizmetine siyâsî ve ideolojik olarak angaje olmuş bir kesim Oryantalist, İslâm'ın genel olarak Hıristiyan karşıtı askerî “direniş potansiyelini”, özel olarak da tasavvufu abartılı bir şekilde tarif etmeye girişmişlerdir.<sup>37</sup> Böyle yaparak, belki de farkında olma-

University Press, 2015), 125-49 ve Itzchak Weismann, “Modern from Within”, *Sufis and Salafis in the Contemporary Age* içinde, editör Llyod Ridgeon (Londra: Bloomsbury, 2015), 9-31.

32 King, *Orientalism*, 35-41.

33 A.g.e., 40 (nakleden S.N. Balagangadhara).

34 A.g.e., 20-28.

35 A.g.e., muhtelif bölümler; Masuzawa, *Invention of World Religions*, muhtelif bölümler ile karşılaştırılabilir.

36 Said'in iddiaları ve yarattığı polemiklerle ilgili ayrıntılı bir eleştiri için bkz. Daniel Varisco, *Reading Orientalism: Said and Unsaid* (Seattle: University of Washington Press, 2007).

37 Knysh, “Historiography” muhtelif bölümlerinde gösterildiği gibi. Özetlenmiş haliyle bkz. “Historiography of Sufi Studies in the West”, 6. bölüm, *Companion for the History of the Middle East* içinde, editör Youssef Choueiri (Oxford: Blackwell, 2005), 106-31; ayrıca bkz. Alexander Knysh, “Sufism as an Explanatory Paradigm: The Issue of the Motivations of Sufi Movements in Russian and Western Historiography”, *The Welt des Islams* 42, no.2, (2002):139-73 ve Knysh, *Islamic Mysticism*, 289-300; benzer sonuçlar Christmann “Reclaiming Mysticism”, 59-60 ve Knut Vikor, “Sufism and Colonialism”, *The Cambridge Companion to Sufism* içinde, editör Llyod Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 212-32.



dan İslâm'ı ve Müslümanları aşağılayan Orta Çağ Hıristiyan tahkir edicilerinin izini takip etmişlerdir.<sup>38</sup>

Böyle olunca (Said'in toptan Oryantalist olarak tarif ettiği) Avrupalı İslâm araştırmacılarının birbirinden çok farklı olan görüşleri adeta meslekî sorumluluklarına ve söylemleriyle hitap ettikleri dinleyicilere göre belirlenmiştir.<sup>39</sup> 19. ve 20. yüzyıldaki Oryantalistlerin içinde buldukları durum, bugünün Avrupa, Birleşik Devletler ve Rusya'daki İslâm uzmanlarının durumundan farklı değildir. Bunlara "İslâmî" bir olayla ilgili görüşleri sorulduğunda, irâdî ya da gayriirâdî bir biçimde, düşüncelerini dinleyicilerinin beklentilerine ve kavrayış düzeylerine göre ifade etmektedirler. Yani, bugün Batılı bir tasavvuf araştırmacısına, devlet görevlileri tarafından çalışmalarının önemi ve çalışmalarının kendi ülkesindeki ve dışındaki Müslüman cemaatlere yönelik devlet politikalarıyla ilgisi, ilişkisi sorulduğunda vereceği cevap, muhtemelen bir üniversite amfisindeki konuşmasından ya da konunun uzmanlarına anlatımından veya bir gazeteciye mülakat vermesinden daha farklı bir tasavvuf imajı çizecektir. Konunun uzmanı olmayanlar tarafından anlaşılacak istenen bir araştırmacı, ince noktalardan ve uzun anlatımlardan kaçınarak sanki doğrudan doğruya konuya girmenin baskısı altındadır.<sup>40</sup> Bu faktör tartışılan konuları kaçınılmaz olarak basitleştirmekte ve araştırmacının analizinin gücünü zayıflatmaktadır. Araştırmacının meslektaşlarına hitâben yaptığı akademik çalışmalarda İslâm'ın ve Müslüman toplumların görüntüsü oldukça farklı (genellikle daha nüanslı ve kendi kendisi üzerine düşünen bir şekilde) olmaktadır. Kısacası, uzmanların sosyopolitik konumlarının ve tercihlerinin yanı sıra Oryantalist çalışmaların tüketicilerinin çok çeşitli ve birbirlerinden farklı olduğu da hesaba katılmalıdır. Uzmanlar İslâm'la ve Müslümanlarla ilgili serdettikleri görüşleri sürekli olarak dikkatle ve bilinçli bir şekilde ölçüp tartmalıdırlar, aksi takdirde birçok riskli alana girerek kamuoyunun öfkesini celbetme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaklardır.

38 Bkz. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Oxford: One-world, 2003), muhtelif bölümler ve Knysh *Islam in Historical Perspective*, 365-72.

39 Edward Said ve birçok takipçisinin bütünüyle ihmal ettiği bir gerçek; bkz. Varisco, *Reading Orientalism and Its Discontents* (Woodstock, NY: Overlook Press, 2008), 277-309.

40 Green ve Searle-Chatterjee, "Introductory Essay", Green ve Searle-Chatterjee, *Religion, Language and Power*, 3.



ALEXANDER KNYSH

SÛFÎLERİN  
TARİHİNE FARKLI BİR  
BAKIŞ DENEMESİ

*"Bu çığır açan eser, yalnızca tasavvuf gibi çok yönlü bir olguyu anlamak için değil, aynı zamanda modern tarihin en önemli metodolojik meselelerine ilişkin fikir edinmek için de kritiktir."*

**Kamal Gasimov, Voices on Central Asia**

*"Tasavvufun çok yönlülüğüne giriş arayan herkes, Alexander Knysh'in bu kitabını okumalıdır."*

**History Today**

*"Yazar, mevcut teorik yapılara meydan okuyarak tasavvufa dair üst söylemlerin yeniden düşünülmesini sağlıyor."*

**Ayesha Khan, Muslim World Book Review**

*"Tasavvufun farklı perspektiflerine ve boyutlarına çağdaş bir bakışla yaklaşan bu eser, yeni fikir denemeleri sunuyor ve bu bakımdan tasavvufun çeşitli karmaşık açılarının anlaşılmasına katkıda bulunuyor."*

**ShahRokh Raei, Die Welt des Islams**

*"İslâm'ın temel geleneklerinden birinin baştan sona yeniden düşünülmesi ve yeniden çerçeveselenmesi konusunda, ne hakkında konuştuğunu gerçekten bilen bir akademisyen tarafından yazılmış, önemli ve oldukça orijinal bir kitap."*

**Mark Sedgwick, Aarhus Üniversitesi, Danimarka**

*"Bu, tasavvufun içinden ve dışından gelen grupların tasavvufu modern zamanlara kadar nasıl kavramsallaştırdıkları ve yorumladıkları konusunda bugüne kadar yapılmış en iyi çalışmadır."*

**William Chittick, Stony Brook Üniversitesi**

*"Alexander Knysh, tasavvuf hareketlerinin tarihi ve tasavvuf üzerine araştırmalar hakkında eşi görülmemiş bir eser ortaya koyuyor. Batılı akademisyenleri ve Müslümanları, seçkinleri ve diğer kitleleri, tasavvufun dışından ve içinden gelenlerin tümünü bir araya getiren yazar; tasavvuf söylemine, kurumlarına ve liderliğine dair değişik bakış açıları sunuyor."*

**Bruce B. Lawrence, The "Koran" in English: A Biography kitabının yazarı**

*"İslâmî araştırmalar alanında yükselen bir akademisyen tarafından yazılan bu çığır açan eser detaylı ve ikna edicidir. İslâm gibi bir dünya dinine içeriden ve dışarıdan nasıl yaklaşılacağına yönelik bu model, önümüzdeki yıllarda tasavvufa referans olarak literatürde yerini alacaktır."*

**Bilal Orfali, Beyrut Amerikan Üniversitesi**



**NI**  
**NEFES**  
tarih