

KİTAP İNCELEMESİ

Ahmet T. KARAMUSTAFA (2007), **Tanrının Kural Tanımayan Kulları, İslam Dünyasında Derviş Toplulukları, 1200-1550** (Çev. Ruşen Sezer) (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 145 s.).

Ahmet T. Karamustafa, St. Louis, Washington Üniversitesi'nde tarih ve dinsel çalışmalar profesörü; lisansı Hamilton College felsefe bölümünden, yüksek lisans ve doktorası McGill Üniversitesi İslam Çalışmaları'ndan. Özellikle sufizmin tarihi, İslam ve Akdeniz dünyası, din kavramı ve bir din olarak İslamın modern inşasının tarihiyle ilgileniyor. Şu sıralar iki kitap projesiyle ilgili çalışmalarını sürdürüyor: *Islamic Perspectives on Religion* ve *Sufism: The Flowering*. İslam Uygarlığı, Din Kuramı, Kur'an ve Muhammed'e yaklaşımlar, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'a Giriş, İslam Tarihi, Sufizm gibi bir çok ders veriyor. Yayınlarından bazıları: *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press & Berkeley: University of California Press, 2007; *Vahidi's Menakib-i Hvoca-i Cihan ve Netice-i Can: Critical Edition and Historical Analysis*. Sources of Oriental Languages and Literatures, 17; Turkish Sources, 15. Cambridge, Mass.: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University, 1993. "Sufism," in *Voices of Islam*, ed. Vincent J. Cornell. Praeger, 2006. "Walayah according to al-Junayd (d.910)." In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought* [in honor of Hermann Landolt], 62-68. Edited by Todd Lawson. London: The Institute of Ismaili Studies in association with I. B. Tauris, 2005.

Günümüzde, özellikle Alevilik-Bektaşilik araştırmalarında sıklıkla karşılaşılan terimlerin başında "heterodoks" terimi gelmektedir. Terimin karşılaşımla sıklığı, aynı zamanda bir kavga alanı olarak da konumlandırılmasından kaynaklanmaktadır. Sözcüklerin mevcut içerimleriyle yaratabileceği sakıncalarla ima ettiği bütün metodolojik yanlışlıkları şimdilik veri sayarak *genel* ve bir *bütün* olarak *Aleviliği* "heterodoks" bir inanç olarak kavrama çabasının izleri alanın hemen çoğu klasik isminde sürülebilirken, bu alanın öncü isimlerinden J. K. Birge'den İrene Melikoff'a ve onun ardıllarından Ahmet Yaşar Ocak'a, Aleviliğin tarihin "modern" bir biçimde yeniden yorumlamayı

deneyen çalışmalarıyla Reha Çamuroğlu'na kadar uzanır. Buna karşı ise, özellikle tarihsel gerçekliği kendi dinsel algıları doğrultusunda, hakikat mertebesine yükselterek biricikleştirme ve biricikleştirilenin bilgisini tekelleştirme eğilimi taşıyan Sünni teologlar bir başka cepheyi oluşturmaktadır. Cephenin hangi yanında yer almıyor olunursa olunsun, kavganın ana konusu çoğunlukla “doksa” olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkeze “doksa” alındıkta ister istemez, okuma biçimini de bu belirlemektedir; yani ilgili alanda karşılaşılan hemen tüm ögeler özellikle ve öncelikle belirli bir düşünüş biçimi kapsamında değerlendirilmekte ve yorumlanmakta, düşünüş biçimini *önceleyen* şöyle dursun, *sonralayan* toplumsal, siyasal eyleyiş tarzları, davranış biçimleri, eylemlilik halleri tümüyle gözardı edilmektedir. Örnekleme gerekirse Edip Harabi “Sevaba girmekçün içeriz şarap/ İçmezsek oluruz duçar-ı azap/ Aklın ermez senin bu başka hesap/ Meyhanede bulduk biz bu kemali” diye seslendiğinde, en basitinden şarabın burada yalnızca bir temsil, örneğin “muhabbetin” bir temsili olduğu kolaylıkla ileri sürülebilme ve aynı “temsilci” zihniyet gereği, “meyhane” de kolaylıkla tasavvufun labirentlerine gönderilerek “dünya”ya dönüştürülürmektedir. Şarabın gerçekten şarap, meyhanenin de gerçekten meyhane olması bir yana, ihtimaline bile gözler kapatılabilmektedir. Bu durumda Harabi'nin çağrısı tümüyle anlamsız olarak kalakalmaktadır: “Ey zahid şaraba eyle ihtiram!” Sahi neye çağrılmaktadır zahid? Bu sorudan pratik bakımdan kaçmanın olanaksızlaştığı yerde de, “doksa”ya dışsal olarak konumlandırılan siyasal etkenler devreye alınmakta ve karşılaşılan pratiğin siyasetin inanca ilişkin olanı yozlaştırması, bozması, en hafifinden yalnızca onun, siyasetin inancı kötüye kullanımıyla belirlediği ileri sürülmekte ya da hemen her zaman elde tutulan “cehalet, kalıntı” gibi sözümona açıklama şemaları seferber edilmekte, o da olmadı, her zaman her yerde hazır ve nazır olan “dış güçler” imdada çağrılmaktadır ki Alevilik-Bektaşılık tarihinde, ne kadar “dış” olduğu tartışmaları bir yana, Safavi etkisi zaten hazır ve nazır elde tutulmaktadır. Ama her şeye karşın ya da her şeye inat soru ortada durmaya devam etmektedir: “Harabat ehliyiz mestaneyiz biz/ Bizden iç şarabı meyhaneyiz biz” diyen neyin ehli olduğunu söylüyor? İstedığımız kadar *harabat* üzerinden sufi okumayı inceltelim; “harabat” eğer “meyhane, kumarhane ve umumhane”yi imlemekten inatla vazgeçmiyorsa, *harabat ehli olma hali* ne tür bir dinselliğe karşılık geliyor? Yalnızca “doksa” olarak değil, “pratik” olarak?

Bir kavga alanı olarak konumlanan “heterodoksi” genel ve yaygın olarak örf-dışı, cemaat-dışı inançları, düşünme biçimlerini nitelemek için kullanılıyor ve “ortodoksi”yle karşı karşıya konumlandırılıyor. Ama bu karşı konumlandırma biçiminin yarattığı kimi başka sorunlar bir yana, temelde *hetero*'nun heteroluğunun kendine içkin bir şeyi işaret ettiği, ortodoksiye karşıt olmak bir

yana, kendi içindeki çeşitliliği, iç farklılaşmayı, içsel türdeş olmama hallerini ihmal etmek sıkça karşılaşılan sorunların en başta gelenlerinden biri. Adeta heterodoks olarak nitelenen inanç ortodoks olarak nitelenenin karşısında yer alan ama her halükarda bütünlüklü, içsel tutarlılığı ve bütünlüğünü kurmuş ve koruyan bir inanç olarak okunmaya çalışılıyor. Alevilik gibi, Türkiye'nin belirli hassasiyetlerinin tam ortasında yer alan konu ve çalışma alanlarında, bunun arkasında çok zengin bir siyasal yönseme bütünlüğünün olduğunu şimdilik görmezden gelelim ama heterodoks olan, ortodokside farklılığı dışında, “homo” olmayan, türdeş olmayan, eşey olmayan olarak düşünüldüğünde, kendi iç zenginliği ve farklılaşmasıyla öne çıkıyor. Bu beliriş görüldüğü anda da, neden heterodoks inancın özellikle *homodan* farklı değil de, ortodokside farklı olarak konumlandırılmaya çalışıldığı, daha doğrusu farklı bir yoldan, bir ortodoksi haline getirilmeye çalışıldığı da, en azından siyasal ve teolojik bağlamda, daha açık hale geliyor.

İşte Türkçe'de oldukça geç yayınlanan, Washington Üniversitesi, tarih profesörü Ahmet T. Karamustafa, **Tanrının Kural Tanımayan Kulları**'nda bir heteropraksis olarak İslam'a eğiliyor. Günümüzde, Türkiye'de, daha çok Alevi-Bektaşilik içinde adları, hatıraları ve eğilimleriyle varlığını sürdürmeye çalışan, Barak Baba, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal, Rum Abdalları gibi isimlerde cisimleşen “anarşist” derviş dindarlığının ya da yazarın nitelemesiyle “yeni zahidlik” türünün tarih içinde izini sürüyor ama genel olarak ihmal edilen en temel niteliğiyle; bir heteropraksis olarak:

“Derviş dindarlığı “kaba ve çirkin bir toplumsal sapkınlıkla toplumun reddi” olarak betimlenebilir. (...) Anarşist dervişe göre, dinsel kurtuluş, toplumsal yaşam insanlığı kaçınılmaz olarak Tanrı'dan uzaklaştırdığı için, toplum kuralları içinde güdülen bir yaşamla uyuşmazdı. Kurtuluş ancak insan kültürünün etkin, açık ve toptan reddiyle bulunabilirdi ve sapkın derviş, bir yalnızlık yaşamı gütmek için vahşi doğaya çekilmiyor, tersine amansız toplum karşıtı etkinliğiyle toplumun Tanrı'ya ulaşma başarısızlığını ayıltıcı bir biçimde eleştirmek amacıyla olduğundan kendisine toplumun kalbinde “toplumsal bir vahşilik” yaratıyordu. “Ana anlatı”nın bir bölümü olmaktan sakınan derviş, içinde toplum hakkındaki gürültülü açıklamalarını çok göze çarpacak biçimde yaptığı yuvasını büyük bir özenle bu anlatının kıyılarında kurmuştur. (...) Var olan toplumsal düzenin yerine onun rakibi olan bir başkasını koymayı amaçlamıyor, toplumu düzeltmek de istemiyor, yalnızca bütün kültürel kural ve yapıları inkar ediyorlardı” (s. 23).

Dervişin toplum hakkındaki “gürültülü açıklamaları”nı somut çerçevesini biraz daha belirginleştirebilmek için, çalışmanın eğildiği isimlerden biri olan Barak Baba'yı (ö. 1307-8) az çok görselleştirmeyi deneyebiliriz:

“Barak Baba, beline sarılı kırmızı bir bez parçası dışında çıplak olarak, yüz kadar derviş grubunun başında H.706/1306 yılında Suriye'ye geldi. Başına iki yanına birer manda boynuzu takıştırılmış kırmızımsı bir sarık sarıyordu. Saçı ile bıyıkları uzun, sakalı ise kökten kazılıydı. (...) Hiç servet biriktirmezdi. Uzun değnekler, tef, davullar taşıyan, boyunlarına asılı iplere azı dişleri dizili müritleri de aynı görünümdeydi. (...) Müritler çalar, Barak Baba da ayı gibi oynayıp maymun gibi türkü çığırırdı. (...) Dervişleri oruç tutmamak ve şeriatçe onaylanmamış yemek ve uyuşturucu tüketimini de içeren, kurallara aykırı davranışlarıyla ün salmışlardı. (...) Dediklerince [Barak Baba] Hz. Ali sevgisini tek dini farz sayarmış” (s.11 ve devamı).

Karamustafa'nın “anarşist” olarak nitelermeyi seçtiği bu dervişlerin toplum karşıtı gündemlerini, yazar “zahidlik” ve “kural karşıtlığı” olarak iki alt başlıkta toplamaktadır. Zahidlik, temelde mülkiyet karşıtlığı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada mülkiyeti dar anlamda değil, en geniş anlamıyla düşünmek gerekir. Kişinin yalnızca nesne üzerindeki sahiplik ilişkisinin reddi değil, aynı zamanda başka kişi ya da bedenler üzerindeki sahiplik ilişkisiyle birlikte, kendi bedeni üzerindeki sahipliği de reddetmesi; bununla birlikte, buna bağlı bütün toplumsal pratiklere karşı uzlaşmaz bir reddiye. Öyle ki dervişin sahip olduğu hiçbir şey yoktur; hatta giysi bile. Derviş topluluklarından kimileri yalnızca yün ya da keçe bir giysiyle ya da en iyisi bir hayvan gönüyle örtünmeyi seçerken, örneğin kurucu babalardan Otman Baba, (ö.1478-79) Cemalettin Savi (ö. 1232-33) ve Kutbettin Haydar (ö. 1221-23), dervişlikleri süresince, uzunca bir dönem hiçbir şey giymemişlerdir. Örneğin bugün Alevilik içinde canlı bir biçimde yaşatılan “Rum Abdalları cennetten atıldığında neredeyse çıplak olan ve hiçbir şeyi olmayan Hz. Adem'in izinden gittiklerini söylüyorlardı” (s. 24). Giyinmeyi bile reddeden dervişane bir tutumun yerleşikliği, evi-barkı ve bu çerçevede biçimlenen bütün pratikleri reddedeceği de aşikardır. Yani, örneğin mezarlıklarda yaşamak, asla evlenmemek, toplumun cinsel olarak yeniden üretimini kesin bir biçimde reddetmek, bunu göstermek üzere cinsel organlara demir halkalar takmak, tek başına yaşamayı seçmek, toplumun onaylamadığı cinsel pratiklere yönelmek ve elbette bedene işkence yapmak, “fiziksel ölüme eylemli olarak çağrı çıkarmak” bu bapandır.

İlgili derviş topluluklarının apaçık tehdit, düşman, en hafif tabiriyle mezcup olarak görülmesine neden olan şeyin tezahürü ise derviş topluluklarının “kural karşıtlığında” kendini göstermektedir. Kural karşıtlığı, yalnızca dinsel kuralların hiçe sayılmasını değil, dinsel olsun olmasın, toplumsal kuralların, gelenek ve göreneklerin, toplumsal adabın, bir bütün olarak toplumun yadsınmasını içermektedir. Örneğin dinsel ibadetlere karşı açık ilgisizlik, toplumun kötülediği adetlere sahip çıkmak, çıplaklık, Hz. Muhammed'in sünnetine apaçık karşı geldiği düşünülebilecek *çahar darb*, dörtlü traş, (Saç, sakal, bıyık ve kaşların

traş edilmesi) esrar ve benzeri esritici madde tüketimi ve elbette olmazsa olmaz müzik ve dans. Bu konuda özellikle Rum Abdalları'nın adı kötüye çıkmıştı. Ama Karamustafa'ya göre “Temel ileti her zaman aynıydı: Derviş, toplumsal geçmişinden mutlak olarak kopmak, geleceğini de aşan aşırı bir zühd aracılığıyla yalnızca Tanrı'ya bağlanmak zorundaydı. İnziva onlar için hiç çekici değildi. Dervişler yadsıyıcı dindarlıklarının kurtarıcı gücünü dünyadaki eylemlilikleriyle sınamak zorundaydılar. Toplumun yadsınması, ancak toplumu açıkça ve sürekli olarak hedef aldığı anda etkili bir dindarlık biçimi olarak işlev görürdü.” Tam burada metne ilişkin, biraz ilerde değineceğim başka soru işaretleriyle birlikte, ilk soru işareti beliriyor: Karamustafa, bu saptamasıyla, ilgili derviş topluluklarının tam da bu nedenle, aslında karşı oldukları şeye kökten bağlı olduklarını mı ima ediyor, yoksa karşı oldukları şeyin ötesinde ve dışında başka bir *ortakyaşarlığın, kolektivitenin* mümkünliğini işaret ettiklerini mi düşünmeliyiz? Bu soruyu şimdilik erteliyorum.

Karamustafa, bu derviş topluluklarından önde gelenlerine, belirli bir coğrafyada, belirli bir zaman diliminde eğiliyor; özellikle Küçük Asya, İran ve Hindistan'da, 1200-1550 arasında; Kalenderiler, Haydariler, Rum Abdalları, Camiler, Şems-i Tebriziler, Bektaşiler bu topluluklardan bazıları ve elbette üstünde özenle durulan Barak Baba gibi öncü isimler ve kurucu pirlere ya da babalara: Kalenderilerin piri Cemaleddin Savi, Haydarilerin piri Kutbettin Haydar ve Rum Abdalları'nın piri Otman Baba gibi. Metnin içerdiği ve ayak izlerini takip etmeye çalıştığı bu çeşitlilik derviş gruplarının türdeş olmadığını da açık bir işareti: “Yeni Zühdcü hareket türdeş değildi. (...) Zahidlik hareketinin başlangıç evresinin genellikle ayırıcı özelliği olan kökten yoksulluk üzerine kurulu uzlaşmaz münzeviliği, her yerde tekkeci bir tepki izledi. (...) Bu tür değişikliğe karşın toplumsal sapkınlık her zaman bir değişmez olarak kalmıştır (s. 13).

Tanrının Kural Tanımaz Kulları, giriş ve sonuç bölümleri dışta tutulmak üzere, altı bölümden oluşuyor. Birinci bölüm olarak belirtilen giriş bölümü dışta tutularak, “Toplumsal Sapkınlık Yoluyla Zahidlik” başlığını taşıyan ikinci bölümde ele alınan olgunun tezahür ediş tarzları tartışılarak bir çerçeve kuruluyor. “Toplumun Yadsınması, Sapkın Bireycilik ve Tasavvuf” başlığını taşıyan üçüncü bölüm metnin en iddialı ve aynı ölçüde de, giriş bölümüyle birlikte, en tartışılmaya değer bölümü. Bu bölümde yazarın kendi ifadesiyle “baştan sona öne sürülen sav, toplum-tanımaz derviş dindarlığının, tasavvufun en güçlü iki alt akımı olan zühd ve başıboş bireyciliğin yeni bir bireşimi olarak tasavvufun içinden çıkmış olduğudur” (s.35). Dördüncü bölüm “Usta Zahidler” başlığını taşıyor ve örnek dindarlıklarıyla zahid şeyhlerin biçim verdiği idealleri kurtarıcı toplumsal eyleme dönüştüren topluluklar bakımından katalizör rolü oynayan kurucu babaları kapsıyor. “Derviş Gruplarının Açılıp Serpilmeleri

1200–1500” başlığını taşıyan beşinci bölümde toplumsal bakımdan sapkın derviş gruplarının etkinliklerinin İslam coğrafyasını baştan başa nasıl katettiğine tanık oluyoruz. Altıncı bölüm ise “Osmanlı İmparatorluğu'nda Derviş Grupları” başlığını taşıyor ve yüz yıllık bir dönemi, 1450-1550 arasını inceliyor.

Yazarın üçüncü bölümde ortaya attığı ana teze hazırlık mahiyetinde öncelikle birinci bölüm olarak belirtilen giriş bölümünde, bu konuda yapılmış çalışmalara ilişkin itirazını ele almak gerekiyor.

“Olgu, İslam dindarlık biçimlerinin tarihsel gelişiminde ayrı bir evre olarak bile tanınmıyor. (...) Derviş dindarlığı, normal olarak, yeni bir dindarlık biçiminin belirtisi olarak görülmeyip bunun yerine daha kapsamlı ve görünüşte hiç değişmeyen “halk dini” kategorisi içine sokulmuştur. Burada etkili olan varsayım, modernlik öncesi İslam tarihinde bir yanda kültürel seçkinlerin yüksek, kural belirleyen ve resmi dinleriyle diğer yanda cahil yığınların alçak, kural karşıtı ve amiyane dinleri arasında su geçirmesini sağlayan bir ayrılığın olduğu idi. (...) Modernlik öncesi dönemlerin okuma-yazmasız kaba halklarının, “okur-yazar” din geleneğinin yönlendirici baskılarına karşı direnerek, inatla eski dini bilgileri ve törensel davranışlarına sarıldıkları varsayılır. Böylece toplumsal bakımdan sapık zahidlik, değişmez halk dini denizine atılıp kendi tarihsel özgüllüğünden soyutlandırılarak tarihsel açıklamaya geçit vermez kılınmıştır” (s. 15). Ahmet Karamustafa buna ilişkin örneklerden biri olarak Köprülü’yü işaret ediyor (s. 18).

Karamustafa’ya göre “bu iki katmanlı din modelinde” bazı güçlükler karşımıza çıkıyor: “Yüksek, kural koyucu dinle aşağı ve kuraldışı din arasında birleştirilemez bir ayrılık varsayımı, sapkın derviş gruplarının gerçek doğasını ve Moğol istilaları sonucunda ortaya çıkışları sürecini açıklamaktan çok karartmaya yarar. (...) Daha da anlamlı olarak, toplumsal köken bakımından da, çekicilik bakımından da [sapkın derviş dindarlığı] “alt” toplumsal katmanlarla sınırlı değildi. (...) İleri sürülen genel görüşün aksine, bu hareketlerin pek sık olarak orta ve yüksek toplumsal katmanlardan üye aldıklarını saptamak için yeterli kanıt kesinlikle var. (...) Üyeleri arasında şair, bilgin ve belli bir yetenekte yazarların varlığına bakarak karar vermek gerekirse anarşist dervişler, her zaman kendilerini küçük görenlerin söylediği gibi okuma-yazmasız bir kalabalık değildi. Tersine toplumsal bakımdan sapkın zahidliğin, pek çok müslüman entellektüelinin gönlü ve beyni için güçlü bir çekiciliği vardı”(s. 19).

Özetle, Karamustafa’ya göre, toplum dışı derviş dindarlığını aşağı dinin cehaletine bağlayarak “Halk İslamı” denizinde boğmak onu açıklamak anlamına gelmediği gibi, bizzat bu kategoride yer alan iyi eğitilmiş ve üst sınıflardan gelen dervişlerin varlığı bu açıklamayı zora sokmaktadır. Bu zorluk karşısında seferber edilen bir diğer öge ise “kalıntı kuramı” olacaktır. “İkiye bölük bir

İslam dini fikrine dayanmak, böylece “gayri İslami inanç ve adetlerin İslami örtü altında yaşaması” türünden dışsal açıklamaların ağırlık kazanmasına yol açıyor: Yaşamda kalma ya da kalıntı kuramı. (...) Yüksek yazınsal geleneklerle güçbela temasta olan bu yığınların isteksiz, çoğu durumlarda da ancak adca İslamlaşmaları İslam’a gayri İslami, özellikle de şamancıl ve tincil, inanç ve kılığın girmesine yol açtı biçiminde sürüyor sav” (s. 20). Karamustafa'nın buna karşı çıkışı ise, kalıntı ya da izin varlığını yadsımak değil. Tersine elbette İslam öncesi inançlarla bunların İslam dindarlığına dönüşümü arasında bir süreklilik, en azından bir ilişki var ama yeni zahidlik ya da toplum dışı derviş dindarlığı “İslam toplumlarının içindeki toplumsal hareketlerin bir sonucu olarak olmuştur. Kalıntı da iz de olmayıp bu başlangıçtaki dış inanç ve töreler yeni bir İslami bireşimin yapı taşları olmuştur. Onun için, bu İslam dindarlığı biçiminin doğuş ve kök salışının açıklanması, İslam toplumları içinde bulunmalı, dışında değil” (s. 20-21).

Karamustafa'nın itirazı, iki somut örnek üzerinden daha açık seçik olarak işaret edilebilir. Örneğin günümüz Aleviliğinin ve toplum dışı derviş dindarlığının iki önemli ismi olan Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal, dönemin seçkin sınıflarının iki üyesiydiler; iyi eğitilmiş, hiç de cahil olmayan. Onları izleyen ya da onlara uyan yığınlar cehalet ve kalıntı denizine gönderilse bile, bu iki ismin gönderilemeyeceği açıktır. Oysa yaygınca yapılan yanlış, öncelikle izleyenle izlenenin birbirine indirgemek ve izleyene atfedilen cehalet yoluyla izlenenin açıklanamaz kılmak şeklinde seyretmektedir. Karamustafa'nın itirazı bunadır. Ele alınan olgunun bu mistifikasyonuna karşı Karamustafa'nın ana savı kendi sözleriyle şöyle şekillenir: “Toplum tanımaz derviş dindarlığının tasavvufun en güçlü iki alt akımı olan zühd ve başı boş bireyciliğin yeni bir bireşimi olarak tasavvufun içinden çıkmış olduğu...” (s.35).

Yazar, savını temellendirebilmek için öncelikle İslam'ın ilk iki yüzyılı boyunca dine içkin bir gerilimin varlığına işaret ediyor: Bu gerilim, dünyayı kabul ve reddeden davranışlar arasındaki savaştan kaynaklanmaktadır. “Dünya ötesi bir Tanrı kavramı ve bir “öte” dünya savında içkin olan güçlü bir dünya yadsıma eğilimine karşı kurtuluşu toplum içinde ahlakça doğru davranma koşuluna indirgeyerek, gene bir odenli güçlü dünya benimseme eğilimi her yerde direniyordu” (s. 35). Buna göre, örneğin Hz. Muhammed imgesini süsleyip püsleyerek dünyayı benimseyen bir dindarlık biçimini onaylamak da mümkün görünmektedir; aynı şekilde Hz. Muhammed'in sünnetine içkin zühdü işlevsel olarak kullanarak dünyayı benimseyen müslümanlara meydan okumak da mümkündür (s. 36).

Bu çerçevede bir yanda büyük bir iktisadi gücü kontrol etmeye başlayan müslümanlar ve bu güç artırımını devam ettikçe, dünyanın benimsenmesine ve onaylanmasına dönük ihtiyacın da artması, dinin dünyayı benimseyen bir

perspektiften meşrulaştırıcı, kural koyucu, onayıcı, olumlayıcı, düzenleyici olarak işletilmesi gereği; bu gerekliliğe koşut olarak şeriatın ince ince işlenerek bağlayıcı kılınması, İcma öğretisi sayesinde toplumsal yaşamın, bizzat toplumun kendisinin dinin tek gerçek taşıyıcısı, kabı olarak dayatılması, aynı çerçevede toplumsal yaşamın Tanrı'yla temas noktası olarak biricikleştirilmesi; öte yanda ise toplu ibadet ve şeriat biricikleştirildiği ölçüde özel dindarlık ve ahlak biçimlerinin, dinin özgül deneyimlenme biçimlerinin ötelenmesi, Kur'an'ın toplumu düzenleyici zahiri söz olarak yüceltilirken, kişinin Tanrı'yla ilişkisinde batıni söz olarak ikincilleştirilmesi yer almaktadır. Zahiri ya da dünyevi ve toplumsal olanın bu açık ara üstünlüğü gerilimi ortadan kaldırmamıştır. Aksine “Dünyayı red ya da zühd eğilimi bu dünyalılık dalgasıyla eş zamanlı olarak yükseldi. Bu kavga dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında doruğa ulaştı. Bu gerilim tasavvufu doğurdu işte. Tasavvuf, bireycil dünya-dışlayıcı dindarlık ile topluma yönelik legalist dünya olumlaması arasındaki uçurumu birleştiren bir dindarlık biçimi olarak boy gösterdi. (...) Önce erken zahidliğin, “bu dünya-öte-dünya” ikilemi yerine, “Tanrı-Tanrı'dan başka her şey” savı geçirildi. Buradan da tevhid öğretisi yoluyla bu dünya olumlanıverdi. Tanrı ne yarattıysa, özellikle bu dünya kabul edilmeliydi. Toplumdaki yaşam, ne pahasına olursa olsun, kaçınılması gereken bir kötülük değil, insanlığı Tanrı'ya götüren yolda korkunç ama aşılmaz da olmayan bir sınaama olarak görüldü. Bir anlamda bu dünya da öte-dünya gibi Tanrı'yla doluydu, bu da toplumda yaşayan birey için Tanrı'yı ulaşılabilir kılıyordu. Tasavvuf ve ana akım dindarlığı böylece yavaşça birleşmeye başladı. *Ehl-i sünnet ve cemaat*, topluluk ve sünnet yandaşları tasavvufun öte-dünyacı-zahidliğin uzlaşmaz bir biçimde bireycil dindarlığının oluşturduğu tehdidi emecek gizil gücü fark etmişti” (s. 39-40).

Karamustafa'nın tasavvufa ilişkin bu yaklaşımı, sıklıkla ve belirli bir ideolojik yönsemeye karşılaştığımız tasavvufu gizemselleştiren, onu “gözyaşı gecelerinin mezesine” indirgeyerek açıklanamaz ve işlevsiz bırakan yaklaşımlara karşı bir panzehir olarak ele alınabilir; ancak burada yine de kanımca köklü ve önemli bir sorunla karşılaşılmaktadır. Karamustafa, bir yandan “bireycil dindarlığın oluşturduğu” bir tehditten söz ederken, aynı anda bu tehdidi kavrayabilmemiz bakımından gerekli olan, tehdidi mümkün kılan ya da tehdidin sosyo-politik anlamını kavramsallaştırabileceğimiz bir çerçeveden nedense uzak durmayı tercih etmektedir. Bu uzaklık ölçeğinde de, her ne kadar tasavvuf belirli bir iktisadi çerçevede anlamlandırılıyor, bu çerçevenin yarattığı sonuçlar bakımından işlevsel kılınıyor gibi gözükse de, nihayetinde tasavvufun yöneldiği ve soğurduğu tehdit “bireycillikle malul” olarak ele alınmakta ve üstelik arkasındaki referans da teolojik bir yönsemeden başka bir şey olmamaktadır. Bu halde teolojik gibi görünen ya da öyle olan bir yönsemenin yine teolojiye

mahkum edilmesi, teolojik çalışmanın mantığı gereği doğal olmakla birlikte, Karamustafa'nın teolog değil, tarihçi, çalışmasının da teolojik değil tarih çalışması olduğu anımsandığında soru iyice kafa karıştırıcı olarak belirmektedir.

Yazar, bu bireycilikte ısrarlıdır. “Toplum karşıtı derviş dindarlığı tarihi köklerini sufilik içinde evcilleşmiş biçimiyle öncelikle zühd geleneğinden almıştı ama görenek dışı bireycilikten de esinleniyordu (s. 41). (...) Bireyci irfan, sufiliğin özünde içkindi. Benlikten geçmek (fena' 'ani'n-nefs) ve Tanrı'da yok olmak (fena' fi'llah) gibi sufi yaşantısının en yüksek düzeyleri, benliğin toplumsal bir varlık olarak yokluğu anlamına geldiği sürece başıboş bir toplum karşıtlığına yuvarlanma tehlikesi çok gerçektir. (...) Düşünceye dalarak dünyadan kaçış sufizme yön vermeyi sürdürüyordu” (s.45).

Bu açıklamalardan ortaya çıkan manzara şudur: Tasavvuf zühd ve bireycil sapkınlık tehdidini soğurmak üzere ortaya çıktı; yani bireysel ya da bireycil zahidane tavrın tehditkar niteliğini ortadan kaldırmak üzere. Ancak bu tablonun da açıklaması gereken temel bir sorunu var: Bireysel/bireycil zahidane tavrın arkasında yatan şey, yalnızca İslam tarihine içkin teolojik bir yönseme midir ki bu gerilime teolojik bir yanıt vererek tasavvuf, gerilimi hem ileriye taşımış, hem ötelemiş, hem de belirli bir anlamda çözmüştür? Devamla daha farklı bir sorunla karşı karşıya geliyoruz: Eğer bu bireysel/bireycil yönsemeyi sosyo-politik düzeyde anlamayı ve anlamlandırmayı başaramazsak, bu durumda bu bireycilik/bireysellikten derviş “*gruplarına*” geçişi nasıl açıklayacağız? O halde, tasavvufu bu derviş gruplarının rahmi sayarsak, grup oluşumlarının kendisini açıklamadan bırakmış olmayacak mıyız? Yoksa şu yola mı sapmalıyız: Tasavvuf toplumsal, politik bir anlamı olan, olabilecek, bu anlamda tehdit oluşturan, oluşturabilecek bir hareketi mi soğurmak üzere sahneye çıktı?

Eğer, tasavvuf öncesi, İslam'ın ilk iki yüz yılında ortaya çıkan tepkileri salt teolojik iç gerilimler yerine, onlarla birlikte, doğrudan Hz. Muhammed'in ardından dört halife döneminde hız kazanan devletleşme süreçlerini, Hz. Muhammed'in inşa etmeye çalıştığı yeni tür “kandaşlığın,” *asabiyyenin* çatırtıları, buna dayalı ahlakın toplumsal ve siyasal direnişi ve bu koşutlukta teolojik iç gerilim ya da direniş olarak okursak, o zaman tasavvufun başka bir olguyu soğurmak üzere harekete geçtiğini düşünmemizin önü açılabilir gibi, aynı şekilde derviş gruplarının tasavvufun içinden değil, *öncesinden* beslenerek oluşturduğu tehdide karşı, işlev gördüğünü düşünmeye de başlayabiliriz. Kaldı ki bu derviş gruplarının sahneye çıkmasından önce, örneğin İran edebiyatında Kalenderiliğin izlerinin olması ve bunun dış karşılıklarının bulunduğu işaretleri de böyle düşünmemizi kolaylaştırmıyor mu? Zaten Karamustafa da buna ilişkin bir değini de açıkça buluyor: “Kalenderilik ayrı bir zahid grubu olarak ortaya çıkmadan önce bile dini bir davranışın adı olarak yazında kendini gösteriyordu. [İran edebiyatı.] Yazınsal kalenderin baş özelliği “gerçek” dini aşk uğruna

toplumsal geleneklere karşı kasdi ve açık saygısızlıktır. Bu toplumsal anarşistlik, harabat (meyhane, kumarhane, genelev) ziyareti, şarap içmek, kumar oynamak ve dinsizlik gibi kalender konusu imgelerle dışa vuruyordu. (...) Ancak bu yazınsal kalenderi gerçek karşılıkları ile ilişkilendirmeyi olanaklı kılan bir takım dış kanıtlar var” (s.45).

Aksi takdirde bireysel zahidane tavrı emen tasavvufun taşıdığı iç gerilimin derviş *gruplaşmalarının* önünü açtığını nasıl açıklayabiliriz? Çıkış noktası olarak tasavvufun taşıyıp getirdiği bu gerilim alınabilir belki ama bu çıkış noktasından hareketlenen dervişlerin gruplaşmaları, kendi iç kolektiviteleri hala açıklanmadan kalmış olacaktır. Yani, özetle şunu demeye çalışıyorum: Bu gerilimden hareketle Otman Baba'nın tutumunu anlayabiliriz ama kendilerini Otman Baba'ya bağlayan Rum Abdalları'nın tutumunu anlayamayız ve açıklayamayız. Cemaleddin Savi'yi anlayabiliriz ama Kalenderiliği anlayamayız, Haydariliği anlayamayız. Çünkü nihayetinde bir grup örgütlenmesinden, belli bir ortaklıktan söz ediyoruz ve tasavvuf bu ortaklıkların oluşumu için kolaylaştırıcı olmaktan çok, dağıtıcı bir rol üstleniyor; mevcut toplumsallığa bütünleştirme ve mevcut olanı onaylama rolüyle donatıldığı ölçüde. O halde, bu yeni kolektivitelerin tarih içinde izlerini geriye doğru sürmek, yani tasavvuf öncesi zahidane tavrın sosyo-politik bir okumasını yapmak zorunda değil miyiz?

Sonuç olarak “başı boş bireycilik” diye bir saptamanın kendisi bana son derece problemli ve meseliyi tıpkı popüler İslam gibi, açıklanamazlığa havale eden bir yaklaşım olarak görülüyor. *Görenek dışı bireycilik* olarak adlandırdığı olguyu, Karamustafa sosyo-politik düzleme taşıma eğilimi göstermiyor nedense.

Burada özellikle öne çıkarmaya çalıştığım şey, Karamustafa'nın *belki de kendine karşı*, çok önemli bir noktanın altını çiziyor olduğu ve aynı ölçüde de altını çizdiği şeyi ihmal ettiği. Karamustafa, toplum dışı derviş dindarlığı ya da yeni zühdcü hareketi çok keskin ve açık seçik sınırlarla işaret ediyor: Bu dervişane tutum için, “Kazançlı işler, aile yaşamı ve gerçek her tür toplumsal ilişkiden kaçınmak yetmiyordu. Toplumdan çekilmeye, yerleşik toplumsal törenin eylemli reddi ve yıkımı eşlik etmek zorundaydı. Yeni zahidler, İslam tarihindeki önceki benzerlerinden en çok bilinçli ve açık toplumsal sapkınlıklarıyla ayrılıyordu” (s. 12–13). Peki ama “gerçek her türlü toplumsal ilişkiden kaçınan” bu derviş gruplarının -madem ki bir gruplaşmadan söz ediyoruz- kendi iç yapılanmalarında, iç ilişkilerinde, birlikteliklerinde, gezgin ama birlikte deneyimledikleri toplum-dışılıklarında ya da sapkınlıklarında beliren bir “kollektivite,” bir ortaklık, birlik deneyimi yok muydu? Buna yok deme şansımız olmadığını yine Karamustafa çeşitli örneklerle bize gösteriyor. O halde, bu derviş topluluklarının yerleşik toplumsal biçimlerin tümünün kenarına yerleşmekle birlikte, birlikteliğin kendisini mutlak olarak reddetmek yerine,

başka tür bir birlikteliğin örneklerini sergilediğini düşünmemiz gerekmez mi? Böyle düşünmeye başladığımız anda da bu başka türlü bir birlikteliğin izini tasavvufun öncesine doğru, sosyo-politik olarak sürmek önümüzde bir görev olarak durmaz mı?

Ahmet Karamustafa bu soruları sormuyor. Çalışmasının kendi önüne koyduğu yeni soruları işaretlemekle yetinerek metnini kapatıyor. Bu soruların başında da etniklik bağlantısı geliyor. “Yeni zahidlik hareketleri öncelikle İran, Türk, Hint kültür çevrelerinde ortaya çıkıyor ve başat olarak Arap olan bölgelerde önemli hiçbir yerli derviş hareketinin olmaması dikkat çekici” (s. 117). Bu soruyu yanıtlamadan bırakıyor yazar ve yine yanıtı olmayan ama yeni çalışma alanlarını işaret eden bir başka soru daha ortaya atıyor: “İkincisi, kurumsal sufizmin içinden sapkın zahidlik hareketlerini doğurtan aynı güçlerin aynı dönem içinde İslam dindarlığının başka yanlarında da işleyip işlemediği.” (Aynı yerde.) Yazarın sonuç bölümünde ortaya attığı üçüncü ve “yöntem bakımından çok ilginç bir sorun” olarak nitelediği sorun ise “yeni zahidlik hareketlerinin çıkış ve yayılışlarının ardındaki toplumsal ve ekonomik etmenlerle ilgili. (...) Zühdcü idealler kesin olarak kent uygarlığının ürünü idi. Ancak daha da anlamlı soru, bir yanda yoksulluk kavramı üzerine kurulmuş dini ideallerin toplumsal üstünlüğü ile öte yanda kent ekonomileri içinde tecimsel kapitalin yükselişi arasında yakın bir bağlantı olduğunun iddia edilip edilemeyeceğidir” (s. 118) ve nihayet yazarın son sorusu şu: “Son olarak, Avrupa’daki dilenci tarikatlerinin, özellikle Fransiskanlarla Dominikenlerin, ortaya çıkışı ile İslam dünyasında derviş gruplarının, özellikle Kalenderilerle Haydarilerin ortaya çıkışı arasındaki zaman uygunluğu, bu iki koşul gelişme arasında bir bağlantı olup olmadığını merak ettiriyor” (s. 118).

Yazarın sonuç bölümünde ortaya attığı yeni soruların çerçevelemeye çalıştığı alanlar ve çerçeveleme biçiminin işaret ettiği temel bir eksiklik, yukarıdakine benzer ve belki de onunla doğrudan ilişkili bir başta tartışmayı ve bir başka zemini yazarın bir kez daha anlamlandırılmaz bir biçimde ihmal ettiğini gösteriyor: Ele alınan olgunun ve onun yol açtığı yeni soruların tam ortasında ilgili coğrafyada özel olarak devletleşme, genel olarak siyasal süreçlerin rolü. Metni yatay olarak kesen temel eksiklik de bu. Ancak bu eksiklik yalnızca Karamustafa’ya has bir eksiklik değil. Özellikle Türkiye’de hayali bir “devlet” ve buna bağlı olarak devlet düşüncesini ve “devletli zihniyeti” her türlü eleştiriden kaçırarak isteyen akademik-teolojik-teleolojik eğilimin oldukça yaygın olduğu gözetildiğinde, Karamustafa’nın metni yaklaşımıyla okuru bu eğilime ilişkin farkındalığa hazırlayan bir özelliğe sahip. Bu bağlamda başa dönersek heterodoksinin doksadan öte bir pratiğe karşılık geldiğini ve her ne kadar heterodoksi başlığı altında soyut bir bütün olarak ifade ediyor olsak da, böylesi bir bütünlüğün hayali olduğunu göstermesi ve bu hayali bütünlüğün hiç

de soyut olmayan, her bir alt bileşenin Halk İslamı gibi örtücü yaklaşımlara terk edilemeyecek kadar kendinde değer taşıdıklarını işaret etmesi bakımından, Karamustafa'nın metni son derece önemli bir metin ve alanla ilgili çalışma yapacakların mutlaka başvuru kaynaklarından biri olmalı. Yeter ki örneğin 20. yüzyıl Alevi aşıklarından İbreti'nin şu meydan okumasının aynı anda *siyasal* bir nitelik taşıdığı ihmal edilmesin: “Evvelden bade-i aşk ile mestiz/ Yerimiz meyhane mescit gerekmez/ Saki-i kevserden kandık elestiz/ Kur'an-ı natık var samit gerekmez (...) İbreti nadanla etme ülfeti/ Anlamak istersen ilm-i hikmeti/ Ehl-i harabata eyle hizmeti/ Aşktan başka dinde iman gerekmez.”

Doç. Dr. Ayhan Yalçınkaya, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.